

دیسپاسی عمومی، جامعہ مدنی

و

قدرت نرم

«مطالعہ موردی راسن و ایالات متحدہ»

پیشگفتار: جوزف اس. نای

بامقدمہ: دکتر اصغر افتخاری

ترجمہ: سید محسن روحانی

انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)
تهران: بزرگراه شهید چمران،
پل مدیریت
تلفکس: ۸۸۳۷۰۱۴۲
صندوق پستی: ۱۵۹-۱۴۶۵۵
E-mail: isu.press@yahoo.com



دانشگاه امام صادق (ع)

دیهاسی عمومی، جامعه مدنی و قدرت نرم (مطالعه موردی ژاپن و ایالات متحده) ■ تألیف: واتانابه یاسوشی و دیوید مک کانل ■ ترجمه: سید محسن روحانی ■ ناشر: دانشگاه امام صادق (ع) ■ طراح جلد: کلناز حسامی ■ ویراستار ادبی: مریم گراییان ■ چاپ اول: ۱۳۸۹ ■ قیمت: ۷۰۰۰ ریال ■ شمارگان: ۲۵۰۰ نسخه ■ چاپ و صحافی: زلال کوثر ■ شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۰۰۵-۰

همه حقوق محفوظ و متعلق به ناشر است.

این اثر ترجمه‌ای است از:

Soft power superpowers: cultural and national assets of Japan and the United States, c2008.

عنوان و نام پدیدآور: دیهاسی عمومی، جامعه مدنی و قدرت نرم: مطالعه موردی ژاپن و ایالات متحده / [ویراستاران یاسوشی واتانابه، دیوید مک کانل]؛ پیشگفتار جوزفاس. نای؛ با مقدمه اسفر افتخاری؛ ترجمه محسن روحانی. مشخصات نشر: تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری: ۳۱۲ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۰۰۵-۰

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: عنوان اصلی: Soft power superpowers: cultural and national assets of Japan and the United States, c2008.

موضوع: روابط فرهنگی — نمونه پژوهی

موضوع: ارتباط میان فرهنگی — نمونه پژوهی

موضوع: هنرهای آمریکایی — کشورهای خارجی

موضوع: هنرهای ژاپنی — کشورهای خارجی

موضوع: فرهنگ همه پسند — ایالات متحده

موضوع: فرهنگ همه پسند — ژاپن

شناسه افزوده: واتانابه، یاسوشی، ۱۹۶۷ - م. ویراستار

شناسه افزوده: Watanabe, Yasushi

شناسه افزوده: مک کانل، دیوید ال، ۱۹۵۹ - م. ویراستار

شناسه افزوده: McConnell, David L.

شناسه افزوده: روحانی، سید محسن، ۱۳۵۹ - م. مترجم

شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره: ۱۸۳/۸۷۳/۹۵۳/۱۳۸۹

رده بندی دیویی: ۳۳۷/۷۳-۵۲

شماره کتابشناسی ملی: ۹۷۶۹۱۲

فهرست مطالب

۱۳	 سخن ناشر
۱۵	 مقدمه: وفاق ملی و قدرت نرم؛ رویکردی اسلامی
	 / دکتر اصغر افتخاری
۱۵	 کلیات
۱۶	 ۱. «بینش» و قدرت
۱۷	 ۱-۱. طبیعت اختلاف
۱۷	 ۲-۱. فراگیری اختلاف
۱۸	 ۳-۱. عمومیت اختلاف
۱۹	 ۴-۱. ضرورت اختلاف
۱۹	 ۱-۴-۱. نفی جمود و تحجر
۲۰	 ۲-۴-۱. توسعه و پیشرفت جامعه
۲۱	 ۲. ضابطه مندی
۲۲	 ۱-۲. تهذیب
۲۳	 ۲-۲. مقتضیات
۲۶	 ۳-۲. اصل مداری

۳. قانون مداری ۲۹
۴. اخلاق محوری ۳۱
۵. اقتدار حکومتی ۳۸
- نتیجه گیری ۴۰
- یادداشت ها ۴۱
- فهرست منابع ۴۴
- پیش گفتار: درک قدرت نرم ۴۷
۱. فرهنگ و جذابیت ۵۰
۲. منابع اقتصادی: انگیزه و جذابیت ۵۱
۳. منابع نظامی و قدرت نرم ۵۳
۴. مفاهیم هنجاری ۵۴
۵. واقع گرایی، راهبرد و قدرت نرم ۵۶
- پی نوشت ها ۵۹
- سرآغاز: اهمیت قدرت نرم ۶۱
۱. قدرت نرم به مثابه زمینه ای عقلانی ۶۴
۲. ارتباط بین قدرت نرم و قدرت سخت ۶۵
۳. نقش بازیگران غیردولتی در کاربرد قدرت نرم ۶۷
۴. فرهنگ، دولت و قدرت ساختاری ۶۹
۵. آیا مفهوم قدرت نرم نای بیش از حد یکجانبه گرایانه است؟ ۷۳
۶. قدرت نرم و روابط ایالات متحده و ژاپن ۷۶
۷. ترتیبات این کتاب ۷۹
۸. درک و برداشت طرفین ۸۰

۸۱	۹. دیپلماسی عمومی
۸۲	۱۰. جامعه مدنی
۸۳	نتیجه‌گیری
۸۵	منابع
۸۸	پی‌نوشت‌ها

بخش اول: درک برداشت آمریکا و ژاپن نسبت به یکدیگر

۹۳	فصل ۱. آمریکایی‌ستیزی در ژاپن
	/ واتانابه یوسوکی
۹۳	کلیات
۹۵	۱-۱. چشم اندازه‌های گراملی و تطبیقی
۹۹	۲-۱. منظر تاریخی
۱۰۲	۳-۱. اواسط ۱۹۹۰ تا اوایل ۲۰۰۱
۱۰۹	۴-۱. رخداد ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ و بعد از آن
۱۱۴	۵-۱. مفاهیم نظری
۱۱۶	۶-۱. مفاهیم سیاسی
۱۲۳	پی‌نوشت‌ها

فصل ۲. دیپلماسی عمومی؛ به‌کارگیری قدرت نرم؛ مراحل کلیدی ارسال و

۱۲۷	دریافت
	/ کندو سیچی
۱۲۷	کلیات
۱۲۹	۱-۲. ارسال و دریافت در عملکرد قدرت نرم

۲-۲. طرح ریزی و اجرا: محدودیت‌های فرهنگی یافت شده در مقایسه ژاپن و ایالات متحده	۱۳۳
۳-۲. تعامل میان انتقال و دریافت: همکاری برای همگرایی یا درگیری برای تسلیم کردن	۱۳۹
۴-۲. ژاپن جذاب و ژاپن گرای: ژاپن جذاب چه جایگاهی در دیپلماسی عمومی نوین ژاپن دارد؟	۱۴۳
۵-۲. قدرت نرم و سیاست‌های دیپلماسی عمومی	۱۴۹
نتیجه‌گیری	۱۵۲
منابع	۱۵۴
پی‌نوشت‌ها	۱۵۷
فصل ۳. قدرت نرم رسمی در عمل: دیپلماسی عمومی ایالات متحده در ژاپن ۱۵۹	
۱/ ویلیام جی کرو	
کلیات	۱۵۹
۱-۳. اهداف دیپلماسی عمومی ایالات متحده برای ژاپن	۱۶۱
۲-۳. منابع	۱۶۳
۳-۳. برنامه‌ها و فعالیت‌ها	۱۶۵
۴-۳. ارتباطات روزمره	۱۶۶
۵-۳. ارتباطات راهبردی	۱۶۸
۶-۳. ایجاد روابط بادوام	۱۷۰
۷-۳. موانع و چالش‌ها	۱۷۶
۸-۳. تأثیر و ارزشیابی	۱۸۴
نتیجه‌گیری و درس‌ها	۱۸۷
منابع	۱۹۰
پی‌نوشت‌ها	۱۹۳

فصل ۴. ژاپن قدرت نرم به کار می‌برد؛ راهبرد و تأثیر دیپلماسی عمومی ژاپن در

ایالات متحده..... ۱۹۷

/ آگاو نانوئوکی

کلیات..... ۱۹۷

۴-۱. دیپلماسی عمومی ژاپن..... ۱۹۸

۴-۱-۱. اهداف..... ۱۹۸

۴-۱-۲. بازیگران..... ۲۰۰

۴-۱-۳. وزارت امور خارجه..... ۲۰۰

۴-۱-۴. بنیاد ژاپن..... ۲۰۱

۴-۲. مقایسه با دیگر کشورها..... ۲۰۳

۴-۲-۱. داده‌های آماری..... ۲۰۳

۴-۲-۲. دلایل کمتر بودن بودجه ژاپن..... ۲۰۵

۴-۳. هزینه دیپلماسی عمومی در مقابل ایالات متحده..... ۲۰۸

۴-۴. وزن نسبی دیپلماسی عمومی..... ۲۰۹

۴-۵. دیپلماسی عمومی در سفارت ژاپن در واشنگتن با اهمیت است..... ۲۱۰

۴-۵-۱. فضای رشد..... ۲۱۰

۴-۵-۲. چالش‌ها و محدودیت‌ها..... ۲۱۱

۴-۶. قدرت نرم در عمل..... ۲۱۲

۴-۶-۱. ژاپن جذاب است..... ۲۱۲

۴-۶-۲. تاکنون هیچ وقت به این خوبی نبوده است..... ۲۱۴

۴-۶-۳. نتایج نظرسنجی‌ها..... ۲۱۴

۴-۶-۴. دیدگاه‌های مثبت در مورد خیزش ژاپن..... ۲۱۵

۴-۷. دیپلماسی عمومی توسط حکومت ژاپن..... ۲۱۶

۴-۷-۱. برنامه «جت» (JET)..... ۲۱۶

- ۲۱۷ ۴-۷-۲. «جشن ژاپن» و دیگر برنامه‌ها
- ۲۱۹ ۴-۸-۸. قدرت نرم شخصی
- ۲۱۹ ۴-۸-۱. رابطه کوایزومی - بوش
- ۲۲۰ ۴-۸-۲. سفر و دیپلمات‌ها
- ۹-۴ طرح قدرت نرم نیروی دفاع از خود ژاپن [عنوان جدید ارتش ژاپن پس از جنگ جهانی دوم]
- ۲۲۱ ۴-۱۰-۱. تأثیر و کارایی قدرت نرم ژاپن در ایالات متحده
- ۲۲۲ ۴-۱۰-۱. قدرت نرم به دستیابی به اهداف سیاست خارجی ژاپن کمک می‌کند
- ۲۲۳ ۴-۱۰-۲. قدرت سخت؛ افزایش دهنده قدرت نرم
- ۲۲۴ ۴-۱۰-۳. قدرت سخت بیش از اندازه، قدرت نرم را ضعیف می‌کند
- ۲۲۵ ۴-۱۰-۴. استفاده هوشمندانه‌تر و فعالانه‌تر قدرت نرم
- ۲۲۶ ۴-۱۱. حکومت تا چه میزانی باید دیپلماسی عمومی به کار ببرد؟
- ۲۲۷ نتیجه‌گیری
- ۲۳۰ منابع
- ۲۳۳ پی‌نوشت‌ها

بخش دوم: جامعه مدنی

فصل ۵. آقای مدیسون در قرن بیست و یکم؛ پخش جهانی «حق دانستن» مردم.. ۲۳۷

/لارنس رپتا

- ۲۳۷ کلیات
- ۲۳۸ ۵-۱. آزادی اطلاعات و هدف آمریکا از ترویج مردمسالاری
- ۲۴۰ ۵-۲. حق دانستن
- ۲۴۰ ۵-۲-۱. پدیدابی قانون آزادی اطلاعات: نقش مطبوعات

۲۴۴	۲-۲-۵. پدیدایی قانون آزادی اطلاعات: نقش کنگره
۲۴۶	۳-۲-۵. آزادی اطلاعات و قانون اساسی
۲۴۸	۳-۵. جنبش جهانی آزادی اطلاعات
۲۴۸	۱-۳-۵. مردمسالاری و شفاف سازی
۲۵۱	۲-۳-۵. داستان شفافیت ژاپن
۲۵۴	۳-۳-۵. نقش بازیگران غیردولتی
۲۵۹	۴-۵. [مداخله] حکومت ایالات متحده
۲۶۱	۵-۵. آزادی اطلاعات؛ ویژگی حکومت باز
۲۶۳	۶-۵. آینده نهضت جهانی آزادی اطلاعات
۲۶۴	نتیجه گیری
۲۶۶	منابع
۲۶۸	پی نوشت ها

فصل ۶. قدرت نرم سمن ها؛ نفوذ فزاینده ماوراء مرزهای ملی..... ۲۷۳

/ ایماتا کاتسوجی و کورودا کانوری

۲۷۳	کلیات
۲۷۴	۱-۶. قدرت نرم و بازیگران غیردولتی
۲۷۸	۲-۶. سمن های بین المللی، جامعه مدنی و قدرت نرم
۲۷۸	۱-۲-۶. سمن های بین المللی و قدرت نرم
۲۸۵	۲-۲-۶. کمپین های جهانی: فناوری اطلاعات و امور عام المنفعه
۲۸۸	۳-۶. سمن های ژاپنی و قدرت نرم
۲۸۸	۱-۳-۶. سمن های ژاپنی: اندازه و حیطه عمل
۲۹۱	۲-۳-۶. سمن های ژاپنی و شبکه های اجتماعی
۲۹۴	۳-۳-۶. ژاپن پلتفورم

- ۴-۶. سمن‌های هدایتگر مبارزه بر ضد فقر ۲۹۶
- نتیجه‌گیری ۲۹۹
- منابع ۳۰۲
- پی‌نوشت‌ها ۳۰۴
- معرفی نویسندگان ۳۰۵

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»
وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
(قرآن کریم، سوره مبارکه النمل، آیه شریفه ۱۵)

سخن ناشر

مطالعه نظریه قدرت نرم، اگر چه از حیث فلسفی و شناختی امری ضروری و جذاب می‌نماید؛ اما نباید این نکته را از نظر دور داشت که «قدرت نرم» صرفاً یک نظریه تحلیلی برای شناخت نیست، بلکه دارای ارزش عملیاتی می‌باشد. معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام با عنایت به ضرورت پژوهش همه جانبه در این زمینه، از سال ۱۳۸۷ طرح مطالعاتی قدرت نرم را که شامل بخش‌های مهمی چون شناخت قدرت نرم، نقد و ارزیابی نظریه‌های غربی، و تولید نظریه اسلامی و ایرانی قدرت نرم می‌شود؛ تعریف و اجرا نمود. معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام امیدوار است نتایج حاصل آمده از این پروژه که به بیش از ۳۰ عنوان اثر بالغ می‌شود، مورد توجه علاقمندان قرار گرفته و از این طریق گفتمان تازه‌ای در مطالعات قدرت نرم در ایران شکل بگیرد.

ناشر ضمن استقبال از نظرات اصلاحی و تکمیلی، آمادگی خود را برای دریافت و نشر سایر متون مرتبط - بویژه با تأکید بر رویکردهای اسلامی - ایرانی و توجه به مسایل خاورمیانه و ایران اعلام می‌دارد.

معاونت پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام

مقدمه

وفاق ملی و قدرت نرم؛ رویکردی اسلامی

دکتر اصغر افتخاری *

کلیات

اگرچه محور اصلی سیاست‌های اصلاحی و مدیران حوزه‌های اجرایی را ایجاد وفاق و همگرایی شکل می‌دهد، اما نمی‌توان منکر این واقعیت تاریخی شد که جوامع (چه در سطح خرده ملی، یا فراملی) پیوسته با گرایش‌ها و سلیقه‌های واگرایانه مواجه بوده‌اند. به همین دلیل است که پرمش از نحوه مدیریت این اختلاف‌ها به سوالی مهم برای سیاستمداران، جامعه‌شناسان و کارشناسان حوزه مدیریت سیاسی تبدیل شده است.

اهمیت الگوی مدیریت اختلافات در جوامع (ملی / منطقه‌ای / جهانی) معاصر به آن خاطر می‌باشد که گروش به سمت وفاق و همگرایی به منبع معتبر و مؤثری برای تولید قدرت نرم تبدیل شده است. البته از منظر

* عضو هیات علمی و معاون پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)

قدرت نرم، «همگرایی» پدیده‌ای بسیط ارزیابی نشده و شاهد لایه‌های متعددی (از قبیل معرفتی، شناختی، روشی) برای آن می‌باشیم که در نهایت می‌تواند به همگرایی رفتاری و تولید قدرت نرم منتهی شود. معنای این سخن آن است که: درک واقعی ارزش نرم افزارانه «وفاق» منوط به تحلیل همه جانبه پدیده «اختلاف» در سطوح مختلف (ملی، خرده ملی و یا فراملی) می‌باشد.

اثر حاضر از آن حیث که دو سطح داخلی و خارجی را به بحث گذارده و تصورات «هنی مخاطبان را برای تولید قدرت نرم برجسته ساخته، درخور توجه است. نگارنده در مقدمه حاضر تلاش دارد تا چند گزاره اصلی برای ورود به بحث مذکور از منظر اسلامی - ایرانی را پیشنهاد نماید و از این طریق بعدی تازه از قدرت نرم (که بر الگوی مناسب مدیریت اختلافات استوار است) را برای تحقیقات بعدی مطرح سازد.

۱. «بینش» و قدرت

نوع مواجهه هر بازیگر با «اختلاف همه سیاسی - اجتماعی» تابعی از بینش وی در خصوص چیستی «اختلاف» و جایگاه آن در «حیات سیاسی - اجتماعی» می‌باشد. بدین صورت که سیاست‌های سرکوبگر که بدنال تحمیل «یکسانی» هستند؛ معمولاً اختلاف را پدیده‌ای مذموم و جعلی می‌دانند که می‌توان آن را با اجبار مرتفع ساخت. حال آن که رویکردهای ایجابی به دلیل طبیعی پنداشتن وجود اختلافات، معمولاً در پی جمع بین تعدد، تنوع با «همکاری» هستند؛ الگویی که در آن «قدرت نرم» نه از «یکسانی بازیگران» بلکه «همکاری و تعامل» بازیگران مختلف حاصل می‌آید. در ادامه مهمترین اصول بینشی در بحث مدیریت اختلاف - از این منظر - به اجمال می‌آید.

۱-۱. طبیعت اختلاف

«اختلاف» را باید از ویژگی‌های ناشی در خلقت الهی به شمار آورد که بسیاری دیگر از احکام به تبع آن معنا و مفهوم می‌یابند. از آن جمله «وفاق» در وضعیتی معنا می‌یابد که قبل از آن اصل اختلاف پذیرفته شده باشد. لذا در گفتمان سیاسی حضرت امام (ره)، «وفاق» با «تنوع» و «تعدد» افکار، سلیقه‌ها و رفتارها معنا می‌شود و به «یکی بودن» تقلیل نمی‌یابد. مطابق این تفسیر «اختلاف» سستی الهی به شمار می‌آید که در صورت مدیریت مناسب به وفاق و در غیر آن تبدیل به «دشمنی» می‌شود. تصریح خداوند متعال در سوره مبارکه هود مبنی بر اینکه وجود اختلاف موضوع اراده الهی بوده و «یکدستی» و «یکسانی» همه بازیگران و مخلوقات موضوع اراده الهی نبوده، دلالت بر اعتبار دینی و عقلی این مدعا دارد:

«و اگر خدای تو اراده می‌کرد، تمامی مردم را در یک امت واحد گرد می‌آورد؛ ولی [چنین نخواسته] و لذا شما پیوسته از یکدیگر متفاوت بوده و مختلف خواهید بود» [۱].

۱-۲. فراگیری اختلاف

معنای گزاره بالا در حوزه سیاست و حکومت، پذیرش اصل «اختلاف» در سطوح فکری - رفتاری می‌باشد که امام (ره) بر آن تأکید داشته‌اند:

«سلیقه‌های مختلف باید باشد ... اگر در یک مجلسی اختلاف نباشد، این مجلس ناقص است. اختلاف باید باشد؛ اختلاف سلیقه، اختلاف رای، مباحثه، جاد و جنجال، اینها باید باشد لکن نتیجه این نباشد که ما دو دسته بشویم، دشمن هم. باید در عین حالی که اختلاف داریم، دوست هم باشیم» (موسوی خمینی ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۴۷).

مطابق این دیدگاه جامعه‌ای «یکدست» و «قالبی» که از نعمت وجود دیدگاه‌های مختلف و تضارب آراء گوناگون بی بهره است، نمی‌تواند فرآیند توسعه و تعالی را طی نماید و بزودی دچار سستی و فتور شده و در نهایت بحران و فروپاشی دامن گیر آن می‌گردد. به همین خاطر است که امام (ره) در موارد متعدد و فرازهایی چند، «اختلاف» را «نعمت» تلقی کرده و از منظری فلسفی، آن را اصلی جامع و فراگیر در مکتب ناب اسلامی، ارزیابی نموده، و بیان داشته اند:

«کتاب‌های فقه‌ای بزرگوار اسلام پر است از اختلاف نظرها

و سلیقه‌ها و برداشتها در زمینه‌های مختلف نظامی، فرهنگی

و سیاسی و اجتماعی و عبادی، تا آنجا که در مسائلی که

ادعای اجماع [هم] شده است، قول و یا اقوال مخالف وجود

دارد. و حتی در مسایل اجتماعی هم ممکن است قول

خلاف پیدا شود» (موسوی خمینی ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۱۷۶).

به عبارت دیگر، «وجود اجماع» به هیچ وجه نافی اصل اولیه اختلاف

نبوده و به تعبیر امام (ره) «اجماع» از درون اختلاف پدیدار می‌شود.

۱-۳. عمومیت اختلاف

نظر به اینکه اختلاف ریشه در خلقت الهی دارد و به واسطه اراده حضرت حق

پدیدار شده، وجود آن در میان امت اسلامی به مثابه نعمتی ارزشمند ارزیابی

می‌شود [۲].

«در گذشته این اختلافات در محیط درس و بحث و مدرسه

محصور بود و فقط در کتابهای علمی آن هم عربی ضبط

می‌گردید [و] قهراً توده‌های مردم از آن بی‌خبر بودند و اگر

با خبر هم می‌شدند، تعقیب این مسایل برایشان جاذبه‌ای

نداشت ... اما امروز با کمال خوشحالی به مناسبت انقلاب

اسلامی حرف‌های فقها و صاحب‌نظران به رادیو و تلویزیون و روزنامه‌ها کشیده شده است؛ چرا که نیاز علمی به این بحث‌ها و مسایل است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۱۷۸-۱۷۶).

۱-۴. ضرورت اختلاف

این واقعیت که اختلاف به مثابه یک سنت الهی و ضرورتی اجتماعی در اندیشه‌ی امام (ره) مطرح می‌باشد، دلالت بر آن دارد که کارکردهای اختلاف حیاتی و برای رشد و تعالی هر جامعه‌ای ارزشمند است. «نعمت بودن» اختلاف ناظر به ضرورت‌های زیر است:

۱-۴-۱. نفی جمود و تحجر

اختلاف در افکار و روش، منجر به نقد صاحبان رای و اندیشه شده و بدین ترتیب راه را بر جمود و تحجر سد می‌نماید. به همین دلیل است که اختلاف در بستری سازنده، به وسعت دید و ارتقاء دانش عمومی در جامعه منتهی می‌گردد. امام (ره) در نقد تحجر چنین اظهار داشته‌اند:

«خون دلی که پدر پیرتان از این دسته متحجر خورده است، هرگز از فشارها و سختی‌های دیگران نخورده است... بزعم بعضی افراد، روحانیت زمانی قابل احترام و تکریم بود که حماقت از سرپای وجودش بیارد والا عالم سیاسی و روحانی کاردان و زیرک، کاسه‌ای زیر نیم کاسه داشت... یاد گرفتن زبان خارجی، کفر و فلسفه و عرفان، گناه و شرک به شمار می‌رفت... آن قدر که اسلام از این مقدسین روحانی نما ضربه خورده است، از هیچ قشر دیگر نخورده است» (موسوی خمینی ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۲۸۰ - ۲۷۸).

بر این اساس «وحدت» و «یکپارچگی‌ای» که مبتنی بر جهل و نادانی بوده و زاینده «تعصب» باشد؛ نه تنها از سوی امام (ره) مطلوب ارزیابی نمی‌شد، بلکه افزون بر آن، «آفتی بزرگ» قلمداد می‌گردید که اسلام در طول تاریخ از آن ناحیه آسیب‌های فراوان دیده است. به همین خاطر است که امام (ره) چه در مقام عمل و چه در مقام نظر، اندیشه‌ها و روشهای مختلف را برای پیشبرد اهداف انقلاب اسلامی امری مبارک ارزیابی می‌نمودند. بنابراین اولین ضرورت وجود اختلاف، در نفی «تجبر» نهفته است که مانع اصلی پیدایش یک جامعه زنده و با نشاط ارزیابی می‌گردد.

۱-۴-۲. توسعه و پیشرفت جامعه

حضرت علی (علیه السلام) در ارتباط با نتیجه ناشی از اختلاف روش‌مند در امور نظری و عملی، در حدیثی مشهور فرموده‌اند:

«آرای مختلف را بر یکدیگر عرضه بدارید تا از تضارب آنها به دیدگاه صواب دست یابید» [۳].

بر این اساس رفع اشتباه و رسیدن به نظر و عمل صائب به جز از طریق تضارب آراء ممکن و میسر نمی‌باشد.

هر آن کس که دیدگاههای مختلف را دریافته و درک کند، بر نقاط اشتباه [در اندیشه و عمل خویش] واقف گردد» [۴].

مجموع ملاحظات بالا دلائل بر آن دارد که مدلول «وفاق» در جامعه نفی «اختلاف» و یکسان نمودن تمامی بازیگران نیست. این تلقی از «وفاق» بیشتر در نظامهای بسته و توتالیتر دنبال می‌شود که در آن نظام سیاسی نسبتاً غیرقابل نفوذ طراحی شده و لذا قدرت از آن گروه خاصی ارزیابی می‌شود که بواسطه نژاد، مسلک و یا آیینی ویژه بدان منصب دست یافته‌اند و لذا سایر افراد و گروهها موظف به درک اراده ایشان و اجرای آن می‌باشند. در چنین تلقی‌ای هرچه جامعه یک دست‌تر و تابع‌تر باشد، وفاق کامل‌تر می‌باشد و چنانچه -

بنا به هر دلیلی - جامعه یکدست تحت کنترل، دچار تنوع و تعدد آراء گردد، حکم به «تفرقه» و «پراکندگی» داده می‌شود. آلموند و پاول در گونه‌شناسی‌ای که از نظام‌های سیاسی ارائه داده‌اند، الگوهای حکومتی پدرشاهی، توارثی و فتودالی را از مصادیق بارز این گونه حکومت‌ها برشمرده و تصریح نموده‌اند که «انسجام» در این الگوها به «یکدستی» تقلیل می‌یابد که در تعارض کامل با هر گونه «اختلاف» قرار دارد. [۵]. با این توضیح مشخص می‌گردد که تفسیر امام (ره) از مقوله «وفاق» از بنیاد با تلقی‌های توتالیتر متفاوت بوده و در بستر «اختلاف افکار و روشها» درک و فهم می‌گردد.

۲. ضابطه مندی

در اندیشه امام (ره)، کمتر موضوعی را می‌تواند سراغ گرفت که بدون رعایت «ضوابط نظری و عملی» طرح و ارایه شده باشد. بدین معنا که حضرت امام (ره) در مقام مواجهه با مسائل مختلف ضمن توجه به مبانی نظری و فلسفی بحث، آن را از حیث عملیاتی نیز مدنظر قرار داده و لذا در فضای فکری بین آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی تحلیل‌های خود را ارایه نموده‌اند. در نتیجه آراء نه صورت صرف فلسفی به خود می‌گرفت که «ناکجا آبادی» گردد؟ و نه چنان اسیر «واقعیات» می‌شدند که از «آرمانها» غافل شوند. این موضوع را به شکل مبسوطی از دیدگاه امام (ره) در خصوص «قدرت» آورده‌ام (نک. افتخاری ۱۳۸۰).

در موضوع اختلاف نیز همین ویژگی را به صورت آشکاری می‌توان ملاحظه نمود. مطابق تحلیل امام (ره) اختلاف با تمام برکات و ضرورتی که دارد باید در چارچوب ضوابط مشخصی تعریف و عملیاتی شود تا بتوان به نتایج و ثمرات نیکوی آن امیدوار بود. ضوابط اصلی‌ای که ایشان در مواضع گوناگون برای اختلاف بیان داشته‌اند، عبارتند از:

۱-۲. تهذیب

در گفتمان سیاسی امام (ره) دو نوع کاربرد از «اختلاف» دیده می‌شود: نخست کاربردی که صبغه مثبت و ایجابی دارد و ملاحظه می‌شود که امام (ره) مشوق آن هستند و آن را برکتی بزرگ برای پیشبرد امور جامعه ارزیابی می‌نمایند. دوم، تفسیری از اختلاف که با «دشمنی» همراه است و امام (ره) آن را «اختلاف مذموم» ارزیابی کرده و شدیداً نفی می‌نمایند. گونه دوم از اختلاف که به دشمنی و نزاع منتهی می‌شود، ریشه در «هواهای نفسانی» دارد و لذا از نظر امام (ره) نه باید در آن وارد شد و نه باید اجازه به بسط و توسعه آن داده شود.

«اختلاف [مذموم] در آن موقعی است که خدای ناکرده، هر کس برای پیشبرد نظرات خود به دیگری پرخاش کند» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۲۸) [۶].

به همین دلیل است که برای اختلاف دو سرچشمه اصلی قایل هستند: اول خودخواهی که به نزاع (اختلاف مذموم) می‌انجامد؛ و دوم اختلاف مثبت در چارچوب اصل «عبودیت» که تنوع دیدگاهها و سازندگی در امور را می‌پذیرد. مطابق تحلیل ایشان، وفاق ملی تنها در صورتی معنا می‌دهد که سرچشمه اختلاف «خودخواهی» و «هواي نفس» نباشد، که در آن صورت هر تلاشی برای «وحدت» به ناکامی منجر می‌شود.

«اختلاف بین انبیاء و افراد مقابل آنها و اسلام و کفر همیشه بوده است؛ ولی آن اختلاف از عبودیت سرچشمه می‌گیرد. شما اختلافاتی را که از نفسانیت سرچشمه می‌گیرد باید از بین ببرید و مطمئن باشید که اگر کارهایتان از الوهیت سرچشمه نگیرد، و از وحدت اسلام بیرون بروید، مخدول می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۸: ۱۳۴).

و یا در موضع دیگری می‌فرمایند:

«اگر تمام انبیاء جمع بشوند در یک محلی، هیچ وقت با هم نزاع نمی‌کنند. اگر اولیاء و انبیاء را شما فرض کنید که الان بیایند در دنیا، هیچ وقت با هم نزاع نمی‌کنند. برای اینکه نزاع مال خودخواهی است. از نقطه نفس انسان پیدا می‌شود که آنها نفس را کشته‌اند. جهاد کرده‌اند و همه خدا را می‌خواهند، کسی که خدا را می‌خواهد، نزاع ندارد» (موسوی خمینی ۱۳۶۱، ج ۱۱: ۳۸۱).

بر این اساس اولین ضابطه «اختلاف» اگرچه ظاهراً امری کیفی بوده و ناظر بر «نیت» بازیگران می‌باشد، اما امام (ره) جهت درک این ویژگی کیفی و درونی، شاخصه‌ای عینی را مطرح می‌سازند که «عدم نزاع» و «جنگ و جدال» است. بدین ترتیب مشخص می‌شود که اختلاف سازنده مبتنی بر انگیزه‌های الهی و بدور از جنجال‌های متعارف صورت می‌پذیرد و لذا در آن نمی‌توان از «جنگ و نزاع» سراغ گرفت.

«همه این نزاع‌ها برای این است که این برای خودش یک چیزی می‌خواهد، اینهم برای خودش یک چیزی می‌خواهد. این دو خودها تراحم می‌کنند. این قدرت را می‌خواهد مال خودش باشد آن هم قدرت را می‌خواهد مال خودش باشد، تراحم می‌کنند [و] جنگ [در می‌گیرد]» (موسوی خمینی ۱۳۶۱، ج ۱۸: ۳۸۱).

۲-۲. مقتضیات

مطابق درکی که امام (ره) از اختلاف سازنده در جامعه داشتند و آن را مبتنی بر انگیزه‌های الهی و برای ارتقاء جامعه درک و فهم می‌کردند، وقوع اختلاف و ظهور برکات آن بطور کامل با شرایط جامعه در ارتباط می‌باشد. بنابراین ایشان

تأکید داشتند که نیزوهای خدمتگزار کشور می‌توانند - و باید - نسبت به عرضه روشهای گوناگون برای پیشبرد اهداف عالیه انقلاب اسلامی، اقدام ورزند و از یکسویه‌نگری پرهیز نمایند و این امر را حتی اگر به «انشعاب سیاسی» هم منجر می‌شد، پدیده‌ای مثبت ارزیابی می‌کردند؛ به گونه‌ای که پس از معرفی «اختلاف مذموم» و نفی صریح آن، تأکید می‌نمایند که انشعاب سیاسی رخ داده در جامعه روحانیت گامی منفی نبوده و هر دو جناح را مشمول دعای خیر خود می‌خوانند.

«انشعاب از تشکیلاتی برای اظهار عقیده مستقل و ایجاد تشکیلات جدید، به معنای اختلاف [مذموم] نیست ... من برای شما و همه کسانی که دلشان برای اسلام عزیز می‌تپد، دعا می‌کنم و توفیق آقایان را از خداوند متعال خواستارم» (موسوی خنئی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۲۸).

با اینحال ایشان (ره) بر این اعتقاد بودند که دانش و فهم سیاسی مانع از آن می‌شود که هر اقدام مطلوب و مجازی را در هر زمانی اظهار داشته و خواهان تحقق آن شویم. به عبارت دیگر، اگر محیط اجتماعی و سیاسی به گونه‌ای باشد که دشمنان مایل به بسط اختلافات و بهره‌برداری‌های نادرست از آنها برای ضربه زدن به جامعه اسلامی باشند، عقل سلیم حکم می‌کند که برای رعایت منافع جامعه هم که شده از اظهار اختلافات تازه و دامن زدن به اختلافات پیشین خودداری شود؛ هرچند که اصل این اختلافات پست‌دیده و به معنای دشمنی هم نباشند. امام (ره) این مطلب را با عنوان «ضابطه زمانی» طرح اختلاف مورد توجه قرار داده و اظهار می‌دارند که: طرح پاره‌ای از اختلاف‌ها را - حتی اگر به حق هم باشد - باید موکول به زمان مناسبی نمود تا از این طریق عمل جمعی دچار خدشه نشده و اصل اهداف جامعه به خطر نیفتد.

«آقایان! طرحشان را و آرایشان را بگذارند برای یک وقت دیگری و یک وقت‌های دیگری این کارها را بکنند. حالا

وقت این نیست که آرایی که خلاف مسیر ملت است، اظهار بکنند» (موسوی خمینی ۱۳۶۱، ج ۹: ۳۰۳).

ملاحظه بالا ریشه در اولویت و رتبه بندی منافع دارد که کلیه بازیگران سیاسی مطابق اصول سیاست عملی بدان پای بند بوده و رعایت آن را لازمه تحصیل منافع ملی می دانند. از این منظر منافع ملی یک واحد سیاسی دربرگیرنده طیف متنوعی از مصادیق است که ارزش تمامی آنها یکسان نمی باشد. منابع حیاتی، منافع مهم و منافع حاشیه ای سه دسته کلی ای هستند که معمولاً به آنها اشاره می رود. در مجموع لازمه تحصیل منافع حیاتی چانه زنی بر روی دو دسته دیگر از منافع است و به همین سیاق صیانت منافع مهم، اقتضای مصالحه در منافع حاشیه ای را دارد [۷].

بر این اساس رعایت «ضابطه زمان» و یا همان چیزی که با عنوان «مقتضیات زمانی و مکانی» در اظهار اختلاف که توسط حضرت امام (ره) بدان اشاره رفته است، اصلی مبتنی بر عقل سیاسی ارزیابی می گردد که تحقق آن نیازمند وجود سطح قابل قبولی از دانش و درک سیاسی در جامعه و بازیگران آن می باشد. تنها در این صورت است که بازیگران سیاسی می پذیرند تا از طرح پاره ای از مسایل به نفع مصالح عامه، تا زمان دیگری صرف نظر نمایند.

از سوی دیگر امام (ره) در بحث از «وفاق» با تأکید بر میانی و لوازم عقل سیاسی به برداشت دیگری از این اصل می رسند که در پیروزی انقلاب اسلامی بسیار مؤثر بوده است. ایشان بر این باور بودند که وفاق باید با توجه به اهداف و شرایط محیطی تعریف شود؛ لذا چه بسیار لازم باشد تا گروه های انقلابی بخاطر ملاحظات سیاسی، با سایر گروه هایی که چه بسا بطور کامل همسو و منطبق با ایشان نباشد، همراهی نموده و از طرح نقاط مورد اختلاف برای رسیدن به هدف واحد، چشم پوشی نمایند. این تفسیر از وفاق است که منجر می شود، امام (ره) بتوانند عمده قابلیت های ملت را در مواجهه با رژیم پهلوی بسیج کرده و زمینه سقوط آن را در کمترین زمان ممکن فراهم سازند.

۲-۳. اصل مداری

اگرچه نفس بروز اختلاف امری طبیعی و فراگیر است و از حیث علمی و منطقی می‌توان وجود آن را در تمامی سطوح عقیدتی، رفتاری و سیاست‌گذاری تصور نمود، اما ظهور آن و پرداختن به مسایل اختلافی موضوع دیگری است و به خواست و اراده بازیگران در یک جامعه باز می‌گردد. بر این اساس باید بین اختلاف و بروز اختلاف تفکیک قایل شد، موضوعی که در نظام‌سازی بسیار اهمیت داشته و معمولاً کلیه مکاتب به آن توجه دارند. به تعبیر «رونالد چیلکوت» در «نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای» از هر منظری «به سیاست و حکومت» در یک جامعه نگریسته شود (اعم از سنتی، رفتاری و یا فرارفتارگرایی)، در نهایت نظام‌های سیاسی نیازمند به وجود و صیانت از اصولی چند می‌باشند که در حکم اصول و قوانین بنیادین آن نظام سیاسی می‌باشد؛ و چنانکه «کوهن» بیان داشته، یارادایم آن نظام سیاسی را شکل می‌دهد (چیلکوت ۱۳۷۷: ۱۱۰-۱۰۸). اگرچه پذیرش ادعای کوهن [۸] در حوزه سیاست و حکومت بسیار دشوار می‌نماید - و به همین دلیل طیف وسیعی از منتقدان نظریه وجود پارادایم در حوزه سیاست ظهور می‌نمایند که هر یک از بعدی به نقد حقیقت وجودی چنین چارچوبی در حوزه سیاست و حکومت پرداخته - اما چنین به نظر می‌رسد که «واقعیت سیاسی» چیز دیگری بوده و با ایده‌های کوهن، سازگاری دارد. به عنوان مثال «ولین» (Wolin) اگر چه در نهایت اثبات دیدگاه کوهن را در حوزه سیاسی نمی‌پذیرد و صراحتاً اظهار می‌دارد که در واقع دانشمندان متعارف علم سیاست هنوز از هیچگونه نمونه عالی نظری غالبی برخوردار نیستند، [۹]؛ اما با عنایت به تجارب عملی حکومت‌ها به آنجا می‌رسد که: «حتی اگر هیچ نظریه نامتعارف یا خارق‌العاده مثل نظریه نیوتون هم وجود نداشته باشد، (حداقل) مجموعه‌ای از مفروضات راهنما - نمونه عالی ایدئولوژیکی که جامعه سیاسی مربوطه را نشان می‌دهد -

وجود دارد که در علم سیاست به کار می‌رود» (چیلکوت ۱۳۷۷: ۱۱۴). این مدعا با نتیجه پژوهش افرادی چون «دیوید ترومن» (Truman David) و «گابریل آلموند» (G. Almond) انطباق کامل دارد، آنجا که ایشان از وجود گونه‌ای خاص از پارادایم‌ها بویژه از سالهای پایانی قرن ۱۹ به این سو خبر داده‌اند که تا به امروز در قالب و صور مختلف به حیات خود استمرار بخشیده و پیوسته استحکام و غنای بیشتری یافته است [۱۰].

نتیجه ملاحظاتی از این قبیل دلالت بر آن دارد که هر نظام سیاسی‌ای برای استقرار و استمرار حیات خود نیازمند وجود اصول بنیادینی است که مهمترین ویژگی بارز آنها وجود اجماع بر آنها از سوی تمامی بازیگران سیاسی در جامعه می‌باشد. در واقع محور اصلی وفاق ملی را همین اصول بنیادین - که در حکم سرمشق پیشنهادی گوهن در حوزه سیاست و حکومت در آن جامعه است - شکل می‌دهد. بدیهی است که بروز اختلاف در این اصول پذیرفته نیست و چنانکه حوزه اختلافها به این اصول و مبانی تسری یابد، نظام سیاسی دچار تزلزل می‌شود. این مطلب همان است که حضرت امام (ره) از آن به «اختلاف در امور زیربنایی» یاد کرده و شدیداً افراد و جناح‌ها را از ورود به این حوزه پرهیز داده‌اند. ایشان اختلاف نظرها و رفتارها را در ورای این «اصول بنیادین» ارزیابی کرده و تأیید می‌نمایند که در خصوص مواردی که اختلاف به اصول زیربنایی راجع باشد، شدیداً مخالف بوده و مانع می‌شوند. امام (ره) در بیان علت موافقت خود با انشعاب روحانیون از روحانیت، چنین آورده‌اند:

«همه در اصول با هم مشترک‌اند و به همین خاطر است که من آنان را تأیید می‌نمایم. آنها نسبت به اسلام و قرآن و انقلاب وفادارند و دلشان برای کشور و مردم می‌سوزد ... اکثریت قاطع هر دو جریان می‌خواهند کشورشان مستقل باشد. هر دو می‌خواهند سیطره و شر زالو صفتان واپسته

را از سر مردم کم کنند ... هر دو می‌خواهند اسلام قدرت بزرگ جهان گردد. پس اختلاف بر سر چیست؟ اختلاف بر سر این است که هر دو عقیده‌شان است که راه خود [شان] باعث رسیدن به این همه است» (موسوی خمینی ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۱۷۸).

به عبارت دیگر امام (ره) چون اختلاف را در روش و نه در اصول می‌دیدند، آن را تأیید کرده و مثبت ارزیابی نمودند. این نگرش مطابق تجربه حکومتی در جوامع دیگر نیز می‌باشد و لذا هیچ الگوی حکومتی، اعم از لیبرال دموکرات، جمهوری، کمونیستی و یا استبدادی را نمی‌توان یافت که بتواند در خارج از این ضابطه خود را تعریف نماید [۱۱]. در این ارتباط می‌توان به نتیجه پژوهش ساموئل هانتینگتون (S. Huntington) در خصوص وضعیت سیاست و حکومت در آمریکا اشاره داشت. وی در مقام شناخت اصول بنیادین نظام سیاسی در آمریکا به بررسی سیر تحول حکومت در این جامعه پرداخته و اظهار می‌دارد که می‌توان کل تحول رخ داده در این جامعه را به دو دوره اصلی تقسیم نمود. دوره اول که از ابتدای تأسیس این جامعه تا جنگ جهانی دوم را شامل می‌شود، شاهد درگیری دو جریان عمده در درون این جامعه می‌باشیم. گروهی که با لحاظ کردن منافع اقتصادی، عامل اختلاف و منازعه بین نخبگان و توده‌ها را در کانون توجه خود قرار داده و از آن به مثابه الگوی «پیشرفت» یاد می‌نماید؛ و گروه دیگر که به کثرت گرایان شهرت یافته و تکثیر گروه‌های سیاسی در داخل را مبنای تحلیل خود قرار می‌دادند. بزعم هانتینگتون این آشفتگی در سیاست داخلی و خارجی آمریکا پس از جنگ جهانی دوم، با روی کار آمدن پیروان نظریه «وفاق و اجماع» به پایان خود رسیده و از آن زمان به این سو شاهد آن هستیم که کثرت‌گرایی و اختلاف منافع در چارچوب اصول بنیادین و اولیه‌ای که فارغ از نزاع هستند، در دستور کار علمی دولت آمریکا قرار می‌گیرد. بدین ترتیب تکثر سیاسی و اختلاف

منافع، در چارچوب «منافع کلان تری» تعریف شده و ثبات را برای حکومت و پیشرفت را برای جامعه به ارمغان آورد [۱۲].

۳. قانون مداری

اگرچه چارچوب وضع شده برای تعریف اختلافات و قرارگرفتن به مثابه محول اجماع و وفاق عمومی، می‌تواند ریشه در مبادی گوناگونی - اعم از اعتقاد، ایمان، سنت و یا تجربه - داشته باشد، اما در عرصه عمل لازم است تا ویژگی‌های خاصی را تحصیل نمایند تا به مثابه چارچوب هدایت‌گر تمامی اختلافات و مرز میان اختلاف مثبت و منفی عمل نماید. مهمترین ویژگی‌های معرفتی‌ای که در کلام و سیره امام (ره) برای تمیز اختلاف مثبت از اختلاف منفی به کارگرفته شده، محوریت قانون در اختلاف‌های مثبت است که بدین وسیله امکان شکل‌گیری وفاق در عین وجود اختلاف فراهم می‌آید. از این منظر التزام به محوریت قانون در حل و فصل اختلافات، از جمله مصادیق وفاق ملی است. امام (ره) با عنایت به همین وجه است که تصریح نموده‌اند:

«نمی‌شود از [کسی] پذیرفت که ... قانون را قبول نداریم ... مردمی که به قانون اساسی رأی دادند، منتظرند که قانون اساسی اجرا شود ... همه باید مقید به این باشید که قانون را بپذیرید ولو بر خلاف رأی شما باشد. باید بپذیرید ... اگر می‌خواهید از صحنه بیرونتان نکنند، بپذیرید قانون را؛ نگوید هی قانون و خودتان قانون [عمل] نکنید. بپذیرید قانون را، همه‌تان روی مرز قانون عمل کنید و اگر همه روی مرز خلاف قانون عمل نکنند، اختلاف دیگر پیش نمی‌آید» (موسوی خمینی ۱۳۱۶، ۱۳۶۰).

بنابراین اولین ویژگی معرفتی‌ای که امام (ره) بر آن تأکید بسیار داشته‌اند، رعایت قانون می‌باشد. بدین معنا که «اختلاف» زمانی سازنده و پسندیده

ارزیابی می‌گردد که در چارچوب قوانین مصوب و مطابق روال قانونی صورت پذیرد. عبور از مرزهای قانونی حتی در مواردی که به حق و صواب نزدیکتر باشد، از آن حیث که انتظام ملی را دچار خدشه می‌سازد، مردود است [۱۳]. حساسیت بیش از اندازه امام (ره) بر ضرورت تدوین قوانین مناسب در فردای پیروزی انقلاب، دلالت به صحت این مدعا دارد. این در حالی است که برخی از انقلابیون به اقتضای شرایط ویژه دوران پیروزی، مایل به عدم تعیین حدود قانونی مشخص و بازبودن دست دولتمردان برای برخورد آزاد و فراگیر با جریان‌های مخالف و معاند بودند. بر اساس همین بینش است که امام (ره) در اقدامی انقلابی و متفاوت با عمده انقلاب‌های دیگر، تهیه قانون اساسی و مرجعیت آن را در رفتارها و تصمیم‌سازی‌ها وجه همت خود قرار می‌دهند و در این راستا مخالفان قانون اساسی را به شدت نقد و نفی می‌کنند:

«من نمی‌دانم که این آقایان چه کاره هستند و چرا مجلس خبرگان [قانون اساسی] باید منحل شود؟... [این] مجلس منحل نمی‌شود و کسی حق انحلال ندارد» (موسوی خمینی ۱۳۵۸/۸/۳).

گذشته از ملاحظات نظری فوق‌الذکر، امام (ره) نه تنها دیگران را دعوت و امر به حضور در چارچوب قانونی می‌نمودند بلکه استراتژی ایشان نیز بر همین رکن استوار بوده و مشاهده می‌شود که در پاسخ به شبهه وارده در خصوص پاره‌ای از تصمیمات ایشان که در ورای ضوابط قانونی متعارف بوده و منجر به پیدایش اختلافاتی در میان مجریان و محققان شده بود، ضمن تأیید اصل ایراد، اظهار می‌دارند:

«مطلبی که نوشته‌اید کاملاً درست است. ان شاء الله تصمیم دارم در تمام زمینه‌ها، موضع به صورتی درآید که همه طبق قانون اساسی حرکت کنیم. آنچه در این سالها انجام گرفته است، در ارتباط با جنگ بوده است ... از تذکرات همه شما

سپاسگزارم و به همه شما دعا می‌کنم» (موسوی خمینی
۱۳۶۱، ج ۲۱: ۵۷).

خلاصه کلام آنکه «اختلاف سازنده» باید در «چارچوب قانون» باشد و این ویژگی دلالت بر دو معنای اجرایی نزد حضرت امام (ره) دارد:
اولاً. اختلاف در دیدگاهها باید با اصول قانونی تعارض نداشته باشد؛
ثانیاً. اختلاف در خصوص اصل قوانین نیز باید طی تشریفات قانونی طرح و بررسی گردد.

در این صورت می‌توان پذیرفت که اختلاف حاصله، می‌تواند به رشد و تعالی جامعه منجر شود.

۴. اخلاق محوری

اگرچه رعایت جایگاه قانون در اختلافات داخلی می‌تواند به اصلاح جریان اختلافات از منازعات احتمالی منجر شود، اما این ادعا به هیچ وجه دلالت بر آن ندارد که ضرورتی به طرح ملاحظات اخلاقی در تحولات اجتماعی نیست. تحلیل‌های تاریخی از حیات سیاسی جوامع انسانی حکایت از آن دارند که توانایی اصول قانونی محدود بوده و لذا پیوسته جوامع نیازمند اصول مکملی بوده‌اند تا آنها را از تنازع و اختلاف منفی بازدارد [۱۴].

جهت درک این معنا توجه به این نکته ضروری است که ساختار قانونی طراحی شده در جوامع مختلف، کم و بیش با چند آسیب جدی مواجه است که میزان کارآمدی قانون را برای جلوگیری از اختلاف مذموم کاهش می‌دهد. بنابراین ما به ساختار اخلاقی نیازمند هستیم. آنچه در اینجا مدنظر است، اخلاق به معنای اجتماعی و سازنده آن است که به «تعديل رفتار» انسان و نه ترغیب او به حرص و آز و یا انزوا منتهی می‌شود. چنین اخلاقی است که در

اندیشه امام (ره) به عنوان حافظ قانون از آسیب‌های فراقانونی، مطرح است. آسیب‌هایی که عمده‌ترین آنها عبارتند از:

یک. ترجیحات عقلانی

امتیاز قانون در مقام مقایسه با سایر اصول و ضوابطی که بازیگران به صورت عرفی یا اعتقادی مدنظر دارند، در ضمانت اجرایی آن است که برای جرایم مختلف، مجازات‌های ویژه‌ای را معین می‌نماید. این مجازات‌ها از طریق اعمال قانونی، صورت پذیرفته و لذا بازیگران را به رعایت حقوق دیگران وادار می‌نماید، حال اگر وضعیتی را تصور نماییم که منفعت ناشی از نقض قانون بر مجازات قانونی ناشی از اعمال قانون، برتری یابد؛ در این صورت عقل متعارف ارتکاب عمل ضدقانونی را مجاز شمرده و حتی چه بسا - در مقاطعی خاص - تجویز نیز بنماید. به عنوان مثال چنانچه درج خبر کذبی در یک نشریه، بتواند جنگ روانی‌ای را دامن بزند که نتیجه آن بالا رفتن احتمال پیروزی حزب یا گروهی خاص در انتخابات باشد - در حالی که هزینه آن پرداخت وجه مالی یا حداکثر تعطیلی یک نشریه باشد - در آن صورت، این احتمال که حزب مربوط از این روش بهره ببرد وجود دارد. ویژگی این وضعیت آن است که وجدان خاطی به خاطر تقبل جریمه، آسوده است و لذا از این ناحیه برای عملکرد خود مدایعی مشاهده نمی‌نماید. «تیماشف» (Timasheff) و «گِر» (T.R. Gurr) در پژوهش‌های خود موارد متعددی را نشان داده‌اند که احزاب و گروه‌ها برای نیل به اهداف خود راضی به نقض آگاهانه قوانین و پرداخت هزینه‌های آن شده‌اند. بر این اساس می‌توان اظهار داشت که قانون علی‌رغم اعتبار و اهمیتی که دارد، نمی‌تواند شرط لازم و کافی برای پالایش «اختلاف» از عناصر «نزاع برانگیز» باشد و احتمال عبور انگیزه‌های فاسد از صافی «قانون» می‌رود. در این گونه موارد آنچه به کمک جامعه آمده و سلامت آن را تضمین می‌نماید، «اخلاق» است؛ یعنی وجود

انسانهای مهذب. «تهذیب» در اندیشه سیاسی حضرت امام (ره) کارکردی کاملاً سیاسی و اجتماعی دارد و صرفاً جنبه فردی و اخروی پیدا نمی‌کند؛ اگرچه آنها نیز مدنظر می‌باشند. بر این اساس «تهذیب نفس» سه کار ویژه مهم - در کنار ملاحظات روحانی و اصلاح نفسانی - دارد که عبارتند از: اولاً. تهذیب باعث فرهیخته شدن انسان و دور شدن او از نزاع و اختلاف منفی می‌شود. ثانیاً. تهذیب، باعث افزایش التزام انسان به ضوابط و اصول قانونی می‌شود (چرا که التزام به قانون را یک حکم دینی نیز ارزیابی می‌نماید و لذا شرع به قوت قانون کمک می‌کند). ثالثاً. تهذیب مانع از آن می‌شود که انسان از گریز گاههای قانونی در راستای اغراض فاسد بهره‌برداری نماید. به همین دلیل است که امام (ره) «تربیت دینی» را اساس نظم خلقت ارزیابی کرده، فرموده اند:

«آنقدر که انسان غیر تربیت شده مضر است به جوامع، هیچ شیطانی و هیچ حیوانی و هیچ موجودی آنقدر مضر نیست. و آنقدر که انسان تربیت شده مفید است برای جوامع، هیچ ملائکه‌ای و هیچ موجودی آن قدر مفید نیست. اساس عالم بر تربیت انسان [استوار] است» (موسوی خمینی ۱۳۶۱، ج ۱۴: ۱۰۳).

از این منظر ریشه واقعی اختلاف در «ضعف تهذیب» انسانی است؛ اگرچه برخی از طغیان‌های ناشی از این ضعف را قانون‌تداری می‌نماید ولی این بدان معنا نیست که قانون می‌تواند پیوسته از عهده این مهم برآید؛ بلکه لازم است تا بازیگران مهذب شوند:

«اختلافی که بین همه بشر هست... این اختلافات ریشه‌اش در طغیانی است که در نفسها است (موسوی خمینی، ج ۲۴: ۲۵۴). ... [لذا] همه در رأس برنامه‌هایشان در این جمهوری

اسلامی باید این معنا باشد که مذهب باشند» (موسوی خمینی ۱۳۶۱، ج ۱۴: ۱۱۲).

دو. اضطرار

از آنجا که در وضعیت اختلاف شاهد تقابل دو یا چند دیدگاه می‌باشیم که حاکمیت یافتن هر یک می‌تواند نتایج مادی و معنوی بسیاری را به دنبال داشته باشد، می‌توان چنین پیش‌بینی نمود که عموم اختلافات بنا به انگیزه‌های متنوعی که در ورای آنهاست، می‌توانند چالش برانگیز باشند. در چنین وضعیتی، بازیگری که در موقعیت ضعیف قرار می‌گیرد - بویژه اگر این موقعیت مطابق اصول بازی با حاصل جمع صفر باشد [۱۵] - این احتمال می‌رود که ناامید شده و از سرناچاری، دست به اقدامات خلاف قانون نیز بزند. به تعبیر پیروان «نظریه محرومیت درون زا»، اگر بازیگر بر روی صفحه شطرنج سیاست، در موقعیت «کیش و مات» قرار گیرد، به طور طبیعی دچار «افسردگی» خواهد شد که ارتکاب اعمال غیرقانونی را برای وی موجه می‌سازد [۱۶]. این موقعیت را «ایو فایرلند» (Ivo Feierabend)، «روزالیند فایرلند» (Rosalind Feierabend) و «بتی نسلود» (Betty Nesvold) در جریان اختلافهای سیاسی به وقوع پیوسته در بسیاری از کشورهای جهان سومی، به نمایش گذاشته و نشان داده‌اند که چگونه عملکرد افراطی احزاب و گروهها در اختلافات سیاسی‌شان، در نهایت ضریب خشونت را در این جوامع افزایش داده و اختلاف را به دشمنی بدل ساخته است. مطابق تحلیل ایشان، علت اصلی این خشونت‌ها آن بوده که بازیگران امید خود را نسبت به آینده از دست داده و نتیجه را با بود یا نبود خود در ارتباط یافته‌اند. لذا یأس ناشی از این وضعیت ایشان را به کار برد خشونت برای صیانت از خویش رهنمون شده است [۱۷].

امام (ره) بر این باور بودند که «اخلاق» و «التزام اخلاقی» می‌تواند ضعف قانون را در این مواقع جبران نماید؛ چرا که اخلاقیات: اولاً - فضای تازه‌ای را فراسوی بازیگر سیاسی می‌گشاید که در آن یأس و ناامیدی راه ندارد. مطابق جهان بینی اسلامی عمل به تکلیف می‌تواند آرامش روانی برای انسان به ارمغان آورد، حتی اگر در عمل، نتیجه مورد توقع حاصل نیاید. ثانیاً - التزام اخلاقی بازیگر سیاسی را منصف می‌سازد و او را از اعمال فشار کامل به رقیب خویش - ولو در چارچوب قانونی - به امید حذف کامل وی باز می‌دارد. به عبارت دیگر، اخلاقیات فضای خشک روابط سیاسی را تعدیل نموده و «انسانی» می‌سازد.

اگر اخلاق اسلامی در خودتان نفوذ بکند و همه توجه به این مسائل داشته باشید که از اخلاق اسلامی یکی از امور مهمش قسبه تفرقه نداشتن و مجتمع بودن است، [پیشرفت می‌کنید]... تا حالا هم ما هرچه پیشرفت کرده‌ایم از این معنی بوده (موسوی خمینی، روح‌الله. به نقل از: حاضری ۱۳۷۹: ۲۸ - ۲۷).

سه. وجود حاشیه امنیتی

ماهیت قانون بر تعیین حق و تکلیف استوار است و چنانکه حضرت علی (علیه السلام) فرموده‌اند، قوام جامعه بر آن است تا جریان قانون بر مقتضای تعیین حقوق و تکالیف - به صورت توأمان و برای همگان - استوار باشد. حال آنکه به علت پیچیدگی جوامع و نقصان تجارب آدمی، معمولاً مشاهده می‌شود که «رانتهای قانونی» برای برخی از بازیگران در درون قانون مصوب، پدید می‌آید که ایشان را در حاشیه‌ای امن از اعمال قانون قرار می‌دهد. اگرچه تلاش برای اصلاح این رانت‌ها خود یک رسالت قانونی است، اما تجربه نشان داده که حذف تمام و کمال آنها میسر نیست و معمولاً مدت مدیدی - با توجه به نوع قانون مورد نظر - طول می‌کشد تا این نواقص آشکار و سپس اصلاح شوند.

بدیهی است که در این فاصله، امکان بهره مندی از رانت و نفوذ به ورائی قانون - به شکل قانونی - وجود دارد. «لنور مارتین» (Lenor Martin) در «مرزهای نوین منازعه و امنیت در خاورمیانه» بر روی این نقیصه به عنوان عامل اصلی در بروز اختلافات خونین در درون کشورهای خاورمیانه‌ای انگشت گذارده و مدعی شده که نهادینه شدن این رانت‌ها، مانع از آن شده که قانون کارکرد اصلی خود را ایفا نماید. به عنوان مثال «الرشید» در ارتباط با ساختار قانونی موجود در کشور عربستان سعودی؛ این آفت را بسیار جدی ارزیابی کرده است. در این زمینه «کمیل السید» نیز مدعی شده که ماهیت قانون متحول و به غیر آن تبدیل گشته است (Martin 1998: 25 - 97).

در مواجهه با این نقیصه است که امام (ره) بار دیگر و در تکمیل رسالت عمومی مردم، متوجه «اخلاق» شده و سعی می‌نماید با تأکید بر اصل «تهذیب فردی»، آنها را به آن درجه از آگاهی و تعهد برساند که نسبت به سوء استفاده از این رانت‌ها - در پناه قانون - اقدام ننمایند. به عبارت دیگر در کنار اصل نظارت و اصلاح ساختار قانونی، امام (ره) اصل اصلاح فردی را نیز مدنظر قرار داده و سعی می‌نماید تا از این طریق رانت‌جویی حقوقی را به ضعیف‌ترین حدش در حکومت اسلامی برساند. در این راستاست که اصل مسئولیت عمومی را مورد تأکید قرار داده، می‌فرماید:

«همه‌مان مسئولیم. نه مسئول برای کار خودمان، مسئول کارهای دیگران هم هستیم. کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة. همه باید نسبت به هم رعایت [نظارت] بکنند» (موسوی خمینی ۱۳۶۱، ج ۸: ۴۷).

و بدین ترتیب حضور موثر و گسترده مردم معتقد و ارزیاب را در قدرت سیاسی، امری مشروع و جدی قلمداد می‌نمایند:

«جامعه فردا، جامعه‌ای ارزیاب و منتقد خواهد بود که در آن تمامی مردم در رهبری امور خویش شرکت خواهند جست» (موسوی خمینی ۱۳۶۱، ج ۳: ۵۱).

بر این اساس هر فردی از آحاد ملت می‌توانند - و می‌یابند - بنا به فرمایش نبوی ﷺ بر جریان قدرت در کشور نظارت نمایند و چنانچه انحرافی در آن مشاهده کرد و یا اینکه شاهد رانت‌جویی سیاسی بود، مطابق مراحل مصوب اسلامی، برضد آن اقدام و قیام نماید (نک. افتخاری ۱۳۸۰: ۱۴۰ - ۷۰). این رسالت از یکسو و تأکید بر التزام اخلاقی مسئولان از سوی دیگر، در نهایت منجر به آن می‌شود تا رانت‌های سیاسی کمترین کارآمدی را یافته و بدین ترتیب وفاق ملی از ناحیه تقویت روحیه اخلاقی در جامعه تقویت گردد.

چهارم. فساد پنهانی

اگرچه رسالت و کارویژه اصلی قانون برخورد با مفاسد و تدارک آسیب‌های وارده از ناحیه آنها می‌باشد؛ اما نباید فراموش کرد که قانون در این گونه موارد عموماً به مصادیق عینی و خارجی مفاسد توجه دارد و از پرداختن به دسته‌ای خاص از آنها که صبغه درونی دارد و عموماً منشأ تمامی بد رفتاری‌های بعدی هستند، عاجز می‌باشد. این نوع از مفاسد چون همراه با دورویی و نفاق می‌باشد، به سختی توسط قانون قابل برخورد است. توصیه «نیکولو ماکیاوولی» (Niccolo Machiavelli) به شهریار، دربردارنده همین معناست، آنجا که می‌نویسد:

«نیازی نیست که شهریار همه [خوبی‌ها] را که برشمردیم دارا باشد. اما ضروری است که به ظاهر بدانها آراسته باشد. حتی می‌خواهم دلیری و رزم و بگویم که داشتن آن [خصال] و پیوسته در نظر داشتندشان خطرناک [هم] است. اما نمایش به داشتن‌شان ضروری است. خود را نرمال و درست پیمان و

مردم دوست و دیندار و درست کردار نمودن و نیز این چنین بودن، نیک است» (ماکیاولی ۱۳۶۶: ۸۷).

«جان پترسون» (John Peterson) در تحلیل وضعیت اختلافات سیاسی در اروپا، «فدریکو وارس» (Fedrico Varese) در نقد رقابت‌های سیاسی در روسیه، «سینک» (Gurharpal Singh) در بررسی شرایط جاری در هندوستان و بالاخره «پل هاچ کرافت» (Paul Hutchcroft) در مقام بیان علت نزاع‌های سیاسی در خاورمیانه، به این مطلب اشاره نموده و نشان داده‌اند که تمامی کشورها - اعم از دموکراتیک و غیر آن - با این نقیصه مواجه هستند (Heywood 1997). معنای این سخن آن است که «فساد پنهانی» مشکل تمامی جوامع انسانی بوده و هوامن موجود - که ریشه در تجارب طولانی انسان دارد - قادر به ریشه کن کردن آن نیستند. نتیجه آن که ما نیازمند عامل دیگری می‌باشیم که جنس آن اگرچه «قانون» نیست اما کارکردی بیشتر از قانون دارد و آن به تعبیر امام (ره) «اخلاق» است که می‌تواند ریشه «مفاسد» را در درون انسان بخشکاند و بدین ترتیب مؤثرترین کمک را برای اجرای قانون به دلتمردان بنماید.

تنها در این صورت است که از طریق تربیت اسلامی، بازیگرانی صالح در عرصه عمل ظاهر خواهند بود که جبران کاستی‌های اصول قانونی را با رعایت اصول اخلاقی خواهند نمود و در این صورت طغیان و اختلاف نزاع برانگیز از میان ایشان از بین رفته و به جای آن شاهد وحدت روح‌های تربیت شده بر محور اصول الهی خواهیم بود (نک. افتخاری ۱۳۷۹).

۵. اقتدار حکومتی

با تفسیری که از وفاق در ذیل گزاره‌های پیشین ارایه گردید، مشخص می‌شود که ایجاد وفاق بدون مدیریت صحیح اختلاف‌ها در چارچوب قانونی، میسر

نیست. به عبارت دیگر، جوامعی قادر به درک «اتحاد در عین تکثر» هستند که از نظام سیاسی استوار و مقتدری برخوردار باشند که بتواند بر تنش‌های احتمالی از ناحیه وجود اختلاف نظر فایق آمده و در نهایت کلیه بازیگران را بر محور واحدی گرد آورد.

ساموئل هانتینگتون در تحلیل حکومت‌های موجود در جهان سوم بر روی این موضوع انگشت گذارده و بیان می‌دارد که یک نظام سیاسی تکثرگرا آن نیست که در آن ایده‌ها و روش‌های مختلف بدون ضابطه و فارغ از خواست دولت، عرضه گردیده و از در تضارب با یکدیگر درآیند. چرا که چنین وضعیتی به جز ناامنی و هرج و مرج نتیجه دیگری به دنبال نخواهد داشت. مطابق تحلیل وی، ایجاد انسجام و همبستگی در جامعه نیازمند وجود دولت مقتدری است که اقتدار خود را برپایه رضایت و اجماع عمومی استوار ساخته باشد (هانتینگتون ۱۳۸۰، همچنین Migdal 1988).

چنانکه «جیمز بیل» (James Bill) و «کارل لیدن» (Carl Leiden) محتوای نظریه هانتینگتون را فهم و شرح نموده‌اند، چنین می‌توان استنتاج کرد که مشکل جوامع جهان سوم نه در «اقتدار حکومت» بلکه در «ساختار و مکانیزم» اعمال این اقتدار است (Bill & Leiden 1974). لذا تأکید امام (ره) به ضرورت صیانت از اقتدار دولت نه تنها منافاتی با «وفاق ملی» ندارد بلکه مطابق تجربه کشورهای توسعه یافته می‌تواند ادعا کرد که «وفاق» مورد نظر بدون حضور «دولتی مقتدر» اساساً ممکن نیست. امام (ره) با عنایت به همین ویژگی از وفاق ملی است که خطاب به مردم ایشان را به حمایت و اطاعت از «ولایت فقیه» فراخوانده، پشتیبانی ایشان را عامل اصلی در صیانت از مملکت ارزیابی نموده و یا اینکه حفظ نظام را از اهم واجبات تلقی می‌نماید که در خصوص آن جای هیچگونه مداخله و سستی نیست. ایشان ضمن تصریح بر اهمیت جایگاه حکومت، آن را ابراز کارآمدی ارزیابی می‌نمایند که بزرگان الهی برای

تحقق جامعه اسلامی و پیاده کردن احکام الهی پیوسته در مقام کسب آن (به عنوان حقی که به ایشان اختصاص دارد) بوده‌اند.

نتیجه‌گیری

مرور نظریه‌های قدرت نرم دلالت بر نقش‌آفرینی بلامنازع جامعه و عناصر اجتماعی در تولید این گونه از قدرت دارد. نکته درخور توجه آن که نقش عناصر اجتماعی در فرآیند تولید قدرت نرم، اصولاً نقشی ابزاری - چنان که در نظریه‌های قدرت سخت مشاهده می‌شود - نمی‌باشد؛ بلکه این عامل به صورت «فعال» در سرنوشت جامعه ایفای نقش می‌نماید. به همین خاطر است که افکار عمومی چه در حوزه داخلی و چه در حوزه خارجی، در دستور کار سیاست‌گذاران قرار گرفته و تلاش می‌شود «قدرت نرم اجتماعی» جای قدرت سخت مبتنی بر اجبار را بگیرد.

تحلیل دیدگاه‌ها و سیاست عملی امام خمینی (ره) حکایت از آن دارد که «حوزه اجتماعی» و شرایط حاکم بر آن، به صورت بی‌بدیلی در تنظیم مناسبات قدرت ایفای نقش می‌نماید. به همین خاطر است که «وفاق ملی» را با «قدرت نرم» مرتبط دانسته و توصیه‌های راهبردی جهت برقراری رابطه معناداری را بین این دو متغیر ارائه نموده‌اند. از این منظر «جامعه» زمینه و فضای اصلی تولید قدرت نرم را شکل می‌دهد و تمامی عوامل دیگر لازم است از این مجرا وارد معادلات قدرت گردند تا مؤثر و پایدار باشند.

یادداشت‌ها

[۱]. قال الله تعالى: «ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة و لا يزالون مختلفين» (قرآن کریم، سوره مبارکه هود، آیه شریفه ۱۱۸). جهت مطالعه در خصوص مبادی نظری «اختلاف» و پذیرش آن در حوزه خلقت رک. محمد مرادی، قرآن، انسان، وفاق. همایش رقابت‌های سیاسی و امنیت ملی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.

[۲]. منظور این کلام پیامبر اکرم (ص) است که فرمودند: اختلاف امتی عبادۀ (وجود اختلاف در میان امت من و بحث و گفتگو بر اساس آن نوعی عبادت است). بر این اساس نمی‌توان - و نباید - تصور کرد که وجود اختلاف در دیدگاه و رفتار را می‌توان محدود به گروه و دسته خاصی دانست. حضرت امام (ره) پس از اشاره به اینکه اختلاف در میان بزرگان و فقهای اسلامی امر موسع و مبارکی بوده که به نتایج قابل قبولی نیز ختم شده، تأکید می‌نمایند که نیاز عصر حاضر می‌طلبد تا مردم نیز نسبت به این امر آگاه بوده و با تأمل در دیدگاه‌های مختلف، نسبت به عمل آگاهانه اقدام نمایند.

[۳]. قال علی علیه السلام: «اضربوا بعض الراي ببعض» (تولّد منه الصواب) (عبدالواحد آمدی، غرر الحکم و درر الحکم. سیدمهدی رجایی (مصحح)، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۸).

[۴]. قال علی (ع): «من استقبل وجوه الاراء عرف واقع الخطاء» (نتیج البلاغه. حدیث ۱۷۳).

[۵]. این موضوع را به شکل مبسوطی در بحث از دیدگاه امام (ره) در خصوص «قدرت» آورده‌ام، برای مطالعه بیشتر در این ارتباط رک. اصغر افتخاری، اقتدار ملی، جامعه‌شناسی سیاسی قدرت از دیدگاه حضرت امام خمینی (ره). تهران: دفتر سیاسی سازمان عقیدتی سیاسی نیروی انتظامی، ۱۳۸۰. همچنین نگاه کنید به:

- Almond G. & G. Pawell, **Comparative Politics**. Boston & Toronto: Little Brown & Company, 1978.

[۶]. لازم به ذکر است که تفکیک فوق الذکر از «اختلاف» در سطح معنا توسط امام(ره) صورت گرفته است و نه در سطح لفظ. لذا برای درک آن باید به مطالعه متن اندیشه امام(ره) همت گمارده و با درک آن به تمییز دو گونه از اختلاف نایل آمد.

[۷]. جهت آشنایی به مفهوم منافع ملی و ارتباط آن با سطح دانش سیاسی جامعه و بازیگران سیاسی (به اثر کلیتون با عنوان «دو رویه منفعت ملی» مراجعه شود. کلیتون ۱۳۷۹).

[۸]. برای آشنایی با ایده کوهن مراجعه شود. به: نامی س. کوهن، ساختار انقلاب‌های علمی، احمد آرام، تهران: سروش، ۱۳۶۹. وی در این اثر مراحل تحول اصول علمی را برشمرده و نشان می‌دهد که در پی شکل‌گیری پارادایم‌ها، جامعه علمی معمولاً در درون آن به حیات خود استمرار داده و در همان جهت حرکت می‌نماید. تا اینکه کاستی‌هایی مشاهده می‌شود. در مواجهه با این کاستی‌ها، نخست سعی در توجیه و حفظ پارادایم می‌شود و در این راه اصلاحات جزئی نیز صورت می‌پذیرد. اما با توسعه این کاستی‌ها و شکل‌گیری پارادایم جدید، انقلاب رخ داده و جامعه علمی متوجه پارادایم نوین می‌شود و همینطور جریان تحولات علمی به پیش می‌رود).

[۹]. جهت مطالعه دیدگاه ولین رک.

Shedon S. Wolin "Paradigms & Political Theories". in P.King & B.C. Parekn (eds), **Politics & Experience**. Cambridg, C.U.P., 1968, pp. 125 – 152; S.S. Wolin, "Political Theory as a Vocation", **American Political Science Review**. 1969 (December), LXIII, pp. 1062 – 1082.

[۱۰]. جهت مطالعه نتیجه این پژوهش‌ها رک.

David B. Truman, "Disillusion & Regeneration", **American Political Science Review**. 1965 (December), LIX, pp. 865 – 873; Gabriel A. Almond "Political theory & Political science", **American Political Science Reiview**. 1966 (December), LX, pp. 869 – 879.

[11]. See Sasanne Bodenheimer, *The Ideology of Developmentalism*, Beverly Ltlills.

[۱۲]. در این خصوص مطالعه کتاب «نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای» توصیه می‌شود.

[۱۳]. این بحث را به صورت مستقل و مبسوطی در کتاب زیر آورده‌ام: اصغر

افتخاری، *انتظام ملی: جامعه‌شناسی سیاسی نظم از دیدگاه امام خمینی (ره)*.

تهران: دفتر سیاسی سازمان عقیدتی سیاسی نیروی انتظامی، ۱۳۷۹.

[۱۴]. داوود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نی، ۱۳۷۸؛

استیون لوکس، قدرت: فر انسانی یا شر شیطانی. فرهنگ رجایی، تهران:

پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

[۱۵]. بازی با حاصل جمع، روابط قدرتی را می‌گویند که در آن پیروزی یک طرف

و یا افزایش امتیازات یک طرف، به معنای شکست و کاهش امتیازات بازیگر

دیگر باشد. در چنین بازی، نمی‌توان تصور کرد که راه حل میانه‌ای مبنی بر

پیروزی نسبی طرفین وجود داشته باشد. بازی با حاصل جمع صفر در مقابل

بازی با حاصل جمع غیر صفر، از قابلیت بسیاری برای واکنش‌های غیرقانونی

برخوردار است.

[16]. See Michael Benson & Jack Kugler, "Power Parity, democracy & the sovereignty of international violence", *The journal of Conflict Resolution*. vol 2nd, no – 2, 1998 (April).

[17]. See Ivo Feierabend & et.al, *Anger, Violence & Politics: Theories And Research*. New Jersey: Hell Inc., 1972.

جهت مطالعه دیدگاه این اندیشه‌گران و تحلیل‌های آماری ایشان رک: اصغر

افتخاری (به اهتمام)، *جامعه و خشونت*. تهران: سفیر، ۱۳۷۹.

فهرست منابع

الف. فارسی

- قرآن کریم
- امام علی علیه السلام (۱۳۷۱) نهج البلاغه، جعفر شهیدی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- امام علی علیه السلام (۱۴۱۰) غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد آمدی، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- افتخاری، اصغر (۱۳۷۹) انتظام ملی: جامعه‌شناسی نظم از دیدگاه امام خمینی (ره)، تهران: عقیدتی - سیاسی ناجا.
- افتخاری، اصغر (۱۳۷۹) جامعه و خشونت، تهران: سفیر.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۰) اقتدار ملی: جامعه‌شناسی سیاسی قدرت از دیدگاه امام خمینی (ره)، تهران: عقیدتی - سیاسی ناجا.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۱) درآمدی به خطوط قرمز در رقابت‌های سیاسی، تهران: مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری.
- چیلکوت، رونالد (۱۳۷۷) نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای، وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران: رسا.
- حاضری، مهدی (۱۳۷۹) امام خمینی و وفاق اجتماعی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸) قدرت، دانش، مشروعیت، تهران: نی.
- کلیتون، دیوید (۱۳۷۹) دو رویه منفعت ملی، اصغر افتخاری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کوهن، تامس (۱۳۶۹) ساختار انقلابهای علمی، احمد آرام، تهران: سروش.
- لوکس، استیون (۱۳۷۰) قدرت، فرهنگ رجایی، تهران: پژوهشکده مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۶۶) شهریار. داریوش آشوری، تهران: پرواز.
 - مرادی، محمد (۱۳۷۹) قرآن. انسان، وفاق. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 - موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۱) صحیفه امام، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مجلدات ۱۴، ۲۱، ۱۸، ۱۱، ۲۴۹، ۸، ۳.
 - هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰) سامان سیاسی در جوامع دستخوش تحول. محسن ثلاثی، تهران: نشر علم.
- ب. انگلیسی
- Almond, Gabreil & G.Pawell (1979) **Comparative Politics**. Boston & Toronto: Little Brown & Company.
 - Bill, James & Carl Leiden (1974) **Politics in the Middle East**. Boston.
 - Bodenheimer, S. (1971) **The Ideology of Developmentalism**. Beverly Litlls: SAGE.
 - Feierabend, Ivo, et.al (1972) **Anger, Violence & Politics**. New Jersey: Hell Inc
 - Heywood, Paul (1997) **Political Corruption**. Blackwell.
 - Martin, Lenor (1998) **New Frontiers in Middle East**. Macmillan.
 - Migdad, Joel (1966) **Strong Societies & Weak State**. Princeton: P.U.Pub.
 - Truman, David (1965) "Disillusions Regeneration", **American Political Science Review**. (December) IIX.
 - Wolin, S. (1968) "Paradigms & Political theory" in: P.King & B.Parken (ed) **Politics and Experience**. Cambridge: C.U.P.