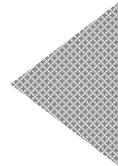


الگوهای جامعه‌شناختی

ساخت هویت در ایران معاصر



مهدی براتعلی پور^۱

(تاریخ دریافت ۹۷/۶/۸ - تاریخ تصویب ۹۷/۸/۲۹)

چکیده

ساخت هویتی ایران از یک سو، ویژگی‌های خاص تاریخی و فرهنگی ملیت ایرانی را در این نقطه ویژه جغرافیایی بازنمایی می‌کند و از دگر سو، انتخاب آگاهانه یا تاثیرپذیری انفعالی از فرهنگ‌های دیگر را نشان می‌دهد. به واقع، در تاریخ طولانی ایران راز تفاوت دو حرکت متفاوت جوشش فرهنگی و ریزش اندوخته‌های تاریخی چیست؟ چرا در یک زمان، باروری و شکوفایی هویت ایرانی را شاهد هستیم و در زمان دیگر، جایگاه فرودست آن را نظاره می‌کنیم؟ آیا می‌توان برای جذب‌ها و حذف‌های عناصر فرهنگی بیگانه سازوکاری تصور کرد که توأم با آن، از استقلال فرهنگی ایرانی خبر دهد؟ دوره‌های گوناگون تاریخی حکایت از تحولاتی بنیادین فرهنگی و هویتی داشته است که دو مسیر جداگانه را به تصویر می‌کشد: خودباختگی و انفعال فرهنگی و رشد و تعالی فکری. روشن است که فرهنگ بیگانه تسلیم‌پذیری تمام‌عیار را درخواست می‌کند، اما کدام ویژگی‌های انحصاری هویت ایرانی این هدف شوم را تسهیل بخشیده و کدام ویژگی‌ها در برابر آن با افتخار سر برافراشته است؟ در این نوشتار، در پی آنیم که نشان دهیم ساخت هویتی ایرانی در دوره پس از انقلاب اسلامی از دو سیاست‌گذاری متفاوت

۱- دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران Baratalipour@yahoo.com

برای حفظ و بقا، و تداوم و بالندگی تاثیر پذیرفته است. اما آیا هر دو این سیاست‌ها به این هدف دست یافته‌اند؟ ارایه تصویری دقیق از ویژگی های هویت ایرانی و تبیین نقش ساخت‌ها در گزینش آزاد افراد و گروه‌ها می‌تواند کمک ارزنده‌ای به کاهش رویارویی های فکری ایران کنونی کرده و اصول مسلم حاکم بر رفتار را به طور اندیشیده شده تعیین کند.

کلید واژه ها: ساخت هویت، سیاستگذاری کلان، ایران، کامیونیتاریانیسم، همکنشی نمادین.

مقدمه و بیان مسئله

چگونگی تکوین، تحول و تداوم فرهنگ عمومی همواره بخش وسیعی از مطالعات جامعه‌شناسی را به خود اختصاص داده است. قابل انکار نیست که در این میان، هویت جمعی که شکل ساختی فرهنگ عمومی را به نمایش می‌گذارد، از اهمیت ویژه‌ای بهره‌مند است. این ساخت‌ها در هر جامعه‌ای بر اندوخته‌ها و ذخایر تاریخی خاص خود تکیه دارد و رفتارهای فردی و جمعی را شکل می‌دهد. ساخت هویتی جامعه از یک سو با نظام ارزشی و بنیان های فکری حاکم بر جامعه و از دگر سو، با شیوه های رفتاری عناصر سازنده آن در ارتباط است. ویژگی تاریخت این ساخت‌ها و بازتولید و بازسازی آن بر نظام ارزشی و شیوه های رفتاری تاثیر تعیین کننده بر جامی گذارد و شکل های متفاوت زندگی جمعی را در گذار تاریخی به تصویر می‌کشد.

پرسش اصلی این نوشتار آن است که آیا تاکید بر گونه‌ای ویژه از ساخت‌های هویتی، به طور مشخص ساخت‌های هویتی ملی و اسلامی نمایانگر اقتدارگرایی در حوزه اندیشه و عمل سیاسی ایران کنونی است و این شکل از سیاستگذاری عمومی از پیش محکوم به شکست تلقی می‌گردد. در این جا، ما در صدد هستیم تا برای ساخت هویتی جدید در دوره پس از انقلاب اسلامی از دو رویکرد جامعه‌شناختی کامیونیتاریانیسم^۱ و همکنشی نمادین بهره ببریم و به طور ضمنی به این پرسش‌ها نیز پاسخ دهیم که امتیازها و کاستی های این امر چیست؟ و آیا در این فرض، ما دوباره

۱- این رویکرد جامعه‌شناختی اندیشمندی چون السدیر مک‌آینتایر (Alisdair MacIntyre)، مایکل ساندل (Michael Sandel)، چارلز تیلور (Charles Taylor)، و مایکل والزر (Michael Walzer) را در بر می‌گیرد.

با ساخت‌های هویتی متصلب و تغییرناپذیر روبرو خواهیم بود یا این امکان را می‌یابیم تا شرایط متحول فکری، اجتماعی و سیاسی جامعه را لحاظ نماییم و بر اساس نیازها و منطبق بر مطلوب‌ها گام برداریم؟ آیا این امر بدان معناست که با مطلق‌سازی های منابع هویتی، هر یک از ساخت‌های هویتی را در تقابل با یکدیگر تصویر کرده و تلاش کنیم تا ساخت هویتی اسلامی را جایگزین ساخت هویتی ایرانی کرده و با ساخت هویتی غربی به مبارزه برخیزیم؟

فرضیه پیشنهادی نیز آن است که به رغم ظرفیت بالای دو رویکرد کامیونیتاریانسم و همکشی نمادین برای ارایه شکلی متصلب و بسته از ساخت‌های هویتی که بحران‌های متعددی را در عرصه سیاستگذاری کلان جامعه به نمایش می‌گذارد و چه بسا تاکنون نیز در برخی مقاطع زمانی از این شیوه بهره جسته‌ایم، مدل بازسازی شده این دو رویکرد توانایی آن را دارند تا با شرایط کاملاً متحول و جدید دوره پس از انقلاب اسلامی تطابق داشته باشند، زیرا قرائت‌هایی خاص از این دو رویکرد، به شکلی از ساخت هویت‌بخش اشاره دارند که امکان بازنگری‌ها و تغییرات جدی را در اندیشه و عمل اجتماعی - سیاسی فراهم می‌کند. در این فرض، نه تنها ساخت‌های هویتی موروثی، بلکه ساخت‌های هویتی نوبنیاد نیز امکان نقد درونی و بیرونی می‌یابند و از آسیب اقتدارگرایی در حوزه اندیشه و عمل سیاسی رهایی می‌یابند. بدین ترتیب، چگونگی جبران نقاط ضعف احتمالی در سیاستگذاری های کلان پس از انقلاب اسلامی مسیر خود را از درون امتیازهای ویژه ساخت هویتی درونی خود و افزون بر آن، ویژگی‌های برجسته تفکر ارزشمند بشریت در هر نقطه از جهان و ساخت‌های هویتی بیرونی پیدا می‌کند. این امر با نقد همزمان درونی و بیرونی امکان‌پذیر می‌گردد و راه برون رفت از بحران‌های هویتی را نشان می‌دهد.

بر اساس نگرش جامعه‌شناختی، می‌توان با توجه به پیشینه‌ی تاریخی، تحول مذهبی و دوره جدید فرهنگ عمومی و ساخت هویتی ایران را متشکل از سه لایه‌ی فرهنگی متفاوت و ناهمگون دانست. این سه لایه‌ی فرهنگی (یا تمدنی) عبارتند از: لایه‌ی ایرانی قبل از اسلام، لایه‌ی فرهنگی اسلامی و لایه‌ی فرهنگی غربی. دو لایه‌ی فرهنگی نخست چنان به هم گره خورده‌اند که چهارده سده همراهی آن دو با یکدیگر امکان‌ناپذیر است و تفکیک کامل عناصر آن دو را ناممکن ساخته است. با این وجود، افزون بر تنافی پاره‌ای از عناصر این دو لایه هویتی با یکدیگر و بالمآل لزوم جداانگاری این دو از هم، نمی‌توان از نقش و تاثیر عمیق فرهنگ غربی به ویژه در

یک صدسال اخیر بر فرهنگ و ذهنیت - حداقل بخش معتناهایی از مردم ایران - غفلت ورزید. بر این اساس، اگر بپذیریم که بسیاری از عناصر این لایه‌های فرهنگی آن چنان با همه در تقابل و تضاد بر سر می‌برند، که هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی هر گونه سازش و آشتی را منتفی می‌سازد، امید به برقراری آشتی و همزیستی میان این لایه‌های ناهمگون - اگر ناممکن نباشد، دست کم - بسیار سخت و دشوار است. بویژه در مسأله‌ی هویت سازی که از مهم ترین کارویژه‌های هر یک از این فرهنگ‌های ناهمگون است، ایجاد تلفیق و التقاط موجد هویت‌های چندگانه‌ای خواهد شد که به خودی خود تعارضات فردی و اجتماعی گسترده‌ای را در پی خواهد داشت. اما بدتر از این وضعیت، روشی است که در تقدم بخشیدن به یکی از لایه‌ها و تحمیل اجبار آمیز بر سایر لایه‌ها از سوی رژیم پهلوی اتخاذ گردید. اگر لایه فرهنگی غربی را به لحاظ آموزه‌ای به سه دیدگاه مجزا شامل لیبرالیسم، سوسیالیسم و ناسیونالیسم تقسیم نماییم، رژیم پهلوی در صدد بود تا لایه فرهنگی ایران باستان را از لایه فرهنگی اسلامی جدا ساخته و با مفهوم جدید ناسیونالیسم در آمیزد. آشکار است که این اقدام در جنبه ایجابی، نیازمند ایجاد رابطه‌ای بهینه در نظر و الگوی رفتاری بود. امری که گونه‌ای تضاد و آشتی ناپذیری در ذات آن نهفته بود. و در جنبه سلبی نیز، این اقدام به معنای نفی مفاهیم نظری و الگوهای عملی سه مکتب دیگر شامل لیبرالیسم، سوسیالیسم و اسلامگرایی بود. ماهیت استبدادی این رژیم و اقدامات آمرانه آن در حوزه فرهنگ شکست آن را از پیش قابل پیش بینی می ساخت. بدین ترتیب، در پس اقدامات تحول آمیز فرهنگی این رژیم می توان تناسب و یکدستی را با سایر اقدامات آن در سایر حوزه‌ها شامل سیاست، اقتصاد و اجتماع مشاهده کرد.

در یک بررسی مصداقی - تاریخی اجمالی می‌توان نهضت مشروطه را به عنوان نقطه‌ی عطف تقابل میان این لایه‌ها در یک صد سال اخیر ایران دانست که در نهایت با نادیده گرفتن لایه اسلامی، موجب حساسیت و مخالفت برخی از علما و روحانیون شد. با شکست انقلاب مشروطه و فرو پاشی خاندان قاجار و روی کار آمدن رضاشاه، بار دیگر این تقابل به طور جدی آشکار شد. در دوران پهلوی اول، او ابتدا به صورت ظاهر، لایه‌های فرهنگی و اسلامی را با هم آشتی داد، اما بعد از مدتی لایه‌ی ملی و سپس لایه‌ی غربی تقویت گردیده و لایه‌ی اسلامی با بی‌مهری و مخالفت روبرو شد. در دوران پهلوی دوم نیز با تداوم بخشیدن به رویه رضاشاه، بتدریج او فرهنگ متفاوت را در سطح جامعه ایجاد نموده و به دو گانگی فرهنگی دامن زد: یکی فرهنگ

رسمی که از سوی رژیم تبلیغ و اشاعه‌ی یافت. در این فرهنگ، ناسیونالیسم و تأکید بر عناصر ملی بیش از سایر لایه‌ها فعال بود. و دیگری، فرهنگ توده‌ی مردم که با توجه به خاستگاه مذهبی آنان، از درون مایه‌های قوی ایمان به اسلام بهره‌مند بود. انقلاب اسلامی ایران نیز، در پی تقابل باستانگرایی ناسیونالیستی و لایه فرهنگی غربی در مقابل لایه‌ی اسلامی ایجاد شد (بشیریه، ۱۳۷۶). تقریباً همه روحانیون از حکومت دلخور بودند؛ زیرا رژیم بر آموزش و پرورش، املاک موقوفه، دادگستری و وضعیت رفاه اعمال کنترل می‌کرد، توسعه شهری را به هزینه بازار به زور پیش می‌برد، سپاه دین به روستاها می‌فرستاد، تقویم شاهنشاهی را جایگزین تقویم اسلامی می‌کرد، بر انتشارات مذهبی نظارت داشت و حقوق خانواده را تغییر داده بود و این‌ها یک فرهنگ سیاسی دینی مخالف با دیکتاتوری و سلطه خارجی را فعال کردند (فوران، ۱۳۸۲: ۵۵۲؛ ۵۶۸).

بدین سان آشکار می‌گردد که تاریخ یک صد سال اخیر ایران شاهد رویارویی‌های فکری و سیاسی فراوانی بوده است که از منابع هویت بخش متعدد درون جامعه و نزد روشنفکران و فرهیختگان علمی حکایت دارد. این امر دوره بندی‌های تاریخی گوناگونی را به نمایش می‌گذارد که ذیلاً برای نمونه فهرست وار به نه دسته بندی اشاره می‌گردد:

اول: گسست با گذشته، تلفیق عرفان شرقی با انسان‌گرایی و سوسیالیسم شرقی و نوگرایی اسلامی (Boroujerdi, 1992: Chap. 2).

دوم: نسل‌های روشنفکری خواهان اصلاحات از بالا، تلفیق گرای ملیت و مفاهیم مدرن، مارکسیست‌های اسلامی و روشنفکران گفت‌وگو‌گرا. چهار نسل از روشنفکران؛ شامل نخبگانی که هدف و استراتژی آنان در نوسازی کشور، "اصلاحات از بالا" بود، روشنفکرانی که می‌کوشیدند تا میان ملی‌گرایی ایرانی و آگاهی مدرن، تعادل رضایت‌بخش بیابند، هواداران "نگرش تام‌گرا"ی مارکسیسم روسی که در پی تلفیق آن با اندیشه‌ها و مفاهیم بومی‌گرا و به مثابه منتقدان جدی برای غرب‌گرایی ظاهر شدند، و نهایتاً، "روشنفکران گفت‌وگو‌گرا" (جهانبگلو، ۱۳۷۹: ۳۲-۴۱).

سوم: دوره‌ی مشروطه، دوره‌ی تجربه و دوره‌ی رماتیکیک ضد مدرن (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۵۴-۶۴).

چهارم: گفتمان‌های پاتریمونالیسم سنتی، مدرنیسم پهلوی، سنت‌گرایی ایدئولوژیک و جامعه مدنی (بشیریه، ۱۳۷۸: ۷۹-۸۸).

پنجم: دوره های نسخ، احیا و تجدید سنت (حجاریان، ۱۳۷۶: ۲۵-۳۱).

ششم: گفتمان‌های پیوندی، مرکزیت طلب و اسلام‌گرایی (تاجیک، ۱۳۷۶: ۵۴-۶۴).

هفتم: گفتمان‌های تصعید، تکامل و توسعه (حجاریان، ۱۳۷۹، ۱۷ فروردین؛ حجاریان، ۱۳۷۹، ۲۰ فروردین).

هشتم: گفتمان‌های لیبرالی اندیشه‌ی دینی، اصلاح طلب، نوسنت‌گرا، نولیبرال و رادیکال - انتقادی (آقاجری، ۱۳۷۹، ۲۶ مرداد؛ آقاجری، ۱۳۷۹، ۳ آذر).

نهم: پارادایم‌های احیا و اصلاح فکر دینی، انقلابیگری و عرفی‌گری (رزاقی، ۱۳۷۶: ۷۴-۹۴).

براستی این دوره ها، گفتمان‌ها و پارادایم‌ها از تحول در ساخت هویتی جامعه ایران در یک صد سال اخیر حکایت می‌کند یا نمایشگر رویارویی آشتی‌ناپذیر در کانون‌های هویت‌بخش جامعه ایرانی است که هر از چند گاهی به چیرگی یکی بر سایرین منجر می‌شود؟ آیا این چیرگی نشان از افول اندیشه‌ها و آرمان‌های سنتی و شکل‌گیری دوره‌ای جدید از حیات فکری - عملی دارد؟ مهم تر، آیا خطوط و محورهای رویارویی آن چنان قوی و قدرتمند است که هم‌نشینی مسالمت‌آمیز با یکدیگر و سر بر آوردن و بازتولید ساخت هویتی برتر را از رهگذر ترکیب عناصر سازنده هر یک و کنار گذاشتن عناصر ناهمخوان عصری منتفی می‌سازد؟ آیا نمی‌توان از شیوه‌ها و فرایندهایی بهره جست که رویارویی منطقی و مستدل آنها را نزد روشنفکران و فرهیختگان جامعه به دور از تنش‌های اجتماعی و بهره‌گیری از ثمرات این رویارویی تضمین کند. در این پژوهش در صدد هستیم تا با استفاده از دو رویکرد جامعه‌شناختی کامیونیتاریانیسم و همکنشی‌نمادین، نشان دهیم که در دوره پس از انقلاب اسلامی سیاستگذاری‌های کلان‌ناظر بر ساخت‌های هویتی ایران، نیازمند توجه کاملاً علمی و نظری به مساله است. به ویژه آن که تجربه دوره پیش از انقلاب اسلامی نیز فراروی ما قرار دارد. سیاستگذاری در آن دوره به گونه‌ای ویژه از ساخت‌های هویتی اتکا داشت و تلاش می‌کرد تا به شکل اجبارآمیز آن ساخت هویتی ویژه را بر سایر ساخت‌ها تقدم بخشد.

با اتکا به مفاهیم اندیشه کامیونیتاریانیسم، چه بسا بتوان ساخت‌های هویتی ایران را از دریچه سه ویژگی هویت تاریخی ایرانیان، فهم مشترک ایرانیان از زندگی خوب و سازواری اجتماعی ایرانیان توضیح داد.

ویژگی نخست: هویت تاریخی ایرانیان

در اندیشه کامیونیتاریانیسم، هویت شخص از دل‌بستگی‌ها و هدف‌هایش جدا نیست؛ بلکه افزون‌تر، این دل‌بستگی‌ها و هدف‌ها هویت او را شکل می‌دهند. هویت او از همان آغاز با نقش‌هایی که او به مثابه‌ی شهروند، عضو یک جنبش یا پرچمدار یک مرام بر عهده دارد، پیوند خورده است. در این برداشت روایت‌گونه از "خود"، او در میان دیگران به سر می‌برد. خیر او با خیر "جماعت"‌هایی که سرگذشت و تاریخی مشترک با او دارند، یکی است (ساندل، ۱۳۷۴: ۱۳؛ ۲۰). سرگذشت زندگی او در سرگذشت "جماعت"‌هایی رقم خورده که هویت او را شکل می‌دهند. و آنچه برای او خیر است، برای هر کسی هم که این نقش‌ها را ایفا می‌کند، خیر است (MacIntyre, 1981: 205).

در این نگرش، مفهوم «رفتار» و «ساخت‌های روایی زندگی انسان» با یکدیگر پیوند دارند، زیرا رفتار هر گونه عمل جمعی انسان درون یک سنت دانسته می‌شود که در فرایند تحقق بخشیدن به معیارهای کمال^۱ (فضایل)، خیر درونی آن تبلور می‌یابد (MacIntyre, 1981: 187). این سنت‌ها چارچوبی برای معنا بخشیدن به استدلال‌های معتبر ارائه می‌کنند و بسان ساخت‌های روایی زندگی انسان، تاریخت نوع رفتار را به نمایش می‌گذارند (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: مک‌آینتایر، ۱۳۹۲؛ وینستین، ۱۳۹۰؛ مال‌هال و سوئیفت، ۱۳۸۵).

فرد فارغ از موقعیت‌ها و روابط اجتماعی نمی‌تواند در جست‌وجوی خیر و کاربست فضایل باشد؛ زیرا معنای زندگی نیک با توجه به موقعیت‌های گوناگون افراد تفاوت می‌کند. بنابر مفهوم سنت، هر نظریه‌ی خاص یا مجموعه‌ی باورهای اخلاقی یا علمی تنها درون یک سلسله‌ی تاریخی معقول و توجیه‌پذیر است. وانگهی ما فراورده و محصول گذشته هستیم. بدین لحاظ، قادر نیستیم تا آن بخش از خود را که از طریق ارتباط با تاریخ شکل یافته است، حذف نماییم. انسانی که تلاش می‌کند خویشتن را از جایگاه معین تاریخی خود رها نماید، در واقع، برای نابودی خود اقدام کرده است (MacIntyre, 1981: 126;130;146).

در بیانی دیگر، انسان‌ها حیواناتی خود تفسیرگرا دانسته می‌شوند که هویت آن‌ها به مفاهیمی از

۱- Standards of Excellence.

خیر بستگی دارد که از بافت جامعه‌ی زبانی آن‌ها نشأت می‌گیرد (Taylor, 1985: 5). در این مفهوم، پاسخ به این پرسش که "من که هستم؟" در گروی آن است که بدانم "جایگاه من کجاست؟". هویت من توسط تعهدات و هویت‌یابی‌هایی تعریف می‌شود که فراهم‌آورنده‌ی محدوده‌ای است که تنها درون آن می‌توان دقیقاً تعیین کرد که چه کاری مفید، خیر یا ارزشمند است. تعریف هویت بر حسب تعهد به کلیسا یا حزب سیاسی یا عضویت در ملت، طبقه یا قبیله، بیانگر آن است که این هویت‌یابی‌ها چارچوبی ارزشگذار در اختیار می‌گذارند که اشیاء، رفتارها و آیین‌ها صرفاً از طریق آن اهمیت می‌یابند و افراد بدون آن، حیران و سرگردان خواهند بود. و بدین ترتیب، روشن می‌گردد که جهت‌گیری اخلاقی ما بخشی ضروری از احساس ما در باب هویت است. ما پرسش "شما که هستید" را با ارائه‌ی نام خود، روابط خویشاوندی خود یا دیگران، نقش اجتماعی خود و تعهدات و وفاداری‌های خود پاسخ می‌دهیم. بنابراین موضوع بالقوه‌ی این پرسش، کسی است که دیدگاه یا نقش خاص خود را دارا است و او می‌تواند برای خود سخن گوید؛ اما برای آن که او به این پرسش پاسخ دهد، باید بداند که کجا ایستاده است و به چه چیز اتکا دارد (Taylor, 1989: 25-29).

ویژگی دوم: فهم مشترک ایرانیان از زندگی خوب

نگرش کامیونیتاریانیستی سنت‌های اخلاقی را موجد فضائلی می‌داند که دست‌یابی به زندگی نیک را تسهیل بخشیده و این امکان را برای ما فراهم می‌آورند تا همواره برای تحقق آن تلاش نماییم؛ زیرا این فضائل هستند که امکان خودشناسی و درک عمیق از شخصیت و منش خود را ایجاد می‌کنند و درک روشن‌تری از زندگی نیک ارائه می‌نمایند (MacIntyre, 1981: 219). این هویت تاریخی مفاهیم مشترکی از زندگی خوب را برای ایرانیان تصویر می‌کند که در تمایز آشکار با هویت‌های سایر ملت‌هاست. بر این اساس، ملیت ایرانی با زندگی اخلاقی گره می‌خورد. با عضویت افراد در درون یک سنت، تنها گونه‌های خاصی از رفتار مجاز شمرده می‌شوند. بدین‌سان، انسان‌ها مستقلاً داستان زندگی خویش را نمی‌نویسند، بلکه آن‌ها تنها درون چارچوب‌ها و زمینه‌های از پیش مشخصی قرار دارند که تنها درون آن‌ها می‌توانند در مورد ادامه زندگی تصمیمات بهتر یا بدتری بگیرند. و دقیقاً درون این چارچوب‌ها و زمینه‌ها است که داوری‌های اخلاقی شکل می‌گیرند، استدلال اعتبار پیدا می‌کنند و امکان حصول توافق وجود

دارد. آنچه در این راستا اهمیت دارد، بنیان نهادن مفهوم و برداشتی مشترک از خیر است که مبنا و پایه‌ی هر گونه داوری اخلاقی قرار می‌گیرد. این امر به نوبه‌ی خود پیوند و همبستگی اجتماعی را در جامعه تامین و تضمین می‌کند. بر این اساس، بدون این مفهوم مشترک از خیر انسجام و سازواری اجتماعی فرو می‌ریزد (Mulhall and Swift, 1996: 84-85).

در این معنا، "خیرهای متفاوت اجتماعی به دلایل متفاوت، بر طبق روندهای متفاوت و به وسیله‌ی عوامل متفاوت باید توزیع شوند. و همه‌ی این تفاوت‌ها از برداشت‌های متفاوت از خود خیرهای اجتماعی نشات می‌گیرند؛ [یعنی] محصول اجتناب‌ناپذیر خاص‌گرایی^۱ تاریخی و فرهنگی‌اند" (Walzer, 1983: 6). بدین ترتیب، معنا و ارزشی که خیرها دارند، از جوامعی نشات گرفته که آن خیرها، خیرهای آن هستند. مهم‌تر آن که، اگر معانی خیرها ضرورتاً اجتماعی هستند، آن‌ها در جوامع متفاوت، معانی متفاوت خواهند داشت.

ویژگی سوم: سازواری اجتماعی ایرانیان

اگر بهره‌مندی از فضایل از طریق مشارکت در انواع رفتار حاصل می‌گردد، این مشارکت لزوماً با پذیرش و وفاداری نسبت به معیارها و الگوهای رایج آن نوع رفتار استلزام دارد. یک رفتار متضمن معیارهای کمال و تبعیت از قواعد است. ورود در یک رفتار به معنای پذیرش اعتبار آن ملاک‌ها و عدم کفایت رفتار به خودی خود است. بدین سان، برداشت‌ها، گزینش‌ها، ترجیح‌ها و دل‌بستگی‌های من در معرض این ملاک‌ها قرار می‌گیرند. البته رفتارها خود دارای تاریخ هستند. از این رو، خود ملاک‌ها نیز نقدناپذیر نیستند. با این وجود، ما نمی‌توانیم بدون این که اعتبار بهترین ملاک‌های شناخته شده تا آن زمان را بپذیریم، رفتاری را آغاز نماییم (MacIntyre, 1981: 190).

بدین سان، ارایه تصویری تاریخی از هویت، توأم با فهم مشترکی از زندگی خوب که از سنت‌های برجا مانده از گذشته حاصل آمده، می‌تواند اندیشه و رفتار افراد و گروه‌ها را در جامعه ما سامان بخشیده و از تعارضات اساسی جلوگیری به عمل آورد. آشکار است که تعریف مشترک از خود و رفتارهای مجاز در زندگی فردی و گروهی تاثیر شگرفی برجا می‌گذارد؛ به

۱- Particularism.

گونه ای که بسان قاعده های رفتاری، تندروی ها و کندروی ها را اصلاح می کند، اختلاف ها را حل و فصل می کند و معنا و هدف مشترکی را برای زندگی فرا روی همگان قرار می دهد. در این فرض، الگوهای رفتاری و ملاک های یکسان در زندگی نیک انسجام و سازواری اجتماعی را تضمین می کند و از حرکت های خنثی گر اجتماعی برحذر می دارد.

نقد و بررسی الگوی کامیونیتاریانیسم در ارایه ساخت های هویتی ایران

بهره گیری از این چهارچوب مفهومی برای ساخت های هویتی ایرانی و ارایه این تصویر از زندگی خوب نزد ایرانیان می تواند افزون بر مزایای پیش گفته الگوی کامیونیتاریانیسم، معایب این الگو را نیز نمایان سازد. ذیلاً به برخی از معایب بهره گیری از این الگو برای تبیین ساخت های هویتی ایران اشاره می کنیم:

اول: قیاس ناپذیری^۱ مقدمات و چارچوب های استدلال های عقلانی

پذیرش خاص گرایی ساخت های هویتی جامعه ایران، اندیشمندان حوزه های فکری را از بحث پیرامون شیوه ها و فرایندهای استدلال عقلانی بی نیاز کرده و اساساً این امر را عبث و بیهوده می سازد. در این فرض، اصل امکان دستیابی به نتایج معقول از طریق فرایند استدلال مورد انکار قرار می گیرد. اصل اساسی در این خاص گرایی هویتی آن است که در همه ی مباحثات عقلانی مشاهده می کنیم که مقدمات استدلال ها، خود بر اصول و ارزش های بنیادی تری متکی هستند. اما این اصول و ارزش ها به هیچ وجه به لحاظ عقلانی قابل اثبات یا انکار نیستند. این امر گواه آشکاری بر این امر است که چارچوب ها و مقدمات استدلال های رقیب نمی توانند مورد ارزیابی عقلانی قرار گیرند. براین اساس، هیچ گاه نمی توان امید داشت که این مباحثات با ارجاع به استدلالات و مقدمات عقلانی به توافقی عام و جهان شمول منجر شود. پس در هر چارچوبی می توان نظاره گر حصول نتایج از مقدمات بود و دقیقاً خود این مقدمات نیز امکان توجیه عقلانی را فراهم می سازند، اما این امر بدان معنا نیست که خود این مقدمات نیز عقلانی هستند. آیا بدین ترتیب، ارزش اعتبار همه اصول و مقدمات نسبی تلقی شده و صرفاً به میل و سلیقه ی افراد بستگی

۱- Incommensurable.

دارد؟ در پاسخ باید خاطر نشان ساخت که کامیونیتارین ها امکان وجود هر مبنا و اصل عام وجهها نشمولی را نفی نمی کنند. آن‌ها می گویند که اگر ما در چارچوب عقل بشری حرکت کنیم، این اصول جهان‌شمول، یعنی اصولی که همه‌ی انسان‌ها در هر زمان و هر مکان قبول داشته باشند، اگر هم قابل حصول باشند، به قدری نحیف هستند که نمی‌توان بر مبنای آن‌ها یک نظام اخلاقی بنا کرد. در حالی که نظام‌های اخلاقی خاص جوامع مختلف که هر جامعه‌ای مبتنی بر فرهنگ و فهم مشترک خود آن‌ها را تفسیر می‌کند، ماهیتاً فربه هستند. پس، جامعه‌گرایان طرفدار نسبی بودن مطلق اخلاق نیستند (بهشتی، ۱۳۷۷: ۳۲).

در این معنا، فیلسوف به جای آن که کوشش نماید تا خود را از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، جدا کرده و آن را از موضع و دیدگاهی فرای حوادث و پیشامدهای فرهنگ بررسی نماید، باید به دنبال بیان آن دسته معانی کاملاً مشترک باشد که آن فرهنگ را بنیان نهاده است. از این رو، افرادی که خود و خیرهای تشکیل دهنده‌ی جهان اجتماعی خود را کاملاً مبتنی بر فرهنگ پرمایه^۱ تصور می‌کنند، نباید آن خصوصیت فرهنگی را نادیده گرفته و هنگام تفکر درباره‌ی چگونگی اداره‌ی توزیع خیرها در جامعه‌ی خود، مفهوم کم مایه‌ای^۲ از عقلانیت را اتخاذ کنند. به نظر والزر، انتزاعی که نظریه‌ی راولز نیاز دارد، مستلزم بی‌توجهی به انتخاب‌هایی است که افراد تاکنون انجام داده‌اند و این انتخاب‌ها در برداشت‌های خاص فرهنگ آن‌ها از خیرهایی که باید توزیع شوند، تبلور یافته است (Walzer, 1983: 5-7).

دوم: رسمیت بخشیدن به همه نظام‌های خاص اخلاقی

روش شناسی جزئی گرایانه این الگو هیچ تفسیری را بهترین تفسیر تلقی نمی‌کند و نسبت به عقل بشری و فراگیری آن کاملاً بی‌اعتماد است. در این فرض، بسترها و پیش زمینه‌های فرهنگی جوامع رفتارهای خاصی را برای افراد و گروه‌ها مجاز می‌شمرد که خود به شکل‌گیری یک نظام اخلاقی خاص منجر می‌شود. این نظام صرفاً برای همان افراد و گروه‌های اجتماعی معنادار بوده و بدین ترتیب، بسامانی جامعه را در گروهی رسمیت بخشیدن به همه نظام‌های اخلاقی تضمین می‌کند. در این فرض، افراد و گروه‌ها نمی‌توانند به حوادث و رویدادها نگاه

۱- Culture – Laden

۲- Thin

مشترک داشته باشند و هر یک از منظر نظام اخلاقی خاص خود به حوادث و رویدادها می‌نگرند. این رویکرد چه بسا بتواند سامان اخلاقی را در یک جامعه خاص و همگون فرهنگی فراهم سازد، اما از ایجاد نظام فراگیر اخلاقی در چهارچوب یک حوزه جغرافیایی با نگرش‌های ناهمگون ناتوان است. آشکار است که رسمیت بخشیدن به همه نظام‌های اخلاقی بدون آن که مبنایی مشترک را بر روی رفتارها و سنت‌های اخلاقی بگشاید و از صحت و سقم ادعاهای رقیب سخنی به میان آورد، حل کردن منازعات فکری از طریق رها ساختن عقلانیت و استدلال‌های عقلانی و نومی‌دی از این فرایند است. بدین ترتیب، مفاهیم مشترک اخلاقی مانند عدالت (ر.ک: ساندل، ۱۳۹۴ الف؛ ساندل ۱۳۹۴ ب؛ ساندل، ۱۳۹۶) و حقوق بشر تفاسیری خاص و محلی پیدا می‌کند که نمی‌تواند سرپیچی‌ها و تخلف‌های احتمالی را مورد سرزنش قرار داد این روش‌شناسی جزئی‌گرایانه در آثاری چون فریه و نحیف: خاستگاه هنجارهای اخلاقی (۱۳۸۹)، تفسیر و نقد اجتماعی (۱۳۸۸) و حوزه‌های عدالت؛ در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری (۱۳۹۴) نیز دنبال شده است.

سوم: نفی اصول و ارزش‌های عام

اگر نتوان در مورد چهارچوب‌ها و مقدمات استدلال‌های رقیب ارزیابی عقلانی صورت داد و ضرورت دارد تا به همه نظام‌های اخلاقی رسمیت بخشید، بالمآل باید دستیابی به توافق عام و جهانشمول را نیز منتفی اعلام کرد. بر این اساس، فلسفه وجودی هر گونه گفت و گو برای دستیابی به نقاط اشتراک می‌تواند از پیش شکست خورده تلقی گردد. پیداست در این فرض، ضرورت می‌یابد تا گفت و گوها در چارچوب‌ها و بنیان‌های مشترک جریان پیدا کند و گروه‌های هم‌مسلك و مهم‌تر، نقد درونی را شامل می‌شود. این امر از هر گونه نقد بیرونی با استناد به ملاک‌های عام جلوگیری به عمل می‌آورد. با این وجود، امروزه پیامدهای جامعه‌شناختی این نگاه در پذیرش چندفرهنگ‌گرایی مورد توجه است (ر.ک: تیلور، هابرماس و ولف، ۱۳۹۲).

چهارم: بسندگی نقد درونی در دعاوی اعتبار

در اندیشه کامیونیتاریانیسم، تاریخت هویت انسان و پذیرش اعتبار معیارهای زندگی نیک، هرگز

به این معنا نیست که این معیارها را نتوان به هیچ وجه مورد انتقاد قرار داد، زیرا چه بسا چارچوب‌ها و الگوهای رفتاری مورد تردید واقع شوند و در معرض تغییر و اصلاح قرار گیرند. اما به هر ترتیب، این تحولات درون وضعیت و زمینه‌ی تاریخی خاصی به وقوع می‌پیوندد و از شرایط و قیود خاصی تبعیت می‌کنند. فرایند این مباحثات از قوانین مشترک و معینی که حاکم بر روابط اجتماعی در آن جامعه خاص است، پیروی می‌کند. استدلال‌های معتبر نیز درون چارچوبی که معیارهای انواع رفتار فراهم می‌سازند، ارائه می‌شوند. هیچ کس نمی‌تواند به تنهایی دست به گزینش و اصلاح بزند و فضیلتی نو برقرار نماید.

اکنون این مشکل روی می‌دهد که اگر ملاکی خارج از جامعه نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم جامعه و روابط آن را نقد کرده و احیاناً ناعادلانه بخوانیم. کاملاً آشکار است که هیچ یک از گونه‌های رفتاری در جوامع متفاوت نمی‌تواند چارچوبی جامع و فراگیر ارائه نماید تا از این رهگذر، فرد بتواند به طور مستدل و عقلانی برخی از الزامات و تعهدات گونه‌های رفتاری را کنار نهد (Mulhall and Swift, 1996: 85). پاسخ کامیونیتارین‌ها به این مشکل این است که خردپذیر کردن یک رفتار مستلزم ایجاد پیوند میان آن رفتار و زمینه‌ای تاریخی است که آن رفتار درون آن به وقوع می‌پیوندد. ما این رفتار را به مثابه‌ی بخشی از داستان زندگی فرد در نظر می‌گیریم و خود بخشی دیگر از آن را می‌نگاریم. تاریخ زندگی او رفتارهای او را به شکل توالی پیچیده‌ای به نمایش در می‌آورد (MacIntyre, 1981: 208). از این منظر، نقد چهارچوب‌های رفتاری در هر جامعه‌ای صرفاً درونی بوده و بر معیارهای اخلاقی حاکم بر آن جامعه تکیه دارد. این گونه نقد به نوبه خود، ارزشمند بوده و تاثیرگذاری فزاینده و عمیقی را برجا می‌گذارد، با این وجود، ما را از دیگر منبع ارزشمند نقد، یعنی نقد بیرونی، محروم می‌سازد. دشمن ستیزی و بیگانه‌هراسی فرهنگ ایرانی، به ویژه در دوره پس از انقلاب اسلامی، امکان دارد در رویارویی‌های فکری نیز به شکل مخالفت با همه دستاوردهای نظری «دشمنان» و «بیگانگان» جلوه گر شده و موجب شود تا به نقدهای بیرونی احتمالی وقعی ننهیم. و به این ترتیب، جهان شمولی ارزش‌های ملهم از فرهنگ و هویت ایرانی را نیز شکل خاص و محلی دهیم.

چهارم: منازعات بی پایان و همه جانبه

انکار دستیابی به توافق عام و جهانشمول در این الگو یک نظام اخلاقی همگانی را میان بشریت منتفی می‌سازد و هر جامعه‌ای در صدد خواهد بود تا دنیای اخلاقی خود را به عنوان نظام برتر جلوه‌گر سازد. پیامد مستقیم این امر نه تنها در مباحثات فکری که تحتی در منازعات سیاسی و قومی نیز آشکار خواهد شد. اگر نگرش‌ها و رفتارهای قومی و محلی ارجحیت پیدا کند، چه مانع و رادعی برای انجام اعمال خشونت‌آمیز در برابر دیگران وجود نخواهد داشت. این درست است که در این الگو به نوعی مسالمت‌جویی طرفداران باورهای گوناگون فرا می‌خواند، اما چه تضمینی بر این امر وجود دارد. آیا این آرمان و آرزو ضرورتاً در جهان سرشار از منافع متضاد و نگرش‌های ناسازگار تحقق خواهد یافت؟ (برای کاربست‌های جامعه‌شناختی و سیاسی نظریه‌های اخلاقی کامیونیتاریانیسم، ر.ک: مدنی، ۱۳۹۰؛ ۱۳۹۶).

الگوی تکمیلی در ساخت هویتی ایران

چه بسا بتوان همکنشی نمادین را به مثابه الگوی تکمیلی برای اندیشه کامیونیتاریانیسم مطرح کرد تا در سیاستگذاری کلان فرهنگی ایران کنونی از کارایی بیشتری برخوردار باشد و افزون بر حفظ شکل ساخت‌مند هویت‌های مستقر و باثبات، سازوکار تحول آگاهانه در این هویت‌ها را نیز آشکار سازد. بر این اساس، در این جا تلاش می‌شود تا با بهره‌گیری از مفاهیم این الگو، نقاط ضعف تبیین هویت ایرانیان را بر اساس الگوی پیش‌گفته ترمیم کرد. از این منظر، ما به ویژگی چهارم در هویت ایرانیان بر می‌خوریم که با الگوی تکمیلی قابلیت تبیین می‌یابد.

ویژگی چهارم: آزادی عمل اجتماعی در بازتولید نظم پایدار

اگر هویت تاریخی است و در نتیجه از گذشته تاثیر پذیرفته است، همین مساله تعیین‌کننده این واقعیت غیر قابل انکار است که دوره معاصر همراه با همه الزامات و ضرورت‌های خود نیز بر ساخت‌های هویتی کنونی تاثیر می‌گذارد. بدین ترتیب، هرگز نمی‌توان هیچ هویتی را بسته و متصلب تلقی کرد؛ آن‌چنان که شواهد فراوانی از این دگردیسی هویتی را در سراسر تاریخ طولانی این مرز و بوم شاهد هستیم. مشکل نگرش کامیونیتاریانیسم در توجه فزاینده آن به نظامی است که از رهگذر هویت‌های یکسان و مفاهیم مشترک از زندگی خوب به دست می‌آید، زیرا زندگی جوامع بشری، افزون بر تداوم‌ها و یکسانی‌ها، از گسست‌ها و رویارویی‌ها نیز تشکیل

گردیده است. از این رو، ضرورت دارد تا هم زمان با توجه به عناصر پیوندی هویت ایرانی رمز و راز تحولات هویتی را نیز جست و جو کرد. این امر ما را به سرچشمه تحول راهنمایی می کند. آیا در گذشته تاریخی ایران هیچ گاه منازعات و ستیزهای فکری و اجتماعی کاملاً از بین رفته بودند؟ آیا دوره ای را می توان سراغ داشت که یک فکر و یک نظام اجتماعی شکل غالب و چیره را پیدا کرده باشد؟ و آیا اساساً هیچ تفکری می تواند از طریق منع ها و محدودیت ها برای سایر تفکرها و نظام های اجتماعی رقیب و به شکل عرضه انحصاری، سکه مقبولیت عمومی بخورد و در فکر و عمل دفاع اندیشمندان و صادقانه را داشته باشد؟

اما به همان میزان، پذیرش آزادانه چهارچوب های هویتی و نقش اندیشه و تاملات آزاد در گزینش زندگی خوب از اهمیت بسزایی برخوردار است. جامعه ای که نظام فکری خود را از سر تعقل و تدبیر به مثابه نظام برتر انتخاب نکرده باشد، چگونه خواهد توانست در کوران رویارویی ها و منازعات فکری - اجتماعی بدان پای بند بماند؟ آیا می توان تعصبات فکری - عقیدتی را دیرپا تصور کرد؟ روشن است که گزینش غیر آگاهانه تا زمانی تداوم می یابد که احساسات بر انسان حکمفرما باشد و او میان وجود عقلانی خویش و واقعیات جهان پیرامون گسست و فاصله ایجاد کند. اما آیا به واقع این گسست و فاصله جاودانه است؟ و بدین سان، زندگی احساسی و غیر عقلانی انسان در فرایند عقلانیت دچار آسیب می شود. اما گشودن عرصه عقلانیت بر باورها سازوکار مناسبی برای تداوم ها و گسست های هویتی و نظم اجتماعی فراهم می کند که احساسات و تمایلات غیر عقلانی را در کنترل خویش در می آورد.

به واقع، رویکرد کامیونیتاریانیستی به دلیل بی توجهی به فراگرد دگرگونی اجتماعی اساساً بینشی غیر تاریخی است و به ساخت های ایستا بسیار بیشتر از دگرگونی های اجتماعی باور دارد. درست است که همه ی عناصر تشکیل دهنده ی یک جامعه، همدیگر و همچنین کل نظام را تقویت می کنند، اما این رویکرد از تشخیص عناصر مؤثر در ساخت های دستخوش تحول و دگرگونی ناتوان است. این امر موجب می شود تا رویکرد کامیونیتاریانیستی با تمرکز بر مطالعه ی ثبات و نظم پدیده ها از مطالعه ی تحولات دور شده و در نهایت، صرفاً به هویت های پایدار بپردازد و از تنش ها و منازعات رویگردان باشد و آن را نیازمند آسیب شناسی و درمان تلقی کند.

در این رویکرد، توجه اندکی به عنصر اساسی قدرت و زور در اداره و کنترل جامعه شده است، زیرا وجود ثبات و تداوم جامعه حاکی از وجود اجماع و همبستگی واقعی بر مبنای نظام ارزشی

حاکم و در کل فقدان تضاد تلقی می‌شود. و دقیقاً به همین خاطر روابط میان اجزای نظام اجتماعی، روابطی صوری و عاری از هر گونه عنصر منفعت و قدرت دانسته می‌شود. در این رویکرد، ساخت‌ها و نهادهای اجتماعی به مثابه‌ی کارگزاران تمام عیار عرصه‌ی اجتماع و سیاست به شمار می‌آیند؛ به طوری که از عمل و پراکسیس گروه‌ها و نیروهای اجتماعی سخنی به میان نمی‌آید. و بدین‌سان، تأکید این رویکرد بر عوامل اجتماعی و فرهنگی برداشت انفعالی از کنش‌گران فردی است. در این نظریه آدم‌ها در قید و بند نیروهای فرهنگی و اجتماعی در نظر گرفته شده‌اند و هیچ‌گونه پویایی و خلاقیت در کنش اجتماعی آن‌ها تصویر نمی‌شود (ریتزر، ۱۳۷۴: ۱۵۱-۱۵۳).

نمود اجتماعی این نقد، وضعیتی است که آرنت از آن با عنوان ظهور انسان رفتارگرا - و نه کنش‌گرا - در دوران مدرن یاد می‌کند. در این معنا، کنش فرد تنها به منزله‌ی رفتار بر طبق نقش‌ها و هنجارها قابل بررسی بوده و از عمل آزاد و ابتکاری فرد سخنی به میان نمی‌آید. علوم رفتاری نیز بر این اساس بنا شد. در این علوم، از رفتارهای فرد قواعد اجتماعی کشف می‌شود. بدین ترتیب، فرد از متن روابط اجتماعی پیچیده تجرید می‌شود و به منزله‌ی دریافت‌کننده و مصرف‌کننده و رای‌دهنده ظاهر می‌گردد. بدین‌سان، هویت فردی در چارچوب کردارهایی همبسته از نو ساخته می‌شود. این همه، در جهت تسلط ادراکی و علمی بر جامعه صورت می‌گرفت. تصور جامعه همچون نظام، خود پیشاپیش متضمن هنجارسازی بوده است (بشیریه، ۱۳۷۸ الف: ۱۶۸).

آشکار است که هر جامعه در هر مقطعی دستخوش فراگردهای دگرگونی است. از این رو، عدم توافق و کشمکش در هر نقطه‌ای از نظام اجتماعی وجود دارد. افزون بر آن، به لحاظ تجویزی نیز می‌توان این گونه قایل شد که تداوم و تکامل جامعه بدون وجود هر دو جنبه‌ی کشمکش و توافق امکان ندارد. جامعه به طور همزمان دارای هر دو بعد کشمکش و توافق است و بنابراین، تبیین هویت ایرانی و ارایه سیاستگذاری‌های ناظر به آن، باید به هر دو بخش عناصر هویتی توجه کند و افزون بر یکپارچگی ارزشی، به کشمکش‌ها و تنش‌ها نیز پردازد (ریتزر، ۱۳۷۴: ۱۵۹-۱۶۰).

بدین ترتیب، دوام هر جامعه‌ای به توان آن جامعه در اداره‌ی منازعات بستگی دارد. وجه مشترک منازعات، عامل مهمی در جامعه‌پذیرسازی افراد در اجتماع انسانی است، زیرا همان طور که هر

گونه کنش متقابل بین افراد جامعه حرکت به سوی جامعه پذیری تلقی می‌شود، به همین سان، منازعه که صورت سخت و متصلبی از یک کنش متقابل اجتماعی است، واجد ذخیره‌ی مهم و ارزشمند جامعه‌پذیری است. در این صورت، حذف انرژی‌های منفی که در قالب منازعه نمود پیدا می‌کند، نه تنها به بهبود زندگی اجتماعی کمک نمی‌کند، بلکه حتی می‌تواند انرژی‌های مثبت را که معطوف به همکاری و همبستگی اجتماعی است، تضعیف نماید. منازعه باعث می‌شود که تفاوت‌ها و مرزبندی‌های درون جوامع از بین نروند، زیرا با از بین رفتن آن‌ها جامعه دچار رخوت و وازدگی شده و مرزهای هویتی افراد و جوامع نابود می‌گردد. بدین ترتیب، منازعه بین گروه‌ها موازنه‌ای به وجود می‌آورد که برای بازتولید نظام اجتماعی کلی ضرورت دارد.

به هر رو، بی‌توجهی به یکی از دو بعد ثبات و بی‌نظمی اجتماعی ما را در تحلیل درست جامعه با مشکل مواجه می‌سازد. از این رو، اندیشمندان مکتب همکنشی درصدد بر آمدند تا به طور همزمان روابط اجتماعی صلح آمیز و منازعه آمیز را مدنظر قرار دهند. بر اساس این مکتب، جامعه نیاز به اتحاد و رقابت و گرایش‌های مطلوب و نامطلوب دارد. جامعه‌ی واقعی و مطلوب تنها از نیروهای مثبت و همگرا به وجود نمی‌آید، بلکه جامعه‌ای که ما می‌شناسیم، نتیجه جنبه‌های مختلف همکنشی است که به هر دو صورت مثبت و منفی نمایان می‌شود. بدین ترتیب، می‌تواند در یک گروه و یا یک جامعه شاهد ایجاد، تثبیت و یا تجدید وحدت و همبستگی از طریق ستیزه و نزاع اجتماعی بود. اما باید خاطر نشان ساخت که احتمالاً هر گونه ستیزه‌ای برای ساخت گروه سودمند نیست و نمی‌تواند کارکرد سودمندی برای همه گروه‌ها داشته باشد. اصولاً میزان سودمندی ستیزه‌ی اجتماعی برای ایجاد و رشد سازگاری و همبستگی بستگی به موضوعات و مسایل مورد مناقشه و نیز ساخت اجتماعی گروه یا جامعه خاص دارد که ستیزه در آن روی می‌دهد. بدین لحاظ، ضروری است تا پیش از سخن گفتن از مطلوبیت یا عدم مطلوبیت منازعه، آن‌ها را از هم تفکیک کنیم؛ برای مثال، به طور حتم منازعه بر سر اهداف یا منازعه بر سر وسایل و ابزار دستیابی به آن‌ها تاثیرات متفاوتی - دست کم در کوتاه مدت - بر همبستگی و انسجام جمعی بر جا می‌گذارد. لذا ستیزه‌های داخلی که در جهت متعادل ساختن مناسبات اجتماعی است و ادعاهای رقیبان را با هم سازگار می‌کند، با ستیزه‌هایی که ساخت‌های اجتماعی را به فروپاشی تهدید می‌کند، اساساً متفاوت است. در هر حال، به رغم آن که در همه ساخت‌های

اجتماعی شرایط وقوع ستیزه وجود دارد، گروه‌های بسیار منسجم که در آن‌ها کنش‌های متقابل فراوان بوده و شخصیت گروهی افراد بر هویت فردی آن‌ها فایق آمده، کمتر به ستیزه‌گرایی دارند. از این رو، پیوسته‌گرایی بر این است تا به جای دامن زدن به احساس دشمنی از بروز آن جلوگیری شود. اما در این گروه‌ها دقیقاً به این دلیل که همواره از بروز احساس دشمنی‌ها جلوگیری می‌شود، در هنگام ستیزه همواره اعتراض‌هایی که تا آن زمان امکان بروز نداشته‌اند، به نحو بنیان افکنانه‌ای وارد میدان شده و اساس ساخت‌های اجتماعی را مورد هدف قرار می‌دهند. بدین‌سان، هر چه همبستگی گروه بیشتر باشد، شدت ستیزه و ویرانگری آن بیشتر خواهد بود، زیرا در این صورت، اعضای گروه با تمام وجود در حفظ ساخت‌های موجود کوشش می‌نمایند و اگر ستیزه‌ای روی دهد، پایه‌های مناسبات اجتماعی را تهدید خواهد نمود. در مقابل، ستیزه در گروه‌هایی که اعضای آن مشارکت جزیی دارند، کمتر مخرب است، زیرا چنین گروه‌هایی شاهد بروز ستیزه‌های فراوانی در عرصه‌ی حیات اجتماعی هستند. از این رو، این وضعیت به خودی خود مانع از بین رفتن توافق می‌شود. بدین‌سان، توان اعضای گروه در جهت‌های مختلف به حرکت درآمده و صرفاً بر یک ستیزه متمرکز نمی‌ماند. از این رو، امکان متلاشی شدن گروه و مناسبات اجتماعی کاملاً منتفی است. در چنین گروه‌هایی، ستیزه معمولاً هنجارهای موجود را تقویت کرده و یا موجب پدید آوردن هنجارهای تازه می‌شود. بدین ترتیب، ستیزه اجتماعی سازوکاری برای سازگاری هنجارها برای تطبیق با شرایط جدید است. یک جامعه‌ی انعطاف‌پذیر از ستیزه سود می‌برد، زیرا این رفتار با آفرینش یا اصلاح هنجارها تداوم جامعه را در شرایط متحول شده تضمین می‌کند. در حالی که این گونه سازوکارها برای سازگاری مجدد هنجارها در نظام‌های انعطاف‌ناپذیر کمتر تحقق می‌یابد، زیرا با سرکوب ستیزه، که اختطاری آرام و سودمند است، خطر از هم پاشیدگی مصیبت‌بار را به حداکثر می‌رساند. اما در کل، نباید با یک سونگری از این نکته غافل ماند که نظام‌های اجتماعی به میزان متفاوتی ستیزه را تحمل می‌کنند. از این رو، جامعه‌ای وجود ندارد که ابراز هر گونه خواسته متعارض را بی‌درنگ اجازه دهد. جامعه سازوکارهایی در اختیار دارد که به وسیله‌ی آن‌ها نارضایتی‌ها و دشمنی‌ها را جهت می‌دهد و نیز مناسباتی را می‌پروراند که تعارض‌ها در آن چارچوب امکان بروز پیدا می‌کنند. چنین سازوکارهایی معمولاً از طریق نهادهای "دریچه اطمینان" عمل می‌کند. این نهادها عوامل جانشینی را شکل می‌دهد تا احساسات خصمانه و نیز ابراز مؤثر در بروز

گرایش‌های ستیزه جویانه را از بین ببرد. اما باید افزود که هر چه ساخت اجتماعی انعطاف‌ناپذیرتر باشد، نیاز به نهادهای دریچه‌ی اطمینان افزایش می‌یابد (کوزر، ۱۳۸۳: ۲۰۸-۲۱۵). بازسازی ساخت‌های هویتی ایرانی بر اساس رویکرد جامعه‌شناختی همکنشی نمادین (ر.ک: تنهایی، ۱۳۸۸)، سه پیامد مشخص شامل تصویری تدریجی، آهسته، بنیادین از تحولات اجتماعی، توصیف امر واقع، و ارایه‌ی برداشتی فعال از کنش‌گران فردی دارد که ذیلاً به آنها اشاره می‌شود:

اول: تصویری تدریجی، آهسته، بنیادین از تحولات اجتماعی: این راهکار یک انقلاب ویرانگر نسبت به ارزش‌های کنونی جامعه به شمار نمی‌آید، بلکه گونه‌ای از تغییرات تدریجی در ساخت‌ها و رفتارها را به مثابه راهبرد اصلی خود مدنظر قرار می‌دهد که از طریق فرایندهای مسالمت‌آمیز و عقلانی قابلیت حصول دارد. در این صورت، برخوردهای خشونت‌آمیز، حذفی و اجبارآمیز در باب سیاست‌های کلان دولتی توجیه‌پذیر تلقی نمی‌شود. این شکل نامطلوب از سیاست نه تنها به تداوم هویت‌های کنونی کمترین کمکی نمی‌رساند، بلکه فزون‌تر، اعتماد عمومی را نسبت به آنها نیز تضعیف می‌کند. آشکار است که حمایت اجبارآمیز سلطه برتر خدشه‌ای جبران‌ناپذیر بر ساخت‌های هویتی کنونی وارد می‌کند. در برابر این سیاست، رویارویی نابودگر که در هجوم همه‌جانبه فکری صاحبان دیدگاه رقیب نمود پیدا می‌کند، می‌تواند به تشدید تنش‌های موجود در جامعه منجر شده و بیش از آن که به استدلال‌ها توجه شود، عرصه فکر و اندیشه را به معرکه بروز خشم و تعصب تبدیل کند.

دوم: توصیف امر واقع: این الگو با ارایه توصیفی دقیق از واقعیت موجود در جوامع افق جدیدی را بر روی سیاستگذاری اجتماعی می‌گشاید، زیرا افزون بر اهمیت بخشیدن به ساخت‌های فکری موجود در جامعه و تلاشی که برای حفظ و تداوم آن ارزش‌ها صورت می‌گیرد، به رشدیابندگی و تحول‌پذیری جامعه و عناصر اصلی سازنده آن، یعنی اندیشمندان و فرهیختگان، باور دارد. بر این اساس، از یک سو، هنجارها و ارزش‌های مشترک پایه و اساس نظم اجتماعی دانسته شده که فروپاشی آن آسیب‌های فراوانی را به کارکرد اجتماعی افراد و گروه‌ها وارد خواهد ساخت. و از دگر سو، به جست و جوگری عناصر جامعه جهت فراهم‌سازی آینده‌ای برتر برای همگان رسمیت می‌بخشد. وضعیت موجود جوامع در این الگو بیش از آن که نشانگر وجود نظم و تعادل مطلوبی باشد که ارزش‌های اخلاقی جامعه را تضمین

کند، به فرایندی اشاره دارد که رویارویی های فکری و اجتماعی را به سوی ارتقای جامعه در دستیابی به جایگاهی رفیع تر سوق می دهد. در این الگو، سازوکارهای تحول درونی در نظم موجود و ارزش های همگانی به بحث تحلیلی گذاشته می شود. و واقعیت فراگرد دگرگونی اجتماعی در برابر ساخت‌های ایستا و سیاست های حافظ روابط صوری و سطحی در جامعه به بهانه پاسداری از گذشته تاریخی و مطلوب ارجحیت می یابد.

سوم: ارایه‌ی برداشتی فعال از کنش گران فردی: این الگو جامعه را به مثابه یک نظام ساختی می نگرد که افراد در آن کارکردهای مشخص اجتماعی را ایفا می کنند، زیرا هویت آنان درون جامعه و روابط اجتماعی شکل می گیرد. اما این امر ابتدا بدان معنا نیست که خارج از این ساخت رفتاری از آنان متصور نیست. در این فرض، گرچه همبستگی اجتماعی اصالت پیدا می کند و افراد ضرورتاً در چهارچوب ساخت ها برای استحکام بخشیدن به آن تلاش می کنند، اما این مفهوم از همبستگی اجتماعی و هویت جمعی با استقلال فردی و آزادی آنان در تعارض دانسته نمی شود و میان فرد و ساخت‌های اساسی جامعه پیوندهای ناگسستنی تصویر می گردد. بدین ترتیب، به هیچ وجه نابودسازی فرد در جمع و اضمحلال شخصیت او در ساخت‌های متصلب اجتماعی رسمیت نمی یابد و فرد هم شخصی تر شده و هم با دیگران همبسته تر می گردد. به همین دلیل، وجدان جمعی به بخشی از وجدان فردی اجازه بروز استعداد‌های خاص خود را می دهد تا از ناحیه آن جامعه نیز بهره مند گردد. در این شکل جدید، همانندی های اجتماعی جای خود را به شکل های فعال تری از عمل آزاد می دهد. اما به هر ترتیب، «این مکتب فکری ... این خطر را هم دارد که در صورت تقویت نشدن هنجارهای لازم برای اجماع اجتماعی موجب از هم پاشیدگی اجتماعی و نابسامانی گردد» (آرون، ۱۳۸۷، ۴۲۷).

نتیجه گیری

در این مقاله تلاش شد تا با ارجاع به دو رویکرد جامعه شناختی کامیونیتاریانیسم و همکشی نمادین الگویی مناسب برای سیاستگذاری کلان در عرصه فرهنگ ارایه شود. بر اساس رویکرد نخست، آشکار گردید که ساخت‌های هویتی کنونی ایران با گذشته تاریخی ما پیوند ناگسستنی دارد و به یاری فهم مشترک ما از زندگی خوب، به سازواری اجتماعی منجر می شود. با این وجود، بر اساس رویکرد دوم، این ساخت‌ها متصلب و مناقشه ناپذیر تلقی نمی گردند و به آزادی

عمل اجتماعی در بازتولید نظم پایدار فرامی‌خوانند. در این صورت، همکاری و همبستگی اجتماعی عصری ناهمخوان با سبزه‌های فکری - اجتماعی دانسته نمی‌شود و از این رو، ضرورت دارد تا هر دو عنصر، در سیاستگذاری‌های فرهنگی جایگاه مناسب خود را بیابد. درخواست‌های ناظر به نابودی عناصر هویتی تاریخی و سیاست‌های دولتی حفظ و تداوم قهرآمیز ارزش‌های به جا مانده از گذشته، در یک راستا به تشدید تنش‌های مخرب اجتماعی منجر خواهد شد و از تعالی و بالندگی فکری جامعه جلوگیری می‌کند، زیرا از یک سو، فضای ویرانگر ارزش‌های تاریخی امکان استناد و استدلال به اصول موضوعه را از ما سلب می‌کند و ما را در جهان پرتنش فارغ از منابع ارزشمند هویت تاریخی می‌کند، و از دگر سو، استناد غیر انتقادی به گذشته تاریخی می‌تواند به شکل‌گیری روابط سلطه‌آمیز فکری و ایدئولوژیک در جامعه کمک کند که پیش از خردورزی وفاداری را درخواست می‌کنند.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۷)، **مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی**، ترجمه باقر بهرام، انتشارات علمی و فرهنگی.
- آشتیانی، علی (۱۳۶۷)، «جامعه‌شناسی سه دوره در تاریخ روشنفکری ایران معاصر»، **فصلنامه کنکاش**، دفتر دوم و سوم.
- آفاجری، هاشم (۱۳۷۹، ۲۶ مرداد)، «گرایش‌های روشنفکری دینی و نمایندگان آنها» (گفتگو)، **روزنامه‌ی ایران**.
- آفاجری، هاشم (۱۳۷۹، ۳ آذر)، «گرایش‌های روشنفکری دینی و نمایندگان آنها» (گفتگو)، **روزنامه‌ی ایران**.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶)، **موانع توسعه سیاسی در ایران**، تهران: مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی توسعه، سازمان برنامه و بودجه.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸الف)، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم**، جلد دوم؛ لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸ب)، **جامعه‌مدنی و توسعه سیاسی در ایران؛ گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی**، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.
- بهشتی، سیدعلیرضا (۱۳۷۷)، **پساتجدگرایی و جامعه امروز ایران**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۶)، زمستان، "کلمه‌ی نهایی: شکل‌گیری گفتمان‌های هویت در ایران"، **فصلنامه نامه پژوهش**، سال دوم، شماره‌ی ۷.
- تنهایی، حسین ابوالحسن، (۱۳۸۸)، **هربرت بلومر و کنش متقابل گرایي نمادی (نگاه اول)**، تهران: بهمن برنا.
- تیلور، چارلز؛ یورگن هابرماس، سوزان ولف (۱۳۹۲)، **چند فرهنگ گرایي؛ بررسی سیاست شناسایی**، تهران: رخ دادنو.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۹)، امرداد و شهریور، "روشنفکران ایرانی و مدرنیته"، ترجمه‌ی امیر یوسفی، **کیان**، سال دهم، شماره ۵۳.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۶)، زمستان، "گونه‌شناسی جریان‌های روشنفکری ایران معاصر"، **فصلنامه‌ی نامه‌ی پژوهش**، سال دوم، شماره‌ی ۷.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۹)، ۱۷ فروردین، "تحول گفتمان ترقی در اندیشه روشنفکران دینی"، **روزنامه‌ی اطلاعات**.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۹)، ۲۰ فروردین، "تحول گفتمان ترقی در اندیشه روشنفکران دینی"، **روزنامه‌ی اطلاعات**.
- رزاقی، سهراب (۱۳۷۶)، زمستان، "پارادایم‌های روشنفکری در ایران معاصر"، **فصلنامه‌ی نامه‌ی پژوهش**، سال دوم، شماره‌ی ۷، زمستان ۱۳۷۶.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴)، **نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر**، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- ساندل، مایکل (۱۳۷۴)، **لیبرالیسم و منتقدان آن**، ترجمه احمد تدین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ساندل، مایکل جی. (۱۳۹۴ الف)، **عدالت: کار درست برای انجام دادن چیست**، ترجمه محمدرضا فرهادی پور، تهران: آشیان. این کتاب با مشخصات روبرو نیز چاپ شده است: مایکل ج. سندل (۱۳۹۴)، **عدالت: کار درست کدام است**، تهران: نشر مرکز. سندل، مایکل ج. (۱۳۹۶)، **عدالت چه باید کرد؟**، تهران: ناشر: فرهنگ نشر نو. سندل، مایکل ج. (۱۳۹۶)، **عدالت: کدام کردار ما نیک است؟**، ترجمه علی بازیاری شورایی، تهران: مهر.
- سندل، مایکل ج. (۱۳۹۴ ب)، **انسان بی نقص: اخلاق در عصر مهندسی ژنتیک**، ترجمه افشین خاکباز، تهران: نشر نو.
- سندل، مایکل (۱۳۹۶)، **آنچه با پول نمی‌توان خرید: مرزهای اخلاقی بازار**، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
- فورن، جان (۱۳۸۲)، **مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران**، ترجمه احمد تدین، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

- کوزر، لوئیس (۱۳۸۳)، **زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی**، ترجمه محسن ثلاثی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 - مالهال، استفن و ادم سوئیفت (۱۳۸۵)، **جامعه گرایان و نقد لیبرالیسم: گزیده اندیشه های (سندل، مک اینتایر، تیلور، والزر)**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 - مدنی، سعید (۱۳۹۰)، **جماعت گرایی و برنامه های جماعت محور**، تهران: یادآوران.
 - مدنی، سعید (۱۳۹۶)، **جماعت گرایی: نظریه ای برای عدالت، توسعه و مشارکت**، تهران: صمدیه.
 - مک اینتایر، السدیر (۱۳۹۲)، **سه تقریر رقیب در پژوهش های اخلاقی: دائرة المعارف، تبارشناسی و سنت**، ترجمه حمید شهرباری، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 - والزر، مایکل (۱۳۸۸)، **تفسیر و نقد اجتماعی**، ترجمه مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
 - والزر، مایکل (۱۳۸۹)، **فره و نجیف: خاستگاه هنجارهای اخلاقی**، ترجمه سیدصادق حقیقت و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
 - وینستین، راسل (۱۳۹۰)، **فلسفه مک اینتایر**، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
 - Boroujerdi, Mehrzad (1992), "Gharbzadegi: the Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-Revolutionary Iran", in Samih K Farsoun & Mehrdad Mashayekhi (eds.), **Iran: Political Culture in the Islamic Republic**, London & New York: Routledge, 1992. Chap. 2.
 - MacIntyre, Alisdair (1981), **After Virtue: A Study in Moral Theory**, London: Duckworth.
- این کتاب با مشخصات روبرو به فارسی ترجمه شده است: مک اینتایر، السدیر (۱۳۹۳). **در پی فضیلت: تحقیقی در نظریه اخلاقی**، ترجمه حمید شهرباری و محمدعلی شمالی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
- Mulhall, S. and Swift, A. (1996). **Liberals and Communitarians**, Second Edition, Blackwell Publishers Ltd.
 - Taylor, Charles (1985), **Philosophical Papers**, 2 volumes; Human Agency and Language & Philosophy and the Human Sciences, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Taylor, Charles (1989), **Sources of the Self: The Making of the Modern Identity**, Cambridge: Cambridge University Press.
 - Walzer Michael (1983), **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**, New York: Basic Books.

این کتاب با مشخصات روبرو به فارسی ترجمه شده است: والزر، مایکل (۱۳۹۴)، **حوزه های عدالت؛ در دفاع از کثرت گرایی و برابری**، تهران: نشر ثالث.