

## بررسی نسبت الگوی «هماندسازی قومی» با «هماندسازی اسلامی»

mohammadmostafae58@yahoo.com

محمد مصطفایی / استادیار وزارت علوم و تحقیقات فناوری

دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۴

### چکیده

یکی از الگوها در مواجهه با تنوع قومی جوامع، «هماندسازی» است که از سوی برخی حکومتها با هدف ایجاد انسجام داخلی دنبال می‌شود. در همانندسازی به‌مثابه یک رهیافت، دو رویکرد کلی وجود دارد: در یکی نفی نمادهای قومی و فرهنگی بدون ترجیح قومی خاص، و در دیگری نفی نمادهای قومی و فرهنگی به سمت قوم برتر و حاکم. از سوی دیگر، یکی از آموزه‌های دین اسلام ایجاد وحدت در امت است. همین امر شبهه مشابهت دیدگاه اسلام با رهیافت «هماندسازی» را به ذهن متبادر ساخته، خود یک مسئله به نظر می‌رسد. اما سیاست «هماندسازی قومی» با هر دو رویکرد، از وجوه گوناگون، توسط عقل و شرع محل نقد است. اصل تنوع اقوام و شکل‌گیری هویت قومی امری طبیعی و البته غیرذاتی بوده که اسلام آن را پذیرفته و برای آن مصالحی قائل است. این اصل هر دو رویکرد را به نقد می‌کشد. تبعیض و برتری قومی به‌مثابه ستون یکی از رویکردهای همانندسازی مردود است. نوع برخورد با سنت‌های قومی نیز یکسان نیست. چهار رویکرد «پذیرش»، «پذیرش همراه با جهت‌دهی و اصلاح»، «سکوت و مباح‌انگاری» و «عدم پذیرش» از سوی اسلام در قبال سنت‌ها وجود دارد. محور «هماندسازی اسلامی» برخلاف مسئله قومیت، نسبت به همه اقوام و جوامع یکسان بوده و آن ایدئولوژی مبتنی بر ارزش‌های انسانی و ایمانی است. امکان تحقق این ایدئولوژی به این سبب که جوامع بشری و اقوام نوعی واحدند، میسر است و نقطه‌نهایی سیر جهان بشری به‌شمار می‌رود. شیوه انجام این پژوهش «تحلیل محتوایی» با بهره‌گیری از استدلال‌های عقلانی است.

**کلیدواژه‌ها:** همانندسازی، قوم، تنوع قومی، فرهنگ، انسجام داخلی.

تعیین سیاست‌ها و الگوهای کلان مدیریت تنوع قومی در جوامعی که به نوعی از گونه‌گونی قومی و مذهبی برخوردارند از مسائل اصلی در عرصه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن جوامع محسوب می‌شود. زیربنای هر سیاست الگوی مبانی نظری و بنیان‌های اعتقادی و اندیشه‌ای است، به‌گونه‌ای که ارتباطی وثیق بین آنها وجود دارد. براساس همین مبانی و بنیان‌ها و نیز اهداف حکومت‌ها، نظرات و رویکردهای متفاوتی در نحوه سیاست‌گذاری مدیریت تنوع قومی و مذهبی بروز یافته که «هماندسازی» و «تکثرگرایی» دو الگوی کلی و نیز برخی از الگوهای مشهور، مانند الگوی «مدرنیستی» و «مارکسیستی» از جمله آنها به شمار می‌رود.

یکی از سیاست‌ها در مواجهه با تنوع قومی «هماندسازی» است. در این سیاست، طیفی از نظریات متنوع و مشکک وجود دارد که از یکسان‌سازی فرهنگی، اخراج از سرزمین و پراکنده‌سازی تا اقدامات نظامی برای ایجاد وحدت اجتماعی و فرهنگی را شامل می‌شود. اسلام که شریعتی آسمانی و وحیانی است، دینی کامل و دربردارنده تمام وجوه سعادت‌بخش زندگی فردی و اجتماعی انسان‌هاست. غور در منابع اسلامی با هدف استخراج قواعد دینی به منظور بومی‌سازی علوم و نظریه‌های وارداتی در جوامع اسلامی ضرورتی انکارناپذیر و حتی حیاتی محسوب می‌شود.

در بدو امر، شاید به‌نظر برسد رهیافت «هماندسازی» شباهت‌هایی با رویکرد کلی وحدت‌آمیز آموزه‌های اسلامی در ابعاد فرهنگی و اجتماعی دارد، ولی میزان وثاقت و سنجش صحت این رهیافت و تطابق یا عدم تطابق آن با آورده‌های دینی نیازمند بررسی و نقادی علمی است که در این نوشتار با اتکا به روش «تحلیل محتوا»ی منابع دینی و نیز استدلال‌های عقلانی در این مسیر گام برداشته شده است.

ضرورت و اهمیت چنین پژوهشی خود را در سیاست‌سازی و سیاست‌گذاری نشان خواهد داد؛ زیرا حکومت‌هایی که جامعه آنها دارای تنوع قومی است ناچار یکی از الگوهای مدیریت قومی را به‌کار می‌گیرند. با انجام چنین پژوهش‌هایی راه برای مدیریت متناسب با جامعه دینی و در حالت کلی‌تر، بومی‌سازی علوم فراهم می‌شود. سؤال اصلی پژوهش آن است که چه نسبتی بین الگوی «هماندسازی قومی» و آموزه «هماندسازی ایدئولوژیک اسلامی» وجود دارد؟

سوالات فرعی نیز عبارتند از: آیا اسلام تنوع قومی در اجتماع را می‌پذیرد؟ برخورد اسلام با سنت‌های قومی چگونه است؟ محور «هماندسازی اسلامی» چه تفاوتی با الگوی «هماندسازی» دارد؟

در خصوص پیشینه پژوهش، برخی کتب نگاشته شده است؛ مانند: *جامعه‌شناسی قومیت* (مایسویج، ۱۳۹۴)؛ *مدیریت منازعات قومی در ایران* (صالحی امیری، ۱۳۸۸)؛ *هویت، ملیت و قومیت* (احمدی، ۱۳۸۳)؛ *نظریه‌های ناسیونالیسم* (اوز کریملی، ۱۳۸۳)؛ *سیاست قومی* (راجر، ۱۳۷۵)؛ *تحولات قومی در ایران* (مقصودی، ۱۳۸۰).

این کتابها درباره قومیت، هویت قومی، منشأ پیدایش قومیت، و نظریه‌ها و الگوهای مدیریت تنوع قومی بحث نموده‌اند، اما آثار تطبیقی این مباحث با منابع درون‌دینی در این زمینه در آنها کمتر به چشم می‌خورد، به‌ویژه در زمینه بومی‌سازی الگوها و سیاست‌های مدیریت تنوع قومی گامی مؤثر برداشته‌اند.

این پژوهش کوشیده است با طرح یکی از الگوهای مطرح در زمینه مدیریت قومی در جامعه، نسبت آن را با آموزه‌های دینی متناسب با این الگو بررسی کند که از این حیث، اثری بدیع و نو محسوب می‌شود.

## مفهوم‌شناسی بحث

### الف. فرهنگ

در اصطلاح، «فرهنگ» مجموعه‌ای پیچیده، سازمان‌یافته و متشکل از عناصر مادی و غیرمادی است که در سطح مفاهیم تعریف می‌شود و در سطح کردار و رفتار مشاهده می‌گردد. عناصر سازنده فرهنگ به عناصر مادی و غیرمادی تقسیم می‌شوند.

نکته مهم آن است که هر دو دسته این عناصر به‌طور مداوم در حال تغییرند. اگرچه سرعت تغییرات عناصر مادی در طول زمان بیشتر است، تغییر هر دو عنصر بر روی هم اثر می‌گذارد و به دنبال آن، مجموعه‌ها (collections) و حوزه‌های فرهنگی (Cultural Area) نیز تغییر می‌یابد.

ارزش‌ها و هنجارها از عناصر غیرمادی فرهنگ محسوب می‌شوند. ارزش‌ها (Values) مفاهیم انتزاعی و نوعی درجه‌بندی ذهنی هستند. هنجارها (Norms) نیز شکل عینی، بیرونی و محسوس ارزش‌ها هستند. ارزش‌های مادر در تمام جوامع مشترک است و دربرگیرنده کامیابی مشترک انسانی است. مفاهیمی مثل آزادی، عدالت، صداقت، صلح، و امنیت از جمله ارزش‌های مشترک مادر است. این در حالی است که ارزش‌های درونی با خاص‌گرایی فرهنگ ارتباط دارد و ناظر بر ارزش‌های جغرافیایی خاصی است. این قبیل ارزش‌ها در سطح ملی، شهری، محلی و قومی مطرح می‌شود.

سه لایه «ارزش‌ها و هنجارها»، «محسوسات (دستاوردهای مادی)» و «مفروضات بنیادی» بخش‌های اصلی یک فرهنگ هستند که شاین (E.H. Schine) به آنها اشاره کرده است. مبنای اصلی ارزش‌ها مفروضات بنیادی هر جامعه است که اساس شکل‌گیری فرهنگ محسوب می‌شود (شاین، ۱۳۸۸، ص ۴۵).

### ب. قوم

«قوم» در فرهنگ‌های گوناگون فارسی به شکل‌های متفاوتی معنا شده که البته همه این معانی نزدیک به هم است؛ از جمله: گروه مردم (از زن و مرد)، کسی که با شخصی قرابت داشته باشد، خویشاوند (معین، ۱۳۸۶، ص ۱۱۴۲)؛ مردمی که دارای ویژگی‌های نژادی و زبانی مشترک هستند، خویشاوند (صدری افشار و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۹۷۹).

کلمه «قوم» معادل «Ethnie» در فرانسه، و «Ethnic» در انگلیسی و از ریشه یونانی «Ethinikos» است. اگرچه مترجمانی برخی از مشتقات این کلمه، از جمله «Ethnology» و یا «Ethnography» را به «مردم‌شناسی» و «مردم‌نگاری» ترجمه کرده‌اند (برتون، ۱۳۸۰، ص ۲۳۲)، اما غالباً در ترجمه فارسی از همان واژه «قوم» استفاده کرده‌اند.

### مبانی نظری (الگوها و سیاست‌های کلی دولت‌ها در قبال اقلیت‌ها)

وجود هویت‌های قومی و رشد تعارضاتی که بیشتر بر مبنای قومیت شکل می‌گیرد در تمام نقاط جهان - از کشورهای توسعه‌یافته صنعتی گرفته تا کشورهای درحال توسعه و عقب‌مانده - دانشمندان را متوجه این نکته ساخته که در جست‌وجوی الگوها و نظریاتی برای تنظیم رابطه دولت و اقوام و همچنین مشخص شدن رویکرد کلی به حقوق این اقلیت‌ها باشند؛ زیرا مواضع حقوق اساسی کشورها نسبت به اقوام، ذیل نظریه‌های مربوط به سیاست قومی شکل می‌گیرد. بسته به اینکه 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 سوی 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، ص ۱۲۱).

سیاست دولت‌ها در برابر گروه‌های اقلیت را می‌توان به‌طور نظری در پنج حوزه احصا نمود: حذف و نابودی (Elimination)، همسان‌سازی (Assimilation)، تحلیل و مدارا (Toleration)، حمایت (Protection)، و ترویج (Promotion) (برتون، ۱۳۸۰، ص ۱۸۵).

به‌طور کلی، سیاست‌ها و الگوهای عمده و مطرح در سطح جهان که تا کنون طرح و تجربه شده عبارت است از: الف) الگوی همانندسازی؛ ب) الگوی تکثرگرایی؛ ج) الگوی مدرنیستی؛ د) الگوی مارکسیستی. این نوشتار الگوی «همانندسازی» را بررسی و نقد خواهد کرد.

### یک. الگوی «همانندسازی» و درجات آن

«همانندسازی» به معنای «مشابه ساختن» یا «مشابه شدن» و حاصل یا نتیجه آن گرفته شده است و معادل‌هایی نظیر «تطبیق»، «همسانی» و «یکی‌سازی» دارد. این مفهوم در جامعه‌شناسی به معنای «فرایند پذیرش ارزش‌ها، الگوها و سبک زندگی گروه برتر توسط افراد و گروه‌هایی از جامعه به گونه‌ای که در بطن گروه برتر جذب و هضم شوند» به کار رفته است (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۴۴).

طبق تعریف ینگر، همانندسازی فرایند تقلیل خط تمایز است و هنگامی رخ می‌نماید که اعضای دو یا چند جامعه، گروه نژادی یا گروه اجتماعی کوچک با یکدیگر همسان می‌شوند.

هدف سیاست‌های همانندسازی عبارت است از: ترکیب زیست‌شناختی، فرهنگی، اجتماعی و روانی گروه‌های متمایز و منفرد به منظور ایجاد یک جامعه بدون تفاوت‌های قومی (ینگر، ۱۹۸۵، ص ۳۰).

در این تعریف، یکسانی جامعه بدون برتری قوم دیگر در نظر گرفته شده است. به همین علت، عنصر «تبعیض» در آن وجود ندارد. اما در تعریف آقایی ساروخانی همانندسازی به سمت قوم برتر و همراه با تبعیض و خودبرترانگاری است.

هماندسازی مطابق هر دو تعریف، محل نقد است که در این پژوهش بدان پرداخته خواهد شد. با توجه به اشتراک لفظی هر دو تعریف، به منظور جلوگیری از خلط، در خلال مطالب به قائل آن اشاره خواهد شد.

«هماندسازی» (مطابق تعریف ساروخانی) از حیث شکل و درجه دارای انواع متفاوتی است که در اینجا به چهار بعد فرهنگی، نسل‌کشی، جداسازی، و ساختاری اشاره می‌شود.

## دو. همانندسازی در بعد فرهنگی (فرهنگ براندازی)

هماندسازی در بعد فرهنگی بیانگر پیروی یک گروه از خصایص فرهنگی گروه دیگر در زمینه‌هایی مانند زبان، مذهب، و رژیم غذایی است و غایت امر آن است که در نتیجه اجرای فرایند همانندسازی فرهنگی، گروه‌های فرهنگی متمایز و منفرد سابق دیگر از لحاظ رفتارها و ارزش‌های خود قابل تمییز و تشخیص از یکدیگر نباشند.

براندازان فرهنگی از دو اصل پیروی می‌کنند:

نخست آنکه سلسله‌مراتبی در فرهنگ‌ها وجود دارد که بعضی از آنان در مرتبه بالاتری قرار دارد و برخی دیگر پایین‌تر.

دوم آنکه فرهنگ خود را متعالی می‌پندارند که این نمی‌تواند با فرهنگ‌های دیگر و به‌ویژه با فرهنگ‌های ابتدایی جمع گردد. بنا بر این دو اصل، باید خرده‌فرهنگ‌ها از بین بروند و جای آن را فرهنگ کلی و حاکم بگیرد (مؤسسه مطالعات ملی، ۱۳۷۴، ص ۸۰).

## سه. همانندسازی از راه نسل‌کشی (ژنوساید)

هر عملی منجر به نابودی جسمی یک گروه بشری گردد «نسل‌کشی» است و وسیله در این میان نقشی ندارد؛ همان‌گونه که تعداد مطرح نیست. صدمات روحی و جسمی، تحت انقیاد درآوردن، به‌گونه‌ای که منجر به نابودی کامل گردد و یا اقداماتی که به منظور جلوگیری از تولد و تناسل گروهی به عمل آید و یا انتقال اجباری افراد از گروه خود به گروه یا گروه‌های دیگر از جمله راه‌های ارتکاب جرم «نسل‌کشی» است (همان، ص ۶۴).

## چهار. همانندسازی از راه جداسازی

«جداسازی» هنگامی رخ می‌دهد که گروه مسلط گروه‌های نژادی، دینی یا قومی دیگر را به زیستن در مناطق مسکونی جدا از محل سکونت گروه مسلط وامی‌دارد. این گروه‌ها همچنین از وسایل و تسهیلات و خدمات خاص گروه مسلط، مانند مدرسه، بیمارستان و هتل یا اتوبوس، محروم می‌گردند. «اخراج» نیز شکل دیگری از جداسازی به حساب می‌آید و آن هنگامی است که گروه مسلط به زور سرزمین گروه ضعیف‌تر را غصب و گروه اقلیت را مجبور به ترک سرزمین خود می‌کند (شکیبا، ۱۳۹۴، ص ۱۲۸).

## پنج. همانندسازی در بعد ساختاری

«همانندسازی ساختاری» سطح بالاتری از تعامل اجتماعی در میان گروه‌های قومی را مدنظر قرار می‌دهد. توسط همانندسازی ساختاری اعضای گروه‌های قومی اقلیت در نهادهای گوناگون جامعه پخش می‌شوند و با اعضای گروه حاکم وارد قراردادهای اجتماعی می‌گردند. بنابراین، همانندسازی ساختاری در آخرین مرحله به محو وضعیت اقلیت قومی می‌انجامد. همانندسازی ساختاری ممکن است در دو سطح مجزا از تعامل اجتماعی صورت پذیرد: ۱. سطح ابتدایی یا شخصی؛ ۲. سطح ثانویه یا رسمی.

در سطح ابتدایی، همانندسازی به قالب نشست‌های دوستانه (به صورت باشگاه، محله، جلسات دوستانه و در نهایت، ازدواج) اشاره دارد. همانندسازی ساختاری در سطح ثانویه و رسمی مستلزم مساوات و دستیابی به قدرت و مزایا در درون نهادهای عمده جامعه است (مارجر، ۱۳۷۷).

## بررسی نسبت الگوی «همانندسازی قومی» با آموزه‌های وحی و عقل

الگوی «همانندسازی قومی» با همه درجات آن، با توضیحاتی که از آنها ارائه شد، در معرض نقد است. گرچه در نگاه اولیه ممکن است چنین به نظر برسد که برخی از درجات خفیف آن، مانند همانندسازی فرهنگی و ساختاری با دیدگاه و آموزه‌ها و برنامه‌های عملی اسلام در اتحاد و همگونی عقیدتی، فرهنگی، اخلاقی و رفتاری شباهت دارد، اما تعمق در مبانی دینی ضمن نزدیکی در مواردی، شباهت مطلق با این درجه را رد می‌کند. علاوه بر آن، درجات سخت و خشونت‌آمیز همانندسازی، مانند جداسازی و نسل‌کشی نیز به هیچ وجه مورد تأیید اسلام نیست.

## الف. بطلان اساس الگوی «همانندسازی قومی»

انواع نظریاتی که در مقوله همانندسازی (مطابق تعریف ساروخانی) جاسازی می‌شود دارای یک وجه مشترک بوده که این نظریات با تفاوت شدت و ضعف، و رویکرد اجرایی خود در این وجه مشترک‌اند و آن عقیده به برتری یک قوم بر اقوام دیگر است. از همین رو، یکسان‌سازی سایر اقوام با قوم برتر دنبال می‌شود. توجیه آنها ایجاد وحدت اجتماعی بوده که لازمه حکمرانی و پیشبرد اهداف سیاسی جامعه است. ملاک و معیار همانندسازها پذیرش

فرهنگ، سنت‌ها، ارزش‌ها و آداب عقلانی و صحیح از هر قومی که باشد نیست، بلکه به صورت انحصاری ویژگی‌های قوم خود را مشاهده کرده، آنها را معیار حق و ویژگی‌های سایر اقوام را باطل می‌شمرند.

از منظر عقل و نیز آموزه‌های اسلام، ویژگی‌های یک قوم که در رأس یک نظام اجتماعی قرار گرفته، چه این برتری اجتماعی با ابزار سخت محقق شده باشد و چه با ابزار نرم، نمی‌تواند ایجاد حق نماید، بلکه ملاک و معیار کلی‌تر را باید جاری ساخت که آن ارزش‌های فطری، انسانی، عقلانی و وحیانی است که اختصاص به قوم خاصی ندارد.

شایان ذکر است که این نگاه اسلام علاوه بر همانندسازی مطابق تعریف *ساروخانی*، همانندسازی مطابق تعریف ینگر را هم مورد نقد قرار می‌دهد؛ زیرا در اسلام ارزش‌های فطری و وحیانی ملاک اشتراک قرار می‌گیرد، اما مقابله‌ای با بسیاری از تمایزات و ارزش‌های قومی صورت نمی‌گیرد که در مطالب بعدی به آن اشاره خواهد شد. اما در همانندسازی ینگر همه نمادهای قومی و فرهنگی محو خواهد شد.

این مسئله در سطح خرد و فردی عنوان «عصبیت قومی» و در سطح کلان و حکومتی عنوان «تبعیض قومی» به خود می‌گیرد که هر دو سطح نزد عقل و شرع باطل است.

#### ب. دلایل عقلانی و وحیانی بطلان تعصب و تبعیض قومی

تعصب و تبعیض بیجا در مسئله قومیت و جاهت عقلایی ندارد. ادعای برتری قومی نیازمند اثبات صحت تمام ویژگی‌های یک قوم و بطلان ویژگی‌های قوم دیگر است که معمولاً چنین اثباتی صورت نمی‌گیرد و صرفاً هر ویژگی قومی خود بدون دلیل بر دیگر اقوام رجحان داده می‌شود.

مغالطه‌ای در این بین ممکن است رخ دهد که در کتب منطقی با عنوان «تعمیم بدون دلیل» یا «تعمیم شتابزده» (خندان، ۱۳۹۳، ص ۳۱۱) از آن یاد می‌شود و آن، این است که در برتری قومی و تعصب جاهلانه معمولاً یک یا چند ارزش و یا ویژگی قومی که صحیح است مطرح می‌شود و صحت همین چند ویژگی و یا ارزش مذکور را به تمام ویژگی‌ها و یا ارزش‌های دیگر تعمیم می‌دهند؛ مثلاً ممکن است یک قوم دارای ویژگی شجاعت باشد. نمی‌توان تنها همین یک ویژگی را معیار قرار داد و گفت: این قوم تمام ویژگی‌هایش مطلوب است؛ مثل عرب جاهلیت که ویژگی شجاعت در آن بارز بود، اما زنده‌به‌گور کردن دختران که از حقیر دانستن جنس مؤنث ناشی می‌شد نیز در میان آنها رواج داشت. بنابراین نمی‌توان گفت: چون ویژگی شجاعت آنها صحیح است، پس همه ویژگی‌های دیگر آنها، از جمله زنده‌به‌گور کردن دختران آنها نیز صحیح است.

دلیل دیگر در نفی تعصب و تبعیض قومی انشقاق و افتراق در جامعه است. انسان به حکم طبیعتش موجودی جمع‌گراست. در پرتو اجتماع، نیازهای مادی و روانی خود را تأمین می‌نماید. اگر گرایش به تعصبات قومی اصل دانسته شود - در واقع - گرایش به تمایزگرایی پذیرفته شده و این تمایزگرایی در تضاد با جامعه‌گرایی است.

تمایزگرایی حد یقف ندارد؛ زیرا اولاً، در هر اجتماع ممکن است قومیت‌های متفاوتی وجود داشته باشد که بنابر اصل مذکور، گرایش به قومیت‌ها با پذیرش تمایزگرایی همراه خواهد بود و هر قوم خود را از دیگر اعضای جامعه متمایز می‌پندارد که این نوعی انشقاق در جامعه است. در میان آن قوم خودبرت‌انگاشته وجوه و ویژگی‌های تمایز دیگری نیز وجود دارد که با پذیرش تمایزگرایی، ایجاد انشقاق در آن قوم هم پذیرفتنی است و باز در میان شق به‌وجودآمده ویژگی‌های متمایزی که موجب جدایی گروهی از گروه دیگر می‌شود وجود دارد که با ملاک قرار دادن اصل «تمایز»، آنها را باید از همدیگر جدا نمود و روند به همین طریق ادامه خواهد داشت و دیگر رشته پیوندی بین اعضای جامعه نخواهد بود، که این نتیجه باطل و ناقض طبیعت انسانی است.

از تبعیض ناروا به شکل‌های گوناگون در قرآن (اعراف: ۱۵۸) نکوهش شده است. عمومیت دین اسلام و تعلق نداشتن به یک سرزمین و یک نژاد خاص آشکارترین دلیل بر یکسان‌نگری به تمام افراد بشر است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۱۶، ص ۲۰۶). اسلام بین تمام افراد، از هر رنگ و نژادی پیوند برادری برقرار کرد (حجرات: ۱۰).

همچنین همگان در اسلام در برابر پادشاه‌ها و کیفرهای الهی برابرند و میان هیچ طبقه و قشر خاصی تبعیض نیست (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۴۱). خداوند همه نعمت‌ها و مواهب آسمانی و زمینی (خشکی و دریا) را در اختیار تمام انسان‌ها و افراد بشر به‌طور یکسان قرار داده و هیچ‌گونه امتیاز و تبعیضی میان انسان‌ها در بهره‌مندی از نعمت‌های حیاتی قائل نگردیده است (حج: ۷۸). بدین‌رو، برخورداری از آنچه از زمین به دست می‌آید حق تمام انسان‌ها بوده و محروم کردن عده‌ای از آنها، با هر عنوان، زیر پا گذاشتن قانون طبیعی و الهی است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۴۰).

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

با سیر در آیات و روایات در بطلان تعصب جاهلانه و تبعیض قومی، دلایلی یافت می‌شود که در مجموع می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد:

۱. تعصبات جاهلانه در مقابل ارزش‌های اسلامی است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «با ارزش‌های نسبی خود نزد من نیابید، با اعمالتان نزد من آید». همچنین ایشان فرموده‌اند: «کسی که بخواهد خود را به نه پشت از پدران منتسب کرده و هدفش کسب عزت و کرامت باشد او همراه آنها دهمین تن در جهنم خواهد بود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۹؛ برای مطالعه بیشتر، ر. ک: بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۵۶؛ امینی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۷۹ و ۳۸۰؛ شریف رضی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۰۳؛ کلینی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷).

۲. تعصبات قومی و مذهبی مانع وحدت بین مسلمانان است. نفی نژادپرستی، قوم‌گرایی و تبعیض‌های ناروا یکی از آموزه‌های اسلام در جهت تحقق وحدت امت اسلامی بوده است. در همین زمینه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله زیرین حارثه



را فرمانده سپاه اسلام و بلال حبشی را مؤذن ویژه قرار دادند و از سلمان فارسی ایرانی تجلیل کردند و به او مقام و منزلتی والا بخشیدند تا هم با تبعیض‌های موجود به مبارزه برخیزند و هم به تدریج ارزش‌های الهی را ملاک منصب‌ها و منزلت‌های اجتماعی معرفی نمایند.

پیامبر اکرم ﷺ اعلام می‌فرمایند: «ای مردم، پرورگار شما یکی است و پدر شما هم یکی است. همه شما از آدم هستید و آدم از خاک است. گرمی‌ترین شما نزد خدا باتقواترین شماس است و عرب بودن بر عجم بودن فضیلتی ندارد، مگر باتقوا» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

۳. ارزش‌های قومی و قبیله‌ای موجب تقلید کورکورانه از پدران و گذشتگان و بزرگان می‌شود. یکی از مشکلات بزرگی که پیامبران الهی با آن مواجه بوده‌اند، این بوده که هرگاه امت خویش را به دین حق فرامی‌خواندند، سرکشان و ناصالحان قوم تقلید از پدران و گذشتگان و بزرگان خویش را از پیروی پیامبران برتر می‌دانسته و علناً به این مطلب اقرار می‌کرده‌اند.

خدای متعال سرگذشت عده‌ای از کافران را در روز جزا این‌گونه ترسیم می‌نماید: «در آن روز صورت‌هایشان بر آتش برمی‌گردد، می‌گویند: ای کاش خدا و رسول را اطاعت می‌کردیم! و می‌گویند: خدایا، ما از امر بزرگان و پیشوایان خود اطاعت کردیم که ما را به راه ضلالت کشانند» (احزاب: ۶۶ و ۶۷).

امیر مؤمنان حضرت علیؑ در خطبه ۱۹۲ نهج‌البلاغه چنین می‌فرماید: «آگاه باشید! زنها! زنها! از پیروی و فرمانبرداری سران و بزرگانتان؛ آنان که به اصل و حسب خود می‌نازند و خود را بالاتر از آنچه که هستند، می‌پندارند و کارهای نادرست را به خدا نسبت می‌دهند و نعمت‌های گسترده خدا را انکار می‌کنند، تا با خواسته‌های پروردگار مبارزه کنند، و نعمت‌های او را نادیده انگارند! آنان شالوده‌تصّب جاهلی و ستون‌های فتنه و شمشیرهای تفاخر جاهلیت هستند» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷).

۴. عصبیت قومی موجب کفر و نفاق و ستم و تبعیض است. در قرآن کریم خداوند عصبیت قومی را موجب کفر و نفاق و تبعیض و ستم و دورویی و ریاکاری و دروغ می‌داند (توبه: ۹۷). تعصبات بیجا سبب می‌شود تا هیچ قومی، حتی به سعادت دنیا هم نرسد و در دنیا و آخرت در شمار زیان‌کاران باشد.

در قرآن کریم آمده است: «و (ابراهیم) گفت: غیر از خداوند بت‌هایی را برگزیدید به خاطر مودت بینتان در زندگی دنیا...». پیروی از سنت بت‌پرستی در حقیقت یکی از آثار علاقه‌های اجتماعی است (انبیاء: ۵۲ و ۵۳؛ شعراء: ۷۲ و ۷۴).

در این زمینه احادیث فراوانی نیز وجود دارد؛ از جمله اینکه امام جعفر صادقؑ فرمودند: «هر کسی تعصب ورزد یا به نفع او تعصب صورت گیرد، ریسمان ایمان از گردنش برداشته می‌شود» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۳۰۷؛ همچنین، رک: همو، ج ۶ ص ۲۹۶).

نتیجه اینکه فضیلت اقوام به عناصر و ویژگی‌های قومی نیست، بلکه به ارزش‌های والای انسانی است. از این نظر، هم تعصب قومی مردود است و هم تبعیض قومی، و از این، نتیجه دیگری حاصل می‌گردد و آن، این است که وقتی برتری قومی معنای خود را از دست دهد همانندسازی سایر اقوام و اجتماع به سمت «قوم برترانگاشته»، بی‌معنا خواهد بود و - به اصطلاح منطقی - سالبه به انتفای موضوع است.

### ج. اعتبار تنوع قومی در عقل و شرع

اعتبار تنوع قومی نزد عقل و شرع، هم همانندسازی مطابق تعریف *ساروخانی* و هم به‌طور خاص همانندسازی مطابق تعریف *ینگر* را به نقد می‌کشد. وجود هویت قومی با عصیبت قومی متمایز است. آنچه در جوامع بشری مشهود است وجود تنوع قومیتی میان انسان‌هاست. ما انسان‌هایی را مشاهده می‌کنیم که با ملاک قرار دادن ویژگی‌ها و صفاتی به صورت یک گروه درآمده و از سایر اعضای جامعه انسانی متمایزند. ثبوت این گروه‌ها که با عناوین متفاوتی از جمله «قومیت» نام‌گذاری شده‌اند، بدیهی است.

نحوه شکل‌گیری هویت قومی انسان‌ها چنین است که انسان‌ها بعد از تکثر، از نقطه آغازین خلقت در طول زمان و مکان دارای تنوع خصوصیات یا صفات عرضی - نه ذاتی - شده‌اند. این تنوع از یک‌سو، سبب جدایی انسان‌ها و از سوی دیگر، به سبب همانندی و یا تشابه گروهی از انسان‌ها در همه یا برخی از صفات، سبب شکل‌گیری اجتماعی از انسان‌ها و - به تعبیر دیگر - سبب شکل‌گیری هویت جمعی گردید.

هویت جمعی اقسام گوناگونی دارد که هویت خانوادگی، فامیلی، قومی و ملی از جمله آنهاست. وجه تقسیم‌بندی از هویت‌های جمعی متفاوت از دیگری است. آنجا که وجه تقسیم‌بندی صفاتی مانند زبان، رنگ پوست، نژاد و فرهنگ باشد هویت شکل گرفته را «هویت قومی» می‌نامیم. پس هویت قومی به صورتی طبیعی شکل می‌گیرد.

البته باید توجه داشت که این هویت ذاتی انسان‌ها نیست. امر ذاتی به هیچ وجه از شیء جدایی‌پذیر نیست و بدون آن از شیئیت می‌افتد. هویت قومی صفتی یا حالتی است که از انسان‌ها جدایی‌پذیر است. جدایی آن از انسان‌ها هیچ ضرری به انسانیت انسان‌ها وارد نمی‌سازد. با جابه‌جایی انسان‌ها از مکانی به مکان دیگر و یا در طول زمان ممکن است برخی عناصر قومیتی خود، مانند فرهنگ و زبان را از دست بدهند و عناصر دیگر را اخذ نمایند که این امر در ماهیت و ذات او هیچ خللی وارد نمی‌کند.

علامه طباطبائی ریشه ایجاد قومیت را در جایی، «بدویت و صحرائشینی یا اختلاف جغرافیایی» می‌داند و چنین بیان کرده است: عامل اصلی در مسئله 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 حیث 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 (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۷).

ایشان در جایی دیگر منشأ آن را خویشاوندی دانسته است: رابطه نسب و خویشاوندی - یعنی همان رابطه‌ای که یک فرد از انسان را از جهت ولادت و اشتراک در رحم به فرد دیگر مرتبط می‌سازد - اصل و ریشه رابطه طبیعی و تکوینی در پیدایش شعوب و قبایل است، و همین است که صفات و خصال نوشته شده در خون‌ها را با خون به هر جا که او برود، می‌برد. مبدأ آداب و رسوم و سنن قومی همین است. این رابطه است که وقتی با سایر عوامل و اسباب مؤثر مخلوط می‌شود، آن آداب و رسوم را پدید می‌آورد و مجتمعات بشری، چه مترقی‌اش و چه عقب‌مانده‌اش یک نوع اعتنا به این رابطه دارند، که این اعتنا در بررسی سنن و قوانین اجتماعی - فی‌الجمله - مشهود است (همان، ج ۴، ص ۴۹۰).

به هر حال مسئله شکل‌گیری هویت قومی به لحاظ عقلانی، امری طبیعی است و در این سطح دارای اعتبار بوده، قابل انکار نیست و بازگشتش به طبیعت اجتماعی انسان است. اما دیدگاه افراطی در خصوص هویت قومی، مانند ازلی‌گرایان که هویت قومی را ذاتی می‌انگارند (ماتیل، ۱۳۸۳، ص ۹۴۵) نیز صحیح نیست؛ زیرا این هویت امکان تغییر دارد و چه‌بسا این هویت در مقابل هویت ملی، جهانی و یا دینی و مذهبی رنگ بازد و اثری از آن باقی نماند.

#### د. اعتبار تنوع قومی در نظام وحیانی

قرآن کریم تنوع قومی را از نشانه‌های خداوندی برشمرده است: «و از نشانه‌های او خلق آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌های شماست». ظاهراً مراد از «اختلاف زبان‌ها»، اختلاف واژه‌ها باشد که یکی عربی و یکی فارسی و یکی اردو و یا دیگر زبان‌هاست، و نیز مراد از «اختلاف رنگ‌ها» اختلاف نژادها از نظر رنگ باشد که یکی سفیدپوست، دیگری سیاه یا زرد و یا سرخ است. البته ممکن است «اختلاف زبان» شامل اختلاف در لهجه‌ها و آهنگ صداها نیز بشود؛ زیرا می‌بینیم که در یک زبان، بین این شهر و آن شهر، و حتی این ده و ده مجاورش اختلاف در لهجه هست؛ همچنان که اگر دقت شود خواهیم دید که تن صدای دو نفر مثل هم نیست، و همچنین ممکن است «اختلاف رنگ» شامل افراد از یک نژاد نیز بشود؛ زیرا اگر دقت شود دو تن از یک نژاد رنگشان عین هم نیست، و این معنا از نظر علمای این فن مسلم است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۵۰).

آیه دیگر ایجاد قومیت‌ها را جعل خداوند می‌داند. «ای مردم، ما شما را از یک زن و مرد آفریدیم و شما را به صورت شعوب و قبایلی قرار دادیم تا همدیگر را بشناسید. گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست» (حجرات: ۱۳)؛ یعنی خداوند مقرر فرموده انسان‌ها به صورت دسته‌دسته و قبیله‌قبیله درآیند که در آن مصلحت و منفعتی است. به تعبیر قرآن، این امر عامل شناخت انسان‌ها از همدیگر و تسهیل مرادوات و مواصلات است.

برخی مفسران (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲۶، ص ۱۶۱) گفته‌اند: معنای آیه چنین می‌شود: ما شما مردم را از یک پدر و یک مادر آفریدیم. همه شما از آن دو تن منتشر شده‌اید، چه سفیدتان و چه سیاهتان، چه عربتان و چه عجمتان. و

ما شما را به صورت شعبه‌ها و قبیله‌های گوناگون قرار دادیم، نه برای اینکه طایفه‌ای از شما بر سایرین برتری داشت، بلکه صرفاً برای اینکه یکدیگر را بشناسید و کار اجتماع و موصلات و معاملاتتان بهتر انجام گیرد؛ زیرا اگر فرض شود که مردم همگی یک جور و یک شکل باشند و در نتیجه یکدیگر را نشناسند، رشته اجتماع از هم می‌گسلد و انسانیت فانی می‌گردد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۸۷).

البته اینکه گفته شد: قرآن کریم تنوع قومی را پذیرفته، به معنای اصالت‌بخشی به آن نیست. مطابق آیات قرآن کریم، علقه‌های اجتماعی، از جمله هویت قومی دارای حقیقت و اصالت ذاتی نیستند و تمام نسب‌ها و سب‌ها از منظر قرآن در عالم دیگر بی‌اعتبار است (بقره: ۱۶۶).

بنابراین تنوع قومی از حیث امری طبیعی و مقتضای عالم ماده است و کارکردهای مثبتی در زندگی دنیوی ایفا می‌کند، در سیاست‌گذاری حاکمیتی باید لحاظ گردد. آنچه در نگاه عقلانی و وحیانی باطل است ارزش‌گذاری و برتری‌جویی تعصب‌گونه و بی‌دلیل و تأکید بر سنت‌های اشتباه قومیت‌هاست، نه اصل تنوع قومی.

#### هـ. تفکیک بین انواع سنن قومی در پذیرش و رد

این گزاره نیز در نقد همانندسازی مطابق تعبیر ینگر است. هر حکومتی که دارای تنوع قومی باشد دارای تنوع فرهنگی، سنت‌ها و آداب و رسوم است. در یک تعبیر - چنانچه پیش‌تر گفته شد - فرهنگ دارای سه لایه است: لایه رویین که عناصر مادی و محسوس فرهنگ است؛ لایه میانی که ارزش‌ها و هنجارهاست؛ لایه عمیق و زیرین که مفروضات بنیادین است. سنت‌ها از آن حیث که جنبه «قانون نانوشته» دارد، در لایه میانی گنجانده می‌شود، و از آن حیث که در قالب آداب و شعائر و رسوم ظاهری درمی‌آید در لایه رویین فرهنگ قرار دارد.

یکی از راهبردهای اساسی در سیستم حکومت‌داری ایجاد انسجام اجتماعی در داخل کشور است. اگر جامعه‌ای مشتت باشد قوام نخواهد داشت و عدم قوام میزان آسیب‌پذیری حکومت را، هم از داخل و هم بیرون مرزها افزایش می‌دهد. از سوی دیگر، عناصر تشکیل‌دهنده جوامع با تنوع قومیتی، همان اقوام هستند که تلاش در جهت حذف مادی و یا معنوی و فرهنگی آنها تلاش در جهت از بین بردن عناصر این جامعه است که این امر تهدیدی برای بقای حکومت به شمار می‌رود. پس عقل حکم می‌کند که در چنین جوامعی تنوع قومی پذیرفته شود، اما لوازم آسیب‌زای آن که وحدت و انسجام داخلی را از بین می‌برد، اصلاح گردد.

بنابراین باید سنت‌ها را براساس معیاری فراقومیتی به سه قسم تقسیم نمود: سنت‌های غلط و آسیب‌رسان به سعادت عمومی اجتماع، سنت‌های نیکو، و سنت‌های خنثا. براساس این تقسیم و با همان معیار فراقومیتی تنها باید به مقابله با سنت‌های غلط و آسیب‌زا پرداخت. سنت‌های نیکو قبول و تقویت گردد، و سنت‌ها خنثا در حالت عادی آزاد گذاشته و در حالت مطلوب، جهت‌دهی شود.

آموزه‌های اسلامی همین نگرش را تأیید می‌کند. رویکرد قرآن و شریعت مبین اسلام در نحوه مواجهه با سنت‌های اقوام اتخاذ موضعی یکسان نیست. همین عدم اتخاذ موضع یکسان دلیلی بر پذیرش تنوع قومی است. اما کارکردهای اجتماعی اقوام با هدف نیل به سعادت همگانی مدیریت شده است. براساس آیات قرآنی و سیره معصومان علیهم‌السلام، چند رویکرد در قبال سنت‌های قومی وجود دارد:

### ۱) رویکرد پذیرش

اسلام سنت‌های نیکوی اقوام را پذیرفته، ترغیب نموده و حتی گاهی همان‌ها را به‌عنوان احکام خود تشریح نموده است.

برای نمونه، حضرت عبدالمطلب پنج سنت پسندیده را در زمان جاهلیت پایه‌گذاری کرد که در اسلام پذیرفته شد.

نمونه دیگر منشور حکومت‌داری امیرمؤمنان علی علیه‌السلام است که در نامه خود خطاب به مالک اشتر به عنوان والی مصر، درباره نحوه برخورد با آداب و رسوم رایج در میان مردم آن دیار آورده است: «قانون پسندیده‌ای را که سینه‌های این امت (مصر) به آن عمل کرده است و همبستگی مردم را در پی داشته و امور اجتماعی مردم بر محور آن سامان یافته است، نقض نکن، و قانونی را که به سنت‌های پسندیده گذشتگان زیان برساند، ایجاد نکن که در این صورت پادشاه و ستایش مردم برای بنیانگذاران آن سنت‌ها و بار گناه سنت‌شکنی برای تو خواهد بود» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

### ۲) رویکرد پذیرش پس از اصلاحات

برخی از سنت‌های قومی با جهت‌دهی و یا اصلاحات قابل پذیرش است. نحوه مواجهه با این سنت‌ها نفی کلی آنها و انقطاع از ریشه نیست، بلکه جنبه مثبت آن اخذ و جنبه باطل آن فرو گذاشته می‌شود؛ مثلاً سنت جشن اول فروردین که نزد ایرانیان «عید نوروز» نامیده می‌شود، نه تنها مردود اسلام واقع نشد، بلکه با جهت‌دهی، بر آن مهر تأیید زد (ر.ک: ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۳۲۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۷۳).

### ۳) رویکرد سکوت و مباح‌انگاری

یکسان‌سازی زبان‌ها و گویش‌ها و پاک‌سازی قومی از آداب و رسوم اجتماعی که نه خلاف سعادت انسانی است و نه با احکام الهی تصادم دارد، نمی‌تواند مورد تأیید باشد. شهید مطهری کلامی ناظر به همین معنا دارد:

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. نه، این‌طور نیست. یک حساب دیگری در اسلام است. اتفاقاً 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! - «خدا دوست 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. حدیث: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤَخَذَ بِرُحْصَةِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤَخَذَ بِعَزَائِمَتِهِ».

امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرمایند: 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 که خدا مردم را آزاد گذاشته است، شما دیگر تکلیف معین نکنید (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، حکمت ۱۰۵).

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 یک حالتی دارد که هیچ وقت 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، ج ۲۱، ص ۱۹۴).

#### ۴) رویکرد عدم پذیرش و تقابل دفعی در عقیده و تدریجی در عمل

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 علت 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 عصر حاضر، ادامه و سیورورت آنها اضمحلال جمعیت انسانی را در نقطه پایانی خود به همراه دارد. بدین‌روی، سکوت و آزاد گذاشتن آنها صحیح نیست و باید به مقابله با آنها پرداخت. آموزه‌های دین اسلام با چنین سنن و فرهنگ‌هایی تقابل دارد (فاضلی، ۱۳۸۴، به نقل از: جواد، ۱۹۷۰، ج ۵، ص ۵۳۳ و ۵۴۰). به تعبیر قرآن این‌گونه سنن آنها را در کنار پرتگاه آتش و سقوط قرار داده بود (آل عمران: ۱۰۳).

نحوه برخورد با عقاید، سنت‌ها، آداب و رسومی که باطل است و باید از ریشه منقطع شود بسیار مهم است. آیا باید بدون هرگونه مداخله و مسامحه‌ای با قاطعیت تمام اقدام کرد؟ آیا باید ابتدا قدری همراهی نمود و حق و باطل را درهم آمیخت و سپس حق را نمایان ساخت؟ و یا به تدریج و بعد از طی فرایندی حق را تزریق نمود؟ این سه روش قابل تصور است.

از آیات قرآنی دو روش استنتاج می‌شود: با توجه به لایه‌های فرهنگی - که قبلاً ذکر شد - در لایه مفروضات بنیادین یا همان عقاید، اسلام به صراحت و بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌ای حقایق را بیان کرده است. اما در لایه دستاوردهای فرهنگی - که همان آداب و رسوم و اعمال آشکار است - سیاست «تدریج» را در ایجاد تغییر پیشه خود ساخته است. علت این امر سخت بودن تغییر در عمل است. البته سیاست «تدریج» با تداخل حق و باطل متفاوت است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۴۶).

## و. هماندی اسلامی

ایجاد یک جامعه واحد براساس خیر و سعادت حقیقی از اهداف دین مبین اسلام است. انسجام اجتماعی از ضروریات نظام اجتماعی و کشورداری است. از این‌روی، هماندسازی ضرورت می‌یابد. اما اگر مقرر شد که قومیت ملاک وحدت اجتماع نباشد چه چیز باید جایگزین آن شود که نسبت آن به همه یکسان باشد و توانایی تجمیع همگان را حول یک محور داشته باشد؟ شهید مطهری در این‌باره می‌گوید:

پیغمبر رسالت خودش را - آنچه که برای همه جهان رسالت دارد - به اهل کتاب این‌جور اعلام کرد: «یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سوا بیننا و بینکم لانهبذ الله و لانشرك به شیئاً و لا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» (آل عمران: ۶۴). بیایید به طرف یک حقیقتی که آن حقیقت برای ما و شما متساوی است؛ یعنی حقیقتی نیست که از ما باشد؛ بگوییم: شما به ما بپیوندید. یا از شما باشد؛ ما بخواهیم به شما بپیوندیم، یک امری مربوط به نژاد و قومیت نیست که بگوییم: شما بیایید در ما هضم بشوید یا ما بیاییم در شما هضم بشویم، یک حقیقتی است که با همه ما نسبت متساوی دارد... (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲۵، ص ۱۷۵).

نکته‌ای که در پذیرش تنوع قومی از سوی اسلام - با قیودی که قبلاً ذکر شد - حایز توجه است اینکه تنوع قومی تنها امری است ملازم با طبیعت انسانی؛ اما مطلوب نهایی اسلام وحدت است. اسلام از یک سو درصدد الغای قومیت‌ها نیست و از سوی دیگر، به دنبال الغای مرزبندی‌های قومی و ایجاد مدینه فاضله و جامعه بدون رنگ - بجز رنگ خدایی (بقره: ۱۳۸) - است. چگونه جمع بین این دو میسر است؟

در اینجا بحثی فلسفی خود را نمایان می‌سازد، و آن این است که آیا همه جامعه‌های انسانی می‌توانند تابع یک ایدئولوژی باشند، یا هر قوم و ملتی و هر تمدن و فرهنگی باید ایدئولوژی خاص خود را داشته باشد؟ زیرا ایدئولوژی عبارت است از: مجموع طرح‌ها و راه‌هایی که جامعه را به سوی کمال و سعادت رهبری می‌کند.

از سوی دیگر، می‌دانیم که هر نوعی خواص و آثار و استعدادها و ویژه‌ای دارد و کمال و سعادت خاص او در انتظار اوست. هرگز کمال و سعادت اسب عین کمال و سعادت گوسفند یا انسان نیست. پس اگر جامعه‌ها همه دارای یک ذات و یک طبیعت و یک ماهیت باشند، این امکان هست که ایدئولوژی واحد داشته باشند و اختلافاتشان در حد اختلافات فردی یک نوع است، و هر ایدئولوژی زنده‌ای می‌تواند در حد اختلافات فردی

انعطاف و قابلیت انطباق داشته باشد. اما اگر جامعه‌ها دارای طبیعت‌ها و ماهیت‌ها و ذات‌های متفاوتی باشند، طبعاً طرح‌ها و برنامه‌ها و ایده‌ها و کمال‌ها و سعادت‌های متنوعی خواهند داشت و یک ایدئولوژی نمی‌تواند همه را دربر گیرد.

یک امر مسلم درباره انسان این است که انسان نوع واحد است، نه انواع که 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 طبیعت نوعی او سرچشمه می‌گیرد.

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 به‌منزله وسیله‌ای است که نوع انسان را به کمال نهایی خود می‌رساند. با وجود این، 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 به‌عبارت دیگر، فطرت انسانی انسان است و چون انسان نوع واحد است، جامعه‌های انسانی نیز ذات و طبیعت و ماهیت یگانه دارند. البته همان‌گونه که یک فرد گاه از مسیر فطرت منحرف می‌شود و احیاناً مسخ می‌گردد، جامعه نیز چنین است.

اگر این نظریه را در ترکیب جامعه بپذیریم که افراد فقط ماده‌هایی پذیرا و ظرف‌هایی خالی و بی‌محتوایند و منکر اصل فطرت شویم، می‌توانیم فرضیه «اختلاف نوعی و ماهوی جامعه‌ها» را مطرح کنیم؛ ولی این نظریه به شکل دورکهایمی به هیچ وجه قابل قبول نیست؛ زیرا اولین پرسشی که بی‌پاسخ 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 هم بوده، برای توجیه روح جمعی کافی است؟ علاوه بر این، خود دورکهایم معتقد است: امور اجتماعی یعنی: اموری که به جامعه تعلق دارد و روح جمعی آنها را آفریده است؛ از قبیل مذهب و اخلاق و هنر و مانند آن که در همه جامعه‌ها بوده و هست و خواهد بود و به تعبیر خود او «دوام زمانی» و «انتشار مکانی» دارند و این دلیلی است بر اینکه دورکهایم نیز برای روح جمعی ماهیت واحد و نوع واحد قائل است.

تعلیمات اسلامی برای دین مطلقاً نوعیت واحد قائل است و اختلاف شرایع را از نوع اختلافات فرعی می‌داند، نه اختلافات ماهوی. آیاتی از قرآن (شوری: ۱۳) دلالت می‌کند بر اینکه دین در همه زمان‌ها و در همه منطقه‌ها و در زبان همه پیامبران راستین الهی یک چیز است و اختلاف شرایع از نوع تفاوت نقص و کمال است.

این منطق که ماهیت دین یکی بیش نیست، مبتنی بر این جهان‌بینی از انسان و جامعه انسانی است که انسان نوع واحد است، نه انواع؛ همچنان که جامعه انسانی از آن نظر که یک واقعیت عینی است، نوع واحد است، نه انواع. از



سوی دیگر اینکه دین جز برنامه تکاملی فردی و اجتماعی نیست، می‌رساند که اساس این تعلیمات بر وحدت نوعی جامعه‌هاست و اگر جامعه‌ها انواع متعدد بودند مقصد کمالی و راه وصول به آن مقصد، متعدد و متکثر بود و قهراً ماهیت ادیان متفاوت و متعدد بود (ر.ک. مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵۰-۳۵۷).

بنابراین، جوامع و از جمله اقوام ذاتاً دارای ماهیتی واحد هستند و به همین سبب امکان ایجاد وحدت براساس یک ایدئولوژی برتر در آنها وجود دارد و این همان «هماندسازی اسلامی» در مقابل «هماندسازی قومی» است.

بنابر آنچه تاکنون از «هماندسازی اسلامی» بیان شد، نکات ذیل قابل توجه است:

۱. اسلام اصل تنوع قومی را در جامعه می‌پذیرد و برای آن فوایدی قائل است و این مخالف همانندسازی در هر دو رویکرد بیان شده است.

۲. اسلام با هرگونه برتری‌جویی که ملاک آن عصبیت قومی جاهلانه باشد مخالف است. در اسلام برتری صرفاً از آن ارزش‌های انسانی و الهی است. قید «برتری» از آن اقوام نیست، از آن دارنده ارزش‌های انسانی و الهی است. و این مخالف «هماندسازی» در تعریف ساروخانی است.

۳. نحوه برخورد و تعامل اسلام با سنن و ارزش‌های قومی یکسان نیست. ملاک پذیرش یا عدم پذیرش، تطابق یا عدم تطابق با ارزش‌های انسانی و الهی است. البته در پذیرش، تطابق نیاز نیست، صرف عدم مخالفت کفایت می‌کند؛ یعنی پذیرش اعم از تطابق و عدم مخالفت است.

۴. چون اسلام اختصاص به قومی خاص ندارد، وحدت اسلامی همانندسازی قومی محسوب نمی‌شود. اما اسلام همانندسازی در ارزش‌های اساسی انسانی و الهی به همراه پذیرش فرهنگ‌ها و ارزش‌های قومی را که در تخالف با ارزش‌های انسانی و الهی نباشد می‌پذیرد (پذیرش اعم از تأیید یا سکوت).

۵. نفی تعصب و تبعیض قومی به معنای نفی هرگونه عقیده‌ای نیست. عصبیت بی‌جا و بی‌دلیل مردود است، اما ایستادگی بر ارزش‌های انسانی و الهی که مبنای عقلانی دارد، مردود نیست.

۶. چون مردم در تعیین سرنوشت خود دخیل‌اند، «هماندسازی اسلامی» تحمیلی بر جوامع نیست. شرط اجرای «هماندسازی اسلامی» همانند اصل اجرای اسلام و احکام آن در حکمرانی، پذیرش از سوی قاطبه جامعه است. از این نظر، با «هماندسازی قومی» مطابق تعریف ساروخانی که برتری‌جویی قومی اقلیت بر اقوام دیگر دنبال می‌شود، بسیار متفاوت است.

۷. «هماندسازی اسلامی» با همانندسازی مطابق تعریف ینگر مشابهت دارد و آن، این است که ارزش‌های یک قوم خاص را ملاک نمی‌گیرد، بلکه ارزش‌های عمومی در اجتماع دنبال می‌شود. اما تفاوت آن در این است که اولاً، اسلام تنوع قومی را می‌پذیرد و به دنبال محو خصوصیات اقوام و فرهنگ‌ها نیست، در صورتی که در همانندسازی مطابق تعریف ینگر، یکسانی اجتماعی لازمه‌اش محو فرهنگ و تمایزات قومی است.

ثانیاً، ارزش‌های ملاکی در اسلام ارزش‌هایی است که یا وحیانی است و یا ارزش‌هایی که نوع بشر بدان اذعان دارد (عقلانی است). اما ارزش‌های همانندسازان لزوماً چنین عمومیتی ندارد؛ یعنی ممکن است اختصاص به یک جامعه خاص داشته باشد و در میان سایر جوامع، نه‌تنها ارزش نباشد، بلکه ضد ارزش تلقی شود.

### نقطه نهایی همانندشدن اسلامی

با ذکر مباحث قبل، شاید این سؤال پیش آید که 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 خواهد باخت و به یک رنگ - که رنگ اصلی 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. بنا بر نظریه «اصالت فطرت» و اینکه وجود اجتماعی انسان و زندگی اجتماعی او و سرانجام 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، 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 سرانجام به انسانیت اصیل خود خواهد رسید (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵۸).

از نظر قرآن این مطلب مسلم است که حکومت نهایی حکومت حق است و باطل یکسره نابود می‌شود. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان می‌نویسد:

کاوش عمیق در احوال کائنات نشان می‌دهد که انسان نیز به‌عنوان جزئی از کائنات، در آینده به غایت و کمال خود خواهد رسید. آنچه در قرآن آمده است که استقرار اسلام در جهان امری شدنی و «لابد منه» است، تعبیر دیگری است از این مطلب که انسان به کمال تام خود خواهد رسید (طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۰۶؛ همچنین، ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۶).

### نتیجه‌گیری

یکی از الگوهای ایجاد انسجام داخلی در جوامع دارای تنوع قومی، رهیافت «هماندسازی» است. در این رهیافت دو رویکرد کلی وجود دارد؛ در یکی نفی نمادهای قومی و فرهنگی بدون ترجیح قومی خاص، و در دیگری نفی نمادهای قومی و فرهنگی به سمت قوم برتر و حاکم صورت می‌گیرد. رویکرد دوم دارای شدت و ضعف است که از همانندسازی فرهنگی، ساختاری، جداسازی، و تبعید و اخراج از سرزمین محل سکونت تا نسل‌کشی و حذف فیزیکی اقلیت‌های قومی را دربر می‌گیرد.

ایجاد وحدت و انسجام نیز یکی از آموزه‌های اساسی اسلام در اجتماع است که خود نوعی «هماندسازی» به‌شمار می‌آید. «هماندسازی قومی» با هر دو رویکرد در بستر عقل و شریعت محل نقد است. بنابراین «هماندسازی اسلامی» با «هماندسازی قومی» متفاوت است. وجه یکی از رویکرد هماندسازی، برترانگاشتن قومی بر اقوام دیگر است. این در حالی است که هم تعصب قومی از نظر عقل و شرع مذموم است و هم تبعیض قومیتی. اما تنوع قومی به‌عنوان امری طبیعی که دارای برخی مصالح و منافع است، پذیرفتنی بوده و با هر دو رویکرد هماندسازی در تقابل است.

نحوه برخورد با سنت‌های اقوام که مظاهر فرهنگی آنها به‌شمار می‌رود، یکسان نیست. با توجه به ماهیت سنت‌ها، اولاً عقاید، سنت‌ها و آداب و رسوم اقوام ابتدا به ساکن مردود نیست و در تنظیم سیاست‌های قومی باید این را لحاظ نمود. پس نباید همه سنت‌ها را - بالجمله - رد نمود، بلکه ممکن است بسیاری از آنها مطلوب و قابل تأیید باشد و می‌توان زمینه گسترش آنها را فراهم ساخت.

ثانیاً، برخی از سنن دارای اصل و ریشه مناسبی است، گرچه در حالت کنونی دچار انحراف شده و باطل باشد؛ ولی با جهت دادن و اصلاح می‌توان آنها را پذیرفت. پس در این حالت نیز قطع کامل سنت قومی اشتباه است.

ثالثاً، در برخی حالات، سنت‌های قومی خنثا هستند؛ نه ضرری به سعادت بشری می‌رسانند و نه سودی می‌بخشند. سیاست اسلام سکوت و مجاز شمردن آنهاست.

رابعاً، ممکن است عناصر فرهنگی قومی کاملاً باطل باشند. در این حالت، آزاد گذاشتن آنها علاوه بر سقوط آن قوم خاص، سقوط جامعه را به همراه خواهد داشت. در این صورت، اگر بطلان در عقیده (لایه زیرین فرهنگ) باشد به صراحت باید رد نمود، ولی اگر بطلان در عمل (سنت‌ها، آداب و رسوم) باشد باید با رعایت اصل «تدریج» آن را تغییر داد.

توجه به این نکته ضروری است که قومیت‌های دینی در ذیل حکومت اسلامی با فرض تعهد به پیمان، در ابراز عقاید و سنن در حوزه قومیتی‌شان آزادند.

با این ملاحظات، فاصله و تفاوت دیدگاه عقلانی و اسلامی با سیاست‌های «هماندسازی قومی» کاملاً واضح است. آنچه را همانندسازان قومی بیان کرده‌اند مردود است و صلاحیت آن را ندارد که ملاک و پایه سیاست‌گذاری واقع شود. اسلام به دنبال ایجاد وحدت است، نه با پاکسازی فرهنگی و فیزیکی، بلکه با گردآوردن همه جوامع و قومیت‌ها در ذیل ارزش‌های انسانی و ایمانی، نسبتش به همه یکسان است. ایجاد هماندسازی ایدئولوژیک بر این پایه استوار است که جوامع و اقوام به لحاظ ماهیت، نوعی واحد محسوب می‌شوند و از این نظر، پیروی از ایدئولوژی واحد امکان‌پذیر است و سیر نهایی جهان انسانی نیز به سوی همین نقطه وحدت‌بخش است.

## منابع

- تهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ق، *دعائم الإسلام*، ط. الثانیه، قم، بی‌نا.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۸۲، *تحف العقول*، ترجمه صادق حسن زاده، قم، آل علی.
- احمدی، حمید، ۱۳۸۳، *هویت، ملیت، قومیت*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- امینی، عبدالحسین، بی‌تا، *الغدیر*، ترجمه جمعی از نویسندگان، تهران، بنیاد بعثت.
- اوز کریملی، اموت، ۱۳۸۳، *نظریه‌های ناسیونالیسم*، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران، تمدن ایرانی.
- آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- برتون، رولان، ۱۳۸۰، *قوم‌شناسی سیاسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.
- بیهقی، احمدین حسین، ۱۴۲۴ق، *السنن الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جواد، علی، ۱۹۷۰م، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حر عاملی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البتی.
- خندان، علی اصغر، ۱۳۹۳، *منطق کارپردی*، تهران، سمت.
- راجر، مارتین، ۱۳۷۵، *سیاست قومی*، ترجمه مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی، تهران، بینش.
- ساروخانی، باقر، ۱۳۷۰، *دائرةالمعارف علوم اجتماعی*، تهران، کیهان.
- شاین، ادگار، ۱۳۸۸، *فرهنگ سازمانی*، ترجمه محمدابراهیم محبوب، تهران، سازمان فرهنگی فرا.
- شریف رضی، محمدین حسین، ۱۴۲۲ق، *المجازات النبویه*، قم، دارالحديث.
- شکیبا، احمد، ۱۳۹۴، *بررسی اقلیت‌های قومی، دینی و مذهبی با تأکید بر جامعه ایران*، تهران، اطلاعات.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۶، *البلاغ فی التفسیر القرآن بالقرآن*، تهران، مکتبه محمدالصادق الطهرانی.
- صالحی امیری، سیدرضا، ۱۳۸۸، *مدیریت منازعات قومی*، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
- صدری افشار، غلامحسن و همکاران، ۱۳۸۹، *فرهنگنامه فارسی*، تهران، فرهنگ معاصر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *المیزان*، قم، انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، انتشارات اسلامی.
- فاضلی، مهسا، ۱۳۸۴، «مواجهه قرآن با فرهنگ‌های عصر نزول»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۴۲ و ۴۳، ص ۲۲۸-۲۶۳.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *بهشت کافی* (ترجمه روضه کافی)، ترجمه حمیدرضا آژیر، قم، سرور.
- ماتیل، الکساندر، ۱۳۸۳، *دائرةالمعارف ناسیونالیسم قومی*، ترجمه کامران فانی، تهران، وزارت امور خارجه.
- مارجر، مارتین، ۱۳۷۷، «سیاست قومی»، ترجمه اصغر افتخاری، *مطالعات راهبردی*، پیش شماره اول، ص ۱۵۳-۱۸۲.
- مایشویچ، سینشا، ۱۳۹۴، *جامعه‌شناسی قومیت*، ترجمه پرویز دلیرپور، تهران، سبزان و آمه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۸۶، *فرهنگ معین*، تهران، زرین.
- مقصودی، مجتبی، ۱۳۸۰، *تحولات قومی در ایران، علل و زمینه‌ها*، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۹، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مؤسسه مطالعات ملی، ۱۳۷۴، *اقوام و اقلیت‌ها در ممالک محروسه*، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.