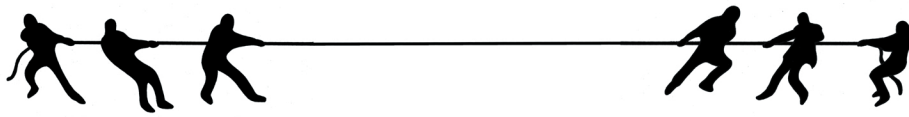


ورای

فرهنگ رقابت



پیامدهای

اجتماعی و زیست محیطی

مایکل کارلبرگ

ورای فرهنگ رقابت

پیامدهای اجتماعی و زیست محیطی

مایکل کارلبرگ

- وراى فرهنگ رقابت
- نویسنده: مایکل کارلبرگ
- برگردان: روحیه فنائیان
- طرح روی جلد: مایکل کارلبرگ
- نشر خرد: چاپ اول ۲۰۱۴
- © کلیه حقوق محفوظ است

پیش‌گفتار

ما در فرهنگی زندگی می‌کنیم که بر اساس رقابت شکل گرفته است. نظام‌های اقتصادی و سیاسی و قانونی و همچنین سایر نهادها و روال‌های اجتماعی ما در جوامع لیبرال غربی مبنی بر رقابت و ستیزه‌جوئی است.

در کنار این فرهنگ رقابت، فرهنگ اعتراض قرار دارد. در پاسخ به مشکلات اجتماعی و زیست‌محیطی که فرهنگ رقابت ایجاد نموده است، به اعتراض، تظاهرات، نافرمانی مدنی، سازمان‌دهی احزاب، اقامه دعوی، اعتصاب و سایر تدابیر اعتراضی مربوط به اقدامات و اصلاحات اجتماعی روی می‌آوریم.

هنجارهای اجتماعی مبنی بر رقابت و ستیزه‌جوئی چنان فراگیر گشته است که به نظر بسیاری از مردم طبیعی و گریزناپذیر می‌آید. در حقیقت، تصور عموم مردم بر آن است که این هنجارهای اجتماعی جلوه و بروز اجتناب‌ناپذیری از طبیعت خودخواه و خشن بشری هستند. بنا بر این منطق، نظام حاکم اجتماعی بازتاب اجتناب‌ناپذیری از طبیعت بشری است. ولی آیا واقعاً فرهنگ رقابت و اعتراض بازتاب اجتناب‌ناپذیری از طبیعت بشر است؟ آیا این امکان وجود ندارد که انسان، هم برای رفتارهای مبنی بر خصومت، و هم برای رفتارهای مبنی بر همکاری استعدادهای بالقوه‌ای داشته باشد؟ آیا این امکان وجود دارد که فرهنگ انسانی و نه طبیعت انسانی در این که کدام شکوفاتر گردد، تعیین‌کننده باشد؟ آیا امکان دارد که فرهنگ حاکم رقابت و اعتراض اولی را بال و پر دهد و نه دومی را؟ و اگر چنین است پیامدهای آن چیست؟ آیا چنین فرهنگی در جهت پیشبرد عدالت اجتماعی و پایداری زیست‌محیطی است؟

طبق تجزیه و تحلیلی که در این کتاب صورت گرفته، فرهنگ رقابت و اعتراض جلوه‌گریزناپذیری از طبیعت بشری نیست و از نظر اجتماعی غیرمنصفانه و از نظر زیست‌محیطی ناپایدار از کار درآمده است. اما قبل از آن که بیشتر به این تجزیه و تحلیل پردازیم، لازم است دو تعریف ساده داشته باشیم. در سراسر این کتاب اصطلاحات خصومت‌گرایی و تعاون‌گرایی برای اشاره به دوشکل متضاد از رفتارهای انسانی به کار رفته است. در این رابطه خصومت‌گرایی برای اشاره به پی‌گیری منافع خصوصی و انحصاری از سوی افراد یا گروه‌هایی به کار رفته است که برضد یک‌دیگر کار می‌کنند. ستیزه‌جوئی و رقابت و تقابل همه جلوه‌هایی از خصومت‌گرایی هستند. در مقابل، اصطلاح تعاون‌گرایی اشاره به تعقیب اهداف مشترک از سوی افراد و گروه‌هایی

دارد که با یکدیگر کار می‌کنند. همیاری و تشریک مساعی و اقدامات دسته‌جمعی یا هماهنگ همه از جلوه‌های تعاون‌گرایی هستند.

شواهد باستان‌شناسی و مردم‌شناسی نشان می‌دهد که هر دو شکل از این رفتارهای اجتماعی به میزان‌های مختلف در داخل و مابین جوامع اولیهٔ انسانی وجود داشته^۱ و در همهٔ جوامع معاصر نیز آشکارا به میزان‌های مختلفی وجود دارند. در این معنی خصومت‌گرایی و همکاری مانند دو رشتهٔ متضاد در تار و پود همهٔ فرهنگ‌های بشری بافته شده‌اند. اما هرچند هر دو رشته در همهٔ فرهنگ‌ها وجود داشته‌اند اما به نسبت‌های مختلف و طبق نقشه‌های مختلفی به هم بافته شده‌اند.

یکی از نظرات اصلی این کتاب آن است که خصومت‌گرایی به جریان حاکم در جوامع معاصر لیبرال غربی بدل شده است. در سراسر فضای عمومی معاصر، روال‌های مبنی بر رقابت و مبارزه به هنجارهای نهادینه شده‌ای بدل گشته‌اند.^۲ در واقع الگوهای مبنی بر رقابت برای سازمان‌دهی اجتماعی و الگوهای مبنی بر اعتراض برای اصلاح اجتماعی چنان فراگیر شده‌اند که برای کسانی که در فرهنگ‌های جوامع لیبرال غربی پرورش یافته‌اند، امری عادی و گریزناپذیر به نظر می‌رسند. به همین علت اغلب برای مردم دشوار است که جانشینی برای این الگوها تصور کنند. وقتی در فرهنگی مبنی بر رقابت بزرگ شده باشید، تصور یک دولت دموکراتیک بدون احزاب سیاسی برایتان مشکل است. دشوار می‌توانید یک نظام قضائی عادلانه را بدون مبارزات وکلای حقوقی تصور کنید و برایتان دشوار است که یک اقتصاد شکوفا را بدون رقابت بی-حد و حصر و خصمانه در نظر درآورید. علاوه بر آن، وقتی در یک فرهنگ اعتراض پرورش یافته باشید، برایتان دشوار است که تصور کنید چگونه می‌توان بدون پناه بردن به راهبردها و فنون مبارزه به درمان امراض اجتماعی و زیست‌محیطی پرداخت، امراضی که ملازم الگوهای مبنی بر رقابت در سازمان‌دهی اجتماعی هستند. این کتاب فرصتی را فراهم می‌سازد تا تخیل اجتماعی خود را در این زمینه به کار اندازیم.

مطالب این کتاب به این ترتیب، تنظیم شده است:

برای این که فرهنگی را با نقادی تجزیه و تحلیل نمائید به یک نظریهٔ فرهنگی احتیاج دارید، یعنی تعریفی از این که فرهنگ چیست و چگونه کسانی را که در آن زندگی می‌کنند شکل می‌دهد و از سوی آنها شکل می‌گیرد. فصل ۱ به زنجیره‌ای از سنت‌های فکری از مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی گرفته تا نشانه‌شناسی (مطالعه ماهیت و نقش نشانه‌ها و تمثیلات در انتقال معانی در زبان و فرهنگ) و مطالعات فرهنگی معاصر می‌پردازد، تا به بیان روشن یک نظریهٔ فرهنگی برسد. این فصل با تعریف

مفهومی اصطلاح فرهنگ و بحث دربارهٔ رابطهٔ پیچیدهٔ طبیعت بشری و فرهنگ شروع می‌شود. بعد تمایزی قائل می‌شویم بین ابعاد روان - ساختاری فرهنگ (یعنی ساختارهایی در ذهن انسان که معطوف و یا مشروط به مقتضیات فرهنگی هستند) و ابعاد اجتماع-ساختاری فرهنگ (یعنی ساختارهایی در سازمان اجتماعی که معطوف و یا مشروط به مقتضیات فرهنگی هستند) تا این جنبه‌های جداگانه ولی مرتبط فرهنگ را روشن سازیم. بعد، به کمک مفهوم **اصول فرهنگی**، نظریه‌ای دربارهٔ سازگاری و تغییر اجتماعی بیان می‌گردد و سرانجام این فصل با بحث دربارهٔ مفهوم سلطه پایان می‌گیرد که راه خوبی است برای درک این که چگونه اصول فرهنگی حاکم می‌توانند به بهای نادیده گرفتن منافع وسیع‌تر جمعی به منافع بخش‌های مرفه‌تر جامعه خدمت کنند.

در فصل ۲ انتقاد خود را از فرهنگ رقابت با تجزیه و تحلیل این که چگونه روابط قدرت در این فرهنگ درک شده و به عمل در می‌آیند، شروع می‌کنیم و نشان می‌دهیم که معمولاً قدرت را چیزی می‌دانند که **بر دیگران تحمیل** یا **علیه** آنها به کار گرفته می‌شود و برای تعقیب منافع انحصاری هر فرد اعمال می‌گردد. بعد خاطرنشان می‌سازیم که این درک محدود بر برخی از روابط قدرت تأکید می‌کند، در حالی که بقیه را، و مهم‌تر از همه، اعمال قدرت مبنی بر همکاری و همیاری، یعنی اعمال قدرت همراه دیگران و در جستجوی منافع مشترک را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. نتیجه می‌گیریم که این تمایل به درک قدرت به طریق رقابتی و ستیزه‌جویانه عارضه‌ای است از یک گرایش فرهنگی زیربنائی که آن را خصومت‌گرایی هنجاری می‌نامیم، یعنی گرایش به این تصور که رقابت الگوئی عادی و لازم برای تعامل اجتماعی است.

در فصل ۳ نشان می‌دهیم که چگونه خصومت‌گرایی هنجاری در جوامع لیبرال غربی فراگیر شده است، هرچند به صورت عقلانی و عموماً بدون خشونت. کار را با بررسی آنچه که آن را نظام سه‌گانهٔ رقابت (اقتصادی، سیاسی، حقوقی) می‌نامیم و کانون نهادین فرهنگ رقابت را تشکیل می‌دهد، آغاز می‌کنیم. سپس ماهیت یکپارچهٔ این نظام و همچنین پیامدهای اجتماعی و زیست‌محیطی آن را بررسی می‌کنیم. بعد به شماری از روال‌ها و نهادهای اجتماعی که آن را تشدید می‌کنند، از جمله رسانه‌های عمومی تجاری، مدرسه و اعتراض اجتماعی توجه می‌کنیم و نشان می‌دهیم که چگونه همهٔ این الگوهای رقابت و اعتراض متقابلاً تشدیدکنندهٔ رقابت هستند و نهایتاً به ضرر گروه‌های کم‌قدرت‌تر و به نفع گروه‌های قدرتمندتر تمام می‌شوند. در این رابطه این نظر را مطرح می‌کنیم که خصومت‌گرایی هنجاری همانطور که در فصل ۱ گفته شد یک ساختار قدرت است. به عبارت دیگر، خصومت‌گرایی هنجاری را می‌توان مجموعه‌ای ساخته و پرداختهٔ فرضیات

و اعتقادات «بدیهی» دانست که در خدمت منافع گروه‌های برخوردار جامعه است، گروه‌هایی که تفوق‌شان در امور بشری مدیون همین فرضیات بوده است.

در فصل ۴ برای روشن‌تر کردن سلطه این ساختار فرهنگی، جلوه‌های متضاد تعاون‌گرایی را بررسی می‌کنیم. پس از بحث مختصری درباره جلوه‌های تاریخی گوناگون تعاون‌گرایی، با عمق بیشتری به بررسی جلوه‌های مختلف معاصر آن، از جمله جلوه‌هایش در نهضت زنان، نظریه نظام‌ها، بوم‌شناسی و محیط زیست، نظریه ارتباطات و گزینه حل اختلافات می‌پردازیم. هر کدام از این مثال‌ها به علت چشم انداز انتقادی ویژه‌ای که نسبت به خصومت‌گرایی هنجاری فراهم می‌سازد و الگوی جانشینی که برای اقدام اجتماعی مطرح می‌کند، انتخاب شده است. در عین حال از آنجا که این گزینه‌ها در فرهنگ رقابت نسبتاً از یکدیگر جدا هستند، می‌گوئیم که ارزیابی کردن کارآئی عملی آنها دشوار است. در درون فرهنگی که آنها را عملاً از هر سو تضعیف و رد می‌کند این جانشین‌ها به حاشیه کشیده شده و به نظر ساده‌لوحانه و آرمان‌گرایانه می‌آیند، نتیجه‌ای که کاملاً با نظریه قدرتی که در فصل ۱ مطرح شده، تطابق دارد.

به منظور ارزیابی بیشتر الگوهای غیرخصمانه عمل اجتماعی مفید خواهد بود که مروری داشته باشیم بر اجرای آنها در جامعه‌ای فرهنگی که آنها را به نحوی جامع با یکدیگر ترکیب می‌کند. این کار را در فصل ۵ با مطالعه جامعه بهائی به عنوان نمونه انجام می‌دهیم، یک جامعه دینی در حال ظهور در عرصه جهانی که دامنه وسیعی از ساختارها و روال‌های غیرخصمانه را در یک نظام فرهنگی یکپارچه گرد هم آورده است. بحث را با جهان‌نگری کلی اندام‌گونه‌ای که به ساختارها و روال‌های بهائی شکل می‌دهد، آغاز می‌کنیم. سپس با تفصیل بیشتری به بررسی شماری از این ساختارها و روال‌ها از جمله الگوهای تصمیم‌گیری جمعی، ساختارهای مؤسساتی بهائی و راهبردهای بهائی برای اصلاحات اجتماعی می‌پردازیم. در جای خود، به فرضیات مربوطه به ذات انسان که اساس همه این عناصر نظریه هنجاری بهائی را تشکیل می‌دهند، می‌پردازیم و سرانجام این فصل را با ارزیابی مختصری از تجربه‌ای که عملاً جامعه بهائی تا به حال داشته به پایان می‌بریم.

در فصل آخر جوهر تجزیه و تحلیل کلی خود را به صورت مجموعه‌ای از احکام فشرده و موجز بیان می‌کنیم. پس از ارائه طرح کلی این احکام به بحث درباره پیامدهای وسیع‌تر نظری و همچنین عملی آنها می‌پردازیم. بعد به نوبت به انتقادهای پاسخ می‌دهیم که پیش‌بینی می‌شود از این احکام و همچنین از چارچوب نظری وسیع‌تری که به

آن شکل می دهند، به عمل آید و سرانجام کتاب را با بحث دربارهٔ این که چگونه می توان عملاً این احکام را آزمود به پایان می بریم.

یادداشت‌ها و مراجع پیش‌گفتار

^۱ برای نمونه مراجعه کنید به بحث موجود در:

Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*; Carrithers, 'Sociality, Not Aggression, is the key Human Trait'; Eisler, *Chalice and the Blade*; Howell and Willis, *Societies at peace*; Leakey and Lewin, *Origins*; Ross, *Culture of Conflict*.

^۲ برای نمونه مراجعه کنید به بحث موجود در:

Ong, *Fighting for Life* and Tannen, *The Argument Culture*.

فصل ۱

فرهنگ

برای آن که بتوانیم فرهنگی را نقد کنیم، لازم است که نظریه‌ای درباره فرهنگ داشته باشیم، یعنی یک تعریف از این که فرهنگ چیست و چگونه کسانی را که در حوزه آن زندگی می‌کنند شکل می‌دهد و متقابلاً از سوی آنها شکل می‌گیرد. لغت «فرهنگ» دارای تاریخی پیچیده است و طیف وسیعی از معانی را در بر می‌گیرد. در معنای معاصر و رایج آن اغلب به مجموعه هنرها، غذاها، لباس‌ها و سایر شکل‌های زیبایی‌شناسانه و آئینی که یک گروه اجتماعی را از گروه دیگر ممتاز می‌کند، گفته می‌شود. در مطالعات فرهنگی معاصر، فرهنگ معمولاً به مجموعه نظام‌هایی اطلاق می‌شود که نماینده باورها، ارزش‌ها و سایر صور اعتقادی در میان گروه‌های اجتماعی هستند، و در وسیع‌ترین کاربرد جامعه‌شناسانه و مردم‌شناسانه، شکل‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی و سایر شکلهای ساختاری در میان گروه‌های اجتماعی را نیز در بر می‌گیرند. اما آنچه در میان همه این معانی مشترک است، اشاره به پدیده‌هایی است که در اجتماع آموخته می‌شوند و یا شکل می‌گیرند، در میان جمعیت‌ها و بین نسل‌ها نسبتاً سیال و تغییر پذیر هستند و بنا بر این در مقابل پدیده‌هایی قرار می‌گیرند که از نظر زیستی به ارث می‌روند یا تعیین می‌شوند و در نتیجه نسبتاً ثابت هستند.

طبیعت بشری - فرهنگ بشری

به سبب اهدافی که در این کتاب در نظر داریم، فرهنگ را به کمک این معنای بسیار وسیع تعریف می‌کنیم، یعنی به عنوان کل میراث اجتماعی یک جامعه که شامل جلوه‌های مادی، اعتقادی و ساختاری یا نهادینی هستند که همگی در اجتماع آموخته می‌شوند یا شکل می‌گیرند و بنا بر این ممکن‌الوقوع و تغییرپذیر هستند.^۱ در مقابل، اصطلاح طبیعت بشری برای اشاره به آن دسته از خصوصیات مشترک نوع انسان به کار می‌رود که از نظر زیستی به ارث می‌روند و در نتیجه نسبتاً ثابت و غیر قابل تغییر هستند.

برای مثال، نیاز به خوردن یکی از خصوصیات ذاتی طبیعت بشری است، اما سایر مسائل مربوطه، از ذائقه ما در خوردن غذا گرفته، تا نحوه تولید و توزیع غذا، جلوه‌هایی از فرهنگ بشری هستند. به همین منوال استعداد استفاده از یک زبان پیچیده یکی از خصوصیات ذاتی طبیعت بشری است. اما زبانهای گوناگونی که اقوام مختلف

عملاً از آن استفاده می‌کنند، جلوه‌هایی از فرهنگ بشری است. به همین منوال، گرایش به زندگی در گروه‌های اجتماعی ممکن است از خصوصیات ذاتی طبیعت بشری باشد، اما طرق مختلفی که با آن به روابط اجتماعی خود سازمان می‌دهیم، جلوه‌هایی از فرهنگ بشری هستند. ما، با داشتن دامنه محدودی از خصوصیات ثابت در نوع بشر، می‌توانیم دامنه تقریباً نامحدودی از خصوصیات فرهنگی را از خود نشان بدهیم.

البته، همانطور که این مثال‌ها نشان می‌دهند، رابطه بین طبیعت و فرهنگ ظریف و پیچیده است. افکار و رفتار انسانها در واقع در اثر تعامل این دو شکل می‌گیرد. از این نظر، طبیعت و فرهنگ را باید با توجه به عمل متقابل آنها درک نمود.^۱ هر کدام بر دیگری عمل می‌کند و هرچند می‌توان آنها را به منظور تجزیه و تحلیل بطور جداگانه بررسی کرد، اما جلوه‌های آنها در دنیای واقعی بطور جدائی‌ناپذیری به هم مربوط است. به هر حال این طبقه‌بندی برای تجزیه و تحلیل ما مفید است. برای مثال، در نظر بگیرید که چگونه انواع رنگ را می‌توان با توجه به رنگهای اصلی که آنها را ساخته‌اند، تجزیه و تحلیل کرد. در یک معنی، سبز نه آبی است و نه زرد. خصوصیات مستقل خودش را دارد و می‌توان آن را بر این اساس مطالعه نمود. در معنای دیگر، سبز ترکیبی از زرد و رنگ آبی و زرد است و می‌توان آن را بر اساس تعامل یا ترکیب این دو نیز تجزیه و تحلیل نمود. افکار و اعمال انسانها در دنیای واقعی نیز مانند رنگهای مختلفی است که می‌توان آنها را بر اساس تعامل یا ترکیب محرک‌های زیستی و یادگیری فرهنگی فهمید.

رابطه متقابل بین طبیعت بشری و فرهنگ را نیز می‌توان در این واقعیت دید که استعداد ما برای فرهنگ، خودش یک خصوصیت ذاتی طبیعت بشری است. علاوه بر آن، این استعداد فرهنگی، افراد را قادر می‌سازد که به محرک‌های زیستی مختلف خود نظم و ترتیبی بدهند. برای مثال غریزه جنسی انسان را در نظر بگیرید. هرچند غریزه جنسی بخشی از ماهیت زیستی ماست، اما اکثر فرهنگ‌ها هنجارهایی ایجاد کرده‌اند که جلوه‌های شایسته و ناشایسته آن را تنظیم می‌کنند و هرچند این هنجارها از فرهنگی به فرهنگ دیگر و از نسلی به نسل دیگر فرق می‌کنند، اما همه فرهنگ‌ها چنین هنجارهایی را دارند. بنا بر این اهمیت زیادی دارد که به هنگام گفتگو درباره رابطه بین طبیعت انسانی و فرهنگ بشری، تشخیص دهیم که استعداد فرهنگی نظم بخشیدن به محرک‌های مختلف طبیعی را داریم.

موضوعی که مسائل را پیچیده‌تر می‌کند آن است که بسیاری از مردم‌شناسان خاطر نشان می‌سازند که مراحل اخیر تکامل زیستی ما در شبکه‌ای از فرهنگ‌های پیش-

^۱ dialectically

بشری اولیه صورت گرفته است. این طور که کلیفورد گیرتز^۱ مردم شناس می گوید، فرهنگ چیزی نیست که در لحظه آخر به یک محصول تمام شده تکامل یعنی هوموساپین^۲ اضافه شده باشد،^۲ بلکه به نظر می رسد فرهنگ های پیش- بشری اولیه به جریان تکاملی که منجر به پیدایش هوموساپین گشته است، جهت بخشیده اند. بنا بر این جریان های تکامل جسمانی و فرهنگی بطور جداگانه و یکی بعد از دیگری صورت نگرفته است، بلکه در یک دوره بطور هم زمان وجود داشته و متقابلاً، بخصوص در رابطه با تکامل مغز انسانی، به یکدیگر شکل داده اند.

پس هرچند تمایز بین طبیعت و فرهنگ ظریف و پیچیده است و نمی توان به راحتی آنها را از یکدیگر جدا کرد، اما از آنجا که این بررسی را ساده تر می کند، این تمایز را قائل می شویم. گیرتز خودش پس از بررسی رابطه متقابل وپویای طبیعت و فرهنگ می پذیرد که:

برخی رفتارها، از همه جهات و از نظر هر هدفی، کاملاً تحت اختیار طبیعت انسان قرار دارند. همانطور که ماهی احتیاج به یاد گرفتن شنا ندارد، ما هم برای نفس کشیدن احتیاجی به راهنمائی های فرهنگ نداریم. سایر رفتارها تقریباً بطور مطمئنی عمدتاً فرهنگی هستند. مثلاً لزومی ندارد سعی کنیم بر اساس قوانین ژنتیک توضیح دهیم که چرا بعضی به برنامه ریزی متمرکز اعتماد دارند و بعضی به عملکردهای بازار... [به همین منوال] توانائی صحبت کردن مسلماً ذاتی است، اما توانائی ما در صحبت کردن به زبان انگلیسی، مسلماً فرهنگی است.^۳

تمایز قائل شدن بین طبیعت و فرهنگ بخصوص به علت مشکل بدیهی سازی^۳ به هدف مهمی در مطالعات فرهنگی کمک می کند. وقتی عادات و روال های فرهنگی درونی می شوند، اغلب برای کسانی که آنها را درونی کرده اند، طبیعی و بدیهی به نظر می رسند. علاوه بر آن، تغییر چیزی که طبیعی و بدیهی به نظر می رسد، غیرممکن تصور می شود. بنا بر این همانطور که بسیاری از اصلاح گرایان و ناقدان فرهنگی فهمیده اند، اولین قدم به سوی اصلاح عادات خاص فرهنگی آن است که با نشان دادن این که آنها مقولاتی فرهنگی و ممکن الوقوع هستند و نه تعیین شده زیستی، این تصور که آنها طبیعی هستند را در مردم از بین ببریم.^۴ برای مثال در بسیاری از فرهنگ ها در سراسر تاریخ، برده داری پدیده ای طبیعی و بدیهی شمرده شده است. در نتیجه یکی از اولین تدابیر نهضت های طرفدار برچیده شدن برده داری در قرون هجده و نوزده این بود که ممکن-

ⁱ Clifford Geertz
ⁱⁱ Homo Sapien
ⁱⁱⁱ naturalization
^{iv} denaturalizing

الوقوع بودن فرهنگی برده‌داری را نشان دهند. به همین منوال، در بسیاری از فرهنگ‌ها در سراسر تاریخ، به فرودست بودن زنان به عنوان پدیده‌ای طبیعی و بدیهی نگریسته شده است. در نتیجه یکی از اولین تدابیر اکثر نهضت‌هایی که خواهان آزادی زنان بوده‌اند نیز همین بوده است که نشان دهند نابرابری جنسی مبنائی فرهنگی دارد و نه طبیعی.

خلاصه آن که تمایز بین فرهنگ و طبیعت، نقطه آغازی است برای نقد فرضیات جبر زیستی، یعنی این نظر که اگر نه همه، بلکه اکثر آنچه انجام می‌دهیم و به آن تبدیل می‌شویم، مستقیماً از سوی زن‌هایمان برنامه‌ریزی شده است.^۴ هرچند این فرضیات به قرن‌ها قبل بر می‌گردند، اما هنوز هم در مباحثاتی نظیر جامعه‌شناسی زیستی که در آن گه‌گاه به عنوان توجیهی برای نابرابری و بی‌عدالتی به کار می‌روند، بازتاب می‌یابند. در مقابل، منتقدین فرهنگی طبیعی‌بودن نژاد پرستی، نابرابری جنسی، ملی‌گرایی، ارتش-سالاری، مادی‌گرایی مبنی بر رقابت و مانند آن را هم در جلوه‌های فردی و هم در جلوه‌های جمعی و ساختاری آنها زیر سؤال برده‌اند. به همین منوال، این کتاب نیز طبیعی و بدیهی بودن خصومت‌گرایی را به عنوان یک بیان اساسی فرهنگی که حتی از موارد قبل هم عمومی‌تر است، مورد سؤال قرار می‌دهد.

البته شک‌گرایان ممکن است چنین استدلال کنند که ذات انسان اساساً خودخواه و پرخاشگر است و روابط خصمانه جلوه‌هایی بدیهی از همین ذات به شمار می‌روند. در واقع این افکار هنوز در سراسر جوامع لیبرال غربی رواج گسترده‌ای دارد.^۵ اما تجزیه و تحلیلی که در این کتاب انجام می‌شود بر آن است که این فرضیات نه تنها بر اساس اطلاعات غلط شکل گرفته‌اند، بلکه از نظر اجتماعی ظالمانه و از نظر زیستی ادامه ناپذیر هستند. بنا بر این برای این که زمینه را برای این بحث گسترده‌تر آماده سازیم، باید تعریف ساده فرهنگ را که در بالا بیان شد به صورت یک نظریه جامع فرهنگی گسترش دهیم.

ابعاد فرهنگ

تعریف فرهنگ به عنوان چیزی که در اجتماع آموخته یا ساخته می‌شود و بنا بر این ممکن‌الوقوع و تغییرپذیر است، در مقابل آن دسته از خصوصیات نژاد انسانی که از نظر زیستی به ارث می‌روند و بنا بر این ثابت هستند، فقط نقطه شروعی برای یک نظریه سودمند فرهنگی است. با این تعریف دامنه پدیده‌هایی که هنوز در حوزه فرهنگ قرار می‌گیرند آن قدر گسترده است که ارزش آن را به عنوان یک طبقه‌بندی تجزیه و تحلیلی محدود می‌کند. از نظر هدفی که این کتاب دنبال می‌کند، دو بعد اولیه فرهنگ را باید

مشخص نمود. از یک سو فرهنگ را می‌توان در زمینه ساختارهای شعور انسانی (یعنی ساختارهای درونی ذهن انسان) تجزیه و تحلیل کرد. از سوی دیگر آن را می‌توان در زمینه ساختارهای سازمان‌دهی اجتماعی (یعنی ساختارهای نهادین بیرونی) تجزیه و تحلیل نمود.

مانند طبقه‌بندی‌های طبیعت انسانی و فرهنگ که در بالا مورد بحث قرار گرفت، این طبقه‌بندی‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی را نیز باید از نظر رابطه متقابل و پویایشان درک کرد. هر دو به نحو جدائی‌ناپذیری با یکدیگر در ارتباط بوده و متقابلاً به یکدیگر شکل می‌دهند، اما طبقه‌بندی‌های مفیدی برای تجزیه و تحلیل هستند زیرا نحوه‌ای که فرهنگ دنیای درونی ذهن انسان و همچنین دنیای بیرونی سازمان‌دهی اجتماعی را شکل می‌دهد و به وسیله آنها شکل می‌گیرد را روشن می‌سازند. همانطور که مارک هاوارد راس^۱ مردم‌شناس در نوشته خود درباره فرهنگ و تعارض نشان می‌دهد، فرهنگ را بدون رجوع به هر دوی آنها نمی‌توان به درستی درک کرد.^۶

این کتاب به سبب هدفی که دنبال می‌کند، به این دو طبقه‌بندی به عنوان ابعاد روان‌ساختاری و ابعاد اجتماع‌ساختاری فرهنگ اشاره می‌کند.^۷ اصطلاح روان‌ساختاری اشاره به رویکردها، ارزش‌ها، باورها، گرایش‌های واکنشی یا ساختارهای ذهنی انسان دارد که از نظر فرهنگی مشترک بوده و در جریان یادگیری اجتماعی کسب شده‌اند. ساختارهای روانی در یک چارچوب فرهنگی خاص شکل می‌گیرند. آنها بیشتر عمومی هستند تا شخصی و خصوصی. البته افراد رویکردها و نظرات منحصر به فرد و مخصوص خودشان را هم درباره جهان پیرامونشان پیدا می‌کنند. علاوه بر آن، همیشه تنوع قابل توجهی در نحوه تفکر افراد در یک فرهنگ خاص وجود دارد. فرهنگ‌ها یک تمامیت یک پارچه نیستند. در هر فرهنگ خاصی جریانات، جریانات مخالف و جریانات فرعی زیادی از رویکردها، نظریات و رفتارها وجود دارد. در عین حال بسیاری از شکل‌های درک و واکنش ما نسبت به جهان حاصل یادگیری اجتماعی و بسته به فرهنگ بوده، رواج وسیعی دارند. این همان چیزی است که اصطلاح روان-ساختاری به آن اشاره دارد.

از سوی دیگر، اصطلاح اجتماع‌ساختاری به نهادهای سیاسی، اقتصادی، حقوقی و سایر نهادها یا ترتیبات اجتماعی (یعنی ساختارهای قدرت، روابط تولید، نظام‌های توزیع ثروت، تقسیم کار) که رویکردها، نظرات و رفتارهای انسانی را در چارچوب‌های خاص قرار داده و پرورش می‌دهند، اشاره دارد. این ساختارهای اجتماعی به گرایش‌ها

^۱ Marc Howard Ross

روان‌ساختاری کسانی که در آن زندگی می‌کنند، شکل می‌دهند و از سوی آنها شکل می‌گیرند. بنا بر این هر دو مقوله به نحو جدائی‌ناپذیری مرتبط بوده و متقابلاً به یکدیگر شکل می‌دهند ولی در عین حال از نظر تجزیه و تحلیل تمایز مفیدی هستند، زیرا به ما اجازه می‌دهند که هر بار روی یکی از دو جنبهٔ مشخص فرهنگ تمرکز کنیم.

ارزش این تمایز برای مثال وقتی معلوم می‌شود که بکوشید تضاد بین گروه‌های اجتماعی را تجزیه و تحلیل کنید. تجزیه و تحلیل‌های اجتماع‌ساختاری معمولاً بر آن دسته از تضاد منافع موجود در سازمان یک جامعه تأکید دارند که از نظر تجربی قابل تشخیص باشد، مانند روابط بین کار و سرمایه در اقتصاد سرمایه‌داری، بین زن و مرد در یک جامعهٔ پدرسالار یا بین کشورهای جهان اول و جهان سوم در یک نظم جهانی فرااستعماری. در نتیجه توصیه‌های اجتماع‌ساختاری برای تغییر معمولاً روی اصلاح تضادهای اساسی ساختاری تمرکز دارند، یعنی بازسازی روابط تولید در اقتصاد، ایجاد قوانینی که برابری زن و مرد را تضمین کند یا حذف قروض جهان سوم و یا اقتصاد بدون محدودیت و نظارت جهانی را تابع ساختارهای کنترل دموکراتیک کردن.

از سوی دیگر تجزیه و تحلیل روان‌ساختاری معمولاً بر درک ذهنی گروه‌های مختلف از آنچه که منافع ایشان را می‌سازد و بر این که یک ساختار اجتماعی خاص تا چه حد این منافع را ارضا می‌کند، تأکید دارد. در نهایت رویکردهای ما و پاسخ‌های ما به ساختارهای مختلف اجتماعی از طریق چارچوب تفسیری که از آن به ساختارهای اجتماعی می‌نگریم، صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، منافع باید تفسیر شوند. در نتیجه توصیه‌های روان‌ساختاری برای تغییر معمولاً بر روی افزایش آگاهی، بازنگری در ارزشها یا هویت‌ها یا اصلاح رویکردها و باورها (یعنی ساختارهای ذهنی مغز به جای ساختارهای عینی سازمان اجتماعی) تأکید دارند. با توجه به اهمیت رشد و شکوفائی اوان کودکی در شکل‌دادن به این گرایشات روان‌ساختاری، این تدابیر اغلب روی رشد شناختی - عاطفی کودکان یا جوانان در سالهای رشدشان تمرکز دارد. البته گرایشات روان‌ساختاری در سراسر حیات و به واسطهٔ دامنهٔ وسیعی از مؤسسات به شکل‌گیری و تقویت خود ادامه می‌دهند. در نتیجه تدابیری که برای اصلاح این گرایشات به کار می‌روند، ممکن است همانطور که در فعالیت‌های «بازاریابی اجتماعی» (یعنی فعالیت‌های رسانه‌های گروهی که در آن به جای کالاهای مادی به تبلیغ و ترویج رویکردها، ارزشها و باورهای خاصی می‌پردازند) دیده می‌شود، به سایر گروه‌های سنی نیز توجه کنند.

تحلیل‌های روان‌ساختاری و اجتماع‌ساختاری به همان اندازه که مسائل را روشن می‌کنند، مبهم هم می‌کنند، مثل نگاه کردن به دو روی یک سکه می‌ماند. هرچند ساختارهای اجتماعی ممکن است از نظر عینی قابل شناسائی باشند، اما درک منافع به شدت ذهنی بوده و در میان فرهنگ‌هایی که از سایر جهات ساختارهای اجتماعی مشابهی دارند، به نحو آشکاری فرق می‌کند. تحقیقات روان‌ساختاری لازم است تا این تفاوت‌ها را درک کند و توضیح دهد. علاوه بر آن، با این که نظریه‌های اجتماع‌ساختاری اغلب می‌پذیرند که ممکن است در بُرش عرضی فرهنگ‌های مختلف منافع یکسان متعددی وجود داشته باشد، تحقیقات روان‌ساختاری لازم است تا توضیح دهد که چگونه و چرا همان منافع یکسان از سوی مردم مختلف در موقعیت‌هایی که از سایر نظرها شبیه به هم است، به شکل‌های مختلفی طبقه‌بندی می‌شوند. در عین حال، مطالعات روان‌ساختاری می‌تواند با تمرکز صرف روی ساختارهای درونی ذهن انسان، ساختارهای بزرگتر اجتماعی را از نظر دور سازد. بنا بر این تجزیه و تحلیل اجتماع‌ساختاری نیز به وضوح لازم است. همانطور که راس تشریح می‌کند، تضاد منافی که ساختار عینی یافته فقط نیمی از تصویر است. نیمه دیگر آن تفسیر ذهن‌های مختلف از آن منافع است.^۸

تغییر فرهنگی و سازگاری

با توجه به این که بسیاری از ساختارهای ذهنی و ساختارهای سازمان اجتماعی، فرهنگی و ممکن‌الوقوع هستند و نه حاصل جبر ژنتیکی، یک نظریه فرهنگی لازم است که شرح دهد چگونه و چرا این ساختارها در میان فرهنگ‌های مختلف فرق می‌کنند. به عبارت دیگر، یک نظریه فرهنگی لازم است تا جریان سازگاری و تغییر اجتماعی را توضیح دهد. متأسفانه ماهیت پیچیده و نسبتاً نامحسوس این جریانات به آن معناست که درک این جریانات ضعیف و پیدا کردن الگوی آنها فوق‌العاده دشوار است.

الگوی سازگاری و تغییر فرهنگی که طرح آن در زیر ارائه می‌شود از دامنه‌ای از سنت‌های نظری، باز هم از مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی گرفته تا مطالعات فرهنگی معاصر و نشانه‌شناسی (مطالعه تولید اجتماعی نظام‌های علائم و مفاهیم) بهره می‌برد. در مرکز این الگو مفهوم **اصول فرهنگی** قرار دارد. پس از تعریف این مفهوم محوری، نشان خواهیم داد که چگونه اصول فرهنگی در مجموعه‌ای از پدیده‌های فرهنگی که به تدریج وسیع‌تر می‌شوند، عمل می‌کنند، از **بازنمایی‌های** پراکنده تا **ساخت‌های کلامی**

پیچیده‌تر تا **گفتمان‌های یکپارچه** و تا **صورت‌های جامع کلامی**.^۱ البته این الگو فقط محمل خامی برای تفکر و صحبت دربارهٔ پدیده‌هایی فوق العاده پیچیده و انتزاعی است، ولی به هر حال گنجینه‌ای از لغات کارآمد و مجموعه‌ای از مفاهیم محوری را فراهم می‌کند که با آنها می‌توانیم درک جریان سازگاری و تغییر فرهنگی را آغاز کنیم.

اصول فرهنگی

گرایش‌ات روان‌ساختاری و ترتیبات اجتماع‌ساختاری ممکن است در میان فرهنگ‌های مختلف تفاوت زیادی داشته باشند. حتی در یک فرهنگ خاص هم اغلب در طول زمان تغییر می‌کنند. اما در هر فرهنگ و در هر زمان خاص مردم عموماً می‌توانند به علت قراردادهای یا «اصول» مشترک فرهنگی یکدیگر را درک کنند، با یکدیگر گفتگو نمایند و به نحو مؤثری تعامل داشته باشند.*

اصطلاح اصول فرهنگی در این زمینه اشاره به قوانین عمومی تناظر یا روابط سازمان یافته در درون و در بین عناصر پیچیده‌ای که یک فرهنگ را می‌سازند، دارد (یعنی ساختارهای ذهنی و ساختارهای سازمان اجتماعی).^۹ برخی از اصول بطور صریح و برخی به تلویح بیان شده‌اند. برخی از آنها آموخته و یا با تلاش آگاهانه بنا شده‌اند و برخی عمدتاً به نحوی ناخودآگاه درونی شده و یا ایجاد گشته‌اند. اصول فرهنگی صرف نظر از این که چگونه منتقل شوند یا ظاهر گردند، قراردادهای یا قوانینی را برای تناظر برقرار می‌سازند که از طریق آنها سخن و عمل در یک فرهنگ مشترک متقابلاً قابل فهم می‌گردد.

یکی از مفاهیم کلیدی در علم نشانه‌شناسی و مطالعات فرهنگی برای درک عملکرد اصول فرهنگی مفهوم «بازنمایی» است.^{۱۰} هرچند تحلیل‌های این کتاب به یک نظریهٔ تمام‌عیار دربارهٔ «بازنمایی» احتیاجی ندارد، اما مروری کلی بر این مفهوم، وسیله‌ای است برای درک این که اصول فرهنگی چگونه عمل می‌کنند.

اصطلاح «بازنمایی» اشاره به جریان اجتماعی ایجاد و تبادل مفاهیم از طریق زبان یا «نظام‌های معنادار» دارد.^{۱۱} زبان تبادل معنا را در یک فرهنگ تسهیل می‌کند، زیرا کلمات و سایر علائم از اصولی پیروی می‌کنند تا جانشین (یعنی «بازنمود») اشیاء و مفاهیمی شوند که به آنها نسبت می‌دهیم.

^۱ همهٔ این اصطلاحات به موقع خود توضیح داده خواهد شد (م).

علاوه بر آن، اصطلاح «بازنمایی» اشاره به محصول این جریان نیز دارد، یعنی بازنمود. بازنمود را می‌توان به کمک سه بعد یا سه جزء فهمید. اول این که یک بازنمود همراه با یک نشانه یا علامت است، یعنی یک کلمه، یک حرکت، یک تصویر یا هر چیزی که برای اشاره به یک چیز دیگر به کار می‌رود. دوم یک بازنمود همراه با یک شیئی یا عمل واقعی در دنیاست، یک پدیدهٔ مادی یا اجتماعی غیر از علامتی که برای اشاره به آن به کار می‌بریم. و سوم یک بازنمود با یک معنی همراه است، یک تفسیر شناختی یا ارتباط احساسی که از نظر ادراکی با علامت و شیئی مربوطه همراه است.^{۱۲} این ارتباط سه جانبه بین نشانه، شیئی و معنا با یکدیگر یک بازنمود خاص را می‌سازند.^{۱۳}

رابطهٔ بین این سه جنبهٔ بازنمود را فرهنگ تعیین می‌کند. یعنی هیچ ارتباط الزامی بین علائم، اشیاء یا معانی که در یک بازنمود در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، وجود ندارد. معنی در «درون» شیئی نیست چرا که یک شیئی به وضوح می‌تواند معانی مختلفی را در فرهنگ‌های مختلف داشته باشد. معانی در درون علائمی که برای اشاره به اشیاء به کار می‌بریم هم نیستند، همانطور که علائم می‌توانند معانی مختلفی را در فرهنگ‌های گوناگون داشته باشند. در نتیجه علائم، اشیاء و معانی را در ذهن خود و به وسیلهٔ زبان و به نحوی که نه به برنامه‌ریزی ژنتیک، بلکه به فرهنگ بستگی دارد، به هم مرتبط می‌سازیم. به عبارت دیگر، این و ارتباط‌ها در یک زمان خاص و در یک فرهنگ خاص و به کمک اصول فرهنگی تثبیت شده‌اند.

مطالعهٔ منظم این عناصر بازنمودی و روابط بین آنها که از طریق اصول فرهنگی شکل گرفته است، باعث به وجود آمدن شناخت‌های ارزشمندی از ساختار واقعیت اجتماعی شده است. برای مثال علمای علم نشانه‌شناسی خاطر نشان می‌کنند که هر چند قوانین اصول تناظر بین عناصر بازنمودی در یک فرهنگ را بطور موقت تثبیت کرده‌اند و بنا بر این گروه‌هایی از افراد را قادر ساخته‌اند که معانی را به نحوی که متقابلاً قابل درک باشد، منتقل سازند، اما اصول فرهنگی هرگز کاملاً و برای همیشه تثبیت نشده‌اند. گروه‌های فرعی در یک فرهنگ خاص اغلب اصول فرهنگی عمومی را به مبارزه طلبیده یا تغییر داده‌اند. اصول جانشین یا مخالف اغلب با اصول فرهنگی حاکم هم زیستی دارند. علاوه بر آن، اصول حاکم در طول زمان و در نتیجهٔ نیروهای پیچیده‌ای که در درون و در بین فرهنگ‌ها وجود دارند، تغییر و تحول پیدا می‌کنند.

هر چند بازنمودها و مقرراتی که آنها را معنادار می‌کنند، از اساسی‌ترین عناصر فرهنگ یا اجزائی هستند که مثل خشت در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند تا بنای فرهنگی

را بسازند، اما توجه دقیق به تک تک خشت‌ها ممکن است باعث شود بناهای فرهنگی بزرگتر و پیچیده‌تری که اغلب از آنها ساخته می‌شوند، از نظر دور بمانند. بازنمودها و اصول وقتی با یکدیگر و به صورت ساختارهایی پیچیده‌تر بیان می‌شوند، عمق و بعد پیدا می‌کنند. «بیان» به این معنی، یک معنای دوگانه دارد.^{۱۴} اول به بیان از طریق زبان اشاره دارد که در آن زبان به هر نظام سازمان‌یافته‌ای که از کلمات و یا علائم تشکیل شده باشد، گفته می‌شود. علاوه بر آن، بیان به ارتباط بین دو یا چند شیئی با یکدیگر نیز اطلاق می‌شود، مانند ارتباط دو استخوان به کمک یک مفصل. این دو معنی آن قدرها هم که در نگاه اول به نظر می‌رسد از هم بیگانه نیستند، زیرا بیان از طریق زبان همیشه شامل به هم پیوستن و مرتبط کردن چند کلمه یا علامت است.

با توجه به شناخت‌های حاصل از نشانه‌شناسی، بیان در مطالعات فرهنگی نسبت به کاربرد عمومی‌ترش معانی عمیق‌تری را در بر دارد. از آنجا که همه کلمات و علائم بخشی از سه‌گانه‌های بازنمودی هستند که ارتباط با اشیاء و معانی خاص را نیز تجسم می‌بخشند، به هم پیوستن علائم در سطح زبانی ارتباط با به هم پیوستن همزمان علائم مختلف در ذهن مردم و همچنین با به هم پیوستن اشیاء و یا عادات اجتماعی مختلف در دنیای مادی همراه است. نهایتاً عادات اجتماعی می‌توانند با هم به شکل ساختارها و یا مؤسسات پیچیده اجتماعی بیان شوند. بنا بر این ابعاد اجتماع‌ساختاری فرهنگ (نظام‌های اشیاء و اعمال در دنیای خارج از ذهن انسان) به نحوی که از نظر فرهنگی قاعده‌مند است، از طریق علائم (نظام‌های معانی) با ابعاد روان‌ساختاری فرهنگ (نظام‌های معنی که در درون ذهن انسان بنا شده) ارتباط یافته‌اند.

برای مثال اگر به عبارت «این درست ذات بشر است» بطور سطحی نگاه کنیم یک بیان ساده زبانی است، اما طبق اصول فرهنگی مجموعه‌ای از معانی و اعمال با این بیان زبانی همراه هستند. در بسیاری از فرهنگ‌های لیبرال غربی این عبارت مجموعه پیچیده‌ای از رویکردها و باروها (یعنی معانی) را درباره بدیهی بودن برخی از رفتارهای انسانی، مانند تعقیب رقابت‌آمیز منافع خودخواهانه شخصی تجسم می‌بخشد و همانطور که بحث‌های فصل‌های بعدی نشان خواهند داد، این رویکردها و باورها به ساختارها و عاداتی منجر می‌شوند که اغلب این رفتارها را تحمل و یا حتی تشویق می‌کنند.

به این ترتیب، درست همانطور که کلمات جداگانه با یکدیگر بیان می‌شوند تا در یک عمل خاص سخن‌گفتن ساخت‌های پیچیده دستور زبانی را تشکیل دهند، معانی و اشیاء و یا اعمالی که با این کلمات (یا سایر علائم) همراه هستند نیز بطور همزمان با یکدیگر بیان می‌شوند تا ساخت‌های پیچیده‌تری تشکیل دهند که از این به بعد آنها را

ساخت‌های کلامی می‌نامیم.^{۱۵} مانند مفهوم «بیان»، اصطلاح ساخت کلامی نیز یک معنی سطحی و یک معنی عمیق دارد.^{۱۶} در معنی سطحی اشاره به عبارات پیچیده زبانی دارد که بزرگتر از یک جمله هستند یا چیزی شبیه به این. در معنی عمیق‌تر، اشاره به معانی و اشیاء و یا اعمالی دارد که با این عبارت زبانی مرتبط هستند. این نکته ما را به یاد رابطه جدائی‌ناپذیر زبان، فکر و شیئی یا عمل در عوالم مادی و اجتماعی مان می‌اندازد. به عبارت دیگر، ما را به یاد این می‌اندازد که شیوه‌های فرهنگی سخن گفتن و فکرکردن درباره اشیاء در طرز عمل ما در ارتباط با آنها اثر می‌گذارد.

استعارات مثال‌های روشنی از این امر هستند. استعارات ساخت‌های کلامی هستند که به فکر و عمل انسان هم در سطح فردی و هم در سطح جمعی شکل می‌دهند.^{۱۷} یک استعاره به ما کمک می‌کند که یک چیز را با الگو قرار دادن یک چیز دیگر بفهمیم. وقتی تاماس هابزگفت که جوامع انسانی را می‌توانیم «جنگ همه علیه همه» بدانیم، یک استعاره خاص فرهنگی را بیان کرد که مقدر بود اثر عظیمی روی تفکر و عمل اروپائی و آمریکائی داشته باشد. در مقابل وقتی کنفیوس دو هزار سال قبل گفت که می‌توانیم جامعه انسانی را یک خانواده گسترده بدانیم که مشخصه‌اش هماهنگی درونی است، استعاره خیلی متفاوتی را بیان کرد که تأثیر بسیار متفاوتی روی تفکر و عمل چینی داشت.

پس ساخت کلامی، شیوه سخن گفتن، فکرکردن و اگر آن را بسط دهیم، عملکردن در رابطه با پدیده‌ای نظیر «ذات بشری» یا «جامعه» در مثال‌های بالاست که از طریق فرهنگی ایجاد شده باشد. علاوه بر آن، ساخت‌های کلامی هم تحت حکم اصول یا قراردادهای اجتماعی قرار دارند. یعنی اصول فرهنگی تعیین می‌کنند که آیا یک ساخت کلامی در یک فرهنگ خاص معنی پیدا بکند یا خیر. برای مثال وقتی مفاهیمی نظیر فردگرایی، خودخواهی و خشونت با نظراتی درباره معنای انسان بودن بیان می‌شود، مثلاً در عبارتی نظیر «این درست ذات بشر است»، ساخت کلامی حاصله طبق اصول فرهنگ لیبرال غربی آشنا و قابل فهم است، اما سایر فرهنگ‌ها طبیعت انسان را بسیار اجتماعی‌تر و معاشرتی‌تر می‌دانند. در چنین فرهنگ‌هایی بازنمودهای لیبرال غربی از طبیعت انسان نسبتاً غیر قابل فهم هستند.^{۱۸} پس ساخت‌های کلامی مخصوص فرهنگ و تاریخ خاصی هستند.

برای گسترش این الگو، ساخت‌های کلامی می‌توانند با یکدیگر و به صورت نظام‌های بسیار پیچیده بازنمودی، یعنی **گفتمان** کامل بیان شوند. معمولاً اصول یا

^۱ Thomas Hobbes

قراردادهای فرهنگی بر اینها هم حاکم هستند و بخصوص در این زمینه است که ارتباط بین اصول فرهنگی و اعمال اجتماعی آشکار می‌شود.

برای مثال در بخش اعظم قرن گذشته در غرب گفتمان پزشکی شیوه‌های فرهنگی خاصی را برای نحوه تفکر، صحبت و کار در حوزه پزشکی به وجود آورده است. این گفتمان یک نظام ادراکی که عمدتاً مبنی بر یک «الگوی بیماری» برای پزشکی است، ایجاد کرده که با گنجینه لغات خاصی برای تفکر و صحبت درباره جسم انسان مشخص گشته است. نظام تحقیق و پژوهش ساخته این گفتمان، آنچه را که دانش پزشکی معتبر به شمار می‌آید معلوم کرده است. این گفتمان روابط بین پزشک و بیمار را طوری بیان کرده که در آن اولی یک ارائه دهنده متخصص خدمات است و دومی یک قربانی بیماری و دریافت کننده منفعل اقدامات پزشکی. این گفتمان ترتیبات نهادین مربوطه را نیز بیان کرده است، یعنی بیمارستان‌ها، بیمه درمانی و مانند آن که حرفه پزشکی مدرن را سازمان داده و تنظیم کرده‌اند. سایر گفتمان‌ها، نظیر گفتمان‌های مربوط به تعلیم و تربیت، تجارت، حقوق، سیاست و مانند آن را نیز می‌توان به همین شکل فهمید. همه این گفتمان‌ها شیوه‌هایی از نظر فرهنگی قاعده‌بندی شده برای پندار، گفتار و کردار در رابطه با طبقه‌های مختلفی از پدیده‌ها هستند.

همه گفتمان‌ها در تعدادی از خصوصیات مشابه مشترک هستند. آنها بر آنچه که عموماً در یک زمینه فرهنگی و تاریخی خاص در رابطه با طبقه خاصی از پدیده‌ها گفتنی و فکر کردنی هستند، اثر می‌گذارند این گفتمان‌ها قواعد دانش را می‌سازند و تولید کنندگان معتبر این دانش را تعریف می‌کنند، دانشی که به نوبه خود در یک زمینه خاص فرهنگی و تاریخی تعیین کننده باورها و حقائق مربوط به این پدیده‌ها هستند. این گفتمان‌ها موضوعات خود، یعنی افرادی که در حوزه آنها عمل می‌کنند یا تحت عمل آنها هستند را طوری تعریف می‌کنند و ترتیب امور را طوری می‌دهند که با منطق درونی آنها سازگاری کنند و یا حتی آن را تجسم بخشند. و سرانجام آنها ساختارهایی را برای اجتماع ایجاد می‌کنند که عمل جمعی را به شکلی که با منطق درونی‌شان سازگار باشد، سازمان‌دهی و تنظیم کنند.

به علاوه گفتمان‌ها همان قدر که با آنچه در بر می‌گیرند، تعریف می‌شوند، با آنچه که در بر نمی‌گیرند هم تعریف می‌شوند. آنها بطور همزمان بر آنچه که در یک زمینه فرهنگی خاص گفتنی و فکر کردنی نیست، آنچه که دانش یا حقیقت معتبر نیست، کسی که تولید کننده معتبر چنین دانش یا حقیقتی نیست و این که موضوعات چگونه نباید عمل کنند و این که چه تشکیلات نهادینی وجود ندارد، هم تأثیر دارند.

برای مثال در مورد گفتمان پزشکی غرب، مفاهیم کل نگرانه‌ای مانند «حفظ سلامت» و «پیشگیری» تا همین اواخر به واسطه مفاهیم تجزیه گرایانه‌ای مانند کنترل بیماری و اقدام اضطراری، تحت الشعاع قرار گرفته بود. به این ترتیب، در بخش اعظم قرن گذشته، فنون پیشگیری مبنی بر تغذیه، استفاده از گیاهان دارویی، حرکات بدنی و طب سوزنی و مانند آن عمدتاً از نظام معتبر علمی کنار گذاشته شده بود. «موضوعات» انسانی پزشکی غرب نیز به نوبه خود عموماً عناصر اصلی در حفظ سلامت و درمان خود به شمار نمی‌رفتند. در نتیجه نهادها و مؤسسات از این رویکردهای متفاوت نسبت به سلامت و درمان پشتیبانی نمی‌کردند. گفتمان جدید پزشکی در همه این موارد همان قدر به واسطه آن چه در آن نیست تعریف می‌شود که به واسطه آنچه در آن هست.

برای گسترش باز هم بیشتر این الگو، در حالی که ساخت‌های کلامی می‌توانند با یکدیگر به صورت گفتمان‌های کاملی بیان شوند، گفتمان‌های کامل به نوبه خود می‌توانند همراه با سایر گفتمان‌ها به شکل **صورت‌های جامع کلامی** بیان گردند.^{۱۹} عبارت **صورت‌های جامع کلامی اشاره** به بیان گفتمان‌های جدا ولی سازگاری دارد که به شیوه‌های مشابهی برای تفکر، سخن و عمل در رابطه با طبقات مختلفی از پدیده‌ها قوت می‌بخشند. گفتمان‌ها باز هم طبق اصول یا قراردادهای فرهنگی است که با یکدیگر بیان می‌گردند و به شکل صورت‌های کلامی بزرگتر در می‌آیند.

برای مثال وقتی گفتمان پزشکی که در بالا توصیف شد با گفتمان‌هایی که روش بازار آزاد را برای توزیع کالاها و خدمات ایده‌آل می‌دانند، بیان شود، یک صورت کلامی بزرگتر را تشکیل می‌دهد و در عمل به شکل یک نظام پزشکی تجاری در می‌آید که خدمات بهداشتی را مثل یک کالا به آنهایی که استطاعت مالی آن را دارند، می‌فروشد و بنا بر این مانند هر چیز دیگری در بازار آزاد عمل می‌کند، شبیه نظامی که در ایالات متحده هست. از سوی دیگر وقتی گفتمان پزشکی که در بالا توصیف شد با گفتمان‌هایی که توزیع عمومی کالاها و خدمات اساسی را ارج می‌نهند، بیان شود، صورتی کلامی را تشکیل می‌دهد که در عمل به صورت یک الگوی خدمات بهداشتی عمومی در می‌آید، الگویی که صرف نظر از وضعیت مالی افراد، به آنها خدمات بهداشتی ارائه می‌کند، شبیه الگویی که در کانادا یا انگلستان هست.

از این نظر، یک صورت کلامی را می‌توان نوعی جهان کلامی یا مجموعه‌ای از گفتمان‌های مرتبط دانست که مشخصه یک فرهنگ خاص در یک زمان خاص تاریخی است، مجموعه‌ای که اعضایش در آن به دنیا می‌آیند، رشد و پیشرفت می‌کنند و شیوه‌های «عادی» پندار و گفتار و کردار را می‌آموزند و هرچند این مجموعه از گفتمان‌ها

هرگز بطور دائم ثابت نمی‌شود و همواره ممکن است به شیوه‌های جدیدی بیان گردد، اما برای آنها که در آن بزرگ شده‌اند، کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر، میل داریم که محیط فرهنگی یا کلامی خود را بدیهی بدانیم (اصطلاحات جهان‌نگری، مکتب، الگو، شناخت، «ولتان شونگ»^۱ یا نظام دانشی، همگی از گوشه‌های کمی متفاوت به همین امر انتزاعی نظر دارند. اما در زمینه این کتاب، امتیاز تحلیل کلامی آن است که روی ردپاهای ارتباطی نسبتاً عینی و در دسترس یا شاخص‌های این پدیده‌های انتزاعی‌تر فرهنگی و ذهنی تمرکز دارد که تحلیل آنها را آسان‌تر می‌کند).

البته هیچ کدام از اینها به آن معنا نیست که نباید یا حتی نمی‌توان از این صورت‌های کلامی اجتناب کرد. گفتمان‌ها هم به ما توانائی می‌دهند و هم ما را به بند می‌کشند. آنها چارچوب ثمربخشی را برای پندار، گفتار و کردار انسانی فراهم می‌کنند، هرچند که این چارچوب در عین حال به شیوه‌های مختلف ما را محدود می‌سازد. به هر حال، گفتمان‌ها جنبه‌ای بدیهی و لازم از زندگی اجتماعی هستند. انسان‌ها موجوداتی ناطق هستند. ما همواره در محیط‌های کلامی زندگی می‌کنیم. از نقطه نظر مطالعات فرهنگی چالش آن است که بیاد داشته باشیم محیط‌های کلامی ما ساخت فرهنگ ما هستند و می‌توانیم آنها را اصلاح کنیم.

علاوه بر آن، هرچند علمای نشانه‌شناسی و مطالعات فرهنگی معمولاً از مفهوم کلام برای تأکید بر نقش اساسی نظام‌های زبانی و بازنمایی در شکل‌گیری فرهنگ استفاده می‌کنند، اما نقش روال‌ها و ساختارهای جمعی اجتماعی را نیز نباید نادیده گرفت. زبان الگوئی را برای تفکر درباره فرهنگ فراهم می‌کند، زیرا اسباب تفکر و ارتباط را که به نوبه خود فرهنگ را ممکن می‌سازد، ایجاد می‌کند. اما زبان فقط یک الگو یا استعاره نیمه کاره برای فرهنگ ایجاد می‌کند. همین که شناخت‌هایی که این استعاره فراهم می‌سازد و بخصوص نقش محوری که اصول فرهنگی دارد، درک شد، مفید خواهد بود که مفهوم کلام را به مفهوم وسیع‌تر فرهنگ برگردانیم و ترجمه کنیم. از این نظر نه تنها می‌توانیم در چارچوب ساخت‌های کلامی، که در چارچوب ساخت‌های فرهنگی فکر کنیم. به همین منوال می‌توانیم نه تنها در چارچوب صورت‌های جامع کلامی، که در چارچوب صورت‌های جامع فرهنگی تفکر نماییم. در هر دو مورد اصطلاحات اول بر ابعاد زبانی و بازنمودی فرهنگ تأکید دارند، در حالی که اصطلاحات بعدی توجه ما را به پهنای کامل بیان فرهنگی، شامل روال‌ها و ساختارهای فرهنگی که خارج از گفتمان‌های انسانی هستند (هرچند توسط گفتمان‌های انسانی شکل

^۱ Weltanschauung

می‌گیرند)، برمی‌گردانند. بنا بر این در فصل‌های بعدی این کتاب از این اصطلاحات، بسته به این که بخواهیم روی بیان‌های «بازنمودی» فرهنگ تأکید کنیم، یا روی بیان‌های «عملی»، به صورت معادل استفاده می‌کنیم.

تأثیر بر روی اصول فرهنگی

حرکت از تحلیل بازنمودهای پراکنده به تحلیل نظام‌های کلامی با پیچیدگی فزاینده و به سوی تحلیل صورت‌های فرهنگی یکپارچه، چشم انداز رو به گسترشی را برای بررسی و نقد فرهنگی فراهم می‌کند.

همانطور که در بالا بررسی شد، از هر کدام از این چشم اندازها که بنگریم، یکی از جنبه‌های بدیهی‌تر هر نظام فرهنگی یا کلامی نسبی بودن اجتماعی و تاریخی آن است. جوامع مختلف اصول مختلفی را به کار می‌گیرند که صورت‌های کلامی یا فرهنگی مختلفی را به بار می‌آورند.

تشخیص این محدودیت تاریخی منجر به مطرح شدن سئوالاتی نظیر این می‌شود: چگونه و چرا صورت‌های فرهنگی خاصی در یک زمینه خاص تاریخی ظاهر می‌شوند؟ عواقب و پیامدهای این صورت‌های مختلف چیست و چگونه و بر چه اساسی اصولی که زیربنای این صورت‌ها هستند را می‌توان نقد، ارزیابی و یا اصلاح کرد؟ الگوی نظری که در بالا طرح کلی آن آمد می‌تواند در پاسخ دادن به این سئوالات و سئوالات دیگر و همچنین در اصلاح و یا تأثیر گذاشتن بر محیط‌های فرهنگی مان به ما کمک کند.

این سؤال را در نظر بگیرید: چگونه اصول فرهنگی مختلف در یک فرهنگ خاص اهمیت (یا حاکمیت) پیدا می‌کنند؟ در بدیهی‌ترین سطح به نظر می‌رسد که محیط طبیعی نقشی را در این قضیه بازی می‌کند. اصول فرهنگی را می‌توان دست کم تا حدی سازگاری‌های اجتماعی با فشارها و ویژگی‌های محیط طبیعی دانست. در نتیجه بسیاری از فرهنگ‌ها نظام‌های پیچیده‌ای برای پندار، گفتار و کردار در رابطه با ویژگی‌های منحصر به فرد محیط طبیعی خود، از جنگل‌های استوایی گرفته تا توندرا و از صحرا گرفته تا آتول‌های اقیانوسی^۱ ایجاد کرده‌اند. در سطح دیگر، بدون شک، تصادف و شرایط تاریخی در ترویج اصول مختلف فرهنگی نقش داشته‌اند. مانند وقتی که فرهنگ‌های گوناگون به سبب مهاجرت یا اکتشافات با یکدیگر تماس پیدا می‌کنند و

^۱ Atoll جزیره مرجانی که دریاچه را احاطه کرده باشد، آبنگ حلقوی (م).

کلمات، نظرات و عادات با یکدیگر امتزاج می‌یابند. باز هم در یک سطح دیگر، جهش‌های منفرد اختراع و تخیل خلاق نیز بدون شک نقشی را در ایجاد اصول جدید فرهنگی بازی می‌کنند، مانند وقتی که ذهن یک فرد درک اساسی جدیدی را مطرح می‌کند، نظیر درک اینشتین از رابطهٔ ماده و انرژی (یعنی $E=mc^2$)، که به نوبهٔ خود تأثیر شگرفی بر پندار، گفتار و کردار اجتماعی دارد. (در مورد اینشتین با آغازکردن عصر اتم).

نقش روابط اجتماعی

بسیاری از علمای مطالعات فرهنگی و رای این نیروهای اساسی به نقش مهمی که روابط اجتماعی مانند روابط تولید، جنس، نژاد، ملیت، سن و مانند آن در برتری یافتن اصول مختلف فرهنگی بازی کرده‌اند، توجه نموده‌اند. بسیاری از این تحقیقات روی نقشی که روابط نابرابر قدرت در این جریان‌ها بازی می‌کنند، تمرکز کرده‌اند. از این چشم انداز، اصول اجتماعی را می‌توان دست کم تا حدی نتیجهٔ جنگ تاریخی مداوم بین گروه‌های اجتماعی رقیب دانست که می‌کوشند دنیاها را فرهنگی خود را، از ساختارهای ذهنی گرفته تا ساختارهای سازمان اجتماعی طوری بنا کنند که در خدمت منافع شخصی خودشان باشد (باید توجه داشت که به نظر می‌رسد تعاون و همکاری هم نقش بسیار مهمی را در تحولات اجتماعی یا فرهنگی بازی می‌کنند، اما تا به حال گرایش پژوهش‌های غربی به نادیده گرفتن نقش تعاون و همکاری به عنوان تعیین کننده‌های مهم در گفتمان و فرهنگ بوده است. در فصل‌های بعدی دوباره به این موضوع خواهیم گشت).

هرچند انگیزهٔ همهٔ گروه‌های اجتماعی ترویج منافع شخصی خودشان به قیمت فدا شدن منافع دیگران نیست، اما سوابق تاریخی به وضوح نشان می‌دهد که انگیزهٔ بسیاری از این گروه‌ها در همین مسیرها بوده و هنوز هم هست.

برده‌داری تاریخی و معاصر در بسیاری از فرهنگ‌ها نمونه‌های بارزی از این پدیده است. حاکمیت مرد بر زن در بسیاری از فرهنگ‌ها نمونهٔ روشن دیگری است.

علاوه بر آن، هرچند تاریخ را می‌توان (تأخیری) به جریان رقابت گروه‌های اجتماعی تعبیر نمود که به دنبال ساختن دنیا به طریقی که در خدمت منافع خودشان باشد، هستند، اما باید به خاطر داشت که بازی جوانمردانه همیشه مشخصهٔ این رقابت نبوده است. از نظر تاریخی، برخی از گروه‌ها آشکارا در پیشبرد اصول فرهنگی که منافع شخصی خودشان را پیش برد، نسبت به دیگران از مزیت‌هایی برخوردار بوده‌اند. مردان

با محروم ساختن زنان از دسترسی به تحصیلات عالی و در نتیجه ابزار تولید فرهنگی، از این نظر مزیت‌های تاریخی بسیاری نسبت به زنان به دست آورده‌اند. بسیاری از اقلیت‌های نژادی و کارگران فقیر نیز دسترسی نابرابر به ابزار تولید و انتقال فرهنگی را تجربه کرده‌اند که نتایج مشابهی برایشان به بار آورده است. پس به دلایل مختلف مادی و تاریخی برخی از گروه‌های اجتماعی (و ائتلاف‌هایی از گروه‌ها) از نظر تاریخی از موقعیت‌های برتری برای تعریف‌کردن و بناکردن دنیاهای فرهنگی خود برخوردار بوده‌اند.

مسئله نیت و عمد

گفتن این که روابط قدرت بر نحوه پندار، گفتار و کردار ما اثر دارند به این معنی نیست که چنین تأثیری لزوماً آگاهانه یا عمدی است، هرچند در بعضی موارد آشکارا هست. برای مثال رهبری در آلمان نازی به وضوح با بیان گفتمان‌های ملی‌گرائی آلمانی، ارتش‌سالاری و برتری نژادی، نقشه‌هایی آگاهانه و عمدی را دنبال می‌کرد.

هرچند تلاش در جهت تعریف واقعیت ممکن است گاهی آگاهانه و عمدی باشد، اما رسیدن به تعاریف منفعت‌طلبانه از واقعیت همیشه از طریق جریان‌ات آگاهانه و عمدی صورت نمی‌گیرد. ما اغلب گرایش داریم که دنیا را به شیوه‌هایی که در خدمت منافع شخصی ماست، ببینیم، بدون این که لزوماً آگاه باشیم که در حال انجام چنین کاری هستیم. به عبارت دیگر، می‌توانیم گرایش ناآگاهانه‌ای به نظراتی داشته باشیم که با منافع شخصی ما سازگاری دارند.^{۲۰} ما آگاهانه پس از سنجیدن این که هر کدام از تفسیرهای ممکن از حقیقت تا چه حد به پیشبرد منافع شخصی ما کمک می‌کند، تصمیم نمی‌گیریم که چیزها را به جای شیوه‌های دیگر به یک شیوه خاص تفسیر کنیم، بلکه تفسیرهای ما از واقعیت حاصل تعامل جریان‌ات پیچیده، ظریف و اغلب ناخودآگاه انگیزه‌شده شدن‌ها، توجیه کردن‌ها، با جامعه سازگاری کردن‌ها و مانند آن است.

علاوه بر آن، به علت ماهیت علت و معلولی پیچیده و مرغ و تخم مرغی بین زبان، اندیشه و عمل اجتماعی، تلاش برای تعمدی دانستن به نحو مضاعفی مشکل‌زا می‌شود. چگونه می‌توان نیتی را تنها و قاطعانه به یک فرد یا گروه خاص نسبت داد در حالی که نیت آن افراد یا گروه‌ها تحت تأثیر زبان، افکار و اعمال دیگرانی که قبل از آنها بوده‌اند، قرار دارد؟ نیت دست کم تا حدی توسط گرایش‌ات روان‌ساختاری که به ارث بردن آن به انتخاب ما نبوده، شکل می‌گیرد. این به آن معنا نیست که افراد یا گروه‌ها را باید از مسئولیت اعمال خودشان مبرا دانست، بلکه صرفاً به این معناست که مباحث

مربوط به نیت و تعمد اغلب پیچیده هستند و همیشه نمی‌توان فرض را بر تعمد آگاهانه گذاشت. ما آزادی اراده داریم، اما آن را در محدوده ساختارهای ذهنی و اجتماعی که هم‌اکنون هم به انتخاب خودمان نیست، به کار می‌بریم.

صرف نظر از این که آیا این جریان‌ات آگاهانه و عمدی هستند یا خیر، برتری نهائی و استقرار برخی از اصول اجتماعی به جای اصول دیگر هنوز می‌تواند یکی از عملکردهای روابط اجتماعی باشد. از آنجا که برخی از گروه‌ها موقعیت‌های بهتری برای تعیین این دارند که پدیده‌های مختلف چگونه مجسم شوند، نتیجه این می‌شود که نظام بازمودی آنها در یک فرهنگ خاص و در یک برهه خاص تاریخی حاکم می‌شود، حال چه این امر عمدی باشد و چه غیرعمدی.^{۲۱} برای مثال، عملکرد رسانه‌ها را در فرهنگ‌های امروزی در نظر بگیرید. در دنیای مدرن، آنهایی که دسترسی بهتری به وسائل ارتباط جمعی دارند برای ساختن بازنمودهای حاکم و یا تعاریفی از واقعیت که بر سایر تعاریف رحجان داشته باشند، موقعیت بهتری دارند.^{۲۲} یکی از یافته‌های تجربی که بیش از همه مورد تأیید پژوهش‌هایی بوده که در زمینه ارتباط جمعی صورت گرفته است وجود «سلسله مراتب دسترسی» به رسانه‌های تجاری است که مشخصه‌اش حق اظهار نظر جمعیتی انحصاری از نخبگان است که در رأس آن قرار دارند.^{۲۳} اما حاکمیت دامنه بسیار محدودی از منافع و تفاسیر در سلسله مراتب دسترسی به این معنا نیست که افرادی که در رأس این سلسله مراتب قرار دارند آگاهانه برای ترویج تعاریفی از واقعیت که به نفع خودشان باشد، دسیسه می‌کنند. بسیاری از آنان ممکن است در کوشش‌های خود برای تفسیر و پاسخ به جهانی که می‌بینند، بسیار صمیمی باشند. اما نحوه‌ای که با آن جهان را می‌بینند اغلب بدون این که بدانند با منافع خودشان همخوانی دارد.

بعلاوه، این گروه‌های ممتاز به همان اندازه‌ای در ساخت‌های کلامی خود از واقعیت موفق هستند که اصولی که ترویج می‌کنند در فرهنگشان عادی و طبیعی جلوه می‌کند. و به نوبه خود به همان اندازه‌ای که این اصول عادی یا طبیعی جلوه می‌کنند، اصول فرهنگی جایگزین هم نادیده گرفته می‌شوند و به حاشیه رانده می‌شوند. از سوی دیگر اصول فرهنگی هرگز کاملاً تثبیت نمی‌شوند و کوشش برای پیشبرد جایگزین‌ها از سوی حاشیه‌گاهی موفقیت‌آمیز است. از این نظر، تاریخ فرهنگ‌های مختلف دست کم تا حدی جریان‌ات مداومی از «مذاکره»‌های کلامی یا فرهنگی، چه به صورت آگاهانه و چه غیر آن، در میان گروه‌های مختلف اجتماعی به شمار می‌آیند.

سلطه

جریان استقرار و حفظ و همچنین به مبارزه طلبیدن و اصلاح صورت‌های فرهنگی و کلامی حاکم، بیش از سه ربع قرن پیش از سوی آنتونیو گرامشی^۱ بررسی گردید.^{۲۴} محور تحلیل‌های وی بازسازی مفهوم سنتی سلطه بود. از نظر تاریخی مفهوم سلطه به توسعه مکانی یا جغرافیائی حاکمیت از سوی یک تمامیت سیاسی بر دیگران اشاره دارد. این گونه سلطه نوعاً تا حد زیادی با زور به دست می‌آید و حفظ می‌شود. در مقابل، مفهوم مورد نظر گرامشی از سلطه فرهنگی، اشاره به توانائی نسبی طبقات مختلف به القای شیوه نگرش و تلقی خود از دنیا به دیگران دارد. بنا بر نظر گرامشی این امر در درجه اول نه از طریق اعمال زور، که از طریق رهبری فرهنگی حاصل می‌شود.

از زمان بازسازی اولیه مفهوم سلطه توسط گرامشی، این اصطلاح بطور کلیشه‌ای مورد استفاده قرار گرفته و به این سبب ارزش خود را تا حدی ازدست داده است. اکنون این اصطلاح اغلب صرفاً برای اشاره به حاکمیت، از هر نوعی که باشد، به کار می‌رود. اما در استفاده‌ای که گرامشی از آن می‌کرد، این اصطلاح حاکی از توانائی طبقات اجتماعی حاکم است به این که به شیوه‌هایی غیرخشونت‌آمیز بک جهان‌نگری عمومی را پیروانند که موقعیت اجتماعی آنها را طبیعی جلوه داده، چنین وانمود سازد که این ترتیبات ساختاری در خدمت منافع همه طبقات دیگر اجتماعی است. اگر گروه‌های فرودست بر اساس این تصور که این فرودستی بدیهی و در واقع به نفع خودشان است، به آن قانع شوند، نیازی به اعمال زور نخواهد بود.

گرامشی بدو تحلیل خود را در چارچوب حاکمیت طبقاتی اقتصادی ایجاد کرد. نظریه‌پردازان فرهنگی معاصر با حفظ معنای اصلی‌ئی که گرامشی از مفهوم سلطه به دست داده، آن را در مورد روابط نژادها، دو جنس، ملیت‌ها و مانند آن نیز به کار برده‌اند. در این زمینه وسیع، حاکمیت مبنی بر سلطه وقتی به دست می‌آید که یک گروه اجتماعی (یا ائتلافی از گروه‌ها) بتوانند تلقی خود را از واقعیت با چنان کارآئی جا بیندازند که به بدیهیاتی پذیرفته شده نه تنها در گروه خودشان، بلکه در میان سایر گروه‌هایی که منافعشان در این جریان اهمیت خود را از دست می‌دهند، بدل گردند. اما نکته اصلی آن است که سلطه فرهنگی به نحوی که قابل مشاهده باشد، به زور به دست نمی‌آید، بلکه به شکلی نسبتاً نامحسوس با قبولاندن یک نظم اجتماعی خاص حاصل می‌شود. هرچقدر این کار مؤثرتر صورت گیرد، شیوه‌های خاص پندار، گفتار و کردار عادی‌تر و طبیعی‌تر جلوه

^۱ Antonio Gramsci

می‌کنند و بقیه شیوه‌ها بیشتر به حاشیه کشیده می‌شوند. به این ترتیب، حاکمیت مبنی بر سلطه برخی از اصول اجتماعی را مشروع می‌سازد و در همان حین بقیه را از اعتبار می‌اندازد.

برای مثال تلاش تاریخی برای بیرون نگه داشتن زنان از بسیاری از عرصه‌های حیات عمومی، از تحصیلات عالی گرفته تا تصمیم‌گیری‌های عمومی و محدود کردن عمده آنها به امور خانه‌داری را می‌توان یک جریان سلطه دانست. این امر شامل این می‌شد که هم در زنان و هم در مردان در رابطه با نقش «مناسب» زنان در جامعه نظراتی «بدیهی» ایجاد شود. البته، از نظر تاریخی همه زنان این نظرات «بدیهی» را نپذیرفتند و بسیاری از آنان علیه آن مبارزه کردند. از سوی دیگر بسیاری از زنان این نظرات را پذیرفتند، همانطور که برخی از زنان در مخالفت با نهضت آزادی زنان متشکل شدند، با این باور (از میان سایر باورها) که پاکی اخلاقی زنان با ورود آنان به حیات اجتماعی خدشه دار می‌شود و در نتیجه کل بافت جامعه تضعیف می‌گردد.^{۲۵}

همانطور که این مثال نشان می‌دهد، حاکمیت مبنی بر سلطه هرگز نهائی یا مطلق نیست. هرچند هنوز راه درازی در پیش است، اما زنان غربی (مانند بسیاری از نژادها و سایر اقلیت‌های زیر ستم) در دهه‌های اخیر موفقیت‌های قابل توجهی به دست آورده‌اند. در نتیجه تاریخ را می‌توان جریان مداومی از مبارزه یا مذاکره برای سلطه دانست. «مرزهای» کلامی در طول زمان همراه با اصول فرهنگی که زیربنای آنها هستند، حرکت و تغییر می‌کنند. گاهی در دوره‌های طولانی نسبتاً دست نخورده می‌مانند، گاهی به تدریج و به نحو فزاینده‌ای تغییر می‌کنند، گاهی دچار تحولات ریشه‌ای و گسترده می‌شوند. اما در هر زمان خاصی از حاکمیت مبنی بر سلطه که باشد تغییر از حاشیه و از خارج از عرف عمومی فرهنگ حاکم ایجاد می‌شود.

بنا بر این تلاش برای تغییر اصول فرهنگی جاافتاده معمولاً یک مبارزه به سوی سربالائی است. حتی وقتی چنین تغییراتی به نفع وسیع‌ترین توده‌های مردم است، می‌توان انتظار داشت جمعیت‌هایی که گفتار، پندار و کردارشان عمدتاً از سوی صورت‌های فرهنگی یا کلامی موجود شکل گرفته و در نتیجه نظراتی را درونی کرده‌اند که ممکن است نهایتاً منافع آنها را تابع گروه‌های دیگری که از نظر تاریخی از امتیازات طبقاتی برخوردارند، سازد، در مقابل تغییراتی که می‌تواند آنها را از ظلم برهاند، مقاومت کنند. ساده بگوئیم، اغلب خارج شدن از دنیای کلامی که در آن به دنیا آمده و بزرگ شده‌ایم، سخت است. دشوار می‌توانیم تصور کنیم که دنیا خارج از آن چگونه به نظر می‌رسد. علاوه بر آن، حتی تشخیص این که اصلاً در یک صورت کلامی خاص

فرهنگی یا تاریخی زندگی می‌کنیم، دشوار است. هر چه حاکمیت مبنی بر سلطه کارآمدتر بوده باشد، بیشتر به نظر می‌رسد که این صورت اصلاً نه یک ساخت فرهنگی، بلکه صرفاً خود واقعیت است، عادی و طبیعی و بدیهی.

پس ما در دنیا‌های فرهنگ ساخته‌ای که خود نساخته‌ایم به دنیا آمده‌ایم. این به آن معنا نیست که مردم نمی‌توانند عامل تغییر یا تجدید بنای دنیا‌های فرهنگی که در آن به سر می‌برند، باشند. به سبب سیال بودن نهائی اصول فرهنگی، چنین امکانی همیشه وجود دارد. اما چنین تغییراتی منوط به توانائی ما در تشخیص محدودیت تاریخی محیط فرهنگی مان و خارج شدن از آن، حتی اگر شده اول در خیال می‌باشد، درست همان کاری که فصل‌های بعدی این کتاب می‌کوشند در رابطه با فرهنگ رقابت انجام دهند.

یادداشت‌ها و مراجع فصل ۱

^۱ برای پیدا کردن یک تعریف مشابه مراجعه کنید به

Bullock, Stallybrass and Trombley, *Dictionary of Modern Thought*, p. 195.

^۲ Geertz, *Interpretation of Cultures* به خصوص به بحثی که در این زمینه در فصل‌های ۲ و ۳ صورت گرفته، مراجعه کنید.

^۳ همان، ص ۵۰

^۴ برای نمونه مراجعه کنید به انتقاداتی که از جبر زیستی به عمل آمده در:

Lewontin, *Biology as Ideology*; Rose, Lewontin and Kamin, *Not in Our Genes*

^۵ باز هم یک نقد و بررسی عالی در مورد این نظریات و همچنین ریشه‌ی آنها در جبر زیستی را میتوان پیدا کرد در:

Lewontin, *Biology as Ideology*; Rose, Lewontin and Kamin, *Not in Our Genes*

^۶ Ross, *Culture of Conflict*

^۷ راس از اصطلاحات "روانی - فرهنگی" و ساختار اجتماعی" برای اشاره به این مقولات استفاده می‌کند. من اصطلاحات "روان‌ساختاری" و "اجتماع ساختاری" را به دو دلیل ترجیح می‌دهم. اول این که اصطلاحات راس می‌تواند این تصور اشتباه را ایجاد کند که فقط اولین دسته (یعنی روانی - فرهنگی) توسط فرهنگ تعیین می‌شود. در حالی که هر دو به وضوح از سوی فرهنگ تعیین می‌شوند. دوم این که اصطلاح «روان‌ساختاری» به ما یادآور می‌شود که ساختارهای اجتماعی مشابه‌هایی بنام «ساختارهای» شناختی در ذهن انسان دارند.

^۸ Ross, *Culture of Conflict*, chapter 10.

^۹ برای یک بحث اجمالی درباره‌ی اصول فرهنگی مراجعه کنید به: Hall, 'Representation'

همچنین برای بحث بیشتر درباره‌ی مفهوم اصول مراجعه کنید به:

Eco, *A Theory of Semiotics*; Fiske, *Introduction to Communication Studies*; Turner, *British Cultural Studies*

^{۱۰} برای دستیابی به جامعترین بررسی علمی در حوزه‌ی نظریه و تاریخ نشانه‌شناختی مراجعه کنید به Bouissac, *Encyclopedia of*

Semiotics. بخش عمده‌ای از بحثی که به دنبال می‌آید از اثر استوارت هال گرفته شده که مفاهیم سنن فکری مختلف از جمله نشانه‌شناختی را در یک نظریه‌ی موجز و بخردانه‌ی فرهنگ به هم آمیخته است. برای دستیابی به مجموعه‌ای از آثار هال در این زمینه مراجعه کنید به Morley and Chen, *Stuart Hall*.

برای دستیابی به بحث مختصری درباره‌ی بسیاری از مفاهیم خاصی که در زیر مطرح شده

مراجعه کنید به Hall, 'Representation'

^{۱۱} O'Sullivan et al., *Key Concepts*, p. 265.

^{۱۲} برای دستیابی به بُعد عاطفی معنی که اغلب نادیده گرفته شده، مراجعه فرمائید به:

Allan, *Meaning of Culture*.

^{۱۳} این به ظاهر تمایز ساده‌انگارانه اما از نظر تحلیلی مفید بین "شیئی"، "نشانه" و "معنی" از Hall, 'Representation' گرفته شده

است. ریشه‌ی این اصطلاحات را می‌توان تا: Ferdinand de Saussure, *General Linguistics*

دنبال کرد. سوسور یک نشانه را هم به مفهوم «دلالت کننده» مجسم می‌کند و هم به مفهوم «دلالت شونده». در نحوهٔ بکارگیری هال و همچنین این کتاب از این مفهوم، اصطلاح «نشانه» با مفهوم «دلالت کننده» ی سوسور مترادف است یعنی کلمه، صدا، تصویر... که در واقع برای دلالت بر چیز دیگری به کار می‌رود. از سوی دیگر، اصطلاح «دلالت شونده» ی سوسور اشاره به مفهوم ذهنی که یک علامت خاص با آن مرتبط است، یا به اصطلاح هال، «معنا» دارد. سایر نویسندگان (برای نمونه Ogden and Richards, *The Meaning of Meaning*)، به دنبال سوسور اصطلاح «مرجع» را برای اشاره به پدیدهٔ واقعی که یک نشانهٔ خاص به آن اشاره دارد (در مقابل مفهوم یا معنای ذهنی که نشانه با آن همراه است)، اضافه کرده‌اند. در کاربردی که هال و همچنین این کتاب دارد، اصطلاح «شیئی» با این استفاده از «مرجع» مترادف است. بعد از آن نظریه‌های نشانه‌شناسی زیادی حول این تمایز سه‌گانه بین «نشانه»، «معنا» و «شیئی» ایجاد شده است. هرچند نویسندگان مختلف در این باره از کلمات مختلفی استفاده کرده‌اند.

^{۱۴} برای بحث دربارهٔ مفهوم بیان، آنطور که در مطالعات فرهنگی به کار رفته است، مراجعه کنید به:

Hall, 'Race'; O'Sullivan et al., *Key Concepts*, pp. 17–18 and Hall, 'On Postmodernism and Articulation'; and Slack, 'Theory and Method of Articulation'

^{۱۵} اصطلاح ساخت کلامی آنطور که در این کتاب به کار رفته است، اقتباس آزادی است از مفهوم «گزاره»، آنطور که از سوی Foucault در *Archaeology of Knowledge* کار رفته است.

^{۱۶} این نوع استفاده از اصطلاح گفتمان نیز تا حد زیادی مدیون Foucault است (همان منبع). همین طور مراجعه کنید به:

Hall, 'Representation' و برای خلاصه‌هایی از این مفهوم آن طور که در مطالعات فرهنگی به کار رفته است مراجعه کنید به:

O'Sullivan et al., *Key Concepts*

^{۱۷} برای بحث نشانه شناختی از نقشی که استعارات در شکل دادن به اندیشهٔ انسانی بازی می‌کنند، مراجعه کنید به:

Lakeoff and Johnson, *Metaphors We Live By* و برای مرور مختصر مطالبی که در این باره وجود دارد مراجعه کنید به: Thornburg, 'Metaphors Matter'

^{۱۸} مارک هوارد راس به عنوان مردم‌شناس سیاسی در *Culture of Conflict*, p. 19 خاطر نشان می‌کند که «فکر فرد جدا از گروه یک مصنوع اندیشهٔ غربی است و نه یک تجربهٔ عمومی بشری».

^{۱۹} این استفاده از اصطلاح «صورت‌های جامع کلامی» بطور آزاد از دو اصطلاح «صورت کلامی» و «شناخت» فوکول آنطور که در

Archaeology of Knowledge آمده، اخذ شده است. در کتاب حاضر یک صورت جامع کلامی اشاره به بیان کل گفتمان‌ها در یک مجموعه یا کلیت بزرگتر کلامی است. به این ترتیب، از تمایز بین ساخت کلامی، گفتمان و صورت جامع کلامی برای بیان سه سطح متمایز از تحلیل استفاده می‌شود که به ترتیب عبارتند از: خرد، متوسط و کلان. اما در عین حال قرار نیست این سه اصطلاح از نظر ریاضی واحدهای دقیق اندازه‌گیری باشند. مرزهای بین اینها را نمی‌توان بطور قاطع تعریف کرد. بعلاوه، آنها ساخت‌های استعاری هستند که هدفشان کمک به تفکر و صحبت دربارهٔ سطوح خرد، متوسط و کلان ساخت‌های فرهنگی است.

^{۲۰} برای نمونه مراجعه کنید به به مفهوم «خویشاوندی انتخابی» که در Max Weber in *Essays in Sociology*, pp. 62–3, 2845 بیان شده و در

Wallace Clement in *Canadian Corporate Elite*, pp. 283–4, 292

به تفصیل تشریح گشته است.

^{۲۱} شجره نامهٔ این مضمون را می‌توان برای نمونه تا Marx and Engels, *German Ideology* پی گرفت. همچنین برای یک بحث

امروزی تر دربارهٔ این مضمون مراجعه کنید به Eagleton, *Ideology*

^{۲۲} برای بحث مفصل تر دربارهٔ این مضمون مراجعه کنید به:

Eagleton, *Ideology*, Larrain, *The Concept of Ideology*, and Hall, 'Rediscovery of "Ideology"'

بسیاری از بحث‌های امروزی دربارهٔ این مضمون را می‌توان به نوبهٔ خود تا Marx and Engels, *The German Ideology* پی گرفت.

^{۲۳} برای نمونه مراجعه کنید به:

Ericson, Baranek and Chan, *Negotiating Control*; Gandy, 'Structuration of Dominance'; Gans, *Deciding What's News*; Hackett, 'Hierarchy of Access'; Schlesinger, 'Rethinking the Sociology of Journalism'; and Sparks, 'The Media and the State'.

^{۲۴} مراجعه کنید به: Gramsci, *Prison Notebooks*

^{۲۵} برای یک مرور کلی روی استدلال‌هایی که از سوی زنانی که مخالف حق رأی زنان بودند، ارائه می‌شد، مراجعه کنید به:

Cholmeley, *The Women's Anti-Suffrage Movement*; and Adams, 'American Anti-Suffrage Women'

فصل ۲

قدرت

در فصل قبلی گفتیم که فرهنگ‌های انسانی را می‌توان تا حدی با مطالعهٔ گفتمان‌هایی که آنها را تشکیل می‌دهند، شناخت. بر اساس این الگو، تحلیل گفتمان را می‌توان روش مفیدی برای تحلیل فرهنگ دانست. برای درک فرهنگ مبنی بر رقابت، می‌توانیم با تحلیل شیوهٔ گفتار و تفکر مردمی که در حوزهٔ آن هستند دربارهٔ قدرت شروع کنیم. در یک فرهنگ رقابت، معمولاً نه تنها ذهن مردم به روابط قدرت مشغول است، بلکه طوری دربارهٔ قدرت حرف می‌زنند که گوئی اعمال قدرت ذاتاً با رقابت و اختلاف همراه است. با توجه به این که شیوهٔ تفکر و صحبت ما در طرز عمل ما اثر می‌گذارد، این امر پیامدهای اجتماعی مهمی دارد.

مسابقهٔ قدرت

همهٔ مسابقات مبنی بر اعمال رقابت‌آمیز قدرت هستند. شکل‌های قدرتی که به یک زمینهٔ خاص مربوط می‌شوند، بستگی به ماهیت خاص آن مسابقه دارند. در مسابقات ورزشی نظیر فوتبال یا تنیس، قوای جسمانی نظیر قدرت، استقامت، مهارت و هماهنگی و در مسابقات فکری نظیر شطرنج یا بریج، قوای فکری نظیر تدبیر، تمرکز و حافظه نتیجه را تعیین می‌کنند. اما در همهٔ مسابقات هدف آن است که پیروزی و حاکمیت فرد و شکست رقبا با از پا درآوردن آنها حاصل شود.

بنا بر این مسابقات چارچوب خاصی را برای تفکر و صحبت دربارهٔ قدرت فراهم می‌کنند. در فرهنگ رقابت، گفتن این که شخص یا گروهی قدرتمند است به این معناست که در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند بر دیگران حاکم شود، آنان را شکست دهد یا ارادهٔ خود را بر آنان تحمیل نماید. گفتگوهای مردم پر از عباراتی است که این معنی از کلمهٔ قدرت را می‌رسانند. جملات زیر که از گفتگوهای رسانه‌های عمومی و مکالمات معمولی دست‌چین شده‌اند، نمونه‌هایی از این کاربرد هستند:

- سیاست، جنگی است که وسیله‌اش فرق می‌کند. یک سیاستمدار موفق می‌داند که چگونه قدرت را در دست بگیرد.

- قدرت پول است و پول قدرت. آنهایی که زمام قدرت را در دست دارند، کسانی هستند که بیشترین ثروت را دارند.
 - مثل همان کلیشه قدیمی است: «قدرت فاسد می‌کند و قدرت مطلق، بطور مطلق فاسد می‌کند.» برای همین است که باید قوا را در دولت جدا کنیم... تا سوء استفاده از قدرت را به کمترین مقدار برسانیم و به همین دلیل است که لازم است مطبوعات بر دولت نظارت کنند تا سوء استفاده‌های آن را از قدرت افشاء نمایند...
 - چرا مردم به دنبال قدرت هستند؟ قدرت، توانائی است، قدرت امتیاز است، قدرت توانائی تأثیر گذاشتن و کنترل دیگران و مجبور کردن آنان به کاری است که شما می‌خواهید. قدرت طلبی در ذات انسان است...
 - من دیگر زحمت رأی دادن را به خودم نمی‌دهم. احساس می‌کنم قدرتی ندارم که بتوانم تأثیری داشته باشم. گروه‌های ذی‌نفع با کمک‌های مالی که می‌کنند، همه قدرت را در دست خود دارند...
 - ما باید آنها را در بازی خودشان شکست دهیم. قدرت در تعداد است...
 - امروزه ایالات متحده قدرتمندترین ملت روی زمین است، می‌تواند یک جانبه عمل کند و اراده خود را بر سایر ملت‌ها تحمیل نماید...
 - قدرت واقعی در دست چند ملیتی‌هاست. آنها هرکاری دلشان می‌خواهد می‌کنند. آنها اراده خود را بر دولت‌های محلی تحمیل می‌کنند. دولت ملی دیگر قدیمی شده است.
 - مخالفت کن، سازمان بده، مقاومت کن، با نظام بجنگ. با قدرت بجنگ.
- اگر جملاتی نظیر این آشنا به نظر می‌رسند، به این علت است که اینها نمونه‌هایی از طرز تفکر و صحبت مردم درباره قدرت در یک فرهنگ مبنی بر رقابت هستند. با این حال مردم راه‌های دیگری هم برای تفکر و صحبت درباره قدرت دارند.

دو الگوی قدرت

اکنون چندین دهه است کسانی که قدرت را مطالعه می‌کنند دو طریقه رایج تفکر و صحبت درباره قدرت را از یک دیگر تمیز داده‌اند. این تمایز معمولاً با عبارات

متضاد «قدرت برای» در مقابل «قدرت روی» صورت می‌گیرد.^۱ همانطور که وارتن-برگ^۱ می‌گوید:

استفاده از عبارات «قدرت برای» و «قدرت روی» روشی اختصاری برای مشخص کردن دو شیوه اساساً متفاوت برای بیان اصطلاح قدرت در زبان عادی است. بسته به این که فرد چه شیوه بیانی را اساس نظریه قدرت خود قرار دهد، به الگوی خیلی متفاوتی از نقش قدرت در دنیای اجتماعی می‌رسد.^۲

در این زمینه، «قدرت برای» را قابلیت کلی برای انجام کاری می‌دانند. افراد می‌توانند «قدرت برای» بلندکردن یک وزنه سنگین، ساختن یک پل، ترتیب دادن یک سفر به ماه یا ایجاد یک نظام دولتی دموکراتیک داشته باشند. از سوی دیگر «قدرت روی» اشاره به قابلیت برخی از افراد برای اعمال کنترل روی دیگران و به نحوی حاکم شدن، شکست دادن یا استثمارکردن آنها دارد.^۳ حاکمیت تاریخی یک نژاد بر یک نژاد دیگر، یک جنس بر جنس دیگر یا یک ملت بر ملت دیگر، همه نمونه‌های کلاسیکی هستند که در آثار و کتب مربوط به قدرت توجه زیادی به آنها شده است. این کاربرد «قدرت روی» عموماً با فرهنگ رقابت و مسابقه که در آن قدرت را به نحو رقابت‌آمیز و تعارضی درک می‌کنند، همخوانی دارد. کاربرد «قدرت برای» روش دیگری را برای تفکر و صحبت درباره قدرت مطرح می‌کند و به جای تعارض، بر قدرت به عنوان یک قابلیت دلالت دارد.

پس از ایجاد این تمایز، بسیاری از محققان کاربرد «قدرت برای» را به این عنوان که به تحلیل اجتماعی ربطی ندارد، کنار می‌گذارند. اما در این کنار گذاشتن می‌توانیم ببینیم که تا چه حد فرهنگ مسابقه و رقابت نه تنها به گفتگوهای مردم، بلکه به گفتمان تحقیقی هم شکل داده است. استیون لوکز^۴، یک نظریه‌پرداز اجتماعی با نفوذ که درباره مفهوم قدرت مطالب زیادی نوشته است، نمونه دیگری از همین نوع گرایش است. لوکز در آثارش الگوی «قدرت برای» را قاطعانه کنار گذاشته است، با این استدلال که از «قدرت روی» ارزش کمتری برای تحلیل دارد.^۵ او برای این کارش دو دلیل می‌آورد: یکی این که نظریه‌های «قدرت برای» با معانی محوری «قدرت»، آنطور که به صورت سنتی درک می‌شده و با آنچه که همواره بیش از همه ذهن دانشجویان قدرت را اشغال می‌کرده، مغایرت دارد. به این ترتیب، لوکز تصدیق می‌کند که سنت تحقیقی، اولین دلیلش برای مناسب ندانستن «قدرت برای» به عنوان الگویی برای تفکر درباره قدرت است. دوم، لوکز اذعان می‌کند که وقتی روی مفاهیم «قدرت برای»

^۱ Wartenberg

^۲ Steven Lukes

تمرکز می‌شود، جنبه تعارضی قدرت یعنی این واقعیت که قدرت روی مردم اعمال می‌شود، به کلی از نظر ناپدید می‌گردد. لوکز این طور ادامه می‌دهد که نظریات «قدرت برای»، «منجر به پنهان شدن جنبه‌های اصلی قدرت می‌شوند که آنها را فاقد وجود خارجی تعریف می‌کنند».

اما طنز در این جاست که لوکز با کنار گذاشتن الگوی «قدرت برای» مانند بسیاری از نظریه‌پردازان دیگر اجتماعی، همین کار را در جهت مخالف انجام می‌دهد. او مقولات مربوط به «قدرت برای» را با بی‌ربط دانستن آنها به مشاهده و تحقیق اجتماعی از نظر پنهان می‌کند و در این جریان نشان می‌دهد که نظرات و فرضیات خودش تا چه حد تحت تأثیر فرهنگ مسابقه و رقابت شکل گرفته است. در این رابطه با توجه به اشاره لوکز به سنت تحقیقی به عنوان توجیهی برای کنار گذاشتن نظریات مربوط به «قدرت برای»، استدلالش طنز مضاعفی پیدا می‌کند. طنز قضیه در این جاست که اکثر نظریه‌پردازان انتقادی سنت تحقیقی را یک قید بالقوه سلطه‌آمیز بر تفکر انتقادی و در نتیجه چیزی می‌دانند که باید دائماً نقد شود، نه این که درست پذیرفته گردد. با این حال لوکز به سنت استناد می‌کند و در عین حال صراحتاً بر نظریه سلطه صحنه می‌گذارد.

هرچند لوکز می‌پذیرد که «قدرت روی» فقط یکی از شیوه‌های تفکر درباره روابط قدرت است، اما به صراحت برای آن، به عنوان نقطه اولیه تمرکز، حالا اگر نه تنها نقطه تمرکز تحلیل اجتماعی، امتیاز قائل می‌شود. این گرایش مشخصه کار بسیاری از نظریه‌پردازان دیگر قدرت نیز هست. برای مثال، وارتن‌برگ پس از قائل شدن همین تمایز بین «قدرت برای» و «قدرت روی» پیش می‌رود و استدلال می‌کند که اولویت اول یک نظریه قدرت، بیان معنای «قدرت روی» است، زیرا نظریه اجتماعی از این مفهوم به عنوان وسیله اولیه برای درک ماهیت نابرابری‌های اساسی در جامعه استفاده می‌کند. در نتیجه می‌گوید که «قدرت روی» معنای اصلی قدرت است و مانند لوکز استدلال می‌کند که تمرکز روی روابط «قدرت برای» صرفاً «توجه نظریه‌پرداز را از پدیده‌هایی که یک نظریه قدرت اجتماعی باید در بر بگیرد، یعنی از نابرابری‌های نامشروعی که در جوامع جدید وجود دارد، منحرف می‌سازد».^۵

بسیاری از پژوهشگران دیگر در آثارشان حتی نامی هم از سایر شیوه‌های تفکر و صحبت درباره قدرت نبرده‌اند. آنها صرفاً فرض می‌کنند که کلمه قدرت با «قدرت روی» هم معنی است و به ندرت لازم می‌شود که به این فرض خود اعتراف کنند یا آن را

تعدیل نمایند چرا که این فرض کاملاً با کاربرد عمومی آن در فرهنگ رقابت و مسابقه توافق دارد.^۶

اما همانطور که بحث فصل ۱ به ما یادآور شد، ساختارهای کلامی، ابزارهای زبانی خنثی و منفعلی نیستند. آنها بر نحوه درک ما از دنیای اطرافمان اثر می‌گذارند و درک ما بر عمل مان اثر می‌گذارد. وقتی گفتمان‌هایمان توجه ما را به سوی روابط رقابت‌آمیز و خصمانه قدرت متمرکز می‌سازند، روابط مبنی بر تعاون و همکاری از نظرمان ناپدید می‌گردند. در نتیجه، گرایش به ایجاد فرضیاتی درباره طبیعت بشر پیدا می‌کنیم و الگوهای را برای سازمان‌دهی اجتماعی توصیه می‌کنیم که همانطور که در فصل بعدی بررسی خواهد شد، در غیر این صورت نمی‌کردیم. اما اول برای آن که اثرات کامل این گفتمان سنتی را روی قدرت درک کنیم، لازم است گنجینه لغات کارآمدتری برای تفکر و صحبت درباره دامنه گسترده روابط قدرت داشته باشیم.

تجدید تفکر درباره قدرت

شناخت قدرت تنها در چارچوب حاکمیت، اساس کارآمدی را برای نظریه یا عمل اجتماعی فراهم نمی‌سازد. طرح جامع تری برای تفکر روشن درباره کل دامنه روابط اجتماعی لازم است. تمایز بین «قدرت برای» و «قدرت روی» که به مدت چند دهه بر آثار دانشگاهی مربوط به قدرت حاکم بوده است، نقطه آغازی برای گسترش فهم ما از قدرت به شمار می‌رود، اما هنوز کافی نیست.

تمایز قائل شدن بین «قدرت برای» و «قدرت روی»، به این معنی است که این دو الگوی قدرت موازی و کاملاً از یک‌دیگر جدا هستند. گویی ما درباره قدرت یا به این شیوه فکر می‌کنیم یا به آن شیوه. اما در بررسی دقیق معلوم می‌شود که این الگوها نه موازی هستند و نه کاملاً جدا. «قدرت برای» در وسیع‌ترین معنی صرفاً حاکی از قابلیت است. برای مثال، گیدنز قدرت را به صورت یک «قابلیت تغییر دهنده» یا «قابلیت کسب نتیجه» تعریف می‌کند.^۷ این یک تعریف فراگیر از اصطلاح قدرت است. از سوی دیگر «قدرت روی» نوع خاصی از این مفهوم فراگیر قدرت به عنوان قابلیت به شمار می‌رود. اگر بگوییم «قدرت روی» کسی دارم، این فقط راه دیگری است برای این که بگوییم «قدرت برای» اعمال کنترل روی آن شخص را دارم. همه جلوه‌های ممکن «قدرت روی» را می‌توان به همین شکل، به عنوان قدرت برای اعمال کنترل روی دیگران دانست. بنا بر این اولین گام در ایجاد یک طرح جامع‌تر برای تفکر

و صحبت دربارهٔ قدرت تشخیص این نکته است که روابط «قدرت روی» صرفاً یک مورد خاص از مفهوم عمومی‌تر «قدرت برای» است.^۸

طبقه‌بندی‌های دیگری از روابط «قدرت برای» را نیز می‌توان تشخیص داد. برای مثال گروهی از مردم را در نظر بگیرید که به اتفاق و بطور دسته‌جمعی تصمیم می‌گیرند پلی بسازند یا مدرسه‌ای تأسیس نمایند. این مردم قدرت خود را برای همکاری با یک‌دیگر در جهت یک هدف مشترک اعمال می‌کنند. این مورد با مفهوم وسیع «قدرت برای» توافق دارد، اما آشکارا نمونه‌ای از «قدرت روی» نیست. کسانی که با تعاون و همکاری هدف مشترکی را دنبال می‌کنند در حال اعمال «قدرت با» یک‌دیگر هستند، نه اعمال «قدرت روی» یک‌دیگر. برای روشن‌تر کردن موضوع به این گروه «قدرت با» به عنوان «روابط قدرت مبنی بر تعاون» اشاره خواهد شد که زیرگروهی اساسی از مفهوم «قدرت به عنوان قابلیت» به شمار می‌آید.^۹

اما «قدرت با» و «قدرت روی» نیز طبقه‌بندی‌هایی موازی و کاملاً جداگانه نیستند. برای نشان دادن این امر مثال دو حریف برابر را در نظر بگیرید که علیه یک‌دیگر و به شیوه‌ای که منجر به ناکامی متقابل یا بن‌بست می‌شود اعمال قدرت می‌کنند. هیچ‌کدام از این حریفان «قدرت روی» دیگری اعمال نمی‌کند. با این حال واضح است که با تعاون و همکاری اعمال «قدرت با» دیگری نیز نمی‌کند.

در اینجا می‌توانیم بگوئیم که مردم یا با تعاون و همکاری اعمال «قدرت با» یک‌دیگر می‌کنند یا به نحوی خصمانه اعمال «قدرت علیه» یک‌دیگر می‌کنند.^{۱۰} برای روشن‌تر شدن موضوع به این مقولات اساسی دوم به عنوان «روابط خصمانهٔ قدرت» اشاره خواهد شد. روابط تعاونی قدرت و روابط خصمانهٔ قدرت دو مقولهٔ موازی و کاملاً جداگانه را در محدودهٔ مفهوم عمومی‌تر قدرت به عنوان قابلیت تشکیل می‌دهند.

پس «قدرت روی» کجای این طرح قرار می‌گیرد؟ به منظور تحلیل، روابط قدرت مبنی بر تعاون و روابط خصمانهٔ قدرت را می‌توان هر کدام به دو گروه فرعی دیگر تقسیم نمود. در این سطح است که می‌توان مفهوم «قدرت روی» را قرار داد. اعمال «قدرت روی» دیگران به وضوح زیرمجموعه‌ای از روابط قدرت خصمانه است و نه روابط مبنی بر تعاون. زیرمجموعهٔ دیگر روابط خصمانهٔ قدرت، روابط مبنی بر «موازنهٔ قدرت» است. مانند مثال بن‌بستی که قبلاً به آن اشاره کردیم.^{۱۱} آنچه که روابط مبنی بر «موازنهٔ قدرت» را از روابط «قدرت روی» مشخص می‌کند برابری یا نابرابری نسبی قوای حریفان است. در یک رابطهٔ مبنی بر «موازنهٔ قدرت» قدرت بطور مساوی تقسیم شده است. به طوری که هیچ‌کدام از دو حریف نمی‌تواند بر دیگری غلبه کند. در یک

رابطه «قدرت روی» قدرت بطور نامساوی تقسیم شده بنا بر این یک حریف می‌تواند بر دیگری غلبه کند. برای روشن شدن موضوع، به زیرمجموعه‌های موازی و جداگانه روابط قدرت خصمانه صرفاً به صورت برابری قدرت (یعنی «موازنه قدرت») و نابرابری قدرت (یعنی «قدرت روی») اشاره خواهد شد.

برابری قدرت و نابرابری قدرت زیرمجموعه‌های متناظر خود را در گروه روابط تعاونی قدرت دارند. به عبارت دیگر، دو یا چند عامل که با همکاری یکدیگر عمل می‌کنند، می‌توانند هم با توزیع برابر و هم با توزیع نابرابر قدرت مشخص شوند. اما وقتی روابط مبنی بر همکاری و غیرخصمانه هستند، نتایج کاملاً متفاوتی به دست می‌آید. برابری قدرت در یک رابطه مبنی بر همکاری منجر به «توان‌دهی متقابل» همه عوامل همکاری‌کننده می‌شود. تعاونی‌های خرید یا توزیع که از سوی گروه‌هایی از مردم ایجاد می‌شود که منابع اقتصادی مشابهی دارند، نمونه‌ای از این نوع روابط هستند. از سوی دیگر نابرابری قدرت در یک رابطه مبنی بر همکاری منجر به «توان‌دهی امدادی» عامل یا عوامل کم‌قدرت‌تر از سوی عامل یا عوامل قدرتمندتر می‌شود. رابطه پرورشی بین پدر یا مادر و بچه یا رابطه تعلیمی بین معلم و شاگرد نمونه‌هایی از این نوع رابطه هستند.^{۱۲} در هر دوی این موارد نابرابری قدرت را می‌توان مشخصه ضروری و در عین حال موقت این روابط دانست. هدف نهایی این روابط، وقتی سالم باشند، آن است که طرف‌های نابرابر پرورش پیدا کنند و تعلیم بیابند تا موقعیت‌های متساوی پیدا کنند.

طرحی که در بالا ترسیم شد، همانطور که خلاصه تصویر زیر نشان می‌دهد، چارچوب جامعی را برای تفکر و صحبت درباره کل حوزه روابط قدرت فراهم می‌سازد.

قدرت به عنوان قابلیت			
قدرت تعاونی «قدرت با» همکاری		قدرت خصمانه «قدرت علیه» رقابت	
برابری «توان‌دهی متقابل» ترکیب قوا، همیاری، هم‌آهنگی، برنده/برنده	نابرابری «توان‌دهی دستیاری» آموزش، پرورش، دستیاری، (برنده)/برنده	برابری «توازن قدرت» بن‌بست، مصالحه، ناامیدی، بازنده/بازنده	نابرابری «قدرت روی» اجبار، تحکم، سرکوب، برنده/بازنده

شکل ۱ - قدرت: یک طرح جامع

البته این طرح بصری فقط یک الگوی ادراکی است، یک نمایش تصویری و ذهنی که هدفش کمک به بحث و تفکر است. قرار نیست این طبقه‌بندی‌ها انعطاف‌ناپذیر یا دقیق باشند، بلکه به اصطلاح ویراگنجینه لغاتی از انواع آرمانی فراهم می‌کنند که با آن می‌توان تفاوت‌ها و الگوهای گسترده را تشخیص و مورد بحث قرار داد.

به هر حال این طرح به ما کمک می‌کند که چندین تمایز قائل شویم که اغلب در گفتمان‌های لیبرال غربی دربارهٔ قدرت فراموش می‌شوند. بسیار واضح است که این طرح به شکل تصویری نشان می‌دهد که تمرکز محدود روی روابط «قدرت روی» دامنهٔ وسیعی از سایر روابط اجتماعی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. این تمرکز محدود همچنین جنبه‌های ارتباطی قدرت (تمایز خصمانه از تعاونی) را با جنبه‌های توزیعی قدرت (تمایز برابری از نابرابری) اشتباه و قاطی می‌کند. وقتی این دو قاطی می‌شوند، تفکر روشن دربارهٔ روابط قدرت بسیار دشوار می‌شود.

بعلاوه، این طرح چارچوبی را نیز فراهم می‌سازد که در آن می‌توان بسیاری از سایر انواع روابط اجتماعی را که عموماً در گفتمان‌های مربوط به قدرت از نظر پنهان مانده‌اند، درک کرد. برای مثال، در این طرح نابرابری قدرت را نمی‌توان خود به خود با روابط مبنی بر حاکمیت، استثمار و مانند آن یکی دانست. نابرابری قدرت ممکن است وقتی با روابط خصمانهٔ قدرت ترکیب شود مستبدانه باشد، اما در زمینهٔ روابط تعاونی قدرت، نابرابری می‌تواند عملاً سبب توان‌دهی گردد، مانند رابطهٔ پرورشی بین والدین و کودک یا رابطهٔ تعلیمی بین معلم و شاگرد. حتی روابط حاکمیت بین همهٔ گروه‌های اجتماعی را بالقوه می‌توان به منظور تصحیح نابرابری‌های تاریخی قدرت به صورت روابط توان‌دهی امدادی اصلاح نمود. سیاست‌های مربوط به تبعیض اصلاحیⁱⁱ و طرح‌های مالیات تصاعدی، در صورتی که سنجیده و همراه با حسن نیت باشند، نمونه‌هایی از چنین توان‌دهی امدادی در سطح اجتماع ساختاری می‌باشند.

سلسله مراتب به عنوان یک اصل سازمانی نیز می‌تواند بالقوه صورت مطلوبی از نابرابری به شمار آید. سلسله مراتب در یک زمینهٔ اجتماعی یا سازمانی به روابط قدرتی که ساختار نابرابر دارند، اشاره می‌کنند. پس تعجبی ندارد که بسیاری از مردم سلسله مراتب را با استبداد یکی می‌دانند. اما این یکی دانستن، روابط نابرابر قدرت را با روابط خصمانهٔ قدرت ترکیب می‌کند. در زمینهٔ روابط مبنی بر همکاری، سلسله مراتب را می‌توان یک اصل سازمان‌دهی با ارزش و مفید دانست. وقتی گروهی متشکل از افراد

ⁱ Weber

ⁱⁱ Affirmative action policies به معنای تبعیض مثبت، تبعیض به نفع کسانی که تا به حال مورد تبعیض بوده‌اند که عبارت تبعیض اصلاحی برای آن انتخاب شد (م).

برابر بزرگتر از آن است که بتوان به نحو سودمند و کارآمدی همه اعضا را در همه جریانات تصمیم‌گیری مشارکت داد، گروه می‌تواند از تفویض ارادی برخی از قدرت‌های تصمیم‌گیری به گروه‌های فرعی کوچکتر و اغلب انتخابی سود ببرد. این نابرابری ساختاری به توافق عمومی یا سلسله مراتب می‌تواند یک گروه خاص را قادر سازد کارهایی را انجام دهد که در غیر این صورت نمی‌توانست و در این جریان بار مسئولیت تصمیم‌گیری‌های جاری را از دوش تعداد زیادی از مردم بردارد تا به این وسیله آزاد شوند وقت و نیروی خود را به سایر امور سازنده که می‌تواند به نفع همه گروه باشد، اختصاص دهند.

بنا بر این سلسله مراتب می‌تواند تحت شرایط مناسب یک اصل سازمان دهنده مفید و مطلوب باشد. اما این شرایط شامل روابط همکاری میان افرادی که اگر سلسله مراتب نبود، برابر بودند، هم می‌شود. از این نظر، این شکل در عین حال که نشان می‌دهد سلسله مراتب را نمی‌توان به خودی خود با استبداد یکی دانست، هشدار می‌دهد که سلسله مراتب را بر خلاف تصور بسیاری از نظریه‌پردازان سنتی عملکردگرائی نمی‌توان به خودی خود با توان‌دهی هم یکی دانست.^{۱۳} تحت شرایط روابط خصمانه، سلسله مراتب معمولاً به استبداد منجر می‌شود و این شرایط در فرهنگ حاکم مسابقه و رقابت گستره وسیعی دارد.

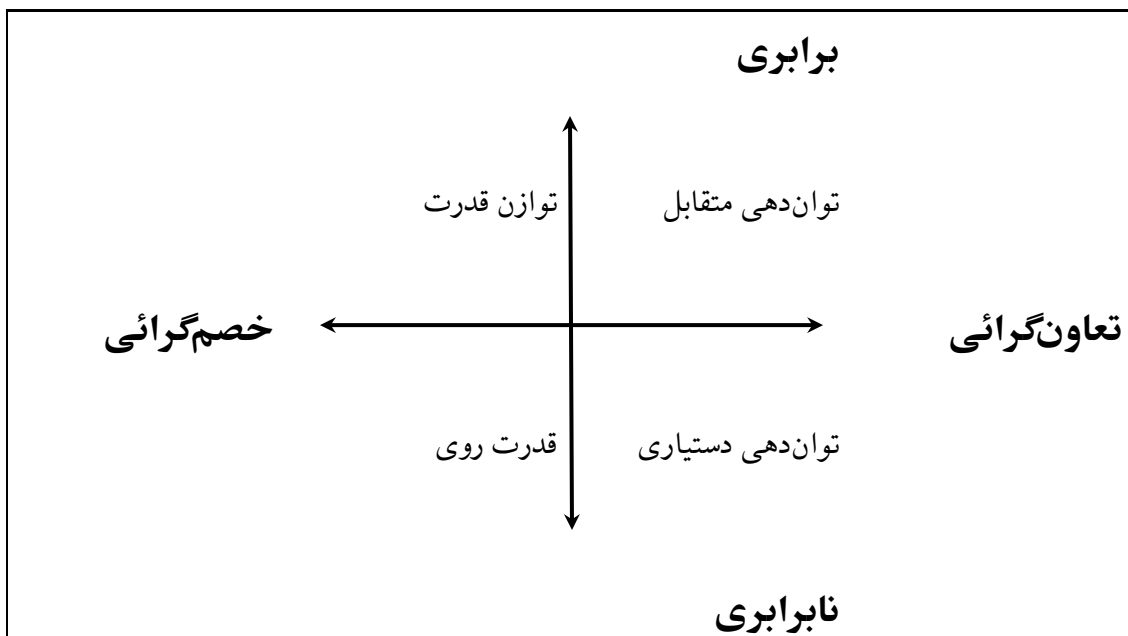
این طرح همانطور که ابعاد مثبت و منفی نابرابری قدرت را نشان می‌دهد، ابعاد مثبت و منفی برابری قدرت را هم روشن می‌کند. درست است که برابری قدرت در بسیاری از روابط قدرت تعاونی که در آن به توان‌دهی متقابل منجر می‌شود، شرایط مطلوبی است، اما می‌تواند در عملکرد بسیاری از روابط خصمانه قدرت که اغلب در آنها ناکامی متقابل به همراه می‌آورد، اختلال زیادی ایجاد کند. برای مثال گیرکرد حزبی را که مشخصه بسیاری از تصمیم‌گیری‌های سیاسی معاصر در دموکراسی‌های لیبرال غربی است، در نظر بگیرید. چنین گیرکردهائی نه تنها حزب‌های سیاسی قدرتمند را بطور مساوی تضعیف می‌کند، بلکه با از کار انداختن تنها راه تصمیم‌گیری جمعی آنان، همه مردم را تضعیف می‌کند.

یک مثال افراطی‌تر، یعنی خط مشی مربوط به سلاح‌های اتمی مشهور به «تضمین نابودی متقابل»^۱ (MAD) را در نظر بگیرید که در سراسر جنگ سرد حاکم بود و با استدلال می‌توان نشان داد که امروزه با ادامه وجود انبارهای عظیم هسته‌ای در گوشه و کنار دنیا هنوز هم حاکمیت دارد. خط مشی MAD نمونه کلاسیکی از یک رابطه

^۱ Mutually Assured Destruction (MAD)

خصمانه است که مشخصه آن «برابری قدرت» (هم‌ارزی هسته‌ای در این مورد) می‌باشد، مشخصه‌ای که در غیر این صورت مشخصه‌ای مطلوب به شمار می‌رفت. با این حال این جلوه خصمانه برابری قدرت توده‌های بشری را در یک توازن ظریف نگه داشته است که اگر بر هم بخورد، می‌تواند منجر به نابودی متقابل گردد و در عین حال بار عظیم هزینه‌های جاری نظامی را بر شانه‌های توده‌های کارگری می‌اندازد که زندگیشان دائماً از جانب آن در معرض خطر است. از این نظر این جلوه‌های خصمانه برابری نه تنها ما را به نابودی تهدید می‌کند، بلکه تضعیف ما را تضمین می‌نماید. خط مشی MAD که از بسیاری جهات نتیجه بدیهی ساختار جغرافیائی - سیاسی خصمانه‌ای است که برابری نسبی توانائی هسته‌ای مشخصه آن به شمار می‌رود، می‌تواند به همین منوال بیانگر «تضمین تضعیف متقابل»^۱ نیز باشد.

همانطور که این چند مثال نشان می‌دهد، طرح بالا گنجینه لغات گسترده‌ای را برای ما فراهم می‌سازد تا با آن به روشنی درباره روابط قدرت تفکر و صحبت کنیم. این طرح نقشه مفیدتری از روابط قدرت به ما می‌دهد و در واقع، با نشان دادن این روابط به صورت دو بعدی، می‌تواند به معنای واقعی کلمه ما را قادر سازد «نقشه» روابط مختلف قدرت را نسبت به دو محور خصومت/ تعاون و برابری/ نابرابری بکشیم، مانند شکل زیر:



شکل ۲ - ابعاد ارتباطی و توزیعی قدرت

^۱ Mutually Assured Disempowerment

در این نقشه ادراکی، روابط «قدرت روی» فقط یکی از چهار ربع ممکن را تشکیل می‌دهد، یعنی ربعی که در پائین سمت چپ نمودار قرار گرفته است. مصالحه، به گیرکردن و سایر روابط مبنی بر «موازنه قدرت» در ربع بالای سمت چپ قرار گرفته‌اند. پرورش، تعلیم و سایر روابط مبنی بر «توان‌دهی امدادی» در ربع پائین سمت راست واقع شده‌اند و کمک متقابل، همکاری و سایر روابط مبنی بر توان‌دهی متقابل در ربع بالای سمت راست قرار گرفته‌اند.

این نقشه ادراکی به ما کمک می‌کند (به نحوی مؤثرتر از طرح شکل ۱) تا ماهیت نسبی خصومت و تعاون را از یک سو، و برابری و نابرابری را از سوی دیگر، تشخیص دهیم. برخی روابط کمتر یا بیشتر خصمانه یا تعاونی هستند، درست همانطور که برخی توزیع‌های قدرت هم از بقیه برابرتر و یا نابرابرتر هستند. بنا بر این خصومت مفرط یا نابرابری مفرط را می‌توانیم از انواع متعادل‌تر آنها تشخیص بدهیم و در عین حال همکاری و برابری را می‌توانیم آرمان‌هائی بدانیم که در بسیاری از زمینه‌ها ارزش دارند برای رسیدن به آنها کوشش کنیم، هرچند نتوانیم به طور کامل به آنها برسیم.

علاوه بر آن، این نقشه ادراکی به ما خاطر نشان می‌سازد که حرکت یا تغییر در طول هر یک از این محورها امکان‌پذیر است. یک رابطه پرورشی ممکن است با نابرابری زیادی شروع شود و به تدریج به سوی برابری نسبی حرکت کند، مانند رابطه والدین و فرزندان، رابطه تعلیمی و سایر روابط شکوفا. یا برعکس، رابطه‌ای ممکن است در طول زمان خصومت‌آمیزتر یا تعاونی‌تر شود، مانند نوسان به سوی، یا دور از، حزب‌گرایی سیاسی یا دوحزبی بودن (یا حتی بدون حزب بودن).

و سرانجام این نقشه ادراکی راه دیگری را برای تشخیص ماهیت مشکل‌ساز طبقه‌بندی‌های «قدرت برای» در مقابل «قدرت روی» فراهم می‌سازد. زیرا، در حالی که «قدرت روی» در ربع زیرین چپ نشان داده شده، مفهوم «قدرت برای» یا «قدرت به عنوان قابلیت» را می‌توان تمام صفحه‌ای دانست که هر دو محور (خصومت / تعاون و برابری / نابرابری) روی آن کشیده شده‌اند.

البته این نقشه ادراکی وسیله‌ای برای کمک به بحث و تفکر است و روابط واقعی اجتماعی را نمی‌توان طبق مختصات دقیق روی این صفحه جا داد.

از نظر تا عمل

بحث بالا، طرح جامع تری را برای تفکر و صحبت درباره قدرت فراهم می‌سازد. ولی چرا به خود زحمت این تلاش ذهنی را بدهیم؟ دلیل آن ساده است.

معمولاً طرز تفکر و صحبت ما بر طرز عمل ما اثر می‌گذارد. گفتمان‌های رقابتی و تعارضی درباره قدرت نمونه روشنی از این امر هستند، زیرا به الگوهای رقابتی و تعارضی برای عمل اجتماعی بدل می‌گردند. این امر نباید تعجبی داشته باشد. اگر تعارض و رقابت حالت‌های بدیهی تعامل انسانی به نظر برسند، چرا که این چیزی است که گفتمان‌های مردمی و دانشگاهی بر آن تأکید دارند، منطقی خواهد بود که امور جمعی خود را به صورت مسابقه سازمان بدهیم تا این نیروهای رقابتی و تعارضی را به نفع و مصلحت جامعه مهار کنیم.

اما حتی اگر تعارض و رقابت قوای اولیه حرکت تاریخ بوده‌اند که خودش فرض قابل بحثی است، به آسانی ممکن است امور انسانی به نحوی که می‌توانند باشند یا باید باشند، اشتباه کنیم. این مشکل بدیهی سازی است. با بدیهی انگاشتن روابط رقابتی و تعارضی نسبت به نقش مهمی که روابط همکاری و تعاونی می‌توانند در امور بشری بازی کنند و بازی می‌کنند، نسبتاً نابینا می‌شویم. در نتیجه الگوهای غیر خصمانه سازمان اجتماعی کم نظریه‌پردازی می‌شوند، کم تحقیق می‌شوند و کم تجویز می‌گردند. در عوض الگوهای مسابقه‌ای را به عنوان یک هنجار اجتماعی می‌پذیریم و تجویز می‌کنیم. به عبارت دیگر، فرهنگ رقابت مبنی بر پیش فرض خصومت‌گرایی هنجاری است.

یادداشت‌ها و مراجع فصل ۲

^۱ این تمایز از سوی بسیاری از نظریه پردازان قدرت مورد بحث قرار گرفته است. از جمله:

Connolly, *The Terms of Political Discourse*; Coser, 'Notion of Power'; Hartsock, *Feminist Historical Materialism*; Lukes, *Power: A Radical View*; Macpherson, *Democratic Theory*; Pitkin, *Wittgenstein and Justice*; Wartenberg, *Forms of Power*; Wrong, *Power*; and Dowding, *Power*.

^۲ Wartenberg, *Forms of Power*, p. 27

^۳ این تعریف آخری مشخصه بیشتر نظریه‌های اجتماعی و سیاسی قدرت است. این امر را بطور مثال می‌توان در آثار نویسندگان زیر که همگی از نظریه‌پردازان بسیار با نفوذ قدرت بودند، دید:

Bachrach and Baratz, 'Two Faces of Power'; Dahl, 'The Concept of Power'; Dahl, 'Power as the Control of Behavior'; Lukes, *Power*; Weber, 'Domination'; and De Jouvenel, *On Power*.

^۴ این بیان و نقل قول‌هایی که به دنبال آن می‌آید گرفته شده است، از:

Lukes, *Power: A Radical View*, pp. 30-1

^۵ Wartenberg, *Forms of Power*, p. 5

^۶ برای نمونه مراجعه کنید به کاربرد اصطلاح «قدرت» در مقالات جمع آوری شده در:

Scannell, Schlesinger and Sparks, *Culture and Power*; and Dirks, Eley and Orthner, *Culture, Power, History*.

Giddens, *Constitution of Society*, pp. 15, 257. با وجود آن که گیدنز اغلب در آثارش قدرت را با حاکمیت مربوط می‌سازد، اما تشخیص می‌دهد که «قدرت لزوماً با تعارض مرتبط نیست... قدرت ذاتاً جابر آنه نیست».^۸ «قدرت روی» گاهی مورد خاصی از طبقه کلی‌تر «قدرت برای» شمرده می‌شود. برای نمونه مراجعه کنید به: Giddens, *Central Problems in Social Theory*; Wrong, *Power*, p. xiii; and Talcott Parsons, 'Power and the Social System'.

اما هیچ‌کدام از این نویسندگان طرحی برای مجسم‌کردن دامنه کامل روابط قدرت به شکلی که به دنبال خواهد آمد، ارائه نکرده‌اند.

^۹ برخی از پژوهشگران طرفدار حقوق زن به روشنی در مورد صورت‌های مختلف روابط قدرت مبنی بر تعاون و همکاری نظریه‌پردازی کرده‌اند و این نظریه‌ها با قدری تفصیل در فصل ۴ مورد بحث قرار خواهند گرفت. اما این نظریه‌های زنانه قدرت با بیشتر نظریه‌های قدرت اجتماعی و سیاسی سازگاری ندارند. از این رو، آنها به علت موقعیت نسبتاً حاشیه‌ای که دارند، در واقع مرزهای گفتمان سنتی در مورد قدرت را روشن می‌کنند.

^{۱۰} رانگ (Wrong) در کتاب *Power*، صفحه ۲۳۷، بطور گذرا از عبارت «قدرت علیه» برای بیان صورت خاصی از «قدرت برای» استفاده می‌کند. اما طرح جامعی را که در آن بتوان جای این مفاهیم را پیدا کرد، ارائه نمی‌دهد.

^{۱۱} مفهوم موازنه قدرت که گاهی به آن به عنوان «قدرت اینتر کرسیو» اشاره می‌شود، تاحدی نظریه‌پردازی شده است از سوی:

Blau, *Exchange and Power*, p. 118; Gamson, *Power and Discontent*; and Reisman, Denny and Glazer, *The Lonely Crowd*

از بسیاری جهات، همه الگوهای کثرت‌گرای دموکراسی حزبی برخی از مفاهیم موازنه قدرت را مجسم می‌کنند. اما تا جایی که من می‌دانم، این مفهوم هرگز در یک چارچوب جامع قرار نگرفته است تا به وضوح مشخص شود ارتباطش با سایر روابط قدرت چیست.

^{۱۲} نظریه‌پردازان مختلف طرفدار حقوق زنان نظریه‌های قدرت «پرورش» را مطرح کرده‌اند که با قدری تفصیل در فصل ۴ مورد بحث قرار خواهد گرفت. بعلاوه وارتنبرگ این احتمال را می‌پذیرد که برخی از روابط نابرابر قدرت می‌تواند برای طرف کم‌قدرت‌تر به نحوی که قبلاً توصیف شد، مقید باشد و Wartenberg در کتاب *Forms of Power*، از همان مثال‌های پروردن و آموختن برای روشن ساختن این نکته استفاده می‌کند. اما از آنجا که تمایز بین خصومت‌گرایی و تعاون‌گرایی را با تمایز بین برابری و نابرابری ترکیب می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که قدرت تغییردهنده، نوع خاصی از روابط «قدرت علیه» است. طرحی که در کتابش آمده نشان می‌دهد که تحلیل وی گیج‌کننده و مشکل‌دار است.

^{۱۳} برای نمونه به نظریه عمل‌کردگرای قدرت و سلسله مراتبی که پارسونز در *Parsons Power and the Social System* مطرح می‌کند، مراجعه کنید. همانطور که رانگ در *Power*, p. 249 می‌گوید «این استدلال که سلسله مراتب‌های دائمی روابط قدرت در جوامع پیچیده امروزی گریزناپذیرند، البته به معنای آن نیست که به ساختارهای قدرت جوامع خاص موجود مهر ضرورت بزنیم. استدلال‌های عمل‌کردگرا اغلب در برابر این اتهام که آنها دقیقاً به همین معنی هستند، آسیب‌پذیر بوده‌اند... مثل مورد پارسونز... پارسونز همانطور که دیده‌ایم در معرض این اتهام قرار دارد که وضعیت فعلی را آرمانی می‌داند زیرا بکارگیری قدرت در جهت برخی از منافع گروهی و به ضرر بقیه منافع را کم می‌کند و به حد قابل چشم‌پوشی می‌رساند.

فصل ۳

خصوصیت‌گرایی هنجاری

خصوصیت‌گرایی، به شیوه‌ای که من از این اصطلاح استفاده می‌کنم، اشاره به این فرض دارد که رقابت الگوی ضروری و عادی سازمان اجتماعی است.^۱ این فرض در عمق اصول فرهنگ‌های لیبرال غربی نهفته است.^۲ دوگانه‌گرایی‌های متضاد در میان سامی‌های قدیم و روش‌های بدیع خصمانه یونان باستان فقط دو نمونه از منابع پیدایش آن هستند. تصور هابز از جامعه به صورت «جنگ همه علیه همه» تجسم تازه‌تری از این اصول موروثی فرهنگی است.

جوامع غربی در قرون اخیر، ضمن وفاداری به این نظر هابز هیچ کمبودی از نظر جنگ به جا نگذاشته‌اند. در واقع جوامع غربی سلاح‌های جدید جنگی و کشتار جمعی را تکمیل کرده و مسئول مخرب‌ترین جنگ‌های تاریخ نوع انسان بوده‌اند. علاوه بر اقدام عملی به جنگ، استعارات جنگی نیز در گفتمان غربی فراوان است. در اقتصاد از «جنگ‌های بازار»، «جنگ‌های تجاری» و «تصاحب خصمانه» حرف می‌زنیم. در سیاست از «مبارزات» انتخاباتی که سرمایه‌اش از «خزانه‌های جنگی» آمده و مشخصه‌اش «مبارزات کلامی» است، سخن می‌گوئیم. در رسانه‌ها عملاً هر موضوعی دیر یا زود در چارچوب استعاره جنگی قرار می‌گیرد، از «مبارزات سقط جنین» گرفته تا «مبارزه علیه فقر» و «مبارزه علیه مواد مخدر».

برداشت جوامع غربی از مردانگی نیز ارتباط نزدیکی با این استعارات نظامی دارد.^۳ از میدان جنگ گرفته تا میدان بازی و تا محیط کار، رقابت و خشونت علیه دشمنان محور شکل‌گیری هویت مردان غربی بوده است. با توجه به این که در اکثر جوامع غربی مردان به حاکمیت خود بر امور عمومی ادامه می‌دهند، این آرمان‌های مردانه - خصمانه عملاً به همه حوزه‌های حیات عمومی، از بازار گرفته تا مجلس قانونگذاری تا دادگاه‌ها و تا عرصه روابط بین‌المللی کشیده شده است.

همه این آرمان‌ها و استعارات خصمانه و بسیاری دیگر از این آرمان‌ها و استعارات که در سراسر جوامع غربی بازتاب یافته‌اند، از همین اصول اساسی خصوصیت‌گرایی ریشه می‌گیرند. در این فصل برای آنکه پیامدهای عملی این اصول موروثی فرهنگی را روشن کنیم جلوه و بروز آنها را در سراسر دامنه مؤسسات و روال‌های اجتماعی بررسی می‌کنیم. کار خود را از نظام‌های اقتصادی، سیاسی و حقوقی که هسته

نهادین فرهنگ مسابقه و رقابت را تشکیل می‌دهند، شروع می‌کنیم و با مؤسسات و روال‌های دیگری که همین اصول بنیانی خصومت‌گرایی را تشدید و تقویت می‌نمایند، پایان می‌دهیم.^۴ اما قبل از شروع، ذکر محدودیت‌های این بررسی لازم است.

اول، این تحقیق مسلماً گرایش انگلیسی - آمریکائی دارد و عمدتاً از مثال‌هایی که مربوط به غرب انگلیسی زبان، بخصوص ایالات متحده است، استفاده می‌کند. اما به استثنای نظام حقوقی خصمانه انگلیسی - آمریکائی، اکثر مثال‌های به‌کاربرده شده به علت نفوذ فرهنگی مشترک سنت‌های یونانی - رومی و یهودی - مسیحی، میراث فکری رنسانس و عصر روشنگری و بسیاری دیگر از پیوندهای اجتماعی و اقتصادی و فکری در میان جوامع غربی، با روال‌های اجتماعی در سراسر غرب مطابقت دارند.

علاوه بر آن، هرچند در این فصل نمی‌کوشیم موضوع را به فرهنگی غیر از فرهنگ‌های غربی تعمیم دهیم، اما بسیاری از این ساختارها و روال‌های خصمانه آشکارا در سایر نقاط جهان هم وجود دارند. این امر از یک سو ناشی از وجود سنت‌های مشابه ارتش‌سالاری، مردانگی و مانند آن در بسیاری از فرهنگ‌های غیر غربی است، و از سوی دیگر ناشی از نفوذ قدرتمند بین‌المللی است که بسیاری از کشورهای غربی در قرن‌های اخیر اعمال کرده‌اند. در حال حاضر، این تأثیر و نفوذ را چشمگیرتر از همه می‌توان در حاکمیت جهانی ایالات متحده بر محتوای رسانه‌های گروهی دید که جلوه‌های فرهنگی خشونت، تعارض، حزب‌گرایی و قابلیت طرح شکایت در دادگاه‌ها را نه تنها به سایر کشورهای غربی، بلکه عملاً به همه مناطق جهان صادر می‌کند.

سرانجام، در تمرکز بر روی خصومت‌گرایی قصدم آن نیست که چنین القا نمایم که اعمال مبنی بر تعاون و همکاری کاملاً خارج از فضا‌های نهادینی هستند که بررسی می‌کنم، بلکه قصدم این است که نشان دهم خصومت‌گرایی به آرمانی هنجاری در هر کدام از آنها بدل شده است و نمونه‌های تعاون وقتی وجود دارند، در ساختارهای گسترده‌تر خصومت‌گرایی واقع می‌شوند که آنها را محدود و تحریف می‌سازند.

سه نهاد محوری

نظام‌های اقتصادی، سیاسی و حقوقی هسته‌های نهادین فرهنگ مسابقه را تشکیل می‌دهند. در جوامع انگلیسی - آمریکائی نه تنها هر سه این عرصه‌ها به صورت مسابقه ساختار یافته‌اند، بلکه همه مانند یک نظام سه‌گانه مسابقه و به صورت یکپارچه عمل می‌کنند. پس از این که درباره هریک از این عرصه‌ها بطور انفرادی بحث کردیم، پیامدهای این ترکیب سه‌گانه را بررسی خواهیم کرد.

مسابقات اقتصادی

بازار رقابت اصل سازمان دهنده حاکم بر جوامع معاصر غربی است. طبق این اصل، انسان در چارچوب اقتصادی عمدتاً موجودی خودخواه به شمار می‌آید که رضایتش با مصرف مقادیر هر چه بیشتر کالاها و خدمات مادی حاصل می‌شود و البته ساز و کاری که ظاهراً این رضایت را ایجاد می‌کند، بازار رقابت آزاد است.

اصل بازار رقابت آزاد، به عنوان یک آرمان هنجاری اولین بار از سوی اقتصاددانان کلاسیکی نظیر آدام اسمیت بیان شد که نظریه سرمایه‌داری جدید را مطرح کردند. نظریه سرمایه‌داری بر این گفته آدام اسمیت متکی است که بازار فارغ از مداخله یا کنترل دولتی دربرگیرنده نفع بیشتری برای گروه بیشتری از مردم است. بنا بر نظریه اسمیت، «دست غیبی» بازار رقابت آزاد بطور طبیعی با موازنه عرضه و تقاضا به کارآمدترین شیوه ممکن فعالیت‌های منفعت‌جویانه افراد مصرف‌کننده و کسب و کارهای خصوصی را هماهنگ می‌کند که به نوبه خود بیشترین ثروت جمعی را به بار می‌آورد.^۵

اسمیت که یک فیلسوف اخلاقی بود، به این ترتیب، توجیهی اخلاقی برای فعالیت‌های منفعت‌طلبانه پیدا کرد و آن را از یک گناه تاریخی به یک فضیلت مدرن بدل نمود. انصاف باید داد که اسمیت خواستن منفعت شخصی را خواستن منفعت در همه ارزشهای بنیادینی می‌دانست که لزوماً کاملاً مادی هم نبودند. پس با این که اسمیت معتقد بود که خیرخواهی نقش صرفاً محدودی در بازار دارد، اما بر این باور نیز بود که بازیگر روشن‌فکر و نوع‌دوست در بازار می‌تواند به بهترکردن شرایط هموعانش علاقه داشته باشد. علاوه بر آن، اسمیت گمان می‌کرد که حتی فعالیت‌های نفع‌طلبانه مادی از سوی چارچوب‌های بزرگتر اخلاقی که ظاهراً فرد به آن متعهد است، تنظیم می‌شود.^۶ قرار بود به جای تنظیم بیرونی دولتی، این خود تنظیمی اخلاقی، تضمینی در مقابل سوء استفاده‌های بازار باشد. همانطور که اِونسکی^۱ می‌گوید:

اخلاقیات شرط لازم رقابت سازنده‌ای است که لیبرالیسم کلاسیک در نظر داشت. فقط در جامعه‌ای از افراد پایبند به اخلاقیات است که «دست غیبی» کارش را به خوبی انجام می‌دهد، زیرا این اخلاقیات است که دست افراد را از ناتوان‌کردن و در نتیجه تحریف اعمال «دست غیبی» باز می‌دارد. در صورت فقدان چنین جامعه پایبند به اخلاقیاتی، رقابت مخرب می‌شود. در استعاره اصلی اسمیت اخلاقیات است که بین یک جامعه نیکوکار و دوزخ هابز ایستاده است.^۲

^۱ Evensky

اما از زمان اسمیت تا به حال، جوامع غربی کار چندانی در جهت پرورش منافع غیرمادی که اسمیت آن را مجاز می‌دانست یا خودتنظیم اخلاقی که اسمیت تصور می‌کرد، انجام نداده‌اند و اقتصاددانان عموماً از فلسفه اخلاقی او فاصله گرفته‌اند. در این خلاء اخلاقی، یک اعتقاد عمدتاً سودمدارانه و مادی به فضیلت فعالیت‌های منفعت طلبانه بازاری پا گرفته است.

از آنجا که جوامع لیبرال غربی عمدتاً ندای اسمیت را برای خودتنظیمی نادیده گرفته و هشدارهای وی را درباره تنظیم دولتی پذیرفته‌اند، عملاً با یک فرهنگ مبنی بر رقابت بی‌قید و شرط بازاری تنها مانده‌اند. در واقع رقابت بدل به یک ارزش برتر در یک عصر عمیقاً مادی گشته است. این فرهنگ رقابت یا فرهنگ مسابقه، منجر به کشمکش گسترده اجتماعی و تخریب محیط زیست شده است.

در بدیهی‌ترین سطح، این ارزش‌های مفرط رقابتی، در حالی که کارگران بر سر دستمزد با سایر کارگران رقابت می‌کنند و سرمایه‌داران با سایر سرمایه‌داران بر سر منفعت، منجر به شکاف شدید بین ثروت و فقر در داخل و در میان ملت‌ها، هر دو شده است. این فقر و ثروت مفرط عالم را در یک حالت عدم ثبات نگه می‌دارد که برخورد سیاسی، جنایت، تروریسم و جنگ را در درون خود می‌پرورد. علاوه بر آن، این ارزش‌های مفرط رقابتی گرایش‌های قبلی به جنگ و برخورد بین سرمایه‌داران و کارگران را که از رابطه متفاوت آنها با ابزار تولید اقتصادی ناشی می‌شود، وخیم‌تر می‌کند. در نبود تنظیم دولتی و قید و بند اخلاقی، هر دو، بسیاری از سرمایه‌داران می‌کوشند که بیشترین ارزش اضافه را از نیروی کار که منبع اصلی ثروت آنهاست، به دست آورند. در عوض، کارگران مبارزه مخالفی را سازمان می‌دهند تا از این ارزش اضافه سهم عادلانه تری نصیب آنان گردد. نتیجه، البته مبارزات طبقاتی مداومی است که مارکس با وضوح بسیار درک کرده بود.

این ارزش‌های مفرط رقابتی به رقابت بین کل ملت‌ها نیز منجر می‌شود. اکنون در بازار جهانی هر کدام از ملل جدید سرمایه‌داری در تلاش برای به دست آوردن بیشترین منافع ممکن برای شهروندان و مصرف‌کنندگان خود با سایر ملل رقابت می‌کنند. هر روزه مبارزه بر سر اندوختن و در اختیارگرفتن منابع، سرمایه، کار، کالا و اطلاعات در بازار جهانی در جریان است و منظم‌اً به شهروندان هر ملت نسبت به وضعیت این رقابت از طریق مقایسه تولیدهای ناخالص ملی، گزارشات موازنه تجاری، نرخ‌های مبادله ارز و سایر شاخص‌های امتیاز نسبی ملی، هشدار داده می‌شود. علاوه بر آن، در یک اقتصاد جهانی بی‌نظم و قانون که در آن حتی تظاهراتی هم به بازی جوانمردانه و شرایط برابر

برای ملت‌ها نمی‌شود، این مسابقات اقتصادی در حالی که باقیمانده امتیازاتی که استعمار و امپریالیسم فراهم کرده خود را در ادامه بهره‌کشی ملل قوی‌تر از ملت‌های ضعیف‌تر نشان می‌دهد، معدودی برنده و تعداد زیادی بازنده دارد.

سرانجام این ارزش‌های رقابتی مفرط در غیاب نسبی کنترل حکومتی و کنترل داخلی اخلاقی، هر دو، منجر به ناسازگاری بی‌سابقه‌ای بین نوع انسان و بیشتر گونه‌های دیگر موجودات زنده در روی این کره شده است. تغییر در ظرفیت تولیدی انسان و اندازه جمعیت آن همراه با منفعت‌طلبی مادی بی‌قید و بند منجر به ایجاد یک جامعه مصرفی ظاهراً سیری‌ناپذیر شده است که در عمل هموساپین را در رقابت مستقیم با بیشتر گونه‌های دیگر موجودات زنده در روی کره زمین قرار داده است، زیرا که در یک سطح جهانی برای محل سکونت، غذا، انرژی و مواد خام با سایر گونه‌ها رقابت می‌کنیم. قبول داریم که رقابت بین انواع جانوران چیز جدیدی نیست، اما آنچه که مسابقه جاری را بی‌نظیر می‌کند سطح جهانی آن همراه با برتری قاطع یکی از گونه‌ها، یعنی هموساپین است. در این زمینه، از آنجا که فقدان نسبی کنترل دولتی و اخلاقی منجر به انقراض تعداد فزاینده‌ای از این گونه‌ها می‌شود، پایداری خود این مسابقه مورد تردید قرار گرفته است.

بت شدن ارزش‌های رقابتی به همه این راه‌ها اصول زیربنایی خصومت‌گرایی را منعکس و همچنین تقویت می‌کند، یعنی همان اصولی که بیشتر فرهنگ‌های غربی به ارث برده‌اند. آرمان‌های رقابتی در یک مسابقه دائمی به دنبال به‌دست‌آوردن و در اختیارگرفتن مادیات، کارگر را به جنگ کارگر می‌فرستد، سرمایه‌دار را به جنگ سرمایه‌دار و کارگر را به جنگ سرمایه‌دار. این آرمانها در مسابقاتی مشابه و بزرگتر ملتی را به جنگ ملت دیگر و بشریت را به جنگ طبیعت می‌فرستند. همانطور که پترلا^۱ می‌گوید، رقابت «دیگر یک وسیله نیست» بلکه «به هدف اصلی نه فقط مؤسسات تجاری بلکه دولت‌ها و کل جامعه بدل شده است».^۸

قبول داریم که اقتصاد جدید به کلی خالی از روابط مبنی بر همکاری نیست. در کسب و کار نیز مانند ورزش توافق در مورد حتی مجموعه کوچکی از قوانین و مقررات که رقابت باید در محدوده آنها صورت بگیرد، مستلزم سطحی از همکاری اساسی بین کسانی است که به جز در این مورد رقابتی یکدیگر به شمار می‌روند. علاوه بر آن، در کسب و کار نیز مانند ورزش اغلب همکاری داخلی در درون یک شرکت یا گروه ورزشی شرط موفقیت است. بنا بر این رقابت می‌تواند وسیله مؤثری برای پروراندن مهارت‌های

^۱ Petrella

مربوط به همکاری بشود. علاوه بر آن، رقابت با مشروط کردن پاداش به تلاش و ریسک، می‌تواند افراد هر گروه را به سوی تعالی، خلاقیت، ابداع و کارآئی که عموماً همگی در اقتصاد و یا در زمین بازی اهداف مطلوبی هستند، سوق دهد.

با توجه به پیچیدگی‌های هنجاری روابط مبنی بر رقابت، بررسی انگیزه و زمینه در نقد هر مورد یا هر شکل از رقابت لازم است. می‌توان ثابت کرد رقابتی که انگیزه‌اش نفع متقابل است (مثلاً تفریح و لذت یا ابداع و کارآئی جمعی) از رقابتی که انگیزه‌اش مبارزه بر سر بُرد و باخت شخصی دو طرف است (مثلاً جنگ یا استثمار اقتصادی) مطلوب‌تر است. علاوه بر آن، رقابت در محدوده قوانینی که مبارزه جوانمردانه و امکانات مساوی برای همه را تضمین می‌کند (مثلاً رقابت‌های ورزشی یا اقتصادهائی که به شکل مسئولانه‌تری تنظیم شده‌اند) به طرز قابل اثباتی مطلوب‌تر از رقابتی است که فاقد چنین قوانینی است (مثلاً جنگ‌ها یا اقتصادهای بدون قانون و کنترل). برخی از اقتصاددانان برای توضیح این پیچیدگی‌های هنجاری کم‌کم با عباراتی نظیر رقابت همکارانه و رقابت خصمانه بین دو الگوی مختلف رقابت تمایز قائل می‌شوند.^۹

در هر صورت، اگر بازار را قابل مقایسه با ورزش بدانیم، توجه به این نکته ضروری است که رقابت‌های ورزشی از قانون‌مندترین فعالیت‌های انسانی است. قوانین مفصلی وجود دارند که بازی جوانمردانه و امکانات مساوی بازی برای طرفین را در همه رقابت‌های ورزشی تضمین می‌کنند. علاوه بر آن، بیشتر ورزش‌های تفریحی به دنبال پرورش ارزش‌ها و قیود درونی در ورزشکاران هستند، نظیر روحیه ورزشکاری و آرمان‌های مربوط به بازی جوانمردانه که این قوانین یا مقررات بیرونی را تکمیل می‌کنند. در مورد بازار آزاد سرمایه‌داری در وضعیت کنونی‌اش نمی‌توان همین را گفت.

بعلاوه، رقابت جوانمردانه نه تنها مستلزم آن است که همه رقبا تحت قوانین واحدی عمل کنند، بلکه مستلزم آن است که همه مسابقه را در یک زمان آغاز نمایند. اما در اقتصاد کنونی جهانی، برخی از رقبا نسل‌هاست که به اندوختن سرمایه پرداخته‌اند، در حالیکه دیگران تازه اخیراً به مسابقه دعوت شده‌اند و بنا بر این خود را همواره عقب می‌بینند. مثل این می‌ماند که چند نفر بازی مونوپولی^۱ را شروع کنند و تا آنجا ادامه دهند که هرچه ملک و املاک است بخرند و بعد از چند نفر دیگر برای بازی دعوت کنند. آنهایی که دیرتر آمده‌اند بطور دائمی دست و پایشان بسته است چون مرتب باید اجاره

Monopoly^۱: بازی با یک صفحه، مهره و تاس که در آن بازیکنان مقداری پول کاغذی دریافت می‌کنند و باید از راه خرید املاک و خانه و گرفتن اجاره از دیگران بقیه را ورشکست و از بازی خارج کنند (م).

بدهند و هیچ فرصتی هم برای خرید املاک به آنها داده نشده. آنها هرگز نمی‌توانند در شرایط مساوی با دیگران رقابت کنند.

به همه این علل، اقتصاد فعلی سرمایه‌داری با ارزش‌های رقابتی مفرطش و فقدان کنترل‌های درونی و بیرونی‌اش، منشاء منازعات گسترده اجتماعی و تخریب زیست‌محیطی است. این اقتصاد انسان را به صورت موجودی منفعت‌طلب و رقابت‌جو تعریف و روابط انسانی را بر همین اساس بنا می‌کند و با این کار فعالیت‌های اقتصادی را عمدتاً در طرف چپ نمودار خصومت‌گرایی/تعاون‌گرایی که در شکل ۲ کشیده شده بود، قرار می‌دهد: یعنی حوزه روابط «قدرت روی». به عبارت دیگر، رقابت‌های بازار آزاد تجسم اصل زیربنایی خصومت‌گرایی هنجاری هستند و با توجه به نبود بازی جوانمردانه و امکانات مساوی بازی در بسیاری از عرصه‌های اقتصادی، رقابت بازار آزاد اغلب عملاً به صورت روابط ظالمانه «قدرت روی» که در ربع پائین سمت چپ همان شکل قرار گرفته، در می‌آید.

رقابت‌های سیاسی

نظام‌های سیاسی حزبی غرب هم از اصل خصومت‌گرایی هنجاری نشأت گرفته‌اند. دانشمند علوم سیاسی، جین مانسبریج^۱، به سادگی به این نظام‌ها با لفظ «دموکراسی خصومت‌آمیز» اشاره می‌کند. در گفتارهای لیبرال غربی کلمه دموکراسی عملاً با مفهوم حزب‌گرایی هم‌معنی شده است، هرچند لزوماً هیچ توافقی بین این دو وجود ندارد. دموکراسی مبنی بر حزب‌گرایی یک نوع دموکراسی خاص فرهنگی است که در جوامع غربی بدیهی‌سازی شده است.

تعجبی ندارد که شکل‌گیری دموکراسی مبنی بر حزب‌گرایی با شکل‌گیری اقتصادهای سرمایه‌داری ارتباط خیلی نزدیکی دارد. هر دو از این تصور ناشی می‌شوند که ذات انسان اساساً خودخواه و رقابت‌طلب است و بنا بر این مسابقات الگوئی طبیعی و لازم از سازمان‌دهی اجتماعی هستند. البته در اقتصاد توزیع کالاهای مادی یا سرمایه یا توزیع قدرت اقتصادی است که از سوی مسابقات تعیین می‌شود. در سیاست، از طرف دیگر، توزیع مرجعیت عمومی و تصمیم‌گیری یا قدرت سیاسی است که از طریق مسابقات تعیین می‌شود. اما در هر دو مورد اصول فرهنگی زیربنایی به شکل قابل توجهی مشابه هستند.

^۱ Jean Mansbridge

هسته همه نظام‌های سیاسی مبنی بر حزب‌گرایی، مفهوم منافع سیاسی است. این اصطلاح اشاره گسترده‌ای دارد به نیازها، ارزشها و یا آرزوهای یک فرد یا گروه. در این برداشت، منافع، اساس آنچه فرد یا گروه در جریانات تصمیم‌گیری ترجیح می‌دهد، شمرده می‌شود. ظاهراً منافع، به ارزیابی (آگاه یا ناخودآگاه) آنچه به صلاح فرد یا گروه اوست، جهت می‌دهد. به نظر می‌رسد در جوامع چندگرا اغلب افراد و گروه‌های مختلف منافع متباین یا متضادی دارند.

فلسفه لیبرال غربی بر این باور است که یکی از عملکردهای اولیه یک نظام سیاسی آن است که بین منافع متضاد درون یک جامعه به نحو منفعت‌گرایانه‌ای که گسترده‌ترین دامنه ممکن از این منافع را تأمین نماید، توافق برقرار سازد. بنا بر این معیاری که جوامع غربی برای ارزیابی نظام‌های سیاسی به کار می‌برند، بسیار شبیه معیار آنها برای ارزیابی نظام‌های اقتصادی است: این که ظاهراً با چه مهارتی ارضای منافع شخصی رقیب را به حداکثر می‌رسانند. برای نیل به این هدف، ساختار عرصه سیاسی بسیار شبیه بازار آزاد سرمایه‌داری بنا شده است. این عرصه‌ای است که در آن افراد و احزابی که این افراد می‌سازند، می‌کوشند منافع و آرمان‌های خاص خود را به نحوی منفعت‌طلبانه و رقابت‌جویانه پیش ببرند.^{۱۱} همانطور که لیون^۱ می‌گوید، هرچند بعد منفعت‌جویانه در عملکرد یک حزب بطور گسترده‌ای پذیرفته شده است، اما:

طرفداران دولت حزبی چنین استدلال می‌کنند که اگر کسی از دور به «بازار سیاسی» که در آن چند حزب، رسانه، گروه ذی‌نفع و فرد تعامل دارند، بنگرد، می‌بیند که نیازهای دموکراتیک به روشی اسرارآمیز برآورده می‌شوند... [گوئی] «دست غیبی» دیگری در کار است.^{۱۲}

از این نظر نظام‌های سیاسی غرب عمدتاً به پیروی از الگوی بازار به عرصه‌هائی برای معاملات سیاسی بدل شده‌اند.^{۱۳} این امر بدو از طریق تشکیل احزاب سیاسی که نماینده مجموعه‌های رقیبی از منافع هستند، صورت می‌گیرد. پس در حالی که سیاست-مداران و احزاب برای مبارزه و پیروزی در انتخابات سازمان می‌یابند، «مبارزات سیاسی» رقیب هستند که تکلیف رهبری و کنترل را در داخل و در میان احزاب تعیین می‌کنند. [به استعاره نظامی توجه داشته باشید] همانطور که هلد^{۱۱} خاطر نشان می‌کند:

ممکن است هدف بعضی احزاب تحقق بخشیدن به برنامه‌ای از اصول آرمانی سیاسی باشد، اما اگر فعالیت‌هایشان مبنی بر تدابیر منظمی برای کسب موفقیت انتخاباتی

ⁱ Lyon

ⁱⁱ Held

نباشد، محکوم به سقوط به ورطه بی‌اهمیتی خواهند بود. در نتیجه احزاب بیش از هر چیز به وسائلی برای مبارزه و پیروزی در انتخابات بدل می‌شوند.^{۱۴}

سیاستمداران در تلاش برای شکست دادن مخالفان و پیروزی در این مبارزات به گفتگوهای ستیزه‌جویانه‌ای می‌پردازند که مشخصه آنها همانطور که در لجن‌مال‌کردن‌ها و تبلیغات سوئی که بر بسیاری از مبارزات مدرن حاکم شده پیداست، خصومت علنی است.^{۱۵}

وقتی رهبری سیاسی و کنترل از طریق این مسابقات خصمانه تعیین گردید، جریانات مربوط به تصمیم‌گیری عمومی نیز به شیوه‌ای خصمانه سازمان می‌یابد و تصمیم‌گیری نیز مانند مباحثه حزبی به صورت «جنگ کلمات» بین نمایندگان گروه‌های ذی‌نفع مخالف سازمان پیدا می‌کند. در این مباحثات مخالفان سیاسی در تلاش برای شکست دادن دشمنانشان و برتری پیدا کردن در عرصه آراء عمومی مانور می‌دهند و می‌جنگند. مفهوم پارلمانی «مخالفت وفادارانه»، مفهومی که به تلویح یا به تصریح در بسیاری از مجالس و کنگره‌های غربی محترم شمرده می‌شود، نشان می‌دهد که این الگوی تضاد و مخالفت در مباحثات تا چه حدی نهادینه شده است.

معمولاً بر خلاف مشورت‌های اصولی، مشخصه این مباحثات که مبنی بر تضاد و مخالفت هستند، استدلال موضعی است.^{۱۶} احزاب در آغاز، موضعی را اتخاذ می‌کنند و هدفشان این است که موضع حزب خودشان حاکم شود. در نتیجه، هویت یک حزب بسته به موضعی است که اخذ کرده و شکست یک موضع برای یک حزب به منزله از دست دادن «سرمایه سیاسی» است. به این ترتیب، از آنجا که مباحثات حزبی صحنه «مبارزات دائمی» یا مسابقات پایان‌ناپذیر بر سر سرمایه سیاسی می‌شوند، جریانات تصمیم‌گیری در اثر پیش‌بینی دور بعدی انتخابات به بخش‌های جدائی‌ناپذیری از جریانات انتخاباتی بدل می‌گردند.^{۱۷}

البته، بسیاری از تصمیم‌گیری‌های حزبی نیز خارج از مباحث عمومی رسمی صورت می‌گیرد. در واقع، این مباحثات چیزی بیش از یک لفاف نمایشی روی جریانات پیچیده پشت صحنه معاملات و توافقات سیاسی نیست. اما حتی مشخصه این جریانات پشت صحنه نیز دینامیک‌های مشابه حزبی است.^{۱۸}

دربگیرنده این ساختارهای درهم‌تنیده مبارزات انتخاباتی و مباحثاتی حزبی فضای دیگری از مسابقات سیاسی است که در آن گروه‌های فشار و دسته‌های فعالیت‌های سیاسی با یکدیگر بر سر تحت فشار گذاشتن احزاب و شکل دادن به افکار عمومی در جهت منافع خودشان، رقابت می‌کنند. به این ترتیب، مسابقاتی که در داخل

مؤسسات رسمی دولتی هست، به صورت مسابقاتی در همتایان غیررسمی آنها بازتاب می‌یابد. در واقع، بسیاری از تحلیل‌گران سیاسی چنین استدلال می‌کنند که گروه‌های فشار و دسته‌های فعالیت سیاسی جایگزین نمایندگان منتخب شده‌اند. به این ترتیب، مسابقه در میان گروه‌های سازمان یافته‌ی ذی‌نفع که خارج از مجالس رسمی قانون‌گذاری هستند، حداقل همان قدر تأثیرگذار است که مسابقات حزبی در داخل این مجالس.^{۱۹}

اما اعمال فشار و سازمان‌دهی سیاسی، فعالیت‌های پرهزینه‌ای هستند که مستلزم در اختیار داشتن منابع مادی قابل توجهی می‌باشند. در مسابقه تحت نفوذ قرار دادن تصمیم‌گیری حزبی همه‌ی منافع به نحو عادلانه‌ای نماینده ندارند. به این ترتیب، نظام‌های حزبی معمولاً تصمیم‌گیری عمومی را تابع گروه‌های ذی‌نفعی که قدرت اقتصادی دارند، می‌سازند. بعلاوه، جریان‌های سیاسی از طریق مکانیزم‌هایی نظیر تأمین مالی مبارزات، تابع گروه‌های ذی‌نفعی که قدرت اقتصادی دارند، می‌شود. مبارزات سیاسی مانند جنگ‌ها پرهزینه هستند. همین است که از اصطلاح «خزانة جنگی مبارزات» برای توصیف سرمایه‌ی قابل توجهی استفاده می‌شود که نامزدهای حزبی صرف آمادگی برای انتخابات حزبی می‌کنند. در نظام‌های سیاسی رقابتی، مبارزات موفق را کسانی راه می‌اندازند که یا ثروت شخصی زیادی دارند یا از حمایت دیگرانی که چنین ثروتی را دارند، برخوردارند.^{۲۰}

هواداران لیبرال غربی از این نظام رقابتی انتخابات، مباحثات، اعمال فشار و مانند آن به عنوان جایگزین معقولی برای خشونت سیاسی و جنگ دفاع می‌کنند. بر اساس این فرض بدیهی، ساختار نظام‌های سیاسی خود را به صورت مسابقات بدون خشونت بنا می‌کنیم، هرچند بیشتر مردم تشخیص می‌دهند که این مسابقات معمولاً به نفع گروه‌های قدرتمندتر اجتماعی هستند. این معامله عموماً به عنوان «نوعی شرّ گریزناپذیر» و بر اساس این فرض که حزب‌بازی معقول، مطلوب‌تر از جایگزین‌های نامعقول خشونت و جنگ است، پذیرفته می‌شود. اما این فرض مبنی بر قائل شدن به یک محدودیت کاذب در انتخاب و ناشی از اشتباه‌گرفتن مفهوم دموکراسی با حزب‌گرایی است. با اشتباه‌کردن این دو و بعد آنها را در مقابل خشونت و جنگ قرار دادن، از یک انتخاب سوم غافل می‌شویم، یعنی دموکراسی غیرحزبی که می‌تواند در بسیاری از شرایط هم از دموکراسی مبنی بر حزب‌بازی و هم از خشونت و جنگ مطلوب‌تر باشد (در فصول ۴ و ۵ درباره‌ی این موضوع بحث بیشتری خواهیم کرد).

پس جوامع لیبرال غربی جریان‌های سیاسی را که در سمت چپ جدول خصومت‌گرایی/تعاون‌گرایی که در شکل ۲ کشیده شده، یعنی در حوزه روابط «قدرت

روی» قراردارند، بدیهی جلوه می‌دهند. وقتی یک تساوی نسبی وجود دارد، مسابقه بین مخالفان سیاسی هم قدرت همانطور که در ربع بالای سمت چپ آن شکل نشان داده شده، معمولاً به گیرکردگی، ناکامی متقابل و بیزاری یا سازش می‌انجامد.^{۲۱} وقتی برابری وجود ندارد، یک نظام سیاسی رقابتی منجر به روابط «قدرت روی» در ربع پائین سمت چپ می‌شود.^{۲۲}

مسابقات حقوقی

نظام‌های حقوقی غربی هم مانند همتایان سیاسی و اقتصادی‌شان، دست کم در جوامع انگلیسی-آمریکائی، تجسمی از اصل خصومت‌گرایی هنجاری هستند. تعجبی ندارد که تحول نظام حقوقی خصمانه انگلیسی-آمریکائی ارتباط نزدیکی با تحول الگوهای مبنی بر مسابقه در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی دارد. هر سه الگو محصول تغییراتی در تفکر اجتماعی هستند که مشخصه دوران اولیه عصر روشنگری در اروپا بود. یکی از این تغییرات، همانطور که در بالا درباره‌اش بحث شد، تغییر جهت از مرجعیت و قدرت حکومت به سوی بازار و لیبرالیزم سیاسی بود. همراه با این تغییر، تغییر جهتی هم از اصول دینی جزمی موروثی به سوی عمل‌گرایی غیردینی و همچنین از نظام‌های علمی کهنه یونانی-رومی به سوی پیشرفت‌گرایی عقلانی روی داد.

اما این تغییر جهت‌های فرهنگی، نظم کهن فرهنگی را به کلی از بین نبرد، بلکه این دوره شاهد رد برخی از ساخت‌های فرهنگی و حفظ بقیه بود. در حوزه حقوق این جریان شامل رد مراجع اشرافی و روحانی به عنوان داوران نهائی حقیقت، رد این نظر که هیئت‌های منصفه باید صرفاً به عنوان ابزاری برای اراده قدرت مطلق عمل کنند و رد نظام رومی-شرعی حقوق (ملقمه‌ای از جنبه‌های مختلف قانون رومی و کلیسای قرون وسطی) که در آن قضات بطور همزمان تحقیقات را هدایت نموده و مدارک را ارزیابی کرده و حکم می‌دادند، بود. در عین حال حقوق شامل حفظ این مفهوم که در مبارزه آشکار بین خیر و شر و یا حقیقت و دروغ اولی پیروز می‌شود، حفظ مفهوم هیئت منصفه، با تجدید شکل آن بطوریکه اعضاء هیئت منصفه داوران بی‌طرف مسابقه قضائی بین افراد آزاد باشند و حفظ عادات دیوانی بحث و مجادله (که سابقه‌اش رامی‌توان در سنن یونان و قرون وسطی و رنسانس پی گرفت) می‌شد که در آن حقیقت را با اظهار و رد واقعیات و یا نظرات محک می‌زدند.^{۲۳}

به علاوه در حالی که بخش اعظم قاره اروپا این نظر را می‌پذیرفت که تحقیقات و جریانات قانونی را باید یک گروه سوم بی‌طرف انجام دهد، دنیای انگلیسی‌زبان تابع

این نظر می‌شد که جریانات قضائی نیز مانند جریانات اقتصادی و سیاسی باید طبق اصول بازار رقابت شکل داده شوند. این نظر مبنی بر این منطق است که بهترین راه ترویج عدالت و کارائی، آن خواهد بود که جریانات قانونی به صورت مبارزات علنی که عمدتاً با رقابت بین خود طرف‌های دعوا اداره می‌شوند، ساختار یابند. مطابق این منطق هیچ کس به اندازه طرف دعوائی که حق با اوست انگیزه برای کارکردن در جهت کشف حقیقت در یک مبارزه علنی را ندارد.^{۲۴} در نتیجه تصور می‌شود که طرف دعوی بر حق، مانند صاحب کسب و کاری که در بازار آزاد فعالیت می‌کند، در به‌کرسی‌نشاندن حقیقت از هر نفر سوم بی‌طرف (یا بالقوه فاسدی) شایسته‌تر و مؤثرتر است.

این الگوی مبارزه به همراه عقاید مربوط به پیروزی خیر بر شر، نظام هیئت منصفه بی‌طرف و سنت‌های موروثی مربوط به مجادله، تبدیل به نظام خصمانه حقوقی به صورتی که امروزه می‌شناسیم، شد. این نظام کم‌کم قوانین مفصلی در ارتباط با روال کار و همچنین ادله و شواهد، پیدا کرد که برای «ایجاد یک تقابل سرنوشت‌ساز بین طرفین دعوا» در یک دعوی حقوقی طراحی شده بودند.^{۲۵} همین‌طور که بر پیچیدگی این قوانین افزوده می‌شد و نتیجه این تقابل‌ها بستگی بیشتری به مهارت‌های دقیق وکالت پیدا می‌کرد، طرفین دعوا وابستگی بیشتری به وکلای حقوقی ماهر پیدا می‌کردند. همین‌طور که تعداد و اهمیت وکلای حقوقی افزایش پیدا می‌کرد، قدرت وکالت آنان نیز افزایش می‌یافت. همان‌طور که وکلا خود را صرفاً وقف منافع موکلانی که دستمزدشان را می‌پرداختند، می‌کردند و می‌کوشیدند از طرف آنها در دعوای حقوقی پیروز شوند، تعهد به وکالت متعصبانه جای تعهد به حقیقت را در آنان می‌گرفت.^{۲۶} در چنین فضائی تدابیر مربوط به مغشوش کردن حقیقت، نظیر از قلم‌انداختن اطلاعات مربوط به موضوع که ممکن بود مضر باشد، مبالغه یا اظهارات کذب، مغشوش کردن و تحریف مدارک و تعلیم دادن به شاهدان رونق گرفت.^{۲۷} در نتیجه فریدمن^۱ در کتابش تحت عنوان **اصول اخلاقی در نظام‌های حقوقی خصمانه** توانست بدون شرم و خجالت اذعان کند که وکلا «یک تعهد حرفه‌ای به ایجاد مانع در سر راه حقیقت» دارند.^{۲۸} در واقع در کشورهایی نظیر ایالات متحده، وکلای مدرن می‌توانند علناً با مصونیت کامل در یک دادگاه قانونی اظهارات کذب یا مخرب (اما از نظر استراتژیک مؤثر) بکنند و از همان مصونیت کاملی در قبال رسوائی یا افترا برخوردار شوند که در مورد شاهد‌ها وجود دارد. اما برخلاف شاهد‌ها مجبور نیستند قسم بخورند که حقیقت را می‌گویند و نمی‌توان آنها را برای شهادت دروغ تحت تعقیب قرار داد، امتیازی که بطور روزافزونی از سوی

^۱ Freedman

وکلائی مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد که آبروی قربانیان و طرف‌های سوم دعوا را می‌ریزند تا نظر هیئت منصفه را به موکل خود جلب نمایند.^{۲۹}

در این نظام، وکلای حقوقی در حقیقت «مزدورانی قانونی» هستند که موکلین برای مبارزه به جای خود استخدام می‌کنند.^{۳۰} با این حال تخصص و مهارت‌های قانونی بهترین وکلا و همچنین تحقیقات اکتشافی که اغلب برای تنظیم پرونده‌ها لازم است، ارزان به دست نمی‌آیند. هرچند همه مردم ممکن است در یک مفهوم نظری در مقابل قانون مساوی باشند، اما این نظام قانونی خصمانه به نفع کسانی است که دست کم توان مالی برخوردار از بهترین وکالت را داشته باشند (اگر نخواهیم ذکر از کسانی به میان آوریم که توان اعمال نفوذ در جریان قانونگزاری که منجر به وضع خود قوانین می‌شود، را دارند).^{۳۱} ساده بگوئیم نظام قانونی خصمانه معمولاً به نفع گروه‌های اجتماعی قوی‌تر است. همانطور که استریک^۱ می‌گوید: «اصول اخلاقی مبارزه» که در نظام قانونی خصمانه تجسم یافته است،

نه تنها در خدمت وکلا و قضاتی است که مستقیماً آن را اداره می‌کنند، بلکه در خدمت صاحبان قدرت جامعه، از بالا به پایین است. زیرا خصومت حالتی است که فقط به نفع قدرت تمام می‌شود. بنا بر این بیشتر کسانی که از آن بهره برداری می‌کنند، روال کار خصومت‌آمیز را مثل «مادر خودشان» می‌پرستند. آنها یا نسبت به معایب آن نابینا هستند، یا معتقدند که با وجود این معایب در خدمت خیر والاتری است و یا می‌کوشند فریب آن را از چشم عموم پنهان کنند. اما آنچه هست، فریب است. زیرا رویکرد خصمانه به حل اختلاف به سبب ماهیت خود تقریباً بطور کلی به ضرر بقیه ماست.^{۳۲}

در واقع کسانی که اهل بحث و دعوا نیستند، از نظر عاطفی در مقابل دادگاه‌های خصمانه آسیب پذیرند، درست همانطور که تهیدستان از نظر مالی آسیب پذیر هستند.^{۳۳}

[با این حال] نظام قانونی خصمانه ما و فرضیات و ارزشهای یکی از نهادهای عمده بدیهی تصور شده و عملاً هرگز زیر سؤال نرفته فرهنگ ماست. علاوه بر آن، معتقدم که این نظام از نظر زمانی نابجا و پس‌مانده نحوه بدوی نگرش و تفکر درباره عالم است.^{۳۴}

البته، مدافعان نظام قانونی خصمانه از یک سو از آن به عنوان جایگزین معقولی برای قضاوت‌های خودسرانه طبقه ممتازی از قضات، و از سوی دیگر به عنوان جایگزینی برای راه‌های خشونت‌بار حل اختلاف دفاع می‌کنند. ما بر اساس این

^۱ Strick

دفاعیات بدیهی، ساختار نظام حقوقی (انگلیسی - آمریکائی) خود را به صورت مبارزاتی عاقلانه و عاری از خشونت بنا می‌کنیم، هرچند بیشتر مردم تشخیص می‌دهند که این مبارزات معمولاً به نفع گروه‌های قدرتمندتر اجتماعی است. باز هم این گزینه بطور گسترده بر اساس این گمان که وکالت عقلانی مطلوب‌تر از جایگزین‌های خودسرانه، نامعقول و خشن است، به عنوان «شری‌گریزناپذیر» پذیرفته شده است. اما این دفاع هم، محدودیت کاذبی برای انتخاب قائل می‌شود زیرا این امکان را که جایگزین‌های عقلانی غیر خصمانه ممکن است از هر دو گزینه بالامطلوب‌تر باشند را ندیده می‌گیرد.

نظام‌های قانونی خصمانه، آشکارا روال قضائی را در سمت چپ جدول خصومت‌گرایی/تعاون‌گرایی که در شکل ۲ کشیده شده، یعنی در حوزه روابط «قدرت علیه» قرار می‌دهند و چون قدرتمندترین بخش‌های جامعه توان مالی برخوردار از بهترین وکالت حقوقی را دارند، این نظام معمولاً روال قضائی را به ربع پائین سمت چپ این شکل یعنی حوزه روابط «قدرت روی» می‌کشاند. حتی وقتی برابری نسبی بین طرفین یک دعوی حقوقی وجود دارد، همانطور که در ربع بالای سمت چپ شکل، یعنی حوزه روابط «موازنه قدرت» نشان داده شده، نظام قانونی خصمانه معمولاً به عدم کارائی، بیزاری و ناکامی متقابل زیادی می‌انجامد.^{۳۵}

یک نظام سه‌گانه یکپارچه

با وجود مشکلاتی که در سه الگوی رقابتی فوق وجود دارد، بسیاری از مردم همچنان این الگوها را به عنوان بهترین الگوهای موجود پذیرفته‌اند. استدلال چنین است که هیچ نظامی کامل نیست و الگوهای رقابتی معاصر مطمئناً بهتر از الگوهای فتودالی قبل از خود هستند. همانطور که چرچیل^۱ یک بار درباره دموکراسی مبنی بر حزب‌بازی گفت، این دموکراسی «به استثنای همه آنهایی که قبلاً امتحان شده‌اند، بدترین شکل حکومت است».^{۳۶} از روی همین منطق الگوهای رقابتی را در هر سه حوزه این نهادهای محوری به عنوان اینکه از بقیه کمتر بد هستند، می‌پذیریم.

اما این استدلال از دو نظر ایراد دارد. اول اینکه بر این گمان استوار است که جریانات مربوط به نوآوری اجتماعی به پایان رسیده‌اند. بر طبق این نظریه «پایان تاریخ»، تجربیات اجتماعی که مشخصه بخش عمده‌ای از تاریخ بشر بوده‌اند، سرانجام نقش خود را به انتها رسانده‌اند و الگوهای رقابتی لیبرال غربی به عنوان تنها الگوهای

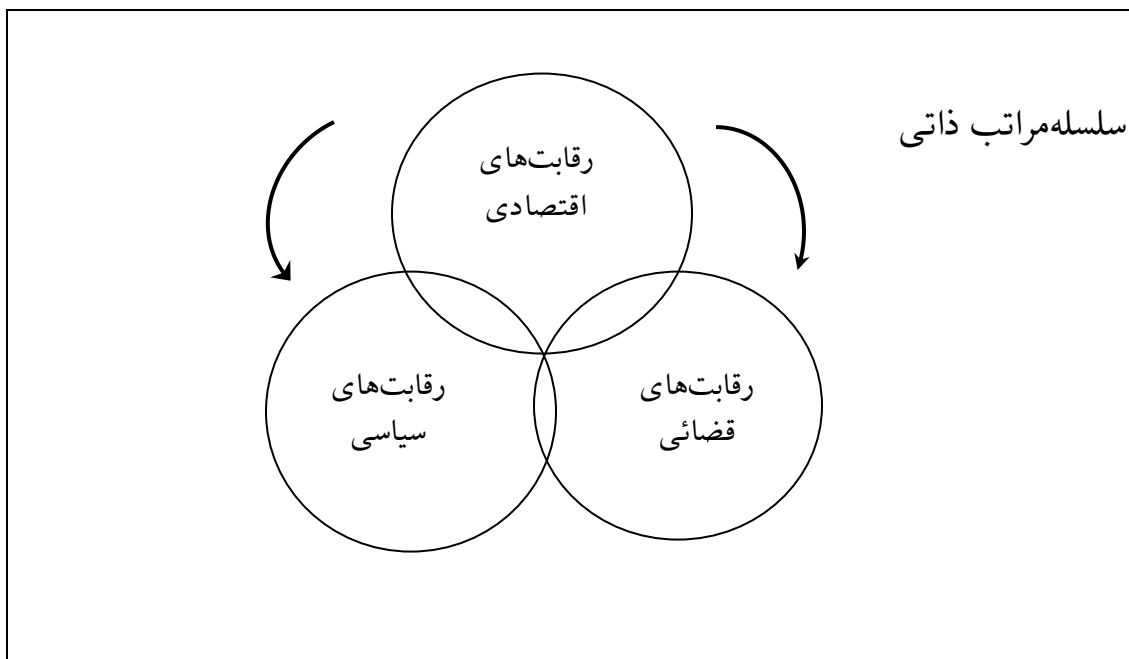
^۱ Churchill

قابل قبول برای سازمان‌دهی اجتماعی ظاهر شده‌اند.^{۳۷} اما این نظریه، نظریه‌ی به کلی بی-اساس و مشکوکی است. برعکس، به همین اندازه موجه است اگر بگوئیم تاریخ نوع بشر به عنوان یک نژاد واحد و به هم وابسته که در زادگاه واحدی ساکن است، تازه شروع شده است. تحت شرایط وابستگی متقابل و فزاینده‌ی جهانی که حاصل موفقیت‌های تولیدی و فنی بی‌سابقه‌ی ما به عنوان یک نژاد است، تازه شروع به تجربه‌ی الگوهای عادلانه و پایدار سازمان اجتماعی کرده‌ایم. واضح است که جریان‌ات مربوط به نوآوری اجتماعی همانطور که در فصول آینده‌ی این کتاب نشان خواهیم داد، به پایان نرسیده‌اند.

ایراد دوم این منطق «بدی کمتر» در این است که گمان می‌کند نهادهای اقتصادی، سیاسی و قانونی ما نظام‌های جدائی هستند که به شکلی جداگانه و مستقل عمل می‌کنند. اما آنها جدا و مجزا و یا مستقل نیستند. در واقع، اگر درباره‌ی آنها به صورت یک نظام سه‌گانه‌ی یکپارچه فکر کنیم، درست‌تر است. دلایل این امر ساده است. رقابت‌های سیاسی و حقوقی پرهزینه هستند و رقابت‌های اقتصادی است که تعیین می‌کند چه کسی پول پیروزی در آنها را دارد. در نتیجه رقابت‌های سیاسی و حقوقی به شیوه‌ای جدانشدنی با رقابت‌های اقتصادی مرتبط هستند. علاوه بر آن، یکی از عملکردهای نهادهای سیاسی و قانونی تنظیم فعالیت بازار است. نهادهای سیاسی و قانونی دست کم باید چارچوبی اساسی برای قانون مالکیت و قانون تجارت و همچنین قوانینی که حاکم بر جرائم بزرگ در بازار باشد، وضع و اجرا نمایند. نهادهای سیاسی و قانونی همچنین بالقوه قوانینی را وضع و اجرا می‌کنند که هدفشان کاهش فاصله‌ی شدید فقر و غنا و همچنین اداره‌ی پایدار منابع طبیعی، که اقتصاد نهایتاً بر آن متکی است، می‌باشد. به این ترتیب، رقابت‌های اقتصادی ارتباط بیشتری با رقابت‌های سیاسی و قانونی می‌یابند.

حال چگونه این ارتباطها، منطق «بدی کمتر» که در همه‌ی این حوزه‌ها به نفع رقابت و مسابقه مطرح می‌شود را رد می‌کنند؟ وقتی رقابت‌های اقتصادی، سیاسی و قانونی به صورت یک نظام واحد یکپارچه و سه‌گانه عمل می‌کند، به ناچار یک سلسله مراتب درونی در این نظام ایجاد می‌شود.

این نظام سلسله مراتبی ماهیتاً عملکردهای تنظیم‌کننده‌ی سیاسی و حقوقی را تابع نتیجه‌ی بازار می‌سازد زیرا رقابت‌های سیاسی و حقوقی پرهزینه هستند و رقابت‌های اقتصادی تعیین می‌کنند که چه کسی پول برنده شدن در آنها را دارد. در این نظام سه‌گانه رقابت‌ها، تنظیم فعالیت‌های اقتصادی به شیوه‌ای که از نظر اجتماعی عادلانه و از نظر



شکل ۳ - نظام سه‌گانه رقابت‌ها

زیست‌محیطی پایدار باشد، غیرممکن است. در واقع در این نظام، اقتصاد است که در نهایت تصمیم‌گیری سیاسی و حقوقی را تنظیم می‌کند و نه برعکس آن و این سلسله مراتب نه از طرح و نیت آگاهانه، بلکه از ماهیت رقابت‌ها سرچشمه گرفته است.

این به آن معنا نیست که رقابت‌ها در همه حوزه‌های فعالیت اجتماعی مشکل-آفرین هستند. مسابقات تفریحی اگر با روحیه درستی دنبال شوند، ممکن است ارزش واقعی داشته باشند.^{۳۸} حتی در عرصه اقتصادی هم یک نظام بازاری که به کار و کوشش، ابتکار و کارآئی پاداش دهد، ظاهراً مطلوب است. در واقع، تحلیل قبلی نشان می‌دهد که مشکل اقتصاد از بازار نیست، بلکه مشکل از این است که نظام‌های اقتصادی، سیاسی و حقوقی ما همه باهم بر اساس رقابت سازمان یافته‌اند، زیرا برای اجتناب از فقر و ثروت مفرط و برای اجتناب از آلودگی محیط زیست و تمام شدن منابع، رقابت اقتصادی باید به شیوه مسئولانه‌ای تنظیم شود، در صورتی که در یک نظام سه‌گانه رقابت این امر غیرممکن است.

به علاوه، برای آن که این تنظیم سیاسی و حقوقی مؤثر واقع شود باید همانطور که قبلاً در این فصل بررسی شد، با خودتنظیمی اخلاقی تک تک عاملان اقتصادی کامل شود. فقط با عمل هماهنگ است که این شکل‌های بیرونی و درونی-تنظیم می‌توانند محدودیت‌ها و انگیزه‌های لازم برای به حداکثر رساندن منافع یک اقتصاد بازار آزاد را فراهم سازند و بر افراط و تفریط‌هایش لگام زنند. اما در اینجا نیز درست

همانطور که نظام سه‌گانه رقابت نمی‌تواند ترتیب تنظیم بیرونی فعالیت‌های بازار را بدهد، نمی‌تواند خودتنظیمی اخلاقی هم در میان عاملان بازار ایجاد نماید. وقتی عملاً همه فعالیت‌های عمومی به شکل مجموعه مسابقاتی در آمده‌اند که به تعقیب همراه با رقابت منافع مادی شخصی پاداش می‌دهند، محیط فرهنگی به پیشرفت اخلاقی و خودتنظیمی منجر نمی‌شود. رقابت فراگیر و حساب‌نشده، معمولاً ارزش‌های فردگرایانه و پرخاشگرانه را پرورش می‌دهد نه ارزش‌های مبنی بر همکاری و تعاون را.^{۳۹}

پس مشکل، اقتصاد بازار آزاد نیست، بلکه مشکل در روابط درون نظام سه‌گانه و بزرگتر رقابت‌هاست. این نظام سه‌گانه که هم در تنظیم حکومتی و هم در تنظیم اخلاقی فعالیت‌های بازار ناتوان است، میراث دوگانه‌ای دارد. از یک سو منجر به افزایش عظیم و دائمی فاصله فقر و غنا می‌شود که در داخل و عملاً در بین همه کشورهای روی زمین شاهد آن هستیم.^{۴۰} از سوی دیگر، منجر به آلودگی عظیم و شتاب‌گیرنده نظام‌های زیست‌محیطی می‌گردد که نهایتاً همه مردم وابسته به آن هستند.

روال‌ها و نهادهای تقویت‌کننده

با این که ممکن است نظام سه‌گانه‌ای که در بالا مورد بحث قرار گرفت، هسته نهادین فرهنگ رقابت باشد، اما مؤسسات و روال‌های اجتماعی دیگری هم وجود دارند که معمولاً اصول خصومت‌گرایی را که اساس این فرهنگ هستند، تقویت و تشدید می‌کنند. اینها شامل رسانه‌های تجاری، مدرسه و برخی از شکل‌های فعالیت سیاسی می‌شوند.

رسانه‌های گروهی تجاری

اصول خصومت‌گرایی عمیقاً در گفتمان رسانه‌های تجاری جای گرفته است. بخش‌های قابل توجهی هم از اخبار و هم از محتوای تفریحی این رسانه‌ها از کش-مکش، رقابت و خشونت ساخته شده است.

رقابت‌های خصومت‌آمیز در عرصه‌های سیاسی، قانونی و اقتصادی بخش اعظمی از ماده خام این محتوا را تشکیل می‌دهند. در عوض این ماده خام به شیوه‌ای انتخاب، تدوین و تأکید می‌شود که کش‌مکش و رقابتی را که به خودی خود در جوامع غربی زیاد است را بزرگ می‌کند و بیشتر جلوه می‌دهد.^{۴۱} به این ترتیب، رسانه‌ها به ساخت و تقویت فرهنگ رقابت کمک می‌کنند. زندگی مردم آنطور که در رسانه‌های تجاری دیده می‌شود، چیزی بیش از یک منظره خصومت‌آمیز نیست.

منطق تجاری که به این نمایش‌های خصومت‌آمیز انگیزه می‌دهد، چند وجهی است. اول آن که اکثر رسانه‌های معاصر بخش قابل توجهی از سود خود را مدیون درآمد تبلیغات هستند. هدف اولیه رسانه‌های متکی به تبلیغات آن است که مخاطبانی را «ساخت‌سازی» یا «خرمن» کنند تا بتوانند آنها را به تبلیغ‌کنندگان بفروشند.^{۴۲} صحنه-آرائی خصومت‌آمیز بخش اعظم طعمه‌ای را تشکیل می‌دهد که صنایع رسانه‌ای برای جلب مخاطب از آن استفاده می‌کنند و همین طور که به علت تکثیر شبکه‌های جدید و رسانه‌های جدید رقابت برای جلب مخاطب بالا می‌گیرد، استفاده از رقابت‌ها و مشاجرات نمایشی برای جلب توجه مخاطبانی که روز به روز بیشتر تکه‌تکه و پراکنده می‌شوند، بیشتر می‌شود.

به علاوه در رسانه‌های تجاری که عمدتاً متکی به تبلیغات نیستند، مانند صنایع فیلم، جهانی شدن در جهت افزایش کش‌مکش و خشونت در محتوای رسانه‌ها عمل می‌کند. این امر به این دلیل نیست که مخاطبان جهانی نسبت به مخاطبان داخلی سلیقه پست‌تری در مورد محتوای رسانه‌ها دارند، بلکه نتیجه سودآور بودن فیلم‌هایی است که ترجمه آنها آسان است.^{۴۳} هزینه تولید بسیاری از فیلم‌های جدید با فروش داخلی جبران نمی‌شود و اغلب فقط از طریق توزیع مجدد جهانی است که سودی به دست می‌آید. فیلم‌هایی که در مورد خشونت و زدوخوردها (و همچنین سکس) ساخته می‌شوند، بیش از همه سود آور هستند زیرا با تصویر پیش می‌روند، گفتگو‌هایی که در بر دارند، ساده است و به راحتی ترجمه می‌شود و شکل‌گیری داستانی کمی که دارند عمدتاً از تصاویر متوالی زدوخوردها که به راحتی قابل ترجمه هستند، (دعواها، تعقیب خودروها، سکس و غیره) حاصل می‌شود. بنا بر این کش‌مکش و خشونت سودمندترین شکل محتوا برای تولید، ترجمه و صادرات در بازار رقابت جهانی است.

اما نمایش خصمانه محدود به رسانه‌های سنتی تفریحی نیست. فشاری که روی روزنامه‌نگاری معاصر هست، آن را نیز به سوی نمایش اغراق‌آمیز رقابت و کش‌مکش کشانده است. اکثر روزنامه‌ها از نظر مالی متکی به تبلیغات هستند و در نتیجه در مورد آنها هم همین فشار برای جلب مخاطب از طریق ایجاد نمایش وجود دارد. علاوه بر آن، روزنامه‌نگاران مدرن در تلاش برای جلب توجه گسترده‌ترین بازار مردمی ممکن، به آئین «عینیت» و «موازنه» پیوسته‌اند که روالی است که در آن موضوعات پیچیده را در چارچوب مجموعه تفاسیر و منافع متضاد دوقطبی جا می‌دهند. بنا بر این، روزنامه‌نگاران با نوشتن داستانهای خبری در چارچوب تفاسیر و منافع متضاد، «قالب‌های خبری خصمانه» ایجاد می‌کنند.^{۴۴} ساده‌کردن مسائل پیچیده زیست‌محیطی به صورت دعوای بین طرفداران محیط زیست و صنایع، یک نمونه کلاسیک است. بعلاوه، ورای

این داستانهای خبری جداگانه، نسل کاملی از تجزیه و تحلیل‌های خبری ظاهر شده است که در آنها صاحب‌نظران از جناح‌های «راست» و «چپ» و از دیدگاه‌های متضاد و مخالف، با بحث‌های تند به حساب هم می‌رسند.^{۴۵}

رسانه‌های عمومی تجاری به همه این شیوه‌ها با نظام سه‌گانه رقابت که قبلاً توصیف شد، بیان می‌گردد.^۱ این نظام سه‌گانه جریان ثابتی از مواد خام که می‌تواند برای ایجاد محتوای خصمانه رسانه‌ای مورد استفاده قرار گیرد، فراهم می‌کند، چه به صورت خبر و چه به صورت سرگرمی. در نتیجه کش‌مکش‌های بین سرمایه‌داران و کارگران، مقابله‌های سیاستمداران یا صاحب‌نظران حزبی، نمایش‌های دادستان و وکیل مدافع در دادگاه‌ها و همچنین هر کش‌مکش اجتماعی دیگری که در دسترس باشد، به صورت محتوای رسانه‌ای پرورده و بسته‌بندی می‌شود و تصورات خصومت‌گرایانه در رابطه با ذات انسان و جامعه را تقویت می‌کند و دامن می‌زند.

به این ترتیب، نظام رسانه‌ای تجاری معمولاً محتوایی ایجاد می‌کند که در سمت چپ جدول خصومت‌گرائی/تعاون‌گرائی که در شکل ۲ کشیده شده قرار می‌گیرند، یعنی در حوزه روابط «قدرت روی». با توجه به این که بازتاب‌های رسانه‌ای پیامدهای اجتماعی و سیاسی قابل توجهی به دنبال خود دارند^{۴۶} و بنا بر این بسیاری از گروه‌های اجتماعی بر سر شکل دادن به این بازتاب‌ها با یکدیگر رقابت می‌کنند^{۴۷} و سلسله مراتب دسترسی به رسانه‌ها به برخی از گروه‌ها امکان می‌دهد که نسبت به بقیه در شکل دادن به محتوای رسانه‌ها موفق‌تر باشند،^{۴۸} رسانه‌های گروهی معمولاً به صورت میدان دیگری برای حاکمیت اجتماعی عمل می‌کنند. از این نظر رسانه‌های تجاری مانند هم‌تایان اقتصادی، سیاسی و قضائی خود معمولاً بسیاری از همان روابط «قدرت روی» را تقویت می‌کنند که در ربع پائین سمت چپ شکل ۲ قرار گرفته‌اند. حتی وقتی گروه‌های اجتماعی مختلف از نظر شکل دادن به بازتاب‌های رسانه‌ای توانائی نسبتاً برابری دارند، نتیجه اغلب عصبانیت متقابل گروه‌های اجتماعی رقیب و همچنین بدبینی و ناکامی در مخاطبانی است که رها شده‌اند تا حیات عمومی را به صورت جریان پایان‌ناپذیری از کش‌مکش‌های متضاد و به ظاهر حل‌نشده ببینند.^{۴۹}

^۱ «بیان کردن» در این جا به معنی پیوند خوردن آن آمده است. در فصل ۱ درباره دو معنی که در این کتاب از کلمه «بیان» (articulation) مستفاد می‌شود، بحث شد (م).

بخش اعظم دنیای دانشگاهی غرب نیز اصول خصومت‌گرایی را درونی کرده است، اصولی که مبنای فرهنگ مسابقه و رقابت به شمار می‌رود. برای مثال، رواج ارزیابی رقابتی دانشجویان بر اساس نمره را در نظر بگیرید. به جای تشخیص و طرح ریزی بر اساس ضعف‌ها و قوت‌های ویژه تک تک دانشجویان، این نظام رقابتی در مجموعه‌هایی از رقابت‌های درسی پایان‌ناپذیر که در سازگاری کامل با فرهنگ گسترده‌تر مسابقه و رقابت است، دانشجویان را علیه یکدیگر بر می‌انگیزد. در واقع، بسیاری از آموزگاران رقابت کلاسی را مقدمهٔ لازمی برای رقابت‌های اقتصادی، سیاسی و حقوقی می‌دانند که دانشجویان پس از فراغت از تحصیل وارد آنها خواهند شد.

رقابت مبنی بر نمره با تصورات غربی دربارهٔ شیوهٔ ایجاد دانش نیز سازگاری دارد. شاخه‌ای از فلسفهٔ غرب که روی ماهیت و ایجاد دانش تمرکز دارد عموماً معرفت‌شناسی^۱ خوانده می‌شود. الگوی معرفت‌شناسی حاکم در دانشگاه‌های غربی، رقابت نظرات است. بنا بر این الگو، بهترین راه تولید دانش آن است که ساختار تولید آن را بر اساس مسابقهٔ بین نظرات رقیب بنا کنند.

رقابت نظرات ریشه‌های عمیقی در فرهنگ غربی دارد و سابقه‌اش دست کم به تمدن‌های کهن یونانی بر می‌گردد. به یک مفهوم کلی، ادبیات یونانی‌گرایشی به تفکر به صورت قطب‌های متضاد دارد.^۲ البته این دوگانه‌گرایی‌های تضادآلوده منحصر به یونانیان نیست. در فرهنگ‌های سامیان قدیم و زرتشتیان نیز جهان‌نگری‌های نسبتاً دوگانه‌گرا یا تضادآلوده‌ای به چشم می‌خورد. دوگانه‌ها به کلی هم‌بی‌اساس نیستند. آنها می‌توانند الگوهای سودمندی برای تفکر و صحبت دربارهٔ بسیاری از چیزها فراهم کنند. اما بیش از هر فرهنگ کهنی، یونانیان این حالات تضادآلودهٔ تفکر را به حالات تضادآلودهٔ تولید دانش تبدیل کردند و با این معرفت‌شناسی‌های تضادآلوده یا خصومت-گرایانه، میراث ماندگاری در دنیای غرب به جا گذاشته‌اند. همانطور که اونگ^۳ نوشته است:

به نظر می‌رسد یونانیان نسبت به سایر فرهنگ‌ها از خصومت هم به عنوان ابزار تحلیلی و هم به عنوان یک روند فکری و عملیاتی استفادهٔ دقیق‌تری کرده‌اند. خصومت‌گرایی مقدمه را برای تحول محوری یونانی که چهرهٔ دنیا را تغییر داده، یعنی منطق صوری و هر آنچه که همراه آن است، آماده ساخت... یونان قدیم به

^۱ epistemology

^۲ Ong

وسیله منطق، خصومت را به شیوه‌ای که در سایر فرهنگ‌ها بی‌نظیر است، رسمی نمود.^{۵۱}

اونگ خاطر نشان می‌سازد که منطق صوری از تحقیقات بی‌طرفانه یا متفکرانه حاصل نشده، بلکه از سنتی از مشاجرات کلامی و مسابقات ذهنی که ارتباط نزدیکی با رسوم سیاسی و بدیعی یونانی داشته حاصل شده است. مرکز فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی در یونان باستان آگورا^۱ بود، ترکیبی از تریبون سیاسی، بازار و میعادگاهی که شهروندان می‌توانستند به منظورهای مختلف از جمله بحث و مذاکره درباره سیاست‌های عمومی، اخلاقیات و حتی فلسفه در آن جمع شوند. برای آن که تصویری از حال و هوای این بحث و مذاکره به دست آورید، در نظر داشته باشید که کلمه آگورا از کلمه یونانی آگون به معنای دقیق «رقابت» مشتق شده است. کلمه‌ای که به نوبه خود از راه کلماتی نظیر آگونیستیک (عمل همراه با مخالفت و دشمنی) وارد زبان انگلیسی شده است. پس میزان‌های مختلفی از رقابت‌های فکری و کلامی مشخصه دنیای آگورا بوده است.

بهترین نمونه سنت رقابت و مبارزه سوفسطائی‌ها بوده‌اند، حکما یا فلاسفه خانه-به‌دوشی که به سبب استادی در فنون بدیعی مجادله و مجاب‌کردن مشهور بودند. موقعی که سوفسطائی‌ها در اوج نفوذ خود بودند، شهروندانی که خواستهای حقوقی یا سیاسی داشتند برای تعلیم گرفتن به دنبال آنها می‌رفتند. یکی از مشهورترین سوفسطائی‌ها فیثاغورث بود که شهرت دارد اولین کسی است که رساله‌ای رسمی در باب فنون مباحثه نوشت و ادعا کرد که با این فنون می‌توان کاری کرد که طرف ضعیف‌تر در هر بحثی پیروز شود (هدفی که امروزه هنوز از سوی دانشجویان در مباحثات رقابتی یا مسابقات «دیوانی» و همچنین از سوی وکلا در نظام حقوقی انگلیسی - آمریکائی دنبال می‌شود).^{۵۲}

پس در این محیط فکری و سخنوری بود که منطق صوری در یونان باستان ظاهر شد.^{۵۳} ارسطو، اولین فیلسوف یونانی که نظامی از منطق صوری ایجاد و منتشر نمود، از چند سنت فکری یونانی، از جمله مجموعه فنون استدلالی که در بالا به آن اشاره شد، بهره جست.^{۵۴} هنوز هم نظام‌های منطق صوری و غیرصوری هر دو در چارچوب «برهان»‌های منطقی بیان می‌شوند. اصطلاح استدلال از یک سو صرفاً اشاره به یک نظر یا مجموعه‌ای از فرضیات منطقی دارد و از سوی دیگر و در عین حال به جریان منطقی که گروه‌های مختلف برای توجیه نظرات یا فرضیات خود و رد نظرات دیگران

^۱ agora

به کار می‌برند، اشاره می‌کند. در نتیجه بذره‌های معرفت‌شناسی خصمانه در منطق صوری یونانی کاشته شده است. همانطور که اونگ می‌گوید:

این به ظاهر خنثی‌ترین و عینی‌ترین موضوعات [منطق صوری] نه از تفکرات پژوهشگرانه انفرادی که از تجزیه و تحلیل مجادله ریشه گرفته است. منطق صوری محصول دنیای نطق و سخنوری آگورا بود. وقتی سؤال می‌شود «چرا آنچه تو می‌گوئی آنچه که من می‌گویم را رد می‌کند؟» میدان برای تجزیه و تحلیل منطق صوری آماده می‌شود.^{۵۵}

توجه به این امر اهمیت زیادی دارد که دنیای آگورا مانند مدارس یونانی که منطق صوری در آنها شکل گرفت، تقریباً در انحصار مردان بود. بنا بر این تعجبی ندارد که الگوی مجادله‌ای تحقیق که در بالا توصیف شد، در یک فرهنگ علمی بسیار مردانه (و اغلب زن-ستیز)^{۵۶} ریشه گرفت.

این فرهنگ علمی با معدودی استثنا از یونان باستان تا نیمه قرن بیستم مشخصه دانش و پژوهش غرب به شمار می‌رفت. دیوید نوبل^۱ مورخ در کتاب خودش تحت عنوان **دنیای بدون زنان** رد پای تحولات علمی غرب را در این محیط پی می‌گیرد.^{۵۷} پژوهشگری غرب ضمن پیروی از یونانیان به شکل‌گیری خود از راه خیزش و تحکیم کلیسای لاتین و ظهور دیرهای کاملاً مردانه در حدود قرن چهارم میلادی ادامه داد.^{۵۸} این دیرها که از زنان به عنوان عوامل وسوسه و انحراف از مسیر دانش و رستگاری، هردو، احتراز می‌جستند، در طول دوره اول قرون وسطی پایگاه‌های اصلی برای جستجو و حفظ دانش به شمار می‌رفتند. این مدارس اولیه رهبانی به نوبه خود مدارس کلیسایی پیشرفته را ایجاد کردند که مستقیماً از سوی کلیسا مأمور داده و پشتیبانی می‌شد و از سوی کشیش‌ها اداره می‌گردید و به تربیت کشیش‌ها اختصاص داشت. این مدارس کلیسایی که هنوز کاملاً مردانه بودند، نمایان‌گر اوج دانش اندوزی قرون وسطایی در قرون ۱۱ و ۱۲ میلادی بودند و خاستگاه اولین دانشگاه‌های غربی به شمار می‌رفتند.

تا زمانی که اولین دانشگاه‌های اروپایی در قرون ۱۲ و ۱۳ ظاهر شوند، محیط آشنای کاملاً مردانه ادامه داشت، اما به نحوی پیچیده‌تر. عملکرد این مؤسسات جدید به فراتر از آموزش کشیش‌ها و به تعلیم افراد برای بوروکراسی فزاینده کلیسا و همچنین برای دامنه وسیعی از حرفه‌هایی که تحت حاکمیت و اداره کلیسا بودند، گسترش یافت. با این حال، این مؤسسات باز هم به صورت مؤسساتی کلیسایی و شکل‌گرفته از مردان که اداره

^۱ David Noble

کنندگان آنها کشیش‌های مجرد بودند، باقی ماندند (در واقع تا سال ۱۸۸۲ در دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج هنوز لازم بود که دانشجویان بورسیه مجرد بمانند). تا قرون نوزده و بیست این زادگاه‌های علوم جدید به صورت قلعه‌هایی منحصراً مردانه باقی مانده بودند.

در این میان که مدارس رهبانی به مدارس کلیسایی و مدارس کلیسایی به دانشگاه تبدیل می‌شدند، رشته مشترکی از اعتقادات و رویکردهای ضد زن منتقل می‌شد: زنان به عنوان این که دنیوی و گناه‌آلوده هستند، مورد سوءظن قرار داشتند و مردان معتقد بودند که با پرهیز از آنان می‌توانند پاک باقی بمانند. همچنین مشخصه همه این مؤسسات یک فرهنگ بسیار نظامی بود به طوری که معمولاً با انضباط شدید و مانند ارتش اداره می‌شدند. اعضای آنها خود را اغلب «جنگجویانی» می‌دانستند که برای نبرد روحانی و گاهی فیزیکی بر علیه «ملحدان» و «کفار» تربیت می‌شوند. نمونه‌های این امر را نه تنها در مأموریت‌های روحانی بلکه در جنگ‌های صلیبی و دادگاه‌های تفتیش عقاید نیز می‌توان دید. در دانشگاه‌های اولیه، دانشجویان نیز در میان خود به «ملت‌هایی» تقسیم شده بودند و به رویارویی‌های مسلحانه آئینی با یکدیگر می‌پرداختند. گاهی این خشونت آئینی با ریختن شبانه دانشجویان به خیابانها و ترساندن ساکنین محل، بخصوص زنان، به جوامع اطراف کشیده می‌شد.

در این محیط مردانه، ضد زن و اغلب نظامی بود که دانش غربی بتدریج در طول بیش از دو هزار سال شکل گرفت. پس تعجبی ندارد که دانش غربی به تجسم یک معرفت‌شناسی خصمانه بدل شد. وقتی که اولین دانشگاه‌های جدید پایه‌گذاری شدند، مباحثات علمی که بقایای سنت مجادله‌ای یونانی به شمار می‌رفتند، ولی در این محیط جدید نهادین شکلی رسمی‌تر و آئینی‌تر به خود گرفته بودند، به روش اصلی تحقیق و آموزش فکری بدل شده بودند.^{۵۹} در این محیط، دانش یا حقیقت با طرح و رد نظرات در مبارزات فکری محک زده می‌شد.

این معرفت‌شناسی خصمانه که از سوی فرهنگ کشیشی اولیه به خوبی در دانش غربی جا افتاده بود، در طول غیردینی شدن دانش که سرانجام به دنبال آن صورت گرفت، عمده‌تاً دست نخورده باقی ماند. با ظهور نهضت انسان‌گرایی در اواخر قرن شانزدهم و اوائل قرن هفدهم، کم‌کم مدارس نسبتاً غیردینی رنسانس که به جای کلیسا تحت حمایت مالی اشراف بودند، پدید آمدند. دانشگاه‌های غیردینی یکی پس از دیگری پایه‌گذاری شدند و تعداد فزاینده‌ای از دانشگاه‌های کلیسایی نیز بتدریج غیردینی گشتند. در همه این موارد نهادهای مذکور تا قرن نوزدهم و در بسیاری از موارد تا قرن بیستم تقریباً در

انحصار مردان باقی ماندند و میراث خصمانه فرهنگ کیشی لاتین و همچنین فرهنگ یونانی که قبل از آن وجود داشت، محفوظ باقی ماند.

در دنیای کاملاً مردانه کالج‌ها و دانشگاه‌های غربی در قرون هجدهم و نوزدهم، دشمنی آئینی بین استادان و دانشجویان که از جمله شامل روش‌های خصمانه تدریس و ارزشیابی و همچنین تهدیدهای مکرر به تنبیه بدنی می‌شد، سنت جا افتاده‌ای بود.^{۶۰} علاوه بر روش تدریس، محتوای درس نیز تحت تأثیر سنت‌های مجادله‌آمیز شکل گرفته بود. افرادی که به مجادلات علمی تن در می‌دادند بر کسانی که چنین نمی‌کردند، رجحان می‌یافتند. متون پر از شرح خشونت و روایات دلاوری و تهور همراه با خطابه‌هایی بود که سخنگویی را در مقابل سخنگوی دیگر قرار می‌دادند تا ذهن دانشمندان جوان را مطابق آن پرورش دهند. همانطور که اونگ توصیف می‌کند، ترکیب اثر تهدید جسمانی به شلاق زدن، روش‌های خصمانه تدریس و ارزیابی و محتوای شدیداً جنگی اغلب می‌تواند محیط مدرسه را به چیزی شبیه تنازع بقای امروزی تبدیل کند. در واقع آنها که باقی می‌ماندند بر اساس تجربه مشترکی که از تحمل سختی‌ها داشتند، یک حس قوی «پیوند مردانه» پیدا می‌کردند.^{۶۱}

وقتی سرانجام زنان در اواسط قرن نوزدهم توانستند وارد دنیای مردانه دانش شوند، بعضی از سنن افراطی‌تر کم‌کم از بین رفت (اما باید خاطر نشان کرد که حتی وقتی زنان توانستند وارد دنیای تحصیلات دانشگاهی شوند، خیلی زود با ظهور انجمن‌های حرفه‌ای کاملاً مردانه‌ای که تا اواسط قرن نوزدهم جبهه خود را کمابیش در مقابل زنان حفظ می‌کردند، رو به رو شدند). هرچند سنن افراطی‌تر در مدرسه شروع به ناپدید شدن کرد، اما حالت‌های مجادله‌ای تفکر و تحقیق به شیوه‌های ظریف‌تری به شکل دادن به نحوه دانش پژوهی معاصر ادامه دادند. جلسات دفاعیه از پایان نامه‌ها و رساله‌ها و امتحانات جامع که بیشتر مدارس عالی تکمیلی آن را ضروری می‌دانند، از بارزترین جلوه‌های آن هستند. اما عمومی‌ترین جلوه زیربنایی آن چیزی است که جنیس مولتون^۱ به آن «الگوی خصمانه» می‌گوید و صفت مشخص بیشتر دانش پژوهی‌های امروزی است. مولتون ضمن توصیف بروز این الگو در رشته خودش که فلسفه است، توضیح می‌دهد که:

طبق الگوی خصمانه چنین گمان می‌شود که تنها و به هر حال بهترین راه ارزیابی کار در فلسفه آن است که آن را در معرض شدیدترین یا افراطی‌ترین مخالفت‌ها قرار دهند و چنین گمان می‌شود که بهترین راه ارائه کار در فلسفه آن است که آن را خطاب به یک دشمن فرضی بنویسند و همه شواهدی را که می‌توانند در پشتیبانی از آن به

^۱ Janice Moulton

صف بکشند. توجه این روش آن است که یک موضع را باید در معرض انتقاد شدیدترین مخالفت‌ها قرار داد و در مقابل چنین مخالفتی از آن دفاع کرد، که این روش تنها راه رسیدن به بهترین نتیجه برای هر دو طرف است، که نظریه‌ای که در مقابل این روش ارزیابی دوام بیاورد، بیشتر احتمال دارد که درست باشد تا آن که دوام نمی‌آورد و این که نظریه‌ای که در معرض «روش خصمانه» قرار می‌گیرد، یک آزمایش عینی، یعنی سخت‌ترین امتحان ممکن را پشت سر گذاشته است، در حالی که هر انتقاد یا ارزشیابی ضعیف تری به ادعای مورد ارزیابی امتیاز می‌دهد و بنا بر این به اندازه کافی عینی نیست.^{۶۲}

این طور که مولتون نتیجه می‌گیرد، الگوی خصمانه: «نوعی روش‌شناسی است که نسبت به رفتار پرخاشگرانه نگرشی مثبت دارد و از آن به عنوان الگوئی برای استدلال فلسفی استفاده می‌کند».^{۶۳} این نتیجه‌گیری را برت^۱ در مقاله‌ای تحت عنوان «فلاسفه جنگجو» تکرار می‌کند. برت با توصیف این روند از بحث علمی توضیح می‌دهد که:

هر بخش از بحث در یک توالی منطقی نظام یافته و به منظور قانع ساختن شنوندگان یا خوانندگان به این ارائه می‌گردد که اگر فرض‌های خاصی پذیرفته شوند، نتایج مهم خاصی به دنبال آن می‌آیند. فلاسفه قرن‌هاست که بحث‌های خود را به این نحو پیش برده‌اند. جلسات، مقالات مطبوعاتی و کتب آنها عمدتاً (و اغلب کاملاً) شامل بحث‌های استدلالی می‌شود.^{۶۴}

پس مسابقات فکری به کار خودشان به عنوان الگوهای هنجاری برای کسب فهم و دانش در زمان معاصر ادامه می‌دهند.^{۶۵} نتایج استفاده از این الگوها پیچیده است. از یک سو این الگوی مسابقه‌ای دانش‌پژوهی، کسب فهم و دانش بشری را به اوجی که قبلاً هرگز به دست نیامده بوده رسانده است. بیشتر فن‌آوری و دانشی که در این عصر بدیهی می‌دانیم، محصول این الگو هستند. همه ما با این موفقیت‌ها آشنا هستیم و در اینجا نیازی به توضیح بیشتر نیست. از سوی دیگر، معرفت‌شناسی خصمانه معایبی هم دارد که کراراً در پرتو این موفقیت‌های عظیم نادیده گرفته می‌شوند.

از معایب این مسابقه عقاید، بیرون ماندن یا کناره‌گرفتن بسیاری از نظرات از عرصه دانش‌پژوهی به سبب فضای خصمانه آن است. چنین فضائی می‌تواند افرادی را که به سبب فطرت یا تربیت و یا ترکیبی از این دو نه تمایلی به مسابقات خصمانه دارند و نه با آن احساس راحتی می‌کنند، از دور خارج یا وادار به سکوت کند، هرچند ممکن است نظرات علمی مهمی برای ارائه داشته باشند. از این نظر، بحث خصمانه می‌تواند استدلال صریح و روشن را حتی در میان مطمئن‌ترین و خشن‌ترین افراد هم تضعیف

^۱ Burtt

کند.^{۶۶} چنین شرایطی می‌تواند افرادی را که اطمینان و خشونت کمتری دارند به کلی ساکت کند.

اگر این را تعمیم بدهیم، می‌توانیم ثابت کنیم که مسابقات خصمانه معمولاً به بسیاری از دانشمندان مرد که به سبب فطرت یا تربیت یا ترکیبی از این دو از نظر تاریخی خشن‌تر از زنان بوده‌اند، امتیاز می‌دهد و در نتیجه آنان در این الگوی مسابقه کراراً از امتیاز نسبی برخوردار بوده‌اند.^{۶۷} محرومیتی که زنان در نتیجه آن تجربه کرده‌اند، احتمالاً از سوی بسیاری از اقلیت‌هایی نیز که اغلب مجبور بوده‌اند در رابطه با گروه‌های اجتماعی حاکم موقعیت‌های فرودست را بپذیرند، تجربه شده است. علاوه بر آن، زنان و اقلیت‌ها ممکن است از محرومیت دیگری هم رنج ببرند زیرا با آن که خشونت در مردان و گروه‌های اجتماعی حاکم اغلب طبیعی و بجا تصور می‌شود، همین خشونت وقتی از سوی زنان یا اقلیت‌ها به کار گرفته شود، اغلب غیرطبیعی و ناپسند به شمار می‌آید. در نتیجه لزوماً همان پاداش‌ها برای همان رفتارهای خصمانه به زنان و اقلیت‌ها تعلق نمی‌گیرد.^{۶۸}

الگوی خصمانه علاوه بر مستثنی کردن‌ها، سرکوب کردن‌ها و به کارگیری‌اش از معیارهای دوگانه‌ای که در بالا توصیف شد، معمولاً تنوع دیدگاه‌های موجود را حتی در میان آنها که توانائی و میل به رفتار طبق قواعد خصمانه را دارند، محدود و یا منزوی می‌سازد. مجادلات خصمانه فرض می‌کنند که با یک چارچوب نظری واحد می‌توان واقعیت را به نحو شایسته‌ای توضیح داد. اما اگر یک درس معرفت‌شناختی در طول قرن گذشته وجود داشته باشد، این است که اغلب احاطه مناسب بر هر پدیده‌ای مستلزم چند چارچوب نظری مکمل است که هر کدام وجه خاصی از یک پدیده را روشن کنند.

این مسئله نه فقط در علوم اجتماعی، بلکه حتی در فیزیک و سایر علوم طبیعی هم صدق می‌کند. نمونه کلاسیک آن دوگانه ذره/موج در فیزیک اتمی است. در واقع، مباحثات اولیه درباره این که انرژی الکترومغناطیسی را در چارچوب نظریه ذره‌ای بهتر می‌توان فهمید یا نظریه موجی، مثال‌های کاملی از تمایل به مخالف هم‌قراردادن و تجزیه گرائی الگوی خصمانه هستند. تازه پس از یک نسل مجادله بین نظریه پردازان ذره‌ای و نظریه پردازان موجی بود که عاقبت فیزیک دانان پذیرفتند که درک شایسته موضوع مستلزم استفاده از هر دوی این الگوهای به ظاهر متضاد است. از آن زمان به بعد بحث‌های مشابهی در بسیاری از رشته‌های دیگر و همین‌اخریاً در حوزه محیط زیست پیش آمده است.^{۶۹} نحوه حل این مباحثات باعث می‌شود که تصویری از جانشین

ⁱ reductionism

احتمالی الگوی خصمانه بدست آوریم. اما معرفت‌شناسی خصمانه معمولاً علیه درنظر-گرفتن دیدگاه‌های مکمل مبارزه می‌کند، زیرا مکمل بودن به معنای آن است که هیچ برنده یا بازنده مشخصی وجود ندارد. الگوی خصمانه با امتیازقائل شدن برای یک دیدگاه واحد نسبت به دیدگاه‌های چندگانه، به نفع تجزیه‌گرایی و تفکر مطلق‌گرا عمل می‌کند.

ضررهای دیگر الگوی خصمانه، ضررهای عاطفی، روانشناختی و عقلانی است که به شرکت‌کنندگان در آن وارد می‌شود. شکاکیت عقلانی و انتقاد سازنده وقتی در زمینه انقطاع شخصی و اشتیاق خالصانه به کشف حقیقت اعمال شوند، می‌توانند ابزارهای مهمی برای پژوهش عقلانی باشند. بطور نظری الگوی خصمانه عموماً به صورت مسابقه افکار فهمیده می‌شود و نه مسابقه افراد. اما در عمل، مرز بین افکار و نفس افراد، خط‌ظریفی است و مباحثات فکری کراراً شخصی و خصمانه می‌شوند. در واقع حالت دشمنی شخصی در بسیاری از مجلات و گردهمایی‌های دانشگاهی رایج شده است.

جین تامپکینز^۱ در مقاله‌ای تحت عنوان «کلام جنگی» با فصاحت و روشنی به این گرایش می‌پردازد. وی ضمن مرور صحنه آشنائی که اخیراً در یک گردهمایی دانشگاهی پیش آمده، پژوهشگری را توصیف می‌کند که مقاله‌ای را در انتقاد از اثر یک پژوهشگر دیگر ارائه می‌دهد. شرح وی را به علت دیدی که از دنیای اغلب خصمانه دانش پژوهی امروزی فراهم می‌سازد، به تفصیل در اینجا نقل می‌کنیم:

خانمی مقاله‌ای را ارائه می‌دهد. این مقاله حمله‌ای است به کتاب اخیر یک خانم دیگر. کل مقاله به خراب‌کردن این کتاب اختصاص پیدا کرده و سخنران کارش را عالی انجام می‌دهد. حضار کم‌کم روح مقاله را که شوخ طبعانه، موزون و مثل تیغ، تیز و بُرنده است، در می‌یابند. آنها مهارت، ذکاوت و ظرافتی را که جنایت با آن صورت می‌گیرد، ستایش می‌کنند. هوش گوینده، هوش آنها را نوازش می‌دهد... حالا آنها داخل مقاله و همدست گوینده هستند و قربانی او را همانطور می‌بینند که او می‌بیند، یعنی یک دشمن...

همانطور که به این مقاله که به علت ارزش‌های اجرائی مذکور خیلی از آن خوشم آمده بود، گوش می‌کردم، کم‌کم احساس ناراحتی بیشتر و بیشتری کردم... می‌ترسیدم این زن یک روز حمله‌اش را متوجه من کند، در واقع قبلاً بطور ناشناسی، دشنه یکی از متلک‌های بُرنده‌اش مجروح کرده بود. مجسم می‌کردم که حضار که همین دیروز با شور و اشتیاق از مقاله خود استقبال کرده بودند، مثل یک گله سگ وحشی به من حمله کنند. وقتی مقاله تمام شد احساس می‌کردم که گوئی در نوعی مراسم اعدام آئینی شرکت کرده‌ام، یک چیزی ما بین یک مراسم گاوبازی که در آن جمعیت مهارت گاوباز را ستایش می‌کند و از پیروزی او بر گاو لذت می‌برد، و یک

^۱ Jane Tompkins

مراسم سوزاندن در ملاء عام که در آن جمعیت شاهد مجازات عادلانه یک مجرم است، زیرا این تجربه دانشگاهی عناصر ستایش، تشنه به خونی و خودستایی اخلاقی را در خود ترکیب کرده بود.

پس از آن، در نوعی تصاویر وهم‌آمیز، همه مقالاتی را که خوانده بودم و در آنها اعدام‌های مشابهی صورت گرفته بود، به یاد آوردم. خود مقالات آنقدر به یاد نمی‌آمد که حرکاتی که بنا به خصلت خود انجام می‌دادند، از ذهنم می‌گذشت... موافعی را به یاد می‌آوردم که دیده بودم چگونه طرز بیان کسی مسخره می‌شود و یا انتخاب نامناسب تشبیهات او ریشخند می‌گردد. دفعات بی‌شماری را بیاد می‌آوردم که افراد با طناب تناقض‌گویی‌های خودشان خفه می‌شدند. اما پُررنگ‌تر از همه، تصاویر لحظاتی بود که با خشم معایب شخصیتی نهفته در سبک یا نقطه نظر کسی به نمایش گذاشته می‌شد. پیروی از خطوط سنتی تفکر به جبن و ترس تعبیر می‌شد، تکیه به کار یک پژوهشگر دیگر چاپلوسی به شمار می‌رفت و ذکر نکردن کار یک محقق دیگر، فقدان سخاوت و مانند آن. این فهرست در واقع پایان‌ناپذیر است. فهمیدم که ما به زبان بی‌زبانی یکدیگر را به حماقت، نادانی، ترس، حسادت، تکبر، شیادی، دورویی و... متهم می‌کنیم.

[بعد] چیز دیگری را به خاطر آوردم، مقاله‌ای که در سال ۱۹۸۱ منتشر کرده و از آن زمان تا به حال دوبار در گزیده آثار آمده بود و به شیوه‌های گوناگون زندگی شغلی مرا بنا نهاده بود... مقاله با یک حمله علنی به یک خانم پژوهشگر دیگر شروع می‌شد. وقتی آن را می‌نوشتم، احساسی را داشتم که یک قهرمان در غرب دارد. این منتقد نه تنها استدلال می‌کرد که «الف» و «ب» و «پ»، بلکه معتقد بود که «نون» و «واو» و «ه»! این مقاله نمونه آشکاری از تحریک‌گری بی‌شرمانه بود. علاوه بر آن، او مشهور بود و من نبودم... در این موقعیت «داوود و غولی»^{۷۱} که ما در آن قرار داشتیم، یعنی در حالی که تیر و کمان من در مقابل توپ او قرار گرفته بود، مسلماً موجه بود که با هرچه در دست داشتم به او حمله کنم. و به این ترتیب، با جازدن خودم به عنوان حامی مظلومان و استفاده از نقل قول‌های وحشتناک و طعنه‌های خجل‌کننده، معایب روش‌های او را به دنیا نمایاندم و به ساختن کاخ خودم از ویرانه‌های موقعیت او ادامه دادم.^{۷۰}

قبول دارم که این حالات افراطی مسابقه (یا مبارزه) عقلانی در همه رشته‌ها رایج نیست. اما همانطور که تامپکینز نتیجه‌گیری می‌کند، در رشته‌های انتقادی‌تر علوم اجتماعی و علوم انسانی «عملاً هر کسی، یک وقتی از آن استفاده می‌کند».^{۷۱} علاوه بر آن، طنز در اینجاست که چنین رویکردهای جنگی نه تنها ممکن است از نظر اخلاقی یا انسانی زننده تلقی شوند، بلکه آنهایی که به آن مشغول می‌شوند، «مخالفان» خود را بیشتر محاصره می‌کنند تا قانع. همانطور که برت خاطر نشان می‌کند، اتخاذ چنین

^۱ از داستانه‌های کتاب مقدس (م).

رویکردی «حاکمی از عدم آگاهی از این امر است که انگیزه خصمانه و ستیزه‌جویانه که وقتی وجود داشته باشد، نمی‌توان آن را کاملاً پنهان کرد، به جای این که مردم را بترساند و وادار به تسلیم کند، انگیزه‌ مشابهی را در آنها برمی‌انگیزد... و مطمئناً مخالف قانع نشده باقی می‌ماند.»^{۷۲}

جدا از این حالات افراطی‌تر خصومت‌گرایی، ماهیت رقابتی حاکم بر کل محیط دانشگاهی و اقتصاد سیاسی دانش که به آن پیوسته است، در فعالیت‌های پژوهشی همه رشته‌های علمی اثر دارد. در دموکراسی‌های لیبرال غربی، رقابت‌های مادی بر سر منابع کمیاب همه فعالیت‌های علمی را شکل می‌دهد و محدود می‌سازد. این رقابت‌ها اول در نظام‌های حزبی قانون‌گذاری صورت می‌گیرند که اولویت‌های هزینه‌های عمومی را تعیین می‌کنند و آنها هم به نوبه خود بر تحقیق و تحصیل اثر دارند. این رقابت‌ها در بازارهای آزاد سرمایه‌گذاری هم صورت می‌گیرند چرا که شرکت‌های قدرتمند برای تأثیرگذاری بر تعیین اولویت‌های هزینه‌های عمومی که در بالا به آن اشاره شد، فشار می‌آورند و همچنین بحران در بودجه عمومی پژوهشگران را مجبور می‌کند برای گرفتن کمک مالی و حمایت تحقیقاتی به شرکت‌های خصوصی رو کنند. سرانجام این مسابقات آشکارتر از همه در فضای کالج و دانشگاه صورت می‌گیرند که در آنها پژوهشگران و همچنین کل بخش‌های علمی برای بودجه، شناخته شدن، پیشرفت شغلی و مانند آن با یکدیگر رقابت می‌کنند.

در این زمینه، آرمان انتزاعی رقابت غیرشخصی و بی‌غرضانه نظرات، در عمل به دامنه وسیعی از انگیزه‌ها و بیان‌هایی تبدیل می‌شود که ربط چندانی به کسب دانش و فهم ندارند. در نتیجه، از آنجا که مبارزه بر سر برتری نظری، حوزه‌ای یا اعتقادی با «جنگ‌های روی زمین چمن» بر سر کسب بودجه و برای ایجاد محیط‌هایی برای فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی ترکیب شده است، اغلب موضع‌گیری‌ها و گفتگوهای خصمانه مشخصه سیاست‌های داخلی مؤسسات دانشگاهی هستند. در این فضا، اغلب، سیاست‌های جاه‌طلبانه حاکم هستند و به جای کسب جمعی فهم و دانش هدف اصلی برنده شدن شده است. علاوه بر آن، این فضا با ارزش‌ها و رویکردهایی تقویت و ترویج می‌گردد که از فرهنگ بزرگتر رقابت که خارج از دانشگاه وجود دارد، وارد می‌شوند.

بطور خلاصه، هرچند رقابت‌های علمی نظرات، باعث اوج‌گیری بی‌سابقه دانش و فهم شده است، اما معایبی هم دارد که اغلب در سایه این موفقیت‌ها نادیده گرفته می‌شوند. قبول است که بحث عقلانی فاصله زیادی با خشونت جسمانی دارد، ولی فضای رقابت و مبارزه عقلانی می‌تواند افراد نامطمئن‌تر و کمتر پرخاشجو را از شرکت

در پژوهش علمی باز دارد یا آنها را از آن حذف کند. این فضا با مبارزه علیه توجه به حقایق تکمیلی می‌تواند دیدگاه‌های متنوع موجود را حتی در میان آنان که تمایل و توانائی پیروی از قواعد خصمانه را دارند، محدود و یا منزوی سازد و با عادی‌سازی حالت خصمانه شخصی، بخصوص در گفتمان‌های علمی دقیق می‌تواند ضررهای عاطفی، روانی و ارتباطی زیادی در این رشته‌ها به بار آورد. و سرانجام، در زمینه اقتصاد سیاسی مبنی بر رقابت که مشخصه همه رشته‌های معاصر است، می‌تواند فضائی را ایجاد کند که در آن برنده‌شدن، و نه کسب جمعی فهم و دانش، هدف اصلی شود. البته مدافعان الگوی خصمانه از مجادله عقلانی بر این اساس که مطلوب‌تر از جانشین‌های غیرعقلانی یا حتی خشونت‌بار است، دفاع می‌کنند. در نتیجه زیان‌هایی را که در بالا برشمردیم به عنوان بهای لازمی که باید برای آن پرداخته شود، نادیده می‌گیرند. اما این دفاع مبنی بر عرف عام و یکی از موارد محدودیت کاذب در انتخاب است، زیرا این امکان را پوشیده می‌دارد که ممکن است جانشین‌های غیرخصمانه‌ای که به همین اندازه عقلانی باشند وجود داشته باشند.^{۷۳}

اعتراض اجتماعی

«عرف عام» فرهنگی، بسیاری از مردم را به این باور می‌کشاند که بهترین راه سامان دادن به هر نهاد اجتماعی رقابت و تعارض است. شگفت این که مردم را به این باور هم می‌رساند که بهترین راه پرداختن به مشکلاتی که این نهادها ایجاد می‌کنند، اعتراض و سایر تدابیر مخالف‌آمیز اصلاح اجتماعی است.

همراه با تغییرات فرهنگی زیادی که در قرون اخیر در سراسر جهان رخ داده است، مبارزه علیه هر گونه استبداد و استثمار گسترش و تنوع یافته است. نهضت‌های کارگری، حقوق مدنی، آزادی زن، حفظ محیط زیست، فرااستعماری، ضدجهانی‌شدن و سایر نهضت‌های هواداری اجتماعی به عنوان جنبه‌های برجسته‌ای از محیط فرهنگی معاصر ظاهر شده‌اند. این نهضت‌ها برای اصلاحات اجتماعی از دامنه وسیعی از روش‌ها استفاده کرده‌اند که بسیاری از آنها خصمانه بوده‌اند. اعتراضات، تظاهرات، سازمان‌دهی حزبی - سیاسی، طرح دعوی، اعتصاب و نافرمانی مدنی به ابزار معامله در بسیاری از نهضت‌های هواداری بدل گشته‌اند. در موارد افراطی تر، خشونت و تروریسم نیز برای رسیدن به اصلاحات اجتماعی به کارگرفته شده‌اند.

مشروعیت و ضرورت بسیاری از این نهضت‌ها، سوابق ستمی که موجد آنها بوده است و احساس درماندگی و ناچاری که به آنها دامن می‌زند، در اینجا مورد بحث نیست.

آنچه بررسی می‌شود این است که چگونه این نهضت‌ها همان قواعد خصومت‌گرایی را نهادینه کرده‌اند که به نظام‌هایی که قصد اصلاحشان را دارند، شکل داده است. راهبردهای مخالفت‌آمیز اصلاح اجتماعی، معمائی را برای این نهضت‌ها ایجاد می‌کند. از یک سو چنین تدابیری ممکن است تنها ابزار موجود برای دنبال کردن اصلاحات اجتماعی به نظر بیایند. چطور فعالیت‌های اجتماعی می‌توانند به جز با سازمان‌دهی حزبی، طرح دعوی یا به «خیابان‌کشاندن» موضوع، تغییری به وجود آورند؟ از سوی دیگر همین تدابیر خصمانه اغلب به دلائلی که در زیر به آن خواهیم پرداخت، دست‌وپاگیر از کار در می‌آیند.

منظور این نیست که تدابیر خصمانه اصلاح اجتماعی به کلی بی‌اثر هستند. در واقع نهضت‌های خصمانه در سراسر تاریخ موفقیت‌های محدودی به دست آورده‌اند. مقصد این هم نیست که چنین تدابیری در همه شرایط مشکل ساز هستند. خصومت‌گرایی ممکن است در بعضی شرایط پاسخی ضروری و مناسب باشد. علاوه بر آن، اگر تدابیر اصلاح اجتماعی را طیفی بدانیم که از بسیار خصمانه تا نسبتاً تعاونی کشیده شده باشد، تهدید برخورد شدید، ممکن است گاهی رویکردهای متعادل‌تر یا تعاونی‌تر را نسبت به تغییر اجتماعی پیش ببرد. اما همانطور که بحث زیر می‌گوید عادی‌سازی تدابیر خصمانه بهای سنگینی دارد که اغلب نادیده گرفته می‌شود و اتکای عادی و روزمره به چنین تدابیری ممکن است مؤثرترین رویکرد بلندمدت نسبت به تغییر اجتماعی نباشد.

دسته‌بندی درونی که معمولاً نهضت‌های اصلاح‌طلب مخالف از آن رنج می‌برند را در نظر بگیرید. عملاً همه برنامه‌های چپ در سراسر قرن بیستم آلوده به کش‌مکش‌های درونی بودند. جنگ سیاسی داخلی در میان کمونیست‌های انقلابی پیشرو مشخصه دهه‌های آغازین، مجادلات نظری بین روشنفکران چپ مشخصه دهه‌های میانی و انشقاق «چپ جدید» تحت فشارهای گریز از مرکز سیاست‌های هویتی، مشخصه دهه‌های پایانی قرن بیستم بودند. به نظر می‌رسد که زیربنای این الگوی جنگ داخلی و انشقاق، گرایش به تفسیر تفاوت‌ها - از نظر طبقه، نژاد، جنسیت، دیدگاه یا رویکرد سیاسی - به عنوان سرچشمه‌های دشمنی و برخورد باشد.

تاد گیتلین^۱ ضمن تفکر در بیش از سه دهه تجربه‌اش به عنوان پژوهشگر و فعال اصلی «چپ جدید»، مطالب مفصلی درباره این پدیده نوشته است.^{۷۴} این طور که گیتلین می‌گوید، وحدت اولیه چپ جدید، دست کم در ایالات متحده، از تجربه جنگ

^۱ Tod Gitlin

ویتنام و آرزوهای مشترکی که در فرهنگ جوانان دهه ۱۹۶۰ وجود داشت، حاصل شده بود. اما بتدریج تفاوت‌های نژادی، جنسی، طبقاتی و مانند آن نهضت را در طول مرزهایی که به شیوه فزاینده‌ای باریک و باریک‌تر می‌شدند، تقسیم کرد. گیتلین توضیح می‌دهد چیزی که هر گروه با هویت جدید ادعا می‌کرد، وجود دشمن در میان صفوف دیگر بود.^{۷۵} بنا به نظر گیتلین:

خود زبان جمعی را، نهضت‌های جدید، یک خفقان استعماری یا عقیده‌ای برای توجیه حاکمیت مرد (مردان سفیدپوست) می‌دانستند... در مدتی خیلی کوتاه، اختلاف دیگر فقط مقوله‌ای در فکر نبود، بلکه به عمل درآورده شد، آنهم در سطحی عمیق‌تر از حد معمول. این اختلاف، چشمگیرتر، زنده‌تر، و حاضرتر بود... چیزی بیش از یک اختلاف صرفاً ذهنی و روش کاملی برای تجربه جهان بود. حال، اختلاف، زنده بود و شدیدتر از وحدت احساس می‌شد.^{۷۶}

گیتلین با تفکر درباره ماهیت خودمحدودکننده این رویکردهای انشقاق‌آمیز، نتیجه می‌گیرد که «سیاست‌های اختلاف، ریشه در یک اشتباه عمیق فلسفی دارند: تکیه بر این که مردم برای یکدیگر غیر قابل فهم هستند و باید چنین بمانند و آنچه که مردم را جدا می‌کند باید بر آنچه آنها را وحدت می‌بخشد، غلبه داشته باشد».^{۷۷}

آنچه که به نظر می‌رسد حتی گیتلین نادیده می‌گیرد این است که تمایزات بین «چپ» و «راست» که هنوز به آن تمسک می‌کند (در حالی که انشقاق درون چپ را محکوم می‌نماید)، جلوه‌هایی از همان اصول ریشه‌ای خصومت‌گرایی هستند. چپ و راست سیاسی هر دو خود را در چارچوب دشمن مشترک، یعنی دیگری، که از سوی تفاوت‌های سیاسی تعریف شده، تعریف می‌کنند. بر همین اساس، هواداران چپ و راست هر دو اغلب به نیاز به وحدت داخلی برای غلبه بر دشمنان خود، که ادعا می‌کنند در طرف دیگر طیف سیاسی قرار دارند، متوسل می‌شوند. اما چون اصطلاحات «چپ» و «راست» هر دو مقولاتی ساختگی هستند که پیچیدگی روابط، اعتقادات و ارزش‌های واقعی اجتماعی را منعکس نمی‌کنند، هیچ راهی برای رسیدن به اتحادی پایدار در هیچ‌کدام از این اردوها وجود ندارد، زیرا واقعاً هیچ مرزی بین آنها وجود ندارد. در واقع، روابط، اعتقادات و ارزش‌های اجتماعی، بی‌نهایت پیچیده و متغیر هستند. اما همین که با این تصور که تفاوت‌ها سرچشمه کش‌مکش و اختلاف هستند، موضع خصمانه‌ای اتخاذ شد، بدیهی است که جدائی‌های اولیه بین چپ و راست با جدائی‌های بعدی داخل چپ و راست دنبال می‌شوند. همین که این روند گریز از مرکز به کار می‌افتد، خودداری از آن اگر غیرممکن نباشد، دست کم دشوار است.

علاوه بر این، تمایل به انشقاق درونی، وقتی فعالان اجتماعی از روش‌های خصمانه استفاده می‌کنند، همان اصول خصومت‌گرایی را مشروع می‌سازند که ریشه ساختارهای اجتماعی غیرعادلانه و ناپایداری است که می‌کوشند اصلاح کنند. وقتی فعالان اجتماعی به سازمان‌دهی سیاسی حزبی مشغول می‌شوند، الگوهای رقابتی حکومت را مشروع می‌سازند که به علت پرهزینه بودن رقابت‌های سیاسی همواره آنان را در عرصه سیاسی در موقعیت بدی قرار می‌دهد. به همین منوال، وقتی فعالان اجتماعی به طرح دعوی می‌پردازند، نظام حقوقی خصمانه‌ای را مشروع می‌سازند که به علت پرهزینه بودن رقابت‌های حقوقی همواره آنان را در موقعیت بدی قرار می‌دهد. در واقع، وقتی فعالان اجتماعی به هر تدبیر خصمانه‌ای برای تغییر اجتماعی متوسل می‌شوند، از اعتراض و تظاهرات گرفته تا سازمان‌دهی سیاسی و قانونی تا خشونت و تروریزم، قواعد خصومت‌گرایی را که شالوده نظام سه‌گانه رقابت‌هاست، مشروع می‌کنند. اما همین نظام سه‌گانه است که مسئول بسیاری از بی‌عدالتی‌های اجتماعی و مشکلات زیست‌محیطی است که این فعالان اجتماعی می‌کوشند به آنها بپردازند.

قبول دارم که هواداران اجتماعی با این تدابیر خصمانه گاهی در «مبارزات» «پیروز» می‌شوند، اما عمدتاً به ریشه نگرانی‌های آنان پرداخته نمی‌شود و می‌توان ثابت کرد که «جنگ‌های» بزرگتر خوب پیش نمی‌روند. برای مثال مورد نهضت محیط زیست را در نظر بگیرید. اعتراضات، لوایح قانونی و گروه‌های فشار بی‌شماری توسط فعالان این زمینه در سراسر دنیای غرب ایجاد شده است و پیروزی‌های کوچک زیادی به دست آمده است. اما در کل، آلودگی محیط زیست به شتاب‌گیری خود با سرعتی ادامه می‌دهد که بسیار فراتر از پیشرفت‌های محدودی است که در این مبارزات صورت گرفته است.^{۷۸} علتش این است که نظام سه‌گانه رقابت‌ها از تنظیم مسئولانه و پایدار محیط زیست عاجز است.

نهضت کارگری نیز که با وجود بیش از یک قرن اعتصاب، اعتراض و سازمان‌دهی سیاسی شاهد افزایش تدریجی فاصله بین دارا و ندار و سرمایه‌دار و کارگر هم در داخل و هم بین کشورها بوده است، نمونه دیگری است.^{۷۹} قبول دارم که پیروزی‌های محدودی در کشورهای مختلف بدست آمده است (مثل قوانین مربوط به حداقل دستمزد و چهل ساعت کار در هفته)، اما بسیاری از این پیروزی‌ها به ضرر کارگران کشورهای دیگر تمام شده است. در رقابت‌های جاری بین سرمایه‌دار و کارگر، کارگران معمولاً توان رقابت ندارند، بخصوص در عرصه جهانی. در چارچوب اقتصاد جهانی که در حال ظهور و بروز است، تدابیر خصمانه کارگری به مرز کارائی خود رسیده است. مشخصه اقتصاد سیاسی جهانی در حال حاضر مسابقه بین ملت‌های خودمختاری

است که با یکدیگر بر سر سرمایه‌گزاری و جمع سرمایه در عرصه‌ای رقابت می‌کنند که نه تنها عاری از استانداردهای بین‌المللی کار بلکه عاری از هر گونه نهادی است که بتواند این استانداردها را ایجاد یا اجرا نماید. در این محیط، دولت‌های ملی از ترس فرار عظیم سرمایه به مناطق رقیبی که فاقد چنین استانداردهائی است، نمی‌توانند حتی در اقتصادهای داخلی خود استانداردهای معناداری را برای کار ایجاد و اجرا نمایند.

علاوه بر آن، از آنجا که دولت‌های ملی خودشان مطابق الگوهای حزبی سازمان‌یافته‌اند، تصمیم‌گیری‌های سیاسی معمولاً تابع اوامر شرکت‌های سرمایه‌دار، از جمله شرکت‌های چندملیتی است که نسبت به بسیاری از دولت‌های محلی از قدرت اقتصادی و سیاسی بیشتری برخوردار هستند. این امر عملاً وضع و اجرای استانداردهای داخلی برای کار و تنظیم آن را در بیشتر کشورها غیرممکن می‌کند. حتی تحت این شرایط عملاً غیرممکن است که بتوان طرح‌های مالیات تصاعدی را ایجاد نمود که لازم است تا با توزیع مجدد منابع در یک اقتصاد سرمایه‌داری از فقر و ثروت مفرط بکاهند. این امر از یک سو ناشی از پیروی تصمیم‌گیری‌های حزبی از منطق تجمع سرمایه است و از سوی دیگر ناشی از خطر دائمی فرار سرمایه در یک نظام فاقد استانداردهای بین‌المللی مالیات و مبنی بر رقابت حکومت‌های ملی. در این نظام کارآئی تدابیر محلی کارگری خیلی محدود است و احتمالاً تا زمانی که هنوز سرمایه‌داری لجام‌گسیخته جهانی از شکل‌گیری ساختارهای یکپارچه و هماهنگ و پاسخگوی سیاسی، هم در سطح ملی و هم در سطح بین‌المللی، سریع‌تر پیش می‌رود، این تدابیر به نحو فزاینده‌ای معنای خود را از دست خواهند داد.

روابط بین کار و سرمایه جدا از این ملاحظات اجتماع ساختاری، ابعاد روان‌ساختاری هم دارند که باید آنها را هم بررسی نمود. ارزش‌ها، رویکردها و باورهای که به صورت اجتماعی پرورش می‌یابند، اما بطور انفرادی بیان می‌شوند، نیز در تضاد طبقاتی نقش دارند. از بین بردن فقر و ثروت مفرط و بهبود بخشیدن به شرایط کارگران در همه بخش‌های اقتصادی مستلزم یک برنامه دوگانه برای تغییر اجتماع ساختاری و روان‌ساختاری است. این دومی مستلزم مشارکت و حمایت فعال هیئت‌های تصمیم‌گیری عمومی است تا به تأمین مالی آموزش عمومی و پخش برنامه‌های عمومی و مانند آن پردازند. اما در نظام سه‌گانه رقابت، حصول یا ادامه چنین حمایتی عملاً غیرممکن است، زیرا اراده سیاسی ماهیتاً تابع نیروهای اقتصادی است.

در همین ارتباط، گروه‌های کارگری، زیست‌محیطی و سایر گروه‌های هواداری اجتماعی نیز نمی‌توانند با گروه‌های حاکم و ثروتمند برای پوشش رسانه‌ای مطلوب

رقابت کنند، در حالیکه رسانه‌های گروهی مؤسساتی هستند که تأثیر مهمی روی گرایش‌ها و روان‌ساختاری دارند. برخی از مهمترین رقابت‌هایی که در جوامع دموکراتیک صورت می‌پذیرد رقابت‌های رسانه‌ای شده برای تأثیرگذاری روی رویکردها و آراء عمومی است. همانطور که قبلاً در این فصل مورد بحث قرار گرفت، بیشتر گروه‌های هواداری ناچارند به روش‌های افراطی و تقابلی دست بزنند تا بتوانند حق اظهار نظر در رسانه‌های تجاری را داشته باشند. این گروه‌ها با فراهم آوردن مواد خام برای تولید نمایش خصمانه، سرانجام به جایی می‌رسند که پیام خود را تحریف و ساده‌لوحانه می‌کنند که به نوبه خود درک مردم را از موضوعاتی که می‌کوشند به آنها پردازند، تحریف و ساده‌لوحانه می‌کند. بنا بر این بسته بندی کردن فعالیت‌های اجتماعی به صورت نمایش‌های خصمانه توانائی یک گروه هواداری اجتماعی را برای پرداختن به مشکلات پیچیده و ظریف تضعیف می‌کند.

مبارزات رسانه‌ای **صلح سبز**^{۸۰} نمونه کلاسیکی از این معامله فاستی^{۸۱} است که گروه‌های هواداری اجتماعی که می‌خواهند حق اظهار نظری در فضای عمومی بدست بیاورند، با آن رو به رو می‌شوند. حتی کارکنان **صلح سبز** هم تشخیص می‌دادند که اغلب مبارزاتشان به «احمقانه شدن» موضوعات پیچیده و همچنین مغشوش شدن ارتباطات مهم بین موضوعات منجر می‌شود.^{۸۱} با این حال، **صلح سبز** به عنوان یکی از سازمان‌های هواداری اولیه که درک رسانه‌ای داشته، به همراه تدابیر رسانه‌ای اش به الگوهای برای تعداد بی‌شماری از گروه‌های هواداری اجتماعی بدل گشته‌اند. وقتی این تدابیر زیاد می‌شوند، رواج سیاسی یک نمایش خصمانه خاص پائین می‌آید. این امر به اوج‌گیری فزاینده تدابیر رسانه‌ای نمایشی و افراطی منجر می‌گردد. این روند اوج‌گیری باز هم بیشتر مسائل مورد علاقه هواداران اجتماعی را تحریف و ساده‌لوحانه می‌کند. علاوه بر آن، بخش‌هایی از جمعیت را که ممکن بود همراهی نشان دهند، از موضوع بیزار می‌کند. بنا بر این فرهنگ اعتراض هواداران اجتماعی را در عرصه شکل‌دهی به افکار عمومی در یک وضعیت نامطلوب دائمی قرار می‌دهد و در عین حال به ساختارهای رسانه‌ای تجاری که شرایط ورود به عرصه عمومی را تعیین می‌کنند، مشروعیت می‌بخشد.

به همه این دلایل، تدابیر خصمانه تغییر اجتماعی به مرز کارائی خود رسیده‌اند. حتی اگر تدابیر خصمانه در گذشته، وقتی که جمعیت‌های بشری تا این حد از نظر اجتماعی و زیست‌محیطی به یکدیگر وابسته نبودند، لازم و کارآمد بوده‌اند، دیگر چنین

^{۸۱} Greenpeace

^{۸۰} Faust: شاهکار گوته، شاعر بزرگ آلمانی که قهرمان آن روح خود را در ازای قدرت به شیطان می‌فروشد (م).

شرایطی وجود ندارد. از آنجا که موفقیت‌های ما به عنوان یک نژاد در زمینه تولید مثل و فن‌آوری سبب وابستگی بی‌سابقه ما به یکدیگر شده است، هیچ گروه اجتماعی دیگر در روی زمین در انزوا نیست. در این شرایط جدید، تدابیر جدید نه تنها ممکن، بلکه حیاتی گشته‌اند. یک هیئت به هم وابسته اجتماعی نمی‌تواند تا زمانی که اجزاء تشکیل دهنده‌اش در روابط خصمانه گیر کرده باشد، فعالیت‌های دسته‌جمعی خود را هماهنگ کند. فشار برای عمل دسته‌جمعی هماهنگ روز به روز اوج می‌گیرد. خطر نابودی محیط زیست، کمبود منابع، انقراض گونه‌ها، بیماری‌های همه‌گیر جهانی، آلودگی‌های هسته‌ای و زیستی، تروریزم، تعارضات نظامی و مانند آن، همه و همه ما را تحت فشار قرار داده‌اند که شکل‌های جدیدی برای عمل دسته‌جمعی و هماهنگ بیابیم. تحت این شرایط، تدابیر خصمانه به نقطه کاهش بازده اجتماعی و زیست‌محیطی رسیده‌اند.

البته می‌توان استدلال کرد که تدابیر خصمانه عملاً مکمل تدابیر غیر خصمانه‌اند. برای مثال لبه افراطی و خصم‌گرایی یک نهضت اجتماعی می‌تواند درباره یک موضع آگاهی عمومی را بر انگیزد تا بدنه میانه‌روی یک نهضت، در مقایسه، جذاب به نظر برسد و به این ترتیب، انگیزه‌ای برای کسانی که در حالت عادی در مقابل اصلاح مقاومت می‌کردند، ایجاد کند تا با اصلاح‌گران میانه‌روتر همکاری کنند. در نتیجه گروه‌های خصم‌گرا می‌توانند به عنوان لبه تیز یک نهضت اجتماعی عمل کنند، هر چند تغییر قابل توجه اغلب از شیوه‌هایی که با همکاری بیشتری همراه است، به دست می‌آید. به هر حال، حتی اگر این امر حقیقت داشته باشد، باید فواید احتمالی آن را با ضررهای احتمالی‌اش مقایسه کنیم. وقتی روش‌های خصمانه بطور همزمان یک نهضت اجتماعی را به حاشیه می‌رانند، پیامش را ساده‌لوحانه می‌کنند و هواداران بالقوه‌اش را نیز بیزار می‌نمایند، ممکن است بیشتر ضرر برسانند تا سود. وقتی این روش‌ها اصول همان خصومت‌گرایی را مشروع می‌سازند که ریشه مشکلاتی است که هواداران اجتماعی به دنبال حلش هستند، زیان خالص آنها از این هم بیشتر است.

علاوه بر آن، می‌توان به دفاع از این نظر پرداخت که مبارزات خصمانه برای کسب قدرت به عنوان راهی برای تغییر سیاسی یا اجتماعی می‌تواند تباه‌کننده خود باشد. تاریخ، نمونه‌های بیشماری از نهضت‌های خصومت‌گرا ارائه می‌دهد که یک طبقه یا حکومت ظالم را ساقط کرده‌اند فقط برای آن که آن را با حکومت ظالم دیگری جایگزین نمایند. این تجربه در تمامی طیف نهضت‌های انقلابی تکرار شده است، از کمونیست‌های پیشرو گرفته تا بنیادگرایان اسلامی. حتی انقلاب آمریکا هم عمدتاً یک طبقه برخوردار را با یک طبقه دیگر جایگزین کرد چرا که مردان مالک اروپائی که رهبری آن را به عهده داشتند، متعاقباً زنان، سیاهان، بومیان، کارگران فقیر و سایر گروه‌ها

را از حوزهٔ تصمیم‌گیری عمومی بیرون کردند و در حالی که یک برنامهٔ قاره‌ای منظم را برای ریشه‌کنی و جابه‌جائی قبائل بومی دنبال می‌کردند، اقتصادی مبنی بر برده‌داری ایجاد کردند و به دنبال آن نظامی را بر اساس بازار پیاده کردند که شکاف بین ثروتمندترین و فقیرترین بخش‌های جامعه را بیشتر ساخته است.

یک شکل‌گیری جامع فرهنگی

همانطور که بحث قبلی نشان می‌دهد، خصومت‌گرایی هنجاری در فرهنگ‌های معاصر غربی فراگیر است. نظام سه‌گانهٔ رقابت‌ها، نمایش خصمانهٔ رسانه‌ای و رقابت دانشگاهی نظرات همه و همه متقابلاً باهم سازگاری دارند و همه متقابلاً یکدیگر را تقویت و تشدید می‌کنند. در این فرهنگ رقابت از هر طرف که بچرخیم، ساختارها و عادات خصمانه بر دیدگاه ما حکومت می‌کند. حتی فرهنگ اعتراضی که ما را در بر گرفته با همین ارزشها و تصورات است که همسازی دارد و نهایتاً همین‌ها را تقویت می‌کند.

از این منظر گسترده، می‌توانیم ببینیم که هر یک از ساختارها و عادات اجتماعی که در بالا مورد بحث قرار گرفت، به همان صورتی که در فصل ۱ تعریف شد، به شکل یک صورت جامع کلامی یا فرهنگی بیان می‌شود. به خاطر داشته باشید که یک صورت جامع کلامی از بیان گفتمان‌های جداگانه ولی متقابلاً هم‌ساز یا هم‌خوان تشکیل می‌شود که روش‌های مشابهی از پندار، گفتار و کردار را در همهٔ عرصه‌های متنوع اجتماعی تقویت می‌کنند که در این مورد روش‌های خصمانهٔ پندار، گفتار و کردار در همهٔ عرصه‌ها از جمله عرصه‌های اقتصادی، سیاسی، قضائی، رسانه‌ای، دانشگاهی و هواداری اجتماعی است.

این گفتمان‌ها با یکدیگر یک دنیای بزرگتر کلامی و مجموعه‌ای از گفتمان‌ها را تشکیل می‌دهند که مردم غرب در آن به دنیا می‌آیند، رشد می‌کنند و یاد می‌گیرند که پندار، گفتار و کردار به شکل رقابت‌آمیز و تنازعی عادی و طبیعی است. این گفتمان‌ها «حقایقی» را دربارهٔ جامعهٔ بشری تجسم می‌بخشند که به واقعیت‌های اجتماعی که این گفتمان‌ها می‌سازند، شکل می‌دهند. آنها طبیعت بشر را به شکلی که معمولاً در رفتارها و نقش‌های فردی مجسم می‌شود و به عمل در می‌آید تعریف می‌کنند. همچنین نهادهای اجتماعی را می‌سازند که اعمال دسته‌جمعی ما را طبق آن سازمان می‌دهند و تنظیم می‌کنند. بطور خلاصه، این گفتمان‌ها هم در بُعد روان‌ساختاری و هم در بُعد اجتماع-

ساختاری، یک فرهنگ عمومی رقابت ایجاد می‌کنند که برای کسانی که درون آن هستند، طبیعی و بدیهی به نظر می‌رسد.

مسئله طبیعت بشر

البته ناباوران ممکن است چنین استدلال کنند که ذات بشر اساساً خودخواه و خصومت‌گراست و الگوهای رقابت‌آمیز سازمان‌دهی اجتماعی صرفاً بازتاب میراث ژنتیک ما هستند و در واقع این حکمت سنتی بسیاری از علوم اجتماعی در سراسر قرن بیستم بوده است.^{۸۲} اما ریشه این تصورات درباره طبیعت بشر خیلی عمیق‌تر است.^{۸۳} همان‌طور که رزا، لوونتینⁱⁱ و کامینⁱⁱⁱ خاطرنشان می‌سازند:

از نظر فلسفی این نظر درباره طبیعت بشری خیلی قدیمی است و به ظهور جامعه بورژوازی در قرن هفدهم و به نظر هابز از وجود انسان به عنوان «جنگ همه علیه همه» برمی‌گردد که منجر به حالتی از روابط انسانی می‌شود که در آن رقابت، ترس متقابل و اشتیاق به پیروزی ظاهر می‌شود. در نتیجه از نظر هابز هدف سازمان‌دهی اجتماعی صرفاً تنظیم این خصوصیات گریزناپذیر وضعیت بشری است. نظر هابز درباره وضعیت بشر از درک وی از بیولوژی انسان سرچشمه گرفته است. این جبرزستی بود که انسان‌ها را چیزی کرده بودند.^{۸۴}

اما از آنجا که عقیده همگانی جدیدی در دامنه وسیعی از علوم ظاهر می‌شود، این تصورات درباره ذات بشر بطور فزاینده‌ای زیر سؤال می‌رود.^{۸۵} همان‌طور که هاول^{iv} و ویلیس^v مردم‌شناس می‌گویند:

اکثریت قریب به اتفاق محققین اذعان می‌کنند که «خشونت» بخشی اصلی از طبیعت بشر است و انگیزه‌ها و رفتارهای خشونت‌آمیز باید به نحوی هدایت و کنترل شوند تا روابط بشری بتواند در یک زمینه اجتماعی در طول زمان پایدار بماند. دانشمندان نظرات خود را به عامه مردم ارائه می‌دهند و مستقیم و غیرمستقیم به مباحثی که در حوزه‌های اجتماعی، قضائی و مذهبی صورت می‌گیرد، کمک می‌کنند. بنا بر این، نظرات آنها درباره مسئله طبیعت بشر اهمیت زیادی در جامعه اخلاقی که بخشی از آن هستند، پیدا می‌کند...

میل داریم رویکرد جایگزینی را ارائه دهیم و این تصور را که خشونت انگیزه ذاتی بشر است، زیرسؤال ببریم. البته بدیهی است که در جامعه غربی خشونت را بخشی

ⁱ Rose

ⁱⁱ Lewontin

ⁱⁱⁱ Kamin

^{iv} Howell

^v Willis

از ذات بشر می‌پندارند، اما شاید این بیشتر دربارهٔ جامعهٔ غربی با ما سخن می‌گوید تا دربارهٔ طبیعت بشری. میل داریم بگوئیم که نمی‌توانیم یک انگیزهٔ مقدم خشونت‌آمیز را در انسان تصور کنیم. از سوی دیگر، شواهد زیادی به نفع اجتماعی-بودن ذاتی بشر وجود دارد. انسان‌ها در درجهٔ اول موجوداتی اجتماعی هستند. همکاری آنها بوده که آنها را قادر ساخته باقی بمانند و نه انگیزه‌های خشونت‌آمیز آنان.^{۸۶}

سایر مردم‌شناسان برجسته از جمله لیکيⁱ و لوینⁱⁱ همین نتیجه‌گیری‌ها را دربارهٔ ظرفیت همکاری نوع بشر منعکس نموده‌اند:

در سراسر تاریخ اخیر تحول‌مان، بخصوص از زمانی که شکار روش زندگی گردید، بایستی فشارگزینشی شدیدی به نفع توانائی همکاری ما به عنوان یک گروه وجود داشته بوده باشد. فشارگزینشی به نفع همکاری و حس آگاهی و هویت‌گروهی آنقدر قوی و زمانی که در آن عمل می‌کرده آنقدر طولانی بوده که نمی‌توانسته تا حدی در ساخت ژنتیک ما جای نگرفته باشد.^{۸۷}

البته نظراتی از این دست لزوماً وجود تعارض و خشونت را در جوامع بشری انکار نمی‌کنند. در عوض به نظر می‌رسد انسان ظرفیت شکوفاشونده‌ای، هم برای تضاد و تعارض، و هم برای همکاری دارد. این که کدام یک از این دو ظرفیت بیشتر تحقق پیدا کنند، عمدتاً حاصل محیط فرهنگی ماست. این واقعیت که جوامع مختلف از نظر بیان تضاد و تعارض و یا همکاری و تعاون فرق زیادی باهم دارند، همین مسئله را نشان می‌دهد.^{۸۸}

خارج از حوزهٔ مردم‌شناسی، بسیاری از اقتصاددانان به نتایج مشابهی رسیده‌اند. این اقتصاددانان با رد درک اساساً خودخواهانه و رقابت‌جو از «انسان اقتصادی» که چندین قرن حاکم بوده است، به درک وسیع‌تری از طبیعت انسان که رفتارهای همکاری‌ناکارانه، نوع‌دوستانه و حتی فداکارانه را هم به حساب می‌آورد، متعهد می‌گردند.^{۸۹} در واقع، نظریات و پژوهش‌های اقتصادی رو به افزایشی می‌گویند که اغلب دنبال کردن رقابت‌آمیز منافع شخصی از همکاری متقابل تدبیر ضعیف‌تری است، حتی وقتی صرفاً با شاخص‌های منفعت مادی اندازه‌گیری شود.^{۹۰} در این زمینه، نظریه‌پردازان بازی [رفتارهای استراتژیک] و سایر اقتصاددانان نشان داده‌اند که تدابیر مبنی بر همکاری به علت مزایائی که نسبت به تدابیر خصمانه داشته‌اند، ممکن است در سیر تکاملی بشر مورد انتخاب طبیعی واقع شده باشند.^{۹۱} در نتیجه، برخی از اقتصاددانان با رسیدن به

ⁱ Leaky

ⁱⁱ Lewin

این نتیجه که انتخاب طبیعی ممکن است در انسان به نفع خصوصیات مبنی بر همکاری عمل کرده باشد، به مردم‌شناسان نزدیک شده‌اند.

علاوه بر این، بسیاری از اقتصاددانان (همچنین بسیاری از محققین در رشته‌های دیگر) شروع به اظهار نگرانی درباره‌ی ماهیت خودسازنده یا خودزایای فرضیاتی کرده‌اند که انسان‌ها را به نحو اصلاح‌ناپذیری خودخواه و پرخاشگر می‌دانند. برای مثال مطالعات متعددی می‌گویند که رفتار خود اقتصاددانان تاحدی به علت این که مرتب در معرض چنین فرضیاتی قرار دارند، معمولاً خودخواهانه‌تر از دیگران است^{۹۲} و به نوبه‌ی خود، با توجه به تأثیر چشمگیر اقتصاددانان در محیط عمومی معاصر، این فرضیات سنتی اقتصادی معمولاً به عادات و سیاست‌های عمومی بدل می‌شوند که بازتابی از این نظر هستند که: «رقابت سالم است، همکاری عملی نیست».^{۹۳} همانطور که زماگنی^۱ شرح می‌دهد:

باورهای ما درباره‌ی ماهیت بشر به شکل‌گیری خود این ماهیت کمک می‌کنند. به این معنا که آنچه درباره‌ی خودمان و امکاناتمان فکر می‌کنیم و آنچه را که آرزو داریم بشویم، تعیین می‌کنند. در این معنای دقیق، نظریه‌ی خودخواهی بر خلاف آنچه که ظاهراً بیشتر اقتصاددانان فکر می‌کنند، نظریه‌ی خنثائی نیست. روز به روز شواهد بیشتری بدست می‌آید که الگوی خودخواهی ممکن است خودساز و خودزا باشد... افراد به این درک می‌رسند که خودخواهی یکی از مشخصات هنجاری رفتار عقلانی است و طبق آن عمل می‌کنند. اینجاست که اثرات نظریه‌ی خودخواهی از همه ناراحت‌کننده‌تر است.^{۹۴}

علاوه بر آن، نگرانی‌های مشابهی را می‌توان درباره‌ی ماهیت خودسازنده‌ی فرضیاتی ابراز نمود که زیربنای سایر عرصه‌های سیاسی، حقوقی، رسانه‌ای، پژوهشی و هواداری اجتماعی را که قبلاً در این فصل مورد بحث قرار گرفته‌اند، تشکیل می‌دهند. این گفتمان‌ها با بدیهی‌سازی تعارض، رقابت و سایر بیان‌های خصومت‌آمیز در حوزه‌های مربوطه‌ی خود ممکن است واقعیاتی را که صرفاً وانمود می‌کنند بازتاب آن هستند، ایجاد کنند و تداوم بخشند و به این ترتیب، شواهدی تجربی برای آنها ایجاد کنند که به نوبه‌ی خود آنها را مشروع می‌سازند. در واقع نظریه‌ی ایجاد می‌گوید که قرارگرفتن مکرر در معرض مجموعه‌ی ثابت و فراگیری از بازمودها می‌تواند به نحو فزاینده‌ای ادراکات و رفتار انسانی را به طریقی جمعی و انباشتی تحت تأثیر قرار دهد. به عبارت دیگر، فرهنگ‌ها تا حدی به واسطه‌ی قصه‌هایی که معمولاً درباره‌ی خودمان می‌گوئیم، از جمله قصه‌هایمان درباره‌ی طبیعت بشر، ایجاد می‌شوند.^{۹۵}

^۱ Zamagni

فرهنگ رقابتی به عنوان شکلی از سلطه

وقتی ساختارهای فرهنگی با خود طبیعت بشری اشتباه می‌شوند، تشخیص وجود سایر امکانات فرهنگی هم دشوار می‌شود، چه برسد به تصور آنها. از منظری که فرهنگ رقابت فراهم می‌کند، الگوهای غیر خصمانه طبیعت بشری و سازمان‌دهی اجتماعی به نظر ساده‌لوحانه یا آرمانی می‌آیند. در نتیجه راه‌های جایگزین پندار، گفتار و کردار از جانب «سیاست روز» یا «واقع‌گرایی» عقل سلیم که فرهنگ رقابت را می‌سازد، به حاشیه کشیده می‌شوند. همانطور که کی‌هو^۱ خاطر نشان می‌سازد:

سیاست روز یا سیاست واقع‌گرا^{۱۱} مانند هر تصویر دیگری از «واقعیت» محصول یک فرهنگ خاص است... به خودی خود سلطه‌ای است، گفتمانی که معترضان خود را با... به تصویر کشیدن طبقه‌بندی‌های فراگیر به طوری که گوئی عمومی و همگانی هستند، «ناتوان» می‌کند.^{۹۶}

در این مورد، فرهنگ رقابت را می‌توان یک صورت فرهنگی مبنی بر سلطه دانست. همانطور که در فصل ۱ مورد بحث قرار گرفت، حاکمیت سلطه وقتی به دست می‌آید که تفسیر خاصی از واقعیت به عنوان امری «بدیهی» در یک جامعه و حتی در میان گروه‌هایی که منافعشان را سرکوب کرده است، پذیرفته شود. همان طور که در مورد زنان مخالف نهضت آزادی زنان که در فصل ۱ درباره آنها بحث شد، نشان داده شد، اغلب دشوار می‌توانید از دنیای کلامی، که در آن به دنیا آمده و رشد کرده‌اید، خارج شوید، حتی وقتی منافع‌تان از سوی آن سرکوب شود. علاوه بر آن، حتی تشخیص این که اصلاً در یک صورت فرهنگی خاص تاریخی زندگی می‌کنید، می‌تواند دشوار باشد، زیرا به میزانی که حاکمیت سلطه کارآمد بوده است، آن صورت دیگر نه به شکل یک مصنوع فرهنگی، بلکه صرفاً به عنوان خود «واقعیت» که عادی و طبیعی و گریزناپذیر است به نظر می‌رسد.

به این ترتیب، ما در یک فرهنگ رقابت و مسابقه که خودمان آن را نساخته‌ایم به دنیا آمده‌ایم، وجدان فردی و جمعی ما تا حدی از پیش با اصول اجتماعی که حال به عنوان بدیهیات پذیرفته شده‌اند، شکل گرفته است. این اصول فرهنگی بسیاری از گسترده‌ترین منافع جمعی ما را تابع منافع گروه‌های مرفهی می‌کند که بیش از همه از آنها سود می‌برند. البته به علت سیال بودن نهایی اصول فرهنگی، تغییر همواره ممکن است.

ⁱ Kehoe

ⁱⁱ Realpolitik

اما تغییر بستگی به توانائی ما در خارج شدن از فرهنگ رقابت دارد، حتی اگر شده اول در تخیلمان، تا اول امکان وجود یک جایگزین را بپذیریم و مجسم کنیم.

یادداشت‌ها و مراجع فصل ۳

^۱ گوردون فلمان Fellman Gordon در کتابش تحت عنوان رمبو ودالای *Rambo and the Dalai Lama* از اصطلاح خصومت‌گرایی هنجاری استفاده می‌کند تا بین آن و آنچه که خصومت‌گرایی غیرارادی می‌خواند، تمایز مفهومی ایجاد کند. در کاربرد فلمان، خصومت‌گرایی هنجاری اشاره به جلوه‌هایی از خصومت‌گرایی دارد که از سازگاری با هنجارهای رایج فرهنگی ریشه می‌گیرد. این شکلی از خصومت‌گرایی است که هرکس که بخواهد می‌تواند آن را آگاهانه کنار بگذارد. در مقابل فلمان از اصطلاح خصومت‌گرایی غیرارادی برای اشاره به جلوه‌های غیرارادی یا اعتیادی خصومت‌گرایی (یعنی انگیزه‌های عمیق روانی) استفاده می‌کند که وراي کنترل آگاهانه هستند.

^۲ برای بحث‌های خردمندانه درباره ریشه‌های خصومت‌گرایی در تفکر غربی، رجوع کنید به: Kehoe, 'Conflict Is a Western Worldview'; and Ong, *Fighting for Life*.

^۳ برای بحث درباره روابط تاریخی بین مردانگی و خصومت‌گرایی مراجعه کنید به: Brocke-Utne, *Feminist Perspectives*; Hartsock, *Feminist Historical Materialism*; Spretnak, 'Cultural Forces'; Strange, 'Feminist View of the Arms Race'; Reardon, *Women and Peace*; and Reardon, *Sexism and the War System*.

^۴ در سراسر این مرور، یادداشت‌ها خواننده را به سوی بحث‌های مفصل‌تر سایر نویسندگان درباره بعضی نکات هدایت می‌کنند. بعلاوه، تنن Tannen در *The Argument Culture* که به تعدادی از همین نکاتی که به دنبال خواهد آمد، می‌پردازد، تحلیل اجتماعی-زبان‌شناختی بسیار خوبی از خصومت‌گرایی (یا آنچه که مبارزه‌گرایی می‌خواند) فراهم می‌کند.

^۵ Smith, *Wealth of Nations*

^۶ Smith, *Theory of Moral Sentiments*. 230

^۷ Evensky, 'Ethics and the Classical Liberal Tradition', p. 61.

^۸ Petrella, 'Beyond the Myth of Competitiveness', p. 246.

^۹ برای نمونه مراجعه کنید به:

Papini, Pavan and Zamagni, 'Towards Co-operative Competition'; and Merloni, 'Cooperative Competition'.

^{۱۰} در *Beyond Adversary Democracy* مانس بریج Mansbridge درباره محدودیت‌های نظام‌های سیاسی حزبی بحث می‌کند و یک «دموکراسی اتحاد» غیرحزبی و مبنی بر اتفاق نظر را به عنوان یک جایگزین مناسب در خیلی از زمینه‌ها توصیه می‌نماید.

^{۱۱} Briand, *Practical Politics*, p. 154

^{۱۲} Lyon, 'Green Politics', p. 129 در جمله بعدی لیون ادامه می‌دهد و می‌گوید «ولی، وقتی فرد در نظر بگیرد که بازار اقتصادی نظم نیافته از چه راه‌هایی منافع عمومی را تهدید می‌کند، می‌بیند همانندنگاری که با بازار اقتصاد شده اطمینان بخش نیست».

^{۱۳} برای نمونه مراجعه کنید به مباحثات موجود در:

Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*; and Downs, *Economic Theory of Democracy*.

^{۱۴} Held, *Models of Democracy*, p. 170

^{۱۵} برای نمونه مراجعه کنید به مباحثات مربوط به این موضوع در: Jamieson, *Dirty Politics*

^{۱۶} برای بحث درباره تمایز بین تصمیم‌گیری «موضوعی» در مقابل تصمیم‌گیری «اصولی» مراجعه کنید به: Fisher, Ury and Patton, *Getting to Yes*

^{۱۷} برای یک تحلیل خردمندانه از این پدیده مراجعه کنید به: Blumenthal, *The Permanent Campaign*

^{۱۸} برای رسیدن به شناختی راهگشا درباره ماهیت خصومت‌آمیز سیاست‌های حزبی پشت پرده مراجعه کنید به: Brazaitis, *War without Bloodshed*

^{۱۹} برای بحث در این زمینه برای نمونه مراجعه کنید به: Harwood Group, *Citizens and Politics*

^{۲۰} البته برخی افراد برای مقابله با این مشکل از پیشنهادات مربوط به اصلاح مسائل مالی مبارزات انتخاباتی و موارد مشابه پشتیبانی می‌کنند، اما همانطور که بحثی که در فصل ۵ انجام شده، نشان می‌دهد، اصلاح روندهای انتخاباتی در داخل نظام‌های سیاست حزبی بسیار از مشکلات اساسی دیگری را که در سیاست‌های حزبی وجود دارد، حل نمی‌کند و صرفاً نفوذ پول را به سایر حوزه‌های عرصه سیاسی می‌کشاند.

^{۲۱} برای نمونه مراجعه کنید به بحث در این زمینه در:

Brady, *Revolving Gridlock*; Cox and Kernell, *Divided Government*; Gray, 'Democratic Gridlock'; Johnson and Broder, *The System*; Bones, 'Parties, Institutions and Gridlock'; Scott, 'Legislative Gridlock'; and Chrislip, 'Pulling Together'.

^{۲۲} برای نمونه هلد Held در *Models of Democracy* به این به عنوان «دموکراسی نخبه‌گرای رقابتی» اشاره می‌کند. همچنین مراجعه کنید به:

Greider, *Betrayal of American Democracy*; Parenti, *Democracy for the Few*; and Edsall, *The New Politics of Inequality*.

^{۲۳} لندزمن Landsman در *The Adversary System* مرور کلی مختصری از شکل‌گیری تاریخی نظام حقوقی خصومت‌آمیز، شامل اصلاح ساختار هیئت منصفه و رد نظام رومی - شرعی که در بالا اشاره شد، فراهم می‌سازد. برای دستیابی به سابقه مفصل‌تر، شامل بحث درباره سنت بحث و مجادله رسمی مراجعه کنید به:

Maieru, *University Training in Medieval Europe*; Menkel-Meadow, 'Trouble with the Adversary System'; Moulton, 'Adversary Method'; Ong, *Fighting for Life*; and Strick, *Injustice for All*.

^{۲۴} برای دستیابی به یک بحث خردمندانه درباره این نکته مراجعه کنید به: Strick, *Injustice for All*, chapter 11 همچنین مراجعه کنید به:

Franklin, *Legal Dispute*, p. 94; and Cound, Friedenthal and Miller, *Civil Procedure*, p. 2

^{۲۵} همانطور که لندزمن Landsman در *The Adversary System*, pp. 4-5) خاطر نشان می‌کند: «در نظام خصمانه برخورد حقوقی بین طرف‌های دعوا آن قدر شبیه جنگ است که آدم وسوسه میشود که بگوید سرچشمه واقعی این روال خصمانه شکل کهن حل اختلافات است که به عنوان محاکمه با جنگ به آن اشاره می‌شود» (ص ۸). اما لندزمن به دفاع از نظام خصمانه ادامه می‌دهد و استدلال می‌کند که شواهد چندانی برای تأیید وجود یک ارتباط مستقیم بین «محاکمه با جنگ» و شکل‌گیری نظام خصمانه حقوقی وجود ندارد. اما آنچه وی موفق نمی‌شود در نظر بگیرد محیط فرهنگی بزرگتر خصمانه است که هر دوی آنها را ممکن ساخته است. برای مثال، مشخصه این محیط فرهنگی همزیستی نظام خصمانه

حقوقی و دوئل است که تا اواسط قرن نوزدهم راه قابل قبولی برای حل اختلاف به شمار می‌آمد. برای بحث درباره روابط فرهنگی زیاد بین محاکمه با جنگ و نظام خصمانه حقوقی مراجعه کنید به: Strick, *Injustice for All*

^{۲۶} برای بیان مؤثر اصل دفاع متعصبانه و هدف وکلا برای بردن محاکمه به نفع موکل خود و بدون توجه به حقیقت، مراجعه کنید به: Dershowitz, *The Best Defense*

^{۲۷} برای بحث درباره روش‌های متعددی که در نظام خصمانه حقوقی برای پنهان کردن حقیقت رایج است، مراجعه کنید به: Frankel, *Partisan Justice*; Frankel, 'Search for Truth'; Gorsky, 'The Adversary System'; Menkel-Meadow, 'The Question of Lawyers' Deceit'; Sparkman, *Failed Justice*; Strick, *Injustice for All*; and Zacharias, 'Reconciling Professionalism and Client Interests'.

^{۲۸} رجوع کنید به (Freedman, *Lawyers' Ethics in an Adversary System*, p 3.) همانطور که علمای علم حقوق، زیتین Zitrin و لانگ فورد Langford در (Moral Compass, p. 168) نتیجه‌گیری کرده‌اند: «چه وکلا به مذاکره بپردازند، چه به طرح دعوی، چه به مشاوره روزمره به هنگام جوش دادن معاملات، چه تهیه وصیت‌نامه و فهرست مایملک یا کمک به مشتریان در زمینه سازگارشده با قوانین مملکتی، نظام خصمانه فریبکاری را رواج می‌دهد.

^{۲۹} یکی از بدترین مثال‌های آن دوباره قربانی کردن قربانیان تجاوز در بازجویی‌های خصمانه است. همانطور که تسلیتز Taslitz در *Rape and the Culture of the Courtroom* نتیجه‌گیری می‌کند، این جریان دوباره قربانی کردن نتیجه ساختاری نظام حقوقی خصمانه است.

^{۳۰} برای یک بحث خردمندانه درباره استعارات خصمانه بی‌شماری که به نظام حقوقی خصمانه شکل می‌دهند، مراجعه کنید به: Thornburg, 'Metaphors Matter'

^{۳۱} برای نمونه مراجعه کنید به مباحثات مندرج در:

'Why the "Haves" Come out Ahead'; Aaseng, *The O.J. Simpson Trial*; Saltzburg, 'Lawyers, Clients and the Adversary System'; Sparkman, *Failed Justice*; Strick, *Injustice for All*; Smith, *Courts and the Poor*; and Curtin, *Class Justice*.

^{۳۲} Strick, *Injustice for All*, pp. 16-17

^{۳۳} همان منبع، ص ۱۱۰

^{۳۴} همان منبع، ص ۲۱. برای دستیابی به بحثی فمینیستی (طرفداری از حقوق زنان - م) نسبت به همین پدیده در زمینه دوباره قربانی شدن قربانیان تجاوز در درون نظام حقوقی خصمانه، مراجعه کنید به:

Taslitz, *Rape and the Culture of the Courtroom*

^{۳۵} برای دستیابی به مباحثات مربوط به این مشکلات و مشکلات بسیار دیگری که در بطن نظام حقوقی خصمانه وجود دارد و همچنین دستیابی به پیشنهاداتی برای اصلاحات غیر خصمانه، مراجعه کنید به:

Sparkman, *Failed Justice*; Taslitz, *Rape and the Culture of the Courtroom*; Strick, *Injustice for All*; Olson, *Litigation Explosion*; Menkel-Meadow, 'Trouble with the Adversary System'; and Rehnquist, 'The Adversary Society'

همچنین مراجعه کنید به:

Valparaiso University, 'State of the Adversary System'.

³⁶ House of Commons, 11 November 1947

³⁷ برای نمونه مراجعه کنید به: Fukuyama, *The End of History*

³⁸ بعضی‌ها معتقدند که حتی رقابت‌های تفریحی هم ذاتاً مشکل‌زا هستند. برای نمونه برای دستیابی به یک بحث تفکر بر انگیز دربارهٔ راه‌هایی که رقابت‌های تفریحی می‌توانند از نظر اجتماعی و روانی مضر باشند، مراجعه کنید به: Kohn,

Human Nature

³⁹ بسیاری از نظریه‌پردازان معاصر اجتماعی دربارهٔ زوال ارزشهای تعاونی یا جمعی و رواج فردگرایی رقابتی و خودپسندی در سراسر جوامع لیبرال غربی اظهاراتی کرده‌اند. برای نمونه مراجعه کنید به:

Bellah et al., *Habits of the Heart*; and Etzioni, *New Golden Rule and 'Sharing Core Values'*.

⁴⁰ به اطلاعات و مباحث موجود در کتب زیر مراجعه کنید:

Ackerman, *Political Economy of Inequality*; Shapiro and Greenstein, *Widening Income Gulf*;
Fishlow and Parker, *Growing Apart*; and Haseler, *Unjust New World of Global Capitalism*.

⁴¹ برای نمونه مراجعه کنید به:

Gerbner and Gross, 'Violence Profile'; Allen and Seaton, *Media of Conflict*; Arno and
Dissanayake, *News Media in National and International Conflict*; Rubenstein et al.,
Frameworks for Interpreting Conflicts; and Glassner, *The Culture of Fear*.

⁴² به مباحثات زیر مراجعه کنید:

Smythe, *Dependency Road*; Leiss, Kline and Jhally, *Social Communication in Advertising*; and
Jhally, *Codes of Advertising*

⁴³ Dyson, *Mind Abuse* همچنین مراجعه کنید به مصاحبه‌های جورج گرینر George Gerbner در:

Jhally, *Crisis of the Cultural Environment*

⁴⁴ Karlberg, 'News and Conflict'

⁴⁵ برنامهٔ کراس فایر (شلیک متقابل) سی ان ان و فیس آف (رو در رو) بی بی سی هر دو مثال‌های خوبی از این گونه برنامه‌ها هستند.

⁴⁶ برای دستیابی به مباحثات مربوط به پیامدهای اجتماعی و سیاسی مختلف برنامه‌های تلویزیونی مراجعه کنید به:

Altschull, *Agents of Power*; Heibert, *Impact of Mass Media*; Kellner, *Crisis of
Democracy*; Dahlgren, *Television and the Public Sphere*; Hall, 'Rediscovery of "Ideology"'; Hall,
et al., *Policing the Crisis*; Herman and Chomsky, *Manufacturing Consent*; Gitlin, *Whole World
Is Watching*; Gandy, *Beyond Agenda Setting*; Hackett, *News and Dissent*; Hackett and Zhao,
Sustaining Democracy; Morgan and Signorielli, 'Cultivation Analysis'; and Gerbner, 'Epilogue'.

⁴⁷ برای نمونه مراجعه کنید به:

Ericson, Baranek and Chan, *Negotiating Control*; Gandy, 'Structuration of Dominance';
Anderson, 'Source-Media Relations'; Dale, Greenpeace; and Nelson, *Public Relations*.

^{۴۸} این یکی از پرطرفدارترین نتیجه‌گیری‌های جامعه‌شناسی دربارهٔ تولیدات رسانه‌ای است. برای نمونه مراجعه کنید به: Hackett, 'Hierarchy of Access'; Gandy, *Beyond Agenda Setting*; Gandy, 'Subsidized News'; Gandy, 'Structuration of Dominance'; Schlesinger, 'Rethinking the Sociology of Journalism'; Ericson, Baranek and Chan, *Negotiating Control*; Gans, *Deciding What's News*; and Sparks, 'The Media and the State'

^{۴۹} برای نمونه مراجعه کنید به:

Cappella and Jamieson, 'Political Cynicism' and Cappella and Jamieson, *Spiral of Cynicism*; Fallows, *Breaking the News*; Dionne, *Why Americans Hate Politics*; Rosen, *Getting the Connections Right*; Merritt, *Public Journalism and Public Life*; and Mathews, *Politics for People*.

^{۵۰} برای نمونه مراجعه کنید به: Lloyd, *Polarity and Analogy*

^{۵۱} Ong, *Fighting for Life*, pp. 21–2

^{۵۲} البته همهٔ فلاسفهٔ یونانی به این نوع مجاب‌کردن جدلی یا بحث نمی‌پرداختند. به نظر می‌رسد که برای مثال سقراط (آنطور که در کتاب گفتگوی افلاطون ثبت شده است) برای تدریس و تحقیق از روشهایی استفاده می‌کرد که خیلی بیشتر مبنی بر همکاری و تبادل نظر بودند و سقراط در آنها به منظور تشویق تفکر انتقادی با طرح سئوالاتی (به روشی نسبتاً فروتنانه) دیگران را وادار می‌داشت تصورات و اعتقادات خود را مجدداً ارزیابی کنند. برای دستیابی به یک بحث خردمندانه دربارهٔ این که «روش سقراطی» از آن موقع به بعد چگونه با حالات خصمانه‌تر منطبق و تحقیق اشتباه شده است، مراجعه کنید به:

Moulton, 'Adversary Method', pp. 155–7

^{۵۳} Ong, 'Agonistic Structures in Academia', and Ong, *Fighting for Life*

^{۵۴} Honderich, *Oxford Companion to Philosophy*, p. 496.

^{۵۵} Ong, 'Agonistic Structures in Academia', p. 2.

^{۵۶} برای مثال ارسطو زن بودن را برای انسان نوعی عیب و نقص می‌دانست.

^{۵۷} چکیدهٔ تاریخی که به دنبال می‌آید تا حد زیادی مدیون Noble است در کتاب *A World without Wom*.

^{۵۸} هرچند دانش غربی را اغلب واکنشی بر علیه مرجعیت مذهبی و خروج از سنت کشیشی مسیحی می‌دانند، اما چنین دیدگاهی عمیقاً با تاریخ مغایرت دارد، زیرا دانش غربی عمدتاً از درون فرهنگ کشیشی مسیحی ظاهر شد.

^{۵۹} برای مباحثات مربوط به مجادلات رسمی در تعلیم و تربیت قرون وسطی، همچنین مراجعه کنید به: Maieru, *University Training in Medieval Europe*; and Ong, 'Agonistic Structures in Academia'

^{۶۰} برای بحث مفصل‌تر در این زمینه مراجعه کنید به: Ong, 'Agonistic Structures in Academia'

⁶¹ همان منبع، صص ۵-۶. برای بحث‌های مفصل‌تر در این زمینه همچنین مراجعه کنید به *for Life Ong, Fighting* که خلاصه‌بلا برگرفته از آن است.

⁶² Moulton, 'Adversary Method', p. 153.

⁶³ همان منبع، ص ۱۴۹

⁶⁴ Burt, 'Philosophers as Warriors', p. 33. پراثرها مربوط به متن اصلی است.

⁶⁵ برای دستیابی به نتیجه‌گیری‌های مشابه در میان دانشمندان رشته‌های مختلف، همچنین مراجعه کنید به: Cope-Kasten, 'Domination Rationality'; Tompkins, 'Fighting Words'; and Tannen, *The Argument Culture*

⁶⁶ همانطور که مولتون Moulton در 'Adversary Method', p.153 می‌گوید: «بعید است که شرایط خصمانه بهترین نوع استدلال را به بار آورد».

⁶⁷ مجدداً مراجعه کنید به:

Moulton, 'Adversary Method'; and Lakoff, *Language and Woman's Place*.

⁶⁸ همان مأخذ.

⁶⁹ به بحث‌های فصل ۴ مراجعه کنید.

⁷⁰ Tompkins, 'Fighting Words', pp. 587-9.

⁷¹ همان، ص ۵۸۹.

⁷² Burt, 'Philosophers as Warriors', p. 35.

⁷³ با این که بحث کامل و تمام عیار درباره‌ی چنین جایگزین‌هایی خارج از حوزه‌ی این کتاب است، اما عناصری از چنین جایگزین‌هایی در فصل‌های بعدی مورد بحث قرار گرفته‌اند. برای نمونه مراجعه کنید به بحث فصل ۴ در بخش محیط زیست / بوم‌شناسی. همچنین مراجعه کنید به بحث مختصر درباره‌ی «معرفت‌شناسی مشورتی» (که در آن دیدگاه‌های مختلف بالقوه مکمل یکدیگر به حساب می‌آیند و تحقیق بصورتی تعاونی و از طریق گفتگوی مبنی بر اطلاع صورت می‌گیرد و نه بحث جدلی) که در فصل ۵ به آن اشاره شده است. برای دستیابی به یک بحث خردمندانه و عمیق درباره‌ی معرفت‌شناسی

مشورتی مراجعه کنید به: Smith, 'The Relativity of Social Construction'

⁷⁴ برای دستیابی به خلاصه‌ای مختصر مراجعه کنید به 'Rise of Identity Politics'، Gitlin. برای نقد دامنه‌دارتری از تجربه‌ی چپ جدید و همچنین «جنگ‌های فرهنگی» گسترده‌تر که مشخصه‌ی جامعه‌ی آمریکائی در انتهای قرن بیستم بود،

مراجعه کنید به *Twilight of Common Dreams*. Gitlin,

⁷⁵ Gitlin, *Twilight of Common Dreams*, p. 34.

⁷⁶ Gitlin, 'Rise of Identity Politics', pp. 175-7

⁷⁷ Gitlin, 'After the Failed Faiths', p. 66.

⁷⁸ برای مروری کلی بر روندهای زیست‌محیطی مراجعه کنید به:

Brown, Renner and Halweil, *Vital Signs*; and Brown, Flavin and French, *State of the World 2000*

^{۷۹} برای نمونه مراجعه کنید به:

Ackerman, *Political Economy of Inequality*; Shapiro and Greenstein, *Widening Income Gulf*; Fishlow and Parker, *Growing Apart*; and Haseler, *Unjust New World*

^{۸۰} برای بحث عمیق در این زمینه مراجعه کنید به: Dale, *Greenpeace*

^{۸۱} برای نمونه مراجعه کنید به پیرلا Peerla نقل شده در همان صص ۹-۱۸۳.

^{۸۲} مدافعان قاطع‌تر و برجسته‌تر این دیدگاه شامل این افراد هم می‌شوند:

Lorenz, *On Aggression*; Morris, *The Naked Ape*; Ardrey, *The Territorial Imperative*; Storr, *Human Aggression*; Konner, *Tangled Wing*; Tiger and Fox, *The Imperial Animal*; and Eibl-Eibesfeldt, *The Biology of Peace and War*.

برای نقد خردمندانه از این نظرات و نظرات مشابه مراجعه کنید به:

Rose, Lewontin and Kamin, *Not in Our Genes*; and Lewontin, *Biology as Ideology*.

^{۸۳} برای بحث درباره این تصورات در فلسفه غربی برای نمونه مراجعه کنید به:

Kehoe, 'Conflict is a Western Worldview'

Rose, Lewontin and Kamin, *Not in Our Genes*, p. 5. ^{۸۴} همچنین برای بررسی مفصل‌تر نظریات هابز در مورد طبیعت انسان مراجعه کنید به: Ryan, 'The Nature of Human Nature'

^{۸۵} برای دستیابی به مجموعه‌ای از مقالات خردمندانه در این زمینه مراجعه کنید به:

Mansbridge, *Beyond Self-Interest*. See also Brocke-Utne, *Feminist Perspectives*; Ross, *Culture of Conflict*; Bandura, *Aggression*; Montagu, *Learning Non-Aggression*; Kemp, 'Nonviolence'; Montagu, *Nature of Human Aggression*; Kohn, *Human Nature*; and Mark and Ervin, *Violence and the Brain*

^{۸۶} Howell and Willis, 'Societies at Peace', pp. 1-2.

^{۸۷} Leakey and Lewin, *Origins*, p. 209. برای دستیابی به اظهارات مشابه همچنین مراجعه کنید به:

Bateson, 'Co-operation'; and Carrithers, 'Sociality'

^{۸۸} برای دستیابی به یک بیان عالی از این نتیجه‌گیری مراجعه کنید به: Seville, 'Statement on Violence' (بیانیه مشترک ۲۰ دانشمند علوم اجتماعی و زیست‌شناسی از سراسر جهان که در طول سال جهانی صلح سازمان ملل از جمله به منظور بررسی رابطه بین صلح، جنگ و طبیعت انسان گرد هم آمده بودند). همچنین مراجعه کنید به:

Ross, *Culture of Conflict*

^{۸۹} برای نمونه مراجعه کنید به:

Becker, 'A Theory of Social Interactions'; Becker, 'Genetic Fitness'; Collard, *Altruism and Economy*; Frank, 'Homo Economist'; Hammond, 'Charity, Altruism or Cooperative Egoism?'; Hollander, 'Voluntary Cooperation'; Margolis, *Selfishness, Altruism and Rationality*; Sugden,

Economics of Philanthropy'; Zamagni, *Economics of Altruism*; and Lunati, 'Altruism and Cooperation'.

^{۹۰} برای نمونه مراجعه کنید به:

Akerlof, 'Loyalty Filters'; Frank, *Passions within Reason*; Hirschleifer, 'Threats and Promises'; Axelrod, *Evolution of Cooperation*; and Mansbridge, *Beyond Self-Interest*.

^{۹۱} برای نمونه مراجعه کنید به:

to Axelrod, *Evolution of Cooperation*; Bergstrom and Stark, 'How Altruism Can Prevail'; Becker, 'Genetic Fitness'; Samuelson, 'Altruism'; Casti, 'Cooperation'; and Simon, 'Successful Altruism'.

^{۹۲} برای یک مرور کلی عالی بر این مطالعات مراجعه کنید به:

Frank, Gilovich and Regan, 'Does Studying Economics Inhibit Cooperation?'

عجیب اینجاست که بسیاری از این مطالعات همچنین نشان می‌دهند که در طرح‌ریزی معمولی معامله نهائی، اقتصاددانان معمولاً از غیراقتصاددانان موفقیت کمتری به دست می‌آورند زیرا دسته اخیر ارزش بیشتری برای تعاون و همکاری متقابل قائلند که معمولاً تدبیر موفقتری از کار در می‌آید. برای نمونه مراجعه کنید به:

Lattimore, 'Is It Rational to Be Rational?'

^{۹۳} Lunati, 'On Altruism and Cooperation', p. 69

^{۹۴} Zamagni, 'The Economics of Altruism', p. xxi همچنین برای یک بحث موازی مراجعه کنید به:

Rushton, 'Altruism and Society'

^{۹۵} نظریه ایجاد همچنین می‌گوید که جریان‌ات ایجاد می‌توانند مفاهیم و رفتارهای موجود فرهنگی را به محض برقراری، تقویت کنند. با وجود دشواری بدیهی اثبات تجربی چنین ادعاهائی، تحلیل ایجاد به نحو قابل توجهی هر دوی این نظریات را تأیید کرده است. برای یک مرور کلی عالی بر نظریه، روش‌شناسی و یافته‌های نظریه ایجاد مراجعه کنید به مجموعه‌ای که از مقالات مربوطه فراهم شده در:

Morgan and Signorielli, 'Cultivation Analysis'

^{۹۶} Kehoe, 'Conflict is a Western Worldview', p. 59. همچنین برای بحثی موازی در این زمینه مراجعه کنید

به:

Rubinstein, 'International Security'; Satha-Anand, 'From Violent to Nonviolent Discourse'; and Walker, 'Contemporary Militarism'.

فصل ۴

تعاون‌گرایی در گذشته و آینده

جلوه‌های تاریخی

خصوصیت‌گرایی هیچ‌گاه تنها مشخصه‌ هیچ فرهنگی نبوده است. رگه‌هایی از تعاون‌گرایی در همه فرهنگ‌های بشری، از اولین جوامع انسانی گرفته تا کنون وجود داشته است. همانطور که در فصل ۳ دیدیم، بسیاری از مردم‌شناسان موفقیت تکاملی نوع انسان را مدیون همین ظرفیت‌ها و گرایش‌های آن به سوی تعاون و همکاری می‌دانند. این ظرفیت‌ها و گرایش‌ها آشکارا بخشی از میراث تکاملی ما هستند.

حال که این را گفتیم، این را نیز بگوئیم که نباید درباره گذشته دورمان به ساختن تصاویری کاذب از یک دوره باصفا و بی‌غل‌وغش که در آن انسانها در صلح و هماهنگی و بدون مشکلات خشونت و تعارض و رقابت زندگی می‌کردند، خیال پردازی کنیم. هیچ مدرکی وجود ندارد که نشان بدهد هرگز یک عصر طلائی تعاون و همکاری آنطور که نویسندگانی نظیر ریان آیزلر^۱ مطرح کرده‌اند، وجود داشته است. هرچند «فرهنگ‌های همکاری» که ریان آیزلر توصیف کرده جذابیت خاصی دارند، اما به نظر می‌رسد فقط نوعی برداشت تازه و دلخواه از تاریخ نوسنگی بر اساس اطلاعات باستان‌شناسی بسیار دست و پا شکسته و متناقض هستند.^۲ وی احتمالاً برای این که تصویری از گذشته بسازد که برای آینده امیدبخش باشد، در نظریه‌اش اغراق کرده است.

اما مایه اعتبار اوست که بی‌پایگی این تصور را نشان می‌دهد که فرهنگ‌های اولیه لزوماً خصوصیت‌گرا و خشن بوده‌اند، یعنی همان شکلی که جهان‌نگری‌ها نیز در مردم‌شناسی پیدا می‌کند. اگر در مدارک باستان‌شناسی به دنبال خشونت بگردید معمولاً آن را پیدا هم می‌کنید. آیزلر با دیدی زنانه^۳ به بررسی اطلاعات باستان‌شناسی می‌پردازد و شواهدی حاکی از وجود میزانی از صلح و همکاری پیدا می‌کند که مردم‌شناسان دیگر معمولاً از آن غفلت کرده‌اند. مطالعه جوامع شکارچی-گردآور (hunter-gatherer) این نتیجه‌گیری کلی را تأیید می‌کند. راس در یک تحقیق ورا-تحلیلی گسترده نشان می‌دهد که در فرهنگ‌های شکارچی-گردآور شناخته‌شده تارهای تعاون‌گرایی و خصوصیت‌گرایی به صورتی پیچیده و متنوع به هم بافته شده‌اند.^۳

ⁱ Riane Eisler

ⁱⁱ feminist

رگه‌های تعاون و همکاری علاوه بر این صور بالنسبه اولیة سازمان اجتماعی، در جوامع پیچیده ماقبل صنعتی نیز وجود داشته است. برای مثال، بسیاری از تمدن‌های سنتی آسیائی و بسیاری دیگر از تمدن‌های غیرغربی به جای تعارض و فردگرایی رقابت-آمیز، ارزش زیادی برای هماهنگی و وابستگی متقابل دسته‌جمعی قائل بودند. این رویکردهای مبنی بر تعاون و همکاری به نوبه خود به شکل‌گیری فن‌آوری‌ها، علوم، هنرهای ظریف و همچنین نظام‌های پیچیده و گسترده تشکیلات عمومی یاری رساندند. باز هم نباید درباره چنین فرهنگ‌هایی خیال پردازی کنیم یا در ابعاد تعاون و همکاری آنها اغراق نمائیم. همین فرهنگ‌ها کراراً با جنگ‌های فئودالی، ستمگری نسبت به زنان و شکاف فاحش فقر و غنا مشخص شده‌اند. در نتیجه در چنین جوامعی تعاون و همکاری با ستم و خصومت در کنار یکدیگر قرار داشته‌اند.

جلوه‌های معاصر

در تاریخ معاصر غرب نیز به وضوح رگه‌هایی از همکاری و مشارکت وجود دارد. بسیاری از تعاملات انسانی در زمینه روابط خصوصی و شخصی نسبتاً مبنی بر تعاون و همکاری بوده و هستند. اما حتی در زمینه روال‌ها و مؤسسات عمومی مورد توجه این کتاب نیز رگه‌هایی از تعاون و همکاری را به راحتی می‌توان شناسائی نمود. جریان تاریخی کشورسازی، ظهور نظام‌های دموکراتیک و استقرار حکومت قانون در این کشورها، همه به درجات مختلف همکاری و تعاونی را منعکس می‌سازند که در سطحی که از نظر تاریخی بی‌سابقه است، ظهور کرده است. ظهور سازمان ملل همراه با بسیاری از مؤسسات بین‌المللی و ادارات دولتی دیگر در نیمه دوم قرن بیستم نیز گویای نقشی است که تعاون و همکاری در سطحی بین‌المللی بازی می‌کند. این مؤسسات با وجود کمبودهایی که دارند (که تا حدی می‌توان آن را به این واقعیت نسبت داد که آنها به نظام‌های رقابتی حکومت ملی و سرمایه‌داری لجام گسیخته جهانی جوش خورده و تابع آنها شده‌اند)، به اعلام بیانیه‌هایی منجر شده‌اند که اصول مندرج در آنها (نظیر اعلامیه جهانی حقوق بشر) کم‌کم تأثیر قابل توجهی را در گفتمان‌های عمومی، هم در داخل و هم در میان ملت‌ها، اعمال می‌کنند.

در این دست‌آوردهای گسترده‌تر جغرافیائی - سیاسی، نهضت‌های گوناگون اجتماعی تنیده شده‌اند که همه منعکس‌کننده تعهد نسبت به الگوهای تعاون و همکاری بیشتر در زندگی هستند. مبارزه برای العای برده‌داری و همچنین نهضت‌های زنان در سراسر دنیا از مثالهای بارز این امر بوده‌اند. نهضت‌های حقوق مدنی آمریکا و همچنین

نهضت‌های صلح‌طلبانه توده‌ای مثال‌های روشن دیگری هستند که در طول قرن گذشته ظاهر شده‌اند.

تجلیات تعاون و همکاری را در حوزه اقتصاد هم می‌توان مشاهده نمود. برای مثال نهضت اقتصاد تعاونی، تلاشی بارز در جهت بهبود بخشیدن به روابط استثمارگرانه سرمایه‌داران و کارگران از طریق ایجاد الگوهای تعاونی مالکیت و تجارت اقتصادی است. بسیاری از تجارب تعاونی از این نظر موفقیت‌های قابل توجهی داشته‌اند. البته اقدامات تعاونی هنوز با سایر اقدامات در چارچوب بزرگتر روابط رقابت‌آمیز بازار، رقابت می‌کنند. با این حال آنها نماینده یک تغییر جهت نسبی از حوزه خصومت‌گرایی و نابرابری به حوزه تعاون و برابری و تنوع مهمی در الگوهای اقتصادی هستند.

نهضت‌های مختلف اجتماعی که دربرگیرنده حوزه‌های سیاسی و اقتصادی هر دو هستند، نیز از تعهدات و آرمان‌های همکاری و تعاون انگیزه گرفته‌اند. هرچند سوسیالیسم شکل‌های مختلفی به خود می‌گیرد، اما اکثر سوسیالیست‌ها به دنبال جایگزین کردن ساختارهای رقابتی سرمایه‌داری با جانشین‌های تعاونی‌تر و همگانی‌تر بوده‌اند. البته برخی از نهضت‌های سوسیالیستی از روش‌های نسبتاً خصمانه‌ای برای دنبال کردن اهداف خود استفاده کرده‌اند، اما بقیه، روش‌های غیرخصمانه‌ای را برای تغییر اجتماعی در پیش گرفته‌اند. برای مثال، سوسیالیست‌های فابیان^۱ بطور کلی روش‌های خصمانه و انقلابی را به نفع اصلاحات تدریجی در چارچوب ساختارهای نهادینه موجود کنار گذاشته‌اند.^۲ عملاً همه طرفداران سوسیالیسم، صرف نظر از روش‌هایی که در پیش گرفته‌اند، بر این باورند که انسان‌ها می‌توانند و باید یاد بگیرند که چگونه بطور جمعی و به شیوه‌هایی مبنی بر همکاری و همیاری عمل کنند. حتی مارکس هم با این که تاریخ را اساساً با عینک مبارزات طبقاتی می‌دید، این نظر را قبول نداشت که انسانها بطور درمان‌ناپذیری خودخواه یا خشن هستند، بلکه بر این باور بود که دشمنی بین گروه‌های اجتماعی علل اجتماع‌ساختاری دارد و زمانی که این علل از بین برود، این دشمنی نیز پایان خواهد گرفت.^۳

به همین ترتیب، نهضت‌های آنارشیست هم بطور کلی از دیدگاه‌ها و تعهدات مشابهی ریشه گرفته‌اند. پیر جوزف پرودون^۴، یکی از بنیان‌گذاران آنارشیسم مدرن، از نظامی مبنی بر «تعاون و همکاری اقتصادی» هواداری می‌کرد که در آن مبادله کالاها و خدمات به قیمت تمام‌شده (یعنی بدون سود) و در فضای ارتباط آزاد اقتصادی صورت

^۱ Fabian Socialists

^۲ Pierre – Joseph Proudhon

می‌گرفت.^۶ آنارشیست روسی، پتر کروپوتکین^۱ رساله‌ای طولانی در رد دیدگاه داروینیسیم اجتماعی که جنگ و مبارزه انسان را گریزناپذیر می‌داند، نوشت و خاطرنشان نمود که انسان‌ها قابلیت ژنتیک برای کار با یکدیگر و در جهت منافع عمومی به ارث برده‌اند.^۷ و هرچند کروپوتکین از تدابیر نسبتاً خصمانه برای براندازی ساختارهای موجود اجتماعی طرفداری می‌کرد تا زمینه برای یک جامعه مبنی بر تعاون و همکاری که مشخصه‌اش ارتباط آزاد باشد، فراهم گردد، اما پرودون و بسیاری از آنارشیست‌های دیگر به روش‌های نسبتاً صلح‌آمیز تغییر اجتماعی متعهد بودند. روش آنها هر چه که بوده، هدف نهائی‌شان عموماً این بوده است که ساختارهای ظالمانه و مستبدانه را با نظامی مبنی بر ارتباط آزاد و همکاری و تعاون جایگزین سازند. علاوه بر آن، همانطور که نهضت آنارشیستی / سندیکائی نشان می‌دهد، این اهداف اغلب با این هدف سوسیالیست‌ها که جایگزینی برای نظام حاکم مبنی بر سرمایه‌داری رقابتی ایجاد کنند، مرتبط بوده‌اند.

هرچند سوسیالیسم و آنارشیسم آرمان‌های تعاونی قدرتمندی را در خود دارند، اما موفقیت آنها به عنوان نهضت‌های سیاسی محدود بوده و دست کم در حال حاضر به نظر می‌رسد که عمدتاً قدرت تاریخی خود را از دست داده‌اند. اما روال‌ها و توصیه‌های مبنی بر تعاون و همکاری به صورت دیگر در حال ظهورند. در بقیه این فصل به مرور تعدادی از این کوشش‌های معاصر که برای بهبود بخشیدن به اصول متداول خصومت‌گرایی صورت گرفته‌اند، می‌پردازیم. مانند فصل قبل، هدف این مرور، روشن-ساختن موضوع است و نه دربرگرفتن همه موارد.

نهضت زنان

با توجه به ارتباط بین خصومت‌گرایی و مردانگی که در آغاز فصل ۳ مورد بحث قرار گرفت، نباید جای تعجبی داشته باشد که جایگزین‌های خصومت‌گرایی هنجاری غالباً از گفتمان‌های مربوط به نهضت زنان برخاسته‌اند. البته نهضت زنان جریان‌های فکری و عملی مختلفی را در بر می‌گیرد و برخی از این جریانات نسبتاً خصمانه بوده‌اند. اما در عین حال، بسیاری از طرفداران حقوق زنان نقدهای خردمندانه‌ای از خصومت‌گرایی کرده‌اند. بنا بر این در حالیکه بحث زیر به این معنی نیست که همه طرفداران حقوق زنان از یک دیدگاه و با یک صدا سخن می‌گویند، دیدگاه‌های خاصی که طرح کلی آنها در زیر آمده است، به این جهت در این بحث گنجانده شده‌اند که

^۱ Kropotkin

نقدهای روشن و جانشین‌هائی را برای خصومت‌گرایی هنجاری که بر بخش بزرگی از گفتمان‌های معاصر حاکم است، در بر دارند.

نقدهای هواداران حقوق زنان از خصومت‌گرایی شکل‌های متعددی به خود می‌گیرد. آنچه در آنها مشترک است این تأکید است که هنجارهای فرهنگی خشن و رقابت‌آمیز از نظر تاریخی ساختارهای حاکمیت مردان را تشکیل داده‌اند.^۸ در بدیهی‌ترین سطح این امر از طریق خشونت فیزیکی مستقیم مردان علیه زنان صورت گرفته است. در بسیاری از فرهنگ‌ها و دوره‌های تاریخی، خشونت مردان بر علیه زنان به عنوان امری عادی و طبیعی پذیرفته شده است. با توجه به این که معمولاً مردان قدرت جسمانی بیشتری از زنان دارند، این هنجارهای فرهنگی به عنوان ساختارهایی آشکار برای حاکمیت مردان عمل کرده‌اند. علیرغم جرم‌شناخته‌شدن بسیاری از صور خشونت بر علیه زنان در تعدادی از کشورها، هنوز پس‌مانده‌ی این هنجارهای تاریخی را می‌توان بطور وسیع در سراسر جهان از جمله غرب مشاهده نمود.

بسیاری از طرفداران حقوق زنان چنین استدلال می‌کنند که علاوه بر خشونت جسمانی علیه زنان، رقابت و قهرمانی‌کردن مبارزات قدرت نیز به شیوه‌هائی ظریف‌تر به عنوان ساختارهای حاکمیت مردان عمل کرده‌اند. نظام‌های پاداش‌دهی در مؤسسات سیاسی، نظام‌های قضائی، نظام‌های آموزشی و... ما معمولاً برای خصوصیات خصمانه‌ای که بطور سنتی مردانه بوده‌اند، نسبت به خصوصیات سنتاً زنانه‌ای مانند مراقبت و همکاری امتیاز قائل می‌شوند. با توجه به ارتباط تاریخی خشونت و رقابت با مردانگی، این نظام‌های پاداش‌دهی اغلب به عنوان نظام‌هائی برای حفظ برتری مردان عمل می‌کنند.^۹

به نظر می‌رسد که صرف نظر از این که ارتباط بین خصومت‌گرایی و مردانگی حاصل جبر زیستی باشد یا یادگیری اجتماعی یا ترکیبی از این دو، این امر مصداق داشته باشد. از یک سو اگر مردان از نظر زیستی خشن‌تر و رقابت‌جوتر از زنان باشند، نظامی که به خصوصیات مردانه بیش از خصوصیات زنانه پاداش می‌دهد، برای مردان بر اساس تفاوت‌های زیستی‌شان امتیاز قائل می‌شود. از سوی دیگر، اگر این تفاوت‌ها به طور معمول حاصل یادگیری نقش یک جنسیت باشد، نظامی که به خصوصیات مردانه بیش از خصوصیات زنانه پاداش می‌دهد، به مردان بر اساس یادگیری اجتماعی‌شان امتیاز می‌دهد. در هر صورت، تا وقتی که خشونت و رقابت پاداش می‌گیرند، اغلب مردان از مزیت برخوردارند و زنان محرومند.

علاوه بر آن، حتی وقتی زنان وارد مبارزات سنتی قدرت می‌شوند و طبق قواعد مربوط به خشونت و رقابت عمل می‌کنند، اغلب پاداش مشابهی برای رفتار مشابه‌شان دریافت نمی‌کنند. در بسیاری از موقعیت‌ها، اغلب بروز خشونت و رقابت در مردان پاداش می‌گیرد زیرا معمولاً طبیعی و شایسته شمرده می‌شود. در مقابل، در همان موقعیت‌ها بروز خشونت و رقابت در زنان اغلب پاداش نمی‌گیرد، زیرا معمولاً غیرطبیعی و ناشایست تلقی می‌گردد.^{۱۰} این معیارهای دوگانه، ساختارهای موروثی حاکمیت مردان را تقویت می‌کنند.

بسیاری از هواداران حقوق زنان، گذشته از این محرومیت‌های نسبی که زنان از نظر تاریخی در این ساختارهای پاداش‌دهی تجربه کرده‌اند، در رابطه با حاکمیت خصوصیات مردانه (در مقابل حاکمیت مردان) بر خصوصیات زنانه (در مقابل زنان) در جوامع ما، صرف نظر از این که این خصوصیات را زنان از خود نشان بدهند یا مردان، ابراز نگرانی کرده‌اند.^{۱۱} ساده بگوئیم، روی دیگر سکه فرهنگی که برای خصوصیات خصمانه و مبارزات قدرت امتیاز قائل می‌شود، فرهنگی است که روابط و خصوصیات مبنی بر تعاون و همکاری را بی‌ارزش می‌شمارد. در فرهنگ مبنی بر رقابت، معمولاً روابط و خصوصیات حمایتی و پرورشی که لازمه تربیت شایسته فرزندان، آموزش و مشاغل مختلف مراقبت و پرستاری هستند، به کلی بی‌ارزش شمرده می‌شوند و اغلب روابط مبنی بر تعاون و همکاری که لازمه موفقیت متقابل است و همچنین قابلیت جمعی و سرانجام روابط مسالمت‌آمیز که لازمه اجتماع و امنیت است، نیز ارزش خود را از دست می‌دهند. بی‌ارزش شمردن این روابط و خصوصیات، پیامدهای دوگانه‌ای دارد. از یک سو، با اختصاص بیشتر نقش‌هایی که این خصوصیات را می‌خواهند به زنان، زنان به علت ارتباطی که با این نقش‌های بی‌ارزش شمرده شده دارند، مورد تبعیض قرار می‌گیرند. از سوی دیگر بی‌ارزش شماری این خصوصیات در عین حال انگیزه مردان را برای بوجود آوردن این خصوصیات در خودشان از بین می‌برد، در نتیجه نیمی از جمعیت که هنوز عمدتاً زمام امور جامعه را در دست دارند، کمبودهای خودشان را در زمینه مهارت‌های پرورشی، مراقبتی و همکاری به مواضع قدرتی که در جامعه اشغال کرده‌اند، می‌کشانند.

فرهنگ رقابت معمولاً به همه این شیوه‌ها زنان را در یک سلسله مراتب جنسیتی تابع مردان می‌سازد و در عین حال شکل‌گیری قابلیت‌های پرورشی و تعاونی را در کسانی که در رأس این سلسله مراتب هستند، سرکوب می‌سازد. عواقب اجتماعی این دو گرایش در سراسر حوزه‌های خصوصی و عمومی گسترده شده است. در نتیجه در عصری زندگی می‌کنیم که در آن کار پرورشی پدر یا مادری که در خانه مراقب بچه‌هاست

حتی در محاسبه بازدهی اقتصادی و رفاه اجتماعی به حساب هم نمی‌آید.^{۱۲} در عصری زندگی می‌کنیم که در آن خانواده‌های دو درآمدی به امری عادی بدل گشته‌اند در حالی که کارکنان بخش مراقبت از کودک که بطور روزافزونی مراقبت از کودکان را در سنین رشد به عهده می‌گیرند، از کم درآمدترین کارکنان جامعه به شمار می‌آیند.^{۱۳} و ما در عصری زندگی می‌کنیم که در آن منابع کمیاب در سطحی عظیم و بی‌سابقه از بهداشت و تعلیم و تربیت عمومی و سایر سرمایه‌گذاری‌های رفاه اجتماعی به سوی تدارک دائمی برای جنگ منحرف شده است.^{۱۴}

اما در حاشیه این فرهنگ رقابت (که می‌توان اثبات نمود مردانه است) که خشونت، رقابت و مبارزه بر سر قدرت را دلیری می‌داند، بسیاری از زنان گفتمان جانشینی را در زمینه قدرت و روابط اجتماعی مطرح کرده‌اند. این گفتمان که می‌توان رد پای آن را تا چند نسل قبل پی گرفت، مشخصاً نمایانگر شیوه‌های غیر خصمانه تفکر و صحبت درباره قدرت است. برای مثال در دهه ۱۹۴۰ مری پارکر فولتⁱ با زبانی که نشان از بحث مندرج در فصل ۲ داشت، بین قدرت قهری و قدرت همکاری، یا بین «قدرت روی» و «قدرت با» تمایز قائل شد.^{۱۵} فولت استدلال کرد که درک معمول از روابط قدرت به عنوان روابطی قهری محدود و مسئله‌دار است. وی در عوض از درکی گسترده، «مفهومی از قدرت با یا قدرتی که از اشتراک شکل گرفته باشد، یعنی یک قدرت همکاری و نه قهری»، جانبداری نمود. این درک می‌توانست به عنوان یک مبنای هنجاری جدید برای روابط سیاسی و اجتماعی عمل کند.^{۱۶}

این تمایز خیلی زود از سوی سایرین از جمله دروتی امتⁱⁱ در دهه ۱۹۵۰ و هانا آرنتⁱⁱⁱ در دهه ۱۹۶۰ تکرار گردید.^{۱۷} به گفته آرنت «قدرت نه فقط به قابلیت انسانی-عمل کردن، که به قابلیت عمل جمعی کردن مربوط است».^{۱۸} او هشدار می‌دهد که تلفیق ساده لوحانه قدرت با حاکمیت منجر به «نوعی نابینائی» نسبت به واقعیت جمعی بشر می‌شود.^{۱۹} به این ترتیب، تأکید می‌کند که «فقط پس از آنکه دیگر امور عمومی را به سطح مسئله حاکمیت تنزل ندهیم است که امور انسانی در تنوع اصیل خود ظاهر، یا بهتر بگوئیم دوباره ظاهر، می‌شوند».^{۲۰}

در دهه ۱۹۷۰ نظریه پردازان برجسته‌ای نظیر جین بیکر میلر^{iv} دوباره دنباله این تمایز را گرفتند. میلر نوشت که کلمه قدرت:

ⁱ Mary Parker Follett

ⁱⁱ Dorothy Emmett

ⁱⁱⁱ Hannah Arendt

^{iv} Jean Baker Miller

معانی ضمنی خاصی پیدا کرد که بیشتر حاکی از الگوهای رفتاری مردانه بود تا زنانه. اما شاید این الگوها برای معانی قدرت لازم و یا اساسی نباشند. قدرت هم‌مانند همه مفاهیم و اعمال یک گروه ممکن است تحریف و مخدوش شده باشد. قدرت تقریباً منحصرأ در دست کسانی بوده که نیازی دائمی به حفظ حاکمیتی غیرمنطقی داشته‌اند و در دست ایشان رنگ ستم و استبداد به خود گرفته است.^{۲۱}

میلر استدلال می‌کند که «پس اهمیت زیادی دارد که بعضی از معانی قدرت را بررسی کنیم... تا ببینیم همانطور که زنان در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و سایر عرصه‌ها مبارزه می‌کنند، آیا می‌توانند قدرت را مجدداً تعریف کنند یا خیر». ^{۲۲} همانطور که وی توضیح می‌دهد:

زنان در نقش سنتی خود که پرورش رشد و شکوفائی در دیگران بوده است، قدرت عظیمی را اعمال کرده‌اند و دریافته‌اند که توان بخشیدن به دیگران کاری ارزشمند و ارضاکنده است. اما توان بخشیدن به دیگران با تصورات و تعاریف پذیرفته‌شده از قدرت انطباق ندارد... [پس] نظرات زنان در اکثر مطالعات مربوط به قدرت به حساب نیامده است.^{۲۳}

میلر در عوض از تعریف مجدد قدرت در چارچوب «قابلیت ایجاد تغییر» جانبداری می‌کند که شامل کارهائی نظیر «پرورش» و «توان بخشی به دیگران» هم می‌شود.^{۲۴} وی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «قدرتمند بودن به شیوه‌ای که بطور همزمان قدرت دیگران را به جای این که از بین ببرد، تقویت کند، چرخشی اساسی است، انگیزشی است بسیار متفاوت از مفهوم قدرت که این دنیا بر اساس آن کار می‌کند».^{۲۵}

در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ کوشش‌هایی که برای تعریف دوباره قدرت به صورتی که کمتر مردانه باشد، صورت می‌گرفت، در سراسر مجموعه در حال ظهوری از آثار زنان بازتاب پیدا کرد.^{۲۶} نانسی هارت ساک ضمن مروری بر «نظریه زنانه قدرت»^{۲۷} نتیجه‌گیری می‌کند که:

نظریه‌های قدرتی که بجای مردان، زنان ارائه داده‌اند، به طور سیستماتیک با درک قدرت به عنوان حاکمیت فرق می‌کند. تعداد زنانی که درباره قدرت نظریه داده‌اند، کم است، اما نظریاتشان شباهت حیرت‌آوری به یکدیگر دارد...^{۲۸}

این رگه مشترک... علاقه این نویسندگان به بحث علیه برداشت استیلا و حاکمیت از قدرت، تلاش برای خاطر نشان ساختن سایر معانی این اصطلاح که بیشتر با توانائی، ظرفیت و شایستگی ارتباط دارد و تشویق به بررسی دوباره تصوراتی که درباره قدرت وجود دارد، است. چنین نظریه‌پردازی‌هایی درباره قدرت در ادبیات معاصر نهضت زنان رواج یافته است...^{۲۹}

ⁱ Nancy Hartsock

تأکید زنان بر قدرت نه به عنوان حاکمیت، بلکه به عنوان قابلیت، قابلیت جامعه در کل، این را می‌رساند که تجربه زنان در زمینه تماس و ارتباط در درک و شناخت قدرت اثر داشته است و ممکن است سرچشمه درک رهایی بخش‌تری گردد.^{۳۰}

همانطور که این نویسندگان نشان می‌دهند، بسیاری از فعالان و نظریه‌پردازان طرفدار حقوق زن بین روابط (به نحو قابل اثباتی مردانه) «قدرت روی» و «قدرت علیه» از یک سو و روابط (به نحو قابل اثباتی زنانه) «قدرت برای» و «قدرت با» تمایز قائل شده‌اند. به عبارت دیگر، آنها کوشیده‌اند گفتمان جانشینی برای قدرت یا راه‌های جدیدی را برای تفکر و صحبت درباره روابط انسانی بیان کنند تا شیوه‌های جدید عملی کردن این روابط را معتبر سازند. اما برخلاف بسیاری از نظریه‌پردازان قدرت که این تمایزها را به این منظور قائل می‌شوند که مفاهیم «قدرت برای» را به این عنوان که ربطی به تحلیل جدی اجتماعی ندارند، کنار بگذارند، نظریه‌پردازان نهضت زنان که در بالا مورد بحث قرار گرفتند این تمایزها را دقیقاً برای این قائل می‌شوند که توجه دیگران را به ربط روابط مبنی بر تعاون و همکاری به درک و تحلیل اجتماعی جلب کنند.

نهضت زنان در تلاش خود برای تبدیل این نظریه به عمل در چند جنبه پیشرفت‌های گوناگون مداومی داشته است. در اکثر فرهنگهای غربی، خشونت علیه زنان، با وجود حضور طولانی‌اش، از سایه زندگی خصوصی بیرون کشیده شده و در پرتو محکومیت عمومی و تعقیب جزائی قرار گرفته است. به همین ترتیب نقش پدر در پرورش فرزند با وجود تابوهای طولانی فرهنگی و ادامه یافتن تقسیم کار در خانه بر مبنای جنسیت، در بسیاری از بخش‌های جامعه به رسمیت شناخته شده و به آن بها داده می‌شود. پیشرفت زنان در محل کار، با وجود ادامه یافتن میراث مردسالاری در بسیاری از بخش‌ها، بتدریج هدف فرصت‌های برابر را برای اولین بار در تاریخ تمدن غرب در دسترس آنان قرار می‌دهد. ظهور زنان در خط مقدم تلاش‌های بین‌المللی در جهت صلح و امنیت با وجود آن که این اهداف در دنیائی که هنوز ملی‌گرائی و ارتش‌سالاری بر آن حاکم است، باز هم دست‌نیافتنی است، تعهد، بصیرت و نیروی محرکه عظیمی را برای این اقدام تاریخی فراهم ساخته است.^{۳۱} به همین ترتیب، هرچند زنان باید از فیلترهای انتخاباتی بگذرند که مربوط به روندهای تصمیم‌گیری حزبهائی است که با آنها کار می‌کنند، اما ورود آنان به عرصه رسمی سیاست دست کم بتدریج دامنه منافع، ارزش‌ها و دیدگاه‌های را که در بسیاری از روندهای تصمیم‌گیری عمومی دخالت دارند، گسترش داده است.

تفکر زنانه با این روش‌ها و بسیاری روش‌های دیگر بطور روزافزونی تخیل معاصر اجتماعی را وسعت می‌بخشد، بخصوص که روندهای زنانه بطور روزافزونی به

نهادهای اجتماعی معاصر نفوذ می‌کنند. بخش عمده‌ای از این تفکرات و روال‌ها در تضاد کاملی با خصومت‌گرایی هنجاری است که قرن‌ها مشخصه فرهنگ‌های مردسالارانه غربی بوده است.^{۳۲}

البته این به آن معنا نیست که برنامه‌های طرفداران حقوق زنان کامل یا همه تفکرات و روال‌های آنان غیرخصمانه است. اما بطور کلی معمولاً طرفداران معاصر حقوق زنان دست کم در ردّ روابط «قدرت روی» که مشخصه فرهنگ‌های مردسالاری غربی در سراسر تاریخ غرب بوده و در ربع چپ پائین شکل ۲ مشخص شده، اتفاق نظر دارند. علاوه بر آن، آنها این روابط را چه علیه زنان اعمال شود و چه علیه هر گروه اجتماعی دیگر، رد می‌کنند.^{۳۳} بعلاوه بسیاری از زنان دامنه انتقاد خود را گسترش می‌دهند تا شامل روابط عمومی‌تر «قدرت علیه» آنطور که هم در ربع چپ بالا و هم پائین همان شکل مشخص شده، بشود.^{۳۴} این زنان می‌کوشند تا الگوهای جانشین غیرخصمانه‌ای برای تفکر و عمل در خانه‌ها، محل‌های کار و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، در سطح وسیع فراهم سازند و هرچند هنوز این کوشش‌ها از نظر فرهنگی و از بسیاری جهات در حاشیه هستند، اما دست کم نیم‌نگاهی و مبنائی نظری برای مجموعه جانشینی از اصول فرهنگی فراهم می‌سازند.

نظریه نظام‌ها

نظریه‌پردازان نظام‌ها نیز مانند نظریه‌پردازان نهضت زنان لزوم بازنگری در فرهنگ رایج رقابت را مطرح می‌سازند. این بینش‌ها از «الگوهای ارتباطی» که معمولاً مشخصه مطالعه نظام‌های پیچیده است، سرچشمه می‌گیرند. در واقع، برخی از پژوهشگران نهضت زنان از این نظر ارتباط روشنی را بین نظریه نظام‌ها و نهضت زنان یافته‌اند. همانطور که الزبرگ و ملمید شرح می‌دهند:

ارتباط از هر نوعی مورد توجه زنان است و ما فوراً آنها را درک می‌کنیم. به نظر مردان این توانائی اسرارآمیز است و به آن برچسب «شمّ زنانه» می‌زنند. این باعث می‌شود که این درک چیزی به غیر از تفکر به نظر بیاید، اما در واقع این امر یک رویکرد ذهنی کاملاً قابل احترام است که وقتی مردان آن را انجام می‌دهند، اسمش «تفکر نظام‌ها» است.^{۳۵}

نظریه نظام‌ها، برخلاف تمرکز تجزیه‌گرای بیشتر علوم معاصر، تمرکز کل‌گرا یا نظام‌گرا دارد که روابط و ارتباطات درونی یک سیستم را آشکار می‌کند. وقتی این تمرکز در مورد نظام‌های اجتماعی صورت می‌گیرد، شناخت‌های ارزشمندی از روابط اجتماعی از جمله روابط قدرت فراهم می‌شود. بر اساس این شناخت‌ها، بسیاری از

نظریه‌پردازان نظام‌ها گزینه‌های دیگری را برای خصومت‌گرایی هنجاری که معمولاً مشخصه جوامع غربی است، مشخص کرده‌اند. برای این که منطق این جایگزین‌ها را بفهمیم، بهتر است اول مروری بر تعدادی از فرضیات اساسی نظریه نظام‌ها داشته باشیم.^{۳۶}

فرض اساسی نظریه نظام‌ها این است که انواع مختلف نظام‌های پیچیده مانند نظام‌های فیزیکی، زیستی، روانی، اجتماعی و مانند آن شباهت‌های ساختاری و عملکردی بسیاری با یکدیگر دارند. مهمترین آنها خواص کلیت و وابستگی متقابل است. نظام‌های پیچیده کل‌هائی یکپارچه و چیزی بیش از حاصل جمع اجزاء خود هستند. در اصطلاح نظام‌ها، نظام‌های پیچیده با خواص نوظهوری مشخص می‌شوند که در هیچ کدام از اجزای تشکیل دهنده آن به تنهایی وجود ندارند. بروز این خواص نوظهور به سبب وابستگی متقابل و درونی بین اجزاء یک نظام ممکن می‌شود که در شبکه‌های پیچیده روابط آنها با یکدیگر وجود دارد و مشخصه آن مبادله و تأثیر متقابل است.

در نظام‌های پویا این خواص نوظهور شامل قابلیت خودتنظیمی، تغییر و سازگاری از طریق پاسخ‌دادن به بازخوردهای مثبت یا منفی است. برخی از تغییرات و سازگاری‌ها فزاینده، خطی و معین هستند، مانند تنظیم حرارت در بدن یک پستاندار یا جریان تدریجی سازگاری یک صیاد به تبعیت از شکارش. اما تغییرات دگرگون‌کننده و سازگاری‌های تکاملی معمولاً با سازگاری‌های ناگهانی، غیرخطی و اغلب بدون نظم مشخص می‌شوند، مانند دگرگونی و تبدیل یک مایع به گاز، تکامل یک گونه جدید یا انقلاب در یک نظام اجتماعی - سیاسی. نظام‌های تکاملی از طریق این تغییرات مقطعی و غیرقابل پیش‌بینی و به کمک ایجاد نظام‌های فرعی جدید و همچنین ایجاد روابط جدید بین نظام‌های فرعی موجود و ایجاد روابط جدید بین نظام و محیط پیرامون یا ابرنظامش، با شرایط متغیر سازگاری پیدا می‌کنند.

از این نظر، نظریه‌پردازان نظام‌ها بر آنند که معمولاً شباهت‌های مختلف غایت-شناختی^۱ مشخصه نظام‌های تکاملی هستند و این نظام‌ها معمولاً از سطوح کوچک و از کمترین پویائی و از سطح پائین پیچیدگی سازمانی به سوی سطوح وسیع‌تر، پویائی بیشتر و سطوح فزاینده‌ای از پیچیدگی سازمانی حرکت می‌کنند. این شباهت‌ها را می‌توان در رشد و شکل‌گیری تک تک موجودات زنده و همچنین در تکامل گونه‌ها دید. آنها را در

^۱ teleological

شکل‌گیری روانی ذهن انسان و همچنین در تحول اجتماعی - سیاسی نظام‌های اجتماعی هم می‌توان مشاهده نمود.

سرانجام، با توجه به خواص نوظهوری که در بالا درباره آن بحث شد، نظام‌های تکاملی پویا اغلب به صورت واحدهای عملکردی شناخته می‌شوند: آنها عملکردهای مختلفی دارند که اجزاء تشکیل‌دهنده‌شان به تنهایی نمی‌توانند انجام بدهند. برای مثال یک سلول قادر به سوخت‌وساز انرژی هست، در حالی که اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش به تنهایی قادر نیستند. یک اندام می‌تواند عملکردهای فیزیولوژیک تخصصی داشته باشد که سلولهای تشکیل‌دهنده‌اش به تنهایی ندارند. یک موجود زنده می‌تواند تولید مثل کند در حالی که اندام‌های تشکیل‌دهنده‌اش به تنهایی نمی‌توانند این کار را انجام دهند. هر کدام از این عملکردها به واسطه سطوح فزاینده‌ای از پیچیدگی سازمانی و انسجام ممکن می‌شود.

در این زمینه، بسیاری از نظریه‌پردازان نظام‌ها و سایرین نیز جوامع انسانی را دست کم بالقوه به صورت «واحدهای عملکردی» تصور کرده‌اند. اما در سنت نظریه عملکردگرایی اجتماعی، تفسیرها در مورد کارآمدی نظام‌های موجود اجتماعی خیلی با یکدیگر فرق می‌کنند. از یک سو، بسیاری از نظریه‌پردازان محافظه‌کار استدلال کرده‌اند که نظام‌های معاصر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی غربی بسیار کارآمد هستند^{۳۷} و در این رابطه عملکردگرایی غالباً به صورت چارچوبی برای مدافعان تمدن غربی عمل کرده است. به این ترتیب، سرمایه‌داری به علت قابلیت ادعایش در به‌حداکثر رساندن ارضای منافع مادی مختلف کارآمدترین نظام اقتصادی ممکن توصیف شده، دموکراسی حزبی به علت قابلیت ادعایش در به‌حداکثر رساندن منافع سیاسی مختلف کارآمدترین نظام دولتی ممکن توصیف شده و مانند آن.

اما برخلاف این عملکردگرایی محافظه‌کارانه، بیشتر عملکردگرایان منتقد نتیجه‌گیری کرده‌اند که نظام‌های اجتماعی معاصر غرب ذاتاً بسیار غیرکارآمد هستند. در حالی که عملکردگرایان محافظه‌کار از توجیحات هنجاری برای حفظ وضعیت موجود استفاده می‌کنند، عملکردگرایان منتقد توجیحات هنجاری را به نفع اصلاحات اجتماعی مورد استفاده قرار می‌دهند. آنها به مطالعه عدم کارآئی و تضادهای درونی نظام‌های اجتماعی موجود و این که تا چه حد غیرعادلانه، مبنی بر نابرابری، ناتوان یا ناپایدار هستند، می‌پردازند تا جانشین‌های کارآمدتری را توصیه کنند.

برای مثال، بسیاری از عملکردگرایان منتقد گفته‌اند که نظام‌های رسانه‌ای معاصر عمدتاً غیرکارآمد هستند زیرا بحث عمومی و جریان اطلاعات را که در نظام‌های

دموکراتیک خودگردان لازم است، تسهیل نمی‌کنند.^{۳۸} دیگران انتقاد خود را حتی بطور گسترده‌تر متوجه کل نظام اقتصاد سرمایه‌داری معاصر کرده‌اند که به نظر می‌رسد شرایط بقای خودش را تضعیف می‌کند. آنها استدلال می‌کنند که نظام اقتصادی کنونی یا باید از بین برود و یا باید خود را سازگار کند، زیرا پایدار نیست.^{۳۹} هنوز عملکردگرایان منتقد دیگری هم هستند که چنین نتیجه گرفته‌اند که نظام‌های سیاسی حزبی به عنوان اسبابی برای حکومت دموکراتیک غیرکارآمد هستند، زیرا احزاب سیاسی علاوه بر این که دلسردی و کناره‌گیری از امور عمومی را در شهروندان ایجاد می‌کنند، حتی در انجام آنچه که تصور می‌شود باید بهتر از هر کار دیگری انجام بدهند، یعنی بیان کردن، جمع کردن، به‌هم‌پیوستن و نمایندگی کردن منافع و همچنین سازمان‌دهی کارآمد دولت، ناتوان هستند. همانطور که لیون^۱ می‌گوید:

در کار احزاب بیشتر «عدم عملکرد» هست تا «عملکرد».... آنقدر ضعف در کار احزاب هست که جستجو برای پیدا کردن وسیلهٔ بهتری برای نمایندگی شهروندان و سازمان دادن به دولت را توجیه کند.... این ضعف‌ها آنقدر واضح است که نیازی به اثبات این نیست که الگوی رقابت حزبی شکل‌گیری یک فرهنگ مشارکتی را سرکوب می‌نماید یعنی همان فرهنگی که می‌تواند غنای فردی و اجتماعی بسیاری را در جامعهٔ بسیار خصوصی‌شدهٔ فعلی ایجاد کند. فقط بررسی «نقاط قوتی» که الگوی رقابت حزبی مدعی داشتن آن است باعث محکومیت آن می‌شود.^{۴۰}

در این زمینه سایر عملکردگرایان منتقد جلوه‌های عمومی‌تری از خصومت‌گرایی را به عنوان سرچشمه‌های دیگر عدم کارآیی اجتماعی شناسایی کرده‌اند. برای مثال نظریه‌پرداز نظام‌ها، اروین لازلو^{۱۱} در مجموعه‌ای از «تفکرات کفرآمیز دربارهٔ سیاست، فرهنگ و ارزش‌های امروزی» تعدادی از ناتوانی‌های درونی را که مشخصهٔ نظام‌های معاصر اجتماعی است، شناسایی کرد.^{۴۱} هنجارهای آرمانی شدهٔ خشونت، یادگیری رقابتی و رقابت لجام‌گسیخته از جمله آنهاست. لازلو به جای این هنجارها، خواستار تغییر جهت روابط اساسی انسانی از روابط «جمع منفی» و «جمع صفر» خصمانه به سوی روابط «جمع - مثبت» تعاونی است.^{۴۲} لازلو ضمن استفاده از نظم کنونی جهانی برای روشن ساختن منظورش، شرح می‌دهد که:

از خصوصیات برجستهٔ روابط بین‌المللی در عصر وابستگی متقابل آن است که جریان‌های اساسی بلندمدت امکاناتی را برای بازی‌های جمع - مثبت فراهم می‌سازند. متأسفانه رهبران ملی که قصد دارند در یک فضای اگر نه خصمانه، ولی در یک فضای بی‌اعتمادی متقابل، مزایای کوتاه‌مدتی را برای کشورهای خودشان

ⁱ Lyon

ⁱⁱ Ervin Laszlo

بدست آورند، به چنین بازی‌هایی نمی‌پردازند. برای مثال موازنه بین‌المللی قدرت بازی‌ئی را ایجاد کرده که در بهترین حالت جمع- صفر است. آنچه که یک طرف به دست می‌آورد، با آنچه که دیگران می‌بازند، برابر است. این موازنه می‌تواند به سوی یک بازی جمع- منفی منحرف شود و جنگ گسترده‌ای آغاز گردد... در حالی که می‌شد این وضعیت را با استقرار یک نظام بین‌المللی امنیت و با خلع سلاح و توافق متقابل روی حفظ صلح به یک بازی جمع- مثبت تبدیل کرد، هیچ ملتی در خطر آسیب دیدن یا محو و نابود شدن قرار نمی‌گرفت و همه می‌توانستند بخش اعظم مبالغ هنگفتی را که در حال حاضر صرف هزینه‌های نظامی می‌شود، صرف برنامه‌های ملموس به نفع بشریت کنند.^{۴۳}

بولدینگ^۱ ضمن تکرار نظرات لازلو، یک نظریه غیر خصمانه یا «تلفیقی» در مورد قدرت ارائه می‌دهد که امیدوار است روش مؤثرتری برای تفکر و صحبت درباره روابط اجتماعی در عصری از وابستگی‌های متقابل باشد.^{۴۴} بولدینگ توضیح می‌دهد که «قدرت تلفیقی، قدرت ساخت سازمانها، ایجاد خانواده‌ها و گروه‌ها، ایجاد حس وفاداری و به هم پیوستن افراد و ایجاد مشروعیت است».^{۴۵} بنا به گفته بولدینگ این قدرت تلفیقی همکاری، دوستی، هویت جمعی، شکل‌گیری حس اجتماعی و توان ایجاد و پیگیری تصاویر ذهنی سازنده از آینده را تجسم می‌بخشد.^{۴۶} اینها به نوبه خود منوط به قابلیت‌های انسانی باز هم اساسی‌تری نظیر همیاری، احترام، عشق و این باور هستند که سعادت فرد با افزایش سعادت جمع افزایش می‌یابد.^{۴۷} بولدینگ با بهره‌گرفتن از زمینه‌ای که در نظریه نظام‌ها، اقتصاد و مطالعات صلح دارد و همچنین تجربه‌ای که به عنوان یک کواکر^۲ کسب کرده است، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که نظام‌های اجتماعی و سیاسی کارآمد را فقط بر مبنای هنجاری این روابط تلفیقی قدرت می‌توان ساخت. هرچند وی به مناسب بودن روابط خصمانه قدرت در زمینه‌های محدود اذعان دارد، چنین استدلال می‌کند که شرایط کنونی مقتضی شناسایی وسیع‌تری از «اهمیت عظیم قدرت تلفیقی» در امور بشری است.^{۴۸} به این ترتیب، نظریه قدرت تلفیقی وی مانند کوشش‌های هواداران حقوق زنان کوششی است در این جهت که با ایجاد گنجینه نوینی از لغات برای تفکر و صحبت درباره روابط اجتماعی، گفتمان جدیدی در باب قدرت ایجاد گردد.

از دید لازلو و بولدینگ و سایر همفکرانشان، روابط خصمانه در جوامع بشری یک نابهنگامی تاریخی به نظر می‌رسد. ارتش سالاری، ملی‌گرایی، فرقه‌گرایی، نژادپرستی، ماده‌پرستی رقابتی و... تجلیاتی از فقدان کارآئی اجتماعی هستند و بازتابی

^۱ Boulding

^۲ Quaker: فرقه مسیحی با نام دیگر «انجمن دوستان» که مخالفت شدیدی با جنگ و خصومت و بردداری دارند (م).

از کوتاهی در سازگاری با شرایط متغیر تاریخی و کوتاهی در شکل دادن به نظام‌های اجتماعی طبق الگوی روابط «جمع- مثبت» یا تلفیقی به شمار می‌روند که برای پیشبرد منفعت عموم در عصری با وابستگی‌های روزافزون متقابل لازم است. علاوه بر آن، این نظریه‌پردازان با استفاده از اصول دینامیک^{۴۹} نظام‌های تکاملی که در بالا مورد بحث قرار گرفت، تصویری ذهنی از این که انتقال به یک جامعه کارآمدتر چگونه خواهد بود را فراهم می‌سازند، یک جریان غیرخطی و نامنظم یا بنیان‌کن که مشخصه آن سازگاری‌های به‌موقع با شرایط متغیر است. همانطور که لازلو می‌گوید، نظام‌های اجتماعی مانند سایر نظام‌های پیچیده پویا:

حدهای نهائی مشخصی برای ثبات دارند که وقتی به آنها برسند و از آنها تجاوز کنند، ساختار درونی‌شان فرو می‌پاشد. نظم جای خود را به هرج و مرج می‌دهد اما هرج-ومرج به معنای تصادفی کارکردن و فقدان کامل نظم نیست. هرج و مرج اغلب (هرچند نه در همه موارد) ایستگاه بین راه در مسیر ایجاد شکل جدیدی از نظم است که از یک تغییر فاز ناگهانی که به «انشعاب» مشهور است، حاصل می‌شود. این نوع جدید نظم اغلب نسبت به نوع قبلی با محیطی که نظام در آن قرار دارد، سازگاری بهتری دارد.^{۴۹}

در زمینه بحث حاضر، نظریه‌پردازانی نظیر لازلو چنین استدلال می‌کنند که فرهنگ رقابت به علت رشد فزاینده جمعیت، پیشرفت فن‌آوری، کمیابی منابع و وابستگی متقابل جهانی به «حدهای نهائی ثبات» خود رسیده و در عین حال فروپاشی حاصل از نظم خصومت‌آمیز قبلی، امکان سازگاری‌های فرهنگی ریشه‌ای و جدیدی را فراهم می‌سازد. اما همانطور که لازلو خودش هم خاطرنشان می‌کند، پویاشناسی تکاملی تضمینی برای سازگاری موفقیت‌آمیز نیست:

این حقیقت که می‌توانیم پیشرفت تاریخی را بر اساس علم جدید نظام‌ها تعمیم بدهیم، به این معنی نیست که این تعمیم در دنیای واقعی نیروئی جبری دارد. این پیشگوئی آینده هیچ تضمینی برای متحقق ساختن خودش در بر ندارد. علت این است که منطق تکاملی که خودش را در تاریخ نشان می‌دهد، نظیر منطق تکاملی در حوزه طبیعت مبنی بر احتمالات است و نه جبر و ضرورت.... چشم انداز این تکامل فقط وقتی به وقوع خواهد پیوست که محدودیت‌های درونی خود را به مرحله بالاتری ارتقاء دهیم، محدودیت‌هایی که ما را به دنیای امروز و حالات کهنه و ازکارافتاده تفکر و عمل آن مقید می‌سازند.^{۵۰}

الگوهای عمل اجتماعی و قدرتی که لازلو، بولدینگ و سایر نظریه‌پردازان نظام‌ها که هم‌فکرشان بوده‌اند، بیان کرده‌اند، تضاد شدیدی با فرهنگ رقابت و مسابقه دارد.

Dynamics^۱: پویاشناسی

گفتمان جدیدی که ایشان در باب روابط اجتماعی گشوده‌اند، روابط «قدرت روی» و «قدرت علیه» را به شکلی که در ربع‌های سمت چپ شکل ۲ مشخص شده به عنوان این که عمدتاً بی‌کفایت و کهنه و فرسوده هستند، رد می‌کنند. آنها در عوض جانشین «تعاونی» یا «تلفیقی» را برای آن مطرح می‌سازند. هرچند این گفتمان جانشین، هنوز در محدوده فرهنگ رقابت به حاشیه رانده شده است، اما نگاهی دیگر و مبنای نظری دیگری را برای جانشینی قواعد خصومت‌گرایی فراهم می‌سازد.

بوم‌شناسی / محیط زیست

بسیاری از بوم‌شناسان و طرفداران محیط زیست نیز مانند بسیاری از طرفداران حقوق زنان و نظریه‌پردازان نظام‌ها، انتقادهای مختلفی از خصومت‌گرایی کرده‌اند که می‌توان از آنها اصول فرهنگی جانشینی را برای خصومت‌گرایی استخراج نمود. این انتقادهای زیست‌محیطی دو شکل مرتبط باهم به خود گرفته‌اند. اول آن که علم بوم‌شناسی بینش‌های ذهنی زیادی را فراهم می‌سازد، بینش‌هایی که در یک جهان‌نگری نوظهور زیست‌محیطی که عمدتاً غیرخصمانه است، گنجانده شده‌اند. دوم، فعالیت‌های زیست‌محیطی در رابطه با عدم کفایت روال‌ها و نظام‌های سیاسی حزبی بینش‌های سیاسی متعدد و استواری را ایجاد کرده‌اند. در زیر، به نوبت، به بررسی هر کدام از این دو دسته از بینش‌ها خواهیم پرداخت.

از نظر ادراکی، بوم‌شناسی رابطه‌ی نزدیکی با نظریه‌ی عمومی نظام‌ها که در بالا مورد بحث قرار گرفت، دارد. بوم‌شناسی هم از نظریه‌ی نظام‌ها ریشه گرفته و هم به آن کمک کرده است. بر این اساس، مفاهیم کل‌گرائی و وابستگی متقابل در بوم‌شناسی نیز مفاهیمی محوری هستند. اما بوم‌شناسی و نهضت محیط زیست حاصله از آن در مردمی‌کردن این بینش‌ها از نظریه‌ی نظام‌ها مؤثرتر بوده‌اند. در ربع آخر قرن بیستم کل‌گرائی و وابستگی متقابل به مفاهیمی محوری در یک جهان‌نگری نوظهور بوم‌شناسانه یا در «یک آگاهی زیست‌محیطی» بدل شده‌اند که در حال تغییر نحوه تفکر و صحبت مردم نه تنها درباره محیط طبیعی، بلکه درباره محیط اجتماعی نیز هست.

در این زمینه، بطور روزافزونی از کل‌گرائی و وابستگی متقابل به عنوان استعاراتی برای درک مستقیم جوامع انسانی استفاده می‌شود. استعارات «بوم‌شناسی اجتماعی» که از این مفاهیم ریشه می‌گیرند، توجه خود را به شبکه‌های پیچیده وابستگی و تأثیر متقابل که مشخصه روابط بین افراد و گروه‌های جامعه است، معطوف می‌کنند.^{۵۱} در این شبکه‌های پیچیده وابستگی متقابل، خصومت‌گرایی یک هنجار اجتماعی

غیرسازنده و یا حتی مخرب به نظر می‌آید. برای مثال معلوم شده است که روابط پیچیده‌ای بین ظلم، فقر، رشد جمعیت، انحطاط زیست‌محیطی، کمبود مواد غذایی، تعارض اجتماعی، عدم ثبات سیاسی و جنگ وجود دارد. هرچند ماهیت دقیق این روابط جای بحث دارد، اما کم‌کم بسیاری از ناظران چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که به واسطه این روابط متقابل پیچیده، فقر و ستمدیدگی هر جمعیتی از مردم در همه اعضای محیط بزرگتر اجتماعی اثر می‌گذارد. این امر را برای مثال در رابطه نزدیک بین فقر و رشد جمعیت می‌توان دید که به نوبه خود با انحطاط محیط زیست و کمبود مواد غذایی همراه هستند، یعنی شرایطی که جوامع را در حالات دائمی تعارض و عدم امنیت نگه می‌دارند. این حالات تعارض و عدم امنیت به نوبه خود منجر به صرف هزینه برای نیروی نظامی و ارتش می‌شود که بار آن را همه اعضای جامعه از فقیر و غنی و ظالم و مظلوم تحمل می‌کنند، در حالی که صرفاً در مقابل چرخه‌های تعارض و عدم امنیت سنگربندی می‌کنند بدون این که علل ریشه‌ای آنها را از بین ببرند. در نتیجه به نظر می‌رسد که روابط «قدرت روی» و «قدرت علیه» که علت و مشخصه این چرخه‌ها هستند، با درک کل‌گرا از روابط متقابل اجتماعی متناقض می‌باشند.

برخلاف این روابط خصمانه، جهان‌نگری زیست‌محیطی معمولاً بر اهمیت اساسی تعاون و همزیستی، یعنی دو مفهوم کلیدی دیگر زیست‌محیطی تأکید دارد. زیرا هر چند میزانی از رقابت و خشونت و تجاوز مشخصه طبیعت به شمار می‌رود، اما علم بوم‌شناسی می‌گوید که تعاون و همزیستی هم در پویایی زیست‌محیطی به همین اندازه اهمیت دارند و شاید هم اساسی‌تر هستند. حیات به شکلی که ما می‌شناسیم تنها با تولید و تبادل متقابل اکسیژن و دی‌اکسید کربن بین گیاهان و جانوران در این کره ممکن می‌شود. گرده‌افشانی بیشتر گونه‌های گیاهی گلدار از طریق تبادل‌های همراه با همکاری یا همزیستی با حشرات گرده‌افشان ممکن می‌شود. روابط همزیستی باعث می‌شود که نیتروژن و سایر مواد اصلی غذایی در شبکه پیچیده‌ای از موجودات ذره‌بینی در خاک و در ریشه‌های گیاهان زمینی مبادله شوند، چیزی که کل نظام زیستی را برقرار نگه می‌دارد. حتی عمل هضم در بسیاری از حیوانات، از جمله انسان، با حضور موجودات ذره‌بینی روده‌ای که با حیوان همزیستی دارند، تسهیل می‌گردد. همانطور که این مثال‌ها نشان می‌دهند، تعاون و همزیستی، دینامیک‌های زیست‌محیطی بنیادینی هستند.^{۵۲}

بعلاوه، وقتی خشونت و تجاوز در طبیعت اتفاق می‌افتد، مشخصه روابط برون-گونه‌ای است، نه درون‌گونه‌ای. حتی رفتارهای خشونت‌آمیز درون‌گونه‌ای که مربوط به جفت‌گیری هستند معمولاً نمایش‌هایی آئینی به شمار می‌آیند که بندرت به آسیب واقعی منجر می‌گردند. در عوض در میان تمام گونه‌های «اجتماعی» (از مورچه و زنبور گرفته

تا روباه‌ها و نخستی‌ها) انسان‌ها از نظر دامنه و وسعت خشونت درون‌گونه‌ای که از خود نشان می‌دهند، منحصر به فرد هستند. از این رو بسیاری از نظریه‌پردازان تکاملی چنین نتیجه گرفته‌اند که خشونت درون‌گونه‌ای در میان انسانها نتیجهٔ فراگیری فرهنگی است و نه جبر زیستی، که انسانها قابلیت فرهنگی هم برای تعاون و همکاری و هم برای خشونت و تجاوز دارند و این که در عصری با وابستگی متقابل روزافزون، تغییر جهت از فرهنگ خشونت به فرهنگ تعاون و همکاری ضروری است.^{۵۳}

مفهوم زیست‌محیطی دیگری که نظایری را برای آن در اجتماع یافته‌اند، اصل زیستی **تنوع** است. در طبیعت، تنوع را عموماً منشاء سلامت و ثبات زیست‌محیطی می‌دانند. در مقام مقایسه، می‌توان اثبات کرد که همین امر در مورد محیط اجتماعی نیز مصداق دارد. از این نظر رفتارها و رویکردهائی نظیر نژادپرستی، جنسیت‌گرایی، ملیت-گرایی که حاصل یادگیری اجتماعی هستند، با جهان‌نگری زیست‌محیطی تضاد دارند، چرا که تحمل تنوع را ندارند. برعکس، جهان‌نگری زیست‌محیطی به جای آن که تفاوت را علت تعارض و دشمنی بداند، می‌گوید باید به تفاوت به عنوان منبع قدرت و ثبات اجتماعی ارج نهاد و آن را تقویت کرد. به عبارت دیگر، لزومی ندارد که تنوع سبب تنازع شود.

علاوه بر آن، در جهان‌نگری زیست‌محیطی نه تنها به تنوع فیزیکی که به تنوع در دیدگاه نیز ارج نهاده می‌شود. در این زمینه دانش بوم‌شناسی یک معرفت‌شناسی غیر خصمانه را نیز ارائه می‌دهد.^{۵۴} این الگو از گرایش‌ات اولیه در این رشته ناشی شد که ضمن آنها دو رویکرد نظری متنافر به وجود آمد. از یک سو، بسیاری از بوم‌شناسان توجه خود را به روابط میان موجودات زندهٔ مجزا و جمعیت‌های مجزائی از موجودات زنده معطوف کرده و توجه چندانی به عناصری که در سطح نظام هستند، نظیر چرخه‌های غذایی و جریان انرژی ندارند. از سوی دیگر سایر بوم‌شناسان توجه خود را روی چرخه‌های غذایی، جریان انرژی و سایر روندهای زیستی-فیزیکی که در سطح نظام عمل می‌کنند، متمرکز کرده‌اند و توجه چندانی به موجودات زندهٔ مجزا ندارند. بسیاری از بوم‌شناسان معاصر برای آشتی دادن این گرایش‌ات شروع به اتخاذ چارچوبی کرده‌اند که این رویکردها را به جای متضاد، مکمل می‌داند. این چارچوب فراگیر این نظر را که فقط یک راه برای توصیف نظام‌های زیستی وجود دارد، رد می‌کند و در عوض اذعان می‌نماید که پیچیدگی زیستی مستلزم چارچوب‌های ادراکی گوناگونی است که «مجموعه مشاهدات» جداگانه ولی مکملی را فراهم آورند. این معرفت‌شناسی کل‌گراتر به بوم‌شناسان امکان می‌دهد که بطور همزمان دربارهٔ موجودات زندهٔ مستقل و نظام‌های

هماهنگ و منسجم زیستی-فیزیکی صحبت کنند، هرچند نتوان هیچکدام را به دیگری تقلیل داد. همانطور که وارنⁱ و چنیⁱⁱ می‌گویند این رویکرد:

بحث معنی دار دربارهٔ اجزاء قابل تفکیک یک نظام (و به میزان‌ها و شکل‌های مختلف، خودمختار) و همچنین کل نظام را ممکن می‌سازد... این رویکرد دید شبکه‌ای یا ارتباطی از موجودات زنده را ممکن می‌سازد، چه آنها را «گره‌هایی در شبکه‌ای زیست‌کره‌ای از روابط» بدانیم چه افراد، اعضای گونه، جمعیت‌ها یا جوامعی جداگانه و مجزا (هرچند نه منزوی یا تنها). در هر دو مورد نظام‌های زیستی شبکه‌ای هستند؛ یا شبکه‌ای از افراد، جمعیت‌ها و یا جوامعی که باهم تعامل دارند و یا شبکه‌ای از چرخه‌ها و حلقه‌های غذایی و انرژی که باهم در تعامل هستند.^{۵۵}

به این ترتیب، علم بوم‌شناسی یک الگوی معرفت‌شناسی برای آشتی‌دادن دیدگاه‌های متضاد فراهم می‌کند. همانطور که بار دیگر وارن و چنی می‌گویند، این علم: چارچوبی را برای مکمل دیدن رویکردهائی فراهم می‌کند که از نظر تاریخی متضاد بوده‌اند. دوگانگی در پیچیدگی نقطه‌نظرات چندگانه محو می‌شود و در جایی که زمانی فقط ضدیت وجود داشته، به مکملیت می‌رسد... این رد قطب‌های متضاد نه به وسیلهٔ ساده‌کردن «جمعیت - جامعه» به صورت روایت‌های «جریانی - عملکردی» یا بالعکس، بلکه با ساده‌کردن هر دو به صورت یک چارچوب هستی-شناسی اساسی‌تر یا ابتدائی‌تر حاصل شده است، با فراهم‌ساختن چارچوب وحدت-بخشی برای مطالعه و مربوط‌ساختن تحلیل‌های مختلف به یک دیگر، آنهم در حالی که هر کدام معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مربوط به زمینهٔ خود را حفظ می‌کنند. وحدتی که در این «نظریهٔ وحدت‌بخش» هست، وحدتی است که تنوع را از بین نمی‌برد.^{۵۶}

تغییر از ضدیت به مکملیت به واسطهٔ درک ضرورت وجود دیدگاه‌های متعدد، الگوی غیرخصمانهٔ دیگری را برای روابط اجتماعی فراهم می‌کند. این پذیرش معرفت‌شناختی دیدگاه‌های متعدد، همراه با سایر بینش‌هایی که در بالا مورد بحث قرار گرفت، یعنی کل‌گرایی، وابستگی متقابل، تعاون، همزیستی، تنوع و مانند آن ماهیت غیرخصمانهٔ جهان‌نگری زیست‌محیطی را که در دهه‌های اخیر ظاهر شده است، تقویت می‌کند.

در اثر چند دهه فعالیت زیست‌محیطی، علاوه بر بینش‌های ذهنی، بینش‌های سیاسی استوار و متعددی به بار آمده است. برای مثال برخی از هواداران محیط زیست با وجود فعالیت‌ها و اشتغالات سیاسی خود به این نتیجه رسیده‌اند که نظام‌های مبنی بر

ⁱ Warren
ⁱⁱ Cheney

رقابت/حزب‌بازی اساساً برای ادارهٔ زیست‌محیطی کارآئی ندارند.^{۵۷} همانطور که بکوئیس^۱ و نویت^۲ می‌گویند:

کتابهای رایج دربارهٔ حزب‌گرایی، چنین استدلال می‌کنند که سطوح بالای علاقه، تعلیم و تربیت، مشارکت و مانند آن باهم همبستگی متقابل دارند و جمعاً هم احتمال هویت حزبی‌یافتن را زیاد می‌کنند و هم احتمال قوت‌یافتن چنین هویتی را. کتابهای مربوط به هواداری از محیط زیست و در سطح گسترده‌تر الگوی «سیاست جدید»، چیز دیگری می‌گویند، هواداران محیط زیست نه تنها از احزاب سنتی مأیوس شده‌اند، بلکه نسبت به وفاداری به هر حزبی، هرچه که باشد، بی‌زاری آشکاری داشته... جهت‌گیری غیرحزبی یا حتی ضدحزبی دارند.^{۵۸}

این جهت‌گیری غیرحزبی در میان بسیاری از طرفداران محیط زیست چند علت دارد. از یک جهت، اکثر مباحث مربوط به محیط زیست مستلزم تعهد و برنامه‌ریزی‌های طولانی‌مدت هستند. اما نظام‌های سیاسی-رقابتی عموماً مقید به دیدهای کوتاه‌مدت سیاسی هستند. فعالان سیاسی (چه به احزاب رسمی وابسته باشند، چه نباشند) برای آن که به قدرت برسند و آن را حفظ کنند معمولاً باید منافع کوتاه‌مدت موکلین خود را برآورده سازند تا در فواصل نسبتاً مکرر دوره‌های انتخاباتی نتایج قابل مشاهده‌ای به دست آید. حتی وقتی نامزد یا حزبی بنا بر اصول کلی خود تعهدات سیاسی طولانی‌مدتی می‌کند، اغلب دوامی ندارد، زیرا نامزدها یا حزب‌های بعدی برای فاصله‌گرفتن از سیاست‌هایی که قبلاً (یا در جریان مبارزات انتخاباتی و یا به عنوان نماینده مخالفان)، مجبور به مخالفت با آن بوده‌اند، برنامه‌های مسئولان قبلی را کنار می‌گذارند یا اجرا نمی‌کنند. البته توانائی تغییرمسیردادن، جنبهٔ مهمی از یک نظام دموکراتیک است. اما باید انگیزه‌های این تغییرمسیر را هم در نظر گرفت. در نظام‌های حزبی، این انگیزه‌ها اغلب بیشتر مربوط به رقابت بر سر سرمایهٔ سیاسی می‌شود تا مسئولانه‌ترین تصمیم را تحت مجموعه شرایط خاصی گرفتن.^{۵۹}

علاوه بر آن، تمرکز احزاب و مبارزات سیاسی روی رأی‌دهندگان فعلی، معمولاً تعهد به منافع نسل‌های آینده را تضعیف می‌کند و البته یکی از مهمترین منافع نسل‌های آینده پایداری محیط زیست است. اما احزاب و نامزدهای سیاسی که فعلاً در حال رقابت بر سر کسب و حفظ قدرت سیاسی هستند، توان آن را ندارند که به مسائل مربوط به پایداری بپردازند. بخصوص اگر پایداری مستلزم فداکاری‌هایی از جانب نسل حاضر باشد. به همهٔ این دلایل ساختار نظام‌های سیاسی حزبی برای ادارهٔ کارآمد و مؤثر محیط زیست در طولانی‌مدت مناسب نیست.

^۱ Bakvis

^۲ Nevitte

برخی از هواداران محیط زیست نیز چنین استدلال می‌کنند که مناظرات خصمانه ساده‌انگارانه‌تر از آن هستند که برای تصمیم‌گیری مؤثر در زمینه محیط زیست مناسب باشند.^{۶۰} مباحث زیست‌محیطی غالباً بسیار پیچیده و دارای ابعاد بوم‌شناختی و اجتماعی مختلفی هستند. اما مناظره خصمانه گرایشی درونی به ساده‌انگاری دارد. بر خلاف معرفت‌شناسی زیست‌محیطی که قبلاً مورد بحث قرار گرفت و در آن به نقطه نظرات متعدد ارج نهاده شده و کوشش می‌شود دیدگاه‌های ظاهراً مخالف مکمل یکدیگر دیده شوند، این نوع گفتگو معمولاً مشخصه یک معرفت‌شناسی خصمانه است. ساختار مناظره خصمانه، بخصوص در عرصه سیاسی، معمولاً به شکلی است که دیدگاه‌ها را در چارچوب‌های مخالفت و آشتی‌ناپذیری قرار دهد و به این ترتیب، موضوعات پیچیده را به صورت مباحثات موضعی ساده‌انگارانه، ساده کند.

این ساده‌انگاری با شعارپردازی احساسی که سیاست‌مداران رقیب در عصر سیاست‌های رسانه‌ای شده پُر سر و صدا مجبور به استفاده از آن هستند، تشدید می‌شود. پس شعارهای ساده‌انگارانه سیاسی نظیر «شغل در مقابل محیط زیست» در فضای عمومی طنین‌انداز می‌گردد و ماهیت پیچیده مباحث جاری را تحریف نموده، تخیل اجتماعی را محدود می‌سازد. به همه این دلایل، می‌توان اثبات کرد که ساده‌انگاری مناظره خصمانه در عرصه سیاسی کفایت دولت را از نظر زیست‌محیطی باز هم کمتر می‌کند.^{۶۱}

علاوه بر آن، بسیاری از هواداران محیط زیست سیاست‌های رقابت‌آمیز را به علت تبعیت ساختاری‌اش از اقتصاد سرمایه‌داری رد می‌کنند.^{۶۲} همانطور که در فصل ۳ بحث شد، نظام سه‌گانه رقابت ذاتاً نظام‌های سیاسی حزبی را تابع رقابت‌های بازار آزاد می‌کند. (جالب است که در جوامع غربی که عموماً به جدا بودن دین و حکومت از یکدیگر افتخار می‌کنند، به ضرورت جداسازی حکومت از بازار، یعنی حفاظت از تصمیم‌گیری‌های عمومی در مقابل اوامر و فشارهای منافع قدرتمند اقتصادی توجه کمی مبذول می‌شود). در نظام سه‌گانه رقابت‌ها، هزینه‌ها و فشارهای جمع‌آوری سرمایه و تأمین مالی مبارزات مربوط به مدیریت رسانه‌ها و روابط عمومی و همچنین تأمین مالی کمیته‌های فعالیت سیاسی و اعمال فشار، همه و همه، جریان‌های سیاسی رقابت‌آمیز را تابع الزامات اقتصادی می‌کنند، امری که پیامدهای قابل توجهی برای محیط زیست دارد.

از سوی دیگر، بسیاری از صنایع جاافتاده و قدرتمند از روال‌های کاری که از نظر زیست‌محیطی مخرب هستند، سود می‌برند و از طریق تأمین مالی مبارزات سیاسی،

اعمال فشار و تدابیر رسانه‌ای، قدرت عظیمی یافته‌اند که چارچوب مناظرات مربوط به سیاست‌های زیست‌محیطی را تعیین و همچنین آنها را در نطفه خفه سازند. از سوی دیگر، بخش‌هایی از جمعیت که معمولاً بیشترین زیان را از عواقب آلودگی محیط زیست می‌بینند، یعنی فقرا، اقلیت‌های نژادی و زنان (که طبق آمار بیشتر احتمال دارد در مناطقی که از نظر آلودگی محیط زیست خطرناک هستند، زندگی و کار کنند)، به علت محرومیت نسبی اقتصادی‌شان، کمتر از همه قدرت تأثیر گذاشتن بر تصمیم‌گیری‌های سیاسی را دارند.^{۶۳} در نتیجه روندهای زیست‌محیطی که در مجاورت بخش‌های مرفه‌تر جامعه تحمل نمی‌شوند، در میان جمعیت‌هایی که از نظر اقتصادی و سیاسی در حاشیه هستند، رواج پیدا می‌کنند.^{۶۴} به این علت و به علت‌های بسیار دیگر، تبعیت حوزه سیاسی از حوزه اقتصادی، نظام‌های سیاسی مبنی بر رقابت را به عنوان وسیله‌ای برای حفظ و اداره محیط زیست باز هم ناکارآمدتر و بی‌کفایت‌تر می‌کند.

علاوه بر آن، ضعف زیست‌محیطی نظام‌های سیاسی که مبنی بر رقابت در محدوده ملی هستند، با رقابت‌ها و خصومت‌های بین‌المللی پیچیده‌تر می‌شود. همانطور که هواداران محیط زیست مدتهاست خاطر نشان می‌سازند، ماهیت فرامرزی بسیاری از مسائل جدید محیط زیست (خالی‌شدن لایه اوزون، گرمایش زمین، باران اسیدی، آلودگی آب و اداره گونه‌های مهاجر) حاکی از ضرورت وجود سطح بی‌سابقه‌ای از همکاری و هماهنگی جهانی است.^{۶۵} اما الگوهای فرسوده حکومت ملی، (نا) نظم کنونی جهانی را عملاً از پاسخ‌گوئی به این ضرورت‌های جدید زیست‌محیطی ناتوان می‌کند. در نظام کنونی جهانی که در آن ملت‌ها بر سر تبدیل سرمایه بلندمدت زیست‌محیطی به منافع کوتاه‌مدت اقتصادی رقابت خشونت‌آمیزی با یکدیگر دارند، برای تعقیب منافع محدود و فوری ملی، پایداری زیست‌محیطی قربانی می‌شود. این نظام رقابت‌آمیز حاکمیت ملی از تنظیم مسئولانه روابط بین‌المللی ناتوان است. و در نبود مکانیسم‌های مؤثر برای تنظیم بین‌المللی، در حالی که بطور روزافزونی شرکتهای قدرتمند چندملیتی در سطح جهانی و با مصونیت تقریباً کامل زیست‌محیطی (و اجتماعی) عمل می‌کنند، جهانی‌شدن اقتصادی، این روندهای مخرب زیست‌محیطی را تشدید می‌کند.

بسیاری از هواداران محیط زیست علاوه بر پیامدهای حاصل از رقابت‌های اقتصادی ملی، به اثرات مخرب رقابت‌های نظامی بین‌المللی اشاره می‌کنند. حتی وقتی عملاً جنگی در کار نیست، تولید و ذخیره سلاح و همچنین تربیت و نگهداری ارتش-های منظم عظیم و دائمی خسارت بسیار سنگینی را به محیط زیست وارد می‌کند.

ارتش علاوه بر دریغ کردن مقادیر عظیمی از منابع مالی و انسانی از تلاشهای سازنده اجتماعی و زیست محیطی حتی در زمان صلح هم یکی از بدترین سوابق زیست محیطی را در میان صنایع مدرن دارد.^{۶۶}

در زمان جنگ، خسارات زیست محیطی از این هم بیشتر است. تخریب زیست محیطی از برگ و سبزه زدائی ویتنام گرفته تا سوزاندن حوزه های نفتی خلیج فارس، به نحو روزافزونی به یک تدبیر نظامی مشروع بدل گشته است و فن آوری های جدید و زیاد نظامی شامل مین های زمینی، سلاح های شیمیائی و بیولوژیکی، سلاح های اتمی و حتی سلاح های سنتی که حال از ضایعات رادیواکتیو ساخته می شوند، همه خطرات زیست محیطی جنگ را افزایش می دهند. می توان ثابت کرد که بشریت برای اولین بار در تاریخ، توان نظامی آن را پیدا کرده است که این سیاره را برای بسیاری از گونه ها از جمله خود انسان غیر قابل سکونت سازد. اما حتی اگر چنین سناریوی فاجعه آمیزی هرگز به وقوع نپیوندد، ما باز هم از قبل با تخریب های محلی و منطقه ای که با آزمایشات، تمرینات و مقابله های نظامی ایجاد کرده ایم، بخش های وسیعی از کره زمین را عمدتاً غیر قابل سکونت ساخته ایم.

برای این که بحث نظامی گری را کامل کنیم، بگوئیم که بسیاری از هواداران محیط زیست این را نیز خاطرنشان می کنند که درست است که جنگ و آمادگی برای جنگ روز به روز انحطاط بیشتری در محیط زیست به وجود می آورد، اما انحطاط زیست محیطی هم به نوبه خود منجر به عدم امنیت نظامی بیشتر و جنگ می شود.^{۶۷} تحلیل گران دفاعی که طالب تجدیدنظر در الگوی نظامی ملی که بر جامعه حاکم شده است، کم کم تشخیص می دهند که «امنیت زیست محیطی» روز به روز به عامل مهم تری در امنیت ملی تبدیل می شود.^{۶۸} این امکان وجود دارد که مبارزه بر سر آب پاک، زمین قابل کشت و بسیاری از منابع دیگر زیست محیطی به مهمترین علل تعارضات بین المللی در قرن ۲۱ تبدیل شود. طنز در اینجاست که عدم کارائی نظام سیاسی جهانی که می توان آن را تا حدی ناشی از رقابتهای سیاسی و اقتصادی که قبلاً مورد بحث قرار گرفت، دانست، علل ریشه ای این عدم امنیت زیست محیطی هستند. در نتیجه در مارپیچی از عدم کارائی زیست محیطی (و همچنین اجتماعی) خصومت گرائی، عدم امنیت ایجاد می کند و عدم امنیت خصومت گرائی بیشتر را.

در نتیجه، از نظر بسیاری از هواداران محیط زیست، عجز مؤسسات سیاسی معاصر از کنار آمدن با محیط زیست نشانگر چیزی بیش از شکست اخلاقی یا فکری افراد سیاستمدار است و ساختارهای خصمانه سیاست های رقابتی، ملی گرائی رقابتی و

ارتش‌سالاری نیز نقشی در آن دارند.^{۶۹} این تشخیص حاکی از ضرورت ایجاد جانشین‌هایی برای اصول خصومت‌گرایی است که بر فضای سیاسی معاصر حاکم شده است. در نتیجه بسیاری از هواداران محیط زیست در حالی که برای حفظ محیط زیست تلاش می‌کنند، می‌کوشند الگوهایی برای روال‌های سیاسی ایجاد کنند که مبنی بر همکاری بیشتری باشند. در واقع به همه دلائلی که در فوق مورد بحث قرار گرفت، معمولاً در یک جهان‌نگری زیست‌محیطی صلح و پایداری محیط زیست اهداف جدائی‌ناپذیری هستند.^{۷۰} این امر در هیچ کجا واضح‌تر از عبارت «صلح سبز» بیان نشده است، عبارتی که بازتاب نمادین عمیقی در نهضت محیط زیست دارد.^{۷۱} همانطور که جان‌تان پوریت^۱ در کتاب **سبز دیدن**^{۱۱} توضیح می‌دهد:

«سبز دیدن» به این معناست که همه ملل و اقوام را هر چقدر هم که پراکنده و متفاوت به نظر برسند، اعضای یک خانواده همبسته بشری بدانیم که به واسطه مسئولیت‌شان در قبال یکدیگر و در قبال حفظ سیاره‌مان به هم مرتبط هستند. تدابیر زیست‌محیطی به ما می‌آموزند که مشکلات‌مان جهانی هستند. ما فقط یک سیاره در اختیار داریم، این که بیاموزیم چگونه با آن و با همه کسانی که با آنها در آن شریک هستیم در هماهنگی زندگی کنیم، تنها بند از دستور کار سیاسی امروز است که اهمیتی واقعی و حقیقی دارد.^{۷۲}

سرانجام، رشته پیوند بین صلح و محیط زیست در بسیاری از آثار اکوفمینیستی^{۱۱۱} نیز بازتاب یافته است. نهضت اکوفمینیسم به واسطه تشخیص روزافزون این نکته پدیدار گشته است که همان روابط «قدرت روی» مردانه که منجر به بهره‌کشی و سلطه بر زنان گشته به بهره‌کشی و سلطه بر طبیعت نیز انجامیده است. بسیاری از اکوفمینیست‌ها در تلاش برای ایجاد جایگزین‌هایی برای این روابط، تلویحاً مفاهیم زیست‌محیطی نظیر کل‌گرایی و همبستگی را با مفاهیم نهضت زنان نظیر پرورش و روابط قدرت مبنی بر همکاری (که قبلاً در این فصل مورد بحث قرار گرفتند) مرتبط ساخته‌اند. با این روش بسیاری از اکوفمینیست‌ها از افکار زیست‌محیطی بهره می‌گیرند تا به انتقادهای کلی‌تر از روابط قدرت مردانه در جامعه امروزین شدت بخشند.^{۷۳} همانطور که پترا کلی^{۱۱۲} می‌نویسد:

زنان، هرچند که از حوزه‌های مردانه قدرت بیرون مانده‌اند، در کار روزانه پرورش دیگران، از قدرت زیادی برخوردار هستند. این «قدرت روی» دیگران نیست، «قدرت

ⁱ Jonathan Porritt

ⁱⁱ Seeing Green

ⁱⁱⁱ Ecofeminist: از ترکیب دو کلمه ecologist (هوادار محیط زیست) و feminist (طرفدار حقوق زنان) به معنی کسی که هوادار محیط زیست و حقوق زنان، هر دو است.

^{iv} Petra Kelly

با دیگران» است، یعنی همان نوع قدرت مشترکی که باید جایگزین قدرت پدر سالارانه شود...

در سراسر تاریخ نهضت‌های اجتماعی که از سوی مردان رهبری شده‌اند، صرفاً قدرت را دست به دست کرده‌اند و ساختار اساسی سلسله مراتب را باقی‌گذارده‌اند. رهایی زنان و مردان از قیود پدرسالاری، اساساً ثمرهٔ ساخت یک جامعهٔ صلح‌آمیز، عادلانه و زیست‌محیطی است. اغلب می‌شنویم که مردم دربارهٔ مفاسد بسیار دنیا و این که اول باید با کدام یک از آنها مقابله شود، بحث می‌کنند. این رویکرد پاره پاره خود بخشی از مشکل و بازتابی از ماهیت خطی و سلسله‌مراتبی تفکر مبنی بر پدرسالاری است که از درک پیچیدگی نظام‌های زنده ناتوان می‌باشد. آنچه لازم است، چشم اندازی است که بسیاری از مشکلاتی را که با آنها مواجه هستیم یکپارچه سازد و رویکردی کل‌گرایانه نسبت به آنها داشته باشد.^{۷۴}

پس هواداران محیط زیست، بوم‌شناسان، اکوفمینیست‌ها و سایرین الگوهای جانشینی برای پندار، گفتار و کردار ایجاد می‌کنند که تضاد شدیدی با فرهنگ رقابت دارند. این الگوها شامل تدابیری برای آموزش و افزایش آگاهی، ایجاد ارزشها و رویکردهای جدید در خانواده‌ها، مدارس و جوامع و ایجاد الگوهای جدید عمل سیاسی و اجتماعی (بطور مثال تصمیم‌گیری به اتفاق آراء) می‌شود. گفتمان زیست‌محیطی از الگوها و استعارات ادراکی گرفته تا دریافت‌های عمل سیاسی، شامل انتقادات و همچنین جایگزین‌های بسیاری برای روابط «قدرت روی» و «قدرت علیه» که در ربع‌های چپ شکل ۲ مشخص شده‌اند، می‌گردد. هرچند این گفتمان هنوز از بسیاری از جهات در حاشیهٔ فرهنگی قرار دارد، اما مبنای نظری و نگاه اجمالی دیگری را به جایگزین‌هایی که برای اصول حاکم خصومت‌گرایی وجود دارند، فراهم می‌سازد.

نظریهٔ ارتباطات

جایگزین‌های فرهنگ رقابت را در نحوهٔ تفکر و صحبت ما دربارهٔ خود ارتباط یعنی «گفتمان‌های ما در باب گفتمان بشری» نیز می‌توان یافت. برای مثال بیشتر نظریه‌های ارتباط فردی دال بر آنند که حالات خصمانه در درون خانواده‌ها، در میان دوستان و در میان همکاران مخرب هستند.^{۷۵} مردم بخصوص در روابط بلندمدت که میزان بالائی از وابستگی در آن وجود دارد، اغلب نمی‌توانند با اتخاذ حالات شدیداً خصمانه یا تقابلی در روابط خود باعث رنجش یا بیزاری دیگران شوند. همانطور که

دبورا تنⁱ می‌گوید: «سبک خصمانه‌ای که این قدر در گفتمان‌های عمومی مورد استفاده قرار می‌گیرد، در روابط شخصی به نفع ما تمام نمی‌شود».^{۷۶}

به این لحاظ، از نظر بیشتر مردم عاقلانه نیست که روابط شخصی مانند مناظرات سیاسی یا مبارزات حقوقی وکالتی ترتیب داده شوند. درست است که بعضی افراد سبک‌های خشن و خصمانه‌ای در روابط شخصی خود دارند،^{۷۷} اما این سبک‌ها در حیطة شخصی بر خلاف حیطة عمومی پاداش نمی‌گیرند. درست همانطور که در حیطة عمومی خصومت‌گرایی هنجاری ما را به تقابل بیشتر می‌کشد، اغلب در حیطة شخصی هنجارهای تعاونی ما را به جهت مخالف آن می‌رانند. در فرهنگ عمومی رقابت، «واقع‌گرایی» مبنی بر عرف عامه این ناسازگاری را طبیعی و اجتناب‌ناپذیر می‌داند. برای بسیاری از افراد، آرمان‌های همکاری و تعاون که در حیطة خصوصی ملازم روابط هستند، در حیطة عمومی غیرممکن، نامناسب و حتی ظالمانه به نظر می‌رسند. طبق عرف عامه در جوامع لیبرال غربی، حیطة عمومی حیطة منافع متضاد است و طبق همین عرف بهترین راه برای حل این منافع متضاد رقابت و مسابقه است.

از سوی دیگر دو تن از متنفذترین فلاسفه قرن، جان دیوئیⁱⁱ که شخصیتی تعیین‌کننده در فلسفه عمل‌گراییⁱⁱⁱ آمریکائی است و یورگن هابرماس^{iv}، شخصیت تعیین‌کننده‌ای در نظریه انتقادی اروپائی، هر دو نظریه‌هایی را درباره ارتباط جمعی مطرح کرده‌اند که به جای تقابل‌های حزبی، الگوئی از «جستجوی تعاون» هستند.^{۷۸} بطور کلی می‌توان گفت هر دو نویسنده در حیطة عمومی خواهان الگوهای عقلانی‌تر، فراگیرتر و مشارکتی‌تر برای تصمیم‌گیری جمعی هستند. همچنین هر دو خواهان آن هستند که در سراسر جامعه قابلیت‌های در زمینه ارتباط ایجاد شود که بتواند به عنوان اساس و مبنائی برای گفتمان معنادار دموکراتیک عمل کند و سرانجام هر دو اثرات تحول‌ساز را پیش‌بینی می‌کنند که این قابلیت‌ها می‌توانند در زمانی که الگوهای سنتی روابط سیاسی جای خود را به حل مشکل جمعی و عقلانی می‌دهند، داشته باشند.^{۷۹}

بسیاری از پژوهشگران طرفدار حقوق زنان به نوبه خود الگوهای را برای ارتباط جمعی بیان کرده‌اند که حتی با صراحت بیشتری از الگوهای پیشنهادی دیوئی و هابرماس تعاونی و مشارکتی هستند. بسیاری از هواداران حقوق زنان استدلال می‌کنند که تمایز سنتی بین حیطه‌های «خصوصی» و «عمومی» یک ساخته مردانه است که با

ⁱ Deborah Tannen

ⁱⁱ John Dewey

ⁱⁱⁱ Pragmatism

^{iv} Jurgen Habermas

تعریف حیطة عمومی به عنوان حوزه‌ای که مستلزم خصوصیات مردانه/خصمانه است، در جهت بیرون راندن زنان از حیات اجتماعی عمل کرده است.^{۸۰} از این دیدگاه «واقع گرائی» مبتنی بر عرف جامعه که ممکن یا مناسب بودن هنجارهای همکاری و تعاون را در حیطة عمومی رد می‌کند، به نظر چیزی بیش از یک تعصب ظالمانه جنسی نمی‌آید. بسیاری از پژوهشگران طرفدار حقوق زنان از تأکید روی مجاب کردن عقلانی انتقاد کرده‌اند، تأکیدی که عملاً زیربنای همه الگوهای ارتباط جمعی از جمله الگوهای هابرماس است. سالی میلر گرهارت^{۸۱} در نقدی بر فنون سخنوری از افلاطون و ارسطو گرفته تا زمان حال، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که ارتباط جمعی بطور تاریخی به شیوه‌ای مطالعه و آموزش داده شده که متناقض با نظریه و عمل زنانه باشد. این طور که گرهارت می‌گوید: «طی قرون فرض بر این بوده و هست که هدف سخنوری، مجاب کردن است و نقش «گوینده/فاتح»، نقش «گفتگو/تسخیر» است.^{۸۱} گرهارت این الگوی جدلی یا تسخیری مجاب‌ساختن را با خشونت یکی به شمار می‌آورد و تا آنجا ادامه می‌دهد که بگوید وکلای حقوقی، سیاست‌مداران حزبی و سائیرینی که در هنر مجاب کردن عقلانی ماهرند:

می‌توانند به خود ببالند که افرادی منطقی هستند که گفتمان متمدنانه را بر جنگ ترجیح داده‌اند. با این حال... تفاوت بین یک استعاره مجاب‌کننده و یک حمله خشونت بار توپخانه‌ای مبهم و مسلماً ناشی از تفاوت در میزان است تا در نوع. گفتمان منطقی ما که تصور می‌شود نسبت به جنگ و بربریت پیشرفت زیادی است، در واقع شکل ظریفی از قدرت حق می‌آورد است. استادان سخنوری و بلاغت نسلی از متخصصین جنگی را به بار آورده‌اند که در مانورهای عاطفی ماهر [و] در تدارکات ذهنی و فکری ورزیده هستند.^{۸۲}

درست است، ارتباط بین الگوی جدلی مجاب کردن و خشونت جسمانی فقط استعاری است و کسانی هستند که می‌گویند تمایز چندانی بین رقابت کلامی و جنگ وجود ندارد. در نمودار خصومت‌گرائی/تعاون که در شکل ۲ کشیده شده، مجاب کردن عقلانی به وضوح به سمت راست خیلی نزدیکتر است تا به خشونت جسمانی. اما برخی از طرفداران حقوق زنان مانند گرهارت چنین می‌گویند که انتخاب بین مجاب کردن عقلانی و خشونت جسمانی اغلب انتخاب کاذبی است. گرهارت به عنوان جانشینی برای هر دوی آنها الگوئی را برای ارتباط مطرح می‌کند که از آنچه وی آن را علاقه زنانه «به فضا، گوش کردن و دریافت کردن در یک حالت جمعی و نه رقابتی» می‌داند، اخذ شده است.^{۸۳} وی می‌گوید که چنین الگوئی بازتابی از «زنانه شدن سخنوری است».^{۸۴}

^{۸۱} Sally Miller Gearhart

فاس، فاس^۱ و گریفین^{۱۱} با پیروی از سرمشق گرهارت، الگوئی از «سخنوری دعوت کننده» ایجاد کرده‌اند که امیدوارند «به کوشش علمای ارتباطات که سعی می‌کنند الگوهای مبنی بر همکاری، اخلاق و عدم خصومت برای ارتباط ایجاد کنند، کمک کند».^{۸۵} مشخصه این «بازسازی زنانه» عمل و نظریه ارتباطات «ارائه دیدگاهها» در «شرایط امنیت، احترام و آزادی» است.^{۸۶} همانطور که فاس و گریفین خاطر نشان می‌کنند، کوشش سخنوران عمومی برای به‌نمایش گذاشتن توانائی‌ها، مهارت‌ها و دانش برتر خود... به منظور غلبه کردن بر دیدگاه‌ها و دانش حضار «پدر سالارانه» است، زیرا برای حیات و دیدگاه‌های دیگران ارزشی قائل نمی‌شود.^{۸۷} در مقابل، فاس و گریفین از حرکت به «فراسوی مجاب سازی» طرفداری می‌کنند، آن هم با اتخاذ یک چارچوب کاملاً غیر خصمانه که در آن همه شرکت کنندگان:

به تفکر درباره یک موضوع کمک می‌کنند به طوری که همه افراد درگیر به درک گسترده‌تری از ظرائف، غنا و پیچیدگی آن موضوع می‌رسند... درکی که تحسین، گرامیداشت و حس برابری ایجاد می‌کند. آنچه که در آن نیست کوشش برای غلبه بر دیگران است، زیرا هدف درک و شناخت دیدگاه دیگری است و نه رد آن فقط به این دلیل که دیدگاه متفاوتی است... [شرکت کنندگان] نه به هدف کشاندن دیگران به مواضع خود، بلکه به هدف درمیان گذاشتن آنچه می‌دانند و گسترش بخشیدن به نظرات دیگران و تفکر نقادانه درباره همه نظرات ارائه شده و رسیدن به درکی از موضوع و از یکدیگر وارد تعامل می‌شوند... هدف از سؤالاتی که می‌پرسند و اظهارنظرهایی که می‌کنند، نشان دادن حماقت یا خطای دیدگاه‌های ارائه شده یا اثبات این که از ارائه دهنده داناتر و متخصص‌تر هستند، نیست، بلکه هدف از سؤالات و پیشنهادهایشان فهم بهتر نظرات ارائه دهنده، درک کاملتر آنها، پروردن آنها و ارائه طریق دیگری برای تفکر درباره موضوع به همه کسانی است که در تعامل شرکت کرده‌اند.^{۸۸}

سخنوری دعوت کننده جانشین قابل توجهی برای خصومت‌گرایی هنجاری است که مشخصه بسیاری از ارتباطهای جمعی معاصر است. در نمودار خصومت‌گرایی / تعاون که در فصل ۲ کشیده شده، سخنوری دعوت کننده از «شرایط آرمانی سخن» هابرماس که با وجود رهائی از سلطه و سرکوب و تبعیض باز هم الگوئی مبنی بر مجاب سازی است، به سمت راست نزدیک تر است.

با وجود این تفاوت‌ها، همه این نظریه‌ها در یک چیز مشترکند و آن دورشدن از مناظره تقابلی و حرکت به سوی گفتگوی متقابل است. همانطور که در مقایسه مختصر

ⁱ Foss

ⁱⁱ Griffin

زیر آمده است، در این زمینه گفتگو و مناظره بطور فزاینده‌ای الگوهای متضاد به شمار می‌آیند:

- گفتگو گروهی است، دو یا چند طرف با یکدیگر برای رسیدن به درکی مشترک می‌کوشند. مناظره مخالفت‌آمیز است، دو طرف با یکدیگر مخالفت می‌کنند و می‌کوشند ثابت کنند که دیگری برخطاست.
- در گفتگو، هدف، یافتن زمینه مشترک است، در مناظره هدف پیروزی است.
- در گفتگو فرد به حرفهای طرف (یا طرف‌های) دیگر گوش می‌دهد تا درک کند و به معنا و توافق برسد، در مناظره فرد به سخنان طرف مقابل گوش می‌دهد تا عیب‌های آن را پیدا کند و دلیل مخالف بیاورد.
- گفتگو نقطه‌نظر یک شرکت‌کننده را وسعت می‌بخشد و احتمالاً تغییر می‌دهد. مناظره نقطه‌نظر شرکت‌کننده را تحکیم می‌کند.
- گفتگو امکان رسیدن به راه حلی بهتر از راه‌های اولیه را فراهم می‌کند. مناظره از موضع اولیه فرد به عنوان بهترین راه حل دفاع می‌کند و سایر راه‌ها را به حساب نمی‌آورد.
- گفتگوری‌کردی با ذهن باز ایجاد می‌کند، یعنی پذیرش نسبت به این که ممکن است فرد در اشتباه باشد، پذیرشی نسبت به تغییر. مناظره رویکردی با ذهن بسته ایجاد می‌کند، اراده و عزمی به برحق بودن.
- در گفتگو، فرد بهترین فکر خود را ارائه می‌دهد و می‌داند که نظرات دیگران به جای این که آن را از بین ببرد، آن را بهتر می‌کند. در مناظره فرد بهترین فکر خود را ارائه می‌دهد و از آن در قبال سؤال دفاع می‌کند تا درستی آن را نشان بدهد.
- گفتگو مستلزم تعلیق موقت باورهای خود است. مناظره مستلزم سرمایه‌گذاری و دل-سپاری کامل به باورهای خود است.
- در گفتگو، فرد به جستجوی نقاط قوت مواضع دیگران می‌پردازد. در مناظره فرد به دنبال معایب و ضعف‌های مواضع دیگری است.
- گفتگو شامل علاقه واقعی به دیگری و دوری از رنجاندن و دورکردن اوست. مناظره شامل مخالفت با نظرات دیگری، بدون توجه به احساسات یا رابطه مربوطه است و اغلب طرف مقابل را ملامت و تحقیر می‌کند.

• گفتگو مبنی بر این تصور است که قطعات پاسخ در دست افراد متعدد است که با یکدیگر می‌توانند آنها را به راه حلی سودمند تبدیل کنند. مناظره مبنی بر این باور است که یک پاسخ درست وجود دارد که آن هم در اختیار یک نفر است.^{۸۹}

مفهومی که ارتباط نزدیکی با مفهوم گفتگو دارد، دموکراسی شورائی است. هرچند گاهی اصطلاحات گفتگو و مشورت به صورت مترادف به کار می‌روند، اما آنها را می‌توان به شرح زیر از هم دیگر جدا کرد: گفتگو را عموماً چارچوبی غیررسمی و جریانی برای تبادل دیدگاه‌های متنوع و بررسی ارزشهای گوناگون می‌دانند. برخلاف چارچوبهای خصمانه‌ای نظیر مناظره حزبی، مشخصه گفتگو رابطه‌ای بدون برخورد و رویارویی بین شرکت‌کنندگان است که در آن هر کدام صمیمانه می‌کوشند که به جای تحقیر دیدگاه‌ها و ارزش‌های دیگران، آنها را بفهمند تا درک و هم‌دلی خود را افزایش دهند. در نتیجه دیدگاه‌های مختلف به جای مخالف، مکمل شمرده می‌شوند و هم‌دلی و درک متقابل اهداف زیربنائی را تشکیل می‌دهند.^{۹۰}

در عوض مشورت را اغلب به کارگیری اصول کلی گفتگو برای نیل به یک هدف کاربردی‌تر یعنی رسیدن به یک تصمیم یا اتخاذ یک روال خاص کاری می‌دانند. مشورت معمولاً جریان رسمی‌تری است که به سوی حل یک مشکل خاص در یک چارچوب محدود زمانی جهت داده می‌شود. اما مشخصه مشورت مانند گفتگو تبادل دیدگاه‌ها و ارزش‌ها در زمینه روابطی مبتنی بر همکاری و همبستگی متقابل است.^{۹۱}

پس الگوهای گفتگو و مشورت جانشینی عملی برای خصومت‌گرایی حاکم بر حیات معاصر اجتماعی، فراهم می‌آورند. دعوت به گفتگو و مشورت جمعی بیشتر (و مناظره خصمانه کمتر) را می‌توان به نحوی روزافزون در سراسر حیطه عمومی شنید، هر چند که این دعوت هنوز از سوی حاشیه جامعه صورت می‌گیرد. علاوه بر متخصصین ارتباطات، بسیاری از نظریه‌پردازان و متخصصین آموزشی شروع به طرفداری از ارزشهای تربیتی گفتگو و مشورت کرده‌اند.^{۹۲} علاوه بر آن طیف گسترده‌ای از سازمان‌های غیرانتفاعی شروع به حمایت از شکل‌گیری شبکه‌های رو به رشدی از شهروندانی کرده‌اند که به یادگیری مهارت‌های مشورت و گفتگو از طریق «حلقه‌های مطالعاتی» و «گردهمائی‌های موضوعی» و تجارب مشابه آن در حیات اجتماعی متعهد گشته‌اند، تجاربی که هدفشان ایجاد مهارت برای حل جمعی موضوعات بحث برانگیز در چارچوب‌هایی غیرخصمانه است.^{۹۳} به این منظور تا به امروز در سراسر عالم ۵۰۰۰ حلقه مطالعاتی، گردهمائی موضوعی و مانند آن از سوی مربیان، گروه‌های اجتماعی، کتابخانه‌ها، جوامع دینی و سایر سازمان‌های غیردولتی ترتیب داده شده است.^{۹۴}

نهضت‌های موازی با این را می‌توان در میان روزنامه‌نگاران دید که خواهان اصلاح روال‌های معمول رسانه‌های سنتی در جهتی هستند که با گفتگو و مشورت بیشتری همراه باشد. این کوشش‌ها که در دهه ۱۹۰۰ تحت نام روزنامه‌نگاری جمعی (یا روزنامه‌نگاری مدنی) شروع به پیوستن به یکدیگر کردند، از یک حس کلی عدم کارآئی در حیطه عمومی که حداقل بخشی از آن را می‌توان به روزنامه‌نگاری سنتی نسبت داد، انگیزه می‌گرفتند.^{۹۵} روزنامه‌نگاران اصلاح‌طلب در تلاش برای بهبودبخشیدن به کیفیت ارتباط جمعی با مخاطب‌ساختن عموم مردم به عنوان شهروندانی فعال و نه مصرف‌کنندگانی منفعل و با معرفی حیطه عمومی به عنوان یک همایش مشورتی و نه یک نمایش خصمانه، کوشیده‌اند یک فرهنگ فراگیر و مشارکتی ایجاد نمایند. این روزنامه‌نگاران می‌کوشند تا نقش روزنامه‌نگاری را به چیزی فراتر از گزارش سنتی واقعیات و به تسهیل عملی مشورت جمعی گسترش دهند. این نقش گسترش یافته شامل این موارد می‌شود: دعوت عموم مردم به جریان تعیین دستورکار و پوشش مداوم وقایعی که در آنها جمع می‌کوشد مسائل مهم را حل کند؛ فراهم‌ساختن اطلاعات زمینه؛ پیوستن دیدگاه‌های مختلف به یکدیگر؛ تحقیق و روشن کردن منافع و ارزشهای عمومی مربوطه؛ به‌هم‌پیوستن گزینه‌های مختلف برای حل مسائل و تسهیل ارزیابی این گزینه‌ها در پرتو اطلاعات موجود، دیدگاه‌های به‌دست‌آمده و ارزشها یا منفعی که باید آشتی داده شوند.

۹۶

البته هیچ یک از اینها به این معنا نیست که روزنامه‌نگاران به صورت هواداران گزینه‌های سیاسی، ارزشها یا دیدگاه‌های خاصی در آیند، بلکه طبق این فلسفه نقش روزنامه‌نگاران آن است که مشورت عمومی را تاجائی که می‌شود به نحوی بی‌طرفانه تسهیل کنند؛ نقشی که روزنامه‌نگاران به عنوان رسانه‌های بالفعل ارتباط جمعی در جوامع معاصر در موقعیتی بی‌نظیر برای ایفای آن قرار دارند.^{۹۷}

درحوزه روابط عمومی نیز نهضت‌های مشابهی با این حرکت روزنامه‌نگاران به سوی گفتگو و مشورت به وجود آمده‌اند.^{۹۸} برای مثال گرونیگ^۱ و هانت^۲ دو تن از پژوهشگران روابط عمومی، می‌گویند یک الگوی متقارن دو طرفه برای روابط عمومی در حال پیدایش است که جدیدترین الگو از چهار الگوی عملی است که در این حوزه وجود دارد.^{۹۹}

بنا به گفته این پژوهشگران، اولین الگوی روابط عمومی صرفاً مبنی بر تبلیغات-طلبی یا کارگزاری مطبوعات بود که در آن سازمانها می‌کوشیدند با روش‌های هیجان-

^۱ Grunig

^۲ Hunt

برانگیز توجه توده‌ها را جلب کنند. بعدها یک الگوی فرهیخته‌تر اطلاع‌رسانی عمومی ظاهر شد که مشخصه‌اش مدیریت و انتشار اطلاعات ظاهراً درست ولی شدیداً گزینش-شده به منظور پیشبرد منافع یک سازمان بود. هر دوی این الگوها، الگوهای یک طرفه نامتقارنی بودند، زیرا ارتباط بین سازمان و مردم یک‌طرفه و نابرابر بود. الگوی سوم روابط عمومی وقتی ظاهر شد که عاملان روابط عمومی شروع به استفاده از روش‌های پیچیده تحقیقی برگرفته از علوم اجتماعی کردند تا اطلاعاتی را درباره مردم جمع کنند، اطلاعاتی که به آنها در ایجاد روشهای اطلاع‌رسانی قانع‌کننده‌تر کمک کند. هرچند مشخصه این الگوی نامتقارن دوطرفه جریان دوطرفه داده‌ها و اطلاعات بین سازمان و مردم بود، اما این جریان باز هم نابرابر بود زیرا عمدتاً در خدمت منافع سازمان قرار داشت. و سرانجام گرونیگ و هانت می‌گویند که یک الگوی چهارم نوظهور به تدریج از سوی سازمانهای پیشرو مورد استفاده قرار می‌گیرد که مشخصه‌اش یک ارتباط متقارن دوطرفه بین سازمانها و مردمشان است. این ارتباط شامل درک یک سازمان از وابستگی متقابل آن سازمان و مردم و آمادگی آن برای شرکت در یک گفتگوی معنادار با هدف درک متقابل و سازگاری متقابل است. هرچند این الگوی متقارن دوطرفه هنوز به حاشیه این حرفه تعلق دارد، اما کارشناسان روابط عمومی کم‌کم در می‌یابند که این الگو نه تنها اخلاقی‌تر، بلکه مؤثرتر نیز هست.^{۱۰۰}

تلاش در جهت ایجاد فضائی که گفتگو و مشورت بیشتری در آن صورت گیرد را در نظرسنجی مشورتی هم می‌توان دید. این نظرسنجی یک روش ابتکاری پژوهشی است که می‌کوشد معمای قدیمی حیطه دموکراتیک را حل کند یعنی این که چگونه می‌توان در جمعیت‌های امروزی که خیلی بزرگتر و گرفتارتر از آنند که در یک همایش همگانی برای مشورت درباره همه مسائل عمومی جمع شوند، یک دموکراسی مشارکتی ایجاد کرد. روزنامه‌نگاری مردمی با تلاش در جهت تسهیل مشورت‌ها و گفتگوهای جاری شهری گامی در این جهت برداشته است، اما نمی‌تواند به تنهایی مشارکت فراگیر عمومی را تضمین کند. در مقابل، نظرسنجی سنتی نظرات نمونه‌هایی از جمعیت را که از نظر آماری نماینده نظرات جمعیت به شمار می‌روند، جمع می‌کند، اما این نظرات در فقدان مشورت و گفتگوی معنادار شکل گرفته‌اند. به هر حال تفاوت قابل توجهی هست بین پاسخ‌های بی‌مقدمه و ناشی از اطلاعات ضعیف به سئوالاتی که با تدبیر و اغلب به صورت بحث‌برانگیزی تنظیم شده‌اند و قضاوت‌های سنجیده‌ای که از روندهای غیرخصمانه گفتگو و مشورت حاصل گشته‌اند.^{۱۰۱}

نظرسنجی مشورتی می‌کوشد ارزش‌های مشورت عمومی را با مقتضیات مشارکت فراگیر آشتی دهد. در نظرسنجی مشورتی جمع نمونه‌ای که از نظر آماری نماینده

شهروندان به شمار می‌روند، در یک محل جمع می‌شوند و پس از آن که برای مشورت درباره موضوعات خاص فرصت‌های طولانی به آنها داده شد، نظراتشان ارزیابی می‌گردد.^{۱۰۲} همان طوری که فیش‌کین^۱ توضیح می‌دهد:

فکر ساده‌ای است، یک نمونه ملی (یا منطقه‌ای یا محلی) تصادفی از رأی‌دهندگان را در نظر بگیرید و آنها را به یک محل واحد منتقل کنید... آنها را با مطالب و اطلاعاتی که به دقت موازنه شده باشند، با بحث‌های مفصل در گروه‌های کوچک و با فرصت سؤال کردن از کارشناسان و سیاست‌مداران درباره موضوعات مورد نظر سیراب کنید. در پایان چند روز کار و بطور رو در رو درباره موضوعات مربوطه نظرخواهی مفصلی از شرکت‌کنندگان به عمل آورید. پژوهش حاصله نمونه‌ای از قضاوت‌های سنجیده مردم را فراهم خواهد کرد، یعنی نظراتی که کل کشور (یا منطقه یا محل) به آن می‌رسند اگر همین تجربه را داشتند و بیشتر شبیه شهروندان آرمانی که به مدتهای طولانی در موضوعات غرق شده باشند، رفتار می‌کردند.^{۱۰۳}

البته، چنین نظرسنجی‌هایی واقعاً نظرات موجود مردم را نمی‌سنجد، اما هدف این نیست، بلکه آنطور که فیش‌کین می‌گوید، برعکس:

هدف یک نظرسنجی مشورتی، توصیف یا پیش‌بینی نظرات مردم نیست، بلکه هدف توصیه است. این مشورت یک قابلیت توصیه‌ای دارد: نتایجی است که مردم به آن می‌رسند اگر اطلاع بهتری از موضوع داشتند و اگر فرصت و انگیزه بررسی جدی آن موضوع در اختیارشان بود. این نظرسنجی به نمونه کوچکی از کشور امکان می‌دهد که پس از تفکر روی مباحث توصیه‌هایی به همه ما بکند.^{۱۰۴}

علاوه بر آن، می‌توان از طریق جریانی اساساً غیرحزبی و غیرخصمانه از مشورت جمعی به این توصیه‌ها رسید، جریانی که بیشتر شبیه «سخنوری دعوت‌کننده» است تا مناظره و مجاب‌سازی حزبی. پس نظرسنجی مشورتی همراه با همتایان خود در هر یک از مثالهایی که قبلاً مورد بحث قرار گرفتند، جایگزین‌های بالقوه‌ای را برای فرهنگ رقابت که بر فضای عمومی حاکم است، مجسم می‌سازند. علاوه بر آن، این جایگزین‌های بالقوه یکدیگر را متقابلاً تقویت می‌کنند. برای مثال اگر آرمانهای روزنامه‌نگاری عمومی در تلاش برای تسهیل گفتگو و مشورت مدنی کم‌کم جایگزین روال‌های روزنامه‌نگاری سنتی شوند و اگر روزنامه‌نگاری عمومی به جای نظرسنجی سنتی به نظرسنجی مشورتی به عنوان وسیله‌ای برای نمونه‌گیری از آراء عمومی به نحوی که نماینده جمعیت باشد، رو کند و اگر سایر گروه‌های سازمان‌داده شده فشار کم‌کم رویکردهای دوسویه متعارفی نسبت به روابط عمومی اتخاذ کنند، آنگاه ممکن است که

^۱ Fishkin

در حیطة عمومی شاهد حضور الگوهای بس با کفایت‌تر، فراگیرتر و غیر خصمانه‌تر برای ارتباط باشیم.

البته می‌پذیریم که این سناریو از نقطه نظر فرهنگ رقابت کاملاً آرمان‌گرایانه به نظر می‌رسد. جایگزین‌هایی که در بالا مورد بحث قرار گرفته‌اند در حال حاضر فقط در حاشیه قرار دارند و برای تحقق آنها لازم است تغییر و سازگاری‌های بسیار دیگری در جوامع معاصر روی دهد.^{۱۰۵} به هر حال آنها روش‌های جایگزینی را برای تفکر و صحبت درباره ارتباط جمعی فراهم می‌سازند. آنها انسانها را در چارچوب قابلیت‌هایشان برای کنکاش جمعی و توافق بین خود تعریف می‌کنند. آنها دانش بشری را به شیوه‌ای نسبی یا سه بعدی تعریف می‌کنند و سرانجام ضرورت ایجاد روال‌های اجتماعی و توافق‌های نهادینی را مطرح می‌کنند که با این دیدگاه‌های تازه نسبت به ذات بشری سازگاری داشته باشند. خلاصه آن که آنها نگرش و مبنای نظری دیگری را برای جایگزین‌های اصول خصومت‌گرایی فراهم می‌سازند.

گزینه حل اختلاف

می‌توان اثبات کرد که تا به امروز و در درون فرهنگ حاکم رقابت، گزینه حل اختلاف از میان الگوهای که در این فصل مورد بررسی قرار گرفته از همه چشمگیرتر و موفق‌تر بوده است. گزینه حل اختلاف در مقابل هزینه‌های مالی فزاینده نظام خصمانه حقوقی و بهای عاطفی سنگین و شکست متقابلی که هم مدعیان و هم مدافعان در این نظام تجربه می‌کنند و تأخیر و تعویق فزاینده موارد قضائی و حتی سرخوردگی بسیاری از وکلا و قضات، در بسیاری از کشورهای غربی روز به روز از حمایت بیشتری برخوردار می‌گردد. این حمایت شامل پشتیبانی رئیس سابق دیوان عالی ایالات متحده و سایر مقامات قضائی نیز می‌شود.^{۱۰۶}

هرچند گزینه حل اختلاف اصطلاح بسیار گسترده‌ای است که طیف کاملی، از مذاکرات مستقیم تا حاکمیت اجباری سوم شخصی را تشکیل می‌دهد، اما شکل آرمانی گزینه حل اختلاف، میانجی‌گری است. در واقع، شکل‌های ترکیبی میانجی‌گری طیف کاملی از گزینه حل اختلاف را تشکیل داده است، از «مذاک میان» (مذاکرات میانجی‌گری شده)، تا «حکم میان» (میانجی‌گری مربوط به حکمیت در موارد بن‌بست) و از میانجی‌گری بین افراد گرفته تا جریانات حل اختلاف عمومی چند ساله و چند طرفه.

پس مشخصه میانجی‌گری به عنوان جایگزینی برای نظام خصمانه حقوقی دامنه وسیعی از رویکردهاست. اما بیشتر واسطه‌ها برای به حداکثر رساندن رضایت و به حداقل رساندن هزینه‌های (مالی و عاطفی) اختلافات بحث‌برانگیز، رویکردی غیر خصمانه به میانجی‌گری دارند. معمولاً نقش میانجی آن است که به طرفین کمک کند اختلافات را بصورت مشکلات جمعی ببینند و سپس همکاری آنان را برای حل مشکل جلب نماید. این امر مستلزم ایجاد لحن و محیطی است که خصومت را به حداقل و همکاری را به حداکثر ممکن برساند، ایجاد قوانین عملی که به بحث سازنده بیانجامد، کمک به طرفین در جهت کندوکاو و روشن ساختن منافع زیربنایی (نیازها، ارزشها، بیم‌ها و تعلقاتی که زیربنای مواضع متضاد آنهاست) و کمک به طرفین در کوشش‌هایشان در جهت ایجاد ارزیابی راه‌حل‌های منسجم «پیروزی - پیروزی» است که ارضاء منافع اساسی هر یک از طرفین را به حداکثر برساند.^{۱۰۷}

در نتیجه این الگوی «حل مشکل» یا «مبنی بر منافع» حل اختلاف که در کانون بیشتر میانجی‌گری‌های معاصر قرار دارد، جانشین روشنی برای دادخواهی خصمانه است، یعنی یک تغییر مکان قابل توجه از چپ به راست در نمودار خصمانه/تعاونی که در شکل ۲ کشیده شده است. علاوه بر آن، میانجی‌گری مبنی بر منافع چیزی بیش از یک گزینه ساده لوحانه یا آرمانی از کار در آمده است. میانجی‌گری ثابت کرده است که در مقایسه با جریانات خصمانه برای ارضای منافع و کاهش هزینه‌ها در بسیاری از انواع کش‌مکش‌ها وسیله‌ای عملی‌تر و مؤثرتر است.^{۱۰۸}

اما برخی از واسطه‌ها، میانجی‌گری را ورای این اهداف عملی و حل کردن مشکلات، وسیله‌ای برای دگرگون کردن خود فرهنگ رقابت نیز می‌دانند.^{۱۰۹} در این رویکرد دگرگون‌ساز نسبت به میانجی‌گری، واسطه‌ها اختلافات را صرفاً مشکلاتی عملی که باید حل شوند، نمی‌دانند، بلکه آنها را فرصت‌هایی برای شکل‌گیری قابلیت‌های سنجیده‌تر اجتماعی یا «ارتباطی» در میان طرفین اختلاف می‌دانند. این قابلیت‌ها از جمله شامل توانائی دیدن دنیا از دیدگاه دیگران و توانائی همدردی کردن واقعی با آنها، توانائی ملاحظه پیامدهای اخلاقی انتخابهای فرد و توانائی متعالی ساختن منافع و هویت‌های فردی محدود از طریق تشخیص منافع جمعی گسترده‌تر و احساس یک هویت مشترک بشری می‌شود.^{۱۱۰}

در نتیجه این رویکرد دگرگون‌ساز نسبت به میانجی‌گری تمرکز محدود روی ارضاء منافع را به علت این که زیادی محدود است، رد می‌کند. از این دیدگاه حتی میانجی‌گری مبنی بر منافع نیز چیزی بیش از بازسازی همان فردگرایی لیبرالی که زیربنای

نظام خصمانه حقوقی است، نیست. همانطور که دو تن از برجسته‌ترین هواداران میانجی‌گری دگرگون‌ساز شرح می‌دهند:

دیدگاه فردگرایانه تصویر ضعیفی از عالم بشری و توان آن ارائه می‌دهد. مهمتر از همه، توصیف قاطع فردگرایی از افراد به عنوان موجوداتی کاملاً مجزا نمی‌تواند بسیاری از جنبه‌های مهم حیات بشر را که در آن ارتباط با دیگران خصوصیت اصلی تجربه انسان است توضیح دهد و می‌توان نشان داد که تأکید آن بر ارضای شخصی به عنوان یک ارزش نمی‌تواند مبنای کارآمدی برای نظریه اخلاقی باشد.^{۱۱۱}

در مقابل، رویکرد دگرگون‌ساز نسبت به میانجی‌گری از یک «جهان‌نگری ارتباطی» مشتق شده است که انسان را در چارچوبی اساساً غیرخصمانه تعریف می‌کند.

چارچوب ارتباطی مانند فردگرایی جهان را متشکل از افرادی با وجدانهای شخصی-شده و با نیازها و خواست‌های گوناگون می‌داند، اما این موجودات گوناگون را صاحب شکلی ذاتی از وجدان می‌داند که آنها را به یکدیگر مرتبط می‌سازد. بطور خاص، هر انسانی دارای دو قابلیت ذاتی انسانی است: اولی قابلیت برای تجربه دامنه کامل تجربیات انسانی است، نظیر درد، لذت، شادی، اندوه، روشنی، سردرگمی و مانند آن. دومی قابلیت تشخیص آن است که هر انسان دیگری هم مانند او دارای همان نوع قابلیت تجربه است. این قابلیت ذاتی و بی‌نظیر انسانی برای مرتبط شدن با تجربه دیگران است که ساختار را تشکیل می‌دهد، ساختاری از وجدان انسانی که هر انسانی را حداقل به صورت بالقوه با دیگری مرتبط می‌کند... بنا بر این جهان‌نگری ارتباطی عالم را هم شامل کثرت افراد و هم وحدت (بالقوه) حاصل از شبکه روابط بین آنها می‌داند.^{۱۱۲}

این جهان‌نگری ارتباطی به نوبه خود می‌گوید در حالی که ارضای منافع متقابل می‌تواند مزیت جنبی مهمی برای میانجی‌گری به حساب آید، اما هدف نهائی باید بزرگتر از اینها باشد:

والاقرین ارزشی که از این نگرش نسبت به عالم بشری ظاهر می‌شود، ارضای خواست‌های فردی نیست، بلکه تحقق قابلیت‌های والاتر^{۱۱۳} هم فرد و هم جهان، از طریق فعال کردن این قابلیت بشری است که به جای آن که دیگران را وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف خود ببیند، به آگاهی و علاقه، هم نسبت به خود و هم نسبت به دیگران برسد.^{۱۱۳}

با توجه به این زمینه، در حالی که رویکرد حل مشکل یا مبنی برمنافع به میانجی‌گری می‌خواهد ساختارهای غیرخصمانه‌ای برای حل اختلاف ایجاد کند، رویکرد دگرگون‌ساز

می‌کوشد با تغییر اساس درک اختلافات در ذهن طرفین اختلاف، یک فرهنگ^۱ غیر خصمانه به وجود آورد.

البته لزومی ندارد که این اهداف عملی و دگرگون‌ساز را در چارچوب‌های جداگانه‌ای قرار دهیم. میانجی‌گری می‌تواند در بسیاری از انواع اختلافات منافع متقابل را ارضا نماید و در عین حال قابلیت‌های ارتباطی جدیدی در میان طرفین اختلاف به وجود آورد. شرکت در جریان حل مشکلی که میانجی‌گری شده می‌تواند به خودی خود تجربه‌ای آموزشی باشد که درک طرفین اختلاف را از موضوع مورد اختلاف تغییر دهد.^{۱۴} علاوه بر آن، باتوجه به این که مفاهیم و مهارت‌های حل اختلاف از مهد کودک گرفته تا دانشگاه به نحو روز افزونی راه خود را به سوی برنامه‌های درسی پیدا می‌کنند، هدف تغییر فرهنگی به شیوه گسترده‌ای در بسیاری از کلاسهای درسی دنبال می‌شود، در حالی که اهداف عملی حل اختلاف «مبنی بر منافع» به شکل خیلی محدودتری در پرتو دادگاه‌ها دنبال می‌گردند.

میانجی‌گری و شکل‌گیری‌های مربوط به حل اختلاف چه در کلاس درس باشد، چه در پرتو دادگاه‌ها و چه از حل مشکل مبنی بر منافع انگیزه گرفته باشند و چه از دگرگون‌سازی اجتماعی، حاکی از جایگزین‌های روشنی در درون فرهنگ رقابت هستند. آنها راه‌های جایگزینی را برای تفکر و صحبت درباره اختلافات فراهم می‌سازند و موجودات انسانی را در چارچوب قابلیت‌شان برای همکاری در جهت حل اختلافات و همچنین ایجاد توانائی ارتباط در خود تعریف می‌کنند که هزینه و احتمال وقوع اختلافات را در آینده به حداقل می‌رساند. همچنین ساختارها و روال‌هایی را برای اجتماع تجویز می‌نمایند که با این دیدگاه‌های جایگزین از طبیعت بشری سازگار باشند. در نتیجه گزینه حل اختلاف بتدریج که در روال‌های اجتماعی نفوذ می‌کند، تخیل معاصر اجتماعی را وسعت می‌بخشد. هرچند این روال‌ها از نظر فرهنگی از بسیاری جهات هنوز در حاشیه قرار دارند، اما با این حال مبنای نظری و نگاه دیگری به جانشینان اصول حاکم خصومت‌گرایی فراهم می‌سازند.

فقدان یکپارچگی

همانطور که این تحقیق نشان می‌دهد، طیف وسیعی از نظریه‌پردازان، کارشناسان، فعالان و سایرین، ساختارهای فرهنگی جایگزینی رامطرح کرده‌اند. برخی از این جایگزین‌ها هنوز چیزی بیش از آرمانهایی که بر احساس بنا شده‌اند، نیستند.

^۱ تاکیداز مترجم.

برخی به صورت چارچوب‌های نظری پیچیده‌ای در آمده‌اند و برخی دیگر به صورت الگوهای نسبتاً موفق برای عمل اجتماعی به کار گرفته شده‌اند. اما همه این جایگزین‌ها توجه ما را در نمودار خصومت‌گرایی / تعاون که در شکل ۲ کشیده شده از سمت چپ به سمت راست سوق می‌دهند. در عین حال همه این جایگزین‌ها در فرهنگ بزرگتر رقابت از یکدیگر نسبتاً جدا بوده‌اند. هرچند همه آنها نگاه‌هایی را به یک فرهنگ تعاونی‌تر فراهم می‌سازند، اما دیدن و تجربه کردن آنها با یکدیگر و به صورت یک جایگزین جامع فرهنگی دشوار است. آنها هنوز با موفقیت به صورت یک شکل فرهنگی بزرگتر با سازگاری درونی و تقویت متقابل یکپارچه نشده‌اند.

به همین علت هنوز دشوار بتوان کارآئی عملی بسیاری از این جایگزین‌ها را ارزیابی نمود. هرچند ممکن است این جایگزین‌ها برای بسیاری از مردم از نظر احساسی جذاب باشند، اما معمولاً در نظر بسیاری دیگر ساده‌لوحانه و آرمانی جلوه می‌کنند. هر چه باشد از نقطه نظر فرهنگ رقابت، ذات انسان طبیعتاً و به نحو گریزناپذیری خصومت‌گرا به نظر می‌رسد. با توجه به این تصور رایج درباره طبیعت بشری، الگوهای غیرخصمانه عمل اجتماعی معمولاً در بهترین حالت، غیرعملی و در بدترین حالت، قابل دست‌کاری و سوء استفاده به نظر می‌آیند. از همین رو، فرهنگ رقابت بدبینی گسترده‌ای در مورد الگوهای تعاونی عمل اجتماعی ایجاد می‌کند که به نوبه خود به کارگیری موفقیت‌آمیز این جایگزین‌ها را محدود می‌سازد.

برای مثال، تجربه اخیر در مورد گزینه حل اختلاف که در حوزه برنامه‌ریزی و روابط عمومی صورت گرفت را در نظر بگیرید. مشورت‌های عمومی که به صورت جریان‌های گزینه حل اختلاف طراحی شده بودند، در دهه‌های اخیر محبوبیت پیدا کرده‌اند. اما این روش‌ها باعث ناکامی و سرخوردگی بسیاری از شرکت‌کنندگان شدند زیرا اغلب چیزی بیش از تدابیر پر زرق و برق روابط عمومی از کار در نیامدند که به هدف قالب‌کردن تصمیمات سیاسی و برنامه‌ریزی‌هایی طراحی شده بودند که از قبل صورت گرفته و از سوی اقتصاد سیاسی حاکمیت حزبی از پیش محدود و یا تعیین گشته بودند. علاوه بر آن، حتی وقتی چنین روندهایی نسبتاً معتبر باشند، نتایج حاصله‌شان اغلب از طرف چارچوب‌های قبلی انتظامی و حقوقی که خودشان هم از سوی همین نظام‌های حزبی شکل گرفته‌اند، دور زده می‌شوند. قراردادن جریان‌های غیرخصمانه حل اختلاف در درون ساختارهای خصمانه حکومت می‌تواند کارآئی جریانات غیرخصمانه را از آنچه در یک زمینه متفاوت می‌توانست باشد، کمتر کند.

این جریان‌ها علاوه بر مشکلات ساختاری که در درون فرهنگ بزرگتر رقابت با آنها رو به رو هستند، ممکن است به علت گرایش‌های روان‌ساختاری کسانی که در آنها شرکت می‌کنند، نیز تضعیف گردند. جای تعجبی ندارد اگر برای بسیاری از مردم که در فرهنگ رقابت که در آن تعقیب خشونت بار منافع شخصی عادی‌سازی و حتی آرمانی-شده بار آمده‌اند، کارکردن به شیوه غیرخصمانه با دیگرانی که منافع دیگری دارند، دشوار باشد. قرار گرفتن جریان‌های غیرخصمانه حل اختلاف در درون فضای روان‌ساختاری خصومت‌گرایی ممکن است باز هم از کارائی این جریان‌ها بکاهد.

بنا بر این برای ارزیابی کارائی عملی الگوهای غیرخصمانه در طیف کامل امور بشری لازم است کاربرد آنها را در یک تشکیل فرهنگی یکپارچه یا جامع ارزیابی نمائیم که مشخصه‌اش گروهی از ساختارهای ذهنی و ساختارهای سازمان‌دهی اجتماعی باشد که شیوه‌های تعاونی پندار، گفتار و کردار را در سراسر حیطه عمومی تقویت کنند، نه تضعیف.

یادداشت‌ها و مراجع فصل ۴

¹ Eisler, *Chalice and the Blade*

^۲ برای نمونه مراجعه کنید به بحث درباره این مشکل در:

Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*

³Ross, *Culture of Conflict*

^۴ برای نمونه مراجعه کنید به: Cole, *Fabian Socialism*

^۵ برای دستیابی به یک بحث خردمندانه درباره دیدگاه مارکس از طبیعت انسان و تعارض اجتماعی، مراجعه کنید به:

McMurtry, *Marx's Worldview*, and Fromm, *Marx's Concept of Man*

⁶ Proudhon, *What Is Property?*

⁷ Petr Kropotkin, *Mutual Aid*

^۸ برای نمونه مراجعه کنید به مباحثات موجود در:

Hartsock, *Feminist Historical Materialism* and Hartsock, 'Political Change'; Moulton, 'Adversary Method'; Brocke-Utne, *Feminist Perspectives*; McAllister, *Reweaving the Web of Life*; Taslitz, *Rape and the Culture of the Courtroom*; and Warren and Cady, *Feminism and Peace*.

^۹ البته چه این و ارتباطها زیستی باشند، چه فرهنگی، مطلق نیستند. مردان هم مراقبت و همکاری از خود نشان می‌دهند، همانطور که زنان هم خشونت و رقابت از خود نشان می‌دهند. برای بحث درباره این تضادها و پیچیدگی‌های تاریخی و فرهنگی

بخصوص درباره بروز نظامی‌گری زنانه، مراجعه کنید به: . Elshtain, *Women and War*

^{۱۰} برای نمونه مراجعه کنید به مباحثات موجود در:

Moulton, 'Adversary Method'; and Lakoff, *Language and Woman's Place*.

^{۱۱} برای نمونه مراجعه کنید به مباحثات موجود در:

Reardon, *Women and Peace*; and Brocke-Utne, *Feminist Perspectives*.

^{۱۲} برای نمونه مراجعه کنید به مباحثات موجود در:

Folbre, *Economics of the Family*; Bakker, *Unpaid Work*; Blau, *Economics of Women, Men and Work*; Gardiner, *Gender, Care and Economics*; DeVault, *Feeding the Family*, and Beasley, *Feminist Economics*.

^{۱۳} برای نمونه مراجعه کنید به:

Heston, Weiner and Helburn, *Silent Crisis*; Child Care Human Resources Steering Committee, *Child Care Workforce*; and Center for the Child Care Workforce, *Worthy Work*. Heston, Weiner and Helburn, *Silent Crisis*; Child Care Human Resources Steering Committee, *Child Care Workforce*; and Center for the Child Care Workforce, *Worthy Work*.

^{۱۴} برای نمونه مراجعه کنید به:

Sivard et al., *World Military and Social Expenditures*

^{۱۵} Follett, 'Power', pp. 101-16.

^{۱۶} همان، ص ۱۰۱.

Emmet, 'The Concept of Power' ^{۱۷} (مقاله‌ای که در جلسات انجمن ارسطویی در لندن در سال ۱۹۵۳ ارائه شده است). ,
Arendt, *On Violence*

^{۱۸} Arendt, *On Violence*, p. 44

^{۱۹} همان، ص ۴۳

^{۲۰} همان، صص ۴-۴۳

^{۲۱} Miller, *Towards a New Psychology of Women*, p. 115

^{۲۲} همان، ص ۱۱۶

^{۲۳} Miller, 'Women and Power', p. 1.

^{۲۴} همان، صص ۲-۱

^{۲۵} همان، ص ۵

^{۲۶} در نتیجه کرامر Kramarae و تریشلر Treichler در کتاب خود تحت عنوان لغت نامه زنان *Dictionary Feminist* ص ۳۵۱ می‌گویند: که اصطلاح «قدرت» را «مردان به معنای پافشاری و خشونت می‌گیرند و زنان به معنای مراقبت».

^{۲۷} عبارت خود هارت سوک Hartssock از کتاب *p. 224 Feminist Historical Materialism*

^{۲۸} همان، ص ۲۱۰

^{۲۹} همان، ص ۲۲۴

^{۳۰} همان، ص ۲۵۳

^{۳۱} برای تاریخچه رهبری زنان در نهضت صلح مراجعه کنید به:

Peace as a Women's Issue; and Boulding, Women

برای بحث خردمندانه درباره سیاست‌های کلی‌تر صلح که بسیاری از زنان به آن مشغولند، همچنین مراجعه کنید به:

Women and Peace; and Ruddick, Maternal Thinking.

^{۳۲} کتاب Chinn, *Peace and Power* حاوی بحث‌های خردمندانه‌ای درباره چندین روال غیرخصلت‌آمیز زنانه است.

^{۳۳} این نکته را بسیاری از طرفداران نهضت زنان خاطر نشان کرده‌اند. برای نمونه مراجعه کنید به:

Warren and Cady, 'Feminism and Peace'; Warren, 'Power and Promise'; Hooks, *Feminist Theory and Talking Back*; and Wood, *Gendered Lives.*

^{۳۴} برای مثال نظریه‌پردازانی مانند مانس بریج Mansbridge (در *Democracy Beyond Adversary*) نقدهای

خردمندانه‌ای از ماهیت حزبی خصمانه نظام‌های سیاسی غرب به عمل آورده‌اند. همانطور که فریزر Frazer در *Feminist Political Theory*, p. 58 خاطر نشان می‌کند، «بسیاری از طرفداران نهضت زنان مانند سوسیالیست‌ها به خودگردانی حقیقی

و مستقل جمعی و حکومت عقل و منطق امیدوارند و آن را هدف قرار داده‌اند. با این وجود در مورد آنها یک دلیل دیگر هم برای کنار گذاشتن سیاست به مفهوم سنتی آن وجود دارد: ارتباط تاریخی آن با مردانگی. نهضت زنان به عنوان یک نهضت سیاسی و

اجتماعی شکل‌های سنتی سازمان‌دهی را رد کرده است، بخصوص شکل حزبی آن را.» به علاوه بسیاری از نظریه‌پردازان

طرفدار حقوق زنان در خط اول نهضت‌هایی برای ایجاد جایگزین‌هایی برای سیستم خصمانه حقوقی و حرکت از الگوهای

رقابتی تعلیم و تربیت به سوی الگوهای مبنی بر همکاری و مانند آن نیز بوده‌اند. برای نمونه مراجعه کنید به مباحثات موجود در:

Menkel-Meadow, 'Transformation of Disputes' and Menkel-Meadow, 'Trouble with the Adversary System'; Taslitz, *Rape and the Culture of the Courtroom*; Brocke Utne, *Feminist Perspectives*; and Reardon, *Learning Peace.*

^{۳۵} Ellsberg and Melamed, 'Emperor's New Clothes', p. 88

^{۳۶} برای مرور کلی در این زمینه مراجعه کنید به:

von Bertalanffy, *General Systems Theory*; Skyttner, *General Systems Theory*; and Englehart, *Systems Theory*

^{۳۷} نوشته‌های تلکوت پارسونز Talcott Parsons از برجسته‌ترین نمونه‌های چنین تفکر سنتی عملگرایانه‌ای است. برای نمونه

مراجعه کنید به: Parsons, 'Power and the Social System'. برای یک مرور کلی عالی از عمل‌گرایی پارسونزی

مراجعه کنید به: Giddens, "Power" in the Recent Writings of Talcott Parsons.

^{۳۸} مدل‌های نظریه نظام‌ها صریحاً از سوی پژوهشگرانی نظیر میدوز (Meadows, 'Changing the World through the (Informationsphere) و پارکر (Parker, *Environmental Communication*) به عنوان وسیله‌ای برای انتقاد از

عملکردهای رسانه‌ها اتخاذ شد. بسیاری دیگر از دانشمندان علوم رسانه‌ای، هرچند نظریه‌پرداز نظام‌ها نبوده و اغلب از عملگردهای

گرایی پارسونزی که در یادداشت قبلی به آن اشاره شد، انتقاد کرده‌اند، به تلوچ دیدگاه عملگردهای انتقادی، همانطور که در بالا

توصیف شد را اتخاذ کرده‌اند. برای نمونه مراجعه کنید به:

Dahlgren, *Television and the Public Sphere*; Kellner, *Crisis of Democracy*; Curran, 'Mass Media and Democracy Revisited'; Baker, *Advertising and a Democratic Press*; Gitlin, 'Bifurcation of American Politics'; and Hackett and Zhao, *Sustaining Democracy.*

^{۳۹} تحلیل انتقادی کلاسیک نظام‌ها از ناپایداری اقتصادی از سوی کلپ رم در *The Limits to Growth* بیان شد. برای تحلیل‌های به روزتر در همین زمینه مراجعه کنید به:

to Kassiola, *Death of Industrial Civilization*; Gans, *Endogenous Limits*; Stuart, 'On the Limits to Growth'; Mishan, *The Costs of Economic Growth*; Jacobs, *Green Economy*; Douthwaite, *Growth Illusion*; and Ekins, *Green Economics*

^{۴۰} Lyon, 'The Future of Parties', pp. 115–18

Laszlo, *Inner Limits* ^{۴۱}. لازلو از عبارت «محدودیت‌های درونی» برای توصیف این سوء عملکردهای درونی استفاده می‌کند، عبارتی که هدفش ایجاد تضاد با «محدودیت‌های رشد» بیرونی/ محیطی است که در تحقیق سال ۱۹۷۲ «کلپ رم» توصیف شده است.

^{۴۲} همان، صص ۱۵-۱۰۹. «جمع منفی»، «جمع صفر» و «جمع مثبت» اصطلاحاتی ریاضی در نظریه بازی هستند که به ترتیب اشاره به روابطی دارند که در آن هر دو بازیکن می‌بازند، برد یک بازیکن با باخت دیگری موازنه شده است یا هر دو بازیکن می‌برند.

^{۴۳} همان، ص. ۱۱۲.

^{۴۴} Boulding, *Three Faces of Power*. اثر کنث بولدینگ یک مطالعه موردی جالب درباره به حاشیه رانی درون فرهنگ رقابت است. بولدینگ در طول زندگی خود به عنوان رئیس ۶ انجمن علمی که علوم اجتماعی را دربرمی‌گرفتند، خدمت کرد. بیش از ۳۰ کتاب به جا گذاشت، صدها فصل و مقاله نوشت و ۳۳ مدرک افتخاری و مجموعه‌ای از جوایز دیگر دریافت نمود. اما با وجود شهرت و موفقیت‌هایش «نظریه جامع قدرت» وی تأثیر بسیار کمی‌روی نظریه‌پردازی معاصر درباره قدرت داشت. دانشمندان علوم اجتماعی ممکن است چنین استدلال کنند که نظریه بولدینگ تأثیر کمی داشته زیرا صحت کمی داشته. اما توجیه دیگر که تحلیل انجام شده در این کتاب مطرح می‌کند، آن است که نظریه وی تأثیر کمی داشته زیرا با «واقع گرایی» عرف عامه که فرهنگ رقابت به وجود آورده، سازگاری نداشته است.

^{۴۵} همان، ص ۲۵.

^{۴۶} همان، صص ۱۰۹، ۲-۱۲۱، ۱۸۲، ۲۱۱.

^{۴۷} همان، صص ۱۵-۱۱۰.

^{۴۸} همان، ص ۲۵۰.

^{۴۹} Laszlo, *Inner Limits*, p. 123.

^{۵۰} همان، صص ۹-۱۲۸.

^{۵۱} فکر «بوم‌شناسی اجتماعی» و یک‌گرایی اصل کل‌گرایی در امور انسانی برای نمونه مورد بحث قرار گرفته است در:

Porritt, *Seeing Green*; Thompson, *Gaia*; Spretnak and Capra, *Green Politics*; Seward, 'Green Democracy'; and Lemkow, *Wholeness Principle*.

^{۵۲} برای نمونه مراجعه کنید به:

Margulis, *Symbiotic Planet*; and Margulis and Fester, *Symbiosis*.

^{۵۳} این نتیجه‌گیری‌ها برای نمونه در 'Statement on Violence'، Seville، بیان شده‌اند. این اثر بیانیه مشترکی است که در طول سال جهانی صلح سازمان ملل از سوی ۲۰ دانشمند برجسته علوم زیستی و اجتماعی از سراسر دنیا امضا شده است. این بیانیه قاطعانه این نظر را که رفتارهای خصمانه‌ای نظیر جنگ، خشونت و تجاوز محصول میراث تکاملی ما هستند و بنا بر این در طبیعت بشری ذاتی هستند، رد می‌کند. این بیانیه ضمن این که قابلیت انسان را برای چنین رفتارهایی تصدیق می‌کند تأکید می‌کند که انسان، اگر نه بیشتر، به همین اندازه برای همکاری قابلیت دارد و این قابلیت اخیر است که می‌تواند و باید بطور منظم تری پرورش داده شود.

^{۵۴} بحثی که به دنبال خواهد آمد، به خصوص برگرفته شده است از:

Warren and Cheney, 'Ecological Feminism and Ecosystem Ecology'.

^{۵۵} همان، ص ۲۵۳. پرائتزها مربوط به متن اصلی هستند. این تاریخچه الگوهای رقیب در بوم‌شناسی یادآور بحث‌های

موجی/نرده‌ای در فیزیک است که به نحو مشابهی منجر به ظهور یک الگوی مکمل گرایی در مشاهده انسانی شد.

^{۵۶} همان، ص ۲۵۲. حروف کج مربوط به متن اصلی است.

^{۵۷} برای نمونه مراجعه کنید به: 'Politics' Lyon, 'Green'.

^{۵۸} Bakvis and Nevitte, 'Greening', pp. 158–9

^{۵۹} همانطور که بحث‌های فصل ۵ نشان می‌دهد، الگوهای غیرحزبی تصمیم‌گیری دموکراتیک بدون انگیزه‌ها و موضع‌گیری‌های حزبی که شالوده بسیاری از تصمیم‌گیری‌های امروزی است، امکان تغییر مسیر را حفظ می‌کند.

^{۶۰} برای بحث درباره «بلای ساده‌انگاری بیش از حد» که مشخصه سیاست‌های حزبی است، مراجعه کنید به:

Blondel, *Political Parties*, pp. 19–21

^{۶۱} استدلال‌های مشابهی نیز در مورد اقامه دعوی خصمانه شده است. برای نمونه تدمارش Tidmarsh و ترانس گروود Transgrud می‌گویند که «درشکایات مرکب، اگر روندهای خصمانه اصلاً عمل کنند، عملکردشان خیلی ضعیف است. طرف‌ها، مدارک، واقعیات و/یا موضوعات اینقدر زیادند که وکلا، شاکیان و هیئت منصفه صرفاً قادر نیستند وظایفی را که روال‌های خصمانه به طور سنتی به عهده آنها گذاشته‌اند، انجام دهند.»

Tidmarsh and Transgrud, *Complex Litigation*, p. v

برای بحث درباره ساده‌انگاری نظام خصمانه حقوقی نیز مراجعه کنید به: Strick, *Injustice for All*

^{۶۲} برای نمونه مراجعه کنید به: Barry, *Rethinking Green Politics*

^{۶۳} البته می‌توان این طور استدلال کرد که مشکل اصلی توزیع نابرابر منابع اقتصادی است و نه سیاست‌های خصمانه. در واقع از این نظر بسیاری از تحلیل‌های مارکسیستی می‌گویند اصلاحات ساختاری اقتصادی شرط اولیه ایجاد نظام‌های حکومتی عادلانه‌تر،

انسانی‌تر و پایدار تر هستند. اما همانطور که بحث فصل ۵ نشان می‌دهد، ممکن است در واقع عکس این قضیه صادق باشد. از آنجا که توزیع دوباره منابع اقتصادی اساساً یک جریان سیاسی است (یعنی مستلزم نظام حکومتی است که قادر به تنظیم انباشت ثروت و از بین بردن شکاف مفرط اقتصادی باشد)، به همین اندازه قابل قبول است که بگوئیم تغییر ساختاری عالم سیاست شرط اولیه اصلاح معنادار اجتماعی است. همانطور که با تفصیل بیشتری در فصل ۵ بیان شده، این دقیقاً تحلیلی است که جامعه‌بهرانی ارائه می‌دهد.

^{۶۴} «نژاد پرستی زیست‌محیطی» و سایر صور روال‌ها و سیاست‌های محیطی تبعیض‌آمیز پدیده‌هایی هستند که به خوبی مستند شده‌اند. برای نمونه مراجعه کنید به:

Heiman, *Race, Waste and Class*; Nordquist, *Environmental Racism*; Petrikin, *Environmental Justice*; and Bullard, *Confronting Environmental Racism*.

^{۶۵} این نظریه از سوی کمیسیون جهانی محیط زیست و توسعه سازمان ملل در گزارش آینده مشترک ما *Our Common Future* به نحو مؤثری بیان شده است.

^{۶۶} برای نمونه مراجعه کنید به:

Dycus, *National Defense and the Environment*; Richardson, *Effects of War on the Environment*; Käkönen, *Green Security*; McKinnon, *Tides of War*; Mirsche, 'The Earth as Peace Teacher'; and Westing, *Environmental Hazards of War*.

^{۶۷} برای نمونه مراجعه کنید به:

Bennett, *Greenwar*; DeBardeleben and Hannigan, *Environmental Security*; Käkönen, *Green Security*; and Käkönen, *Environmental Conflict*.

^{۶۸} برای نمونه مراجعه کنید به:

Walker, *Security, Sovereignty and the Challenge of World Politics*; Green, *Military Implications of Global Warming*; Lowi and Shaw, *Environment and Security*; Morris, *Water Scarcity and Security Concerns in the Middle East*; Myers, *Ultimate Security*; and the US Department of Defense, *Defense Performance*.

^{۶۹} این به آن معنا نیست که روال‌های خصمانه سیاسی هدف اصلی انتقادهای زیست‌محیطی هستند. انتقاد از فرهنگ مصرفی، توسعه طلبی اقتصادی، عقل‌گرایی فن‌آورانه / ابزاری و مانند آن معمولاً از علائق اصلی طرفداران محیط زیست هستند. بعلاوه، بسیاری از طرفداران محیط زیست آشکارا به شکل‌های مختلف سیاست‌های خصمانه رو آورده‌اند، از سازمان‌دهی حزب‌های محیط زیستی (مانند سبزها the Greens) گرفته تا اعتراضات، عدم اطاعت مدنی و حتی خرابکاری صنعتی. از سوی دیگر، بسیاری از عناصر دیدگاه بوم‌شناسانه که در بالا مطرح شد از انتقاد از خصوصیت‌گرایی پشتیبانی می‌کنند و چنین انتقاد هائی که کم‌کم بطور رسمی و غیررسمی از سوی طرفداران محیط زیست مطرح می‌شود.

^{۷۰} جدائی‌ناپذیری این مباحث از سوی بسیاری از نویسندگان مورد بررسی قرار گرفته است. برای نمونه مراجعه کنید به:

Porritt, *Seeing Green*; Milbrath, 'Making Connections'; Spretnak and Capra, *Green Politics*; Shabecoff, *New Name for Peace*; Walker, *Peace, Environment and Development*; Köchler, *Green Dialogue for an Alternative World Order*; Newcombe, *Further Reflections on Peace*; Nordland, *Project for Ecological and Cooperative Education*; Boggs, Shuman and Sweig, *Conditions of Peace*; and George, *Peace and the Ecological Ethic*.

^{۷۱} توجه به این نکته نیز جالب است که در حالی که صلح سبز Greenpeace و بسیاری از سازمان‌های هم فکر آن اهداف دوگانه صلح و پایداری زیست محیطی را پی‌گیری می‌کنند، باز هم اغلب در این پی‌گیری از ابزارهای مقابله استفاده می‌کنند (هرچند عموماً بدون خشونت). در واقع هنوز به نظر می‌رسد حتی در میان فعالان محیط زیست که به آرمانهای صلح و هماهنگی در روابط اجتماعی معترفند، بسیاری نمی‌توانند در پی‌گیری اهداف خود از روش‌های خصمانه فراتر بروند (مراجعه کنید به بحث درباره عمل‌گرایی اجتماعی در فصل ۳).

^{۷۲} Porritt, *Seeing Green*, p. xiii

^{۷۳} برای نمونه مراجعه کنید به مجموعه مقالات اکوفمینیستی که از سوی وارن Warren جمع‌آوری شده است در:

Warren, *Ecofeminism and Ecological Feminist Philosophies*.

^{۷۴} Kelly, 'Women and Power', pp. 114, 118-19

^{۷۵} برای نمونه مراجعه کنید به مرور کلی آثار مربوط به ارتباط بین افراد و برخورد از سوی ویلموت Wilmot و هاکر Hocker در: *Interpersonal Conflict*

^{۷۶} Tannen, *The Argument Culture*, p. 84

^{۷۷} در همان، صص ۴-۸۳، تنن Tannen دست کم بخشی از آن را به نفوذی نسبت می‌دهد که الگوهای «خصمانه» ی گفتارهای عمومی در گفتگوهای شخصی دارند. این طور که تنن می‌نویسد: «مردم نه تنها افکار و نظرانی را که می‌خوانند یا می‌شنوند، بلکه رویکردها، لحن‌ها و حتی جمله‌بندی‌ها را یاد می‌گیرند... گفتارهای عمومی به گفتگوهای شخصی و ذهن اشخاص راه پیدا می‌کند، گفتارهای عمومی‌الگوئی را برای گفتگوهای شخصی فراهم می‌کند. مردم از آنچه می‌شنوند عبارات، افکار و رویکردها را می‌آموزند و طوری آنها را تکرار می‌کنند که گویی از خودشان است، تکرار می‌کنند چون مال آنها شده است.»

^{۷۸} این عبارت از تحلیل مقایسه‌ای دیوئی Dewey و هابر ماز Habermas در 'Cooperative Inquiry' Filson گرفته شده است.

^{۷۹} برای دستیابی به یک تحلیل مفصل از الگوهای تحقیق مبنی بر همکاری که از سوی دیوئی و هابرماس بیان شده است، مراجعه کنید به همان منبع، بخصوص خلاصه مقایسه‌ای فصل ۶. برای دستیابی به آثار مربوطه از این نویسندگان پرکار، یک نقطه شروع خوب آن است که شروع کنید از:

Dewey, *The Public and Its Problems and Democracy and Education*

و همچنین:

Habermas, *Theory of Communicative Action and 'The Public Sphere'*

همچنین به دائرةالمعارف دیوئی و هابرماس در اثر فیلسون Filson مراجعه کنید.
^{۸۰} برای نمونه مراجعه کنید به:

Fraser, 'Rethinking the Public Sphere' and Landes, *Women and the Public Sphere*.

Gearhart, 'The Womanization of Rhetoric', pp. 195, 201

مراجعه کنید به: Cope-Kasten, 'Domination: Rationality' for a parallel discussion
Gearhart, 'The Womanization of Rhetoric', p. 197. توجه به این نکته جالب است که گاندی Gandhi برخی از انواع گفتارها را با خشونت برابر گرفته است. برای بحث درباره نظریه گاندی درباره گفتگوهای بدون خشونت که حول محور مفاهیم سخنرانی بدون خشونت، حفظ روابط انسانی، سعه صدر و انعطاف پذیری می چرخد، مراجعه کنید به:

Bode, 'Gandhi's Rhetorical Theory' and 'Nonviolent Communication'.

⁸³ Gearhart, 'The Womanization of Rhetoric', p. 201

^{۸۴} نتیجه گیری‌های گرهارت و سایر طرفداران نهضت زنان لزوماً به معنای وجود تمایز مطلق (چه زیستی و چه فرهنگی) بین سبک‌های مردانه و زنانه گفتگو که آشکارا با توجه به تجربیات روزمره و تحقیقات می‌تواند مشکل ساز باشد، نیست. برای بحث درباره این تمایزهای مشکل ساز مراجعه کنید به: Elstain, *Women and War*. از سوی دیگر، کارشناسان اجتماعی-زبانی و سایرینی که تفاوت‌های جنسی در گفتگو را مطالعه کرده‌اند تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای را در گرایش‌های نسبی زنان و مردان به جهت گیری تقابلی پیدا کرده‌اند. همانطور که تین Tannen در *Gender and Discourse*, p. 40 خاطر نشان می‌کند، «تحقیق در زمینه جنسیت و زبان بطور ثابتی نشان داده است که گویندگان مرد رقابت جو هستند و احتمال بیشتری دارد که به تقابل بپردازند (مثلاً جدل کنند، دستور بدهند یا موضع مخالف بگیرند) و زنان گرایش بیشتری دارند که همکاری کنند و از تقابل خود داری نمایند (مثلاً با موافقت کردن، حمایت‌کردن و پیشنهاد دادن به جای امر و نهی کردن). پرائتزها مربوط به متن اصلی است. همچنین برای نتیجه گیری‌های مشابه مراجعه کنید به 51. Herring, Ong, *Fighting for Life*, و همچنین:

Foss and Griffin, 'Beyond Persuasion', p. 15

همچنین مراجعه کنید به:

Foss and Foss, *Inviting Transformation*

Elstain, 'Feminist Discourse' مراجعه کنید به:

⁸⁶ Foss, Griffin and Foss, 'Transforming Rhetoric', p. 2.

⁸⁷ Foss and Griffin, 'Beyond Persuasion', p. 3.

^{۸۸} همان، صص ۶-۵ و ۸.

^{۸۹} Study Circles Resource Centre, *Handbook*, p. 15

Study Circles Resource Center (SCRC) صورت گرفته است. SCRC به گروه‌های مختلف مردم کمک می‌کند درباره مسائل مهم اجتماعی و سیاسی به گفتگو و حل مشکل بپردازند. برای اطلاعات بیشتر به www.studycircles.org مراجعه کنید. این مطالب از مقاله‌ای گرفته شده که توسط شلی برمن Shelly Berman بر اساس مباحثات گروه گفتگوی شورای

عمومی مربیان بوستن برای مسئولیت اجتماعی Boston Chapter of Educators for Social Responsibility

(ESR) نوشته شده است. برای اطلاعات بیشتر در مورد برنامه‌های ESR و ابتکارهایی که از گفتگو به عنوان ابزاری برای

پرداختن به موضوعات بحث بر انگیز استفاده می‌کنند، مراجعه کنید به: <http://esrnational.org/contact.ht>.

^{۹۰} مراجعه کنید به بحث‌های موجود در: Bohm, On Dialogue and Amy, 'Environmental Mediation'.

^{۹۱} مراجعه کنید به مباحث موجود در:

Mathews and McAfee, *Making Choices Together*; Briand, *Building Deliberative Communities*

and Practical Politics; Bridges, 'Deliberation and Decision Making'; Dillon, 'The Questions of

Deliberation'; and Genelot, 'The Complex World of Deliberation'.

^{۹۲} برای نمونه مراجعه کنید به مجموعه مقالات در:

Dillon, *Deliberation in Education and Society*

^{۹۳} برای نمونه مراجعه کنید به خبرنامه مرکز ابتکار حلقه مطالعه تحت عنوان Focus On Study Circles. همچنین مراجعه

کنید به خبرنامه بنیاد کترینگ تحت عنوان Connections یا مجله آن تحت عنوان Review The Kettering.

^{۹۴} London, *Creating Citizens through Public Deliberation*

^{۹۵} Rosen, *Getting the Connections Right*

^{۹۶} برای بحث درباره این اصول روزنامه‌نگاری عمومی مراجعه کنید به:

Merritt, *Public Journalism and Public Life*; Rosen, Merritt and Austin, *Public Journalism*

Theory and Practice; Charity, *Doing Public Journalism*; and Yankelovitch, *Coming to Public*

Judgement.

^{۹۷} برای بحث درباره نقش میانجی‌گری که روزنامه‌نگاران عمل‌آورد دعواهای اجتماعی دارند، همچنین نیاز به این که رسانه‌ها نقش

سازنده‌تری در این رابطه داشته باشند، مراجعه کنید به:

Rubenstein et al., *Frameworks for Interpreting Conflicts*

همچنین مراجعه کنید به:

Institute for Conflict Analysis and Resolution, *Interpreting Violent Conflict*; Wahrhaftig, 'Conflict and the Media' and, 'Journalism and Conflict Resolution'

همه این بحث‌ها در عین حال که رسماً مربوط به نهضت روزنامه‌نگاری مردمی نیستند، از رویکرد روزنامه‌نگاری مردمی پشتیبانی می‌کنند.

^{۹۸} مراجعه کنید به بحث‌های موجود در:

Pearson, 'Business Ethics' and 'Beyond Ethical Relativism in Public Relations'; Grunig and Hunt, *Managing Public Relations*; Grunig, 'Symmetrical Presuppositions'; and Kruckeberg and Stark, *Public Relations and Community*.

^{۹۹} Grunig and Hunt, *Managing Public Relations*

^{۱۰۰} مراجعه کنید به بررسی این یافته‌ها در:

Grunig and Grunig, 'Models of Public Relations' and 'Review of a Program of Research on Activism: Incidence in Four Countries, Activist Publics, Strategies of Activist Groups and Organizational Responses to Activism'; as well as Grunig, 'Implications of Public Relations'.

^{۱۰۱} برای نمونه مراجعه کنید به بحث درباره این مشکلات در:

Yankelovitch, *Coming to Public Judgement*

^{۱۰۲} برای بحث‌های مفصل درباره نظرسنجی مشورتی در نظر و عمل، شامل تحلیل کاربردهای عملی روش‌شناسی آن در سطح ملی هم در بریتانیا و هم در ایالات متحده، مراجعه کنید به:

Fishkin, *Democracy and Deliberation and Voice of the People*

^{۱۰۳} Fishkin, *Voice of the People*, p. 162

^{۱۰۴} همان.

^{۱۰۵} برای مثال، آرمانهای روزنامه‌نگاری مردمی در رسانه‌های متکی به حمایت تبلیغات، رسانه‌هایی که در بسیاری از کشورهای غربی حاکم برفضای عمومی می‌باشند، در تنگنا هستند.

^{۱۰۶} برای نمونه مراجعه کنید به: Galanter, 'Judicial Mediation'

^{۱۰۷} برای مرور بر اصول و روال‌های کلی میانجی‌گری و گزینه‌های حل اختلاف مراجعه کنید به بحث‌های موجود در:

Amy, *The Politics of Environmental Mediation*; Bush and Folger, *Promise of Mediation*; Cormick, 'Environmental Mediation'; Donohue, Allen and Burrell, 'Communication Strategies in Mediation'; Littlejohn, Shailor and Pearce, 'The Deep Structure of Reality in Mediation'; Fisher and Brown, *Getting Together*; and Fisher, Ury and Patton, *Getting to Yes*.

^{۱۰۸} برای نمونه مراجعه کنید به:

Pearson, 'Evaluation of Alternatives'; Kelly, 'Mediated and Adversarial Divorce Resolution'; Lieberman and Henry, 'Lessons'; Ury, Brett and Goldberg, *Getting Disputes Resolved*; Crowfoot and Wondolleck, *Environmental Disputes*; Susskind, 'Mediating Public Disputes'; Susskind and Cruikshank, *Breaking the Impasse*; Kolb and Rubin, 'Mediation'; Rubin and Zartman, 'Asymmetrical Negotiations'; and Bingham, *Resolving Environmental Disputes*.

^{۱۰۹} برای نمونه مراجعه کنید به:

Folger and Bush, 'Ideology, Orientations to Conflict'; and Menkel-Meadow, 'The Many Ways of Mediation'

^{۱۱۰} Folger and Bush, 'Ideology, Orientations to Conflict'

^{۱۱۱} همان، ص ۱۹.

^{۱۱۲} همان. صص ۲۰ - ۱۹. حروف کج و پرانتزها مربوط به متن اصلی است.

^{۱۱۳} همان. ص ۲۰. حروف کج مربوط به متن اصلی است.

^{۱۱۴} برای بحث درباره سازگاری متقابل این اهداف مراجعه کنید به:

Menkel-Meadow, 'The Many Ways of Mediation', pp. 239-41

فصل ۵

یک نظام دیگر فرهنگی

جانشین فرهنگ رقابت چگونه فرهنگی می‌تواند باشد؟ همکاری متقابل چگونه می‌تواند مبنای هنجاری کردار، پندار و گفتار ما و جانشین خصومت‌گرائی شود؟ الگوهای غیر خصمانه سازمان‌دهی اجتماعی چگونه‌اند و با چه تدابیری برای اصلاحات اجتماعی می‌توان آنها را بنا نهاد؟

یکی از الگوهای که برای پاسخ دادن به این سئوالات می‌توان به آن رو نمود، جامعه جهانی بهائی است که در بکارگیری اصول غیر خصمانه در زمینه‌های تعامل اجتماعی، سازمان‌دهی اجتماعی و اصلاحات اجتماعی به نحوی یکپارچه و متقابلاً تقویت‌کننده، بیش از یک قرن تجربه کسب کرده است. این جامعه بین‌المللی به عنوان یک تجربه گسترده جهانی دارای تاریخی روشن و قابل پی‌گیری و مستند و همچنین مجموعه یکپارچه‌ای از تفکرات، متون و روال‌های عملی است که می‌توان آنها را بعنوان یک نظام جامع فرهنگی تجزیه و تحلیل کرد. اعضای این جامعه در این دنیای بی‌نظیر فرهنگی رشد و پیشرفت می‌کنند و مجموعه منسجمی از هنجارهای فرهنگی را درونی می‌سازند که تضاد کاملی با هنجارهای دارند که مبنای فرهنگ متداول رقابت را تشکیل می‌دهند.

مطالعه نمونه‌ای: جامعه بهائی

مبنای منطقی مطالعه جامعه بهائی

در دنیای معاصر جامعه جهان‌گستر بهائی پدیده بی‌نظیری است. این جامعه اجتماعی داوطلبانه و روبه رشد از کسانی است که به بیش از ۲۱۰۰ زمینه مختلف قومی و همه ملل و طبقات اجتماعی - اقتصادی روی زمین تعلق دارند. این جامعه که در حال حاضر بیش از ۵ میلیون عضو دارد، نمونه کوچکی از جمعیت متنوع بشری بر روی این کره خاک به شمار می‌رود. این دین دینی جهانی است که طبقه روحانی ندارد و در عوض به وسیله نظامی از شوراهای انتخابی محلی در بیش از ۱۱،۷۰۰ محل در سراسر عالم، شوراهای ملی در ۱۸۲ کشور و سرزمین مستقل و یک هیئت منتخب بین‌المللی که فعالیت‌های آن را در سطح جهانی هماهنگ می‌کند، اداره می‌شود. امروزه این جامعه بر

اساس همهٔ این معیارهائی که برشمردیم، احتمالاً در میان اجتماعات بشری بر روی این سیاره دارای بیشترین تنوع، پراکندگی و سازمان‌دهی دموکراتیک می‌باشد.^۱

با این وجود جامعهٔ بهائی را نمی‌توان به آسانی طبقه‌بندی کرد. این جامعه یک جامعهٔ دینی جهان‌شمول با یک جهان‌نگری روحانی، یک نهضت اجتماعی جهان‌گستر با دستورکاری مشخص و روشن برای اصلاحات اجتماعی، نظامی یکپارچه برای حکومت دموکراتیک جهانی، شبکه‌ای توده‌ای از پروژه‌های توسعهٔ اجتماعی و اقتصادی، یک نظام غیرمتمرکز برای تعلیم و تربیت کودکان و تربیت منابع انسانی و یک سازمان برجسته و صاحب‌نام غیردولتی در نظام سازمان ملل متحد است. اما به سبب اهدافی که این تجزیه و تحلیل در نظر دارد، این جامعه به عنوان یک **جامعهٔ مشخص گفتاری** معرفی می‌شود، به عنوان اجتماعی از کسانی که نحوهٔ تفکر و گفتگوی مشترکی دربارهٔ واقعیات اجتماعی دارند و روال‌ها و ساختارهای اجتماعی منحصر بفردی را از آن استخراج کرده‌اند.

جامعهٔ بهائی که اعضای آن به سبب تعهد نسبت به برابری و همبستگی بنیادی همهٔ مردم، صرف نظر از جنسیت، قومیت، ملیت یا زمینهٔ فرهنگی به هم پیوسته‌اند، بیش از ۱۵۰ سال است که بدون سر و صدا و هیاهو در جهت ساختن نظامی از روال‌های یکپارچه، عادلانه و ادامه‌پذیر اجتماعی کوشیده است. اعضای این جامعه معتقدند که این نظام روزی کارآئی خود را به عنوان الگویی برای سازمان‌دهی اجتماعی در عصر همبستگی جهانی یعنی همان عصری که در حال ورود به آن هستیم، به جهانیان نشان خواهد داد.^۲

از این نظر جامعهٔ بهائی تازه از ناشناختگی نسبی در صحنهٔ جهانی خارج می‌شود و به علت اقداماتش در زمینه‌هایی نظیر حقوق بشر، ترقی زنان، تعلیم و تربیت و سواد آموزی، حفظ محیط زیست و توسعهٔ پایدار روز به روز شهرت بیشتری پیدا می‌کند.^۳ این اقدامات شامل بیش از ۱۷۰۰ پروژهٔ توده‌ای تا زمان حاضر می‌شود که بیشتر روی توسعهٔ توانائی‌های خود مردم تمرکز دارند تا ارائهٔ صرف خدمات نیکوکارانه.^۴ جامعهٔ بهائی علاوه بر این پروژه‌ها با بسیاری از سازمان‌های غیردولتی دیگر هم همکاری می‌کند که **مدافعان امنیت غذایی آفریقا، صندوق بین‌المللی طبیعت، مرکز آیندهٔ مشترک ما و شبکهٔ تعلیم و تربیت برای همه** تنها شماری از آنها را تشکیل می‌دهند.

عامل مهم دیگری که به خروج جامعهٔ بهائی از مجهولیت کمک کرده است، مشارکت گستردهٔ آن در نظام سازمان ملل متحد است. این جامعه از همان زمان ایجاد این سازمان در سال ۱۹۴۵ با آن همکاری داشته است. از آن زمان به بعد جامعهٔ جهانی

بهائی یکی از مهمترین سازمان‌های غیردولتی در داخل نظام سازمان ملل بوده است. («جامعه جهانی بهائی» نام رسمی دفتری است که نمایندگی جامعه جهانی بهائی را به عنوان یک سازمان ثبت شده در سازمان ملل متحد به عهده دارد.) این دفتر در شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل (ECOSOC) و همچنین در صندوق کودکان سازمان ملل (UNICEF) سمت مشاور دارد. این دفتر با مجموعه‌ای از دفاتر سازمان ملل نظیر برنامه محیط زیست سازمان ملل (UNEP)، مرکز اسکان بشری، مرکز حقوق بشر، مرکز توسعه اجتماعی و امور بشردوستانه، بخش امور مربوط به خلع سلاح، واحد مطالعات صلح و کمیسیون‌های منطقه‌ای سازمان ملل همکاری دارد. این دفتر دائماً تماس خود را با دفاتر تخصصی سازمان ملل نظیر سازمان بهداشت جهانی (WHO)، سازمان تربیتی، علمی و فرهنگی (UNESCO) و سازمان خوراک و کشاورزی (FAO) افزایش داده است و نقش فعالی هم به عنوان برنامه‌ریز و هم به عنوان شرکت‌کننده در رویدادهای مهم جهانی نظیر همایش محیط زیست سران در سال ۱۹۹۲ در ریودوژانیرو، کنفرانس جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۹۳ در وین، همایش سران برای توسعه اجتماعی در سال ۱۹۹۵ در کپنهاگ، چهارمین کنفرانس زنان در سال ۱۹۹۵ در بی‌جینگ، کنفرانس اسکان بشری سازمان ملل (سکونت‌گاه III) در سال ۱۹۹۶ در استانبول و همایش غذای سران در سال ۱۹۹۶ در رم^۵ ایفا کرده است. به دنبال این کنفرانس‌های جهانی نماینده ارشد جامعه بین‌المللی بهائی به عنوان نایب رئیس همایش هزاره سازمان‌های غیردولتی برگزیده شد و از وی خواسته شد که به نمایندگی از همایش بیانیه و دستور العمل آن را به سران دول که در همایش سران هزاره گرد هم آمده بودند، تقدیم نماید.

در دهه‌های اخیر جامعه بهائی در نتیجه حضور فزاینده در عرصه بین‌المللی، بطور روزافزونی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. در سال ۱۹۷۵ رسماً یک انجمن بین‌المللی برای مطالعات بهائی بنیاد نهاده شد تا به مطالعه جامعه بهائی از جنبه‌های نظری و عملی بپردازد. از آن زمان این انجمن شبکه‌ای از ۱۸ مؤسسه ملی و منطقه‌ای وابسته را با گروه‌های تخصصی علاقه‌مند به حوزه‌های نظیر کشاورزی، هنر، حل اختلاف، تجارت و اقتصاد، آموزش و پرورش، محیط زیست، بهداشت، مباحث بین فرهنگی، علم و فن‌آوری، فلسفه علم، مطالعات دینی و مطالعات زنان ایجاد کرده است. این انجمن کنفرانس‌های پژوهشی سالانه‌ای را در قارات مختلف برگزار می‌کند و فصلنامه مرجعی را تحت عنوان مجله مطالعات بهائی و همچنین گه‌گاه رسالاتی پژوهشی را منتشر می‌سازد. مؤسسات وابسته به آن نیز رسالات و مجلات مختلفی را منتشر می‌کنند.

جدا از فعالیت‌های انجمن مطالعات بهائی، تا سال ۱۹۸۵ بیش از ۸۰ پایان‌نامه و رسالهٔ دکترا (فقط به زبان انگلیسی) در مورد جنبه‌های مختلف جامعهٔ بهائی نوشته شده بود.^۶ با وجود این که در حال حاضر آمار جدیدی در دسترس نیست، اما به نظر می‌رسد که از آن تاریخ به بعد پیوسته بر این رقم افزوده شده است، زیرا تجزیه و تحلیل نقل قول‌هایی که در کتب می‌شود، افزایش پیوسته‌ای را در رقم کلی کتب و مجلات دانشگاهی که در دهه‌های اخیر به جنبه‌های گوناگون جامعهٔ بهائی پرداخته‌اند، نشان می‌دهد.^۷ و سرانجام به عنوان شاهد دیگری بر ارتباط جامعهٔ بهائی با پژوهش‌های معاصر، باید خاطر نشان سازیم که دانشگاه مریلند در سال ۱۹۹۲ کرسی بهائی صلح را ایجاد نمود تا دیدگاه دیانت بهائی را در مباحث مربوط به مطالعات رسمی صلح و نظم جهانی وارد کند. به همین نحو دانشگاه یهودی اورشلیم در سال ۱۹۹۹ کرسی مطالعات بهائی را برای مطالعهٔ رسمی دیانت بهائی ایجاد نمود.

همانطور که این مثالها نشان می‌دهند، جامعهٔ بهائی به عنوان پدیده‌ای جهانی که ارزش توجه عمومی و پژوهشی هر دو را دارد، ظاهر شده است. این جامعه با توجه به تعهدی که به الگوهای غیرخصمانهٔ عمل اجتماعی، سازمان‌دهی اجتماعی و اصلاح اجتماعی دارد، به نحو خاصی با مطالعهٔ حاضر در ارتباط است.

نکته‌ای در باب روش‌شناسی

برای تجزیه و تحلیل جامعهٔ بهائی به عنوان یک جامعهٔ گفتاری، از مجموعه‌ای از متون دست اول که شخصیت‌های اصلی و مؤسسات جامعهٔ بهائی خود نوشته و یا امر به نوشتن آن کرده‌اند، کمک گرفته‌ایم. این متون شامل آثار حضرت بهاء‌الله، حضرت عبدالبهاء و حضرت ولی امرالله و همچنین اسنادی می‌شود که شورای حاکمهٔ بین‌المللی بهائی یا بیت‌العدل اعظم خود نوشته یا امر به نگارش آن کرده‌اند.^۸ در مورد اسنادی که از سوی بیت‌العدل اعظم نگاشته شده است، بسیاری از آنها را از بایگانی بیانیه‌هایی که از سوی جامعهٔ بین‌المللی بهائی خطاب به کنفرانس‌ها و ادارات مختلف سازمان ملل صادر شده به دست آورده‌ایم. این بیانیه‌ها شاید بیش از هر متن بهائی دیگری خلاصه‌های روشن و فشرده‌ای از روال‌ها و اصول کلیدی بهائی ارائه می‌دهند. در زیر دربارهٔ این روال‌ها و اصول بحث خواهد شد.

با توجه به در دسترس بودن بیانیه‌هایی که روال‌ها و اصول بهائی را خلاصه می‌کنند، اغلب آنها را مستقیماً نقل می‌کنیم تا گفتاری را که در حال بررسی آن هستیم با لایه‌ای از کلمات خود نپوشانیم. وقتی دربارهٔ جنبه‌های عینی و فنی روال‌های بهائی

صحبت می‌کنیم، چنین کاری لازم نیست، اما در بحث دربارهٔ مفاهیم نسبتاً انتزاعی‌تری مانند مفاهیمی که «دید اندام‌گونه»^۱ بهائیان را از جهان مطرح می‌سازند، از نقل قولهای مستقیم زیادی استفاده می‌کنیم تا زبان اصلی گفتار بهائی را تا حد ممکن حفظ نمائیم.

علاوه بر آن، در سراسر این بحث برای حفظ سادگی و روشنی مطالب، این اجازه را به خود داده‌ایم که به بهائیان بطور جمعی و طوری اشاره کنیم که گوئی همه عقیدهٔ یکسانی دارند. این عمل تا حدی یک انتخاب سبک‌شناختی است تا خواندن این بحث را راحت‌تر کند. اما همچنین بازتابی هم هست از توافق نظری که بهائیان دربارهٔ روال‌ها و اصول اساسی خود دارند. از آنجا که جامعهٔ بهائی اجتماع داوطلبانه‌ای از کسانی است که تعهد مشترکی به مجموعهٔ روشنی از مفاهیم، اصول و روال‌های عملی دارند، در این جامعه اختلاف نظری در مورد این مفاهیم، اصول و روال‌های عملی وجود ندارد. علاوه بر آن، در این جامعه ساختارهای نهادینه‌ای وجود دارد که در عین حال که وحدت هدف و درک را حفظ می‌کند، به حل مسائل تفسیری و اجرائی می‌پردازد. در نتیجه هیچ جناح، حزب یا چارچوب تفسیری رقیبی در این جامعه وجود ندارد. با توجه به این زمینه، خطرناک است که دربارهٔ گفتارهایی نظیر لیبرالیسم، انسان‌گرایی، مارکسیسم، پسامدرنیسم و مانند آن که از درون در مورد آنها اختلاف وجود دارد، دست به تعمیم بزنیم، (زیرا آشکار است که طرفداران آنها عقاید یکسانی ندارند)، اما چنین تعمیم‌هایی در مورد گفتار بهائی نسبتاً بی‌خطر است.

حال که این را گفتیم، این را نیز بگوئیم که هر نوع تجزیه و تحلیلی از نوع تجزیه و تحلیلی که به دنبال خواهد آمد به ناچار به سبب روندهای انتخاب، تأکید، عبارت‌بندی و مانند آن که در همهٔ نوشته‌ها وجود دارد، برخی تفسیرهای شخصی را نیز به همراه دارد. به این جهت کوشیده‌ام تا اعتبار و عینی بودن تجزیه و تحلیل را با جویاشدن نظر گروه‌گوناگونی از افراد که موافقت کردند دربارهٔ این تجزیه و تحلیل نظر بدهند، به حداکثر برسانم. این گروه از بهائیان تشکیل شده بود که آشنائی زیادی با متون بهائی داشتند و سالها در جوامع ملی و محلی بهائی و از جمله به عنوان اعضای انتخابی یا انتصابی مؤسسات مختلف بهائی خدمت کرده بودند. با «سه‌جانبه» کردن تفسیرم با تفسیرهای آنها، مطمئن هستم که اعتبار و عینیت این تجزیه و تحلیل به حداکثر رسیده است و در نتیجه از نظر مفاهیم اصلی که مورد بحث قرار داده‌ام خطری ندارد اگر به بهائیان جمعاً و طوری اشاره کنم که گوئی همه دارای یک نظر و عقیده می‌باشند.

^۱ organic

و دست آخر این که هر گروه فرهنگی یا جامعه‌گفتاری را می‌توان از دو نقطه نظر مطالعه کرد: از دیدگاه درونی یا از دیدگاه بیرونی.^۹ در رشته‌هایی که فقط به دومی اتکا می‌کنند، از نیمه دوم قرن بیستم کم‌کم نظریه‌پردازان منتقدی ظاهر شده‌اند که از ضرورت اولی جانبداری می‌کنند. در نتیجه از آن موقع تا به حال مطالعه نهضت‌ها و سازمان‌های طرفدار حقوق زن از سوی پژوهشگران طرفدار این نهضت‌ها مشروع شناخته شده، همان طور که مطالعه فرهنگ‌های بومی از سوی مردم بومی فعالانه تشویق شده است. حال که در زمینه تجزیه و تحلیل به این نقطه عطف رسیده‌ایم، دیدگاه‌های درونی و بیرونی به طور گسترده‌ای مکمل و متقابلاً تقویت‌کننده یکدیگر تصور می‌شوند و نه متضاد و متقابلاً ردکننده دیگری.

حال باید بگوئیم که تجزیه و تحلیلی که به دنبال می‌آید از یک دیدگاه درونی ناشی می‌شود و از سوی فردی نوشته شده که صاحب دو دهه تجربه به عنوان شرکت‌کننده - ناظر در جوامع متنوع بهائی در چند قاره است. هرچند مطالعه جامعه بهائی از بیرون نیز با ارزش و لازم است اما این کار بایستی توسط دیگران صورت بگیرد.

تجزیه و تحلیل

در تجزیه و تحلیلی که به دنبال می‌آید، کار را با بحث درباره جهان‌نگری اندام-گونه‌ای که به توصیه‌ها و روال‌های غیرخصمانه جامعه بهائی شکل می‌بخشند، شروع می‌کنیم. بعد به بررسی شماری از این توصیه‌ها و روال‌ها می‌پردازیم که الگوهای بهائی برای تصمیم‌گیری جمعی، ساختارهای مؤسسات بهائی و راهبردهای بهائی را برای اصلاحات اجتماعی در بر می‌گیرند. همچنین فرضیاتی را درباره طبیعت انسان شرح می‌دهیم که اساس همه عناصر نظریه هنجاری بهائی را تشکیل می‌دهند و سرانجام این فصل را با ارزیابی کارآئی این توصیه‌ها و روال‌ها به پایان می‌بریم، کاری که با بحث درباره تجربه جامعه بهائی در عمل صورت می‌گیرد.

جهان‌نگری اندام‌وار

اعضای جامعه بهائی جهان‌نگری مشترکی دارند که می‌توان به درستی آن را «اندام‌وار» توصیف کرد. بهائیان از وابستگی اندام‌وار نژادهای بشری به یک دیگر، ماهیت اندام‌وار رابطه بین انسان و محیط زیست او و از جریان اندام‌وار رشد و سازگاری که مشخصه تحول جمعی بشری است، سخن می‌گویند. بهائیان در این جهان‌نگری

اندام‌وار مفهوم قدرت را در چارچوب جنگ و ستیز بر سر سلطه نمی‌بینند، بلکه آن را در چارچوب وحدت، یکپارچگی و هماهنگی درک می‌کنند. بر اساس این دیدگاه بهائیان متعهد به یادگیری و برقراری ساختارهای نهادین و روال‌های اجتماعی غیر خصمانه هستند. اما قبل از این که به بررسی این ساختارها و روال‌ها بپردازیم، لازم است استعارات اندام‌واری را که به آنها شکل می‌دهند، روشن و از سایر مفاهیم اندام‌وار جامعه متمایز نماییم.

از نظر تاریخی گه‌گاه تصور اندام‌وار از جامعه از سوی گروه‌ها یا طبقات برخوردار و منفعت‌طلب به عنوان وسیله‌ای برای تحمیل «هماهنگی» بر مردمانی که بر آنها حکومت می‌کرده‌اند به کار رفته است. در نتیجه استعارات اندام‌گونه برای از بین بردن تنوع، سرکوب کردن حقوق بشر و حفظ توافق نظر دروغین (و اغلب شکننده) درباره ضرورت حفظ وضع موجود به کار رفته است.^{۱۰} بهائیان بر خلاف این اندام‌گرایی عمدتاً تحمیلی و توخالی، از استعارات اندام‌گونه به عنوان وسیله‌ای در جهت ترویج تنوع، حفظ حقوق بشر و دنبال کردن اصلاحات اجتماعی استفاده می‌کنند. بهائیان معتقدند که علت ریشه‌ای نابرابری و عدم عدالت اجتماعی ناتوانی بشر از تشخیص همبستگی اندام‌گونه خود و ناتوانی او در شکل دادن به حیات جمعی خود بر این اساس می‌باشد. بهائیان خاطر نشان می‌کنند که در نبود چنین تشخیصی، روابط اجتماعی ظالمانه و استثمارگرانه، عادی و طبیعی و چاره‌ناپذیر تصور می‌شوند، زیرا چنین تصور می‌شود که صفت مشخصه وجود انسانی نه همکاری، بلکه تضاد و تقابل است.^{۱۱}

در نتیجه بهائیان ضمن جانبداری از وحدت اندام‌وار و همبستگی نوع بشر، برخی از ریشه‌دارترین و محکم‌ترین فرضیات قرن بیستم را زیر سؤال می‌برند که می‌گویند:

بدیهی‌ترین اعتقاد این است که وحدت و اتحاد یک آرمان بعید و تقریباً غیرقابل حصول است که تنها زمانی می‌توان به آن پرداخت که تعداد زیادی از اختلافات و منازعات سیاسی به نحوی حل شده باشند، حوائج مادی به نحوی تأمین شده باشند و بی‌عدالتی‌ها به نحوی اصلاح شده باشند. حضرت بهاء‌الله تأکید می‌فرماید که عکس قضیه صادق است. بیماری عمده و اساسی که جامعه را مبتلا ساخته و امراضی را تولید می‌کند که آن را فلج می‌سازند، به بیان حضرت بهاء‌الله، عبارت از تفرقه و اختلاف در میان نوع بشر است، بشری که بعلت استعدادش برای معاضدت و معاونت متمایز است و پیشرفتش تاکنون تا حدی منوط به اقدام متحد و یکپارچه بوده که در زمانهای مختلف و در جوامع گوناگون حاصل شده است. تشبث به این عقیده که اختلاف یک خصیصه ذاتی و فطری طبیعت انسان است نه مجموعه‌ای از عادات و نگرش‌های اکتسابی، تحمیل یک اشتباه و خطا بر قرن‌های جدید است.^{۱۲}

در نتیجه بهائیان معتقدند که تغییرات اساسی در نحوه ارتباط انسان‌ها با یکدیگر هم ضروری و هم گریزناپذیر است.^{۱۳} بخصوص تأکید دارند که روشهای قدیمی اعمال قدرت و اختیار که ریشه در این فرضیات جاافتاده درباره طبیعت بشری دارند باید جای خود را به درک این مفاهیم بدهند.^{۱۴} آنها خاطرنشان می‌سازند که در سراسر تاریخ، قدرت:

معمولاً بصورت مزایا و منافع تعبیر گشته که افراد یا گروه‌هایی از آن بهره‌مند می‌گردند و فی‌الحقیقه غالباً قدرت را وسیله‌ای می‌شمارند که بر ضد دیگران به کار برده می‌شود.... این تعبیر از قدرت به صورت خصوصیت ذاتی فرهنگی در آمده که بر تجزیه و تضاد تکیه می‌کند، یعنی فرهنگی که در چندین هزار سال گذشته شاخص اکثر نژاد بشر بشمار می‌رود بطور کلی قدرت از جمله امتیازات افراد، گروه‌ها، اقوام، طبقات و ملت‌ها بوده و بیشتر به مردان تعلق داشته تا به زنان. نقش عمده قدرت تأمین توانایی تملک، تفوق، نفوذ، مقاومت و کسب پیروزی برای صاحبان قدرت بوده است.^{۱۵}

بهائیان برخلاف این تعبیر سنتی و رقابتی از قدرت که معتقدند: «اعتبار خود را به عنوان وسیله حل مشکلات دشوار از دست داده‌اند»^{۱۶}، تأکید دارند که همبستگی روزافزون در داخل و در میان جوامع ما را وادار می‌کند که به قدرتی که در تصمیم‌گیری جمعی و در عمل جمعی هست، پی ببریم و از آن استفاده کنیم.^{۱۷} آنها این قدرت را محصول تشخیص وحدت اندام‌گونه‌مان به عنوان یک نژاد می‌دانند.

از دیدگاهی که در بالا بیان شد، بهائیان شرایط فعلی جهان (از موفقیت‌های بی‌نظیر فنی و تولیدمثلی بشریت به عنوان یک نژاد گرفته تا سطوح روزافزونی از همبستگی اجتماعی که این موفقیت‌ها مسبب آن بوده و تا مشکلات روز به روز پیوسته‌تر و پیچیده‌تر زیست‌محیطی و اجتماعی که به نوبه خود ایجاد شده‌اند) را به عنوان فشارهای فزاینده تکاملی که ما را به سوی «تغییراتی حیاتی (ارگانیک)» «در بنیان جامعه کنونی»^{۱۸} به پیش می‌رانند، تفسیر می‌کنند. بنا بر این بهائیان معتقدند که روال‌ها و ساختارهای اجتماعی موروثی که تحت شرایط تاریخی بسیار متفاوتی شکل گرفته‌اند با شرایط کنونی سازگار نیستند. از نظر بهائیان مسئله این است که آیا بشریت در پاسخ به این فشارهای تکاملی فزاینده پاسخ‌دهنده دوران‌دیشانه‌ای از خود نشان می‌دهد و روال‌ها و ساختارهای جدیدی را اختیار می‌کند یا فقط خود را در پاسخ به حوادث روز به روز فاجعه‌آمیزتری که «مولود تمسک مصرانه بشر به روشهای ناهنجار قدیمی است»^{۱۹} سازگار می‌کند.

از این رو بهائیان می‌گویند که اگر قرار است با رویکرد آینده‌نگرانه‌ای به چالش‌های فزاینده پیش رو پاسخ دهیم:

باید با درک عظمت تغییری آغاز کنیم که برای ایجاد اعمال و افکاری لازم است که با روال‌ها و فضائل تقویت‌کننده حیات تناسب بیشتری داشته باشند. این دنیای «مشکل-زده» نیازمند تحولی در قلوب و افکار نوع بشر است. به نظر می‌رسد که ما با به کارگیری مفاهیم و الگوهای قدیمی در الگوهای فعلی ادراک خود منجمد شده‌ایم. این الگوها قرن‌هاست که ایجاد شده‌اند و در مفاهیم حکومت ملی، حاکمیت ملی، تقابل و ستیز و پیروزی و شکست ریشه دارند.^{۲۰}

از همین رو بهائیان می‌گویند که «خط مشی و سیاستی که مردم جهان را به قبول مسئولیت در قبال سرنوشت مشترکشان تشویق می‌کند، باید برآگاهی و اعتقاد به اصل وحدت عالم انسانی مبتنی باشد.»^{۲۱} آنها چنین شرح می‌دهند که این اصل که به نحو فریبنده‌ای ساده است:

اغلب مؤسسات اجتماعی معاصر را در انجام وظائفشان با موانع و مشکلات مهم و اساسی مواجه نموده است. ترکیب مبارزه جویانه حکومت مدنی، اصل مرکزیت اقامه دعوی در تنظیم اغلب قوانین مدنی، تجلیل از مبارزات طبقاتی و کشمکش‌های سایر گروه‌های اجتماعی، سلطه روحیه رقابت جوئی در نحوه نوین زندگانی، همه نمونه‌هایی از مظاهر گوناگون اصل کشمکش و ستیزه‌جوئی در جامعه امروزی است که به عنوان انگیزه اصلی روابط متقابل انسانی پذیرفته شده است.^{۲۲}

بهائیان چنین ادامه می‌دهند که «اگر ساکنان کره زمین این واقیعت را که همه آنان در حقیقت یک مردمند دریابند، آن وقت خواهند توانست از الگوهای اختلاف‌برانگیز که در گذشته حاکم بر سازمان اجتماعی آنان بوده روی بگردانند و آموختن راه و رسم همکاری و آشتی را آغاز کنند.»^{۲۳} علاوه بر آن، تأکید دارند که بهای زیست‌محیطی و اجتماعی که بشر باید به علت چسبیدن به الگوهای موروثی تضاد و تقابل بپردازد، روز به روز بیشتر می‌شود. آنها خاطر نشان می‌سازند که:

همبستگی میان ملل و اقوام جهان در سالهای آینده افزایش می‌یابد و همینطور که وابستگی این ملل و اقوام به یکدیگر بیشتری می‌شود، به سوی یکدیگر کشیده می‌شوند... این وابستگی فزاینده و این تعامل شدت‌گیرنده در میان مردمان مختلف چالش‌هایی اساسی در مقابل روش‌های قدیمی تفکر و عمل ایجاد کرده است. این که ما به عنوان افراد و جوامع چگونه به این چالش‌ها پاسخ دهیم تا حد زیادی تعیین می‌کند که آیا جوامع ما یکپارچه و مترقی و حمایت‌کننده‌اند یا خصمانه و اختلاف‌زده و ناپایدار.^{۲۴}

بهایان ضمن جانبداری از همبستگی و اتحاد اندام‌گونه نژادهای بشری مؤکداً علیه هر نوع تصویری که منجر به نابودی کثرت و تنوع شود، هشدار می‌دهند. بنا بر این مفهوم بهائی وحدت را نباید با توصیه به یک‌سان و یک‌شکل‌سازی اشتباه گرفت. برعکس، این مفهوم توصیه به «وحدت در کثرت»^{۲۵} است. علاوه بر آن، بهائیان کثرت را چیزی که باید تحمل کرد، نمی‌دانند بلکه سرمایه‌جمعی بسیار مهمی می‌دانند که باید محترم شمرده و پرورش داده شود و «بسیار شبیه به مخزن ژن‌ها در زندگی بیولوژیکی نوع انسان و محیط زیست اوست.» آنها می‌گویند:

ثروت عظیمی که از انواع فرهنگها در طول هزاران سال فراهم آمده است... برای توسعه اجتماعی و اقتصادی بشر که در حال رسیدن به مرحله بلوغ است، بسیار حیاتی است. این ثروت عظیم حاکی از میراثی است که باید به آن فرصت داد تا در تمدنی جهانی بارور شود. از یک طرف جلوه‌های فرهنگی باید از خفقانی که نتیجه اثرات مادی‌گرایی معاصر است حفاظت شود و از طرف دیگر فرهنگها باید... فارغ از هر سوء استفاده‌ای که ممکن است به نفع احزاب سیاسی صورت پذیرد با یکدیگر در ارتباط باشند.^{۲۶}

علاوه بر آن، علیه هر نوع تصویری از وحدت اندام‌گونه که منجر به سرکوب حقوق بشر، همانطور که در بالا به آن اشاره شد، گردد، هشدار می‌دهند. برخلاف این اندام‌گرایی ظالمانه که گاهی برای حفظ قدرت روی دیگران به کار رفته، مفهوم بهائی وحدت به این معنی است که جامعه از سوی جمع امانت‌دار حفظ حقوق اساسی بشر است. آنها می‌گویند: «هر عضو آن که پا به عرصه وجود می‌گذارد، حکم امانتی دارد که به کل آن هیكل سپرده می‌شود.»^{۲۷} چنین امانتی مسئولیت‌های زیادی را به همراه دارد. برای نمونه این مسئولیت‌ها شامل تضمین:

امنیت خانه و خانواده، مالکیت، و حق داشتن حریم خصوصی... تهیه کار، تأمین نیازهای پزشکی و روانی، امنیت اجتماعی و مزد عادلانه و امکانات قانونی و تسهیلات لازم برای استراحت و تفریح عمومی و بسیاری دیگر از انتظارات و احتیاجات معقول است که حق تک تک اعضاء جامعه محسوب می‌شود... همچنین به هر فردی حق می‌دهد که انتظار داشته باشد شرایط فرهنگی که برای حفظ هویت او اساسی است از حمایت قوانین ملی و بین‌المللی برخوردار باشد.^{۲۸}

بنا بر این از نظر بهائیان مفهوم امانت مبنای اخلاقی حقوق بشری را تشکیل می‌دهد که نسل‌های اخیر بشریت برای بیان آن کوشیده‌اند، بشریتی که روز به روز همبسته‌تر می‌شود.^{۲۹} از نظر بهائیان این مفهوم به معنای یک رابطه متقابل بین جوامع بشری و افرادی است که آنها را تشکیل می‌دهند. در این رابطه افراد مؤظفند که با مشارکت‌های متنوع و خلاق خود جامعه را پایداری و غنا بخشند و جامعه مسئولیت دارد شرایطی را

که در آن افراد بتوانند این کار را انجام بدهند، حفظ کند و بهبود بخشد. در نتیجه بهائیان به جای این که تنوع و فردیت را خطری نسبت به هیکل جامعه بدانند، آنها را سرچشمه سلامت و سعادت جمعی می‌دانند.

بهائیان ضمن تشریح این نکته جامعه بشری را به هیکل فرد انسانی تشبیه می‌کنند. البته تصدیق می‌کنند که: «جامعه انسانی صرفاً از توده‌ای از واحدهای متفاوت تشکیل نشده، بلکه از حاصل برخورد و معاشرت افرادی به وجود آمده است که هر یک از آنها دارای هوش و اراده است» و این طور ادامه می‌دهند که:

با وجود این، اعمال حیاتی بدن انسان نموداری از اصول اساسی عالم وجود است. مهمترین این اصول اصل وحدت در کثرت است. به رغم تناقضی که به صورت ظاهر به نظر می‌رسد، همین یکپارچگی و پیچیدگی نظام بدن انسان و ترکیب کامل همه سلولها در بدن است که دقیقاً به هر یک از عناصر متشکله اجازه می‌دهد که توانائی‌های مخصوص و پنهان خود را به منصف ظهور رساند. هیچ سلولی چه از لحاظ کمک به درست انجام گرفتن وظایف بدن و چه از نظر بهره بردن از تندرستی کامل بدن، جدا از بدن زندگی نمی‌کند...

آنچه درباره زندگی یک فرد صادق است درباره جامعه انسانی نیز صدق می‌کند.... اگرچه وجدان آگاه بشریت به وسیله اذهان و انگیزه‌های گوناگون افراد بی‌شمار جامعه انسانی عمل می‌کند، ولیکن کثرت مزبور به هیچ وجه به وحدت اساسی وجدان بشریت لطمه وارد نمی‌آورد. به راستی وجود این تنوع ذاتی است که وحدت را از یکنواخت بودن و همسان بودن متمایز می‌سازد.^{۳۰}

اما بنا بر عقیده بهائیان چنین ارتباط متقابلی که در آن از کثرت حمایت می‌شود و حقوق بشر محفوظ می‌ماند، تنها می‌تواند با تشخیص وحدت و همبستگی همه مردم ایجاد شود. از این نظر بهائیان معتقدند که درک اندام‌گونه از جامعه شرط ضروری برای فراتر رفتن از ابراز قدرت‌های سنتی و رقابتی است که در سراسر تاریخ مشخصه بسیاری از روابط اجتماعی بوده و ریشه بسیاری از موارد نقض حقوق بشر به شمار می‌آیند. بهائیان برای نمونه با اشاره به سنتهای مربوط به اعمال خشونت علیه زنان، شرح می‌دهند که:

خشونت علیه زنان معیاری است که با آن می‌توان میزان نقض همه موارد حقوق بشر را اندازه گرفت. از آن می‌توان تعیین کرد که یک جامعه تا چه حد با خشونت اداره می‌شود، رقابت بر آن حاکم است و زور بر آن حکمروائی می‌کند... [زیرا] جامعه‌ای که بر اساس سلطه شکل گرفته باشد، بناچار به انحرافات نظیر خشونت علیه زنان می‌رسد.^{۳۱}

در این رابطه بهائیان همچنین معتقدند آنان که علیه زنان خشونت می‌کنند، خود از قربانیان مفاهیم سنتی و رقابتی قدرت هستند.^{۳۲}

وقتی خودکامگی، خشونت و رقابت افسارگسیخته بافت جامعه را از بین می‌برد، همه رنج می‌برند.... خشونت علیه زنان یکی از عوارض وخیم این اختلال گسترده‌تر است. چالش ما این است که تدابیر جدیدی بیابیم و الگوهای جدیدی اتخاذ کنیم که در همه سطوح به ایجاد جامعه‌ای سالم‌تر و با همکاری بیشتر کمک کند.^{۳۳}

با این حال بهائیان تصدیق می‌کنند که تغییر وجدانی که از آن جانبداری می‌کنند به ناگزیر یک جریان تدریجی و دشوار است.^{۳۴} هرچند می‌پذیرند که ممکن است پیشرفت‌های فزاینده‌ای در چند سال آینده حاصل شود، اما معتقدند که در نهایت تغییر اساسی مستلزم پرورش ارزش‌ها و رویکردهای جدید در طول نسل‌های متوالی است. در نتیجه پیشنهاد می‌کنند که:

تلاش باید روی دست‌یابی به کودکان و جوانانی تمرکز یابد که هنوز در جریان پذیرش ارزش‌هایی هستند که زندگیشان را شکل خواهد داد. بهترین تضمین برای این که وضعیت حمایت از حقوق بشر در سالهای آینده بهبود پیدا کند این است که در کودکان خود حس احترام نسبت به خودشان و دیگران، تشخیص وحدت بشر، ارج نهادن به وحدت در کثرت و حس شهروندی در یک جامعه جهانی را ایجاد کنیم.... همینطور که کودکان خود را طوری تربیت می‌کنیم که کثرت و تنوع را بخشی از وضعیت بشری بدانند و احترام و حقوق کامل بشر را به همه خانواده بشری تعمیم دهند، تمدن از گنجینه غیرقابل‌تصور از مشارکت‌ها و تشریک مساعی‌ها بهره‌مند خواهد شد.... از این نظر، آموزش حقوق بشر را می‌توان آموزشی اساسی برای زندگی در جهان امروز تصور نمود.^{۳۵}

البته بهائیان این را نیز تصدیق می‌کنند که در حال حاضر موانع زیادی در راه تغییر وجدانی که خواهان آن هستند وجود دارد. آنها تصدیق می‌کنند که: «شک و تردیدها، کج فهمی‌ها، تعصبات، سوءظن‌ها و خودخواهی‌های کوتاه‌نظرانه بر روابط میان کشورها و بر مردم جهان مستولی گشته است».^{۳۶} در واقع آنان خاطر نشان می‌سازند که:

این گونه تعدیات و مخاصمات چنان تار و پود نظامهای اجتماعی و اقتصادی و دینی ما را فرا گرفته که بسیاری را بر آن داشته که زورگوئی و تجاوز را در خمیره بشری سرشته دانند و از میان بردنش را مستحیل و غیرممکن شمارند.

اتکا به چنین نظر و اعتقادی نتیجه‌اش تضادی است که امور بشری را دچار فلج می‌سازد زیرا از طرفی مردم تمام کشورها اعلان می‌کنند که نه تنها حاضر به صلح و سلامند بلکه آرزومندند که صبح صلح و آشتی بدمد و ترس و هراس وحشتناکی که زندگی روزانه‌شان را معذب ساخته، نابود شود. از طرف دیگر، بی‌دریغ مَهر قبول بر این نظر می‌نهند که چون نوع انسان ذاتاً خودپرست و متعدی است از بنای یک نظام اجتماعی که در عین حال مترقی و صلح‌آمیز و متحرک و هم‌آهنگ باشد، عاجز و

ناتوان است، نظامی که هم ابتکار و خلاقیت افراد انسانی را آزادگذارد و هم مبتنی بر تعاون و تعاضد و تفاهم متقابل باشد.^{۳۷}

بهائیان تأکید می‌کنند که این فلج در اراده باید با دقت بررسی و قاطعانه با آن مقابله شود.^{۳۸} آنها پیشنهاد می‌کنند که برای غلبه بر آن «احتیاج به یک رویا داریم، تصویری از آینده که نیروهای ما را مهار کند و تعهد و فداکاری ما را به کار گیرد.»^{۳۹} برای ایجاد این رویا، بهائیان از تشبیه زیستی دیگری استفاده می‌کنند که این قدر ساده است که همه از با سواد و بی‌سواد و حتی کودکان و نوجوانان در سنین رشد خود می‌توانند آن را بفهمند. آنها با مقایسه تحول جمعی نوع بشر با رشد فردی می‌گویند که بشریت ضمن پیشرفت به سوی بلوغ از مراحل طبیعی رشد می‌گذرد. آنها می‌گویند: «نوع بشر به عنوان واحد حیاتی متمایزی از مراحل تکاملی مشابه با مراحل شیرخوارگی، کودکی در طول زندگانی افراد بشری عبور نموده اکنون به دوره پرآشوب نوجوانی رسیده و به مرحله بلوغ که از دیرباز انتظار آن می‌رفته است، نزدیک می‌گردد.»^{۴۰} آنها از این دیدگاه چنین تفسیر می‌کنند که: «آشوب، گسستگی و اضطرابات دوران‌های اخیر»:

مشخصه مرحله‌ای از رشد است که در آن بشر هنوز به بلوغ نرسیده است. در چارچوب تکامل جهانی باید خود را به عنوان یک نژاد در حال ورود به یک عصر جدید و آماده شدن برای مسئولیت‌های بزرگتر و پیدا کردن وابستگی‌های وسیع‌تر و اتخاذ مسیر و اهداف عمومی‌تر و در حال گسترش همکاری و تشریک مساعی ببینیم.^{۴۱}

در نتیجه جامعه بهائی «آشفستگی جهان کنونی و اوضاع مصیبت‌انگیز امور بشری را مرحله‌ای طبیعی در مسیر جریانی حیاتی تلقی می‌کند که در غایت امر و به کیفیتی محتوم و مقاومت‌ناپذیر به وحدت نوع انسان در قالب نظم اجتماعی واحدی که حد و مرز آن حدود کره ارض خواهد بود، منجر خواهد شد»^{۴۲}، و تأکید می‌کند که:

مفاهیمی که امروزه از روابط طبیعی و مطلوب میان افراد بشر، بین آنها و طبیعت، بین افراد و جامعه و بین اعضای جامعه و مؤسسات اجتماعی وجود دارد، نمودار میزان درک و فهم نژاد بشر در ادوار گذشته است. یعنی زمانی که هنوز به مرحله کنونی رشد و بلوغ نرسیده بود. اگر اکنون بشر واقعاً به مرحله بلوغ رسیده است، اگر همه ساکنان زمین مردم واحدی را تشکیل می‌دهند، و اگر باید عدالت اصل حاکم بر سازمان اجتماعی باشد، پس باید مفاهیمی نیز که زائیده بی‌اطلاعی از واقعیت‌هایی است که به تدریج آشکار می‌گردد، بازسازی شود.^{۴۳}

بهائیان می‌گویند که مهمترین این مفاهیم الگوهای رقابتی و خشونت‌ی قدرت هستند که در بالا به آنها اشاره شد. آنها خاطر نشان می‌سازند که:

عادات و روش‌های وابسته به اعمال قدرت، که در اعصار طولانی کودکی و نوجوانی نوع انسان پدید آمده، اکنون به حد نهایی تأثیر و سودمندی رسیده است. امروزه، در

عصری که اغلب مسائل حادّ آن طبیعتاً جنبهٔ جهانی به خود گرفته، اصرار در اینکه قدرت بمعنای مزبیتی است برای گروه‌های مختلف خانوادهٔ بشری، از لحاظ تئوری تصوّر باطلی است و در عمل نیز به توسعه و پیشرفت اجتماعی و اقتصادی جهانی کمکی نخواهد کرد.... نوع انسان، به اقتضای نیازهای دوران بلوغش، ناگزیر است خود را از قید مفهوم موروثی کاربرد قدرت رها سازد.^{۴۴}

بهایان به نوبهٔ خود ادامه می‌دهند که: «اختیار چنین نظری مستلزم آن نیست که آنچه را که بر سر بشر آمده منکر شویم، بلکه سبب می‌شود که علل بروز آن وقایع را درک نمائیم.»^{۴۵} در نتیجه در بیانیهٔ سرگشاده‌ای که خطاب به ملل جهان صادر شده است، می‌گویند که:

اگر صادقانه اذعان کنیم که تعصب و جنگ و استثمار همه مظاهر مراحل کودکی و نابالغی بشر در مسیر گستردهٔ تاریخی‌اش بوده و اگر قبول کنیم که این سرکشی و طغیان که امروز نوع بشر ناچار بدان مبتلاست علامت وصول هیئت اجتماع به مرحلهٔ بلوغ اوست آن وقت جائی دیگر برای یأس و حرمان باقی نمی‌ماند زیرا دیگر همهٔ آنها از لوازم ضروری و از عزم جزم بشر در بنای عالمی مقرون به صلح و آرامش به شمار می‌آید. این که آیا چنین امر خطیری ممکن‌الحصول و قوای سازندهٔ چنان بنائی موجود است و این که آیا می‌توان بنیانهائی نهاد که جامعهٔ انسانی را متحد سازد، مطالبی است که از شما تقاضا داریم تا درباره‌اش به تجربه و تحقیق بپردازید.^{۴۶}

تصمیم‌گیری جمعی

بهائیان با توجه به جهان‌نگری اندام‌گونه‌ای که در بالا مورد بحث قرار گرفت و با توجه به این که در مقابل چالش‌های اجتماعی که روز به روز پیچیده‌تر می‌شوند، به وحدت و همکاری توصیه می‌کنند، تأکید دارند که اکنون روش‌های سنجیده‌تری برای تصمیم‌گیری جمعی لازم است. آنها ادامه می‌دهند که بدون هماهنگی و همکاری شدید در همه سطوح، هماهنگی و همکاری که بسیار فراتر از تجربیات قبلی بشر باشد، امکان ندارد بتوانیم با مشکلات به هم پیوسته پیش رو مقابله کنیم.^{۴۷}

به این منظور بهائیان از الگوی همه‌گیری برای تصمیم‌گیری جمعی حمایت می‌کنند که همه بخش‌های جامعه را در تصور، طراحی، اجرا و ارزیابی مقررات و برنامه‌های مربوطه در بر می‌گیرد.^{۴۸} علاوه بر آن، بهائیان معتقدند که چنین الگویی باید از حزب‌گرایی و موضع‌گیری‌های خصمانه و روش‌های مذاکره و مصالحه که عملاً در این عصر با تصمیم‌گیری جمعی مترادف شده‌اند، فراتر برود.^{۴۹} در نتیجه توضیح می‌دهند که:

مجادله، تبلیغات، روش اقامه دعوی و بطور کلی نظام دسته‌بندی که مدتهای مدیدی است از خصوصیت‌های متداول در اقدامات دسته‌جمعی است، همه اصولاً به زیان هدف مورد نظر یعنی رسیدن به توافق [درباره]... عاقلانه‌ترین راه از میان راه‌های موجود است.^{۵۰}

اما بهائیان ضمن این تأکیدات، اصرار دارند که قصد کوچک‌شمردن نظام دموکراتیک کنونی را ندارند، بلکه پافشاری می‌کنند که دموکراسی‌های معاصر را «باید ثمره یک دوره طولانی تحول اجتماعی دانست که حاکی از یک مرحله پیشرفته در شکل‌گیری سازمان اجتماعی است.»^{۵۱} آنها این ملاحظات را «نه به منظور میدان‌دادن به انتقاد از یک نظام، بلکه به منظور بازکردن راه‌های تفکر و برای تشویق به بازنگری در مبانی جامعه مدرن» انجام می‌دهند.^{۵۲} در شرح این موضوع بهائیان بار دیگر تحول اجتماعی بشریت بطور جمعی را با بلوغ فردی آن مقایسه می‌کنند:

در دوره‌ای از تاریخ که جوشش نیرو، روحیه سرکش و فعالیت مجنون‌وار دوره نوجوانی بر آن حاکم است، دشوار بتوان عناصر مشخصه [یک] جامعه بالغ را درک کرد... الگوهای نظم کهن جهانی دید ما را نسبت به آنچه که باید درک شود تیره و تار ساخته است، زیرا این الگوها در بسیاری از موارد در عصیان ایجاد شده‌اند و خصوصیات انقلابی خاص دوره نوجوانی را حفظ کرده‌اند، دوره‌ای که هرچند ناپخته است اما در مسیر تحول جامعه انسانی دوره‌ای لازم به شمار می‌آید.^{۵۳}

بهائیان برخلاف نظام‌هایی که به باور آنان از مراحل ابتدائی‌تر در شکل‌گیری جمعی ما برخاسته‌اند، از یک الگوی غیرخصمانهٔ تصمیم‌گیری جانبداری می‌کنند که به سادگی آن را مشورت می‌خوانند، الگویی که اعتقاد دارند «نقش اساسی» «در کار بازسازی نظام روابط انسانی» که در بالا به آن اشاره شد، دارد.^{۵۴}

بهائیان دریافته‌اند که این الگوی اساساً غیرخصمانه که در حال حاضر در جوامع بهائی در سراسر عالم به اجرا در آمده است، قابلیت سازگاری با هر نوع فرهنگی را دارد.^{۵۵} همچنین دریافته‌اند که این الگو عملاً در هر عرصه‌ای که مستلزم همکاری و تصمیم‌گیری جمعی است، مفید است.^{۵۶} این روش ضمن اینکه برای هدایت امور جوامع بهائی در سطح محلی و ملی و بین‌المللی به کار گرفته شده است، در پروژه‌های توسعهٔ اجتماعی و اقتصادی که به ابتکار بهائیان راه‌اندازی شده، در مدارس که بهائیان اداره می‌کنند، در کسب و کارهایی که صاحبان آنها بهائی هستند و در تصمیمات روزانهٔ خانواده‌های بهائی هم مورد استفاده قرار می‌گیرد.^{۵۷} علاوه بر آن، از آنجا که مطبوعات به عنوان تریبونی برای گفتگو و مشاورهٔ جمعی عمل می‌کنند، بهائیان حتی می‌کوشند در داخل جامعهٔ بهائی بسیاری از اهداف و اصول مشورت را در مطبوعات هم به کار گیرند.^{۵۸}

مشورت می‌خواهد به نحوی توافق نظر ایجاد کند که به جای جداکردن اعضا از یکدیگر، آنها را باهم متحد سازد.^{۵۹} این کار از راه تعهد به اصول مختلف مشورت صورت می‌گیرد. این اصول شرکت‌کنندگان را تشویق می‌کند که از مبارزه بر سر قدرت که در نظام‌های سنتی تصمیم‌گیری بسیار متداول است، فراتر بروند.^{۶۰} یکی از این اصول ارزش نهادن به کثرتی است که در بالا به آن اشاره شد. بهائیان به جای آنکه کثرت را منبع اختلاف و مانعی در راه تصمیم‌گیری جمعی بدانند، آن را سرمایه‌ای در جریان تصمیم‌گیری به شمار می‌آورند.^{۶۱} از همین رو شرکت‌کنندگان در مشورت می‌کوشند با جویا شدن و بررسی دیدگاهها، نگرانی‌ها، علائق و تخصص‌های همهٔ بخش‌های جامعه اطلاعات خود را افزایش دهند. بهائیان ادامه می‌دهند که جریان مشورت با ارج نهادن به کثرت و درخواست فعالانهٔ نظراتی که از روی سنت کنار گذاشته می‌شده‌اند، بین بخش‌های مختلف جامعه اعتماد ایجاد می‌کند، اعتمادی که به نوبهٔ خود لازمهٔ هرگونه کوشش در جهت تبدیل تصمیمات جمعی به اقدامات جمعی است.^{۶۲}

اصل دیگری که با اصل ارج نهادن به کثرت رابطهٔ نزدیکی دارد، اصل انقطاع از نظرات خود است. در مشورت بهائی افراد شرکت‌کننده می‌کوشند تا از نقطه نظرات مربوطهٔ خود فراتر روند.^{۶۳} هرچند این اصل ممکن است در ابتدا تناقض‌آمیز به نظر آید،

اما بازتابی از یک نظریه شناختی بنیادی با پیامدهای بسیار عملی است.^{۶۴} در این رابطه بهائیان تصدیق می‌کنند که درک بشری نسبت به پیچیدگی بی‌نهایت جهان پیرامون ما بسیار محدود و متناهی است و بنا بر این انسانها نمی‌توانند واقعیت را مستقیماً و بطور جامع در شکل خام یا جوهری آن درک کنند یا بدانند. علاوه بر آن، بهائیان قبول دارند که نظرات فرد به واسطه تجربیات، تعلیم و تربیت، موقعیت اجتماعی، زمینه تاریخی و... وی شکل گرفته و محدود شده است. آنها با توجه به ماهیت محدود نظرات افراد، اذعان می‌کنند که دسترسی ما به حقیقت نه مطلق، که نسبی است.^{۶۵} بنا بر این وقتی گروه‌های مشورتی می‌کوشند تا متنوع‌ترین نظرات ممکن را در مورد یک موضوع جویا شوند، افرادی نیز که این نظرات را ارائه می‌دهند می‌کوشند با اطمینان از این که نظرات آنها از سوی گروه بررسی خواهد شد و در عین حال با آگاهی از محدودیت‌های نظرات خود، این کار را با روحیه انقطاع انجام بدهند.

بهائیان با توجه به این زمینه، دیدگاه‌های گوناگونی را که هر کدام می‌توانند جنبه خاصی از یک واقعیت پیچیده چندوجهی را روشن سازند به جای متضاد، مکمل یکدیگر می‌دانند. علاوه بر آن، نظرات و دیدگاه‌های گوناگون را دریافت‌هایی می‌دانند که وقتی بیان شدند، به سرمایه جمع تبدیل می‌شوند تا در کل گروه تصمیم‌گیرنده مورد استفاده قرار گیرند. آنها این موضوع را این طور شرح می‌دهند که: «وقتی نظری داده شد، دیگر به جمع تعلق دارد.»^{۶۶} آنها با تصدیق این که این نکته ساده به نظر می‌رسد، می‌گویند:

این اصل شاید عمیق‌ترین اصل مشورت باشد، زیرا بنا بر این اصل دیگر هیچ نظری تعلق به شخص، گروه، یا حوزه انتخاباتی خاصی ندارد. پیروی از این اصل باعث می‌شود که به جای نظراتی که ناشی از میل به افزایش قدرت فردی یا افزایش طرفدار است، نظراتی تشویق شوند که از نیت خالص به خدمت‌کردن نشأت می‌گیرند.^{۶۷}

البته بهائیان تشخیص می‌دهند که انقطاعی که در بالا توصیه شده، همیشه، حتی برای آنان که به لحاظ نظری متعهد به آن هستند، به راحتی حاصل نمی‌شود و توضیح می‌دهند که: «بدست آوردن مهارت در مشورت آسان نیست.»^{۶۸} ولی می‌گویند تعهد به این جریان نه تنها به تصمیم‌گیری‌های جمعی کارآمدتر، بلکه همچنین به بلوغ بیشتر افراد شرکت‌کننده و همچنین کل جوامع می‌انجامد.^{۶۹} بنا بر این، بهائیان مشورت را یک جریان یادگیری می‌دانند و معتقدند که رویکردها و مهارت‌هایی که در مشورت شکل می‌گیرند همان قدر اهمیت دارند که تصمیمات خاصی که از مشورت حاصل می‌شوند.

اصل بسیار مرتبط دیگر در مشورت بهائی اصل محبت و اعتدال در نحوه صحبت است. بهائیان تأکید می‌کنند که: «لازم است که اصل آزادی بیان با درک عمیق ابعاد مثبت و منفی آزادی از یک سو و بیان از سوی دیگر تحت انضباط قرار گیرد.»^{۷۰} آنها شرح می‌دهند که «بیان» پدیده نیرومندی است که مستلزم قوه قضاوتی قوی است.^{۷۱} بهائیان با اشاره به خصوصیات خارق العاده بیان می‌گویند:

محتوی، حجم، سبک، ظرافت، حکمت و به موقع بودن از عناصر مهمی هستند که تأثیر بیان را تعیین می‌کنند.... در نتیجه باید همیشه از اهمیت این عمل که تا این حد انسان را از سایر صور حیات ممتاز می‌کند، آگاه باشیم و آن را سنجیده به کار ببریم.^{۷۲}

بهائیان بر این باورند که «تلاش در جهت چنین انضباطی مستلزم رعایت آدابی برای بیان است که درخور بلوغ قریب‌الوقوع نوع بشر باشد.»^{۷۳} و ادامه می‌دهند که در نتیجه لازم نیست آزادی بیان را به معنای مجوزی برای سخنان افراطی و نفاق افکنانه بدانیم. تمسخر، توهین، تهدید و سایر روش‌های ناراحت‌کننده، تحقیرآمیز و تفرقه‌افکنانه بیان که امروزه در بسیاری از آنچه که رسانه‌های عمومی قلمداد می‌شوند به هنجار بدل شده‌اند، در مشورت بهائی جایی ندارند.^{۷۴} بعلاوه، بهائیان تشخیص می‌دهند که بینش و درک متقابل که شرط اولیه تصمیم‌گیری جمعی است، در یک فضای ادب و احترام و اعتدال راحت‌تر از همه ایجاد می‌شود. آنها تأکید دارند که تنها در چنین فضایی است که شرکت‌کنندگان می‌توانند با اطمینان اصلی را که در بالا به آن اشاره شد به کار ببرند که:

افکاری که ابراز می‌شود به افرادی که در حین مذاکره آنها را بیان می‌کنند تعلق ندارد بلکه متعلق به همه گروه است تا درباره قبول یا رد یا تغییر آنها به نحوی که به نفع هدف موردنظر باشد اتخاذ تصمیم نمایند.^{۷۵}

زیرا بهائیان معتقدند که نه در یک فضای خشونت و تهدید، بلکه فقط در یک فضای احترام، حمایت و تشویق متقابل است که فکر روشن می‌شود و دیدگاه‌های افراد شنیده می‌گردد، بخصوص کسانی که به علت برکناربودن تاریخی‌شان از جریانات تصمیم‌گیری اعتماد به نفس لازم را ندارند.

از سوی دیگر این توصیه‌هایی که درباره آداب بیان می‌شود، مستلزم این نیست که روی اختلافات سرپوش بگذاریم و از شرکت‌کنندگان بخواهیم اختلافات خود را پنهان کنند و با یکدیگر با ادب و نزاکت ساختگی صحبت کنند. برعکس به معنای یافتن و تسهیل نحوه بیانی است که اجازه دهد علائق و دریافتهای متضاد مورد بررسی نقادانه قرار گیرند، آن هم در فضایی حاکی از بردباری و روحیه تعهد متقابل که در آن مشکلات به چالش‌هایی قابل حل تبدیل شوند.^{۷۶}

این توصیه‌ها مستلزم نحوه‌ی بیانی سرد و عقلانی که در آن احساسات جایی نداشته باشد، نیز نیست.^{۷۷} برعکس بهائیان اذعان دارند که احساسات زیربنای تجربه و ادراک است و تلاش‌هایی که برای تقویت عمل جمعی و تفاهم متقابل صورت می‌گیرد نمی‌تواند از این نکته غافل شود. بهائیان از یک سو تشخیص می‌دهند که احساسات می‌تواند مردمان را تعالی بخشد، الهام دهد و برانگیزد که اصلاحات معنادار اجتماعی را دنبال کنند.^{۷۸} و از سوی دیگر در حالی که خاطر نشان می‌کنند جریان مشورت قرار نیست نوعی گروه‌درمانی باشد، تشخیص می‌دهند که حتی احساسات دردناک نیز ابعادی از تجربه‌ی انسانی را منتقل می‌سازند که اگر قرار باشد همدردی و تفاهم متقابل حاکم باشد، باید گاهی مورد تصدیق قرار گیرند.^{۷۹} اما بهائیان در این رابطه معتقدند که ابعاد عاطفی تجربیات افراد می‌تواند بدون موضع‌گیری‌های تهاجمی یا دفاعی یا سخنان تند و تیزی که این قدر در رابطه با اظهارات عمومی و آلوده به سیاست به آنها عادت کرده‌ایم، هم صورت گیرند.^{۸۰} در واقع به نظر می‌رسد که مقاومت در مقابل گرایش به سوی چنین مواضعی تنها راه افزایش خودآگاهی دیگران درباره‌ی پیامدهای رفتارشان و در نتیجه به وجود آوردن اراده‌ی واقعی برای اصلاح خودشان است. بنا بر این در عین حال که بهائیان از جریان مشورتی سرد و بی‌روح جانبداری نمی‌کنند، اما می‌کوشند از برخوردهای خصمانه‌ای که اغلب باعث اختلاف و جدائی می‌شوند نیز اجتناب نمایند.^{۸۱}

علاوه بر آن، بهائیان توصیه‌های بالا درباره‌ی بیان را مجوزی برای کنار گذاشتن کسی یا گروهی به بهانه‌ی این که خشن یا تربیت نشده یا غیرمنطقی هستند، نمی‌دانند. در این رابطه حق اظهار عقیده یک اصل اساسی در حیات جامعه بهائی است.^{۸۲} بنا بر این بهائیان آداب ناشی از بلوغ و پختگی بیان را که در بالا به آن اشاره شد، شرط لازم برای شرکت در مشورت نمی‌دانند. بلکه مشورت را جریانی می‌دانند که مردم می‌توانند در آن بطور جمعی روش‌های سازنده‌تر سخن‌گفتن را بیاموزند.^{۸۳} آنها هشدار می‌دهند که در این فضای یادگیری جمعی، هر فردی فقط مسئول نظارت و اصلاح حالت سخن‌گفتن شخص خود است و افراد نباید خود را مسئول نظارت، تصحیح و یا سرزنش دیگران بدانند.^{۸۴} از این نظر بهائیان می‌کوشند که نه دیگران را ناراحت کنند و نه از دست دیگران ناراحت شوند.^{۸۵}

باز یک اصل اساسی دیگر مشورت این ضرورت است که زمینه‌ی تصمیم‌گیری به نحوی ممتاز از عمل‌گرایی سیاسی به سطح اصول ارتقاء داده شود.^{۸۶} از نظر بهائیان این به آن معناست که در جریان تصمیم‌گیری باید رجوع به اصول مورد توافق بر منافع حزبی تقدم داشته باشد.^{۸۷} بهائیان می‌گویند که «اگر سران دول و همه‌ی مقامات، اول اصول مربوطه را مشخص کنند و بعد طبق آنها عمل نمایند، کمک خوبی به تلاش‌هایی

خواهند کرد که برای مقابله با خطراتی که جامعه جهانی را تهدید می‌کند، انجام می‌دهند.»^{۸۸} آنها تأکید می‌کنند که «فقط گفتگو در سطح اصول است که قدرت ایجاد تعهد اخلاقی را دارد، تعهدی که به نوبه خود کشف راه‌حل‌های پایدار برای چالش‌های بسیاری که در مقابل جامعه انسانی قرار دارد را ممکن می‌سازد، جامعه‌ای که به سرعت رو به یک پارچگی می‌رود.»^{۸۹}

یک نمونه از چنین اصولی در جامعه بهائی، اصل امانت جمعی است که در بالا به آن اشاره شد و مبنای رویکرد بهائی به حقوق بشر است. سایر اصولی که بهائیان می‌کوشند در جریان تصمیم‌گیری خود به کار گیرند، عبارتند از: برابری حقوق زن و مرد، از بین بردن فقر و غنای مفرط و سرپرستی ادامه‌پذیر محیط زیست.^{۹۰} همه تصمیم‌گیری‌های جمعی در داخل جامعه بهائی تحت هدایت همین اصول و سایر اصول مشابه هستند. بنا بر گفته بهائیان ریشه همه این اصول، اصل کلی‌تر عدالت است. آنها شرح می‌دهند که در سطح گروه:

علاقه به عدل و داد، از لحاظ اجتماعی، مقیاسی ضروری است از برای تصمیم‌گیری دسته جمعی، زیرا یگانه وسیله‌ای است که به واسطه آن وحدت فکر در عمل امکان‌پذیر تواند شد. به خلاف رویه جانبداری از روحیه مجازات که در اعصار گذشته غالباً در جامعه عاریه عدالت نمایش داده می‌شد، عدل و داد مبین آگاهی عملی نوع انسان است نسبت به این حقیقت که در جریان نیل نوع انسان به پیشرفت، مصالح فرد و اجتماع به صورتی تفکیک‌ناپذیر با یکدیگر مرتبط است. تا بدانجاکه در روابط متقابل نوع بشر، عدالت مهمترین عامل راهنما باشد، ضرورت محیط سرشار از روح مشاوره این امکان را فراهم می‌سازد که در هر محیطی شقوق مختلف هر موضوع، در کمال بی-طرفی بررسی گردد و روش مناسب انتخاب شود. در چنین فضائی تمایلات متداول و مداخلات و هواخواهی‌های فردی و گروهی کمتر احتمال دارد جریان تصمیم‌گیری را مختل سازد...

در چنین زمینه‌ای عدالت رشته‌ای است که باید در تار و پود هر ارتباط متقابل، چه در محیط خانواده یا هر محل دیگر یا چه در سطح کلی جهان وجود آن محسوس باشد.^{۹۱}

به این ترتیب، بهائیان تحت این تعهد فراگیر به عدالت می‌کوشند «اصول روحانی» (یعنی اصول اخلاقی) را به عنوان معیارهایی که متقابلاً مورد توافق هستند، بکار گیرند تا تلاش‌هایشان را در زمینه ارائه، مقایسه و ارزیابی تصمیم‌های احتمالی جهت دهد. از نظر بهائیان چنین رویکردی پویائی بسیار متفاوتی با مذاکره و مصالحه سنتی حزبی ایجاد می‌کند. خلاصه این که این رویکرد جریان تصمیم‌گیری را به سوی یک کانون جدید تغییر جهت می‌دهد و آن را از مرداب دعاوی منفعت‌طلبان رقیب خارج

ساخته، به بارگاه اصول اخلاقی یا روحانی می‌کشاند که در آن احتمال غلبه عدالت اجتماعی و اهداف وسیع‌تر بیشتر است.

بهائیان که به این ترتیب، با توجه سنجیده، آگاهانه و منظم به اصول اخلاقی هدایت می‌شوند، می‌کوشند در مشورت به اتفاق نظر برسند اما وقتی اتفاق آرا ممکن نیست به رأی اکثریت راضی می‌شوند.^{۹۲} پس از این که تصمیمی گرفته شد، صرف نظر از نظرات شخصی که هر کدام قبل از انجام مشورت داشته‌اند و صرف نظر از این که موافق اکثریت رأی داده‌اند یا خیر، می‌کوشند که با وحدت آن را به اجرا درآورند.^{۹۳} بهائیان به تشریح این اصل مهم در مشورت می‌پردازند و می‌گویند:

به محض این که تصمیمی گرفته شد بر همه اعضای گروه فرض است که صرف نظر از این که چند نفر به آن رأی داده‌اند با وحدت در جهت انجام آن اقدام نمایند. به این ترتیب، هیچ گزارش «اقلیتی» یا «موضع مخالفی» در مشورت وجود نخواهد داشت. برعکس بهائیان معتقدند که اگر تصمیمی اشتباه است، در اجرا معلوم خواهد شد، اما به شرطی که گروه تصمیم گیرنده، و در واقع، کل جامعه از صمیم قلب از آن پشتیبانی کنند. این تعهد به وحدت تضمین می‌کند اگر تصمیم یا پروژه‌ای شکست بخورد، مشکل از خود آن نظر است و نه از نبود حمایت جامعه یا لجاجت‌های مخالفان.^{۹۴}

بهائیان می‌گویند که تحت چنین شرایطی: «هر تصمیمی که قبلاً اتخاذ شده چنانچه در عمل با اشکالی مواجه شود قابل بررسی و تجدید نظر خواهد بود.»^{۹۵} از این رو، نظارت، ارزیابی، اصلاح و یا رد تصمیمات قبلی ادامه جریان مشورت محسوب می‌شود. اما بهائیان معتقدند که این جریان طولی فقط به اندازه وحدتی که در اجرای تصمیم اولیه به آن دست می‌یابیم، مؤثر واقع می‌شود. بنا بر این نظر، مخالفت حزبی یا گروهی تعیین این که مشکل از خود تصمیم بوده یا از خرابکاری عمدی که در اجرای آن شده، دشوار می‌کند. چنین مخالفتی فضای احترام متقابل و وحدت هدف را که در آن راحت‌تر می‌توان دست به تغییر یا اصلاح تصمیمات قبلی زد، تضعیف می‌کند. از این نظر بهائیان معتقدند که مشورت به واسطه «فرهنگ اعتراض» که «از دیگر خصوصیات رایج در اقدامات دسته‌جمعی است»، تضعیف گشته است.^{۹۶}

ساختارهای مؤسسات

هرچند بهائیان معتقدند که برای مقابله با مشکلاتی که در مقابل بشر قرار دارد و روز به روز پیچیده‌تر و به هم پیوسته‌تر می‌شود، روش‌های سنجیده‌تری برای تصمیم‌گیری جمعی لازم است، اما تصدیق می‌کنند که چنین روش‌هایی به خودی خود کافی نیست. آنها معتقدند که روش‌های جدید تصمیم‌گیری باید در مؤسساتی به کار گرفته شود که بتوانند در

آنها به ثمر برسد. بهائیان تأکید دارند که چالش این است که اساس همهٔ مؤسسات جامعه را بر مبنای «طرز تفکری نوین و اساسی دربارهٔ اکثر مفاهیم و فرضیاتی... که امروزه بر حیات اجتماعی و اقتصادی حکمفرما است»، تغییر شکل دهیم.^{۹۷}

برای نمونه بهائیان در عرصهٔ اقتصادی به مشکلاتی که در ماهیت «بازارهای جهان» وجود دارد و باعث «تشدید مصائب اکثریت نوع بشر گشته است و از طرفی دیگر اجازه داده است عدهٔ خیلی از آدمیان در ثروت و رفاهی غوطه ور شوند که آباء و اجدادشان حتی خوابش را هم نمی‌دیدند»^{۹۸}، اشاره می‌کنند. آنها با تصدیق ضرورت وجود یک اقتصاد مبنی بر بازار شرح می‌دهند که نظام کنونی بازار مسئول «مفاسد و امراض اقتصادی و اجتماعی مهلکی که در این سالیان اخیر قرن بیستم هر گوشه‌ای از جهان را مبتلا ساخته»^{۹۹} بوده، که از جمله «اختلاف فاحش و مفرط میان فقیر و غنی، سرچشمهٔ مصائب بی‌شماری شده که جهان را از حال توازن خارج می‌کند و عملاً به پرتگاه جنگ می‌کشاند.»^{۱۰۰} در این رابطه بهائیان تأکید می‌کنند که:

محور اصلی در کار تجدید نظر در مفاهیم مربوط به نظام امور بشری، رسیدن به درک صحیحی از نقش اقتصاد است. کوتاهی در قراردادان اقتصاد در زمینهٔ وسیع‌تر هستی اجتماعی و روحانی بشر، در مناطقی که از نظر اقتصادی مرفه هستند به ماده‌پرستی فرساینده، و در میان توده‌های مردم جهان به محرومیت دائمی، انجامیده است. اقتصاد باید در خدمت نیازهای مردم باشد، نباید انتظار داشت که جوامع خود را مطابق با الگوهای اقتصادی بازسازی کنند. عملکرد نهائی نظام‌های اقتصادی باید آن باشد که مردم و مؤسسات عالم را به اسبابی مجهز کنند که با آن بتوانند به هدف اصلی تکوین خود که پرورش توانائی‌های نامحدودی است که در وجدان بشر نهفته است، نائل آیند.^{۱۰۱}

در نتیجه تأکید می‌کنند که بشریت «باید الگوهای اقتصاد جدیدی ایجاد کند که از دریافت‌های حاصله از درک همراه با همدلی تجربهٔ مشترک و از انسانها را در رابطه با یکدیگر دیدن شکل گرفته باشند».^{۱۰۲} بهائیان معتقدند که چنین دریافت‌هایی شامل تشخیص وابستگی متقابل بین سرمایه و کار هم می‌شود که مدتهاست تشخیص آن به تعویق افتاده است^{۱۰۳} و در پرتو این دریافت و دریافت‌های مشابه اصرار دارند که:

اولویت‌ها باید مجدداً تعیین شوند. منابع باید از ادارات و برنامه‌هایی که برای افراد، جوامع و محیط زیست زیان آور هستند به سوی آنهایی هدایت شوند که رابطهٔ بیشتری با پیشبرد یک نظام اجتماعی پویا، عادلانه و شکوفا دارند.^{۱۰۴}

در نظام‌های سیاسی معاصر که تصمیم‌گیری را تابع فشارهای ثروت‌اندوزی کرده‌اند، چنین تجدید نظری در الویت‌های اقتصادی بعید است. در نتیجه بهائیان معتقدند که

اصلاحات اساسی سیاسی پیش شرط اصلاحات معنی دار اقتصادی است. در نتیجه بیشتر توجه بهائیان به سوی تغییر ساختارهای موروثی سیاسی معطوف شده است.

در این رابطه بهائیان به اصلاحات انتخاباتی به عنوان یکی از فوری‌ترین الویت‌ها اشاره می‌کنند.^{۱۰۵} اما برخلاف پیشنهادهایی که صرفاً می‌خواهند با اصلاح قوانین مالی مربوط به مبارزات انتخاباتی، اعمال محدودیت زمانی، ایجاد نظام متناسب نمایندگی و مانند آن انتخابات حزبی را اصلاح کنند، بهائیان کل نظریه حزب‌گرایی را که باز هم به همه این پیشنهادات شکل می‌دهد، رد می‌کنند. آنها می‌گویند نظریه حزب‌گرایی: «به رغم سهم چشمگیری که در گذشته نسبت به پیشرفت بشر داشته، امروز در چنگال مشکلاتی چون بدبینی، لاقیدی، و فساد گرفتار شده که خود موجد و مسبب آن بوده است»^{۱۰۶} از این نظر بهائیان تأکید دارند که دموکراسی «نیازی به صحنه‌سازی سیاسی، تعیین و معرفی نامزدهای انتخاباتی، اعلان داوطلبی برای انتخاب شدن، فعالیت‌های انتخاباتی، و دعوت مردم به رأی دادن به نامزدهای مورد نظر ندارد چه که این گونه اعمال خدمتی را که مورد نظر است به جامعه نخواهد کرد.»^{۱۰۷} بر خلاف این روال‌های سنتی رقابتی، بهائیان شوراهای حاکمه خود را در جریانی که به کلی فارغ از نامزد شدن، مبارزه انتخاباتی یا حزب‌گرایی است، انتخاب می‌کنند.^{۱۰۸} محافل محلی بهائی از نه عضو تشکیل می‌شوند که از میان کل اعضای یک جامعه خاص بهائی انتخاب می‌گردند. همه افراد بالغ می‌توانند رأی بدهند، همانطور که همه هم می‌توانند انتخاب بشوند، به طوری که هر نفر می‌تواند هم رأی دهنده باشد و هم نامزد انتخاباتی. از این رو حق رأی دادن با مسئولیت خدمت‌کردن در صورت انتخاب شدن همراه شده است. این مسئولیت مستلزم فداکردن میزان قابل توجهی از وقت، نیرو و خواسته‌های شخصی است.

در انتخابات بهائی این یک اصل اخلاقی است که هیچ کس توجه دیگران را به خود جلب نکند یا به دنبال جمع‌کردن آراء دیگران نباشد. در واقع بهائیان به دنبال رأی بودن فرد را به معنای نامناسب بودن او برای خدمت مربوطه می‌دانند. بهائیان همچنین از بحث با دیگران درباره این که به چه کسی رأی خواهند داد (یا داده‌اند) خودداری می‌کنند تا از هر نوع تأثیرگذاری بر دیگران جلوگیری شود. رأی‌گیری با رأی مخفی صورت می‌گیرد و افراد فقط به ندای وجدان خود عمل می‌کنند. بهائیان با آزادی عمل واقعی به هر ۹ نفری از اعضای جامعه بهائی که احساس می‌کنند بهتر از همه خصوصیات از خودگذشتگی، توانایی‌های شناخته شده و تجربه و پختگی را در خود جمع کرده‌اند، رأی می‌دهند.^{۱۰۹} در انتخاب این ۹ عضو بهائیان آگاهانه می‌کوشند که تنوع شورای انتخابی را به حداکثر برسانند.^{۱۱۰}

همین که آراء قرائت شد، ۹ نفر از اعضای جامعه که بیشترین رأی را آورده باشند، در شوراهای حاکمه خدمت خواهند کرد (یعنی انتخابات با اکثریت نسبی صورت می‌گیرد). طبق تعهدی که جامعه نسبت به حفظ تنوع احساس می‌کند، اگر در جامعه‌ای فردی که از اکثریت است و کسی که از اقلیت است رأی مساوی بیاورند، جریان انتخابات بهائی فردی را که متعلق به اقلیت است، عضو محسوب می‌کند.^{۱۱۱}

محافلی که به این ترتیب، انتخاب می‌شوند، به عنوان امنای جامعه عمل می‌کنند و از جانب آن بطور جمعی و از طریق جریان مشورتی که طرح کلی آن در بالا ارائه گردید، به تصمیم‌گیری می‌پردازند. علاوه بر آن، قدرت تصمیم‌گیری فقط در اختیار اراده جمعی محفل است و اعضائی که انتخاب شده‌اند به عنوان افراد هیچ مرجعیت، قدرت یا امتیازی در جامعه ندارند.

این محافل به عنوان امنای جامعه تحت هدایت شماری از اصول صریح و روشن قرار دارند مانند: «جلب اعتماد و احترام و حمایت واقعی کسانی که اولیای مزبور می‌کوشند بر اعمالشان نظارت و حکومت کنند؛ مشاورات بی‌پرده و آزاد و تا حدّ اعلاّی امکان با جمیع کسانی که منافع و مصالحشان تحت تأثیر تصمیماتی است که اتخاذ می‌گردد؛ تعیین احتیاجات و همچنین آمل و آرمانهای جامعه‌ای که اولیای مزبور به آن خدمت می‌کنند با واقع بینی.»^{۱۱۲} این تعهدات اصولی به شیوه‌های مختلفی اجرا می‌شوند، از جمله با درخواست متناوب استنباطها، توصیه‌ها و یا تخصص‌هایی که مربوط به تصمیمات خاصی می‌شوند که اخذ آنها به عهده محافل قرار می‌گیرد و همچنین با مشورت‌های منظم و زمان‌بندی‌شده عمومی که در آن محفل به دیدگاهها، توصیه‌ها، نیازها، علائق و شکایات اعضای جامعه خود گوش می‌کند و با آنها آشنا می‌گردد.^{۱۱۳}

علاوه بر آن، محافل انتخابی با اعضای یک شاخه انتصابی از نظم اداری بهائی که به نام مؤسسه مشاورین مشهور است، نیز مشاوره می‌کنند. مؤسسه مشاورین یک سازمان منحصر به فرد بهائی است که هیچ مشابهی در نظام‌های حزبی حکومتی ندارد. بطور خلاصه، شورای حاکمه بین‌المللی بهائی تعدادی از مجرب‌ترین، پخته‌ترین و تواناترین افراد را در سراسر عالم بهائی انتخاب می‌کند تا به عنوان مشاور یا رایزن محافل ملی و محلی خدمت نمایند. این افراد در جامعه قدرت قانون‌گذاری یا اجرائی یا قضائی ندارند و به هیچ وجه نیز به عنوان روحانی یا یک طبقه از روحانیون عمل نمی‌کنند. بلکه آنها به مؤسسات انتخابی دیدگاه و تجزیه و تحلیل ارائه می‌دهند و توصیه و تشویق می‌کنند. آنها به محافل کمک می‌کنند که اصول مربوطه را برای هدایت مشورت‌هایشان بیابند و تولید و مبادله اطلاعات و تجربه جمعی را در درون و در بین جوامع مختلف بهائی تسهیل می‌نمایند. آنها با استفاده از همه این راه‌ها مؤسسات را به

جلو می‌رانند و تعداد روز افزون کسانی را که بدون هیچ تجربه قبلی اداری و تشکیلاتی برای عضویت در خدمات اداری بهائی انتخاب شده‌اند، به یادگیری و افزایش توانائی خود بر می‌انگیزند.^{۱۱۴}

محافل بهائی دائماً به همه این راه‌ها با اعضای بیشتری از جامعه خود مشورت و از آنها نظر خواهی می‌کنند. با وجود این، برخلاف اکثر نظام‌های دموکراتیک فعلی که در آن تصمیم‌گیرندگان (که اساساً فعالان سیاسی هستند) باید (به منظور ایجاد و یا حفظ سرمایه سیاسی) دائماً در حال مذاکره درباره خواست‌های اجزاء رقیب، رأی‌دهندگان، کمک‌کنندگان به مبارزات انتخاباتی و گروه‌های فشار و مبارزان باشند، محافل بهائی در مقابل گروه‌های بیرونی فشار و سایر فشارها برای تأثیرگذاری در تصمیماتشان محافظت شده‌اند. این کار به چند طریق انجام شده است. اول، همانطور که در بالا آمد، کسانی که برای این محافل انتخاب می‌شوند، به دنبال انتخاب شدن نبوده‌اند و هیچ نفع شخصی در انتخاب شدن مجدد ندارند (آنها فعالان سیاسی که به دنبال ایجاد یا حفظ سرمایه سیاسی باشند، نیستند). دوم، انتظار بر این است که اعضای انتخاب شده فقط بر اساس ندای وجدان خود درباره موضوعات تصمیم‌گیری کنند (یکی از صفات اصلی که به علت آن انتخاب شده‌اند) و نه بر اساس فرمان‌ها یا فشارهای گروه‌های فشار رقیب.^{۱۱۵} و سرانجام انتظار بر این است که اعضای انتخاب شده تصمیمات خود را نه صرفاً بر اساس منافع فوری جوامع مربوطه بلکه بر اساس سعادت بلندمدت همه بشریت بسنجند، حتی اگر این امر به معنای چشم‌پوشی از منافع محل از روی علاقه و توجه به سعادت ملل دوردست یا نسل‌های آینده باشد.^{۱۱۶}

بنا بر این در عین حال که محافل انتخابی بهائی فعالانه می‌کوشند تا خود را با شرایط و علائق جوامع خود آشنا سازند، از همه اعضای جامعه برای شرکت در جریان پیشنهاد، ارتقاء، اجرا، ارزیابی و تصحیح برنامه‌ها و مقرراتی که روی آنان تأثیر دارد، استفاده کنند و با مشاورین باتجربه برای دریافت گه‌گاه بینش و توصیه مشورت نمایند، اما در این میان جایی برای رأی‌دهندگان، کمک‌کنندگان به مبارزات انتخاباتی، گروه‌های فشار و مبارزان رقیب (به معنای کسانی که به اعمالی دست بزنند که به منظور تحت فشار قراردادن تصمیمات محافل طراحی شده باشد) وجود ندارد. همه این‌ها با اهداف و اصول جامعه بهائی و نظام انتخاباتی آن در تناقض است.

نظام انتخاباتی بهائی به سبب همه اینها نه تجسم یک مسابقه است و نه یک مبارزه قدرت. بر خلاف نظام‌های انتخاباتی حزبی، این جریان وحدت‌بخش است، نه تفرقه‌افکن و از آنجا که هیچکس به دنبال انتخاب شدن نیست، «پیروزی» در انتخابات

معنایی ندارد. این جریان انتخاباتی در عین حال کاملاً دموکراتیک است.^{۱۱۷} همانطور که بهائیان می‌گویند:

نظام انتخاباتی بهائی کاملاً از قدرت و معاملات احزاب و دسته‌جات و از آلت دست منافع شخصی شدن آزاد است. هر رأی‌دهنده آزاد است که رأی خود را به هرکس که می‌خواهد بدهد.... انگیزه محرک انتخابات [حزبی] این خواست نامزدهای سیاسی است که به قدرت برسند تا بتوانند برنامه خاصی را که مورد علاقه ایشان است به اجرا در آورند. انتخابات به صورت مسابقه‌ای در می‌آید که نامزدهائی که به دنبال پیشرفت خود هستند یا در آن «می‌برند» یا «می‌بازند». با رأی‌دهندگان مانند توده‌ای رفتار می‌شود که باید با زبان بازی و انواع مختلف تشویق و ترغیب، تحت تأثیر قرار گیرند تا از این یا آن نامزد حمایت کنند. اما در نظام بهائی رأی‌دهندگان نیروئی فعال هستند و انگیزه‌ای که آنان را به حرکت وامیدارد انتخاب کسانی است که بیش از همه مناسب با خدمت در آن مؤسسه هستند. افرادی که انتخاب می‌شوند، در جریان انتخابات منفعل هستند (به جز در نقش خود به عنوان رأی‌دهنده) و انتخاب خود را به عنوان وظیفه‌ای در قبال خدمت به جامعه و در پاسخ به خواست رأی‌دهندگان می‌پذیرند. به عبارت دیگر، این نظام‌ها در روحیه اصلی خود با یکدیگر فرق دارند، روحیه یکی جستجوی قدرت است و دیگری پذیرش مسئولیت برای خدمت.^{۱۱۸}

این الگوی غیرحزبی بیش از سه ربع قرن است که در انتخابات سالانه شوراهای حاکمه محلی یا همان محافل محلی که در حال حاضر تعداد آنها به بیش از ۱۱۰۰۰ شورا در سراسر جهان می‌رسد، به کار می‌رود. علاوه بر آن، یک نسخه دو مرحله‌ای از همین جریان برای انتخابات سالانه شوراهای حاکمه ملی جوامع بهائی (محافل ملی) به کار می‌رود که در حال حاضر بالغ بر بیش از ۱۸۰ شورا می‌شوند (بعضی از این جوامع بهائی بزرگتر از برخی حکومت‌های کوچک ملی هستند). در این انتخابات دو مرحله‌ای، جوامع محلی نمایندگان را انتخاب می‌کنند و آنها به نوبه خود شوراهای ملی مربوطه را انتخاب می‌کنند.^{۱۱۹} و سرانجام یک نسخه سه مرحله‌ای از همین الگو نیز هر پنج سال یک بار برای انتخاب هیئت حاکمه بین‌المللی کل جامعه جهان‌گستر بهائی (بیت‌العدل اعظم) به کار می‌رود. در این جریان سه مرحله‌ای، اعضائی از جامعه که طی انتخابات دو مرحله‌ای که در بالا توصیف شد، انتخاب شده‌اند، هیئت حاکمه بین‌المللی را انتخاب می‌کنند.^{۱۲۰}

بهائیان بر اساس تجربه زیادی که در این الگوی انتخاباتی کسب کرده‌اند، اطمینان دارند که همه جوامع دموکراتیک جهان در طول زمان می‌توانند از آن استفاده کنند. در واقع بهائیان معتقدند تا زمانی که جوامع معاصر روش‌های غیررقابتی و غیرحزبی برای انتخاب کسانی که می‌خواهند به آنها قدرت تصمیم‌گیری بدهند، اتخاذ

نکنند، نخواهند توانست به نحو مؤثری با مشکلاتی که در مقابل آنها قرار دارند و روز به روز پیچیده‌تر می‌شوند، رو به رو شوند.^{۱۲۱}

در ارتباط نزدیک با این موضوع باید گفت بهائیان معتقدند که تا ملل عالم مانند جامعه بهائی مؤسساتی بین‌المللی را به منظور این که به اقدامات جمعی آنها وحدت، هماهنگی و نظم بخشند، طراحی و انتخاب نکنند، بشریت نخواهد توانست به نحو مؤثری با مشکلات جهانی فراوانی که پیش رویش قرار دارد، مقابله کند. بهائیان معتقدند که این وضع ناگوار فوریت بیشتری به ضرورت همکاری بین‌المللی می‌دهد.^{۱۲۲} بهائیان معتقدند که اکنون در سطح جهانی جریان وحدت‌بخشی در این جهت، نظیر جریان‌های وحدت‌بخشی که به ظهور حکومت‌های سازمان یافته ملی انجامید، در کار است.^{۱۲۳} آنها خاطرنشان می‌سازند که بشریت در طول یک قرن دوبار کوشیده است که یک نظم نوین جهانی برقرار کند،^{۱۲۴} اما هر دوی این کوشش‌ها عمدتاً ناموفق بوده‌اند زیرا هر دو «می‌خواستند به همبستگی جهانی که تازه در حال تشخیص داده شدن بود، پردازند و در عین حال نظامی را که حاکمیت ملی را بالاتر از همه چیز قرار می‌داد، حفظ کنند.»^{۱۲۵} بهائیان تأکید می‌کنند آنچه ضروری است یک چارچوب واقعاً جهانی است که به نظریات قدیم حاکمیت ملی ارتقاء بخشد.^{۱۲۶} آنها توضیح می‌دهند که وحدت عالم:

مرحله‌ای است که حال جامعه انسان رو به آن روان است. اتحاد خانواده، اتحاد دولت‌شهر و اتحاد ملی مراحل است که بشر آن را پیموده و با موفقیت پشت سر گذاشته است و امروز اتحاد جهان است که هدف و مقصد بشر سرگردان است. دوره ملت‌سازی سپری گردیده و هرج و مرجی که از ایجاد دولتهای ملی مختلف ناشی شده به اعلی درجه خود نزدیک می‌شود. لهذا جهانی که به بلوغ می‌رسد، باید خود را از شر این بت برهاند و وحدت و یگانگی جمیع روابط انسانی را قبول کند و یکباره دستگاهی را به راه اندازد که این اصل اصیل وحدت را در آن تجسم بخشد.^{۱۲۷}

بهائیان از نظام فدرال جهانی یا اتحادیه جهانی دول مشترک‌المنافع جانبداری می‌کنند که: «مصلح عمومی را بر منافع فردی کشورها مقدم می‌شمارد.»^{۱۲۸} آنها تأکید می‌کنند که چنین نظامی باید شامل یک مجلس قانون‌گذاری، یک دادگاه بین‌المللی و یک قوه مجریه جهانی باشد که توسط مردم همه کشورهای انتخاب شده باشند.^{۱۲۹} در این نظام لازم است از صور خاصی از حاکمیت ملی مانند حق داشتن تسلیحات برای جنگ چشم‌پوشی شود. در این رابطه بهائیان بیش از یک قرن است که از یک نظام امنیت جمعی جانبداری می‌کنند که در آن همه ملل در یک نیروی نظامی بین‌المللی که به هدف جلوگیری از جنگ و در عین حال خلاص کردن ملل از بار ظالمانه هزینه‌های روز افزون نظامی طراحی شده، مشارکت می‌کنند.^{۱۳۰}

اما آنها در عین حال تصدیق می‌کنند که: «در طراحی ساختار بین‌المللی باید مراقبت فوق‌العاده به عمل آید تا مبادا با گذشت زمان چنین نظامی دچار انحطاط گردیده، به یکی از انواع استبداد، حکومت مشتی افراد قدرتمند،^۱ و یا عوام‌فریبی تنزل یابد.»^{۱۳۱} آنها می‌گویند که در این راستا الگوهای انتخاباتی و تصمیم‌گیری جمعی که در بالا اصول کلی آن مطرح گردید، کمک زیادی به کاهش چنین خطری می‌کند. بهائیان بر این باورند که با سازمان‌دادن حکومت به نحوی که نه یک مبارزه بر سر قدرت بلکه دعوتی به خدمت و فداکاری باشد، با انتخاب افراد صرفاً بر اساس توان همکاری با دیگران و تعهد به سعادت جمعی و شرافت و صداقتی که از خود نشان داده‌اند، با زمان‌بندی متناوب انتخابات به صورتی که عضویت در یک هیئت حاکمه به آسانی بتواند در صورت نیاز عوض شود و با تضمین این که تصمیم‌گیری با رویکردی اصولی صورت گیرد که تنوع و کثرت را یک سرمایه می‌داند و حقوق بشر را یک امانت جمعی، می‌توان از نظر ساختاری بسیاری از گرایش‌های تاریخی به سوی فساد سیاسی را نابود کرد یا دست کم از آنها کاست.

علاوه بر آن، بهائیان از شرایطی قانونی پشتیبانی می‌کنند که تصمیم‌گیری را مانند خود نظم اداری بهائی به پائین‌ترین سطح محول می‌کند. بهائیان ادامه می‌دهند که چنین نظامی می‌تواند تصمیم‌گیری محلی و ابتکارات توده مردم را ترویج و تحریک کند و در عین حال روالی برای قدرت فراهم سازد که در جایی که لازم است هماهنگی و تنظیم را در سطح جهانی ممکن نماید.^{۱۳۲} بهائیان تأکید می‌کنند که:

با یستی به نهایت صراحت و قوت بیان شود که هر نوع ساختار جدیدی برای اداره جهان باید هم به عنوان یک مسئله اصولی و هم به عنوان یک مسئله عملی تضمین نماید که مسئولیت تصمیم‌گیری در سطوح درست و مناسب باقی خواهد ماند. برقرارکردن درست توازن ممکن است همیشه کار ساده‌ای نباشد. از یک سو پیشرفت حقیقی و ترقی واقعی تنها با اقدامات فردی یا جمعی خود مردم و در پاسخ به نیازها و علائق زمانی و مکانی خودشان حاصل می‌شود.... از سوی دیگر واضح است که برای نظم بین‌المللی میزانی از جهت‌گیری و هماهنگی جهانی لازم است.

در نتیجه طبق اصل عدم تمرکز که خطوط کلی آن در بالا تشریح شد، مؤسسات بین‌المللی فقط باید اختیار داشته باشند در مورد مسائل مهم جهانی که دولت‌ها نمی‌توانند خودشان در مورد آنها اقدام کنند و برای مداخله به منظور حفظ حقوق ملت‌ها و کشورهای عضو اقدام کنند. همه موارد دیگر باید به مؤسسات محلی و ملی واگذار گردد.^{۱۳۳}

^۱ Oligarchy گروه سالاری

علاوه بر آن، بهائیان به ضرورت حفظ هویت‌های فرهنگی در مقابل یکپارچگی سیاسی جهان اذعان دارند و در این رابطه خاطر نشان می‌سازند که:

وفاداری نسبت به کل لزوماً تضادی با وفاداری نسبت به جزء ندارد. غالباً بسیاری از واحدهای اجتماعی و محیط‌های سازمانی که در آنها کار و زندگی می‌کنیم در درون یکدیگر جای گرفته‌اند و مکمل یکدیگر و اغلب متقابلاً پشتیبان یکدیگرند. عشق به کشور خود مانع از عشق به خانواده یا جامعه نمی‌شود بلکه دایره روابط را وسیع‌تر می‌سازد.^{۱۳۴}

بهائیان می‌گویند که شالوده‌های فعلی جامعه باید طوری گسترش یابند که با هیچ تعهد و وفاداری مشروعی تضاد نداشته باشند. آنها تأکید دارند که «قرار نیست تنوع اصالت‌های نژادی، اقلیمی، تاریخی، زبانی و سنتی، فکری و عاداتی که اقوام و ملل جهان را از یکدیگر متمایز می‌سازد نادیده گرفته و یا سرکوب شوند، بلکه آنچه لازم است وفاداری و آرمانی وسیع‌تر است.»^{۱۳۵} آنها ادامه می‌دهند که این وفاداری باید نسبت به بشریت به عنوان یک کل و برگرفته از این تشخیص باشد که همه ی نژادهای ما همانطور که در بالا تشریح شد به یکدیگر وابسته‌اند.

در این رابطه بهائیان بر این باورند که تشخیص همبستگی همه مردم عالم و توسعه دایره وفاداری و وابستگی که چنین تشخیصی به دنبال دارد، چندی است شروع به ایجاد شالوده‌ای برای پیدایش فرهنگ حقوق بشر نموده است که به خودی خود نیروئی روزافزون در سد کردن راه سوء استفاده و استفاده غلط از قدرت در همه سطوح داشته است. آنها در عین حال تصدیق می‌کنند که بشریت در این رابطه هنوز راهی طولانی در پیش دارد. اما از دیدگاه تکاملی بهائیان، پیشرفتی که بشریت تا به حال کرده است، نیمی از تصویر را تشکیل می‌دهد، چیز دیگری که به همین اندازه اهمیت دارد، مسیری است که به نظر می‌رسد طی می‌کنیم.

در این زمینه بهائیان همه توصیه‌های بالا، یعنی تشخیص همبستگی کل نوع بشر، اتخاذ روش‌های مشورتی غیر خصمانه، اتخاذ نظام‌های انتخاباتی غیر حزبی و بنای یک نظام واحد برای حکومت جهانی را برنامه‌های بلندمدتی می‌دانند که تنها در طول نسلها به دست خواهند آمد. با این حال تأکید دارند که بشریت دیگر نمی‌تواند متعهد شدن به چنین برنامه‌هایی را به تعویق بیندازد، در نتیجه خاطر نشان می‌کنند که:

اکنون با ایجاد وحدت صوری بین کشورهای کره زمین در این قرن و پذیرفتن وابستگی متقابل همه کسانی که در روی آن زندگی می‌کنند، تاریخ بشریت به عنوان ملتی واحد آغاز می‌گردد... اکنون ساکنان کره زمین که از نعمت‌های موروثی و فرهنگی گوناگونی که در طول قرون و اعصار تکامل یافته برخوردارند به تلاش فراخوانده

شده‌اند تا با استفاده از میراث مشترک خود، با هشیاری و به نحوی منظم و مرتب مسئولیت طراحی آینده خود را به عهده گیرند.^{۱۳۶}

راهبردهائی برای دنبال کردن اصلاحات اجتماعی

به فرض این که دستورالعمل‌های ساختاری که اصول کلی آن در بالا مطرح شد مطلوب باشند، باز هم راهبردهای عملی برای تحقق آنها لازم است. جامعه بهائی در این جهت نیز راهبردهای منظمی را برای اصلاحات اجتماعی دنبال می‌کند. این راهبردها نیز مانند همه دستورالعمل‌ها و روال‌هایی که بهائیان توصیه می‌کنند، غیرخصمانه هستند.

برای پیوستن این بحث به بحث اول باید بگوئیم که راهبردهای اصلاحات اجتماعی بطور تاریخی به توجه روی تغییرات روان ساختاری یا اجتماع ساختاری گرایش داشته‌اند.^{۱۳۷} در یک سوی طیف کسانی هستند که رشد یا تغییر وجدان فردی را راه اصلاحات معنی دار اجتماعی می‌دانند. این تغییر را گاهی در افزایش آگاهی انتقادی دانسته‌اند، گاهی در پرورش فضائل اخلاقی، زمانی در تغییر دادن عقیده مذهبی و گاهی در آموزش پایه‌ای و تربیت فنی (یعنی سوادآموزی و آموزش مهارت‌های شغلی و غیره). در همه این موارد فرض کلی بر این بوده است که اصلاحات گسترده اجتماعی را می‌توان از مجموع اصلاحات فردی به دست آورد.

در سوی دیگر طیف کسان زیادی هستند که بطور تاریخی اصلاح یا تغییر در ساختارهای اساسی اجتماعی را راه اصلاح معنادار اجتماعی می‌دانند. این تغییر را در چارچوب ساختارهای اقتصادی (مثلاً اصلاح روابط تولید)، ساختارهای سیاسی (مثلاً اصلاح انتخابات) یا سایر ساختارهای اجتماعی جمعی (مثلاً اصلاح قانون رسانه‌ها) دانسته‌اند. در همه این موارد فرض کلی این بوده است که افراد توسط محیط اجتماعی خود شکل می‌گیرند و بنا بر این اصلاح معنادار اجتماعی تنها از راه تغییر ساختار محیط اجتماعی ممکن است.

در این زمینه بهائیان معتقدند که پیشرفت روان ساختاری و اصلاحات اجتماع ساختاری هر دو لازمند ولی هیچ کدام به تنهایی کافی نیستند. بنا بر این آنها از یک جریان دوگانه تغییر که شامل هر دو می‌شود، جانبداری می‌کنند.^{۱۳۸} آنها شرح می‌دهند که «از آنجا که بین افراد و جامعه رابطه‌ای متقابل وجود دارد، تحوّل که اکنون مورد نیاز است باید بطور همزمان در وجدان افراد بشر و در ساختارهای اجتماعی

صورت گیرد.»^{۱۳۹} بهائیان برای پی‌گیری اصلاحات در هردوی این سطوح دو روش متمایز ولی بسیار مرتبط باهم را دنبال می‌کنند.

در سطح فردی بهائیان اصلاحات اجتماعی را عمدتاً از طریق جریان‌های آموزشی دنبال می‌کنند. آنها معتقدند که «تعلیم و تربیت بدون شک مؤثرترین راه برای شکل دادن به ارزشها، رویکردها، رفتارها و مهارت‌هایی است که عملکرد مؤثر در یک جامعه یکپارچه جهانی را ممکن می‌سازند.»^{۱۴۰} در این رابطه از میان ۱۷۰۰ برنامه توسعه اجتماعی و اقتصادی که بهائیان در حال حاضر به آن مشغولند ۷۵۰ مورد مربوط به برنامه‌های آموزشی هستند.^{۱۴۱} برای مثال این برنامه‌ها شامل ارائه برنامه‌های غیررسمی سواد آموزی در میان جمعیت‌های عمدتاً بی‌سواد، سازمان دادن به مدارس ابتدائی و دبیرستان در نقاط محروم از زیرساخت‌های اساسی آموزشی و تأسیس دانشگاه‌های غیرمتمرکز روستائی می‌شود که برای کمک به مردم روستائی در جهت کسب مهارت‌ها و توانائی‌های مورد نیاز محلی طراحی شده‌اند.

علاوه بر آن، بهائیان آموش را در چارچوب رشد روحانی یا اخلاقی درک می‌کنند. بنا بر این توجه به رشد روحانی/ اخلاقی یکی از جنبه‌های اساسی در الگوی خانواده بهائی و حیات اجتماعی است. در این رابطه بهائیان می‌کوشند ارزش‌هایی اساسی و فضائلی نظیر امانت، بخشش و شفقت را که در میان همه سنن دینی و فلسفه‌های اخلاقی جهان مشترک است، پرورش دهند.^{۱۴۲} آنها همچنین به مفاهیم بنیادینی نظیر وحدت بشر، رهائی از تعصبات، ارج نهادن به کثرت و شهروندی جهانی که معتقدند الزامات اخلاقی و روحانی این عصرند، توجه دارند. بهائیان همچنین روزانه به دعا و تفکر فردی و سالانه به روزه داری که آنها را قواعد اصلی برای رشد و تعالی روحانی خود می‌دانند، می‌پردازند.

و سرانجام جامعه بهائی اخیراً یک نظام غیرمتمرکز از «مؤسسات آموزشی» ایجاد کرده است که به منظور تربیت منابع انسانی در همه مناطق جهان و برای انجام کارهای جامعه طراحی شده است. این مؤسسات آموزشی از طریق شبکه توده‌ای گسترده‌ای به نام «حلقه‌های مطالعه» که دائماً در حال گسترش بوده و مشارکتی هستند، عمل می‌کنند و طبق یک برنامه آموزشی متوالی و منظم پیش می‌روند که به منظور پرورش فضائل شخصی و همچنین ایجاد مهارت‌های عملی و حس اعتماد که لازمه خدمت در جامعه بهائی است، طراحی شده است.

بهائیان برای تکمیل راهبردهای مربوط به تربیت، رشد و آموزش فردی بطور همزمان به پی‌گیری راهبردهای جمعی برای ایجاد تحولات سیاسی - اقتصادی

می‌پردازند. برای بهائیان کل نظم اداری که در بالا توصیف شد با روش‌های غیرخصمانه اش، الگوی انتخابات غیرحزبی‌اش و ساختار مؤسساتی هماهنگ جهانی‌اش صرفاً یک ساختار نظری نیست. بلکه بهائیان بیش از سه ربع قرن است که فعالانه به ساختن این نظم اداری به عنوان بخشی از یک راهبرد منظم برای تحول ساختاری مشغولند.

در این زمینه بهائیان معتقدند که نظم اداریشان چارچوبی نهادین برایشان فراهم کرده است که در آن می‌توانند مهارت‌ها، توانائی‌ها و رویکردهائی را توسعه دهند که معتقدند برای موفقیت در اصلاحات اجتماعی در دنیائی با همبستگی و پیچیدگی روزافزون ضروری است.^{۱۴۳} بهائیان می‌گویند که با مهارت‌های مشورتی و سازمانی که نظم اداری‌شان از آنها می‌خواهد شروع نمی‌کنند، بلکه شرکت در تشکیلات بهائی را وسیله‌ای برای یادگیری و بهبود بخشیدن به این مهارت‌ها می‌دانند. آنها نظم اداری خود را در این رابطه یک ساختار مؤسساتی می‌دانند که آموزش تصمیم‌گیری غیرخصمانه و سازمان‌دهی غیرحزبی را تسهیل می‌کند.

نظم اداری در عین حال که به عنوان یک زمینه آموزشی برای مهارت‌هایی که در بالا توصیف شد عمل می‌کند، بطور همزمان کوشش‌های جامعه را به مجرای برنامه‌های اقتصادی و اجتماعی عینی می‌اندازد. از این رو، بهائیان صرفاً مهارت‌های مشورتی و سازمانی را به عنوان تمرین‌های انتزاعی فکری که قرار است در آینده‌ای دور به کار گرفته شوند، نمی‌آموزند. برعکس این مهارت‌ها اکنون در اقدامات توده‌ای عملی به کار گرفته می‌شوند.^{۱۴۴} همین‌طور که اندازه و گستره جامعه بهائی به رشد خود ادامه می‌دهد، اندازه و گستره این اقدامات نیز افزایش می‌یابد.

و سرانجام بهائیان با ایجاد نظم اداری خود می‌کوشند تا الگویی قابل مشاهده که معتقدند سرانجام کارائی خود را به بقیه عالم نشان خواهد داد و همچنین الگویی برای اداره امور بشری در آینده به وجود آورند، الگویی که اساساً دموکراتیک اما کاملاً غیرحزبی است.^{۱۴۵} البته بهائیان تصدیق می‌کنند که نظم اداری‌شان هنوز در مرحله جنینی از تکامل زیستی بلندمدت خود به سر می‌برد،^{۱۴۶} اما اطمینان دارند که این نظم بتدریج که بالغ‌تر می‌شود توجه جوامعی را به خود جلب می‌کند که روز به روز از ناتوانی خود در پرداختن به مشکلات ظاهراً چاره‌ناپذیری که در مقابلشان قرار دارد، ناامیدتر می‌شوند. در واقع از آنجا که اخیراً جامعه بهائی به تدریج از مجهولیت در صحنه جهانی خارج می‌شود، تعداد روزافزونی از ناظران بیرونی تشخیص می‌دهند که این الگو، الگویی قابل توجه و بررسی است.^{۱۴۷}

بهائیان از همه این راه‌ها هر دو نوع تحولات روان ساختاری و اجتماع ساختاری را به عنوان تدابیری دوقلو برای اصلاحات اجتماعی دنبال می‌کنند و هر دوی این تدابیر در تار و پود حیات جامعه بهائی به هم بافته شده است. برای نمونه در همان زمان که جریان انتخابات بهائی برای برگزیدن افرادی انجام می‌گیرد که از خود صداقت و تعهد به سعادت اجتماعی را نشان داده‌اند، از طریق جریان آموزش و رشد فردی، بخصوص در میان نسل‌های متوالی کودکان و جوانان، برای پرورش همین خصائل در جامعه نیز کوشش می‌شود. از سوی دیگر در حالی که بهائیان معتقدند از خود گذشتگی و انقطاع ملاک‌های رشد روحانی و اخلاقی هستند، بخشی از آموزش این خصائل از طریق خدمت در ساختارهای اداری بهائی صورت می‌گیرد. در نتیجه رشد فردی مبنائی برای تشکیلات بهائی است و تشکیلات بهائی زمینه رشد فردی است.

بنا بر این بهائیان تدبیری از سرگیرنده^۱ را دنبال می‌کنند که بتدریج از طریق تعامل پیچیده رشد و پیشرفت فردی با رشد و پیشرفت جمعی آشکار می‌شود. آنها با توجه به دیدگاه تکاملی‌شان تعهد دراز مدتی به این جریان دارند و ضمن تشریح پیشرفت راهبردی نظم اداری‌شان می‌گویند:

تفکر تکاملی به معنای توانائی تجسم یک مؤسسه در یک چارچوب زمانی بلند مدت، درک استعداد های مکنون آن برای پیشرفت، شناسائی اصول اساسی حاکم بر رشد آن [و] ایجاد تدابیر بسیار مؤثر برای اجرا در کوتاه مدت... است.^{۱۴۸}

هر نسل جدید بهائی از راه برنامه‌ریزی راهبردی و تعهد طولانی مدت و بر اساس بینش‌ها و تجربیات و پیشرفت‌های پیشینیان خود به پیش می‌رود. در عین حال تدبیر کلی بهائیان برای پی‌گیری اصلاحات اجتماعی غیر خصمانه است. تلاش بهائیان در جهت ساختن یک نظم اداری جهانی علیه هیچ طبقه یا گروهی از مردم نیست. آنها هیچ گروه مخالفی را علیه دولت‌ها، سیاست‌ها یا برنامه‌های موجود تشکیل نمی‌دهند. در واقع آنها صریحاً مؤظف به عدم مداخله در سیاست‌های حزبی از هر نوعی که باشد، هستند.^{۱۴۹} بعلاوه بهائیان معتقدند که روال‌ها و ساختارهایی که در دوره عدم بلوغ جمعی بشر شکل گرفته‌اند به علت کهنگی خود به تدریج در حال زوال هستند. در نتیجه توضیح می‌دهند که:

هرگاه مرام‌های متداول و مؤسسات دیرینه و مفاهیم اجتماعی و عقاید مذهبی نتواند رفاه و سعادت قاطبه نوع انسان را ترویج نماید و هرگاه نتواند به رفع حوائج و نیازهای بشری که پیوسته به سوی تکامل متحرک است پردازد، چه بهتر که آنها را به یک سو افکنیم و به طاق نسیان‌شان اندازیم و از زمره عقاید متروکشان شمیریم. زیرا جهان

^۱ iterative

محکوم به قانون کون و فساد است. لهذا آن قواعد و عقاید نیز از تغییر و تبدیل کون و فساد که دامن همه را می‌گیرد مستثنی نیست.^{۱۵۰}

در این زمینه بهائیان در درون ساختارهای اجتماعی و سیاسی زمان حاضر دو جریان هم زمان از تجزیه و فروپاشی و وحدت و یکپارچگی می‌بینند.^{۱۵۱} در یک سو ساختارهای موروثی رامی‌بینند که در فساد و ناتوانی فرو رفته و عجز خود را از پرداختن به چالش‌های مبرم این عصر ثابت کرده‌اند. جمعیت‌هایی که این ساختارها مدعی خدمت به آنان هستند نیز به نوبه خود مشارکت و حمایت خود را از آنها دریغ می‌کنند و به نا امید و بد بینی کشیده می‌شوند. از سوی دیگر شاهد اوج گیری فعالیت‌های سازنده‌ای هستند که در سایه این ساختارهای در حال انحطاط رخ می‌دهند و مشخصه آنان رویکردهای تازه و تجربیات خلاق بوده است. این فعالیت‌ها به واسطه شبکه‌ی رو به گسترشی از افراد گوناگون دور اندیش و متعهد پیش می‌روند.

بهائیان در اولویت بندی تلاش‌های راهبردی خود بر این باورند که جریان تجزیه‌ای که در بالا توصیف شد، احتیاج به هیچ کمک اضافه‌ای ندارد چرا که ساختارهای موروثی به واسطه پوسیدگی خود در حال تلاشی هستند. شرکت در این جریان تخریب فقط نیرو و منابعی را که باید صرف تدابیر سازنده شود، به هدر می‌دهد. بنا بر این بهائیان همه توجه خود را صرف جایگزین‌های عملی و سازنده‌ای می‌کنند که آن را با جریان سازندگی مربوط می‌دانند.^{۱۵۲} از دیدگاه بهائی روال‌ها و ساختارهای نظام اداری (همان نظامی که در حال ساختن آن هستند) نمایان گر کمک راهبردی بسیار مهمی به این جریان وحدت بخش است.

فرضیاتی درباره ماهیت انسان

دستورالعمل‌ها و راهبردهائی که در بالا طرح کلی آنها مطرح شد، اجزاء کلیدی نظریه اجتماعی هنجاری دیانت بهائی را تشکیل می‌دهند. اما همه نظریه‌های اجتماعی بر اساس فرضیاتی در مورد طبیعت انسانی بنا شده‌اند و آنها را نمی‌توان بدون بررسی این فرضیات بنیادین به خوبی ارزیابی کرد. برای مثال بسیاری از نظریه‌هایی که اساس فرهنگ رقابت و تقابل را تشکیل می‌دهند مبتنی بر این فرضیه هستند که انسان ذاتاً خودخواه و پرخاشگر است. دولت‌ها، اقتصادها و نظام‌های حقوقی و مانند آن در دنیای معاصر غرب عمدتاً بر اساس همین فرضیه و به صورت مبارزاتی بین افراد و یا گروه‌هایی که به دنبال منفعت خود هستند، سازمان یافته‌اند.

بهایان هرچند استعداد انسان را برای خودخواهی و خشونت قبول دارند اما معتقدند که انسان توانائی ذاتی برای همکاری و همیاری هم دارد. بهائیان ذات انسان را با عبارات طبیعت «پست» و طبیعت «متعالی» یا طبیعت «مادی» و طبیعت «روحانی» توصیف می‌کنند.^{۱۵۳} از نظر بهائیان، اولی به مجموعه رفتارها و غرایز خودخواهانه و خشونت بار اشاره می‌کند و به عبارت دیگر، معادل وجود اقتصادی و سیاسی خودگستری^۱ است که کانون اکثر نظریه‌های اجتماعی معاصر غرب را تشکیل می‌دهد. این طبیعت پست یک مقوله اساسی در تفکر بهائی است. بهائیان ستمگری و بهره‌کشی از انسان‌های دیگر را جلوه‌های فردی و جمعی این رفتارها و رویکردها می‌دانند. آنها به هیچ وجه از شیوع این جلوه‌ها در حال و گذشته جمعی بشر غافل نیستند. در واقع آنچه که به آنها انگیزه می‌دهد تا وقت و نیروی لازم را در جهت اجرای راهبردهای خود در زمینه اصلاحات اجتماعی صرف کنند، تشخیص همین جلوه‌ها است. از سوی دیگر مفهوم طبیعت متعالی یا روحانی هم به همین اندازه در تفکر بهائی نقش اساسی دارد. بهائیان خاطر نشان می‌کنند که برای توده‌های عظیم مردم جهان:

این فکر که ماهیت انسان دارای بُعد روحانی هم هست... حقیقتی است که... نیازی به استدلال و اثبات ندارد. این واقعیتی است که میتوان آنرا در قدیم‌ترین اسناد تاریخی یافت و هزاران سال است که ملاحظه می‌شود هر يك از ادیان عمده عالم آنرا تعلیم داده‌اند و نتایج پایدار آن در حقوق، صنایع مستظرفه، تلطیف آداب آمیزش و مراوده ملل، تاریخ بشر را غنی و پر مایه ساخته است. همانطور که رویدادهای روزمره جهان بطور مؤثری نشان می‌دهد انگیزه‌های دینی بنحوی از انحاء در زندگانی روزانه اغلب مردم جهان تأثیر می‌گذارد و شور و شوقی که ایجاد می‌نماید خاموش نشدنی و بسیار قوی است.

بنا بر این واضح است که هر کوششی که به منظور پیشرفت بشر معمول گردد باید موجب شود که استعدادها و قابلیت‌های را که بالقوه در همه مردم موجود و تا این حد خلاق است عملاً به منصفه ظهور و بروز رساند.^{۱۵۴}

بُعد معنوی ذات انسان را می‌توان از نظر عملی سرچشمه همه خصوصیات دانست که از منفعت‌طلبی شخصی و تنگ‌نظرانه فراتر می‌روند. چنین خصوصیات شامل محبت، شفقت، مدارا، امانت، شهامت، خضوع، همکاری و آمادگی برای فداکاری در جهت خیر عموم یعنی شامل خصوصیات شهروندان روشن‌بینی می‌شود که می‌توانند تمدن متحد جهانی را ایجاد کنند.^{۱۵۵}

^۱ Self-maximizing

علاوه بر آن، بهائیان این توانائی را صرفاً فردی نمی‌دانند بلکه معتقدند تجلیات جمعی هم دارد.^{۱۵۶} بنا بر این موفقیت‌های بی‌نظیر لغو برده‌داری یا کسب حق رأی عمومی را صرفاً به جابه‌جاشدن موازنهٔ قدرت میان گروه‌های ذی‌نفع که از نظر تاریخی رقیب یکدیگر بوده‌اند، تعبیر نمی‌کنند. بلکه آن را بیان جمعی این توانائی گروه‌های به لحاظ تاریخی حاکم می‌دانند که منافع شخصی فوری و تنگ‌نظرانهٔ خود را تابع منافع طولانی‌مدت‌تر کل مردم نمایند.

از این نظر بهائیان به اهمیت نقشی که محیط فرهنگی در تحقق توانائی‌های مربوط به همیاری دارد، اشاره می‌کنند. درست است که آنان معتقدند اراده و تلاش فردی هم مهم است، اما در عین حال معتقدند که ساختارهای اجتماعی در محیط فرهنگی ما می‌تواند همیاری و تقابل را مانند خصومت‌گرایی هم پرورش دهد و هم سرکوب نماید.^{۱۵۷} با توجه به این که میراث ژنتیک ما هم توانائی رفتارهای خودخواهانه را به ما می‌دهد و هم توانائی همکاری کردن را، بهائیان بر این باورند که محیط فرهنگی ما نقش بزرگی در تعیین این دارد که هر کدام از این خصوصیات رفتاری تا چه حد بر امور انسانی حاکم شوند. بعلاوه از آنجا که بهائیان معتقدند فرهنگ‌های انسانی به صورت یکپارچه تحول می‌یابند و در مقابل فشارها و تغییر شرایط یا سازگاری پیدا می‌کنند و یا از بین می‌روند، معتقدند که نیروهای تکاملی پشتیبان تحت نظم درآمدن انگیزه‌های خشونت بار و خودخواهانه و همچنین پرورش و تقویت همیاری و همکاری هستند.^{۱۵۸} آنها معتقدند همین طور که جوامع انسانی از نظر اندازه و پیچیدگی وسعت می‌یابند و سعادت هر فرد به سعادت گروه‌های اجتماعی روبه‌گسترشی پیوند می‌خورد، انسانها تحت فشار فزاینده‌ای قرار می‌گیرند تا دامنهٔ روابط همکاری و همیاری خود را گسترش دهند.

اما باید خاطر نشان ساخت که بهائیان لزوماً جوامع ابتدائی بشری را خودخواهانه‌تر و خشونت‌بارتر از جوامع مدرن امروزی نمی‌دانند، فقط تصدیق می‌کنند که به علت ساختارهای نسبتاً ساده‌تر اجتماعی که خصیصهٔ جوامع ابتدائی بشری بوده و به علت انزوای نسبی آنها از سایر گروه‌های اجتماعی، محدودهٔ همیاری و همکاری آنها نیز نسبتاً محدود بوده است. همین طور که جوامع پیچیده‌تر و گسترده‌تر شده‌اند، اعضای آنها مجبور شده‌اند احساس هویت و شمول گسترده‌تر و همچنین ساختارهایی گسترده‌تر، هر چقدر هم که ناقص، برای تمامیت اجتماعی به وجود آورند.^{۱۵۹}

اما مهم‌تر از همه، بهائیان معتقدند با وجود این که تا به حال همهٔ صور سازمان اجتماعی مرزهایی را بین اعضای داخلی و دیگرانی که در بیرون آن قرار داشته‌اند، قائل شده‌اند، اما دیگر چنین مرزبندی‌هایی در عصر وابستگی‌های روزافزون جهانی ممکن

نیست. خاندان‌ها، قبائل، دولت‌شهرها و ملت‌ها می‌توانستند روابط داخلی نسبتاً همیارانه و همکارانه‌ای را ایجاد کنند و در عین حال روابط نسبتاً رقابت‌آمیز و خشونت‌باری با سایر خاندان‌ها، قبیله‌ها، دولت‌شهرها و ملت‌ها داشته باشند. اما در یک جامعه جهانی به هم پیوسته «دیگرانی» وجود ندارد. این علامت یک تغییر کیفی در فشارهای تکاملی که بشر با آنها رو به روست، می‌باشد. از دید بهائیان این امر مستلزم «همیاری و همکاری عظیمی در همه سطوح که از هر چیزی که در تجربه جمعی بشریت می‌توان یافت فراتر می‌رود»^{۱۶۰} و «تغییراتی حیاتی (ارگانیک)... که شبهش را چشم عالم ندیده است»^{۱۶۱}، می‌باشد.

البته، همه این‌ها بر این فرضیه اساسی اتکا دارد که انسانها واقعاً استعداد و توان این همیاری و همکاری را دارند. با وجود این که بسیاری از منتقدین به این فرضیه به دیده شک می‌نگرند، بهائیان (و بسیاری دیگر) شاهد این استعداد را در گرایشات اجتماعی خود این نژاد می‌بینند. آنها این استعداد را در خط سیر گسترده تاریخ بشر به سوی گروه‌های اجتماعی با وسعت و پیچیدگی و همبستگی فزاینده و در توانائی انسان برای تفکر و یادگیری از موفقیت و شکست‌هایی که در مسیر گسترش یکپارچگی اجتماعی تجربه می‌کند، می‌بینند. آنها همچنین این توانائی و استعداد را در نمونه‌های فراوان افرادی می‌بینند که با زندگی‌های سراسر فداکاری و محبت و بخشش خود در گذشته و حال این نظریه را که ذات انسان به نحو علاج ناپذیری خودخواه و خشن است به مبارزه طلبیده‌اند. و سرانجام بهائیان شاهد این استعداد و توانائی را در تجربه جامعه خود می‌یابند که خاطر نشان می‌کنند «صرف وجود آن، نظریه‌ها و چشم‌اندازهای متداول در مورد ایجاد الگوهای صلح‌آمیز برای حیات را دچار چالش می‌کند.»^{۱۶۲}

هرچند بهائیان برای حمایت از چشم‌انداز یک حیات اجتماعی مبنی بر صلح و همکاری بیشتر، از تشبیهات طبیعت پست (مادی) و متعالی (روحانی) استفاده می‌کنند، اما سوء استفاده تاریخی از این طبقه‌بندی را که به اهداف ستمگرانه صورت گرفته محکوم می‌نمایند. برای مثال در برخی از جوامع پدرسالاری بر اساس دعاوی زن-ستیزانه‌ای نظیر این که زنان ذاتاً طبیعت پست‌تر یا مادی‌تر و مردان ذاتاً طبیعت متعالی‌تر و روحانی‌تری دارند، از چنین طبقه‌بندی‌هایی برای فرودست کردن زنان استفاده می‌کنند.^{۱۶۳} چنین ادعاهایی با اعتقادات بهائی که مبنی بر اصل صریح برابری زن و مرد و رد کامل چنین نظرات بی‌پایه‌ای است، منافات دارد.^{۱۶۴}

به همین منوال برخی از سنن خشکه مقدسانه و متزاهدانه چنین طبقه‌بندی‌هایی را برای این به کار می‌برند که «ناپاکی» یا فساد بدن انسانی و همچنین گناه‌آلوده بودن

اساسی همه لذات جسمانی یا دنیائی را برسانند. در واقع سنت مجردماندن کشیش‌ها و سنت رهبانیت عمدتاً از همراه‌شدن رویکردهای زن‌ستیزانه با چنین باورهائی (یعنی این که جسم زن منشأ اصلی وسوسه‌ها و لذات زمینی است و مردان باید برای پیشرفت روحانی خود از آن اجتناب کنند)، سرچشمه گرفته‌اند. در برخی از فرهنگ‌ها چنین اعتقاداتی باعث ترویج سنت‌های مربوط به تازیان‌زدن به خود و سایر عادات مربوط به ریاضت جسمانی شده‌اند. باز هم چنین باورها و رسوم با دریافت بهائی از ذات و جسم انسان تناقض دارد. این که بهائیان بین طبیعت پست‌تر و طبیعت متعالی‌تر انسان تمایز قائل می‌شوند برای این نیست که جسم انسان را به عنوان این که فاسد یا ناپاک است، تحقیرکنند. برعکس، بهائیان جسم انسانی را محمل سودمندی برای پیشرفت ذهن انسان می‌دانند^{۱۶۵} که از این جهت باید با دقت، شرافت و احترام با آن رفتار کرد.^{۱۶۶} علاوه بر آن، بهائیان معتقدند که باید از لذات حسی جسمانی در محدوده اعتدال و در چارچوب ملاحظه سعادتمندی دیگران بهره‌مند شد.^{۱۶۷}

تجربه جامعه بهائی

البته فرضیات مربوط به طبیعت بشر و دستورالعمل‌های اجتماعی که از آنها برآمده‌اند را نهایتاً نمی‌توان بطور انتزاعی ارزیابی کرد. بکارگیری آنها در دنیای واقعی هم باید ارزیابی شود. خوشبختانه تجربه جامعه بهائی فرصتی را برای چنین ارزیابی‌هایی فراهم می‌کند. از این نظر جامعه بهائی را می‌توان تجربه‌ای اجتماعی دانست که فرضیات مربوط به طبیعت انسانی و سازمان اجتماعی را که طرح کلی آن در بالا مطرح شد، امتحان می‌کند. درست است که این تجربه طوری برنامه‌ریزی شده که نسل‌های زیادی را در بر بگیرد و هنوز نمی‌توان نتیجه نهائی آن را تعیین کرد، اما می‌توان مشاهدات اولیه بسیاری را بر اساس تجربیات جامعه بهائی تا به حال به عمل آورد.

به این منظور ارزیابی‌های اولیه زیر را بر اساس دو دهه مشارکت و مشاهده در جامعه بهائی ارائه می‌نمایم که شامل مشاهداتی میشود که در جوامع متعددی در چهار کشور و در سه قاره صورت گرفته است. همچنین شامل مشارکت در چندین شورای انتخابی بهائی و همچنین شرکت در گستره‌ای از پروژه‌های اقتصادی-اجتماعی بهائی می‌شود و سرانجام این مشاهدات شامل ۱۸ ماه کار داوطلبانه در مرکز جهانی بهائی در حیفا اسرائیل نیز می‌گردد.

بر اساس این مشاهدات، به نظر می‌رسد که بهائیان از نظر درک روال‌ها و اصول مختلف بهائی و همچنین از نظر زمان و نیروئی که به کار جامعه اختصاص می‌دهند تفاوت‌های قابل توجهی با یکدیگر دارند. همچنین به نظر می‌رسد که در کوشش برای فرارفتن از عادات و باورها و ارزش‌های فرهنگی موروثی به درجات مختلفی از موفقیت رسیده‌اند. اما از سوی دیگر به نظر می‌رسد که گفتمان بهائی منبع نیرومندی برای انگیزش فردی است که انسان‌ها را به سطوح قابل توجهی از تعهد و فداکاری می‌کشاند. بهائیان بی‌شماری که دیده و با آنها کار کرده‌ام، از این نظر مرا عمیقاً تحت تأثیر خود قرار داده‌اند. آن‌دها هزار نفری هم که در سراسر جهان به فرمان جوامع خود مقدار زیادی از وقت و نیروی خود را صرف خدمت در شوراها و انتخابی می‌کنند نیز قابل توجه هستند. گسترش روزافزون فعالیت‌های جامعه بهائی (بخصوص در سطوح ملی و بین‌المللی) روز به روز بیشتر به این معناست که شخص، شغل، خانه و احتمالاً حتی کشور خود را پشت سر بگذارد تا به کاری در یک مقام انتخابی نسبتاً بی‌نام و نشان بپردازد که به کلی طالب آن نبوده است و اغلب سالها طول می‌کشد.

ده‌ها هزار بهائی علاوه بر خدمت در مقام‌های انتخابی، زندگی‌های نسبتاً مرفه خود را داوطلبانه رها کرده‌اند تا در پروژه‌ها و اقدامات بهائی در گوشه و کنار عالم شرکت کنند. صدها هزار نفر دیگر که نمی‌توانند مستقیماً در چنین اقداماتی شرکت کنند، داوطلبانه بخشی از درآمد خود را برای حمایت از فعالیت‌های جامعه بهائی می‌بخشند، بدون این که شخصاً شناخته شوند یا نفعی مادی برایشان داشته باشد. در این زمینه تجربه این جامعه سرگذشتی از فداکاری فردی است که بر نظریه خودخواه بودن گریزناپذیر ذات انسانی خط بطلان می‌کشد. در واقع از بدو جامعه بهائی بیش از ۲۰۰۰۰ نفر از اعضای آن که ترجیح دادند دست از جان بشویند تا از اعتقاد خود به آرمانهای بهائی، نهایت از خودگذشتگی را از خود نشان داده‌اند.^{۱۶۸} تجربه جامعه بهائی تا به حال با آن که هنوز در مراحل تکوینی رشد خود قرار دارد، نشان می‌دهد که افراد واقعاً می‌توانند از منافع شخصی تنگ‌نظرانه فراتر بروند و در عوض به خیر عموم ناظر باشند.

تجربه جامعه بهائی همچنین اشاره به کارآئی روال‌ها و ساختارهای اجتماعی غیرخصمانه دارد. البته در این مرحله تکوینی از رشد جامعه جهانی بهائی، هر کدام از جوامع بهائی در کوشش‌های خود در جهت یادگیری و بکارگیری نحوه غیرخصمانه تصمیم‌گیری جمعی و همچنین ساختارهای غیرخصمانه قدرت و مرجعیت که ملازم آن است به میزان‌های مختلفی از موفقیت دست یافته‌اند. در این رابطه، جوامع مختلف از نظر توانائی‌هایشان در زمینه فعالیت‌های جمعی هماهنگ و پایدار تفاوت‌های قابل توجهی با یکدیگر دارند. از یک سو بسیاری از جوامع تازه‌تأسیس در برگزاری ساده جلسات

ماهانه با مشکل رو به رو هستند چه برسد به برگزاری انتخابات سالانه، و از سوی دیگر جوامع بالغ‌تر به علت اقداماتی که بخوبی سازمان‌داده شده و از نظر اجتماعی متری هستند، کم‌کم توجه و احترام عمومی را به خود جلب می‌کنند. نمونه‌هایی از این اقدامات در زیر مورد بحث قرار می‌گیرد.^{۱۶۹}

حتی در این مرحله تکوینی از رشد جامعه بهائی هم، ساختارها و روال‌های تشکیلات بهائی کم‌کم تضاد خود را با الگوهای نفاق‌افکنانه و حزب‌گرایانه دموکراسی که در بسیاری از نقاط دنیا بدیهی شمرده می‌شوند، نشان داده است. برای مثال وقتی در طول کانونشن ۱۹۸۸ بهائی در حیفای اسرائیل کار می‌کردم، مشاهده کردم که بیش از هزار نماینده از سراسر جهان گرد هم آمدند تا شورای حاکمه بین‌المللی جامعه بهائی را انتخاب کنند. این انتخابات تأثیر عمیقی روی من گذاشت. نمایندگان نمونه کوچکی از نژاد بشری بودند و بومیان همه قارات دنیا را در بر می‌گرفتند. بسیاری از آنها تا به حال سرزمین‌های خود را ترک نکرده بودند و برخی از آنها حتی سواد هم نداشتند. بخصوص فضای کانونشن تکان دهنده بود. برخلاف سخنرانی‌ها و شعارها و دوز و کلک‌هایی که مشخصه کانونشن‌های انتخاباتی مبنی بر رقابت برای کسب قدرت یا جلب توجه است، کانونشن بهائی در فضائی توأم با وقار و احترام و آرامش جریان داشت. همه نمایندگان بدون تلاش برای رأی جمع‌کردن، نامزدشدن یا مبارزه انتخاباتی کار خود را با روحیه خدمت و خضوع انجام می‌دادند. اعضای قبلی بیت‌العدل اعظم برای این که به نظر نیاید اشتیاقی به انتخاب شدن مجدد دارند، در سراسر دوره کانونشن که به رأی‌گیری انجامید، در انظار عمومی ظاهر نشدند. پس از آن که نتایج انتخابات اعلام شد، جشن یا سخنرانی پیروزمندانه‌ای برگزار نشد.

به دنبال این جریان انتخاباتی، همه نمایندگان چندین روز در فضائی مبنی بر احترام و تشویق متقابل درباره امور کل جامعه جهانی به مشورت پرداختند. آنها در سراسر این مشورت‌ها با صداقت و صراحت و بدون موضع‌گیری‌های حزبی یا خودپیش‌اندازی، علائق و پیشنهادات خود را مطرح می‌ساختند. خارج از این مشورت‌های رسمی، نمایندگان بطور غیررسمی و با نشان دادن علاقه و محبت متقابل که فراتر از همه اختلافات نژادی، طبقاتی، جنسی و مانند آن بود با یکدیگر می‌جوشیدند.

البته کانونشن بین‌المللی بهائی جلوه نسبتاً پخته‌ای از اصول تشکیلات بهائی است اما حتی در سطح محلی هم این اصول در زمینه هماهنگ‌کردن امور جوامع مختلف و همچنین هدایت نیروهای آنان به مجرای پروژه‌های متعدد اصلاح و توسعه اجتماعی کارآئی خود را به اثبات رسانده است. از آنجا که تشکیلات بهائی غیرحزبی و غیررقابتی

است، دامنه وسیعی از کسانی را که در غیر این صورت هرگز نمی‌خواستند و یا نمی‌توانستند در تصمیم‌گیری یا حکومت (غیرحزبی) شرکت کنند، جلب می‌کند. در نتیجه صدها هزار نفر از هر گوشه سیاره در حال یادگیری مهارت‌هایی بوده‌اند که آنها را قادر به سازمان‌دهی، تصمیم‌گیری جمعی و پی‌گیری اقدامات جمعی می‌نماید.

این مهارت‌ها برای نمونه در پیدایش اقدامات توده‌ای توسعه اجتماعی و اقتصادی بهائی از همه نمایان‌تر است. برخلاف بسیاری از سازمان‌های «توسعه» بین‌المللی که در آنها پروژه‌ها از بالا ایجاد و طراحی می‌شوند و بر توده‌هایی که صرفاً پذیرنده و دریافت‌کننده کمک و امداد بیرونی تصور می‌شوند، تحمیل می‌گردد، پروژه‌های توسعه بهائی از سوی جوامع محلی یا منطقه‌ای ایجاد و ادامه داده می‌شود. این جوامع با مشورت جمعی، الویت‌های توسعه خود را تشخیص می‌دهند و راهبردهای خود را برای پرداختن به این الویت‌ها ایجاد می‌کنند.^{۱۷۰} در عین حال از آنجا که جوامع بهائی یک جامعه جهانی یکپارچه را تشکیل می‌دهند که ساختار آن شبکه‌سازی و ارتباطات و جریان یادگیری و عمل جمعی را تسهیل می‌کند، اقداماتی که کارآئی خود را در یک جامعه به اثبات می‌رساند، اغلب از سوی سایر جوامع هم، بنا به نیازها و شرایط خاصی که دارند، اخذ می‌گردد.

برای نمونه، بهائیان بیش از یک قرن است که تشیخص داده‌اند ترویج برابری زنان یکی از کلیدهای توسعه اقتصادی و اجتماعی است (در حقیقت بهائیان به عنوان یک اصل معتقدند که اگر در خانواده و یا جامعه خاصی امکان تحصیل برای همه کودکان فراهم نباشد، باید برای تحصیل دختران الویت قائل شد زیرا این امر مهم‌ترین و پایدارترین تأثیر را روی پیشرفت و سعادت خانواده‌ها و کل جوامع دارد.^{۱۷۱}) طبق همین اصل، جوامع بهائی در سراسر دنیا مدتهاست به پروژه‌هایی اشتغال دارند که به بهبود موقعیت زنان می‌پردازد.^{۱۷۲} علاوه بر آن، اخیراً شروع به همکاری با سایر گروه‌ها و سازمان‌های هم‌فکر در این جهت نموده‌اند. برای مثال بهائیان با حمایت **صندوق توسعه سازمان ملل برای زنان** از رسانه‌های سنتی مانند نمایش روستائی و رقص و آواز برای پرداختن به موضوعاتی نظیر اهمیت تحصیل دختران، اهمیت مشورت بین زن و شوهر و ارزش همکاری کامل در تربیت فرزند، مدیریت مالی و ارزش کارهای خانه استفاده کرده‌اند.^{۱۷۳} تا به حال بهائیان پروژه‌های مشابهی را در ده‌ها روستا در حداقل ۵ کشور در سه قاره جهان ایجاد کرده‌اند.

آنچه که در مورد همه این پروژه‌ها قابل توجه است، این است که بر اساس توانائی، مؤسساتی که در محل شکل گرفته‌اند (یعنی شوراهای انتخابی بهائی) بنا شده‌اند

و از مشارکت زنان و مردان هر دو برخوردار هستند. پس از آن که شرکت‌کنندگان از طریق جریان مشورت بهائی و مجهز به ابزار گوناگون برای تشخیص و جمع‌آوری اطلاعات به تجزیه و تحلیل چالش‌هایی که در مقابلشان قرار دارد، پرداختند، نتایج به کمک رسانه‌های سنتی که برای مردم آشنا و آرامش‌بخش هستند، در اختیار کل جامعه قرار می‌گیرد. به علاوه تمرکز بیشتر روی ایجاد مهارت‌ها و تغییر رویکردهاست تا روی فراهم‌کردن خدمات و کالاهای مادی. در این جهت شواهد چشمگیری از موفقیت هم به لحاظ نقلی و هم به لحاظ آماری وجود دارد. در روستاهائی که این پروژه‌ها در آنها به اجرا در آمده، مردان مشارکت در انجام کارهای خانه را شروع کرده‌اند؛ شوهران و زنان شروع به مشورت در مورد امور مالی خانواده و سایر تصمیمات خانوادگی کرده‌اند؛ زنان سهم بیشتری در تصمیم‌گیری‌های جامعه یافته‌اند و زنان و دختران دسترسی روزافزونی به تحصیل و سواد آموزی پیدا کرده‌اند. روند همه این کارها به شکلی بوده که به جای جداکردن مردان، مشارکت آنها را جلب کرده است.^{۱۷۴}

در عین حال، تمرکز روی پروژه‌های خاصی نظیر این ممکن است موفقیت گسترده‌تر کل جامعه بهائی را از نظر دور کند. به همان میزان که پیشرفت معنادار را ایجاد مهارت‌ها، رویکردها و توانائی‌ها می‌دانیم و نه ارائه صرف خدمات و کالاها، کل تجربه جامعه بهائی رامی‌توانیم یک پروژه یکپارچه جهانی بدانیم که در حال حاضر بیش از ۵ میلیون نفر در آن به کسب چنین مهارت‌ها، رویکردها و توانائی‌هایی می‌پردازند. در این پروژه بزرگتر است که هر کدام از جوامع بهائی بطور تاریخی با سرعت‌های مختلف و با طی مراحل قابل پیش‌بینی از رشد حرکت می‌کنند. طبق آنچه من تجربه کرده‌ام، جوامع نوپای بهائی می‌کوشند تا صرفاً جلسات و اقدامات منظمی را سازمان‌دهی کنند و مشورت غیررسمی درباره امور ساده جامعه را بیاموزند. همین که تعداد اعضای جامعه به حدی رسید که بتوانند شورائی را انتخاب کنند، می‌کوشند تا راه و رسم انتخابات بهائی و همچنین شرایط مشورت رسمی‌تر را که در این شوراهای انتخابی مورد نیاز است، بیاموزند. پس از کسب تجربه در این مهارت‌های اساسی، شوراهای بهائی معمولاً به ایجاد پیوندهای وحدت و محبت بین جامعه و همچنین ایجاد مهارت‌هایی که برای مشورت منظم با همه اعضای جامعه لازم است، توجه می‌کنند. همین که این مرحله از پیشرفت نیز طی شد، جوامع بهائی عموماً توجه خود را به ایجاد برنامه‌های اساسی آموزشی در داخل جامعه معطوف می‌کنند که در آن کودکان و بزرگسالان می‌توانند به درک عمیق‌تری از مفاهیم و روال‌های بهائی برسند. جوامع بهائی بعد از کسب این عملکردهای اساسی معمولاً به نیازهای اقتصادی و اجتماعی جامعه پیرامون خود می‌پردازند.

با شکل‌گیری نسبتاً اخیر «مؤسسات آموزشی» در همه مناطق جهان، به نظرمی‌رسد که توالی مراحل رشدی که در بالا توصیف شد هم سرعت بیشتری گرفته و هم کمی تغییر کرده است. اکنون در بسیاری از مناطق حتی قبل از شکل‌گیری شورهای انتخابی، حلقه‌های مطالعاتی مربوط به مؤسسات آموزشی به کمک افراد تسهیل‌کننده خود این جوامع یا تسهیل‌کننده‌هایی از مناطق همجوار تشکیل می‌شوند. این حلقه‌های مطالعه به نوبه خود به ازدیاد فعالیت‌های اساسی و شتاب‌گیری رشد و توسعه می‌انجامند که بار دیگر به توانائی کمک به توسعه اجتماعی و اقتصادی جامعه بزرگتر پیرامون ختم می‌شود.

تا به حال، جوامع بهائی که به این آخرین مرحله رشد رسیده‌اند، دامنه وسیعی از این پروژه‌های اجتماعی و اقتصادی را در سراسر دنیا آغاز کرده‌اند که بیشتر در معرض دید هستند. این پروژه‌ها از جمله عبارتند از: ایجاد مدارس راهنمایی و برنامه‌های سوادآموزی در جوامعی که فاقد این خدمات اساسی هستند، ایجاد شرکت‌هایی با سرمایه‌های خرد در جوامعی که منابع مالی محدودی دارند، ایجاد رادیوهای بومی در میان مردمی که بطور سنتی به هیچ وجه دسترسی به وسائل ارتباط جمعی ندارند و بنای دانشگاه‌های روستائی غیرمتمرکز در مناطقی که به واسطه رویکردهای شهری به تحصیلات دانشگاهی از خدمات ضعیف دانشگاهی رنج می‌برند. این اقدامات از الویت‌ها و نیازهایی که بطور محلی یا منطقه‌ای تشخیص داده شده‌اند، سرچشمه می‌گیرند و از منابع محلی یا منطقه‌ای موجود و قابل‌توجه‌تر از همه از منابع انسانی که طی نسل‌ها در جوامع دائماً روبه‌رشد بهائی تربیت شده‌اند، استفاده می‌کنند. بنا بر این در حالی که ناظران بیرونی ممکن است فقط این اقدامات قابل‌مشاهده‌تر را به عنوان «پروژه‌های توسعه» تشخیص بدهند، اما کل جریان شکل‌گیری و بنای جامعه بهائی که به آنها منجر شده و آنها را ممکن می‌سازد را باید توسعه دانست. در واقع بسیاری از «کارشناسان» بیرونی توسعه کم‌کم تشخیص داده‌اند که این جریان طولانی‌مدت جامعه‌سازی شرط اولیه توسعه پایدار اقتصادی و اجتماعی است.

علاوه بر آن، با توجه به این که هدف جهانی نهائی جامعه بهائی استقرار یک نظم نوین جهانی بر اساس اصول وحدت و همبستگی است، معیار نهائی برای سنجش راهبردهای جامعه بهائی در زمینه توسعه به خوبی می‌تواند میزان تجسم این اصول خاص در کل این جامعه باشد. بر اساس این معیار، من می‌گویم که جامعه بهائی الگوی نمایانی از موفقیت است. با وجود دردهای فزاینده‌ای که این جامعه همچنان در این مرحله تکوینی از رشد خود تحمل می‌کند، می‌توان ثابت کرد وحدتی که از قبل به آن رسیده است، برجسته‌ترین موفقیتی است که به آن نائل گشته است. برای مثال این وحدت بطور

رسمی در روال‌های جمعی که از کثرت بهره‌برداری می‌کند و آن را منبعی برای حل جمعی مشکلات می‌داند، ظاهر می‌شود و بطور غیررسمی در ایجاد دوستی‌ها و ازدواج‌ها و روابط همکاری بی‌شماری که در جوامع بهائی در میان مردمی با زمینه‌های مختلف شکل گرفته است.

در سطح جهانی، اصل وحدت خود را در ساختارهای هماهنگ و منسجم و همه-گیر جامعه بهائی و همچنین در روحی که آن را به حرکت در می‌آورد، نشان می‌دهد. این روح برای مثال آشکارا در کنگره دوم جهانی بهائی که در سال ۱۹۹۲ در نیویورک برگزار شد، به جلوه در آمد. در این رویداد بیش از ۳۰۰۰۰ بهائی از سراسر دنیا گرد هم آمدند تا بزرگترین موفقیت تأمل نمایند و همچنین خود را برای چالش‌های پیش رو در سالهای آینده آماده سازند. این کنگره که تنوع کامل جامعه بین‌المللی بهائی را تجسم می‌بخشید، شاهدی بود بر وحدت بالقوه کل نژاد بشری. این کنگره بازتابی بود از یک قرن رشد و جامعه‌سازی در یک چارچوب کاملاً غیرخصمانه. این چارچوب و «میثاقی» که در شالوده آن قرار دارد، یکی از دلایل اصلی سالم ماندن جامعه بهائی از انشقاق‌ها و دسته بندی‌هایی است که عملاً تمام نهضت‌های اجتماعی و جوامع دینی دیگر را در تاریخ در بر گرفته است.^{۱۷۵}

و سرانجام تجربه جامعه بهائی باعث می‌شود که بتوانیم نگاهی گذرا به راهبردها و تعهدات غیرخصمانه حتی در شرایط ظلم مستقیم و نقض فاحش حقوق بشر داشته باشیم. از این نظر بخصوص تجربه جامعه بهائیان ایران قابل توجه است. جامعه بهائیان ایران از زمان تشکیل خود در اواسط قرن نوزدهم با موج‌های متوالی تعقیب و آزار رو به رو بوده است. تلاش برای نابودسازی این جامعه نوپا بلافاصله بعد از تشکیل آن منجر به مرگ ده‌ها هزار بهائی ایرانی و همچنین زندانی و تبعیدشدن مادام‌العمر مؤسس آن گردید. از آن زمان به بعد امواج تعقیب و آزار شدید یکی پس از دیگری این جامعه را در بر گرفته است. جدیدترین مورد آن بعد از انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ بوده که رهبران آن بار دیگر نیت خود را مبنی بر نابودساختن این جامعه اعلام کرده‌اند.^{۱۷۶}

اما بهائیان ایرانی با وجود یک قرن و نیم از چنین تعقیب و آزارهایی پیشرفت‌های قابل توجهی کرده‌اند. برای نمونه در یک فرهنگ عمیقاً پدرسالارانه که با زنان مانند اسباب خانه یا اسباب تولیدمثل رفتار می‌شد و عملاً آنها را در خانه زندانی کرده و آنها را قابل تعلیم و تربیت نمی‌دانستند، بهائیان اولین کسانی بودند که حجاب را کنارگذاشتند، تساوی کامل زن و مرد را اعلام نمودند و شروع به اجرای این اصل در عمل کردند. از جمله اقدامات بهائیان تأسیس اولین مدارس دخترانه در ایران بود. در این

مدارس نه تنها به روی بهائیان که به روی همه با هر پیشینه‌ای باز بود. در واقع این مدارس اولین نسل زنان شاغل ایران را تربیت کردند و از آن زمان نفوذ آنان در سراسر جامعه احساس شده است.^{۱۷۷}

بخصوص در خود جامعه بهائی، زنان پیشرفت آشکاری کرده‌اند. برخلاف هنجارهای فرهنگی حاکم، زنان در فعالیت‌های جامعه بهائی از مردان جدا نشدند. زنان با کارکردن در کنار مردان و در مؤسسات و هیئت‌های انتخابی، مهارت‌های مهم و حس شرافت و ارزشمندی زیادی در داخل جامعه بهائی به دست آوردند. تا سال ۱۹۷۴ صد درصد زنان زیر ۴۰ سال بهائی سواد داشتند در حالی که میانگین ملی ایران ۱۵ درصد بود.^{۱۷۸} این تعهد نسبت به پیشرفت زنان به نوبه خود باعث پیشرفت اجتماعی و اقتصادی کل جامعه بهائی گردید، پویائی دیگری که بسیاری از کارشناسان «توسعه» تازه حالا شروع به تشخیص آن کرده‌اند.

نمونه دیگر از موفقیت‌های بهائیان ایران را می‌توان در پاسخ خاص آنان به تجدید تعقیب و آزار بهائیان به دنبال انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ دید. مقامات ایرانی به دنبال انقلاب دست به حمله تمام‌عیاری علیه جامعه بهائی زدند. بهائیان را در ملاء عام کتک زدند، کسب و کارشان را مصادره و یا نابود کردند، خانه‌هایشان را غارت کردند یا سوزاندند و بسیاری از رهبران انتخابی آنها را شکنجه و اعدام نمودند. ازدواج‌های بهائی نوعی فحشا که مستحق مجازات مرگ است اعلام گردید و دانشجویان بهائی از دانشگاه اخراج شدند. «قانون» قصاصی نیز به تصویب رسید که هر نوع جرمی علیه بهائیان را از هر نوع مجازات قانونی معاف می‌نمود.^{۱۷۹}

جامعه بهائیان ایران بدون هیچ حمایت قانونی در داخل و بدون وجود هیچ راه قانونی برای خروج از ایران (به بهائیان گذرنامه نمی‌دادند) کاری نمی‌توانست بکند جز این که فجایعی که علیه آن صورت می‌گرفت را مستند سازد و جزئیات آن را با جوامع بهائی سایر کشورها در میان گزارد. این جوامع به نوبه خود یک اقدام هماهنگ جهانی را برای آگاه‌کردن دولت‌ها، رسانه‌ها و سایر رهبران فکری سراسر دنیا از وضع اسفناک آنان آغاز کردند. بهائیان همچنین شبکه‌ای غیر رسمی برای پناه‌دادن و حمایت‌کردن از یکدیگر و همچنین مدارس غیررسمی خانگی برای کودکان خود ایجاد نمودند. در همین حال که بهائیان داخل ایران راه‌های مبتکرانه‌ای برای بقا و پیشرفت خود پیدا می‌کردند، اقدامات بین‌المللی برای آگاه‌ساختن دولت‌ها و سایر رهبران شروع به ثمردادن کرد. قطعنامه‌هایی در پارلمان‌ها و کنگره‌های سراسر جهان و همچنین در سازمان ملل متحد به تصویب رسید که این موارد فاحش نقض حقوق بشر را محکوم می‌کردند و بر

دولت ایران فشار می‌آوردند که دست از تعقیب و آزار بهائیان بردارد. در پاسخ به این فشارها، آشکارترین موارد نقض حقوق بشر به تدریج از میان رفت و با وجود این که بهائیان ایرانی هنوز زندگانی مخاطره‌آمیزی دارند، اما به نظر می‌رسد که اکنون تهدید علیه موجودیت جامعه خود را پشت سر گذاشته‌اند و تعقیب و آزار بهائیان تقریباً متوقف شده است.^{۱۸۰}

اما این آخرین موج تعقیب و آزار نه تنها به بقا بلکه به بحرکت درآمدن بهائیان ایران و بهائیان سراسر دنیا منجر گردید. در داخل ایران این تجربه تعهد بسیاری از بهائیان را عمیق‌تر کرده است. علاوه بر آن، واکنش‌های غیر خصمانه آنان همدردی و تحسین بخش‌های متعادل‌تر و مترقی‌تر جامعه ایران که به باور بهائیان آینده جامعه در دست آنان است، برانگیخته است. در خارج از ایران اقدامات جهانی مربوط به روابط خارجی که به سبب این تعقیب و آزارها به پیش رانده شد، به دو پیشرفت که به یک اندازه اهمیت دارند، منجر گردید: اول این که توانائی‌های تازه‌ای برای عمل هماهنگ جهانی ایجاد نمود که نمایانگر مرحله جدیدی از بلوغ برای جامعه جهانی بهائی است. حال از این توانائی‌ها برای اقدامات جدید جهانی در زمینه حقوق بشر، پیشرفت زنان، سواد آموزی، توسعه و مانند آن استفاده می‌شود. دوم این که به خروج جامعه بهائی از مجهولیت نسبی در عرصه بین‌المللی انجامید، جائی که حال تاریخچه، تعهدات و موفقیت‌های این جامعه توجه گسترده‌ای را به خود جلب کرده است. این جامعه ضمن خروج از مجهولیت همدردی و حمایت مردمی از سراسر جهان را برانگیخته که روز به روز با آن آشنا تر و به روال‌ها و اصول اساسی آن علاقه مندتر می‌شوند.

پاسخ غیر خصمانه جامعه بهائی نسبت به ظلم و تعقیب و آزار، خود را به همه این طرق جایگزین کارآمدی برای مقاومت و مخالفت خصمانه نشان داده است. درست است، بیش از ۲۰۰ نفر در موج اخیر تعقیب و آزار در ایران جان خود را از دست دادند، اما اگر بهائیان با خشونت یا مخالفت‌های غیرقانونی علیه رژیم می‌که آماده بود به کوچکترین بهانه‌ای آنها را دستگیر کنند و تعقیب و آزار خود را شتاب بخشد، پاسخ داده بودند، این تعداد ممکن بود بسیار بیشتر از اینها باشد. در عوض واکنش بهائیان به شکل‌گیری توانائی‌های جدید درونی و همچنین شناسائی گسترده بیرونی کمک کرد، آن هم با سرعتی که بهائیان هرگز قبل از این تعقیب و آزارها تصور آن را هم نمی‌کردند. علاوه بر آن، بهائیان با تحمل این جریان به بینش‌های ارزشمندی نسبت به کارائی راهبردهای غیر خصمانه خود برای اصلاحات اجتماعی دست یافتند.

خلاصه آن که جامعه بهائی را می‌توان یک تجربه وسیع اجتماعی دانست که فرضیات مربوط به ذات بشر، سازمان‌دهی اجتماعی و اصلاحات اجتماعی را که طرح کلی آن قبلاً در این فصل مطرح شده را آزمایش می‌کند. هرچند نتیجه نهائی این تجربه را هنوز نمی‌توان پیش‌بینی کرد، اما بر اساس تجربه‌ای که تا به حال کسب کرده است، می‌توان با احتیاط به نتیجه‌گیری‌هایی رسید. اول این که هرچند افراد بهائی در تلاش برای این که منافع شخصی فوری خود را تابع سعادت بلندمدت کل جامعه نمایند، به درجات مختلفی از موفقیت رسیده‌اند، اما تاریخ جامعه بهائی روی هم‌رفته، تاریخ فداکاری شخصی و تعهد به خیر عموم بوده است. این تاریخ به خودی خود چالش مهمی در قبال این فرضیه قرار می‌دهد که ذات بشر بطور گریزناپذیری خودخواه و خشن است. بعلاوه، هرچند جوامع مختلف بهائی در تلاش برای یادگیری جمعی و بکارگیری روال‌های غیرخصمانه تصمیم‌گیری جمعی و همچنین ساختارهای غیرخصمانه قدرت و مرجعیت که ملازم آن است به درجات مختلفی از موفقیت رسیده‌اند، اما جامعه بهائی، در کل، گام‌های مهمی به سوی این اهداف برداشته است. روال‌ها و ساختارهای تشکیلات بهائی حتی در این مرحله تکوینی از رشد خویش نیز با الگوهای نفاق‌افکنانه و حزب‌گرایانه که در بیشتر نقاط دنیا با دموکراسی مترادف شمرده می‌شوند، تضاد دارند. علاوه بر آن، این روال‌ها و ساختارهای غیرخصمانه کارآئی خود را در هماهنگ‌ساختن امور متنوع جامعه جهانی و هدایت نیروهای آن به سوی تعداد بی‌شماری از پروژه‌های اصلاحات و توسعه اجتماعی به اثبات رسانده‌اند. و سرانجام بهائیان با دنبال کردن راهبردهای غیرخصمانه اصلاح اجتماعی، کارآئی جایگزین‌های خشونت و مخالفت را، حتی در شرایط ظلم و خشونت مستقیم نشان داده‌اند. دنبال کردن تدابیر غیرخصمانه در مقابل نقض فاحش حقوق بشر هم محرک پیشرفت درونی و هم محرک شناسائی بیرونی جامعه بهائی بوده است.

بداشت‌ها و مراجع فصل ۵

^۱ این آمار از بخش آمار بیت‌العدل اعظم الهی، بتاريخ اول آگست سال ۲۰۰۱ گرفته شده است. برای دستیابی به آمار منتشر شده درباره اندازه و رشد جامعه جهانی بهائی مراجعه کنید به *Bahá'í World 2001-2002*. برای دستیابی به منابع خارج از دیانت بهائی که این آمار را تأیید کنند، به آماری مراجعه کنید که در *Encyclopedia Britannica* منتشر شده است.

^۲ برای نمونه مراجعه کنید به بحث درباره این موضوع در: شوقی افندی، *نظم جهانی بهائی*.

^۳ برای یک مرور عالی بر خروج تاریخی این جامعه از مجهولیت مراجعه کنید به:

Collins, 'In the Eyes of the World'

همچنین مراجعه کنید به: Hatcher and Martin, *Bahá'í Faith*

^۴ شرح و آمار این پروژه‌ها را می‌توان در <http://www.bahai.org> یافت. این لینک‌ها را دنبال کنید: فعالیت اجتماعی،

بعد توسعه اجتماعی و اقتصادی، بعد پروژه‌های توسعه بهائی، یک جریان جهانی یادگیری.

^۵ برای خلاصه‌ای از تاریخچه و مروری کلی بر شرکت فعال جامعه جهانی بهائی در سازمان ملل متحد مراجعه کنید به:

Bahá'í International Community, 'History of Active Cooperation with the United Nations'

<<http://www.bicun.bahai.org/about.cfm>>

^۶ برای یک کتاب شناسی دارای شرح و توضیح از این رساله‌ها و پایان‌نامه‌ها مراجعه کنید به: Collins, *Bibliography*, pp.

303-10. بخصوص جالب توجه است که در این کتاب شناسی رساله پیتر ال. برگر جامعه‌شناس (از:

Luckman, *The Social Construction of Reality* Berger and نمایندگان نظریه سازندگی اجتماعی از آن نام برده شده است) نیز گنجانده شده است. برگر
جدید پژوهش اجتماعی در نیویورک نوشته است.
۱۹۵۴ به عنوان رساله دکترایش در مدرسه

⁷ Fazel and Danesh, 'Bahá'í Scholarship: An Examination Using Citation Analysis'

^۸ حضرت بهاءالله بنیان گزار جامعه بهائی و «مهندس» نظم اداری بهائی هستند. ایشان از سن ۳۶ سالگی تا درگذشتشان در سال ۱۸۹۲ به سبب رهبری یک نهضت «بدعت گزار» که به ساخت یک نظم جدید اجتماعی بر اساس یک جهان‌نگری روحانی و برمی‌نای اصول وحدت، وابستگی متقابل و رفع تبعیض و تعصب جنسی، دینی، ملی، قومی و طبقاتی اختصاص داشت، زندانی دوامپراتوری ایران و عثمانی بودند. ایشان در سراسر دوره ۴۰ ساله اسارت و تبعید خود آثار بسیاری را به رشته تحریر درآوردند که مکاتبات بی‌شمار با جامعه رو به رشد پیروانشان در خاورمیانه از جمله آنها بود. حضرت بهاءالله در این آثار به بیان اصول اساسی و ساختار سازمانی جامعه بهائی پرداختند. ایشان قبل از وفات پسر ارشد خود حضرت عبداله‌ها را به عنوان جانشین خود در امر تلاش برای ایجاد و تقویت جامعه نوپای بهائی انتخاب نمودند. حضرت عبداله‌ها تا سال ۱۹۰۸ در حالی که هنوز در اسارت بودند به این کوشش‌ها ادامه دادند و پس از آزادی از زندان، کار خود را تا سال وفاتشان، یعنی تا سال ۱۹۲۱ که در آن حضرت شوقی افندی را به عنوان جانشین خود انتخاب کردند، دنبال نمودند. به کوشش‌های حضرت عبداله‌ها و حضرت شوقی افندی جامعه نوپای بهائی به یک نهضت به خوبی سازمان یافته متنوع و جهانی بدل گردید. ۶ سال پس از درگذشت حضرت شوقی افندی در سال ۱۹۵۷ جامعه بهائی به حدی رشد کرده بود که توانست اولین شورای حاکمه جهانی خود را تحت عنوان بیت‌العدل اعظم الهی انتخاب کند که اکنون فعالیت این جامعه را در سراسر دنیا هدایت و هماهنگ می‌کند. برای دستیابی به یک تاریخ عالمانه عالی از زندگی و دست آوردهای حضرت بهاءالله، حضرت عبداله‌ها و حضرت شوقی افندی و همچنین شکل‌گیری تاریخی خود جامعه بهائی مراجعه کنید به:

Hatcher and Martin, *Bahá'í Faith*

^۹ مراجعه کنید به: Headland, Pike and Harris, *Emics and Etics*

^{۱۰} برای دستیابی به نمونه‌هایی از کاربرد ظالمانه استعارات اندام‌گونه مراجعه کنید به:

Nader, 'Harmony Models'; Jouvenel, *On Power*; Schweitzer, 'Harmony Ideology'; and Rose, *The Politics of Harmony*

^{۱۱} برای بحث مفصل‌تر در این زمینه مراجعه کنید به: بیت‌العدل اعظم الهی، وعده صلح جهانی.

^{۱۲} جامعه بین‌المللی بهائی، چه کسی آینده را رقم می‌زند، ص ۲۰-۱۹

^{۱۳} همان، 'Women and the Peace Process'

^{۱۴} همان، 'Sustainable Communities in an Integrating World'. بهائیان در بیانیه دیگری می‌گویند که افکار درباره قدرت و اختیارات «باید از نو تعریف شود» (جامعه بین‌المللی بهائی، رفاه عالم انسانی، ص ۲۰).

^{۱۵} جامعه بین‌المللی بهائی، رفاه عالم انسانی، ص ۲۰

^{۱۶} همان، 'Women and the Peace Process'.

^{۱۷} همان، 'Sustainable Communities in an Integrating World'

^{۱۸} شوقی افندی، نظم جهانی بهائی، ص ۶۰

^{۱۹} بیت‌العدل اعظم الهی، وعده صلح جهانی، ص ۱

²⁰ Bahá'í International Community, 'Disarmament and Development'

^{۲۱} جامعه بین‌المللی بهائی، رفاه عالم انسانی، ص ۴

^{۲۲} همان.

^{۲۳} همان، ص ۶

²⁴ Bahá'í International Community, 'Sustainable Communities in an Integrating World', p. 3.

^{۲۵} همان.

^{۲۶} جامعه بین‌المللی بهائی، رفاه عالم انسانی، ص ۹

^{۲۷} همان.

^{۲۸} همان.

^{۲۹} برای بحث مفصل‌تر در این زمینه مراجعه کنید به: جامعه جهانی بهائی، نقطه عطفی برای کلیه ملل جهان، ص ۹ و ۴۷ - ۴۴.

^{۳۰} جامعه جهانی بهائی، رفاه عالم انسانی، ص ۵

³¹ Bahá'í International Community, 'Ending Violence against Women'.

^{۳۲} همان.

^{۳۳} همان.

³⁴ Bahá'í International Community, 'United Nations Decade for Human Rights Education'

^{۳۵} همان.

^{۳۶} جامعه بین‌المللی بهائی، وعده صلح جهانی، ص ۴.

^{۳۷} همان، ص ۳-۴.

^{۳۸} همان، ص ۱۳

³⁹ Bahá'í International Community, 'Disarmament and Development'.

- ۴۰ جامعه بین‌المللی بهائی، نقطه عطفی برای کلیه ملل جهان، ص ۹
- 41 Bahá'í International Community, 'Disarmament and Development'.^{۴۱}
- ۴۲ جامعه بین‌المللی بهائی، نقطه عطفی برای کلیه ملل جهان، ص ۹
- ۴۳ جامعه جهانی بهائی، رفاه عالم انسانی، ص ۱۰
- ۴۴ همان، صص ۲۱ - ۲۰.
- ۴۵ جامعه بین‌المللی بهائی، وعده صلح جهانی، ص ۴
- ۴۶ همان، ص ۵. در عین حال بهائیان تشخیص می‌دهند که استفاده از نیروی قهریه ممکن است برای اجرای قوانین عادلانه که از مردم در قبال تجاوز نظامی دفاع کند و با ظلم و ستم مقابله نماید، لازم باشد. در این صورت، بهائیان پیرو مسلک صلح طلبی نیستند. همانطور که در هورن بای، انوارهدایت، شماره ۱۴۲۹، ص ۵۴۸ نقل شده، این نکته از سوی بیت‌العدل اعظم تصریح گشته است. همانطور که بحث بالا نشان می‌دهد، بهائیان از بی‌عدالتی‌های گسترده‌ای که در جوامع گذشته و کنونی وجود داشته و دارد، غافل نیستند. اما چیزی که می‌خواهند دگرگونی روال‌ها و ساختارهای اجتماعی به نحوی است که معتقدند مجموعاً مردم را قادر می‌سازد به نحو مؤثرتری به علل ریشه‌ای بی‌عدالتی و جنگ و تضاد بپردازند.
- 47 Bahá'í International Community, 'Sustainable Development'
- 48 Bahá'í International Community, *Valuing Spirituality in Development*, p. 12.
- ۴۹ جامعه جهانی بهائی، رفاه عالم انسانی، ص ۱۱-۱۰
- ۵۰ جامعه جهانی بهائی، رفاه عالم انسانی، ص ۱۱.
- 51 Universal House of Justice, *Individual Rights and Freedoms*, para. 10
- ۵۲ همان، بند ۲۳.
- ۵۳ همان، بند ۲۱.
- ۵۴ جامعه جهانی بهائی، رفاه عالم انسانی، ص ۱۰
- 55 Bahá'í International Community, 'Equality in Political Participation'.
- 56 Bahá'í International Community, 'Statement on Consultation'.
- ۵۷ همان.
- 58 Universal House of Justice, *Individual Rights and Freedoms*, paras. 37-41.
- 59 Bahá'í International Community, 'Statement on Consultation'
- ۶۰ همان.
- 61 Bahá'í International Community, 'Equality in Political Participation'
- ۶۲ همان.
- ۶۳ جامعه جهانی بهائی، رفاه عالم انسانی، ص ۱۱.
- ۶۴ یک نکته درباره معرفت‌شناسی بهائی: این اعتقاد که ما می‌توانیم مستقیماً واقعیت را درک کنیم، ریشه در فلسفه‌های تجربه‌گرای دوره روشنگری اروپا دارد. افراطی‌ترین بیان این نوع فلسفه‌ها را معمولاً تحقق‌گرایی می‌نامند که می‌گوید روش‌های علوم تجربی به انسان اجازه می‌دهد بطور عینی یا «اثباتی» واقعیت اساسی جهان و همه پدیده‌های درون آن را آشکار کند و بفهمد. این دیدگاه از این تصور ناشی شده است که یک ذهن (از نظر علمی تربیت شده) می‌تواند در مقابل واقعیت مثل یک عدسی شفاف عمل کند. اما این تصور در قرن گذشته و حاضر از سوی فلاسفه‌ای زیر سؤال رفت که می‌گویند دانش انسانی همواره به وساطت چارچوبی از زبان، تفکر و تجربه به دست می‌آید که به ادراکات ما از جهان شکل می‌دهد، و در نتیجه ذهن انسانی هرگز نمی‌تواند دسترسی مستقیم به واقعیت داشته باشد. این افکار در شکل افراطی خود به نوبه خود باعث شده‌اند که برخی از فلاسفه فرا مدرن و فرا ساختارگرا بگویند ما هرگز هیچ دسترسی به واقعیت خارج از گفتار انسانی، اگرچنین چیزی وجود داشته باشد، نداریم. این معرفت‌شناسی به نسبی‌گرایی مشهور است. از این قطب مخالف، به دانش انسانی به کلی به عنوان یک مصنوع اجتماعی نظر می‌شود. بهائیان روی هیچ کدام از این نظریه‌های افراطی دانش یا معرفت‌شناسی صحه نمی‌گذارند، بلکه، تصور می‌کنند دنیایی واقعی در بیرون هست که مستقل از فکر انسانی است و دست کم تا حدی قابل درک است. آنها همچنین تشخیص می‌دهند که کوشش‌های انسانی برای درک واقعیت از سوی زبان، تفکر، تجربه و مانند آن محدود و شکل داده می‌شود. از این مقدمات اساسی، بهائیان چیزی را استنتاج می‌کنند که می‌توان آن را «معرفت‌شناسی مشورتی» نامید که می‌تواند هم در تصمیم‌گیری جمعی و هم در پژوهش علمی کاربرد داشته باشد. در این معرفت‌شناسی مشورتی، دیدگاه‌های مختلف بالقوه مکمل یکدیگر تصور می‌شوند و پژوهش بر اساس همکاری و تعاون و از طریق گفتگوی آگاهانه پیش می‌رود و نه بر اساس بحث جدلی. برای دستیابی به یک بحث خردمندانه از معرفت‌شناسی مشورتی مراجعه کنید به: 'The Relativity of Social Construction', Smith.
- بطور خلاصه اسمیت نشان می‌دهد که کشمکش بین تحقق‌گرایی افراطی و نسبی‌گرایی افراطی در مشورت بهائی با درک ضمنی این که ساخت اجتماعی دانش به خودی خود یک پدیده نسبی است، با یکدیگر آشتی می‌یابند. از یک سو برخی از جنبه‌های واقعیت محسوس تر از بقیه هستند. از سوی دیگر وقتی ما جنبه‌ای از واقعیت را بررسی می‌کنیم برخی از چارچوب‌های ادراکی آشکارکننده‌تر از بقیه هستند. در نتیجه درک انسانی بطور همزمان به واسطه محسوس بودن یا غیر محسوس بودن پدیده‌ای که بررسی می‌کنیم و همچنین به واسطه کارآیی نسبی چارچوب ادراکی که از آن برای این بررسی استفاده می‌کنیم، محدود شده است. بر اساس این درک ضمنی، بهائیان رویکردی مشورتی نسبت به واقعیت دارند که در آن به دنبال چارچوب‌های تفسیری گوناگون هستند، زیرا این چارچوب‌ها می‌توانند به شناخت‌هایی برسند که یکدیگر را کامل کنند.
- ۶۵ شوقی افندی، نظم جهانی بهائی، ص ۸۰
- 66 Bahá'í International Community, 'Statement on Consultation'
- ۶۷ همان.
- 68 Universal House of Justice, *Wellspring of Guidance*, p. 96.
- 69 Bahá'í International Community, 'Equality in Political Participation'.

⁷⁰ Universal House of Justice, *Individual Rights and Freedoms*, para. 24.

^{۷۱} همان، بند ۲۷.

^{۷۲} همان، بند ۳۷.

^{۷۳} همان.

^{۷۴} برای بحث مفصل‌تر در این زمینه مراجعه کنید به:

Universal House of Justice, *Individual Rights and Freedoms*; and the Bahá'í International Community, 'Statement on Consultation'.

^{۷۵} جامعه جهانی بهائی، *رفاه عالم انسانی*، ص ۱۱.

^{۷۶} پیام بیت‌العدل اعظم الهی به محفل روحانی ملی ایالات متحده، می ۱۹۹۴.

^{۷۷} برای نمونه مراجعه کنید به بیانات حضرت شوقی افندی، نقل شده در:

Universal House of Justice, *Community Functioning*, p. 12.

^{۷۸} برای نمونه مراجعه کنید به بیان حضرت عبدالبهاء در همین زمینه در *Selections*, pp. 38, 81. همچنین مراجعه کنید به:

Universal House of Justice in *Community Functioning and Consultation*.

⁷⁹ Universal House of Justice, *Community Functioning*, p. 13.

^{۸۰} برای نمونه مراجعه کنید به بحث بیت‌العدل اعظم در این زمینه در منبع فوق، همچنین به بیانات حضرت شوقی افندی نقل شده در *انوار هدایت*، شماره ۵۹۲، ص ۲۲۶ و همچنین بیان حضرت عبدالبهاء نقل شده در:

Universal House of Justice, *Consultation*, pp. 7-8.

⁸¹ Universal House of Justice, *Community Functioning*, p. 13.

^{۸۲} برای نمونه مراجعه کنید به بیانات حضرت شوقی افندی نقل شده در *انوار هدایت*، شماره ۵۸۳، ص ۲۲۲ و همچنین:

Universal House of Justice, *Individual Rights and Freedoms*, paras. 24-6.

^{۸۳} برای نمونه مراجعه کنید به بحث در این زمینه در: Universal House of Justice, *Community Functioning*.

^{۸۴} برای نمونه مراجعه کنید به بیان حضرت شوقی افندی در این زمینه، نقل شده در *انوار هدایت*، شماره ۳۱۷، ص ۱۲۲.

^{۸۵} برای نمونه مراجعه کنید به بیان بیت‌العدل اعظم الهی نقل شده در منبع فوق، شماره ۵۹۰، ص ۲۲۵.

^{۸۶} بیت‌العدل اعظم الهی، *وعدۀ صلح جهانی*، ص ۱۹.

⁸⁷ Bahá'í International Community, 'Building a Just World Order'

⁸⁸ Bahá'í International Community, 'Earth Charter/Rio De Janeiro Declaration'

^{۸۹} همان.

^{۹۰} برای بحث درباره این و بسیاری دیگر از اصول اساسی بهائی مراجعه کنید به: *Abdu'l-Bahá, Selections*. همچنین مراجعه کنید به بیت‌العدل اعظم الهی، *وعدۀ صلح جهانی*؛

Bahá'í International Community 'Statement on Nature'

و جامعه جهانی بهائی، *رفاه عالم انسانی*.

^{۹۱} جامعه بین‌المللی بهائی، *نقطه عطفی برای کلیه ملل جهان*، ص ۷-۲۶.

⁹² Bahá'í International Community, 'Statement on Consultation'

^{۹۳} جامعه جهانی بهائی، *رفاه عالم انسانی*، ص ۱۱.

⁹⁴ Bahá'í International Community, 'Statement on Consultation'

^{۹۵} جامعه جهانی بهائی، *رفاه عالم انسانی*، ص ۱۱.

^{۹۶} همان، ص ۱۱.

^{۹۷} همان، ص ۲۳.

^{۹۸} بیت‌العدل اعظم الهی، *وعدۀ صلح جهانی*، ص ۹.

^{۹۹} همان منبع، ص ۱۰.

^{۱۰۰} همان منبع، ص ۱۵.

¹⁰¹ Bahá'í International Community, *Valuing Spirituality in Development*, p. 20.

^{۱۰۲} همان.

^{۱۰۳} بیت‌العدل اعظم الهی، *وعدۀ صلح جهانی*، ص ۲۲.

¹⁰⁴ Bahá'í International Community, *Valuing Spirituality in Development*, p. 20.

^{۱۰۵} جامعه جهانی بهائی، *رفاه عالم انسانی*، ص ۲۲.

^{۱۰۶} همان.

^{۱۰۷} همان.

^{۱۰۸} برای بحث مفصل‌تر درباره عناصر الگوی انتخاباتی که به دنبال خواهد آمد، مراجعه کنید به مجموعه *Bahá'í Elections*.

^{۱۰۹} برای بحث درباره این و سایر خصوصیات که بهائیان در تصمیم‌گیری درباره این که به چه کسی رأی بدهند، در نظر می‌گیرند مراجعه کنید به بیان حضرت شوقی افندی نقل شده در منبع فوق، صص ۳-۴.

^{۱۱۰} برای نمونه مراجعه کنید به بیانات حضرت شوقی افندی در این زمینه نقل شده در منبع فوق، ص ۴.

^{۱۱۱} همان.

^{۱۱۲} جامعه جهانی بهائی، *رفاه عالم انسانی*، ص ۲۱.

^{۱۱۳} مراجعه کنید به بحث در این زمینه در مجموعه:

Bahá'í Consultation and Seeking the Light of the Kingdom.

- ۱۱۴ برای بحث مفصل‌تر درباره این و سایر عملکردهای این مؤسسه بی نظیر اداری مراجعه کنید به مجموعه مؤسسه مشاورین.
۱۱۵ برای نمونه مراجعه کنید به بیان مفصل‌تر حضرت شوقی افندی در *دورهائی*، ص ۹۲ و *انوار هدایت*، شماره ۵۹، ص ۲۵.
۱۱۶ برای نمونه مراجعه کنید به بحث در این زمینه در:
- Bahá'í International Community, 'Prosperity' (Oral Statement) and 'Statement on Nature'.
۱۱۷ در این رابطه، یکی از تحقیقات سازمان ملل که برای کشور تازه استقلال یافته نامیبیا صورت گرفت، پیشنهاد کرد که «شرایط انتخاباتی داخلی جامعه بهائی در سراسر دنیا را امتحان کنند» که این تحقیق نتیجه گرفت «مسئلاً دموکراتیک تر از چیزی است که در اکثر انتخابات دولتی وجود دارد».
- (United Nations Institute for Namibia, *Comparative Electoral Systems*, pp. 6-7).
۱۱۸ Universal House of Justice, ed., *Community Functioning*
۱۱۹ برای بحث مفصل درباره جریانی که از طریق آن این محافل ملی انتخاب می‌شوند، مراجعه کنید به مجموعه:
National Convention
۱۲۰ Shoghi Effendi, *Bahá'í Administration*, p. 84 همچنین مراجعه کنید به:
Universal House of Justice, *Constitution*.
- ۱۲۱ جامعه جهانی بهائی، *رفاه عالم انسانی*، ۲۲ - ۲۱.
۱۲۲ جامعه جهانی بهائی، *نقطه عطفی برای کلیه ملل جهان*، ص ۶ - ۳.
- ۱۲۳ Bahá'í International Community, 'Prevention of Discrimination'
۱۲۴ جامعه جهانی بهائی، *نقطه عطفی برای کلیه ملل جهان*، ص ۴.
۱۲۵ همان.
۱۲۶ بیت‌العدل اعظم الهی، *وعدۀ صلح جهانی*، ص ۲۱.
۱۲۷ شوقی افندی، *نظم جهانی بهائی*، ص ۴-۱۶۳.
۱۲۸ جامعه جهانی بهائی، *نقطه عطفی برای کلیه ملل جهان*، ص ۱۲.
۱۲۹ برای بحث مفصل‌تر در این زمینه مراجعه کنید به *بیت‌العدل اعظم الهی، وعدۀ صلح جهانی*، صص ۲۲ - ۲۱ و شوقی افندی، *نظم جهانی بهائی*.
۱۳۰ بیت‌العدل اعظم الهی، *وعدۀ صلح جهانی*، صص ۲۵ - ۲۱.
۱۳۱ جامعه جهانی بهائی، *نقطه عطفی برای کلیه ملل جهان*، ص ۱۲.
۱۳۲ همان، ص ۱۱.
۱۳۳ همان.
- ۱۳۴ Bahá'í International Community, 'United Nations Decade on Human Rights Education'
۱۳۵ Bahá'í International Community, 'Prevention of Discrimination'
۱۳۶ جامعه جهانی بهائی، *رفاه عالم انسانی*، ص ۲ - ۱.
۱۳۷ بحثی که به دنبال می‌آید بخصوص مدیون است به:
Farzam Arbab, 'The Process of Social Transformation'.
۱۳۸ جامعه جهانی بهائی، *رفاه عالم انسانی*، ص ۵.
۱۳۹ همان.
- ۱۴۰ Bahá'í International Community, 'Education, Media, and Arts'
۱۴۱ آمار به روز در این باره را می‌توان در آدرس اینترنتی <http://www.bahai.org> تحت عنوان *پروژه‌های توسعه بهائی*، *یک روند یادگیری جهانی*، یافت.
۱۴۲ در این رابطه، بهائیان تصدیق می‌کنند که: «فکر ترویج قواعد و ارزشهای اخلاقی معین امکان دارد، بخصوص در عصر نسبیّت امروزی مبتنی بر انسان‌مداری، از علل کشمکش و اختلاف نظر باشد، با وجود داین ما اعتقاد راسخ داریم که یک رشته ارزشهای مشترک وجود دارند که از انظار کسانی که بنا به ملاحظات سیاسی در تشریح تفاوت‌های جزئی بین آداب دینی و سنت‌های فرهنگی، به راه مبالغه رفته‌اند، پنهان مانده است. این فضیلت‌های اساسی که کلیه جوامع روحانی در تعلیم آنها کوشش به عمل می‌آورند، قالب بنیادی رشد اخلاقی نوع انسان را تشکیل می‌دهند.» (جامعه جهانی بهائی، *نقطه عطفی برای کلیه ملل جهان*، ص ۴۲ - ۴۳) در نتیجه بهائیان می‌گویند که: «اصول روحانی کلی که در قلب دیانت وجود دارد؛ یعنی مدارا، شفقت، عشق، عدالت، فروتنی، فداکاری، امانت، تعهد به سعادت دیگران و وحدت؛ شالوده یک تمدن مرفعی است.» اما آنها تصدیق می‌کنند که: «در عین حال تحریف دین یکی از علل اصلی تجزیه اجتماعی، عدم مدارا، نفرت، زن‌ستیزی، فقر، ظلم و جنگ در طول اعصار بوده است. در واقع، ریشه بسیاری از مشکلات لاینحل امروزی... رامی‌توان در فساد و سوء استفاده از مرجعیت دینی یافت.»
Bahá'í International Community, 'Religion in Social Development'
۱۴۳ برای نمونه مراجعه کنید به بحث در این زمینه در:
- Bahá'í International Community, 'Building a Just World Order'
۱۴۴ برای یک بحث عالی درباره رویکرد بهائی به توسعه اقتصادی مراجعه کنید به:
Vick, *Social and Economic Development*.
۱۴۵ بیت‌العدل اعظم الهی، *وعدۀ صلح جهانی*، ص ۲۸.
۱۴۶ برای نمونه مراجعه کنید به بحث در این زمینه از سوی حضرت شوقی افندی در *نظم جهانی بهائی*، ص ۲۲ - ۲۱ و ۱۳۵ و ۱۵۱.
۱۴۷ برای یک مرور عالی کلی بر خروج جامعه بهائی از مجهولیت در این رابطه مراجعه کنید به:

- Collins, 'The Bahá'í Faith in the Eyes of the World'.
 ۱۴۸ جامعه جهانی بهائی، نقطه عطفی برای کلیه ملل جهان، ص ۱۶.
 ۱۴۹ برای دستیابی به یک مجموعه عالی از آثار بهائی در این باره مراجعه کنید به: Khan, *Political Non-Involvement*.
 ۱۵۰ نظم جهانی بهائی، ص ۵۹.
 ۱۵۱ جامعه جهانی بهائی، نقطه عطفی برای کلیه ملل جهان، ص ۴ - ۳.
 ۱۵۲ برای دستیابی به یک مجموعه عالی از آثار بهائی درباره این موضوع باز مراجعه کنید به:
 Khan, *Political Non-Involvement*
 ۱۵۳ برای نمونه مراجعه کنید به بحث در این زمینه در: حضرت عبدالبهاء، خطابات مبارکه، ج ۱، ص ۹۷.
 ۱۵۴ جامعه جهانی بهائی، رفاه عالم انسانی، ص ۱۳.
 155 Bahá'í International Community, 'Sustainable Development'
 ۱۵۶ برای نمونه مراجعه کنید به بیان حضرت شوقی افندی در *انوار هدایت*، شماره ۳۹۳، ص ۱۵۲ و به:
 Universal House of Justice, 'Statement to the World's Religious Leaders'
 ۱۵۷ برای بحث در این زمینهها مراجعه کنید به: حضرت عبدالبهاء *مفاوضات*، ص ۱۶۱ و حضرت عبدالبهاء، *خطابات مبارکه*، ج ۲، ص ۴۰ - ۳۹۹. همچنین مراجعه کنید به بیان حضرت شوقی افندی، نقل شده در:
 Bahá'í International Community, *Valuing Spirituality in Development*, pp. 14-15.
 ۱۵۸ برای نمونه مراجعه کنید به بحث در این زمینه در *بیت العدل اعظم الهی*، *وعدۀ صلح جهانی*.
 ۱۵۹ باز مراجعه کنید به بحث در این زمینه عمومی در *وعدۀ صلح جهانی*.
 160 Bahá'í International Community, 'Sustainable Development'
 ۱۶۱ حضرت شوقی افندی، *نظم جهانی بهائی*، ص ۶۰.
 162 Bahá'í International Community, 'A New Vision for Humanity's Future'
 ۱۶۳ برای نمونه برای بحث درباره این میراث مراجعه کنید به: *World without Women. Noble, A*.
 ۱۶۴ برای یک مرور کلی در آثار بهائی که به برابری حقوق زن و مرد پرداخته‌اند و همچنین برای یک مرور کلی بر کوشش‌های بهائی برای پیشبرد این برابری در عمل، مراجعه کنید به: Khan, *Advancement of Women* and Khan, *Advancement of Women*.
 ۱۶۵ جامعه جهانی بهائی، *رفاه عالم انسانی*، ص ۱۹.
 ۱۶۶ برای نمونه مراجعه کنید به *انوار هدایت*، شماره‌های ۴۲ - ۶۳۷ صص ۴ - ۲۴۲، شماره ۶۶۸، ص ۲۵۰ و شماره ۹۸۶، ص ۳۷۱.
 ۱۶۷ همان، شماره ۱۱۵۶، ص ۴۳۳.
 ۱۶۸ برای شرحی از تاریخ آزار و تعقیب و جاننازی بهائیان در ایران، مراجعه کنید به: *Sears, A Cry from the Heart*.
 از زمان نوشتن این تاریخ، بهائیان به علت اعتقاداتشان همچنان مورد تعقیب و آزار بوده‌اند، زندانی شده‌اند و از حقوق اساسی انسانی محروم بوده‌اند.
 برای یک شرح دست اول از این تعقیب و آزارهای معاصر و از جمله زندانی و اعدام شدن زنان و دختران بهائی مراجعه کنید به:
 Roohizadegan, *Olya's Story*.
 ۱۶۹ همچنین برای یک مرور کلی روی توجه عمومی که جامعه جهانی در سالهای اخیر به خود جلب کرده است، مراجعه کنید به:
 Collins, 'The Bahá'í Faith in the Eyes of the World'.
 ۱۷۰ برای یک مرور کلی بر نظریه و روال توسعه جهانی مراجعه کنید به: *Vick, Social and Economic*.
 . برای شرح مفصل پروژۀ ه‌های توسعه معاصر بهائی مراجعه کنید به *One Country*، یکی از نشریات الکترونیک جامعه جهانی بهائی که آن را می‌توان در این آدرس یافت: <http://www.onecountry.org>.
 ۱۷۱ برای نمونه مراجعه کنید به بحث درباره این اصل در:
 Khan and Khan, *Advancement of Women* and Boyles, 'Towards the Goal of Full Partnership'
 ۱۷۲ برای یک مرور کلی روی این تعهدات، باز مراجعه کنید به:
 Khan and Khan, *Advancement of Women* and Boyles, 'Towards the Goal of Full Partnership'
 ۱۷۳ برای یک مرور کلی روی این اقدامات سنتی رسانه‌ای، مراجعه کنید به اسناد پست شده در:
 <<http://www.bic-un.bahai.org/94-0605.htm>> and <<http://www.bic-un.bahai.org/95-0826g.htm>>.
 ۱۷۴ برای دستیابی به مدارک روایتی و همچنین آماری موفقیت این اقدامات، باز مراجعه کنید به:
 <<http://www.bic-un.bahai.org/95-0826g.htm>>
 همچنین مراجعه کنید به:
 Boyles, 'Towards the Goal of Full Partnership', pp. 259-63
 ۱۷۵ برای یک مرور کلی و بحث درباره «عهد و میثاق» که وحدت درونی جامعه جهانی را ترویج و تضمین می‌کند، مراجعه کنید به:
 Taherzadeh, *Covenant of Bahá'u'lláh*
 176 Martin, *The Case of the Bahá'í Minority in Iran*
 177 Boyles, 'Towards the Goal of Full Partnership'
 ۱۷۸ همان.
 179 Martin, *The Case of the Bahá'í Minority in Iran*.
 ۱۸۰ همان.

فصل ۶

ورای فرهنگ رقابت

هرچند تحلیلی که در این کتاب انجام شده نسبتاً طولانی و مفصل است، اما چکیده آن را می‌توان به صورت مجموعه‌ای از پنج حکم خلاصه نظری بیان کرد:

۱. انسانها هم استعداد رفتار خصمانه را دارند و هم رفتار تعاونی را.
۲. این که هر کدام از این استعدادهای را تا چه میزان متحقق سازیم، بستگی به فرهنگی دارد که در آن پرورش یافته‌ایم.
۳. جوامع لیبرال غربی معمولاً با فرهنگ رقابت مشخص می‌شوند، فرهنگی مبنی بر این فرض که خصومت‌گرایی هنجاری (یعنی تجویز رقابت به عنوان الگویی ضروری برای سازمان‌دهی اجتماعی) عادی و ضروری است.
۴. هرچند روال‌ها و توصیه‌های خصومت‌آمیز اساساً در همه شرایط مشکل ساز نیستند، اما بروز فراگیر و حساب‌نشده آن در سراسر جوامع لیبرال غربی از نظر اجتماعی ناعادلانه و از نظر زیست‌محیطی ادامه ناپذیر از کار درآمده است. اصول خصومت‌گرایی به عنوان یک بیان غالب فرهنگی، از نظر فرهنگی فاقد سازگاری است.
۵. دوام تاریخی این اصول ناسازگار را می‌توان با نظریه سلطه توضیح داد. به این ترتیب، که اصول خصومت‌گرایی در درجه اول در خدمت منافع بخش‌های مرفه جامعه است. بخش‌هایی که برتری خود را در امور بشری مدیون آنها هستند و حال به سبب موقعیت‌های اجتماعی که اشغال کرده‌اند می‌توانند به ایجاد این اصول (چه به صورت آگاهانه و عمدی و چه غیر آن) به عنوان شکلی از بدیهیات فرهنگی ادامه دهند.

این احکام نظری پیامدهای عملی مهمی در بر دارند. اول، به دامنه کامل ساختارهای اجتماعی و روال‌هایی اشاره دارند که ممکن است نیازمند به اصلاح باشند، اما تا به حال به عنوان اینکه طبیعی و گریزناپذیر هستند، در درون فرهنگ بزرگتر رقابت پذیرفته شده‌اند. تعدادی از این روال‌ها و ساختارهای اجتماعی در فصل ۳ این کتاب مورد بحث قرار گرفته‌اند. همچنین احکام بالا حاکی از آن است که ساختارها و روال‌های نژادپرستی، جنسیت‌گرایی، ملی‌گرایی، ماده‌پرستی رقابتی و نظیر آن که در

سراسر قرن گذشته هدف اصلاحات اجتماعی بوده‌اند، همگی جلوه‌های به‌هم‌پیوسته‌ای از یک ساختار مشترک زیربنایی یعنی خصومت‌گرایی هنجاری هستند که عملاً به همه عرصه‌های حیات اجتماعی معاصر شکل داده است. این ساختار زیربنایی باید در مرکز توجه کسانی باشد که در جهت یک نظم اجتماعی عادلانه‌تر و پایدارتر می‌کوشند.

بعلاوه این احکام سئوالات مهمی را دربارهٔ تدابیر اصلاح اجتماعی مطرح می‌سازند. اگر خصومت‌گرایی هنجاری در درجهٔ اول در خدمت منافع گروه‌های مرفهی است که تفوق خود را در امور بشری مدیون آن هستند، پس تدابیر خصمانهٔ اصلاح اجتماعی ممکن است در نهایت مانع پیگیری بلندمدت عدالت اجتماعی گردند. این به آن معنا نیست که تدابیر خصمانه هرگز منفعتی در بر نداشته‌اند، بلکه به این معناست که بازدهی تدابیر خصمانهٔ تغییر اجتماعی یا فرهنگ اعتراض ممکن است در فرهنگ بزرگتر رقابت سیر نزولی را در پیش گرفته باشد. اعتراضات، تظاهرات، سازمان دهی‌های سیاسی-حزبی، اقامهٔ دعوا، اعتصابات، نافرمانی مدنی و سایر تدابیر مخالفت ممکن است که گاه در عرصه‌های مربوطه به پیروزی‌هایی «در مبارزات» دست یافته باشند، اما بطور همزمان به اصول زیربنایی خصومت‌گرایی که مانع‌نهایی در مقابل یک جامعهٔ پایدارتر و عادلانه‌تر است، تداوم بخشیده‌اند. علاوه بر آن، این تدابیر با هدایت نیروی اصلاح اجتماعی به عرصهٔ رقابت‌هایی که به نفع گروه‌های اجتماعی قدرتمندتر طراحی شده‌اند، ممکن است این نیرو را از گزینه‌های سازنده‌تر منحرف سازند. به این ترتیب، فرهنگ اعتراض ممکن است اصلاح‌گران اجتماعی را در فرهنگ بزرگتر رقابت در یک موضع دائمی ضعف قرار دهد.

با این حال اگر نمی‌توانیم فرهنگ رقابت را از طریق فرهنگ اعتراض دگرگون نمائیم، پس از چه طریق دیگری می‌توانیم اصلاح اجتماعی را تعقیب کنیم؟ پاسخ به این سؤال مستلزم تغییری اساسی در تفکر ماست. برای ایجاد این تغییر، استعارهٔ بازی فرهنگی را در نظر بگیرید. نهادهای فرهنگی را می‌توان به صورت «بازی»‌هایی دید که طبق مجموعهٔ خاصی از «مقررات» عمل می‌کنند. این تمثیل بخصوص برای تفکر دربارهٔ نظام سه‌گانهٔ رقابت‌ها و تدابیری که ممکن است برای ایجاد تغییر و یا تحول در آن به کار گرفته شود، خوب و مناسب است.

در درون فرهنگ رقابت عملاً هر مؤسسه‌ای یا هر بازی فرهنگی طبق مقررات رقابت عمل می‌کند. این مقررات نه تنها وجود برنده و بازنده، بلکه این که احتمال برد قوی‌ترین بازیکن از همه بیشتر باشد را تضمین می‌کنند. وقتی بازیکنان ضعیف‌تر راضی می‌شوند که به این بازیها بپیوندند، رضایت می‌دهند که با مقرراتی بازی کنند که عملاً به

سوی شکست آنان گرایش دارد. تدابیر خصمانه تغییر اجتماعی مانند اعتراض با مقررات رقابت سازگاری دارند. آنها نه تنها بازی‌های قدیمی را مشروع می‌سازند، بلکه بخشی از آنها هستند. و بار دیگر تضمین می‌کنند که احتمال برد قوی‌ترین بازیکنان بیشتر باشد.

این تشخیص سئوالاتی را درباره اصلاحات اجتماعی مطرح می‌سازد. چگونه می‌توانیم بدون اعتراضات، تظاهرات، سازمان‌دهی حزبی، اقامه دعوا و سایر تدابیر مخالفت، اصلاحات اجتماعی را دنبال کنیم؟ چه تدابیر جایگزینی برای اصلاحات اجتماعی وجود دارد؟ و آیا مبارزات خصمانه تنها راهی نبوده که تا به حال به اصلاحات اجتماعی منجر شده است؟

در پاسخ به دو سؤال اول، از پیش دامنه گسترده‌ای از تدابیر غیرخصمانه در سراسر این کتاب مورد بحث قرار گرفته‌اند. این تدابیر شامل آموزش و افزایش آگاهی، ایجاد ارزش‌ها و رویکردهای جدید و ساخت الگوهای جدید برای عمل اجتماعی مانند الگوهای می‌شود که در فصل ۴ مورد بحث قرار گرفته‌اند. به هر حال در وسیع‌ترین معنا، راه جایگزین آن است که نیرو و وقت را از بازیهای قدیمی بیرون بکشند و آنها را در ساخت بازی‌های جدید سرمایه‌گذاری کنند. تنها چیزی که به بازیهای قدیمی (یعنی نظام سه‌گانه رقابت‌ها و سایر مؤسساتی که آنها را تقویت می‌کنند) تداوم می‌بخشد، این واقعیت است که اکثریت مردم به این مقررات رضایت می‌دهند. اگر بازی‌های جایگزین ثمرات قابل مشاهده‌ای به بار آورند (یعنی افزایش عدالت اجتماعی و پایداری زیست‌محیطی)، برای تعداد فزاینده‌ای از مردم جذاب می‌شوند (یعنی اکثریت کسانی که بازی‌های قدیمی منافع و ارزش‌های آنان را به خوبی ارضا نمی‌کنند) و اگر تعداد کافی از افراد مقررات قدیمی بازی را کنار بگذارند و با قوانین جدید بازی کنند، بازی‌های قدیمی نه از طریق جنگ و مبارزه بلکه از طریق کنار گذاشته شدن به پایان خواهند رسید (یعنی از طریق ترک کردن و رها کردن صرف). پس تدابیر جایگزین از نوع ساختن، جذب کردن و کنار گذاشتن است. بعلاوه این تدابیر کاملاً غیرخصمانه است و وسیله اصلاح اجتماعی را با هدف اصلاح اجتماعی آشتی می‌دهد.^۱

این امر در نظر اول ممکن است یک عقب‌نشینی ساده‌لوحانه از کار دشواری به نظر آید که لازمه دنبال کردن اصلاحات اجتماعی است. اما الگوی بازی‌های فرهنگی کاملاً برعکس آن است. فعالانی که تدابیر خصمانه اصلاحات اجتماعی را دنبال می‌کنند به بازی طبق مقرراتی رضایت می‌دهند که باعث شکستشان می‌شود. سلطه

^۱ تأکید از مترجم

فرهنگ رقابت به این شکل است. حتی آنها که اعتراض می‌کنند و در راه تغییر اجتماعی به مبارزه می‌پردازند، عملاً در اسارت سلطه آن به سر می‌برند. با این حال برخلاف «عرف عامه‌ای» که در درون فرهنگ رقابت وجود دارد، تغییر اجتماعی مستلزم شکست دادن ظالمان یا از میان برداشتن مخالفان به طریق خصمانه نیست. مستلزم حمله به کسانی که بیش از همه از مقررات قدیمی اشتغال به این کار منفعت می‌برند هم نیست. بلکه مستلزم آن است که ماهیت سلطه‌ای بازی‌های رقابتی و خصمانه قدیمی را تشخیص دهیم، نیرو و وقت خود را از آنها بیرون بکشیم و آن نیرو و وقت را در ساخت بازی‌های جدید سرمایه‌گذاری نمائیم.

در مورد این نکته آخر، تعداد روزافزونی از مردم کم‌کم خودشان این امر را تشخیص می‌دهند. همه مثالهایی که در فصل ۴ مورد بحث قرار دادیم، حاکی از همین مسئله است. نهضت اقتصاد تعاونی را که در فصل ۴ بطور خلاصه به آن اشاره شد، در نظر بگیرید. در سراسر این سیاره افراد مختلف تشخیص می‌دهند که منافع و ارزشهایشان با وارد شدن در انواع گوناگون ترتیبات اقتصاد تعاونی بهتر تأمین می‌گردد. در حالی که بسیاری از هنرمندان، استادکاران، کشاورزان کوچک و سایرین منفعت مشترک خود را در کاهش هزینه‌های واسطه‌ها و افزایش دسترسی به اعتبار، سرمایه و بازار که سابقاً غیرقابل دسترسی بودند، تشخیص می‌دهند،^۱ تعاونی‌های کار و بنگاه‌های اعتباری کوچک در سمت «عرضه» اقتصاد ظاهر می‌شوند. به همین ترتیب، همانطور که تعداد فزاینده‌ای از مصرف‌کنندگان منفعت مشترک خود را در خرید عمده که از نظرات اجتماعی مسئولانه باشد، تشخیص می‌دهند،^۲ تعاونی‌های مصرف در طرف «تقاضای» اقتصاد ظاهر می‌گردند. حتی در بنگاه‌های سرمایه‌داری سنتی همانطور که مالکان کم‌کم وابستگی اساسی و متقابل خود را به کارگران تشخیص می‌دهند، الگوهای سهام‌شدن در سود اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند.

این به آن معنا نیست که اقتصاد آینده تنها در جهت همه این اصول تعاونی شکل خواهد گرفت یا باید شکل بگیرد. همانطور که قبلاً نیز ادعان شد، اصول بازار آزاد که به سخت‌کوشی، ابتکار و کارآئی پاداش می‌دهد، می‌تواند در اقتصادی که به شیوه مسئولانه‌ای تنظیم شده باشد، نقش مهمی را ایفا نمایند. مثالهای بالا صرفاً راه‌هایی را نشان می‌دهند که با آن می‌توانیم اقتصاد را با افزایش روابط و فعالیت‌های تعاونی در درون آن متنوع سازیم و مهم‌تر از همه این مثالها نشان می‌دهند که اصلاح اقتصادی را می‌توان به طرق غیرخصمانه یا از طریق رویکرد بازیهای فرهنگی دنبال کرد.

البته اگر نظریه نظام سه‌گانه که در فصل ۳ مطرح شد درست باشد، اولین چالش مؤسساتی که در مقابل ما قرار دارد، اصلاح نظام بازار آزاد نیست، بلکه اصلاح نظام‌های حقوقی و سیاسی ماست به شیوه‌ای که بتوان بازار را به نحوی عادلانه‌تر و پایدارتر تنظیم نمود. مشکل بازار آزاد نیست، مشکل حاکمیت ساختاری بازار بر نظام‌های سیاسی و حقوقی در نظام سه‌گانه بزرگتر رقابت است.

خوشبختانه رویکردهای غیرخصمانه اصلاحات اجتماعی را می‌توان در حوزه‌های سیاسی و حقوقی نیز دید. نهضت گزینه حل اختلاف که در فصل ۴ مورد بحث قرار گرفت، نمونه‌ای عالی از یک رویکرد غیرخصمانه به تغییر در حوزه حقوقی است. گزینه حل اختلاف حاکی از حضور یک بازی جدید است که قوانین غیرخصمانه بر آن حکومت می‌کند و به معنای واقعی کلمه در پرتو یک نظام حقوقی خصمانه که تعداد فزاینده‌ای از مردم را دلسرد کرده شکل گرفته است. اما موفقیت آن از راه «از میان برداشتن» نظام خصمانه حقوقی یا آنتهایی که از آن منفعت می‌برند، به دست نیامده است. بلکه تعداد روزافزونی از مردم صرفاً از این بازی خارج، و وارد یک بازی جدید شده‌اند، زیرا تشخیص داده‌اند که با ارزشها و علائق آنها سازگارتر است. این امر فقط شامل طرفین درگیر در اختلاف نشده، بلکه بسیاری از وکلا و قضاتی را هم در بر گرفته است که هزینه‌های بالای مالی، عاطفی و اخلاقی نظام حقوقی خصمانه و نامناسب بودن آن را برای بسیاری از انواع اختلافات تشخیص داده‌اند.

حتی در حوزه سیاسی هم به واسطه تدابیر غیرخصمانه اصلاح اجتماعی کم‌کم تجربیاتی در زمینه الگوهای غیرحزبی انتخاباتی و تصمیم‌گیری به دست آمده است. درست است که بیشتر این نمونه‌ها هنوز زیر خط رادار بسیاری از ناظران سیاسی قرار گرفته‌اند چرا که در این زمینه به جای حکومت‌ها، سازمانهای غیردولتی رهبری را به عهده دارند، با این حال این الگوهای درحال‌ظهور، تجربیات اجتماعی-سیاسی مهمی را تشکیل می‌دهند که به نفع ما خواهد بود اگر آنها را زیر نظر داشته باشیم و از آنها یاد بگیریم.

تجربه جامعه بهائی که در فصل ۵ مورد بحث قرار گرفت، گواه صادقی بر این مدعاست. جامعه بهائی نمونه کوچکی از کل نژاد بشری است که امور داخلی خود را از طریق نظامی از شوراهای انتخابی که دموکراتیک، اما به کلی غیرحزبی و غیررقابتی هستند، اداره می‌کند. اما آنچه که بیش از همه به بحث حاضر ربط پیدا می‌کند، نحوه اجرای این نظام از سوی بهائیان به عنوان بخشی از رویکرد وسیع‌تر نسبت به اصلاحات اجتماعی است. بهائیان معتقدند که الگوهای حزبی اداره امور در این عصر همبستگی

روزافزون جهانی از رده خارج و مشکل‌زا شده‌اند. با این حال با نظام‌های حزبی موجود مخالفت نمی‌کنند یا آنها را مورد حمله قرار نمی‌دهند. برعکس تحت هر حکومتی که زندگی می‌کنند از آن اطاعت می‌نمایند و در جوامعی که فرصت چنین کاری را به آنها می‌دهند طبق مسئولیت شهروندی خود در انتخابات رأی می‌دهند، اما در عین حال از شرکت فعال در سیاست‌های حزبی خودداری می‌کنند تا بتوانند نیروی خود را به جای آن روی بنای یک نظام جایگزین برای ادارهٔ دموکراتیک امور متمرکز کنند، نظامی که آن را به عنوان الگوئی برای بررسی و آموختن به دیگران ارائه می‌نمایند. با افزایش توانائی و شهرت جامعهٔ بهائی، الگوی انتخاباتی آن واقعاً توجه ناظرانی بیرونی نظیر سازمان ملل متحد را به خود جلب کرده است، سازمانی که توانائی‌های آن را به عنوان نظامی که حکومت‌های ملی می‌توانند از آن تقلید کنند، به رسمیت شناخته است.^۳

خارج از این حوزه‌های رسمی نهادین، در بسیاری از حوزه‌های دیگر عمل اجتماعی نیز رویکرد مبتنی بر بازی‌های فرهنگی نسبت به تغییر اجتماعی را می‌توان دید. فاس و گرین که پژوهشگرانی فمنیست هستند، می‌گویند اساس الگوی «سخنوری دعوت‌کننده»شان که در فصل ۴ مورد بررسی قرار گرفت، خارج شدن از بازی جرّ و بحث کنونی به منظور شکل دادن به یک جایگزین جذاب‌تر است. به گفتهٔ خود آنان:

با این که سخنوری دعوت‌کننده برای ایجاد یک تغییر خاص مانند تغییر نظام‌های ظالمانه به نظام‌هایی که برای افراد ارزش قائل شوند و از آنها حمایت کنند، طراحی نشده، اما با این حال ممکن است همین نتیجه را به بار آورد... صرفاً به این علت که الگوئی از یک جایگزین ارائه می‌دهد و به این ترتیب، نشان می‌دهد که یک جایگزین چگونه به نظر می‌رسد و کار می‌کند. پس سخنوری دعوت‌کننده ممکن است یک نظام ظالمانه را تغییر دهد. دقیقاً به این علت که با شرایط خود این نظام به آن حمله نمی‌کند.^۴

مثالهایی نظیر این، به نوبهٔ خود به سؤال سومی که در بالا مطرح شد، پاسخ می‌دهند که: آیا مبارزات خصمانه تنها وسیله‌ای نبوده‌اند که تا به حال اصلاحات اجتماعی را ایجاد کرده‌اند؟ این مثال‌ها نشان می‌دهند که تدابیر غیر خصمانهٔ اجتماعی وجود دارند و احتمالاً در سراسر تاریخ وجود داشته‌اند، فقط به این عنوان شناسائی نشده بوده‌اند. مشکل این جاست که این تدابیر عموماً به عنوان تدابیر اصلاح اجتماعی مورد توجه قرار نگرفته‌اند. به ندرت چیزی از آنها در کتابهای تاریخ می‌خوانیم، زیرا اغلب فاقد عناصر سنتی روایت‌های هیجانی و حادثه‌ای هستند. بندرت چیزی دربارهٔ آنها در رسانه‌های تجاری می‌شنویم زیرا فاقد افراط‌گرایی و تقابلی هستند که به آنها «ارزش خبری» می‌دهد. به همین ترتیب حتی در آثار پژوهشگران اصلاح طلب چیزی دربارهٔ

آنها نمی‌خوانیم، زیرا این تدابیر با الگوهای خصمانه تغییر اجتماعی که بسیاری از تحصیل کردگان برای «دیدن» آنها تربیت شده‌اند، سازگاری ندارند.

کوشش‌های سازنده تغییر اجتماعی که نسل‌هاست از سوی افرادی بی‌شمار در سراسر عالم صورت گرفته‌اند، معمولاً در شرح‌های ما از کوشش‌های اصلاح اجتماعی ثبت نمی‌شوند، زیرا در درون گفتمان‌های خصمانه تقریباً نامرئی شده‌اند. اما آشکار است که مبارزات خصمانه تنها راه حصول اصلاحات اجتماعی نبوده‌اند. در واقع یک روایت درست ممکن است نشان بدهد که در سراسر بخش بزرگی از تاریخ، اصلاح معنادار اجتماعی عمدتاً از راه‌های غیرخصمانه بدست آمده است، در حالی که تدابیر خصمانه مقادیر عظیمی از نیروی انسانی را بلعیده و توجه زیادی را به خود جلب نموده، اما ثمرات پایدار محدودی به بار آورده‌اند. علاوه بر آن، اگر تحلیل این کتاب درست باشد، یک روایت درست باید آشکار سازد در حالی که تدابیر خصومت‌آمیز به نقطه‌ای رسیده‌اند که بازده‌شان مرتب کاهش می‌یابد، تدابیر غیرخصمانه در عصری که وابستگی شدید اجتماعی و زیست‌محیطی به وجود آمده، به عنوان مؤثرترین راه برای تغییر پایدار اجتماعی پدیدار گشته‌اند.

بر اساس این منطق می‌توان احکام نظری ششم و هفتم را به پنج حکمی که در آغاز این فصل مطرح شده، اضافه نمود:

۶. ماهیت فرهنگ رقابت که از نظر اجتماعی غیرعادلانه و از نظر زیست‌محیطی ناپایدار است، یک فرهنگ درونی اعتراض ایجاد نموده است. با این حال این فرهنگ اعتراض به عنوان یک تدبیر اصلاح اجتماعی به نقطه‌ای رسیده که بازدهش کاهش می‌یابد زیرا اصول خصومت‌گرایی را که زیربنای فرهنگ حاکم رقابت است، مشروع می‌سازد و تقویت می‌کند.

۷. در عصری که وابستگی‌ها در آن شدت می‌گیرند، تغییر اجتماعی را می‌توان به روش غیرخصمانه و با بیرون‌کشیدن وقت و نیرو از الگوهای قدیمی فرهنگی و سرمایه‌گذاری کردن این وقت و نیرو در ساخت الگوهای جدید، عادلانه‌تر و پایدارتر به شیوه مؤثری دنبال نمود، الگوهایی که به عنوان سرچشمه جاذبه برای تعداد فزاینده‌ای از مردم و در حالی که الگوهای قدیمی نه از طریق جنگ و مبارزه که از طریق کنارگذاشتن، سقوط می‌کنند، عمل می‌نمایند.

پاسخ به کسانی که شک و تردید دارند

البته اگر از داخل فرهنگ رقابت به آنها بنگریم، همه احکامی که در بالا مطرح شدند، تردید ایجاد می‌کنند. از این دیدگاه این احکام «واقع‌گرایانه» به نظر نمی‌رسند، زیرا با «واقعیتی» که فرهنگ رقابت ایجاد می‌کند، سازگاری ندارند. در نتیجه در این فرهنگ احکام غیرخصمانه‌ای که در بالا مطرح شده ممکن است ساده‌لوحانه، غیرعملی یا حتی ظالمانه به نظر برسد زیرا با بدیهیاتی که این فرهنگ ایجاد می‌کند، مغایرت دارند.

برای مثال فرهنگ رقابت شواهدی ظاهری دال بر این که طبیعت بشر به نحو چاره‌ناپذیری خودخواه و متجاوزاست، ایجاد می‌کند و در نتیجه این طور به نظر می‌رسد که لازم است با سازمان‌دادن بیشتر تعاملات اجتماعی خود به صورت مسابقات عقلانی این انگیزه‌ها را مهار کنیم و محدود سازیم. بر اساس این شواهد ظاهری احکام غیرخصمانه نه تنها کارآمد نیستند، بلکه نسبت به انگیزه‌ها و دستکاری‌های خودخواهانه‌ای که مؤسسات لیبرال غربی ادعا می‌کنند برای مهار و محدود کردن آنها طراحی شده‌اند، آسیب پذیرترند. از سوی دیگر حتی در درون فرهنگ رقابت هم به اندازه کافی «بی‌قاعدگی» وجود دارد که نشان دهد انسان‌ها برای تعاون و همکاری هم قابلیت و استعداد دارند. هرچند نظر اول ریشه‌های عمیقی در جوامع لیبرال غربی دارد، اما به نظر می‌رسد که نظر دوم هم در حال جذب هواداران بسیاری است که شامل پژوهشگران معتبری در حوزه‌های مردم‌شناسی، اقتصاد و سایر رشته‌ها هم می‌شود.^۵

البته مشکل این است که دشوار بتوان بطور تجربی اثبات کرد که کدام یک از این دو نظریه معتبرتر است. در عوض با دو مجموعه رقیب از فرضیاتی درباره فرهنگ و طبیعت انسان رو به رو هستیم که آزمایش آنها سخت است. اما تحلیل این کتاب نشان می‌دهد که بازینی نقادانه فرضیات حاکم و تجربه منظم‌تر روال‌ها و ساختارهای غیرخصمانه اجتماعی، دست کم در خدمت گسترده‌ترین منافع جمعی ماست.

کسانی که به این پیشنهاد شک دارند ممکن است نسبت به استفاده‌های ظالمانه‌ای که در گذشته از «الگوهای هماهنگی»، «تشکل‌گرایی»^۱ و «سخنوری اتفاق نظر» و سایر ساخت‌های به ظاهر غیرخصمانه شده است، هشداردهند.^۶ همانطور که قبلاً اذعان گردید، مفاهیم اتفاق‌نظر و تشکل جامعه در طول تاریخ از سوی گروه‌های برخوردار جامعه به عنوان وسیله‌ای برای تحمیل یک هماهنگی کاذب و تحت شرایطی که به نفع منافع خودشان باشد، مطرح شده است. به این ترتیب، استعارات موجود زنده

^۱ organicism

و سخنوری اتفاق نظر برای از بین بردن تنوع، سرکوب حقوق انسانی و تداوم بخشیدن به وضع موجود^۱ در روابط اجتماعی به کار گرفته شده‌اند.

بسیاری با تشخیص این امر تأکید دارند که اختلاف مطلوب‌تر از یک اتفاق نظر کاذب و تحمیلی است و این که روال‌های نسبتاً خصمانه برای اصلاح یک نظام اجتماعی ظالمانه اهمیت اساسی دارند. اما مانند این استدلال که مناظرهٔ عقلانی مطلوب‌تر از خشونت یا جنگ است، این استدلال انتخاب کاذبی را مطرح می‌کند، زیرا سایر گزینه‌ها را از نظر دور می‌سازد. همان طوری که در فصل ۴ نشان داده شد، استعارات مربوط به موجود زنده را می‌توان مبنائی برای اصلاحات و عدالت اجتماعی دانست. در واقع علت ریشه‌ای بی‌عدالتی اجتماعی را می‌توان بی‌میلی بشر به تشخیص وابستگی اندام‌وار^۲ خودش و استفاده نکردن او از این وابستگی اندام‌وار به عنوان مبنائی برای شکل دادن به حیات اجتماعی‌اش دانست.

البته باز هم اثبات تجربی این که کدام یک از این دو دیدگاه معتبرتر هستند، دشوار است. اما تحلیلی که در این کتاب صورت گرفته دست کم این احتمال را مطرح می‌کند که تعهدات مبنی بر «بدیهیات» به خصومت‌گرایی هنجاری ممکن است بر اساس اطلاعات غلطی شکل گرفته باشد. اگر خصومت‌گرایی هنجاری محصول سلطه و بیشتر در خدمت منافع بعضی از گروه‌های اجتماعی باشد، پس این تعهدات مبنی بر «بدیهیات» شبیه تعهدات برخی از زنان غربی به مخالفت با نهضت زنان در همین دو سه نسل پیش است.

اما شکاکان ممکن است باز هم استدلال کنند که کل این تحلیل دچار تناقض درونی است زیرا در نقدی که از خصومت‌گرایی هنجاری به عمل می‌آورد، از نظریه سلطه استفاده می‌کند، در حالی که خود نظریهٔ سلطه عموماً ریشه در نگرش خصمانه نسبت به تاریخ دارد. نظریهٔ سلطه تاریخ را جریانی متوالی از مبارزات قدرت می‌داند که در عرصه‌های گفتمان و فرهنگ بین گروه‌های اجتماعی که منافع متضادی داشته‌اند، صورت گرفته است. این هم تناقض: چگونه خصومت‌گرایی محصول سلطه است در حالی که سلطه محصول خصومت‌گرایی است؟

اما مطالعهٔ دقیق‌تر این کتاب راه حلی برای این تناقض ظاهری ارائه می‌دهد. در تجزیه و تحلیل قبلی اذعان نمودیم که تاریخ بشر در واقع با مبارزات تاریخی مختلف بین گروه‌های اجتماعی رقیب مشخص شده است. اما در عین حال گفتیم که تاریخ بشر

ⁱ Status quo

ⁱⁱ organic

به این مبارزات محدود نبوده و مبارزه سلطه هرگز تنها تعیین‌کننده فرهنگ بشری به شمار نمی‌رفته است. تعاون و همکاری نیز نقشی مهم، هرچند اغلب نادیده‌گرفته‌شده، در تاریخ بشر داشته است. خصومت‌گرایی و مبارزه سلطه فقط نیمی از تصویر را تشکیل می‌دهد، نیمه دیگر متعلق به همکاری و تعاون است.

به علاوه به نظر می‌رسد که اهمیت نسبی خصومت‌گرایی یا تعاون‌گرایی بستگی به شرایط تاریخی دارد و در معرض تغییر است و از این نظر ممکن است اهمیت نسبی مبارزه خصمانه در طول زمان و در پاسخ به فشارهای وابستگی متقابل جهانی رو به کاهش گذارد. موفقیت خود ما در تولید مثل و فناوری بطور مداوم ما را به عنوان یک نژاد واحد به یکدیگر و به سوی یک نظم اجتماعی واحد می‌کشاند که مرزهایش، مرزهای این سیاره و دل‌مشغولی‌هایش بطور روزافزونی پیچیده و لاینحل است. در این شرایط تاریخی که به شدت متغیر است و در حالی که خصومت‌گرایی به نحو روزافزونی عدم کارآئی و عدم تناسب خود را با زمانه اثبات می‌کند، ممکن است تعاون و همکاری بطور روزافزونی یک تدبیر موفق برای همه گروه‌های اجتماعی از کار درآید.

اگر این طور باشد، ممکن است در حالی که الگوهای تعاون و همکاری گسترش می‌یابند، الگوهای چندین و چند ساله مبارزه سلطه بین گروه‌های اجتماعی رقیب عقب‌نشینی کنند. در نتیجه می‌توانیم حرکت به سوی یک نظم جهانی «فراسلطه» را که مشخصه‌اش روال‌ها و ساختارهایی باشند که فراگیرترین منافع جمعی ممکن را ترویج نمایند، در نظر آوریم. هرچند جلوه‌های پراکنده خصومت‌گرایی ممکن است هرگز به کلی از بین نروند، اما خصومت‌گرایی دیگر به عنوان یک آرمان هنجاری در سراسر حیات اجتماعی تجویز نخواهد شد.

همین چشم‌انداز است که به ما اجازه می‌دهد تناقض ظاهری را که قبلاً مشخص شده، حل کنیم. هرچند ممکن است ظهور یک نظم جهانی فراسلطه حتمی نباشد، اما حداقل از نظر منطقی امکان پذیر است. بنا بر این نظریه سلطه را می‌توانیم برای تفسیر جنبه‌هایی از گذشته و حال خود به کار ببریم بدون این که دید ما نسبت به آینده محدود شود. در واقع اگر جوامع انسانی کوچکترین شباهتی به سایر نظام‌های پویا و پیچیده داشته باشند، گذشته و حال تنها عوامل پیش‌بینی آینده نخواهند بود. مشخصه بسیاری از نظام‌های پیچیده جریانات دقیق سازگاری و تکامل است که در طول زمان به تغییر کیفی می‌انجامد. چرا باید جوامع بشری غیر از این باشند؟ باز هم تعاون و همکاری تنها نتایج ممکن چنین تغییر کیفی نیستند، اما نتایج بالقوه‌ای هستند که ارزش دارد در جهت آنها کوشش شود. پس دیدگاه من نه از یک حس شوم جبر تاریخی، بلکه از یک حس

خوش‌بینانه رسالت تاریخی سرچشمه گرفته است. در مقابل، این تصور رایج که افراد یا گروه‌های اجتماعی قادر نیستند اشتغالات خودخواهانه یا مبارزات سلطه‌جویانه خود را متعالی سازند، دیدگاهی است که بیشتر بر اساس جبر و تقدیر قرار دارد.

به هر حال باز هم اثبات تجربی این که کدام یک از این دو دیدگاه اعتبار بیشتری دارد، دشوار است. ولی تجزیه و تحلیلی که در این کتاب صورت گرفته دست کم این امکان را مطرح می‌کند که دید رایج ممکن است بر اساس اطلاعات غلطی شکل گرفته باشد. بنا بر این آنچه لازم است ذهن باز و آمادگی برای ارزیابی و تجربه جایگزین-هاست.

به سوی اثبات تجربی

البته یک ذهن باز یک ذهن خالی نیست و اظهارات بالا به معنای کنار گذاشتن هر گونه قضاوت نقادانه‌ای نیست. لازم است احکامی که در بالا مطرح شده‌اند، بطور تجربی آزمایش شوند و بحث مختصری درباره این که چگونه می‌توان این احکام را بطور تجربی آزمایش کرد، در دستور کار ماست.

احکام بالا را نمی‌توان خیلی ساده با مطالعه رفتار انسانی در درون فرهنگ رقابت آزمود. فرهنگ رقابت طبیعت انسان را اساساً رقابت‌جو و خودخواه می‌داند و در همین چارچوب به پندار و گفتار و کردار جمعی ما شکل می‌دهد. در نتیجه این احتمال وجود دارد که این فرهنگ رفتارهایی را پرورش دهد و تقویت کند که تصور می‌کند عمومی و گریزناپذیر هستند. از این نظر فرهنگ رقابت ممکن است بخش عمده شواهد تجربی را که با آن خود را مشروع می‌سازد، ایجاد کند. به دلیل این احتمال نمی‌توانیم احکام بالا را فقط با نگرستن به جوامعی که از کسانی که در چنین فرهنگی به دنیا آمده و بزرگ شده‌اند، تشکیل شده آزمایش کنیم. با توجه به نفوذ تقریباً جهانی فرهنگ غربی رقابت، چه گزینه‌های دیگری برای آزمایش این احکام وجود دارد؟

یک گزینه آن است که به مطالعات مقایسه‌ای مردم‌شناسی در جمعیت‌های باقی-مانده‌ای بپردازیم که هنوز نسبتاً از نفوذ فرهنگ غربی دور مانده‌اند. به این ترتیب، می‌توانیم دست کم ارزیابی کنیم که تا چه میزان رفتارهای رقابت‌جویانه و خصومت‌آمیز از نظر زیستی تعیین شده و گریزناپذیر هستند. مارک هاوارد راس^۱، مردم‌شناس سیاسی، اخیراً دست به تحلیل بین فرهنگی وسیعی زده است که گام اولیه استواری در این جهت

^۱ Marc Howard Ross

به شمار می‌آید.^۷ یافته‌های راس حاکی از آن است که در واقع تنوع قابل توجهی در مقدار نسبی خصومت یا همکاری که در فرهنگ‌های مختلف بروز می‌کند، وجود دارد. علاوه بر آن، وی این تنوع را مانند بسیاری از اقتصاددانان یا جامعه‌شناسان صرفاً به نیروهای اجتماع-ساختاری نسبت نداده بلکه آنها را ناشی از عوامل روان-ساختاری یا آنچه که عوامل روانی-فرهنگی می‌نامد، نیز دانسته است. همانطور که راس می‌گوید: «موقعیت‌های عینی به تنهایی تعارض ایجاد نمی‌کنند، تفسیرهایی هم که از این موقعیت‌ها می‌شود در ایجاد تعارض نقش دارند».^۸ وی ادامه می‌دهد که «نتایج تجربی»:

به وضوح نشان می‌دهند که جامعه‌پذیری اولیه اجتماع ارتباط نزدیکی با الگوهای تعارض و خشونت دارد. اثرات روانی-فرهنگی را نمی‌توان به شرایط ساختاری که در چارچوب منافع ساده تشریح شده‌اند، کاهش داد. الگوهای مبنی بر منافع و انتخاب عقلانی آنقدرها خطا نیستند که محدودند، محدودتر از آنچه بسیاری از طرفداران آنها می‌گویند. قبول داریم که منافع مهم هستند، اما نیروهای روانی-فرهنگی در تعیین این که این منافع چگونه تعریف شوند و کدام فعالان از آنها دفاع کنند، اهمیت حیاتی دارند.^۹

در عین حال راس نقش مؤسسات اجتماعی را در تقویت این استعدادهای روان-ساختاری در سراسر زندگی تصدیق می‌کند:

روابط اولیه اجتماعی، شالوده‌ای را برای الگوهای رفتار اجتماعی فرد (که من آن را خصلت‌های روانی-فرهنگی می‌نامم) در سراسر زندگی فراهم می‌سازند... اما ابتدای کودکی تنها زمان شکل‌گیری تفسیر فرد از عالم که به نوبه خود موجب رفتارهای تعارضی گردد، نیست. دامنه گسترده‌ای از روال‌ها و مؤسسات جامعه خصلت‌های روانی-فرهنگی مهمی را از طریق ارزشها و رفتارهایی که تشویق یا تنبیه می‌کنند، از راه تعاریف فرهنگی که از هویت گروهی (ما در قبال آنها) ارائه می‌دهند و از راه پاسخ‌های از نظر فرهنگی تأییدشده‌ای که به خشونت‌های وارده می‌دهند، تقویت می‌کنند.^{۱۰}

البته تحقیق راس فقط گام اول به سوی این درک تجربی است که آیا انسان‌ها ظرفیت جایگزین کردن رقابت و تقابل را با همکاری و تعاون دارند، یا خیر. اما تحلیل مقایسه‌ای وی دلگرم‌کننده است زیرا نشان می‌دهد که خصومت‌گرایی هنجاری در فرهنگ‌های ماقبل صنعتی فراگیر نیست و عوامل خاص فرهنگی (هم عوامل اجتماع-ساختاری و هم عوامل روان-ساختاری) در بیان و میزان تقابل یا تعاون نقش مهمی را بازی می‌کنند.

درست است مطالعات جوامع ماقبل صنعتی را نمی‌توان به جوامع پیچیده امروزی تعمیم داد. احتمال دارد که مثلاً تقسیم کار پیچیده‌ای که در بطن اقتصادهای سرمایه‌داری امروزی وجود دارد، تقابل‌های ساختاری منافع را ایجاد کند که الگوهای رقابتی تخصیص منابع را هم ضروری و هم گریزناپذیر سازد. اما حتی اگر این امر حقیقت داشته باشد، صرفاً به این معناست که تلاش برای متعالی‌ساختن خصومت‌گرایی بیشتر از سوی ساختار اجتماعی محدود می‌شود تا طبیعت انسانی. دست کم ساختارهای اجتماعی ما، بر خلاف طبیعت زیستی‌مان ساخته‌های فرهنگی بوده و بالقوه قابل اصلاح می‌باشند.

به هر حال بر اساس مطالعات انجام شده روی فرهنگ‌های ماقبل صنعتی، باز هم فقط می‌توانیم برداشت‌های محدودی درباره جوامع پیچیده امروزی داشته باشیم. واضح است که روش‌های تجربی که کارآئی الگوهای غیرخصمانه را در جوامع پیچیده امروزی ارزیابی کرده باشند، نیز لازمند. خوشبختانه ارزیابی‌های معدودی از این نوع نیز قبلاً صورت گرفته است و باز هم نتایج دلگرم‌کننده‌ای داشته است. برای مثال هم ارزیابی‌های خرد و هم ارزیابی‌های کلان‌گزینه حل اختلاف حاکی از آن است که در مقایسه با اقامه سنتی دعوا، این گزینه می‌تواند در بسیاری از انواع اختلافات و برای همه طرف‌ها رضایت بیشتر و هزینه کمتری به همراه بیاورد.^{۱۱} به علاوه ارزیابی‌های اولیه از الگوهای غیرخصمانه تصمیم‌گیری حاکی از آن است که این الگوها معمولاً تصمیم‌گیری‌های متفکرانه‌تر، خلاقانه‌تر و مؤثرتری به بار می‌آورند تا رویکردهای خصمانه حزبی.^{۱۲} به همین منوال ارزیابی‌های اولیه الگوهای نظیر روزنامه‌نگاری مردمی و روابط عمومی متقارن دوطرفه (که در فصل ۴ مورد بحث قرار گرفت) کم‌کم نتایج امیدوارکننده‌ای به بار می‌آورند.^{۱۳}

همانطور که ارزیابی‌هایی از این دست گسترش می‌یابند، کفایت و کارآئی روال‌های جایگزین را که با احکام کلی مطرح شده در فوق سازگاری دارند، روشن می‌سازند. اما باز این ارزیابی‌ها نیز محدودیت‌هایی دارند که باید به حساب آیند. اعضای عملاً همه جوامع امروزی به علت نفوذ جهانی فرهنگ غربی رقابت، رفتارها و هنجارهای مختلف خصمانه را درونی کرده‌اند. این خصلت‌های روان‌ساختاری احتمالاً تلاش‌هایی را که به منظور اندازه‌گیری کارآئی الگوهای غیرخصمانه صورت می‌گیرد، مغشوش می‌سازند، زیرا این الگوها احتمالاً از سوی این رفتارها و هنجارهای از پیش درونی شده تضعیف می‌شوند. حتی اگر این طور باشد، چنین ارزیابی‌هایی هنوز می‌تواند شناخت‌های محتاطانه‌ای به بار آورد، به شرط آن که اثرات مغشوش‌کننده این خصلت‌های پیشین را به حساب آوریم.

درارتباط نزدیک با این موضوع باید بگوئیم که این نوع مطالعات ارزیابی‌کننده نیز محدود هستند، زیرا معمولاً کارآئی الگوهای غیرخصمانه خاص را جدا از یکدیگر بررسی می‌کنند. البته آزمایش نهائی چنین الگوهای در درون یک چارچوب یکپارچه از روال‌ها و ساختارهای غیرخصمانه که متقابلاً سازگار و تقویت‌کننده یکدیگر باشند، خواهد بود. اهمیت این کار فقط در این نیست که چنین چارچوب‌های یکپارچه‌ای خصلت‌های روان‌ساختاری حمایتی بیشتری در افرادی که این آزمایش‌ها را انجام می‌دهند، ایجاد می‌کنند. بلکه در این نیز هست که روال‌ها و ساختارهای مختلف اجتماعی از طریق پیوندهای پیچیده بر یکدیگر تأثیر دارند و کارآئی هر روال یا ساختار اجتماعی خاصی می‌تواند تحت تأثیر این ساختارها قرار گیرد.

برای مثال، الگوی روزنامه‌نگاری مردمی مورد اشاره در بالا که می‌کوشد به جای همایش‌های خصمانه با تمرکز روی مشورت‌های دموکراتیک، فرهنگ مدنی فراگیرتر و مشارکتی‌تری ایجاد نماید، آرمانهای غیرخصمانه‌ای را تجسم می‌بخشد که با احکام مطرح‌شده در بالا سازگاری دارند. اما در حال حاضر تجربه‌هایی که در زمینه روزنامه‌نگاری مردمی صورت می‌گیرد معمولاً در محدوده رسانه‌های تجاری است که متکی به حمایت مالی تبلیغات هستند. احتمال آن می‌رود که کارآئی روزنامه‌نگاری مردمی در این شرایط محدود شود، زیرا این رسانه‌های متکی به تبلیغات با منطق سود جویانه‌ای اداره می‌شوند که اغلب با آرمانهای روزنامه‌نگاری مردمی تضاد دارند و آنها را محدود می‌سازند.

البته پیوندهای مشابهی، نظیر پیوندهایی که در درون نظام سه‌گانه رقابت که در فصل ۳ مورد بحث قرار گرفت، وجود دارند، بر بسیاری از روال‌ها و ساختارهای دیگر اجتماعی اثر می‌گذارند. بنا بر این آزمایشاتی که در هر یک از نظام‌های تشکیل‌دهنده این نظام سه‌گانه صورت می‌گیرد، احتمالاً به علت پیوندهایی که با سایر نظام‌های تشکیل‌دهنده آن که هنوز به نحو خصمانه‌ای ساختار یافته‌اند، دارد، مغشوش می‌شود. برای مثال چگونه می‌توانیم کارآئی کامل الگوهای گزینه حل اختلاف را ارزیابی کنیم در حالی که این الگوها در حال حاضر در چارچوب بزرگتر قوانین و انتظاماتی عمل می‌کنند که طبق الگوهای رقابتی حکومتی شکل گرفته‌اند و به نوبه خود پیرو بازار آزاد سرمایه‌داری هستند؟ بازار آزادی که عمدتاً تنظیم نشده و موجد نابرابری‌های فاحشی در ثروت، منابع حقوقی و نفوذ سیاسی می‌باشد؟ در چنین چارچوبی، گروه‌های برخوردار اجتماعی اغلب انگیزه کمی برای رسیدن به راه حل‌های میانجی‌گری شده دارند، زیرا در یک نظام خصمانه حقوقی که از قبل در خدمت منافع آنهاست، موفقیت بیشتری به دست می‌آورند و حتی وقتی این گروه‌ها طبق روندهای گزینه حل اختلاف عمل می‌کنند،

اغلب نسبت به سایر گروه‌های اجتماعی با برتری قابل‌توجه‌تری در قدرت، در سر میز مذاکره حاضر می‌شوند، در نتیجه این روندها واقعاً عادلانه و باز نیستند. بنا بر این با وجود موفقیت نسبی روندهای مختلف و غیرخصمانه حل اختلاف، لازم است این الگوها در نهایت در چارچوب بزرگتری مورد آزمایش قرار گیرند که در آنها با الگوهای سیاسی و اقتصادی که به جای تضعیف، آنها را تقویت کنند، پیوند داشته باشند.

مشکل مغشوش‌کننده پیوندها و همچنین مشکل گرایش‌های روان‌ساختاری که قبلاً مورد بحث قرار گرفت، ارزیابی تجربی الگوهای غیرخصمانه را در درون فرهنگ رقابت با دشواری‌های قابل‌توجهی رو به رو می‌کند. برای آنکه بتوانیم به همه این مشکلات مغشوش‌کننده پردازیم و باز هم بتوانیم درباره جوامع پیچیده امروزی حکم کلی صادر کنیم، در بهترین حالت لازم است که یک آزمایش کنترل‌شده در سطحی به وسعت جامعه ترتیب دهیم. این امر مستلزم دستکاری در دامنه وسیعی از روال‌ها و ساختارهای اجتماعی در داخل گروه‌های فرعی از جمعیت‌های پیچیده امروزی و مقایسه آنها در طول چند نسل با گروه‌های شاهد از همان جمعیت است. این البته غیرممکن است.

اما بهترین کاری که بعد از آن می‌توانیم بکنیم آن است که در درون جوامع پیچیده امروزی به دنبال فرهنگ‌های فرعی یا جمعیت‌هایی بگردیم که از قبل دامنه وسیعی از روال‌ها و ساختارهای اجتماعی غیرخصمانه را در یک چارچوب نسبتاً جامع، یک-پارچه و هماهنگ کرده باشند. اگر بتوانیم چنین گروه‌هایی را بیابیم، آنگاه می‌توانیم کارآئی روال‌ها و ساختارهای اجتماعی آنان را نسبت به ساختارها و روال‌های جوامع بزرگتری که در آنها زندگی می‌کنند، بیابیم و در عمل تجربه‌ای طبیعی خواهیم داشت که به تجربه آرمانی که در بالا توصیف شده نزدیک خواهد بود.

خوشبختانه، دست کم یک نمونه از این تجربه که از قبل بطور طبیعی در جریان است، وجود دارد. همانطور که بحث فصل ۵ نشان می‌دهد، جامعه بهائی به آن جایگزین فرهنگی که در بالا توصیف شد خیلی نزدیک است. سایر زیرمجموعه‌های اجتماعی نیز ممکن است دامنه وسیعی از ساختارها و روال‌های غیرخصمانه را به شکل‌های دیگر در خود تجسم بخشند. اما از نظر هدفی که این بحث دنبال می‌کند، جامعه بهائی نمونه روشنی از این گونه تجربه که بطور طبیعی در جریان است، فراهم می‌سازد. در واقع، بسیاری از بهائیان خود را دقیقاً به همین نحو می‌بینند: به عنوان شرکت‌کنندگانی در یک تجربه وسیع اجتماعی که کارآئی توصیه‌های غیرخصمانه را در همه عرصه‌های اجتماعی، از جمله در عرصه اصلاحات اجتماعی، به مورد آزمایش

گذاشته است. بعلاوه مطابق با همین روحیه یادگیری و تجربه کردن اجتماعی، جامعه بهائی خود را به عنوان الگوئی برای مطالعه به دیگران ارائه می دهد.^{۱۴}

البته جامعه بهائی هنوز در مراحل اولیه و تکوینی رشد خود به سر می برد چرا که شرکت کنندگان در این جامعه هنوز می کوشند تا این ساختارها و روال های غیر خصمانه را بیاموزند و به مورد اجرا گذارند و توانائی ها، مهارت ها و خصوصیات لازمه را ایجاد کنند. بعلاوه با توجه به این که بهائیان منزوی و گوشه گیر نیستند، یک پا در فرهنگ بهائی خود دارند و یک پا در تشکیلات فرهنگی غالب. در نتیجه بسیاری از بهائیان هنوز در حال مبارزه با گرایشاتی که از فرهنگ پیرامون رقابت در آنها درونی شده است، هستند. اما از آنجا که کودکانی که در خانواده های رو به رشد و جوامع در حال ظهور بهائی بزرگ می شوند، اصول و روال های غیر خصمانه را در سالهای رشد خود درونی می کنند و این گرایشات را به میزان روزافزونی تا بزرگسالی حفظ می نمایند، جامعه بهائی با هر نسل متوالی خود را تحکیم و تقویت می کند. از این نظر مطالعه طولی جامعه جهان گستر بهائی فرصت بی نظیری را برای آزمایش مطالبی که طرح کلی آن در بالا آمد، در یک چارچوب تجربی کل نگر فراهم می کند، حتی اگر نتیجه نهائی این آزمایش تا چند نسل معلوم نشود.

یادداشت‌ها و مراجع فصل ۶

- ^۱ برای نمونه مراجعه کنید به:
Grimes and Milgram, *Artisans and Cooperatives*; Merrett and Walzer, *Bibliography of Cooperatives*; and the United Nations, *The Role of Microcredit in the Fight against Poverty*.
- ^۲ برای نمونه مراجعه کنید به:
Harper and Roy, *Co-operative Success*; and Nadeau and Thompson, *Cooperation Works!*
- ^۳ United Nations Institute for Namibia, *Comparative Electoral Systems*, pp. 6–7
- ^۴ Foss and Griffin, 'Beyond Persuasion', pp. 16–17
- ^۵ برگردید و به بحث فصل ۳ مراجعه نمایید.
- ^۶ برای نمونه مراجعه کنید به انتقاداتی که بیان یا خلاصه شده از سوی:
Nader, 'Harmony Models and the Construction of Law'; Schweitzer, 'Harmony Ideology Works at the Mill'; Bush and Folger, *Promise of Mediation*; and de Jouvenel, *On Power*.
- ^۷ Ross, *Culture of Conflict*
- ^۸ همان، ص ۱۱.
- ^۹ همان، صص ۹ – ۱۰.
- ^{۱۰} همان، ص ۱۰. پراگماترها مربوط به متن اصلی است.
- ^{۱۱} برگردید و به بحث‌ها و شواهد ارائه شده در فصل‌های ۲ و ۳ مراجعه نمایید.
- ^{۱۲} برای نمونه مراجعه کنید به: 'Improved Thinking through Consultation' Kolstoe.
- ^{۱۳} برای ارزیابی روزنامه‌نگاری مردمی مراجعه کنید به:
Austin, 'Public Journalism: A Progress Report'; Charity, *Doing Public Journalism*; and Schaffer, Miller and Kramer, *Six Case Studies*.
- برای ارزیابی روابط عمومی متقارن دوطرفه مراجعه کنید به:
Grunig and Grunig, 'Review of a Program of Research on Activism'; and Grunig and Grunig, 'Models of Public Relations'
- ^{۱۴} بیت‌العدل اعظم الهی، وعده صلح جهانی، ص ۲۸.