

فرآیند شکل‌گیری و فروپاشی وفاق*

و همبستگی اجتماعی**

تاریخ دریافت: ۸۱/۱۰/۴

تاریخ تأیید: ۸۱/۱۱/۱۶

مهدی براتعلی پور***

این مقاله در صدد است با انجام مقایسه‌ای اجمالی میان نظریات ساختگرایی تعادلی (دورکیم)، ساختگرایی تضادی (دارندورف) و گفت‌وگویی - توافقی (هابرماس)، به مسائلی چون مبنای نظم و همبستگی اجتماعی، بحران‌های اجتماعی، عامل تحول، آهنگ دگرگونی اجتماعی، فرآیند تحول، راه خروج از بحران‌های اجتماعی و مبنای الزام و اطاعت سیاسی بپردازد. در این خصوص، تحلیل نقش کنشگران خودی در ایجاد تغییر و تحول در ساخت‌های اجتماعی به ظاهر متصلب و انعطاف‌ناپذیر جوامع مدرن و شکل دادن به اخلاقیات جهان شمول، اهمیت به سزایی دارد. در پایان، نگاهی اجمالی و گذرا به اندیشه سیاسی اسلام (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی‌ره) تحت عنوان مکتب تعالی‌گرایی انتخابی خواهد شد و عناصری از آن که برای ورود در مباحث فوق ضروری است، طرح خواهد گردید.

واژه‌های کلیدی: ساختگرایی تعادلی، ساختگرایی تضادی، گفت‌وگویی - توافقی، همبستگی اجتماعی، تعالی‌گرایی انتخابی.

* Congruence.

** Social Solidarity.

*** دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران.

مقدمه

هر جامعه‌ای در تاریخ خود دچار تحولات و دگرگونی‌های فراوانی شده است. اثر مستقیم و فوری این تحولات و دگرگونی‌ها در بنیان‌های اخلاقی و سیاسی جوامع آشکار گشته و پایه‌گذاری شیوه‌ای جدید در زندگی را به ارمغان آورده است؛ اما نکته اساسی در این راستا حفظ عناصری از میراث فکری - فرهنگی گذشته و آمیزش آن با ضرورت‌های جهان تازه و زیست جدید می‌باشد.

صرف نظر از خود تحولات و دگرگونی‌ها و قضاوت در مورد سیر حرکت آن، به راستی آیا پذیرش نظم جدید و توافق بر معیارهای نوین زندگی محصول تلاش فکری و فعالیت جمعی است؟ و به بیان دیگر، آیا به طور ارادی و بر اساس گزینشی آزاد و با بهره‌گیری از شعور جمعی بدان دست یازیده شده است؟ به رغم آن که نباید از اهمیت شرایط زیستی، اجتماعی و جهانی در پیدایی و نابودی همبستگی‌های جدید غافل ماند، اما آیا باید وجود تنظیمات و ترتیبات کنونی را صرفاً در قالب ساختارهای شکل گرفته و بر جای مانده از گذشته تحلیل کرد یا آن که باید بر هر گونه اقتداری غلبه کرده و بر نقش آفرینی انسان تأکید کرد؟

مقاله حاضر در صدد است تا تحقیق و کاوشی در مسأله مهم و اساسی چگونگی شکل‌گیری، تقویت و فروپاشی توافق‌های موجود در جوامع را بر اساس سه دسته نظریات ساختگرایی تعادلی،* ساختگرایی تضادی** و گفت و گویی - توافقی*** سازمان دهد. واضح است که با وجود تنوع فراوان و اختلاف نظرهای شایع در هر یک از این دسته نظریات، به ناچار باید دست به گزینش زد؛ از این رو در این جا تنها به بیان و شرح نظریه‌های ارائه شده توسط اندیشمندان بنیان‌گذار این مکاتب یعنی امیل دورکیم،**** رالف دارندورف،***** و یورگن هابرماس***** بسنده می‌کنیم. افزون بر آن، با تأکید بر دیدگاه‌های حضرت امام خمینی(ره)، به طرح مسأله درباره اندیشه سیاسی اسلام خواهیم پرداخت و آن را در قالب یک مکتب فکری - سیاسی که به مسائل فوق توجه جدی و مهمی داشته است، مطرح می‌کنیم.

مکتب اول: ساختگرایی تعادلی

مباحث مهم و اساسی این مکتب در راستای نیل به اهداف مقاله، در محورهای پنج‌گانه زیر ارائه می‌شود:

* Equilibrium - Structuralism Theories.

** Antagonistic - Structuralism Theories.

*** Dialogue - Consensus Theories.

**** Emile Durkheim.

***** Ralf Dahrendorf.

***** Jürgen Habermas.

۱. دغدغه اصلی؛ تبیین شرایط لازم برای همبستگی اجتماعی

دورکیم در سال‌های پس از شکست فرانسه از آلمان در جنگ‌های ۷۱ - ۱۸۷۰ یعنی زمانی که بحران فروپاشی جامعه فرانسه را تهدید می‌کرد، فعالیت فکری خود را جهت پاسخ به مسأله به هم پیوستگی اجتماعی آغاز کرد؛ پرسش این بود که چه چیز نظم اجتماعی را به وجود می‌آورد و اصولاً چه عاملی شرایط به هم پیوستگی اجتماعی افراد جامعه را فراهم می‌کند؟ از دیرباز اندیشمندان زیادی تلاش کرده بودند تا به این پرسش پاسخ دهند؛ اما وجه بارز و متمایز این گونه تلاش‌ها در مقایسه با تحلیل دورکیم، تمرکز عمده به بنیان‌های فلسفی و غفلت از جنبه‌های جامعه‌شناختی مسأله بود. در مقابل، دورکیم می‌خواست تا با مطالعه تجربی صورت‌های متعدد قواعد اخلاقی موجود در جوامع مختلف و کنار نهادن استنتاج آیین‌های اخلاقی از اصول پیشین*، مسأله را حل کند. دورکیم هر چند می‌پذیرد که اخلاق ممکن است نوعی غایت ماورایی داشته باشد که تجربه قادر به ادراک آن نیست، اما این نکته را در زمینه اخلاق مسلم می‌شمارد که اخلاق به دلیل نقشی که در حیات دنیوی ما دارد، در تاریخ و زیر تأثیر علل تاریخی شکل می‌گیرد. به عقیده دورکیم، قواعد اخلاقی در شرایط اجتماعی زندگی ریشه دارد؛ به طوری که صورت‌های اخلاقی خاص یک جامعه، به هیچ وجه برای جامعه‌ای دیگر مناسب نیست.^۱ او با تقدم بخشیدن به جامعه^۲، معتقد است تنها جامعه شکل گرفته از برتری اخلاقی و مادی از سازوکارهای لازم برای اعمال قانون بر افراد برخوردار است، زیرا یگانه شخصیت اخلاقی فوق شخصیت‌های خاص، همانا شخصیتی است که از اجتماع بر می‌خیزد. به دنبال آن، مسأله مهم برای او تبیین رابطه شخصیت فردی با ارزش‌های اخلاقی است. او می‌گوید: «چگونه است که فرد، ضمن پیشرفت در استقلال فردی، بیشتر تابع جامعه می‌شود؟ چگونه ممکن است که فرد هم شخصی‌تر و هم با دیگران همبسته‌تر است؟»^۳

دورکیم راه حل مشکل را در دگرگونی همبستگی اجتماعی و پایه‌گذاری نوعی فردگرایی اخلاقی می‌داند. از دید او، در جهان کنونی گیرایی اخلاقی ارزش‌های سنتی ضعیف شده است؛ از این رو باید منابع نیروهای اخلاقی را که در حال جوشش هستند، کشف کرد، و نشان داد که آنها در مقابله با خودپرستی فردی چه گونه عمل می‌کنند.

۲. محور همبستگی در جوامع سنتی

به اعتقاد دورکیم، یک قبول اخلاقی فراگیر شرط لازم همبستگی اجتماعی است؛ اما پژوهش درباره این اخلاقیات اجتماعی فراگیر، برای او که در درون سنت اثبات‌گرایی جای دارد، تنها از طریق بررسی

* A priori.

وضعیتی عینی یعنی نظام حقوقی حاکم بر جوامع امکان‌پذیر است. اما مسلّم است قاعده رفتاری معینی که تخلف از آن مجازات دارد، بسته به اهمیت تخلفات و مقام آنها در وجدان عمومی و نقشی که در جامعه ایفا می‌نمایند، تفاوت می‌کند. بنابراین، برای طبقه‌بندی نظام‌ها و قواعد حقوقی بهترین کار این است که مجازات‌های مربوط به آن را در نظر بگیریم. دورکیم با تقسیم مجازات‌ها به تنبیهی* و ترمیمی** می‌خواهد نشان دهد که هر یک از آنها؛ با چه نوعی از همبستگی اجتماعی تناسب دارد. به عقیده او، قواعد رفتاری خاصی که مجازات ضامن اجرای آنهاست، اساسی‌ترین هماندهای اجتماعی را بیان می‌کند. در این جا، دلبستگی فرد به جمع الهام بخش او در همه فعالیت‌ها و اقدامات است. همانندی انگیزه‌های جمعی آثار همانندی پدید آورده و اراده‌های فردی را به جهت واحدی سوق می‌دهد. بدین سان، زمانی که شالوده انسجام اجتماعی را ارزش‌ها و معتقدات مشترک ناظر بر رفتار اجتماعی تشکیل دهد، پیوند میان اجزای سازنده همبستگی همانند انسجام موجود میان اجزای اجسام مادی بوده و درست مانند پیوندی است که میان شیء و شخص در کار است. بدین لحاظ، او این نوع از همبستگی را «همبستگی ماشین‌وار»*** یا «خود تولیدگر»**** می‌نامد.

به نظر دورکیم، نقش همبستگی مذکور در تأمین یکپارچگی عمومی جامعه بستگی به گستره تأثیرگذاری وجدان عمومی***** در حیات اجتماعی دارد. «هر قدر تعداد مناسبات گوناگونی که زیر تأثیر وجدان عمومی قرار دارند، بیشتر باشند، پیوندهای زاینده وجدان عمومی برای پای بند کردن فرد به گروه نیز بیشتر خواهند بود». اما از سوی دیگر، تعداد این گونه مناسبات خود تابعی از تعداد قواعد تنبیهی است. پس اگر تعیین کنیم که حقوق جزایی چه بخشی از دستگاه قضایی را در بر می‌گیرد، می‌توان اهمیت نسبی این نوع از همبستگی را تعیین کرد.^۴

۳. چگونگی فروپاشی همبستگی‌های سنتی

تاکنون روشن شد که نوعی همبستگی اجتماعی وجود دارد که ریشه‌اش در وجدان تمامی اعضای یک جامعه است. به نظر دورکیم، مرجعیت و اقتدار وجدان عمومی تا حدود زیادی ناشی از مرجعیت و اقتدار سنت است. بدین ترتیب، جوامع هر قدر بدوی‌تر باشند، همانندی بین افراد آن بیشتر خواهد بود، زیرا به مقتضای قانون زندگی اجتماعی، ساخت اجتماعی هر چه بیشتر طبیعتی قطاعی داشته

* Repressive Sanctions.

** Restitutive Sanctions.

*** Mechanical Solidarity.

**** Self - Generating.

***** Collective Conscience.

باشد، خانواده‌ها بیشتر توده‌های یکپارچه، نامنقسم و همبسته‌ای را تشکیل می‌دهند. در مقابل، خطوط فاصلی که مرز قطاع‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهند، هر چه بیشتر از بین بروند، این نوع «تعادل» هم ناگزیر بیشتر گسسته می‌شود. بر این اساس، سنت هم به موازات از بین رفتن سازمان قطاعی جامعه سست‌تر شده و نیروی خود را بیشتر از دست می‌دهد.^۵

دورکیم معتقد است یکی از مهم‌ترین نقش‌های وجدان عمومی در جوامع سنتی، اعمال نظارت اجتماعی بر رفتار افراد بوده است. استمرار ایفای این نقش در گرو آن است که جامعه به بخش‌های مجزایی مشتمل بر محدوده کوچک‌تری تقسیم شده باشد. این بخش‌ها در حکم محیطی هستند که فرد را در بر گرفته و از حرکات آزادانه او جلوگیری می‌کند. در مقابل، به موازات از بین رفتن این گونه تقسیمات و بخش بندی‌ها، نظارت اجتماعی و وجدان عمومی سست شده، سپهر عمل آزادانه افراد گسترش یافته و به تدریج آنچه در عمل تحقق یافته است، به رفتاری اصولی تبدیل می‌شود. می‌دانیم که وجدان عمومی به شرطی نیروی خود را حفظ می‌کند که در برابر هیچ گونه تناقض و تخلفی، شکیبایی و بردباری نشان ندهد؛ در حالی که بر اثر کاهش نظارت اجتماعی هر روزه اعمالی صورت می‌گیرد که مخالف اصول وجدان عمومی است و وجدان عمومی هم در شرایطی نیست که بتواند واکنش نشان دهد. در این زمان، وجود فرد کاملاً محسوس بوده و به سرچشمه فعالیت خود انگیزخته تبدیل می‌شود. البته دورکیم خود تصریح می‌کند که معنای این سخن آن نیست که وجدان عمومی در خط از بین رفتن کامل قرار دارد، بلکه تنها به صورتی در آمده که شیوه‌های اندیشه و احساس آن بیش از پیش کلی‌تر و نامشخص‌تر شده است و به همین دلیل، جای بیشتری برای گرایش‌های مخالف فردی و به کار گرفته شدن و عملکرد آزادانه نیروهای بشری باز شده است.^۶

۴. مبنای شکل‌گیری همبستگی‌های جدید

به نظر دورکیم، از آن جا که همبستگی خود به خودی ناشی از همانندی‌ها به تدریج سست‌تر می‌شود، همبستگی نوع دیگری جانشین همبستگی پیشین می‌گردد. او این نوع از همبستگی را که با حقوق ترمیمی متناظر و متناسب است، همبستگی اندام وار* و یا آلی می‌نامد. توسعه و گسترش این نوع از همبستگی به دلیل تقسیم کار اجتماعی صورت می‌گیرد. به عقیده او، «... نقشی که در گذشته به عهده وجدان عمومی بود، اکنون بیش از پیش به عهده تقسیم کار اجتماعی است».^۷ در حالی که همبستگی گذشته بر همانندی افراد با یکدیگر و جذب شخصیت فردی در شخصیت جمعی مبتنی بود، همبستگی ناشی از تقسیم کار مستلزم آن است که افراد با هم فرق داشته و هر کس سپهر

* Organic Solidarity.

مخصوص به خود و در نتیجه، شخصیت خاص را داشته باشد. اما شرط لازم برای این که تقسیم کار موجد همبستگی باشد، «خود انگیختگی» آن است. منظور از خودانگیختگی هم صرفاً عدم وجود هرگونه خشونت آشکار و رسمی نیست، بلکه فقدان هر عاملی است که امکان دارد در شکوفایی آزادانه نیروی اجتماعی افراد خللی ایجاد کند؛ به بیان دیگر، نه تنها باید افراد به زور به انجام وظایف معینی مجبور نشوند، بلکه هیچ گونه مانعی سد راه آنان در رسیدن به جایگاه شایسته‌شان در مقامات اجتماعی نگردد. اما با وجود این، دورکیم در صدد است تا با ارائه الگوی ساختی - تعادلی، پیدایش ارزش‌های اخلاقی جدید را برای جامعه نو نوید دهد. به نظر او، باید میان فردگرایی نفع انگارانه در اقتصاد سیاسی کلاسیک و فردگرایی اخلاقی که در روند تحول اجتماعی به وجود آمده است، تمایز قائل شد. مورد نخست به معنای آن است که فرد منزوی و جدا افتاده از جمع، با وارد شدن در مناسبات مبادله‌ای با دیگران، جامعه را می‌آفریند؛ بدین ترتیب جامعه را می‌توان به عمل متقابل منافع خودپرستانه تقلیل داد. در مقابل، فردگرایی به عنوان مجموعه‌ای از آرمان‌های اخلاقی، مخالف نفع فردی بر اساس هرج و مرج و «پرستش فرد» است. نوع اخیر از فردگرایی، خود را نمی‌ستاید، بلکه کاملاً در جهت ارزش‌های اخلاقی دوران نو است.^۸

۵. بررسی پدیده خودکشی* بر اساس الگوی بالا

از دید دورکیم، زمانی که ساختمان اجتماعی قطاعی است، هر قطاع اندام‌های خاص خود را داشته که گویا در امنیت کامل به سر می‌برند، زیرا دیواره‌هایی که قطاع‌های متفاوت را از هم جدا کرده، گرداگرد قطاع‌های همانند قرار می‌گیرند؛ اما به موازات از بین رفتن این دیواره‌ها، اندام‌های همانند ناگزیر به هم رسیده و ضمن مبارزه با یکدیگر، می‌کوشند تا در جای اندام یکدیگر قرار بگیرند. از سویی، تقسیم کار نوعی پایان یا راه حل انعطاف یافته این مبارزه است، زیرا رقبای مبارزه زندگی در پرتو تقسیم کار مجبور به نابود کردن متقابل یکدیگر نیستند، بلکه موفق به همزیستی در کنار هم می‌شوند. بر این اساس، در حد فاصل این دو مرحله، یعنی در زمانی که انسجام و پیوستگی جامعه دچار ضعف و سستی شده باشد، امکان حمایت روانی اعضای جامعه از بین رفته و نگرانی‌ها، فشارها و بحران‌های روحی - روانی افراد تشدید می‌گردد، زیرا جامعه نمی‌تواند اعضای خود را از زیر بار تحمل این فشارهای سخت نجات دهد. این امر دارای پیامدهای آسیب شناختی متفاوتی - که خودکشی تنها یکی از آنهاست - خواهد بود. خودکشی مربوط به روح کنجکاو و آزادانه‌ای است که شخص را وامی‌دارد تا با کنار نهادن سنت‌ها و اقتدار باورهای سنتی، به چون و چرا در مورد منبع این اقتدار

* Suicide.

پرداخته و اندیشه‌ها و عواطف غریزی مؤثر در سلوک و رفتار خود را به چالش بکشد. اگر برآیند و محصول این تلاش و کنجکاوی پیدایش یک نظام عقیدتی جدید باشد که مانند نظام کهنه پذیرش همگانی داشته باشد، این توافق همگانی به آن اقتدار و تقدس بخشیده و از چون و چرا مبرا می‌سازد. بنابراین، درست است که با رواج کنجکاوی آزادانه اشتقاق و جدایی بیشتر می‌شود، ولی از سوی دیگر خود این اشتقاق به فعال سازی فرآیندهای فکری یاری رسانده و زمینه ظهور توافق همگانی جدیدی را فراهم می‌سازد.^۹

در نتیجه، نیروی جمعی بهترین مانعی است که از خودکشی جلوگیری می‌کند، زیرا نظارت متقابل را ممکن ساخته و احساس تعلق افراد به گروه و جامعه را تقویت می‌کند. بدین ترتیب، آنها بر پایه علت مشترکی به هم پیوند خورده و در جست و جوی هدف و الایی خواهند بود. در یک جامعه به هم پیوسته و پر شور که تبادل اندیشه و احساس میان همگان وجود دارد، حمایت متقابل اخلاقی، به جای آن که افراد را به خود واگذارد، باعث می‌شود تا آنها در تکاپوی جمعی مشارکت کرده و در زمان لزوم، از یکدیگر محافظت کنند.

در مقابل، خودکشی محصول جدا افتادگی فرد از جامعه و فردگرایی افراطی اعضاست، زیرا با سست شدن وابستگی فرد به جامعه، او قوانینی جز آنچه تأمین کننده منافع خودش باشد، به رسمیت نمی‌شناسد. در این حالت، «من فردی» می‌کوشد تا در رویارویی با «من اجتماعی» خود را نشان دهد. او در تلاش است تا با مرگ خود از زیر بار وظایف اجتماعی شانه خالی کرده و به این شکل به مبارزه با جامعه برخیزد. از سویی، جامعه نیز از اقتدار لازم برای جلوگیری از خودکشی او برخوردار نبوده و اصولاً به همین دلیل بوده که افراد را حاکم بر سرنوشت خود دانسته است. از نظر این افراد دلیلی وجود ندارد که سختی زندگی را با شکیبایی تحمل کنند، زیرا آنها زمانی جدی‌تر به زندگی می‌چسبند که به گروهی که آنها را دوست دارند، تعلق داشته باشند؛ در حالی که هم اکنون این رابطه از هر دو سو گسیخته شده است.

اما دورکیم از این نکته نیز غفلت نمی‌ورزد که تحقیر و طرد برخی گروه‌های اجتماعی کوچک ممکن است انسجامی استثنایی میان آنها به وجود آورد. نیاز آنها به ایستادگی در برابر دشمن واحد و عدم امکان ارتباط آزاد با بقیه اعضای جامعه، می‌تواند باعث یگانگی محکم بین آنها شده و جامعه‌ای کوچک، فشرده و همبسته با احساسی قوی از خود آگاهی جمعی به وجود آورد.^{۱۰}

مکتب دوم: ساختگرایی تضادی

این مکتب توأم با پذیرش نگرش ساختاری به جامعه، برخی از اصول بنیادین نظریه ساختگرایی

تعادلی را انکار می‌کند. در ذیل به تشریح ویژگی‌های اساسی آن می‌پردازیم:

۱. تأکید بر ساختارهای دستخوش دگرگونی

همچنان که به تفصیل توضیح دادیم، از دید مکتب ساختگرایی تعادلی وجود همبستگی در میان عناصر تشکیل دهنده یک جامعه، موجب می‌شود تا آنها به ایجاد و تقویت روابطی کاملاً هماهنگ و بالمآل پیدایش نظم و تعادل اجتماعی دست یابند. در مقابل، طرفداران مکتب ساختگرایی تضادی و در رأس آنها دارندورف اعتقاد دارند که مکتب نخست به فراگرد دگرگونی اجتماعی آن چنان که شایسته است، نمی‌پردازد؛ از این رو بررسی ساختارهای اجتماعی ایستا در مرکز و کانون توجه آن قرار دارد. تأکید بیش از اندازه بر روابط هماهنگ موجب می‌شود تا کشمکش و ستیزه لزوماً مخرب دانسته شده و رخداد آن به خارج از چارچوب جامعه نسبت داده شود.

افزون بر آن، تعیین کننده‌ترین جنبه مکتب تعادلی یعنی تأکید بر عوامل اجتماعی و فرهنگی، از دید منتقدان آن نمایانگر برداشت انفعالی از کنشگران فردی است. بر اساس آن، انسان‌ها در قید و بند نیروهای فرهنگی و اجتماعی در نظر گرفته شده و پویایی و خلاقیت آنها نادیده انگاشته می‌شود. بدین سان روشن می‌شود که نظریه‌های تضاد و کشمکش درست در نقطه مقابل نظریه‌های تعادل و همگونی قرار می‌گیرند. بر خلاف دسته دوم از نظریه‌ها که ارزش و هنجارهای مشترک را برای جامعه بنیادی تلقی می‌کنند و بر نظم اجتماعی تأکید می‌ورزند و نیز دگرگونی اجتماعی را دارای آهنگی کند و سامان‌مند می‌دانند، دسته اول از نظریه‌ها بر چیرگی برخی از گروه‌های اجتماعی بر سایر گروه‌ها تأکید می‌ورزند و نظم اجتماعی را مبتنی بر دخل و تصرف و نظارت گروه‌های مسلط تلقی می‌کنند و نیز دگرگونی اجتماعی را دارای آهنگی سریع و نا به سامان می‌دانند.

۲. قدرت؛ مبنای نظم اجتماعی

به عقیده دارندورف، هر جامعه‌ای در هر مقطعی دستخوش فراگردهای دگرگونی است. همچنین کشمکش، ستیز و عدم توافق در هر نقطه‌ای از نظام اجتماعی وجود دارد؛ از این رو، بسیاری از عناصر اجتماعی در از هم گسیختگی و دگرگونی جامعه دخالت دارند، و مهم‌تر از همه، بر خلاف دیدگاه سابق که انسجام جامعه را در گرو هنجارها، ارزش‌ها و اخلاقیات مشترک می‌دید، هرگونه نظم در جامعه را ناشی از اعمال زور سران جامعه می‌داند. بر این اساس، قدرت نقش اساسی را در حفظ نظم جامعه ایفا می‌کند و جامعه با قید و بندهای تحمیلی به هم پیوسته نگاه داشته می‌شود. این بدان معناست که در برخی از سیستم‌های اجتماعی حق اعمال قدرت و اقتدار به دیگران واگذار شده است. این واقعیت

زندگی اجتماعی، دارندورف را به این نظر اصلی‌اش سوق داد که توزیع نابرابر اقتدار «همواره عامل تعیین‌کننده کشمکش‌های منظم اجتماعی می‌شود».^{۱۱}

۳. درجه و میزان ستیز اجتماعی

به نظر دارندورف، همین که گروه‌های کشمکش پدید می‌آیند، درگیر فعالیت‌هایی می‌شوند که به دگرگونی در ساختار اجتماعی می‌انجامد. هرگاه کشمکش شدید باشد، دگرگونی ناشی از آن نیز خصلتی ریشه‌ای به خود می‌گیرد. اما گروه‌های بسیار منسجمی که در آنها کنش‌های متقابل فراوان بوده و شخصیت افراد به گروه وابسته است، کمتر به ستیزه‌گرایی دارند. از آن جا که همین گروه‌ها شرایط گوناگون وقوع دشمنی را فراهم می‌کنند (زیرا ابراز محبت و کینه هر دو از طریق تکرار کنش‌های متقابل تشدید می‌شود) عمل کردن در خارج از چارچوب این احساس‌ها برای ارتباط‌های عاطفی مضر است؛ از این رو، همواره‌گرایی بر این است که به جای دامن زدن به احساس دشمنی، از بروز آن جلوگیری شود. بنابراین، در گروه‌های بسیار همبسته احساس‌های دشمنی بیشتر می‌شود. در گروهی که همواره از بروز احساس دشمنی جلوگیری می‌شود، در صورت بروز ستیزه، شدت آن به طور خاص دو دلیل دارد:

یکی آن که هدف ستیزه صرفاً حل مسائلی نیست که مستقیماً موجب پدید آمدن آن شده است، چون در هنگام ستیزه همه اعتراض‌هایی که تا آن زمان امکان بروز نداشته‌اند، آشکار می‌شود؛ دلیل دوم این است که تمامی شخصیت اعضای گروه، زمینه تحریک همه عواطف را در جریان مبارزه فراهم می‌سازد؛ از این رو، هر چه همبستگی گروه بیشتر باشد، شدت ستیزه بیشتر است. جایی که اعضای گروه با تمامی شخصیت مشارکت داشته باشند و از بروز ستیزه جلوگیری شود، اگر ستیزه‌ای روی دهد پایه‌های مناسبات اجتماعی را تهدید می‌کند.

اما در گروه‌هایی که اعضای آن مشارکت جزئی داشته باشند و یا آن که نمی‌گذارند دلایل دشمنی روی هم انباشته شود و بروز ستیزه مجاز شمرده شده باشد، ستیزه کمتر مخرب است، زیرا چنین گروه‌هایی شاهد بروز ستیزه‌های فراوانی هستند، از این رو، توان اعضای گروه در جهت‌های مختلف به حرکت در آمده و صرفاً به یک ستیزه متمرکز نمی‌ماند تا بتواند گروه را متلاشی کند.^{۱۲}

۴. نهادهای دریچه اطمینان

همه نظام‌هایی که افراد آن مشارکت جزئی در امور دارند، به بروز آزادانه ادعاهای تعارض‌آمیز افراد اجازه نمی‌دهند. نظام‌های اجتماعی به میزان متفاوتی ستیزه را تحمل کرده و یا آن را نهادی می‌کنند.

جامعه‌ای وجود ندارد که ابراز هرگونه خواسته متعارضی را بی‌درنگ اجازه دهد. جامعه سازوکارهایی در اختیار دارد که به وسیله آن نارضایتی‌ها و دشمنی‌ها را جهت می‌دهد و نیز مناسباتی را می‌پروراند که تعارض‌ها در آن چارچوب بروز می‌کند. چنین ساز و کارهایی معمولاً از طریق نهادهای «دریچه اطمینان» عمل می‌کند. این نهادها عوامل جانمایی را شکل می‌دهد تا احساسات خصمانه و نیز ابزار مؤثر در بروز گرایش‌های ستیزه‌جویانه را از بین ببرد.

نهادهای دریچه اطمینان ممکن است در جهت حفظ نظام اجتماعی و نظام امنیت افراد عمل کند؛ اما کارکرد آنها در هر دو مورد ناقص است. این نهادها از اصلاح ارتباط‌هایی که بتواند پاسخ‌گوی شرایط متغیر باشند، جلوگیری می‌کند؛ از این رو، خشنودی افراد جزئی و مقطعی خواهد بود. هر چه ساختار اجتماعی انعطاف‌ناپذیرتر باشد، نیاز به نهادهای دریچه اطمینان افزایش می‌یابد؛ یعنی هر چه مخالفت بیشتر باشد، امکان بروز ادعاهای تعارض‌آمیز بیشتر می‌شود.

در عین حال، نهادهای دریچه اطمینان مواردی را فراهم می‌کند که می‌تواند جای دشمنی را بگیرد. این امر در صورتی روی می‌دهد که ستیزه به خودی خود، مناسبات اصلی را که موجب نارضایتی می‌شود، منحرف کرده و به راهی بکشاند که دیگر از هدف عامل اثری نباشد. لذا دیگر برای رسیدن به آن کوششی صورت نمی‌گیرد. هدف از این امر صرفاً آرام کردن تنش است.^{۱۳}

مکتب سوم: گفت و گویی - توافقی

هر چند مکاتب ساختگرایی تعادلی و ساختگرایی تضادی برای تبیین بخشی از زندگی اجتماعی بسیار سودمند بوده‌اند، اما آنها از مشاهده عرصه زندگی اجتماعی به مثابه اجزا و روابطی همگون و ناهمگون ناتوان هستند. جامعه‌شناسی باید از سویی، به طور همزمان نظم و کشمکش را در جامعه مورد بررسی قرار داده و روابط متقابل آن دو را تجزیه و تحلیل نماید و از سوی دیگر، ساختارهای ثابت و متصلب را در هم‌نشینی با تحول و دگرگونی مشاهده کند. از این رو، باید به دنبال نظریه‌ای بود که بتواند توافق و عدم توافق را در راستای هم قرار داده و روابط موجود میان ساختارها و عاملان همگون و ناهمگون را مشخص نماید.^{۱۴} معمولاً در هر موقعیت تاریخی و عینی هر دو نوع رابطه را می‌توان دید. فرد یکپارچگی شخصیت خود را بدون هماهنگی کامل با هنجارهای منطقی، عینی، مذهبی و اخلاقی نمی‌تواند به دست آورد. بر عکس، تضاد و ستیزه نه تنها مقدم بر این وحدت است، بلکه در هر لحظه از موجودیت آن نقش اساسی دارد. بدین سان، احتمالاً هیچ واحد اجتماعی وجود ندارد که در بین اعضای آن، جریان‌های همگرا* و واگرا** به طور تفکیک‌ناپذیری در هم تنیده

* Convergent.

نباشد. یک گروه مطلقاً مرکزگرا*** و هماهنگ، یعنی وحدت ناب، نه تنها در عمل واقعیت ندارد، بلکه فرآیند زندگی واقعی را هم نشان نمی‌دهد. از آن جا که جهان هستی به عشق و نفرت یا به نیروهای جاذب و دافع نیاز دارد، جامعه نیز برای این که شکل معینی به خود بگیرد تا حدی به هماهنگی و ناهماهنگی، اتحاد و رقابت و گرایش‌های مطلوب و نامطلوب نیاز دارد. این اختلاف را نمی‌توان از موارد منفی یا مشکلات جامعه شناختی دانست.^{۱۵} ستیزه در یک گروه ممکن است موجب برقراری وحدت و همبستگی شود، زیرا ستیزه می‌تواند هنجارهای موجود را تقویت کرده یا موجب پدید آمدن هنجارهای تازه شود؛ بدین ترتیب، ستیزه اجتماعی ساز و کاری برای سازگاری هنجارها با شرایط تازه است. یک جامعه انعطاف‌پذیر از ستیزه سود می‌برد، زیرا این رفتار با آفرینش یا اصلاح هنجارها تداوم جامعه را در شرایط متحول تضمین می‌نماید. این گونه سازوکارها برای سازگاری مجدد هنجارها در نظام‌های انعطاف‌ناپذیر کمتر تحقق می‌یابد، زیرا با سرکوب ستیزه که اختطاری آرام و سودمند است، خط از هم پاشیدگی مصیبت بار به حداکثر می‌رسد. اما به هیچ وجه نباید از این نکته غفلت ورزید که هرگونه ستیزه‌ای برای ساختار گروه سودمند نبوده و کارکرد سودمندی برای همه گروه‌ها نمی‌تواند داشته باشد. میزان سودمندی ستیزه اجتماعی برای سازگاری داخلی به اموری که نزاع بر سر آنها روی می‌دهد و نیز به نوع ساختار اجتماعی گروه، بستگی دارد.^{۱۶}

بر این اساس روشن می‌شود که نظریه پردازان وابسته به این دو رهیافت با تأکید بیش از اندازه بر متغیرهای موجود در نظریه خود، از متغیرهای مربوط به نظریه رقیب چشم پوشی کرده‌اند، زیرا همان طور که کشمکش می‌تواند در یکپارچگی مؤثر باشد، یکپارچگی نیز می‌تواند علت کشمکش باشد. برخی از انواع نظم - یا نظم بیش از حد - می‌تواند به عدم توازن در نظام اجتماعی منجر شود؛ برای نمونه، تأکید حکومت‌های توتالیتر به نظم و ثبات اجتماعی و ممنوع شمردن هرگونه مخالفت مردم و گروه‌ها می‌تواند استواری جامعه را به خطر اندازد.

مشکل دیگر در هر دو رهیافت قبلی، تصلب و انعطاف ناپذیری ساختارهای اجتماعی است. این ساختارها از کنش افراد تفکیک شده و برای آنها الزام آور است. بدین ترتیب، عاملان و کنشگران اجتماعی محکوم به فعالیت و ایفای نقش‌های از پیش مشخص - و به قول آرنست، رفتار و نه عمل - هستند؛ در حالی که رهیافت جدید ساختارهای اجتماعی را از کنشگرانی که آنها را می‌سازند، جدایی‌ناپذیر دانسته و کنشگران اجتماعی را پیوسته در حال آفریدن و بازسازی سازمان اجتماعی در نظر می‌گیرد.^{۱۷} در این صورت، ذهن به عنوان فراگردی بی‌وقفه دانسته شده که از طریق آن، توانایی

** Divergent.

*** Centeripetal.

اندیشیدن پرورش می‌یابد. کنش اجتماعی نیز برقراری گونه‌ای رابطه ذهنی با دیگران و پذیرش تأثیر و تأثر متقابل است. پس جامعه می‌تواند تقریباً هر چیزی باشد که کنشگران می‌خواهند. در این جا ضمن بررسی دیدگاه‌های یورگن هابرماس، سهم او را در تحول جامعه‌شناسی سیاسی جدید و ارائه جایگزین مهمی برای دو رهیافت سابق بیان می‌کنیم.

۱. تلفیق مفاهیم ساختار و عاملیت

هابرماس با تأکید بر نقش فاعل (سوژه) شناسایی در بر ساختن معرفت، بر خلاف کانت، این فاعل را سوژه‌ای غیر تاریخی و استعلایی محسوب نمی‌کند. او با تکیه بر دیدگاهی که تاریخ و واقعیت اجتماعی را محصول کار و کنش نوع بشر می‌داند، می‌کوشد تا مسأله تولید معرفت را در پرتو تلاش انسان برای «تولید هستی و باز تولید وجود نوعی خویش» مورد بررسی قرار دهد. از دید او، شرایط عام بر ساختن و رشد معرفت، همان شرایط تاریخی و ملموس هستند که تحول و رشد نوع بشر در متن آنها رخ داده است. به اعتقاد هابرماس، نوع بشر تجربه خود را بر اساس منافع و علایقی پیشینی سازمان می‌دهد؛ علایقی که فعالیت‌های معطوف به شناخت و کسب معرفت را هدایت می‌کنند.^{۱۸} هابرماس در کتاب شناخت و علایق انسانی، علایق معطوف به شناخت را با هدف آشکار ساختن شرایط عام کسب معرفت مورد بررسی قرار می‌دهد. در تداوم این مسیر او کتاب بحران مشروعیت را در پس زمینه چارچوب «نظریه عمومی سیستم‌ها»^{*} می‌نویسد. بدین ترتیب، هابرماس به طور کلی سعی می‌کند تا مفاهیم ساختار و عاملیت را در قالب یک نظریه کل‌گرا با هم جمع نماید.^{۱۹}

۲. کنش ارتباطی و عقلانیت تفاهمی

به عقیده هابرماس، در شکل‌گیری جهان اجتماعی، «کنش ارتباطی» نقش محوری منحصر به فردی را ایفا می‌کند. بنا به تعریف وی، «کنش ارتباطی به تعامل دست‌کم دو عامل اشاره دارد که قادر به سخن گفتن هستند... و روابط شخصی برقرار می‌کنند... عاملان در پی رسیدن به درکی از شرایط و اهداف کنش خود و به دنبال آن هماهنگ نمودن این کنش‌ها بر اساس توافق هستند».^{۲۰} به نظر او، این کنش صورت مناسبی از عقلانیت مخصوص به خود را دارد که آن، عقلانیت ارتباطی است. این عقلانیت خود را از طریق استدلال^{**} نشان دهد. استدلال، شکل انعکاسی کنش ارتباطی است. به مجرد حصول توافق بر سر هنجارهای اخلاقی، «شکل ارتباطی خاصی از زندگی»

* General Systems Theory.

** Argumentation.

به رسمیت شناخته می‌شود.

۳. حقیقت و اجماع

تا این جا روشن شد که عامل محوری در تشکیل حوزه عمومی، کنش ارتباطی در جهان اجتماعی مشترک بین افراد است. به نظر هابرماس، این عامل «متماثل به دست‌یابی، حفظ و تجدید اجماع» است. اهمیت اجماع در آن است که برای جلوگیری از متلاشی شدن جامعه می‌باید نسبت معینی از اعتقادات و هنجارهای فردی را به طور مشترک حفظ کنیم. کنش ارتباطی از این گنجینه اخلاق اجتماعی محافظت می‌کند و گویندگان و شنوندگان را متعهد می‌سازد تا به ادعاهای یکدیگر توجه نمایند. این کنش در پی آن است که اهداف و آرمان‌های مشخص فردی را با فهمی مشترک از اهداف و اعتقادات جمعی هماهنگ سازد. در جوامع سنتی، این عرصه از یک سو با قداست نهادها و از سوی دیگر با مجموعه نسبتاً متجانسی از مفروضات موجود در پس صحنه محدود می‌شود.

در حالی که آنها می‌توانند از طریق «زبانی کردن»^{*} قداست و با اتکا بر فرآیند کنش ارتباطی بیشتر به توافق و اجماع دست یابند. به علاوه، با تنوع گسترده شیوه‌های زندگی، جهان زیست واحدی که کل جامعه را شامل می‌شود، دیگر امکان‌پذیر نیست. مسؤولیتی سنگین به دوش افراد گذاشته شده تا ضمن تشریک مساعی به یقینات مشترک نایل شوند. اما نکته مهم در این جا ارتباط اجماع و حقیقت است. در نگاه هابرماس، ادعاهای اعتبار و نظریه اخلاقی ناشی از آن بر عنصر اصیلی در ساختار زندگی مبتنی است؛ از این رو «آنچه نظریه اخلاقی می‌تواند انجام دهد و برای انجام دادن آن باید مورد اعتماد قرار گیرد توضیح هسته جهان شمول شهادهای اخلاقی ما و، بدین سان، ابطال شکاکیت نسبت به ارزش‌ها است».^{۲۱} لذا حقیقت از طریق اجماع مباحثه‌گران در یک وضعیت گفتمانی کشف می‌شود. حقیقت عنصری بین‌الذهانی است که در عمل کلام ظهور می‌یابد. در این جا این پرسش مطرح می‌شود که آیا از طریق گفت و گو و استدلال می‌توان به حصول توافق امید داشت؟ به عقیده هابرماس، هر چند نمی‌توان انتظار داشت که نتایج گفت و گو و استدلال به طور روزانه شکل توافق به خود گیرد؛ لیکن مهم آن است که اولاً، تنها شیوه عملی و ثمر بخش راه گفت و گو و استدلال است و ثانیاً، قدم نخست در حصول توافق بر سر هنجارهای اساسی جامعه، توافق بر هنجارهایی است که در خود فرآیند گفت و گو و استدلال وجود دارد. این بدان معناست که اگر خواهان تنظیم زندگی خود به شیوه اجماعی هستیم، پیشاپیش باید حقوق و وظایف متقابل را که برای تداوم عمل گفت و گو و استدلال ضروری است، مشخص ساخته و آنها را نهادینه کنیم.^{۲۲}

* Linguistification.

مکتب چهارم: تعالی‌گرایی انتخابی

قدر مشترک و جامع میان تمام ادیان و مذاهب اعم از الهی و اساطیری تأکید بر جنبه‌های فرهنگی زندگی اجتماعی است. اهمیت بخشیدن به این بعد از زندگی، ما را از روش‌شناسی کمیت‌گرا و عینیت‌گرای پوزیتیویستی جدا کرده و نوعی درون‌فهمی را اقتضا می‌کند. در این شیوه، باید به ویژگی‌های اساسی فرهنگ‌های متفاوت صرفاً از چشم انداز خود همان فرهنگ خاص نگریست و رابطه متقابل میان عناصر مهم آن را تعیین کرد. در این خصوص، ضروری است به امر مقدس و نقش مذاهب در شکل‌گیری حوزه فرهنگی و رابطه آن با حوزه‌های دیگر زندگی اجتماعی توجه خاصی صورت گیرد. بدین سان، هسته مرکزی یک نظام فرهنگی، نظام ارزشی آن تلقی می‌شود که رابطه مستقیمی با مذهب دارد.

در بحث از نظریه سیاسی اسلام نمی‌توان از وجود رابطه تنگاتنگ و عمیق میان فرهنگ و سیاست غفلت کرد. در این نظریه به نظام ارزشی اسلام و فرهنگ تعالی جوی آن به مثابه بن‌مایه تمامی کنش‌های اجتماعی از جمله سیاست نگریسته می‌شود. فرهنگ دینی نه تنها به تصورات و رفتارهای فردی جهت می‌دهد، بلکه تعیین‌کننده رفتارهای جمعی است. بنابراین، فرهنگ تمام ابعاد زندگی انسان مؤمن و معتقد را تحت تأثیر خود قرار داده و در بر می‌گیرد. این امر به تنظیم روابط انسان‌ها با یکدیگر و با محیط اجتماعی و فرآیند ادغام فرد در بدنه جامعه کمک شایانی می‌کند.^{۲۳} وجود روابط عمیق و اساسی میان عناصر تشکیل‌دهنده نظریه سیاسی اسلام و اهداف تعالی جویانه آن در قالب یک نظام ارزشی مستقل که می‌تواند اجزاء و عناصر دیگر را شدیداً متأثر ساخته و سامان دهد، ما را به مکتب ساختارگرایی و تحلیل نظریه سیاسی اسلام بر اساس الگوی سیستمی سوق می‌دهد. بر این اساس، دو مفهوم ولایت و امامت در ساختار این نظام نقش کلیدی داشته و در حفظ تعادل و اجرای صحیح کارکردهای آن ایفای نقش و مسؤولیت می‌کنند. افزون بر آن، این دو مفهوم راهبردهای ارزشی این نظام را نیز تعیین کرده و تعادل جامعه را در اجرای صحیح آنها می‌داند؛ بدین ترتیب، ارزش‌های عام و جهان‌شمول مورد تأیید و تأکید قرار می‌گیرند. البته این ارزش‌ها دارای کشش و جذبه‌ای در تمام موجودات جهان هستی به ویژه انسان‌ها بوده و از درون آنها مورد حمایت قرار می‌گیرد. بدین لحاظ، جدا از مبنای عقلانی، شوق درونی و عشق و محبت فطری انسان‌ها به وجود کمال مطلق و ذات لا یتناهی را ضروری می‌شمارند.

حضرت امام خمینی(ره) درباره این عشق فطری می‌گویند:

یکی از ادله کمال مطلق، همین عشق بشر به کمال مطلق است، عشق فعلی دارد به کمال

مطلق و نه به توهّم کمال مطلق... فطرت دنبال واقعیت کمال مطلق است، نه دنبال یک توهّم کمال مطلق تا کسی بگوید بازی خورده است، فطرت بازی نمی‌خورد. در فطرت همه بشر این است که کمال مطلق را می‌خواهد.^{۲۴}

در صحنهٔ اجتماع، کمال جویی مقتضی حرکت به سوی آن هستی مطلق از طریق عمل به تکالیف و وظایف و پاسداری از ارزش‌های الهی است، زیرا «مذهب اسلام... خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است که برای تمامی ابعاد و شؤون زندگی فردی و اجتماعی قوانین خاصی دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرند».^{۲۵} بدین لحاظ، امام خمینی خطاب به اعضای شورای نگهبان می‌گویند:

اصولاً آنچه باید در نظر گرفته شود خداست نه مردم. اگر صد میلیون آدم، اگر تمام مردم دنیا یک طرف بودند و شما دیدید که همه آنها حرفی می‌زنند که بر خلاف اصول قرآن است بایستید و حرف خدا را بزیند ولو این که تمام بر شما بشورند. انبیا همین طور عمل می‌کردند.^{۲۶}

اما نباید از این نکته غافل ماند که کمال مطلق صرفاً با ارادهٔ آزاد انسان‌ها پذیرفته شده و هیچ‌گونه اجبار در این پذیرش وجود ندارد، بدین ترتیب، ارادهٔ آزاد و مستقل می‌تواند انسان را به کمال مطلق برساند. همچنان که این توانایی را دارد که فساد در اندیشه و عمل را نیز نتیجه بدهد. این تصویر دوگانه از زندگی در این سخن حضرت امام نمایان و آشکار است: «یک راه انسانیت است، که این راه مستقیم است. صراط مستقیم یک سرش به طبیعت است، یک طرفش به الوهیت. اختیار با شماسست که این دو راه را اختیار کنید».^{۲۷}

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اجتماعی این کمال جویی، رهایی انسان‌ها از قید و بندهای انسان‌های دیگر است. ایشان می‌گویند:

خالق و آفریننده جهان و همه عوامل وجود و انسان، تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر به همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل به ما می‌آموزد که انسان، تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند مگر این که اطاعت او اطاعت خدا باشد. بر این اساس هیچ انسانی هم حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند و ما از این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند، رفتار و روابط او را بنا بر درک و شناخت خود که بسیار ناقص است و یا بنا به خواسته‌ها و امیال خود تنظیم نماید.^{۲۸}

بدین لحاظ، اسلام با شناخت دقیقی که از انسان و نیازهای واقعی او دارد، به تأسیس نظام ارزشی و حقوقی اقدام می‌کند و سایر نظام‌های ارزشی و حقوقی را مردود می‌شمارد؛ اما این امر، به هیچ وجه به معنای نفی حقوق و آزادی‌های اولیه انسانی نیست. «حق اولیه بشر است که من می‌خواهم آزاد باشم. من می‌خواهم حرفم آزاد باشد. من می‌خواهم مستقل باشم. من می‌خواهم خودم باشم.»^{۲۹} به نظر حضرت امام(ره)، اسلام نیز این حقوق اولیه را مورد تأکید قرار داده است:

اسلام هم حقوق بشر را محترم می‌شمارد و هم عمل می‌کند. حتی را از هیچ کس نمی‌گیرد، حق آزادی را از هیچ کس نمی‌گیرد، اجازه نمی‌دهد که کسانی بر او سلطه پیدا کنند که حق آزادی را به اسم آزادی از آنها سلب کند و حق استقلال را به اسم استقلال از آنها سلب کند.^{۳۰}

حضرت امام(ره) با استقبال از ابراز علایق و آرای متفاوت توسط افراد و گروه‌ها هشدار می‌دهند که این امر نباید منجر به دشمنی و جبهه‌بندی در مقابل یکدیگر شود.

اگر در یک ملتی اختلاف سلیقه نباشد، این ناقص است، اگر در یک مجلسی اختلاف نباشد، این مجلس ناقص است. اختلاف باید باشد. اختلاف سلیقه، اختلاف رأی، مباحثه، جار و جنجال، اینها باید باشد؛ لکن نتیجه این نباشد که ما دو دسته بشویم دشمن هم. باید دو دسته باشد در عین حالی که اختلاف داریم، دوست هم باشیم.^{۳۱}

از این رو، انتقاد نقش اساسی در اصلاح امور دارد و «نباید ماها گمان کنیم که هر چه می‌گوییم و می‌کنیم کسی را حق اشکال نیست. اشکال بلکه تخطئه یک هدیه الهی است برای رشد انسان‌ها».^{۳۲}

امام خمینی معتقد است:

انتقاد از اموری است که سازنده است. مباحثه علمی، همان طوری که علوم اسلامی بی‌مباحثه نمی‌رسد به مقصد، امور سیاسی هم بی‌مباحثه نمی‌رسد به مقصد، مباحثه می‌خواهد، اشکال می‌خواهد، رد و بدل می‌خواهد، این را هیچ کس جلوی پیش را نمی‌گیرد.^{۳۳}

در این رابطه به کارگیری منطق، برهان و قوت استدلال می‌تواند از نزاع‌ها و مجادلات بی‌فایده و برخوردهای خشونت‌آمیز جلوگیری کند و امکان دستیابی به اجماع نظر و راه صحیح زندگی را فراهم آورد. پس غایت نهایی این گفت و گوی سالم و به دور از حب و بغض‌های شخصی نیل به اجماع راستین و توافقات اساسی درباره همه امور سیاسی و اجتماعی است. حضرت امام در این باره می‌گویند:

... مراعات آداب اسلامی در محاورات بشود و انگیزه آن یافتن حق و راه حل باشد و این امور

در محیط دوستی و صفا چون بحث‌های علمی در محیط مدارس فقهاتی که مقصود یافتن واقعیت نه تحمیل عقیده است، آقایان را بهتر و آسان‌تر به حقیقت می‌رساند. [لذا] انسان کامل آن است که اگر فهمید که حرفش حق است، با برهان اظهار کند و مطالبش را برهانی بفهماند.^{۳۴}

در این جا، حضرت امام با استناد به آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» تحمیل عقاید را نادرست شمرده و معتقد است: «اجازه دیکتاتوری (تحمیل عقاید) به یک دولت در دین خداوند داده نشده است»،^{۳۵} زیرا «اگر شما خیال کنید که با سرنیزه بتوانید یک ملتی را خاضع کنید و استقرار هم پیدا بشود، این اشتباه است، سرنیزه می‌تواند یک مردمی را سرکوب کند، بکشد، چه بکند، لکن نمی‌تواند مستقر باشد. ملت اگر یک چیزی را خواستند، نمی‌شود به خلاف میل ملت همیشه یک کاری را انجام داد.»^{۳۶}

تاکنون روشن شد که اندیشه سیاسی اسلام به رغم تعالی‌گرایی اخلاقی به هیچ وجه انتخاب افراد را در زمینه پذیرش یا رد حقیقت هستی و مبنای الزام و اطاعت سیاسی تحدید نمی‌کند؛ از این رو، انسان‌ها جدا از حق و باطل، به لحاظ تکوینی از آزادی انتخاب به طور کامل برخوردارند. البته این امر، درباره نظام ارزشی به ویژه پس از تصمیم آنها بر استقرار حکومت دینی صادق نیست؛ از این رو شیوه‌های دستیابی به اجماع نظیر گفت و گو، انتقاد، مشورت و امر به معروف و نهی از منکر بارزترین مصداق خود را در زندگی عملی و انتخاب بهترین راه برای نیل به اهداف پیدا می‌کند. بدین لحاظ، الگوی دموکراسی مناسب‌ترین شیوه برای اهمیت بخشیدن به کنشگران فردی، دستیابی به نظم اجتماعی و مشورت بخشیدن به تصمیمات سیاسی است. این امر مردم و حکومت را بر فایق آمدن بر بحران‌های اجتماعی توانا ساخته و آهنگ تحولات را تحت کنترل در می‌آورد، زیرا با نقد درونی و اصلاح روش‌ها هیچ گاه شرایط برای تحقق تحولات سریع و پیش بینی نشده فراهم نمی‌گردد.

بدین ترتیب، نظریه سیاسی اسلام در مقابل آن دسته از نظریاتی قرار می‌گیرد که باورهای دینی را عامل بروز و تشدید اختلافات در جوامع دانسته و از این رو، پیشنهاد می‌کنند که اگر مذهب امری خصوصی و فردی تلقی گردد، می‌توان امید داشت که مشکل وفاق در جامعه حل شود، زیرا تحمیل صورت خاصی از عقاید و اعمال مذهبی، اخلال در عنصر خلوص و صمیمیت باورهای مذهبی است. به نظر لاک، «خداوند مراقبت از ارواح انسان‌ها را به حاکم مدنی واگذار نکرده است، برای این که به نظر نمی‌رسد خداوند هرگز چنین قدرتی را به کسی داده باشد تا بر دیگران تسلط یابد و آنان را مجبور به پذیرش دین او نماید.»^{۳۷}

همچنان که گفته شد، به عقیده امام خمینی در نظام سیاسی اسلام به هیچ وجه اجبار و تحمیلی در پذیرش دین و حکومت دینی صورت نمی‌گیرد و پذیرش این امر از سوی مردم خود بدان معناست که آنها آزادانه حقوق و تکالیف الهی را پذیرا شده‌اند و خواهان اجرای دقیق آن هستند. ایشان می‌فرمایند:

حکومت اسلامی... حکومت ملی است. حکومت مستند به قانون الهی و به آزادی ملت است. این طور نیست که با قلدری آمده باشد که بخواهد حفظ کند خودش را، با آرای ملت می‌آید و ملت او را حفظ می‌کند و هر روز هم که بر خلاف آرای ملت عمل کند... قهراً ساقط است و ملت ایران هم او را کنار می‌زند. ۳۸

نتیجه‌گیری

مکاتب متغیرها	ساختگرایی تعادلی	ساختگرایی تضادی	گفت و گویی - توافقی	تعالی‌گرایی انتخابی
سطح تحلیل	کل‌گرایانه	کل‌گرایانه	کل‌گرایانه و جزء‌گرایانه	کل‌گرایانه و جزء‌گرایانه
مبنای نظم اجتماعی	ارزش‌ها و معتقدات مشترک قبول اخلاقی فراگیر	تسلط گروه‌های قدرتمند	مفاهمه و شکل‌گیری گفتمان	اخلاقیات متعالی
بحران‌های اجتماعی	خلاً هنجاری	تضاد طبقاتی	چندلایه	فروپاشی نظام ارزشی و هنجاری
عامل تحول	تغییر در ساخت اجتماعی	تحول در ساخت اقتصادی و روابط قدرت	اولویت‌بخشیدن به عامل فرهنگی	عامل فرهنگی
آهنگ دگرگونی اجتماعی	آهسته	سریع	آهسته	در نظم مطلوب: آهسته در نظم نامطلوب: سریع
فرآیند تحول	افسون زدایی	آگاهی طبقاتی	افسون زدایی	نقد درونی
راه‌خروج از بحران‌های اجتماعی	تغییر ساختی	تحول ساختی	گفت و گو و مفاهمه؛ ابزارهای عقلانیت‌فرهنگی	تغییر ساختی/طبقه‌گرایی در ساخت فرهنگی
کنشگران فردی	منفعل	منفعل	فعال	فعال
زندگی مدرن	امکان دستیابی به همبستگی در قالب تقسیم کار اجتماعی	مملو از روابط منازعه‌آمیز	رشد تک‌پودی در سنت روشنگری	نادیده گرفتن معیشت ارزش‌های معنوی انسان
مبنای الزام و اطاعت سیاسی	وجدان عمومی و تقسیم کار اجتماعی	اعمال زور و قدرت	تاکتون: زور، سنت، و تأمین رفاه	پذیرش همگانی

مقایسه میان مکاتب ساختگرایی تعادلی (دورکیم)، ساختگرایی تضادی (دارندورف)،

گفت و گویی - توافقی (هابر ماس) و تعالی‌گرایی انتخابی (امام خمینی)

در مورد فرآیند شکل‌گیری و فروپاشی وفاق و همبستگی اجتماعی

همان گونه که در جدول بالا مشاهده می‌شود، هر یک از مکاتب ساختگرایی تعادلی، ساختگرایی تضادی، گفت و گویی - توافقی و تعالی‌گرایی انتخابی با مسائلی چون نظم، همبستگی و وفاق اجتماعی، بحران‌ها و فرآیند تحول اجتماعی، زندگی مدرن و نقش افراد در آن و مبنای الزام و اطاعت

به طور متفاوت نگریسته‌اند. جدا از توصیف وضعیت جوامع کنونی، ما در هر یک از نظریات با گونه‌ای از تجویز مواجه هستیم. در حالی که دو نظریه نخست بر ساخت‌های اجتماعی تأکید گذاشته و آنها را متصلب و انعطاف‌ناپذیر تلقی می‌کنند، نظریه سوم به علایق رهایی بخش، شکل‌گیری خرد جمعی و نقش تعیین‌کننده کنشگران فردی در استقرار نظم و وفاق اجتماعی اصرار داشته و تنها راه وصول به آن را نیز وضعیت کلامی ایده‌آل، گفت‌وگو و مفاهمه می‌داند. بدین لحاظ، نظریه اخیر بدون غفلت از ساخت‌های اجتماعی ناهمگون و متضاد، به دنبال ایجاد شرایط پیدایش داعیه‌های معتبر و مورد پذیرش همگان از طریق تأکید بر فرآیندهای فرهنگی و فکری است. در این صورت، با حفظ تکثر و تنوع در ساخت اجتماعی و منافع افراد و گروه‌ها به دنبال کشف بنیان‌های اخلاقی جهان‌شمول زندگی اجتماعی است و در نهایت، مکتب تعالی‌گرایی اخلاقی این توان را دارد تا با بهره‌گیری از الگوی سیستمی، ساختارهای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را در جهت حفظ تعادل در جامعه سامان داده و براساس ارزش‌های عام و مقبول (که هم بر بنیان‌های ابدی و لا یتغیر استوار است و هم پذیرش همگانی را به دنبال دارد) به نوع ویژه‌ای از همبستگی اجتماعی دست یابد.

پی‌نوشت‌ها

۱. امیل دورکیم، درباره تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام (کتابسرای بابل، ۱۳۶۹) ص ۴۹.
۲. دورکیم در اثر زیر تحلیل مفصلی از تصورات جمعی و چگونگی پیدایش جامعه ارائه کرده است: امیل دورکیم، فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای (تهران: مرکز ایران مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۶۰).
۳. امیل دورکیم، درباره تقسیم کار اجتماعی، ص ۴۵.
۴. همان، ص ۱۲۲.
۵. همان، ص ۳۱۲-۳۱۳.
۶. همان، ص ۱۸۶.
۷. همان، ص ۱۸۷.
۸. آنتونی گیدنز، دورکیم، ترجمه یوسف اباذری (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹) ص ۱۴.
۹. لوئیس کوزر و برنارد روزنبرگ، نظریه‌های بنیادی جامعه‌شناختی، ترجمه فرهنگ ارشاد (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸) ص ۱۹۸.
۱۰. همان، ص ۱۹۹-۲۰۲.
۱۱. جورج ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی (تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۴) ص ۱۵۹-۱۶۰.
۱۲. لوئیس کوزر، پیشین، ص ۲۱۲.
۱۳. همان، ص ۲۱۵.
۱۴. جورج ریتزر، پیشین، ص ۱۶۵.
۱۵. لوئیس کوزر، پیشین، ص ۲۰۸.
۱۶. همان، ص ۲۱۱.
۱۷. جورج ریتزر، پیشین، ص ۱۷۰.
۱۸. یوسف اباذری، خرد جامعه‌شناسی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۷) ص ۲۷.
۱۹. یان کرایب، نظریه اجتماعی مدرن، از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخبر (تهران: آگاه، ۱۳۷۸) ص ۲۹۶.

20. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society (London: Heinemann, 1984) P.85.

21. J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. C.Lenhardt and S.W.Nicholsen (Cam - bridge: Polity Press, 1990) p.211.

22. J. Habermas, Remarks on the discussion, *op.cit.*, P.127. qouted by Leet, *op.cit.*, p.p. 84-85.

۲۳. احمد تقیب زاده، درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی (تهران: سمت، ۱۳۷۹) ص ۷۱-۷۲.

۲۴. صحیفه نور، ج ۱۴، ص ۱۳۴.

۲۵. همان، ج ۴، ص ۱۶۷.

۲۶. همان، ج ۱۲، ص ۲۵۸.

۲۷. همان، ج ۷، ص ۲۲۵.

۲۸. همان، ج ۴، ص ۱۶۶.

۲۹. همان، ج ۹، ص ۸۸.

۳۰. همان، ج ۱۴، ص ۵۶.

۳۱. همان، ج ۲۰، ص ۲۱۲.

۳۲. همان، ص ۱۷۰.

۳۳. همان، ج ۱۷، ص ۲۶۷.

۳۴. همان، ج ۱۴، ص ۷۳.

۳۵. همان، ج ۱۰، ص ۱۸۱.

۳۶. همان، ج ۱۱، ص ۱۹۰.

۳۷. جان لاک، نامه‌ای در باب تساهل، ترجمه شیرزاد گلشاهی کریم (تهران: نشر نی، ۱۳۷۷) ص ۵۶.

۳۸. صحیفه نور، ج ۴، ص ۵۸.