

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه

مطالعات راهبردی

شماره ۲۴ • تابستان ۱۳۸۳

صاحب امتیاز: پژوهشکده مطالعات راهبردی

مدیر مسئول: امیرحسین علینقی

سر دبیر: اصغر افتخاری

دبیر داخلی: فرزاد پورسعید

هیات تحریریه (بر اساس حروف الفبا)

گودرز افتخار جهرمی، اصغر افتخاری، سیامک ره‌پیک، محمود سریع‌القلم،

امیرحسین علینقی، عباسعلی عمیدزنجانی، قدیر نصری

تایپ و صفحه‌آرایی: پژوهشکده مطالعات راهبردی

ویراستار: فرنوش بهرام‌پور

نشانی: تهران، خیابان کریمخان، خیابان آبان جنوبی، خیابان رودسر، پلاک ۱۱

صندوق پستی: ۵۱۸۹-۱۴۱۵۵ تلفن: ۸۸۰۱۱۴۷ دورنگار: ۸۸۹۶۵۶۱

پست الکترونیک: quarterly@risstudies.org

فصلنامه مطالعات راهبردی از کلیه محققان و مترجمان محترم که علاقه‌مند به درج مطالب خویش در

این فصلنامه هستند، با رعایت شرایط زیر دعوت به همکاری و ارسال مقاله می‌کند:

– مقالات در حوزه مطالعات راهبردی مسائل ایران باشد.

– نام و نام خانوادگی مؤلف یا مترجم همراه با نشانی کامل و یک شماره تلفن تماس حتماً در پایان مقاله ذکر شود.

– خلاصه‌ای از سوابق علمی و پژوهشی مؤلف یا مترجم جهت آشنایی بیشتر ضمیمه شود.

– خلاصه‌ای از مقاله به زبان فارسی (و در صورت امکان انگلیسی) حتماً تهیه و ارسال شود.

– مقالات بر روی یک صفحه و با فاصله مناسب (حداقل ۲ سانتی‌متر) با خطی خوانا نوشته شود.

– طول مقالات از ۲۰ صفحه تایپی (و یا معادل دست‌نویس آن) فراتر نرود.

– در نگارش مقالات کلیه اصول علمی – پژوهشی رعایت شود. (معادلها در مقابل هر کلمه درون متن بیاید و

ارجاعات در یادداشت انتهایی ذکر شوند).

– یک نسخه از متن اصلی مقالات ترجمه شده همراه ترجمه ارسال شود.

– مطالب ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

– فصلنامه در ویرایش مقالات پذیرفته شده آزاد است.

مطالب مندرج در فصلنامه مطالعات راهبردی بیانگر دیدگاههای پژوهشکده مطالعات

راهبردی نمی‌باشد.

نقل مطالب با ذکر منبع جایز است.

کلیه حقوق برای پژوهشکده مطالعات راهبردی محفوظ است.

فهرست مطالب

مقالات علمی

مطالعات پایه

- ۲۱۷-۲۳۲ هدف و هدف‌گذاری در برنامه‌ریزی ملی و راهبردی
حسن ره‌پیک
- ۲۳۳-۲۵۳ بررسی جامعه‌شناختی فرقه‌گرایی مذهبی و تأثیر آن بر نظم و ثبات سیاسی
ابراهیم حاجیانی
- ۲۵۵-۲۷۴ هویت در فضای پست‌مدرن؛ بررسی آرای چنتال موفی در باب هویت
محمدعلی قاسمی

مطالعات ایران

- ۲۷۵-۲۹۸ شرعی‌سازی قدرت سیاسی؛
درآمدی بر جایگاه امنیت در اندیشه و عمل فقهای شیعه در عصر صفویه
اصغر افتخاری

مطالعات بین‌الملل

- ۲۹۹-۳۱۸ تکوین‌گرایی: از سیاست بین‌الملل تا سیاست خارجی
رحمن قهرمانپور
- ۳۱۹-۳۴۰ اعتماد، سیاست چندفرهنگی و نارضایتی سیاسی
اویگیل ایزنبرگ / خضر نصراللهی آذر

نقد و بررسی کتاب

- | | |
|---------|---|
| ۳۴۳-۳۵۸ | مناطق و قدرت‌ها: ساختار امنیت بین‌المللی
باری بوزان و الویور / قدیر نصری |
| ۳۵۹-۳۶۹ | ابعاد سیاسی جهانی شدن
مورتن اوگارد / محمود یزدان‌فام |
| ۳۷۱-۳۷۶ | ژئوپلیتیک در جهان دگرگون شونده
کلاوس دودس / مراد کاویانی |
| ۳۷۷-۳۸۳ | نفوذ غرب و واکنش خاورمیانه
برنارد لوئیس / فهیمه دهقانی |
| ۳۸۵-۳۹۴ | مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیت ملی
اصغر افتخاری / مقصود رنجبر |
| ۳۹۵-۴۰۴ | نقش اطلاعات در مدیریت بحران
شاوون مک‌کارتی / محمود کلامچیان |

فصلنامه مطالعات راهبردی

پژوهشکده مطالعات راهبردی • سال هفتم • شماره دوم • تابستان ۱۳۸۳ • شماره مسلسل ۲۴
۲۰۹ صفحه • قیمت تک‌شماره ۱۱/۰۰۰ ریال

مقالات: هدف و هدف‌گذاری در برنامه‌ریزی ملی و راهبردی / حسن ره‌پیک •
بررسی جامعه‌شناختی فرقه‌گرایی مذهبی و تأثیر آن بر نظم و ثبات سیاسی / ابراهیم
حاجیانی • هویت در فضای پست‌مدرن؛ بررسی آرای چنتال‌موفی در باب هویت /
محمدعلی فاسمی • شرعی‌سازی قدرت سیاسی؛ درآمدی بر جایگاه امنیت در اندیشه و
عمل فقهای شیعه در عصر صفویه / اصغر افتخاری • تکوین‌گرایی: از سیاست
بین‌الملل تا سیاست خارجی / رحمن قهرمانپور • اعتماد، سیاست چندفرهنگی و
ناراضایتی سیاسی / اویگیل ایزنبرگ / خضر نصراللهی آذر

نقد و بررسی کتاب: مناطق و قدرتها: ساختار امنیت بین‌المللی / باری بوزان و الویور
/ قدیر نصری • ابعاد سیاسی جهانی شدن / مورتین اوگارد / محمود یزدان‌فام • ژئوپلیتیک در
جهان دگرگون‌شونده / کلاوس دودس / مراد کاویانی • نفوذ غرب و واکنش خاورمیانه / برنارد
لویس / فهیمه دهقانی • مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیت ملی / اصغر افتخاری / مقصود
رنجبر • نقش اطلاعات در مدیریت بحران / شاون مک کارتی / محمود کلاهچیان

ISSN:1735 - 0727

Strategic Studies

Quarterly

Research Institute of Strategic Studies • Vol.7
No. 2 • Summer 2004 • Pages 209

Articles: Goal and Agenda–Setting in National and Strategic Planning/
Hassan Rahpeik • A Sociological Study of Religious Sectarianism and It's
Impact on Political Order and Stability / *Ebrahim Hajiani* • Identity in a
Post– Modern Space: A Study of Chantal Mouffe's Views on Identity /
Mohammad Ali Qasemi • Religionization of Political Power: A Preface to the
Status of Security in the Thinking and Practice of Shii Jurisprudents in
the Safavid Era / *Asghar Eftekhary* • Constructivism: From International
Politics to Foreign Policy / *Rahman Ghahremanpour* • Trust, Multicultural
Politics and Political Dissent / *Avigail Eisenberg / Kheyr Nasrullahi Azar*

Book Review: *Barry Buzan and Ole Waver*, Regions and Powers: The Structure
of International Security / *by: Ghadir Nasri* • *Morten Ougard*, Political
Globalization, State, Power and Social Forces / *by: Mahmood Yazdanfam* •
Klaus Dodds, Geopolitics in Changing World / *by: Morad Kaviani* • *Bernard Lewis*,
Western Impact and Middle East Response / *by: Fahime Dehghani* • *Asghar*
Eftekhary, Main Current of Thought in National Security Studies / *by: Maghsood*
Ranjbar • *Shaun McCarty*, The Function of Intelligence in Crisis Management
/ *by: Mahmood Kolahchian*

هدف و هدف‌گذاری در برنامه‌ریزی ملی و راهبردی

دکتر حسن ره‌پیک

رئیس پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ ارائه: ۱۳۸۳/۵/۲۴

تاریخ تأیید: ۱۳۸۳/۵/۲۸

چکیده

تعیین اهداف و هدف‌گذاری از مهم‌ترین مراحل و ابعاد برنامه‌ریزی استراتژیک و ملی است. مقاله حاضر به تناسب این اهمیت و با بهره‌گیری از رهیافت مفهومی به تحلیل روشمند و سیستماتیک اهداف ملی پرداخته است. برای این منظور ابتدا اجزای برنامه‌ریزی در سطوح مختلف فروملی، ملی و فراملی، به مثابه یک کل یا سیستم در نظر گرفته شده‌اند. نویسنده در ادامه ضمن اذعان به وجود الگوهای مختلف در چینش و تعیین تقدم و تأخر این اجزا؛ هویت و جایگاه اهداف ملی را در نسبت با دیگر اجزا همچون آرمان‌ها، ارزش‌ها، منافع، استراتژی‌ها و مانند آن، تعیین کرده است. پس از آن نیز تقسیمات اهداف ملی با توجه به معیارهایی چون زمان‌بندی، طبقه‌بندی حوزه‌ها و منابع ارایه شده است. نویسنده بر آن است که اهداف ملی می‌بایست به گونه‌ای کلی، زمان‌مند، کمیت‌پذیر، شفاف، محاسبه‌پذیر، منطقی و مطابق با آمال و منافع ملت تنظیم و اعلام شوند تا همچون پلی ارتباطی، پیوند دهنده تقاضاها و اهداف خرد با آرمان‌ها و اهداف غایی باشند.

بخش پایانی مقاله به تبیین نسبت چشم‌انداز بیست ساله جمهوری اسلامی با اهداف ملی اختصاص دارد و جایگاه آن را در میان سیاست‌های کلی نظام و برنامه‌های پنج‌ساله توسعه مشخص می‌کند. نویسنده در پایان به ارایه راهکارهایی در جهت انطباق بیشتر سند چشم‌انداز بیست ساله با ویژگی‌های اهداف ملی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: اهداف ملی، برنامه‌ریزی استراتژیک، نظام تصمیم‌سازی، هدف‌گذاری ملی

مقدمه

هدف، غایت و مقصد از اجزای ضروری زندگی فردی و اجتماعی است. اگرچه ممکن است انسان‌ها خصوصاً در زندگی فردی، برنامه‌ریزی دقیق و علمی نداشته باشند و از این رو اصالتاً به هدف و هدف‌گذاری توجه نکنند؛ اما بدیهی است که ناخودآگاه و غیرمستقیم برای زندگی خوداهدافی را در نظر می‌گیرند، البته وضع افراد از لحاظ اوضاع و احوال اجتماعی، اقتصادی و روانی در تصور اهداف کوتاه‌مدت یا بلندمدت و نوع آنها کاملاً مؤثر است.

این اصل در زندگی اجتماعی انسان و نیز حیات سازمان‌ها و سیستم‌های گوناگون شفاف‌تر می‌شود. به عبارت دیگر هرچه اجزای یک سیستم اعم از منابع قدرت، تعداد بازیگران و کیفیت آنها ارتقا یابد، اهمیت و ضرورت هدف و هدف‌گذاری بیشتر می‌شود. تعیین اهداف، علاوه بر این که به منابع قدرت جهت می‌دهد و درجه بهره‌وری از آنها را بالا می‌برد، انسجام سیستم مفروض را نیز افزایش می‌دهد و موجب هماهنگی اجزای آن می‌شود. توجه به خیر مشترک و منابع ملی با تمرکز بر اهداف میسر است و توسعه اجتماعی و اقتصادی نیز با تعیین اهداف مشترک محقق خواهد شد.^(۱) موضوع هدف‌گذاری در سطح ملی از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است و دولت‌ها با تعیین اهداف در قالب‌های گوناگون و با توجه به سطح پیشرفت و توسعه، بقای واحد ملی خود را تضمین می‌کنند.

بحث این نوشتار تا حد زیادی معطوف به سیستم‌های ملی است؛ اگرچه ملاحظات و ویژگی‌های کلی آن با هر سیستمی قابل انطباق می‌باشد. همچنین به دلیل پیچیدگی سیستم‌های ملی، معمولاً تلفیقی از رویکردهای گوناگون در مدیریت و برنامه‌ریزی استراتژیک مورد استفاده قرار می‌گیرد که بخش مهمی از آن، رویکرد برنامه‌ریزی مبتنی بر هدف^۱ است.^(۲)

اهداف ملی^۲ در مجموعه اهداف مختلف یک کشور، نقش مهمی را در تنظیم روابط اجزای پایین و بالاتر از خود ایفا می‌کنند و اگر چه استاندارد دقیقی برای تعریف این اهداف وجود ندارد اما با توجه به ویژگی‌هایی که در ادامه مقاله ذکر می‌شود؛ می‌توان چارچوب کلی مفهومی برای آن تصور کرد.

1. Goal based planning approach

2. National goals/objectives

یکم. هدف به مثابه جزئی از یک سیستم

بررسی موضوعات یک سیستم در سطوح مختلف (فروملی، ملی و فراملی) مستلزم توجه به ملاحظات خاصی است. این ملاحظات ناشی از وجود روابط پیچیده درون و برون سیستمی است. بنابراین بررسی جزء یا اجزایی از یک نظام به صورت انتزاعی، بررسی ناقصی خواهد بود زیرا در یک سیستم، هر جزء علاوه بر هویت خود هویت دیگری هم دارد که از خلال روابط با اجزای دیگر ساخته شود و چه بسا بتوان هویت دوم را به مراتب مهم‌تر از هویت اول دانست. براین اساس وقتی از هدف بحث می‌شود باید به اجزای دیگر نیز توجه داشت زیرا در غیر این صورت - به احتمال زیاد - هدف و هدف‌گذاری، خیالی، غیرواقعی و غیرقابل اجرا خواهد بود. (۳)

دوم. رابطه هدف و اجزای مهم سیستم

هر شرکت تجاری یا مرکز تحقیقاتی و یا هر واحد ملی به عنوان یک سیستم، اجزای فراوانی دارند؛ اما می‌توان مهمترین اجزای تصمیم‌سازی و برنامه‌ریزی را که در واقع ارکان و پایه‌های سیستم را تشکیل می‌دهند در عناوین زیر خلاصه نمود:

۱. آرمان‌ها^۱

۲. ارزش‌ها و منافع (حیاتی و مهم)^۲

۳. اهداف (اساسی، ملی، فردی)^۳

۴. استراتژی‌ها (کلان و خردی)

۵. قدرت (انواع و منابع)

بحث در مورد روابط این اجزا و آرایه الگوهای مختلف چینش و مشخص نمودن تقدم و تأخر آنها بحثی طولانی، مهم و جدی است که در چارچوب مباحث «سیستم‌ها» و

1. Ideals

2. Values & Interest

3. Goals/Objectives

«برنامه‌ریزی» می‌گنجد. همچنین رهیافت تحلیل محیطی^۱ که از منظر خاصی به اجزای درون و برون سیستم‌ها توجه می‌کند نیز در جای خود قابل طرح و بررسی است. (۴) برخی روش‌ها نیز برای دستیابی به اهداف مشترک، مسأله‌شناسی و طبقه‌بندی کاستی‌ها^۲ را مورد تحلیل قرار می‌دهند (۵) و با پیشنهاد راه‌حل‌ها و هزینه‌های عدم تعیین هدف، اهداف اجزای برنامه‌ریزی را مشخص می‌کنند. (۶) به هر ترتیب در بحث هدف‌گذاری، ملاحظات زیر قابل طرح هستند:

۱. تعیین هدف تنها در بستر محیط و فضای خاص مفروض صورت می‌گیرد. بنابراین شناسایی محیط (داخل و بیرون سیستم) برای هدف‌گذاری ضروری است.

۲. رابطه بین هدف، میزان قدرت و منابع آن قطعی و بدیهی است. (۷) البته قدرت به یک معنا با تمام اجزای سیستم چنین ارتباطی را برقراری می‌کند و به تعبیر صحیح‌تر تمام اجزا و روابط آنها نیز چهره‌هایی از قدرت هستند. بنابراین هدف‌گذاری بدون توجه به قدرت سیستم که در واقع حاصل جمع روابط گوناگون قدرت و مقاومت در محیط‌های مختلف است کاملاً بی‌فایده می‌باشد.

۳. آرمان‌ها به واقع در دسته اهداف جای می‌گیرند اما به جهت اختلافاتی که بین آنها و سایر اهداف وجود دارد می‌توان این دو را از یکدیگر جدا کرد. در هر حال رابطه اهداف و آرمان‌ها باید به صورت منطقی تعریف شود؛ در غیر این صورت غایت نهایی یک سیستم که دسترسی به آرمان‌ها است متحقق نخواهد شد و حتی ممکن است به دلیل تأخیر و طولانی شدن این دسترسی، هویت آرمان‌ها در معرض خطر قرار گرفته و یا تغییر یابد.

۴. ارزش‌ها و منافع حیاتی و مهم یک سیستم، چارچوب‌ها و راهنماهای دایمی برای حرکت و رفتار سیستم هستند. بنابراین حفاظت و مراقبت از آنها کاملاً ضروری است. تحولات، حوادث و شرایط مختلف ایجاب می‌کند تا سیستم دائماً در صدد بازنمایی منافع خود باشد و از این طریق به شفافیت مستمر آن کمک کند. هدف‌گذاری صحیح با منافع رابطه‌ای متقابل دارد. از یک سو، منافع راهنمای اهداف است و از سوی دیگر هدف‌گذاری صحیح و

1. Environmental analysis

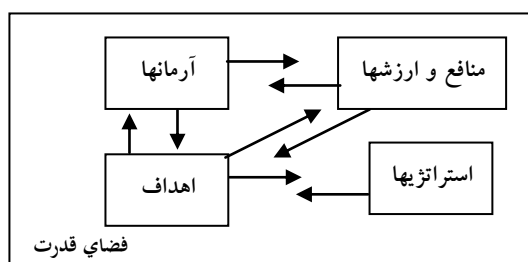
2. Deficits

واقعی، منافع را بازنمایی، باز تولید و باز تفسیر می‌کند و از این طریق به بقای سیستم کمک خواهد کرد. (۸)

۵. رابطه استراتژی و هدف بسیار مهم و کلیدی است. استراتژی معانی مختلفی دارد و مقصود از آن در این بحث، روش‌ها و طرح‌های کلی برای دستیابی به اهداف است. بر این اساس طراحی اهداف با استراتژی‌ها نیز رابطه دارد. به عبارت دیگر توانایی برای طرح استراتژی خاص، محدودیت‌هایی را در اهداف ایجاد می‌کند. البته عکس این رابطه نیز صادق است و استراتژی‌ها نیز با توجه به اهداف طراحی می‌گردند. بنابراین برای هدف‌گذاری باید به مقدرات و محدودیت‌های استراتژی‌های قابل دسترسی توجه داشت تا امکان تحصیل اهداف به شکل منطقی وجود داشته باشد. چنانچه این مهم در نظر گرفته نشود، ممکن است اهداف دست بالایی تعیین گردد که اساساً استراتژی متناسب با آن با توجه به منابع و میزان قدرت سیستم وجود ندارد و این به معنای از دست دادن هدف و استراتژی است. (۹) امروزه به دلیل سرعت بالای تحولات و کاهش قدرت پیش‌بینی، معمولاً در کنار استراتژی‌های اصلی، استراتژی‌های بدیل نیز طراحی می‌گردد تا تضمین بیشتری برای تحقق اهداف وجود داشته باشد. (۱۰)

در هر حال در یک جمع‌بندی کلی می‌توان سیستم را به مجموعه‌ای از روابط تشبیه کرد که هویت هر بخش از آن تنها در سایه قرار گرفتن آن در مجموعه روابط قابل تعیین و شناسایی است و انتزاع هر بخش از کل سیستم و شناسایی آن به شکل مجرد، گمراه کننده و پرخطر خواهد بود. (نگاه کنید به نمودار شماره ۱)

نمودار شماره (۱): مجموعه روابط در الگوی سیستمی



سوم. تقسیمات اهداف

از یک منظر می‌توان هر سیستم را به دو بخش ابزاری و غایی تقسیم نمود. برخی از اجزا و روابط، چهره هدف (به معنای عام) دارند و برخی دیگر چهره ابزار. برای مثال، استراتژی‌ها در هر سیستم بیشتر نقش ابزاری ایفا می‌کنند؛ اما کارکرد بعضی از اجزای دیگر بیشتر در لباس هدف قابل ارزیابی است. مطابق این الگو می‌توان ترتیب زیر برای بخش اهداف ملاحظه کرد: (۱۱)

۱. آرمان‌ها: عبارتند از بالاترین و مهم‌ترین اهداف سیستم که تمام اهداف، استراتژی‌ها و برنامه‌ریزی‌ها برای دستیابی به آنها طراحی می‌شوند. به همین دلیل درجه زمان‌بندی و کمیت‌پذیری آرمان‌ها بسیار پایین است و امکان دسترسی مستقیم به آنها وجود ندارد بلکه باید از طریق اهداف و برنامه‌های پایین‌تر به آنها دست یافت.

۲. اهداف/ساسی: اهداف بلندمدتی^۱ هستند که کمترین فاصله را با آرمان‌ها دارند. اگرچه این اهداف قابلیت زمان‌بندی و کمیت‌پذیری دارند؛ اما این قابلیت‌ها چندان بالا نیست. شاید در سطح ملی، اهداف (حدوداً) ۲۰ ساله را بتوان در این دسته جای داد.

۳. اهداف/ملی: این اهداف در ضمن کلان بودن و حفظ سطح ملی، از نظر ویژگی‌هایی چون کلی بودن، زمان‌بندی، کمیت‌پذیری و قابلیت دسترسی، ملموس‌تر، عینی‌تر و قابل محاسبه‌تر تلقی می‌شوند. شاید بتوان اهداف قابل پیش‌بینی برای ۱۰ سال را در زمره اهداف ملی به شمار آورد. البته این تقسیم‌بندی تاحدی اعتباری است و نمی‌توان استاندارد دقیق و ثابتی را برای هدف ملی تعیین نمود، اما مقصود آن است که هدف ملی از یک سو با آرمان فاصله دارد و از سوی دیگر دارای ویژگی ملی و کلی است و به همین دلیل از مراتب پایین‌تر در اهداف کوتاه مدت و بخشی متمایز می‌شود.

۴. اهداف/خرد و فروملی: چنانچه اهداف از نظر زمانی کوتاه‌تر و یا از نظر فراگیری، محدودتر از اهداف ملی باشند، می‌توان آنها را در زمره اهداف خرد قرار داد.

1. Long term goals.

البته ممکن است تقسیمات دیگری نیز در این مورد وجود داشته باشد. بسیاری، اهداف را به بلندمدت و کوتاه مدت^۱ تقسیم می‌کنند و اهداف بلندمدت را در زمان‌بندی بالای ۵ سال یا بین ۵ تا ۱۰ سال جای می‌دهند (۱۲). برخی نیز اهداف آرمانی را اهداف استراتژیک نامیده‌اند (۱۳). نکته مهم در طرح اهداف ملی آن است که این اهداف در عین تنوع و تکرار از نوعی وحدت و تمامیت برخوردار باشند. زیرا اهداف ملی زمینه‌ها و ابعاد گوناگونی دارند. اهداف اقتصادی، سیاسی، اخلاقی، نظامی، امنیتی، زیست محیطی و مانند آن در قالب اهداف ملی طراحی می‌شوند. یکی از اشکالات مهم در طراحی این اهداف آن است که بخش‌های مختلف نتوانند اهداف خود را با یکدیگر هماهنگ نمایند و مرجع هماهنگی برای طراحی کلی اهداف ملی از توانایی علمی و مدیریتی کافی برخوردار نباشد. در واقع آنچه اهداف ملی را به عنوان پلی ارتباطی بین درخواست‌ها و اهداف جزئی و متعدد در پایین و اهداف و آرمان‌های کلی در بالا قرار می‌دهد، آن است که این اهداف دارای ویژگی‌های زیر می‌باشند:

الف. کلی بودن: از نظر سطح اهداف ملی، این دسته از اهداف تا حد قابل قبولی کلی هستند. ب. قابلیت زمان‌بندی: اهداف ملی در عین کلی بودن، در حد کافی زمان‌پذیری دارند یعنی می‌توان آنها را در طول زمان تقسیم‌بندی کرد و چه بسا در تلاقی با اهداف خردتر به هم مرتبط نمود (۱۱). ویژگی زمان‌پذیری از آن جهت اهمیت دارد که به برنامه‌ریز و تصمیم‌گیر این توانایی را می‌دهد که منابع خود را در محاسبات طولی و عرضی توزیع نماید و از سوی دیگر امکان ارزیابی میزان تحقق اهداف را به وجود می‌آورد.

ج. کمیت‌پذیری^۲ و قابلیت اندازه‌گیری^۳: اهداف ملی، برخلاف آرمان‌ها و حتی اهداف اساسی از کمیت‌پذیری مناسبی برخوردارند. به همین دلیل چنانچه در برنامه‌ریزی و هدف‌گذاری، تغییر وضع موجود به وضع مطلوب با رقم و عدد قابل محاسبه نباشد، نمی‌توان اهداف تعیین شده را هدف ملی نامید. برای مثال، چنانچه در موضوع رفاه یا عدالت اقتصادی، هدف ملی تعیین

1. Short term goals

2. Quantified

3. Measurable

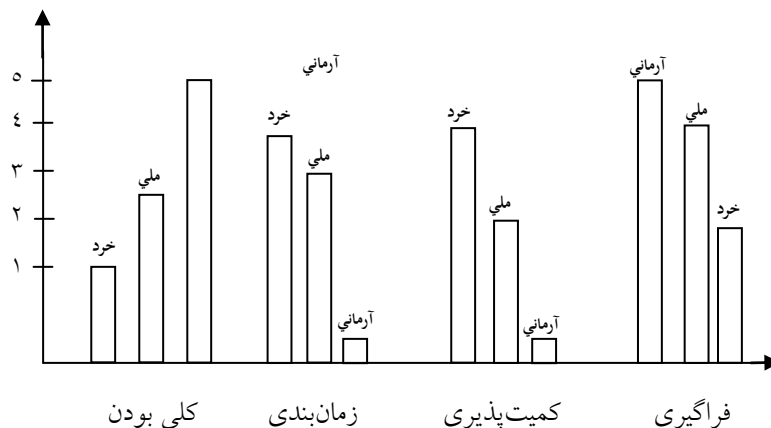
شود باید مشخص کرد در ۱۰ سال آینده شاخص‌های رفاه و عدالت از رقم الف به رقم ب خواهد رسید؛ در غیر این صورت چنانچه در هدف‌گذاری‌ها (همچنانکه مرسوم است) از تعبیری مانند ارتقا، بهبود، پیشرفت، افزایش و مانند آن استفاده شود، در واقع به سمت آرمان‌ها حرکت کرده‌ایم.

کمیت‌پذیری در کنار زمان‌بندی، قدرت ارزیابی و پرمسان را افزایش می‌دهد و این امر در نگرش سیستمی کاملاً حیاتی است. برای مثال، در اهداف زیست‌محیطی، کاهش بیست درصدی گازهای گلخانه‌ای و در بخش انرژی کاهش پنجاه درصدی مصرف نفت در مصارف سوختی، به عنوان هدف تعیین می‌شود. (۱۵)

د. شفاف بودن: اهداف ملی اگرچه کلی هستند اما باید آنقدر روشن و مفهوم باشند که بخش‌های پایین‌تر بتوانند خود را در حد کافی با آنها هماهنگ کنند. (۱۶)

هـ. قابلیت تحقق: اهداف باید به نحوی تدوین شود که اشخاص و متخصصان مستقل به طور منطقی آنها را واقعی و قابل دسترسی بدانند. (۱۷)

و. فراگیری و انسجام^۱: اهداف ملی، مجموعه‌ای از اهداف گوناگون است که وجه مشترک آنها «ملی بودن» است. به عبارت دیگر این اهداف در کنار یکدیگر آمال، منافع و اهداف ملت (شاخص‌های ملت) را در نظر گرفته است. (۱۵) (نگاه کنید به نمودار شماره ۲)



تذکر: چشم‌اندازها: از نکات قابل توجه در این بحث آن است که در دو دهه اخیر تمایل زیادی به طراحی «چشم‌انداز»^۱، خصوصاً در کشورهای در حال توسعه بوجود آمده است. چشم‌اندازها از نظر زمان و کیفیت متنوع هستند. برای مثال مالزی سه چشم‌انداز هفت ساله را طراحی نمود (۱۹) و جمهوری اسلامی ایران چندی پیش اولین چشم‌انداز بیست ساله (۱۳۸۴ تا ۱۴۰۴) را تصویب کرده است.

اگرچه از نظر روشی ممکن است تفاوت‌هایی بین چشم‌انداز و اهداف مطرح شود، اما در هر حال در مجموعه سیستم ملی، چشم‌اندازها نیز در ردیف اهداف قرار می‌گیرند. بدین ترتیب می‌توان چشم‌انداز بیست ساله را اولین هدف‌گذاری ملی یا اساسی در کشور تلقی نمود. چشم‌انداز در واقع شرایط آینده سیستم و زمانی را که به اهداف خود دسترسی پیدا می‌کند تصویر و توصیف می‌کند. (۲۰)

برخی نیز در سطح ملی وصف استراتژیک را برای چشم‌انداز به کار می‌برند و استراتژی را مکانیزمی میان‌بر برای حرکت از دنیای قابل‌پیش‌بینی به سمت دنیای چشم‌انداز می‌دانند. (۲۱) در این تقسیم‌بندی ترتیب چشم‌انداز، اهداف و استراتژی‌ها در برنامه‌ریزی مورد توجه قرار می‌گیرد. (۲۲) در روش‌های دیگر طراحی استراتژیک، هدف مهم و اصلی در قالب رسالت^۲ یا رسالت‌های طرح تدوین می‌شود که پس از آن اهداف بلندمدت و کوتاه مدت قرار می‌گیرند. (۲۳)

چهارم. طبقه‌بندی اهداف ملی

همانگونه که اشاره شد، اهداف ملی از نظر تعداد و حوزه‌های مختلف، دارای تنوع و تکثر می‌باشند. اگرچه در طراحی استراتژیک و ملی باید به این تنوع توجه کرد، اما در هر حال اهداف ملی به یک یا دو هدف منحصر نیستند. برای مثال می‌توان حوزه‌های زیر را برای اهداف ملی در نظر گرفت: (۲۴)

– اقتصاد (افزایش درصد رشد ناخالص ملی، کاهش نرخ بیکاری و.....)

– سیاست خارجی (افزایش همکاری منطقه‌ای و.....)

1. Vision

2. Mission

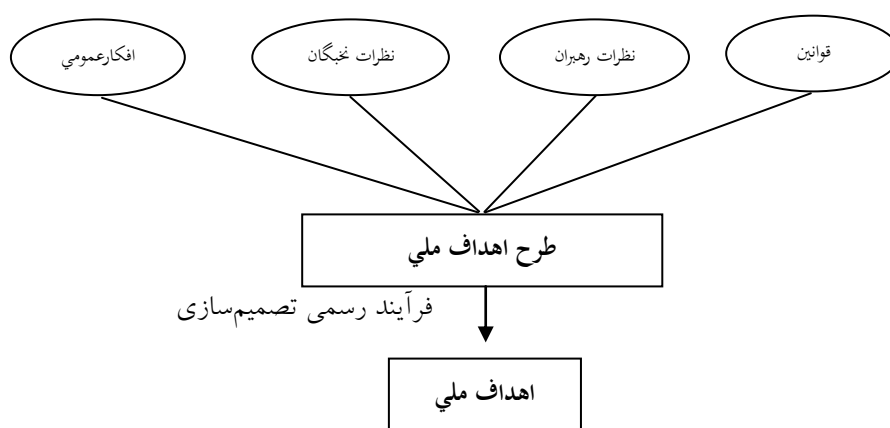
- محیط زیست (کاهش گاز کربنیک)
 - انرژی (افزایش تولید انرژی هسته‌ای و.....)
 - امنیت ملی (افزایش توان دفاعی و.....)
 - سیاست داخلی (ساماندهی احزاب و.....)
 - آموزش (کاهش بی‌سوادی.....)
 - بهداشت و درمان (افزایش پوشش بیمه درمانی و.....)
- پس از مشخص شدن حوزه‌های کلی، ممکن است در هر حوزه یک یا چند هدف در نظر گرفته شود. چنانچه در هر حوزه بیش از یک هدف مشخص شده باشد، لازم است هدف مرکزی^۱ و مهم‌تر در آن حوزه تعیین شود. (۲۵) این کار در بین مجموعه قلمروها نیز باید انجام شود. علت این تدبیر آن است که در مقام تعارض (به دلایل مختلف از جمله وقوع حوادث غیر مترقبه و کمبود منابع)، باید اولویت‌ها مشخص باشد و بتوان برخی اهداف را به نفع برخی دیگر کنار گذاشت یا به صورت موقت متوقف نمود.
- علاوه بر این، اولویت‌بندی اهداف، میزان انسجام و فراگیری اهداف را بالا خواهدبرد و این امر به قابلیت دسترسی و واقعی‌تر شدن اهداف کمک می‌نماید. اساساً بحث اولویت‌بندی در تمامی سیستم‌های استراتژیک اهمیت دارد و به همین دلیل منافع ملی نیز درجه‌بندی می‌شود. (۲۶)

پنجم. منابع اهداف ملی

اهداف ملی از منابع مختلفی قابل استخراج و استنباط هستند. قانون اعم از قانون اساسی و قوانین عادی، از منابع مهم اهداف ملی می‌باشند. (۲۷) در کشورهایی که اهداف بالاتر به صورت چشم‌انداز یا رسالت تعیین می‌شود، ترجیحاً آنها را در قالب قانون تدوین می‌نمایند. (۲۸) نظرات رهبران سیاسی، نخبگان، کارشناسان و افکار عمومی نیز از منابع اهداف ملی به شمار می‌روند. (۲۹) نکته قابل توجه آن است که سیستم مدیریتی باید به نحوی طراحی شود که اهداف ملی در یک فرآیند مشخص با استفاده از منابع در جریان تصمیم‌سازی به هدف ملی رسمی تبدیل شود. بنابراین مقصود از منابع اهداف این نیست که این منابع مستقیماً به هدف

1. Core

تبدیل می‌شوند؛ زیرا چنین تصویری، غلط و غیرقابل اجراست و لازم است نظرات گوناگون، در منابع و تراحم‌های احتمالی بین آنها در روند تصمیم‌سازی مورد بررسی قرار گیرد و در نهایت مجموعه واحد و منسجمی ارایه شود. (نگاه کنید به نمودار شماره ۳)



نمودار شماره (۳):

روند استخراج اهداف ملی از منابع

به نظر می‌رسد در جمهوری اسلامی ایران با توجه به بند ۱ اصل ۱۱۰ قانون اساسی در مورد سیاست‌های کلی نظام و رویه عملی در تفسیر و اجرای این بند در خصوص تدوین سیاست‌های کلی، برنامه‌های پنج ساله و نیز تدوین سند چشم‌انداز بیست ساله، (خواه اهداف سند چشم‌انداز، اهداف ملی تلقی گردند یا اهداف ملی بین برنامه‌های پنج ساله و چشم‌انداز بیست ساله قرار گیرند) تدوین و تصویب اهداف ملی نیز از فرآیندی مشابه با دو مورد فوق پیروی می‌کند که از جنبه‌های مدیریتی لازم است ترتیب این اهداف و شکل اجرای آنها در یک بررسی کلی، شفاف و قطعی گردد.

ششم. هویت چشم‌انداز بیست ساله کشور

بررسی سند چشم‌انداز بیست ساله کشور نیازمند بحث‌های تفصیلی کارشناسی است و در ضرورت و لزوم آن تردیدی نیست. در این مقاله نیز با توجه به مشکلات مفهوم‌بندی‌های ملی،

لازم است هویت چشم‌انداز کشور مورد توجه قرار گیرد. همانگونه که می‌دانیم در قانون اساسی، مرجع یا راهکار مشخصی برای تعیین اهداف ملی و یا چشم‌انداز کشور معین نشده و به طریق اولی مدتی نیز برای آنها مشخص نشده است. اما همانطور که اشاره شد با توجه به عنوان سیاست‌های کلی در اصل ۱۱۰ قانون اساسی و تفسیر و رویه عملی مورد پذیرش، سیاست‌های کلی برنامه‌های پنج ساله - که در واقع چارچوب‌های کلی و اصلی برای برنامه‌ریزی است و گاهی شکل هدف نیز به خود می‌گیرد - و نیز چشم‌انداز بیست ساله کشور تدوین، تصویب و ابلاغ شده است.

با توجه به مطالب گذشته، سیاست‌های کلی برنامه‌های توسعه (پنج ساله) و اهداف این برنامه‌ها را به سختی می‌توان به عنوان اهداف ملی تلقی نمود، زیرا از نظر مدت، اهداف ملی از جمله اهداف بلندمدت هستند که بین ۵ تا ۱۰ سال عمر دارند. در حالی که عمر برنامه‌های توسعه حداکثر پنج سال است و عملاً با توجه به شرایط کشور، ابتدا و انتهای برنامه‌ها با مشکلاتی روبرو می‌شود و عمر واقعی آن به حدود چهار سال تقلیل می‌یابد.

البته از جهت دیگر باید به این نکته توجه داشت که علیرغم کوتاه مدت بودن برنامه‌های پنج ساله و اهداف آن، در سیاست‌های کلی و اهداف برنامه، برخی از استانداردهای هدف خرد و حتی هدف ملی رعایت نمی‌شود و ویژگی‌هایی چون کمیت‌پذیری و قابلیت سنجش، کم رنگ یا مفقود می‌شود.

چشم‌انداز بیست ساله اگرچه در دسته اهداف جای می‌گیرد اما از یک سو با توجه به مدت طولانی خود تا حدی فراتر از اهداف ملی است - البته ممکن است برخی عمر اهداف ملی را تا بیست سال نیز تعیین نمایند - و از سوی دیگر در مدل‌های جدید، چشم‌انداز (به معنای یک تصور ذهنی از وضع آینده) از جهاتی، هویت مستقل نسبت به اهداف ملی پیدا کرده است. (۳۰) به همین دلیل شاید نتوان چشم‌انداز را به عنوان سند اهداف ملی کشور تلقی نمود. اما در هر حال چیزی که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که از نظر برنامه‌ریزی استراتژیک، می‌بایست ملاحظات خاص در خصوص اهداف و در سطوح مختلف آن به دقت بررسی شود تا تحقق اهداف - در هر لایه - در حد امکان واقعی و میسر باشد. بنابراین به نظر می‌رسد:

۱. ویژگی‌های اهداف ملی و اهداف اساسی می‌بایست در چشم‌انداز مورد عنایت قرار گیرند. این ویژگی‌ها می‌تواند به صورت ضمیمه یا تحت عناوین دیگر منتشر شود. تعیین هدف یا اهداف مرکزی و رابطه آن با سایر اهداف و همچنین تعیین ابزار سنجش و معیار تحقق یا عدم تحقق اهداف، از مهمترین این ویژگی‌هاست. عدم دقت در این بخش، تمایز بین آرمان‌های جمهوری اسلامی و چشم‌انداز را به عنوان یک هدف استراتژیک (پایین‌تر از آرمان) از بین می‌برد.

۲. با توجه به فاصله زیاد اهداف بیست ساله و برنامه‌های پنج ساله، مکانیزم و روش علمی اتصال این دو سطح از اهداف روشن شود؛ زیرا یکی از بحث‌های مهم در برنامه‌ریزی، انطباق و ارتباط اهداف کوتاه مدت با بلندمدت و اهداف بلندمدت با چشم‌انداز است. (۳۱) در این مورد نیز با توجه به تحولات غیرقابل پیش‌بینی محیط‌های داخلی و خارجی، ایجاد تناسب میان منابع، استراتژی‌ها و اهداف بسیار دشوار و نیازمند بررسی کارشناسی بسیاری است. البته تعیین اهدافی بین چشم‌انداز و اهداف برنامه‌های پنج ساله نیز امکان‌پذیر است. در صورت تحقق چنین مدلی، اهداف مذکور، اهداف ملی خواهند بود.

۳. تدوین چشم‌انداز بیست ساله در نوع خود کار ارزشمندی است و در فرآیند برنامه‌ریزی استراتژیک و ملی بسیار با اهمیت است. بنابراین لازم است بحث‌های علمی دقیق در حوزه‌های امنیتی، مدیریتی و استراتژیک پیرامون آن صورت گیرد تا اولاً به شفافیت و عملی شدن آن کمک شود؛ ثانیاً، اهداف و برنامه‌های پایین‌تر با دقت بیشتر و واقع‌بینانه‌تر طراحی شود و ثالثاً، با عنایت به تحولات بسیار سریع و پیچیده محیط بین‌الملل، امکان تدوین استراتژی‌های بدیل برای دسترسی به اهداف فراهم آید.

نتیجه‌گیری

هدف‌گذاری یکی از مهم‌ترین بخش‌های برنامه‌ریزی ملی و استراتژیک است که اصول و روش‌های علمی متعددی برای آن وجود دارد. اهتمام به رعایت اصول هدف‌گذاری و توجه به نقش و تناسب آن در بین اجزای سیستم، شرط ضروری برای بقا و توسعه آن است. اگرچه در روند هدف‌گذاری در سطح ملی، الگوها و تقسیم‌بندی‌های گوناگونی وجود دارد اما صرف‌نظر

از هر نوع بحث شکلی، قرار دادن اهداف در لایه‌های مختلف و تنظیم شاخص‌های هر لایه (زمان، کمیت، سنجش و ارزیابی) به منظور واقعی نمودن اهداف و بالا بردن امکان دسترسی و تحقق آنها، مهم‌ترین بحث ماهوی این بخش است. در بین اهداف، اهداف ملی به دلیل قرار گرفتن در موقعیت اتصال اهداف کوتاه مدت و اهداف بلندمدت و چشم‌اندازها و آرمان‌ها، اهمیت خاصی پیدا کرده است و شاید به همین دلیل در مطالعات و طرح‌های استراتژیک، عنوان اهداف ملی بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرد.

جمهوری اسلامی ایران نیز با تدوین سند چشم‌انداز، گام مهمی در جهت هدف‌گذاری در سطح ملی برداشته است. بنابراین شایسته است با نقد، بررسی و توسعه روش‌های علمی، چالش‌های اهداف را شناسایی و آنها را به گونه‌ای مناسب مدیریت نماید.

یادداشت‌ها

1. See *The Common Good Covenant, A Summary of National Goals and Programs*, available: <http://www.hpn.org/beyond/exhibith.html,p.2>.

۲. برای ملاحظه رویکردهای مختلف در برنامه‌ریزی ر.ک:

علی‌احمدی، علیرضا و دیگران، *نگرشی جامع بر مدیریت استراتژیک*، انتشارات تولید دانش، تهران، ۱۳۸۲، صص ۱۵۲ - ۱۶۳

۳. ره‌پیک، حسن، «حوزه‌های علمی مرتبط با استراتژی و امنیت ملی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال ۵ شماره ۲، تابستان ۸۱، ص ۵۶۳.

۴. کوبین، جیمزبراین و دیگران، *مدیریت استراتژیک (فرآیند استراتژی)*، محمد صائبی، تهران، مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی، چاپ سوم، ۱۳۸۲، صص ۵۷-۶۵

5. *The Common Good Covenant*, op. cit, pp. 3-11

و نیز به الگوی زیر مراجعه کنید:

کمیسیون منافع ملی آمریکا، *منافع ملی آمریکا*، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، ص ۱۴، شماره گزارش: ۷/۳۲

6. See *Lack of National Goals and Purposes*, available: <http://www.Common good party.org/ref101html>.

۷. کریمی، رضا، *سناریوسازی در سیاست خارجی*، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲، ص ۱۲، شماره گزارش: ۱۴۱ - ۷ - ۴ - ۲.

8. See *Strategic Plan for Ocmulgee National Monument*, 2001, p.3, available: <http://www.nps.gov/ocmu/GPRA.htm>.

۹. برای آگاهی بیشتر نک:

کمیسیون امنیت ملی آمریکا، *طراحی نقشه امنیت ملی*، محمد صفار، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱، صص ۱۲ - ۱۰، شماره گزارش: ۹ - ۷ - ۱ - ۱.

۱۰. کوهنو، ژین مری، *تأثیر جهانی شدن بر استراتژی*، منوچهر پایور، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲، صص ۲۲، شماره گزارش ۱۳۹ - ۷ - ۴ - ۲.

۱۱. برای نمونه نک:

مدیریت استراتژیک، پیشین، ص ۶ به بعد؛ همچنین: سعیدآبادی، علیرضا، طراحی استراتژی ملی در جمهوری اسلامی ایران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲، ص ۳۳-۳۴، شماره گزارش: ۱۲۴-۷-۴-۲.

12. See *Establishing Long Term Goals for America*, available: <http://www.skirsch.com/politics/goals/goalrequirements.htm>, p.1; Strategic Plan for Ocmulgee National Monument, op.cit, p.5

۱۳. مدیریت استراتژیک، پیشین، ص ۶.

۱۴-نگرشی جامع بر مدیریت استراتژیک، پیشین، ص ۱۶۳ و نیز:

Establishing Long Term Goals for America, op.cit,p.1.

15. See, *Goals Survey*, available: <http://www.skirsch.Com/politics/goals/goalDocuments/goals-survey.htm>

۱۶. مدیریت استراتژیک، پیشین، ص ۱۹؛ نگرشی جامع بر مدیریت استراتژیک، پیشین، ص ۱۵۳.

17. *Establishing Long Term Goals for America* op. cit, p.1.

18. *The Common Good Covenant*, op. cit, p.3.

۱۹. چشم‌انداز توسعه مالزی، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۳.

۲۰. نگرشی جامع بر مدیریت استراتژیک، پیشین، ص ۱۷۸.

21. *Strategic Vision, A selected Bibliography*, April 2001, Compiled by Jane E. Gibish, US Army war college library, Carlisle, available: <http://www.army.mil/library/bibs/strvisol.htm>.

22. *Establishing Long term Goals for America*, op. cit, p.3.

۲۳. نگرشی جامع بر مدیریت استراتژیک، پیشین، ص ۱۷۸ به بعد و نیز رک:

Strategic Plan for Ocmulgee National Monument, op. cit, p.3.

24. *Goal. Survey*, op. cit, p.1-3.

25. *Establishing Long Term Goals for America*, op. cit, p.1.

۲۶. در خصوص تقسیم‌بندی منافع ملی به حیاتی، فوق‌العاده مهم، مهم و فرعی. رک:

منافع ملی آمریکا، پیشین، ص ۱۲.

27. Moore Norton J., & Others, *National Security Law*, Carolina Academic Press, 1990. pp. 3, 25.

28. *Strategic Plan for Ocmulgee National Monument*, op.cit, p.13.

29. *Goal Survey*, op. cit, p.1; *The Common Good Convenant*, op. cit, p.2.

30. *Strategic Vision*. op. cit, P.1.

31. *Strategic Plan for Ocmulgee National Monument*, op. cit, p.3.

بررسی جامعه‌شناختی فرقه‌گرایی مذهبی و تأثیر آن بر نظم و ثبات سیاسی

ابراهیم حاجیانی

دکترای جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ ارائه: ۱۳۸۳/۴/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۸۳/۴/۱۵

چکیده

دین همواره نیرومندترین عامل ایجاد نظم و ثبات در ابعاد گوناگون روابط اجتماعی و سیاسی بوده است و باورهای مذهبی، تداوم اجتماع را از طریق معنابخشی به حیات جمعی و قاعده‌مندسازی مناسبات گروهی، تضمین کرده‌اند. در عین حال دین مقوله‌ای تفسیرپذیر است و از این‌رو منشاء تاریخی شکل‌گیری نحله‌ها، فرقه‌ها و دستجات مختلف بوده است که پیامد آن شقاق اجتماعی و ناپایداری سیاسی است. در این شرایط، گروه‌های منشعب غالباً در جستجوی تشکیل جماعتی کوچک‌تر از جامعه ملی هستند و فرآیند ادغام اجتماعی را مختل می‌کنند.

مقاله حاضر ضمن اذعان به کارکردهای انتظام‌بخش و انسجام‌آور آئین‌های مذهبی؛ تنها به بررسی و تبیین جامعه‌شناختی تأثیرات مختل‌کننده فرقه‌گرایی مذهبی در روند استقرار نظم و ثبات سیاسی می‌پردازد و این فرضیه را به آزمون می‌گذارد که فرقه‌گرایی مذهبی، تهدیدی نرم برای ثبات سیاسی و محملی برای بروز خشونت در اجتماع است.

بر این اساس، فرقه‌ها در مقام اپوزیسیون اجتماعی هیأت حاکمه، نقش مهمی در تزلزل وحدت سیاسی و تضعیف مبانی مشروعیت حکومت ایفا می‌کنند. این گروه‌ها ممکن است سیاست خارجی دولت را تحت تأثیر قرار داده و عامل تحریک خارجی علیه دولت مستقر باشند.

کلیدواژه‌ها: کنش مذهبی، گرایش فرقه‌ای، خشونت سیاسی، انشقاق اجتماعی.

مقدمه

تغییر شرایط و تحول در محیط فرهنگی و هنجاری، مسایل و پدیده‌های جدیدی را به وجود می‌آورد. این پدیده بنا به ماهیت خود، بر وضعیت سایر حوزه‌های نظام اجتماعی از جمله ثبات در حوزه سیاسی نیز تأثیر می‌گذارد. هدف اصلی این نوشتار، بررسی و تبیین موضوع «فرقه‌گرایی مذهبی» است و سؤالات اصلی آن عبارتند از:

۱. مفهوم و ماهیت فرقه‌گرایی مذهبی چیست؟ شاخص‌ها و مؤلفه‌های اساسی آن کدام است؟
۲. فرقه‌گرایی مذهبی چه تأثیری بر ثبات سیاسی، نظم اجتماعی و امنیت عمومی می‌گذارد و ساز و کار تبعات و کارکردهای آن کدامند؟

الف. ماهیت و مفهوم فرقه‌گرایی مذهبی

فرقه‌گرایی اساساً منشاء دینی دارد، هرچند که می‌تواند ماهیت، شکل و یا خاستگاه سیاسی هم داشته باشد. ادیان در طول تاریخ، مهم‌ترین منشاء شکل‌گیری آئین‌ها، دستجات و فرق بوده‌اند. شکل‌گیری نحله‌های مختلف در حوزه دین‌های بزرگ تاریخی پدیده‌ای رایج بوده و هست. در دامان ادیان، همواره کیش‌ها و آئین‌هایی به وجود آمده‌اند که آنها نیز به نوبه خود مایه تولد فرقه‌های جدیدتری شده‌اند. اما این ویژگی با کارکرد اساسی دین در تناقض است. آن‌گونه که در اکثر نظریه‌های جامعه‌شناختی به ویژه نظریه دورکیم آمده است، دین منشاء و عامل همبستگی و همدلی بین آحاد و اعضای هر جامعه است زیرا باعث تقویت روح جمعی و اشتراک نظر مردم در خصوص باورها، ارزش‌ها و هنجارها می‌شود.

علت این امر آن است که در همه ادیان و در همه دوره‌های تاریخی، همواره گروه‌ها و حرکت‌های جدیدی از بطن دین به وجود آمده‌اند که همگی در ابتدای پیدایش، ماهیتی فرقه‌ای و محفلی داشته‌اند. در این مقطع، ادیان نه در جهت تقویت همبستگی اجتماعی بلکه برخلاف آن عمل می‌کنند. اما با فراگیر شدن و اقبال عمومی به این نحله‌ها، دوباره کارکرد انسجام بخش و پیوند دهنده خویش را ایفا می‌کنند.

بر این اساس، انواع انشعاب‌ها در درون یا حاشیه ادیان بزرگ را می‌توان به نحو زیر تقسیم‌بندی کرد:

الف. فرقه‌های سنتی و قدیمی که به طور سنتی در دامن ادیان تاریخی و بزرگ به وجود آمده‌اند. (مانند صوفی‌گری)

ب. جنبش‌های جدید مذهبی^۲

ج. مذاهب^۳؛ که در اثر تکوین و گسترش فرقه‌ها و تبدیل وضعیت اجتماعی آنها مطرح می‌شوند.

مطابق این تقسیم‌بندی، فرقه به هر گونه انشعاب گروهی از دین اصلی و رایج اطلاق می‌شود که مبدع و یا بازآفرین ارزش‌های معنوی و اعتقادی جدید باشد. فرقه از بطن یک آئین یا دین مستقر به وجود می‌آید و ممکن است مانند برخی از جنبش‌های جدید دینی، تلفیق و تألیفی از عقاید چند دین متفاوت باشد. از نظر/ستارک و بین بریج، فرقه انحراف و رویگردانی از یک سازمان مذهبی جا افتاده است. حال آنکه کیش را باید نوعی دین نوپدید و غیرمنشعب از سازمان مذهبی تثبیت یافته دانست. (۱) جنبش‌ها و انشعاب‌های دینی، غالباً با تقسیم‌بندی‌ها و کشمکش‌های اجتماعی همراه بوده‌اند؛ بنابراین بررسی فرقه‌ها می‌تواند تا اندازه‌ای به بررسی اختلاف‌های اجتماعی نیز منجر شود. (۲) به این معنا، فرقه گروه کوچکی است که به منظور اعتراض، اصلاح، تکمیل و یا بازسازی ادیان بزرگ به وجود می‌آید و طبیعی است که در ابتدا بسیار بطئی بوده و با پیروانی اندک، کار خود را آغاز می‌نماید.

یکی از مسایل مهم در این بررسی، تفاوت بین دین و فرقه است که ارایه تبیینی روشن از آن ضروری است. میشل مالرب در پاسخ به این سؤال چند ملاک زیر را ارایه و نقد کرده است: اول آنکه، ملاک تفاوت دین و فرقه، «کام‌یابی» است. ادیان کام‌یاب بوده و پیروانی فراوان دارند. اما فرق، فاقد چنین اقبالی هستند و البته ادیان بزرگ نیز در آغاز راه پیروان زیادی نداشته‌اند.

دوم آنکه، ادیان در پی ایجاد یک پیوند روحانی بین آدمیان و خداوند هستند. اما فرقه را گروهی از مردم تشکیل می‌دهند که سلوک‌شان از روال عادی فراتر می‌رود تا جایی که در نگاه

1. Sect

2. New Religion movment

3. Denominiztion

اکثریت بزرگ مردم - چه دیندار چه بی دین - به ریشخند و یا رسوایی می‌رسند. به بیان دیگر، فرقه‌گرایان به رفتارهای مذهبی نابهنجار و خارج از عرف می‌پردازند که موجب تحیر سایرین می‌شود.

سوم آنکه در فرقه‌ها، باور مردم با ایمان، به سوی اهدافی سوق داده می‌شود که در آنها وجهه‌ای از روحانیت وجود ندارد. مانند پول، جاه‌طلبی شخصی و سیاست، به شرط آنکه این جاه‌طلبی‌ها هدف آگاهانه و حساب شده خود دین (جدید) باشد. (۳) بنابراین شاخص و وجهه ممیزه دین و فرقه از نگاه مالرب در شخصیت رهبران و بنیان‌گذاران فرق و تمایل آنها به سوء استفاده شخصی از عقاید و اعضای فرقه نهفته است.

نوع دیگر جهت‌گیری مذهبی، صوفیگری^۱ است که در آن مبنا بر عضویت آزادانه مؤمنان در یک سازمان یا ساختار کوچک است.

نیبوهی^۲ به جای فرقه مفهوم انجمن مذهبی^۳ را برای بررسی انحراف از آموزه‌ها و سازمان‌های مذهبی سنتی و مسلط مطرح کرده است که محصول تقسیم‌بندی و تمایز روزافزون جامعه است. به نظر وی، فرقه‌ها و انجمن‌های مذهبی بیش از یک نسل دوام نمی‌آورند؛ زیرا در نسل دوم، فرقه تبدیل به دین شده و عضویت افراد در آن مادرزادی می‌شود. (۴)

در ادبیات جامعه‌شناسی، محرومیت به عنوان یکی از منابع مهم فرقه‌گرایی به حساب آمده است. ترولتش، فرقه‌ها را اعتراض علیه نظم موجود می‌داند که به وسیله آن، افراد محروم موقتاً بر احساس محرومیت‌شان فایق می‌آیند. (۵) وی بر آن است که آئین‌های فرقه‌ای، به منظور آرایه راه‌حل‌های دینی برای رفع محرومیت اقتصادی، انقلابی نمادین را به جای یک تغییر بنیادین در ساخت اجتماعی می‌نشانند. فرقه‌ها سعی می‌کنند تا خود را از عناصر ساختی نظم اجتماعی سنتی آزاد کنند و همین مسأله باعث افراط‌گرایی آنها می‌شود.

هیل از نگاهی دیگر، ایجاد فرقه‌ها را ناشی از محرومیت منزلتی می‌داند (۶) و آن را مبنای شکل‌گیری گرایش‌های تند و پرخاش‌گر در فرق تلقی می‌کند. یکی از نکات حایز اهمیت در

1. Mysticism

2. Niebuhy

3. Denomination

فرقه‌ها آن است که پایگاه دینی در فرقه، میل به برتری دارد. نقش دینی، نقش غالب است و سایر پایگاه‌ها فرعی‌اند. بنابراین همه تعاریف دیگر نقش و رفتارهای آن از پایگاه دینی نشأت می‌گیرند. (۷) به همین دلیل فرقه‌ها تمایل فراوانی برای افراط‌گرایی، خشونت و پرخاش‌گری دارند. التزام فرقه‌ای در میان اعضا، چنان تام است که فرد ممکن است در مقابل تعاریف نقش - بیرون از فرقه - فعالانه مقاومت کند. فرقه‌ها مانند جنبش‌های انقلابی، تمامی التزام و انرژی اعضای خود را جذب می‌کنند.

بین بریج به نقل از بنتون جانسون، ویژگی‌های اصلی فرقه‌های مذهبی را به ترتیب ذیل برمی‌شمارد:

۱. جدایی از اجتماع کلی و برخورداری از ارزش‌ها و نگرش‌های متفاوت
 ۲. تمایل به تضعیف نگرش‌ها و ساختار اجتماعی
 ۳. تأکید بر تجربه درون قلبی اعضا
 ۴. عضویت داوطلبانه (در مقابل عضویت مادرزادی)
 ۵. روحیه بازآفرینی
 ۶. غلبه روحیه فردی و اخلاق طبیعی (۸)
- بنابراین در جمع‌بندی ویژگی‌های فرقه‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
۱. فرقه انشعاب و انحراف از سازمان مذهبی مسلط جامعه است. فرقه از جامعه بزرگتر جدا و با مذهب رسمی موجود، مخالف و ناسازگار است.
 ۲. در فرقه‌ها، ریاضت‌جویی رایج است و این امر به تدریج تعلقات دنیوی را در بین اعضا حاکم می‌کند. چون در اثر ریاضت‌جویی، امنیت مالی بهتری به وجود می‌آید.
 ۳. فرقه‌ها تمامیت‌گرا هستند و با سایر گروه‌های مذهبی مخالفند. آنها تمایلی به رواداری و همزیستی با دیگران ندارند و خصوصیتی نظیر آشتی‌جویی و تطبیق با شرایط، از شناسه‌های آنها نیست.
 ۴. فرقه‌ها، متعصب و بر درستی عقاید خود مصرانند. بنابراین، خود را درست‌آئین^۱ دانسته و مدعی انحصار در کشف حقیقت هستند.

1. Orthodox

۵. فرقه‌ها برای حفظ موقعیت و نفوذ خود، در عضوگیری قایل به محدودیت بوده و ریشه‌گرا (یا بنیادگرا) هستند.
۶. عضویت در فرقه - حداقل در نسل اول - داوطلبانه و اختیاری است و منوط به کسب بعضی فضایل، آگاهی از آموزه فرقه و یا گرایش به نوع خاصی از تجربه مذهبی است. فرقه هر کسی را در درون خود نمی‌پذیرد و رویه‌های خاصی برای اخراج اعضا دارد.
۷. رهبران فرقه معمولاً از رهبران رده پائین سازمان مذهبی (رسمی) بوده‌اند که اینک درصدد دستیابی به رده‌های بالاتری از اقتدار معنوی هستند.
۸. فرقه‌ها خود را حافظ تعالیم و اصول اولیه‌ای می‌دانند که به نظر اعضا، سازمان رسمی مذهب، آنها را سست یا رها کرده است.

ب. جنبش‌های جدید مذهبی

یکی دیگر از روندهای اجتماعی جدید در حوزه دین، شکل‌گیری جنبش‌های جدید مذهبی است. هم‌اکنون در حدود ۲۶۰۰ جنبش مذهبی در اروپا و آمریکا وجود دارد که تنها در آمریکا ۱۲ میلیون نفر پیرو دارند. (۹) جنبش‌های جدید، حاکی از تلاش نسبتاً سازمان یافته بخشی از مردم، برای حفظ یا تغییر سازمان دینی یا برخی ابعاد زندگی دینی است. (۱۰) این جنبش‌ها از جنگ دوم جهانی به بعد و به ویژه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، در جهان غرب رشد کرده‌اند و نسبت به فرقه‌های مذهبی، مدرن‌تر و امروزی‌تر به شمار می‌آیند. (۱۱) درباره تمایز میان جنبش‌های جدید و فرقه‌ها، یو/خیم و/خ به نکته مهمی اشاره کرده است. وی بر آن است که جنبش اعتراض دینی، یا گروهی مستقل است که راه و رسمی تازه و ویژه در پیش می‌گیرد؛ که تحت عنوان «جنبش جدید دینی» نامیده می‌شود و یا به بعضی اصول و قواعد اصلی دین (دین منشاء یا مادر) مقید است که فرقه نام دارد. (۱۲) به نظر می‌رسد که این گرایش‌های جدید، محصول بازگشت قدرتمندانه دین به صحنه عمومی جوامع غربی در دهه ۱۹۷۰ و از هم پاشیدگی نهادهای سنتی دین است. (۱۳)

مشخصه این نوع دینداری، «خارج کردن امر دینی از دین» است. به این معنی که امر قدسی در حوزه‌هایی نظیر سیاست، فوتبال و یا حتی هنر تجلی می‌یابد. این دینداری‌ها با عنوان

سکولار یا «دین فردی شده» نیز شناخته می‌شوند. دینداری سکولار به مفهوم درهم آمیزی^۱ نظام‌های اقتصادی و مقوله‌های فکری و عقیدتی متعلق به دستگاه‌های گوناگون معرفتی است. درهم‌آمیزی سوسیالیسم و مسیحیت (الهیات رهایی بخش در آمریکای جنوبی و لاتین)، درهم‌آمیزی اسلام و سوسیالیسم یا اسلام و لیبرالیسم (دینداری‌های ایدئولوژیک)، در هم‌آمیزی ادیان غربی و شرقی، درهم‌آمیزی ادیان شرقی و نظریات علمی مدرن به ویژه نظریات روان‌شناسی و اشکال دیگر جنبش‌های نوین دینی در غرب، از مصادیق ادعای فوق به حساب می‌آیند. ریشه این نوع دین‌داری، عمدتاً ادیان تاریخی و بزرگ مثل آئین هندو، بودا، اسلام، مسیحیت و یا مذاهب سرخپوستان آمریکای لاتین (که نماد آن، کارلوس کاستاندا است) و نیز ورزش‌های رزمی و ذهنی (روانی) ژاپنی، کره‌ای و چینی مانند یوگا، کونگ فو و ذن هستند. کلیسای وحدت‌بخش، فرزندان خدا، جماعت مسیحی، رسالت نورالهی، جامعه بین‌المللی برای آگاهی کریشنا، مراقبه متعالی، معبد مردم آشوم شیرینکیو، ساتی بابا و بسیاری دیگر از آئین‌های مذهبی که نگاه به جوامع شرقی داشته و تصوف و ویژه ادیان شرقی را به کار گرفته‌اند، نمونه‌ای از این تحولات جدید در حوزه دین به شمار می‌روند. این گروه‌ها عمدتاً به مغزشویی، آدم‌ربایی، کاربرد هیپنوتیزم، شگردهای نظارت ذهنی و مصرف مواد مخدر متهم شده‌اند. این مذاهب نیز مانند فرقه‌های سستی، غالباً از طریق مغزشویی و اعمال روش‌های تحمیلی و یا مصنوعی به فریب جوانان می‌پردازند. بسیاری معتقدند که این جنبش‌ها، اعضا را در معرض تظاهرات افراطی، محبت عمیق، توجه دایمی، تحسین و فوران احساسات گرم و صمیمانه و یا حتی دام‌گستری جنسی، فشار جسمانی و انزوای اجتماعی قرار می‌دهند. در هر حال این جنبش‌ها دارای اعتقادات و رفتار خاص، سازمان‌دهی، رهبری، گردش مالی، سبک زندگی و نگرش‌های متمایز نسبت به زنان و کودکان، نظام آموزشی و مناسبات اخلاقی هستند که آنها را از دین رسمی و یا حتی فرقه‌های سستی جدا می‌کند. (۱۴)

بسیاری از نظریه‌پردازان معتقدند که این جنبش‌های نوپدید دینی را باید به مثابه واکنش‌های متفاوت در برابر مسایل عصر تجدد و مدرنیسم، به ویژه در میان جوانان طبقه متوسط و طبقات مرفه دانست. از نظر کاستلر هویت‌های جدید مذهبی نوعی رفتار بنیادگرایانه است. بنیادگرایی

1. Syncretisme

به معنای بر ساختن هویتی برای انطباق رفتار فردی و نهادهای جامعه با هنجارهای برگرفته از احکام خداوند است و تفسیر آنها صرفاً بر عهده مرجع مقتدری است که واسطه خداوند و بشریت است. (۱۵) این اقدامات به عنوان جنبش‌های تحدید حیات^۱ مشهوراند.

در جمع‌بندی علل شکل‌گیری فرقه‌ها و آئین‌های مذهبی می‌توان به دو نکته مهم اشاره نمود:

اول آنکه، میزان ادغام دین رسمی با ساختار حکومتی و سیاسی در رشد انواع جنبش‌های جدید دینی مؤثر است. این ادغام، باعث می‌شود تا ناراضیان سیاسی، مبانی دینی حاکمیت را انکار و دست به ابتکار عمل در این‌باره بزنند.

دوم آنکه، عملکرد فرقه‌ای حکومت می‌تواند فرقه‌گرایی مذهبی را دامن بزند. به این معنی که حکومت متعلق به یک فرقه باشد و یا با افراط‌گرایی دینی و تعصب مذهبی و استفاده از ابزارهای رسانه‌ای، پاره‌ای ویژگی‌های مذهب رسمی را تبلیغ کرده و برخلاف اکثریت جامعه - دینداران معمولی و متعادل - سعی در تثبیت وقایع و یا ترویج مفاهیم خاصی داشته باشد.

از سوی دیگر، بحران ارزش‌ها یا هنجارها، جانشینی آئین‌های جدید به جای شورش‌های سیاسی یا شورش‌های فرهنگی (مانند ناآرامی‌های دهه ۱۹۶۰ در اروپا)، غلبه دو روحیه فایده‌گرایی و مادی‌اندیشی، مصرف‌گرایی نوین و عقلانیت فرهنگی تحت سلطه علم، به عنوان منشاء این جنبش‌ها به حساب می‌آیند. (۱۶)

بنابراین در جوامع، با انواع انشعاب‌های مذهبی روبرو هستیم که هر کدام به میزان معینی با جامعه بزرگتر و دین رسمی فاصله و تمایز دارند. برای شناخت بهتر می‌توان آنها را در دو دسته کلی فرقه‌های سستی (مثل صوفی‌گری در اسلام) یا جنبش‌های جدید دینی (مثل ذن) تقسیم کرد. همه این فرقه‌ها و گرایش‌ها، در انشعاب و انحراف از دین رسمی و مستقر مشترک هستند. بنابراین، کارکرد همگی آنها، تعمیق شکاف‌های مذهبی به عنوان یکی از ابعاد مهم شکاف‌های اجتماعی^۲ است.

1. Revitalization Movement

2. Social gap

ج. مکانیسم تأثیر فرقه‌گرایی مذهبی بر ثبات سیاسی

دیوید ساندرز در کتاب مهم خود تحت عنوان بی‌ثباتی سیاسی، پس از مرور رویکردها و تعاریف بی‌ثباتی سیاسی، بر آن است که بی‌ثباتی وقوع رخداد و حوادث بی‌ثبات کننده بر اساس عرف و شرایط هر جامعه است. به سخن دیگر، وقوع حوادث و مسایلی که تعادل هر جامعه را برهم می‌زند، نشان از بی‌ثباتی آن جامعه است. (۱۷) افزون بر این، شاخص و وجه ممیزه این رخدادها، آمیختگی آنها با خشونت است. به بیان دیگر، بی‌ثباتی سیاسی به معنای بروز رخدادهای (غیرعادی) خشونت‌آمیز در یک جامعه سیاسی است. این رخدادهای، می‌توانند علیه حکومت جهت‌گیری شوند و یا آرامش و تعادل اجتماعی شهروندان را برهم بزنند.

۱. فرقه‌گرایی مذهبی و اختلال اجتماعی

مذهب از بعد جامعه‌شناختی، موجب انسجام و یگانگی میان افراد و جوامع می‌شود. اعتقاد به باورها، ارزش‌ها و نمادهای مشترک، هم‌دلی و هم‌آهنگی را میان مؤمنان ایجاد و تقویت می‌کند. /میل دورکیم، در بررسی کارکردهای اصلی دین به چهار مورد اشاره کرده است که عبارتند از: انضباط بخشی، انسجام بخشی، حیات بخشی و اعطای خوشبختی (۱۸). از لحاظ انسان‌شناسی نیز دین واجد سه کارکرد اصلی است: دین از کارویژه سازمان‌دهی برخوردار است؛ زیرا نظم را مفروض گرفته و حفظ آن را مهم می‌داند.

از سوی دیگر دین /یمنی دهنده است. زیرا ترس و تنش‌های روانی انسان را از طریق ایمان و امید به عدالت، به سطح قابل تحملی می‌رساند.

کارکرد سوم دین نیز /انسجام بخشی است؛ زیرا با اخلاق (حریم‌ها و تنبیه‌های ناشی از تخطی نسبت به آنها) سر و کار داشته و جماعت دین‌داران را به یکدیگر پیوند می‌دهد. (۱۹) بسیاری از جامعه‌شناسان اذعان دارند که دین به واسطه توافقی که بین انسان‌ها ایجاد می‌کند، نوعی نظم و هم‌آهنگی را در بین آنها به ارمغان می‌آورد. نقش اجتماعی دین اساساً در مجتمع کردن انسان‌هاست. دین، پیوستگی اعضای جامعه و الزامات اجتماعی را افزایش می‌دهد و به وحدت میان آحاد جامعه کمک می‌کند. دین توافق گسترده‌ای را در سطح جامعه تضمین

می‌کند؛ زیرا ارزش‌هایی که زیربنای نظام‌های الزام اجتماعی هستند، در بین گروه‌های دینی مشترک‌اند. (۲۰) اهمیت و تأثیر دین در حفظ توافق و اجماع^۱ تا بدانجاست که در نظریات مارکسیستی از دین به عنوان عامل حفظ وضع موجود و دفاع از نهادهای سیاسی و نظم نابرابر یاد شده و حتی این پرسش نیز مطرح شده است که آیا دین مانع بروز تغییرات و اصلاحات اجتماعی است یا خیر؟

حال پرسش اساسی این است که آیا دین، همواره نقش انسجام بخش خود را حفظ می‌کند؟ در پاسخ باید گفت: فرقه‌گرایی مذهبی، یکی از عواملی است که مانع بروز کارکرد انسجام بخش دین می‌شود. در این چهره، دین مشابه یک خط گسل و شکاف اجتماعی عمل کرده و موجبات تجزیه و انشقاق شهروندان را فراهم می‌کند. فرقه‌های مذهبی، مردم را به چندبخش و گروه متفاوت تقسیم می‌کنند. از نظر گئورگ زیمل، در فرقه‌ها صورت‌های خاصی از کنش‌های متقابل ساختاری حاکم است. رفتار فرقه‌ای مبتنی بر این باور است که اعضای یک فرقه در یک دانش رمزآمیز و منحصر به فرد با یکدیگر سهیم‌اند و از همین روی فراتر از جهان پست روزمره سیر می‌کنند. این امر به تعلق خاطر شدید و انحصاری اعضای فرقه به یکدیگر و دوری از امور خارج از فرقه منجر می‌شود. (۲۱)

بر این اساس همه انسان‌های خارج از فرقه، «غریبه و بیگانه» محسوب می‌شوند که نباید با آنها به تعامل پرداخت زیرا در جهان و موقعیت دون و پستی قرار دارند و شایسته هم‌کاری، مشارکت و هم‌دلی با اعضای فرقه نیستند. این مهم‌ترین و در عین حال ابتدایی‌ترین کارکرد منفی فرقه‌گرایی است. اهمیت این موضوع به این خاطر است که این نوع نگرش و رفتار فرقه‌ای، دیگران را مستحق هر گونه برخورد ناشایست (از عدم ارتباط تا حذف فیزیکی) می‌داند و در نتیجه، زمینه‌های انشقاق و چند دستگی را در صحنه اجتماع به وجود می‌آورد. انواع خصومت‌ها و تکفیرها، ناشی از حاکمیت چنین الگوهایی در فرقه‌ها است.

علاوه بر این، فرقه‌ها منبع رفتارها و الگوهای متنوع انحرافی و نابهنجار هستند و در جریان عضوگیری نیروهای جدید و یا ایجاد شرایط برای تداوم عضویت آنها، از انواع محرک‌ها و زمینه‌ها بهره می‌جویند. دام‌گستری‌های جنسی، رفتارهای ریاضت‌جویانه، اغوای جوانان،

1. Consensoios

خودکشی‌ها و مرگ‌های دسته‌جمعی، قربانی کردن و سوء استفاده از امکانات مالی و اقتصادی اعضا و حتی سوء استفاده جنسی از آنها، بر نگرانی‌های عمومی دامن زده و احساس امنیت اجتماعی را کاهش می‌دهد. می‌توان گفت که فرقه‌ها، محمل و محلی برای بروز انواع رفتارهای مجرمانه محسوب می‌شوند. رهبران فرقه نیز زمینه و شرایط بروز و شیوع این رفتارها را فراهم کرده و آنها را آموزش می‌دهند.

بنابراین، فرقه‌ها از طریق تعمیق و یا ایجاد شکاف‌های اجتماعی و نیز بهره‌گیری از رفتارهای انحرافی، نظم اجتماعی را مختل و احساس امنیت عمومی را کاهش می‌دهند.

۲. فرقه‌گرایی به مثابه یک تهدید نرم‌افزاری

از منظر کارکردگرایی، هر نظام اجتماعی از طریق مجموعه‌ای از باورها و ارزش‌های نسبتاً مشترک در میان اعضا قوام و تداوم می‌یابد. مهم‌ترین کارکرد این جهان‌بینی مشترک، تعدیل تقاضاها، آرزوها و تمنیات و ایجاد حس خوش‌بینی و آرامش خاطر نسبت به شرایط موجود است. هرگونه عدم تعادل، صرف‌نظر از منشاء درونی و بیرونی آن، در نظام باورهای مشترک، ثبات اجتماعی را مختل می‌سازد؛ به خصوص اگر عوامل مخل تعادل نیز «سریع» و تند آهنگ باشند. زیرا از لحاظ جامعه‌شناسی، سرعت تغییر از اصل تغییر مهم‌تر است. تغییرات سریع، ثبات جامعه را برهم زده و مانع از بروز و ظهور تغییرات طبیعی در اجتماع می‌شود. (۲۲) شکل‌گیری نظام‌های عقیدتی متفاوت با نظام ارزشی مستقر و رایج، یکی از منابع مهم عدم تعادل ارزشی و نهایتاً بی‌ثباتی به حساب می‌آید. فرقه‌های مذهبی جدید که از ساختاری مدرن و غیر مرسوم برخوردارند و از شیوه‌های امروزی (مثل موسیقی و کامپیوتر) بهره می‌جویند، نه تنها در میان عموم مردم و قشرگريزان از نظام باورهای حاکم - به ویژه در بعد مذهبی - بلکه در دژهای به ظاهر تسخیرناپذیر مذهب سنتی نیز نفوذ می‌کنند و نگرش‌های انتقادی علیه عقاید مسلط را گسترش می‌دهند.

فرقه‌ها با طرح عقاید و باورهای جدید و جذاب و ایجاد امکان ارتباط با منابع معنوی و روحانی، به نیاز روحی و روانی شهروندانی که از نظم عقیدتی مستقر ناراضی بوده یا نسبت به آن کم عقیده هستند، پاسخ گفته و اخلال در نظام باورها را تسریع می‌بخشند. این امر می‌تواند

در نهایت به فروپاشی مذاهب سنتی بیانجامد. این فرقه‌ها؛ آرمان‌ها، نهادها و سلسله مراتب مذاهب سنتی را به طور مستقیم یا غیرمستقیم تخطئه نموده و درهای جدیدی را برای نسل گریزان از ایدئولوژی رسمی اما طالب معنویت می‌گشایند. بنابراین، فرقه‌ها و جنبش‌های جدید دینی مهم‌ترین منبع تعارض ایدئولوژیک به شمار می‌آیند و این تعارض در نظام‌های سیاسی مبتنی بر ایدئولوژی جدی‌تر است. در نظام‌های لائیک و لیبرال، این تضاد در سطح نظام اجتماعی باقی می‌ماند اما در نظام‌های ایدئولوژیک و عقیدتی که بر قرائت مشخصی از مذهب استوار شده‌اند، فرقه‌گرایان به سرعت مبانی مشروعیت حکومت را هدف گرفته و چهره اپوزیسیون به خود می‌گیرند. برای مثال می‌توان از فرقه *فالون گونگ* در چین نام برد. این فرقه در طی ۱۴ سال، صدمیلیون پیرو جذب کرده و از حزب کمونیست این کشور با ۶۰ میلیون عضو پرقدردن‌تر است. این فرقه، به سرعت ماهیت اعتراضی پیدا کرده و حتی به نظر «انجمن بین‌المللی مطالعات استراتژیک لندن»، «فالون گونگ از تهدیدهای اصلی حاکمیت چین است». رشد این عقاید به حدی است که در مقامات عالی سیاسی - نظامی و حزبی چین نیز نفوذ کرده و مطابق ادعای رئیس کنگره خلق: مبارزه با فالون کونگ جدی‌ترین کشمکش سیاسی - ایدئولوژیکی پیش‌روی دولت است. (۲۳) این فرقه در سال ۱۹۹۲، پس از سرکوب جنبش دانشجویی در میدان *تیان آنمن* به وجود آمده است. به این ترتیب، فرقه‌ها نقش مهمی در تضعیف وحدت سیاسی جامعه و تزلزل در مبانی مشروعیت نظام سیاسی ایفا می‌کنند و این مسأله از طریق اختلال در فرآیند فرهنگ‌پذیری رخ می‌دهد. نحوه برخورد دفتر تحقیقات فدرال^۱ آمریکا با فرقه داویدیان در سال ۱۹۹۶ که با خشونت تمام همراه بود، نشان می‌دهد که موضوع فرقه برای همه دولت‌ها اهمیت فراوان دارد. این حساسیت‌ها نشان دهنده آن است که دولت‌ها برای حفظ یکپارچگی عقیدتی مردم و جامعه متبوع خود جدیت دارند.

1. FBI

۳. فرقه‌گرایی و خشونت

فرقه‌های موجود را به لحاظ منشاء و ریشه تاریخی، میزان ارتباط با ادیان بزرگ (مثل اسلام، مسیحیت، یهود، بودا و زرتشت)، خاستگاه و ابزارها و تکنیک‌ها، می‌توان به دو نوع سنتی و مدرن تقسیم کرد. همچنین فرقه‌ها را به واسطه زمینه‌سازی برای بروز خشونت و یا ارتکاب به آن، می‌توان به دو نوع کلی خشونت‌گرا یا مسالمت‌گرا تقسیم کرد. با به کارگیری این دو معیار، می‌توان چهار نوع فرقه را به لحاظ منشاء و روش، مطابق جدول ذیل بازشناسی کرد.

تقسیم‌بندی فرقه‌ها:

روش منشاء	خشونت‌گرا	مسالمت‌آمیز
سنتی	+	+
مدرن	+	+

بر اساس تقسیم‌بندی فوق، فرقه‌های سنتی و مدرن (هر دو)، می‌توانند آبهستن بروز خشونت سیاسی و استفاده از این ابزار باشند و اعضای خود را در این خصوص تحریک و تشجیع نمایند. حال سؤال آن است که کدام زمینه‌ها و شرایط، موجب سوق یافتن فرقه‌ها به خشونت می‌شود؟ برای پاسخ به این سؤال، لازم است به برخی از ویژگی‌های جامعه‌شناختی فرق به شرح ذیل اشاره کرد:

۱. تعصب و جزمیت اعضا بر آئین و باورهای فرقه، خصیصه ذاتی فرقه‌ها به شمار می‌آید. فرقه‌ها برای خود، رسالت جدی (هزاره‌ای) قایل‌اند.
۲. کوچکی گروه و محدودیت اعضا و «احساس در اقلیت بودن»، در بین فرق مشهود است. به نظر کاستلز، هویت‌های جدید دینی نوعی «هویت مقاومت» علیه جهانی شدن است. (۲۴) در حقیقت، فرقه‌گرایی نوعی تلاش برای هویت‌یابی نسل جدید در شرایط مدرن است.

۳. افراط‌گری و تندروی در بعضی فرقه‌ها وجود دارد و این موضوع از طریق ضدیت با دیگران معنا می‌یابد. گاهی فرق، هویت خود را در نفی دیگران جستجو می‌کنند. بنابراین فرآیندهای خصومت‌ورزی، تضاد و تکفیر از سوی فرق و در درون آنها همواره ساری و جاری است.

۴. قطبیت و اهمیت محوری سران، رهبران و قطاب، ویژگی دیگر فرقه‌هاست؛ تا حدی که اغلب با مرگ و کناره‌گیری اقطاب اصلی و بنیان‌گذار، تحرک فرقه نیز کاهش یافته و یا از بین می‌رود.

۵. تا زمانی که عقاید فرقه رواج عمومی نیافته است، فرقه‌ها رسمیت پیدا نمی‌کنند. بنابراین تصور غیرقانونی و غیرآشکار بودن برای اعضای فرقه به وجود می‌آید. تصور پنهانی بودن، زمینه را برای استفاده از ابزارهای خشونت‌آمیز آماده می‌کند.

۶. انشعاب و جریان‌سازی در درون فرقه‌ها، به صورت جدی مشهود است. ویژگی‌های پنجگانه فوق موجب سوق یافتن اعضای فرقه به استفاده از خشونت می‌شود. خشونت در فرقه‌ها در سه بعد یا جهت قابل طرح است:

۱-۳. خشونت درون فرقه‌ای

از لحاظ تاریخی، کوچک‌ترین مسأله و حادثه‌ای که حاکی از عدم توافق اعضا یا رهبران باشد (به ویژه بر سر مسأله جانشینی رهبران فرقه)، اختلاف عمیقی به وجود آورده و باعث ایجاد گرایش‌ها و انشعاب‌های جدید در درون هر فرقه می‌شود. این امر به سبب سنت‌های تشکیلاتی خاص فرق و سبک هیأتی و غیرمنسجم بودن آنها (به ویژه فرقه‌های سنتی) است. رقابت‌های درونی، موجب شکل‌گیری انواع نحله‌ها و رگه‌های مختلف در درون فرق شده و زمینه‌های تنش، تضاد و خشونت را در آنها پدید می‌آورد.

۲-۳. خشونت بین فرقه‌ای

یکی از پدیده‌های ذاتی فرقه‌گرایی، شکل‌گیری انواع ضد فرقه‌ها^۱ است. (۲۵) این ضد فرقه‌ها گاهی از سوی سایر فرقه‌ها و گاهی از سوی متولیان دین رسمی به وجود می‌آیند.

1. Anti Cult

(برای مثال فرقه‌های زیادی بر علیه بهائیت فعال شده‌اند که از جمله مهم‌ترین آنها انجمن حجّیه بوده است). تعارض بین فرقه‌ها و ضدفرقه‌ها، منبع دیگر تنش و خشونت در نظام اجتماعی به شمار می‌آیند. تضادهای فرقه‌ای در پاکستان و هند از این جمله‌اند و عمدتاً خاستگاه بین فرقه‌ای دارند.

۳-۳. خشونت بین فرقه و حکومت

گاهی دامنه تعارض بین فرقه‌ها توسعه یافته و تبدیل به تضاد فرقه و نظام سیاسی می‌شود. البته در مواقع بسیار، این رویارویی آشکار نیست اما نفس اعمال خشونت اعضای فرقه علیه سایر شهروندان، موجب بی‌ثباتی سیاسی می‌شود. مثال بارز این رفتار، اقدام فرقه آئوم شینویکیو در ماه مارس ۱۹۹۳ در ژاپن است که طی آن تعدادی از مسافران، در اثر سه انفجار در کپسول‌های حاوی گازهای سمی در متروی توکیو کشته شدند. (۲۶) دامنه به کارگیری خشونت توسط فرقه‌های مذهبی تا بدانجاست که بعضی معتقدند همه مذاهب پتانسیل تبدیل به جنبش‌های تروریستی را دارند؛ در حالی که ترور توسط فرقه‌ها و نه ادیان بزرگ تاریخی انجام می‌شود و عملیات تروریستی توسط فرقه‌گرایان رواج یافته است. (۲۷)

ورود فرقه‌های مذهبی به عرصه سیاست و بهره‌گیری آنها از ابزار خشونت، در پاره‌ای مقاطع به دلیل اراده مقامات سیاسی و رقبا برای سوء استفاده از ارزش‌های فرقه‌ای است. به عبارت دیگر، کنش‌های فرقه‌ای در این شرایط رنگ سیاسی به خود می‌گیرد. برای مثال تعارض بنیادی در پاکستان، بین فرق سنی و شیعی کاملاً مشهود است؛ در حالی که این تعارضات توسط جریان‌های سیاسی قوی‌تر که ماهیت غیرفرقه‌ای دارند، حمایت و تشجیع می‌شوند. در چنین شرایطی، وقتی دولت نتواند تعارضات فرقه‌ای را حل یا تعدیل کند، با عدم مشروعیت و کارآمدی مواجه می‌شود. حتی ممکن است این مسأله به سقوط دولت بیانجامد که مبین بی‌ثباتی سیاسی شدید است.

بنابراین، فرقه‌گرایی از طریق ایجاد و دامن زدن به انواع تضادها، کشمکش‌ها و خشونت‌ها نقش مستقیمی در ایجاد بی‌ثباتی سیاسی ایفا می‌کند. خشونت‌های فرقه‌ای در اشکال مختلفی

قابل مشاهده است که از آن جمله‌اند: ترور، آدم‌ربایی، گروگان‌گیری، تخریب و بمب‌گذاری، اغتشاشات و ناآرامی‌های شهری.

نکته قابل توجه آن که بعضی از فرقه‌های مذهبی، علاوه بر فعالیت تجاری و برخورداری از سازمان‌های سیاسی، واحدهای شبه نظامی هم دارند. (۲۸) برای مثال فرقه آئوم شنوکیو، در سال ۱۹۹۰ وارد رقابت‌های سیاسی شد که شکست خورد. متعاقب آن با این پیش فرض که تهدیدات جهانی از ناحیه دولت واحد جهانی است که نماینده منافع شرکت‌های چندملیتی، امپریالیسم آمریکا و پلیس ژاپن می‌باشد؛ به سمت خرید اسلحه، هلی‌کوپتر، تانک و موشک‌های هدایت شونده رفت و توانست با خرید از روسیه خود را مسلح کند. (۲۹)

د. فرقه‌گرایی در روابط بین‌الملل

در عرصه روابط بین‌الملل، کشورها و قدرت‌های مختلف از ابزارهای متفاوت برای نفوذ و تحت فشار قرار دادن دولت‌های رقیب بهره می‌جویند.

به تجربه ثابت شده است که فرقه‌گرایی، ابزار و محمل مناسبی برای دخالت و نفوذ قدرت‌های خارجی، به ویژه قدرت‌های بزرگ سیاسی و جهانی در امور سایر کشورها به شمار می‌رود. قدرت‌های بزرگ از فرقه‌ها برای نفوذ و تأثیر بر اراده سیاسی دیگر حکومت‌ها استفاده می‌کنند. در این صورت، فرقه‌ها مانند اسب تروای دشمن عمل کرده و زمینه حضور و دخالت عوامل خارجی را در درون جامعه فراهم می‌کنند.

علیرغم اینکه طی ده سال اخیر، موضوع فرقه‌ها در اروپا، از یک پدیده نگران کننده به اولین معضل امنیت عمومی تبدیل شده است و ساز و کارهای مختلفی برای نظارت و کنترل آنها ایجاد شده؛ اما همین دولت‌ها به شدت از سوی آمریکا به خاطر برخورد با فرقه‌ها تحت فشار قرار دارند. در وزارت خارجه ایالات متحده، مرکزی به نام «دفتر دموکراسی، حقوق بشر و اشتغال و کار» تأسیس شده که به حمایت از فرقه‌های مذهبی - حتی در اروپا - می‌پردازد. همچنین در سال ۱۹۹۸، کنگره آمریکا در خصوص آزادی اقتصادی و دینی، قانونی را به تصویب رساند که بر مبنای آن، دایره‌ای در «دفتر فعالین حقوق بشر و دموکراسی»^۱ به نام «دفتر

1. BOHRL

بین‌المللی آزادی ادیان» تأسیس کرد. ریاست این دفتر را نیز فردی با مرتبه سفیری بر عهده داشت. علاوه بر آن، در هر سفارت نیز فردی در ارتباط با این دفتر به کار گمارده شده بود. در سایه کوشش‌های این دفتر، فرقه‌ها و تشکل‌های دینی (غیرقانونی) در جوامع مختلف مورد حمایت قرار می‌گیرند.^(۳۰) در همین رابطه سازمان جدیدی که آن هم مستقیماً به کاخ سفید وابسته است؛ تحت عنوان «کمیسیون بین‌المللی آزادی ادیان آمریکا» راه‌اندازی شده است.

رهبران فرقه، نقدینگی فراوانی را (که عمدتاً تحت عنوان جمع‌آوری اعانه به دست آمده است) به آمریکا منتقل می‌کنند و در این راستا سناتورها، نمایندگان و مقامات عالی‌رتبه را برای حمایت از خود تحت فشار قرار می‌دهند. این فرقه‌ها از طریق رشوه و شانتاژ، اقدام به لابی‌نموده و از کاندیداهای مختلف حمایت می‌کنند. قدرت‌های بزرگ به ویژه آمریکا، از شعارهایی نظیر «معنوی نمودن دنیا»، «دموکراسی» و «آزادی مذهبی» سوء استفاده می‌کنند. حمایت آمریکا از فرقه کلیسای سائیتولوژی آلمان که در معرض تحقیقات و فشارهای گسترده پلیس آلمان قرار گرفته بود و نیز پشتیبانی وسیع این کشور از فرقه فالون کونگ چین در همین راستا قابل تحلیل است.

افزون بر این، فرقه‌ها به عنوان عامل بی‌ثباتی سیاسی، نقش‌های چندگانه ذیل را به طور هم‌زمان ایفا می‌کنند:

۱. به تحریک عامل خارجی، بر علیه دولت مستقر فعالیت می‌کنند. انسجام و ساختار شبکه‌ای فرق، هزینه دولت‌های خارجی را در تحمیل اراده و نفوذ در سایر جوامع به شدت کاهش می‌دهد.

۲. دول خارجی به بهانه «حمایت از حقوق بشر» و «آزادی ادیان»، دولت‌ها را تحت فشار قرار می‌دهند.

۳. چون بسیاری از فرق فعالیت فرامرزی دارند، محمل و منبعی مهم برای نفوذ و کسب اطلاعات از سوی دول خارجی محسوب می‌شوند.

۴. در پاره‌ای شرایط، فرقه‌های تحت حمایت، نقش راست افراطی را ایفا می‌کنند که به علت خصلت افراط‌گری، زمینه‌ساز بروز خشونت سیاسی می‌شوند.

۵. فرقه‌ها، ابزار ایجاد تنش و اختلاف در جوامع رقیب هستند (مانند هند و پاکستان).

۶. گاه فرقه‌گرایی مذهبی، عامل تنش در روابط خارجی دولت‌ها است. برای مثال می‌توان به نقش فرقه‌های وهابی در روابط ایران و پاکستان اشاره کرد. (۳۱) گاه فعالیت فرقه‌ها موجب طرح ادعاهایی نظیر نقض حقوق بشر از سوی سازمان‌های بین‌المللی شده و عامل تشدید فشار خارجی بر علیه دولت‌ها می‌شود.

یکی دیگر از ابعاد بی‌ثبات کننده فرقه‌ها، سوء استفاده قدرت‌های خارجی از اقطاب فرق است که مصادیق تاریخی متعددی در این زمینه وجود دارد. از جمله حمایت روس و انگلیس از فرق بابیه، بهائیه، ازلیه، و وارکینه. / اسماعیل راین در کتاب *حقوق بگیران انگلیس*، به کرات از وابستگی جدی سران و اقطاب دراویش به دول انگلیس و روس سخن گفته است. همچنین ارتباطات خارجی فرق و امکان نفوذ آنها در مسئولین حکومتی، حساسیت‌ها را در این خصوص دو چندان می‌کند.

نتیجه‌گیری

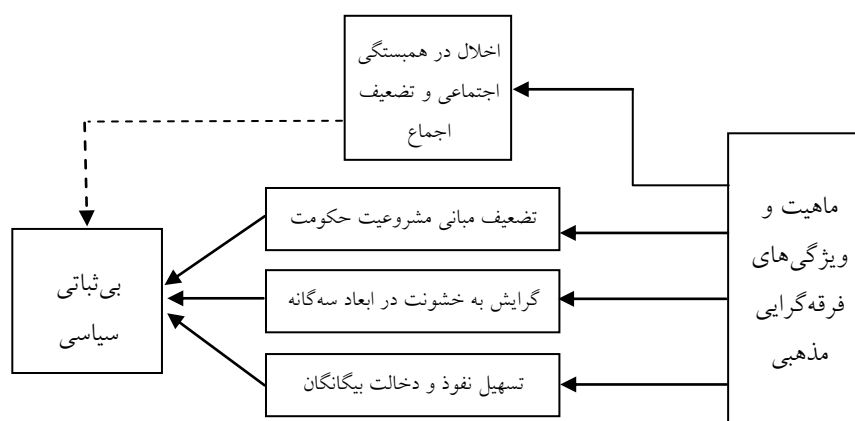
در مقام جمع‌بندی این مقاله، می‌توان به دو کارکرد منفی و به ظاهر متفاوت فرقه‌گرایی مذهبی در جوامع مختلف اشاره نمود:

۱. اختلال در همبستگی و نظم اجتماعی

۲. اختلال در ثبات سیاسی و مشروعیت حکومت

هرچند این دو کارکرد در نظام‌های فرقه‌ای و فرقه‌گرایی، قابل مشاهده است؛ اما با نگاهی واقع‌بینانه باید اذعان کرد که فرقه‌ها کانون‌هایی از انرژی هستند که در عین ایفای کارکردهای منفی، می‌توانند کارکردهای مثبتی را نیز به همراه داشته باشند که این مقاله در مقام بررسی آنها نبوده است.

در نهایت، ساز و کار و تأثیر فرقه‌گرایی مذهبی بر ثبات سیاسی را می‌توان در مدل نظری ذیل خلاصه کرد:



یادداشت‌ها

۱. همیلتون، مالکوم، *جامعه‌شناسی دین*، محسن ثلاثی، تهران، تیبان، ۱۳۷۷، ص ۳۴۸.۲.
2. Bowker, John, *World Religius (The Oxford Dictionary)*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p213.
۳. مالرب، میشل، *انسان و ادیان*، مهران توکلی، تهران، نشرنی، ۱۳۸۱، صص ۲۳۴ و ۲۳۷.
۴. *جامعه‌شناسی دین*، پیشین، ص ۳۴۲.
۵. تامسون، کنت و دیگران، *دین و ساختار اجتماعی*، علی بهرام‌پور و حسن محدثی، تهران، کویر، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱.
۶. همانجا، ص ۱۱۴.
۷. همانجا، ص ۱۱۸.
8. Bainbridge, William, *The Sociology of Religious Movements*, London, Routledge, 1999, p 41.
9. Wilson, Bryan and Cresswell, James, *New Religious Movements*, London, Routledge, 1997, p16.
10. *The Sociology of Religious Movements*, op. cit, p3.
11. *New Religious Movements*, op. cit, p 41.
۱۲. جلالی مقدم، مسعود، *درآمدی به جامعه‌شناسی دین*، تهران، مرکز، ۱۳۷۹، ص ۲۰۲.
۱۳. برای آگاهی بیشتر نک:
- هرویولژه، دانیل، «باز ترکیب‌های دینی و گرایش‌های کنونی «جامعه‌شناسی ادیان در فرانسه»» امیرنیک‌پی، *نامه پژوهش*، سال پنجم، شماره بیستم، زمستان ۱۳۸۰.
14. *New Religious Movements*, op. cit, p 60.
۱۵. کاستلز، مانوئل، *عصر اطلاعات، ج دوم، قدرت هویت*، حسن چاوشیان، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۳۰.
۱۶. *جامعه‌شناسی دین*، پیشین، ص ۳۶۰.
۱۷. برای آگاهی بیشتر نک:
ساندرز، دیوید، *الگوهای بی‌ثباتی سیاسی*، ترجمه‌ناشر، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، زمستان ۱۳۸۰، فصل سوم.
۱۸. کوزر، لوئیس، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۲۰۰.

۱۹. ریویر، کلود، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ناصر فکوهی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹، ص. ۱۸۶.
۲۰. *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین*، پیشین، ص. ۴۳.
۲۱. *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، پیشین، ص. ۲۵۴.
۲۲. برای آگاهی بیشتر نک:
- جانسون، چالمرز، *تحول انقلابی، بررسی نظری پدیده انقلاب*، حمید الیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲۳. «چین و معضلی به نام فالون کونگ»، *حیات نو*، ۱۳۷۹/۸/۲۴، ص. ۶.
۲۴. *عصر اطلاعات، قدرت و هویت*، پیشین، ص. ۲۴.
25. *The Sociology of Religious Movement*, op. cit pp 213 – 235.
۲۶. *عصر اطلاعات، قدرت هویت*، پیشین، ص. ۱۳۰.
۲۷. صدری، محمود، «ادیان و بدعت‌های تروریستی»، *همشهری*، ۱۳۸۲/۴/۱۰.
۲۸. *عصر اطلاعات، قدرت هویت*، پیشین، ص. ۱۲۹.
۲۹. همانجا، ص. ۱۳۷.
۳۰. *جام جم*، ۱۳۸۰/۵/۱.
۳۱. علی‌اکبرپور، رضا، *نقش فرقه‌گرایی مذهبی (وها بیت) در روابط جمهوری اسلامی ایران و پاکستان*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.

هویت در فضای پست مدرن

بررسی آرای چنتال موفی در باب هویت

محمدعلی قاسمی

تاریخ ارائه: ۱۳۸۳/۳/۳۰

دانشجوی دکترای علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ تأیید: ۱۳۸۳/۴/۲۰

چکیده

چنتال موفی از متفکرانی به حساب می‌آید که بعد از وقوع «طوفان پست مدرنیسم» یک نظریه سیاسی طراحی کرده و در آن، دستاوردهای پست مدرنیسم و نقدهایی را که علیه مدرنیته وارد شده، مد نظر قرار می‌دهد. به زعم موفی، عقل مدرن مجبور است محدودیت‌های خود را بپذیرد و سوژه انسانی را نه چیزی ثابت، واحد، ذاتی و حقیقی بلکه موجودیتی سیال و متحول، در حال شکل‌گیری، محصول روابط قدرت و تعامل با غیرسازنده به حساب آورد. به این ترتیب، هویت اصیلی که باید کشف و پرورش یابد و رها و آزاد شود وجود نخواهد داشت. محصول روابط قدرت و تعامل با غیر بودن انسان، نقش منفی غیر را منتفی می‌کند و به سوژه انسانی نشان می‌دهد که وی همواره از دیگران تأثیر می‌پذیرد و احتمالاً بر آنها تأثیر می‌گذارد و همه چیز از پیش در نزد او نیست. پس باید آموختن متقابل، سرلوحه برنامه‌های فعالان اجتماعی سیاسی برای تعمیق دموکراسی و ایجاد جامعه دموکراتیک رادیکال و پلورالیستی باشد. در این راه باید شرایطی ایجاد شود که اقلیت‌های متنوع و متفاوت بتوانند جامعه و عقاید اکثریت را به نقد بکشند؛ امری که به آموختن از همدیگر، کاهش تنازعات و تحول هویت‌ها در فضایی دموکراتیک، کمک می‌کند. برای رسیدن به این برداشت باید غیر را کسی دانست که با او دشمنی نداریم بلکه با عقاید و نظراتش مخالفت می‌کنیم، اما حق او را برای داشتن عقیده‌ای متفاوت و طرح آن محفوظ می‌دانیم.

کلید واژه‌ها: دموکراسی رادیکال، هویت، پست مدرنیسم، سوژه انسانی

مقدمه

مفهوم هویت از مباحث سهل و ممتنع در عرصه علوم اجتماعی و سیاسی است. سهل است به این معنا که برای همگان محسوس و معلوم می‌نماید، ممتنع است زیرا که به تعبیر *اریک/اریکسون*، هرچه بیشتر در این موضوع مطلب نوشته می‌شود؛ نامفهوم‌تر و دشواریاب‌تر می‌شود. (۱) به نظر می‌رسد که اغلب افراد و یا حتی اهل فن، فهم و درک خود را از «هویت» ایضاح و مشخص نمی‌کنند و طبعاً ابهام در این عرصه راه را برای بروز تناقضات و ابهامات در ساحت‌های دیگر می‌گشاید. در تفکر مدرن، همانطور که آرای علمای شاخص آن نشان می‌دهد، ضمن قابل شدن به اصالت فرد، فطرت و ماهیتی یکسان و عام برای عموم انسان‌ها فرض می‌شود. مشخصه انسان، عقل اوست و هر کس هر آنچه با عقل دریابد، برای همگان و در همه ازمه و امکانه معتبر، معقول و مقبول خواهد بود و چون ماهیت و فطرت بشری واحد و یکسان است؛ به زعم مدرنیست‌ها بشریت در نهایت به ذهنیت، طرز تفکر و زندگی یگانه‌ای خواهد رسید و اختلافات و تفاوت‌ها از میان خواهد رفت. اما مقاومت و تداوم بسیاری از هویت‌ها در مغرب زمین و حتی احیای بسیاری از هویت‌های رو به زوال، در ساحت اجتماعی و عینی و از سوی دیگر نقدهای جدی و تأمل‌برانگیزی که از سوی متفکران منفرد یا جریان‌های فکری همچون فمینیسم، پسااستخترایی و پست‌مدرنیسم مطرح شده، تردیدهای اساسی در بنیان این تفکر افکنده است. جنبش‌های جدید اجتماعی که مصداق بارز نقض طرز تلقی مدرن و لیبرالیسم به عنوان نمود سیاسی آن به شمار می‌روند، رنگ هویتی غالب و غلبی دارند. به بیانی دیگر، حتی در نظریه‌های جدیدتر «سیاست هویت»^۱ تأکیدها از منافع و علائق به هویت و همبستگی و از عامل اجتماعی عام و جهانشمول به مقولات خاص و محلی^۲ اشخاص مشخص و محسوس و ملموس تغییر یافته است. (۲)

در میانه این مجادلات عمدتاً نظری، می‌توان دو طیف را از هم تفکیک کرد. طیف اول را مدرنیست‌ها تشکیل می‌دهند که حتی در شکل اصلاح شده‌تری نسبت به گذشته، به عام بودن ایده انسان قایل‌اند و پیچیدن نسخه واحدی را برای او در سراسر کره ارض ممکن و مطلوب

1. Identity Politics

2. Particularistic

می‌دانند. در سر دیگر طیف، متفکران موسوم به پست‌مدرنیست قرار دارند که در اشکال افراطی‌تر، صرفاً بر نیروهای متفرق‌کننده و اختلاف‌انگیز^۱ نهفته در هر هویت به ظاهر یکپارچه تأکید می‌کنند. بر اساس این تفکر، تأسیس هویت جمعی از میان می‌رود و طبعاً از نظر آنها سیاست دیگر امکان‌پذیر نبوده و حداکثر نوعی آنارشی تجویز خواهد شد.

چنتال موفی از جمله متفکرانی است که می‌کوشد در این کشاکش راه‌سومی پیدا کند و به زعم بسیاری از اهل فن تا حدود زیادی نیز در کار خود توفیق داشته است. در این مقاله، با تدقیق ابعاد مختلف رویکرد وی به مسئله هویت، اهمیت و مشکلات آن نیز مطالعه خواهد شد.

الف. نقد اصالت ذات یا محدودیت‌های عقل مدرن

گفته شد که گفتمان مدرن هویت، متکی بر عقل خود بنیاد و جهانشمولی احکام صادره از آن، محل انتقاد قرار گرفته است. این انتقادات در نزد پست‌مدرنیست‌ها به اوج خود رسید. لیکن همانطور که موفی خود نیز متذکر می‌شود؛ غیر از اینکه رویکرد منسجم و تئوریکی موسوم به پست‌مدرنیسم وجود ندارد، منطبق دانستن پست‌مدرنیست‌ها با منتقدین مدرنیته به خلط بحث‌های مهمی منجر می‌شود. (۳) نقد سوژه مدرن، یا سوژه متعالی دکارتی - کانتی در قرن نوزدهم آغاز شد. غیر از انتقادات مختلف رمانتیک‌ها، اندیشه مارکس نیز به عنوان متفکری مدرنیست، حاوی عنصری از نقد سوژه مدرن است؛ آگاهی کاذبی که ناشی از روبناهای برخاسته از تحول زیربناهاست، نشان می‌دهد که سوژه عملاً آگاهی و به عبارت دیگر محتوا و صورت خود را هم از خارج دریافت می‌کند و حتی می‌توان گفت به شکلی جبری، محتوای سوژه را زیربناهای تعیین می‌کنند.

گرچه شاید مارکس، خود به تضمینات و تبعات نکاتی که مطرح می‌کرد؛ حداقل در این ساحت، توجه کافی نداشت؛ لیکن نقد وی از سوژه نکته‌ای مهم است. فریدریش نیچه که از پدران معنوی پست‌مدرنیسم محسوب می‌شود، به ربط معرفت و اراده قدرت توجه کرد و معرفت را نه امری برخاسته از عقل عام و متعالی که حاصل میل به قدرت موجودی به نام

1. divide

انسان دانست. فروید، و به اقتضای وی تحلیل‌گران روانی (پسیکانالیست‌ها) نشان دادند که خود از سطوحی شکل می‌گیرد که خارج از آگاهی و عقلانیت عامل انسانی است. و درست به همین دلیل است که سوژه، از دو قسمت آگاه و ناخودآگاه تشکیل می‌شود و نمی‌تواند بر خود، تسلط و سیطره^۱ داشته باشد. بنابراین نمی‌توان مدعی شد که سوژه ماهیت و سرشت واحد و یکپارچه‌ای دارد. لاکان نیز به تأسی از فروید و توسیع دیدگاه وی نشان داد که مضامین^۲ متنوع و متکثر - سمبلیک، واقعی و تخیلی - در هر هویتی نفوذ می‌کنند و جایگاه سوژه، به واقع، مکانت فقدان است. (۴)

در فلسفه زبان و یگنشتاین متأخر نیز نقد برداشت عقل محور (راسیونالیستی) از سوژه دیده می‌شود. زیرا در آن، سوژه نمی‌تواند منبع معناها باشد؛ و تنها از طریق مشارکت در بازی‌های زبانی مختلف، عالم بر ما مکشوف می‌شود. به ترتیب نقدهای عمیق‌تر و مؤثرتر از سوژه را در نظریات هیدگر و شاگرد او گادامر می‌توان مشاهده کرد. هیدگر به حضور جهان بیش از حضور انسان اشاره می‌کند و به این ترتیب بنیان استدلال دکارتی را (من شک می‌کنم پس هستم) زیر سؤال می‌برد، زیرا به زعم وی هستن و بودن آدمی مسبوق بر هر فعل اوست. هانس گادامر این ایده را طرح کرد که وحدتی بنیانی میان تفکر، زبان و عالم وجود دارد و در داخل زبان است که افق حال ما ساخته و پرداخته می‌شود. در تفکرات پساساخت‌گرایی که چنتال موفی نیز از آنها تأثیرات فراوانی گرفته است، نقد و رد سوژه به مثابه موجودیتی شفاف و عقلی نکته‌ای است که بسیار به آن پرداخته می‌شود (بالاخص در نزد فوکو و متفکرانی چون ژاک دریدا).

به این ترتیب منتقدین اصالت ذات، (که بر هویتی ثابت، واحد، واقعی، حقیقی و اصیل مبتنی است)؛ ضمن رد و طرد سوژه، آن را محصول فرایندها دانسته و تحت تأثیر عوامل متنوعی می‌بینند. اساساً از دیدگاه آنها هیچ سوژه انسانی از قبل موجود و یا هویتی حقیقی که بتواند کشف و احیاء شود، وجود ندارد. این منتقدین در آغاز، برداشت‌های رایج از قدرت را زیر سؤال می‌برند. از نظر آنها در نظریه‌های مدرن نگاهی منفی نسبت به قدرت وجود دارد و

1. self-mastery

2. registers

آن را عامل سرکوب و نفی علایق واقعی و حقیقی سوژه‌های انسانی می‌دانند. (۵) اما اگر سوژه خود محصول روابط قدرت باشد و قدرت مقوم سوژه، آیا باز هم می‌توان از نقش سرکوب‌گر و منفی قدرت سخن گفت؟

ب. تفکیک سیاست و امر سیاسی

طرد اصالت ذات در اشکال افراطی آن، قول به تفرق^۱ امر اجتماعی را در پی دارد. این تفکر، نفی هویت ربطی را در پی داشته و به بی عملی و فقدان هرگونه جهت‌گیری منجر می‌شود و با تأکید صرف بر تنوع و قیاس ناپذیری، مانع تشخیص چگونگی شکل‌گیری تفاوت‌ها و روابط انقیادی می‌گردد. از سوی دیگر، لیبرالیسم و دموکراسی لیبرالی کلاسیک، سیاست را به محاسبه منافع توسط افراد تقلیل می‌دهد و آن را همچون بازاری می‌داند که محل مراوده سوژه‌های آگاه و حسابگر است. برخی دیگر از فلاسفه همچون هابرماس نیز با طرح دموکراسی تأملی و تدبیری، تلاش دارند تا بین اخلاق و سیاست ارتباطی برقرار کنند و بر این اعتقادند که با بحث آزاد، در وضعیت کلامی ایده‌آل، می‌توان به اجماع عام و عقلانی دست یافت و اختلافات را از میان برد. (۶)

به بیان موفی، حرکتی دوگانه وجود دارد که از یک طرف سیلان و مرکزیت زدایی در کار بوده و ثبات‌ها و نقاط اتکا را از بین می‌برد و نوعی بی‌ثباتی ذات را ایجاد و تقویت می‌کند و از سوی دیگر حرکتی که مایل به ایجاد نقاط گره‌گون و تثبیت موقت تلاطم بی‌پایان رابطه دال‌ها و مدلول‌ها است. (۷) لیکن این دیالکتیک ثبات/ بی‌ثباتی^۲ به این دلیل امکان می‌پذیرد که ثبات از پیش داده شده‌ای وجود ندارد. بلکه همانگونه که دال‌ها، همواره مدلول‌های جدیدی می‌یابد؛ هویت‌یابی انسان‌ها نیز متلاطم است.

چنتال موفی برای ورود به مبحث سیاست، از ایده کارل اشمیت در تفکیک سیاست و امر سیاسی^۳ استفاده می‌کند. او سیاست را مفهومی ثانوی و مشتق از امر سیاسی می‌داند. (۸) امر

1. Fragmentation

2. fixity/non-fixity

3. The political

سیاسی، بُعد آنتاگونیستی (خصمانه) و ذاتی همه جوامع است زیرا در هر جامعه‌ای، ناگزیر و همواره رابطه‌های آنها وجود دارد که می‌تواند شکل دوستان/ دشمنان به خود بگیرد و البته انکار آن موجب رفع و محو آن نمی‌شود. (۹) سیاست مجموعه‌ای از پراتیک‌ها، گفتمان‌ها و نهادهایی است که در پی ایجاد نظم خاص و سازماندهی هم‌زیستی در شرایطی است که همواره به صورت بالقوه می‌تواند منازعه‌آمیز باشد. زیرا که تحت تأثیر امر سیاسی است. (۱۰) موفی بیان می‌کند که هدف وی و هم‌فکرانش جمع بین پولیس (مدینه) و پولموس (منازعه) است (۱۱) تا از آن ایده دموکراسی استخراج شود.

ج. هویت‌سازی، مجادله و مخاصمه

از دیدگاه موفی، هویت همواره امری ربطی است؛ یعنی در نسبت با دیگری و دیگران و ربط با غیر شکل می‌گیرد. ایجاد هر هویتی محتاج برقراری تفاوت است. ما هویت خود را از طریق تفکیک خودمان و دیگران ایجاد و حفظ می‌کنیم. بنابراین جبهه‌ای میان خود و دیگری به وجود می‌آوریم. تفاوت‌های زاینده هویت، اغلب با ارزش‌گذاری و سلسله مراتب همراه‌اند (سیاه/ سفید، زن/ مرد). در خصوص هویت جمعی نیز تفکیک من/ دیگری به تفاوت ما/ آنها مبدل می‌شود. هرگاه دیگری متفاوت، به نافی و تهدیدکننده هویت بدل شود؛ تمایز حالت آنتاگونیستی به خود می‌گیرد و امری سیاسی می‌شود و لذا هویت سیاسی ایجاد می‌گردد. (۱۲) از این زمان به بعد است که رابطه ما/ آنها صورت مذهبی، قومی، اقتصادی و سیاسی می‌یابد. هنگامی که تصدیق کنیم سیاست تلاشی برای اهلی کردن تخاصمات و خنثی کردن آنتاگونیسم (مخاصمه) بالقوه است که در روابط مابین انسان‌ها وجود دارد، می‌توانیم وارد مبحث اصلی سیاست دموکراتیک شویم که پروژه اصلی خانم موفی است. در ابتدا باید توجه داشت که هر ابژه‌ای، غیر از دیگری بودن را در خود مندرج دارد و حضور صرف نبوده و حاصل طرد و منع^۱ است. ابژکتیویته اجتماعی از طریق افعال قدرت شکل می‌گیرد (۱۳) یعنی در نهایت، سیاسی است. موفی (و همین‌طور ارنستو لاکلائو) طرد و رد سازنده ابژکتیویته اجتماعی و هویت فرد را غیرخود مقوم می‌خواند. خلق و ایجاد «مایی» که «آنها» نداشته باشد،

1. Exclusion

محال است. (۱۴) مسأله اساسی به چگونگی و کیفیت این تمایز بر می گردد و موفی می کوشد تا آن را با پروژه خود که دموکراسی پلورالیستی و رادیکال می خواند، جمع و سازگار نماید. در ساحت سیاست، جمع و سازگاری مورد نظر موفی بدان معناست که «دیگری» نه دشمنی که باید نابود شود بلکه مخالفی است که با آرا و عقاید وی مقابله و مبارزه می شود. اما نمی توانیم حقوق او را برای دفاع از نظریاتش نفی و رد کنیم. هدف سیاست دموکراتیک، تبدیل مخاصمه (آنتاگونیسم) به مجادله (آگونیسم) است. نوع آگونیستی مواجهه نه فقط تهدیدی برای دموکراسی به حساب نمی آید که شرط مقوم و وجودی آن است. (۱۵) اساساً دموکراسی مدرن برای سرکوب و طرد اختلافات نیست بلکه برای تصدیق آن ایجاد شده است. به این ترتیب در دموکراسی پلورالیستی، حضور مخالف و ناراضی و نهادهایی که این اختلافات و شقاق ها در آنها به وجود آیند؛ ضروری اند زیرا بقای آن منوط به هویت های جمعی است که حول مواضع محل اختلاف شکل می گیرند. با تصدیق مقوم بودن غیر، دیگر نمی توان به صورت مطلق بین درون و بیرون خط تمایزی رسم کرد.

وجود دیگری، شرط امکان هویت من می شود. بنابراین هر هویتی به شکلی اجتناب ناپذیر با بیرون از خود، دگرگون و متحول می شود و لذا باید آن را امری احتمالی و اقتضایی دید. بر این مبنا، هرگونه تعریف اصالت ذاتی از هویت مردود و هر تلاشی برای تعریف انحصاری و ابژکتیو هویت بی معنا می شود. زیرا ابژکتیویته بر غیاب و غیبت غیر متکی است و علی القاعده با حضور غیرآلوده شده و اصالت خود را از دست می دهد. از نگاه چنتال موفی، هویت به شکل انفرادی وجود ندارد؛ خواه هویت فردی باشد و خواه جمعی. اساساً هویت به فرد تنها تعلق ندارد و همین طور هویت جمعی تنها و یگانه نیز وجود ندارد. (۱۶) اگر فرد تنها هویت نداشته باشد و هویت او در جمع و در تفاوت گذاری ها و بروز اختلافات ساخته شود؛ در آن صورت سخن گفتن از هویت فطری ذاتی و اصیل نیز معنادار نخواهد بود.

موفی، هویت را محصول فرآیندی از چند رگه شدن^۱، سیال شدن و سیارگشتن^۲ می داند. (۱۷) همانگونه که قبایل و ایلات می کوچند و هویت شان با سرزمین محل سکونت (موقت) آنها

1. hybridization

2 . nomadization

معین و تعریف نمی‌شود، انسان‌ها نیز با گرفتن تأثیرات و رگه‌ها و رنگ‌ها از فضای مادی و معنوی اطرافشان، از هویتی به هویت دیگر ره می‌سپارند و آرامش‌شان در عدم آنهاست. از اینها گذشته، هویت موجود و بالفعل نیز به شکل دقیق، معین و قطعی و با وضوح قابل تعریف و تحدید حدود نیست. تحقیقات نشان می‌دهند که روابط و پیوندهای بسیار ظریفی بین بسیاری از اشکال هویت و شبکه در هم تنیده و غامض تفاوت‌ها و اختلافات وجود دارد. پس برای تعریف مناسب و نسبتاً صحیح از هویت باید به کثرت و تنوع گفتمان‌ها عنایت داشت و همچنین به ساختار قدرتی که بر آن تأثیر می‌گذارد توجه کرد. در کنار آن نیز باید به دینامیک غامض و پیچیده مشارکت و مقاومتی که زیر بنای اعمالی که این هویت متضمن آن است، توجه نمود. (۱۸) موفی معتقد است که اشکال متفاوت هویت را نباید به صورت وفاداری و تعلق به مکان یا نوعی خاصیت منظور داشت، بلکه این هویت‌ها در مبارزه برسر قدرت مطرح شده‌اند یا در مبارزه برسر قدرت از آنها بهره گرفته شده و لذا برجستگی یافته‌اند. اساساً موضوع وفاداری و تعلق، حسب موضوع محل منازعه و مناقشه می‌تواند تغییر کند. پس وقتی می‌گوییم «ما چه باید بکنیم؟»، این «ما» امری معلوم و و محقق نیست بلکه خود مسأله‌ای به شمار می‌رود. «ما» در جریان اشکال خاصی از اقدامات جمعی باید شکل بگیرد. اما ساختن «ما» همواره مستلزم وجود «آنهاست» و لذا هیچگاه وحدت، که هدف سیاست است، تحقق نخواهد یافت. (۱۹) یعنی سیاست ضمن آنکه غایتش ایجاد وحدت است، وقوعش مستلزم فقدان آن است و هیچگاه جامعه سیاسی جامع و شاملی که همگان را در خود جای دهد، به وجود نخواهد آمد و خاصیت آن همچنان تنازع و تفرقه خواهد بود. هر توافقی هم به دست آید؛ موقت، جزئی و تمهیدی است زیرا که هر اجتماعی بالضروره برپایه طرد و نفی بنا شده است.

د. دموکراسی پلورالیستی و رادیکال

موفی، ضمن آنکه از هر دو طرف مباحثه مشهور در فلسفه سیاسی دوران اخیر، یعنی مباحثه لیبرال‌ها و جامعه‌گرایان^۱ نکاتی را اخذ می‌کند، بر هر دو انتقادات مهمی نیز وارد

1. Communitarians

می‌سازد. بعضی از انتقادات وی بر لیبرالیسم، از جمله رد عقلانیت عام که از این حیث با جامعه‌گرایان هم نظر می‌شود؛ مطرح شده است. لیکن به عقیده موفی هر دو طرف بحث به مسأله تعیین کنندگی^۱ توجه کافی و وافی ندارند که بر اساس آن، هر انسان در مقابل تنوع و کثرت زایل نشدنی و ابدی جوامع و سنن قرار می‌گیرد (۲۰) و آثار و خصوصیات از سنت‌های متضاد، متفاوت و گاه متناقض اخذ می‌کند.

از سوی دیگر، جامعه‌گرایان با محوریت دادن به یک جماعت (گمیشافت) و سنن، قواعد، احکام اخلاقی و سنتی آن دست به کار خطرناکی می‌زنند. زیرا چنین جامعه‌ای هیچ‌گاه نمی‌تواند حرمت و احترام ارزش‌های اخلاقی متنوع و پلورالیستی را در داخل جوامع کوچکتر^۲ درون آن و همین‌طور میان افراد آن جوامع کوچکتر، محفوظ بدارد. (۲۱) همچنین هر فرد در درون خود از تنوع و پیچیدگی‌هایی برخوردار است و عضو جوامع فراملی و فروملی متعددی می‌باشد و این بُعد از نگاه لیبرال‌ها و جامعه‌گرایان مخفی می‌ماند.

چنتال موفی مدعی است که تلاش می‌کند تا مترقی‌ترین دقایق انقلاب دموکراتیک را رادیکالیزه کند. دقایق مذکور شامل آزادی، مساوات و پلورالیسم است. به زعم وی هویت سیاسی از هر وسیله دیگری برای تعمیق دموکراسی و پیش برد اهداف رادیکال دموکراتیک مناسب‌تر است و این هویت به شهروند تعلق دارد. لیکن باید توجه داشت که شهروند، آنگونه نیست که در آرای لیبرالیستی مطرح و از آن به مثابه یک ذره اتم گونه حامل حقوق، یاد شده است. بلکه خودی است که در بطن جامعه، جایگاه و مکانتی دارد. (۲۲) اما فضای عدم قطعیت رادیکال باید محفوظ بماند زیرا جهت حفظ و تقویت تنوعات و تفاوت‌های پلورالیستی ضرورت دارد. اساساً قواعد حاکم بر چنین اجتماعی باید علمی، حافظ و مهیاکننده شرایط به چالش طلبیدن همه اشکال سلطه باشند.

دموکراسی پلورالیستی و رادیکال، در تلاش است تا دو ارزش بنیادین یعنی وحدت و استقلال^۳ را به طور هم‌زمان حفظ و تقویت کند. برای این منظور، ابتدا باید نهضت‌های

1. Overdetermination

2. Micro - Communities

3. Autonomy

مختلف با یکدیگر متحد شوند و در بیان همبستگی و پیشبرد مشترک منافع و علایق، ضمن آنکه به صورت مداوم و متقابل از هم می‌آموزند؛ یک نقطه گره‌گونه تشکیل دهند تا بلوکی شکل گیرد. بلوک مذکور در جریان مذاکره دیگر جریان‌ات و جذب آنها، از حیث فلسفه، برنامه و تاکتیک، تحت تأثیر قرار گرفته و شکل جدیدی به خود می‌گیرد. به این ترتیب جریان‌های دموکراتیک علی‌الدوام هویت‌های خود، را در جریان تعامل با دیگران بازسازی خواهند کرد و این کار با ائتلاف‌سازی میان گروه‌هایی با هویت موجود و از قبل شکل گرفته^۱ متفاوت خواهد بود. در جریان مذکور هویت‌های جدید و چند رگه و بلوک‌های موقت تشکیل می‌شوند. از این طریق ارزش‌های دموکراتیک وارد نهضت‌های مذکور شده، تعمیق یافته و به دیگر عرصه‌های اجتماع سرریز و ساطع خواهند شد. (۲۳) موفی معتقد است که به جای ایده‌های جوهری همچون خیر جمعی و عمومی باید ارزش‌های دموکراتیک را به عنوان نیروهای الزام‌آور در افق سیاسی گروه‌ها قرار دارد. هدف انقلاب دموکراتیک موردنظر موفی، نهادینه‌سازی همین ارزش‌ها در بسترهای اجتماعی جدید است و همانطور که گفته شد این حرکت، حول مفهوم شهروندی صورت می‌گیرد. در مفهوم شهروندی تنوع، کثرت ذاتی و موقت و اقتضایی بودن هویت و شکل‌پذیری آن از تعاملات سطوح گوناگون مدنظر قرار می‌گیرد. به بیان موفی در کتاب مشترکش با لاکلاو:

«پلورالیسم تاجایی رادیکال است که هر جزء این کثرت اصل و اساس اعتبار خویش را از درون خود می‌یابد، بی آنکه در پی مبنا و اساسی متعالی برای آنها باشد و با خواهان مبنایی معین و قطعی جهت تعیین سلسله مراتب معنای کل آنها و یا منبع و ضامن جهت مشروعیت آنها گردد. و این پلورالیسم رادیکال تا جایی دموکراتیک است که شکل‌گیری بالنفسه^۲ هر یک از اجزا نتیجه جایگزینی‌های خلاقیت^۳ مساوات‌آمیز است.» (۲۴)

از این لحاظ، کثرت و تنوع مسایلی نیستند که باید بر آنها غالب آمد؛ بلکه تقویت تفاوت‌ها و اختلافاتی که با آزادی و مساوات و ارزش‌های بنیادین دموکراسی در تضاد و تناقض نباشند؛

1. preconstituted

2. autoconstitutivity

3. imaginary

شرط توسعه و تعمیق انقلاب دموکراتیک نیز محسوب می‌گردد. به نظر موفی تفاوت‌های دموکراتیک، ارزشی بالذات محسوب می‌شوند و نباید از گروه‌های اقلیت خواست تا به بهای حضور، شمول و کسب مشروعیت و شناسایی از طریق تشبیه و از دست نهادن تفاوت‌ها و ارزش‌های خود، دست به انتحار^۱ فرهنگی بزنند. حتی مهم‌تر از اینها، تساهل در معنای اصیل آن، مهیا کردن امکانات مادی جهت حفظ حقوق و تقویت و پیشبرد تفاوت‌های دموکراتیک متمایز می‌باشد. قبول تنوع فرهنگی صرفاً دادن حقوق دموکراتیک به گروه‌های اقلیت نیست بلکه باید مسیر نقد دموکراتیک اقلیت‌ها از ارزش‌های اکثریت را نیز فراهم ساخت. (۲۵)

پلورالیسم دموکراتیک و رادیکال موردنظر موفی به همه اشکال سلطه معترض بوده و حمله می‌کند و همه شیوه‌ها و دستگاه‌های عادی‌سازی^۲ انضباطی را مشکوک می‌داند. از این‌رو، نهادهای اقتصادی غیر دموکراتیک، دستگاه‌های دولت، ساختارهای اجتماعی و رویه‌های فرهنگی را هدف می‌گیرد و در عین حال با نیروهای دموکراتیک که در سراسر جامعه پراکنده‌اند؛ همکاری و تعاون دارد. مخالفت و مبارزه با همه اشکال و مظاهر قدرت‌های غیردموکراتیک و رخنه و نفوذ به فضاهایی که هنوز تحت اشغال مراکز قدرت غیردموکراتیک‌اند، (۲۶) یکی از اصلی‌ترین وظایف و اهداف پلورالیسم رادیکال و دموکراتیک است.

درست است که امروزه از حکومت دموکراتیک به معنای مورد نظر موفی فاصله داریم، اما به نظر وی این امر لطمه‌ای به اعتبار و اهمیت این نظریه در عمل و نظر نمی‌زند. زیرا هدف مورد نظر وی چیزی است که به مرور و به صورت قدم به قدم اتفاق می‌افتد و چون ایده‌آل حکومت دموکراتیک مزبور در عین مطلوبیت، دور از دسترس و تخیلی نیست، تلاش برای رسیدن به آن ارزشمند می‌شود. فقدان و نقصان دموکراسی‌های موجود به معنای نفی و طرد آنها نیست بلکه همواره باید از حکومت‌های دموکراتیک‌تر در مقابل حکومت‌های ناقص‌تر دفاع و حمایت کرد. زیرا که دموکراسی، خود بستر و امکانات دموکراتیزاسیون بیشتری را فراهم می‌آورد و در درون حکومت دموکراتیک است که می‌توان به تعمیق و توسعه آن مبادرت کرد. (۲۷)

1. self - destruction

2. normalization

همچنین این نکته نیز شایان توجه است که از نظر موفی، به تأسی از گرامشی و آرای فوکو، قدرت در سراسر جامعه پراکنده است و مرکزی که قدرت در آن مجتمع شده باشد، وجود ندارد. نیروهای دموکراتیک و ضدهژمون نباید همه قوا و هجوم خود را متوجه مرکزی واحد (یعنی دولت) کنند. بلکه دموکراتیک کردن همه ابعاد و اجزای جامعه هدفی مطلوب و ممکن است. از این جهت، موفی بر استقلال نیروهای ضدهژمون و عدم برقراری رابطه بوروکراتیک میان آنها و رد رهبری از بالا به پایین تأکید دارد. از طرف دیگر، حفظ تنوع و کثرت در درون نیروهای دموکراتیک و ضدهژمون موجب خواهد شد که پویایی و سرزندگی نیروها باقی بماند و در فضای جدید به وجود آمده، تاکتیک‌ها و ساختارهای سازمانی جدیدتر و بهتری بروز خواهند یافت.

همانطور که از مباحث موفی برمی‌آید، پلورالیسم رادیکال و دموکراتیک او نیز با معضل بنیادین حکومت دموکراتیک یعنی سازماندهی و حفظ استقلال و آزادی افراد مواجه می‌شود. هژمون شدن پلورالیسم رادیکال و دموکراتیک، اصلی اساسی و پارادوکسیکال دارد یعنی هرچه به محقق شدن آن نزدیکتر می‌شویم؛ تحقق آن غیرممکن‌تر می‌شود.

به تعبیر موفی، پلورالیسم رادیکال و دموکراتیک تا زمانی یک خیر است که کاملاً نهادینه نشده باشد. در واقع دشواری پیش‌رو، تأسیس نهادهای جدید و دفاع از آنهاست؛ در عین حال که نهادهای سابق واژگون می‌شوند. اما همین امر خطرات بالقوه‌ای در خود نهفته دارد زیرا می‌توان به بوروکراتیزاسیون و منضبط ساختن امر اجتماعی بیانجامد به این دلیل که بر اساس اصول طرد و نفی عمل می‌کند. (۲۸) رادیکالیسم دیدگاه موفی در اینجا، بار دیگر، آشکار می‌شود زیرا وی معتقد است که همین نهادها و معنای زندگی مطلوب و توأم با خیر نیز باید همواره در معرض نقد و انتقاد قرار گیرند و این نقد بالاخص می‌تواند از سوی گروه‌های حاشیه‌نشین و اقلیت صورت گیرد. از این‌رو وی همانند معتقدان به تنوع فرهنگی خواستار گنجاندن مطالب مربوط به اقلیت‌ها (سیاهان، بومیان آمریکا و مهاجران آسیایی) در برنامه‌های درسی است. لیکن برخلاف نظر آنان، اعتقاد دارد که این کار نباید بر این اساس صورت بگیرد که مطالب مزبور مربوط به یک گروه اقلیت‌اند. بلکه اینها منابع عظیم معارف و حکمت^۱ بشری

1. Wisdom

و ابعاد و اجزای مغفول میراث نوع انسان هستند (۲۹) و بر اساس ایده آموختن از همدیگر^۱، نکات و مطالب بسیاری می‌توانند به اکثریت یاد دهند.

هـ. قدرت و برداشت فوکویی - موفی از آن

برداشت موفی از قدرت، عمیقاً تحت تأثیر فوکوست. فوکو معتقد بود که انسان‌ها اساساً برخلاف نظر روسو آزاد متولد نمی‌شوند، بلکه همواره در داخل یکی از صورت‌بندی‌های قدرت وارد عرصه وجود می‌شوند. از سوی دیگر، فوکو دیدگاه‌های رایج و مرسوم نسبت به قدرت را منکر بود. به زعم وی قدرت نوعی تملک نیست؛ در عرصه یا طبقه خاصی متمرکز نمی‌باشد؛ به دیگر عرصه‌ها قابل تقلیل نیست و آثار آن را نباید صرفاً ایدئولوژیک، باطل و مردود دانست. قدرت بعد سازنده هم دارد. (۳۰) قدرت بخشی از روابط اجتماعی است و هر رابطه اجتماعی در درون خود عنصر قدرت را دارد و نمی‌توان انتظار روزی را داشت که تأثیر قدرت از روابط اجتماعی حذف شود و یا برای چنین ایده‌آلی تلاش کرد، زیرا که تمنای محال است.

موفی با بهره‌گیری از آرای گرامشی و فوکو مدعی است که همه اشکال ارتباطات انسانی، اعم از اقناع، مذاکره، گفتگو و مباحثه ضرورتاً با روابط قدرت گره خورده‌اند و این نکته در همه جوامع صادق و جاری است. (۳۱) (یکی از بنیادهای نقد وضعیت کلامی ایده‌آل هابرماس). بنابراین نمی‌توانیم فضایی عاری از قدرت و تأثیرات آن ایجاد کنیم. البته از نظر موفی این امر اشکالی هم ندارد و برای پلورالیسم رادیکال و دموکراتیک مخاطره‌آمیز نیست. هدف این نوع پلورالیسم، تغییر و دگرگون ساختن اشکال رایج قدرت است به صورتی که با اصول دموکراتیک سازگار شود. بنیان پلورالیسم رادیکال و دموکراتیک حفظ تنوعات و تمایزات بین شیوه‌های تفکر^۲ اجتماعی است که با یکدیگر در تنش و کشمکش‌اند و همدیگر را محدود می‌سازند. همچنین تضمین تداوم نقادی آرا و عقاید نیز نکته‌ای است که با تلاش فوکو برای جلوگیری از عادی شدن امور و نهادینه شدگی، قابل تطبیق و مقایسه است. این

1. Education Mutual

2. Logics

تنش‌ها در اصل دموکراسی نیز وجود دارند و در آن بین دو اصل مساوات و آزادی، ناسازگاری وجود دارد. از سوی دیگر مشارکت عده زیاد در تصمیم‌گیری، در تحلیل نهایی، با تنوع مطلوب موفی در تناقض و تضاد قرار می‌گیرد و این تناقضات زایل‌شدنی نیستند. (۳۲) وی معتقد است که همین تنش‌ها می‌توانند در ایجاد پلورالیسم رادیکال و تعمیق آن نقش مؤثری داشته باشند. زیرا سبب تعمیق تفاوت‌ها و طرح آرا و عقاید جدیدی می‌شود که با «آموختن از همدیگر» می‌تواند تعمیق دموکراسی رادیکال را در پی داشته باشد.

مشکلی که با نفی سوژه انسانی و نقش اصلی قدرت در شکل‌گیری هویت و نفی مفاهیمی چون ایدئولوژی و سرکوب در نزد فوکو بروز می‌کند، برای موفی نیز می‌تواند مطرح شود و آن خطر نسبیت است. اگر همه علایق و آمال و افکار انسان، ساخته رابطه قدرت است، پس هیچ خواسته و میل اصیل و راستین وجود ندارد و در آن صورت دیگر چه نقطه اتکایی برای انتخاب‌های انسان و چه مبنایی برای انتخاب باقی می‌ماند؟

جواب موفی به این انتقاد، شباهت زیادی به دیدگاه جامعه‌گرایان دارد. به این معنا که درست است که هر انتخابی یک امر اقتضایی و احتمالی^۱ است اما چون انتخاب‌های ما در فضای یک سنت تجویزی (نرماتیو) صورت می‌گیرد؛ مشکله نسبیت پیدا نمی‌شود و هیچ‌گاه انسان نمی‌تواند در فضایی قرار گیرد که همه انتخاب‌ها برایش علی‌السویه باشند؛ چون در هر حال فرد در یک جایگاه تاریخی - اجتماعی قرار دارد. اما گزینش‌ها ناظر به موارد خاص و محلی است و شاید این انتقاد بر دیدگاه موفی وارد شود که انتخاب‌های مورد نظر وی متعالی و ناظر بر امور غیرمادی و علایق فراسوی امور عادی نیستند. لیکن دیدگاه وی این نکته را در خود نهفته دارد که هر کسی علایق متنوعی در سطوح مختلف دارد و تنها با قبول دو اصل بنیادین و البته قابل تفسیر آزادی و مساوات می‌تواند در پی علایق خود برود و یا آنها را به دیگران عرضه کند و از این راه به معارف جامعه افزوده و پلورالیسم را عمیق‌تر سازد.

1. Contingent

و. از آنتاگونیسم تا آگونیسم: هویت سازگار با غیر

گفته شد که از دید موفی، هویت در مواجهه با غیر شکل می‌گیرد و هر «ما»یی متضمن وجود «آنها»ست. شکل‌گیری یک جامعه و منافع و علایق مشترک، امری جاری و فرآیندی مداوم است. قدرت نه رابطه‌ای خارجی و تحمیل شده بر سوژه‌های از قبل تشکیل یافته که سازنده و مقوم سوژه و هویت آن است. از این‌رو باید تصور داشتن جامعه‌ای شفاف و با هماهنگی کامل را به کناری نهاد. ترک ایده سوژه به معنای طرد عقلانیت مدرنیستی با ادعای متعالی و جهانشمول بوده و متضمن نفی امکان نمایندگی یک کلیت^۱ است. به این ترتیب، هویت‌های ذاتی شکسته می‌شوند و جای خود را به هویت‌های کدر و پرابهام می‌دهند. هویت اجتماعی در چنین فضایی، مجموعه و هم‌نوازی «مواضع سوژه» است (۳۳) و چون سیستم تفاوت‌ها، یعنی سازنده مجموعه مزبور و موجد مواضع سوژه بسته و لایتغیر نیست؛ بلکه توسط گفتمان‌های متنوعی شکل می‌گیرد؛ سوژه، هویتی متناقض، متعدد و همواره محتمل و اقتضایی و روی به تحول خواهد داشت. دیگر واقعیت واحد و یکپارچه و متجانسی به نام عامل یا سوژه اجتماعی نخواهیم داشت. از سوی دیگر، گفتمان‌هایی که مواضع سوژه را می‌سازند بین خود رابطه ضروری، قطعی و از پیش تعیین شده و ما تقدم ندارند و حتی همزیستی «مسالمت‌آمیزی» هم بین مواضع سوژه وجود ندارد و مواضع متنوع و متکثر به صورت مداوم همدیگر را مبدل، متحول، واژگون و جایگزین می‌سازند. (۳۴) از این‌رو از پیش نمی‌توان مشخص کرد که چه تغییراتی رخ خواهد داد و چه موضع جدیدی اتخاذ خواهد شد. البته انکار رابطه ضروری و ماتقدم بین مواضع سوژه به این معنا نیست که تلاش برای ایجاد اتصال و پیوند بین این مواضع صورت نمی‌گیرد. موفی این نوع تلاش‌ها را که سعی دارند میان مواضع مختلف رابطه‌ای موقت و مقطعی، متحول و نامقدّر برقرار کنند، تدوین^۲ می‌خواند. (۳۵) گفتمان‌های موجود در عرصه سیاست و ایدئولوژی، همواره در تلاشند تا از نظرگاه‌های مختلف، تدوین‌های گوناگونی ارایه و عرضه کنند و به این ترتیب هر موضع سوژه، در حالی که آماج اقدامات تدوین‌گری دایمی است؛ نقض و متحول هم می‌شود. ثبات‌های موقت که در

1. totality

2. articulation

مواضع سوژه وجود دارد و امکان تدوین‌های مقطعی را به دست می‌دهد، در نزد موفی هویت‌یابی^۱ خوانده می‌شود. به نظر موفی تاریخ سوژه چیزی جز تاریخ هویت‌یابی‌های آن نیست. (۳۶) لذا هویت مخفی و ذاتی قابل افشا به چشم نمی‌خورد.

چنتال موفی معتقد است که با قبول کثرت عناصر و اجزای مقوم هویت‌ها، می‌توانیم هویت‌هایی داشته باشیم که با غیریت سازگار باشند چرا که غیرسازنده و قوام دهنده وجود و تشخیص اوست. این هویت‌ها در همه ابعاد و جهات، نفوذپذیری^۲ دارند و به روی عناصر خارجی گشوده‌اند. اندیشه سیاسی و دموکراسی ملهم از نفی سوژه شفاف و یکپارچه بر این باور است که فقط با داشتن هویت ترکیبی و چندرگه می‌توانیم به موجوداتی مستقل و منفک بدل شویم. (۳۷) این نگرش، پتانسیل موجود برای بروز خشونت در شکل‌گیری هویت جمعی را خنثی می‌کند؛ شرایط وجود پلورالیسم آگونیستی را مهیا می‌سازد و از آنتاگونیسم به معنای نفی دیگری و دشمن دیدن «او» فاصله می‌گیرد. در پلورالیسم آگونیستی، مخالفت متوجه وجود افراد یا گروه‌ها نیست، بلکه اختلافات به سطح ایده‌ها و آرا عقب رانده می‌شوند. همچنین این مشرب اذعان به کثرت درونی خود دارد و به سهم غیر در شکل دادن به آن معترف است. پس دیگر پذیرش تساهل به معنای تحمل و مدارا کردن نخواهد بود بلکه باید غیر را حرمت نهاد چرا که بدون غیریت و وجود دیگران هیچ هویتی ابراز نمی‌شود. پلورالیسم رادیکال موفی، اختلافات و تنوعات را محترم می‌دارد و حیات خود را منوط به تداوم و بقای آنها می‌داند. به عقیده وی فقدان شکل‌گیری هویت‌های دموکراتیک و پذیرنده غیر، ممکن است به اهمیت یافتن هویت‌های ذات محور و ارزش‌های اخلاقی غیرقابل بحث و مذاکره منجر شود و خشونت بیشتری را وارد عرصه سیاست نماید. گروه‌هایی که بر اساس این برداشت از هویت شکل می‌گیرند، با آموختن از هم و گسترش و تعمیق دقایق انقلاب دموکراتیک به عمیق‌تر شدن و رشد همه هویت‌ها کمک می‌کنند و در عین حال هیچ هویتی را اصیل و لایتغیر محسوب نمی‌دارند. این حکومت دموکراسی پلورالیستی است.

1. Identification

2. Porosity

نتیجه‌گیری: نظری بر نقاط قوت و ضعف نظریه هویت موفی

آرای موفی در باب هویت و به تبع آن حکومت سازگار با این برداشت یعنی پلورالیسم رادیکال و دموکراتیک از سوی متفکران و صاحب نظران متفاوت و از منظرهای متنوع مورد تجزیه و تحلیل و نقادی قرار گرفته است. سوسیال دموکرات‌ها با نقد وی از بوروکراتیک شدن حکومت مخالفند و آن را الزاماً ضد دموکراتیک و دارای اثرات ضد پلورالیستی و یکسان‌ساز نمی‌دانند؛ مارکسیست‌ها با نگاه وی به دموکراسی و لیبرالیسم و ارزش‌های مهم و مثبت آنها مخالفت می‌ورزند و مدعی‌اند که چون دموکراسی و لیبرالیسم در جوامع سرمایه‌داری ظهور کرده است و در دوران سوسیالیسم ملغی خواهد شد؛ هیچ بعد مثبتی (دست کم بعد مثبتی که در آینده قابل حفظ باشد) وجود ندارد. متفکران سنتی چپ، روش پس‌اساختاری را برای درک مسأله تفاوت با اندیشه سنتی سوسیالیسم قابل جمع نمی‌دانند. برخی دیگر نیز با سیالیت مخفی که در سیاست نفی نژادپرستی و ضدجنسی^۱ موفی وجود دارد و تأیید همه تفاوت‌ها از سوی وی (البته اگر نافی دو اصل قابل تفسیر وی نباشند) مخالف‌اند. (۳۸)

اما شاید یکی از مهم‌ترین انتقادات به عقیده موفی، به خصوص از منظر تئوریک، عدم توجه وی به وضع موجود باشد به این معنا که بر اساس مدل وی، توانایی هر گروه برای تأثیر بر سیستم سیاسی ممکن است تابعی از قدرت سیاسی بالفعل و موجود آن باشد. به این ترتیب یک گروه اقلیت منسجم که به خوبی آرا و عقاید خود را اعلام و تبلیغ می‌کند و صاحب صداست، می‌تواند تأثیر بیشتری نسبت به گروه‌های هم وزن و یا حتی وسیع‌تر داشته باشد و البته در عمل چنین چیزهایی مشاهده می‌شود. به علاوه بسیاری از گروه‌های اقلیت نمی‌توانند منابع کافی برای مبارزه و فعالیت سیاسی خود به دست آورند (۳۹) و در نتیجه تأثیر آنها کم‌رنگ‌تر و کمتر خواهد بود. انتقاد مهم دیگری که به دیدگاه موفی وارد می‌شود به خوش‌بینی او نسبت به اکثریت جامعه و عامه مربوط می‌شود. موفی خواهان سیاسی کردن همه ابعاد جامعه و حتی زندگی روزمره مردم یا به بیان مشخص‌تر، سیاسی کردن توده مردم و توجه آنها به مقولاتی چون غیرسازنده و آموختن متقابل است. اما تجارب تاریخی حکومت‌ها و دموکراسی‌های معاصر به خوبی نشان می‌دهد که اکثریت جامعه غالباً منفعل و کمتر اهل تدبر و

1. antisexism

تأمل اند. اما ابعاد مثبت نظریات موفی نیز کم نیست. تأکیدات موفی بر سیالیت فهم‌ها از هویت و جامعه و آن را پروژه‌ای ناتمام^۱ تلقی کردن، باعث می‌شود که تساهل و پذیرش دیگران تسهیل و شکل‌گیری ائتلافات و توافقات سیاسی تقویت شود. از طرف دیگر نظریه دموکراسی رادیکال توان آن را دارد (دست‌کم در قیاس با نظریات رقیب) که از همه لایه‌های هویتی و وجودی انسان حفاظت کند. رادیکال دموکراسی، مخالف صرف‌نظر کردن از یک بعد وجود انسانی به نفع برخی حقوق و آزادی‌هاست و حتی در این راه، ابعاد فراملی و کلان را نیز مدنظر قرار می‌دهد و از این‌رو بر دیدگاه‌های دو طرف مباحثه معروف معاصر در فلسفه سیاسی (لیبرالیسم - کمونتریانیسم) برتری دارد. نکته مهم دیگر این است که دموکراسی رادیکال به تمامی قالب است و محتوای آن تنها دو اصل برابری و آزادی است که آنها نیز قابل تفسیر بوده و می‌توانند همانند قالبی عمل کنند که در هر جامعه و در نزد هر گروه یا فردی محتوا و مضامین همان جمع و گروه را در خود جای دهد و در عین حال حداکثر تنوع و امکان انتخاب را فراهم آورد.

هویت، مشخص‌کننده جهت‌گیری آدمی است و برای تعیین جهات هم حضور در یک فضا اجتناب‌ناپذیر است. پس ناگزیر اجتماع و جامعه ارزشی و محیط همچنین روابط قدرت و عوامل بی‌شمار دیگر در شکل یافتن انسان و سوژه انسانی و بنابراین هویت‌یابی او مؤثرند. ایده موفی آن است که چون هیچ شکل مقدر، قطعی و ازلی برای هویت‌یابی ابنای بشر وجود ندارد، باید فضایی «رادیکال دموکراتیک» ایجاد شود که در آن امکان چالش هویت‌های مستقر و تعامل هویت‌های گوناگون و «از هم آموختن» آنها فراهم آید. این ایده را وی از طریق مفهوم شهروندی و قبول دو اصل قابل تفسیر آزادی و برابری، قابل اجرا می‌داند. در این راه گسترش، تقویت و تشویق تفاوت‌ها و تنوعات، با قبول دو اصل مذکور لازم است و اساساً رادیکال دموکراسی حکومتی است که بتواند این ارزش‌ها را متحقق کند. برای وصول به این نوع حکومت، اصلاح گام به گام و دموکراتیک‌تر حکومت‌های موجود توصیه می‌شود. به این ترتیب هویت در نزد موفی مبنای سیاست و به طور کلی همه چیز است.

1. Open-ended

یادداشت‌ها

1. Creppell, Ingrid, *Toleration and Identity: Foundations in Early Modern Thought*, London, Routledge, 2003, P.6
2. Somers, Margaret and Gibson, Gloria, "Reclaiming the epistemological other: narrative and social constitvtion of identity", in *Social Theory and Politics of Identity*, Oxford, Blackwell Publishers, 1998, p. 53.
3. Mouffe, Chantal, "Democratic indentity and pluralist politics", in *Justice and Democracy*, Hawaii, Honolulu University Press, 1997, pp. 385-6. and also: Mouffe, Chantal, "Feminism, citizeship and radical democratic politics", in *Social Posmodernism: Beyond Identity Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 315.
4. "Democratic identity and pluralist politics", op.cit, p.385, and also: "Feminism, citizenship and Radical democratic politics", op.cit, p. 317, and also: Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*, London & New York, Verso, 1993, p. 76.
۵. برد، جی. اف. «فوکو: قدرت و سیاست»، محمدعلی قاسمی، *فصلنامه گفتمان*، ش ۷، بهار ۱۳۸۲، ص ۱۱۷، همچنین ر.ک: گیدنز، آنتونی، *سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی*، منوچهر صبوری، تهران، نشرنی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۹.
۶. هولاب، رابرت، *یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی*، حسین بشیریه، تهران، نشرنی، ۱۳۷۵، ص ۳۱، صص ۶- ۲۵. همچنین ر. ک: پیوزی، مایکل، *یورگن هابرماس*، احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۷۹، صص ۱۱۱- ۱۱۰.
7. "Democratic identity and pluralis politics", op.cit, p. 385.
۸. بنکه، آندریاس، «پست مدرنیته کردن امنیت»، محمدعلی قاسمی، *فصلنامه راهبرد*، ش ۲۶، زمستان ۱۳۸۱، صص ۳- ۲۲۲.
9. *The Return of The Political*, op.cit, p.3, and also: "Democratic identity and pluralist politics", op. cit, p. 385, and See Mouffe, Chantal, "For an agonistic model of democracy", in *Political Theory in Transition*, London & New York, Routledge, 2000, p. 125.
10. "For an agonistic model of democracy", op. cit, p. 125.
11. "Democratic identity and Pluralist Politics", op. cit, p.385.
12. Baumeister, Andrea, "Multicultural citizenship, identity and conflict", in *Toleration, Identity and Difference*, London, Macmillan, 1999, p. 98.
13. "For an agonistic model of democracy", op. cit, p. 127.
14. "Democratic identity and pluralist politics", op. cit, pp. 285 - 6.
15. Ibid, p. 387.
16. Ibid.

17. See Smith, Anna Marie, *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*, London & New York, Routledge, 1998, p. 32.
18. "Democratic identity and pluralist politics", op. cit, pp. 387 - 8.
19. "Multicultural citizenship, identity and conflict", op. cit, pp. 98-9.
20. *Laclau and Mouffe*, op. cit, p. 127.
21. Ibid, p. 127.
22. Ibid, p. 126.
23. Ibid, p. 32.
24. Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985, p. 167.
25. *Laclau and Mouffe*, op. cit, p. 33.
26. *The Return of The Political*, op. cit, p. 94.
27. *Laclau and Mouffe*, op. cit, p. 35.
28. *The Return of The Political*, op. cit, p.4 & p. 6, and See also: *Laclau and Mouffe*, op. cit, p. 111.
29. Ibid, p. 182.

۳۰. برای نمونه ر.ک:

«فوکو: قدرت و سیاست»، پیشین، ص ۸ - ۱۱۶، همچنین هیندس، باری، *گفتارهای قدرت: از هابز تا فوکو*، مصطفی یونسی، تهران، شیرازه، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱.

31. *Laclau and Mouffe*, op. cit, p. 187.
 32. Ibid, p. 186.
 33. "Feminism, citizenship and radical democratic politics", op. cit, p. 318.
 34. Ibid, pp. 318 - 9.
 35. "Democratic identity and pluralist politics", op. cit, p. 387.
 36. *The Return of The Political*, op. cit, p. 76.
 37. "Democratic identity and pluralsit politics", op. cit, p. 388.
 38. *Laclau and Mouffe*, op. cit, p. 201.
- البته انتقادات متعدد دیگری هم علیه برداشت‌های موفی از سیاست رادیکال و دموکراتیک به عمل آمده که پرداختن به آنها باعث دوری از بحث محوری مقاله می‌شود. برای اطلاع بیشتر ر. ک: نش، کیت، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر: جهانی شدن، سیاست، قدرت*، محمد تقی دلفروز، تهران، کویر، ۱۳۸۰، ص ۴۹؛ همچنین ر. ک: کلگ، استوارت آر، *چهارچوب‌های قدرت*، مصطفی یونسی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۹.
39. "Multicultural citizenship, identity and conflict", op. cit, p. 100.

شرعی سازی قدرت سیاسی؛

درآمدی بر جایگاه امنیت در اندیشه و عمل فقهای شیعه در عصر صفویه

دکتر اصغر افتخاری

تاریخ ارائه: ۱۳۸۳/۵/۳

معاون پژوهشی پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ تأیید: ۱۳۸۳/۵/۷

چکیده

پس از حاکمیت جریان خلافت و به ویژه پس از تبدیل آن به سلطنت، شاهد محرومیت مکتب تشیع از حکومت بودیم که در نتیجه آن، الگوی «حکومت اغتصابی» به مثابه گفتمان مسلط برای تحلیل شرایط و ارایه راهکار، مطرح شد. اگرچه تسلط این گفتمان به اقتضای شرایط سیاسی مدت مدیدی به طول انجامید، اما ظهور سلسله صفویه، زمینه مناسبی را فراهم آورد تا گفتمانی تازه در حوزه اندیشه سیاسی تشیع ظهور کند که نگارنده از آن به «شرعی سازی قدرت سیاسی» یاد کرده است. این گفتمان مبتنی بر سه اصل می باشد که عبارتند از:

اصل اول. جابه جایی در قدرت که دلالت بر تولید قدرت نرم و باز تولید آن در قالب سازمان فقه سیاسی شیعه دارد.

اصل دوم. جابه جایی در روش که حاکی از گذار فقهای شیعه از آرمان گرایی صرف به آرمان گرایی متعهد است.

اصل سوم. جابه جایی در سازمان فکری قدرت که دلالت بر حضور فقهای شیعه به جای فلاسفه سیاسی در تولید نظریه سیاسی موجد و حامی حکومت دارد.

بر این اساس، نگارنده به چرایی و چگونگی توجه فقهای شیعه به قدرت سیاسی و حمایت از آن اشاره نموده و به مرور جایگاه امنیت در اندیشه سیاسی بزرگانی چون محقق کرکی، مقدس اردبیلی، فیض کاشانی، محقق سبزواری و علامه مجلسی می پردازد. **کلیدواژه ها:** فقه سیاسی شیعه، امنیت، ثبات، سلسله صفویه، قدرت.

مقدمه

«دستگاه تصوفی به صورتی ژرف حتی بر روی تصور مرکزی الله اثر گذاشته است.» (۱)

اگرچه ابتدای الگوی حکومتی شیعه بر محوریت پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) توانست فرصت مناسبی برای تقویت فلسفه سیاست و حکومت در مکتب تشیع به واسطه بهره‌مندی از اندیشه و عمل معصوم (ع) فراهم سازد، اما نقش بی‌بدیل غیبت را در این راستا نمی‌توان نادیده انگاشت. شیعیان در پی وقوع این رخداد بزرگ، امکان آن را یافتند تا در پرتو و چارچوب معارف جدید، به بازسازی الگوی حکومتی متناسب با شرایط زمانی و مکانی پرداخته و بدین وسیله، قابلیت تفکر شیعی را برای سامان بخشی به حیات اجتماعی انسان در اعصار مختلف نمایان سازند. از جمله مقاطع مهمی که در سیر تحول مکتب تشیع در خور توجه است، عصر صفویه می‌باشد. به گفته «توشی هیکو ایزوتسو» ظهور صفویان، تحولی بی‌بدیل در کل نگرش اسلامی پدید آورد که آن را از سایر مقاطع متمایز می‌سازد. (۲) اما آنچه در این نوشتار بیشتر مدنظر می‌باشد نه قدرت‌یابی صفویان، بلکه حضور چشمگیر و معنادار فقهای بزرگ شیعه در سازمان رسمی حکومت است که پس از یک دوره طولانی از تحریم و انزوا، موقعیتی در خور برای شیعه در حیات سیاسی به شمار می‌آید.

اگرچه فلسفه وجودی این حضور و پیامدهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن بحثی مبسوط و مستقل است که تاکنون از ابعاد و با رویکردهای مختلف بدان پرداخته شده، اما در این میان موضوع «امنیت» و «ثبات» - علی‌رغم اهمیت و توجه ویژه‌ای که فقهای شیعه برای آن قایل بوده‌اند و در مقام تفسیر و توجیه صحت سیاست خویش کراراً بدان استناد کرده‌اند - کمتر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. (۳)

در نوشتار حاضر، نویسنده از منظری سیاسی - اجتماعی به تحلیل اندیشه و عمل فقهای شیعه در این دوران پرداخته و تلاش می‌نماید تا با استفاده از الگوی تحلیلی «شرعی‌سازی قدرت سیاسی»، جایگاه ثبات و امنیت را در نظر و عمل ایشان بازایی نماید. برای این منظور ضمن معرفی الگوی تحلیلی «شرعی‌سازی»، از سه تحول مهم در ساحت سیاست و حکومت در عصر صفوی سخن به میان می‌آوریم که در نتیجه آن و با استناد به اندیشه فقهای شیعه،

امنیت به مثابه مصداقی بارز از مصلحت عمومی که حکومت دینی متولی تأمین آن است، معرفی می‌شود.

الف. چارچوب تحلیلی؛ شرعی سازی در مقابل عرفی سازی

«سیاست ما عین دیانت ماست» (مرحوم مدرس)

«خداوند می‌خواست که اسلام دین باشد، اما آدم‌ها از آن سیاست ساختند.» (محمد

سعید عسماوی) (۴)

تأمل در نگرش مرحوم مدرس و محمدسعید عسماوی، بیانگر وجود فاصله‌ای عمیق بین دو تفسیر از «سیاست اسلامی» است که گذشته از ریشه‌های تاریخی آن، به موضوعی حساس و بنیادین در سیر اندیشه و عمل اسلامی در دوران معاصر تبدیل شده است. موضوعی که به نظر می‌رسد در ذیل عنوان کلی و مبهم «اسلام سیاسی» از سوی نظریه‌پردازان و استراتژین‌های غربی نیز مورد توجه قرار گرفته که به محور معادلات سیاسی در خاورمیانه در قرن ۲۱ تبدیل خواهد شد. (۵)

بر این اساس، پرسش از چیستی «سیاست اسلامی» و الگوهای تحقق آن نه تنها برای کشورهای اسلامی، بلکه برای کلیه بازیگران اهمیت یافته آنقدر که به تازگی شاهد توجه روزافزون اندیشه‌گران معاصر به این سؤال هستیم. در این خصوص و از منظری درون دینی، می‌توان چنین ادعا کرد که حیات بیرونی به دو حوزه اصلی تقسیم می‌شود: نخست حیات دینی و دوم حیات غیردینی که شاخص آن نیز «ایمان» است. چنان که خدای متعال می‌فرماید:

«پروردگار سرپرست و حاکم کسانی است که ایمان آورده‌اند. [همو] ایشان را از

تاریکی‌ها به روشنایی رهنمون می‌گردد. [اما] آنان که کفر پیشه نمایند، سرپرستی

طاغوت را گردن نهاده‌اند. پس از روشنایی به تاریکی درآیند و پیوسته یار آتش و در

آن ماندگار باشند.» (۶)

با این معیار، مشخص می‌شود که «سیاست» به مثابه حوزه متولی تدبیر امور جامعه از منظری اسلامی دارای دووجه خواهد بود: سیاست ایمانی و سیاست کفرآمیز. در الگوی نخست احکام الهی، عقل بشری و مقتضیات زمانی و مکانی به صورت توأمان در نظر و عمل سیاسی ایفای نقش می‌کنند؛ اما در الگوی دوم، صرفاً عقل بشری و مقتضیات زمانی و مکانی مدنظر

می‌باشند. نکته مهم آنکه ساختار الگوی مذکور به سادگی بیان شده باقی نمانده و همراه با تحول جوامع بشری، شاهد پیدایش فضایی بین دو الگوی ایمانی و کفرانی از سیاست هستیم که در آن عمده نظریه‌پردازان، قایل و یا ناقد اسلام سیاسی، که رابط بین دو حوزه اصلی از سیاست و حکومت هستند، امکان وجود یافته‌اند. با عنایت به طیف متنوع نظریه‌های سیاسی ارایه شده از سوی اندیشه‌گران مسلمان، اسلام‌شناسان و حتی غیرمسلمانان، معلوم می‌شود که عمده الگوهای جدید حکومت اسلامی نیز از درون همین فضا پدید آمده و عملاً جهان اسلام با تولیدات نظری و ملاحظات عملی ارایه شده از سوی این گروه از اندیشه‌ورزان مواجه و مشغول بوده است. دسته‌بندی و عناوین اطلاق شده بر این اندیشه‌گران، متفاوت و متکثر است و چنان که «رضوان‌السید» اظهار داشته، اصولاً دسته‌بندی آنها بر اساس محورهای مشترک دشوار می‌نماید. (۷) با این حال، نگارنده با مبنا قرار دادن ساختار دو وجهی بالا، این گروه‌ها را در دو جریان اصلی قرار می‌دهد:

جریان اول. عرفی‌سازی دین سیاسی

بنیاد این نگرش را بازسازی اسلام در قالب تجربه مسیحی شکل می‌دهد. بر این اساس تلاش می‌شود تا تفسیری از اسلام ارایه گردد که در آن تفکیک بین سیاست و دیانت و انحصار دین به عرصه‌های خصوصی و شخصی، مستند به اصول و نصوص دینی، اثبات گردد. به همین دلیل است که مقوله «فهم دین» و «درک زبان دین» مورد توجه ویژه قرار گرفته و به مثابه یک ملاحظه روش‌شناختی در اولویت نخست پژوهش‌های دینی به جهت درک واقعی سیاست مطرح می‌شود. (۸) نتیجه مطالعات روش‌شناختی در این حوزه، این دسته از اندیشه‌گران مسلمان را بدانجا رهنمون می‌سازد تا هویت اسلام را «غیرسیاسی» ارزیابی کرده و سیاست را به دلایل مختلف از حوزه دیانت خارج و یا به حاشیه برانند. به تعبیر «فیلالی انصاری» آگاهی نوینی در حوزه اسلامی پدید آمده که اگرچه مستند به اصول و تجربه اسلامی و میراث دینی است؛ اما «از تاریخ گذشته و از اثراتی که بر حافظه مسلمانان گذاشته فاصله‌گیری واقعی می‌کند، و تفکیک بین امر تاریخی و امر اصل‌گون در وجدان جمعی شروع به شکل‌گیری می‌کند.» (۹)

در چنین فضایی است که اندیشه گرانی چون «علی عبدالرزاق»، «محمودطه»، «فضل الرحمان»، «محمدطالبی»، «محمداحمد خلف الله»، «محمدآرکون» و «صادق آنیهوم» به ارایه دیدگاه پرداخته و سعی کرده اند تا با استناد به دین و در عین حفظ گونه ای از دینداری، سیاستی را در جهان معاصر عرضه بدارند که تا حد ممکن رها از آموزه های دینی بوده و به الگوی عرفی از قدرت سیاسی نزدیک باشد. آنان مترصد بودند از این طریق به جمع بین دیانت و سیاست به نفع «عرف» نایل آیند. (۱۰)

جریان دوم. شرعی سازی عرف سیاسی

این جریان، معمولاً در تحلیل تاریخ تحول جوامع اسلامی مورد کم توجهی قرار گرفته است؛ در حالی که از حیث کاربردی در مقاطع بسیاری می توان شاهد اقبال به آن و تلاش برای تعریف سیاست دینی در ذیل آن بود. در این وضعیت، مصلحان دینی به دلیل مسدود بودن باب تأسیس حکومت دینی در جامعه، به واسطه حضور موانعی جدی از قبیل نبود آگاهی لازم، ضعف بنیادهای قدرت برای تأسیس الگوی مطلوب و نبود یا ضعف سازمان فکری مورد نیاز جهت تولید سازمان سیاسی، در دومین اولویت خود اهداف زیر را طرح نمودند:

۱. حضور در ساخت رسمی قدرت و هدایت جریان امور تا حد امکان به منظور جلوگیری از تبدیل آن به الگوی کفرآمیز از حکومت.

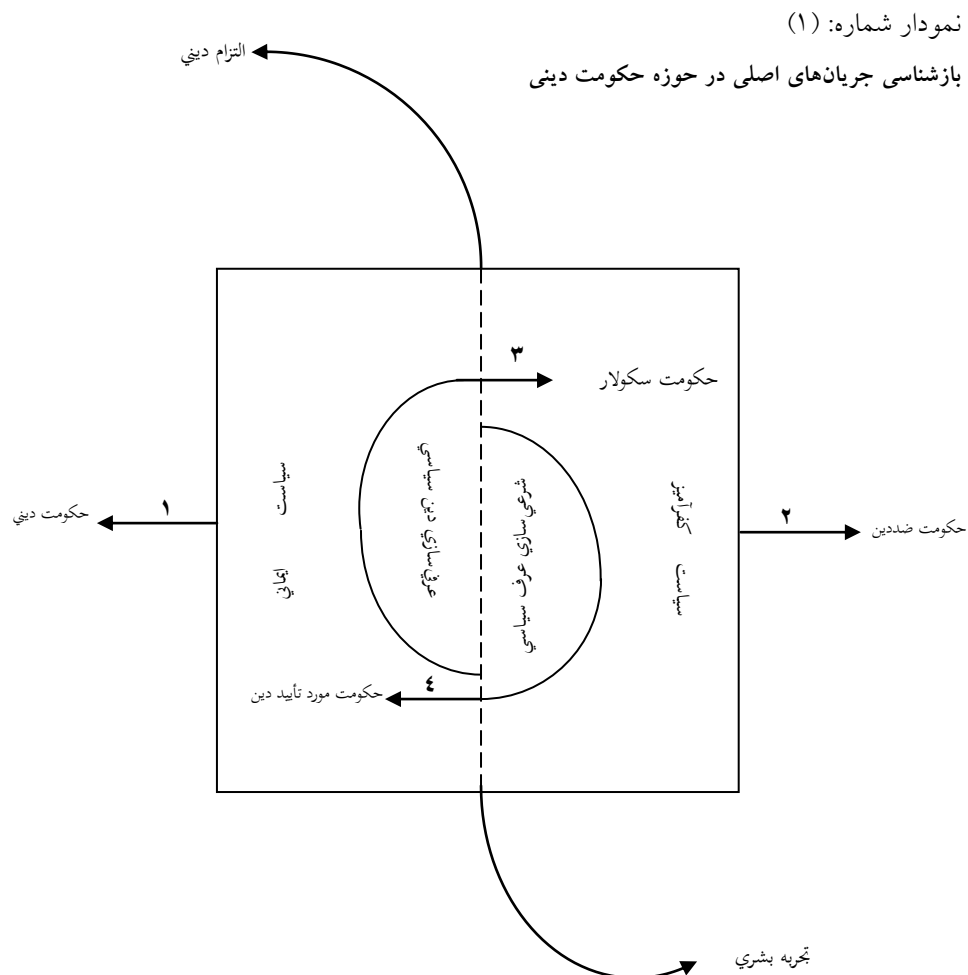
۲. تحدید قدرت به منظور تأمین مصالح عمومی مؤمنان و کاهش میزان سختی ایشان.

۳. ایجاد کانون مستقل ویژه شیعیان به منظور ایستادگی در مقابل جریان های رقیب و خارجی.

۴. زمینه سازی برای تکوین الگوی مطلوب حکومت دینی (مصادق سیاست ایمانی). (۱۱)

به عبارت دیگر، می توان چنین ادعا کرد که در این روش اگرچه فهم و درک دین همچون الگوی روش شناختی جریان نخست پذیرفته شده، اما بر درک متعهدانه متن و محقق ساختن آن در فضای عینی تأکید می شود. بدین صورت که فهم دین با هدف منطبق ساختن آن با شرایط سیاسی حاکم و در نتیجه عرفی سازی صورت نمی گیرد؛ بلکه بالعکس فهم نوین و مرفقی ای از دین ارایه می شود که پاسخگوی نیازهای جدید انسان معاصر است. (۱۲) در این وضعیت، نهادهای عرفی از طریق تفسیر نوین دین بازتعریف شده و با هدف تأمین اهداف مصوب آن

در جامعه، تأیید شرعی می‌یابند. خلاصه کلام آنکه «عرف سیاسی»، در درون «اصول و چارچوب دینی» بازسازی می‌شود و در نتیجه شاهد شکل‌گیری گونه‌ای از حکومت دینی می‌باشیم که اگرچه با الگوی سیاست ایمانی منطبق نیست، اما به دلیل داشتن شباهت‌های اولیه با این الگو و فاصله گرفتن از الگوهای «سیاست کفرآمیز» و «عرفی‌سازی دین»، مورد تأیید نسبی بوده و به عنوان بدیلی برای حکومت‌های جایر موجود، از سوی دینداران تأیید می‌شوند. در نمودار شماره ۱ این چهار الگو نمایش داده شده است.



مطابق نمودار مشخص می شود که از منظر درون دینی، شیعیان جریان های اصلی در حوزه حکومت سازی را به چهار گروه تقسیم می نمایند:

الگوهای اصلی

۱. حکومت دینی که مبتنی بر اصل التزام دینی بوده و با استناد به نص و سیره شناخته می شود.
۲. حکومت ضد دینی که مبتنی بر اصل «شُرک» و صرفاً مستند به تجربه بشری است.

الگوهای فرعی

۳. حکومت های سکولار که مبتنی بر اصل «عرفی سازی دین» و مستند به تجربه بشری هستند.
 ۴. حکومت های مورد تأیید دین که مبتنی بر اصل «شرعی سازی عرف» و مستند به التزام دینی اند.
- با این تقسیم بندی، می توان به تعیین جایگاه «صفویه و تحلیل عملکرد فقهای شیعه» در این دوره پرداخت. در واقع فقهای این دوره در قالب جریان چهارم در الگوی مذکور به دنبال آن بودند تا از شرایط جدید به نفع مصالح عمومی مؤمنان بهره ببرند و تأیید کامل این الگوی حکومت به مثابه الگوی مصداق «سیاست ایمانی» را چنان که برخی از تحلیلگران بیان داشته اند، اساساً دنبال نمی کرده اند. (۱۳) این امر به اقتضای ماهیت جریان اسلام در این حوزه است که در ادامه به تحلیل مبادی و ارکان آن خواهیم پرداخت.

ب. جابه جایی در قدرت؛ ظهور پارادایم صفوی

«تشیع دارای دو دوره کاملاً منفک و جدا از هم است. یکی دوره ای از قرن اول که خود تعبیری از اسلام حرکت است در برابر اسلام نظام ... تا اوائل صفویه؛ و یکی دوره ای از زمان صفویه تاکنون که دوره ... شیعه نظام [است].» (۱۴)

گذشته از صحت یا سقم محتوای دیدگاه علی شریعتی در خصوص سیر تحول تشیع از یک حرکت^۱ به یک «نظام»^۲، این یک واقعیت است که جریان تشیع در گذار به صفویه، تحولی بنیادین را تجربه می نماید که به تأسیس الگوی جدیدی در سیاست و حکومت در عصر غیبت منجر می شود؛ به همین دلیل است که عمده ترین تحلیل های مربوط به صفویه - سلباً یا ایجاباً -

1. Movement

2. Institution

آن را مقطعی متفاوت از گذشته ارزیابی می‌کنند. به منظور درک پیامدهای این تحول در حوزه ملاحظات امنیتی، مناسب است تا از الگوی تحلیلی «بیل مک‌سوینی»^۱ استفاده شود. به زعم «مک‌سوینی» فلسفه وجودی کلیه نظام‌های سیاسی را «تأمین امنیت» تشکیل می‌دهد و به همین دلیل است که می‌توان به گونه‌شناسی نظام‌های سیاسی بر مبنای تلقی‌ای که از «امنیت» دارند و یا «روشی» که برای تحصیل و تقویت آن به کار می‌برند، پرداخت. (۱۵) بنیاد این الگو به طور طبیعی بر موضوع «قدرت» استوار است. بنابراین ماهیت الگوی جدید صفویه را می‌توان با توجه به عنصر قدرت، مبتنی بر ارکان زیر دانست:

رکن اول. تولید قدرت نرم

صفویه قبل از آنکه یک جنبش سیاسی باشد، حرکتی اجتماعی ارزیابی می‌شود که توانست سازمان «مرید - مرادی» را در مناسبات اجتماعی به صورت نهادینه تعریف و محقق سازد. بزرگانی چون «شیخ صفی‌الدین اردبیلی» که صاحب کرامات و درجات معنوی بودند، چنان تأثیرگذار بودند که نه تنها مردم بلکه بسیاری از حاکمان، التزام به احکام و فرامین ایشان را برخود فرض می‌دانستند. صاحب «تاریخ جهان آراء» نقل می‌کند که حلقه مریدان شیخ صفی بسیار وسیع و قدرتمند بود، به گونه‌ای که ضرورتاً در معادلات سیاسی حضور می‌یافتند و مغولان در عین تصدی قدرت، رعایت جانب ایشان را داشتند. از شیخ صفی خطاب به ابوسعید نقل شده که زمانی به وی گفته بود: ای ابوسعید! توان ما بیش از آن است که تو در سربازانت می‌بینی. چرا که ما در مقابل هرسرباز مغول یکصد نفر مرید داریم که تماماً به فرمان‌ماست. (۱۶) به عبارت دیگر قدرت صفویه قبل از آنکه از «سازمان سیاسی» ناشی شود، از درون جامعه می‌جوشیده و همین امر به شیوخ صفویه توانی به مراتب تأثیرگذارتر از صاحبان مناصب رسمی می‌داده است. دلیل این امر نیز چنان که «میشل فوکو»^۲ نشان داده، به ترجیح قدرت‌های برآمده از «جامعه» بر قدرت‌های مبتنی بر «سازمان رسمی» برمی‌گردد. (۱۷)

1. Bill McSweeney

2. Michael Foucault

کاربرد عینی این رکن را می توان در جریان تأسیس سلسله صفویه مشاهده کرد. شاهان صفویه عموماً خود را یک شاه عرفی قلمداد ننموده و در عین تصدی امر سلطنت، مراتب روحانی و حلقه مریدان خویش را حفظ می کردند؛ تا حدی که شاه اسماعیل لقب «اسماعیل ولی الله» را بسیار محترم و ارزشمند می داشت و مریدانش با این عنوان از وی یاد می کردند. (۱۸) بر این اساس، نکته برجسته در الگوی تازه آن بود که «قدرت سخت» حکومت بر پایه «قدرت نرم» ارادت، استوار گشته بود:

«پایه اساسی دولت صفویه به تصوف بود. تصوفی که صورت روحانی آن تبدیل به سیستم سیاسی - روحانی شده و پیروزی دولت صفویه را به همراه آورده بود... شاه صفوی به عنوان مرشد کامل در میان قزلباش ها که مریدان پر و پا قرص آنان بودند - و به صورت یک قدرت سیاسی مشروع - پذیرفته شده بود.» (۱۹)

رکن دوم. بازتولید قدرت

قدرت های برآمده از درون جامعه اگرچه دارای ضریب نفوذ بالایی می باشند اما به تعبیر «جان واسکوئز»^۱ از برد قابل توجهی برخوردار نبوده و آستانه اوج آنها بسیار کوتاه است. (۲۰) به همین دلیل است که این گونه قدرت ها پیوسته نیازمند محمل های تکمیلی هستند که رسالت بازتولید آنها را عهده دار شود. در این صورت، قدرت به صورت مستمر تقویت شده و جلوی افت آن گرفته می شود.

صفویان عملاً در درک این معضل و حل آن توفیق داشتند. بدین صورت که جهت افزایش برد قدرت نرم ناشی از «مرید - مرادی» آن را با آموزه های تشیع پیوند زده و تشیع را به عنوان «مذهب رسمی» اعلام کردند. این اقدام ابتکاری مجال تازه و گسترده ای را پیش روی آنها باز کرد که می توانست ضمن کاهش لطمات ناشی از رحلت بزرگانی چون شیخ صفی، منابع تازه ای از قدرت اعتقادی را در اختیار ایشان قرار دهد. افزون بر آنکه تشیع می توانست «غیریت سازی» کند و به تمیز ایشان از بازیگران سنی و حتی بنی عباس - به واسطه تأکید بر آموزه های شیعه دوازده امامی - کمک نماید. (۲۱)

1. John Vasquez

رکن سوم. بازسازی سازمانی قدرت

اگر چه در زمان صفویه، مطابق با الگوهای سنتی، دسترسی به منابع قدرت رمز اصلی تصاحب حکومت و ماندگاری آن به شمار می‌آمد؛ اما این تحلیل بزرگان صفوی که لازم است تا قدرت «مرید - مرادی» از شکل آزاد به قالب سازمانی درآید، تا بتوان نسبت به کارآمدی و استمرار آن در طول زمان اطمینان حاصل کرد؛ تحلیلی مدرن و مطابق با آموزه‌های نوین «سازمان» و «بوروکراسی» است که به خوبی در دستگاه صفوی فهم، طراحی و به اجرا گذارده شد. در این رویکرد «مدیریت منابع قدرت» امری مستقل ارزیابی می‌گردد که برخلاف «قدرت» که توانی انقلابی و در مدت زمان اندک تولید می‌کند، قادر است «قدرت مستمر» و با هزینه اندک (و کارآمدی بالا) تولید نماید. (۲۲) به همین دلیل است که بسیاری از جنبش‌ها و نهضت‌ها علی‌رغم توفیق در مرحله «تخریب» و «تصاحب قدرت» در مرحله «اداره» و «مدیریت» جامعه با مشکل جدی روبرو شده‌اند. (۲۳) از این منظر، تجربه صفویه دلالت بر نگرشی نوین نسبت به قدرت دارد که نتیجه آن ایجاد سازمان قدرت در دو حوزه سلبی و ایجابی است.

۱. سازمان سلبی

غرض از سازمان‌های سلبی، ایجاد ساختارهایی است که تهدید را دفع نمایند، از توان بازدارندگی رقیب برخوردار باشند و بدون کاربرد زور و از طریق نمایش قدرت، سایر بازیگران را مجبور به تمکین نمایند. (۲۴) بر این اساس اقدام صفویه در سازمان‌دهی به جماعت مریدان، در قالب لشکرهای منظم رزمی که دارای سازمان و یونیفورم‌های مشخص و مستقلاً بودند؛ سیاستی کارآمد به منظور سازمان بخشی به قدرت رزمی صفویه ارزیابی می‌شود.

۲. سازمان ایجابی

سازمان‌های ایجابی برخلاف گونه سلبی با قدرت‌های سخت‌افزاری کاری ندارند و عمدتاً اهداف زیر را دنبال کنند: برای قدرت سخت مشروعیت تولید می‌کنند، حمایت مردمی را برای سازمان رسمی قدرت جلب می‌کنند و در نهایت مدیریت مسالمت‌آمیز و کم‌هزینه مسایل

داخلی و خارجی را طراحی و اجرا می کنند. (۲۵) صفویه برای این منظور سیاست به کارگیری فقهای شیعه در ساختار رسمی قدرت را در دستور کار خود قرار داد. یعنی همان سیاستی که توسط مأمون در زمان امام رضا(ع) به کار گرفته شد تا از طریق حضور حضرت در ساختار قدرت، مشروعیت مورد نظر برای حکومت تولید شده و مدیریت مسایل داخلی با هزینه کم صورت پذیرد. البته از آنجا که عمده بزرگان شیعه به دلیل شرایط نامناسب ایران طی سالهای گذشته در مناطق دیگر - و به ویژه لبنان - سکنی گزیده بودند؛ راهبرد «مهاجرت به ایران» طراحی شد تا بتواند این نقیصه را مرتفع سازد. نتیجه اجرای این راهبرد، مهاجرت جمعی از فقهای بزرگ شیعه به ایران بود که در رأس آنها افرادی چون «محقق کرکی» قرار داشتند. (۲۶)

بدین ترتیب قدرت در دو ساحت به صورت سازمانی باز تولید شد: نخست آنکه قدرت نرم اعتقادی به واسطه حضور فقها در ساختار قدرت به صورت مشروعیت و حمایت از صفویه سازمان یافت و بدین وسیله صفویه بر سایر رقبا - اعم از گروههای اهل سنت یا سایر فرقههای شیعی - برای تصدی قدرت اولویت پیدا کرد و دیگر آنکه با سازمان بخشی به مدیران، بازوی نظامی صفویه به صورت مقتدر شکل گرفت. نتیجه این اقدام پیدایش «الگوی سلطنت مشروعه» بود که بستر^۱ عملکرد فقهای شیعه در این دوران را شکل می داد. این وضعیت با الگوی «حکومت اغتصابی» که پیش از این مدنظر فقهای شیعه بود، کاملاً متفاوت می نمود. (۲۷) به عبارت دیگر، جابه جایی رخ داده در ماهیت قدرت - که طی آن قدرت اغتصابی به قدرت مشروعه نزد شیعه تبدیل می شود - فضای نوینی را پدید آورد که در آن ملاحظات امنیتی با روایت و فلسفه متمایزی از سوی فقها مطرح شدند.

ج. جابه جایی در روش؛ گذار از آرمان گرایی صرف به واقع گرایی متعهد

ظهور پارادایم جدید قدرت در عصر صفوی صرفاً در حوزه اندیشه و عمل سیاسی مؤثر نبود؛ بلکه افزون بر آن تحولات روش شناختی ای به دنبال داشت که تأثیر آن را می توان در نوع مواجهه فقهای شیعه با سلطنت مشروعه مشاهده کرد. در خصوص نوع مواجهه فقها با سازمان رسمی قدرت می توان دو الگوی روش شناختی اصلی را درون گفتمان دینی از یکدیگر تمیز داد:

1. Context

اول. آرمان‌گرایان صرف

این دسته از فقها بر این باور بودند که سلاطین صفوی با همان روش‌هایی به قدرت دست یافته‌اند که سلاطین و سلسله‌های پیشین چنین کرده‌اند. بنابراین کلیه احکامی که از حیث روش‌شناختی بر فرمان‌روایان قبلی صادق بوده است، بر ایشان نیز قابل حمل است. برای مثال «یوسف بحرانی» در «الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة» چنین استدلال می‌کند که: خداوند در قرآن کریم ضمن تقبیح ظلم در کلیه اشکال آن، امر فرموده که مسلمانان باید از رکون به ظلمه خودداری ورزند. این حکم در خصوص سلاطین صفوی که از طریق تغلب و اعمال زور به حکومت دست یافته‌اند نیز صادق است. اگرچه ایشان اظهار تشیع نموده و فقها را در تصدی قدرت متعاقباً شریک نموده‌اند اما این اقدام مثبت به هیچ وجه نمی‌تواند توجیه‌گر اعمال زور و موجد ظلم باشد. (۲۸) بر همین سیاق «شیخ‌ابراهیم قطیفی» کوچک‌ترین همراهی با شاه طهماسب صفوی را نامشروع خوانده و نقل شده که حتی حاضر نشد هدیه وی را بپذیرد. (۲۹)

این گروه که در اقلیت بودند، در واقع استمرار جریان اصلی در حوزه گفتمان سیاسی شیعه طی عصر غیبت به شمار می‌آیند که با بنیاد پارادایم صفوی مخالف بوده و در قالب پارادایم «سلطنت اغتصابی» به تحلیل شرایط و ارایه راهکار برای آینده می‌پرداختند. چنان که در قسمت اول این نوشتار آمد، در درون این پارادایم اولویت با مفهوم «مشروعیت» و نه «امنیت» می‌باشد. لذا سیاست بر مبنای «مخالفت با قدرت» به منظور «تغییر وضعیت»؛ و نه سیاست «اصلاح قدرت» جهت «ایجاد امنیت و ثبات» تعریف می‌شود.

دوم. واقع‌گرایان متعهد

در مقابل اقلیت بالا، طیف وسیعی از فقهای شیعه قرار دارند که قایل به ضرورت استفاده بهینه از شرایط تاریخی نسبتاً مطلوب پدید آمده بودند. از نظر ایشان، شیعیان علی‌رغم حقانیت و التزامی که به اصول سیاست اسلامی داشته‌اند؛ پیوسته تحت ظلم و تبعیض بوده‌اند و به همین دلیل به «گروه اجتماعی ناامن» تبدیل شده بودند که از حیث اعتقادی و بهره‌مندی از حقوق اجتماعی، همیشه در معرض تهدید سلاطین و سلسله‌های مختلف بوده‌اند. این وضعیت

حتی با روی کار آمدن بنی‌العباس که داعیه «اصلاح قدرت» و تغییر وضعیت شیعیان را داشتند، محقق نشد و در نتیجه روند عمومی در تاریخ اسلام بر ضد شیعه جریان داشته است. (۳۰) با این وصف، اقبال صفویه به آموزه‌های تشیع و درخواست ایشان از فقهای شیعه برای حضور در ساخت رسمی قدرت، در واقع یک فرصت تاریخی ارزیابی می‌شد که بتواند به «اصلاح وضعیت» و افزایش ضریب بهره‌مندی و در نتیجه تأمین امنیت شیعیان نایل آید. چنین فرصتی می‌بایست مغتنم شمرده می‌شد و این کاری بود که اکثریت فقهای شیعه از حیث واقع‌گرایی بدان اهتمام ورزیدند.

از رهگذر تحلیل ادله و تفاسیر ارایه شده برای این همکاری، می‌توان چنین استنتاج کرد که واقع‌گرایان در دو دسته متفاوت قرار داشته‌اند؛ چرا که میزان این اصلاح‌پذیری - و در نتیجه ارزش این همکاری - نزد همه ایشان یکسان نبوده و در نتیجه مشاهده می‌شود که دو دسته «واقع‌گرایان حداکثری» و «واقع‌گرایان حداقلی» پدیدار می‌شوند.

یک. واقع‌گرایان حداکثری

پیروان این دسته از امکان تأسیس یک حکومت مشروع و ایده‌آل (یعنی همان ایده‌ای که اقلیت در مخالفت با صفویه بدان استناد می‌جست) سخن گفته و بر این باور بودند که با حضور فقها در حکومت و توسعه نفوذ ایشان در مجاری قدرت عملاً ماهیت سلطنت صفوی متحول شده و نظریه «ولایت فقیه» جایگزین آن خواهد شد. به زعم ایشان فقهای شیعی، آگاه‌تر و متعهدتر از آن هستند که تابع فشارهای محیطی قرار گرفته و به تغییر نظریه حکومت اسلامی (ولایت فقیه) رضایت بدهند. بر این اساس، «امنیت» در آن شرایط صرفاً «اولویت» و نه «اولیت» دارد؛ چرا که اصل بر «تحول ماهیت و سلطنت صفوی» به نفع تشیع و در نتیجه شکل‌گیری «حکومتی مشروع» است که از جمله کارویژه‌های آن ایجاد امنیت و ثبات در جامعه اسلامی است. از این منظر، عملکرد «محقق کرکی» معنادار است، آنجا که می‌خوانیم:

«محقق از سال ۹۱۶ هـ. ق به دربار شاه اسماعیل صفوی راه پیدا کرد و در مدت کوتاهی بر شاه تسلط معنوی یافت و اندیشه خود را بر ارکان دربار حاکم ساخت که این نفوذ تا اواخر عمر شاه اسماعیل ادامه داشت. پس از انتقال حکومت به شاه طهماسب... چنان او را مجذوب استدلال‌های خود درباره ولایت فقیه و ادله آن نمود

که شاه را به مقبوله حنظله معتقد ساخت و او را به نوشتن بیانیه‌ای حکومتی واداشت که در آن انتقال قدرت به محقق را عملی می‌ساخت.» (۳۱)

دو. واقع‌گرایان حداقلی

تغییر ماهیت سلطنت صفوی در نزد این گروه امری دور از ذهن ارزیابی می‌شد، اما اهمیت خارج نمودن شیعیان از وضعیت خطر و اضطراب آنقدر زیاد بود که فقهای شیعه برای تحصیل آن به همکاری با صفویه رضایت دهند. این گروه در قالب اصل اضطراب به مقوله همکاری با حکومت صفوی نگاه می‌کردند که متعاقباً و در اعصار بعدی خود به مکتبی مستقل تبدیل شد. برای مثال می‌توان به بسیاری از آموزه‌های مطرح شده توسط «محقق سبزواری» در «روضه‌الانوار عباسی» اشاره داشت که تماماً با هدف تامین همین حداقل‌ها توسط محقق برای پادشاه بیان گشته‌اند. (۳۲)

د. جابه‌جایی در سازمان فکری قدرت سیاسی

«موجودات چون (برعکس آدمی) از عقل بهره‌مند نیستند. بنابراین عیب و ایرادی در اداره امور عمومی خود نمی‌یابند... حال آنکه در میان آدمیان بسیارند کسانی که خود را برای اداره امور عمومی داناتر و تواناتر از دیگران می‌دانند. و چنین کسانی می‌کوشند به طرق گوناگون دست به ابداع و اصلاح امور بزنند.» (۳۳)

چنان که «توماس هابز» اظهار داشته قوام هر نظام سیاسی به سازمان فکری است که نظام بر آن استوار است. به همین دلیل است که نظام‌های سیاسی‌ای که نتوانند از عقل به خوبی برای تأیید و تقویت خود کمک بگیرند، معمولاً از حیات متزلزلی برخوردار بوده و بالعکس الگوهای حکومتی مبتنی بر بنیادهای فکری استوار و پویا، می‌توانند متناسب با تحولات و تغییرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، تکامل یافته و حضور خود را توجیه و استمرار بخشند. «باری بوزان» از این پدیده به «ایده دولت» یاد کرده است که بنیادهای نظری توجیه کننده «قدرت سیاسی» را شامل می‌شود. (۳۴)

از جمله تحولات چشمگیر عصر صفویه، تغییر بنیادینی است که در سازمان فکری قدرت سیاسی به وجود آمد. بر این اساس، فقهای شیعه پس از مدت زمان قابل توجهی که از عرصه

سیاست و حکومت به بیرون رانده شده بودند، فرصت آن را یافتند تا در راستای تأمین مصالح عمومی مسلمانان بار دیگر در حکومت حاضر شوند. بدین ترتیب حکومت، کانون فکری مورد نیاز جهت توجیه خود و اقناع مردم به اطاعت را پیدا کرد. به عبارت دیگر می توان چنین ادعا کرد که سازمان فکری قدرت سیاسی با اتکا به فقهای شیعه شکل گرفت. در ادامه مهم ترین نظرات سیاسی - دینی ارایه شده از سوی بزرگان فقه شیعه در این دوره که ناظر بر اصل عمومی ثبات و امنیت است، مرور می شود.

۱. محقق کرکی و شرعی سازی مصالح عمومی

شیخ نورالدین ابوالحسن علی بن حسین بن عبدالعالی عاملی کرکی، معروف به محقق کرکی از جمله بزرگان فقهای شیعه در عصر صفوی است که حضور چشمگیری در دستگاه حکومتی داشته است. جوهره اندیشه او را که بعداً پیروان زیادی در میان فقها پیدا کرد، این موضوع شکل می داد که «مصالح عمومی» در امر حکومت باید به عنوان راهنمای عمل باشد و لذا «فقیه» از باب «ولایت» نمی تواند - و نباید - صرفاً به صدور احکام شرعی بسنده نماید و از توجه به شرایط و وضعیت مسلمین غفلت ورزد. «محقق کرکی» در «جامع المقاصد فی شرح القواعد» تصریح می کند که:

«فقیه ولایت بر مصالح عمومی دارد و لذا (حکمش) نافذ است.» (۳۵)

بر این اساس، تفکیک امر عرفی از امر شرعی و آوردن مقوله امنیت در ذیل امور عرفی که توسط سلطان و نه «ولی» باید در خصوص آن تصمیم گیری کرد - یعنی همان ادعایی که لمبتون اظهار داشته (۳۶) معنای خود را از دست داده و فقیه جامع الشرایط حسب وظیفه و رسالت دینی اش مسئولیت تأمین مصالح عمومی جامعه را عهده دار می گردد. بدین وسیله کرکی بنیاد نگرش تازه ای را در عصر خود بر جای می گذارد که مطابق آن ولایت و حکومت اساساً یکی تصور شده و لذا «ولی» نه تنها مسئول امور دینی، بلکه متولی امور عرفی و از آن جمله تأمین امنیت عمومی جامعه از طریق تصدی امر حکومت است.

۲. مقدس اردبیلی و جلوگیری از هرج و مرج

احمدبن محمد اردبیلی از جمله فقهای نام‌آور این دوره است که در مقام تأیید نظریه ولایت فقیه از منظر مصالح عمومی به موضوع نگریسته و در «مجمع‌الفایده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان» اظهار می‌دارد که: اثبات ولایت فقیه صرفاً از طریق مقبوله عمر بن حنظله نیست، بلکه از حیث عقلی می‌توان برای آن ادله متعددی آورد. از آن جمله می‌توان به اصل ضرورت تأمین مصالح عمومی در جامعه و مهم‌ترین آنها یعنی ایجاد نظم و آرامش اشاره داشت که بدون پذیرش نظریه ولایت فقیه، تحصیل و تقویت آن در جامعه اسلامی غیرممکن به نظر می‌رسد:

«بدون وجود چنین ولایتی (برای فقیه) سامان و نظم دچار اخلال می‌گردد و این امر منجر به بروز سختی و مشکل در زندگی ایشان می‌شود؛ پدیده‌ای که عقل و شرع آن را نمی‌پسندند... پس می‌توان ادعا کرد که اگر فقیه ولایت نداشته باشد، نظم اجتماعی مختل خواهد شد.» (۳۷)

بر این اساس، ضرورت تأمین «امنیت» و «ثبات»، بنیاد نظریه مقدس اردبیلی را در حمایت از صفویه شکل می‌دهد؛ چرا که تنها از این طریق است که می‌توان به شکل‌گیری حکومت مشروع مطابق نصب الهی امیدوار بود:

«هیچ مصلحتی را نمی‌توان سراغ گرفت که بتواند جایگزین مصلحت ناشی از حضور امام (در اداره جامعه) باشد. لذا می‌توان ادعا کرد که هرج و مرج ناشی از مشخص نبودن رهبر جامعه، مفسده‌ای بزرگ است که می‌طلبد نصب امام را...» (۳۸)

۳. فیض کاشانی و مقابله با آشوب و ناامنی

محمدبن مرتضی ملقب به محسن و معروف به موسی محسن فیضی از جمله فقهای است که در قالب نظریه مصالح عمومی و با هدف کاهش فتنه و آشوب در جامعه اسلامی، موضوع همکاری با سلسله صفویه را مورد توجه قرار می‌دهد. وی جهت تبیین این موضوع دو گزاره اصلی را بیان داشته است.

گزاره ۱: عدم همکاری با سلاطین جابر اصل اولیه سیاست اسلامی است.

فیض در محجه‌البیضاء و در مقام نقد غزالی به خاطر یکجانبه‌گرایی وی در توجه به مصالح دنیوی و عدم توجه به مصالح اخروی، اظهار می‌دارد که تفکیک امور عرفی و شرعی و

اختصاص هر یک به فقیه و سلطان، ایده‌ای نادرست است که با اصول شریعت اسلامی هم‌خوانی ندارد. به زعم وی، مصالح عمومی عام بوده و جامع امور دنیوی و اخروی می‌باشد. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که مصالح واقعی جامعه اسلامی در گرو ایجاد حکومت مشروع الهی است و همکاری با سلاطین جایز اصولاً نمی‌تواند تأیید شرعی داشته باشد. لذا در «مفاتیح الشرایع» تصریح دارد که:

«چنان که در نصوص معتبر آمده پرتاب از بلندی و قطعه‌قطعه شدن، از پذیرش ولایت ستمکاران ارجح است و نیکوتر از آن می‌باشد که در خدمت ایشان، فرد درآید.» (۳۹)

گزاره ۲: دفع فتنه و ناامنی از جامعه اسلامی، اولویت شرعی دارد.

فیض در مقام تخصیص گزاره اول، به ضرورت ناشی از مصالح عمومی اشاره کرده و اظهار می‌دارد: عدم همکاری تنها در صورتی که مشکل مؤمنی حل گردد و یا مشکلاتی از سر راه مؤمنان برداشته شود، جایز است. (۴۰) سپس در مقام تشریح مصالح عمومی به اصل ثبات و آرامش در جامعه اشاره کرده، از «ضرورت امنیت» به مثابه یک توجیه شرعی برای ترک مخاصمه با سلطان جایز سخن می‌گوید:

«اگر پادشاهی دارای توانایی بسیار و شوکتی باشد که برکناری او از حکومت مشکل باشد و اگر چنانچه این امر محقق شود، فتنه و آشوب غیرقابل تحمل جامعه را فراگیرد؛ در این صورت ترک مخاصمه با او واجب است و لازم می‌آید (برای مصالح عمومی) از او به ظاهر اطاعت شود.» (۴۱)

۴. محقق سبزواری و اصلاح زمام امور

موسی محمدباقر محقق سبزواری از محدثان و فقهای بزرگ شیعه است که دوران چهار شاه صفوی (شاه عباس اول، شاه صفی اول، شاه عباس دوم و شاه سلیمان اول) را درک کرده بود. محقق با عنایت به شرایط جامعه در نهایت به این نظر رسید که چنانچه بتوان به روش‌های مسالمت‌آمیز، رأی فاسد پادشاهان صفویه را که نسبت به پادشاهان قبلی از صلاحیت بیشتری برای این تغییر و تحول برخوردار بودند، تغییر داد؛ تحصیل نفع عمومی جامعه ممکن می‌شود. (۴۲) به همین دلیل است که در کنار سلطنت فاضله که الگوی آرمانی حکومت را شامل می‌شود، از سلطنت ناقصه سخن به میان آورده و به جای طرد کلی آن، اقدام به گونه‌شناسی سلطنت ناقصه

و ارایه راه‌کارهایی جهت تأمین ثبات و ایمنی در این جوامع می‌پردازد. به زعم وی سلطنت ناقصه دارای سه گونه اصلی است: (۴۳)

گونه اول. شهوانی؛ آنها که صرفاً به دنبال منافع حاکمان هستند و نفع مردم را مدنظر ندارند.

گونه دوم. پیروان شرور عام؛ آنها که افزون بر تضییع حقوق مردم، تمایل فراوان به عذاب مردم و تحت فشار قرار دادن ایشان دارند.

گونه سوم. سلاطین معتدل؛ آنها که در پی حکومت‌اند اما در این خصوص رعایت پاره‌ای از اصول و احکام عمومی را نیز مدنظر دارند.

به نظر محقق سبزواری گونه سوم از سلاطین اگرچه از حیث مشروعیت همچون گونه‌های قبلی غیرقابل تأییداند، اما به خاطر محدودیت میزان «خوف» تولید شده از جانب ایشان برای مردم و افزایش احتمال اصلاح تصمیم سلاطین، شرعاً می‌توان در دستگاه ایشان حاضر و با ایشان - با هدف بهبود وضعیت مؤمنان - همکاری کرد.

«در تغییر دادن رای پادشاه از جانب چیزی که متضمن فساد دینی و ملکی بوده باشد، کمال لطف و تدبیر منظور باید داشت و مسارعت و مبادرت به آن کار و تخطئه آن رای نباید نمود... [پس] باید که به لطایف تقریرات و صنوف تدبیرات [این مشکل] باز نمود.» (۴۴)

۵. علامه مجلسی و الگوی جامع امنیت

مولی محمدباقر مجلسی (۱۱۱۰هـ.ق) صاحب اثر ارزشمند بحارالانوار است که در عرصه نظر و عمل سیاسی حضوری فعال و نگرشی جامع داشت. مجلسی با عنایت به تجربه پرفراز و فرود فقهای پیشین در بحث از مصالح عمومی و روش تأمین امنیت، دیدگاهی جامع (اعم از فردی و جمعی) را عرضه داشته و در بحث از تعیین سلسله مراتب حکومت‌ها به آن اشاره کرده است. وی سه دسته از سلاطین را مورد توجه قرار داده و می‌نویسد:

اول. ولایت حقه که انطباق کامل با مصالح دنیوی و اخروی مردم دارد و در آن ایمنی فرد و جامعه به صورت توانمند تأمین می‌شود.

دوم. پادشاهان قابل اصلاح که اگرچه بر دین حق نیستند اما امید به اصلاح ایشان می رود. لذا جواز شرعی در همکاری با ایشان تا حدی که منافع مؤمنان را تأمین کند و رفع سختی و شدت از ایشان بنماید، وجود دارد.

سوم. پادشاهان جابر که امیدی به اصلاح ایشان نیست. در این مواقع باید که فرد در پی صیانت خویش باشد و مؤمنان می توانند از ابزار تقیه برای این مهم استفاده نمایند.

«دسته ای از پادشاهان بر دین حق هستند. ایشان رعیت را حفظ کرده و نیازشان برآورده ساخته... و دسته ای دیگر به طریقی صحیح و عدالت نیستند، اما امید به اصلاحشان به دعا (و موعظت) می رود، پس باید چنین کرد که کلیه دلها در دست خداست... و بالاخره مطلق پادشاهان ستمکار که باید رعایت ایشان پیوسته کرد و به تقیه خود را از ایشان مصون داشت.» (۴۵)

بدین ترتیب تقیه، اصلاح و اطاعت به مثابه سه رکن اصلی نظریه ثبات و امنیت نزد مجلسی مطرح هستند که هر یک در گونه ای از نظام های سیاسی معنا و مفهوم می یابد.

نتیجه گیری

از جمله پیامدهای مهم دوران غیبت، تلاش پی گیر فقها و اندیشه گران شیعه برای ارایه نظریه ای متعهد به اصول گفتمان «سیاست ایمانی» عرضه شده از سوی پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) می باشد که بتواند از عهده تأمین مصالح عمومی جامعه - و از جمله مهم ترین آنها یعنی ثبات و امنیت در جامعه - برآید. در این راستا، طیف متنوعی از نظریه ها تولید و عرضه شده است که در مقاطع مهمی چون عصر صفویه، قاجار و انقلاب اسلامی می توان شاهد تأثیرگذاری آنها بود. در این میان، عصر صفویه به دلیل نوع همکاری فقهای شیعه با سلاطین صفوی از حساسیت بیشتری برخوردار است. نوشتار حاضر با توجه به این مقطع تاریخی مهم و بررسی رأی و عمل فقهای بزرگ چون محقق کرکی، نشان می دهد که راهبرد اصلی فقهای شیعه در این دوران را «شرعی سازی عرف سیاسی» به منظور افزایش ضریب امنیتی مؤمنان با توجه به فرصت تاریخی پیش آمده، شکل می دهد. به عبارت دیگر، عموم فقهای شیعه با تفتن به اینکه سلسله صفوی مطابق با الگوی اصیل سیاست ایمانی مبتنی بر اصل ولایت نمی باشد (موضوعی که در حوزه تئوری بدان توجه و تصریح دارند) در مقام عمل حضور در آن را با

هدف اصلاح و هدایت جریان قدرت به نفع مصالح عمومی، عین تکلیف الهی ارزیابی می‌نمایند. در نتیجه شاهد شکل‌گیری الگوی حکومتی «مورد تأیید شیعه» به دلیل ایجاد ثبات و ایمنی می‌باشیم.

یادداشت‌ها

۱. ایزوتسو، توشی هیکو، *خدا و انسان در قرآن*، احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳؛ ص ۵۶.
۲. ایزوتسو در این کتاب تحول معناشناختی مفهوم الله را از منظر صوفیان مورد بررسی قرار داده و آن را از حیث تبدیل روش شناخت غیرمستقیم به روش شناخت مستقیم، تحولی بنیادین و بی‌بدیل ارزیابی می‌کند. به عبارت دیگر روش شناخت متصوفان از دیگر گروه‌ها متمایز است و همین نقطه آغازین مهمی در شکل‌گیری یک دستگاه شناختی جدید در حوزه اسلامی ارزیابی می‌شود. نک. همانجا، صص ۶۰ - ۵۵.
۳. اگرچه امروزه بحث از ثبات و امنیت دو مقوله متفاوت ارزیابی می‌شوند که علی‌رغم همپوشانی‌های معناشناختی، دو واژه متفاوت با الگوهای عملیاتی مختلف هستند؛ اما در گفتمان سیاسی دوره صفویه این تفکیک چندان معنادار نبوده و عموم نویسندگان در ذیل عنوان کلی مصالح عمومی از ثبات و امنیت به مثابه مصلحتی بزرگ یاد می‌نمایند که پیوسته مدنظر حاکمان و مردمان بوده است. به منظور مطالعه تفاوت‌های معناشناختی ثبات و امنیت رجوع کنید به: افتخاری، اصغر، «ثبات سیاسی رسانه‌ای»، در: جمعی از نویسندگان، *رسانه‌ها و ثبات سیاسی*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، صص ۷۷ - ۶۶؛ افتخاری، اصغر، «فرهنگ امنیت جهانی»، در: مک کین لای، آر. دی و آر. لیتل، *امنیت جهانی؛ رویکردها و نظریه‌ها*، تهران پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، صص ۲۸ - ۱۴؛ خواجه‌سروی، غلامرضا، *رقابت سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲، صص ۱۰۸ - ۸۲.
۴. عشمای، محمدسعید، *اسلام‌گرایی یا اسلام*، امیررضایی، تهران، قصیده‌سرا، ۱۳۸۲، ص ۱۷.
۵. مطالعه متون و اسناد منتشر شده در خصوص نظم و ثبات در قرن ۲۱ و طرح‌های پیشنهادی استراتژین‌های مختلف دلالت بر آن دارد که اسلام به مثابه یک مقوله مؤثر در کلیه سناریوها حضور دارد. این موضوع سبب شده تا امنیت و ثبات با موضوع اسلام‌گرایی پیوند خورده و شاهد طراحی برنامه‌های گوناگون جهت مهار، هدایت و یا حذف این عامل از صفحه شطرنج جهانی در آینده باشیم. به منظور مطالعه کلیات مربوط به این موضوع ر.ک. افتخاری، اصغر، «ناامنی محدود؛ بررسی تهدیدهای جهانی شدن برای جهان اسلام»، در: *جهانشمولی اسلام و جهانی سازی*، (به اهتمام) سیدطه مرقاتی، تهران، شانزدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی، ۱۳۸۲، صص ۲۴۳ - ۱۹۴.
۶. قال الله تعالی: «الله ولی الذین آمنو یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفروا اولیائهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات. اولئک اصحاب النار هم فیہ خالدون» (قرآن کریم. سوره مبارکه بقره، آیه شریفه ۲۵۷).

۷. ر.ک. السید، رضوان، *اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد*، مجید مرادی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲، به ویژه: مقدمه مترجم و مؤلف.
۸. در این ارتباط رجوع شود به اثر نصر حامد ابوزید که بنیادهای روش‌شناختی این ضرورت را به صورت مستقل و مستند بیان داشته است. همین مبانی است که متعاقباً در حوزه سیاست‌شناسی اسلام به کار گرفته شده و عرفی‌سازی دین بر مبنای آن توجیه و تأیید می‌گردد. ابوزید، نصرحامد، *معنای متن*، مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.
۹. انصاری، فیلدلی، *اسلام و لایسیسته*، امیررضایی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱.
۱۰. به منظور مطالعه مبانی و مبادی این جریان به صورت مبسوط ر.ک. شجاعی‌زند، علی‌رضا، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
۱۱. به منظور مطالعه اجمالی در اهداف کلی این جریان ر.ک. نصر، سیدحسین، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، انشاءالله رحمتی، تهران، ۱۳۸۲، به ویژه ۲۴۰ - ۱۹۹؛ میر، ایرج، *رابطه دین و سیاست*، تهران، نی، ۱۳۸۰، صص ۱۸۸ - ۶۷؛ کریمی زنجانی اصل، محمد، *امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت*، تهران، نی، ۱۳۸۰، صص ۲۲۸ - ۱۳۱.
۱۲. برای آشنایی با مبادی روش‌شناختی این رویکرد رجوع کنید به: نصری، عبدالله، *رازمین*، تهران، مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.
۱۳. به منظور آشنایی با این رویکرد ر.ک. *امامیه و سیاست*، پیشین، صص ۵۶ - ۲۲۹.
۱۴. شریعتی، علی، *تشیع علوی و تشیع صفوی*، تهران، چاپخش، مجموعه آثار شماره ۹، ۱۳۷۸، ص ۳۷.
15. See Mc Sweeney, Bill, *Security, Identity & Interests*, Cambridge, C.U.P., 1999, pp.23-78.
۱۶. غفاری، قاضی احمد، *تاریخ جهان آراء*، تهران، بی‌نا، ۱۳۹۹، ص ۲۶.
۱۷. ر. ک. فوکو، میشل، «قدرت انضباطی و تابعیت»، در: *قدرت: فرانسائی یا شرشیطانی*، (ویراسته) استیون لوکس، (ترجمه) فرهنگ رجایی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، صص ۴۹ - ۳۲۷؛ دریفوس، هیوبرت و پل رابینو، *میشل فوکو*، حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، صص ۱۷ - ۳۱۱.
۱۸. ر.ک. سیوری، راجر، *ایران در عهد صفوی*، کامبیز عزیزی، تهران، سحر، ۱۳۶۶؛ مینو رسکی، *سازمان اداری حکومت در عصر صفوی*، مسعود رجب‌نیا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۱۹. جعفریان، رسول، *دین و سیاست در عصر صفوی*، تهران، انصاریان، ۱۳۷۰، ص ۳۶.
20. See: Vasquez, John, *The Power of Power Politics*, Cambridge, C.U.P., 1998, pp. 183-213.
۲۱. این موضوع معمولاً از سوی کلیه تحلیلگران از جمله نویسندگانی که در زمینه سیر تحول اندیشه سیاسی شیعه به بررسی پرداخته‌اند مورد توجه قرار گرفته است. برای مثال نگاه کنید به: کدیور، جمیله، *تحول گفتمان*

- سیاسی شیعه در ایران، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، صص ۱۷۶ - ۹۹؛ کدیور، محسن، *نظریه های دولت در فقه شیعه*، تهران، نی، ۱۳۷۶؛ *امامیه و سیاست*، پیشین، صص ۵۵ - ۲۲۹.
۲۲. به منظور مطالعه این رویکرد جدید و نظریه های مختلف پیرامون آن نگاه کنید به: موزلیس، نیکوس، *سازمان و بوروکراسی: تجزیه و تحلیلی از تئوری های نوین*، حسن میرزائی اهرنجاتی و احمد تدینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۲۳. به منظور مطالعه مبانی جامعه شناختی این معضل ر.ک. بشیریه، حسین، *انقلاب و بسیج سیاسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
24. See: Wolf, Eric, *Pathway of Power*, California, University of California Press, 2001, esp. Foreword.
25. See: Kegley, Charles & G. Raymond, *When Trust Breaks Down*, University of South Carolina Press, 1990.
۲۶. ر.ک. مهاجر، جعفر، *الهجرة العالمية الى ايران في العصر الصفوي*، بیروت، ۱۹۸۹.
۲۷. بحث از «پارادایم حکومت اغتصابی» موضوع مستقلی است که ریشه های آن در دوران حضور قرار دارد. این پارادایم با دو روایت «حضور» و «نیابتی» در گفتمان سیاسی شیعه شکل گرفته و دارای اصول، مبانی و ارکان مستقلی است که پیامدهای امنیتی ویژه ای را برای امت اسلامی به دنبال داشته است. از آن جا که بررسی این پارادایم موضوع نوشتار حاضر نیست، مراجعه به آثار زیر پیشنهاد می شود: خمینی، روح الله موسوی، *ولایت فقیه و جهاد اکبر*، تهران، الست فقیه، بی تا؛ حمیدالله، محمد (گردآوری)، *نامه ها و پیمان های سیاسی حضرت محمد (ص) و اسناد صدر اسلام*، سید محمد حسینی، تهران، سروش، ۱۳۷۵؛ جمعی از نویسندگان، *امام خمینی و حکومت اسلامی*، مجموعه آثار کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، ۱۰ جلد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۲۸. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، محمد تقی الایروانی (تحقیق، تعلیق، و اشراف)، قام بنشره الشيخ علی الاخوندی، نجف، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۸، ۱۹۵۷، صص ۲ - ۱۲۱.
۲۹. نک. الافندی الاصفهانی، المیرزا عبدالله، *ریاض العلماء حیاض الفضلاء*، قم، مطبعه الخیام، ۱۴۰۱ هـ.ق، صص ۵ - ۱۳.
۳۰. نک. دیکسون، عبدالامیر عبد، *خلافت اموی*، گیتی شکری، تهران، طهوری، ۱۳۸۱؛ معروف الحسنی، هاشم، *جنبش های شیعی در تاریخ اسلام*، سید محمد صادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
۳۱. جهان بزرگی، احمد، *درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام*، تهران، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۴.
۳۲. این مکتب را در نوشتار مستقل در بحث از دوران قاجار نزد فقهای شیعه توضیح و تبیین نموده ام. شایان ذکر است که این گروه در عصر صفویه در اقلیت قرار دارند و در دوره قاجاریه به جماعتی در خور توجه تبدیل می شوند. به منظور مطالعه محورهای کلی بحث ر.ک. افتخاری، اصغر، «قدرت، امنیت و مشروعیت: درآمدی بر

- جایگاه امنیت در اندیشه و عمل فقهای شیعه در عصر قاجار»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، بهار (۱۳۸۳). به منظور مطالعه موردی در خصوص این رویکرد در عصر صفوی ر.ک. محقق سبزواری، *روضة الانوار عباسی*، (به کوشش) نجف لکزایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام، بوستان کتاب، ۱۳۸۱؛ لکزایی نجف، *اندیشه سیاسی محقق سبزواری*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۳۳. هابز، توماس، *لویاتان*، حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۱.
۳۴. بوزان باری، *مردم، دولت ها و هراس*، ترجمه ناشر، تهران پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، صص ۲ - ۹۱.
۳۵. محقق ثانی، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۴.
۳۶. لمبتون، آن.کی. سی، *دولت و حکومت در اسلام*، سیدعباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، بی جا، عروج، ۱۳۷۴، صص ۵ - ۴۳.
۳۷. محقق اردبیلی، شیخ احمد، *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان*، قم، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۸.
۳۸. محقق اردبیلی، شیخ احمد، *الحاشیه علی الهیات*، احمد عابدی (تحقیق) کنگره مقدس اردبیلی ها ص ۱۹۹.
۳۹. فیض کاشانی، ملا محسن، *مفاتیح الشرایع*، مهدی رجایی (تحقیق)، قم، خیام، ۱۴۰۱ هـ.ق، ج ۳، ص ۹.
۴۰. همان.
۴۱. فیض کاشانی، ملا محسن، *موجه البیضاء فی احیاء الاحیاء*، علی اکبر غفاری (تصحیح)، قم، بی تا، ج ۳، ص ۲۴۹.
۴۲. *اندیشه سیاسی محقق سبزواری*، پیشین، صص ۸۰ - ۶۵.
۴۳. همانجا، صص ۱ - ۱۶۰.
۴۴. همانجا، ص ۱۲۲.
۴۵. مجلسی، محمدباقر، *عین الحیات*، تهران، اسلامی، ۱۳۶۲، ۱۳۶۲، صص ۱ - ۵۰۰.

تکوین گرایی: از سیاست بین الملل تا سیاست خارجی

رحمن قهرمانپور

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ ارائه: ۱۳۸۳/۲/۸

تاریخ تأیید: ۱۳۸۳/۲/۱۹

چکیده

تکوین گرایی از جمله رهیافت‌های متأخر و مطرح در علوم اجتماعی و تحلیل روندهای سیاسی است که در میانه دو رهیات عقلانیت‌گرا و پسامدرن قرار گرفته و قایلان به آن مدعی‌اند که می‌تواند کاستی‌های این رهیافت‌ها را در فهم و تبیین سیاست‌های ملی و بین‌المللی جبران نماید. به بیان دیگر تکوین گرایی، پیوند دهنده قابلیت‌ها و توانایی‌های هر یک از این دو رهیافت و از بین برنده منازعه تئوریک میان آنها است.

مقاله حاضر با بررسی تفصیلی این قابلیت‌ها و منازعات، به تشریح شاخه‌های مختلف تکوین گرایی اعم از مدرن و پسامدرن پرداخته و نقد اندیشمندان آن همچون الکساندر ونت و کراتوچویل را از رئالیسم و پساساختگرایی توضیح داده است. نویسنده در ادامه به تحلیل سیاست بین‌الملل و سیاست خارجی کشورها از منظر رهیافت تکوین گرایی می‌پردازد و امکان استخراج نظریه سیاست خارجی از نظریه سیاست بین‌الملل را در این رهیافت بررسی می‌کند. در نهایت نویسنده بر آن است که تکوین گرایی از آنجا که منطق تناسب را جایگزین عقلانیت ابزاری می‌کند؛ از هر دو سطح تحلیل نئورئال و نئولیبرال بهره می‌گیرد و منافع و اهداف دولت‌ها را تابع هنجارها و هویت دولت‌ها و تحول آن می‌داند؛ در مقایسه با رهیافت‌های پست‌مدرن و انتقادی در تحلیل رویدادها و تحولات سیاسی، عینی‌تر، علمی‌تر و موفق‌تر است و در عرصه عمل نیز بهتر می‌تواند نظم و ثبات سیاسی را به ارمغان بیاورد.

کلیدواژه‌ها: تکوین گرایی، عقلانیت گرایی، پست‌مدرنیسم، سیاست بین‌الملل

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال هفتم • شماره دوم • تابستان ۱۳۸۳ • شماره مسلسل ۲۴

مقدمه

نزدیک به یک دهه است که رهیافت تکوین‌گرایی^۱ در مباحث آکادمیک روابط بین‌الملل اهمیت پیدا کرده و به نوعی منازعه میان عقلانیت‌گرایی و انعکاس‌گرایی^۲ را تحت تأثیر قرار داده است. حجم ادبیات تولید شده در این مورد، گویای اهمیت تکوین‌گرایی است. هرچند هنوز پرسش‌های بسیاری وجود دارند که رهیافت مذکور باید به آنها پاسخ دهد لکن تلاش‌های اولیه حکایت از آن دارد که تکوین‌گرایی در برخی موارد حرف تازه‌ای برای گفتن دارد. طرفداران رهیافت مزبور به جای درگیر شدن در بحث فلسفی و انتزاعی دامنه‌دار و در برخی موارد بی‌نتیجه، کوشیده‌اند نشان دهند آنجا که رویکردهای عقلانیت‌گرا از تبیین درمی‌مانند، تکوین‌گرایان می‌توانند یک گام جلوتر بگذارند. گسترش ادبیات تکوین‌گرایی به گونه‌ای است که حتی در سال‌های اخیر، نظریه سیاست خارجی تکوین‌گرایانه نیز مراحل رشد اولیه خود را طی کرده است.

نوشتار حاضر، ضمن مقایسه تکوین‌گرایی با رویکردهای عقلانی و پست‌مدرن، شاخه‌های مختلف آن و نیز نظریه سیاست خارجی تکوین‌گرایانه را مورد بررسی قرار می‌دهد. هدف، نشان دادن این نکته است که تکوین‌گرایی به دلیل واقع شدن در ابتدای راه، نمی‌تواند مفروضات اساسی رهیافت‌های عقلانی را به یکباره نادیده گیرد. زیرا این مفروضات طی سالیان گذشته آزمون خود را پس داده‌اند. از این‌رو در سال‌های آینده نیز آن شاخه از تکوین‌گرایی موفق‌تر خواهد بود که مفروضات عقلانیت‌گرایان را مورد توجه قرار دهد، از افتادن در وادی بحث‌های انتزاعی و زبان‌شناختی اجتناب کند و در تلاش باشد تا از حیطه اصول علم سیاست خارج نشود.

الف. تکوین‌گرایی: گذار از فلسفه به جامعه‌شناسی

یکی از ویژگی‌هایی که باعث شد تکوین‌گرایی برخلاف رهیافت‌هایی نظیر پس‌اساخت‌گرایی، پسامدرنیسم، فمینیسم و جامعه‌شناسی تاریخی (که ذیل عنوان انعکاس‌گرایی بررسی می‌شوند)،

1 . Constructivism

2 . Reflexivism

در آستانه هزاره جدید به رقیب جدی رهیافت‌های دیگر تبدیل شود؛ گذار از بحث‌های انتزاعی و فلسفی به بحث‌های عینی و جامعه‌شناختی بود. به تعبیر دیگر پراگماتیسم حاکم بر رهیافت مزبور باعث بقا و حتی تقویت آن شد. در حالی که در دهه ۱۹۸۰ و حتی اوایل دهه ۱۹۹۰، رهیافت‌های پست‌مدرن با اتخاذ مواضع افراطی، وجود هر نوع دانش تجربی را محصول توهم و تصور ناشی از اعمال قدرت گفتمانی بر آدمیان یا سوژه‌ها می‌دانستند؛ تکوین‌گرایان بیش از پیش پی بردند که بدون توجه به مبانی علوم انسانی و پذیرش برخی از اصول آن نمی‌توانند کاری از پیش ببرند. در طیف مقابل پست مدرن‌ها، عقلانیت‌گرایان ماتریالیست قرار داشتند که بر نقش عناصر عینی و مادی در تحولات تأکید می‌کردند و برای هنجارها، ذهنیت‌ها و گفتمان‌ها ارزش چندانی قایل نبودند.

تکوین‌گرایی در اصل تلاشی بود برای برقراری نوعی پیوند میان این دو رهیافت که اصطلاحاً به رهیافت‌های عقلانیت‌گرا (نئورئالیسم و نئولیبرالیسم) و انعکاس‌گرا (پست‌مدرنیسم، جامعه‌شناسی تاریخی، نظریه انتقادی و فمینیسم) مشهور شده بودند.^(۱) اختلاف میان این دو گروه به حدی بود که امکان گفتگو میان آنها را منتفی می‌کرد. چهره اصلی اختلاف به مسایل فلسفی باز می‌گشت. گروه دوم، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی گروه اول را زیر سؤال می‌برد و معتقد بود چیزی به نام واقعیت وجود ندارد که درصدد شناخت تجربی آن باشیم.

در این منازعه، تکوین‌گرایان اختلاف خود با عقلانیت‌گرایان را صرفاً تحلیلی می‌دانستند و از تصور هر نوع بازی با حاصل جمع صفر میان دو رهیافت خودداری می‌کردند. از نظر آنها، دو رهیافت در اصل در حال گفتگو و نه منازعه با یکدیگر بودند. اصل حاکم بر موضع تکوین‌گرایان، پراگماتیسم بود. به این معنی که پژوهشگران می‌بایست به جای مشغول شدن به بحث‌های متدولوژیک و فلسفی، به حل نظری مسایل موجود در روابط بین‌الملل می‌پرداختند.^(۲) در اینجا فرض آن بود که رویکردها، فاقد هر نوع برتری روش‌شناختی یا هستی‌شناختی نسبت به یکدیگر هستند. آنها صرفاً ابزارهای تحلیلی هستند که می‌توانیم در بررسی مسایل مختلف از آنها بهره گیریم. برخی پدیده‌ها را رویکردهای خاص بهتر توضیح می‌دهند. در عین حال استفاده از رویکردهای دیگر نیز نکات قابل توجه و حتی بدیعی را نشان می‌دهد که در رویکرد

پیشین مورد توجه نبوده است. مثلاً جریان‌های مختلف تکوین‌گرایی در این نکته هم‌رأی بودند که نئورئالیسم و نئولیبرالیسم به شیوه ساخت و تکوین اجتماعی بازیگران در سیاست جهانی توجه چندانی نشان نمی‌دهد. (۳)

بدین‌سان برای شناخت ماهیت تکوین‌گرایی، دو روش وجود دارد: شناخت از طریق وجوه اختلاف تکوین‌گرایی با عقلانیت‌گرایی و انعکاس‌گرایی و شناخت ویژگی‌های تکوین‌گرایی. به نظر می‌رسد با گذشت زمان و تقویت این رهیافت، روش دوم بیشتر مورد استفاده قرار گرفته است. یعنی امروزه تکوین‌گرایان به جای نفی رهیافت‌های دیگر، می‌کوشند تا مسایلی را نشان دهند که تکوین‌گرایی آنها را بررسی کرده و ثابت کنند این رهیافت نیز از قابلیت تحلیل، نظیر سایر رهیافت‌ها برخوردار است. این تحول را می‌توان از منظری دیگر نیز بررسی کرد. طرفداران تکوین‌گرایی به جای درگیر کردن خود در مباحث دامن‌دار فلسفی با طرفداران رهیافت‌های دیگر، می‌کوشند با تکیه بر ویژگی رهیافت خود یعنی ویژگی جامعه‌شناختی، به رویکرد حل‌المسایلی نزدیک‌تر شوند. در نوشته حاضر، ناگزیر از هر دو روش برای شناخت مبانی رهیافت تکوین‌گرایانه بهره گرفته‌ایم. یعنی هم اختلافات این رهیافت را با رهیافت‌های عقلانیت‌گرا و پست‌مدرن بررسی می‌کنیم و هم جریان‌های مختلف داخلی در تکوین‌گرایی را مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱. تکوین‌گرایی و عقلانیت‌گرایی

می‌توان به شیوه‌های مختلف دیدگاه تکوین‌گرایان و عقلانیت‌گرایان را با یکدیگر مقایسه کرد. در اینجا، هدف اصلی بررسی دیدگاه دو رهیافت در مورد سیاست بین‌الملل است. به صورت مشخص منظور از عقلانیت‌گرایان، طرفداران رهیافت رئالیسم و لیبرالیسم و نحله‌های جدید آنها یعنی نئولیبرالیسم و نئورئالیسم است. امروزه نوعی اجماع نظر در این مورد وجود دارد که وجوه اشتراک نئورئالیسم و نئولیبرالیسم بیشتر از وجوه اختلاف آنهاست. مهم‌ترین وجه مشترک آنان همانا تأکید بر مفهوم انسان عقلانی و استفاده از نظریه انتخاب عقلایی است که از دهه ۱۹۵۰ به این طرف این دو رهیافت را تحت تأثیر قرار داده است.

انتخاب عقلایی، یکی از مهم‌ترین رهیافت‌های مطالعات بین‌المللی پس از جنگ جهانی دوم بوده است. حتی عده‌ای از هژمونی این رهیافت سخن می‌گویند که موجب بی‌توجهی به رویکردهای دیگر شده است. (۴) رئالیست‌ها دولت را یک بازیگر واحد و عقلانی می‌دانند که دارای سیاست‌های مشخص است. منظور از عقلانیت، تناظر بهینه میان اهداف و ابزارهاست. معنای دیگر عقلانیت، هماهنگی و سازگار بودن اولویت‌های یک دولت است. واقع‌گرایان معتقدند دولت‌ها عقلانی رفتار می‌کنند و به همین دلیل، رفتار آنها برای ناظران بیرونی قابل درک است. (۵)

عقلانیت‌گرایان، عملکرد عقلانی دولت‌ها در نظام بین‌الملل را در اصل بازتابی از عقلانی بودن انسان می‌دانند. والتز در کتاب نظریه سیاست بین‌الملل، ساختار نظام بین‌الملل را محصول عملکرد انسان اقتصادی یا عقلانی می‌داند که در رفتار خود اصل سود و زیان را راهنمای عمل قرار می‌دهد. به گفته وی اگر در نظام بین‌الملل، نظم وجود ندارد پس چگونه می‌توان از ساختاری سخن گفت که در بطن خود مفهوم سازمان و نظم را نهفته دارد؟ در پاسخ به این پرسش باید از نظریه انسان اقتصادی حداکثرگرا استفاده کنیم. مطابق این نظریه، کنش‌های مبتنی بر جستجوی منافع فردی و تعامل واحدهای منفرد با یکدیگر، منجر به برقراری نوعی نظم می‌شود. در بازار، هر یک از واحدها به خاطر منافع خود فعالیت می‌کنند و بازار (به عنوان یک ساختار) محصول فعالیت‌هایی است که هدف از آنها نه ایجاد نظم بلکه رسیدن به منافع درونی است. (۶) این درست است که عملکرد دولت‌ها (کارگزاران) منجر به تشکیل ساختاری می‌شود که خود محدود کننده است؛ اما عقلانی بودن دولت‌ها به آنها امکان می‌دهد با درک این واقعیت‌ها و محدودیت‌ها، اهداف خود را پیش ببرند. زیرا ساختار به خودی خود محدود کننده است. افزون بر اینها، عقلانیت اقتضا می‌کند تا در شرایط خاص یک گزینه عقلانی مشترک و نه گزینه‌های متعدد وجود داشته باشد. مثلاً وقتی توزیع قدرت در ساختار نظام بین‌الملل تغییر می‌کند، دولت‌ها به عنوان بازیگران عقلانی با درک شرایط جدید به ائتلاف‌ها و اتحادهای جدید روی می‌آورند تا بتوانند به هدف اصلی خود که همانا بقا و امنیت است، دست پیدا کنند. راز رفتار مشابه دولت‌ها در نظام بین‌الملل در همین واقعیت، یعنی عمل عقلانی نهفته است.

نکته دیگری که در مورد رهیافت‌های عقلانیت‌گرا قابل ذکر است، تأکید بر اهداف و منافع عینی است. دورکهایم به عنوان واضع مکتب «واقعیت اجتماعی» معتقد بود واقعیت‌ها، خارج از ذهن افراد جامعه قرار دارند و قابل تقلیل به عقاید شخصی نیستند. در اینجا واقعیت به مثابه ساختاری عمل می‌کند که رفتار افراد جامعه را کنترل و هدایت می‌کند. والتز نیز تعبیری ساختاری - کارکردی از مفهوم دورکهایم ارائه می‌دهد؛ با این تفاوت که ساختار را مادی و نه ذهنی در نظر می‌گیرد. (۷) بدین ترتیب آنچه در وهله نخست، رفتار دولت‌ها در نظام بین‌الملل را شکل می‌دهد؛ مسایل مادی و نه ذهنی است. مثلاً واقع‌گرایان، افزایش قدرت نظامی و لیبرالیست‌ها افزایش قدرت اقتصادی را جزو اهداف اصلی دولت‌ها می‌دانند که در عین حال تنظیم‌کننده رفتار آنها نیز می‌باشد. مسایل ذهنی نظیر شیوه فهم رهبران از نظام بین‌الملل، هویت دولت‌ها، هنجارهای نظام بین‌الملل و مسایل اخلاقی، در اصل تابعی از منافع مادی دولت‌ها به شمار می‌روند. حتی واقع‌گرایان سستی نظیر مورگنتا معتقدند که هویت دولت‌ها محصول عملکرد نخبگان حاکم دولتی است. آنها افکار عمومی را در راستای حمایت از سیاست خارجی بسیج می‌کنند. به گفته مورگنتا، حکومت باید بدانند رهبر و نه برده افکار عمومی است. (۸) در عقلانیت‌گرایی، فرض بر این است که تمام دولت‌ها در سیاست جهانی دارای یک هویت هستند. در اینجا هویت دولت‌ها امری پیشینی و دولت‌ها، موضوعی ثابت و همیشگی‌اند که دارای منافع مشخص، از پیش معلوم و همانند می‌باشند. ساختار آنارشیک نظام بین‌الملل، ماهیت و هویت همه دولت‌ها را یکسان ساخته و همه دارای یک کارکرد اساسی یعنی اتخاذ سیاست‌های امنیتی - رقابتی برای حفظ بقا و پی‌گیری منافع خود هستند. (۹)

از نظر تعامل ساختار - کارگزار، رهیافت‌های عقلانیت‌گرا در تحلیل نهایی، تقلیل‌گرا هستند. به این معنی که می‌توان ساختار را به کارگزار و برعکس تقلیل داد. نئورئالیسم با اتخاذ رویکرد سیستمی، اولویت را به ساختار می‌دهد ولی نئولیبرالیسم بر نقش کارگزار تأکید می‌کند. (۱۰) در عین حال در هر دو رویکرد، می‌توان جای ساختار و کارگزار را با هم عوض کرد. وقتی والتز می‌گوید ساختار نظام بین‌الملل محصول عملکرد عقلانی دولت‌هاست و خود ساختار هم عملکرد دولت‌ها را محدود می‌کند، به این معناست که می‌توان تحلیل را از ساختار یا کارگزار شروع کرد. به گفته وُنت نظام و ساختار بین‌الملل مورد نظر والتز که محصول

دولت‌هاست، تنها می‌تواند دولت‌ها (کارگزار) را محدود کند؛ اما قادر به خلق کارگزاران دولتی نیست. یعنی والتز برخلاف ادعای خود یک ساختارگرایی کامل نیست بلکه یک فردگرایی انتولوژیک است. برعکس در نظریه نظام جهانی والرش‌تاین با یک نظریه ساختارگرا مواجهیم، زیرا دولت‌ها هیچ نقشی در ساخت نظام جهانی ندارند. (۱۱)

سرانجام اینکه در رهیافت‌های عقلانیت‌گرا بیش از آنکه عنصر تغییر مهم باشد، مقوله تداوم اهمیت دارد و این امر آنها را به نظریه‌های ایستا و نه پویا نزدیک می‌کند. بازه زمانی تغییر در نئورئالیسم بسیار زیاد بوده و تغییر به ندرت اتفاق می‌افتد. والتز در مقاله‌ای با عنوان «رئالیسم ساختاری پس از جنگ سرد» چنین ادعا می‌کند که پایان جنگ سرد صرفاً توزیع قدرت در نظام بین‌الملل را تغییر داده و نه ساختار آن را. او پایان جنگ سرد را تغییر درون سیستمی می‌داند و نه تغییر از یک سیستم به سیستم دیگر. (۱۲) از این‌رو، تغییر تا حد زیادی جنبه استثنایی دارد و اصل بر تداوم شرایط است.

گرچه مفروضات رهیافت‌های عقلانیت‌گرا، از نظر زمانی، ابتدا توسط نظریه‌پردازان انتقادی به چالش کشیده شد؛ اما انتقادات وارد شده از سوی تکوین‌گرایان بیشتر از انتقادات گروه نخست با معیارهای علمی سازگار بود و به همین دلیل مورد توجه قرار گرفت. گزاره‌های اصلی مطرح شده توسط تکوین‌گرایان، با توجه به مفروضات عقلانیت‌گرایی عبارتند از:

۱-۱. دولت‌ها الزاماً عقلانی رفتار نمی‌کنند و عقلانیت هم صرفاً ابزاری نیست.

تکوین‌گرایان، جز عده قلیلی، عقلانیت و مدرنیته را رد نمی‌کنند. از نظر آنها رابطه میان عمل، تفاهم و عقلانیت از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. آنها با رد این ادعا که عقلانیت همانا عقلانیت ابزاری است، از عقلانیت ارتباطی یا عملی سخن می‌گویند که در عین توجه به حساب و کتاب، بر عقل عملی استوار بوده و امری وابسته به تاریخ و بسترهای هنجاری و اجتماعی است. در نظریه اجتماعی، آنچه اولویت دارد منطق اقناع و تفاهم است. (۱۳) بنابراین برخلاف آنچه عقلانیت‌گرایان می‌گویند، دولت‌ها همواره با یک گزینه ثابت در تمامی دوره‌ها و بسترهای اجتماعی مواجه نیستند. بنابراین با توجه به شرایط ممکن است که گزینه‌های عقلانی از یکدیگر متفاوت باشند.

۲-۱. هنجارهای ذهنی در تکوین نظام بین‌الملل به اندازه مسایل عینی اهمیت دارند.

بر این اساس واژه هنجار متفاوت از جهان‌بینی فردی است و به تبعیت از دورکهایم قابل تقلیل به اعتقادات و تفکرات فردی نیست. هنجارها، محصول تعامل ذهن افراد (یا دولت‌ها) است و خارج از این فضای تعامل، هنجاری وجود ندارد. هنجارها به معناها و هویت‌ها شکل می‌دهند و این امکان را برای بازیگران فراهم می‌آورند تا محیط پیرامون خود را تفسیر و تأویل کنند. ونت معتقد است منابع مادی تنها از طریق ساختار یافته‌های مشترکی که در آن قرار دارند به کنش‌های انسانی معنا می‌دهند. نظام‌های معنایی نهادینه شده، تعریف کننده هویت بازیگران هستند و این هویت‌ها نیز منافع بازیگران را شکل می‌دهند. (۱۴)

۳-۱. هویت مقوله‌ای ثابت و از قبل موجود نیست.

هویت با گذشت زمان تغییر می‌کند و موجب تغییر در منافع و رفتار دولت‌ها می‌شود. فهم نحوه شکل‌گیری منافع دولت، عامل بسیار مهمی در درک بسیاری از مسایل روابط بین‌الملل است. به همین دلیل است که هویت به موضوعی مهم تبدیل می‌شود. هویت به معنای فهم‌های نسبتاً ثابت و مبتنی بر نقش خاص خود و انتظارات از دیگران است. بازیگران، منافع و هویت خود را از طریق مشارکت در معانی جمعی به دست می‌آورند؛ یعنی همان معانی که ساختارها را تعریف کرده و به کنش‌های ما سازمان می‌دهند. هویت‌ها و منافع، اموری مرتبط هستند و وقتی ما موقعیت را تعریف می‌کنیم، آنها نیز تعریف می‌شوند. (۱۵) بدین‌سان، عنصر تغییر وارد نظام بین‌الملل و رفتار دولت‌ها می‌شود. زمانی که هنجارهای سازنده هویت بازیگر تغییر یابند، به تبع آن هویت، منافع و رفتارهای یک بازیگر نیز تغییر می‌کنند.

۴-۱. ساختار و کارگزار قابل تقلیل به یکدیگر نیستند.

ساختار و کارگزار در یک رابطه تعاملی با یکدیگر شکل می‌گیرند. تکوین‌گرایان و مخصوصاً *الکساندرونت* در این مورد از نظریه ساخت‌یابی‌گیدنز استفاده می‌کنند. جورج ریتزر جامعه‌شناس معروف آمریکایی معتقد است گیدنز در قیاس با وبر و دورکهایم، هستی‌شناسی سومی را در رابطه فرد - جامعه یا ساختار - کارگزار مطرح می‌کند که بر اساس آن، لحظه

شروع تحلیل، لحظه‌ای است که ساختار و کارگزار در تعامل با یکدیگر قرار می‌گیرند. (۱۶) از این‌رو ساختار و کارگزار قابل تقلیل به یکدیگر نیستند. وقتی می‌خواهیم رفتار دولت‌ها را در نظام بین‌الملل تحلیل کنیم، در همان لحظه نخست باید با تعامل آن دو آغاز کنیم که البته موجب پیچیده‌تر شدن تحلیل می‌شود. گیدنز در واقع می‌کوشد یک نظریه هیبریدی ارائه کرده و از دوآلیسم ساختار - کارگزار فراتر رود. از نظر وی، این دو به لحاظ درونی با هم مرتبط‌اند و به لحاظ هستی‌شناختی در هم تنیده شده‌اند. او از مثال سکه استفاده می‌کند. ساختار و کارگزار دو روی مختلف سکه هستند که هم‌زمان نمی‌توان هر دوی آنها را دید. (۱۷) ولی اگر قرار باشد سکه نصف شود هر دو طرف آن نصف خواهد شد. بدین‌سان، تعامل دایمی ساختار و کارگزار باعث می‌شود جهان نه ثابت بلکه همواره در حال تکوین و ساخته شدن باشد و این همان نکته هستی‌شناختی مورد تأکید تکوین‌گرایان یعنی تکوین واقعیت اجتماعی در طول زمان است. (۱۸)

۲. تکوین‌گرایی و پست‌مدرنیسم

گرچه تکوین‌گرایی در سال‌های آغازین رشد و توسعه از برخی ایده‌های پساساخت‌گرایان و پست‌مدرن‌ها بهره گرفت، اما با گذشت زمان اختلاف میان آن دو افزایش یافت. ویور^۱ اختلافات مزبور را در پنج مورد خلاصه می‌کند:

۱. اولین مسأله این است که باید جهان را توضیح دهیم یا نه؟ تکوین‌گرایان می‌کوشند به چالش مطروحه از سوی کیوهین، جواب دهند. او این انتقاد را به انعکاس‌گرایان وارد کرد که برنامه تحقیقاتی شما مشخص نیست. پست‌مدرنیست‌ها اساساً اعتقادی به این‌گونه سؤالات ندارند و معتقدند تبیین ما از جهان، آلوده به پیش‌داзهنیت‌هاست. از این‌رو خود نظریه هم نمی‌تواند بی‌طرف باشد. آنها تمایلی ندارند که جهان را بر اساس نظریه‌هایی که خود را عملی می‌دانند، توضیح دهند. زیرا فعالیت آکادمیک را نمی‌توان از سیاست جدا کرد.
۲. در گذر از پساساخت‌گرایی به تکوین‌گرایی اتفاق مهمی که حادث می‌شود این است که ادعاها کمتر فلسفی و بیشتر جامعه‌شناختی می‌شوند. هدف همانا علوم اجتماعی است.

۳. در پساساختگرایی، معنا و نظم همواره شکننده و موقتی هستند و به واسطه پارادوکس‌ها و ناممکن بودن انسداد منطقی تهدید می‌شوند. اما تکوین‌گرایان می‌کوشند ضمن رمززدایی از ساختارها، شیوه تکوین آنها را درک کنند.

۴. عناصر سازنده تحلیل در تکوین‌گرایی اجتماعی، جامعه‌شناختی است؛ در حالی که عنصر اصلی تحلیل در پساساختگرایی زبان است. بین مطالعه هنجارها (در تکوین‌گرایی) و متون (در پست‌مدرنیسم) تفاوت زیادی وجود دارد. در حالت نخست، امکان مشاهده از جهان خارج وجود دارد ولی در دومی فرد وارد یک جهان گفتمانی و متنی می‌شود و باید بتواند زبان کشور مورد مطالعه را درک کند. اما تکوین‌گرایان یک جهان‌بینی به مراتب هماهنگ‌تر و عقلانی‌تری را ارائه می‌دهند.

۵. پساساخت‌گرایان در مورد نحوه کار پژوهشگران پرسش‌های اگزیستانسیالیستی مطرح می‌کنند، حال آنکه تکوین‌گرایان بیشتر بر شیوه‌های مرسوم و آکادمیک تاکید دارند. (۱۹)

پست‌مدرن‌ها، بر این باورند که هویت‌ها و به تبع آن معانی، اموری گذرا، موقتی و گفتمانی هستند و امکان تثبیت آنها وجود ندارد. انسان‌ها هر لحظه به رنگی درمی‌آیند و رنگ گفتمان را به خود می‌گیرند. وضعیت طبیعی نیز در اصل همین‌گونه است. آنچه باعث می‌شود غیر از این فکر کنیم، قدرتی است که گفتمان‌ها بر اذهان آدمی اعمال می‌کنند. در نتیجه، خود واقعیت نیز مقوله‌ای گفتمانی می‌شود. یعنی خارج از گفتمان، واقعیتی وجود ندارد. از طرف دیگر در دیدگاه پست‌مدرن، ساخت جهان، محصول زبان و بازی‌های زبانی است. دریدا معتقد است فراسوی زبان، چیزی وجود ندارد و فوکو نیز باور دارد که خشونت نهفته در واژگان بدترین شکل خشونت است. ما در جهانی زندگی می‌کنیم که هر لحظه به رنگی درمی‌آید و سرعت تغییرات در آن بسیار زیاد است. در چنین جهانی، سخن از ثبات و تداوم هویت یا واقعیت توهمی بیش نیست.

اما تکوین‌گرایان، بسیاری از این مفروضات را رد می‌کنند و به شیوه‌های تحقیقاتی آکادمیک نزدیک‌تر می‌شوند. از نظر آنها سرعت تحولات نه آن اندازه کند است که عقلانیت گرایان ادعا می‌کنند و منجر به ارایه دیدگاهی ایستا می‌شود و نه آن اندازه زیاد است که پست‌مدرن‌ها می‌گویند و موجب می‌شود هر نوع ثبات و تداومی زیر سؤال برود. آنها دیدگاه

میان‌ه‌ای اتخاذ می‌کنند که مطابق آن سرعت تحولات آن اندازه است که به ما امکان می‌دهد در یک فاصله زمانی مشخص از وجود هنجارهای ثابت و هویت‌های معین صحبت کنیم.

۳. شاخه‌های تکوین‌گرایی

تکوین‌گرایان را می‌توان به دو شاخه مدرن و پست‌مدرن تقسیم کرد. گروه مدرن، بیشتر به عقلانیت‌گرایان نزدیک است و بسیاری از مفروضات آنها را می‌پذیرد؛ اما گروه دوم بیشتر به پست‌مدرن‌ها نزدیک بوده و از شیوه‌های تحلیلی آنها استفاده می‌کند.

چهره شاخص گروه نخست، الکساندر ونت آلمانی است که خود زمانی نئورئالیست بود. در گروه دوم نیز می‌توان از روگی^۱ و کراتوچویل^۲ نام برد. پرایس و اسمیت شاخه نخست را رویکرد سیستماتیک و شاخه دوم را رویکرد کل‌گرا می‌دانند. رویکرد ونت، نظریه سیستماتیک نئورئالیسم را می‌پذیرد؛ اما رویکرد کل‌گرا درصدد اتخاذ چشم‌اندازی است که پدیده‌های داخلی و بین‌المللی را در هم ادغام کند. از نظر روگی و کراتوچویل، ساختارها و فرآیندهای داخلی و بین‌المللی دو چهره متفاوت از نظم جهانی منحصر به فرد هستند. از نظر آنها جدایی حوزه بین‌المللی و داخلی محصول دوران جدید بود. (۲۰) هرچند که پرایس و / اسمیت رویکرد کل‌گرا را قویتر و منسجم‌تر از رویکرد سیستماتیک می‌دانند اما دیدگاه آنها قابل نقد است. چون در رویکرد کل‌گرا، مسأله تفاوت رفتاری دولت‌ها در نظام بین‌الملل مورد غفلت واقع می‌شود. اگر فرض این است که همه دولت‌ها در اصل طوری رفتار می‌کنند که نظم جهانی بازتولید شود، تفاوت در رفتار آنها و حتی مقابله با هنجارهای حاکم بر نظام بین‌الملل از سوی رژیم‌های انقلابی را چگونه می‌توان تبیین کرد؟

در رویکرد سیستماتیک، بر نقش منابع سیستماتیک (بین‌المللی) و غیر سیستماتیک (داخلی) در تکوین هویت دولت‌ها و به تبع آن منافع تاکید می‌شود؛ اما رویکرد کل‌گرا بر نقش زبان در تکوین هویت‌ها و نیز ساخت گفتمانی یا اجتماعی - زبانی سوژه و ابژه در سیاست

1 . Ruggie

2 . Kratochwill

جهانی تأکید دارد. بنابراین، شرایط تاریخی - اجتماعی، تعامل زبان، معنا و قدرت اجتماعی از اهمیت خاصی در این رهیافت برخوردار است.

در این چارچوب می‌توان تکوین‌گرایان را بر اساس دو معیار درونی، به دو گروه مختلف تقسیم کرد. این دو معیار عبارتند از:

۱. زبان

۲. اشکال و شیوه تکوین دانش.

تکوین‌گرایان مدرن بر نقش هنجارها در تکوین هویت و تکوین‌گرایان پست‌مدرن بر نقش زبان در شکل‌گیری هویت تأکید می‌کنند. گروه نخست لزوم مطالعه روندهای شکل‌گیری و تحول هویت را یادآور می‌شود و نظریه‌نمایی خود را علی‌می‌داند؛ اما گروه دوم به جای توضیح شیوه تکوین هویت به عنوان شکل مطلوب دانش، بر تفهم^۱ به عنوان شکل مناسب دانش تکیه می‌کند. (۲۱)

ب. تحلیل سیاست خارجی از منظر تکوین‌گرایی

استخراج نظریه سیاست خارجی از نظریه سیاست بین‌الملل همواره کار آسانی نیست. زیرا سرعت تغییرات و تحولات در سیاست خارجی به مراتب بیشتر از سیاست بین‌الملل است. اگر توجه کنیم که نظریه سیاست بین‌الملل والتز جزو نظریه‌های مختصر و مفید^۲ است، خواهیم دانست که استخراج نظریه سیاست خارجی در تکوین‌گرایی که جزو نظریه‌های فوق نیست و با نوعی پیچیدگی همراه است، تا چه اندازه دشوار می‌باشد. بخشی از این دشواری ناشی از فرض تعامل سطوح مختلف و بخشی دیگر به خاطر تعدد متغیرهاست که ظاهراً گریزی از آن نیست.

با توجه به گزاره‌های چهارگانه‌ای که در مورد نظریه سیاست بین‌الملل تکوین‌گرایانه ذکر کردیم، می‌توانیم به موارد زیر اشاره کنیم:

1 . Verstehen

2 . Parsimonious

۱. اگر در رویکردهای عقلانیت‌گرا، رفتار سیاست خارجی دولت‌ها در نهایت ریشه در محاسبات عقلانی و منافع عینی داشته باشد؛ در تکوین‌گرایی مقدم بر عقلانیت ابزاری، منطق تناسب رفتار با هنجارهایی است که دیگران از دولت انتظار دارند. البته ممکن است منطق تناسب، الزاماً در تعارض با منطق عقلانیت‌گرای نتیجه بخش نباشد. بدین‌سان بخشی از رفتار دولت‌ها در سیاست خارجی که رویکردهای عقلانیت‌گرا در مورد آنها صدق نمی‌کند، با رویکرد تکوین‌گرایانه و منطق برازندگی قابل تبیین هستند.

۲. در رفتار سیاست خارجی دولت‌ها، متغیرهای سیستماتیک نظام بین‌الملل و متغیرهای داخلی به طور هم‌زمان مؤثراند. چنین رویکردی می‌تواند قدرت تحلیل را کاهش و یا افزایش دهد. زمانی که تعامل هم‌زمان و تأثیرپذیری متقابل متغیرهای سیستماتیک و غیرسیستماتیک را در نظر می‌گیریم، تا حدی به پیچیدگی جهان واقعی نزدیک می‌شویم و عنصر تغییر را مورد توجه قرار می‌دهیم. اما در همان حال بروز تضاد میان هنجارهای داخلی بین‌المللی تحلیل را مشکل‌تر می‌کند. زیرا نمی‌توان به راحتی هنجارها را اولویت بندی کرد.

۳. در سیاست خارجی تکوین‌گرایانه، دولت‌ها فاقد منافع و اهداف ثابت و غیرقابل تغییر هستند؛ گرچه این به معنای آنی بودن منافع نیست. چون اهداف دولت‌ها تابعی از هنجارهاست و منطق رفتاری نیز منطق تناسب است. بنابراین بسته به شرایط و انتظارات موجود از دولت‌ها، ممکن است اهداف آن‌ها تغییر کند. این در حالی است که نئورئالیسم به دلیل اتخاذ رویکرد سیستماتیک، مثلث بقا، امنیت و خودیاری را هدف اصلی و نهایی دولت‌ها می‌داند. تکوین‌گرایان معتقدند تبدیل این مثلث به هدف اصلی دولت‌ها در نظام بین‌الملل، خود امری تکوینی است و ریشه در عملکرد دولت‌ها دارد. در این مورد می‌توان به جمله بسیار مشهور ونت اشاره کرد: «آناورکی آن چیزی است که دولت‌ها خود آن را می‌سازند». نکته قابل توجه دیگر این است که به دلیل تقدم هنجارها بر منافع در تکوین‌گرایی، دولت‌ها نمی‌توانند در رفتارهای خود هنجارها را نادیده گرفته و برای رسیدن به منافع هر اقدامی را انجام دهند.

۴. در چارچوب نئورئالیسم، قدرت دولتها در نظام بین‌الملل، متغیر مستقل و سیاست قدرت یعنی برقراری توازن قوا و ائتلاف به مثابه متغیر وابسته به حساب می‌آید. در نئولیبرالیسم نیز متغیرهای داخلی، متغیر مستقل و سیاست جستجوی منافع، متغیر وابسته هستند. در تکوین‌گرایی، متغیر مستقل همانا هنجارهای اجتماعی داخلی و بین‌المللی است و متغیر وابسته، سیاست هماهنگی با هنجارها^۱ می‌باشد. (۲۲) نخبگان تصمیم‌ساز نیز بر اساس این دو متغیر رفتار می‌کنند. آنها سیاست‌ها را به گونه‌ای تنظیم می‌کنند که وجهه بین‌المللی یا منطقه‌ای دولتشان خدشه‌دار نشود. به این ترتیب، تفاوت رفتار دولتها در سیاست خارجی ریشه در فهم آنها از هنجارها و نیز میزان تأثیرگذاری آنها دارد. از طرف دیگر، تشابه رفتار دولتها بیش از آنکه محصول الزامات ناشی از معمای امنیت در نظام بین‌الملل آنارشیک باشد؛ محصول هنجارهای بین‌المللی مشترک است. پیش‌بینی سیاست خارجی یک کشور زمانی ممکن خواهد بود که هنجارهای بین‌المللی و اجتماعی به طور مشخص، رفتاری را تجویز کنند. (۲۳)

برای آنکه بتوانیم از مقوله هویت و نحوه تکوین هویت دولتی به عنوان ابزاری مفید در تحلیل رفتار سیاست خارجی یک کشور استفاده کنیم، باید به چند پرسش عمده در مورد نحوه ارتباط هنجارها با هویت پاسخ دهیم. پرسش اول این است که چه نوع هنجارهایی هویت می‌سازند؟ به عبارت دیگر در شناخت نحوه تکوین هویت دولت باید سراغ کدام هنجارها رفت؟ برای اجتناب از پیچیدگی، هنجارها را در دو سطح بین‌المللی و داخلی مورد توجه قرار می‌دهیم.

در سطح بین‌المللی، منابع هنجارساز عبارتند از حقوق بین‌الملل، سازمان‌های بین‌المللی و در رأس آنها سازمان ملل و نیز رویه‌های موجود برآمده از مباحثات عمومی یا کنفرانس‌ها و در سطح داخلی نیز می‌توان فرهنگ سیاسی یک کشور را مهم‌ترین منبع هنجاری در شکل‌دهی به هویت فرض کرد.

البته در مورد منابع هنجاری دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد و به نظر می‌رسد بسته به نوع جوامع این منابع متفاوت است. مثلاً در جوامع دموکراتیک غالباً مباحث پارلمانی و حوزه

عمومی یکی از منابع عمده هنجاری است که حتی به عنوان رویه قانونی، شکل حقوقی نیز پیدا می‌کند. اما در جوامع غیردموکراتیک سنت‌ها و آداب و رسوم مذهبی و تاریخی نقش به مراتب مهم‌تری ایفا می‌کنند. به نظر می‌رسد «فرهنگ سیاسی» مفهوم مناسبی برای تعیین منابع هنجارها باشد.

از طرف دیگر، شرط لازم برای تأثیرگذار بودن هنجارها آن است که مورد پذیرش اکثریت بوده و خصلت عمومی^۱ داشته باشند. در عین حال هنجارهای مزبور باید تجویز کننده رفتار مناسب و مشخص کننده رفتارهای نامناسب باشند.

پرسش دوم این است که چه زمانی تأثیر هنجارها به اوج می‌رسد و موجب بازتعریف هویت و منافع می‌شود؟ اهمیت خاص این پرسش از آنجا ناشی می‌شود که تکوین‌گرایی می‌خواهد تغییر در سیاست خارجی کشورها را تبیین کند. به باور جان‌روگی، تکوین‌گرایی زمانی اهمیت پیدا می‌کند که نوعی گسست در نظام بین‌المللی رخ می‌دهد. در این مورد می‌توان به تحولات سال ۱۹۸۹ اشاره کرد.

در چنین مواردی، دغدغه دولت‌ها آن است که چگونه در نظم جدید منافع خود را تعریف کنند. (۲۴) اما قاعده کلی این است که هنجارها در یک مقطع زمانی به جرم بحرانی می‌رسند که نقطه ماکزیمم تأثیرگذاری آنها می‌باشد و در این هنگام می‌توان از تغییر در هویت‌ها و سیاست خارجی یک کشور سخن گفت. در حالت‌های مختلف با جرم بحرانی متفاوتی مواجهیم. زمانی هنجارهای بین‌المللی به چنین نقطه‌ای می‌رسند، مثل سقوط شوروی و فروپاشی دیوار برلین و کمونیسم و زمانی، هنجارهای داخلی یک کشور بر اثر تحولاتی نظیر انقلاب، تغییر نسل، تغییر ارزش‌ها یا به طور خلاصه تغییر فرهنگ سیاسی به جرم بحرانی می‌رسند. بنابراین، رفتار سیاست خارجی یک کشور در حداصل ظهور جرم بحرانی تا حد قابل توجهی ثابت یا به تعبیر بهتر، سرعت تکوین آن کم است. از منظر تعامل ساختار - کارگزار در لحظه جرم بحرانی تعامل آن دو به گونه‌ای است که بیشترین تأثیر را به همراه دارد. وقتی در کشوری انقلاب رخ می‌دهد، هنجارهای داخلی به نقطه بحرانی می‌رسند و سیاست خارجی را به شدت تحت تأثیر قرار داده و جهت آن را تغییر می‌دهند. اما با گذشت زمان، هنجارهای سیستماتیک همزمان با

تضعیف هنجارهای داخلی، تقویت می‌شوند و رفتارهای انقلابی را تعدیل می‌کنند. بسته به اینکه سیاست خارجی یک کشور در چه فاصله زمانی از نقطه جرم بحرانی قرار گرفته باشد، رفتار آن تغییر می‌کند.

پرسش سوم این است که در رفتار سیاست خارجی یک کشور آیا هنجارهای داخلی از اولویت برخوردارند یا هنجارهای خارجی؟ به عبارت دیگر، هنگام تعارض میان آن دو اولویت با کدام است؟ نظریه سیاست خارجی تکوین‌گرایانه جواب صریحی برای این پرسش ندارد و این یکی از نقاط ضعف این نظریه است. (۲۵) مثلاً در نئورئالیسم در تضاد میان استقلال و نفوذ، آنچه از نظر والتز اولویت دارد «حفظ استقلال» است. در اینجا فرض بر این است که فاصله زمانی از جرم بحرانی تعیین کننده اولویت هنجارهاست. به عبارت دیگر درجه تأثیرگذاری هنجارهای داخلی یا بین‌المللی بستگی به این دارد که آخرین تغییر در سیاست خارجی عمدتاً به واسطه هنجارهای داخلی صورت گرفته باشد یا معلول هنجارهای بین‌الملل باشد. مثلاً در نظام‌های انقلابی، در سال‌های اولیه انقلاب و قبل از وقوع اولین جرم بحرانی، متغیرهای داخلی و به تبع آن هنجارهای داخلی بر هنجارهای خارجی اولویت دارند. اما برای کشورهایی که پیوستن به یک نهاد بین‌المللی به مثابه نقطه عطف برای آنها محسوب می‌شود هنجارهای خارجی بر داخلی اولویت دارند. نظیر شرایط کنونی ترکیه در آستانه پذیرش در اتحادیه اروپا و اقدام رهبر لیبی در متوقف کردن اختیاری هر نوع فعالیت مرتبط با سلاح‌های کشتار جمعی.

پرسش آخر مربوط به نقش نخبگان دولتی یا نخبگان حاکم در فرآیند تعریف هویت و منافع در سیاست خارجی است. با توجه به اینکه در کشورهای در حال توسعه و مخصوصاً خاورمیانه، نخبگان نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در تعریف منافع و هویت دارند؛ لذا باید میان کارکرد نخبگان در نظام‌های سیاسی دموکراتیک و توسعه یافته، نخبگان اغلب در چارچوب‌های معین و توسعه تمایز قایل شد. در نظام‌های توسعه یافته، نخبگان اغلب در چارچوب‌های معین و پذیرفته شده‌ای ایفای نقش می‌کنند. از همین رو طی فرآیند جامعه‌پذیری، هنجارهای مختلف را درونی کرده و بر اساس آنها عمل می‌کنند. آنها هم‌زمان دو فرآیند جامعه‌پذیری را پیش می‌برند. از یک طرف از هنجارهای داخلی تأثیر می‌پذیرند و از سوی دیگر از هنجارهای

بین‌المللی و یک تعامل همیشگی میان این دو سطح وجود دارد. (۲۶) اما در کشورهای در حال توسعه و مخصوصاً خاورمیانه، نخبگان اغلب هنجارهایی را تعریف و وارد فرهنگ سیاسی می‌کنند که خود آنها تبدیل به عناصر هویت‌ساز می‌شوند. به عنوان مثال پان‌عربیسم در جهان عرب تا حد قابل توجهی محصول عملکرد نخبگان در فضای جنگ سرد بود. با این حال درونی شدن آن در میان توده عرب باعث شد تا سیاست در کشورهای عربی تحت تأثیر شدید این ایدئولوژی باشد. از منظر تکوین‌گرایانه، اقدامات نخبگان حاکم در وارد کردن و گاه تحمیل برخی هنجارها به جامعه باعث می‌شود این هنجارها با گذشت زمان در شکل‌دهی به منافع و هویت مؤثر باشند ولو اینکه نخبگان گذشته جایگاه خود را از دست داده باشند. به عنوان مثال نخبگان جمهوری اسلامی ایران، نتوانستند ناسیونالیسم ایرانی را که تا حد زیادی ریشه در عملکرد نخبگان نظام سیاسی گذشته داشت نادیده بگیرند یا تضعیف کنند. کمالیست‌های ترکیه هم نتوانستند اسلام‌گرایان را حذف کنند، همچنان که اسلام‌گرایان نتوانستند سکولاریسم موجود در جامعه ترکیه را از بین ببرند.

نتیجه‌گیری

هنوز پرسش‌هایی وجود دارند که رهیافت تکوین‌گرایی نمی‌تواند پاسخ صریحی به آنها بدهد. با این حال این امر به خودی خود یک نقطه ضعف بنیادی نیست، زیرا رهیافت‌های دیگر نیز نقاط ضعف خاص خود را دارند. توجه به شاخه‌های مختلف تکوین‌گرایی و نیز موفقیت نسبی آن در مقایسه با رهیافت‌های پست‌مدرن و انتقادی نشان دهنده این واقعیت است که هنوز زمان برای افزایش فاصله از جریان اصلی روابط بین‌الملل و مفروضات آن زود است. نکته مورد نظر کیوهین در مورد شیوه و برنامه تحقیقاتی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اگر بپذیریم علم سیاست نمی‌تواند خود را از تحولات سیاسی جهان بیرونی جدا کرده و به نظریه‌پردازی صرف مشغول شود، درمی‌یابیم چرا رهیافت‌های تکوین‌گرا در مقایسه با رهیافت‌های پس‌اساخت‌گرا بیشتر مورد توجه قرار گرفته و جدی و علمی فرض شده‌اند. در تحلیل نهایی، هیچ رهیافتی در علم سیاست نمی‌تواند مبانی آن را به کلی نادیده گرفته و تحلیل سیاسی را به تحلیل زبان‌شناختی یا فلسفی تقلیل دهد. جامعه و نظام سیاسی نیازمند برقراری

نظم است و نظم صرفاً مقوله‌ای ذهنی و انتزاعی نیست. رهیافت‌ها می‌توانند هم شیوه برقراری نظم را نشان دهند و هم مشخص کنند چرا در جامعه نظم سیاسی برقرار نمی‌شود. تکوین‌گرایی در مرحله کنونی بیشتر به موضوع دوم پرداخته است، اما انتظار می‌رود با رشد ادبیات مربوط به آن، زمینه برای بررسی موضوع نخست نیز فراهم شود. تلاش برای تدوین نظریه سیاست خارجی تکوین‌گرایانه یکی از گام‌های مهم در این راستا به حساب می‌آید.

یادداشت‌ها

1. See: Smith, Steve, "New Approaches to International Theory." in *Globalization of World Politics, An Introduction to International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 165 – 187.
2. Fearon, James and Wendt, Alexander "Rationalism v. Constructivism: A Skeptical View," in *Handbook of International Relations*, London, SAGE Publication, 2002, pp. 53 – 57.
3. Wendt, Alexander, *Social Theory of International Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 4.
4. Snidal, Duncan, "Rational Choice and International Relations." in *Handbook of International Relations*, op. cit, p. 43.
5. Rosenau, James, and Durfee, Mary, *Thinking Theory Thoroughly: Coherent Approaches to an Incoherent World*, Boulder, Westview Press, 2000, Second Edition, p. 14.
6. Waltz, Kenneth, "The Anarchic Structure of World Politics," in *International Politics: Enduring Concepts and Contemporary Issues*, Fifth edition, New York, Addison – Wesley and Longman, 1999, p. 52.
7. See: Ruggie, John Gerard, "Continuity and Transformation in the World polity: Toward a New – Realist Synthesis," in *New Realism and Its Critics*, Robert O. Keohane (ed), New York, Columbia University Press, 1986, pp. 131 – 157.
8. Payne, Rodger A., *Neorealists and Foreign Policy Debater: The Disconnect Between Theory and Practice*, Paper Presented at Annual Meetings of International Studies Association, Montreal, March 17 – 20, 2004.
۹. کرمی، جهانگیر، «سیاست خارجی از منظر تکوین‌گرایی اجتماعی»، *راهبرد*، شماره ۳۱، بهار ۱۳۸۳، ص ۱۶۹.
10. *Social Theory of International Politics*, op.cit, p. 12.
11. Adler, Emanuel, "Constructivism and International Relations," *Handbook of International Relations*, op.cit, pp. 104-105.
12. Waltz, Kenneth N., "Structural Realism after the cold war," *International Security*, Vol.25, No, 1, Summer 2000, pp. 5 – 7.
13. "Constructivism and International Relations", op. cit, p. 102.
14. Price, Richard, and Reus, Christian, "Dangerous Liaisons? Critical International Theory and Constructivism," *European Journal of International Relations*. Vol. 4(3), 1998, p. 263.
۱۵. هادیان، ناصر، «سازمان‌نگاری: از روابط بین‌الملل تا سیاست خارجی»، *فصلنامه سیاست خارجی*، سال هفدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۲، ص ۹۲۱.
۱۶. رتیزر، جورج، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، چاپ پنجم، ۱۳۸۰، صص ۶۰۴ – ۶۰۰.

17. Hay, Colin, **Political analysis: A Critical Introduction**, London, Palgrave, 2002, p. 118.
18. Guccini, Stefano, "A Reconstruction of Constructivism in International Relations", **European Journal Of International Relations**, Vol. 6(2), 2000, p. 147.
19. Waver, Ole, "The English Schools Contribution to the Study of International Relations," **Paper Presented** at the 24th Annual Conference of the British International Studies Association, December 20th – 22nd 1999.
20. "Dangerous Liaisons?" op. cit, pp. 266-267.
21. "The English Schools Contribution to the Study of International Relations", op. cit.
22. Boekle, Henning, Rittberger, Volker, Wagner, Wolfgang, "Norms and Foreign Policy: Constructivist Foreign Policy Theory," **Tubingen Arbeitspapiere Zur Internationalen Politik und Friedensforschung**, Nr. 34a, 1999.
23. Ibid.
24. Ruggie, Gerard, "What makes the world hang together? Neo – utilitarianism and the social constructivist challenge?" in **Exploration and Contestation in the Study of World Politics**, Cambridge, MIT Press, 2000, p. 227.
25. "Norms and Foreign Policy: Constructivist Foreign Policy Theory", op.cit.
26. Ibid.

اعتماد، سیاست چندفرهنگی و نارضایتی سیاسی

مؤلف: اویگیل ایزنبرگ

مترجم: خضر نصراللهی آذر

تاریخ ارائه: ۱۳۸۳/۳/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۸۳/۴/۱۳

چکیده

این مقاله با بررسی موردی جامعه کانادا، به نقد دو فرضیه می‌پردازد که هر دو چند فرهنگ‌گرایی را با اعتماد اجتماعی در تضاد می‌بینند. فرضیه نخست با تأکید بر صفات ستیزه برانگیز چندفرهنگ‌گرایی، آن را به مثابه مجموعه‌ای از استراتژی‌های سیاسی می‌داند که جامعه را پاره‌پاره می‌کنند. فرضیه مذکور این نکته را نادیده می‌گیرد که سیاست‌های چندفرهنگی، اقلیت‌های فرهنگی را با مسیر اصلی فرهنگ اکثریت در جامعه کانادا، هم‌گرا کرده‌اند. فرضیه دوم نقدی هنجاری بر چند فرهنگ‌گرایی است و بر آن است که گونه‌های رادیکال این سیاست‌ها به گسترش نارضایتی سیاسی در جامعه می‌انجامند و از این جهت نمی‌بایست به عنوان عامل ایجاد اعتماد ارزیابی شوند. بخش اول مقاله به تشریح علل رابطه پرتنش بین اعتماد و چند فرهنگ‌گرایی اختصاص دارد. در بخش دوم نشان داده می‌شود که سیاست‌های چندفرهنگی در کانادا، فرصت‌ها را برای روابط متقابل افزایش داده و به فرهنگ‌ها در گسترش درک و وفاداری مشترک کمک کرده‌اند. بخش سوم نیز به روش‌های چندفرهنگ‌گرایی و احتمال تهدید انسجام اجتماعی از سوی آنها اشاره دارد که به نارضایتی فعالان فرهنگی منجر می‌شوند. مطابق استدلال نویسنده هیچ یک از آنها حتی در شکل افراطی خود، رد چند فرهنگ‌گرایی را توجیه نمی‌کند.

کلید واژه‌ها: چندفرهنگ‌گرایی، اعتماد اجتماعی، حقوق اقلیت‌ها، ادغام فرهنگی

مقدمه

یک انتقاد مهم نسبت به خط‌مشی‌ها و سیاست‌های چندفرهنگی این است که آنها همواره همبستگی اجتماعی را تضعیف و جامعه را تجزیه می‌کنند. این اعتراض اخیراً در مسیری گسترش یافته که بیشتر بر رابطه بین اعتماد و جامعه^۱ تأکید دارد. یک نظریه آن است که سیاست‌ها و خط‌مشی‌های چندفرهنگی در حوزه جامعه، با اعتماد رایج در بین اعضای آن در تضاد است. اگر این نظریه درست باشد، ضربه زیانباری بر پدیده چندفرهنگ‌گرایی وارد خواهد آمد. چرا که اعتماد برای روابط اجتماعی و سیاسی، امری حیاتی است. روابط اجتماعی و سیاسی اساساً هم‌پارانه است و اعتماد^۲ اساس هم‌یاری (همکاری) اجتماعی است. در جامعه‌ای که اعتماد وجود داشته باشد، احتمال کارآیی و روابط مبتنی بر حس همکاری در میان مردم نیز رو به افزایش خواهد بود. تقریباً همه فعالیت‌های سیاسی و روابط اجتماعی وابسته به عنصر همکاری (از هر نوع) است. با اینکه جلب اعتماد همه مردم، امر بسیار خوبی تلقی می‌شود، اما فرد در جامعه‌ای زندگی می‌کند که میزان اعتماد در آن پایین است. چند نمونه آشکار نشان‌دهنده سهولت از دست دادن مرکزیت اعتماد در سیاست‌های مفید است. انتخابات دموکراتیک بر اعتماد مشارکت‌کنندگان به یکدیگر برای اطاعت از فرآیندهای دموکراتیک و تصمیمات منبث از این فرآیندها متکی است؛ حتی اگر آنها مخالف آن تصمیمات باشند. مشروعیت دموکراتیک برنامه‌های اجتماعی، از جمله آموزش عمومی و کمک‌های اجتماعی متکی بر عنصر اعتماد است. چرا که پیش‌برد این برنامه‌ها نیازمند آن است که مردم به طور داوطلبانه ثروت خود را تقسیم کنند یا حداقل به حکومت‌هایی رای بدهند که تقسیم ثروت را امری مجاز بدانند. توزیع اجتماعی منابع این برنامه‌ها، متکی بر عامل اعتماد است زیرا فرض بر آن است که حسن نیت برای کمک به دیگران، تا اندازه‌ای از طریق «اطمینان»^۳ در شرایط مختلف استمرار پیدا می‌کند. بدون اعتماد، همکاری و اشکال دموکراتیک بحث و تبادل نظر، پرهزینه‌تر و دستیابی به آنها نیز مشکل‌تر می‌شود. بدون شک، همکاری اجباری پرهزینه است.

1.Community

2.Trust

3. Confidence

اعتماد، نیاز به اتخاذ راهبردهای سرکوب‌گرانه برای تأمین اهداف اجتماعی را کاهش می‌دهد. اگر همان‌گونه که منتقدان معتقدند، چندفرهنگ‌گرایی، بتواند تعهدات اجتماعی را سست کند، در آن صورت پایه‌هایی که اعتماد بر روی آن بنا شده نیز تضعیف می‌شوند. به علاوه تأمین عدالت اجتماعی از نوعی که دولت رفاه موجد آن است؛ ممکن است در جایی که چندفرهنگ‌گرایی حاکم است مشکل‌تر شود.

مقاله حاضر، این ادعا را که چندفرهنگ‌گرایی مخالف اعتماد اجتماعی است، مورد بررسی و سنجش قرار می‌دهد. دو بعد از این ادعا مسأله‌ساز هستند. مطابق ویژگی نخست، چندفرهنگ‌گرایی به عنوان مجموعه‌ای از خط‌مشی‌ها و راهبردهای سیاسی است که می‌تواند به طور مؤثری جامعه را تجزیه کند. مشخصه دیگر، که به نظر می‌رسد کاملاً دربرگیرنده نوعی چندفرهنگ‌گرایی باشد و عملاً در جوامعی مانند کانادا اجرا شده است؛ ادغام اقلیت‌های فرهنگی در فرهنگ‌های غالب است. در این مشخصه، چندفرهنگ‌گرایی به مثابه یک راهبرد برای ایجاد اعتماد و نه تضعیف آن، در جوامع دارای فرهنگ متکثر محسوب می‌شود. چندفرهنگ‌گرایی، اعتماد را از طریق افزایش فرصت‌ها برای ارتباط متقابل میان فرهنگ‌ها و گروه‌های زبانی متفاوت، و همچنین از طریق ارتقای سطح درک و شناخت متقابل و بسط وفاداری‌های مشترک پرورش می‌دهد.

از سوی دیگر حتی اگر چندفرهنگ‌گرایی، انسجام اجتماعی موجود را تضعیف و شالوده‌های روابط اعتماد‌آمیز را از بین ببرد، باز هم دلیل کافی برای انتقاد از آن وجود ندارد. برخی راهبردهای سیاسی اتخاذ شده به وسیله آن دسته از اقلیت‌های فرهنگی که از طرف فرهنگ حاکم نادیده گرفته شده‌اند، ممکن است انسجام جوامع را به آسانی تهدید کنند. بنابراین، سیاست‌های چندفرهنگی اغلب به مجموعه‌ای از نارضایتی‌های سیاسی می‌انجامد که به طور هدفمند، اجماع اجتماعی حاکم و ارزش‌های رایج را به چالش می‌کشند. ارزش‌ها و اجماعی که روابط اعتماد‌آمیز میان عناصر مجموعه فرهنگی حاکم، تا اندازه‌ای بر اساس آنها استوار شده است. همچنین تعجب‌آور نیست اگر بین یک گروه اقلیت ناراضی و اکثریتی که مورد اعتراض است، اعتماد ایجاد شود. چنانچه نقصی هم در اعتماد وجود داشته باشد به

خاطر بی‌عدالتی اجتماعی است نه به دلیل نوع نارضایتی سیاسی که به وسیله چندفرهنگ‌گرایی تسهیل شده است.

الف. رابطه تنش‌ها بین اعتماد و چندفرهنگ‌گرایی

دو مسأله در صورت ترکیب، علت رابطه پرتنش بین اعتماد و چندفرهنگ‌گرایی به حساب می‌آیند. نخستین مسأله این است که سیاست‌هایی مانند حقوق گروهی و اقدامات چندفرهنگی که از اختلافات مربوط به هویت حمایت می‌کنند، جامعه سیاسی را پاره‌پاره کرده و همبستگی اجتماعی را تضعیف می‌کنند. در کانادا، منتقدین چندفرهنگ‌گرایی، این‌گونه استدلال می‌کنند که با اجرای این سیاست‌ها، رهبران گروه‌های قومی پیروان خود را به جدا شدن از جریان غالب ترغیب کرده و از نوعی راهبرد برای احقاق حقوق اقلیت‌ها حمایت می‌کنند که در بدترین حالت می‌توان آن را با تبعیض‌نژادی شهروندی، برابر دانست.^۱ نیل بیسونداث^۱ در مقایسه دو رهیافت کانادایی و آمریکایی نسبت به اقلیت‌های فرهنگی، به نفع رهیافت آمریکایی اظهار نظر می‌کند.

به نظر وی، برخلاف رهیافت کانادایی، رهیافت آمریکایی بافت اجتماعی را تقویت می‌کند. بسیاری از افرادی که به کانادا می‌آیند، خود (و یکدیگر) را صرفاً به عنوان شهروند کانادایی نمی‌شناسند و این موجب می‌شود تا بافت اجتماعی تضعیف شود.^۲ به رغم تشخیص بیسونداث، نقشی که چندفرهنگ‌گرایی در تضعیف بافت اجتماعی ایفا می‌کند، به همان اندازه، مورد توجه منتقدان [رهیافت] آمریکایی گرفته است. آنان از این نگرانند که چندفرهنگ‌گرایی تجزیه‌کننده آمریکاست. از نظر این منتقدان، چندفرهنگ‌گرایی از طریق سست کردن تعهدات اجتماعی مبتنی بر هویت مشترک و همچنین از طریق مشروعیت‌بخشی به تقسیم شهروندی در امتداد خطوط هویت، اجتماع را تضعیف می‌کند. طبق نظر این منتقدان، چندفرهنگ‌گرایی با یک جامعه متحد ناسازگار است و بنابراین، برنامه‌ها و ارزش‌هایی را که بر عنصر همبستگی متکی هستند به مخاطره می‌اندازد.

1. Neil Bissoondath

مسئله دوم این است که بدون جامعه، غیر محتمل است که فرآیند اعتماد تداوم یافته یا به شکوفایی برسد. اعتماد، مستلزم کوتاه آمدن در برابر فرصت‌های دیگران برای تأثیر بر منافع ما است. اعتماد ما به دیگران به منزله بی‌دفاعی در برابر آنها است؛ زیرا به واقع این خطر را پذیرفته‌ایم که آنها از آزادی عملشان در برابر ما سوء استفاده کنند.^(۳) همچنان‌که آنت بایر^۱ اشاره می‌کند، هر زمان که ما فهرست غذاهای خوراکی برای خرید در مغازه را درخواست کرده و یا آنها را در رستوران‌ها آماده می‌کنیم، یا زمانی که بچه‌ها را به امید مراقبت دیگران رها می‌سازیم، اغلب با اعتماد به دیگران، پذیرای خطر می‌شویم. ما همان‌طور که ساکن یک فضا هستیم؛ در یک فضای اعتماد نیز مشترکیم و مانند هوا تنها زمانی به آن توجه می‌کنیم که کمیاب یا آلوده شود.^(۴)

در عرصه سیاست، پذیرفتن خطر در قبال اعتماد، در همه جا وجود دارد. در تصمیم‌گیری دموکراتیک، هر رأی دهنده‌ای مخاطرات نتایج انتخابات را می‌پذیرد بدون آنکه تا پیش از اتمام رأی‌گیری، از میزان آرا مطلع باشد. رضایت رأی دهندگان به پذیرش این خطر، تا اندازه‌ای مبتنی بر اعتماد آنها به شرکت در فرآیند دموکراسی است. «ما می‌دانیم که رأی دهندگان دیگر نیز این خطر را می‌پذیرند و اطمینان داریم که شرکت کنندگان تقلب نمی‌کنند. همه آرا به طور کامل حساب خواهند شد، نامزدها در مورد معلومات خویش دروغ نمی‌گویند و اگر انتخاب شدند، تلاش خواهند کرد تا به بهترین وجه به وعده‌های خود عمل کنند.» همچنین پذیرش خطر ابراز اعتماد، به مثابه مشخصه ضروری برای باز توزیع ثروت و رغبت دموکراتیک برای ادامه برنامه‌هایی مانند آموزش عمومی، تأمین اجتماعی، خدمات عمومی و مالیات‌بندی تدریجی است که فرآیند بازتوزیع را تسهیل می‌کند. به بیان دیوید میلر:

«فردی که به دیگر اعضای گروهی که خود متعلق به آن است کمک می‌کند، با این تصور قانع

می‌شود که او نیز در شرایط متفاوت می‌تواند انتظار داشته باشد تا از این رابطه سود ببرد.»^(۵)

بنابراین، آنها که در شرایط فعلی از فرآیند بازتوزیع اجتماعی نفع می‌برند؛ متناسب با توان خود به دیگران کمک می‌کنند و در صورتی که وضعیت‌شان تغییر کند، شایسته یاری دیگران خواهند بود.

احتمالاً به سه دلیل، روابط اعتمادآمیز، بیشتر در درون جوامع منسجم حفظ می‌شود. نخست اینکه اعضای جوامع یکدست، احتمالاً ارزش‌ها و اولویت‌های یکدیگر را می‌شناسند و در این صورت، بهتر می‌توانند انتظارات یکدیگر را درک کنند. این شناخت از خطرناکی از اعتماد آنها به یکدیگر می‌کاهد. این امر تا اندازه‌ای به این دلیل است که اعضای جوامع منسجم، نشانه‌هایی را درک می‌کنند که آنها را قادر می‌سازد تا میزان اعتمادپذیری دیگران را پیش‌بینی کنند. برای مثال من بیشتر تمایل دارم تا به پیشخدمتم در ونکوور، وقتی او به من می‌گوید که هیچ بادم زمینی در غذایم وجود ندارد، اعتماد کنم تا به یک پیشخدمت در کشوری دیگر که آلرژی‌های مربوط به بادم زمینی را نادیده می‌گیرد. زیرا پیشخدمت من در ونکوور خوب می‌داند خطری که او از آن حرف می‌زند، من نیز باور دارم. از آنجا که اعتماد در اولین برخورد، سوء تفاهماتی را دربردارد، آشنایی^۱ کاهش دهنده میزان خطری است که در فرآیند اعتماد متوجه فرد می‌شود.

دوم اینکه، اعتماد در ضمن استفاده از آن افزایش می‌یابد. هر اندازه اعضای جامعه بیشتر به اعتماد عادت کنند، ما به دفعات بیشتری با هم ارتباط خواهیم داشت و فردی که با ما رابطه برقرار می‌کند، حداقل در ابتدا، با آسودگی کامل به ما اعتماد می‌کند. اعتماد ما نسبت به دیگران به طور موفقیت‌آمیزی استفاده از آن را افزایش خواهد داد. تکرار روابط متقابل با اعضای جامعه به ما امکان می‌دهد تا قابلیت اطمینان آنها را ارزیابی کنیم. تاریخ مشترک جامعه تا اندازه‌ای تاریخ روابط اجتماعی است و اعضای جامعه‌ای که به تاریخ روابط موفقیت‌آمیز مزبور آشنا هستند، بیشتر به دیده اعتماد به هم‌شهریان خود می‌نگرند.

سوم اینکه، جامعه تا اندازه‌ای به واسطه اهدافی که دارد پا می‌گیرد. اهداف یا برنامه‌های مشترک، احتمال اقدام اعتماد آمیز نسبت به یکدیگر را افزایش می‌دهد؛ زیرا بر اساس آن ما امیدواریم که به اعتماد ما نسبت به دیگران، به عنوان دلیلی برای اقدام در جهتی که ما از آنها انتظار داریم نگریسته شود. (۶) برای مثال اگر باور داشته باشیم که دولت از حفظ منافع و اعتماد من سود می‌برد، در آن صورت من او را قابل اعتماد می‌دانم. ما ممکن است از اقدام همراه با اعتماد به هر دلیلی سود ببریم. در حوزه روابط دوستانه، اهمیت ذاتی حفظ دوست، خود یک

انگیزه کافی است. در روابط اجتماعی گسترده‌تر، اگر مردم، درهم تنیدگی رفاه خویش را با رفاه دیگران باور کنند، در آن صورت از اقدام اعتماد آمیز سود خواهند برد. برای مثال من ممکن است بیشتر تمایل داشته باشم تا به کسی اعتماد کنم که در عقاید سیاسی با من هم‌سو است و بر اساس همان دلایلی که من عمل می‌کنم، عمل میکند. احتمالاً اعتماد در میان کسانی که دارای وفاداری‌های مشترک هستند، قوی‌تر است. بنابراین، فردی که مورد اعتماد قرار دارد از اعتماد نسبت به دیگران سود بیشتری می‌برد تا کسانی که به غریبه‌هایی اعتماد میکنند که در هیچ چیز با آنها اشتراکی ندارند. بنابراین، جوامع بستر شکوفایی اعتماد هستند زیرا اغلب به واسطه ارزشها و وفاداریهای مشترک به وجود می‌آیند.

آشنایی، روابط گسترده و وفاداری‌های مشترک، در تقویت و گسترش روابط مبتنی بر اعتماد نقش اساسی دارند. آنها ارزشهایی هستند که احتمالاً بیش از هر جای دیگر، در جوامع منسجم ساخته میشوند. علاوه بر این، دو مسأله در روابط پرتنش بین اعتماد و چند فرهنگ‌گرایی واجد اهمیت هستند. نخست، گفته شده که چند فرهنگ‌گرایی تضعیف‌کننده جامعه است. دوم، اینکه، اعتماد از نوعی که برای تسهیل بحث و تبادل نظر دموکراتیک و برنامه‌های اجتماعی لازم است؛ از طریق ارزش‌های مربوط به جامعه مانند روابط متراکم و وفاداری‌های مشترک تداوم پیدا می‌کند. مسایل فوق بیانگر این واقعیت‌اند که چند فرهنگ‌گرایی از طریق تجزیه جامعه و کاهش همبستگی اجتماعی، عامل اعتماد را که تسهیل‌کننده روابط مبتنی بر همکاری در درون یک جامعه است، سست می‌کند. در نتیجه، ممکن است استقرار دموکراسی و رفاه اجتماعی، با افزایش دولت‌های چندملیتی یا چند فرهنگی مشکل‌تر شود.

دیوید میلر، در مقام دفاع از ملیت، چندفرهنگ‌گرایی را به عنوان دشمن اعتماد، مورد انتقاد قرار داده است. بر مبنای استدلال وی، جوامع ملی باید از تهدید داخلی که او آن را چند فرهنگ‌گرایی افراطی می‌نامد (۷) و از تهدید خارجی ناشی از اشکال افراطی هم‌گرایی اروپایی، محافظت شوند. (۸) به نظر او، جوامع ملی از آن جهت ارزشمندند که عدالت اجتماعی و دموکراسی را بهتر از جوامع دیگر حفظ می‌کنند. ملت‌ها فرهنگ اعتماد را در مقیاسی وسیع رواج می‌دهند (۹) و در صورت تلفیق با چارچوب‌های سیاسی و منابع دولتی، در ترغیب و

جهت‌دهی اقدام جمعی از نوعی که برای باز توزیع ثروت لازم است، مؤثر خواهند بود. از آنجا که اعتماد در دوام همبستگی ملی دخیل است، باید به آن اهمیت زیادی داده شود. میلر ضمن احترام به چند فرهنگ‌گرایی، معتقد است که متغیرهای افراطی ناشی از چنین پدیده‌ای، فرهنگ اعتماد را تهدید میکند. او به هیچ یک از اشکال چند فرهنگ‌گرایی اعتراضی ندارد. انتقادات او تنها به متغیرهای افراطی در سیاست‌های فرهنگی است که از تمایزهای گروهی در برابر ارزش‌ها و وفاداری‌های مشترک جامعه، تجلیل میکنند.

وجود جامعه برای شکوفایی اعتماد ضرورت دارد زیرا تعامل و روابط متقابل اجتماعی را تسهیل می‌کند. زمانی که افراد می‌توانند به دور از موانع زبانی و فرهنگی با هم رابطه متقابلی داشته باشند، احتمالاً بیشتر دست به اقدام جمعی یا ایجاد اشکال جدید سازمان‌های اقتصادی خواهند زد [اقداماتی] که می‌تواند با توزیع نابرابر منابع اجتماعی مبارزه کند. (۱۱)

برای اینکه اصول دموکراسی عینیت یابد، مردم باید درگیر مباحثه و تبادل نظر شوند، به دیدگاه‌های مخالف گوش دهند و موضع خود را تعدیل کنند. در عین حال این فعالیت‌ها به راحتی فراتر از روابط صرف قرار می‌گیرد. روابط متقابل عنصر ذاتی این فرآیند است. علاوه بر آن گفته شده که چندفرهنگ‌گرایی، اقلیت‌های فرهنگی را از جریان غالب جدا کرده و اشکال تبعیض نژادی شهروندی را افزایش می‌دهد که سرکوب کننده روابط متقابل است. اقلیت و اکثریت فرهنگی در صورتی که از طریق سیاست‌های چندفرهنگی از یکدیگر مجزا شوند، احتمالاً کمتر از حالتی که از یکدیگر جدا نیستند روابط اعتمادآمیز را گسترش می‌دهند.

از سوی دیگر، دموکراسی و عدالت اجتماعی، مستلزم حدی از آشنایی است که به همان اندازه، اعتماد را تقویت می‌کند. چنانکه میلر اشاره می‌کند، تصمیم‌گیری دموکراتیک، بر مبنای اعتماد و تفاهم با کسی انجام می‌پذیرد که به لحاظ سیاسی در موضع مخالف قرار دارد. (۱۲) به عبارت دیگر، دموکراسی مستلزم آن است که از مخالفان انتظار داشته باشیم تا احساس نکنند در فرآیند عمل دموکراتیک، تقلب صورت گرفته است. کسانی که خود را در موضع یک اقلیت می‌یابند، باید به تبعیت از نتایج رضایت دهند. در عین اینکه می‌دانند دیدگاه آنها به طور جدی پذیرفته شده و در فرصت‌های آینده ممکن است خود را در موضع یک برنده بیابند. (۱۳) این آشنایی از طریق ترغیب، به تقسیم ثروت و رشد عدالت اجتماعی کمک می‌کند. طبق نظر میلر،

مطالعات روانشناختی مربوط به عدالت اجتماعی نشان می‌دهد که احتمالاً، مردم توانایی بیشتری برای رفتار برابر با افرادی دارند که در هویت‌وارزش‌های اجتماعی با آنها مشترکند. (۱۴) رغبت و رضایت ما به تقسیم ثروت، تا اندازه‌ای مبتنی بر شناخت نسبت به توانایی انتظار متقابل از کسانی است که با ما اشتراک دارند؛ به بیان دیگر «من از تقاضای منطقی شما به علت آگاهی از این که شما نیز در آینده از تقاضای منطقی من حمایت خواهید کرد، حمایت می‌کنم.» (۱۵) نظر به اینکه هویت فرهنگی مشترک این رابطه متقابل را تسهیل می‌کند، گوناگونی در هویت فرهنگی یک جامعه، تضعیف‌کننده رابطه متقابل است.

همچنین در جوامعی که اعضای آن هویت فرهنگی مشترکی دارند، وفاداری‌های مشترکی هم ابراز می‌کنند که فرآیند اعتماد را تقویت خواهد کرد. به بیان دیوید میلر: «من انتظار دارم تا اعضای دیگر، ارزش ویژه‌ای برای منافع من در نظر گیرند. همان‌گونه که من ارزش خاصی برای منافع‌شان قایل هستم». هویت مشترک حامل وفاداری مشترک است و کسب سود از طریق اعتماد، بیشتر در مورد کسانی صدق می‌کند که هویت و وفاداری‌های مشترکی دارند. (۱۶)

منتقدان چنین استدلال می‌کنند که سیاست‌های چندفرهنگی، جوامعی را که حول یک هویت فرهنگی منحصر به فرد و مشترک شکل یافته‌اند به مخاطره می‌اندازد. سیاست‌های چندفرهنگی بر شناسایی و انعطاف در برابر تفاوت‌های فرهنگی تاکید دارند. بنابراین در جلب وفاداری اقلیت‌های فرهنگی به ارزش‌ها و هویت اکثریت نیز با شکست مواجه می‌شوند. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، «بیسوندات» از این واقعیت نگران است که کانادایی‌ها یکدیگر را به عنوان افرادی «کاملاً کانادایی» در نظر نمی‌گیرند. میلر نیز با استدلال مشابهی بیان می‌کند که تمایز گروهی به طور نامناسبی از هویت‌های جنسی و قومی به بهای تضعیف هویت ملی ستایش می‌کند. (۱۷) علاوه بر این، چندفرهنگ‌گرایان افراطی به اکثریت (فرهنگی) معترضند، زیرا آنها را موجد این تلقی می‌دانند که گویی فقط یک هویت مشترک در جامعه وجود دارد.

آنها به گونه‌ای نامعقول از اکثریت می‌خواهند تا احترامی برابر برای گروه‌هایی قایل شود که در هیچ چیز با او مشترک نیستند. به عبارت دیگر اگر گروه‌های اقلیت، هویت اکثریت را بپذیرند یا حداقل وابستگی خود را به ارزش‌ها و برنامه‌هایی که به تعریف فرهنگ اکثریت

کمک می‌کنند اعلام دارند، بعید است که مطالبات خود را مطرح کنند. برای مثال مهاجران بریتانیایی، از صمیم قلب از هویت جدید خود استقبال می‌کنند (۱۸) و آن را مطابق ارزش‌هایی که مورد پذیرش بریتانیاست - مانند لیبرالیسم، برابری و آزادی - و نه ارزش‌هایی که در این کشور طرد شده تعریف می‌کنند.

بنابر استدلال مذکور، چندفرهنگ‌گرایی سست‌کننده اعتماد است و اعتماد برای ادغام اقلیت‌های فرهنگی در دموکراسی‌ها و برای اطمینان از اینکه عدالت اجتماعی برای آنها تأمین می‌شود، کاملاً ضروری است. این ویژگی از طریق سه مشخصه مربوط به رابطه بین اعتماد، جامعه و چندفرهنگ‌گرایی تأیید می‌شود. نخست باید دانست که اعتماد چیزی شبیه به دموکراسی است و عدالت اجتماعی مستلزم برقراری روابط متقابل و گسترده اجتماعی است. تفکر چندفرهنگ‌گرایی با این منطق که سرکوب‌کننده روابط متقابل میان گروه‌های فرهنگی است و به آنها امکان می‌دهد که به زندگی جدا از اکثریت ادامه دهند، در مظان انتقاد قرار دارد. سیاست‌های چندفرهنگی ارایه‌دهنده خدماتی است که نیاز اقلیت‌ها را به برقراری رابطه متقابل با اکثریت کاهش می‌دهد.

دوم اینکه اعتماد نیز همانند دموکراسی و عدالت اجتماعی از طریق آشنایی تقویت می‌شود و در نهایت اینکه، وفاداری‌های مشترک باعث تقویت اعتماد خواهد شد. به بیان دیگر، چندفرهنگ‌گرایی به اقلیت‌های فرهنگی امکان می‌دهد تا به گونه‌ای که خود می‌خواهند به زندگی خویش ادامه دهند، تا آن اندازه که بدون اجبار به یکسان پنداشتن خود با تعریف اکثریت از فرهنگ و یا شراکت در وفاداری‌های اکثریت، از وضع موجود راضی باشند. در نتیجه اقلیت‌ها و اکثریت‌ها احتمالاً در کشورهایی که در آنها سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی (یا به تعبیر میلر چندفرهنگ‌گرایی افراطی) تعقیب می‌شود، کمتر دارای اشتراک هستند. به این معنا، سیاست‌های چندفرهنگی به کاهش اعتماد و همبستگی‌ای منجر می‌شوند که برای ایجاد نهادهای دموکراتیک و کارآمد و همچنین پیش‌برد رفاه اجتماعی شهروندان، ضروری است.

ب. چندفرهنگ‌گرایی و هم‌گرایی

نخستین و آشکارترین اشکال این فرضیه؛ آن است که «تصویر چندفرهنگ‌گرایی»، خواه افراطی یا غیر آن، به غلط مشابه «سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی واقعی» پنداشته شده است. این سیاست‌ها نه فروپاشی، تجزیه یا فرسایش جامعه بلکه هم‌گرایی اقلیت و اکثریت فرهنگی را هدف گرفته‌اند. علاوه بر این، چندفرهنگ‌گرایی سیاست‌هایی را تقویت می‌کند که به طور مؤثری اعتماد را افزایش می‌دهند و هدفشان گسترش روابط متقابل، افزایش آگاهی و ایجاد وفاداری‌های مشترک است.

برای مثال کانادا در اجرای سیاست‌های قومی چندفرهنگی پیشتاز بوده و تجربه آن نشان می‌دهد که در کل، میزان ادغام مهاجران و اقلیت‌های فرهنگی در جامعه کانادا روبه افزایش است. (۱۹) در مقایسه با دیگر کشورها، کانادا نسبتاً سطوح پایین‌تری از تفکیک نژادی در مسکن و آموزش را داراست. نابرابری قومی در این کشور بسیار جزیی است و تنها در بخش‌های درآمد، عواید و نرخ مشارکت در بازار کار و اتحادیه‌های شغلی، نمود یافته است. (۲۰) افرادی مانند «کیمیلیا» استدلال می‌کنند که در حال حاضر، مهاجران با توجه به بومی‌سازی مشارکت سیاسی و فراگیری زبان رسمی، نسبت به وضعیتی که در آن هنوز چندفرهنگ‌گرایی شروع نشده بود، هم‌گراتر شده‌اند. (۲۱) علاوه بر این، نظرسنجی از فرهنگ‌های اکثریت نشان داده است که در طول زمان، جذب فرهنگی، تساهل و درک متقابل افزایش یافته است. (۲۲) چندفرهنگ‌گرایی کانادایی ترکیبی از چهارنوع سیاست است:

قانون‌گذاری بدون تبعیض، عدالت شغلی، آموزش زبان و تعلیمات فرهنگی و چندفرهنگ‌گرایی رسمی.^۱ هدف هر یک از این سیاست‌ها، افزایش مشخصه‌های مورد لزوم برای گسترش میزان اعتماد است. روابط زیاد یکی از اهداف کلیدی است که پشتیبان عدالت شغلی و قانون‌گذاری بدون تبعیض قلمداد می‌شود. قانون عدالت شغلی حکومت فدرال، کارفرمایان را متعهد می‌کند که در جذب مستخدمان خود تا جایی که می‌توانند در استخدام زنان، اقلیت‌های عمده، افراد دارای نقص عضو و مردم بومی بکوشند. هدف از عدالت شغلی

1. Official

آن است که به منظور افزایش روابط بین اقلیت و اکثریت، گروه‌های تحت نمایندگی را در «نیروی کار» یکپارچه سازد.

قانون‌گذاری بدون تبعیض یک هدف است و عدالت شغلی مشابهی را تحقق می‌بخشد. هدف تاریخی این قانون‌گذاری، کاهش موانعی است که از ناحیه عملکردهای تبعیض‌آمیز و نگرش‌های اکثریت در برابر هم‌گرایی ایجاد شده‌اند. (۲۳)

هدف از آموزش زبان‌های انگلیسی یا فرانسه به عنوان زبان دوم، که درصد بالایی از سرمایه‌گذاری برنامه‌ای را به خود اختصاص داده است، افزایش تعامل فرهنگی به اضافه آشنایی بیشتر میان آحاد جامعه بوده است. آموزش زبان و تعلیمات فرهنگی، ابزارهایی را در اختیار گروه‌های اقلیت قرار می‌دهد که برای جذب در فرهنگ اکثریت ضرورت دارند. کانادا همچنین بودجه برنامه‌های مربوط به آموزش زبان و فرهنگ را تأمین می‌کند؛ تا به اقلیت‌های فرهنگی در جهت حفظ زبان و سنت‌هایشان کمک کند. همچنین این برنامه‌ها متناسب با یک منطق ادغام‌گر اعمال می‌شوند. از آنجا که افراد، قبل از آنکه بتوانند با زبان دوم تحصیل کنند باید با زبان خود با سواد شوند، روند آموزش با زبان مادری، نخستین گام ضروری برای آموزش به زبان‌های فرانسوی یا انگلیسی است. اقلیت‌های فرهنگی در صورتی که اطمینان پیدا کنند که پیشینه قومی آنها با ورود به زندگی عمومی حفظ می‌شود، احتمالاً رابطه متقابل آنها با جامعه کانادایی با طمأنینه بیشتری صورت می‌گیرد. در این مسیر، چندفرهنگ‌گرایی، حفظ هویت قومی را حتی به طور طبیعی، بخش قابل قبولی از زندگی در جامعه غالب ساخته است. (۲۴)

تعهد به ایجاد یک هویت مشترک، آشنایی بیشتر و وفاداری، به صراحت بخشی از سیاست «چند فرهنگ‌گرایی رسمی» کانادا می‌باشد. شروع چندفرهنگ‌گرایی رسمی به صورت یک بیانیه سیاسی از طرف حکومت در ۱۹۷۱ اعلام شد و در ۱۹۸۸ به عنوان قانون چندفرهنگ‌گرایی به تصویب رسید. هم بیانیه و هم قانون [چندفرهنگ‌گرایی] به گونه‌ای تنوع قومی کانادا را به نمایش می‌گذارند که به تقویت هم‌گرایی بیانجامد.

حکومت این تعهد را با ضمیمه کردن چندفرهنگ‌گرایی به فرآیند تصمیم‌گیری فدرال انجام داده است: تعیین وزیر مسئول برای چندفرهنگ‌گرایی، یک شورای چندفرهنگی برای ارایه

مشورت به وزیر و یک هیأت مدیره چندفرهنگ‌گرا در دیپارتمان وزارت خارجه که به ترتیب هزینه تحقیقات، فعالیت‌ها و برنامه‌های مربوط به اقلیت‌های قومی را در کانادا تأمین می‌کند و در فعالیت‌های مربوط به جوامع قومی اقلیت درگیرند. به علاوه، سازمان‌های فدرال که مسئول فیلم، موزه‌ها، کتابخانه‌ها، آرشیوها و رادیو و تلویزیون هستند، تنوع فرهنگی را ترویج می‌کنند. (۲۵)

به بعضی از سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی در کانادا انتقاد وارد شده است. به این مضمون که چند فرهنگ‌گرایی، جوامع را تجزیه کرده و منجر به جدایی اقلیت‌های فرهنگی در کانادا می‌شود. قانون ۱۹۸۸ به صراحت تمایز گروهی از حیث زبان را به کاربرده که میلر آنرا به چندفرهنگ‌گرایی افراطی مربوط می‌داند. همچنین صراحتاً اعلام کرده است که هم‌گرایی را از طریق آگاهی (آشنایی) و وفاداری‌های مشترک تحقق می‌بخشد. حکومت تعهد خود را به تشویق شناسایی و ستایش از فرهنگ‌های متنوع جامعه کانادایی، تضمین رفتار و حمایت برابر برای همه افراد تحت حاکمیت قانون و در عین حال احترام به تفاوت‌های آنان اعلام کرده است. نتیجه این سیاست‌ها، تقویت وفاداری‌های مشترک بوده است. بررسی‌های تحقیقاتی به این امر صحنه می‌گذارند که چندفرهنگ‌گرایی، انتقال مهاجران را تسهیل می‌کند. آنها افرادی هستند که از این پس به کانادا تعلق خاطر داشته و مشتاقند تا با جامعه سیاسی و حکومت مربوط به آن تعیین هویت شوند. (۲۶)

نتایجی که چندفرهنگ‌گرایی بعد از اجرا به دنبال دارد، نشان می‌دهد که بیشتر انتقادات به آن وارد نیست. چندفرهنگ‌گرایی در کانادا نه فقط هم‌گرایی را تقویت کرده بلکه بعضی از پیش شرط‌های کلیدی برای اعتماد را نیز ایجاد کرده است.

هدف از تصویب قوانین عدالت شغلی، نفی تبعیض و آموزش فرهنگی و زبانی، افزایش روابط متقابل است. آگاهی (آشنایی)، مستقیماً از طریق آموزش فرهنگی و زبانی افزایش می‌یابد. ترویج وفاداری‌ها و هویت مشترک، از اهداف صریح چندفرهنگ‌گرایی رسمی است.

ج. چندفرهنگ‌گرایی در حکم نارضایتی

در عین حال انتقاد از شکل عملی چندفرهنگ‌گرایی، با توجه به سیاست‌هایی که از طرف دولت‌ها اتخاذ شده است، توجیه ناپذیر به نظر می‌رسد. چنان که گفته شد، نگرانی‌هایی به ویژه در مورد تأثیرات مخرب چند فرهنگ‌گرایی بر همبستگی اجتماعی مطرح شده، اما ممکن است این نگرانی‌ها مربوط به اشکال افراطی‌تر چندفرهنگ‌گرایی باشد. برای مثال میلر، به ویژه منتقد ایده‌های آیریس ماریون یانگ است که از احساس «تمایز گروهی» به عنوان هسته مرکزی نظریه عدالت خود استفاده می‌کند. من در زیر از ایده یانگ در مورد تمایز گروهی بحث می‌کنم و سپس روش‌هایی که در آن، تمایز گروهی نقش مهمی را در دو مسأله یعنی اقدام مثبت و عضویت در جامعه ملی ایفا می‌کند، بررسی خواهم کرد. برای بحث در مورد تمایز گروهی و چند فرهنگ‌گرایی، باید آنها را از جمله مسایل محوری دانست که به طور بارزی در انتقاد میلر از چندفرهنگ‌گرایی افراطی مطرح می‌شوند. میلر و دیگر منتقدان، صراحتاً خاطرنشان می‌کنند که با مطرح شدن اشکال افراطی چند فرهنگ‌گرایی، همبستگی اجتماعی تهدید شده و اعتماد کاهش پیدا می‌کند. به نظر آنها چند فرهنگ‌گرایی افراطی در وضعیت بی‌عدالتی اجتماعی ظاهر می‌شود و بعضاً نمودی از نارضایتی سیاسی به حساب می‌آید. این گونه استدلال، به جای این که رافع بی‌عدالتی باشد موجب کاهش اعتماد می‌شود و از شیوه‌هایی انتقاد می‌کند که از طریق آنها ممکن است بی‌عدالتی‌های فرهنگی جبران شود.

یانگ پنج وضعیت را شناسایی می‌کند که نمی‌توان از طریق باز توزیع منابع، آنها را از میان برد: بهره‌کشی، حاشیه‌نشینی، ناتوانی (ضعف)، امپریالیسم فرهنگی و خشونت. طبق نظر یانگ، منطق توزیع این واقعیت را پنهان می‌کند که قدرت، بیشتر یک رابطه است تا دارایی که می‌تواند توزیع و یا بازتوزیع شود. با تمرکز صرف بر توزیع، دولت رفاه در درجه اول به این مسأله مشغول می‌شود که بهترین شیوه توزیع منابع چیست؟ و سپس از طریق حکومت‌های فدرال یا ایالتی، برنامه‌های تقسیم درآمد یا انتقال بی‌قید و شرط دستمزدها و یا از طریق اعلام کوپن‌ها یا کمک هزینه‌های تحصیلی و مانند آن، در پی بازتوزیع منابع برمی‌آید. هرچند این مسایل از اهمیت زیادی برخوردارند اما این نکته را که چه کسی قدرت تصمیم‌گیری دارد و یا

چه کسی ندارد، و اینکه مزایا و معایب سیستم، چه تأثیری را روی مردان، زنان و اقلیت‌های فرهنگی می‌گذارد، نادیده می‌گیرند.

طبق نظر یانگ، تعدیل قدرت در جامعه مستلزم اصلاحات گسترده‌ای شامل اقداماتی برای حذف تصمیم‌گیری سلسله‌مراتبی و بازسازی رابطه بین نهادهای سیاسی و اقتصادی است. تمایز گروهی نقش مهمی در این فرآیند دارد و قدرت از طریق پذیرش تفاوت‌های مربوط به هویت گروه‌ها و یکپارچه کردن گروه‌های متمایز تعدیل می‌شود. برای مثال یانگ خاطرنشان می‌کند که قانون‌گذاران باید اعضای خود را از هر یک از گروه‌های هویتی جامعه جذب کنند تا جایی که اطمینان حاصل شود که هیچ گروهی از حکومت حذف نشده است. (۲۷) به علاوه طرح‌هایی برای اصلاح نهادهای قانونی ارایه شده‌اند که طبق آنها، تمایزهای هویتی در تصمیم‌گیری دخیل داده می‌شوند. برای مثال، این که چه کسی صلاحیت قضایی^۱ روی یک قطعه زمین دارد؟ آیا باید آزادی بیان یک گروه به نفع افزایش امنیت گروه دیگر محدود شود؟ آیا فرهنگ می‌تواند به عنوان یک وسیله دفاع در محاکمات مدنی و جزایی مورد استفاده قرار گیرد؟ ارزیابی مزایا و معایب هریک از این پیشنهادها فراتر از حوزه این مقاله است. به علاوه قصد من دفاع از این ادعا نیست که همه این پیشنهادها منطقی هستند. هدف آن است تا نشان دهم که مقصود از شناسایی تمایزهای مربوط به هویت، پیدا کردن روش عادلانه‌تر رفتار با اقلیت‌ها در نهادهایی است که همراه با اکثریت در آنها حضور دارند.

اگر نهادها، ساختارها، انگاره‌ها و ارزش‌ها حاوی تعصباتی باشند که امتیازات خاصی را حق ویژه بعضی از فرهنگ‌ها بدانند، در آن صورت اعمال ضوابط مشابه برای همه مردم، تنها وضعیت نامطلوبی را که با آن روبرو هستند تداوم خواهد بخشید.

کسی که از سیاست‌های مبتنی بر تمایزهای گروهی حمایت می‌کند، معتقد است که سیاست‌های عمومی، ناگزیر باید از این اندیشه که برابری مستلزم رفتار برابر است جلوگیری کرده و در عوض به راه‌هایی اشاره کنند که بر مبنای آنها، نیازهای اجتماعی گروه‌ها متفاوت است. (۲۸) طبق نظر یانگ ریشه‌های نابرابری در ماهیت ارزشی نهادهای جامعه، تصورات، عادات و رفتار مردم نسبت به دیگران نهفته است که زندگی را برای مردان ناهمجنس‌گرای

۱. مقصود اهلیت تمتع و اهلیت استیفاء است.

سفید پوست آسان‌تر ساخته، فرصت‌های واقعی بیشتری برای آنها فراهم کرده و برتری نگرش آنها را تثبیت می‌کند. در نظریهٔ یانگ، اقدام مثبت یک ابزار عمده برای حذف قشربندی جنسی و فرهنگی در همهٔ نهادهای تصمیم‌گیری است.

همسان با توجه به تمایز گروهی، اقدام مثبت برای هرگونه مباحثه در مورد همبستگی اجتماعی و فرآیند اعتمادسازی، امری با اهمیت قلمداد می‌شود؛ زیرا موضوعی است که به طور چشمگیر برای بسیاری از سازمان‌ها و جوامع، تفرقه افکنانه است. در عین حال، این اقدام بیانگر اهداف عدالت اجتماعی، اهداف اتحادیه‌ها و گروه‌های هم سود اجتماعی نیز می‌باشد. اقدام مثبت، در درجه اول انسجام و همبستگی اجتماعی را تهدید می‌کند زیرا مستلزم آن است که قوانین توزیع به شیوه‌ای تغییر یابند که امتیازات بیشتری را برای ارزش‌ها، خصوصیات و سبک زندگی خاص اکثریت یا گروه مسلط قابل نشوند.

در حالی که میلر مستقیماً مخالفتی با اقدام مثبت ندارد، تلاش می‌کند تا ضدیتی بین ایدهٔ فرصت برابر و تمایز گروهی ترسیم نماید. او استدلال می‌کند که چند فرهنگ‌گرایی افراطی به مراتب پا را فراتر از تساهل متقابل می‌گذارد و معتقد است که هر شخص باید بدون توجه به جنس، طبقه، نژاد و مانند آنها، از فرصت‌های سیاسی برابر بهره‌مند باشد. (۲۹) تضاد بین تساهل متقابل و فرصت‌های برابر با تأیید تمایز گروهی، موجب دوگانگی کاذب نسبت به حمایت از «تفاوت» می‌شود که باید صریحاً با آن مخالفت کرد. چند فرهنگ‌گرایی و تمایز گروهی، هر دو ابزارهایی برای تساهل متقابل دارند. سیاست‌هایی مانند «اقدام مثبت» که به تفاوت گروهی احترام می‌گذارند، قصد دارند تا فرصت‌هایی فراهم کنند که در اصل برابر هستند. در بررسی مفهوم برابری، لازم است در نظر بگیریم که کدام گروه‌ها از بیشترین قدرت تصمیم‌گیری برخوردارند؟ هر گروه از چه میزانی از امنیت فرهنگی بهره‌مند است؟ آیا اقلیت و اکثریت در یک زبان مشترکند یا نه؟ و آیا عملکردهای مذهبی اقلیت با عرف عمومی سازگارند یا نه؟ شناسایی تمایز گروهی، پیش شرطی برای برابر کردن فرصت‌ها به منظور تحقق مشارکت یا ایجاد توافق عادلانه بر طبق اصول شناخته شدهٔ برابری و عدالت است.

احتمالاً در اینجا نگرانی تازه‌ای رخ می‌دهد. برنامه‌هایی مانند اقدام مثبت که به تمایز گروهی اهمیت می‌دهند، به جای آنکه پیوند دهندهٔ «جامعه» و تسهیل کنندهٔ روابط اجتماعی

باشند، بر «*راهبردهای سرکوب‌گرانه*» متکی هستند. اما بازتوزیع اجتماعی در اینکه حسن نیت دو طرفه را مسلم فرض می‌کند، متکی بر اعتماد است. بدون اعتماد، همکاری و مذاکره پرهزینه شده و دستیابی به موفقیت مشکل‌تر می‌شود. به عبارت دیگر، اعتماد به منظور تأمین همکاری، نیاز به اعمال راهبردهای سرکوب‌گر را کاهش می‌دهد. این مسأله، نگرانی‌های کسانی را که مخالف «اقدام مثبت» بودند، برجسته‌تر ساخت. به نظر آنان، اقدام مثبت به طور غیرمنصفانه‌ای سرکوب‌گر است زیرا کارمندان را با مجازات‌های قانونی تهدید می‌کند؛ مگر اینکه رویه‌های استخدامی به منظور تضمین استخدام بیشتر زنان و مردان از گروه‌های اقلیت، تغییر یابند.

اعتراض مشابهی از طرف مخالفین قانون‌گذاری ضد تبعیض مطرح می‌شود. اعتراض به اینکه قانون‌گذاری ضد تبعیض نیز به منظور تضمین رفتار برابر نسبت به اقلیت‌های عمده و زنان، مستلزم به کارگیری راهبردهای سرکوب‌گر است. واقعیت این است که مجازات‌های قانونی علیه مستخدمان و مالکان، سرکوب‌گرانه و برای حقوق برابر اقلیت‌ها پرهزینه می‌باشند، اما برای نامطلوب نمایاندن راهبردهای مذکور، دلیل کافی نیستند. مشروعیت آنها بیشتر به این خاطر است که: *اولاً* چون تبعیض وجود دارد، ضروری به نظر می‌رسد و *ثانیاً* به دلیل آنکه همیشه در دسترس هستند، راهبردهای کم هزینه‌تری به حساب می‌آیند. در مورد به رسمیت شناختن تمایز گروهی در رویه‌های استخدامی یا نمایندگی گروهی، مسئولیت منتقدان باید این باشد که نشان دهند فرصت‌های برابر زنان و اقلیت‌های عمده مشکل به حساب نمی‌آید.

از سوی دیگر، تمایز گروهی نقش مهمی در عضویت ملی ایفا می‌کند. میلر ادعا می‌کند که چند فرهنگ‌گرایی افراطی نیاز و تمایل بخشی از اقلیت‌های قومی را برای احساس تعلق به جامعه ملی به عنوان اعضای کامل نادیده می‌گیرد. (۳۰) اما به نظر می‌رسد که این تفسیر نسبت به مسیری که از طرف حامیان تمایز گروهی اتخاذ شده غلط باشد. یکی از مشکلات اصلی که در مورد سیاست‌های چند فرهنگی عنوان شده این است که اعضای اقلیت‌های قومی، حتی کسانی که از زمان تولد عضو یک کشور به حساب می‌آیند، هنوز از بعضی جهات به عنوان تازه‌وارد در نظر گرفته شده و مشروعیت کاملی برای مشارکت در فرآیند تصمیم‌گیری در بعد ملی را ندارند. این مسأله باعث ایجاد چالشی از طرف اقلیت‌های قومی و دیگر اقلیت‌ها برای دولت لیبرال شده است. نوعی از بی‌عدالتی که اقلیت‌ها از آن رنج می‌برند، مرهون ابهام در

عضویت کامل است. از یک طرف اصول لیبرال، تشویق کننده آزادی و برابری فردی، شامل حق رفتار برابر بدون توجه به قومیت، مذهب یا جنسیت است و از طرف دیگر رسوم اجتماعی و نهادی، امتیازات ویژه‌ای برای آرای قومی، مذهبی و جنسی در نظر می‌گیرد. نمونه‌های مزبور که هسته هویت ملی را تحت تأثیر قرار می‌دهند، فراوانند. برای مثال در کانادا، سنن پارلمانی، منعکس کننده تاریخ کانادا در زمان حاکمیت بریتانیا بوده و بدون تعارف تاریخ اشغال استعماری را بازگو می‌کند. تشریفات روزمره پارلمان مانند سان دیدن رئیس پارلمان همراه با افسر انتظامات که یک گرز را حمل می‌کند و یا اینکه رئیس پارلمان و کارمندان با ردای سیاه در این مراسم شرکت می‌کنند، همگی از سنن قدیمی به جا مانده از عصر استعماری است. اعضای مجمع قانون‌گذاری مانند افراد بومی که تحت استعمار بریتانیا و کانادا قرار گرفته بودند، انتظار داشته‌اند تا در تشریفات مانند اعمال نمادین فرمان‌برداری همچون تعظیم به رئیس پارلمان شرکت جویند. میزان زیادی روحیه نوستالژیک برای این سنت‌ها و ارزش‌ها وجود دارد و در مقابل، انگیزه برای ایجاد نهادهای عام‌تر فرهنگی متناسب با سنت‌های بومی یا حتی انعکاس چشم‌اندازهای بومی، در تاریخ سیاسی کانادا بسیار کم‌تر است.

به نظر ادوارد سعید، مشکل مشابهی برای اکثر اقلیت‌های فرهنگی که در غرب زندگی می‌کنند وجود دارد. به لحاظ تاریخی، تصور غربیان از خود به عنوان استعمارگران و تمدن‌سازان در جهان کشف نشده، به ساختار فرهنگی شرقیان - مانند مردمان آفریقایی، آسیایی و بومی - به عنوان «غیر»، بدوی، کودک‌وار و نیازمند به مهارت حکومت‌داری مربوط می‌شود. این تعبیرات به رغم اینکه بخشی از بافت فرهنگی هستند که غربیان از آن، مفاهیمی را برای ایجاد احساس و تعمق در مورد زندگی خود بیرون می‌کشند، (اما) نژادپرستانه و انحصاری می‌باشند. این نگرانی وجود دارد که دانشجویان آسیایی، آفریقایی و خاورمیانه‌ای که «آثار بزرگ» غرب را بدون هرگونه دید انتقادی نسبت به این ساختارهای فرهنگی مطالعه می‌کنند، در آنها تصاویر تحریف شده و تضعیف کننده‌ای از گروه فرهنگی خودشان به صورت گروهی مضمحل، بدوی و وحشی بیابند.

برخلاف ادعاهای میلر که چند فرهنگ‌گرایان، تمایل اقلیت‌های قومی را برای تعلق به جامعه ملی به عنوان اعضای کامل آن نادیده می‌گیرند، تمایز گروهی به عنوان ابزاری مورد حمایت قرار می‌گیرد که از طریق آن، اقلیت‌ها می‌توانند از طرف خود و دیگران به عنوان اعضای کامل جوامع ملی که از طریق سنت‌ها و رویه‌های انحصارگرا تعریف شده‌اند به رسمیت شناخته شوند. در حقیقت نیاز ظاهری به پذیرش تمایزات مبتنی بر هویت، تا اندازه‌ای بر پایه این ایده است که بی‌طرفی فرهنگی، اگر محال نباشد لاقلاً غیرممکن است. (۳۱)

عضویت در دولت - ملت لیبرال، فرآیندی مبهم است زیرا اگر چه فرض بر این است که دولت باید از اصول بی‌طرفی حمایت کند، اما جریان غالب از طریق رویه‌های خاص فرهنگی و مذهبی تعریف شده است. در این مورد به نظر می‌رسد باید منابع به طور برابر یا حداقل از طریق مقررات مشابه (جهانشمول) توزیع شود، (اما) گروه‌های اقلیت «بازندگان» آشکار هستند، زیرا از امنیت فرهنگی، زبانی یا مذهبی به مراتب کمتری نسبت به اکثریت برخوردارند.

به طور خلاصه، هر دو استدلال مربوط به اقدام مثبت و تمایز گروهی، این مسأله را تداعی می‌کند که چند فرهنگ‌گرایی، شکلی از نارضایتی سیاسی است که به سبب اعمال بی‌عدالتی نسبت به گروه‌های ضعیف اقلیت، برانگیخته شده است. بنابراین حتی اگر پذیرش تمایز گروهی به سست شدن تعهدات موجود اجتماعی یا شالوده‌هایی که مبنای روابط اعتمادآمیز هستند، بیانجامد؛ هیچ یک از این پیامدها مبنای کافی برای رد چند فرهنگ‌گرایی یا رد استدلال‌های مربوط به پذیرش تمایز گروهی به دست نمی‌دهند. چنین استدلال‌هایی کانون هویت و ارزشهای اجتماعی را به چالش می‌طلبند. از چشم انداز کسی که آن چالش را به راه می‌اندازد، جامعه به شیوه‌های غیرعادلانه عمل می‌کند. بنابراین آن گونه که میلر پیشنهاد می‌کند، می‌توان بی‌عدالتی‌هایی را که اقلیت‌های فرهنگی بدان مبتلا هستند به بهترین شکل توضیح داد.

اولین بی‌عدالتی این است که حتی زمانی که جوامع، آرمانهای لیبرال را مورد ستایش قرار می‌دهند، اقلیت‌های فرهنگی اغلب به عنوان اعضای کامل جامعه ملی در نظر گرفته نمی‌شوند. بی‌عدالتی دوم این است که بدون پذیرش تفاوت، بسیاری از گروه‌ها از فرصت‌های برابر برخوردار نخواهند شد. اقلیت‌ها و اکثریت‌ها اغلب در مورد این که فرصت‌های برابر چگونه می‌تواند تأمین شود یا عضویت چگونه باید تعیین گردد، اختلاف نظر دارند. در وادی سیاست،

این اختلاف نظرها مانع می‌شود تا احزاب سیاسی و اتحادیه‌ها از همبستگی برخوردار شوند. همبستگی‌ای که بدون سیاست‌های فرهنگی و یا بدون سیاست‌های فمینیستی باید از آن بهره‌مند شوند. اما این اختلاف نظرها معادل از بین بردن همبستگی اجتماعی یا تخریب روابط اعتمادآمیز نیستند. برعکس، سیاست تمایز، تلاشی برای به مذاکره گذاشتن مجدد مفاهیم عضویت و برابری است و تعهدات اجتماعی موجود را به منظور ایجاد یک جامعه متفاوت سست می‌کند.

نتیجه‌گیری

این مقاله به بررسی اعتراضی که اخیراً علیه چند فرهنگ‌گرایی مطرح شده پرداخت. اعتراض به اینکه چند فرهنگ‌گرایی از طریق سست کردن تعهدات اجتماعی، شالوده‌های روابط اعتمادآمیز را در جوامع تضعیف می‌کند و باعث می‌شود که تأمین همکاری اجتماعی که برای دموکراسی و تداوم دولت رفاهی ضرورت دارد، پرهزینه‌تر و مشکل‌تر شود. من استدلال کرده‌ام که این اعتراض به طور جدی، هم در نظر و هم در عمل با شکست مواجه می‌شود. برای مثال سیاست‌های چندفرهنگی که در کانادا اتخاذ شده، آن‌گونه که از اعتراض منتقدان انتظار می‌رفت، باعث تجزیه نشده است. در عمل، چند فرهنگ‌گرایی قصد دارد تا اقلیت و اکثریت را به وسیله ایجاد روابط اعتمادآمیز از سه طریق ادغام کند: افزایش احتمال روابط متقابل، پرورش درک متقابل و تلاش برای ایجاد وفاداری‌های مشترک. به علاوه شواهد نشان می‌دهند که برنامه‌های مربوط به افزایش هم‌گرایی اقلیت‌ها، در زندگی ملی کانادایی موفقیت‌آمیز بوده‌اند.

من همچنین استدلال کرده‌ام که پروژه طرفداران نگرش تمایز گروهی این است که جوامع را از طریق ارزش‌هایی هم‌گرا کنند که در برگیرنده همه اعضا باشند. حتی افراطی‌ترین حامیان، مانند یانگ که از نمایندگی گروه‌ها در همه نهادهای تصمیم‌گیری حمایت می‌کند، این پیشنهادها را به عنوان بنیادی برای یک جامعه متحد در نظر می‌گیرد. اتحادی که به وسیله سنت‌ها و رویه‌هایی ایجاد شده که تمایز گروهی را به رسمیت شناخته و به آن احترام می‌گذارند. به علاوه من استدلال کرده‌ام که گروه‌هایی که پذیرش تمایز را طلب می‌کنند، باید

به عنوان گروه‌هایی درگیر در نارضایتی سیاسی قلمداد کرد. حامیان تمایز گروهی به ارزشهایی متوسل می‌شوند تا اکثریت از طریق آن متعهد شود. آنها خاطرنشان کرده‌اند که عملکردها و سنت‌های اکثریت و حتی جنبه‌های هویت اکثریت و وفاداری‌های مشترک، در انکار عضویت کامل و فرصت‌های برابر برای اقلیت‌های فرهنگی تأثیر داشته است. استدلال آنها در صورت موفقیت، ممکن است تهدید کننده شالوده‌های روابط اعتمادآمیز در جامعه اکثریت باشد؛ اما این دلیل کافی برای رد استدلال‌های اقلیت یا استفاده از عوارض چند فرهنگ‌گرایی و تمایز گروهی برای تأیید این استدلال‌ها نیست.

· Avigail Eiseberg, "Trust, Multicultural Politics and Political Dissent", available in: <http://www.2.r.ubc.ca/cresp/paper.htm>.

یادداشت‌ها

1. Kymlicka, Will, *Finding Ourway*, Toronto, Oxford University Press, 1998, p. 17.
2. Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, Uk, Oxford University Press, 1995, p 219.
3. Hardin, Russell, "The steet – level epistemogy of trust", *Politics and Society*, 1993, Vol 21, p507.
4. Baier, Annette, "Trust and antitrust", *Ethics*, 1986, No.96, p234.
5. Miller, David, *On Nationality*, Oxford, Clarendon, 1995, p 67.
6. Pettit, Philip, "The Cunning of trust", *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1995, Vol.24, No.3, pp 206 & 208.
7. *On Nationality*, op.cit , p 135.
8. See: Miller, David, "The Left, the Nation – State, and European Citizenship", *Dissent*, No 48, pp. 47 – 51.
9. *On Nationality*, op. cit, p 92.
10. Ibid, p 135.
11. "The Left, The Nation – State, and European Citizenship", op. cit, p 48.
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid.
15. *On Nationality*, op. cit, p 139.
16. Ibid, pp 65 & 92.
17. Ibid, p 135.
18. Ibid, p 136.
19. See: Harles, John, "Integration before assimilation: immigration, multiculturalism and the Canadian polity", *Canadian Journal of Political Science*, 1997, No 30, pp 711 – 736.
20. See: Reitz, J. and Breton, R. (ed), *The Illusion of Difference*, Toroton, C.D. How., 1994.
21. *Finding Our Way*, op. cit, p18.
22. Kurthen, Hermann, "The Canadian experience with multiculturalism and employment equity: lesseons for Europe", *New Community*, No 23, p 260.
23. See: Pal, lesa. "Identity, citizenship and mobilization: the nationalties branch and World war two", *Canadian Public Administration*, No 32, pp 407 – 26.
24. *Finding Our Way*, op. cit, p 44.
25. Burnet, Jean R. and Palmer, Hower, Howard, *Coming Canadians, An Introduction to a History of Canadas Peoples*, Ohawa, Ministry Of Supply and Services, 1988, p 69.
26. "Integration before assimilation", op.cit, pp 73-4-5.
27. Marion Yong, Iris, *Justice and the Politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pp 138 – 149.
28. Ibid, p 197.
29. *On Nationality*, op. cit, p 132.
30. Ibid, p 139.
31. *Justice and the Politics of Difference*, op. cit, p 260.