

بی‌طرفی در سیاست خارجی مالزی؛ برآیند برداشت مدنی از آموزه‌های اسلام و نمود هم‌سازی اجتماعی

مجتبی عطارزاده^۱

نوع مقاله: علمی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷

^۱. دانشیار دانشگاه هنر اصفهان mattarzadeh1@gmail.com

چکیده

دولت‌مردان کشور چند قومیتی مالزی جهت نیل به وحدت ملی و پیش‌گیری از تنش‌های قومی از دین، نه به مثابه یک ابزار بلکه به‌عنوان اصلی در عرصه سیاسی با اتکاء به قرائتی میانه‌رو از اسلام، بهره برده و با پذیرش کثرت‌گرایی معضل رابطه دین و سیاست و جامعه را حل نموده و از این ره‌گذر، همه نژادها و قومیت‌ها و مذاهب در نظامی سیاسی متشکل از احزاب سیاسی که نماینده قومیت‌های خود بودند، بکار گرفته شدند. پژوهش حاضر با هدف بررسی چگونگی تأثیرپذیری سیاست خارجی مالزی از پویایی‌ای داخلی این کشور، درصدد آن است به این سؤال پاسخ دهد که چگونه قرائت خاص مدنی از اسلام در ایجاد وفاق ملی در آن جامعه چند قومیتی، در سیاست خارجی مالزی نمود یافته است؟ فرضیه تحقیق حاضر این است که نظام سیاسی مالزی با برجسته‌سازی برخی آموزه‌های اسلامی مشترک با دیگر قومیت‌ها نظیر اخلاق قوی کار موجب شده تا گروه‌های قومی با اولویت بخشی منافع ملی، مطالبات خود را در قالب ساختارهای دموکراتیک دنبال کنند و در نتیجه، زمینه اجرای سیاست متناسب در بُعد خارجی فراهم شده است. یافته‌های تحقیق با استفاده از روش پژوهش کیفی مطالعه موردی، نشان می‌دهد که توفیق اسلام مالایی در اتخاذ سیاست سازواری با پیروان سایر ادیان و مذاهب که باعث به حداقل رساندن مشکلات داخلی مالزی در قالب رقابت‌های دموکراتیک گردید، منجر به اولویت دادن به "بی‌طرفی" در سیاست خارجی به منظور تداوم آرامش داخلی برای دولت آن کشور گردید.

• واژگان کلیدی

مالزی، قومیت، اسلام، دولت حداقلی، بی‌طرفی.

مقدمه

مالزی، کشوری چند نژادی است. در مرکزیت تصمیم‌گیری سیاسی این کشور، رقابتی میان مالایایی‌ها و دیگر اقوام از جهت مطالبه حقوق سیاسی برابر و حق خودمختاری برای زبان بومی و فرهنگ شان به چشم می‌خورد. از این رو، از زمان استقلال مالزی، ایجاد هماهنگی نژادی همواره یکی از مسائل مهم در این کشور بوده است.

در دوره سلطه بریتانیا بر مالزی، غیرمالایایی‌ها به‌عنوان بیگانگان تلقی می‌شدند. از آن‌جا که در این دوره، مالایا بیشتر به‌عنوان منطقه جذاب تجاری تلقی می‌شد تا یک کشور، در نتیجه مهاجران غیر مالایایی نیز به‌عنوان کارگر، صنعت‌گر و تاجر محسوب می‌شدند، یعنی همه افرادی که وجودشان برای پیش‌برد سرمایه‌داری غربی و منافع تجاری ضروری بود و تا زمانی که تهدیدی برای حاکمیت انگلیس نداشتند و یا در امور مربوط به قلمرو مالایا مداخله نمی‌کردند، اجازه داشتند به زندگی خود ادامه دهند. انگلیس هیچ مسئولیت ویژه‌ای در قبال آن‌ها نداشت و در نتیجه، آن‌ها نیز علاقه‌ای به حقوق سیاسی و وضعیت اجتماعی نداشتند.

پس از استقلال در سال ۱۹۵۷م، مسئله ناهم‌سازی قومی زمانی بروز نمود که آشوب‌های نژادی به یک‌باره در پایتخت (کوالالمپور) بالا گرفت. مردم دسته دسته بر اثر خشونت نژادی کشته شدند. نهادهای دموکراتیک موقتاً برای نظم بخشیدن به کشور، منحل شدند و اقتدار کامل به «شورای عملیات ملی» واگذار شد. متعاقب این رویداد، مردم مالزی متوجه شدند که برای حفظ وحدت و توفیق در برابر اقلیتی که آن را بیگانه می‌دانستند، باید به مهم‌ترین عامل فرهنگی خود یعنی اسلام روی آورند. لذا از این پس بود که جامعه وارد مرحله احیای دین شد و تشکل‌های اسلامی در قالب احزاب سیاسی فعال شدند و با ارائه نگاه متفاوتی به اسلام، توجه همگان را به نظام قدرتمند اقتصادی اسلام در برابر نظام اقتصادی روز دنیا که بر مبنای سرمایه داری شکل گرفته، جلب نمودند. حکومت، نیز قرائتی اصلاح‌طلبانه و اثباتی از اسلام و ارزش‌های اسلامی ارائه داد و اسلام را به‌عنوان دینی پویا که اخلاق کار قوی دارد، معرفی کرد تا بتواند پشتوانه لازم را برای رویکرد مالزی به تجارت و صنعتی‌شدن تدارک ببیند. این دیدگاه در برنامه چشم‌انداز ۲۰۲۰ بازتاب یافت که در سال ۱۹۹۱ به‌عنوان جایگزین "سیاست اقتصاد ملی"، مطرح شد. هدف برنامه چشم‌انداز، ایجاد کشوری مدرن و صنعتی در دهه دوم قرن ۲۱ بود که تسهیم قدرت بین مرکز و ایالات و ایفای نقش حداقلی دولت، توانست نیل بدان را محقق سازد.

تا ساختار قومی و مذهبی این کشور، نماد مصالحه و کنش مسالمت‌آمیز بین اقوام و مذاهب گوناگون، بدون درگیری خشونت‌آمیز شناخته شود.

نیل به هدف پیشرفت اقتصادی به پشتوانه هم‌زیستی اقوام مختلف، آرامش در مناسبات خارجی و عمل محتاطانه جهت جلب سرمایه‌گذاری خارجی را ایجاب نمود. بر این اساس، نوشتار حاضر بر آن است تا با کاربست روش تحقیق کیفی مطالعه موردی به این سؤال پاسخ دهد که چگونه قرائت خاص از اسلام در ایجاد هم‌سازی اجتماعی در جامعه چند قومیتی، اتخاذ "بی‌طرفی" در منش خارجی مالزی را ایجاب نمود؟ فرضیه تحقیق این است که نظام سیاسی مالزی متناسب با برجسته‌سازی آموزه‌های اسلامی مشترک با دیگر قومیت‌ها نظیر اخلاق قوی کار که موجب شده تا گروه‌های قومی با اولویت بخشی منافع ملی، مطالبات خود را در قالب ساختارهای دموکراتیک دنبال کنند، استراتژی «بی‌طرفی» را به‌منظور تنش‌زدایی در مناسبات خارجی با هدف تضمین اخلاق کار، سر لوحه عمل خود قرار داده است.

چارچوب مفهومی

موضوع سیاست خارجی در مباحث روابط بین‌الملل از اهمیت خاصی برخوردار است و در طول دوران متمادی تلاش شده است تا رفتار سیاست خارجی بازیگران مختلف در یک چارچوب نظری یا روش‌های تحلیل سیاست خارجی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. در این بین، نقش و تأثیر محیط داخلی و قدرت مدنی بر سیاست خارجی یک کشور، از جمله مباحثی است که در کانون توجه قرار گرفته است. در این میان، نظریه سازه‌نگاری که از اواسط دهه هشتاد وارد مباحث روابط بین‌الملل شد، به دلیل توجه به نقش ایده‌ها و کارکردها در رابطه با رخدادهای بین‌المللی بسیار مورد استقبال قرار گرفته است که مهم‌ترین مفروضه‌های این نظریه به شرح زیر می‌باشد:

- ساختارهای سیاست بین‌الملل همیشه به طور اجتماعی شکل می‌گیرند، نه صرفاً به دلایل مادی؛
- رفتار بازیگران در سیاست بین‌الملل نه تنها بر اساس فرصت‌ها و ساختارهای مادی، بلکه بر اساس هویت‌ها و درک از محیط و شرایط شکل می‌گیرد؛ چرا که این موارد منافع بازیگران و رفتار آن‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛

- میان ساختارهای اجتماعی (به‌عنوان نتیجه اقدامات اجتماعی و هویت بازیگران) و بازیگران یک رابطه متقابل وجود دارد؛ - همان‌گونه که محیط اجتماعی بازیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد، بازیگران هم با توجه به هنجارها محیط خود را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛
- سازه‌انگاران در تحلیل سیاست خارجی هر کشور توجه بسیاری به سلطه ایده‌ها و گفتمان‌ها در جامعه دارند؛ زیرا گفتمان‌ها، عقاید و منافع را انعکاس می‌دهند و هنجارهای پذیرفته شده به نوبه خود رفتار آن کشور در بعد خارجی را بنیان می‌نهند (هرسیچ و سیدی، ۱۳۸۶: ۱۷۶).

پیشینه تحقیق

فراتی، زرگر و صدیق (۱۴۰۰) در مقاله «دولت - ملت‌سازی در غرب آسیا؛ ارائه الگوی بومی برای غلبه بر چالش‌ها» سعی نموده‌اند یک طرح تحلیلی کلی جهت تبیین فرآیند و چالش‌های پیش‌روی روند دولت - ملت‌سازی در منطقه غرب آسیا ارائه نمایند. نتایج حاصل از این تحقیق نشان می‌دهد که وجود شکاف‌های قومی، مذهبی و نژادی، عدم شکل‌گیری و تثبیت هویت ملی، عدم استقرار ساختارهای دموکراتیک و نیز عدم حل اختلافات سرزمینی با کشورهای همسایه و مداخله خارجی باعث شده تا هیچ طرح و مدل فراگیری برای پیشبرد فرایند دولت - ملت‌سازی و برون‌رفت از مشکلات و بحران‌های این منطقه وجود نداشته باشد.

رنجکش (۱۳۹۸) در مقاله «درنگی بر آسیب‌شناسی ابعاد نهادی توسعه مالزی»، درصدد است تا نگاه آسیب‌شناختی به توسعه مالزی (از چارچوب نظریه نهادگرایی) داشته باشد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد به دلیل وجود عدم توازن قوای حزبی، دموکراسی ناقص، عدم استقلال رسانه‌ها و آسیب‌پذیری سیستم قضایی، مالزی از منظر نهادگرایی برای دستیابی به توسعه با چالش رو به رو است.

خان‌علی‌زاده و سلطانی (۱۳۹۵) در مقاله «تنش‌های قومی و رویکرد اقتصادی مالزی به توسعه» با هدف تشریح میزان موفقیت رهبران مالزی در کاهش اختلافات قومی، ضمن توضیح ترکیب جمعیتی این کشور، نشان می‌دهند که چگونه وقوع بحران ۱۹۶۹، احساس نیاز به مدیریت تنش‌ها و یافتن راه‌حل‌های سیاسی و هدف‌مند را بیش از پیش نمایان ساخت و

رهبران مالزی با رویکردی اقتصادی به توسعه، درصدد کاهش اختلافات قومی برآمدند که این روند از اوایل دهه ۷۰ آغاز شده و هنوز ادامه دارد.

مرادی حقیقی و موثقی گیلانی (۱۳۹۴) در مقاله «کارکرد اجتماعی و فرهنگی مذهب در توسعه مالزی» تلاش دارند تا به اهمیت مذهب در یک کشور اسلامی در جهت پیگیری اهداف توسعه و رعایت توازن و تعادل در برنامه‌ریزی‌های مربوط به آن بپردازند. یافته‌های وی نشان می‌دهد که آگاهی مؤثر سیاست‌گذاران مالزیایی از سنت‌های مطلوب فرهنگی در چارچوب مذهب، زمینه ارتقای سطح فکری جامعه و شکل‌گیری فرهنگ مطلوب توسعه را در مالزی فراهم نموده است.

جوان (۱۳۹۰) در کتاب «سیاست و حکومت در مالزی» می‌کوشد طی شانزده فصل، سیاست و حکومت کشور مالزی را مورد مطالعه قرار دهد. وی در این راستا، ابتدا به تبیین تاریخ کشور مورد بحث پرداخته و چگونگی به استقلال رسیدن آن را تشریح کرده است. سپس در ادامه، شیوه زمام‌داری سیاست‌مداران کشور مالزی و سیاست آن‌ها در قبال دیگر کشورها را شرح داده است. عناوین برخی سرفصل‌های کتاب، عبارتند از: تاریخ مالزی اولیه؛ منازعه برای استقلال؛ سازماندهی حکومت سلطنت مشروطه؛ قانون اساسی فدراسیون مالزی؛ دولت ایالتی و اقتدار محلی؛ هم‌گرایی ملی و اتحاد و مسایل و چالش‌ها.

هر چند در هریک از مطالعات پیشین، کشور مالزی از زوایای مختلف کاویده شده است، اما موضوع استفاده از مذهب در مدیریت قومیت‌ها در راستای تنظیم سیاست خارجی، مورد عنایت قرار نگرفته که این قلم در راستای تکمیل پژوهش‌های پیشین، این مهم را وجهه همت خود قرار داده است تا بر غنای ادبیات این حوزه، افزوده گردد.

مالزی، دولتی حداقلی به منظور تحقق مرکزگرایی دموکراتیک

مرکزیت مالزی در جنوب شرقی آسیا از نظر جغرافیایی باعث شد تا اقوام مختلفی به تدریج به آن کشور مهاجرت کنند و تنوع خاصی به ترکیب جمعیتی آن بدهند. علاوه بر نژاد مالایو که اکثریت جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند و غالباً مسلمان هستند، تعداد بی‌شماری چینی و سپس گروه‌های دیگر هندی از قرن نوزدهم به دلیل منافع اقتصادی و نیازهای استعمار انگلیس، به این کشور مهاجرت کردند. بر اساس یک سیاست غیرمدون، مالایوها قدرت سیاسی اصلی و چینی‌ها قدرت اقتصادی را در دست گرفتند. پذیرش الگوی حکومت انگلیسی در دوره

پس از استقلال توسط مالزی، زمینه‌ساز حرکت به سوی مؤلفه‌های دموکراسی در این کشور شد. این الگو شامل رقابت انتخاباتی منظم، پارلمان نمایندگی، تفکیک قوا، برتری غیر نظامیان و آزادی‌های مدنی بود (نهر، ۱۳۸۳: ۱۱۸۸). این گزینش شایان توجه است؛ زیرا نخبگان مالزی را بر آن می‌دارد تا دیدگاهی قالب‌بندی شده از دموکراسی اختیار کنند که هنگام رویارویی با ارزش‌های جا افتاده و عمیق‌تر، فرو می‌ریزد. برای نمونه، ثبات و امنیت مقدم بر ارزش‌های دموکراتیک هستند. مالزی از لحاظ دست‌یابی به دموکراسی، ثبات سیاسی و توسعه اقتصادی کامیاب‌ترین کشور آسیای جنوب شرقی است. شرایط ضروری برای شکوفایی دموکراسی در مالزی از نظر برخی صاحب‌نظران به مقدار زیادی فراهم می‌باشد. حتی یک‌بار در تاریخ این کشور از زمان استقلال پیش نیامده است که ارتش یا پلیس آن‌طور که در کشورهای همسایه رخ داده، در امور سیاسی دخالت کنند. از این نظر، دموکراسی در مالزی ریشه‌های عمیق و مستحکمی دوانده است و آشکارا ملاک دیگری برای موفقیت سازمان‌های دموکراتیک - یعنی عدم وجود کنترل خارجی - موجود است.

با نظام پادشاهی مشروطه و تکثر و توزیع قدرت سیاسی در قالب حکومتی پارلمانی، به نظر می‌رسد که مالزی نوعی خاص از دموکراسی را توسعه داده است. از یک سو اعلامیه روکونگارا^۱ در سال ۱۹۷۲ 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 شیوه دموکراتیک زندگی، ایجاد جامعه‌ای عادلانه که در آن ثروت ملت به طور مساوی تقسیم شده باشد، تضمین رهیافتی لیبرال نسبت به سنت‌های فرهنگی غنی و متنوع آن، بنای جامعه‌ای مترقی با جهت‌گیری به سوی علم و فن‌آوری نوین پیش‌کش شده است. از سوی دیگر، دموکراسی مالزیایی بر اساس نوعی برتری نهادینه شده مالایائی‌ها در جامعه‌ای چنددندادی، چندفرهنگی و چندزبانی، استوار شده و قدرت سیاسی، به-عنوان تعیین‌کننده‌ترین وجه اداره عمومی جامعه، بیشتر به مالایی‌ها سپرده شده است و غیر مالایایی‌ها از چنان قدرتی برخوردار نیستند.

دموکراسی مالزیایی، پوپولیسم نیست، بلکه گونه‌ای از دموکراسی هدایت شده‌ای است که نبض آن در اختیار طبقه بالای جامعه مالزی و ویژه نخبگان سیاسی/قومی/مذهبی است: برای تعیین جایگاه قدرت سیاسی در مالزی باید در عمل، تمایز روشنی میان قدرت سیاسی که در

^۱. Rukunegara declaration

دست مالیه‌ای‌ها (به‌عنوان یک اجتماع در تئوری) قرار دارد و قدرت سیاسی کنترل و اعمال شده به وسیله طبقه بالای جامعه مالزیایی قائل شد. این درست است که مالیه‌ای‌ها به‌طور تقریبی همه نقش‌های رهبری در کشور را برعهده دارند، اما سؤال این است که مالیه‌ای‌ها چه کسانی هستند؟ آن‌ها مطمئناً علی و احمد از کامپونگ‌ها^۱ نیستند. کافیت نگاهی به عناوین ۱۹ وزیر کابینه مالی جدید انداخته شود؛ سه نفر از تون‌ها^۲، یک نفر از تونکو^۳، نه نفر داتوک^۴ و دو نفر تانسری^۵ 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 مالیه‌ای‌ها به مثابه یک گروه نژادی نیست، بلکه در انحصار طبقه بالای جامعه مالیه‌ای‌ها قرار دارد (Berger, 1997: 209).

از میان پنج شرطی که «لفت ویچ» برای بقا 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 منزل دموکرات) بر می‌شمارد؛ مالزی فقط در شرط آخر دچار مشکلات تداوم یافته، اما کنترل شده‌ای است که تثبیت و نهادینه شدن روندهای دموکراتیک را در این کشور کند کرده است. تعارض‌های قومی و فرهنگی و مذهبی در مالزی، به طرز عمده، به واسطه ساختار دولت قدرت‌مند توسعه خواه دموکراتیک رقیق شده‌اند؛ زیرا سطح ثروت در این کشور رو به بالا تصویب شده و اقتصاد راکد و منقبض نیست و نابرابری‌های درآمدی در آن کاهش یا تعدیل یافته است و پارلمانی به‌طور نسبی قوی و کارآ به همراه جامعه مدنی کمابیش پرمایه و متکثر، دولت قوی را همراهی می‌کنند.

«لفت ویچ» بر این باور است که به ارائه مدلی از ویژگی‌های دولت توسعه‌گرا می‌توان اقدام کرد که کوششی است برای استخراج کاراکترهای عمومی مشترک از مجموعه‌ای از اشکال معین و برخی اوقات متفاوت. مؤلفه‌های دولت‌های توسعه‌گرا عبارتند از: وجود یک گروه از نخبگان توسعه‌گرای مصمم، استقلال نسبی دولت توسعه‌گرا، یک بوروکراسی قدرتمند اقتصادی با کفایت و مجزا شده از علایق و منافع گروه‌های خاص، یک جامعه مدنی ضعیف و مطیع،

1. Kampongs

2. Tuns

3. Tunku

4. Datuk

5. Tansri

توانایی برای مدیریت مؤثر منافع اقتصادی خصوصی و ترکیبی پر تنش از سرکوب و وضع بد حقوق بشر (لفت ویچ، ۱۳۸۵: ۲۵۲).

مالزی نمونه‌ای مدرن از دولت‌های حداقلی را به نمایش می‌گذارد؛ دولت حداقلی یا نگهبان شب، سه وظیفه اصلی دارد: حفظ نظم داخلی، تضمین اجرای قراردادها یا موافقت‌نامه‌های اختیاری میان شهروندان خصوصی و حمایت از مردم در برابر حمله خارجی (هیوود، ۱۳۸۹: ۱۴۳). در حالی که سیستم فدرال مرکزی دارای بخش عمده‌ای از منابع و مسئولیت‌ها در مرکز است، مدیران دولتی درباره اکثر مسائل اختیاری ندارند، یعنی دولت‌های ایالتی به‌عنوان شرکای حیاتی در اجرای برنامه‌های توسعه‌ای و منطقه‌ای دیده می‌شوند (Hutchinson, 2016:9).

تسهیم یا تقسیم قدرت در قلب هر الگوی مهندسی سیاسی قرار دارد و اغلب چنین تقاضاهایی از ناحیه گروه‌های مختلف اجتماعی در مواقع گذار به دموکراسی یا عبور از دوران منازعات خشونت آمیز یا در جوامع برخوردار از تقسیمات و تمایزات و شکاف‌های اجتماعی عمیق به منظور نیل به دموکراسی باثبات مطرح می‌شود. در مالزی که از نظر ساختار سیاسی، کشوری پادشاهی با حکومتی به شیوه پارلمانی است، به‌عنوان بارزترین مدل تسهیم غیررسمی قدرت، پادشاه در نظام سیاسی فدراسیون پادشاهی آن کشور، بیشتر یک نقش تشریفاتی دارد. مدت تصدی‌گری پادشاهی هم محدود است و پادشاه از میان ۹ ایالت سلطان‌نشین به مدت پنج سال به این سمت برگزیده می‌شود. قدرت اصلی در این کشور بر عهده نخست وزیر است که رئیس قوه مجریه محسوب می‌شود و با نظر موافق پادشاه و با رأی اکثریت مجلس نمایندگان انتخاب می‌شود و وظیفه اصلی او تدوین سیاست‌های کلان کشور و نظارت بر حسن اجرای آن‌ها است. بنابراین، قدرت اجرایی نخست وزیر از سوی پادشاه با محدودیت خاصی رو به رو نیست و پادشاه عملاً نمی‌تواند مانعی برای نخست وزیر قرار بگیرد (مسائلی، ۱۳۷۵: ۱۸۹).

«لفت ویچ» مالزی را به‌عنوان دولت توسعه‌گرا معرفی می‌کند که در آن بیشتر ویژگی‌های دموکراسی سیاسی به چشم می‌خورد، به‌طور کلی، حکومت در این کشور در برابر نهادهای سیاسی و مردم پاسخ‌گو است و اکثر مردم به حاکمیت قانون احترام می‌گذارند (لفت ویچ، ۱۳۷۸: ۴۰۵).

از سوی دیگر، قوه مقننه هم از دو مجلس سفلی یا مجلس نمایندگان (خانه ملت) و مجلس علیا یا مجلس سنا (خانه کشور)، تشکیل شده است و طریقه انتخابات مجلس نمایندگان هر

پنج سال یکبار از طریق رأی‌گیری عمومی است. تعداد نمایندگان مجلس فدرال ۱۹۲ نفر است و اعضای کابینه لازم است نماینده یکی از دو مجلس باشند. دوره نمایندگی مجلس فدرال ۵ سال است. انتخابات مجلس سنا که بیشتر جنبه تشریفاتی دارد، دارای ۷۰ عضو است؛ به این صورت، ۲۴ نفر از اعضای آن توسط پادشاه و بر اساس پیشنهاد نخست وزیر منصوب می‌شوند و مابقی اعضا هم از سوی قانون‌گذاران ایالت‌ها برای هر ایالت دو نفر به مدت سه سال است. درباره قوه قضاییه کشور مالزی هم شایان ذکر است که قضات دادگاه‌های فدرال و دادگاه‌های عالی این کشور با پیشنهاد نخست وزیر و تصویب پادشاه منصوب می‌گردند (فلاح زاده، ۱۳۸۳: ۴۵-۴۲).

هر چند رابطه‌ای خطی بین دموکراسی و تنوع اجتماعی وجود ندارد، اما با این حال نوع مهندسی سیاسی و نحوه تکوین نهادهای سیاسی، احزاب سیاسی و نظام انتخاباتی در جوامع متنوع، برای نیل به دموکراسی و ثبات به طور هم زمان، متغیر قابل توجهی به شمار می‌رود. هدف محوری مهندسی سیاسی در جوامع متکثر قومی عبارت است از این که کدام نوع از نهادها و اقدامات، انگیزه‌ها و مشوق‌های ساختاری موجب می‌شود تا گروه‌های قومی تفاوت‌هایشان را از ره‌گذر نهادهای مشروع یک دولت دموکراتیک حل‌وفصل کنند؛ یا چگونه می‌توان نظام سیاسی را ساختاربندی نمود که کسانی را که بر سر موضوعات مهم قومی میانه‌روی پیشه می‌کنند، پاداش دهد و شهروندان را برای حمایت از میانه‌روی، چانه‌زنی و معامله به مثل ترغیب کند؟

در پرتو مدل دموکراسی انجمنی با محوریت دیدگاه‌های لیپهارت که بر همکاری نخبگان بین رهبران اجتماعات گوناگون مبتنی است، هماهنگی بین قومی از طریق سازوکارهایی که به‌طور جمعی استقلال و تأثیر هریک از اجتماعات قومی را می‌افزاید، حفظ می‌شود.

رهیافت مرکزگرایی، ضمن نفی فرمول‌های انجمنی، درعوض از نهادهایی طرف-داری می‌کند که میانه‌روی بین اجتماعات را از طریق ارتقای احزاب سیاسی چندقومی، مشوق‌های انتخاباتی متقاطع و سازگاری بین قومی ترغیب می‌نماید. همان‌گونه که پیداست ره یافت نخستین مبتنی بر راهبرد آشکارسازی هویت‌های قومی است و تأکید دومی بر رقیق کردن ویژگی قومی سیاست رقابتی و درعوض ارتقای نتایج سیاست‌های فراگیر چندقومی است.

مرکزگرایان اعتقاد دارند که بهترین راه برای مدیریت دموکراسی در جوامع چندپارچه، تکرار تمایزات و تقسیمات موجود در قوه مقننه و دیگر ارگان‌های نمایندگی نیست، بلکه بیشتر غیرسیاسی کردن قومیت به وسیله مشوق‌های نهادین برای سیاست-مداران و حامیان‌شان است تا به شیوه‌های سازگاران در قبال گروه‌های رقیب رفتار نمایند. به نظر مرکزگرایان، نهادهایی که احزاب و نامزدهایی را ترغیب می‌کنند که رأی خود را در طول، و نه در عرض خطوط قومی کسب نمایند، روح همکاری را در جامعه تقویت می‌کنند. به عبارت دیگر، مرکزگرایی یک راهبرد سیاسی است که با تأکید بر رقابت میانه‌روانه، از مؤلفه‌های سه‌گانه زیر تشکیل شده است:

۱. نمایش محرک‌های انتخاباتی برای رقابت سیاست‌مداران به منظور جذب آراء از گروه‌های قومی غیر از گروه قومی خود. بنابراین کاندیدها بایستی در استفاده از ادبیات سیاسی خود برسر موضوعات تقسیم کننده و تمایزبخش، به میانه‌روی ترغیب و مجبور شوند موضع سیاسی خود را وسعت دهند تا افراد بیشتری را در برگیرد.

۲. وجود عرصه‌ها و حوزه‌های چانه‌زنی چندقومی همانند نشست‌ها و گردهمایی‌های پارلمانی و اجرایی تا بازیگران سیاسی گروه‌های قومی مختلف، انگیزه مشارکت در آن‌ها را تقویت نماید.

۳. گسترش احزاب سیاسی مرکزگرا، تراکمی و چندقومی یا ائتلاف‌های حزبی که توانایی طرح تقاضاهای چندقومی را داشته باشند و دامنه متنوعی را از گزینه‌های سیاستی به انتخاب‌کنندگان ارائه کنند.

مرکزگرایان برای مدیریت منازعه بر احزاب، انتخابات و پارلمان، به عنوان نهادهایی که بیشترین توانایی را برای مهندسی سیاسی کارآمد دارند، به جای تأکید بر نمایندگی عادلانه و منصفانه احزاب سیاسی قومیت محور، تکوین و افزایش احزاب سیاسی چندقومی و همکاری و هماهنگی بین قومی را تشویق می‌کنند. در موضوع انتخابات نیز مرکزگرایان از گفت‌وگو و هم-سازی بین نیروهای سیاسی، در قالب رقابت سیاسی، به جای تناسب و سهمیه‌بندی محدود طرف‌داری می‌کنند. مرکزگرایان معتقدند که اگر قواعد بازی سیاسی به گونه‌ای ساختاربندی شود که مشوق راهبردهای سیاسی همکارانه در فرایند انتخابات باشد، کاندیداهایی که نماینده منافع رقیب هستند، انگیزه پیدا می‌کنند تا در طول خطوط قومی، با یکدیگر درباره مسائل سیاستی گفت‌وگو نمایند. به عبارت دیگر، مرکزگرایان از آن نوع ترتیبات انتخاباتی حمایت

می‌کنند که سیاستمداران را نه فقط متکی به آرای گروه قومی خود، بلکه نیازمند آرای اعضای گروه‌های دیگر قومی نیز بسازد. نیل بدین هدف مستلزم آن است که نظام انتخاباتی به گونه‌ای ساختار بندی گردد که کاندیداهای پیروز به کسب حمایت از مناطق مختلف کشور نیازمند شوند تا بدینوسیله تقاضا برای خاص‌گرایی یا منطقه‌گرایی محدود کاهش یابد. برخلاف انجمنی‌گرایان که هوادار فدرالیسم قومی هستند، مرکزگرایان از نظام دولت واحد و یکپارچه یا فدرالیسم غیرقومی طرفداری می‌کنند.

«لاری دیاموند» نقش مهمی برای احزاب سیاسی در فرایند دموکراتیزاسیون قائل است. دیاموند، بهترین نظام سیاسی را برخوردار از یک یا دو حزب سیاسی دارای پایگاه گسترده و میانه‌رو می‌داند که برای احراز آرای میانه جامعه رقابت می‌کنند. با این‌که به نظر می‌رسد هرچه جامعه‌ای متنوع‌تر باشد، تعداد احزاب سیاسی آن کوچک‌تر و بیشتر است، درباره‌ی شبه دموکراسی‌هایی مانند مالزی چنین رابطه‌ای صدق نمی‌کند. به نظر «پاول»، نظام چندحزبی معتدل برای بقای دموکراسی‌های جدید مزایای زیادی دارد و تعداد محدود احزاب سیاسی هم‌گرا کننده و البته دارای پایگاه وسیع، بیشتر از احزاب سیاسی کوچک، شخصی یا احزاب قوم محور، می‌تواند به دوام و پایداری دموکراسی مدد رساند. بر اساس این دیدگاه، تلاش سیاست‌گذاران مالزی برای مهندسی تحزب و ایجاد احزاب ملی هم‌گرا کننده و دارای پایگاه وسیع اجتماعی و ممانعت از رشد احزاب سیاسی منطقه‌ای، محلی و تجزیه طلب، موفق بوده است (دیاموند، ۱۳۸۵: ۱۱۵).

پیدایش احزاب سیاسی در مالزی مربوط به دوره بعد از جنگ جهانی دوم است، یعنی زمانی که انگلیس اعلام کرد قصد ایجاد اتحادیه مالایایی را دارد (مسائلی، ۱۳۷۵: ۲۰۶). در این کشور حدود ۴۰ حزب در صحنه سیاسی و انتخابات فعال هستند. حزب آمنو^۱ قدرتمندترین حزب مالزی توسط داتوعون جعفر، در ۱۹۴۶م. بنیان گذاشته شد و تا زمان حاضر همواره قوی‌ترین جریان سیاسی مالایی در طول سال‌های کسب استقلال و پس از آن بوده است. حزب عدالت مردم (PKR)، حزب چینی تبار عمل دموکراتیک (DAP)، حزب پریبومی برساتو و حزب امانه نیز از دیگر احزاب مهم و فعال در مالزی هستند. احزاب و گروه‌های اسلامی و جهت‌گیری آن‌ها را می‌توان در سه گروه مشاهده کرد: «دارالارقم، جنبش جوانان مسلمان مالزی، حزب اسلامی پاس».

1. UMNO

جنبش دارالارقم در سال ۱۹۶۸ توسط استاد اشعری محمد شکل گرفت. جنبش‌های اسلامی اغلب از دو الگوی مکی و مدنی پیروی کرده‌اند. الگوی مکی ناظر به پیروی از شرایط پیامبر اسلام (ص) در دوره ده ساله دعوت در مکه بود. در این دوره، پیامبر اسلام تلاش خود را صرف فرهنگ سازی کرد، اما الگوی مدنی ناظر به پیروی از شرایط پیامبر در دوره حضور در مدینه بود. در این دوره، پیامبر به دنبال تأسیس دولت اسلامی و شکل‌دهی به ساختارهای آن بود. بر این اساس، جنبش دارالارقم جنبشی مکی بوده و تأکید اصلی آن بر ضرورت شکل‌گیری جامعه اسلامی قبل از دولت بود. محور عمده نقدهای این جنبش نیز متوجه حکومت‌ها و سازمان‌های اسلامی بود که به جای تلاش برای تحقق جامعه اسلامی از طریق تعلیمات اسلامی، به دنبال تأسیس دولت اسلامی بودند. در واقع، نهضت دارالارقم به نوعی پاسخ به تأثیرات اجتماعی نوسازی جامعه مالزی و طرح‌های توسعه اقتصادی این کشور به حساب می‌آمد و اشعری محمد برای خنثی کردن این تأثیرات، با برگزاری کلاس‌های آموزش قرآن و آموزه‌های اسلامی به ترویج اندیشه‌های خود و سبک زندگی مبتنی بر احکام اسلامی پرداخت و با جلب نظر توده مالایی‌های مسلمان عمدتاً روستایی، به تدریج دامنه مخاطبان خود را در کوالالامپور و به ویژه در مناطق حومه این شهر گسترش داد. نهضت دارالارقم برای تحقق اهداف اولیه خود، تأکید این جنبش را بر ایجاد خودآگاهی اسلامی و تبعیت از الگوهای رفتاری اسلامی قرار داد که از طریق ارزیابی و سنجش رفتار شخص، اصلاح خود و ایجاد شخصیت و هویت اسلامی بر مبنای اصول و قواعد بنیادین اسلام حاصل می‌شد (نصر، ۲۰۰۱: ۸۴). این گروه به‌زعم خود به تقلید جامعه زمان پیامبر، زندگی در جماعات قبیله‌ای، لباس پوشیدن به سبک آن زمان (جامه‌های بلند سبز رنگ و عمامه)، ریش بلند، تفکیک جنسیتی و حجاب کامل زنان در اماکن عمومی را تجویز می‌کردند.

نهضت دارالارقم در مجموع سنتی‌ترین نهضت اسلام‌گرای مالزی محسوب می‌شد و خواهان برپایی یک حکومت اسلامی به شکل جهان شمول و مطابق با باورها و قرائت خود از تاریخ دوران صدر اسلام بود و به همه لحاظ در میان برخی از مسلمانان مالایی محبوبیت زیادی داشت و به واسطه این محبوبیت، پیروان اشعری محمد او را "ابویا" (به معنای پدر) می‌نامیدند (طرفداری، ۱۳۹۵: ۲۰۸).

جنبش جوانان مسلمان مالزی^۱ اغلب با رهبر کاریزمای خود یعنی انور ابراهیم شناخته می‌شود؛ جنبشی که در ۷۲ - ۱۹۷۱ با رهبری او با ۳۵۰۰۰ عضو تأسیس شد و مبدل به جنبش مسلط اسلامی در دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ شد. او رهبری جوان، تحصیل کرده سکولار - غربی، برخاسته از میان طبقه متوسط، باهوش، با سواد، سخن‌گوی با وقار، شخصیتی برنده، پرانرژی با مهارت‌های استراتژیک و سازمانی بسیار قوی، و جهت‌گیری انطباق‌گرایانه با محیط بود. این جنبش معتقد بود که اسلام سبک خاصی از زندگی را مطرح کرد و دین را به اصلاحات اقتصادی و اجتماعی پیوند زده است و تمام تلاش خود را معطوف به تحقق عملی این ایده کرد. بنابراین این جنبش اولاً، طرفدار دولتی با گرایش‌ات اسلامی، اصلاح طلب، سکولار و توسعه غرب - محور بود؛ با تذکر این نکته که موضع آن‌ها درباره‌ی ایجاد رسمی دولت اسلامی مبهم باقی ماند، ولی هدفشان اجرای قوانین و ارزش‌های اسلامی بود و البته موضع آن‌ها در مورد این‌که مالزی به لحاظ قومی و دینی همچنان کشوری متکثر باشد، ثابت و استوار ماند. ثانیاً، ضمن تقبیح فساد، فقر، توزیع نامتوازن ثروت، نفوذ فرهنگ غرب، خواهان آزادی‌های بیش‌تر سیاسی و مطبوعاتی و احترام به حقوق بشر بود. ثالثاً، تأسیس دولت اسلامی و توسعه دموکراسی در مالزی را تسریع و تقویت کرد (Fadil, 1978: 16).

حزب اسلام‌گرای مالزی یا پاس (به زبان مالایائی "پارتی اسلام س - مالیزیا") یکی از سه حزب تشکیل دهنده ائتلاف مخالفان دولت مالزی یا همان "پاکاتان رعیت" است. رهبری معنوی حزب بر عهده نیک عزیز نیک مات، روحانی هشتاد ساله مالایائی و رهبری سیاسی آن بر عهده عبدالهادی آونگ است؛ کسی که تلاش کرد دو دنیای حزب پاس و حزب جوانان مسلمانان مالزی را به یکدیگر پیوند زند و جریانی ترکیبی به وجود آورد. این حزب، هدف غائی خود را اداره کشور مالزی براساس شریعت اسلامی تعریف کرده است که به عنوان قدیمی‌ترین و بزرگ‌ترین حزب سیاسی اسلامی مالزی، در سال ۱۹۵۱ توسط علمائی تأسیس شد که حزب آن‌مو را به سبب "سیاست سازش کارانه در قبال غیرمالایائی‌ها و گرایش دمدمی به اسلام" (Miline and Mauzy, 1986: 56) ترک کردند. هسته اولیه حزب پاس با الهام از نهضت‌های تأثیرگذار جهان اسلام همچون اخوان المسلمین مصر، جماعت اسلامی پاکستان و نهضت العلماء اندونزی در اواخر دهه ۱۹۴۰ شکل گرفت. برپائی نخستین نشست اسلامی در سال ۱۹۴۷ در واپسین سال‌های استعمار بریتانیا، به تأسیس شورای عالی مذهبی مالایا و سپس

۱. Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM)

حزب المسلمین منتهی شد؛ حزبی که عمر آن بسیار کوتاه بود و به سرعت توسط حاکمان بریتانیایی مالزی به اتهام همکاری با شورشیان حزب کمونیست منحل شد. این رخداد منجر به پیوستن دسته‌جمعی بسیاری از اعضای این حزب به سازمان ملی مالائی‌های متحد یا "آمنو" شد که قدرتمندترین حزب کشور مالزی در سال‌های پس از استقلال بوده است. با این حال، این پیوند دیری نپائید و پس از پنج سال، حزب آمنو شاهد انشعاب جمعی از اعضای خود و تأسیس حزب اسلامی پان - مالایائی بود که در دهه هفتاد میلادی نام خود را به حزب اسلامی پان - مالزی تغییر داد.

حزب پاس نیز مانند آمنو، تامین خواسته‌های اکثریت مالایائی و اجرای قوانین اسلامی را در راس دستور کار خود قرار داده است. با این حال، رویکرد حزب پاس به مذهب در مقایسه با رویکرد حزب آمنو که قرائتی معتدل و منعطف از اسلام را با عنوان "اسلام مدنی" ترویج می‌کند، سختگیرانه و معطوف به اجرای قوانین شریعت همچون حدود و قصاص است. این حزب عمدتاً به تقبیح غرب‌گرایان و ارائه تفاسیر سنتی‌تر از اسلام چه در موضوعات کلی حقوق اسلامی و چه در موضوعات خاصی چون زنان و غیرمسلمانان می‌پردازد. پاس در پی درگیری‌های خونین قومی سال ۱۹۶۹ میان مالایائی‌ها و چینی تبارها، به ائتلاف فراگیر "باريسان ناسیونال"^۱ (جبهه ملی) به رهبری آمنو پیوست تا در کنترل وضعیت حساس کشور چند قومیتی مالزی و حل تنش‌ها از راه رسیدگی بیشتر به اکثریت محروم مالایائی نقشی داشته باشد. با این حال پس از چندی، تنش‌های درون حزبی به تضعیف و چند پارگی پاس، اخراج آن از جبهه ملی و از دست رفتن کرسی‌های مجلس و مناصب ایالتی شد.

دهه ۱۹۸۰ شاهد درگیری‌های شدید و طولانی میان پاس و حزب آمنو بود. رهبران حزب پاس در جدال با سیاستمداران حزب آمنو دست به تکفیر آنان زدند و حتی عبدالهادی آونگ که در آن زمان هنوز به ریاست حزب نرسیده بود، اعلام کرد که مقاومت در برابر آمنو حکم جهاد را دارد و کشته‌شدگان در این راه شهید به می‌آیند. تنش میان این دو حزب به جامعه مالایائی نیز سرایت کرد و آن را دو پاره کرد. در طول سال‌های گذشته، حزب پاس از مخالفان سرسخت ترویج فرهنگ غرب در مالزی بوده است و موضع‌گیری‌های آن جنجال‌های زیادی را در این کشور برانگیخته است.

^۱. Barisan National

هم‌زیستی مسالمت آمیز اقوام و استراتژی بی‌طرفی در سیاست خارجی

رویکرد تحلیل سیاست خارجی که در دهه ۱۹۶۰ به وجود آمد، از مکتب واقع‌گرایی، هم در بُعد هستی‌شناسی و هم در بعد روش‌شناسی فاصله گرفت. آن‌ها رفتار دولت‌ها را ناشی از تصمیم‌هایی می‌دانند که از سوی افراد انسانی طی فرآیندهایی اتخاذ شده است. در این تصمیم‌ها، عوامل گوناگونی تأثیر دارند که برخی از آن‌ها مادی و برخی غیرمادی است. با این مبانی و رویکردها بود که نظریه‌های تصمیم‌گیری بر آن شدند جعبه سیاه دولت را بکشایند و جزئیات رفتار دولت‌ها را نه براساس برون‌دادها، بلکه با توجه به تمرکز بر فرآیند تصمیم‌گیری و عوامل مؤثر بر آن مورد ارزیابی قرار دهند. در این بررسی مشخص شد جوامع سیاسی گوناگون، سیاست خارجی متفاوتی دارند. دولت‌های مردم‌سالار یا آن‌گونه که جان اوئن^۱ می‌گوید، دولت‌های لیبرال سعی بر آن دارند تا با اتخاذ سیاست بی‌طرفی از بروز جنگ با یکدیگر بکاهند. در واقع، «صلح دموکراتیک» نتیجه جامعه سیاسی مردم‌سالار است. در این گونه جوامع چنانچه چند قومیتی باشند، هم‌زیستی مسالمت آمیز بین اقوام سبب می‌گردد تا نقش تعیین‌کننده مردم در حکومت و تصمیم‌گیری سیاست خارجی، عاملی مؤثر در رفتار دولت‌ها در مناسبات خارجی باشد. اوئن می‌نویسد: «پای‌بندی لیبرال‌ها به آزادی فردی، منجر به نوعی ایدئولوژی سیاست خارجی و نهادهای حکومتی می‌شود که دو پیامد اساسی دارد. نخست، میان دولت‌های لیبرال اعتماد بالایی پدید می‌آید و آن‌ها خود را در یک اردوگاه می‌بینند. دوم، شهروندان قدرت اعمال نفوذ بر تصمیمات حکومت را دارند و دولت‌ها بدون نظر مردم نمی‌توانند جنگی را آغاز نمایند» (اوئن، ۱۳۸۵: ۱۷۹). بر اساس آن چه اوئن می‌گوید، می‌توان گفت که بر اساس یک تبیین سازه‌نگارانه از نظریه صلح دموکراتیک، تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی مالزی با توجه به پویایی سیاسی و اقتصادی این کشور به‌عنوان مکمل سیاست و اقتصاد داخلی که بازتاب انسجام ملی و فقدان تنش‌های داخلی است، اتخاذ استراتژی «بی‌طرفی» که بتواند بیشترین منافع و دستاوردها برای منافع ملی این کشور به همراه داشته باشد، را برگزیده‌اند. این رویکرد، موجب باز شدن پنجره‌های جامعه مالزی به روی دنیا در زمینه‌های مسافرت، تحصیل، تجارت و ارتباطات گردیده است.

در روابط بین‌الملل به‌منظور تنظیم مناسبات با دیگر کشورها، چهار نوع استراتژی وجود دارد: استراتژی اتحاد و ائتلاف، استراتژی انزوای طلبی، استراتژی بی‌طرفی و استراتژی عدم تعهد.

¹. John M. Owen

استراتژی بی‌طرفی یعنی این که اگر دو کشور با هم وارد جنگ شوند، کشور ثالث از هیچ‌کدام حمایت نمی‌کند. انزوطلبی، استراتژی کلی است یعنی نه این که یک کشور مثل کره‌شمالی با دیگر واحدهای سیاسی اتحاد نظامی و اتحاد سیاسی نداشته باشد که در این صورت در انزوا قرار خواهد گرفت؛ بلکه بی‌طرفی موردی است و نمی‌تواند اقدامی طولانی و بلند مدت باشد. مالزی از جمله کشورهایی است که از این سیاست پیروی می‌کند و به صورت موردی از آن بهره می‌برد.

بنابراین، کوالالامپور در سیاست خارجی خود درصدد تقابل با هیچ کشور یا قدرت خارجی نیست و فعالیت‌هایش را بر محور بی‌طرفی و پرهیز از تنش با قدرت‌ها به ویژه چین در جنوب شرق آسیا قرار داده و به پشتوانه این استراتژی توانسته روابطی با ثبات و کم‌فراز و نشیب با دیگر کشورها در زمینه‌های گوناگون برقرار سازد.

در همین رابطه، مالزی در سیاست خارجی خود توجه بیشتری را به توسعه روابط با کشورهای منطقه موسوم آ.سه.آ. آن معطوف نموده و آقای انور ابراهیم نخست وزیر مالزی در پاییز ۱۴۰۱، اولین سفر خارجی خود را به کشورهای همسایه و کشورهای عضو منطقه آ.سه.آ. انجام داد. از آن‌جا که این کشور برای رشد اقتصادی نیاز به بازارهای بین‌المللی دارد، لذا نمی‌تواند با کشورهای دارای ایدئولوژی‌های متفاوت، اختلاف‌نظر داشته باشد. مالزی خواهان دسترسی به همه بازارهای جهانی، یعنی از شرق تا غرب است. اما در ارتباط با کشورهایی که مورد تحریم هستند موضع خود را شفاف ساخته و ضمن آگاهی از سیاست‌های قدرت‌های بزرگ، سیاست بی‌طرفانه خود را حفظ نموده است.

در زمان دولت ماهاتیر محمد که سیاست بی‌طرفی سرلوحه سیاست خارجی مالزی قرار گرفت، دولت جدید نیروهای نظامی خود را که به دنبال وقوع جنگ یمن در سال ۲۰۱۵ به ائتلاف عربی به رهبری عربستان پیوسته بودند، از عربستان فراخواند. محمد سابو وزیر دفاع مالزی در این زمینه گفت که خروج نیروهای نظامی این کشور از عربستان، سبب کاهش هزینه‌های نظامی کشورش شده‌است. سابو بار دیگر تاکید کرد که این کشور پس از این نیروهای نظامی خود را صرفاً به درخواست سازمان ملل در عملیات صلح مشارکت خواهد داد و اگر میان کشورهایی منازعه در گیرد، درصدد هستیم که دیگر نیروی نظامی به این کشورها اعزام نشود (سایت عصر ایران، ۱۳۹۷).

همچنین مالزی به دلیل اعتقاد داشتن به اصل عدم مداخله در دین و سیاست کشورها، سعی کرده بی‌طرفی خود در برابر بحران‌های خاورمیانه را حفظ کند^۱ و حتی تلاش مالزیایی‌ها برای میانجی‌گری بین دولت فلیپین و «جبهه آزادیبخش اسلامی مورو»، زمینه‌ساز سازش و پایان چهار دهه درگیری در قلمرو همسایه جنوبی گردید.

بنیاد سیاست‌های قومی در مالزی بر اساس سازگاری اسلام با کثرت‌گرایی سیاسی

مالزی در مقام دولتی با اقلیت‌های گوناگون، چالشی 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. بعضی جوامع چند قومیتی در حال توسعه، دولت تلاش می‌کند با به عهده گرفتن سیاست‌ها و برنامه‌های مرتبط، نقش حساس و سرنوشت‌ساز در مدیریت تنش‌های قومی و سازگار ساختن منافع مختلف قومی ایفا کند. مالزی یک نمونه کلاسیک است؛ جایی که هم‌زیستی چند گروه قومی اصلی با هویت‌هایی متمایز وجود دارد. در واقع، شکل‌گیری دولت، خود بر اساس سیاست‌های قومی بوده و در مقام «دولت قوم سالار» یا «دموکراسی قومی» شناخته می‌شود (خلیلی و دانشمندی، ۱۳۹۲: ۹۰).

در این میان، ساختار سیاسی اجتماعی مالزی نوین، بر ملی‌گرایی قوم‌گرایانه در یک دموکراسی چند قومی استوار شده است. دموکراسی چند قومی 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 اجتماعی 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 چند قومی به دموکراسی،

^۱ اظهارات نخست وزیر مالزی، نمونه‌ای از سیاست بی‌طرفی آن کشور در قبال تحریم‌های غرب علیه ایران است. انور ابراهیم که برای حضور در یک مجمع اقتصادی به قطر سفر کرده بود در خصوص اتهامات مبنی بر نقش داشتن کشورش در فرایند فروش نفت ایران، مدعی شد مالزی ظرفیت نظارت بر انتقال کشتی به کشتی در آب‌های بین‌المللی را ندارد. وی تأکید کرد هیچ مدرکی مبنی بر انتقال نفت تحریم شده ایران از کشتی به کشتی در آب‌های کشورش وجود ندارد (سایت فرارو، ۱۴۰۳).

حذف تفاوت‌های قومی آن‌هاست. از نظر منطقی، این کار را به چهار روش می‌توان انجام داد: پاک‌سازی قومی، اخراج، تجزیه و جذب. حال از چهار الگوی اصلی دموکراتیک نیز برای مهار کردن تفاوت‌ها و درگیری‌های قومی می‌توان بهره گرفت: تسهیم قدرت، شکاف‌های متقاطع، برهم نهادن 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 به هم آمیختن گروه‌های مختلف قومی به عمل آمده، و از سوی دیگر به جای تسهیم و کاربست الگوی شراکتی قدرت، به طرزی قابل قبول و با به‌کار بردن نوعی تبعیض مثبت به نفع مالایایی‌ها، از الگوی کنترل بهره گرفته شده است که در آن نوعی ارتباط نامتقارن برقرار می‌شود که قدرت برتر یک گروه (مالایایی‌ها)، با مقید کردن گروه‌های دیگر باعث ایجاد ثبات می‌شود. به تعبیر لپهارت، 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 قرار داد 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).

بر طبق رهیافت ابزارانگاران، به قومیت نه به مثابه تجلی هویت فرهنگی یا انتسابی، بلکه بیشتر به‌عنوان سازه‌ای اجتماعی که افراد را قادر می‌سازد تا برای دستیابی به نتایج مطلوب به‌طور جمعی کنش نمایند، نگریسته می‌شود. از این‌رو، دولت مالزی پس از استقلال، زبان مالایی 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؛ چرا که آن‌ها مانعی برای انسجام و یکپارچگی ملی هستند. این سیاست، با واکنش شدید معلمان و مربیان هندی و چینی مواجه شد. حکومت همچنین تصمیم گرفت تا به صورت مرحله به مرحله مدارس انگلیسی زبان را به‌عنوان گام دیگری برای دستیابی به یکپارچگی برچیند. غیر مالایایی‌ها، احساس ناخرسندی داشتند؛ چراکه زبان انگلیسی، وسیله هدایت تجارت بین‌المللی بود و در کشورهای مشترک المنافع بریتانیا کاربرد داشت. سرانجام، مبارزه بر ضد زبان انگلیسی در دسامبر سال ۱۹۹۳ هنگامی که مهاتیر محمد چرخش عمل-گرایانه انجام داد، خاتمه یافت. وی تایید نمود که یادگیری زبان انگلیسی به‌عنوان زبان انتشارات علمی، برای مالایایی‌ها نیز ضرورت دارد (خلیلی و دانشمندی، ۱۳۹۲: ۱۰۱). از طرف

دیگر، مالزی نمونه جالبی برای اسلامی سازی دولتی، به عنوان یک سازنده منسجم سیاست توسعه اقتصادی ملی به شمار می رود. در حالی که اکثریت کوچک جمعیت مالزی، مالایایی^۱ هستند، بیشتر ثروت این کشور به لحاظ تاریخی در دست جوامع اقلیت این سرزمین، یعنی هندی ها و به ویژه چینی ها، متمرکز شده بود. نتیجه درگیری های قومی ۱۹۶۹ این بود که حکومت در دهه ۱۹۷۰ برنامه اصلاحات اقتصادی را اجرا کرد که مخاطب اصلی آن مالایانی ها بودند. سیاست اقتصاد ملی، برنامه ای در مورد اعطای حقوق ویژه، تخصیص سهم و یارانه به مالایانی ها برای بهبود وضعیت اقتصادی و آموزشی آن ها به منظور حذف نابرابری میان مالایانی ها و سایر اقوام بود. طی این سیاست ۲۰ ساله (۱۹۷۱ - ۱۹۹۰)، وضع اقتصادی مالایانی ها بهبود یافت و ۵۶ درصد از فرصت های شغلی جدید در اختیار آن ها قرار گرفت. تا قبل از سال ۱۹۷۰ شکاف عمیقی میان درآمد خانواده های مالایی و چینی در مالزی وجود داشت؛ اما پس از اجرای سیاست های اقتصادی مثبت در قالب سیاست های ترجیحی قومی در آموزش و پرورش و اشتغال در بخش خصوصی، شاهد افزایش همکاری های بین قومی در کسب و کار برای دریافت سود متقابل هستیم (Montesino, 2012: 128).

اسپوزیتو و وال در این زمینه معتقدند که اگرچه تمرکز اولیه این برنامه بر توسعه اقتصادی - اجتماعی بود، اما توسعه زبان و ارزش های فرهنگی مالایانی و پیوند میان دین و قومیت را بیش از پیش مورد توجه قرار می داد. این فرآیند از طریق تأکیدی که بر دین فرهنگ، تاریخ و زبان مالایانی می گذاشت، موجب تقویت هم بستگی، هویت و مباحثات مالزی می شد. ملی گرایی مالایانی و اسلام عناصری مهم در هویت فرهنگی مالایانی بودند که به نیروی سیاسی ایدئولوژیکی قدرتمندی تبدیل شدند (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۰: ۲۵۰).

به موازات اقدامات تأثیرگذار دولت به منظور انتقال ثروت به نژاد مالایا، سازمان ملی مالا های متحد (آمنو) نیز در پی گفتمان هویتی متحد کننده ای بود که مشارکت مالایانی ها 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 هم زمان هر دو کار را محقق سازد: اول؛ سازمان ملی مالا های متحد با برافراشتن پرچم اسلامی سازی می توانست اسلام گرایان رادیکال را کنار بزند، همان افرادی که برای مخالفت با حکومت، از ادبیات دینی بهره می جستند و نظم سیاسی حاکم را به چالش می کشیدند. دوم؛ با ارائه یک برنامه اسلامی سازی گسترده، با تأکید ویژه بر

¹. Bumiputtra - Sons of the Soil

اخلاق عمومی، اخلاق کار و اداره امور مالی بر اساس اسلام، این حکومت توانست از دین برای جامعه‌پذیر ساختن و سازگار کردن مالایائی‌ها با آرمان توسعه ملی استفاده کند (Ongkili, 1985: 105).

هنگامی که مالایا در سال ۱۹۵۷م. استقلال خود را از بریتانیا بازیافت، انعطاف‌پذیری مالایایی و نبوغ‌شان برای اخذ شرایط تغییر یافته، هنوز بسیار هویدا بود. مفهوم بریتانیایی تمدن از بین نرفت، اما با مفهوم اسلامی تمدن همزیستی کرد؛ با همان اعتماد به نفس، 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 هر دو به‌عنوان غنی‌ساز فرهنگ قوم مالایا نگریسته می‌شود (Andaya & Andaya, 1982: 256). با این وجود، این‌ها همه را می‌توان شواهدی دال بر سازگاری اسلام با شکلی از کثرت‌گرایی سیاسی در مالزی دانست. در این کشور اگرچه اسلام، دین رسمی است و فرمانروایی عالی، در مقام رهبر دینی و رئیس دولت عمل می‌کند، نوعی دموکراسی هدایت شده از طریق فرمانروایی سازمان ملی مالا‌های متحد، در چارچوب نظامی چند حزبی (به شرحی که گذشت) عمل می‌کند.

در واقع، ایده گسترده کثرت‌گرایی فرهنگی از طریق سیاست «توافق/ انطباق» میان جوامع و حفاظت ویژه اقتصادی برای جامعه بومی مالایائی حفظ شد. نه اسلام سلفی‌گرای بنیادگرا و نه لائسیسته محض، هیچ کدام به مثابه درمان معضلات یک جامعه عقب مانده محسوب نشده‌اند، بلکه نوعی برداشت هم‌سازگانه از اسلام که به نرمی می‌توانست هم‌نشین عناصر مدرنیته شود، برگزیده شد. اسلام، مدعی بلامنازع عرصه حکومت‌گری شد و در آمیختگی با دیگر جنبه‌های زیست فرهنگی مالزیایی‌ها، منش زمام‌داری، به سیاست ورزی به منزله نوعی عقلانیت ابزاری سپرده شد.

شورش‌های ضد چینی مالایائی‌ها در سال ۱۹۶۹م. سبب شد احیاگری اسلامی در مالزی به نوعی اصلاح‌گری و احیاگری قومی - مذهبی تبدیل شود که در آن، دین و اقتصاد و زبان و فرهنگ، با هم پیوند خوردند و به‌طور عمده متوجه جبران ضعف‌های مالایائی‌ها شد که به‌عنوان اکثریت جمعیت جامعه مالزی، از اقلیت‌های چینی/ هندی تبار، هم از حیث تحصیلات و هم از جنبه درآمدهای اقتصادی عقب افتاده بودند. برای حفظ ثبات و جبران این عقب ماندگی،

چندین قانون به تصویب رسید که حقوق مالزیایی‌ها را محدود می‌کرد. این قوانین، حقوق ویژه ای برای مالایی‌ها در برداشت و از گفت‌وگو درباره مسائل حساس از قبیل امتیازات ویژه حکم-رانان مالایی و جایگاه رسمی زبان آنان جلوگیری می‌کرد. بار دیگر در سال ۱۹۷۱، حکومت پارلمانی تعدیل یافته‌ای در مالزی به قدرت رسید. ثبات سیاسی تجدید شد و یک جبهه متحد تازه به نام «جبهه ملی» مرکب از احزاب مهم سیاسی پدید آمد. جبهه ملی مرکب از احزاب عمده سیاسی مالایی، چینی و هندی بود و در همه دوره‌های انتخاباتی در سال‌های پس از آن، پیروز شد. در سال ۱۹۸۱ ماهاتیر محمد اولین نخست وزیر بود که از میان مردم عادی برگزیده شد و هیچ ریشه‌ای در طبقه اشراف سنتی نداشت. او به صورت نماد نیرومند فن‌سالاران (تکنوکرات‌های) مالزیایی نوین درآمد (نهر، ۱۳۸۵: ۱۱۸۹).

در این میانه شعار «برای مالایی بودن باید مسلمان بود»، اسلام را کانون نیروی سیاسی/ایدئولوژیک تازه نفس احیای مالایی‌ها قرار می‌داد. براین اساس، جنبش‌های «دخوه» به معنای فراخوان و دعوت به اسلام، نیروی بیشتری گرفتند و علیه دو خطر غرب و زرد به معنای شیوه آمریکایی زندگی کردن و ارزش‌های چینی، هشدارهای مکرر به مالایی‌های مسلمان می‌دادند؛ تا آن‌جا که خواهان بازگشت به اسلام در مقام سبک جامعی از زندگی توأم با عبادت و فعالیت‌های اجتماعی و اسلامی‌سازی هر چه بیشتر جامعه مالزی بودند (خلیلی و دانشمندی، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

«هوکر»، ضمن اذعان به پیچیدگی ماهیت پیوند دولت و اسلام در آسیای جنوب شرقی به درستی براین 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 نظام بود که در آن، آداب و آیین‌های پیش از اسلام، تداوم می‌یافت (هوکر، ۱۳۸۸: ۳۸۰). در دوران استعمار، جایگاه اجتماعی رسمی اسلام تا حد یک مذهب صرف و یکی از مذاهب موجود پایین آمد. مقررات، اسلام را به یک مذهب شخصی و یک قانون فردی تبدیل کرد. دولت، غیر مذهبی و مذهب به طور کامل از آن جدا شده بود. البته درباره مالایا - مالزی بعدی - را می‌توان تا حدی متفاوت دانست به گونه‌ای که در آن، سلطان‌ها به طور نظری ریاست مذهب در دولت‌های‌شان را برعهده داشتند. با این حال، 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 پایه‌اش 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 اجرا می‌شود. به همین ترتیب محدودیت‌های وضع شده برای کسب مجوز مربوط به دریافت زکات، احداث مساجد، انتشار مطالب مذهبی و آموزش اسلام، هنوز هم وجود دارند (خلیلی و دانشمندی، ۱۳۹۲: ۳۸۱).

سیاست کلی دولت مالزی در زمینه مسائل 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 غیر مسلمانان، 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. در یک بررسی تازه، جامعه مالایایی بر پایه سه موضوع استقرار دارد: سلطنت، نظامی که بر پایه الله باشد و نظامی که بر اساس قومیت مالایائی است (Verma, 2004: 90). از این‌رو، دولت مالزی با برداشت‌های افراطی از اسلام مخالف است و شیوه‌های تندروانه 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 در زمینه زندگی اجتماعی ندارد (کنترول اسمیت، ۱۳۵۵: ۹۲). از همین روی، بخش قابل توجهی از مردم مالزی، خصوصاً شهرنشینان و نسل جوان این کشور، به ارزش‌های فرهنگی غرب گرایش دارند و این امر در مظاهری همچون نوع پوشش، گذراندن اوقات فراغت و به‌ویژه مسائل هنری مثل فیلم و موسیقی نمایان است.

طبق قانون اساسی مالزی، اسلام دین رسمی کشور است؛ ولی افراد در انتخاب دین و انجام مراسم دینی آزاد هستند و پیروان ادیان دیگر نیز اجازه تبلیغ اعتقادات خود را دارند (گلی‌زواره، ۱۳۸۵: ۲۶۴). همچنین اگر چه پادشاه، نخست‌وزیر و حاکمان ایالات مالزی باید مسلمان باشند؛ ولی اعضای کابینه می‌توانند از میان پیروان دیگر ادیان نیز انتخاب شوند. در عین حال، حاکمان ایالات در مناطق خود حکم رهبر مذهبی را دارند و پادشاه پیشوای مذهب اسلام در ایالت است (پادشاه مالزی به تناوب از میان حاکمان ایالات انتخاب می‌شود).

در راستای سیاست هم‌سازی بین اسلام و دموکراسی، حکومت مالزی خواهان ایجاد هماهنگی در امور مذهبی جامعه و اعمال کنترل بر فعالیت‌های پیروان مذاهب مختلف (به‌ویژه

مسلمانان) برای رسیدن به جامعه‌ای متعادل و باثبات است. بدین منظور، سازمان‌ها و ارگان‌های رسمی خاصی نظیر «شورای ملی امور اسلامی» و «کمیته فتوا» ایجاد شده‌اند که وظیفه اصلی آن‌ها کنترل فعالیت‌ها و امور اسلامی و هماهنگ کردن آن‌ها با هدف‌های حکومت است. اموری همچون نظارت بر مدارس مذهبی غیردولتی و مواد آموزشی آن‌ها، کنترل کتاب‌های مذهبی منتشرشده، انتشار کتاب‌ها و نشریات مذهبی، ارائه آموزش‌های مذهبی در سطوح مختلف، و صدور فتوا در زمینه مسائل گوناگون، همه در قلمرو وظایف بخش امور مذهبی حکومت مالزی است (Milne & Mauzy, 1986; 28).

نتیجه‌گیری

در صورت ایجاد اختلافات و درگیری‌ها در یک کشور به دلیل وجود اقلیت‌های قومی، یک دولت نسبتاً مستقل و قوی می‌تواند برای مدیریت تنش‌های قومی نقش واسطه را ایفا نماید؛ اقداماتی که به موجب آن، منابع اقتصادی و قدرت سیاسی در میان گروه‌های مختلف به شکل عادلانه توزیع گردد و هویت مذهبی آن‌ها در کنار شناخت‌شناسی اجتماعی و فرهنگی‌شان به رسمیت شناخته شود و در صورت بروز تضاد منافع، دولت در نقش داور بی‌طرف، استراتژی قضاوت عقلانی را اتخاذ نماید.

دولت در مالزی با داشتن یک ساختار قومی پراکنده و در بسیاری موارد «متعارض»، با اتخاذ سیاست «دموکراسی قومی» به ایجاد انسجام سیاسی و اجتماعی در این کشور سرعت بخشیده است. اتخاذ چنین سیاستی با توجه به پیشینه فرهنگی حاکم در مالزی و اعتقاد به برابری در فرهنگ عمومی، توانسته با موفقیت همراه گردد. در این سیستم به منظور کاهش تنش‌های قومی و افزایش هماهنگی اجتماعی، ساختار احزاب و نهادهای سیاسی، منعکس‌کننده ساختار ترکیب قومی در جامعه می‌باشد. در واقع آن‌چه در مالزی اتفاق افتاده، احترام به افراد و پاسداشت حوزه خصوصی و شخصی آن‌ها در قالب آزادی و پذیرش نظرات افراد در قالب دموکراسی، بدون ایجاد اجبار قانونی برای پذیرش یا عدم پذیرش یک گرایش مذهبی می‌باشد که این مسئله تنها متأثر از یک تفسیر منطقی از اصول عقلانی اسلام در یک کشور مسلمان، رنگ اجرا به خود گرفته است. به وجود آوردن چنین معنایی باعث شده تا دین اسلام به شکل یک دین همگانی و مثبت در چرخه روابط اجتماعی نمود پیدا کند و در عین حال افراد آزادی و حقوقشان را از طریق نهادهای قانونی و بدون گرایش‌های افراطی پیگیری کنند.

مردم مالزی معادلهٔ پرچالش و همیشگی دین و مدرنیته را برای خود حل کرده‌اند؛ بدین معنا که دین به‌عنوان امری شخصی و تا حدی جمعی در مواجهه با توسعه، خود را در قالب جدیدی عرضه می‌کند که حالتی بینابینی دارد و با تأمین خواست‌های هر دو طرف، تلاش می‌کند تا مسلمانان مالزی این وضعیت را به‌مثابه امری تثبیت‌شده در الگوی زندگی جمعی خود وارد سازند. از این رو، روحیه کار و تلاش در مسیر توسعه به‌عنوان مهم‌ترین عامل پیشرفت، در آنان نهادینه شده است. در واقع، کم‌کاری افراد در یک کشور موجب عقب‌ماندگی آن جامعه و در نتیجه عدم توسعه می‌گردد؛ اما در صورتی که فرهنگ کار و تلاش در جامعه حاکم باشد و کسب رضایت خداوند به‌عنوان پشتوانه معنوی وجدان جمعی برای افراد جامعه حائز اهمیت باشد، می‌توان سطح بالایی از کارآمدی را در جامعه مشاهده نمود.

دولت مالزی با الهام از اخلاق قوی کار، ارزش‌ها و فرهنگ اسلامی در ترویج فرهنگ و روحیه کارآفرینی و سخت‌کوشی با توجه به جایگاه مهم کار و کوشش برای جلب رضایت خداوند، تمام تلاش خود را برای ایجاد جامعه‌ای مرفه به کار بسته و در راس اقدامات خود، عدالت اجتماعی - اقتصادی را در اولویت قرار داده است. از این رو، عدالت اقتصادی در جهت ریشه‌کنی فقر مطلق صرف نظر از نژاد و موقعیت جغرافیائی، و عدالت اجتماعی به منظور قطع رابطه بین نژاد و وضعیت اقتصادی در دستور کار قرار گرفت. همچنین با ایجاد روابط پایدار میان گروه‌های قومی به‌عنوان یکی از عوامل کلیدی برای ثبات سیاسی و اقتصادی، احساس قدرتمند مالزیایی بودن در بین مردم غالب شد که تمایزات قومی تحت الشعاع آن قرار گرفت و جامعه مالزی به جامعه‌ای فضیلت‌مدار و رفاه‌محور مبدل گردید که در آن تکامل فرد در سایه پیشرفت جامعه، تعریف شد. البته در همین راستا، دولت از طریق آموزش و پرورش و امور فرهنگی تلاش خود را در جهت ایجاد تفاهم هرچه بیشتر میان اقوام گوناگون به کار بسته است و با گروه‌هایی که به این اختلافات دامن می‌زنند، مقابله می‌کند.

همزمان، دولت مالزی به منظور تقویت و تداوم روحیه کارآفرینی و سخت‌کوشی که محور همگرایی اقوام مختلف آن کشور را تشکیل می‌دهد، درصدد گسترش روابط تجاری با کشورهای دارای بیشترین سرمایه به منظور جذب سرمایه‌گذاری خارجی برآمد. از این رو، رهبران مالزی اتخاذ استراتژی «بی‌طرفی» جهت تنش‌زدایی در مناسبات خود با همسایگان را ضروری تشخیص دادند. در حالی که از همان سال‌های پس از استقلال، به‌دلیل عاملی چون وجود اقلیت بزرگ چینی در این کشور، ناگزیر از روابطی دوستانه با چین بودند، اما با کشورهای غربی و متحدان منطقه‌ای این دولت

ها همچون ژاپن نیز تعاملاتی نزدیک را پایه گذاشتند. همچنین با تعامل دوسویه اقتصادی بین مالزی و سنگاپور، امکان شکل‌گیری اراده‌ای مشترک برای کاهش اختلاف‌های سیاسی و سرزمینی فراهم آمد. با چنین رهیافتی، مالزی از وضعیت انفعال به سمت کنش‌گری فعال سوق یافت و با ایجاد توازن بین سیاست هم‌سازگری اجتماعی در داخل و سیاست خارجی مبتنی بر بی‌طرفی، توانست به الگویی موفق از اقتصادی رشد یافته و مردم‌سالاری بومی تبدیل شود.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

- اسپوزیتو، جان؛ وال، جان (۱۳۸۹) جنبش‌های اسلامی معاصر: اسلام و دموکراسی، ترجمه شجاع احمدوند، تهران: نشر نی.
- اوئن، جان (۱۳۸۵) «چگونه لیبرالیسم موجب صلح میان مرد مسالاری‌ها می‌شود»، در آندرو لینکلتر (ویراستار)، صلح لیبرالی، ترجمه علیرضا طیب، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- جوان، جایوم (۱۳۹۰) سیاست و حکومت در مالزی. ترجمه مجید خورشیدی و فخرالدین سلطانی، تهران: نشر سایه گستر.
- خان‌علی‌زاده، زهرا و سلطانی، فخرالدین (۱۳۹۵)، تنش‌های قومی و رویکرد اقتصادی مالزی به توسعه، همایش ملی آینده پژوهی، علوم انسانی و امنیت اجتماعی.
- خلیلی، محسن و دانشمندی، رضا (۱۳۹۲)، «نگاهی به مدل دولت/ ملت سازی در مالزی»، فصلنامه مطالعات جهان اسلام، دوره ۱، شماره ۱، تابستان، ۱۲۴ - ۸۴.
- دیاموند، لاری (۱۳۸۵)، «آیا همه دنیا می‌تواند دموکراتیک شود»، ترجمه الناز علیزاده اشرفی در بشیریه، حسین، گذار به دموکراسی، تهران: نگاه.
- رنج‌کش، محمدجواد (۱۳۹۸)، «درنگی برآسیب شناسی ابعاد نهادی توسعه مالزی»، فصلنامه راهبرد توسعه، سال پانزدهم، شماره ۳ (پیاپی ۵۹)، زمستان، ۱۳۱ - ۵۶.
- طرفداری، علی محمد (۱۳۹۵)، «در تکاپوی تأسیس حکومت دینی: بررسی تاریخی زمینه‌ها و دلایل برآمدن و براندازی نهضت دارالارقم در مالزی»، فصلنامه تاریخ اسلام، سال هفدهم، شماره دوم، تابستان، ۲۱۷ - ۱۸۷.
- عصر ایران (۱۳۹۷)، «مالزی نیروهایش را از عربستان خارج کرد»، کد خبر ۶۳۷۶۳۳
- فراستی، محمدرضا؛ زرگر، افشین و صدیق، میرابراهیم (۱۴۰۰)، «دولت - ملت‌سازی در غرب آسیا؛ ارائه الگوی بومی برای غلبه بر چالش‌ها»، فصلنامه آفاق امنیت، دوره ۱۴، شماره ۵۲، ۲۰۱ - ۱۷۵.
- فراو (۱۴۰۳)، «نخست وزیر مالزی: نقشی در انتقال نفت تحریم شده ایران نداریم»، کد خبر: ۷۳۵۵۴۷.

فلاح زاده، محمدهادی (۱۳۸۳)، آشنایی با کشورهای اسلامی (مالزی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.

کنتول اسمیت، ویلبرد (۱۳۵۵)، اسلام در جهان امروز، ترجمه حسینعلی هروی، تهران: دانشگاه تهران
گلی زواره، غلام رضا (۱۳۷۸)، شناخت کشورهای اسلامی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
لفت ویچ، آدریان (۱۳۸۵)، دولت‌های توسعه‌گرا: پیرامون اهمیت سیاست در توسعه، ترجمه جواد افشار
کهن، مشهد: انتشارات مرندیز و نی نگار

لیپهارت، آرند (۱۳۸۳)، «چند قومی»، ترجمه مزدا موحد، دائرة المعارف دموکراسی (جلد دوم)، زیر نظر
سیمور مارتین لیپست، سرپرستان ترجمه فارسی کامران فانی و نورالله مرادی. تهران: وزارت امور خارجه
مرادی حقیقی، فائزه؛ موثقی گیلانی، احمد (۱۳۹۴) کارکرد اجتماعی و فرهنگی مذهب در توسعه مالزی،
فصلنامه مطالعات روابط بین‌الملل، دوره هشتم، شماره ۳۱، آذر، ۶۹ - ۹۶.

مسائلی، محمود (۱۳۷۲)، مالزی، تهران: وزارت امور خارجه.
نهر، کلارک. دی (۱۳۸۵)، «مالزی»، دائرة المعارف دموکراسی (جلد سوم)، زیر نظر سیمور مارتین لیپست،
سرپرستان ترجمه فارسی کامران فانی و نورالله مرادی. تهران: وزارت امور خارجه.

ویچ لفت، آدریان (۱۳۷۸) دموکراسی و توسعه، ترجمه احمد عقلیان و افشین خاکباز، تهران: طرح نو.
هرسیچ، حسین و سیدی، مریم (۱۳۸۶)، نقش قدرت مدنی در سیاست خارجی، فصلنامه پژوهش حقوق و
سیاست، سال نهم شماره ۲۲ (بهار و تابستان)، ۲۰۲ - ۱۷۳.

هوکر، ام. بی. (۱۳۷۱)، اسلام در جنوب شرقی آسیا، ترجمه محمدمهدی حیدرپور، مشهد: آستان قدس رضوی
یاوری، فرامرز (۱۳۸۱)، آسیا؛ شناسایی کشورها، چاپ دوم، تهران: گیتاشناسی.

ب) انگلیسی

Andaya, B. W. and Andaya, L. Y. (1982). A History of Malaysia. London: Macmillan.
Fadil, Siddiq (1978), Islamic Resurgence in Malaysia, 2th edition, Fajar Bakti
publisher.

Hutchinson, F. (2016). "Evolving Paradigms in Regional Development in Malaysia".
Journal Economic Working, 7(16), 2-32.

Miline, R.S. and Mauzy, Diance K.(1986), Malaysia, Tradition, Modernity and Islam,
Boulder and Landon, Westview Press

Montesino Max U. (2012), Cross-cultural Conflict and Affirmative Action: Inter- and
Intra-ethnic Dilemmas of Malaysia's Heterogeneous Workplace, Indiana University-
Purdue University, USA.

Nasr, Seyyed Vali Reza (2001) Islamic leviathan: Islam and the Making State Power,
Oxford, Oxford University Press

Ongkili J. P. (1985), Nation-building in Malaysia 1946 /1974. Oxford: Oxford
University Press.

Verma,Vidhu(2004). Malaysia: State and Civil Society in Transition. Malaysia:
Contemporary Southeast Asia Institution.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فرېښت
پرتال جامع علومو انساني