

Critique and Evaluation of the Pattern of Ethnic Pluralism; Relying on Rational-Islamic Principles


Mohammad Mostafae * **E-mail: mohammadmostafae58@yahoo.com**

Received : 2021/12/28

Revised: 2022/6/24

Accepted: 2022/6/27

Doi: 10.22034/RJNSQ.2022.321961.1343

 **20.1001.1.1735059.1401.23.90.2.3**

Abstract:

There are different patterns in the management of ethnically diverse communities. One of these patterns is ethnic pluralism. According to the principles of this model, all ethnicities, with their cultural assets, including "norms, values, traditions, and customs", benefit from the truth. Therefore, steps must be taken to preserve, and even promote them. According to the ideology of all kinds of governments and nation-states, this model can be defined as a constructive and destructive model. The main question of this research is: is this model in conflict with or compatible with the ideological foundations of the national security of the Islamic Republic of Iran? The results of the study are as follows: The principle of diversity in societies, including ethnic diversity, is accepted by reason and religion, and Islam, at this level, does not oppose ethnic pluralism. And, except in some special cases, there is no contrasting approach to many ethnic traditions. But a pluralistic view can lead to the formation, or strengthening, of ethnic prejudices, whereas ethnic prejudice has no rational or religious significance. "Non-valuation of ethnic culture", "Vicious regrets of pluralism", "Negation of ethnic superiority in pluralism with Islam", and "Difference of Islamic idealistic society with ethnic pluralistic idealism" are other opposing views of this view with rational and It is religious.

Keywords: Ethnic, Nationalism, Pluralism, Ethnic pluralism, National Security.

* Ph.D. in Philosophy, Assistant Professor, Ministry of Science, Research and Technology (Corresponding Author).

نقد و ارزیابی الگوی پلورالیسم قومی؛ با تکیه بر مبانی عقلی-اسلامی

نوع مقاله: پژوهشی

محمد مصطفائی*

E-mail: mohammadmostafae58@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۴/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۶

چکیده

الگوهای مختلفی در مدیریت جوامع دارای تنوع قومی وجود دارد. یکی از این الگوها پلورالیسم قومی است. بنابر اصول این الگو داشته‌های فرهنگی کلیه اقوام اعم از هنجارها، ارزش‌ها، سنت‌ها و آداب‌ورسوم بهره‌ای از حقانیت داشته؛ از این رو باید در راستای آزادی، حفظ و حتی ترویج آن‌ها گام برداشت. از آنجاکه بسترها و زمینه‌های فکری، اجتماعی و سیاسی در خلق بسیاری از نظریه‌ها و الگوهای علمی در حوزه علوم انسانی دخیل بوده بومی‌سازی آن‌ها نیازمند نقد و ارزیابی در بستر مبانی اندیشه‌ای جوامع است. بر این اساس سؤال اصلی پژوهش این‌گونه بیان می‌شود که این الگو با توجه به مبانی فکری نظام ج.ا.ا که بر پایه عقلانیت و اسلامیت استوار است چگونه ارزیابی می‌شود؟ نتایج بررسی صورت گرفته که با روش کیفی و محصول انتقادی و استفاده از داده‌های برهانی و منابع اسلامی انجام پذیرفته چنین است که اصل «تنوع در جوامع» و ازجمله‌ی آن «تنوع قومی» به لحاظ هستی‌شناختی موردپذیرش «ادله عقلی» و «آموزه‌های اسلامی» بوده و به غیر از مواردی خاص نسبت به بسیاری از سنت‌های قومی رویکرد تقابلی ندارند؛ بنابراین مخالفتی با این سطح الگوی پلورالیسم قومی وجود ندارد؛ اما دیدگاه پلورالیستی زمینه ایجاد و تشدید تعصب‌های قومی در جوامع را فراهم می‌سازد که این امر با مبانی مذکور در تقابل است. عدم ارزش‌گذاری فرهنگ اقوام، تسلسل باطل اصالت تکثر، تفاوت نفی برتری‌جویی قومی در پلورالیسم با اسلام و تفاوت جامعه آرمانی اسلامی با جامعه آرمانی پلورالیستی قومی از دیگر قضایای تخالفی این دیدگاه با ادله عقلی و آموزه‌های اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: قوم، ملت، ملی‌گرایی، پلورالیسم، پلورالیسم قومی، امنیت ملی.



مقدمه و طرح مسئله

مدیریت جوامعی که تنوع قومی و فرهنگی در آنها وجود دارد از حیث سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با چالش‌هایی روبروست. الگوها و سیاست‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد که کشورها به تناسب فضای داخلی خود و اصول بومی نهادینه شده ممکن است از یکی از این الگوها و سیاست‌ها استفاده نمایند. نقطه‌ی تفاوت این الگوها و سیاست‌ها در تقابل حفظ وحدت و انسجام ملی و در درجه‌ی بالاتر امنیت ملی با حفظ و رعایت حقوق فردی و قومی است. همانندسازی، تکثرگرایی، الگوی مدرنیستی و الگوی مارکسیستی از جمله‌ی مهم‌ترین و بارزترین این سیاست‌ها و الگوهاست که هر یک با تکیه بر یک سوی وحدت و انسجام ملی و یا رعایت حقوق قومی، اصول تئوریک خود را شکل بخشیده‌اند. پلورالیسم یا تکثرگرایی یکی از این الگوهاست که طرفداران خاص خود را دارد. پلورالیسم نوعی نگرش و اسلوب فکری است که در حوزه‌های علوم مختلف مانند فلسفه، جامعه‌شناسی، سیاست، روانشناسی و دین مطرح است. شالوده‌ی این نگرش بر اصالت بخشی تکثر در مقابل وحدت بنانهاده شده است. این نگرش خود حاوی طیف متنوعی از آراء و نظریات بوده که از حقیقت دانستن امور متکثر گرفته تا صرفاً احترام و پذیرش متکثرها گسترانیده شده است.

در حوزه مسائل قومی نیز این طرز تلقی وجود دارد. در این نگرش با گستره‌ی نظری خود با چنین احکامی مواجه هستیم: باید فرهنگ‌ها و قومیت‌های مختلف ذیل حکومت را اصیل دانست، آنها برحق‌اند، باید آنها را پروراند و گسترش داد، شایسته احترام‌اند، باید نسبت با آنها طریق رفق و مدارا را پیشه ساخت و... از آنجایی که پذیرش الگوها و نظریه‌های علمی در حوزه علوم و اجتماع انسانی پس از بومی‌سازی و ارزیابی آنها با مبانی فکری هر جامعه‌ای میسر است و ارائه پوزیتیویستی و تحمیل متصلب آنها بر جوامع بدون در نظر گرفتن بستر و زمینه با نتایج و آثار سوءای مواجه خواهد شد؛ لذا بررسی نسبت پلورالیسم قومی با مبانی عقلانی و شرعی ضرورت می‌یابد. این پژوهش گامی است در راستای نقد و ارزیابی الگوی کثرت‌گرایی قومی با تکیه بر آموزه‌های اسلامی و ادله‌ی عقلی که سازگاری، تضاد و یا تقابل این الگو با مبانی مذکور مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مبانی نظری و پیشینه

پلورالیسم (تکثرگرایی)

کلمه «پلورالیسم» به معنای وجود نژادهای گوناگون یا عقاید دینی و سیاسی گوناگون در جامعه است (ادونس، ۲۰۰۲: م: ۹۵۳). به‌طور کلی پلورالیسم عبارت است از اصالت

تکثر و تحمل و تصدیق نسبی و متقابل انگاره‌ها و گرایش‌ها از سوی جریان‌های فکری سیاسی. به عبارتی جریان‌های فکری گوناگونی به نام دین یا مشرب سیاسی و یا به‌عنوان تفکر معرفتی و فلسفی، احساس کنند که باید همدیگر را تحمل کنند و تا حدی دیگری را تصدیق کنند. به این معنی که بگویند حق انحصاری نیست و سهمی و حظی از حقیقت و حقانیت نیز نزد حریف و رقیب وجود دارد. البته نباید بین پلورالیسم و تولرانس^۱ خلط گردد. پلورالیسم را به تکثرگرایی ترجمه کرده‌اند و این به معنی این است که اصالت تنوع پذیرفته شود. به عبارتی انواع گوناگون بینش‌های فکری، دینی و سیاسی نه از آن جهت که وجود دارند و واقعیتی هستند که باید در کنار هم قرار گیرند و همدیگر را تحمل کنند بلکه از آن جهت که دارای حقیقتی هستند و حظی از حقانیت را واجدند باید به وجودشان و قداستشان اعتراف کنیم.

گاهی پلورالیسم را به معنای مدارا و تساهل می‌دانند اما باید دانست که پلورالیسم با مدارا و تساهل تفاوت دارد. در مدارا ممکن است یک دین یا حزب و یا تفکری، حق را متعلق به خود بدانند و مباحثات را تنها بر این اساس بپذیرد که سبب گردش امر جامعه بشود. ممکن است از دیدگاه برخی مبنای پلورالیسم انکار نفس‌الامر یا اعتقاد به حقانیت سیال و نسبی باشد که در این صورت چون همه به‌نوعی از حقانیت دسترسی دارند هیچ‌یک بر دیگری تقدم و ارجحیت ندارند. به‌هرحال پلورالیسم به مفهوم کثرت‌گرایی و پذیرش اصل تنوع است و به دیگر سخن، مشرب‌ها و مسلک‌های گوناگون به نحو متفاوت یا متداخل، سهمی و حظی از حقیقت را دارا هستند و این مسئله با تساهل و مدارا تفاوت دارد (رشاد و دیگران، ۱۳۷۵: ۱۴). این تفکر در حوزه‌های مختلف مانند فلسفه، جامعه‌شناسی، سیاست، روانشناسی و دین مطرح و ساری می‌شود. در مبحث مربوط به قومیت‌ها نیز پلورالیسم هم از جهت مدیریت سیاسی آن و هم از جهت اجتماعی و بعد فرهنگی آن وارد شده است.

الگوها و سیاست‌های کلی دولت‌ها در قبال گروه‌های قومی و مذهبی

با طرح مسئله‌ی هویت‌های قومی از سال ۱۹۶۰ به بعد (صالحی امیری، ۱۳۸۵: ۴۲) و رشد تعارضاتی که بیشتر بر مبنای قومیت شکل گرفته بودند در اقصی نقاط جهان توجه دانشمندان به این حوزه جلب گردید. در واقع این تجدید حیات قومی دانشمندان را متوجه این نکته ساخت که به جستجوی الگوها و نظریاتی برای تنظیم رابطه دولت و



اقوام بپردازند. بسته به این که یک نظام سیاسی از چه نظریه و الگویی در خصوص اقوام و اقلیت‌های موجود در حیطه سرزمینی خود پیروی کند حقوق اساسی خود را متناسب با آن سیاست شکل می‌دهد. از طرف دیگر تعدد گروه‌های قومی در هر جامعه‌ای به علت تفاوت در نظام ارزشی و هنجاری، منشأ بالقوه‌ای برای تضعیف وفاق و انسجام اجتماعی است؛ بنابراین هر نظام سیاسی باید سیاست‌های قومی مشخص و مدونی داشته باشد تا بتواند به رابطه آن‌ها با حکومت و به تبع این امر به تنظیم حقوق و محدودیت‌های اقوام مبادرت ورزد (شکیبا، ۱۳۹۴: ۱۲۱).

الگوهای سیاست قومی یا به‌طور کلی سیاست اجتماعی می‌تواند یک جمعیت نامتجانس را به سوی یکی از این دو مسیر سوق دهد: ۱- همگرایی گروه‌های متفاوت در قالب یک واحد اجتماعی متجانس‌تر، یا ۲- حفظ اختلافات گروهی در چارچوب شهروندی مشترک (راجر، ۱۳۷۵: ۲۲۸) که به تعبیر دیگر الگوهای همانندسازی و تکثرگرایی نامیده می‌شوند. در این نوشتار به بررسی و نقد الگوی تکثرگرایی در بستر عقل و آموزه‌های دینی مبادرت خواهد شد.

الگوی تکثرگرایی قومی

دیدگاه تکثرگرایی دیدگاهی است که سازمان‌دهی پیکر سیاسی یک کشور را به نحوی مطلوب می‌داند که در آن هر خانواده‌ی قومی هم امکان و وسایل حراست از ارزش‌های خاص خود را داشته باشد و هم آن‌که به احقاق حقوق خود نائل آید و زمینه‌ی لازم جهت مشارکت فعالانه در صحنه‌های سیاسی را به دست آورد. تحقق چنین نظامی متضمن پذیرش نوعی بی‌طرفی از جانب قدرت حاکم و مشارکت نهادها و گروه‌های موجود در جهت اعتلای مصالح عمومی است. به عبارتی در جامعه‌ی کثرت‌گرا تمامی گروه‌های فرهنگی و فکری پذیرفته‌شده و از طریق مشارکت و همزیستی در عین حفظ ویژگی‌های خود به یک نظام اجتماعی و سیاسی ملحق شده‌اند (ر.ک: شکیبا، ۱۳۹۴: ۱۳۰).

از دیدگاه کلی، تکثرگرایی قومی نقطه‌ی مقابل همانندسازی است. تکثرگرایی دارای ابعاد و اشکال متفاوتی است اما در همه موارد آن، حفظ و یا حتی تشدید تفاوت‌های موجود میان گروه‌های قومی مفروض دانسته می‌شود؛ بنابراین سیاست‌هایی که به جهت حمایت از تکثرگرایی طراحی شده‌اند، تنوع گروهی و حفظ مرزهای جداکننده‌ی گروه‌های قومی از یکدیگر را تشویق و ترغیب می‌کنند. برخلاف سیاست همانندسازانه، سیاست‌های تکثرگرایانه براساس اصل «حقوق جمعی و گروهی» علاوه بر «حقوق شخصی و فردی» بنا شده‌اند؛ بنابراین آن‌گونه که وندنبرگ متذکر می‌شود: «میزان

نهادینه شدن حقوق گروهی، مجزا و مضاف بر حقوق فردی، بیانگر مهم‌ترین عامل تمیز دهنده سیاست‌های قومی است» (ون دن برج، ۱۹۸۷: ۸۴۸).
در حوزه‌ی قومیت مفهوم تکثرگرایی اولین بار توسط جی.اس فرنیوال^۱ ابداع شد. وی برای نشان دادن جوامع چندگانه، از جوامع برمه و اندونزی استفاده کرد. افرادی با پیشینه‌ی بسیار متفاوت قومی یکدیگر را نمی‌دیدند مگر در بازار، یعنی جایی که باید کالا و خدمات به گروه‌های دیگر ارائه می‌دادند. بازار چسبی بود که گروه‌های مختلف را همچون تکه سنگ‌های موزاییک کنار یکدیگر نگه می‌داشت (کاشمور، ۲۰۰۴: ۲۷۵).

پیشینه‌ی پژوهش

بنا بر تتبع صورت گرفته پژوهشی با عنوان نوشتار حاضر صورت نگرفته است. هرچند برخی مقالات همچون پلورالیسم قومی-زبانی و هویت ملی نوشته یحیی مدرسی (مدرسی، ۱۳۸۴: ۱۲۹) در مجله نامه انسان‌شناسی که بیشتر بر بعد زبانی قومیت تکیه داشته و به سایر وجوه مهم‌تر قومیت همچون فرهنگ و سنت‌ها پرداخته و صرفاً تلاش نموده تا بین گونه‌گونی زبان اقوام و مسئله‌ی هویت ملی ارتباطی ایجاد نماید و یا میزگردی مکتوب تحت عنوان پلورالیسم و فرهنگ در نشریه نامه فرهنگ (رشاد و دیگران، ۱۳۷۵: ۱۴) که پلورالیسم را در عنوان کلی فرهنگی بررسی نموده است وجود دارد؛ اما پژوهشی که به صورت انتقادی پلورالیسم قومی را بررسی و نسبت آن را با شرع مقدس اسلام و نیز عقل تحلیل کرده باشد وجود ندارد. از این جهات پژوهش حاضر با رویکرد بومی‌سازی علوم و نظریه‌ها و بررسی انتقادی الگوی پلورالیسم قومی، پژوهشی نوآورانه محسوب می‌شود.

سؤالات پژوهش

سؤال اصلی پژوهش این است که الگوی پلورالیسم قومی براساس آموزه‌های اسلامی و ادله‌ی عقلی چگونه ارزیابی می‌شود؟

سؤالات فرعی نیز عبارت‌اند از الگوهای مدیریت تنوع قومی کدام‌اند؟ الگوی پلورالیسم قومی یا همان تکثرگرایی قومی چیست؟ تطبیق آموزه‌های اسلامی و ادله‌ی عقلی با این الگو چگونه است؟

با عنایت به اکتشافی بودن پژوهش فرضیه‌ای وجود ندارد.



روش پژوهش

پژوهش حاضر به لحاظ ماهیت از انواع تحقیقات کیفی محسوب می‌شود و به لحاظ نوع مطالعه و محصول انتقادی است که با تحلیل آموزه‌های اسلامی و نیز براهین عقلانی صورت گرفته است. راهبرد اتخاذی نیز برای نیل به اهداف پژوهش از نوع تحلیل محتوای منابع اسلامی و آثار برخی از اندیشمندان مسلمان و نیز استدلال‌ات عقلانی است. ابزار گردآوری داده‌ها نیز منابع و اسناد کتابخانه‌ای است.

نسبت الگوی تکثرگرایی قومی با ادله‌ی عقلی و آموزه‌های اسلامی

به منظور ارزیابی و نقد الگوی تکثرگرایی قومی، گزاره‌هایی تشریح خواهد شد که با مبانی الگوی تکثرگرایی ارتباط دارد که به قرار زیر است:

پذیرش تنوع اقوام

در بدو ورود به بحث نقد و بررسی دیدگاه تکثرگرایی ضرورت دارد که تنوع قومی از حیث هستی‌شناختی تحلیل شود. آیا هویت قومی، ذاتی و طبیعی بوده و به نحوی در نهاد انسان‌ها به ودیعه گذاشته شده است و یا ساختگی بوده و بنا به شرایط اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و مقتضیات زمان و مکان توسط نخبگان و یا عوامل دیگر شکل گرفته است. این دو طیف نظریه در قالب دو رهیافت کلی ازلی‌گرایان و ساخت‌گراها (ر.ک: شکیب، ۱۳۹۴: ۹۵-۱۱۹) تفکیک شده است. هر دو رهیافت مذکور در شکل مطلقشان قابل نقد است؛ اما آنچه مورد پذیرش می‌تواند قرار گیرد این است که هویت قومی امری صرفاً ساختگی نیست گرچه امری ذاتی (با لحاظ معنای ذات) در علم منطق هم نیست، بلکه امری طبیعی بوده و ریشه‌ی آن در مدنی‌الطبع بودن انسان‌هاست.

تنوع قومی در قرآن

قرآن تنوع قومی و ملی را جعل خداوند می‌داند که یکسری مصالح و آثاری مطلوب در آن نهفته است. از آیات کریمه قرآن استفاده می‌شود که اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده است. در سوره مبارکه حجرات آیه ۱۳ می‌فرماید: «ای مردم! شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا به این وسیله یکدیگر را بازشناسید (نه اینکه به این وسیله بر یکدیگر تفاخر کنید). همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند متقی‌ترین شماست». در این آیه کریمه ضمن دستور اخلاقی نفی تفاخر و تعصب، به فلسفه اجتماعی آفرینش خاص انسان اشاره می‌کند. انسان به گونه‌ای آفریده شده که به صورت گروه‌های مختلف ملی و قبیله‌ای درآمده است، با انتساب به ملیت‌ها و قبیله‌ها

بازشناسی یکدیگر که شرط لاینفک زندگی اجتماعی است صورت می‌گیرد، یعنی اگر این انتساب‌ها که از جهتی وجه اشتراک افراد و از جهتی وجه افتراق افراد است نبود، بازشناسی ناممکن بود و در نتیجه زندگی اجتماعی که بر اساس روابط انسان‌ها با یکدیگر است امکان‌پذیر نبود. این امور و اموری از قبیل اختلاف در شکل و رنگ و اندازه به هر فردی ویژگی‌های مختص خود او اعطا می‌کند. اگر فرضاً همه افراد یک‌شکل و یک‌رنگ و یک قالب بودند و اگر رابطه‌ها و انتساب‌های مختلف میان آن‌ها حکم‌فرما نبود، افراد در برابر یکدیگر نظیر کالاهای متحدالشکل یک کارخانه بودند که بازشناسی آن‌ها از هم و در نتیجه در زندگی اجتماعی و در روابط میان آن‌ها، مبادله اندیشه و کار و کالا غیرممکن بود. پس انتساب به شعب‌ها و قبیله‌ها حکمت و غایتی طبیعی دارد.

در سوره فرقان آیه ۵۴ می‌فرماید: «اوست که از آب، بشری آفرید و آن بشر را به صورت نسب‌ها (رابطه‌های نسبی) و خویشاوندی دامادی (رابطه‌های سببی) قرار داد». این آیه کریمه نیز روابط نسبی و سببی را که مایه پیوند افراد با یکدیگر و پایه بازشناسی آن‌ها از یکدیگر است، به عنوان طرحی که در متن خلقت برای حکمت و غایتی کلی قرار داده شده عنوان نموده است.

در سوره مبارکه زخرف آیه ۳۲ می‌فرماید: «آیا آن‌ها رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟ (آیا کار خلقت به آن‌ها واگذار شده که هر چه را به هر که بخواهند بدهند و از هر که نخواهند بازگیرند؟) ما مایه‌های معیشت و وسائل زندگی (امکانات و استعدادها) را میان آن‌ها در زندگی دنیا تقسیم کردیم و برخی را بر برخی دیگر از نظر امکانات و استعدادها به درجاتی برتری دادیم تا به این وسیله و به صورت متقابل، برخی برخی دیگر را مستخر خود قرار دهند (و در نتیجه همه به طور طبیعی مستخر همه واقع شوند) و همانا رحمت پروردگارت (موهبت نبوت) از آنچه این‌ها گرد می‌آورند بهتر است».

به طور خلاصه مفاد آیه کریمه این است که انسان‌ها از نظر امکانات و استعدادها یکسان و همانند آفریده نشده‌اند، که اگر چنین آفریده شده بودند هر کس همان را داشت که دیگری دارد و همان را فاقد بود که دیگری فاقد است و طبعاً رفع نیاز متقابلی و پیوند و خدمت متبادلی در کار نبود. به این وسیله خداوند همه را بالطبع نیازمند به هم و مایل به پیوستن به هم قرار داده و به این وسیله زمینه زندگی به هم پیوسته اجتماعی را فراهم نموده است. این آیه کریمه نیز دلالت دارد بر اینکه زندگی اجتماعی انسان امری طبیعی است نه صرفاً قراردادی و انتخابی و نه اضطراری و تحمیلی (مطهری، ۱۳۸۲: ج ۲، ۳۳۳).



تنوع قومی در نظام عقلانی

در شکل‌گیری اجتماعات از جمله جوامع قومی نظریات مختلفی ارائه شده که این نظریات مبتنی بر بحثی زیربنایی‌تر یعنی تبیین نحوه رابطه‌ی فرد و اجتماع است. در تبیین نحوه‌ی این رابطه نظریاتی چند وجود دارد:

الف) ترکیب افراد در جامعه ترکیبی اعتباری است، ترکیب واقعی آنگاه صورت می‌گیرد که یک سلسله امور در یکدیگر تأثیر نمایند و از یکدیگر متأثر گردند و در اثر آن تأثیر و تأثرها و فعل و انفعال‌ها و پیدایش زمینه، یک پدیده جدید با خواص مخصوص خود پدید آید آن‌گونه که در ترکیب‌های شیمیایی می‌بینیم، مثلاً از تأثیر و تأثر و فعل و انفعال دو گاز به نام اکسیژن و هیدروژن در یکدیگر و از یکدیگر، پدیده جدیدی با ماهیت جدید و خواص و آثار ویژه‌ای به نام «آب» پدید می‌آید؛ اما انسان‌ها در زندگی اجتماعی هرگز به این‌گونه در یکدیگر ادغام نمی‌شوند و در جامعه به‌عنوان «انسان کل» حل نمی‌گردند. پس جامعه وجود اصیل و عینی و حقیقی ندارد. این نظریه اصالت فردی محض است.

ب) جامعه مرکب حقیقی همانند مرکبات طبیعی نیست؛ اما مرکب صناعی است. مرکب صناعی مانند یک ماشین که یک دستگاه مرتبط الاجزاء است. در مرکب صناعی اجزاء، هویت خود را از دست نمی‌دهند ولی استقلال اثر خود را از دست می‌دهند، مثلاً در ترکیب ماشین همکاری و ارتباط و پیوستگی جبری میان اجزاء هست؛ ولی محو هویت اجزاء در هویت کل در کار نیست بلکه کل، وجودی مستقل از اجزاء ندارد، کل عبارت است از مجموع اجزاء به‌علاوه ارتباط مخصوص میان آن‌ها.

جامعه نیز چنین است. جامعه از نهادها و تأسیسات اصلی و فرعی تشکیل شده است. این نهادها و افرادی که این نهادها به آن‌ها وابسته است همه به یکدیگر وابسته و پیوسته‌اند. تغییر در هر نهادی - اعم از نهاد فرهنگی، مذهبی، اقتصادی، سیاسی، قضائی، تربیتی - موجب تغییراتی در نهادهای دیگر است و زندگی اجتماعی به‌عنوان یک اثر قائم به کل ماشین اجتماع پدید می‌آید بدون آنکه افراد در کل جامعه و یا نهادها در شکل کلی جامعه هویت خود را از دست بدهند. این نظریه هم اصالت فردی است، برای جامعه به‌عنوان یک کل و برای ترکیب افراد به‌عنوان یک ترکیب واقعی، اصالت و عینیت قائل نیست ولی این نظریه رابطه افراد را نوعی رابطه اصیل و عینی شبیه رابطه فیزیکی می‌داند.

ج) جامعه مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی ولی ترکیب روح‌ها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها و خواست‌ها و اراده‌ها و بالأخره ترکیب فرهنگی، نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها. همچنان که عناصر مادی در اثر تأثیر و تأثر با یکدیگر زمینه پیدایش یک پدیده جدید را فراهم می‌نمایند، افراد انسان که هرکدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی می‌یابند که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود. این ترکیب از آن جهت که اجزاء در یکدیگر تأثیر و تأثر عینی دارند و موجب تغییر عینی یکدیگر می‌گردند و اجزاء، هویت جدیدی می‌یابند، ترکیب طبیعی و عینی است، اما از آن جهت که «کل» و «مرکب» به‌عنوان یک «واحد واقعی» وجود ندارد، با سایر مرکبات طبیعی فرق دارد، «انسان کل» به‌عنوان یک واحد واقعی که کثرت‌ها در او حل شده باشد وجود ندارد، انسان کل همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد. در این نظریه، هم فرد اصالت دارد و هم از جهتی جامعه.

د) جامعه مرکب حقیقی است بالاتر از مرکبات طبیعی. افراد انسان در مرحله قبل از وجود اجتماعی هیچ هویت انسانی ندارند، ظرف خالی است که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. انسان‌ها قطع‌نظر از وجود اجتماعی، حیوان محض هستند که تنها استعداد انسانیت دارند و انسانیت انسان- یعنی آنچه از احساسات، تمایلات، گرایش‌ها، تفکرات و عواطف که به انسانیت مربوط می‌شود- در پرتو روح جمعی پیدا می‌شود و این روح جمعی است که این ظرف خالی را پر می‌کند و این شخص را به‌صورت شخصیت درمی‌آورد. این نظریه اصالت اجتماعی محض است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲: ۳۳۶ تا ۳۳۹).

از منظر اسلام، نظریه سوم مورد تأیید است. قرآن برای «امت»ها (جامعه‌ها) سرنوشت مشترک، نامه عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است (ر.ک: به طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴/۱۰۲)؛ بدیهی است که «امت» اگر وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت و عصیان معنی ندارد. این‌ها دلیل آن است که قرآن به‌نوعی حیات جمعی و اجتماعی قائل است. حیات جمعی صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، یک حقیقت است، همچنان که مرگ جمعی نیز یک حقیقت است. برخی آیات قرآن در این زمینه چنین‌اند: «هر امتی (هر جامعه‌ای) مدّت و پایانی دارد، مرگی دارد، پس آنگاه که پایان کارشان فرا رسد، ساعتی عقب‌تر یا جلوتر نمی‌افتند.» (اعراف: ۳۴)؛ «هر امت و جامعه‌ای به‌سوی «کتاب» و نوشته خودش برای رسیدگی خوانده می‌شود» (جاثیه: ۲۸)؛ «عمل هر امتی را برای خود آن‌ها زیبا قرار دادیم» (انعام: ۱۰۸). «و هر امتی آهنگ پیامبر



خویش کردند که او را بگیرند و به باطل با او جدل کردند تا حق را به این وسیله بشکنند و چون چنین کردند من آن‌ها را گرفتم، پس چگونه بود عقاب من؟» (غافر: ۵).

در قرآن کریم مواردی دیده می‌شود که کار یک فرد از افراد یک اجتماع به همه آن اجتماع نسبت داده می‌شود و یا کار یک نسل به نسل‌های بعدی نسبت داده می‌شود (مانند آیه ۷۹ از سوره بقره و همچنین، آیه ۱۱۲ از سوره آل عمران)؛ و این در مواردی است که مردمی دارای یک تفکر اجتماعی و یک اراده اجتماعی و به اصطلاح دارای یک روح جمعی باشند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۱۲/۴). مثلاً در داستان قوم ثمود عمل پی کردن شتر صالح را که ناشی از یک فرد بود به همه آن قوم نسبت می‌دهد (شمس: ۱۴؛ شعرا: ۱۵۷؛ نهج البلاغه: خطبه ۱۹۹). اینکه می‌گویند «بشریت از مردگان بیشتر تشکیل شده تا از زندگان» (اگوست کنت فرانسوی، نقل از آرون، ۱۳۹۶: ۱۱۷)، یعنی در بشریت هرزمانی مردگان و گذشتگان در تشکیل عناصر آن بیشتر سهم‌اند تا زندگان، یا می‌گویند: «مردگان پیش‌ازپیش بر زندگان حکومت می‌کنند» ناظر به همین معنی است. علی (علیه السلام) در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه در توضیح این مطلب می‌فرماید: «ای مردم! همانا آن چیزی که عموم را در خود گرد می‌آورد و وحدت می‌بخشد و سرنوشت مشترک به آن‌ها می‌دهد خشنودی و خشم است». (هرگاه مردمی به صورت جمعی به کاری که واقع می‌شود - و لو به وسیله فرد واحد - خشنود یا ناخشنود باشند همه یک حکم و یک سرنوشت پیدا می‌کنند).

پس هویت‌های جمعی منشأ اثرند و از جهتی اصالت دارند؛ اما شکل‌گیری این هویت (قومی) که از نوعی زندگی اجتماعی خاص نشئت می‌گیرد چگونه است. یکی از عوامل اصلی در مسئله شکل‌گیری قومیت، بدویت و صحرائشینی است، که زندگی در آنجا قبیله‌ای و طایفه‌ای است و یا عاملش اختلاف منطقه زندگی و وطن ارضی است و این دو عامل، یعنی «بدویت» و «اختلاف مناطق زمین» از جهت آب و هوا، یعنی حرارت و برودت و فراوانی نعمت و نایابی آن، دو عامل اصلی بوده‌اند تا نوع بشر را به شعوب و قبایل منشعب گردانند، که در نتیجه زبان‌ها و رنگ پوست بدن‌ها و ... مختلف شد. سپس باعث شده که هر قومی قطعه‌ای از قطعات کره زمین را بر حسب تلاشی که در زندگی داشته‌اند به خود اختصاص دهند، اگر زورشان بیشتر و سلحشورتر بوده قطعه بزرگ‌تری و اگر کمتر بوده، قطعه کوچک‌تری را خاص خود کنند و نام وطن بر آن قطعه بگذارند و به آن سرزمین عشق بورزند و با تمام نیرو از آن دفاع نمودند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۹۷/۴). رابطه‌ی نسبی و خویشاوندی یعنی همان رابطه‌ای که یک

فرد از انسان را از جهت ولادت و اشتراک در رحم به فرد دیگر مرتبط می‌سازد نیز می‌تواند یکی از عوامل پیدایش شعوب و قبائل باشد و همین است که صفات و خصال نوشته‌شده در خون‌ها را با خون به هر جا که او برود می‌برد، این رابطه است که وقتی با سایر عوامل و اسباب مؤثر مخلوط می‌شود، آن آداب و رسوم را پدید می‌آورد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴/۴۹۰).

بنابر آنچه در این بخش گذشت اصل تنوع در جوامع و از جمله‌ی آن تنوع قومی موردپذیرش عقل و دین است و اسلام بالذات با وجود قومیات مختلف در ذیل یک حکومت واحد هیچ مخالفتی ندارد و تلاش برای محو و همانندسازی آن‌ها را روا نمی‌دارد و به تعبیر دیگر تکثرگرایی در این حد مغایرتی با آموزه‌های دینی و تحلیل‌های عقلانی ندارد. این حد از تکثرگرایی طبیعی بوده و از سنخ اختلاف استعدادی است که خداوند برای جریان کلی زندگی بشر در نهاد آن جای داده است. آنچه مذموم است تعصب جاهلانه، تبعیض و برتری‌جویی قومی است که کارکرد منفی در جامعه داشته و وحدت و انسجام داخلی را از بین برده و سیئات اخلاقی را هنجار و ارزش می‌انگارد.

بطلان تعصب و تبعیض جاهلانه قومی

چنانچه گفته شد تنوع قومی به‌عنوان پدیده‌ای که مطابق با جهان ماده و سیر طبیعی جوامع است پذیرفتنی است؛ ولی این به معنای تعصب‌ورزی و تبعیض جاهلانه در تفکیک قومی نیست. در تعصب و تبعیض جاهلانه هر ویژگی که در قوم خاصی وجود دارد درست پنداشته می‌شود و دلیل درست بودن آن، صرف انتساب به قوم خاص است. پلورالیسم هم که حق را متکثر می‌داند می‌تواند منجر به تعصب‌های جاهلانه شود؛ زیرا وقتی که معیاری واحد برای تشخیص حق وجود نداشته باشد و هر کس و هر امر متکثر بهره‌ای از حقانیت برده باشد به نحوی بر تعصب جاهلانه صحنه گذاشته می‌شود. گرچه پلورالیسم، صرفاً تا این حد را قبول دارد که هر کس می‌تواند ویژگی قومی خود را درست تلقی نماید و به آن تعهد و تعلق داشته باشد ولی تبعیض و برتری‌جویی را روا نمی‌داند زیرا حق را منحصر در یک قوم خاص نمی‌داند. بدیهی است که این حکم، عقلانی نیست زیرا دلیلی عقلانی بر صحت آن ویژگی و یا برتری بر سایر اقوام وجود ندارد. این صحیح نیست که هر آنچه به من یا قوم من منتسب است خوب است و هر آنچه به دیگری یا قوم دیگر منسوب می‌شود باطل است بطلان این حکم بداهت دارد.



قرآن (اعراف: ۱۲۸، ۳/۲) و روایات نیز به انحاء مختلف تعصبات و تبعیض‌هایی که هیچ‌گونه منشأ عقلایی و انسانی ندارد را نفی می‌کند. عمومیت دین اسلام و تعلق نداشتن به یک سرزمین و یک نژاد خاص آشکارترین دلیل بر یکسان‌نگری به‌تمامی افراد بشر است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۰۶/۱۶). اسلام بین تمام افراد از هر رنگ و نژادی پیوند برادری برقرار کرد (حجرات: ۱۰). هم‌چنین همگان در اسلام در برابر پاداش‌ها و کیفرهای الهی برابرند و تبعیض میان هیچ طبقه و قشر خاصی نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۴۱/۴). خداوند همه‌ی نعمت‌ها و مواهب آسمانی و زمینی (خشکی و دریا) را تحت اختیار تمام انسان‌ها و افراد بشر به‌طور یکسان قرار داده است و هیچ‌گونه امتیاز و تبعیض میان انسان‌ها در راستای بهره‌مندی از همه‌ی نعمت‌های حیاتی قائل نگردیده است (حج: ۷۸)؛ لذا برخورداری از آنچه در زمین به‌دست می‌آید حق تمام انسان‌ها بوده و محروم کردن عده‌ای تحت هر عنوان زیر پا گذاشتن قانون طبیعی و الهی است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۶: ۳۴۰/۱).

در نظام تکوین جهان تفاوت هست و این تفاوت‌هاست که به جهان‌بینی تنوع و تکامل بخشیده است، تبعیض نیست. مدینه فاضله اسلامی ضد تبعیض است اما ضد تفاوت نیست (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۱۳/۲-۱۱۰).

در حدیثی از رسول اعظم چنین آمده است: «ای گروه قریش! خون یعنی چه؟ نژاد یعنی چه؟ نسب افتخارآمیز هر کس دین اوست. مردانگی هرکس عبارت است از خلق و خوی و شخصیت و کار بیشتر او، اصل و ریشه‌ی هر کس عبارت است از عقل و فهم و ادراک او، چه ریشه واصل نژادی بالاتر از عقل است؟!» (کلینی، ۱۳۸۱: ۲۷۷).
در روایتی حضرت علی (ع) فرموده است: «کسی که در زیر پرچمی کور که خشم او و دعوت و نصرت او در جهت عصبیت است، کشته شود، قتل او قتل جاهلی است» (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق: ۱۵/باب ۵۷).

بطلان عدم ارزش‌گذاری فرهنگ اقوام

پلورالیسم قومی اعتقاد بر این دارد که اصل بر تکثر اقوام بوده و کلیه‌ی داشته‌های درونی آن‌ها بهره‌ای از حقانیت دارد. اقوام مجموعه‌ای از بینش‌ها، اعتقادات، هنجارها، ارزش‌ها، آداب و رسوم و سنت‌ها است که همگی تحت عنوان عام «فرهنگ» نام‌گذاری می‌شود. در این دیدگاه هیچ قومی بر قوم دیگر برتری ندارد چون هیچ فرهنگی بر فرهنگ دیگر تفوق ندارد. ارزش‌گذاری بین فرهنگ‌ها صحیح نیست چون هر قومی در

میزان هنجارها و ارزش‌های قومی خود به ارزش‌گذاری اقوام دیگر مبادرت می‌کند که این ملاک صحیح نیست (ر.ک: طلائع و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۶ به بعد)؛ بنابراین فرهنگ هر قومی که حاصل یک فرآیند تاریخی است و پذیرش و تعلق و تعهد مجموعه‌ای از انسان‌ها را داراست قابل ارزش‌گذاری نیست. بر همین اساس و مبنا الگوی سیاست‌گذاری در جوامع دارای تنوع قومی بر حفظ، تثبیت و ایجاد زمینه برای پرورش فرهنگ‌های قومی باید باشد. هرگونه یکسان‌سازی فرهنگی مذموم است.

این سطح از پلورالیسم موردانتقاد است. هم آموزه‌های دینی با آن مخالفت دارد و هم تحلیل‌های عقلانی. عقل حکم می‌کند لوازم آسیب‌زای پذیرش تنوع قومی که وحدت و انسجام داخلی یک جامعه را از بین می‌برد اصلاح گردد؛ بنابراین باید فرهنگ‌ها و سنت‌ها را بر اساس معیاری فراقومی به سه قسم تقسیم نمود: سنت‌های غلط و آسیب‌رسان به سعادت عمومی اجتماع و سنت‌های حسنه و سنت‌های خشتی. بر اساس این تقسیم و با همان معیار فراقومی تنها باید به مقابله‌ی با سنت‌های غلط و آسیب‌زا پرداخت. سنت‌های حسنه قبول و تقویت گردد و سنت‌های خشتی در حالت عادی آزاد گذاشته و در حالت ایدئال جهت‌دهی شود.

آموزه‌های اسلامی همین نگرش را تأیید می‌کند. بر اساس آیات قرآنی و سیره معصومین (علیهم‌السلام) چند رویکرد در قبال سنت‌های قومی وجود دارد که در ادامه بیان می‌شوند.

رویکرد پذیرش

اسلام سنت‌های حسنه‌ی اقوام را پذیرفته، ترغیب نموده و حتی بعضاً همان‌ها را به‌عنوان احکام خود تشریح نموده است (ر.ک: متقی هندی ۱۴۱۹: ۷۸۰/۱۵، حدیث ۴۳۰۷۹؛ و نیز ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۹۲/۱).

رویکرد پذیرش پس از اصلاحات

برخی از سنت‌های قومی با جهت‌دهی و یا اصلاحات موردپذیرش است. نحوه مواجهه با این سنت‌ها نفی کلی آن‌ها و انقطاع از ریشه نیست بلکه باید جنبه‌ی مثبت آن را اخذ و جنبه‌ی باطل آن را فرو گذاشت. برخورد اسلام با چنین سنت‌هایی همانند جشن نوروز همین‌گونه بوده است (ر.ک: ابن حیون، ۱۳۸۵ ق: ۳۲۶/۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق: ۱۷۳/۸).

رویکرد سکوت و مباح‌انگاری

یکسان‌سازی زبان‌ها و گویش‌ها، پاک‌سازی قومی از آداب و رسوم اجتماعی که نه خلاف سعادت انسانی است و نه با احکام الهی تصادم دارد مورد تأیید عقل و شرع



نیست. شهید مطهری کلامی دارند که ناظر به همین معناست: «این نکته را توجه داشته باشید که بعضی‌ها جمود به خرج می‌دهند، خیال می‌کنند که چون دین اسلام دین جامعی است، پس باید در جزئیات هم تکلیف معینی روشن کرده باشد... جامعیت اسلام ایجاب می‌کند که اساساً در بسیاری از امور دستور نداشته باشد؛ نه اینکه هیچ دستور نداشته باشد، بلکه دستورش این است که مردم آزاد باشند و به اصطلاح تکلیفی در آن امور نداشته باشند. از جمله حدیثی است به این مضمون: (خیلی مضمون عجیبی است!) خدادوست دارد در مسائلی که مردم را آزاد گذاشته است، مردم هم آزاد باشند؛ یعنی مسائل آزاد را آزاد تلقی کنند، از خود چیزی درنیاورند، آن را که رخصت است آزاد بدانند».

امیرالمؤمنین می‌فرماید: «انَّ اللَّهَ حَدَدَ حُدُوداً فَلَا تَعْتَدُوهَا وَفَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُتْرَكُوهَا وَسَكَتَ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءٍ وَ لَمْ يَدْعَهَا نَسِياناً فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا» (نهج البلاغه: حکمت ۱۰۵). خدا یک چیزهایی را واجب کرده است، آن‌ها را ترک نکنید، یک چیزهایی را هم ممنوع اعلام کرده است، به آن‌ها تجاوز نکنید. خدا درباره بعضی از مسائل سکوت کرده است. البته فراموش نکرده، (بلکه خواسته است که سکوت کند و بندگانش در آن مسائل آزاد و مختار باشند. در آنچه خدا مردم را آزاد گذاشته است) شما دیگر تکلیف معین نکنید. یک سلسله آداب و رسوم در میان مردم هست که اگر انسان آن‌ها را از طریق مثبت انجام بدهد نه جایی خراب می‌شود و نه جایی آباد و اگر ترک هم بکند همین‌طور، مسائلی است که خدا در آن مسائل سکوت کرده است. بشر یک‌حالتی دارد که هیچ‌وقت از او جدا نمی‌شود و آن این است که علاقه‌ای به بعضی از تشریفات دارد. یک رازی در این مسائل است. دیگر نباید گفت حتماً باید این کار را بکند (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۹۴/۲۱).

رویکرد عدم پذیرش و تقابل

سنن اجتماعی که در تضاد با مسیر سعادت و مصالح بشری به لحاظ فردی یا اجتماعی است نباید از ناحیه حاکمیت پذیرفته شود. در مسیر جای‌گیری فرهنگی ممکن است به دلیل جاهلیت و انحراف از مسیر انسانیت گروه، قوم و یا ملتی مبتلا به آداب و رسومی گردد که انحطاط جامعه را چه از بعد مادی و چه از بعد معنوی رقم بزند. مثلاً در سنت زنده‌به‌گور کردن دختران در عصر جاهلیت عرب و یا هم‌جنس‌گرایی که هم در زمان گذشته وجود داشته و هم در جاهلیت مدرن عصر حاضر، ادامه و صیورت آن‌ها اضمحلال جمعیت انسانی را در نقطه‌ی پایانی خود به همراه دارد که خلاف فلسفه‌ی آفرینش و در تضاد با قانون کلی طبیعت در ادامه‌یابی و تکثیر نسل‌هاست. لذا تأیید، یا

سکوت و آزاد گذاشتن آن‌ها صحیح نبوده و باید به مقابله‌ی با آن‌ها پرداخت (ر.ک: جواد، ۱۹۷۰ م: ۵۳۳/۵ و ۵۴۰؛ به نقل فاضلی، ۱۳۸۴: ۲۲۷).

در سه قسم نخست و به‌طور اخص در رویکرد سکوت و اباحه‌انگاری که توأم با نوعی عدم ارزش‌گذاری است، حکومت اسلامی کاری با این نوع فرهنگ‌ها و سنن ندارد و اقوام به‌راحتی می‌توانند بدون دغدغه به آن‌ها پایبند باشند؛ اما به‌طور کلی در نظام اسلامی سنت‌ها و فرهنگ‌ها فاقد بار ارزشی فرض نمی‌شوند آنجا که ارزش‌های انسانی نقض می‌شود با آن مقابله و آنجا که در مسیر مصالح انسانی است تأیید و تقویت می‌شود.

اصالت تکثر منجر به تسلسل باطل است.

اگر تکثرگرایی اصیل باشد نقطه‌ی پایانی را برای توقف و رسیدن به یک حد مشترک نمی‌توان تصور کرد. اگر قرار باشد هرگونه اختلاف دیده شود و جنبه‌ای از حقانیت نیز به آن استناد یابد هیچ جامعه‌ای چه در سطح کلان و چه در سطح خرد آن‌قدر متیقن و حد مشترک نخواهند داشت. بر فرض که فرهنگ هر قومی حق باشد و در یک کشور، به تساوی همه‌ی فرهنگ‌های قومی بدون لحاظ نقاط ضعف و قوت آن‌ها حکم شود و همه‌ی آن‌ها دارای اعتبار باشند و مناسبات و مراودات و کلیه اعمال سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی براساس هر فرهنگ قومی خاص و مجزا، تنظیم گردد و این مقدار پذیرفته شود در مرحله‌ی بعدی به سراغ هر یک از فرهنگ‌های قومی خاص و تجزیه‌شده خواهیم رفت. بی‌شک هر قومی علی‌رغم بهره‌مندی از مشترکاتی در دل خود دارای اختلافات فرهنگی درونی بسیاری است حال براساس دیدگاه پلورالیسم باید این اختلافات مورد توجه باشند و به هرکدام از آن‌ها نیز جنبه‌ای از حقانیت داده شود که اگر چنین حکمی داده شود باز به سراغ مجموعه‌های جزئی‌تر می‌رویم که این روند ادامه‌دار خواهد بود و نه‌ایتی برای آن قابل تصور نیست و به تسلسل باطل می‌انجامد؛ بنابراین عقل سلیم حکم می‌کند در نقطه‌ای این روند منقطع شود که این حالت با اصول پلورالیسم همخوانی ندارد؛ بنابراین تکثر اصالت ندارد بلکه باید در عین تکثر عامل وحدت‌آفرینی مستحکم وجود داشته باشد تا جامعه دچار تشتت و ازهم‌گسیختگی نشود.

تفاوت نفی برتری جویی قومی در پلورالیسم با نفی برتری جویی قومی در اسلام

در پلورالیسم هرگونه برتری جویی قومی نفی می‌شود اسلام هم تبعیض و برتری جویی جاهلانه را نفی می‌کند. به نظر می‌رسد که دیدگاه پلورالیسم با اسلام در اینجا نزدیک



است؛ اما منطقه الفراق دو دیدگاه در اینجاست که در پلورالیسم از آن جهت برتری جویی نفی می‌شود که اساساً در این دیدگاه ارزش‌گذاری فرهنگ‌ها و ایجاد تفاوت و طبقه بین آن‌ها وجود ندارد ولی در اسلام براساس معیارهای فراقومی و ملاک‌های الهی و انسانی نسبت به فرهنگ‌ها ارزش‌گذاری می‌شود. آنچه در برتری قومی در اسلام مورد نکوهش است برتری جویی از روی تعصب جاهلانه و به‌دوراز ملاک‌ها و معیارهای الهی و انسانی است در اسلام اینکه یک قوم کل داشته‌های خود را بدون هیچ‌گونه ملاکی و صرفاً براساس اینکه منسوب به خود اوست برتر از داشته‌های قوم دیگر بپندارد رد می‌شود. در اسلام برخلاف دیدگاه همانندسازی که تلاش دارد کلیه اقوام را با روش‌های نرم و یا سخت در یک قوم دیگر منحل نماید و یکسانی فرهنگی براساس معیار قوم غالب و فرادست ایجاد نماید (ینگر، ۱۹۸۵: ۳۰) معیارهای قومی کنار رفته و در ایجاد وحدت صرفاً ارزش‌ها و سنت‌های انسانی و الهی ملاک و معیار قرار می‌گیرد.

تفاوت جامعه آرمانی اسلام با جامعه آرمانی پلورالیستی قومی

پلورالیسم قومی خواهان جامعه‌ای متکثر است. در این جامعه، به عقاید و فرهنگ‌های مختلف احترام گذاشته می‌شود و این امر را انسانی و نوعی بلوغ اجتماعی می‌دانند اما چون همه حق‌اند اساساً کمالی در ورای آن‌ها تعریف نمی‌شود تلاشی برای حرکت و تعالی جوامع به سوی کمالات الهی صورت نمی‌گیرد حتی اگر پلورالیسم را در معنای حقیقی خود اتخاذ نکنیم و سطح پایین آن را بگیریم یعنی قائل به حق بودن همه نشویم ولی همه افکار و سنن و فرهنگ‌ها محترم و قابل‌پذیرش فرض شود باز نقد و بررسی و برطرف نمودن نقاط ضعف و تقویت نقاط قوت مجال چندانی برای بروز نخواهد داشت. از این جهت زیست جوامع پلورال زیستی واحد و کمال‌گرا نخواهد بود؛ اما در جامعه آرمانی اسلامی چنین نیست. اسلام ضمن احترام گذاشتن و بهاء دادن به آراء و اندیشه‌های مختلف به دنبال سوق جوامع با اختیار خود به سوی کمالات است و از آنجایی که کمالات انسانی و الهی دارای ویژگی وحدت است نقطه‌ی پایانی و مطلوب جوامع در اسلام جامعه یکپارچه خواهد بود نه منقطع و متکثر که نمونه‌ی عالی آن در حکومت مهدوی (عج) محقق خواهد شد.

مسئله‌ای فلسفی و جامعه‌شناختی در این راستا ممکن است ایجاد شود و آن این است که آیا جوامع با لحاظ ماهیت متفاوتی که دارند امکان رسیدن به نقطه‌ی مشترک را دارند یا نه؟ به تعبیری دیگر آیا همه جامعه‌های انسانی می‌توانند تابع و پیرو یک

ایدئولوژی باشند، یا به تعدد و تنوع جامعه‌ها باید ایدئولوژی‌ها متنوع و متعدد باشد، هر قومی و هر ملتی و هر تمدن و فرهنگی باید ایدئولوژی خاص خود را داشته باشد. از طرفی می‌دانیم که هر «نوعی» (نوع در معنای منطقی و فلسفی آن مراد است)، خواص و آثار و استعدادهای ویژه‌ای دارد و کمال و سعادت خاص خود او در انتظار اوست. هرگز کمال و سعادت اسب عین کمال و سعادت گوسفند یا انسان نیست. پس اگر جامعه‌ها- که فرض بر اصالت و عینیت آنهاست- همه دارای یک ذات و یک طبیعت و یک ماهیت باشند، امکان اینکه ایدئولوژی واحد داشته باشند هست و اختلافاتشان در حدود اختلافات فردی یک نوع است و هر ایدئولوژی زنده می‌تواند در حدود اختلافات فردی انعطاف و قابلیت انطباق داشته باشد، اما اگر جامعه دارای طبیعت‌ها و ماهیت‌ها و ذات‌های مختلفی باشند، طبعاً طرح‌ها و برنامه‌ها و ایده‌ها و کمال‌ها و سعادت‌های متنوعی خواهند داشت و یک ایدئولوژی نمی‌تواند همه را در برگیرد.

در جواب چنین می‌گوییم که یک امر مسلم در مورد انسان این است که انسان نوع واحد است. از نظر زیست‌شناسی، انسان از آغازی که پدید آمده هیچ تحول زیستی پیدا نکرده است. برخی از دانشمندان گفته‌اند طبیعت پس از آنکه سیر تکاملی جانداران را به مرحله انسان رساند، مسیر را عوض کرد، تکامل را از زیستی به اجتماعی منتقل کرد و سیر تکاملی از مسیر بدنی و جسمی به مسیر روحی و معنوی نقل مکان نمود. پیش‌تر گفته شد که انسان- که نوع واحد است نه انواع- به حکم فطرت و طبیعت خود اجتماعی است، یعنی اجتماعی بودن انسان و به صورت جامعه درآمدن او و دارای روح جمعی شدنش از خاصیت ذاتی نوعی او سرچشمه می‌گیرد و یک خاصیت از خواص فطری نوع انسان است.

نوع انسان برای اینکه به کمال لایق خود که استعداد رسیدن به آن را دارد برسد، گرایش اجتماعی دارد و زمینه روح جمعی را فراهم می‌کند. روح جمعی خود به منزله وسیله‌ای است که نوع انسان را به کمال نهایی خود می‌رساند. پس این نوعیت انسان است که مسیر روح جمعی را تعیین می‌کند و به عبارت دیگر، روح جمعی نیز به نوبه خود در خدمت فطرت انسانی است. فطرت انسانی تا انسان باقی است به کار و فعالیت خود ادامه می‌دهد. پس تکیه‌گاه روح جمعی، روح فردی و به عبارت دیگر فطرت انسانی انسان است و چون انسان، نوع واحد است، جوامع انسانی نیز ذات و طبیعت و ماهیت یگانه دارند.



البته همان‌طور که یک فرد گاه از مسیر فطرت منحرف می‌شود و احیاناً مسخ می‌گردد، جامعه نیز همین‌طور است. تنوع جوامع از قبیل تنوع اخلاقی افراد است که به‌رحال از کادر نوعیت انسان بیرون نیست. پس جوامع و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و بالأخره روح‌های جمعی حاکم بر جوامع با همه اختلاف در شکل‌ها و رنگ‌ها، بالأخره رنگ نوعیت انسانی دارند و ماهیتی غیرانسانی ندارند.

آری، اگر نظریه چهارم را در ترکیب جامعه بپذیریم و افراد را جز ماده‌هایی پذیرا و ظرف‌هایی خالی و بی‌محتوا ندانیم و بالأخره منکر اصل فطرت بشویم، می‌توانیم فرضیه اختلاف نوعی و ماهوی جامعه‌ها را طرح کنیم، ولی این نظریه به شکل دورکهمی به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست، زیرا اولین پرسشی که بدون پاسخ می‌ماند این است که اگر مایه‌های اولی روح جمعی از فردیت و جنبه طبیعی و زیستی انسان‌ها سرچشمه نمی‌گیرد، پس از کجا پدید آمده است؟ آیا روح جمعی از عدم محض پدید آمده است؟ آیا اینکه بگوییم تا انسان بوده، جامعه بوده است کافی است؟ به‌علاوه خود دورکهم معتقد است که امور اجتماعی، یعنی اموری که به جامعه تعلق دارد و روح جمعی آن‌ها را آفریده است، از قبیل مذهب و اخلاق و هنر و غیره، در همه جوامع بوده و هست و خواهد بود و به تعبیر خود او «دوام زمانی» و «انتشار مکانی» دارند و این خود دلیل است که دورکهم نیز برای روح جمعی ماهیت واحد و نوع واحد قائل است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲: ۳۵۷/۲).

تعلیمات اسلامی که برای دین مطلقاً نوعیت واحد قائل است و اختلاف شرایع را از نوع اختلافات فرعی می‌داند نه اختلافات ماهوی و از طرف دیگر می‌دانیم که دین جز برنامه تکاملی فردی و اجتماعی نیست، می‌رساند که اساس این تعلیمات بر وحدت نوعی جامعه‌هاست و اگر جامعه‌ها انواع متعدّد بودند مقصد کمالی و راه وصول به آن مقصد، متعدّد و متکثر بود و قهراً ماهیت ادیان مختلف و متعدّد بود. قرآن کریم با اصرار و ابرام بر این مطلب تأکید می‌کند که دین در همه مناطق و جوامع و در همه دوره‌ها و زمان‌ها یکی بیش نیست (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَّ الَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ وَّ مَا وَصَّينا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَّ مُوسى وَّ عيسى أَنْ أقيمُوا الدِّينَ وَّ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيه ... (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۵۸).

با ذکر مباحث قبل ممکن است در اینجا گفته شود فرضاً جوامع و تمدن‌ها و فرهنگ‌های امروزی را مختلف النوع و مختلف الماهیه نمی‌دانیم، اما مختلف کیفیه، مختلف الشكل و مختلف اللون بودن آن‌ها را نمی‌توان انکار کرد. آینده جوامع بشری چگونه است؟ آیا این فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و این جامعه‌ها و ملیت‌ها برای همیشه به

وضع موجود ادامه می‌دهند، یا حرکت انسانیت به سوی تمدن و فرهنگ یگانه و جامعه یگانه است و همه این‌ها در آینده رنگ خاص خود را خواهند باخت و به یکرنگ - که رنگ اصلی است و رنگ انسانیت است - درخواهند آمد؟

این مسئله نیز وابسته است به مسئله ماهیت جامعه و نوع وابستگی روح جمعی و روح فردی به یکدیگر. بدیهی است بنا بر نظریه اصالت فطرت و اینکه وجود اجتماعی انسان و زندگی اجتماعی او و بالأخره روح جمعی جامعه وسیله‌ای است که فطرت نوعی انسان برای وصول به کمال نهایی خود انتخاب کرده است، باید گفت جامعه‌ها و تمدن‌ها و فرهنگ‌ها به سوی یگانه شدن، متحدالشکل شدن و در نهایت امر در یکدیگر ادغام شدن سیر می‌کنند و آینده جوامع انسانی، جامعه جهانی واحد تکامل یافته است که در آن همه ارزش‌های امکانی انسانیت به فعلیت می‌رسد و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و بالأخره به انسانیت اصیل خود خواهد رسید (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۵۸).

از نظر قرآن این مطلب مسلم است که حکومت نهایی حکومت حق و نابود شدن یکسره‌ی باطل است و عاقبت از آن تقوا و متقیان است. علامه طباطبایی در این زمینه گفته است: کاوش عمیق در احوال کائنات نشان می‌دهد که انسان نیز به‌عنوان جزئی از کائنات در آینده به‌غایت و کمال خود خواهد رسید. آنچه در قرآن آمده است که استقرار اسلام در جهان امری شدنی و «لا بد منه» است، تعبیر دیگری است از این مطلب که انسان به کمال تام خود خواهد رسید. قرآن آنجا که می‌گوید: «مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ: فَرَضًا شِمًا مِنْ دِينِهِمْ وَرَدَّ دِينَهُمْ» متعال قوم دیگری را به‌جای شما برای ابلاغ این دین به بشریت و مستقر ساختن این دین خواهد آورد» (مائده: ۵۴). در حقیقت می‌خواهد ضرورت خلقت و پایان کار انسان را بیان نماید و همچنین آیه کریمه که می‌فرماید: «خدا وعده داده است به آنان از شما که ایمان آورده و شایسته عمل کرده‌اند که البته آنان را خلیفه‌های زمین خواهد گردانید و تحقیقاً دینی را که برای آن‌ها پسندیده است مستقر خواهد ساخت و مسلماً به آن‌ها پس از یک دوره بیم و ناامنی امنیت خواهد بخشید (دشمنان را نابود خواهد ساخت)» (نور: ۵۵) و همچنین آنجا که می‌فرماید: «همانا بندگان صالح و شایسته من وارث زمین خواهند شد.» (انبیاء: ۱۰۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۰۶/۴).

در دیدگاه اسلامی مرز کشورها عقیده است نه حدود جغرافیایی یا قراردادی. «اسلام اصل انشعابات قومی را از اینکه در تکوین «مجتمع» نقش مؤثر داشته باشد ملغی ساخت... این جهت اگرچه چیزی است که طبیعت، انسان را به سوی آن سوق داده



است؛ اما در آن، چیزی وجود دارد که بر ضد مقتضای فطرت انسانی است که ایجاب می‌کند نوع انسان به صورت یک «کل» و یک «واحد» زیست نماید. قانون طبیعت بر اساس گردآوری پراکنده‌ها و یگانه ساختن چندگانه‌هاست و به این وسیله طبیعت به غایات خود نائل می‌گردد و این امری است مشهود از حال طبیعت که چگونه ماده اصلی به صورت عناصر و سپس ... و سپس به صورت گیاه و سپس حیوان و سپس انسان درمی‌آید. انشعابات میهنی و قبیله‌ای ضمن اینکه افراد یک میهن یا یک قبیله را در یک وحدت گرد می‌آورد و به آن‌ها وحدت می‌بخشد، آن‌ها را در برابر واحد دیگر قرار می‌دهد؛ به طوری که افراد یک قوم یکدیگر را برادر و انسان‌های دیگر را در برابر خود قرار می‌دهند و به آن‌ها به آن دیده نگاه می‌کنند که به «اشیاء» یعنی به چشم یک وسیله که فقط ارزش بهره‌کشی را دارد، ... و این است علت آنکه اسلام انشعابات قومی و قبیله‌ای را (که انسانیت را قطعه‌قطعه می‌کند) ملغی ساخته و مبنای اجتماع انسانی را بر عقیده (کشف حق که برای همه یکسان است و گرایش به آن) قرار داده است نه بر نژاد یا ملیت یا میهن» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۶/۴).

نوع انسان به حکم فطرتی که در او ودیعه نهاده شده است طالب کمال و سعادت حقیقی خود یعنی استیلا بر عالی‌ترین مراتب زندگی مادی و معنوی به صورت اجتماعی است و روزی به آن خواهد رسید. اسلام که دین توحید است برنامه چنین سعادت‌ی است. انحرافات که در طی پیمودن این راه طولانی نصیب انسان می‌گردد نباید به حساب بطلان فطرت انسانی و مرگ آن گذاشته شود. همواره حاکم اصلی بر انسان همان حکم فطرت است و بس، انحرافات و اشتباهات از نوع خطای در تطبیق است. آیات سوره روم از آیه ۳۰ که با جمله: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا آغاز می‌شود و با جمله: لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ پایان می‌یابد، همین معنی را می‌رساند که حکم فطرت در نهایت امر تخلف‌ناپذیر است و انسان پس از یک سلسله چپ و راست رفتن‌ها و تجربه‌ها راه خویش را می‌یابد و آن را رها نمی‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۴/۴).

نتیجه‌گیری

الگوی پلورالیسم قومی در جوامع مختلف و متنوع بنا بر اصول زیربنایی و فکری امنیت ملی آن‌ها مورد پذیرش و یا نفی قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر ممکن است این الگو در یک سیستم حکومتی به عنوان الگوی تأمین‌کننده امنیت ملی به آن نگریسته شود و در سیستم دیگر

به‌عنوان یکی از موارد خدشه بر امنیت ملی تلقی گردد. در جامعه ما که بر آموزه‌های اسلامی و ادله عقلی استوار است به‌صورت مطلق این الگورد و یا قبول نمی‌شود بلکه بین وجوه آن باید قائل به تفصیل بود. اصل «تنوع در جوامع» و ازجمله‌ی آن «تنوع قومی» موردپذیرش عقل و دین است و این حد از پلورالیسم قومی مخالفتی با آموزه‌های اسلامی و ادله عقلی ندارد. اسلام با تقسیم‌بندی سنت‌ها به سنت‌های حسنه، سنت‌های خثی، سنت‌های باطل و مخالف سعادت بشری، برخلاف پلورالیسم رویکرد واحدی نسبت به همه‌ی آن‌ها ندارد؛ بلکه به‌تناسب، آن‌ها را مشمول چهار رویکرد پذیرش، اصلاح، سکوت و اباحه‌انگاری و تقابل می‌داند.

رویکرد پذیرش و نیز سکوت اسلام در برابر بسیاری از سنت‌ها با دیدگاه پلورالیستی تشابه دارد؛ اما در سایر رویکردها یعنی اصلاح و تقابل با الگوی پلورالیسم قومی تناقض دارد. نوع دیدگاه پلورالیستی به‌گونه‌ای است که می‌تواند منجر به ایجاد و یا تقویت تعصب‌های قومی شود در صورتی که تعصب قومی هیچ‌گونه وجاهت عقلانی و دینی ندارد. در مورد تبعیض قومیتی نیز دیدگاه‌های پلورالیستی به اسلام نزدیک است؛ یعنی همان‌طور که اسلام با نفی دخالت قومیت در مؤلفه‌های قدرت، سیاست، اجتماع و فرهنگ هرگونه تبعیض را مردود می‌داند پلورالیسم هم همه‌ی اقوام را در توزیع و کسب و ارائه‌ی مؤلفه‌ی مذکور یکسان می‌داند؛ اما تفاوت‌های بنیادینی بین پلورالیسم قومی و مبانی مذکور وجود دارد. دیدگاه پلورالیستی زمینه ایجاد و تشدید تعصب‌های قومی در جوامع را فراهم می‌سازد. عدم ارزش‌گذاری فرهنگ اقوام، تسلسل باطل اصالت تکثر، تفاوت نفی برتری‌جویی قومی در پلورالیسم با اسلام و تفاوت جامعه آرمانی اسلامی با جامعه آرمانی پلورالیستی قومی از دیگر قضایای تخالفی این دیدگاه با ادله عقلی و آموزه‌های اسلامی است.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۹۶)؛ *مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی فرهنگی.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ ق)؛ *دعائم الإسلام*، قم: موسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام) لإحياء التراث.
- ادونس، لرنر (۲۰۰۲ م)؛ *فرهنگ آکسفورد*، تهران: انتشارات معرفت و زبان‌آموز.



- جواد، علی (۱۹۷۰ م): *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق): *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم‌السلام.
- رشاد و دیگران (۱۳۷۵): «پلورالیسم و فرهنگ»، *نامه‌ی فرهنگ*، شماره ۲۴، صص ۱۴-۲۴.
- شکبیا، احمد (۱۳۹۴): *بررسی اقلیت‌های قومی، دینی و مذهبی با تأکید بر جامعه ایران*، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشکده اطلاعات.
- صادقی‌تهرانی، محمد، (۱۳۶۶ ش): *البلاغ فی التفسیر القرآن بالقرآن*، تهران: مکتبه محمدالصادق‌الطهرانی.
- صدرا افشار، غلامحسین و حکمی‌نسرین، نسترن (۱۳۸۹): *فرهنگ‌نامه فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲): *المیزان*، قم: انتشارات اسلامی.
- ---- (۱۳۷۴): *المیزان*، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طلائی، مرتضی؛ شاه‌طلبی، بدری؛ رشیدپور، علی؛ شریفی، سعید (۱۳۹۲): *امنیت فرهنگی*، اصفهان: دانشگاه آزاد واحد خوراسگان.
- فاضلی، مهسا (۱۳۸۴): «مواجهه قرآن با فرهنگ‌های عصر نزول»، *پژوهش‌های قرآنی*، دوره ۱۱، شماره ۴۲ و ۴۳ ویژه‌نامه ترجمه قرآن، صص ۲۲۷-۲۶۳.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۱): *بهشت کافی/ ترجمه روضه کافی*، مترجم: آژیر، حمید رضا، قم: انتشارات سرور.
- متقی‌هندی علاءالدین علی بن حسام (۱۴۱۹): *کنز العمال*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مدرسی، یحیی (۱۳۸۴): «پلورالیسم قومی-زبانی و هویت ملی»، *نامه انسان‌شناسی*، سال چهارم شماره ۷، صص ۱۲۹-۱۴۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲ ش): *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، قم: انتشارات صدرا.
- معین، محمد (۱۳۸۶): *فرهنگ فارسی*، جلد اول و سوم تهران: انتشارات امیرکبیر. چاپ دوازدهم.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۹ ش): *تفسیر نمونه*، تهران: انتشارات دارالکتاب اسلامی.
- ---- (۱۳۷۷): *اخلاق در قرآن*، قم: نشر مدرسه‌الامام علی بن ابی‌طالب (ع).
- Cashmore, Ellis (2004); *Dictionary of Race and Ethnic*. Routledge.
- Van den Berghe, P.L. (1987); *Race And Racism: A Comparative Perspective*, 2th ed, New York, John Wiley.
- Yinger, J.M (1985); *Assimilation in the United States*. (Washington, DC:Urban Institute Press).