

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

محسن خلیلی^{۱*}

رضا دانشمندی^۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱/۲۱

چکیده

هویت‌یابی و ستفالیایی در روابط بین‌الملل، بستر تاریخی شکل‌گیری فرایند دولت/ ملت‌سازی بوده‌است. تقسیم‌بندی سیاسی جهان بر اساس «دولت/ ملت»، نشان‌دهنده پیدایش و کمال فرایند عرفی‌سازی عرصه سیاست است. سرنوشت فرایند عرفی‌سازی عرصه‌ی سیاست در کشورهای جهان اسلام، از اهمیت برخوردار است، بنابراین می‌بایست میزان اسلامیت (نقش اسلام و دین و مذهب) را در روند دولت/ ملت‌سازی نزد دولت‌های مسلمان روشن کرد. نگارندگان با گزینش مدل مالزی تلاش می‌کنند که نشان دهند مصالح هویت‌سازانه در روند دولت/ ملت‌سازی در کشور مالزی چگونه بوده‌است، بنابراین با بهره‌گیری از روش پژوهشی توصیفی- تحلیلی، نگارندگان کوشش کرده‌اند به برخی از خصلت‌های فرایند دولت/ ملت‌سازی اشاره کنند. پس از بررسی تحلیلی مدل مالزیایی توسعه، به‌نظرمی‌رسد روند دولت/ ملت‌سازی مالزی، در میان کشورهای جهان اسلام، به‌دلیل وجود عناصر گوناگون قومی و مذهبی، بدون اقتدارگرایی بوروکراتیک ممکن نبوده‌است.

واژگان کلیدی: مالزی، دولت - ملت‌سازی، هویت ملی.

۱. * دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول): khalilim@um.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد و مدرس دانشگاه.

مقدمه

مالزی را ازدهای کوچک یا بچه‌بیر نامیده‌اند (بادیا-لووراس، ۱۳۸۵: ۲۸۵)؛ این نام‌گذاری، اشاره‌ای است درست به همانندی سرنوشت مالزی در حال ترقی و پیشرفت با چهار کشور تایوان، کره جنوبی، هنگ‌کنگ و سنگاپور، که چهار ببر آسیا نامیده شده‌اند و همگی به‌نظر می‌رسد از نوعی اشتراک در فرایند توسعه‌یابی و نوسازی برخوردارند: ۱- بستر تاریخی و فرهنگی همانند و پیشینه استعمارشدن و تحت‌نفوذبودن دارند؛ ۲- نوعی تمدن دارند که به طرزی عمده از کنفوسیانیسم چینی (فرهنگ کار مضاعف و اطاعت) تأثیرپذیرفته است؛ ۳- برخوردار از یک سازمان‌دهی اجتماعی مبتنی بر تفوق جامعه بر فرد و مناسبات سلسله‌مراتبی‌اند؛ ۴- از یک پیشینه مربوط به وجود یک سنت سیاسی قوی منتفع شده‌اند که پایایی خود را مرهون وجود یک دولت قوی مداخله‌جو است؛ دولتی که مناسبات اقتصادی موجود در جامعه را راهی برای دخالت‌طلبی‌های مقتدرانه خود قلمداد کرده است. در عین حال، سرزمین‌های کم‌وسعت دارند، از منابع نفت و گاز چندانی برخوردار نیستند، نیروی کار کمابیش ارزان و در برخی مواقع بسیار ارزانی دارند و صنعتی شدن را از راهرو توسعه صادرات برگزیده‌اند. آنان وجود نیروی کار ارزان و با کیفیت نازل و سطح فنی پایین را که با نقصان نسبی سرمایه‌گذاری‌ها همراه بوده است با دخالت‌های مقتدرانه دولت در قلمرو صنایع (از طریق اعطای وام با بهره اندک، معاف‌داشتن صنایع از پرداخت مالیات و حمایت از بازارهای داخلی) جبران کرده و اکنون، این کشورها از نرخ رشد سالانه بین ۶ تا ۸ درصد برخوردارند و جزء کشورهای نیمه‌پیشرفته و یا حتی پیشرفته قرار دارند.

بادیا-لووراس بر این باور است که مالزی کشوری با بنیان‌هایی مستحکم است که در طی نزدیک به سی سال از کشوری که فقط به تولید و صدور دو ماده خام، یعنی قلع و کائوچو می‌پرداخت، به کشوری تبدیل شده است که افزون بر انواع صادرات محصولات صنعتی، به تولید و صادرات فرآورده‌های موجود در قلمرو الکترونیک و انفورماتیک و محصولات با ارزش افزوده بالا می‌پردازد. بنا به تعبیر او «تولید ناخالص داخلی سرانه در

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

مالزی در سال ۲۰۰۴م به ۴۴۸۴ دلار بالغ بوده است. پیشرفت در زمینه زیرسازها، تحصیلات، تجهیزات و لوازم زندگی، همگی حکایت از آن دارد که مالزی بیش از پیش مسیر توسعه می سپرد» (همان: ۲۸۷). تولید اموال مصرفی از طریق صنایعی همچون پارچه بافی و تولید چرم و فرآورده های دامی سبب شده است بسیاری از کشورهایی که دیر در جاده صنعتی شدن گام گذاشته اند، صنعتی شدن را از طریق جایگزینی واردات پی جویی کنند، اما چون از توانایی لازم برای رقابت با صنایع مشابه خارجی بی بهره اند، از یک سو مجبور بودند از حمایت های مقتدرانه یک دولت مداخله گرا بهره مند شوند؛ دیگر آن که مجبور شده اند با برخورد های مسالمت آمیز با مؤلفه های نظام بین الملل، خصومت را از جانب جبهه بیرون از کشور خود تولید نکنند تا جایی که گاهی اوقات، کمی به حالت تسلیم نیز شبیه شده و آنان را به کشورهای پیرو تبدیل کرده است. افزون بر این، برخی از آنان همانند مالزی، فرآورده های خام خود را به ماده المود صنایع تبدیلی مبدل کرده و از این طریق با صادرات محصولات منتج از مواد خام، برای خود ارزش افزوده ایجاد کرده اند. نیز، قواره کوچک و ضعیف منابع نیروزا و منابع معدنی در این گروه از کشورها، آنان را به سختی به واردات وابسته نگاه داشته است؛ بنابراین حالتی از تناقض نمایی هم زمان پدیدار شده، زیرا وابستگی به واردات سبب شده است به شدت به صادرات متکی شوند. بدین ترتیب، برای افزایش صادرات مجبور شده اند با سرعتی شگفت آور دست به توسعه صنعتی سریع بزنند تا جایی که امروزه کشورهای جدید صنعتی در شرق آسیا، موفق به صعود از زنجیره تولید و دستیابی به صنایع تجهیزاتی و صنایع سنگین شده اند و گاه حتی به مرحله دستیابی به صنایع با فناوری عالی رسیده و به رقابت با قدرت های بزرگ صنعتی، برخاسته اند (همان: ۲۶۸).

اونیل از تایلند و مالزی و اندونزی به عنوان «موج دوم گروه کشورهای ببر آسیایی» یاد می کند که از استراتژی توسعه صادرات برای پیشرفت اقتصادی، بهره گیری کرده اند. بنا به نوشته وی، صنعتی شدن متکی بر توسعه صادرات، از یک سو، مبتنی بر مرکانتیلیسم است و دولت در اقتصاد تأثیری به سزا دارد و موانع تعرفه ای برای حفاظت از صنایع داخلی به کار گرفته می شود؛ و از سوی دیگر تولید اقتصادی بر محور صنایعی قرار دارد که جایگاهی

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

مناسب در بازار بین‌المللی دارند، بنابراین در مقایسه با استراتژی جایگزینی واردات به سطحی بالاتر از توسعه اقتصادی منجر شده‌است که هدف از آن برقراری پیوند مستقیم با اقتصاد جهانی است (اونیل، ۱۳۸۵: ۳۳۵).

الف - مبانی نظری و روش

رژیم‌های آسیای شرقی خصوصیات مشابهی دارند. نخست، بیش‌تر به هدف‌های اقتصادی تمایل دارند تا هدف‌های سیاسی، و ترجیح اصلی آن‌ها این است که رشد اقتصادی را تقویت، و رفاه را حفظ‌کنند، و به افزایش آزادی فردی در معنای غربی آزادی مدنی توجهی ندارند. دوم، در این رژیم‌ها از حکومت قوی پشتیبانی گسترده‌ای به‌عمل می‌آید. حزب‌های حاکم پر قدرت به مدارا گرایش دارند و دولت احترام زیادی دارد. همه پذیرفته‌اند که دولت به‌منزله شخصیتی پدرانیه باید تصمیم‌های مجموعه‌های خصوصی و نیز عمومی را راهنمایی کند و برای رشد ملی، راهبردهایی فراهم آورد. سوم، همین خصوصیت با گرایش کلی به احترام به رهبران همراه است که از تأکید کنفوسیوس بر وفاداری، انضباط و احساس وظیفه ناشی می‌شود. سرانجام بر اجتماع و هم‌بستگی اجتماعی تأکید زیادی می‌شود که در قالب نقش اصلی‌ای است که به خانواده داده شده‌است (هیوود، ۱۳۸۹: ۵۵).

شواهدی دال بر سازگاری اسلام با شکلی از پلورالیسم سیاسی را می‌توان در مالزی دید. در این کشور، اگرچه اسلام، دین رسمی دولت است و فرمانروایی عالی، در مقام رهبر دینی و رئیس دولت عمل می‌کند شکلی از دموکراسی هدایت‌شده از طریق فرمانروایی سازمان ملی مالا‌های متحد، در چارچوب نظامی چندحزبی عمل می‌کند. حکومت ماهاتیر، از سال ۱۹۸۱، رهیافتی دقیقاً اسلامی و طرفدار مالاها را پیش‌گرفت که آشکارا با الگوی رشد اقتصادی ژاپنی‌ها پیوند دارد (همان: ۵۸/۵۷). خیلی‌ها، دولت‌های آسیایی، مانند تایوان، سنگاپور و مالزی را نمونه‌های مدرن دولت‌های حداقلی تصویر می‌کنند؛ دولت حداقلی یا نگهبان شب، که سه وظیفه اصلی دارد: حفظ نظم داخلی، تضمین اجرای قراردادها یا موافقت‌نامه‌های اختیاری میان شهروندان خصوصی، و حمایت از مردم در برابر حمله

خارجی (همان: ۱۴۳).*

مالزی تجسّمی است از آنچه در مقیاس جهانی رخ می‌دهد. مالزی در مقام دولتی با اقلیت‌های گوناگون، واقعیتی است که بسیاری از کشورهای دیگر یا با آن مواجه هستند و یا به صورت فزاینده‌ای در آینده با آن مواجه خواهند شد. چالش عبارت است از ایجاد حس تعلق و تصویری از یک دولت یا ملت مدرن، در پرتو تکثر قومی، هویت‌های دینی و فرهنگی، که اغلب به نظر می‌رسند با هم در تضاد هستند، بنابراین واکنش‌های مالزیایی‌ها به جهانی شدن نمونه‌ای تلقی می‌شود که نشان می‌دهد چگونه بحث‌های جهانی شدن محلی

* . مهاتیر محمد، نخست‌وزیر مقتدر مالزی، با وضع قوانین و ضوابط، درهای اقتصاد کشور را به سوی سرمایه‌گزاران خارجی گشود و با تأسیس شرکت عظیم پتروناس در برج‌های دوقلوی کوالالامپور بازار بورسی با یک میلیون دلار معامله در روز پایه‌ریزی نمود. تأسیس بزرگ‌ترین دانشگاه اسلامی دنیا گامی دیگر جهت جذب نخبگان علمی داخلی و خارجی از تمام نقاط دنیا به ویژه کشورهای اسلامی بود. وی توانست با تأسیس پایتخت اداری جدید به نام پوتراجایا با دو میلیون نفر جمعیت در کنار پایتخت تجاری کوالالامپور، هم از نظر سیاحتی و هم تقسیم کار و با تأسیس دو فرودگاه جدید و مدرن و ده‌ها جاده و اتوبان سریع‌السیر، رفت‌وآمد جهانگردان و سرمایه‌گزارانی را که از کشورهای چین، هند و حاشیه‌ی خلیج فارس به آن کشور سفر می‌کردند تسهیل بخشد. به‌طور خلاصه، حاج تون‌داتوک سری مهاتیر محمد، طی مدت ۲۱ سال یعنی از سال ۱۹۸۱ تا ۲۰۰۳ موفق گردید کشوری فقیر با درآمد سرانه‌ی صد دلار را به کشوری توسعه‌یافته و با حداقل، درحال توسعه با درآمد سرانه‌ی ۱۶۰۰ دلار در سال تبدیل نماید و میزان سرمایه‌گذاری را از ۳ میلیارد به ۹۸ میلیارد دلار و میزان صادرات را به رقم ۲۰۰ میلیارد دلار برساند. وی در سال ۲۰۰۳ تصمیم به کناره‌گیری از قدرت گرفت. علی‌رغم درخواست مردم کشورش مبنی بر ماندن بر مسند قدرت، او تصمیم خود را گرفته بود و بدون این که بخواهد فردی از افراد خانواده‌اش را به قدرت برساند و یا حکومت را موروثی کند، به‌طورکلی از دنیای سیاست کناره‌گیری نمود تا جانشینان او بتوانند آرزوی طرّاحی‌شده‌ی او به نام مالزی بیست‌بیست یا مالزی ۲۰۲۰ را (مالزی به‌عنوان چهارمین قدرت اقتصادی آسیا پس از ژاپن، چین، و کره جنوبی) به واقعیت تبدیل نمایند. این چنین بود که یک موزفروش و پزشک جراح بعدی، توانست با مهارت و پشتکار عالی، مالزی را از یک موش به یک ببر آسیائی تبدیل نماید. برای آگاهی از ویژگی‌های توسعه‌ی اقتصادی مالزی و مدرن‌شدن کشوری آسیایی با سابقه‌ای استعمارشده، می‌توانید به این کتاب رجوع کنید که مملو از آمارها و نمودارهای مرتبط با رشد شگفت‌انگیز اقتصادی مالزی است:

Vincent, Jeffrey; Rozali, Mohamed Ali (1997) **Environment and development in a Resource-Rich Economy: Malaysia under the new economic policy**, Washington: Harvard institute for international development.

نگاهی به مدل دولت / ملت سازی در مالزی

می شوند. در بعضی جوامع چند قومیتی در حال توسعه، دولت تلاش می کند با به عهده گرفتن سیاست ها و برنامه های مرتبط، نقشی حساس و سرنوشت ساز در مدیریت تنش های قومی و سازگار ساختن منافع مختلف قومی ایفا کند. مالزی یک نمونه کلاسیک است؛ جایی که، هم زیستی چند گروه قومی اصلی با هویت هایی متمایز وجود دارد. در واقع، شکل گیری دولت، خود بر اساس سیاست های قومی بوده و در مقام «دولت قوم سالار» یا «دموکراسی قومی» شناخته می شود.

سیاست های تبعیض آمیز در مالزی با گسترش مالکیت و مشارکت مالایی ها در تجارت و بازرگانی و کاهش سطح فقر آن ها، بر حسب افزایش حضور مالایی ها در آموزش و دولت، موفق بوده است، اما اهداف اصلی این سیاست ها برای افزایش مالکیت مالایی ها و کاهش اساسی نابرابری های درآمدی میان گروه های قومی اصلی، هنوز به دست نیامده است، به علاوه نقش سیاست های تبعیض آمیز برای افزایش اتحاد بین قومی و ثبات سیاسی همچنان سؤال انگیز باقی مانده است؛ از سوی دیگر بر اساس نظر بسیاری از منتقدان، سیاست های تبعیض آمیز به احتمال نتایج متفاوتی مانند وخیم شدن نابرابری اقتصادی درون جامعه مالایی، نارضایتی فزاینده شهروندان غیر مالایی و تنزل استانداردهای رقابت جویی و کارایی ملی را به بار آورده است. این یافته ها نشان می دهند که آرایش قومی در مالزی به طور کامل پیچیده است، پیامدهای سیاست های تبعیض آمیز قومی، مبهم و نامعلوم است و بعضی از مطالعات موجود درباره این موضوعات نیازمند بازنگری دقیق هستند.

مالزی به طور تاریخی از ۹ سلطان نشین مالایی تشکیل شده است که هنوز این سلاطین در ایالات مالزی فدرال مشروطه حضور دارند و هر ۵ سال یک بار یک نفر را از بین خود در مقام شاه تمامی ایالات فدرال انتخاب می کنند که رئیس حکومت مالزی نیز محسوب می شود. ریاست دولت و بالاترین مقام سیاسی غیر تشریفاتی در مالزی نخست وزیر است. با استقلال مالزی در سال ۱۹۵۷ بخشی از این امتیازات در قالب اصل ۱۵۳ قانون اساسی مالزی با هدف تقویت و حفظ تفوق اقتصادی مالایی ها ابقاشد. در سال ۱۹۶۳ زمانی که مالزی (که آن زمان، فقط بخش شبه جزیره ای مالزی امروز بود) با سنگاپور، صباح و ساراواک ادغام شد تا فدراسیون مالزی تشکیل شود این ماده در قانون اساسی جدید

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

نیز گنجانده و البته بومی پوترا جایگزین واژه مالایایی در متن آن شد، اما در ادامه اجرای قوانین متضمن برتری بومی پوتراها، یا «اقدام مثبت»^{*}، دو مشکل اساسی پیش آمد. اول، این قانون بیش از اینکه شامل حال تمامی اقوام بومی مالزی شود، شامل حال مالایایی ها می شد و دوم، به رغم وجود این قوانین و جمعیت بیشتر مالایایی ها، روزه روز از توان اقتصادی مالایایی ها کاسته و بر توان اقتصادی چینی ها افزوده می شد. در شورش های پدیدار شده ناشی از نابرابری ها، در فاصله ۱۳ مه تا ۳۱ ژوئیه دست کم ۱۹۶ نفر کشته شدند. با آغاز شورش نژادی، سلطان اسماعیل نصرالدین شاه، شاه وقت مالزی، وضعیت فوق العاده اعلام کرد و با انحلال پارلمان، انجمنی به نام شورای عملیاتی ملی را به ریاست تون عبدالرزاق عهده دار کلیه وظایف دولت کرد. عبدالرزاق ظرف ۱۸ ماه پس از تصدی این شورا، قانون جدیدی را به نام سیاست های نوین اقتصادی تصویب کرد که به نوعی متضمن بقا و تقویت اصل ۱۵۳ قانون اساسی بود. بر اساس این قانون جدید، ساختار اقتصادی اجتماعی مالزی باید از تقسیم ۲/۴ درصد، ۳۳ درصد، و ۶۳ درصد ثروت بین به ترتیب مالایایی ها، چینی تبارها، و خارجی ها به تقسیم سی، چهل، و سی درصدی تغییر می کرد (Verma, 2004: 53-83).

از منظر پیشینه پژوهش، می توان به پژوهش های کمابیش قابل اعتنایی در زبان فارسی اشاره کرد که هر کدام از منظری خاص به موضوع مالزی نگریسته اند، اما به ویژگی های مدل مالزیایی دولت / ملت سازی کمتر اشاره کرده اند؛ آثاری همچون امرسون (۱۳۸۳)، رئیس (۱۳۸۳)، زهر (۱۳۸۳)، لغت ویچ (۱۳۸۵)، ماتیل (۱۳۸۳)، مسائلی (۱۳۷۳)، هوکر (۱۳۸۸)، فلاح زاده (۱۳۸۳)، کیانی هفت لنگ و کاس نژاد (۱۳۸۹)، توکلی (۱۳۸۴)، همگی از منظری عمومی به موضوع توسعه اعجاب انگیز مالزیایی ها، دقت کرده، اما به محتوا و مضمون تمایزهای توسعه مالزی با دیگر کشورهای آسیای جنوب شرقی نپرداخته اند. برخی از آثار انگلیسی زبان مانند (Andaya and Andaya (1982), Ongkilim (1985), Verma (2004) نیز از منظری تاریخی به ویژگی های رشد و توسعه در مالزی پرداخته اند؛ اما نگرش ترکیبی مدل وستفالایی دولت / ملت سازی به همراه تجربه دینی و مذهبی را به میان نیاورده اند.

* . Affirmative Action

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

نگارندگان با گزینش مدل مالزی تلاش خواهند کرد به این پرسش پاسخ دهند که مصالح هویت‌سازانه در روند دولت / ملت‌سازی در کشور مالزی چگونه بوده است، بنابراین با بهره‌گیری از روش پژوهشی توصیفی - تحلیلی کوشش کرده‌اند به برخی از خصلت‌های فرایند دولت / ملت‌سازی اشاره کنند.

ب- دولت / ملت‌سازی در پرتو نگرش وستفالیایی

حکومت یکی از راه‌های مختلف سازمان‌دهی دولت است. در قرن هجدهم میلادی، هنگامی که مجلس فرانسه اعلامیه حقوق بشر و شهروندی‌اش را منتشر کرد دولت، زیاد در سراسر جهان گسترش نیافته بود. سایر اشکال سازمان‌های سیاسی نظیر دولت / شهر* امپراتوری**، امیرنشین***، و قبایل****، بسیار بیشتر شایع بودند. دولت، نوآوری سیاسی به‌طور نسبی تازه‌ای است. امروز مبنای تقسیم‌بندی جهان، دولت است و مفهوم دولت به‌عنوان شکلی از سازمان سیاسی، غلبه یافته است (Newton, 2005:4). دولت مدرن در اروپای قرون وسطی، میان حدود سال ۱۱۰۰ و قرن شانزدهم ظهور کرد. در آن مقطع حکام ادعای استقلال کرده و دولت و ارتش خود را در قلمرو مشخصی تشکیل دادند. اشتین روکان، چهار مرحله برای تشکیل و ایجاد دولت مدرن تشخیص داده است. نخبگان قدرتمندی که در تلاش هستند تا قدرت و استقلال قلمروشان را مستحکم کنند، دو مرحله نخست را به‌وجود می‌آورند. دو مرحله بعد، ماهیت به‌طور کامل متفاوتی دارد و در پی بازسازی داخلی دولت مستقر است. این چهار مرحله عبارت‌اند از: تشکیل دولت، ملت‌سازی، دموکراسی توده‌ای، دولت رفاهی (ibid:13&14).

در نخستین مرحله، نخبگان برای متحدساختن قلمرو موردنظر، ابتکار عمل را به‌دست می‌گیرند. آن‌ها، اغلب نخبگان مراکز شهری بزرگ هستند که کنترل خود را بر مناطق شهری و پیرامونی مستحکم کرده‌اند. استحکام قلمرو به‌طور عمده با ابزار اقتصادی و

* . City-State

** . Empires

***. Princedoms

****. Tribes

نظامی به دست می‌آید. این، نخستین پایه تشکیل دولت مدرن است. در مرحله ملت‌سازی دغدغه اصلی، موضوعات فرهنگی از جمله زبان مشترک، تفاوت‌های مذهبی و آموزش اجباری است. هدف ایجاد احساس نسبت به هویت مشترک و احساس وفاداری به نظام سیاسی در میان جمعیت‌های مختلف و دولت‌های جدید است. یک زبان مشترک و استاندارد شده با آموزش اجباری برای تمامی کودکان پدید می‌آید. خدمت سربازی برای مردان جوان احساس هویت همسانی با ملت را تقویت می‌کند. ایده مرکزی دولت/ملت پذیرش یک فرهنگ مشترک، تاریخ مشترک و سرنوشت مشترک قطع نظر از هرگونه تفاوت‌های اقتصادی و اجتماعی میان مردم است. اگر ریشه‌های تاریخی این سرنوشت مشترک واضح باشد که اغلب چنین نیست، اسطوره‌های ملی مرتبط با تجارب مشترک تاریخی از طریق نظام آموزشی گسترش داده می‌شود. برای ارتقاء هویت ملی، بر نظام نمادها، از جمله سرود، پرچم ملی و قهرمانان ملی تأکید می‌شود. با ایجاد این حس تعلق، نخبگان می‌کوشند تا دولت‌شان را به دولت/ملت بدل سازند. گرچه دولت/ملت اکنون دارایی شهروندان است، این نخبگان، توده‌ها نیستند که اساساً آن را ایجاد کرده و اداره می‌کنند. در فاز سوم، توده‌ها به حق مشارکت در تصمیم‌سازی حکومتی دست می‌یابند، و از اینجا است که دولت‌های دمکراتیک (یا دموکراسی‌ها) به وجود می‌آیند. احزاب سیاسی برای مرتبط ساختن شهروندان با نخبگان در مجالس و پارلمان‌ها بنا نهاده می‌شوند. نهادینه شدن احزاب مخالف کمتر برجسته است، اما به تدریج نظام سیاسی این ایده را می‌پذیرد که اپوزیسیون صلح طلب برای حکومت، مشروعیت دارد و حتی ایده تغییر صلح‌آمیز گروه‌ها یا احزاب در حکومت قابل قبول است. در دموکراسی انبوه، قدرت سیاسی از طریق مشارکت و انتخابات توده‌ای مشروعیت می‌یابد. آخرین مرحله در توسعه و گسترش دولت، تأیید صریح و روشن سیاست‌های تقویت یکپارچگی در میان قسمت‌های مختلف مردم است. خدمات رفاه عمومی برای حمایت از کودکان، سال‌خوردگان، بیماران، ناتوانان، بیکاران و فقرا ایجاد می‌شود. مالیات‌بندی تصاعدی و کمک‌های دولتی، انتقال منابع از بخش‌های ثروتمندتر به بخش‌های کمتر خوشبخت مردم را، تسهیل می‌کند (ibid:15-18)

دولت و ستفالیایی، از یک سو به تشویق و تقویت توسعه اقتصادی می‌پرداخت، از سوی

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

دیگر، نوآوری‌های تکنولوژیک را برای افزایش قدرت اقتصادی و نظامی خویش به کار می‌بست؛ در نهایت از راه ایجاد ثبات داخلی، افزایش تجارت و بازرگانی و توسعه تأسیسات زیربنایی به همگن شدن زندگی افراد در قلمروهای خود کمک می‌کرد. در دوره‌ای که با نام جنگ‌های سی‌ساله (۴۸-۱۶۱۸) شناخته شده، کشمکش کلیسای کاتولیسیستی روم و نهضت پروتستانیستی برآمده از نگرش‌های نوین سیاسی / مذهبی، از یک سو به تضعیف قدرت و نفوذ پاپ و کلیسای رسمی بر مردم اروپا منجر شد؛ از دیگر سو، دولت‌های نوبنیان برآمده از اندیشه‌های نوین سیاسی، فارغ از قدرت معنوی رقیب که رو به زوال نهاده بود، خود به تنهایی می‌توانستند، حتی بر امر دین در قلمرو خود نظارت، و قدرت معنوی دین و مذهب را پیرو قدرت سیاسی کنند.

مدرنیته و عرفی‌سازی سیاست، نشانگر فراغت / فراقیت سیاست از دین بود، جایی که سکولاریزم عرصه مشروعیت یک دولت را نیز دربرمی‌گرفت. اگر «مشروعیت ارزشی دانسته شود که به موجب آن، چیزی یا کسی خوب و مناسب ارزیابی و پذیرفته شود» (اونیل، ۱۳۸۵: ۴۷)، تا پیش از ورود به عصر نمادین و استفالیا، این امر دینی و قدسیّت امر مذهبی / ماورایی بود که تعیین می‌کرد چه چیزی درست و چه پدیده‌ای نادرست است و همان بود که جهت‌گیری سیاست را معلوم می‌کند، بنابراین سیاست و قدرت و دولت، تابع پدیده‌ای فرادست بودند، اما مشروعیت دولت مدرن بر بنیادهایی عقلانی، قانونی، خودبنیاد و غیردینی شکل می‌گرفت و مستقل از هرگونه توجیه دینی عمل می‌کرد. آنچه جدایی سیاست از دین و جداانگاری دین و دولت نامیده شد، در واقع عبارت از اصالت‌بخشیدن به سیاست و نه دین در امور اجتماعی بود. این اندیشه که دین و سیاست از هم منفک‌اند، برآمده از آمیختگی‌ای بود که در دوران قرون میانه در اروپا، امور روحانی و امور دنیوی را به همدیگر پیوند داده بود.

تعریف کلاسیک و بر از مفهوم دولت که «بناگاهی سیاسی با ماهیت نهادی است» (دورماگن و موشار، ۱۳۸۹: ۴۲) نشان‌گر تمرکز انحصارهایی است در دستان دولت، به همراه فرایند متمایز شدنش از افراد جامعه. انحصارهایی که برای دولت و فقط برای دولت است. در واقع کارویژه اساسی دولت‌ها نیز محسوب می‌شود؛ انحصار وضع قوانین و

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

مقررات، انحصار اخذ مالیات، انحصارهای اقتصادی مثل نشر پول، انحصار قضایی و صلاحیت انحصاری در داوری و تنبیه، انحصار نمایندگی ملت به همراه انحصار بهره‌گیری از قوه قهریه یا خشونت فیزیکی مشروع. آستین رنی، به طرزی ساده و دقیق، کارویژه‌های اساسی دولت‌ها را مشخص می‌کند: «وظیفه اصلی هر حکومتی، خواه دموکراتیک و خواه قدرت‌طلب، تضمین بقای کشور است. این بقا مستلزم انجام دادن دو وظیفه اصلی است، دفاع از استقلال کشور در برابر دشمنان خارجی و پیش‌گیری از حادث شدن منازعات داخلی به‌حدی که به تجزیه‌طلبی و جنگ داخلی بینجامد. برای ایفای دومین وظیفه، دولت باید نخست آن دسته از نیازهایی را برآورد که سبب شده مردم آن دولت را بپذیرند. دولت باید از میان خواسته‌های سیاسی فراوانی که پیوسته، سیل‌آسا برسرش می‌بارد، دسته‌ای را برگزیند و آن‌ها را ترکیب کند و به شکل سیاست‌های عمومی درآورد و آن سیاست‌ها را به شیوه‌ای عملی کند که هیچ‌یک از گروه‌های اصلی شهروندان، احساس نکند ناگزیر به تقسیم کشور است» (رنی، ۱۳۷۴: ۱۹/۱۸).

کارویژه‌های دولت را، در واقع می‌توان از تعریف‌های گوناگون سیاست اخذ کرد که گاه هنر حکومت‌کردن، گاه به‌مثابه امور عمومی، گاه سازش و اجماع، و گاه نیز به‌مثابه قدرت تلقی شده‌است. به‌همین دلیل، به‌تعبیر هیوود، اصطلاح دولت مشتمل بر طیفی گسج‌کننده و مرکب از پدیده‌های گوناگون است: نهاد، واحد سرزمینی، اندیشه فلسفی، و ابزار اعمال فشار یا سرکوب (هیوود، ۱۳۸۹: ۱۲۹). دولت، حکمران عمومی دارای مشروعیت سرزمینی است که سلطه را به‌مثابه پشتوانه اقتدار خود به‌کار می‌برد. مهم آن‌است که دولت‌ها برای برقراری نظم و عدالت، پدیدار شده‌اند، اما رمز ماندگاری آن‌ها، برقرار کردن رفاه و آزادی است تا اتباع احساس زیان نکنند؛ بنابراین مرتب نیازهای جوامع انسانی، یعنی نظم/امنیت، عدالت/انصاف، رفاه/آسایش، و آزادی/حقوق فردی، بیانگر فونکسیون‌های بنیادین دولت‌ها هستند و رازورمز کارایی و ماندگاری دولت‌ها در برآورده ساختن نیازهای انسان‌ها و قوام‌بخشی به ساختارهای موجودیت یافته آن‌هاست.

پس از سقوط امپراطوری روم، اشکال و انواع تاریخی تحوّل دولت‌ها در غرب چنین بوده‌است: امپراطوری‌های سنتی خراج‌ستان، نظام‌های دارای اقتدار منقسم فئودالی/

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

پایی، حکومت طبقات، حکومت‌های مطلقه، و دولت / ملت‌های جدید (هلد، ۱۳۸۶: ۴۲/۴۱). به تدریج پس از فروپاشی روم، ساختار دولت مرکزی، شش تحول مرکزگرایانه را از سرگذراند: سازگاری فزاینده مرز سرزمینی با یک نظام حکومتی یک‌دست، ابداع سازوکارهای جدید قانون‌گذاری / اجرای قانون، متمرکز شدن قدرت اداری، تغییر و گسترش مناسبات مالی، رسمیت یافتن مناسبات دیپلماتیک میان دولت‌ها و تشکیل یک ارتش دائمی (همان: ۵۳). بنابراین به لحاظ تاریخی و پس از پیدایش مدل وستفالی، به طرزی نمادین پس از ۱۶۴۸ میلادی همه دولت‌های مدرن، دولت / ملت هستند: «دستگاه‌های سیاسی، متمایز از حکومت‌گر و حکومت‌شونده، با قدرت قانونی عالی بر یک ناحیه سرزمینی مشخص، و پشتوانه دعوی انحصاری بر قوه قهریه، و برخوردار از حداقل حمایت یا وفاداری شهروندان» (همان: ۵۸).

پیدایش دولت مدرن با پدیدار سیاسی دیگری به نام ناسیونالیسم، همزاد شد؛ در ناسیونالیسم، وابستگی‌های احساسی قدرتمندی نسبت به دولت مرکزی بر مبنای ملیت و زبان و گذشته تاریخی و فرهنگ و دین و قوم مشترک (به جای وفاداری‌های سنتی و مذهبی) پدیدار شده بود که به تدریج سبب‌ساز مشارکت شهروندان در زندگی سیاسی می‌شد. ناسیونالیسم موجب پیدایش نوعی «افتخار ملی مقدس» و «بسیج توده‌ای» (هالستی، ۱۳۸۰: ۹۹) می‌شد که ناسیون‌ها را تبدیل به پشتوانه قدرتمند کارآمدی دولت‌های نوپیدامی کرد، زیرا دولت به تنهایی نمی‌توانست از وفاداری‌های سنتی پیشین که مایه‌های مذهبی و اقتصادی داشت جدا شود و نیازمند پشتوانه همگانی افراد هم‌سنخ و هم‌کیش و هم‌زبان بود. دولت ملی یا نظریه دولت / ملت، در وجه متعارف، به‌عنوان آرمانی از دولت تعریف می‌شود که در آن، میان مرزهای ملت و دولت و مناطق بومی، وفاق و سازگاری وجود دارد.

دولت ملی، همچنین، به‌منابه دولتی شناخته می‌شود که اداره‌اش به‌دست اعضای قوم مسلط آن است و دولت در منافع آن قوم فعالیت می‌کند. این نظریه نشان می‌دهد که پس از دوران وستفالیا، بازیگران بین‌المللی دارای سرزمین معین هستند، از نظر حقوقی با یکدیگر برابرند و فراتر از مرزهای مملکت خود، مدعی هیچ نوع صلاحیت انحصاری نیستند. بنا به

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

باور بسیاری، فقط پس از پیمان وستفالی می‌توان از روابط بین‌المللی سخن به‌میان آورد، زیرا برای نخستین بار بود که به‌نحوی دقیق از امارت‌های نوپا دارای حکومت مطلقه با حاکمیت ترسیم‌شده مبتنی بر ملت که با یکدیگر در ارتباط بودند، سخن گفته می‌شد. زان‌پس، دولت‌های خودمختار برابر دارای مرز مشخص و اجده حاکمیت، جایگزین نظام‌های سیاسی نفوذپذیر و غیرمستقلی می‌شد که هویت خود را نه مستقلاً، بلکه منفعلانه، از یک انتظام فرادست دریافت می‌کرد.

با فروپاشی امپراطوری عثمانی و موج فزایندهی احساسات ضداستعماری در سراسر سرزمین‌های اسلامی تحت کنترل اروپایی‌ها، گفت‌وگو میان دو رویکرد متمایز و ناسازگار نسبت به استقلال سیاسی مسلمانان شکل گرفت: سیستمی از یونیورسالیسم سیاسی اسلامی، و یا گزینه ناسیونالیسم که زبان، قلمرو و تاریخ مشترک را به‌عنوان مبانی یک نظام سیاسی مطلوب به‌کار می‌گیرد. مطالعه آراء متفکران این حوزه، یعنی چهره‌هایی چون رشیدرضا، علی عبدالرزاق، ابوالعلی مؤدودی و حسن البنا، چگونگی تحول واکنش اسلامی به سامان لیبرال غربی را طی نیمه نخست قرن بیستم روشن می‌سازد (Mandaville, 2007: 49).

درباره آنچه که تأسیس دولت‌های مدرن در تاریخ سیاسی اسلام خوانده می‌شود می‌توان چنین اشاره کرد که در نیم قرن پس از جنگ جهانی اول، شکل نظام بین‌المللی به‌صورت قابل ملاحظه‌ای تغییر کرد. همراه با امپراطوری‌های اروپایی که دستخوش ایجاد دولت/ملت و شکل تازه‌ای از دولت در قلمروهای قبلاً مستعمره بودند، نظام بین‌المللی مرکب از دولت‌های مستقل به‌صورت قابل ملاحظه‌ای گسترش یافت. در اوایل قرن بیستم، فقط ۵۰ دولت مستقل در جهان وجود داشت. با اتمام استعمارزدایی، این تعداد بیش از سه برابر شد. تشکیل دولت‌های مدرن در جهان اسلام باید به‌عنوان بخش ضروری این دگرگونی درک شود. در وهله اول، این تغییر با پدیده ناسیونالیسم روبرو بود. پس از تأسیس دولت/ملت در جهان اسلام، می‌توان به ظهور اسلام‌گرایی به‌مثابه شکل متمایزی از سیاست اسلامی پرداخت. اصطلاح اسلام‌گرایی، به اشکالی از تئوری و کنش سیاسی اشاره دارد که هدف خود را استقرار سامان سیاسی اسلامی قرار می‌دهد؛ به‌معنای دولتی که اصول، نهادهای حکومتی و سیستم قضایی‌اش، مستقیماً منبعث از شریعت باشد. از نظر کسانی که

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

از راه‌حل‌های اسلامی دفاع می‌کنند، مذهب به‌طور عموم به‌مثابه نظامی کل‌نگر و کامل است که تجویزهایش، تمامی جنبه‌های زندگی روزمره را فرامی‌گیرد (ibid:57).

در این میان، مالزی نمونه جالبی برای اسلامی‌سازی دولتی، به‌عنوان یک سازنده منسجم سیاست توسعه اقتصادی ملی است. در حالی که اکثریت کوچک جمعیت مالزی، مالایایی* هستند، بیشتر ثروت این کشور به لحاظ تاریخی در دست جوامع اقلیت این سرزمین، یعنی هندی‌ها و به‌خصوص چینی‌ها، متمرکز شده بود. از دهه ۱۹۷۰ با اعلان سیاست اقتصاد ملی، این حکومت برخی اقدامات را برای تأثیرگذاری بر انتقال ثروت به نژاد مالایا ارائه کرد، اما در همین زمان سازمان ملکی مالا‌های متحد** در پی گفتمان هویتی متحدکننده‌ای بود که مشارکت مالایایی‌ها را در روند توسعه ملی برانگیزد و نقش اقتصادی اصلی را برای جمعیت بومی کشور تضمین کند. دولت با انتخاب اسلام برای ایفای این نقش، قادر بود هم‌زمان هر دو کار را محقق‌سازد: اول، سازمان ملکی مالا‌های متحد با برافراشتن پرچم اسلامی‌سازی می‌توانست اسلام‌گرایان رادیکال را کنارزند، همان افرادی که برای مخالفت با حکومت، از ادبیات دینی بهره‌می‌جستند و نظم سیاسی حاکم را به چالش می‌کشیدند؛ دوم، با ارائه یک برنامه اسلامی‌سازی گسترده، با تأکید ویژه بر اخلاق عمومی، اخلاق کار و اداره امور مالی بر اساس اسلام، این حکومت توانست از دین برای جامعه‌پذیرکردن و سازگارکردن مالایایی‌ها با آرمان توسعه ملی استفاده کند (ibid:175). از جمله مقدمات ملت‌سازی در مالزی، استقلال سیاسی بود، اما پس از حصول آن، مشکلات عظیمی وجود داشت که در آغاز و با ساده‌نگری، به‌نظر می‌رسید پیش از استقلال قابل حل است، به‌ویژه مشکلات آموزش، زبان و شهروندی (Ongkili, 1985:105)، اما به‌تدریج، مشخص شد که دشواری‌ها، بسیار زیاد است.

پ- تجربه مالزیایی دولت / ملت‌سازی

به نظرمی‌رسد مالزی جزء آن دسته از کشورهای تازه‌صنعتی‌شده‌ای است که می‌توان از

*. Bumiputra - Sons of the Soil

** . UMNO

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

چشم‌انداز «رهبری نخبگان» به فرایند نوسازی و رشد و نمو نظریه دولت/ ملت‌سازی مدرن در آن کشور نگرینست. در چنین چشم‌اندازی از پژوهش در باب تغییرات سیاسی/ اقتصادی کشورهای جهان سوم، می‌توان از بوروکراسی به مثابه عامل تغییر اجتماعی/ سیاسی نام برد. این در حالی است که می‌توان از چشم‌اندازی ایدئولوژیک نیز به توسعه مالزی نگرینست که در آن ناسیولیسم متقدم به همراه دموکراسی متأخر، عواملان تغییر اجتماعی و سیاسی به‌شمار می‌آیند. از این منظر، بوروکراسی، نه یک سازمان خدمات‌رسانی، بلکه ساختکاری برای اعمال قوانین و مقررات است که کنترل آن در دست مقامات سیاسی قرار می‌گیرد و گاهی اوقات به یک کاست موروثی تبدیل می‌شود که حکومت‌گران، آن را در منافع و امتیازات خاص خودشان دستکاری می‌کنند.

حال، به‌ویژه در کشورهایی که سابقه استعمارشدن دارند، بوروکراسی دست‌نشاندهی قدرت استعمارگر سلطه‌گر، قدرت اداری، قضایی، اجرایی و سیاست‌گذاری می‌یابد و در دوران پساستعماری به مثابه یک سازوکار نظم‌دهنده/ قانون‌گذار/ اجراکننده عمل می‌کند. در دوران استقلال یک کشور با سابقه مستعمره، بوروکراسی مضمحل نمی‌شود، بلکه به‌عنوان یک مکانیزم کمک‌کننده به استقلال و توسعه کشور عمل می‌کند و نیروهای دموکراتیک و توسعه‌خواه ناسیونالیست، از راهرو آن عمل می‌کنند. آصف حسین از مدل مالزیایی توسعه و تغییر سیاسی و اجتماعی به‌عنوان انتقال بوروکراتیک نام می‌برد:

مدل بوروکراتیک، هم مخلوق و ساخته انگلیسی‌ها بود؛ هیچ‌گاه
عهده‌دار مسئولیت سیاسی در کشور نشد، اما در طول زمان، به‌طور
قطع به‌عنوان یک محرک، یک تسهیل و تشدیدکننده و یک
فشارسنج تغییرات اجتماعی و سیاسی در مالزی عمل کرد. از این
منظر، به‌ویژه در دوران ماهاتیر محمد، نوسازی مالزیایی براساس
تقسیم کار، تخصص، عقلانیت، علم‌باوری و صنعتی‌شدن
انجام‌شده است. (حسین، ۱۳۸۷: ۱۲/۸۰)

با در نظر داشتن الگوی مرکز/ پیرامون هم می‌توان به پروسه نوسازی و توسعه مالزیایی نگرینست. از این منظر، اقتصاد بومی مالزی در سال‌های پیش از جنگ جهانی اول با این

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

هدف سازمان داده‌شده بود که در خدمت منافع نظام سرمایه‌داری جهانی باشد. پس از پایان جنگ جهانی دوم و با آغاز دوران استقلال‌طلبی‌های فزاینده کشورهای استعمارشده، پیدایش طبقه‌ای از سرمایه‌داری بومی در اتحاد با شرکت‌های چندملیتی، نوعی نظام سرمایه‌دارانه توسعه‌گرا را پدیدار می‌ساخت که فرصت را برای نیروهای ناسیونالیست دموکراتیک فراهم می‌آورد تا بنیان‌های نخستین توسعه و نوسازی صنعتی مالزی را رقم زنند، اما پیدایش دموکراسی در مالزی، از آنجاکه مثل پاکستان، ترکیه، بنگلادش و اندونزی تحت سیطره نظامیان قرار نگرفته و به‌طور عمده ویژگی مالایایی به خود گرفته است به‌نظر می‌رسد نوعی خاص از دموکراسی را توسعه داده است. از یک سو، اعلامیه روکونگارا* در سال ۱۹۷۰م به بازگویی ایدئولوژی ملی مالزی، پرداخته که عنصر اسلامی / دینی در آن بسیار رقیق است. عبارات و اصطلاحات و واژگانی همچون: به ملت ما، مالزی، اهداف نیل به وحدت گسترده‌تر همه مردمش، حفظ یک شیوه دموکراتیک زندگی، ایجاد جامعه‌ای عادلانه که در آن ثروت ملت به‌طور مساوی تقسیم شده باشد، تضمین رهیافتی لیبرال نسبت به سنت‌های فرهنگی غنی و متنوع آن، بنای جامعه‌ای مترقی با جهت‌گیری به‌سوی علم و تکنولوژی مدرن پیشکش شده است و ما، مردم آن، تلاش‌های متحد و یک‌پارچه‌مان را در گرو دستیابی به این اهداف، تحت هدایت اصول زیر قرار می‌دهیم: اعتقاد به خدا؛ وفاداری به شاه و کشور؛ حمایت و پاسداری از قانون اساسی؛ حکومت قانون؛ اخلاق و رفتار نیکو و پسندیده (همان: ۲۰۸)، بیانگر چنین برداشتی است. از سوی دیگر، دموکراسی مالزیایی براساس نوعی برتری نهادینه‌شده مالایایی‌ها در جامعه‌ای چندنژادی، چندفرهنگی و چندزبانی، استوار شده و قدرت سیاسی، به‌عنوان تعیین‌کننده‌ترین وجه اداره عمومی جامعه، بیشتر به مالایی‌ها سپرده شده است و غیرمالایی‌ها از چنان قدرتی برخوردار نیستند.

دولت مالزی پس از استقلال، زبان Malay را زبان رسمی این کشور اعلام کرد. این سیاست‌های زبانی، پیامدهای ناخواسته‌ای داشت. در آگوست سال ۱۹۸۵ حکومت اعلام کرد که قصد دارد تا مدارس ابتدایی چینی و تامیلی را ببندد؛ چراکه آن‌ها، مانعی برای انسجام و یکپارچگی ملی هستند. این اعلام، با واکنش شدید معلمان و مربیان هندی و

* Rukunegara declaration

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

چینی مواجه شد. حکومت همچنین تصمیم گرفت تا به صورت مرحله به مرحله مدارس انگلیسی زبان را به عنوان متد دیگری برای دستیابی به یکپارچگی برچیند. غیرمالایی‌ها، احساس ناخرسندی داشتند؛ چراکه زبان انگلیسی، وسیله هدایت تجارت بین‌المللی بود و در کشورهای مشترک‌المنافع بریتانیا کاربرد داشت. سرانجام، مبارزه بر ضد زبان انگلیسی در دسامبر سال ۱۹۹۳ پایان یافت، هنگامی که ماهاتیر محمد، چرخش پراگماتیستی انجام داد و تأیید کرد که زبان انگلیسی به عنوان زبان انتشارات علمی، برای مالایی‌ها نیز ضرورت دارد.

ظهور جنبش احیایگری اسلامی طی دهه ۱۹۷۰م، آثار ژرفی بر روابط قومی / ملی مالزیایی‌ها داشت. یکی از فتنه‌انگیزترین موضوعات، اختصاص زمین مورد نیاز برای اماکن مذهبی بود. مجستروویک، ذیل قوم‌گرایی سیاسی و چشم‌انداز ذهنی می‌نویسد: روند تغییر شکل گروه‌های قومی به بازیگران قومی / ملی مدرن، در سه دوره در تاریخ معاصر قابل ردگیری است؛ مفاهیم قرن هجدهمی حاکمیت عمومی که به ناسیونالیسم در اروپای قرن نوزدهم منجر شد و برای نمونه موجب تشکیل آلمان و ایتالیا شد. از سوی دیگر، در قرن بیستم، امپراتوری‌های گسترده، به دولت‌های کوچک تبدیل شدند. ناسیونالیسم قرن نوزدهم در اروپا و ناسیونالیسم قرن بیستم در جهان سوم استعمارزدایی شده پس از جنگ جهانی دوم، به طور عموم موجب خلق دولت / ملت‌هایی چندقومی شد. این دولت‌ها، به طور اجتناب‌ناپذیری تحت تسلط یک گروه قومی واحد هستند. در واکنش، گروه‌های قومی خارج از دستگاه دولت، سیاسی شده و به شدت از منافع جمعی‌شان آگاه می‌شوند. درون این مرزها، سؤال این است که دولت‌های جدید به چه کسی تعلق دارند (Berger, 1997:116).

بنابراین، زمینه‌ای که در آن منازعه قومی / ملی رخ می‌دهد، سامانی دولت / ملتی است که محصول تاریخ اروپا و اکنون در دوره پسااستعماری بوده و تمام کره زمین را دربر گرفته است. در نتیجه، همه این تحولات و رویدادها، منازعه قومی دارای عناصر جهان‌شمول و هم‌شکلی است که در دوره‌های متأخر وجود داشته است. مسئله دوگانگی نیز موجب منازعه قومی / سیاسی در دولت / ملت می‌شود. دولت، تصویر ملتی را منتشر می‌کند که می‌تواند فراسوی تفاوت‌های میان وفاداری به دولت و هویت قومی / ملی

نگاهی به مدل دولت / ملت سازی در مالزی

رود. اما دولت‌های معدودی در ایجاد دولت / ملّتی متناسب باهم موفق شده‌اند. همچنین این دوگانگی به یک منازعه ایدئولوژیک میان ایده سیاسی دولت / ملّت و واقعیت سیاسی ملّت منجر می‌شود (Berger, 1997: 116&151&152).

آصف حسین، از زبان یک شاهد عینی، به نحوی استعاری و طنزآمیز نشان می‌دهد که دموکراسی مالزیایی، پوپولسیسم نیست، بلکه گونه‌ای از دموکراسی هدایت‌شده‌ای است که نبض آن در اختیار طبقه بالای جامعه مالزی و به ویژه نخبگان سیاسی / قومی / مذهبی است: برای تعیین جایگاه قدرت سیاسی در مالزی، باید در عمل، تمایز روشنی میان قدرت سیاسی که در دستان مال‌هایها (به‌عنوان یک اجتماع در تئوری) قرار دارد و قدرت سیاسی کنترل و اعمال‌شده به وسیله طبقه بالای جامعه مالزیایی قائل شد. این درست است که مال‌هایها به‌طور تقریبی همه نقش‌های رهبری در کشور را برعهده‌دارند، اما سؤال این است که مال‌هایها چه کسانی هستند؟ آن‌ها مطمئناً علی و احمد از کامپونگ‌ها (kampongs) نیستند. کافی است نگاهی به عناوین نوزده وزیر کابینه مال‌های جدید انداخته‌شود. سه نفر از تون‌ها (Tuns)، یک نفر از تونکو (Tunku)، نه نفر داتوک (Datuk)، و دو نفر تان‌سری (Tan sri) بودند. این خصیصه طبقه بالایی رهبری در سطح دولتی حکومت هم یافت می‌شود، به بیان دیگر قدرت سیاسی در مالزی، به اطمینان در دستان توده‌های انبوه مال‌هایها به‌مثابه یک گروه نژادی نیست، بلکه در انحصار طبقه بالای جامعه مال‌های قرار دارد (همان: ۲۰۸ / ۲۰۹).

به تعبیر لفت‌ویچ، یک مفروض علمی در سیاست تطبیقی، دیرزمانی است که مقبول بوده از این جهت که دموکراسی را یک امر همراه با مدرنیته و یک پیامد توسعه اجتماعی / اقتصادی و نه یک شرط برای آن، در نظر آورده‌اند و چنین استدلال می‌شد که دموکراسی نیازمند سطح بالای سواد، ارتباطات و تحصیلات، طبقه متوسط تثبیت‌شده و مطمئن، جامعه مدنی پرشور، اشکال نسبتاً محدود شده نابرابری مادی و اجتماعی، و ایدئولوژی همگانی عمدتاً سکولار است (لفت‌ویچ، ۱۳۸۵: ۲۰۸)؛ اما، دست‌کم، در باب توسعه اقتصادی و دموکراتیک شدن کشور مالزی، می‌توان در شرایط فقدان بسیاری از شرط‌های مفروض، مشاهده کرد که مالزی طی حدود بیست و پنج سال به کشوری هم توسعه‌یافته / صنعتی‌شده

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

و هم دموکراتیک تبدیل شده است. به عنوان نمونه آنچه که در مالزی از حیث دموکراتیک شدن رخ داده در شرایطی بوده است که نه سطح بالای سواد و ارتباطات و تحصیلات وجود داشته و نه از طبقه متوسط تثبیت شده و مطمئن و جامعه مدنی پرشور خبری بوده است؛ عجیب آنکه در عین حال نوعی نابرابری نهادینه شده حقوقی/سیاسی/اقتصادی میان مالایی‌ها/غیرمالایی‌ها و مسلمانان/غیرمسلمانان وجود داشت و به دلیل برتری جمعیتی مسلمانان، سکولاریزم به نوعی ایدئولوژی همگانی نتوانست بدل شود.

اما از میان پنج شرطی که لغت‌ویچ برای بقاء و تضمین وضعیت دموکراتیک (مشروعیت، پایبندی به قواعد بازی سیاسی/فرایند دموکراتیک، محدودیت احزاب پیروز در ایجاد تغییر در سیاست‌ها، فقر به مثابه یک مانع بر سر راه تثبیت سازوکارهای دموکراتیک، و شکاف‌های قومی/فرهنگی/مذهبی به منزله محدودیت‌هایی برای تحقق دموکراسی) برشماری می‌کند؛ مالزی فقط در شرط آخر دچار مشکلات تداوم یافته، اما کنترل شده‌ای است که تثبیت و نهادینه شدن روندهای دموکراتیک را در این کشور دشوار و کند کرده است. تعارض‌های قومی و فرهنگی و مذهبی در مالزی، به طرز عمده، به واسطه ساختار دولت قدرتمند توسعه‌خواه دموکراتیک رقیق شده‌اند؛ زیرا سطح ثروت در این کشور رو به بالا تثبیت شده، و اقتصاد راكد و منقبض نیست و نابرابری‌های درآمدی در آن کاهش یا تعدیل یافته است و پارلمانی به‌طور نسبی قوی و کارا به همراه جامعه مدنی کمابیش پرمایه و متکثر، دولت قوی را همراهی می‌کنند.

اینان، دولت‌هایی توسعه‌گرا هستند؛ دولت‌هایی که به تولید حرکت پایدار معطوف به توسعه توانایی دارند، چه دستگاه سیاسی و چه بوروکراسی هر دو توسعه‌خواه هستند و در کانون نظری و کرداری آنان، ناسیونالیسم و ایدئولوژی و آرزوی رقابت با غرب (همان: ۲۴۴) نهادینه شده است. لغت‌ویچ بر این باور است که مدلی از ویژگی‌های دولت توسعه‌گرا می‌توان ابداع کرد که کوششی است برای استخراج کاراکترهای عمومی مشترک از مجموعه‌ای از اشکال معین و برخی اوقات متفاوت. مؤلفه‌های دولت‌های توسعه‌گرا عبارت‌اند از: وجود یک گروه از نخبگان توسعه‌گرای مصمم، استقلال نسبی دولت توسعه‌گرا، یک بوروکراسی قدرتمند اقتصادی باکفایت و مجزاشده از علائق و منافع

نگاهی به مدل دولت / ملت سازی در مالزی

گروه‌های خاص، یک جامعه مدنی ضعیف و مطیع، توانایی برای مدیریت مؤثر منافع اقتصادی خصوصی و ترکیبی پرتنش از سرکوب و وضع بد حقوق بشر (همان: ۲۵۲). در این میان، ساختار سیاسی / اجتماعی مالزی نوین، بر ناسیونالیسم قوم‌گرایانه در یک دموکراسی چندقومی استوار شده‌است.

دموکراسی چندقومی، مطابق با تعریف لیپهارت، نظام سیاسی مستقل و دارای حق حاکمیت با دو مشخصه نهادهای تصمیم‌گیری دموکراتیک و حضور دو یا چند گروه قومی است. گروه قومی را نیز به این شکل می‌توان تعریف کرد: گروهی از افرادی که خود را اجتماع فرهنگی متمایزی می‌دانند؛ اغلب در زبان، مذهب، نسبت خویشاوندی، و یا مشخصات ظاهری (مثلاً رنگ پوست) دارای اشتراک‌اند؛ و به‌طور معمول در برابر اعضای گروه‌های قومی دیگر، احساسات منفی و خصمانه‌ای دارند (لیپهارت، ۱۳۸۳: ۶۷۹). مطابق با برخی تفسیرها، تنها راه رسیدن مردم یک جامعه چندقومی به دموکراسی، حذف تفاوت‌های قومی آن‌هاست. از نظر منطقی، این کار را به چهار روش می‌توان انجام داد: کشتار قومی، اخراج، تجزیه و جذب. حال، از چهار الگوی اصلی دموکراتیک نیز برای مهار کردن تفاوت‌ها و درگیری‌های قومی، می‌توان بهره‌گرفت: تسهیم قدرت، شکاف‌های متقاطع، برهم‌نهادن آراء، و نظارت اکثریت (همان، ۶۸).

آنچه در بسیاری از کشورهای آسیای جنوب شرقی، به‌ویژه مالزی انجام شده، از یک سو جذب فرهنگی است که در آن نوعی همگن‌سازی کشورسازانه با درهم‌آمیختن گروه‌های مختلف قومی به‌عمل آمده، و از سوی دیگر به جای تسهیم و کاربست الگوی شراکتی قدرت، به‌طرزی قابل‌قبول و با به‌کاربردن نوعی تبعیض مثبت به نفع مالایایی‌ها، از الگوی کنترل بهره‌می‌گیرند که در آن نوعی ارتباط نامتقارن برقرار می‌شود که قدرت برتر (مالایایی‌ها) یک گروه، با مقید کردن گروه‌های دیگر باعث ایجاد ثبات می‌شود. به‌تعبیر لیپهارت، دموکراسی چندقومی مالزی را، که بر مبنای تسهیم قدرت گسترده میان گروه‌های قومی است، اما سهم مالزیایی‌ها در قدرت بسیار بیشتر و نامتناسب است، می‌توان در مکانی از این پیوستار قرارداد که با شراکت کامل در قدرت فاصله دارد، اما هنوز هم به انتهای شراکت در قدرت نزدیک‌تر است تا به انتهای سلطه اکثریت (همان: ۶۸۹). بخشی از این

ویژگی‌ها با تاریخ مالزی پیوند دارد.

شبه‌جزیره مالایا بر سر دوراهی جاده تجاری آسیای جنوب شرقی قرار دارد و موطن بسیاری از آثار فرهنگی و دینی است. بازرگانان و تجار هندی، عرب و چینی، همچنین پرتغالی، لهستانی، و استعمارگران بریتانیایی، ادیانی چون هندویسیسم، بوداییسم، آیین سیک، کنفوسیونیسم، تائویسیسم، مسیحیت و اسلام را به آسیای جنوب شرقی آوردند و این ترکیب، موزایک فرهنگی بسیار غنی‌ای را در این منطقه ایجاد کرده‌است (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۲۳۹). در بافتاری جغرافیایی، انسانی، اجتماعی/اقتصادی، فرهنگی و مذهبی چندگونه، که ناشی از آمیختگی نه‌چندان طبیعی چهار قوم مالایایی، چینی، هندی، و بومی برونئی (به ترتیب با ۵۸ درصد، ۲۴ درصد، ۸ درصد، ۱۰ درصد) است، فدرالیسم مالزی تحولات فراوانی به خود دیده‌است. فرهنگ مالزیایی، موزاییکی از فرهنگ‌های گوناگون بوده‌است. سه فرهنگ حاکم بر فضای فرهنگی مالزی (مالایایی، چینی، و هندی) هر یک با ویژگی‌های خود به زندگی ادامه می‌دهند. در کنار این فرهنگ موزاییکی، مجموعه‌ای از فرهنگ‌های قبیله‌ای بومیان نیز وجود دارد که هر یک از آنان، کوشش فراوانی برای حفظ ساختار قبیله‌ای و فرهنگ خود به‌عمل می‌آورند (خوبروی‌پاک، ۱۳۸۹: ۱۳۰ و ۱۳۴). آموزه‌های ماهاتیر بر پنج پایه استوار بود: ناسیونالیسم، سرمایه‌داری، اسلام، عوام‌گرایی، و قدرت‌دوستی؛ که آن‌ها را با مقوله ارزش‌های آسیایی به‌معنای ضدیت با غرب و تجدد و دموکراسی درهم می‌آمیخت و در عمل استبداد شخصی خود را به‌کار می‌بست (همان: ۱۵۴/۱۵۳).

روئیس، ناسیونالیسم آسیای جنوب شرقی را زاده مبارزه‌های ضداستعماری می‌داند که در آن اثرهای فرهنگی گوناگونی مانند هندی، سانسکریتی، بودایی، هندویی، چینی/کنفوسیوسی، اسلامی و مسیحی وجود داشته‌است. در واقع، به‌نظر او خصایل ویژه‌ای سبب شده‌است ناسیونالیسم آسیای جنوب شرقی، پدیداری تاریخی و خاص تلقی شود، یعنی عبارت بوده‌است از مجموعه مبارزه‌هایی بر ضد استعمارگر بیگانه و رژیم سابق، بر ضد غربی‌شدن، اما در عین حال، تحکیم و تقویت پیش‌فرض‌های غربی درباره ملت، دولت، و جماعت و بر ضد جهانی‌شدن به رهبری اروپا و آمریکا و نیز دفاع از مقام و

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

هویت خویش در فرایند جهانی‌شدن.

به تعبیر او، مفروضات چنین ناسیونالیسمی از این قرار است: یک مبنای ارضی همگانی و مشترک، زبانی همگانی و مشترک، فرهنگ همگانی و مشترک، وحدتی همگانی و مشترک بر پایه پیوندهای خونی، ازدواج‌های قومی و خویشاوندی، تاریخی همگانی و مشترک، و درکی همگانی و مشترک درباره تعلق جمعی و احساسات همبستگی اجتماعی (روئیس، ۱۳۸۳: ۴)، بنابراین می‌توان از ناسیونالیسم‌های موجود در آسیای جنوب شرقی، سخن راند که به‌نحوی متقاطع و هم‌پوشاننده، ویژگی‌های همدیگر را تکمیل می‌کنند. در این معنا، آنچه پیشینه ساخت‌وساز روند دولت / ملت‌سازی در میان کشورهای آسیای جنوب شرقی بوده و در این میان، مالزی را نیز به تحت‌تأثیر خود کشانده، عبارت بوده‌است از چهار حوزه‌ای که ناسیونالیسم شرقی در آن، نقشی مهم داشته: مبارزه ضد استعماری، مبارزه برای پیشرفت ملی و تأسیس دولت ملی، مبارزه‌های کمونیستی علیه سرمایه‌داری ملی و بین‌المللی، و مبارزه علیه جهانی‌شدن به رهبری سرمایه‌داری و امپریالیسم (همان: ۵).

ناسیونالیسم مالزیایی، بیشتر با رؤیای ماهاتیر محمد برای ایجاد «مالی بارو» یا مالزی نوین، پیوند خورده که در آن ملغمه‌ای از مؤلفه‌هایی چون ملت تحصیل‌کرده‌تر، ملت از نظر سیاسی فعال‌تر، قدرتمندتر شدن ملت با قدرت معنوی احکام معتدل اسلامی، با کنار گذاشتن تنش‌های قومی و اجتماعی، برای تحقق آرمان مالزی فن‌سالار، از راهرو سیاست‌های کمابیش غیردموکراتیک و اقتدارگرا (ماتیل، ۱۳۸۳: ۱۳۷۰) وجود دارد. هوکر، ضمن اذعان به پیچیدگی ماهیت پیوند دولت و اسلام در آسیای جنوب شرقی، به‌درستی، بر این باور است که در این منطقه، هرچند شریعت در روی کاغذ اهمیت داشت، اما نقش تعیین‌کننده‌ای در قوانین اداری یا شخصی یا امور مالی نداشت. برعکس، شریعت بخشی از نظامی بود که در آن، آداب و آیین‌های پیش از اسلام، تداوم می‌یافت (هوکر، ۱۳۸۸: ۳۸۰). به تعبیر او، در دوران استعماری، جایگاه اجتماعی رسمی اسلام، تا حد یک مذهب صرف و یکی از مذاهب موجود پایین‌آمد. مقررات، اسلام را به یک مذهب شخصی و یک قانون فردی تبدیل کرد. دولت غیرمذهبی و مذهب به‌طور کامل از آن جدا شده بود، حتی درباره مالایا، مالزی بعدی، که به‌نحوی استننا دیده‌می‌شد و در آن، سلطان‌ها به‌طور نظری ریاست مذهب

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

در دولت‌های شان را برعهده داشتند، این امتیاز چنان در چارچوب مقررات محصور شده بود که می‌شد آن را نادیده گرفت.

اسلام، در واقع به تعبیر هوکر یکی از عناصر ضروری دولت به شالوده اصلی‌اش، یعنی صرف اعتقادات فردی تبدیل شد و چنان‌که گویی این وضع کافی نبوده است، خود مذهب در همان سطح پایه‌ای‌اش تابع مقررات و دستورات حکومت شد. دستگاه‌های دیوان‌سالاری استعماری چنان نهادهای بنیادی اسلام را در مقررات پیچیدند که، حتی امروز نیز غیرممکن است که اسلام را در شرایطی غیر از آنچه در آن دوران تحمیل شد مشاهده کنیم، برای مثال قانون اساسی شریعت نیست، بلکه برخی اصول انتخاب شده است که به شکل اروپایی بیان و در دادگاه‌هایی به سبک اروپا اجرامی شود. به همین ترتیب محدودیت‌هایی برای کسب مجوز مربوط به دریافت زکات، احداث مساجد، انتشار مطالب مذهبی و آموزش اسلام وضع شدند و هنوز هم وجود دارند (همان: ۳۸۱). از سوی دیگر، آنچه سبب می‌شد موقعیت اسلام در دوران پس از جنگ جهانی دوم در مالزی، به نوعی تعیین و از میزان اطلاق آن کاسته شود عبارت بود از تشکیل و تأسیس دولت‌های جدید و مستقلی که خمیرمایه آن را الگوی سنت غیرمذهبی اروپایی می‌ساخت و به طرز بنیادین بر مبنای گرایش غیرمذهبی تعریف و بازنمایی می‌شد.

دیگر معضل جدی موجود، پاسخ به این پرسش دشوار بود که چگونه می‌توان فرآیند سیاسی دموکراتیک در حکومت غیرمذهبی را با آموزه‌های کلاسیک اسلامی هم‌پيوند با امت و وظایف و عملکردهای امام، قاضی و علما گره زد؟ هوکر، تعبیری مناسب دارد: اسلام در دوران پیش از جنگ به شدت سازمان یافته بود، اما عملکردهای مهمی نظیر آموزش مذهب، جمع‌آوری زکات، فطره، حج و دستگاه قضایی کاملاً تحت کنترل دیوان‌سالاری دولت قرار داشت. این روند پس از استقلال با تأسیس وزارت‌خانه‌های مذهب و ادارات کل امور مذهبی تداوم یافت. حضور و هستی عمومی اسلام، چه در سیاست، یا در دیگر بخش‌ها، در متن نهادهای دولت / ملت، جای داده شده بود. این نیز معضل به شمار می‌آید: اسلام در سیاست و نهادهای دولت غیر مذهبی، شرکت می‌کند و در عین حال به درجات گوناگون اصول تشکیل‌دهنده‌ی این دولت‌ها را قبول ندارد

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

(همان: ۳۸۲).

دونالد امرسون از اصطلاح رنگین‌کمان فرهنگ‌ها (امرسون، ۱۳۸۳: ۲۱) برای توصیف منطقه آسیای جنوب شرقی بهره‌گرفته‌است. کلارک نهر از اصطلاح بیر پنجم آسیا برای توصیف کشوری بهره‌می‌گیرد که آن را از لحاظ دست‌یابی به دموکراسی، ثبات سیاسی و توسعه اقتصادی، کامیاب‌ترین کشور آسیای جنوب شرقی (نهر، ۱۳۸۳: ۱۱۸۸) نامیده‌است. در ساختارپردازی نظریه حکومت، مالزیایی‌ها، الگوی حکومت انگلیسی را پذیرفتند که شامل رقابت انتخاباتی منظم، یک پارلمان نمایندگی، تفکیک قوا، برتری غیرنظامیان و آزادی‌های مدنی (همان) بود.

اما از نقش و کارویژه دین اسلام در مالزی نمی‌توان غفلت کرد، زیرا اسلام به‌عنوان یک دین، به همراه شعبه کمابیش تندروانه آن، یعنی سلفی‌گری اهل تسنن سالیانی دراز بود که در مالزی حضوری مؤثر داشت و بی‌گمان از جایگاه بسیار معتبری در ساخت‌وساز دولت توسعه‌گرای مالزیایی برخوردار بود، بنابراین صرف‌نظر از ویژگی‌ها و مختصات دولت / ملت و ستفالیایی که در فضایی غیرمذهبی رشد و نمو یافت، دولت‌سازی مالزیایی نمی‌توانست فارغ از فرایند ساخت و پرداخت ملت در این کشور اسلامی باشد. مهم آن است که این نکته فرض شود که در پروسه دولت‌سازی مدرن در مالزی، چگونه و تا چه میزان می‌توان از همراهی مؤلفه‌های دینی سخن به‌میان آورد. تذکار این نکته از آن باب مهم است که بسیاری از افراد می‌دانند که اکنون کارخانه‌های عظیم مشروب‌سازی و برخی از بزرگ‌ترین مراکز فساد و قمار و بسیاری از بزرگ‌ترین مراکز توریستی با فضایی کاملاً ضد اسلامی در مالزی وجود دارد، اما با این همه، هنوز مالزی به دلیل وجود اکثریت مالایایی‌های مسلمان، کشوری اسلامی خوانده‌می‌شود.

ت - اسلام و دولت / ملت‌سازی در مالزی

اسلامی بودن نظام سیاسی در کشورهای اسلامی معاصر می‌تواند بر اساس یکی از شاخص‌ها و معیارهای زیر باشد:

جدول: شاخص‌های اسلامی بودن نظام سیاسی

وجود ندارد**	کم‌رنگ*	اعتقاد اکثریت مردم کشور به مبانی اعتقادی و آیین مقدس اسلام
ذکر ضمنی	کم‌رنگ	تصریح به رسمیت آیین اسلام در قانون اساسی به‌عنوان دین رسمی کشور
ذکر ضمنی	قابل اعتنا	تصریح به تعهد نسبت به احکام اسلام در قانون اساسی
وجود ندارد	کم‌رنگ	اظهارات رسمی مسئولان درباره تلاش برای استقرار نظام اسلامی
ذکر ضمنی	قابل اعتنا	آوردن اصلی حاکی از اجرای احکام اسلامی از طریق دولت
وجود ندارد	قابل اعتنا	نام‌بردن از قرآن و سنت در قانون اساسی به‌عنوان منابع قانون‌گذاری
وجود ندارد	کم‌رنگ	شرط مسلمان‌بودن مسئولان سطح بالا و مقامات بلندپایه کشور
وجود ندارد	قابل اعتنا	رعایت اصول امامت یا خلافت و بیعت
وجود ندارد	قابل اعتنا	انتساب مشروعیت نظام به امور شرعی مقبول مذاهب اسلامی
تصریح	قابل اعتنا	رعایت شعائر اسلامی توسط اکثریت مردم یا دولت به‌صورت التزام
تصریح	کم‌رنگ	التزام قانونی درباره سوگند یادکردن مسئولان با عبارات مقبول اسلامی
وجود ندارد	پررنگ	تصریح به لزوم انطباق همه قوانین و مقررات کشور با موازین فقهی معتبر

(عمیدزنجانی، ۱۳۸۴: ۲۴۰/۲۴۱)

از آن‌جاکه در برخی از کشورهای اسلامی، اسلام به‌عنوان دین رسمی در قانون اساسی به صراحت ذکر شده، می‌توان از این ملاک در تقسیم‌بندی کشورهای اسلامی استفاده کرد. اما دین رسمی مانند مذهب شناسنامه‌ای، نمی‌تواند تأثیری در نوع رژیم داشته باشد، از این رو می‌توان به‌جای تقسیم‌بندی به لحاظ دین رسمی، حاکمیت اسلام و قوانین آن را به‌عنوان منبع حقوقی نظام‌های سیاسی در گروه‌بندی کشورهای اسلامی مبنا قرار داد. از

* . منظور از واژه‌ی کم‌رنگ، یعنی وجود چنین مؤلفه‌ای، نمایان‌گر آن است که قانون اساسی با آنچه دین اسلام از مؤمنان خواسته است، مطابق نیست. منظور از واژه‌ی قابل‌اعتنا، یعنی وجود چنین عنصری، نمایان‌گر تطابق کمابیش مقبول قانون اساسی است با آنچه که دین اسلام از مؤمنان خواسته است. و منظور از واژه‌ی پررنگ، یعنی وجود چنین عنصر و مؤلفه‌ای، نمایان‌گر تطابق کامل قانون اساسی است با آنچه که دین اسلام از مؤمنان خواسته است.

** . منظور، حضور عنصر نام‌برده در متن قانون اساسی مالزی است.

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

سوی دیگر، مشکل این تقسیم‌بندی آن است که در قانون اساسی برخی از کشورهای اسلامی، اسلام به‌عنوان منبع حقوقی تلقی شده، اما فقط در برخی از این کشورها، اسلام به‌عنوان تنها منبع حقوقی ذکر شده که آن هم در عمل جز در محدوده اندک به اجرا در نیامده است. حقیقت آن است که صبغه اسلامی نظام‌های سیاسی در کشورهای اسلامی، گاه به اندازه‌ای کم‌رنگ است که اطلاق عنوان اسلامی بر آن‌ها خالی از اشکال نمی‌باشد. از نگاه دیگر، تفاوت نظام‌های سیاسی در کشورهای اسلامی به لحاظ مدل‌های موجود در جهان، حکایت از تقسیم‌بندی دیگری دارد که کشورهای اسلامی از منظر رژیم سیاسی حاکم بر آن‌ها، به چهار گروه، تقسیم می‌شوند: کشورهای دارای نظام سیاسی با گرایش اسلامی، کشورهای دارای نظام سیاسی با گرایش سوسیالیستی، کشورهای دارای نظام سیاسی با گرایش ناسیونالیستی، و کشورهای دارای نظام سیاسی با گرایش لیبرالیسم سرمایه‌دارانه/ غرب‌گرا (عمیدزنجانی، ۱۳۸۴: ۲۳۷/۲۳۸).

قانون اساسی سال ۱۹۵۷ مالایا، حفظ و تداوم هویت دینی و قومی را به رسمیت شناخت و موقعیتی ویژه برای اسلام، سلاطین، و مسلمانان مالایایی فراهم آورد. قانون اساسی، شهروند مالایایی را کسی می‌داند که بر مسلمان بودن خود گواهی دهد، به‌طور دائمی به زبان مالایایی صحبت و از رسوم مالایایی پیروی کند. مالایایی‌ها از امتیازات ویژه شامل سهم خاص در آموزش، حکومت و تجارت برخوردار بودند. اسلام در کل فدراسیون و هم در ایالت‌ها، مذهب رسمی اعلام شد و سلاطین در ایالت‌ها، مقام ارشد دینی محسوب می‌شدند که هم مدافع و حافظ فرهنگ و دین مالایایی بودند و هم برخوردار از حق اعمال مقررات دینی و اخلاقی. در سطح ایالتی، سلاطین، ادارات امور مذهبی و دادگاه‌های اسلامی تأسیس کردند که وظیفه اصلی آن‌ها وضع و جمع‌آوری مالیات‌های اسلامی (زکات یا عشریه درآمد‌ها)، نظارت بر موعظه‌ها، ارتباطات (از طریق وسایل جدید ارتباطی) و تبلیغات دینی بود. مقررات دینی در سطح ایالتی فرقی کرد و مسائل متعددی را دربرمی‌گرفت. از جریمه شرکت نکردن در نماز جمعه در مساجد گرفته تا شرب خمر و شکستن روزه ماه رمضان در ملاءعام، مجازات تعلیم عقاید انحرافی، خلوت کردن با نامحرم، و اهانت به مقامات دینی و اسلام (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۲۴۰/۲۴۱).

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

شورش‌های ضدچینی مالایایی‌ها در سال ۱۹۶۹م سبب شد احیای اسلامی در مالزی به‌نوعی اصلاحگری و احیای قومی - مذهبی تبدیل شود که در آن، دین و اقتصاد و زبان و فرهنگ، با همدیگر پیوند خوردند و به‌طور عمده متوجه جریان ضعف‌های مالایایی‌ها شد که به‌عنوان اکثریت جمعیت جامعه مالزی، از اقلیت‌های چینی / هندی‌تبار، هم از حیث تحصیلات و هم از جنبه درآمدهای اقتصادی عقب‌افتاده بودند. حکومت مالزی نوعی تبعیض مثبت را به‌نفع شهروندان مالایایی، پیشه خود ساخته و البته آن را بر زمینه‌ای از تاریخ و زبان و قوم و فرهنگ و ملیت مشترک مالایایی یا همان ناسیونالیسم مالایایی، استوار کرده بود؛ در این میانه شعار برای مالایایی بودن باید مسلمان بود، اسلام را کانون نیروی سیاسی / ایدئولوژیک تازه نفس احیای مالایایی قرار می‌داد، بنابراین جنبش‌های «دخوه» به‌معنای فراخوان و دعوت به اسلام، نیروی بیشتری گرفتند و علیه دو خطر غرب و زرد به‌معنای شیوهی آمریکایی زندگی و ارزش‌های چینی، هشدارهای مکرر به مالایایی‌های مسلمان می‌دادند؛ تا آنجا که، خواهان بازگشت به اسلام در مقام سبک جامعی از زندگی توأم با عبادت و فعالیت‌های اجتماعی و اسلامی‌سازی هرچه بیشتر جامعه مالزی بودند.

حکومت ماهاتیر محمد از سال ۱۹۸۱م به این سو، و به‌ویژه پس از اشتراک انور ابراهیم در امر حکومت‌گری به‌سال ۱۹۹۱م، خصلتی نوگرایانه از اسلام به‌عنوان یک دین مدرن و نوخواه را به نمایش گذاشت که بیشتر با مقتضیات توسعه‌گرایی یک مالزی روبه‌رشد و پیشرفت هم‌خوانی داشت. ماهاتیر، کنفوسیانیسم چینی جریان‌یافته در فرهنگ سیاسی مالزیایی را، این‌گونه با ویژگی‌های دین اسلام پیوند زد که: اگر می‌خواهیم اسلام در دنیای مدرن کامیاب شود نیازمند وجود مسلمانان مدرن‌تر و رقابتی‌تر هستیم. اگر می‌خواهیم از اسلام دفاع کنیم و آن را توسعه‌دهیم، مسلمانان باید با چینی‌ها و هندی‌ها رقابت کنند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۸۹: ۲۶۱).

گرچه خاورمیانه تأثیرگذارترین مرجع برای همسازگری و توسعه اندیشه اسلامی و نهادهای دینی در مالزی بوده و ال‌زهر مصر و دانشگاه‌های عربستان سعودی، منبع تغذیه فکری متفکران مسلمان مالایایی محسوب شده‌اند، اما اسلام در مالزی، به‌تدریج سرشتی

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

منطقه‌ای به خود گرفته و نوعی بهره‌برداری از تفاسیر محلی اسلامی برای بومی‌سازی و متناسب‌ساختن با شرایط محیطی، در مالزی انجام شده است. این امر ناشی از آن بود که مهارت سیاسی فوق‌العاده ماهاتیر محمد اقتدارگرا، نشان‌گر آن بود که مالزی می‌بایست کشوری مدرن و صنعتی در دهه دوم قرن بیست و یکم شود؛ بنابراین، فزون‌خواهی‌های شریعت‌منشانه بسیاری از ایالت‌ها را بر نمی‌تافت، افراط‌گرایی دینی را تحمل نمی‌کرد و دریافت و برداشتی اصلاح‌طلبانه و اثباتی نسبت به اسلام و ارزش‌های اسلامی اتخاذ کرد تا نشان دهد به‌طور هم‌زمان می‌توان بر پولوالیسم و مدارا و ارزش‌های اسلامی در زیر سایه نوعی اقتدارگرایی دموکراتیک هدایت شده اصرار کرد.

اما، در عین حال وی به طرز مداوم، منتقد امپریالیسم غربی و تحمیل تعاریف غرب‌گرایانه از دموکراسی و حقوق بشر به دیگر کشورها بوده است، تاجایی که کوشش غربیان را برای جهان‌شمول‌ساختن یک تعریف همسان از دموکراسی را بر نمی‌تافت و بر این باور بود که فقط یک شکل دموکراسی وجود ندارد. تمسخر دموکراسی غربی نزد وی تا جایی بود که غربیان را متهم می‌کرد که اصل برای غربیان عبارت است از این نکته که حق با کسی است که زور دارد و گر نه آنچه در خارج از حوزه منافع غربیان است مورد بی‌اعتنایی آنان قرار می‌گیرد، بنابراین او در پی انتقاد هم‌زمان از غرب و سکولاریسم، مدرنیزاسیون را می‌پذیرد اما می‌خواهد با سیاست نگاه به شرق* به نوعی بر بومی‌سازی ارزش‌های آسیایی ناشی از اجرای ارزش‌های کنفوسیوسی ژاپن، کره، و تایوان به‌وسیله تلفیق با ارزش‌های اسلامی، جامعه اسلامی مالایی و درنهایت، پروسه توسعه مالزی را تقویت کند، زیرا اصل برای او و سپس رهبران بعدی مالزی، تبدیل این کشور به یک کشور صنعتی و مدرن قرن بیست و یکمی است.

در مالزی، البته در میان نخبگان تکنوکراتیک و دیوان‌سالار، و حتی بسیاری از سرآمدان جامعه، این نکته پذیرش عام دارد که گرچه مسلمانان، نسبت به ایمان مذهبی‌شان و پای‌بندی به دستوره‌های دینی، سرسختی نشان داده‌اند، اما هنوز نتوانسته‌اند مدل اسلامی بومی منسجمی برای توسعه ارائه کنند؛ این در حالی است که در بیخ گوش آن‌ها، هم

* Look East Policy

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

فرهنگ تأکید بر کار و تلاش و اطاعت کنفوسیوسی توسعه چین و ازدها/ بهره‌های آسیای جنوب شرقی سبب شده است؛ و هم اروپا و آمریکا، کشورهایی توسعه یافته و ثروت مند و مدرن اند، بنابراین برای اکمال و اتمام فرایند توسعه مالزی به عنوان کشوری پیشرفته، اسلام در زبان سیاسی ماهاتیر، سبکی از زندگی توصیف شد که می‌تواند به توسعه و نوسازی شکل بخشد؛ نظامی از ارزش‌ها که عقل و علم و تکنولوژی را تشویق و حمایت می‌کند؛ و نوعی اخلاق کار قدرت مند که در عین حال مدارا و هماهنگی فراوان با سایر ادیان و نژادها دارد. پس آنچه مهم است پیشرفت و مدرن شدن مالزی است؛ اما از آنجاکه اسلام دین جاری در میان مالایایی هاست و کنفوسیانیسم نیز به واسطه تبلیغ اعجاب آور کار و تلاش، در فرهنگ بومی مالزیایی‌ها، پیش نیاز بایسته توسعه‌گرایی است، پس اعتدال و پلورالیسم و دموکراسی و مدارا و ارزش‌های دینی بومی و صنعتی شدن و توسعه مادی و هویت قومی و آزادی دینی و تساهل مذهبی، همه باهم، به هویت اسلامی در مالزی، نوعی خاصیت انعطاف پذیری بخشیده و مصالحه مداوم میان تمامی ارزش‌ها را به یک ضرورت تبدیل کرده است.

سیاست کلی دولت مالزی در زمینه مسایل فرهنگی، بر این پیش فرض مبتنی است که اسلام، دینی مصلحت‌گرا و هم‌ساز با روح دموکراسی است. همچنین برخی از ارزش‌های اسلامی مثل اخوت اسلامی و مدارا کردن با غیرمسلمانان، صداقت و درستکاری، نظم و هماهنگی، پاکیزگی و احترام به سالمندان را ارزش‌هایی جهانی تلقی کرده و اشاعه آن را در جامعه به نفع همه مردم حتی غیرمسلمانان می‌داند. از این رو، دولت مالزی با برداشت‌های دیگر از اسلام مخالف است و شیوه‌های برخی از جریان‌های اسلامی را ناهم‌ساز با اصول دموکراتیک حاکم بر اسلام می‌داند و بر این باور است که ترویج ارزش‌های فرهنگی تمدن غرب منافاتی با اصول و احکام اسلام درباره زندگی اجتماعی ندارد. حال بخش قابل توجهی از مردم مالزی به خصوص شهرنشینان و نسل جوان این کشور، متمایل به ارزش‌های فرهنگی غرب می‌باشند و این امر در مظاهری همچون نحوه پوشاک، گذران اوقات فراغت و به ویژه مسائل هنری مثل فیلم و موسیقی نمایان است

نگاهی به مدل دولت / ملت سازی در مالزی

(مسائلی، ۱۳۷۳: ۶۳).*

بسیاری از علمای اجتماعی، روند نوسازی در دولت‌های پسااستعماری را به‌عنوان یکی از تغییرات بنیادی، از یک نظم سیاسی / اجتماعی به سامانی مدرن تلقی کرده‌اند. متخصصان، از درون سنن لیبرالی و مارکسیستی استدلال می‌کنند که نوسازی، نمادها و ساختارهای یکپارچه و هماهنگی به‌وجود آورده و روند عرفی‌سازی را رواج می‌دهد، یعنی مقدر شده که مذهب و ارزش‌های مذهبی، جایگاه‌شان را با پیدایش نوسازی از دست بدهند. با وجود این، گفتمان‌های موجود میان احزاب و جنبش‌های اسلامی در سراسر جهان، این دیدگاه‌ها را زیر سؤال برده و بر اسلامی‌سازی متمرکز شده و یا خواهان اسلامی اصیل و معتبر هستند. گرچه درخواست‌ها برای اسلامی‌سازی دارای شباهت‌هایی هستند، تحلیل کردن آن‌ها به عنوان جنبشی همگن و متجانس نادرست است، بنابراین چارچوب‌ها و چشم‌اندازهای قدیمی / مدرن در برابر سنتی، و لیبرال مقابل ماکسیستی در تبیین احیای جنبش‌های مذهبی مانند اسلام و قوت سیاسی فزاینده آن‌ها کم کمک می‌کنند. بنابراین در تمامی بخش‌های جهان اسلام، احیای کنونی اسلامی و شور ضدغربی‌اش باید در بستر جهانی شدن و روند خودانگیخته هویت فرهنگی اسلامی دیده شود، که فراتر از هر دولت / ملت است. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، عوامل بسیاری نقش در حال تغییر اسلام را در سیاست تبیین می‌کنند. از دهه ۱۹۷۰ م، سرخوردگی فزاینده‌ای، همراه شد با ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه سکولار حاکم، و نیز ثنوری‌های در حال افزونی توسعه. نخستین چالش نسبت به مفهوم سکولار دولت / ملت این بود که چگونه یونیورسالیسم اسلام با واقعیت دولت / ملت قابل تطبیق است.

*. برای نمونه، شانزده مورد از تعطیلات رسمی و جشن‌های مالزی، نشان‌گر تعادلی میان مذهب و ملیت و تاریخ اختصاصی مالزیایی‌هاست: ۵ روز ملی، روز تولد پادشاه، جشن دایاک، جشن کادازان، و روز کارگر، به‌همراه ۵ روز مذهبی عید فطر، عید قربان، مسابقات بین‌المللی قرائت قرآن، میلاد پیامبر اکرم، و اول ماه محرم، و نیز دو روز مختص چینی‌ها (سال نو چینی و جشن کیک ماه) به همراه سه روز وساک، جشن چراغ‌ها و تایپوسام، و یک روز تعطیلی مرتبط با مسیحیان یعنی کریسمس (مسائلی، ۱۳۷۳: ۷۵/۷۳)، همگی نمایان‌گر چندقومی بودن فرهنگ و دیرینه و پیشینه تاریخی مالزیایی‌هاست.

در مالزی، اپوزیسیون اسلامی بر دو ایالت حاکم است. گرچه این اپوزیسیون تمایلات جدایی طلبانه و تروریستی ندارد، اما متعهد به استقرار دولت اسلامی در مالزی است. اقدامات حکومت مالزی در سطح دولت موجب پرسش های تازه ای درباره ماهیت دولت و آینده دموکراسی های چندفرهنگی در مالزی شده است. موضوعی که در اینجا مهم است این است که در حالی که مالزی با تغییرات نسبت به سنت ها، فرهنگ و نظام ارزشی خودش از طریق احیای اسلام مواجه است، رویدادهای جهانی چگونه هویت مالایایی را شکل می دهند؟ آیا اسلام سیاسی در مالزی می تواند قوانین شکل گرفته در قرن هفتم میلادی را اتخاذ کند. در روند تحول مالزی مستقل، ابتدا توجهی کم به اسلام به عنوان یک نیروی سیاسی شد. متخصصان با وفاداری نسبت به این دیدگاه، بر هماهنگی جامعه مالایایی تأکید کرده و شکاف ها و اختلافات مذهبی ریشه دار میان جامعه مسلمانان مالایایی را نادیده گرفتند. این کارشناسان توضیح می دهند که اسلام، یک دین دولتی نبوده است، گرچه مالایایی و مسلمان، اصطلاحات مترادفی هستند. این تز به طور صرف به بخش کوچکی از روندی بزرگ تر متوسل می شود که از طریق آن، گروه های اسلامی نقش مهمی در شکل دهی ملی گرایی مالایایی در مواجهه با هجوم مهاجران و سوء استفاده حکام استعماری داشته اند. دومین مجموعه از ارزیابی ها به شکاف هایی می پردازد که مبتنی بر مقام و طبقه در درون جامعه مالایایی طی دوره استعماری شکل گرفته است. در یک بررسی تازه، سه تصور در جامعه مالایایی بازتاب می یابد: سلطنت، نظامی که بر پایه الله باشد و نظامی که بر اساس قومیت مالایایی است. این تصورات رقیب، منبع اختلاف و بحث های ثابت و بدون تغییری در جامعه مالایایی است (Verma, 2004: 89/91).

تلاش های ضد استعماری قرن بیستم با آغاز ملی گرایی هم زمان شد. ایدئولوژی های مرتبط با ملی گرایی سیاسی از تحول ملی گرایی در غرب الهام گرفته بودند. آن ها خواهان این بودند که تمام اعضای دولت/ ملت از لحاظ سیاسی متحد و از نظر فرهنگی، همگن و متجانس باشند. تاریخ، گونه ای از دولت ها را نشان می دهد که در پی این مدل و در اروپا به وجود می آیند و شاید تنها عامل مشترک، پذیرش اصول مدرنیته باشد. ابعاد اصلی مدل کلاسیک ملی گرایی عبارت اند از: دولت/ ملت، بازیگری دارای حاکمیت در سیاست های

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

جهانی است؛ دولت / ملت در قلمروش حاکمیت دارد، که همه مقامات میانی / منطقه‌ای، مذهبی و طبقاتی، نسبت به قوای قانون‌گذار، زیردست قرار می‌گیرند؛ دولت / ملت به لحاظ فرهنگی منحصر به فرد است؛ و، دولت / ملت مبتنی بر شهروندان همگن و متجانس است که دارای حقوق سیاسی هستند.

متخصصان این مدل استدلال می‌کنند که رشد ملی‌گرایی در اروپا متناسب با تحولات اقتصادی / اجتماعی عظیمی بود که به تولد دولت / ملت منجر شد. ملی‌گرایی همراه و همزاد صنعتی شدن و نوسازی است؛ در این منظر، دولت / ملت پدیده‌ای مصنوع است. مدل کلاسیک بر شباهت فرهنگی شهروندان دولت / ملت تأکید دارد و بدین شکل، مرزبندی، درون و برون بودن اعضا را مشخص می‌کند. چنین تدوین و نحوه بیانی، از فهم پدیده گروه‌های قومی می‌کاهد و آن را ناچیز جلوه می‌دهد؛ چراکه، مدل کلاسیک تمام پرسش‌های ضروری را نادیده می‌گیرد. این مدل مستلزم نگاهی پیش‌پنداشته درباره عوامل ملی بااهمیت در ساختار و کارکرد گروه‌های قومی است. به شکل موشکافانه‌تری، این مدل، حفظ فرهنگ‌ها یا مرزهای قومی ثابت را مفروض می‌گیرد. فرض دیگر مدل کلاسیک این است که با توجه به تمایل گروه‌های قومیت‌گرا به ادعای خودمختاری و استقلال، کشورهای چندقومی مانند مالزی، نمی‌توانند ملت باشند و بنابراین قابلیت دولت شدن ندارند. تفاسیر درباره وضع و شأن هر کشوری به‌عنوان یک ملت به این امر بازمی‌گردد که چگونه اصطلاح ملی‌گرایی تعریف شود.

در شرایط پسااستعماری، ملی‌گرایی به شکل متفاوتی از مدل کلاسیک فرض می‌شود؛ چراکه تأکید هویت ملی بر شکلی از تلاش بر ضد حاکم استعماری و استثمار اقتصادی بود. در بستر و زمینه دولت‌های استعماری، ملی‌گرایی و جنبش‌های ملی، از یک سو، حقارت حس شده به‌وسیله افراد استعمار شده را نادیده انگاشت؛ و از سوی دیگر، ملی‌گرایی و جنبش ملی تأکید می‌کرد که نوسازی و هویت فرهنگی، باهم توسعه‌پذیر است. در این شرایط آن‌ها گفتمانی را به‌وجود آوردند که ادعایی استعماری درباره تسلط سیاسی را به چالش می‌کشید، درحالی که فرض عقلی، مدل‌های غربی مدرنیته را می‌پذیرفت. جنبه دیگر این مدل، تمایزگذاری میان دولت‌سازی و ملت‌سازی است، حتی هنگامی که

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

ملّی‌گرایی به‌عنوان یک ایدئولوژی مشخص در بسیاری از کشورهای آسیایی ظاهر نشده‌بود، ناسیونالیسم، مسیر ملت‌سازی را تحت‌تأثیر قرارداد، یعنی مسیری که قرار بود آن‌ها در دوره پس‌استعماری ببینند. در حالی که بعضی کشورها مانند هندوستان، اندونزی و برمه، ملّی‌گرایی‌شان را برپایه تهدید خارجی بناکردند، سایر کشورها مانند کامبوج، مالزی و سنگاپور، پس از استقلال در این راه کوشش کردند، امّا این کشورها در نیت پیشرفت اجتماعی / اقتصادی به‌عنوان بخشی از پروژه‌ای بزرگ‌تر به نام تجدد متحد هستند.

مطالعه نمونه مالزی دارای هر دوی این جنبه‌ها است؛ چراکه هیچ واحد سیاسی (پادشاهی یا امپراتوری) به‌عنوان مالزی یا مالزی بزرگ‌تر شناخته‌شده نیست. حوزه قلمرو دولت مالزی بسیار دیر از طریق مرزهای استعماری تعریف شد، اما در تاریخ مالزی خصوصیات عجیب و غریبی وجود دارد که ایجاد ملّی‌گرایی را بسیار غیرمعمول می‌سازد: فقدان انسجام مؤثر قلمروی جغرافیایی مالزی، محتوای اقتصادی محدود جنبش‌های ملّی‌گرایانه، و رویکرد متفاوت نسبت به ملّی‌گرایی در میان گروه‌های قومی. نخستین نکته این است که این کشور مالایی، فاقد هر نوع پیوستگی و تداوم سیاسی در تاریخ خود است که به حسّ ملیّت کمک کند. به‌علاوه، تصوّر جغرافیایی مدرن از دولت / ملت، به‌عنوان یک موجودیّت زمینی درون مرزهای مشخص، کاملاً ناشناخته است. مالزی به دولت‌هایی تجزیه‌شده که اغلب در داشتن حمایت از ملت خود ریشه ندارند، یا به‌لحاظ سیاسی، تحت رهبری واحد منسجم نشده‌اند. وفاداری تقریباً چیزی است که می‌توان آن‌را ازلی نامید، یعنی در جایی که فرد با خون، نژاد، زبان و مذهب تعریف‌شده و وابستگی سیاسی بر اساس شأن و منزلت بنا نهاده شده‌است. از اجتماع انتظار می‌رود تا وفاداری مطلق و اطاعت بی‌قید و شرط از رهبر محلی داشته‌باشند. برای سال‌ها این تصوّر رواج داشت که تعریف ملّی‌گرایی مالایی دشوار است؛ چراکه خودآگاهی مالایی تحولی تازه است که فقط پس از جنگ دوم پدید آمد. قرن بیستم، شاهد تمایلی پیشرو به سوی تصوّر روشن درباره مالزیایی بودن است. پیش از جنگ جهانی دوم، ملّی‌گرایی نه به‌عنوان هویتی بی‌هدف و انحصاری برای مردم ساکن مالایا وجود داشت و نه به‌مثابه تقاضایی برای ملیت‌های تابعه. بنابراین، ملّی‌گرایی مالایی، در واقع یک ملّی‌گرایی تعدیل شده یا تضعیف‌شده‌است.

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

در مقابل این دیدگاه، منظری دیگر نیز هست که بیان می‌کند دهه ۱۹۳۰ م، شاهد ظهور ناسیونالیسم مالایایی بود. به‌رغم تضادهای موجود در جنبش ملی‌گرا، همه جوامع به شکل‌گیری ملی‌گرایی مالایایی کمک کردند. درحقیقت، دولت / ملّتی که پس از استقلال ساخته شد، وارث دهه‌ها دولت‌سازی و تحول تدریجی خودآگاهی ملی درون تمامی گروه‌های قومی بود. نکته سوم، در سطح مفهومی است، یعنی حتّی هنگامی که عوامل بیرونی به تحول احساس ملی‌گرایانه کمک می‌کنند، جامعه مالایایی به‌لحاظ ساختاری و یا فرهنگی متفاوت و متنوع است. نوعی نابرابری ساختاری در نواحی روستایی وجود دارد که به این موضوع منجر شده که کارگر روستایی، اجاره‌نشین‌ها، رعایا، کشاورزان و تجّار خود را از آریستوکراسی مالایایی متفاوت می‌دانند (ibid: 19/23).

بریتانیا ساختارهای مدرن اداره اجتماع را پیش از استقلال مالزی ترسیم و اجرا کرده بود، که می‌توانست به ایجاد دولت / ملّت و ستفالیایی در آینده کمک‌کند. تحت حکومت استعماری، بریتانیایی‌ها، موجودیتی اقتصادی و سیاسی را که به‌صورت روان و ساده عمل می‌کرد سامان داده بودند که در آن، به هر گروه قومی، نقشی ویژه اختصاص داده شده بود و در این دنیای استعماری، بریتانیایی‌ها خود را داور و قاضی ارشد تلقی می‌کردند، که به‌صورتی منصفانه، رفتار و عدالت را در سراسر این سرزمین اعمال می‌کند. جامعه مالزی، تا حد قابل توجهی نقش بریتانیا را پذیرفته بود و برخی گروه‌ها در واقع باور کرده بودند که با توجه به شرایط موجود، حضور استعمار مفید است. با برچیده شدن هژمونی بریتانیا، هریک از گروه‌های قومی نگران بود که به‌وسیله سایرین برکنار شود و سال‌های پس از استقلال، شاهد تلاش برای غلبه در حوزه‌هایی است که تاکنون برای گروه دیگری محدود شده است. از نظر این نویسندگان، به‌رغم نفرت اولیه، مالزیایی‌ها پس از استقلال، از دستاوردهای غرب و اسلام برای هویت‌سازی توأمان بهره بردند و غرب‌ستیزی در مالزی شکل نگرفت. در مالزی، مانند سایر قسمت‌های آسیا و آفریقا و اقیانوسیه، مردم بومی احساس می‌کردند که قربانی امپریالیسمی سیاسی و اقتصادی هستند که آن‌ها را وادار می‌سازد تا از شیوه آرام‌تر، اما کمتر مخرب تأثیرات جذاب بیرونی دست بکشند. با وجود این، سرانجام هنگامی که Malaya در سال ۱۹۵۷ م استقلال خود را از بریتانیا

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

باز یافت، انعطاف‌پذیری مالایایی و نبوغ‌شان برای اخذ شرایط تغییر یافته، هنوز بسیار آشکار بود. مفهوم بریتانیایی تمدن از بین نرفت، اما با مفهوم اسلامی تمدن همزیستی کرد؛ با همان اعتماد به نفس گذشته، مالزیایی‌ها، مفیدترین عناصر را از دو فرهنگ مجزا انتخاب کردند. حکومت، تجارت، آموزش و حتی فعالیت‌های تفریحی/ فراغتی، بازتاب‌گر ریشه‌های ایدئولوژیک دوگانه هستند، که اکنون به شکل مؤثری در شیوه زندگی با هم پیوند خورده‌اند. هیچ هراسی نه از ایده‌های غربی وجود دارد و نه عقاید اسلامی، و به هردو، به عنوان غنی‌ساز فرهنگ قوم مالایا نگریسته می‌شود. (Andaya & Andaya, 1982: 265)&300.

نتیجه‌گیری

مدل دولت/ ملت چنان‌که در مالزی به وجود آمد، در مقایسه با سایر دولت‌های چندفرهنگی در جنوب شرق آسیا، با چالش متفاوتی مواجه است. گرچه این دولت، نقشی اصلی در نوسازی ایفا کرده و به صورت دولتی تک‌قومی درآمده، چالش‌های اصلی‌اش ناشی از ظهور اسلام به‌عنوان نیرویی سیاسی در جامعه مالایایی، و همچنین منشعب از جریان‌ات دموکراتیک درون تمامی جوامع است. پس از استقلال، نخبگان ملی و بومی در مالزی، وظیفه بیرون‌ریختن هویت‌های استعماری و نواستعماری را برعهده گرفتند و آن‌ها را با جایگزین‌هایی در دسترس جابه‌جا کردند. چاره اول، توسل به هویت سنتی بود، اقدامی که با احیای سنن فرهنگی دیرین و غرورآمیز گذشته طلایی انجام می‌شد. بنابراین، ایده آل کلاسیک «یک‌ملت - یک‌دولت» با تسلط یا نادیده‌گرفتن اعضای که جزء جمعیت بومی نبودند، قابل حصول بود. راه دوم، هویتی سکولار بود که از طریق آن، جوامع فرهنگی مختلف می‌توانستند به‌عنوان شهروند یک جامعه با هم زندگی کنند. این دولت سکولار می‌توانست بر مبنای اصول آزادی‌های فردی و حقوق بنیادین تمامی شهروندان در فضای عمومی باشد. به صورت ساده، این راه، مبتنی بر مجموعه‌ای از حقوق و مزایای سیاسی برابر، برای تمامی شهروندان است. پس از استقلال، هیچ‌یک از این دو راه در مالزی به‌طور کامل اتخاذ نشد. نخبگان سیاسی مدل سومی را عرضه کردند که در اصل از تجربه غرب

دور شد. در این شکل، ایده گسترده تکثرگرایی فرهنگی از طریق سیاست «توافق / انطباق» میان جوامع و حفاظت ویژه اقتصادی برای جامعه بومی مالایایی حفظ شد. مانند سایر دولت / ملت‌ها، در جهان سوم، مالزی با وظیفه ملت‌سازی و القای تعهد و وفاداری نسبت به دولت در میان شهروندان مواجه بود. بنابراین، ملغمه‌ای از عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی چندگانه اسلامی و چینی و هندی و غربی، به همراه نوعی اقتدارگرایی سیاسی سکولار محض، راه برون‌رفت مالزیایی‌ها از بحران‌های برآمده از پیکره چندپاره جامعه استعمارزده به شمار رفت. در این هنگامه، نه اسلام سلفی‌گرای بنیادگرا و نه لایسیتته محض، هیچ‌کدام، به مثابه درمان معضلات یک جامعه عقب‌مانده محسوب‌نشده؛ بلکه، نوعی برداشت هم‌سازگانه از اسلام که به نرمی می‌توانست هم‌نشین عناصر مدرنیته شود برگزیده شد. سخن کوتاه، اسلام، مدّعی بلامنازع عرصه حکومت‌گری نشد و در آمیختگی با دیگر جنبه‌های زیست فرهنگی مالزیایی‌ها، منش زمام‌داری، به سیاست‌ورزی، به منزله نوعی عقلانیت ابزاری، سپرده شد.

منابع

۱- منابع فارسی

- اسپوزیتو، جان؛ وال، جان (۱۳۸۹)، *جنبش‌های اسلامی معاصر: اسلام و دموکراسی*، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی.
- امرسون، دونالد (۱۳۸۳)، «آسیای جنوب شرقی»، ترجمه مزدا موحد، در کتاب: سیمور مارتین لیپست [زیر نظر] ن، تهران: انتشارات کتابخانه تخصصی وزارت خارجه، جلد اول، صص ۲۶/۲۱.
- اونیل، پاتریک (۱۳۸۵)، *مبانی سیاست تطبیقی*، ترجمه سعید میرترابی، تهران: نشر قومس.

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

- بادیا لووراس، نوریا (۱۳۸۵)، وضعیت جهان سوم در آستانه عصری نو، ترجمه سیروس سهامی و فروزان خزائی، تهران: انتشارات چاپخش.

- توکلی، محمدکاظم (۱۳۸۴)، ماهاتیر محمد، معمار مالزی نوین، تهران: انتشارات هزاره ی ققنوس.

- حسین، آصف (۱۳۸۷)، جهان اسلام از منظرهای سیاسی مختلف، ترجمه سیداحمد موثقی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.

- خوبروی پاک، محمدرضا (۱۳۸۹)، فدرالیسم در جهان سوم، تهران: نشر هزار کرمان، جلد اول.

- دورماگن، ژان ایو؛ موشار، دانیل (۱۳۸۹)، مبانی جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: انتشارات آگه.

- رنی، آستین (۱۳۷۴)، حکومت: آشنایی با علم سیاست، ترجمه لی‌لا سازگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- روئیس، لستر ادوین (۱۳۸۳)، «آسیای جنوب شرقی»، ترجمه فریبرز مجیدی، در کتاب: الکساندر ماتیل [زیر نظر] دایره‌المعارف ناسیونالیسم. تهران: کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه، جلد اول، صص ۱۴/۳.

- عمیدزنجانی، عباس علی (۱۳۸۴)، حقوق اساسی تطبیقی: حقوق اساسی کشورهای غربی و کشورهای اسلامی، تهران: نشر میزان.

نگاهی به مدل دولت / ملت‌سازی در مالزی

- فلاح‌زاده، محمدهادی (۱۳۸۳)، *آشنایی با کشورهای مسلمان (۲) مالزی*، تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.

- کیانی هفت لنگ، کیانوش و جواد کاس‌نژاد (۱۳۸۹)، *چشم‌انداز توسعه کشور مالزی*، مأموریت ۲۰۲۰، تهران: انتشارات هزاره ققنوس.

- لفت‌ویچ، آدریان (۱۳۸۵)، *دولت‌های توسعه‌گرا: پیرامون اهمیت سیاست در توسعه*، ترجمه جواد افشارکهن، مشهد: انتشارات مرندیز و نی‌نگار.

- لیپهارت، آرند (۱۳۸۳)، «دموکراسی چندقومی»، ترجمه مزدا موحد، در کتاب: سیمور مارتین لیپست [زیر نظر] *دائرةالمعارف دموکراسی*، تهران: انتشارات کتابخانه تخصصی وزارت خارجه، جلد دوم، صص ۶۷۹/۶۸۹.

- ماتیل، الکساندر [زیر نظر] (۱۳۸۳)، «مالزیایی، ناسیونالیسم»، ترجمه افشین خاکباز، در کتاب: *دائرةالمعارف ناسیونالیسم*، تهران: انتشارات کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه، جلد سوم، صص ۱۳۷۰.

- مسائل، محمود (۱۳۷۳)، *مالزی*، چاپ دوم، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

- زهر، کلارک (۱۳۸۳)، «مالزی»، ترجمه صالح نجفی، در کتاب: سیمور مارتین لیپست [زیر نظر]. *دائرةالمعارف دموکراسی*، تهران: کتابخانه تخصصی وزارت خارجه، جلد سوم، صص ۱۱۸۸ / ۱۱۹۰.

محسن خلیلی، رضا دانشمندی

- هالستی، کالوی جاکوی (۱۳۸۰)، مبانی تحلیل سیاست بین‌الملل، چاپ سوم، ترجمه بهرام مستقیمی و مسعود طارم‌سری، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

- هلد، دیوید (۱۳۸۶)، شکل‌گیری دولت مدرن، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات آگه.

- هوکر، م. ب (۱۳۸۸)، «اسلام در جنوب شرقی آسیا و اقیانوس آرام»، ترجمه محمد تقی‌زاده، در کتاب: طارمی، حسن؛ دشتی، محمد؛ دشتی، مهدی [سروراستار، ترجمه و تحقیق و تعلیق زیر نظر]. *دائرةالمعارف جهان نوین اسلام*، تهران: نشر کتاب مرجع و نشر کنگره، جلد اول، صص ۳۷۷ / ۳۸۴.

- هیوود، اندرو (۱۳۸۹)، سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی.

۲- منابع لاتین

- Andaya, B. W. and Andaya, L. Y. (1982). *A History of Malaysia*. London: Macmillan.
- Berger, M. T. and Borer, D. A. (1997). *The Rise of Asia / Critical Vision of the Pacific Century*. London: Routledge.
- Caramani, D. (2008). *Comparative Politics*. New York: Oxford University Press.
- Mandaville, P. (2007). *Global Political Islam*. New York: Routledge.
- Newton, K. and Van Deth, W. Jan. (2005). *Foundation of Comparative Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Ongkili J. P. (1985). *Nation-building in Malaysia 1946 /1974*. Oxford: Oxford University Press.

- Verma, V. (2004). *Malaysia: State and Civil Society in Transition*. Malaysia:
- Vincent, J. and Rozali, M. A. (1997). *Environment and development in a Resource- Rich Economy: Malaysia under the new economic policy*. Washington: Harvard institute for international development.

A Glimpse of State/Nation-building in Malaysia

Mohsen Khalili ^{1*}
Reza Dansehmandi ²

Received on: 06/27/2012
Accepted on: 04/10/2013

Abstract

The Westphalian identification in international relations was the historical context of formation of the process of state/nation-building. The classification of the world countries on the basis of nation-state model underlines the emergence and evolution of the process of secularization of political arena. The fate of the process of secularization in the political landscape of the Islamic countries is of great significance. Hence, it is necessary to shed light on the degree of Islamism (role of Islam, religion and religious sects) in the process of state/nation-building among Muslim states. Attempts have been made in the present paper to explain the ingredients of the process of state/nation-building in Malaysia through descriptive-analytical method. The findings of the present paper indicate that the process of state/nation-building in Malaysia, due to certain ethnic and religious factors, was not possible without an authoritarian bureaucratic system.

Keywords: malaysia, state-nation building, national identity.

1*. Associate Professor of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, (Corresponding Author: khalilim@um.ac.ir)

2. M.A. in Political Science, Islamic Azad University, Mashhad Branch