

تکثرگرایی روندی و وفاق ملی در جمهوری اسلامی ایران

محمدی براتالیپور^۱

چکیده: آیا در ایران پس از انقلاب اسلامی می‌توان در روی تضادها و کشمکشهای شدید فرهنگی - سیاسی به پیدایش نظم اخلاقی و توالق سیاسی پایدار امید داشت؟ این مقاله با تکیه بر الگوی تکثرگرایی روندی نشان خواهد داد که پیش شرط برقراری توافقهایی برتر و ارزشمندتر در سطح جامعه، باور و پابندی همگان به اخلاق ارتباطی و اتکای کنش جمعی بر گونه‌های از هنجارهای رفتاری است که با شرکت در گفتگوهای عقلانی قابل حصول است. این نوع اخلاقی جهان فصول که دارای ریشه‌های عمیقی در فرهنگ خردگرا و استدلال پذیر ایرانی - اسلامی است، افزون بر بهره‌مندی از پیامدهای مثبتی چون ارائه سازوکار عملی برای حصول وفاق، تأکید بر برابری افراد در توانش ارتباطی، پایه‌گذاری جامعه‌های دربرگیرنده و نفسی نقش نیروهای اجبارگر در ایجاد وفاق، می‌تواند دارای برخی پیامدهای منفی چون نفی اقتدار امور مقدس و ارائه طرحی شهروان‌محلی نیز ارزیابی شود. از این منظر، بازسازی و ارتقای اخلاق عملی نهادینه شده، فارغ از ضرورت و اهمیت آن، نیازمند اتخاذ شیوه‌های اندیشیده شده و صبورانه است؛ به گونه‌ای که با حفظ مزایای بنیادین اخلاقی کنونی جامعه ایرانی، چگونگی بازتولید و شکوفایی آن را جهت گام برداشتن در مسیری تکاملی محقق سازد.

کلیدواژه‌ها: تکثرگرایی روندی، کنش ارتباطی، وفاق اجتماعی و سیاسی، ایران پس از انقلاب اسلامی.

مقدمه

تاریخ اندیشه سیاسی بر اساس جدالهای متفاوتی چون فرد و جمع، سنت و تجدد، فضیلت و آزادی، اخلاق محوری و قدرت محوری و مانند آن تقسیم شده است. وجه مشترک همه این

۱. استاد پار دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی دانشگاه بوعلی سینا، گروه علوم سیاسی.

e-mail: baratalipour@yahoo.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۷/۱۲/۱۰ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۸/۲/۱۶ مورد تأیید قرار گرفت.

جدلهای فکری - تاریخی تأثیر و تأثر متقابل بر / از زندگی واقعی و جهان عینی است. در این رابطه آنچه بسیار اهمیت دارد، چگونگی نگرش به تحولات و دگرگونیهای اجتماعی - سیاسی است. آیا در ورای این تحولات و دگرگونیها می توان به پیدایش نظم اجتماعی، توافقه‌های سیاسی و همبستگیهای عاطفی و اخلاقی امید داشت؟ در واقع، آیا باید کشمکش، نزاع و ستیز را در جامعه مشاهده نمود و تنها به منزله پدیده عینی واقعی تعریف کرد، یا آنکه این امر، خود پیش شرط برقراری توافقه‌های برتر و ارزشمندتر در سطح جامعه است. نمی توان نادیده گرفت که تلاش دیرین بشریت برای برقراری نظم و وفاق همگانی هیچ گاه صورت واقعیت به خود نپذیرفته است. از یک نگاه، شاید همین احساس عدم رسیدن به مقصد و در راه بودن به بازسازی تصویری عادلانه و واقعی تر از این آرمان کمک نموده باشد؛ به طوری که آدمی خود را زائر سرای تصویر می کند که با طولانی تر شدن راه، بر جلوه‌ها و زیباییهای آن - و در نتیجه شور و اشتیاق او - افزوده می شود.

امروزه شاید بیش از هر زمان دیگر در تاریخ این سرزمین دعوت به وفاق ملی از سوی گروهها و جریانات سیاسی مختلفی مطرح شده است. همگان بر این باورند که برای پیشبرد منافع ملی و اهداف خود باید دست به دست هم داد و اختلافها را کنار گذاشت. اما آیا برآستی وفاق برای جامعه ما ضرورت و مطلوبیت دارد؟ آیا اصولاً نمی توان قائل شد که پیوسته تاریخی - فرهنگی کشور ما مقتضی وجود این اختلافات و مجادلات است؟ آیا می توان تنوعات گوناگون فکری - سیاسی کنونی ایران را به وحدت و یکپارچگی فروکاست؟ آیا بدون در نظر گرفتن ریشه‌های عمیق این اختلافات - حداقل با تأمل در تاریخ یک صد سال اخیر خود - می توان آرزوی وفاق را در سر پروراند؟

در مجموع، روشن است که هیچ یک از طرفداران و منادیان وفاق ابداً آن را به معنای یکسان‌سازی و همگونی افراد به لحاظ فکری و عملی نمی دانند، زیرا این امر نه مطلوبیت دارد و نه امکان تحقق. بدین ترتیب ضرورت دارد تعریفی روشن و دقیق از آن ارائه شود تا بر اساس آن، بتوان محورهایی را که قوام هر جامعه و به طور خاص، جامعه ایران بدان بستگی دارد، ترسیم کرد. به این ترتیب، بحث از ضرورت وفاق و حد و اندازه آن ما را به یکی از دو مفهوم حداقلی یا حداکثری در وفاق سوق می دهد. در این رابطه، تبیین نقش و جایگاه دولت و افراد، هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ مطالعه جامعه‌شناختی در مورد ایران بسیار حائز اهمیت است. از این رو، این

پژوهش درصدد است تا چپستی (ولفای برجه ۹)، چرایس (ولفای برای چه ۹) و چگونگی تحقق (چگونه ۹) وفاق را مورد بررسی قرار داده و با بهره گیری انتضادی از الگوی نکتر گرای روندی، بحث را بر نگرشها و جریانات فکری - سیاسی کنونی ایران متمرکز ساخته و مسأله وفاق ملی را در ایران مورد کنکاش قرار دهد.

۱) تعریف وفاق ملی

واژه وفاق^۱، از یک سو، مبین وحدت اراده برای دست یافتن به یک آرمان مشترک است و از سوی دیگر، بر ایند توافقی است که از آرمان نشأت می گیرد (ژاندرن ۱۳۷۸: ۲۲۵). وفاق به معنای نوعی توافق نظر و فهم مشترک روی باورها، ارزش و هنجارهای اساسی در جامعه است (فصلنامه مطالعات اجتماعی ۱۳۷۹-۱۳۷۸: ۳۳). اگر اعضای یک واحد جغرافیایی معین در زمانی مفروض در مجموعه‌ای از باورها، ارزش و هنجارها شریک باشند، می توان گفت که در این واحد جغرافیایی وفاق اجتماعی وجود دارد. بدون وجود این ارزشها و هنجارهای مشترک که همگان آنها را پذیرفته باشند، وجود جامعه و واحد سیاسی ممکن نخواهد بود (کشاورز شکری ۱۳۷۸-۷۹: ۸۳). بنابراین، وفاق ملی عبارت است از:

احساس درونی مشترک و درک متقابل آحاد و سکنه یک سرزمین محدود که با ویژگیها و خصصتهای مشترک دور هم گرد آمده‌اند و بر اساس آن، تشکیل عنصر جغرافیایی ملت را داده‌اند، عنصری که پایه ساختار دولت محسوب می‌شود (فصلنامه مطالعات ملی ۱۳۷۸: ۱۳).

واژه ملت و ملیت از واژه لاتینی Natio به معنای تولد یا نیای مشترک، گرفته شده است. این مفهوم شکلی از احساسات مشترک برآمده از شور و شوق، صمیمیت و شکوه خاص مربوط به میهن است که به گروهی درهم تنیده و متشکل از عوامل روان‌شناختی و فرهنگی، داده می‌شود. یک ملت خود را در یک مجموعه سیاسی مستقل - یا آرزومند استقلال - سازمان می‌دهد. واژه ملیت به موقعیت حقوقی، تابعیت یا شهروندی نیز اشاره دارد. همه متفکرانی که درباره ملت سخن گفته‌اند، بر پاره‌ای عوامل هینی که وجود آنها به ظهور ملت کمک کرده است، تأکید می‌نمایند.

این عوامل عبارتند از: نژاد و خویشاوندی، اشتراک دین، اشتراک زبان، وابستگیها و حلالیق جغرافیایی، وابستگیها و حلالیق اقتصادی، و تاریخ یا سنتهای مشترک (حالم ۱۳۷۳: ۱۵۷-۱۵۲).

۲) ویژگیهای وفاق ملی

با بهره‌گیری از تعریف وفاق ملی می‌توان ویژگیهای عام وفاق ملی را شامل موارد زیر دانست:

۲-۱) حل تعارض و فروکاستن از شدت و گستره ستیزه‌های اجتماعی

بشر همواره در پی جامعه‌ای عاری از تنشهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی بوده است. از این رو، تلاش نموده است تا این آرمان را به طوع و رغبت یا به زور و اجبار تحقق بخشد. فارغ از این واقعیت که وجود میزانی از ستیزه‌های اجتماعی برای رشد و تعالی جامعه ضرورتی غیر قابل انکار است و ایجاد سکون و آرامش در فضای فکری-سیاسی نمی‌تواند جامعه را در دستیابی به اهدافش یاری کند، با این وجود، تنشهای پردامنه و بنیان برافکن، دست کم در کوتاه مدت، اثرات مخربی برای جامعه به همراه دارد و نمی‌تواند به مثابه شیوه‌ای مطلوب در مهندسی اجتماعی و سیاست‌گذاری کلان جامعه در اولویت قرار گیرد.

۲-۲) هم رأیی و اتفاق نظر تلویحی، نهان و آشکار بین اعضای یک جامعه سیاسی

آشکار است که صرف زدودن روابط خشونت‌آمیز و ستیزه‌جویانه از هر صحنه زندگی اجتماعی و سیاسی یک ملت را نمی‌توان مبین و نشانگر تمام ماهیت وفاق ملی دانست، زیرا هر چند رفع خشونت و ستیزه‌های دامنه دار و عمیق اجتماعی و سیاسی از شرایط لازم، و نه کافی، وفاق ملی به شمار می‌آید. بر این اساس، نمی‌توان وفاق را به این امر تحدید کرده و فروکاست، بلکه ضرورت دارد تا از روح همکاری، همدانگی، همراهی و همدلی بین تک تک افراد جامعه سیاسی سخن گفت. ناگفته نماند که بررسی مصادیق واقعی هم رأیی و اتفاق نظر حکایت از وجود مراتب گوناگون و متفاوتی در جوامع می‌کند. بر این اساس، وجود وفاق بر محورهای متفاوت و به میزان متفاوت، شکل‌های کاملاً متفاوتی را در جوامع گوناگون به نمایش می‌گذارد که هر یک بر اساس شرایط تاریخی، فرهنگی و جغرافیایی آن جامعه قابل بررسی و مطالعه است.

۲-۳) توافق متقابل مبتنی بر نقش فعالانه کنشگران

صرف نظر از باور به جهان‌شمولی یا نسبییت ارزشها و هنجارهای کنش فردی و دسته جمعی، این نکته قابل‌خنده نیست که مرجع‌نهایی در پذیرش، تن در دادن و هیئت‌بخشیدن بر این مجموعه از اصول و ارزشها، عموم مردم و شهروندان یک سرزمین خاص هستند و پیش‌شرط این امر نیز رضایت^۱ درونی و فرایند قانع‌سازهای بینایی و تأثیرگذاری بر روح و خرد همدیگر است. از سوی دیگر، این هنجارها و ارزشهای تثبیت‌شده به مثابه مخرج مشترکی آرام‌بخش رفتار افراد جامعه را تنظیم نموده و در یک راستا قرار می‌دهد. بدین ترتیب، در رابطه با چگونگی شکل‌گیری این ارزشهای توافقی و جریان تأثیرگذاری بر رفتار فرد ما شاهد دو جلوه جداگانه از توافق جمعی هستیم.

۲-۴) توافق جمعی بر سر مجموعه‌ای از اصول و قواعد زندگی اجتماعی و بازی

سیاسی در یک میدان تعامل جمعی

روشن شد که توافق آحاد افراد جامعه در مورد آرمانها، ارزشها و قواعد هنجاری زندگی اجتماعی و سیاسی به مثابه یک حلقه وصل بر مبنای پیوستگی عاطفی و اشتراک ارادی میان آنها استوار است. بر این اساس، کنشگران فعال در یک میدان تعامل جمعی به طور آزادانه دست به انتخاب زده و شیوه زیست اجتماعی و سیاسی خود را سازمان می‌دهند.

۲-۵) تقدس بخشیدن به رجحانهای مشترک

پذیرش این اصول مشترک و توافق دسته جمعی بر آنها مستلزم اولویت و تقدس بخشیدن به آنها در هنگام رویارویی با رجحان تصادفی و متغیر است. از این رو، رجحانهای نوع نخست از محاسبات فایده‌گرایانه^۲ مصون می‌مانند. بدین ترتیب، افراد جامعه مصمم هستند تا از گنجینه ارزشمند توافقات هام و مشترک خود پاسداری به عمل آورده و آن را ارزان از کف ندهند.

1. content

2. utilitarianistic

۳) الگوی تکثرگرایی روندی^۱

این الگو شامل طیف وسیعی از دیدگاه‌های لیبرالی می‌شود که جامعه سیاسی را ساختگی و قراردادی می‌دانند. از این رو، در این الگو، هم می‌توان از اندیشمندانی (مانند هابز، لاک، روسو و در این اواخر، راولز) یاد کرد که به صراحت جامعه سیاسی را محصول قرارداد اجتماعی می‌دانند و هم سایر اندیشمندانی را جا داد که در این سنت و فضا به تفکر و اندیشه‌ورزی پرداخته‌اند. بدین ترتیب، الگوی کلاسی چون سودگرا^۲ و عقلانی^۳ و الگوی خردی چون بازیها^۴ را می‌توان درون الگوی تکثرگرایی روندی قرار داد. در این الگو گفتگو، چانه زنی، مذاکره رو در رو، بهره‌گیری از توانش ارتباطی اصالت پیدا می‌کند و به طور کلی، اصولاً گفتگو بیش از اجماع و توافق اهمیت دارد. به این معنا که توافق بر فرایندها از دسترسی به حقیقتها مهم‌تر جلوه گر می‌شود. بدین سان، هر چند این الگو افزون بر نظریه‌های نسبی‌گرایانه، برخی نظریه‌های لیبرالی را که مبین امکان دسترسی به حقایق هستند نیز در بر می‌گیرد، اما آنچه در اینجا اهمیت بسزا دارد نقش خرد انسانی در نیل به توافقات عام و اصول جهان‌شمول در ایجاد و گسترش شیوه‌های حاکم بر روابط اجتماعی و سیاسی است.

بنابراین، الگوی حاضر به طور هم‌زمان به دو ویژگی مهم تأکید دارد: نخست، تکثرگرایی و وجود نیروهای اجتماعی فعال و خردگرا در هر صحنه حیات بشری. دوم، روندگرایی و باور به فرایندی بودن ساخت فرهنگ عمومی مورد نیاز برای حفظ و استمرار جامعه بشری. ذیلاً اصول کلی و مهم این الگو را با تأکید بر نظریه گفتگو (به روایت اندیشمند معاصر آلمانی یورگن هابرماس) تبیین می‌نماییم:

۳-۱) بنیان معرفت‌شناختی

مهم‌ترین بنیان معرفت‌شناختی نظریه گفتگو تمسک به اصول عام و جهان‌شمول برای رسیدن به ارزشها و به ویژه قوه تشخیص ارزشهای برتر و استدلالهای حاکم بر تصمیم‌گیریهایی سیاسی فرد است. بر این اساس، همه دلایل انسانها برای حمایت از ارزشهای اخلاقی بر زمینه‌های خاص از

1. procedural – pluralistic model

2. utilitarianistic

3. rational

4. games

جمله کاربرد زبان در جوامع و روابط اجتماعی خاص استوار است. این نگرش دقیقاً در نقطه مقابل پسانتجددگراها قرار دارد که معتقدند دست یافتن به این اصول جهان‌شمول، سرایی است که باید از وصول بدان قطع امید کرد، زیرا هر گونه استدلال عقلانی برای اثبات ارزشها منتفی است.

هابرماس با دفاع از موضع تجددگرایی، ضرورت وجود نظریات معتبر را مطرح ساخته و تفکیکی میان نظریات معتبر و نظریات مقبول قائل می‌شود. به عقیده او، نظریاتی وجود دارند که به رغم قبول عامه مردم، معتبر نیستند. از این رو، یکسان دانستن قدرت و اعتبار و عدم تفکیک میان این دو از سوی پسانتجددگرایان امری غیر عقلانی است (بهشتی ۱۳۷۷: ۸).

جدا از رابطه‌ای که پسانتجددگرایان میان امر معتبر و قدرت نهفته در دانش حاکم در دورانه‌های متفاوت زندگی بشر برقرار کرده‌اند، آیا تأکید بر نظریه گفتگویی غلبیدن در نومی ذهنی‌گرایی - و بالمآل نسبی‌گرایی - اخلاقی و دور شدن از عینی‌گرایی اخلاقی، و کنار نهادن بنیانهای عام و جهان‌شمول برای معرفت بشر نیست؟ همچنان که می‌دانیم در عینی‌گرایی اخلاقی، ارزشهای اخلاقی وابسته به هر چیزی دانسته می‌شود که صرفاً جزئی از ذهن انسان نیست، بلکه در مقابل، شامل هر آن چیزی است که ما طبق معمول از آن به عنوان امری بیرون از ذهن، میل و احساس سخن می‌گوییم (استیس ۱۳۷۷: ۶۲-۷۵). با این وصف، نیل به اصول عام، ثابت و لایتغیر در هر صدهای حیات جمعی، چگونه از طریق گفتگویی بین افراد که فرایندی ذهنی است، تحقق می‌پذیرد؟

در پاسخ به این پرسش، هابرماس شرایط عام کسب معرفت را مشخص می‌کند. او ضمن آنکه نقش فاعل شناسا را در ساخت معرفت مورد تأیید قرار می‌دهد، بر خلاف کانت، این فاعل را سوژه‌ای غیر تاریخی و استعلایی نمی‌داند. از دید او، شرایط عام رشد معرفت، همان شرایط تاریخی و ملموس هستند که تحول و رشد نوع بشر در متن آنها رخ داده است. از این رو، منافع و علایق پیشینی هادی فعالیت‌های معطوف به شناخت و کسب معرفت هستند (اباذری ۱۳۷۷: ۲۸-۲۷). بدین ترتیب بر خلاف دیدگاه استعلایی کانت در باب حقیقت که می‌کوشد تا شرایط پیشینی صدق را مستقیماً از درون تجربه ذهنی و فردی سوژه عقلانی استخراج کند، هابرماس حقیقت را همواره امری منبث از وفاق می‌داند. بدین سان، پذیرش نظریه حقیقت و صدق مبتنی بر وفاق^۱ بدان معنا است که هرگز نمی‌توان بیرون و مستقل از تجربه بین‌الذهانی که در قالب زبان و ارتباط زبانی تحقق می‌پذیرد، به جستجوی شرایط صدق پرداخت (اباذری ۱۳۷۷: ۳۲). اما این امر، به هیچ

وجه معنای ساخت حقیقت بر اساس زبان و ارتباط زبانی نیست، بلکه صرفاً تأکیدی است بر این امر که شناخت حقیقت و صدق تنها از طریق رابطه‌ای بین‌الذهانی و سوژهٔ جمعی امکان‌پذیر است. در نظر هابرماس، ادعای صدق و حقیقت یگانه نوع ادعای اعتباری نیست که ذاتی عمل و گفتار بشری است، بلکه نوع دیگری از ادعای اعتبار وجود دارد که مهم‌ترین نوع ادعای اعتبار نیز به شمار می‌رود و آن ادعایی است که هابرماس آن را «ادعای حقانیت» یا «توجه هنجارین» می‌نامد (Habermas 1984: 307).

هابرماس جهان‌زندگی جوامع اولیهٔ انسانی را مبتنی بر «اقتدار امر مقدس» تعریف می‌کند و می‌گوید «اقتدار امر مقدس» در چنین جوامعی منبع و راهنمای اخلاقی است. هابرماس نظر خود را در مورد عقلانی شدن جهان‌زندگی و جهان‌نگریها چنین بیان می‌کند:

کارکردهای وحدت بخش اجتماعی که قبلاً بر عهدهٔ اعمال آیینی بود، اینک به حمل ارتباطی منتقل می‌شود. اقتدار امور مقدس به تدریج با اقتدار توافقی و هم‌دایی جایگزین می‌شود. این به معنای آزاد کردن حمل ارتباطی از زمینهٔ هنجارینی است که همچون چیز مقدس از آن حفاظت می‌شد (Habermas 1984: 56).

اما در این میان مرحلهٔ واسطی هم وجود داشته است که هابرماس آن را «زبانی کردن امر مقدس» می‌نامد. هابرماس در واقع با این اصطلاح به پیدایش مذاهب صاحب کتاب مقدس اشاره می‌کند. او بر این باور است که در این فرایند «جهان‌نگریهای مذهبی» توانستند با «حمل ارتباطی» ارتباط پیدا کنند (Habermas 1984: 88).

نقطهٔ نهایی این توانایی حالتی است که در آن سنتها تأملی و بازنگرانه شده‌اند و دائماً مورد تجدید نظر قرار می‌گیرند. پس سرانجام به جهانی می‌رسیم که در آن هیچ چیز جز عقل و خرد مقدس نیست. اما آیا عقل و خرد به تنهایی می‌تواند ضامن توافقی وحدت بخش باشد؟ (لسنات ۱۳۷۸: ۴۵۲) این روند بدان معنا است که در زندگی و رفتار روزمره، اختلاف نظرها بیشتر هادی می‌شوند. و در نتیجه، همهٔ انسانها مسئولیت پیدا می‌کنند تا با یکدیگر تشریک مساهی کنند و قطعیات و یقینات مشترکی را بازآفرینی نمایند. به اعتقاد هابرماس، تنها آن هنجارهای کنش و رفتار معتبر هستند که همهٔ اشخاص با شرکت در گفتگوهای عقلانی بر آن توافق نمایند. در این

فرض، گفتگو یا استدلال^۱ را می‌توان تلاشی برای ترمیم فقدان اجماع پیشین به شمار آورد. این امر از طریق بررسی ادعاهای اعتبار و پذیرش یا طرد آنها طی روندی عقلانی صورت می‌گیرد (Leet 1998: 84).

بدین‌سان، روشن می‌شود که میان نظرهای هابرماس با پستاجدد گرایانی که در نسی گرایسی خلیده‌اند تفاوت اساسی وجود دارد، زیرا هابرماس بر آن است تا وفاق و حقیقت را از دل کنش ارتباطی استنتاج نموده و آن را به صورت نوعی قاعده مطرح کند. اما آنان که در حمل وجود سلطه را مفروض می‌گیرند و بعد در جستجوی استدلال بهتر برمی‌آیند، از قبل رسیدن به وفاق و حقیقت را نفی می‌کنند (بافری ۱۳۷۷: ۷۵). از این رو، به اعتقاد هابرماس، عقلانیت آرمانی نیست که از آسمان به زمین فرود آمده باشد، بلکه آن در خود زیان ما وجود دارد و در بردارنده نوعی نظام اجتماعی فراگیر و دموکراتیک است که هدفش رسیدن به توافق و نه اعمال سلطه است. این امر نوعی علم اخلاق جهانی را نوید می‌دهد که بر انواع گوناگون شیوه‌های زندگی بشر قابل اعمال است. اما این جهان شمولی بدون اجبار و صرفاً از طریق چگونگی انتخاب اخلاقی است و نه چپستی آن (کرباب ۱۳۷۸: ۳۰۱-۳۰۲).

۳-۲) کنش ارتباطی و وفاق اجتماعی - سیاسی

بیان شد که فلسفه بازسازی شده هابرماس فلسفه دیالوگ و گفتگو است، نه فلسفه مونولوگ. واحد بنیانی این فلسفه گوینده و شنونده‌ای است که در صدد رسیدن به تفاهم هستند. به نظر هابرماس، باید بتوانیم اختلافات خود را به یاری نوع ویژه‌ای از گفتگو که در سطحی انتزاعی و تأملی انجام می‌شود، در قالب آنچه هابرماس آن را «گفتمان»^۲ می‌نامد، حل کنیم. این اصطلاح اشاره به شکل ویژه‌ای از تعامل دارد که در آن، کنش را به حالت تعلیق در می‌آوریم تا متقابلاً مفروضها و تعهداتمان را مورد پرسش قرار دهیم (برزی ۱۳۷۸: ۹۵). این تعهد متقابل نیروی استدلال برتر همان چیزی است که هابرماس از آن با عنوان «اخلاق ارتباطی» یاد می‌کند. بدین ترتیب، مشاهده می‌کنیم که هابرماس میان کنش ارتباطی و گفتمان تفکیک قائل می‌شود. کنش ارتباطی به معنای تعامل روزمره آدمیان مبتنی بر پذیرش خیر انتزاعی چهارها و کردارهای اجتماعی و

1. argumentation

2. discourse

نظامهای روزمره است؛ در حالی که گفتمان استدلال آگاهانه و طرح دعوی در مورد اعتبار گفته‌ها است. اگر زمانی فرارسد که وفاق خدشه‌دار شود و کنشگران اجتماعی در متن زندگی روزمره در مورد دعوای اعتبار مربوط به عقاید و ارزشها اختلاف نظر پیدا کنند، می‌توان با توسل به گفتمان در مورد اعتبار آنها وارد جریان بحث و گفتگو و استدلال شد. در جریان این استدلال دعوای اعتبار مورد مناقشه به شیوه‌ای عقلانی مورد بحث قرار می‌گیرد. شرط وارد شدن در این نوع استدلال و گفتگو آن است که آدمیان به طور برابر و آزاد و رها از هر نوع سلطه برونی و درونی - رها از هر نوع ایدئولوژی، به تعبیر مارکس؛ و آزاد از هر نوع روان پریشی، به تعبیر فروید - با یکدیگر به تعامل پردازند.

هابرماس مفهوم «وضعیت آرمانی گفتار»^۱ را برای اشاره به همین امر مطرح می‌سازد (ابادری ۱۳۷۷: ۷۵-۸۲). در اینجا، این مشکل وجود دارد که مردم عادل رغبتی برای این نوع تعامل خود آگاهانه و انتقادی ندارند. هابرماس در پاسخ می‌گوید که اینجا مسأله انتخاب مطرح نیست. شرایط زندگی در مدرنیته و سرمایه‌داری متأخر - یعنی زندگی در میان فرهنگها، سنتها، تکثر بی‌امان، و نسبی شدن سمت‌گیریهای ارزشی - فرد را وا می‌دارد تا با آهنگی فزاینده تنها به «دستاوردهای ارتباطی» خود متکی باشد. هابرماس تأکید می‌کند که با کاهش امنیت حاصل از توافق و وفاق جمعی «مردم عادی» هر چه بیشتر به سوی یک شکل تعامل نامحدود کشانده می‌شوند (پیوزی ۱۳۷۸: ۱۵۸). بر این اساس، تعامل اجتماعی و توانش ارتباطی در میان مردم عادی هویدا می‌شود. پس نیازی نیست که این توانها را به کار تخصصی «روشنفکران» ارتباط بدھیم (پیوزی ۱۳۷۸: ۹۶).

نکته حائز اهمیت در اینجا، مقایسه میان مفهوم جهان زیست^۲ هابرماس و مفهوم جامعه‌پذیری^۳ کارکردگرایان است. هابرماس از جهان زیست به عنوان «وفاقی که پس زمینه زندگی روزمره را تشکیل می‌دهد» و به مثابه «مخزن دانش» است، یاد می‌کند که از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شود. به نظر او، هیچ امکانی برای مشاهده خارج از حیطه جهان زیست وجود ندارد و ما نمی‌توانیم از جهان زیست خویش خارج شویم. هابرماس به یاری این مفهوم می‌تواند از مفهوم جامعه‌پذیری که غالباً در قالب نقشها، پاداشها و مجازاتها بیان می‌شوند، فاصله بگیرد و همزون بر آن، خود ایده

1. the ideal speech situation

2. life world

3. socialization

جامعه‌پذیری را در قالب یادگیری متقابل که به تدریج در چهارچوب افتخای رویه گسترش جهان زیست حاصل می‌شود، مورد تجدیدنظر قرار دهد (پهزی ۱۳۷۸: ۷۴).

۳-۳) نظام مطلوب حکومتی

به نظر هابرماس، نظام گفتگو در عمل به شکل دموکراسی مشورتی ظاهر می‌شود و رهایی تنها از طریق این نوع از دموکراسی و احیای حوزه عمومی حاصل می‌شود. از این رو، نباید دموکراسی را به خطا با ساختارهای صوری آن - یعنی نهادهای نمایندگی، پارلمانها، قوانین اساسی و اتحادیه‌ها - به یک معنا بگیریم. دموکراسی یعنی همه چیز «در درون» و از طریق تعامل اجتماعی، یعنی از طریق کنشی که واقعاً «در جهت رسیدن به تفاهم است» انجام شود (پهزی ۱۳۷۸: ۱۶۵-۱۶۳). در واقع، ویژگی حکومت لیبرالی رذ هر تصمیم دولتی است که از پیش آزمون گفتگو را از سرنگذرانده باشد. از این رو، هرچه باب گفتگو گشوده‌تر باشد، رژیم لیبرالیستی نیز بهتر به اثبات می‌رسد. این خوش‌بینی که نهادهای سیاسی بر آن استوار شده‌اند، هم اعتقاد به سرشت انسان و هم ایمان به تحول پیش‌رونده تمدن را باز می‌تاباند. البته به شرطی که سرشت انسان در پرتو خرد روشن شده باشد (پرده و ۱۳۷۸: ۲۱۱).

هابرماس اظهار می‌دارد که کنشهای ارتباطی در «جامعه مدنی» که هسته نهادی آن، شامل پیوندهای خیردولتی و خیراقتصادی و انجمنهای ارادی است، قرار دارد. حوزه عمومی به واسطه این دموکراسی خیر رسمی به طور نهادی ضمانت می‌شود. از این رو، نمی‌تواند سازمان یافته یا نهادینه شود. حوزه عمومی، ساختاری آشفته و گسترده است که با سازمان به عنوان یک کل مخالفت می‌ورزد. انجمنهای جامعه مدنی، در مقایسه با نظام سیاسی، در مورد مسائل اجتماعی حساس‌تر بوده و برای ظهور تفاسیر مناسب و راه‌حلهای مشکلات شایسته‌ترین تشکیلات هستند. بدین ترتیب، هابرماس تأکید می‌ورزد که گردش منظم و نهادی قدرت، تنها به شرطی محفوظ می‌ماند که نظام سیاسی «مرکزی» به «حاشیه» حوزه عمومی دائماً پاسخگو باشد.

همچنان که روشن است، نظریه گفتگویی هابرماس پروژه دموکراسی رادیکال را تحدید می‌کند. این پروژه به وسیله ویژگی کثرت‌گرایانه جهان زیست که قابل تقلیل به خیر عمومی^۱ نیست، تحدید می‌شود. این امر هابرماس را به بازسازی دموکراسی رادیکال به حسب مفهوم

روند گرایانه‌ای از سیاست مشورتی سوق می‌دهد. جوهره سیاست مشورتی این است که اولویتها و عقاید شهروندانی که به مباحثه گذاشته می‌شوند، باید به طور همگانی قابل توجه باشند. تنظیم و تدوین سیاست و اراده تنها در صورتی دموکراتیک است که شهروندان صرفاً به اثبات اولویتهای شخصی نپردازند، بلکه همچنین در گفتگوهای که راه بررسی مستدل را بر این اولویتها می‌گشاید، وارد شوند. دموکراسی مشورتی کانون توجه را از نتایج نهایی به ویژگی فرایندهایی که این نتایج به وسیله آنها قابل دستیابی هستند، تغییر می‌دهد. آشکار است که این امر دموکراسی مشورتی را فراتر از الگوی لیبرالی که تنها به ارائه مقرراتی برای تضمین سازش عادلانه منافع معین می‌پردازد، قرار می‌دهد (Leet 1998: 89-90).

۲) بررسی تطبیقی الگوی تکثرگرایی روندی در جمهوری اسلامی ایران

پس از ارائه تعریف و ویژگیهای وفاق ملی و الگوی تکثرگرایی روندی و اصول کلی آن، اکنون نوبت آن است تا به بررسی تطبیقی الگوی تکثرگرایی روندی در جمهوری اسلامی بپردازیم. در این بحث، نخست موانع اساسی پیدایش وفاق در ایران توضیح داده خواهد شد. سپس، استلزامات و پیامدهای مثبت و منفی بهره‌گیری از الگوی تکثرگرایی روندی در شرایط خاص فرهنگی - سیاسی ایران مورد موشکافی دقیق قرار خواهد گرفت. در نهایت، پیشنهاد الگوی مناسب برای وفاق در جمهوری اسلامی به بحث و بررسی گذاشته خواهد شد.

۲-۱) موانع اساسی پیدایش وفاق در ایران

در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان موانع اساسی پیدایش وفاق در ایران را شامل چندپارگی لایه‌های فرهنگی، هویت‌های ناهمگون و متعارض، تقابل و رویارویی برداشتهای متفاوت از دین و عدم سهولت قدر مشترک‌گیری میان اندیشه‌ورزان ایرانی دانست.

۲-۱-۱) چندپارگی لایه‌های فرهنگی

مقارن نهضت مشروطه، سه لایه فرهنگی ملی، اسلامی و غربی در رویارویی و رقابت کامل با یکدیگر قرار گرفتند. تا پیش از این، میان عناصر فراوانی از لایه‌های فرهنگ ایرانی و اسلامی

همخوانی‌هایی پیدا شده بود که امکان زیست مشترک را در پرتو این دو منبع هویت‌بخش فراهم می‌کرد. اما با ظهور اندیشه‌های مدرن در ایران، میان سنت جدید و سنت گذشته و حتی میان دو وجهه سنت گذشته، یعنی لایه‌های فرهنگی ایرانی و اسلامی تضادها و کشمکش‌هایی پدیدار گشت. پیدایش تضاد و کشمکش میان لایه‌های فرهنگ ایرانی و اسلامی در این دوره متأثر از تضاد و کشمکش نخست بود، زیرا طرح ناسیونالیسم افراطی، آموزه لزوم زدودن فرهنگ ناب ایرانی از عناصر فرهنگی اهراب بیگانه و دین‌زدایی از هرصه فرهنگ اجتماع و سیاست دارای وجوه اشتراک فراوانی با اندیشه‌های وارداتی جدید بود. اوج این حرکت در دوره پهلوی اول و دوم به نمایش گذاشته شد. در این دوره بر جنبه‌هایی از سنت ایرانی تأکید گذاشته شد که در تعارض آشکار با سنت‌های اسلامی بود.

به هر ترتیب، لایه‌های سه‌گانه فرهنگ سیاسی از زمان قاجار تا کنون، وفاق سیاسی - فرهنگی را در ایران با مشکل مواجه ساخته است. به ویژه آنکه در هیچ دوره‌ای، راه‌حلهای اتخاذی از سوی قدرت حاکم نتوانست الگویی مناسب برای وفاق که تا حدودی از پذیرش همگانی برخوردار باشد، ارائه نموده و در این راه، توفیق حتی نسبی پیدا کند. پیروزی انقلاب اسلامی و وحدت آغازین مردم در سرنگونی حکومت پهلوی امکان شکل‌گیری این وفاق را بر محور دین، معنویت و آموزه‌های اخلاقی نوید می‌داد. اما دیر زمانی نگذشت که با فروکش کردن احساسات برانگیخته شده همگانی و طرح مسائل جدی در زمینه فرهنگ، اقتصاد، اجتماع و سیاست کشمکش‌های گذشته دوباره نمایان شد و فضای جامعه را به نحو چشمگیری تحت تأثیر قرار داد.

۲-۱-۲) هویت‌های ناهمگون و متعارض

اگر خواسته باشیم با بهره‌گیری از مفاهیم جامعه‌شناسی وبری، دوره‌های تاریخی را در ایران مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، می‌توان گفت که پایه‌های مشروعیت نظام حکومتی در دوره‌های مختلف ایران را سنت، فره و عقلانیت تشکیل می‌دهد؛^۱ به طوری که در هر دوره‌ای هویت اجتماعی افراد در رابطه‌ای دو سویه با لایه‌های فرهنگی و پایه‌های مشروعیت نظام حکومتی قابل بازنمایی و تفسیر است. از یک سو، لایه‌های فرهنگی شکل‌دهنده نوع خاص و ویژه‌ای از هویت

۱. برای اطلاع بیشتر از بررسی تطبیقی الگوهای سه‌گانه بر دوره‌های تاریخی ایران، ر.ک. به: (کشاورز شکری

اجتماعی است. از دگر سو، این هویت پایه‌های مشروعیت نظام حکومتی را استوار می‌ساخته است. این امر بالطبع ناهمگونی و تعارض در منابع هویت‌بخش و آن‌هایی را که نشانگر هویت جمعی افراد بود، به نمایش می‌گذاشت.

۳-۴) تقابل و رویارویی برداشتهای متفاوت از دین

جدا از لایه‌های فرهنگی پیش گفته، امروزه اساسی‌ترین جدال در حوزه فرهنگ و سیاست ایران را باید در درون یکی از این لایه‌ها، یعنی لایه فرهنگی اسلامی جستجو کرد. همچنان که می‌دانیم، هیچ کدام از این لایه‌های فرهنگی به طور خالص و ناب به حیات خویش ادامه نداده است. ترکیب با عناصری از لایه‌های دیگر امری کاملاً مشهود و غیر قابل انکار است. لایه فرهنگی اسلامی نیز از این امر مستثنی نبوده است. در واقع، شاید بشود مهم‌ترین جلوه این ترکیب را در پیدایش و رویارویی دو برداشت متفاوت از دین موسوم به دین سیاسی و دین مدنی مشاهده کرد. حضور همزمان عوامل قدسی و عرفی‌کننده موجب نفی تنظیمات و ترتیبات هویتی، نهادی و کارکردی یکدیگر شده است.

۴-۴) عدم سهولت قدر مشترک‌گیری میان اندیشه‌ورزان ایران

اگر در اینجا، با توجه به وضوح نقاط افتراق میان لایه‌های سه‌گانه فرهنگی، بحث را به لایه فرهنگی اسلامی توأم با تنوعات درونی آن محدود کنیم، می‌توانیم ویژگیهای هر یک از دو برداشت اصلی از دین را برجسته نماییم. به طور کلی، ویژگیهای دین سیاسی را می‌توان وحدت‌گرایی مذهبی، نفی منازعات و چند پارگیهای اجتماعی - سیاسی، ارائه برنامه کاملی برای زندگی، فرهنگ مبارزه‌جویی و رهایی از استبداد و طاغوت برشمرد. در مقابل، دین مدنی بر ویژگیهایی چون تقدس‌زدایی از شخصیتها، فعالیتها و نهادها، تحدید کارویژه‌های نهادهای دینی به ارضای نیازهای معنوی، تحول‌پذیری احکام و دستورات دینی بر اساس قرائتهای تازه از متون، پذیرش اصل تساهل مدنی و عمومیت‌پذیری همگانی حق شهروندی تأکید دارد. بر این اساس، نه تنها میان اندیشه‌ورزان و سیاستمداران وابسته به هر یک از لایه‌های سه‌گانه فرهنگی که حتی میان دلبستگیان به لایه فرهنگی اسلامی نیز اختلافات چنان دامنه‌دار است که عملاً یافتن وجوه اشتراک بسیار سخت و مشکل است.

۲-۲) استلزامات و پیامدهای بهره‌گیری از الگوهای تکثرگرایی روندی در مورد ایران (۲-۲-۱) پیامدهای مثبت

پیامدهای مثبت الگوی تکثرگرایی روندی را می‌توان شامل ارائه ساز و کار عملی برای حصول وفاق، تأکید بر برابری افراد در توانش ارتباطی، پایه‌گذاری جامعه‌ای دربرگیرنده و نفی نقش نیروهای اجبارگر در ایجاد وفاق دانست. ذیلاً به طور کوتاه به این موارد اشاره می‌شود:

الف) ارائه ساز و کار عملی برای حصول وفاق: این الگو با بهره‌گیری از گفتگوهای عقلانی، عقلانیت تفاهمی و خرد جمعی، ساز و کاری عملی برای حل و فصل ده‌ای متعارض در زندگی اجتماعی فراهم می‌سازد. به طوری که با اتکا بر این راهبردهای اساسی می‌توان به حصول وفاق حول محورهای ضروری برای تداوم حیات و پیشبرد اهداف جامعه امید داشت.

ب) تأکید بر برابری افراد در توانش ارتباطی: پیش‌فرض اساسی در الگوی تکثرگرایی برابری افراد در ارائه نقشهای اساسی خود در جامعه است، زیرا ورود در عرصه عقلانیت تفاهمی و گفتگوهای عقلانی نیازمند برابر دانستن افراد در توانایی کاریست این اصول راهبردی دارد.

ج) پایه‌گذاری جامعه‌ای دربرگیرنده: پیامد مهم این رهیافت پایه‌گذاری جامعه‌ای دربرگیرنده است، زیرا در این فرض افراد فارغ از دیدگاههای متفاوت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی امکان ورود در حوزه عمومی را پیدا می‌کنند و از رهگذر آن، جامعه‌ای متساو و فراگیر پا به عرصه وجود می‌گذارد.

د) نفی نقش نیروهای اجبارگر در ایجاد وفاق: روشن است که در جامعه دربرگیرنده که بر برابری افراد در توانش ارتباطی تأکید می‌ورزد و سازوکاری عملی برای حصول وفاق ارائه می‌کند، نیروهای اجبارگر به هیچ وجه در ایجاد وفاق نقش‌آفرینی نمی‌نمایند، بلکه در مقابل، این قدرت خرد است که وظیفه دستیابی به وفاق را به بهترین نحو و بدون وجود تشبیه‌های مخرب اجتماعی ایفا می‌کند.

۲-۲-۲) پیامدهای منفی

پیامدهای منفی الگوی تکثرگرایی روندی را می‌توان شامل نفی اقتدار امور مقدس و ارائه طرحی فیرواقعی دانست. ذیلاً هر یک از این دو مورد را به طور کوتاه توضیح می‌دهیم:

الف) نفی اقتدار امور مقدس: نظریه گفتگویی وجود هیچ گونه خط قرمزی را در جامعه به رسمیت نمی‌شناسد و اساساً همه امور حتی امور مقدس را قابل گفتگو و نقد می‌داند. این امر در جوامعی که حیات فرهنگی خود را بر مجموعه‌ای وسیع از هنجارهای غیر قابل گفتگو و مقدس استوار ساخته، تخریب بنیادهای اساسی جامعه تلقی گردیده و واکنش شدیدی را به همراه خواهد داشت. از دگر سو، شاید هیچ جامعه‌ای را نتوان یافت که حوزه مقدسات در آن برجسته نباشد یا دست کم نقش مهمی در تحکیم فعالیت‌های فردی و گروهی ایفا نکند. بدین ترتیب، کمترین پیامد کاریست این الگو هرج و مرج شدید در عملکردهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی جوامع است.

ب) ارائه طرحی غیر واقعی: برخلاف رویکرد واقع‌گرایانه به زندگی اجتماعی و سیاسی که انعطاف‌پذیری و قابلیت تطبیق با شرایط متفاوت زیستی را به نمایش می‌گذارد، آرمان‌گرایی نهفته در الگوی تکثرگرایی روندی واقعیات جهان مادی را در بدترین حالت انکار و در بهترین حالت مورد غفلت قرار می‌دهد. بدین لحاظ، آرمان‌شهر بر ساخته از این الگو نمی‌تواند با ساده‌سازی و غفلت از شرایط زیستی و فرهنگی کاملاً ناهمگون و وجود منافع شدیداً متناقض و خردکننده حرکت آینده جامعه را سامان دهد.

۳-۳) پیشنهاد الگوی مناسب با وفاق در جمهوری اسلامی

در این بحث پایانی، نخست نتایج برآمده از مباحث گذشته، ذکر می‌شود. آنگاه با توجه به مزایا و معایب الگوی تکثرگرایی روندی در باب وفاق، به بازسازی الگویی مناسب برای وفاق در جمهوری اسلامی خواهیم پرداخت.

۱-۳-۳) ضرورت وفاق

آیا اصولاً ضرورتی برای حفظ وفاق در جامعه وجود دارد؟ چه بسا این امکان وجود داشته باشد تا با بهره‌گیری از تکثرگرایی مدرنیستی و یا نفی مرکزیت‌زدایی از سوژه و روایت‌های کلان پست‌مدرنیستی - چه به لحاظ معرفتی و چه به لحاظ سیاسی - ضرورت و مطلوبیت وفاق را مورد تردید قرار داده و آن را به عنوان مفهومی کل‌گرا و تمامیت‌طلب محکوم نماییم. اما در پس شک‌گرایی دوران جدید و نقش و اهمیت درصدهای استیژ اجتماعی در رشد و ترقی جامعه، به هیچ وجه نمی‌توان تأثیر حلقه یا حلقه‌های پیوند اجتماعی را در انتظام جامعه و حرکت تکاملی آن

نادیده گرفت. پرواضح است که ستیز اجتماعی دائمی و هدم وجود این حلقه یا حلقه‌های رابط، اساس جامعه را با فروپاشی کامل مواجه می‌سازد. از این رو، احتمالاً بتوان لزوم استمرار و توأم حیات اجتماعی را یک دلیل عقلایی برای ضرورت وفاق دانست. بدین لحاظ این سخن که:

آیا تمام کسانی که با نظم مستقر موافقت از اجماع دم می‌زنند و غیر ایشان از ستیز؟ گروه‌های دینی عمدتاً در چهارچوب همین مبنا به سراغ اجماع می‌روند و البته این گروه‌ها برخوردار از دوگانه با اجماع دارند. آنها که نظم مستقر را از آن خویش تلقی می‌کرده‌اند، اجماع را نیز به عنوان ابزاری برای زندگی اجتماعی بهتر و وجه ذاتی شرایط انسانی می‌پرداخته‌اند، اما آنها که با نظم مستقر مشکل داشته و آن را به رسمیت و مشروعیت نمی‌شناخته‌اند، از هر گونه اجماع می‌گریخته‌اند، چرا که اجماع را ناشی از ساز و کارهای نظم مستقر تلقی می‌کرده‌اند (محمدی ۱۳۷۸: ۸۸۸۹).

به واقع در نگاه تاریخی و تحلیلی اهمیت و واقعیت داشتن تنوع و تکثر و مرجوحیت همسان‌سازی و یکسان‌سازی فرهنگی و سیاسی مورد تأکید است.

از همین جهت در دنیای امروز دیگر نمی‌توان به اجماع (از هر نوع سیاسی، اجتماعی، فکری و اعتقادی آن) دل بست. اکنون تنها می‌توان بر وفاق و همبستگی اجتماعی در حدی که نظامات اجتماعی برقرار بمانند، تأکید کرد (اجماع حداقلی، فوری، ضروری و بایسته در برابر خواست اجماع حداکثر، شایع، قلبی در میان پیشینیان و بازماندگان فکری آنان). در این شرایط، اجماع در همه موارد ضرورتی ندارد، بلکه باید در مورد نحوه تنظیم روابط و حل اختلافات توافق داشت (محمدی ۱۳۷۸: ۸۳).

بر این اساس، وفاق اجتماعی ابزار نظم در نظر گرفته شده و بدون آن، جنگ و ستیز دائمی سرنوشت محتوم بشر خواهد بود. لذا همه کسانی نیز که در پی تحول انقلابی بوده‌اند، خواهان نظم معقول و منطقی بوده‌اند. حتی آنارشیستها که گمان می‌شود در پی به هم زدن نظم اجتماعی و ویران‌سازی اخلاق، ارزشها و باورهای مستقر اجتماعی بوده‌اند، خواهان استقرار نظم عادلانه و مطلوب - براساس نگرشها و آرمانهای خویش - بوده‌اند (فصلنامه مطالعات ملی ۱۳۷۹-۱۳۷۸: ۵۱). بدین ترتیب، روشن می‌گردد که تلاش برای برقراری نظم از طریق وفاق یک تلاش طولانی در تاریخ بشر است و البته هیچ زمانی نیز نبوده که این وفاق و نظم آرمانی متحقق شده باشد. شاید همین

احساس عدم رسیدن به مقصد و کمال‌طلبی آدمی، زمینه را برای دستیابی به نظم و وفائی بالاتر و برتر فراهم آورد. بنابراین، تصویر نظم آرمانی و وفاق همگانی دائماً در حال بازسازی و باز آفرینی بوده و هیچ‌گونه توفقی برای آن متصور نیست.

البته در اینجا، برخی با بهره‌گیری از مفاهیم هست‌مدرینستی رویکرد جدیدی را در بحث وفاق مطرح کرده‌اند. در این رویکرد، وفاق به معنای «انتظام در پراکندگی» دانسته شده است؛ بدین معنا که در جامعه‌ای که باورها و هویت‌های متفاوتی وجود دارد، می‌توان انتظام ایجاد کرد و زنجیره‌ای از تمایزها پدید آورد. پس وفاق انتظامی است که در آن همگان با حفظ هویت‌های متفاوت خود سمت و سوی واحد و یکسانی دارند (فصلنامه مطالعات ملی ۱۳۷۸-۷۹: ۳۶-۲۵). اما مهم‌تر از اصل ضرورت وفاق و همان سازه‌های آرمانی - و تا حدی خیالی - میان هویت‌های متفاوت و سمت و سوی واحد و یکسان، مسأله محورهای وفاق مطرح است. اساساً جامعه بر چه محورهایی ممکن است توافق نماید؟ کدام یک از این محورها برای حفظ و تضمین تداوم حیات جامعه شرط کافی است؟ آیا می‌توان جامعه‌ای را تصور کرد که در آن اهداف، جهت‌گیری‌های کلی و هویت‌های فردی در تضاد و ناسازگاری با محورهای مورد توافق همگان باشد؟

در پاسخ فشرده به این پرسش‌ها باید یادآور شد که همه جوامع، بسته به درجه توسعه و رشد یافتگی فرهنگی و اجتماعی، در تمام یا برخی از محورها چون صیانت نفس، حفظ اموال، عقیده، سرزمین، زبان، نژاد و مانند آن، جهت‌گیری و همسویی مشترک داشته‌اند. البته در وجه تمایز میان اشتراک در منافع عینی و مادی، و اشتراک در باورداشتهای ذهنی و فرهنگی و استحکام و تداوم همبستگی و وفاق برآمده از هر یک سخن بسیار است. چه بسا بتوان وفاق بر پایه نخست را تا حدی شکننده و دارای تأثیرپذیری فراوان از منافع زودگذر افراد و جریانهای متفاوت دانست و در مقابل، وفاق بر پایه دوم را دارای خصلت ایدئولوژیک و تأثیرگذاری عمیق بر افراد و گروه بندی‌های اجتماعی، و تا حدی تحمیلی و دیرپا دانست. به طور کلی، گزینش هر یک از این محورها به عنوان پایه و اساس توافق عام و همگانی فرایندی تاریخی، طولانی و تجدیدشونده‌ای را طی می‌کند و این امر دقیقاً در چهارچوب‌های هویتی فرد و جامعه قابل تعریف است. بدین‌سان، بسته به اهداف و آرمانهای جمعی و هویتی که انسان آن اهداف و آرمانها را در درون آن جستجو می‌کند، وفاق عمومی و محورهایی که لازم و یا کافی تشخیص داده می‌شوند، شکل می‌گیرند.

۲-۳-۲) تعیین کنندگی عنصر اراده در وفاق

اگر وفاق و اجماع میان آحاد جامعه بر سر اهداف، آرمانها و منابع هویت بخش لازمه استمرار حیات اجتماعی است، در این میان به هیچ وجه نمی‌توان از عنصر اراده در تشکیل وفاق و نظم اجتماعی پایدار غفلت ورزید. دقیقاً همین عنصر، نظم وفاق پویا را از نظم قبرستانی متمایز می‌سازد. بر این اساس می‌توان جامعه‌ای را تصور کرد که به واسطه کاربست زور و اجبار دولتی، منازعات اجتماعی حاد و شدید از آن رخت برسته باشد. اما هیچ‌گاه نمی‌توان این نظم و آرامش را پایه و اساسی برای رشد و ترقی فکری و عملی آن جامعه به حساب آورد. پس پویایی و بالندگی جامعه نیازمند اراده آزاد در پذیرش، حفظ و تداوم بخشیدن به محورهای وفاق و هر آنچه است که برای زیست انسانی ضروری جلوه‌گر می‌شود. از این رو، برای نمونه اگر وفاق میان آحاد افراد جامعه را بر محوریت مذهب و عقیده مشترک اولاً، قابل تحقق و ثانیاً، مطلوب بدانیم، این امر بدون توجه به خواست همگانی و پذیرش آن از روی طوع و رغبت کامل و در فضایی کاملاً باز و آزاد قابل تصویر نیست. همچنان که گفته شد، افزون بر مرحله تکوین، تداوم و استمرار وفاق نیز نیازمند این فضا و عنصر است، در غیر این صورت، به تدریج اشکال صوری و ظاهری وفاق بر جنبه‌های واقعی و باطنی آن غلبه کرده و بسان پوسته‌ای خشک و فرسوده شده و با اندک یورش فرو خواهد ریخت.

۲-۳-۳) وفاق و میراث تاریخی

اگر وفاق ملی نشانگر پذیرش و هماهنگی در قواعد بازی اجتماعی و سیاسی باشد، شکل‌گیری قواعد این بازی بدون توجه به پیش‌زمینه‌های فکری و تاریخی امکان‌پذیر نیست. به بیان دیگر، تمام کسانی که در این بازی جمعی شرکت می‌کنند، دارای نگرشهای خاصی به موضوعات اساسی اجتماع و سیاست هستند؛ نگرشهایی که در خلا شکل نگرفته و به آسانی نیز قابل تفسیر و تحول نیست. از این رو، هر چند به مقتضای اراده گرایسی و باور به گزینش عقلانی، پویایی و بازآفرینی ارزشها و باورها را مورد تأکید قرار دهیم، اما به هیچ وجه نمی‌توان تأثیر ساختهای اساسی حاکم بر ذهن و اندیشه افراد را از نظر دور داشت. بدین‌سان، ضرورت دارد تا در بحث کنونی، هویت ملی ایرانیان را صرفاً به لحاظ الگوی آرمانی مورد تجزیه و تحلیل قرار ندهیم، بلکه افزون بر آن، از رهیافت جامعه‌شناسی تاریخی بهره گرفت و در هر گونه الگوسازی و ارائه راه‌حلی

و پیشنهادهای جدید زمان حال را در تداوم و استمرار گذشته معنا کرد. آیا این امر مستلزم اتخاذ موضعی محافظه کارانه و احتیاطی در برخورد با گذشته است؟ چه بسا با رواج عقل گرایی دوران مدرن، اعتقاد به عدم گسست تاریخی و آینده در راستای گذشته دیدن به همین معنا تفسیر شود، اما با توجه به این که حتی مغرب زمین نیز با ورود در دوران مدرن، گذشته تاریخی و هویتی خویش را، نه فقط به یکباره که حتی در پاره ای موارد اصلاً رها نساخت. این امر آشکار می سازد که عقلانی سازی جهان اجتماعی مستلزم فرایندی چند مرحله ای است. در این نوشتار، مراحل این عقلانی سازی، نخست، تعدیل در مفهوم وفاق ملی؛ دوم، پذیرش اصول و قواعد بازی؛ و سوم، توجه به جهان واقعی دانسته شده است.

۳-۳-۲) تعدیل در مفهوم وفاق ملی

امروز این دیدگاه مطرح است که در جمهوری اسلامی نمی توان از وفاق ملی به مفهوم سیاسی آنکه مستلزم رعایت حق شهروندی، حقوق اقلیتهای مذهبی و مخالفین سیاسی است، سخن گفت و نهایت مسأله ای که می توان روی آن تأکید گذاشت، الگوی وحدت مذهبی توأم با مدارا با اقلیتهای مذهبی، مخالفین قانونی و غیر قانونی سیاسی و تمام اندیشه هایی است که قرائت رسمی از دین را نفی می کنند. اما با توجه به آنچه در بحث گذشته تحت عنوان لزوم حفظ میراث تاریخی گفته شد و تأکیدی که در اینجا لازم است بر لزوم احتراز از تکانه های فرهنگی و سیاسی شدیدی بگذاریم که به دنبال اتخاذ سیاستها و رویه های بنیان برافکن ارزشی و اعتقادی دامن گیر جامعه می شود، حتی از منظر طرفداران پروپاقرص دین مدنی و آنانی که قرائتشان از دین با تعمیم حق شهروندی و نوعی تساوی طلبی فراگیر همراه است، باید در الگوی وفاق ملی تعدیلات جدی صورت گیرد. در این راستا، تأکید بر قانون اساسی جمهوری اسلامی و نگرش نسبتاً فراگیر و غیر متمصبانه مندرج در آن که با شرایط و فرهنگ سیاسی حاکم در ایران و جهان امروز همخوانیهای فراوانی دارد، به دور از تندرویهای ویرانگر و کندرویهای واپسگرایانه اهمیت به سزایی دارد.

۳-۲) فرایند شکل‌گیری وفاق

ذکر گردید که به دلیل تنوع بیش از حد و ریشه‌ای، امید به فروکاستن نگرشهای سیاسی - دینی کنونی ایران به وحدتی یک‌سونگرانه و یا خارج ساختن رقبا از صحنهٔ فکر و سیاست، غیر واقعی و نامعقول جلوه می‌کند. بدین لحاظ، ارجاع این نگرشها به لایه‌ها و شکافهای اساسی فرهنگی دورنمای وفاق فکری و سیاسی را تاریک و مبهم می‌سازد. اما نفی توافق ارزشی به هیچ وجه امکان توافق استراتژیک^۱ را منتفی نمی‌سازد. در توافق نوع اخیر، اشتراک‌نظر بر فرایندهای شکل‌گیری توافقات عام اولویت اساسی پیدا می‌کند. بر این اساس، مراحل شکل‌گیری وفاق استراتژیک به ترتیب، حذف خشونت فیزیکی، تغییر چهرهٔ آن به اشکال متمدن‌تر و پیکار و مبارزه‌ای پارلمانی می‌باشد (دوروزه ۱۳۷۲: ۳۶). تأکید بر لزوم اتکا بر قانون اساسی به مثابهٔ قانون حاکم بر روابط اجتماعی افراد دقیقاً در این راستا قابل معنابخشی است. پس به طور کلی، شکل‌گیری فراگفتمان مسلط، نه به معنای حذف گفتمانهای رقیب، بلکه عمدتاً در قالب روش و شیوه‌های دستیابی به توافقات عام و حل و مدیریت منازعات قابل تصویر و دفاع است.

۳-۳) از آرمان‌گرایی تا واقع‌گرایی

اگر بر این باور هم نباشیم که گسترش تماسهای ناشی از بهبود ارتباطات در القای حس تفاهم و همبستگی و پذیرش سبک مشترکی از زندگی مؤثر است، اما نمی‌توان منکر این امر شد که تحقق جمهوری اسلامی بونهٔ آزمایشی برای حرکت اسلام‌گرایی شیعی در ایران بود. در این مسیر، آنچه اهمیت دارد بهره‌گیری از روش عقلایی و حتی غریزی آزمون و خطا و توجه به دستاوردهای عملی اندیشه‌های ذهنی است. افزون بر آن، واقعیات نیز سایهٔ سنگین خود را بر حیات بشر گسترانیده و خیر آسمانی را به خیر زمینی فرو می‌کاهد. در یک بررسی تطبیقی، می‌توان شواهد فراوانی بر این تحول از نهضت مشروطه تا انقلاب اسلامی و پس از آن تاکنون اقامه نمود. اما به جهت پرهیز از اطالة کلام، در اینجا از تفصیل این امر خودداری می‌نماییم. لکن توجه همگان را به این نکته جلب می‌کنیم که رویکرد واقع‌گرایانه به زندگی اجتماعی و سیاسی جدا از آنکه نشانگر عدم امکان تحقق آن آرمانها در جهان واقعی و انسانی است، انعطاف‌پذیری و قابلیت تطبیق

۱. برخی ضمن بیان پنج نوع وفاق شامل وفاق میثاقی، ارزشی، شناختی، منزلتی و نقشی، از منظر بحث حاضر وفاق میثاقی را در برابر وفاق ارزشی قرار داده‌اند. (ر.ک. به: خلیلی ۱۳۷۸-۷۹: ۲۰۹).

با شرایط متفاوت زیستی را نیز به نمایش می‌گذارد. همچنان که نقش این آرمان‌گرایی زمانی که دورنمای زندگی حقیقی بشر را فراروی او گذارد و واقعیات جهان مادی را مورد انکار و چشم‌پوشی قرار ندهد، می‌تواند به مثابه یک آرمان‌شهر در برابر دیدگان ما قرار گرفته و حرکت آینده و رو به جلوی ما را سامان دهد (داد ۱۳۶۳: ۳۷، ۳۸).

۲-۳-۷) جامعه نیرومند و اقتدار ملی

اگر توسعه سیاسی را افزایش قدرت مرکزی حکومت، ایجاد وحدت ملی و بالا رفتن میزان مشارکت سیاسی بدانیم، تقدم و تأخر پیدایش، اهمیت بخشیدن و اولویت دادن به هر یک از این موارد از مباحث راهبردی و اساسی است.^۱ اما جدا از این امر، تأکید بر اقتدار ملی و جلوگیری از حرکت‌های گریز از مرکز به هیچ وجه - لااقل در دراز مدت - به معنای ضعف نهادهای مدنی و اعمال سیاست‌های حداکثری نیست، زیرا این امر بیانگر آن خواهد بود که همبستگی ملی محصول عملکرد دولتها بوده و فرج بر تداوم آزادی حمل مقتدرانه آن خواهد بود. این امر هر چند گویای بخشی از حقیقت است، اما از تأثیر جامعه نیرومند بر حفظ و تداوم کارکردهای درست و سالم دولت که ساخته دست بشر است، غفلت می‌ورزد. از این رو، در یک جمع‌بندی نهایی، می‌توان اقتدار ملی را در رابطه‌ای دو سویه با جامعه قوی و نیرومند دید که تضمین استمرار کارکردهای صحیح هر یک نیرو و توان مضاعفی را به دیگری اعطا می‌کند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش روشن شد که:

اولاً، وفاق ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است.

ثانیاً، وفاق با تحمیل اراده و به زور و اجبار دولتی امکان‌پذیر نیست.

ثالثاً، با فرهنگ گذشته ارتباط داشته و هویت تاریخی یک ملت را تشکیل می‌دهد.

رابعاً، برقراری پیوند میان هویت مستمر تاریخی و شرایط زودگذر و موقتی اجتماعی از رهگذر

توجه به لزوم حرکت تدریجی و بطی، در هر گونه فرهنگ‌سازیهایی جدید امکان‌پذیر است.

۱. برای اطلاع از تفصیل این بحث ر. ک. به: (داد ۱۳۶۳: ۱۲۵-۱۲۶).

خامساً، وفاق استراتژیک به معنای هم‌رأیی در فرایندهای عمل جمعی هرگونه برغورود حذفی و فیزیکی و تحمیل زورمندانه‌ای وفاق ارزشی را مردود می‌شمارد.

سادساً، در این رابطه التزام به قانون در رویاروییهای سیاسی و تن دادن به قواعد بازی دموکراتیک فراهم‌کننده زمینه نیل به توافقات عام و فراگیر است. در این راستا، قانون اساسی جمهوری اسلامی بهترین شرایط را در پس زمینه فکری - فرهنگی ایران فراهم می‌سازد.

سابعاً، به رغم آنکه شرط لازم حیات دینی جامعه ما - و نه غایت فی نفسه - بهره‌گیری از الگوی تکثرگرایی روندی است، اما در این نوشتار روشن گردید که لازم است به لحاظ هدف و آرمان غایت‌گرا بوده و ارزشهای عام و جهان‌شمول را مورد تأکید قرار داد. بدین‌سان، ضرورت دارد تا در بازسازی و آفرینش الگوی وفاق در جمهوری اسلامی، مهم‌ترین عناصر را از الگوی تکثرگرایی به انضمام الگویی دیگر موسوم به غایت‌گرا که از دو ویژگی برجسته بالا بهره‌مند است، به عاریت گرفت.



منابع

- ابادری، یوسف. (۱۳۷۷) *خرد جامعه‌شناسی*، تهران: طرح نو.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۷) *دین و تصرف نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران: انتشارات حکمت.
- بهشتی، سیدعلیرضا. (۱۳۷۷) *پانچصدگرای و جامعه امروز ایران*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بوردو، ژرژ. (۱۳۷۸) *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر نی.
- پیوزی، مایکل. (۱۳۷۸) *پروکن هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- خلیلی، محسن. (زمستان ۱۳۷۸، بهار ۱۳۷۹) «آفرینش وفاق، کارویژه بنیادین قانون اساسی»، *مطالعات ملی*، شماره ۲ و ۳.
- داد، سی. ایچ. (۱۳۶۳) *رشد سیاسی*، ترجمه هزرت‌الله فولادوند، تهران: نشر نو.
- دوورژه، مورس. (۱۳۷۲) *جامعه‌شناسی سیاسی*، ترجمه ابوالفضل قاضی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ژاندرون، ژولی سارا. (۱۳۷۸) *سلسله در تاریخ تمدن غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی.
- عالم، عبدالرحمن. (۱۳۷۳) *بهنظاری علم سیاست*، تهران: نشر نی.
- کرابیب، یان. (۱۳۷۸) *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مطهر، تهران: آگاه.

- کشاورز شکری، عباس. (زمستان ۷۸، بهار ۷۹) «وفاق اجتماعی، فرهنگ سیاسی و مشروعیت سیاسی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شماره ۲ و ۳.
- لسانف، مایکل ایچ. (۱۳۷۸) *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک.
- محمدی، مجید. (۱۳۷۸) *نظریه‌های سیاسی ایرانی، الگوی لایحه*، تهران: انتشارات جامعه ایرانیان.
- *فصلنامه مطالعات ملی*، (پاییز ۱۳۷۸) «میزگرد پیرامون همبستگی ملی و وفاق اجتماعی»، شماره ۱.
- *فصلنامه مطالعات ملی*، (زمستان ۱۳۷۸، بهار ۱۳۷۹)، «میزگرد وفاق اجتماعی»، شماره ۲ و ۳.
- Habermas, J. (1984) "Reason and the Rationalization of Society", *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1: London: Heinemann.
- _____, (1984) "Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason", *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2: London: Heinemann.
- Leet, Martin. (1998) "Jurgen Habermas and Deliberative Democracy" in *Democracy and its Critics*, edited by April Carter & Geoffrey: Polity Press.

