

فرهنگ و جامعه و خودبنیادی

بیست و یک مقاله و مصاحبه در حوزه فرهنگ و جامعه

دکتر نظام بهرامی کمیل

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

فرهنگ، جامعه و خودبنیادی

بیست و یک مقاله و مصاحبه در حوزه فرهنگ و جامعه

دکتر نظام بهرامی کمیل

سرشناسه: بهرامی کمیل، نظام، ۱۳۵۰ -
عنوان و نام پدیدآور: فرهنگ، جامعه و خودبنیادی: بیست و یک مقاله و
مصاحبه در حوزه فرهنگ و جامعه/ نظام بهرامی کمیل.
مشخصات نشر: تهران: مؤسسه فرهنگی هنری پویه مهر اشراق، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری: ۳۰۲ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۲۱۵-۵۳-۰
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
موضوع: بهرامی کمیل، نظام، ۱۳۵۰ -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع: فرهنگ ایرانی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع: Culture, Iranian -- Addresses, essays, lectures
رده بندی کنگره: DSR۶۳
رده بندی دیویی: ۰۴۴/۹۵۵
شماره کتابشناسی ملی: ۵۹۶۳۲۰۴

فرهنگ، جامعه و خودبنیادی

بیست و یک مقاله و مصاحبه در حوزه فرهنگ و جامعه

مؤلف: نظام بهرامی کمیل

nbkomeil@yahoo.com

ناشر: پویه مهر اشراق

صفحه‌آرا: عسگر ابراهیمی

نوبت چاپ: اول، پاییز ۱۳۹۸

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۵۰۰۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۲۱۵-۵۳-۰

تهران، میدان ولیعصر، بلوار کشاورز، خیابان کبکانیان

پلاک ۴۳، واحد ۱۴ / تلفن: ۸۸۹۸۸۷۲۵

فهرست مطالب

مقدمه.....	۷
بخش اول: مدرنیته و روشنفکری ایرانی.....	۹
۱. چالش سنت و نوسازی در دیدگاه جلال آل احمد.....	۱۱
۲. جایگاه مدرنیته سیاسی در اندیشه روحانیون موافق و مخالف مشروطه.....	۳۳
۳. شریعتی مقلد سورل.....	۵۹
۴. نتولیرالیسم در ایران؛ از واقعیت تا خیال.....	۷۷
۵. روشنفکران ایرانی محبوب بودن را بر حقیقت‌طلبی ترجیح داده‌اند.....	۹۵
۶. «خودبنیادی» و روشنفکری ایرانی.....	۱۰۹
بخش دوم: نقد فرهنگ و جامعه.....	۱۲۵
۷. بررسی مسایل اجتماعی ایران در حبل المتین.....	۱۲۷
۸. آزادی بیان، پسوند و تبصره ندارد.....	۱۳۷
۹. استراتژی‌های فرهنگی و مدیریت شهری.....	۱۴۵
۱۰. خودبنیادی علوم انسانی.....	۱۶۹
۱۱. فردیت، هویت و اخلاق در دوران سنت و مدرن.....	۱۷۷
۱۲. جمهوری ایرانی: فرصت یا تهدید.....	۱۸۳
۱۳. عدالت فرهنگی در حضور.....	۱۹۱
۱۴. فساد ساختاری و عمومی.....	۲۱۳

۱۵. مطالبه‌گری اجتماعی یا طلبکاری اجتماعی..... ۲۱۷
۱۶. اولویت فرهنگ بر سیاست و اقتصاد..... ۲۲۵
- بخش سوم: نقد و معرفی کتاب و فیلم..... ۲۳۵
۱۷. آسیب‌شناسی سریال تلویزیونی «آخرین روزهای زمستان»..... ۲۳۷
۱۸. نقدی به نقدهای فیلم رستاخیز..... ۲۴۹
۱۹. استبداد، دروغ؛ چرنوبیل..... ۲۵۷
۲۰. چرا بر سر استفاده از نام‌ها نبرد دایمی برقرار است؟..... ۲۶۳
۲۱. در اسارت نام..... ۲۶۷

مقدمه

مجموعه‌ای که در دست دارید شامل مقالات و مصاحبه‌های نویسنده در حوزه فرهنگ و جامعه است که از سال ۱۳۸۰ تا ۱۳۹۸ منتشر شده است. پرداختن به موضوعات با رویکردی انتقادی و تمرکز بر مفهوم «خودبنیادی» وجه مشترک تمامی مطالب این کتاب است. کتاب از سه بخش اصلی تشکیل شده و هر بخش شامل مقاله یا مصاحبه‌هایی است که می‌تواند بطور جداگانه و مستقل مطالعه شود.

بخش اول به حوزه مدرنیته و روشنفکری اختصاص یافته است. اولین مقاله نویسنده در این حوزه با عنوان «روشنفکری ایرانی؛ موضع‌گیری در برابر غرب و نه عقل»؛ در ماهنامه علمی - فرهنگی گزارش گفت‌وگو، وابسته به مرکز گفت‌وگوی تمدن‌ها در بهمن و اسفند ۱۳۸۱ منتشر شده و رویکرد آن مقاله، که تأکید بر خرد خودبنیاد بود، در مطالب بعدی تکمیل شده است. به همین دلیل و برای جلوگیری از تکرار مطالب از چاپ مقاله اول اجتناب و سایر مطالب منتشر شده است. در این بخش دو مقاله در نقد ساختاری افکار جلال آل احمد و علی شریعتی و یک مقاله در نشان دادن موضع‌گیری روحانیون عصر مشروطه در برابر مولفه‌های بنیادین مدرنیته ارایه شده است. تأکید بر «خودبنیادی» به عنوان موضوع فراموش یا بایکوت شده جریان روشنفکری ایرانی موضوع آخرین مقاله این فصل است.

بخش دوم کتاب به موضوع نقد فرهنگ و جامعه ایرانی اختصاص یافته است. همانطور که در مقاله‌ای با عنوان «اولویت فرهنگ بر اقتصاد و سیاست» توضیح داده شده؛ تمرکز بر سیاست و اقتصاد باعث شده موضوع فرهنگ و اجتماع به حاشیه برود؛ درحالی که به نظر می‌رسد، ریشه بسیار از مشکلات و مسائل جامعه ما تاریخی و فرهنگیست و بدون وارد کردن این متغیر نمی‌توان به فهم کاملی از پدیده‌های اجتماعی رسید. «عدالت فرهنگی در حضور»؛ یکی از مقالات مفصل این بخش است که در آن برای اولین تعریف جدیدی از عدالت فرهنگی ارایه می‌شود. در مقاله «استراتژی‌های فرهنگی و مدیریت شهری»؛ خواننده برای نخستین بار با دو پدیده یا اصطلاح



«شک اجتماعی» و «ارزش‌های دوپینگی» آشنا خواهد شد.

بخش سوم به نقد و معرفی یک کتاب، دو سریال تلویزیونی و یک فیلم سینمایی اختصاص یافته است. نقد فیلم «رستاخیز» به کارگردانی احمد رضا درویش و سریال «آخرین روزهای زمستان» به کارگردانی محمدرضا مهدویان و مینی‌سریال «چرنوبیل» به کارگردانی یوهان رنک مطالب آغازین این بخش است. یک مصاحبه در مورد کتاب «نام‌باوری»؛ که نویسنده در سال ۱۳۹۷ آن را منتشر کرده‌است.

بخش اول

مدرنیته و روشنفکران ایرانی

۱. چالش سنت و نوسازی در دیدگاه جلال آل احمد

فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی - شماره ۶۱، تابستان ۱۳۹۲، صفحات ۱۸۳ تا ۲۱۰

چکیده

بسیاری از اندیشمندان به ویژه جامعه‌شناسان اعتقاد دارند که تضاد «سنت» و «مدرنیته» یکی از مهمترین چالش‌های روبروی جامعه ما است. به عبارت دیگر، در کنار مسائلی مانند بی‌اعتمادی، اعتیاد، شکاف نسلی، سکس و عدم مسئولیت‌پذیری؛ جدال بین سنت و مدرنیته به معضلی اساسی و هزینه‌بر تبدیل شده است که در یکصد سال گذشته دامن‌گیر جامعه بوده است.

در مورد رویارویی سنت و مدرنیته، سه دیدگاه کلی وجود دارد: ۱. مبنا قرار دادن سنت و اعتقاد به بازخوانی آن ۲. مبنا قرار دادن مدرنیته و پذیرش مؤلفه‌های اساسی آن ۳. تلفیق سنت و مدرنیته و ابداع مدرنیته مشروط یا همان مدرنیته بومی. در کشور ما، گروه اول به «مرتجع» و گروه دوم به «غرب‌زده» مشهور شده‌اند؛ پس افرادی که می‌خواهند از این دو برچسب بر امان باشند و ثابت کنند دیدگاهی فراتر از آن‌ها دارند؛ از تلفیق سنت و مدرنیته سخن می‌گویند. جلال آل احمد یکی از پیروان این دیدگاه است که باور دارد؛ با تکیه بر فرهنگ و سنت بومی می‌توان برخی از جنبه‌های مدرنیته را از غرب «اقتباس» و برخی مؤلفه‌های دیگر را با تکیه بر پتانسیل داخلی «تأسیس» کرد. به عبارت دیگر او اعتقاد دارد؛ می‌توان ابعاد مادی و تکنولوژیکی غرب را صاحب شد، بدون این که نیازی به تغییر بنیان‌های معرفت‌شناسی شرقی باشد.

نویسنده با مطرح کردن مدلی تحلیلی، که در آن بین «کنترل سرشتی» و «کنترل ساختگی» تفکیک قائل شده است؛ به تحلیل منطقی ایده جلال خواهد پرداخت.

واژه‌های کلیدی: آل احمد، سنت، نوسازی، تکنولوژی، غرب، کنترل سرشتی، کنترل ساختگی

مقدمه

بررسی و نقد هر اندیشه‌ای از جنبه‌های گوناگون و با روش‌های گوناگون و اهداف متفاوت، امکان‌پذیر است. برای مثال، اندیشه را می‌توان از لحاظ «تحلیل ساختاری» مورد کنکاش قرار داد. در این راستا، می‌توان ساختارها را به بیرونی و درونی تقسیم کرده و نقش هر ساختار را در شکل‌گیری آن اندیشه نشان داد. ساخت درونی شامل ساختارهای سیاسی - اقتصادی و فکری است و ساخت بیرونی شامل نظام‌های بین‌المللی و اندیشه‌ها و مکاتب فرامرزی است. می‌توان تمام ساختارهای قبلی را در «سطح کلان» قرار داده و در «سطح خرد» به تحلیل پیشینه خانوادگی، خاستگاه طبقاتی، شغل و خصوصیات فردی متفکر پرداخت و نقش تجربیات او را در شکل‌گیری افکارش بیان کرد.

از سوی دیگر می‌توانیم اندیشه را از لحاظ «کارکردی» بررسی کنیم. یعنی می‌خواهیم بدانیم که یک اندیشه در برخورد با واقعیت‌ها و جهان خارج چه سرنوشتی پیدا کرده و چه نقشی را در جامعه بازی کرده است. در اینجا پرسش جدیدی مطرح می‌شود که نقد اندیشه‌ها بر چه مبنایی صورت می‌گیرد؟ آیا نقد با توجه به ویژگی‌های ظاهری متن و بطور «صوری» انجام می‌پذیرد؟ یا با توجه به هدف‌ها و نیت‌های نویسنده، و یا آن‌گونه که رولان بارت مطرح کرده، باید نوشته و نویسنده را از دید خواننده نقد کرد، زیرا تفسیر و تعبیر خواننده از یک متن و آفریننده‌اش تنها چیزی است که واقعیت داشته و قابل بررسی است.

در تمام تحلیل‌های یادشده، تاریخ موضوعی حاشیه‌ای و کم‌اهمیت است؛ که می‌توان با متبلور کردن دیدگاه تاریخی، تغییر و تحولات یک نظریه را در یک دوره زمانی دنبال کرده و فراز و نشیب‌های آن را به نمایش گذاشت. می‌توان اندیشمندی را با اندیشمندان دیگر مقایسه کرد؛ این کار با مقایسه‌های «موضوع محور»، «شخصیت محور»، «شرایط محور» و غیره قابل انجام است. برای مثال در روش موضوع محور، برخی مفاهیم و موضوعات مانند: آزادی، دموکراسی، دین، انقلاب، طبقه، ایدئولوژی، انسان، جامعه، مدرنیته، سنت و غیره اصل قرار داده شده و نظرات و اندیشه‌ها در مورد این مفاهیم با هم مقایسه می‌شوند.

می‌توان پرسش اساسی اندیشمندان را با هم مقایسه کرد. پرسش اساسی نویسندگان در واقع نشان‌دهنده دغدغه فکری، عرصه اساسی اندیشه‌ورزی و به عبارت ساده‌تر «متغیر وابسته» بحث آنان است. بسیار اتفاق می‌افتد که نویسندگان پرسش اساسی مشابهی دارند؛ اما جواب آنها به این پرسش و تحلیل آنها از موضوع با هم تفاوت زیادی دارد. به عبارت دیگر آنها ترکیب‌های

متفاوتی از «متغیرهای مستقل» را برای تبیین بحث خود بکار گرفته‌اند. علت دگرگونی جوامع از نظر دورکیم، مارکس، وبر و فروید با هم متفاوت است. به همین ترتیب، علت عقباتدگی ایران در نزد آخوندزاده، ملکم خان، شیخ فضل‌الله، آل‌احمد، شریعتی، بازرگان و زیبا کلام با هم تفاوت دارد.

می‌توان سرچشمه‌های فکری نویسنده مورد نظر را مشخص کرد و میراث او را در اندیشه متفکران بعدی نشان داد و سرانجام می‌توان با استفاده از روش «تحلیل مفهومی»؛ میزان انسجام و منطقی بودن افکار و اندیشه‌ها را نمایش داد. «جان هورتن» درباره این روش می‌گوید: تحلیل مفهومی، روشی برای درک مفاهیم از طریق راه بردن به معنی، پیش‌فرض‌ها و چگونگی روابط درونی آنهاست.

طرح مسئله و پرسش اصلی

به لحاظ تاریخی شروع رویارویی ایرانیان با غرب را شکست ایران در نبردها با عثمانی و روسیه، عقد قراردادهای سیاسی، نظامی و به ویژه تجاری با غرب و بازدید پادشاهان، روشنفکران و محصلین ایرانی از اروپا می‌دانند. به هر حال همزمان با این رویارویی سه موضع‌گیری عمده در سطح جامعه و به‌ویژه در بین روشنفکران مطرح شد. گروه اول غرب را چه به لحاظ فرهنگی (همان مدرنیته و ارزش‌های مطرح در آن) و چه به لحاظ تمدنی (همان مدرنیزاسیون و دستاوردهای مادی و تکنولوژیکی آن) طرد کردند و هم با ارزش‌های غربی مانند: دموکراسی و سکولاریزم؛ و هم با دستاوردهای آن تمدن از سیب زمینی و لامپ الکتریکی گرفته تا عکاسی و طرح‌های واکسیناسیون اطفال مخالفت کردند. این گروه معتقد بودند سنت و پیروی بی‌کم و کاست از گذشتگان همچنان باید ادامه یابد و هیچ احتیاجی به اقتباس از بیرون به ویژه غرب فاسد و بی‌دین نیست. گروه دوم به این نتیجه رسیدند که باید کلیت غرب یعنی هم بُعد فرهنگی، فلسفی و ذهنی و هم بُعد تمدنی، مادی و عینی را با هم پذیرفت و دستیابی به یکی بدون گردن نهادن به دیگری ممکن نیست. جلال و پیش از او احمد فردید این گروه را «غربزده» و بیماری آنان را «غربزدگی» تشخیص دادند و خود راه حل سومی پیشنهاد کردند که مدعی تلفیق بین «سنت» و «مدرنیته» بود. ادعای مهم گروه سوم «گزینشگری» بود. آن‌ها مدعی بودند می‌توان عناصر و ابعاد خوب سنت را با برخی از عناصر خوب مدرنیته ترکیب کرد و به نوعی «مدرنیته بومی» دست پیدا کرد. با این مقدمه می‌توان گفت؛ مسئله اساسی این تحقیق آن است که آیا می‌توان به ترکیب و تلفیق «سنت» و «مدرنیته» پرداخت و در نتیجه راه‌حلی مانند «مدرنیته بومی» و



«مدرنیت گزینشی» ارائه داد. بطور دقیق تر پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا پیشنهاد جلال مبنی بر تلفیق «سنت» و «نوسازی» (مدرنیزاسیون) ممکن است؟ و آیا جلال در پیشنهاد خود تفاوت بین مدرنیزاسیون و «مدرنیت» (تجدد) را در نظر گرفته است؟ لازم به یادآوری است که طرح چنین موضوعاتی هم در سطح نظری و هم در سطح عملی قابل پی گیری است و تمرکز این مقاله بیشتر بر سطح نظری خواهد بود.

روش شناسی

از آنجا که موضوع این تحقیق در حوزه تاریخ اندیشه است؛ بنابراین روش مناسب برای انجام چنین تحقیقی استفاده از روش تاریخی است که در آن مطالعه و بررسی منابع کتابخانه ای مهمترین ابزار تحقیق است. علاوه بر این، همان گونه که بیان شد در این مقاله به دنبال بررسی میزان انسجام و منطقی بودن اندیشه جلال آل احمد درباره نسبت بین «سنت» و «نوسازی» هستیم. بنابراین بکارگیری روش «تحلیل مفهومی» به ما کمک می کند تا این نسبت را دقیق تر نشان دهیم. در توضیح این روش باید گفت؛ «تحلیل مفهومی با گذر از صورت مفاهیم به درون و ژرفای آن ها راه می گشاید تا گوهر معانی آن ها را کشف کند و چگونگی پیوستگی درونی و میزان سازگاری آن ها را دریابد. تحلیل مفهومی، کالبد شکافی مفاهیم و معاینه سطوح و لایه های آن ها، به منظور شناخت ابعاد و اجزاء مفاهیم گوناگون است.

وقتی مفهومی را تحلیل می کنیم، با یک «معنی کلی» سرو کار داریم که برای شناخت و شناساندن چیزی آن را اعتبار کرده ایم. چنین مفهومی معمولاً خیلی کلی است و کلی بودن آن به ویژه در قلمرو فلسفه سیاسی، پژوهشگر را با دشواری فهم منظور و مراد فیلسوف سیاسی مواجه می سازد. برای نمونه، کانت از مفاهیم آزادی، جمهوری و دموکراسی چه معانی ای را مراد می کند؟ تحلیل مفهومی، کوشش در شناخت شالوده ها، پیش فرض ها و مدلول های مفاهیم از یکسو و معرفت نسبی به گوهر مفاهیم و چگونگی سازگاری و یا ناسازگاری آنها با یکدیگر است. «(محمودی، ۱۳۸۴: ۳۰). تحلیل مفهومی تا آن پایه بنیادین است که «دی. دی. رافائل» برای آن ارزش ذاتی قائل است و می گوید: مثلاً وقتی مفهوم «حاکمیت» را ندانیم، تبدیل به گاو مقدس می شود که نباید به آن دست زد و نمی دانیم چرا نباید به آن دست زد. به همین دلیل است که روشنگری مفاهیم، با اهمیت و ارجمند و دارای ارزش به خودی خود است، حتی اگر برای ارزیابی عقاید بکار نرود (همان: ۳۱).

می توان تحلیل مفهومی را در سه مرحله انجام داد؛ در مرحله اول با مطالعه ادبیات موجود معنا یا

معانی کلی مفهوم مورد نظر مشخص می‌شود، در مرحله دوم ابعاد و مؤلفه‌های آن مفهوم و روابط درونی آن‌ها با هم مشخص می‌شود و در مرحله سوم نسبت معناهای یک مفهوم با هم، و یا نسبت معنای یک مفهوم با معنای مفهوم دیگر مشخص می‌شود. در این مرحله رابطه بیرونی ابعاد و مؤلفه‌های یک مفهوم بررسی می‌شود.

نقطه تمایز تحلیل مفهومی با دیگر اشکال پژوهش، محصول و فایده آن است. هدف تحلیل مفهومی، فهم و درک مفاهیمی است که بر اساس آنها مقاصد را بیان می‌کنیم، مسائل را ساخت‌بندی می‌کنیم، پژوهش را اجرا می‌کنیم و تجربه‌ها را تفسیر می‌کنیم. بدون چنین تحلیلی بسیاری از کژفهمی‌ها و یا توافق‌های سطحی حاصل خواهد شد که در حقیقت نتیجه فراموش کردن نقش مفاهیم در انجام تحقیقات است. همچنین نباید تعریف مفاهیم را با تحلیل مفاهیم یکسان پنداشت. تعریف مفاهیم، بخش مهمی از هر تحقیق است؛ اما تحلیل مفاهیم، نوعی روش برای روشن کردن ابعاد جدیدی از موضوع است.

سه نوع تحلیل مفهومی وجود دارد: «تفسیر مفهوم»، «مفهوم پردازی»، «ارزیابی ساختار مفهوم»

الف) «تفسیر مفهوم»: ناظر به فراهم آوردن تفسیرهای عینی شایسته از مفاهیمی است که برای صورت‌بندی مطالعات و طرح‌های پژوهشی مورد استفاده قرار می‌دهیم. پژوهشگران هنگامی که به تفسیر مفهوم می‌پردازند کارهایی از این قبیل انجام می‌دهند: فراهم آوردن ابزارهای مشاهده یا سنجش، به طور مثال، از مفهوم «دموکراسی»، فهم روشن‌تری بر حسب سنجش میزان آزادی انتخابات، رقابت سیاسی، مطبوعات و احزاب بدست می‌آید.

ب) «مفهوم پردازی»: مفاهیم از طریق تغییر دادن یا بازسازی جنبه‌هایی از ساختارهای مفهومی موجود، یعنی مجموعه‌های مفاهیم مرتبط با هم ایجاد می‌شوند. مفاهیم نوین برای این ایجاد می‌شوند که به ما این امکان را بدهند تا وظایفی را به انجام برسانیم که مفاهیم موجود برای آنها ناکافی به نظر می‌رسند. مفاهیم نوین برای نیل به یک یا چند مورد از اهداف زیر ساخته می‌شوند:

۱. مفاهیم مبهم را دقیق‌تر کنند و آنها را در هدایت مطالعات قابل استفاده‌تر گردانند.

۲. معیارهای توصیفی برای به کارگیری اصطلاحات ارزشی مشخص کنند.

۳. مؤلفه‌های برخی از مفاهیم انتزاعی را متمایز کنند و مقوله‌بندی مفیدی را در خصوص مجموعه مرتبطی از پدیده‌ها فراهم سازند.



ج) «ارزیابی ساختار مفهومی»: ارزیابی قوت‌ها و ضعف‌های مفاهیم موجود، ممکن است مقدمه مفیدی برای طرح مفهومی جدید باشد. مقصود از ارزیابی ساختار مفهومی، تنها فهم ساختار مفهومی زیرساز یک نظریه، الگو، برهان یا برنامه پژوهشی نیست، بلکه تعیین کفایت آن برای استفاده در تحقیق مربوطه است. نکات مورد نظر در ارزیابی ساختار مفهومی به شرح زیر هستند:

۱. در نظر گرفتن جنبه نگریستن به جهان، آن گونه که ساختار مفهومی مورد نظر، ما را به نگریستن به آن وامی‌دارد، نکته مهمی است.

۲. از آنجا که یک ساختار مفهومی ارزشمند باید در نیل به مقاصد شناختی مفید واقع شود، این نکته مهم است که به تحلیل پردازیم و ببینیم ساختار یادشده تا کجا به ما اجازه می‌دهد که پرسش‌های مربوط به مقاصد و مشکلات بحث را توصیف و صورتبندی کنیم.

۳. اگر یک ساختار مفهومی، قدرت‌ها و فرایندهای اسرارآمیز یا به لحاظ تجربی مشکل آفرین را اصل موضوع قرار دهد یا مستلزم آن‌ها باشد، در این صورت نامحتمل به نظر می‌رسد که بتواند به‌اندازه رقبای خود ما را در رسیدن به مقاصدمان یاری دهد. بنابر این باید بررسی کرد که آیا ساختار مفهومی ما موجه به نظر می‌رسد؟

۴. اگر قرار است یک ساختار مفهومی ثمر بخش باشد باید از انسجام کافی برخوردار باشد؛ یعنی از تناقض‌ها و اصطلاحاتی که تفسیر بامعنایی در ساختار یادشده ندارند، دور باشد. بنابراین جستجو برای انواع گوناگون عدم انسجام، بخش مهمی از ارزیابی ساختار مفهومی است.

پس از انجام تحلیل مفهومی باید نتایج تحقیق را با واقعیت‌های خارج محک بزینم تا اعتبار آن نیز مشخص شود. اما چنین روشی در بیشتر مواقع امکان‌پذیر نیست. برای مثال در موضوعات تاریخی؛ دستکاری ساختارهای کلان (آزمایش) و یا پرسش از افراد (پیمایش) و یا بکارگیری روش‌های هرمنوتیکی ممکن نیست و در نهایت تنها برخی مستندات تاریخی وجود دارد. از طرف دیگر این نصیحت اخلاقی که محقق باید دیدگاهی ژرف و همه‌جانبه داشته باشد جز با گفتگوی علمی و در عمل حاصل نخواهد شد. باید اندیشه‌های گوناگون را به چالش کشید تا از بین اندیشه‌های موجود بهترین‌ها متبلور شوند. پس بطور خلاصه در این تحقیق می‌خواهیم با استفاده از روش تحلیل مفهومی میزان انسجام منطقی افکار جلال آل‌احمد درباره سنت و نوسازی را بررسی کنیم و آن را با یافته‌های تاریخی نیز محک بزینم تا صحت و اعتبار نتایج ارزیابی شود.

تعریف مفاهیم

قبل از هر چیز ضروری است تا تعریف کوتاهی از مفاهیم اصلی تحقیق ارائه کنیم. مدرنیسم یا «نوسازی» Modernization را اکنون کسانی مانند آیزنشتات و روستو برای تمام تحولاتی به کار می‌برند که در جوامع امروزی به دنبال صنعتی کردن و ماشینی کردن می‌آیند. (استلی برس، ۱۳۷۸: ۷۹۸). در واقع نوسازی فرایندی تاریخی است که در آن با تفکیک کارکردی نهادها و تخصصی شدن هر چه بیشتر آن‌ها روبرو هستیم. این تفکیک نهادی برپایه علم و تجربه و شناخت قوانین طبیعی، صورت می‌گیرد و انسان را قادر می‌سازد تا علاوه بر کنترل محیط طبیعی توان اجرای برنامه‌ها در جامعه را نیز داشته باشد. می‌توان گفت نوسازی یا مدرنیسم، بیشتر به ابعاد کلان و عینی مدرنیته مانند: ایجاد نهادها و ساختارهای مدرن، صنعتی شدن، رشد شهرنشینی، توسعه تکنولوژیکی، گسترش وسایل ارتباط جمعی، برنامه‌ریزی و مدیریت علمی و غیره مربوط می‌شود. مدرنیسم فرایند اجرایی و عملیاتی کردن ارزش‌های مطرح شده در عصر روشنگری است.

اما منظور از «مدرنیته» یا «تجدد» Modernity مجموعه‌ای از اهداف و ارزش‌هاست که در عصر روشنگری مطرح می‌شود؛ ارزش‌هایی مانند: «آزادی بیان و عقیده»، «دموکراسی»، «حقوق بشر»، «انسان‌محوری» و «خودبنیادی» Autonomy، بنابراین مدرنیته به ریشه‌های فکری و فلسفی عصر جدید اشاره دارد که در آن انسان خود را در مرکز جهان قرار داده و با پذیرش معیار «عقل خودبنیاد» به هستی همچون موضوع شناسایی و اعمال قدرت نگاه می‌کند. از منظری دیگر می‌توان گفت؛ مدرنیته از همان ابتدا تا به امروز دو بُعد اصلی داشته است: یک بُعد آن، عقل انتقادی است که در خودمختاری و خودآیینی و آزادی فزاینده سوژه تجلی می‌یابد و بُعد دیگر آن، عقل ابزاری است که با تسلط عقلانی و علمی - فناوری بر جهان شکل می‌گیرد. (جهانبگلو، ۱۳۸۰: ۴۷) در واقع اندیشمندانی مانند: دکارت، کانت، هگل، کنت، دورکیم، مارکس، وبر، اصحاب مکتب فرانکفورت، کارکردگرایان، پیروان نظریه نوسازی و هابرماس، دو بُعد اصلی برای مدرنیته در نظر گرفته‌اند:

۱. بُعد تجربی، عینی، یا ابزاری که هدف آن کنترل طبیعت، قدرت دادن به انسان در پیش بینی امور و ایجاد نظم است. درحقیقت در این رویکرد، مدرنیته به مثابه یک روش برای اثرگذاری بهتر بر جهان است. علم، تکنولوژی، عقلانیت ابزاری و پوزیتیویسم از ابزارهای این بُعد مدرنیته برای رسیدن به اهداف آن یعنی رشد اقتصادی، پیشرفت علمی، افزایش تولید، افزایش قدرت، ایجاد نظم اجتماعی و بطور کلی مدرنیسم هستند.



۲. بُعد فلسفی، ذهنی، یا ارزشی که هدف آن آزادی (رهایی بخشی)، انسانیت و خودبنیادی است. در حقیقت در این رویکرد، مدرنیته به مثابه یک هدف و ارزش برای ایجاد جهانی بهتر است. عدالت، دموکراسی، سکولاریسم، گفت‌وگو و عقلانیت ارتباطی از ابزارهای این بُعد مدرنیته برای رسیدن به اهدافش می‌باشد.

ژرژ بلاندیه می‌نویسد: مدرنیته در عمق شکل می‌گیرد و جنبش اعماق است، و به روند اصلی جامعه و فرهنگ مرتبط است؛ حال آن که مدرنیسم که کاملاً از مدرنیته متفاوت است، خود را در شکلی بیرونی نمود می‌دهد. به این ترتیب، برای بلاندیه، مدرنیته «جنبش عمق» و مدرنیسم «جنبش در سطح» است (هودشتیان، ۱۳۸۱: ۷۲). به نظر نویسنده برای بررسی افکار روشنفکران ایرانی و به‌ویژه جلال آل احمد این جداسازی بُعد ذهنی از بُعد عینی مدرنیته می‌تواند بسیار راهگشا باشد.

برای آشنایی با مفهوم «سنت» Tradition باید به ویژگی بارز آن یعنی «تقدیرگرایی» Fatalism اشاره کرد. تقدیرگرایی بدین معنی است که غایت‌ها قابل تغییر و تصرف نبوده و انسان سرنوشت مقدر دارد. تا زمانی که طبیعت و پیامدهای آن بر فکر و عمل انسان مستولی باشند ما در دوران سنت هستیم. با کشف قوانین حاکم بر طبیعت و بکارگیری آن‌ها در اختراعات گوناگون، رابطه انسان و طبیعت دگرگون شده و ایده «خواست اعمال قدرت» Will to power در فکر و عمل انسان، جانشین تقدیرگرایی می‌شود؛ در این مرحله انسان وارد دوران مدرن شده است. در یک جمله، در دوران مدرن انسان خود را در مرکز جهان قرار داده و هستی را به موضوع شناسایی (ابژه) تبدیل می‌کند.

سنت و نوسازی (مدرنیزاسیون) در اندیشه جلال آل احمد

با شروع بحران‌های عظیم همچون رکودهای اقتصادی، استثمارگری‌ها، شورش‌ها و جنگ‌های جهانی، برخی متفکران همچون اگزیستانسیالیست‌ها متوجه پیامدهای مدرنیته و مدرنیزاسیون (نوسازی) در جوامع مدرن شدند. خیلی پیش‌تر نیچه اراده و خواست قدرت را نوید بخش دوران جدید دانسته و فریاد برآورده بود؛ «خدایان مرده‌اند». چنین ایده و شناختی باعث می‌شد این انسان آزاد و مختار، ناگهان تمام بنیان‌های معنا بخش پیشین خود را از دست داده و در موردی که توانایی عمل نداشته و یا در انتخاب هدف اشتباه کرده، با پوچی و بیهودگی روبرو گردد.

بی‌اعتقادی به قضا و قدر و دادن قدرت انتخاب و آزادی عمل به انسان، راه را برای پیشرفت و تجدد هموار کرد، اما چنین انسانی ناگزیر مسئول تمام اعمال خود بوده و باید خودش به زندگی‌اش معنا می‌داد. به همین دلیل انسان‌ها آرامش و اطمینان پیشین خود را از دست داده و با وضعیتی روبرو

شدند که گیدنز آن را «ناامنی هستی‌شناسی» Ontological Insecurity می‌نامد. این ناامنی در نگاه فلسفی برخی را به پوچ‌انگاری کشاند. در نتیجه گروهی تلاش کردند اعتقاد به خدا و سرنوشت را دوباره زنده کرده و بین سوژه مدرن و خدا، وحدتی خلق نمایند. گروهی نیز این شکست‌ها را موقتی خوانده و با ایمان به قدرت انسان آماده نبرد می‌شدند.

روشنفکران ایرانی که بیشترشان در غرب تحصیل کرده و یا با آن عقاید آشنا بودند؛ آماده پذیرش فریاد منتقدان غرب می‌شدند، اما در این راستا با دو «پارادوکس» اساسی روبرو بودند؛ اول این که متفکران ایرانی از یک سو شاهد دستاوردهای عظیم تمدن غربی همچون اختراعات و اکتشافات و بهبود وضع زندگی در آن‌جا بودند و از سوی دیگر با عوارض چنین تمدنی به‌ویژه برای کشورهای جهان سوم آشنایی داشتند. درضمن باید به این نکته توجه کرد که اولین آشنایی شرقیان با غرب از طریق همین تولیدات و تکنولوژی‌های وارداتی بود. به عبارت دیگر، برخلاف غرب که خود مهد مدرنیته بود؛ شرق باید با پیامدهای این مدرنیته روبرو می‌شد. در نتیجه این پارادوکس، برخی از روشنفکران ایرانی گرفتار خلط مبحث شده و تفاوت مدرنیته با مدرنیزاسیون را فراموش کردند. جلال یکی از این اندیشمندان است که به جای تمرکز بر ابعاد فکری و فلسفی مدرنیته، به مدرنیزاسیون توجه بیشتری نشان می‌دهد و به دلیل عدم شناخت این دو بُعد و پیامدهای هریک، نمی‌تواند مسائل و موضوعات را به شکل عمیقی بررسی کند. او بدون توجه به مبادی و زیرساخت‌های فکری و فلسفی مدرنیته به ابعادی از مدرنیزاسیون مانند تکنولوژی و ماشین حمله کرده و گاه خواستار بومی‌سازی در این ابعاد می‌شود.

دومین پارادوکس این بود که ساخت روستایی - عشایری جامعه ایران با مردمی که بیشترشان بی‌سوادی یا کم‌سواد بودند؛ روشنفکران ایرانی را حاشیه‌ای کرده و آن‌ها را به انزوا سوق می‌داد؛ اما از سوی دیگر، علایق ملی - مذهبی و نفوذ اندیشه‌های مارکسیستی؛ تعهدات انقلابی و انسانی را به آنان گوشزد می‌کرد. این ویژگی باعث می‌شد برخی از روشنفکران به جای استفاده از عقل و منطق، برای اثرگذاری در توده، دچار عوام‌گرایی شده و به برانگیختن عواطف و احساسات متوسل شوند. جلال آل احمد یکی از اندیشمندانی است که، بدلیل سبک روزنامه‌ای و احساسی‌اش، نمی‌توان با استناد به یک یا چند جمله درباره‌اش اظهارنظر کرد. برای مثال مفسری می‌تواند ادعا کند آل احمد نسبت به مذهب تشیع دیدگاه منفی دارد و برای اثبات ادعای خود به جملات زیر استناد کند: «ما در این گوشه شرق به پيله حکومت وحدت ملی خود بر مبنای تشیع پناه بردیم و هر روز تار خود بیشتر تنیدیم.» (آل احمد، ۱۳۷۶: ۵۷). و یا «از وقتی که ثروت سایه خود را از سر شهرهای ما برداشت ما فراموش شدیم، از آن وقت که ما به پيله تصوف سبک صفوی فرو رفتیم



و به پيله حكومت وحدت ملی بر مبنای تشیع» (همان: ۶۱) تحلیلگر دیگری می‌تواند با استناد به این سخنان آل احمد که: «تشیع همیشه نوعی نهضت استقلال طلبان بوده است. نوعی وسیله دفاع بوده است از مردم محلی در مقابل غارت حکام بغداد.» (آل احمد، ۱۳۵۷ پ: ۴۵) و «تشیع در اصل نوعی روشنفکری بوده در درون کلیت اسلامی» (همان: ۵۸) ادعای دیگری کند. در همین راستا، آشوری می‌گوید: «هرگونه تلاشی برای یافتن یک بینش کلی و منسجم در نظریات جلال آل احمد از ابتدا محکوم به شکست است؛ زیرا جلال با وجود ادعایش مبنی بر داشتن ایده‌های نو، هیچ ایده جدیدی در مورد غربزدگی ندارد و بسته به این که چه موضوعی را مطرح می‌کند به نقد آن می‌پردازد (درست مانند نقدهای ژورنالیستی) یعنی از جنبه منفعل.» (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۶) همین نویسنده در مقاله هشجاری تاریخی به خوبی نشان می‌دهد که تعریف ماشین از نظر جلال غیرممکن است. پس عدم توجه به سبک نویسندگی جلال و فراموش نمودن پارادوکس‌هایی که وی با آن‌ها روبرو بوده می‌تواند تحلیلگر را دچار اشتباه‌های بزرگ کند.

جلال در بیشتر آثارش «نوسازی» را به «ماشین و تکنولوژی» تقلیل داده و چالش آن را با «سنت» بررسی می‌کند. به عبارت دیگر، چالش سنت و مدرنیته در نگاه جلال به چالش سنت و ماشین تقلیل یافته و همین تقلیل باعث می‌شود تحلیل‌های جلال عمق و دقت کافی را نداشته باشند. او در کتاب غربزدگی می‌گوید: «حرف اصلی این دفتر در این است که ما نتوانستیم شخصیت فرهنگی - تاریخی خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ کنیم، بلکه مضمحل شده‌ایم. حرف در این است که ما نتوانسته‌ایم موقعیت سنجیده و حساب شده‌ای در قبال این هیولای قرون جدید بگیریم. حرف در این است که ما تا وقتی ماهیت، اساس و فلسفه تمدن غرب را در نیافته‌ایم، و تنها به صورت و به ظاهر ادای غرب را در می‌آوریم - با مصرف کردن ماشین‌هایش - درست همچون آن خریم که در پوست شیر رفت و دیدیم که چه به روزگار آمد. اگر آن که ماشین را می‌سازد، اکنون خود فریادش بلند است و خفقان را حس می‌کند، ما وقتی از این که بصورت خادم ماشین درآمده‌ایم، ناله که نمی‌کنیم هیچ، پُر هم می‌دهیم. به هر جهت ما دویست سال است که همچون کلاغی، ادای کبک را در می‌آوریم (اگر مسلم باشد که کلاغ کیست و کبک کدامست؟) و از این همه که برشمرديم یک بدیهی به دست می‌آید این که ما تا وقتی مصرف کننده‌ایم - تا وقتی که ماشین را نساخته‌ایم - غرب زده‌ایم و خوشمزه اینجاست که تازه وقتی هم ماشین را ساختیم، ماشین زده خواهیم شد! درست همچون غرب که فریادش از خودسری تکنولوژی و ماشین به هواست.» (آل احمد، ۱۳۷۶: ۲۹ و ۲۸) در این متن، جلال دو موضوع مهم را مطرح کرده که یکی غربزدگی و دیگر ماشین‌زدگی است. «غربزدگی مشخصه

دورانی از تاریخ ماست که به مقدمات ماشین، یعنی به علوم جدید و تکنولوژی آشنا نشده‌ایم... پس غربزدگی مشخصه دورانی از تاریخ ماست که هنوز به ماشین دست نیافته‌ایم و رمز سازمان آن و ساختمان آن را نمی‌دانیم. « (همان: ۳۵)

جلال که از غربزدگی نالان است به دلیل رهایی از این بیماری، برای علوم جدید و تکنولوژی ارزش قائل شده و امیدوار است با تکیه بر این مقدمات بتوان ماشین را ساخته و از بیماری غربزدگی رهایی پیدا کرد. به عبارت دیگر از نظر جلال، ماشین (مشروط بر این که خودمان سازنده آن باشیم) می‌تواند ابزاری برای رهایی از غربزدگی باشد.

از سوی دیگر، زمانی که جلال ماشین را مطرح می‌کند در تکاپوی مشروط کردن آن است. آل احمد ماشین را نفی نمی‌کند زیرا آن را واقعیتی گریز ناپذیر می‌داند، اما بودنش را دلیل بر حقانیتش ندانسته و می‌خواهد تا جای ممکن آن را کنترل کند. او برای کنترل و مهار این هیولا می‌گوید: «بحث از نفی ماشین نیست... هرگز... دنیاگیر شدن ماشین جبر تاریخ است. بحث در طرز برخورد هاست با ماشین و تکنولوژی. « (همان: ۲۷) به نظر وی راه‌حل نهایی «جان این دیو ماشین را در شیشه کردن است. آن را به اختیار خویش در آوردن است... باید ماشین را ساخت و داشت، اما در بندش نایست ماند. گرفتارش نباید شد. چون ماشین وسیله است و هدف نیست. « (همان: ۱۱۹ و ۱۱۸) البته برخی دیگر از اندیشمندان ایرانی موضوع را بسیار پیچیده‌تر می‌دانستند و اساس غربزدگی را در نوع نگاه و رویکرد جدید انسان به جهان دنبال می‌کردند. برای مثال داوری اردکانی، با تاثیرپذیری از هایدگر، معتقد است: «غربزدگی گرچه ریشه‌اش در فلسفه یونانی است و سابقه دو هزار و پانصد ساله دارد، صورت مشخص و مستولی آن از آغاز رنسانس پیدا شده است. با ظهور غربزدگی، صورت قدیم تاریخ نسخ می‌شود و بشر تازه‌ای به دنیا می‌آید. این بشر دیگر بنده حق نیست؛ او حق را فراموش می‌کند تا خود جای حق را بگیرد و صاحب و مالک آسمان و زمین شود. « (داوری، ۱۳۶۱: ۵۸) البته جلال هم در برخی موارد به خوش خیالی خود و به ناتوانی انسان در برابر این دیو پی‌می‌برد و می‌گوید: «ابزار زندگی بدوی طرز تفکر بدوی می‌آورد یا بالعکس» (همان: ۱۰۰) یعنی ابزار زندگی پیشرفته (ماشین) هم طرز تفکر ماشینی را به دنبال خواهد داشت و از همین جا احتمال سقوط در یک «دور جهنمی» Vicious Circle پدید می‌آید؛ «... تا وقتی ماشین را نساخته‌ایم غرب زده‌ایم و خوشمزه این جاست که تازه وقتی هم ماشین را ساختیم، ماشین زده خواهیم شد:» (همان: ۲۹)

درک دیدگاه جلال در برابر این پارادوکس (که بیشتر اندیشمندان گذشته و حال نیز با آن روبرو



هستند) بسیار مهم است؛ پیامدهای ماشین و تکنولوژی (نوسازی) جبری است یا انتخابی؟ اگر جواب نسبی است؛ در چه مواردی پیامدهای آن قابل کنترل و در چه مواردی غیرقابل کنترل می‌باشد؟ از طرف دیگر، آیا برای نوسازی باید برخی پیش‌فرض‌ها را ضرورتاً کنار گذاشت و پیش‌فرض‌های دیگری را پذیرفت؟ اگر چنین است این پیش‌فرض‌ها کدامند؟

پیش از پاسخگویی به این پرسش‌ها و برای جلوگیری از هرگونه تداخل و ابهامی باید مدل زیر را در نظر داشته باشیم:

پدیده اجتماعی جدید:

۱. ضرورتاً نفی کننده یا ایجاد کننده پدیده یا پدیده‌های اجتماعی دیگر

۲. کنش و واکنش با پدیده‌ای اجتماعی دیگر و ایجاد همگرایی جدید

الف. «کنترل سرشتی» Natural Control:

(همگرایی و «تعالادل طبیعی» Natural Equilibrium بر مبنای اصل دانش با توجه به شرایط عینی سیستم)

ب. «کنترل ساختگی» Artificial Control:

(همگرایی و «تعالادل مصنوعی» Artificial Equilibrium بر مبنای اصل ارزش با توجه به شرایط ذهنی انسان)

بر اساس مدل یادشده، دگرگونی در یک پدیده یا ساختار اجتماعی می‌تواند به چند شکل بر روی سایر پدیده‌ها و ساختارهای اجتماعی یک نظام تأثیر گذارد.

۱. ماهیت پدیده مورد نظر به گونه‌ای است که ناگزیر موجب حذف و یا خلق پدیده یا ساختارهای دیگر می‌شود. برای مثال اعتقاد به عدم دخالت انسان در طبیعت با صنعتی شدن و کاربرد علم و تکنولوژی، تناقض کامل دارد. بدین معنا که ماهیتاً نفی کننده یکدیگر بوده و وجود یکی به‌طور گریزناپذیر عدم وجود دیگری را به دنبال دارد. برخی از مؤلفه‌های بنیادین مدرنیته مانند: «تجربه‌گرایی»، «شک‌گرایی»، «عقلانیت»، «اومانیزم»، «خودبنیادی»، «دموکراسی» و «سکولاریسم» با مؤلفه‌های بنیادین سنت مانند: «خداحوری»، «اعتقاد به وحی یا اسطوره» و «تقدیرگرایی» همین نسبت را دارند و وجود هر دوی آن‌ها باهم غیر ممکن است. به عبارت دیگر، در این موارد امکان تلفیق سنت و مدرنیته و به اصطلاح بومی‌سازی وجود ندارد.

۲. مورد دوم این که پدیده مورد نظر با سایر پدیده‌ها به کنش و واکنش متقابل پرداخته و در

آن سیستم اجتماعی به یک همנוایی و تعادل جدید برسد. رسیدن به این تعادل جدید از دو راه انجام می‌پذیرد.

الف. کنترل سرشتی: تطبیق پدیده‌های جدید با شرایط موجود براساس ویژگی‌ها و محدودیت‌های طبیعی و غیرارزشی؛ کنترل سرشتی نام دارد. به عبارت دیگر، در کنترل سرشتی تغییر متناسب با شرایط عینی و عناصر مادی سیستم صورت گرفته و معیار تصمیم‌گیری و ارزیابی علم و دانش است. در اینجا هزینه و سود اقتصادی در ناب‌ترین شکل آن مطرح است.

ب. کنترل ساختگی: در هر سیستم، انسان‌هایی وجود دارند که از شرایط عینی موجود، ذهنیتی داشته و چون تغییر در آن ذهنیت‌های تاریخی - فرهنگی برای آنان معنادار است پس آگاهانه سعی در دستکاری پدیده‌ها و تغییرات جدید دارند به شکلی که این تغییرات (پدیده‌های جدید) با عادات و ارزش‌های ذهنی‌شان هماهنگ شود. به عبارت دیگر چون هر تغییری برای آنها بار ارزشی دارد می‌خواهند آن تغییر را با ارزش‌ها و تفسیرهای خود سازگار کنند.

به‌طور کلی می‌توان گفت اگر نیاز برخاسته از «سیستم» باشد عمل انسان نیز سرشتی بوده و مبنای آن دانش‌های عینی است، اما اگر سرچشمه نیاز، «انسان» باشد، کنش و کنترلی که با توجه به آن نیاز انجام می‌گیرد، ساختگی بوده و مبنای آن ارزش‌های انسانی است.

فرض کنید با افزایش جمعیت و شروع پدیده آپارتمان‌سازی، در الگوی ساخت مسکن تغییراتی ایجاد شود. در روش اول (کنترل سرشتی) با توجه به مصالح محیط، جنس زمین، میزان رشد جمعیت، صرفه‌جویی در فضا و زمان و سایر جنبه‌های اقتصادی شروع به آپارتمان‌سازی می‌کنیم، اما این آپارتمان‌ها را انسان‌هایی می‌سازند که افکار، عقاید، ارزش‌ها و آداب و رسوم ویژه‌ای دارند که ریشه در فرهنگ‌شان دارد؛ پس ناچاریم برخی هزینه‌های اقتصادی را پذیرفته تا توان حفظ ارزش‌های ذهنی خود را داشته باشیم (کنترل ساختگی) و هر چه ارزش‌های ما با روند طبیعی تغییرات تضاد بیشتری داشته باشند مجبوریم هزینه‌های اقتصادی بیشتری بپردازیم و در واقع تاوان بیشتری دهیم تا به یک تعادل مصنوعی دست پیدا کنیم. بنابراین آپارتمان‌ها را با توجه به معماری سنتی ساخته و فکر می‌کنیم چطور می‌شود حوض و باغچه در آن جا داد یا پنجره‌ها را حلالی در آورد و به همین دلیل مصالح و فضای زیادی را از دست می‌دهیم.

از این منظر می‌توان طیفی را در نظر گرفت و برروی این طیف جوامع را به دو دسته «ارزشی» و «غیرارزشی» تقسیم کرد. جوامع ارزشی، جوامعی هستند که برای هر عمل و پدیده‌ای، پیشاپیش مجموعه‌ای از ارزش‌ها را آماده دارند. در چنین نظام‌هایی هر عملی باید در چارچوب ارزش‌های



موجود صورت پذیرد. ولی در جوامع کمتر ارزشی، برای چگونگی انجام اعمال مجموعه سنگینی از ارزش‌ها وجود نداشته، بلکه این خود اعمال و کنش‌ها هستند که ارزش‌ها را می‌سازند. برای مثال در جوامع ارزش‌گرا پدیده اختراع و اکتشاف تنها در چارچوب ارزش‌ها قابل تحمل است و اگر اختراع یا اکتشافی، ارزش‌ها را زیر سؤال برد به شدت با آن برخورد شده و از پیشرفت و تکامل آن جلوگیری می‌شود، اما در جوامع علم‌گرا و تجربه‌گرا، هر اختراع و اکتشافی قابل تقدیر و احترام است. اختراع و اکتشاف، خود ارزش ساز بوده و در نتیجه روند تکامل و شکل‌گیری آن‌ها راحت‌تر و سریع‌تر صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر در جامعه اول اختراع و اکتشاف همچون ابزاری است در خدمت نظام ارزشی، ولی در جامعه دوم، نوآوری و کشف، خود یک هدف است. پس علاوه بر رابطه متقابل بین ارزش‌ها و عمل‌ها باید مشخص کرد؛ کدام یک هدف و کدام یک وسیله است. بحث بیشتر درباره این موضوع در این مقاله نمی‌گنجد. علاوه بر این، این مدل در نهایت، تنها وسیله‌ای برای مطرح کردن موضوعات است؛ این که چه پدیده‌هایی نفی کننده، ایجاد کننده و یا هم‌نوا با پدیده‌های دیگر هستند؛ به بررسی‌های دقیق‌تر نیاز دارد.

حال بهتر می‌توان نظریه جلال درباره نوسازی و راهی را که احتمالاً او برای صنعتی شدن پیشنهاد می‌کند تحلیل کرد. «... ما را نخست اقتصادی در خور ساخت و پرداخت ماشین بایست، یعنی اقتصادی مستقل و بعد آموزشی و کلاسی و روشی، و بعد کوره‌ای تا فلز را نرم کند و نقش اراده بشری را بر آن بزند و بعد کارگران متخصص که آن را به صورت‌های گوناگون درآورند و بعد مدارس که این تخصص‌ها را عملاً بیاموزند، و بعد کارخانه‌ها که این فلز را بدل به ماشین کنند و دیگر مصنوعات و بعد بازاری از شهرها و دهات تا ماشین و دیگر مصنوعات را در دسترس مردم بنهند...» (آل احمد، ۱۳۷۶: ۱۱۹).

از نظر جلال اگر این ماشین ساخته جای دیگری (غرب) باشد ما نمی‌توانیم آن را کنترل کنیم و در نتیجه مضمحل می‌شویم؛ زیرا بنیان‌های فرهنگی و تاریخی ما چیز دیگری است. البته جلال در تعارض با این ادعایش و در جایی دیگر می‌گوید: «از غرب یک مقدار چیزها ما لازم داریم بگیریم، اما نه همه چیز را. از غرب یا در غرب ما در جستجوی تکنولوژی هستیم، این را وارد می‌کنیم، علمش را هم می‌آموزیم... اما دیگر علوم انسانی را نه. علوم انسانی یعنی از ادبیات بگیر تا تاریخ و اقتصاد و حقوق، این‌ها را من خودم دارم و بلدم. روش علمی را می‌شود از کسی که بلد است آموخت، اما موضوع علوم انسانی را من خود دارم. من جابجا نوشته‌ام که ناصر خسرو از هزار سال پیش بیخ‌گوش ما حرفش را زده، قلم زدن را او به ما یاد داده نه نیوتن یا آقای سارتر. نیوتن

در زمینه مکانیک یعنی در اساس علوم دقیق حرف زده. ناچار من محتاجش هستم. ریش تراش برقی و این ضبط صوت مورد احتیاج ماست، درست؛ اما اندیشه‌ها مان که از راه علوم انسانی ساخته می‌شود چه؟» (آل احمد، ۱۳۵۷ ب: ۲۰۰) جلال فراموش می‌کند که برای ایجاد مقدمات تأسیس یا اقتباس علم و تکنولوژی و یا ساخت ماشین، برخی ساختارها و عقاید متعلق به گذشتگان ضرورتاً باید از بین بروند. در واقع همین عناصر فرهنگی، عامل عقب‌ماندگی علمی و تکنولوژیکی کشورهای جهان سوم بوده‌اند. برای مثال، چگونه می‌توان با زهد مولانا و خرد ستیزی غزالی، کامپیوتر ساخت و از آن استفاده کرد؟! به عبارت دیگر روابط بین پدیده‌های طبیعی و قوانین حاکم بر آن‌ها در تمام فرهنگ‌ها ثابت است و برای کشف این قوانین و سپس استفاده از آن‌ها باید بسترهای مناسب آن آماده شده باشد. فرقی نمی‌کند که غربی می‌خواهد ماشین را بسازد یا شرقی، مهم این است که در هر دو جا باید انگیزه‌های ساخت ماشین وجود داشته باشد و زمینه‌های عملی کردن چنین فکر و نیازی هموار باشد.

برای مثال جلال آل احمد ایراد می‌گیرد که «چرا ما آمدیم و از روز اول در اوان دوره قاجار به جای این که علوم جدید را وارد مدرسه‌های قدیم کنیم مدرسه‌های تازه‌ای سوای آنها برای علوم جدید ساختیم؟ و به این طریق خط بطلان کشیدیم بر تمام مؤسسات فرهنگی سنتی؟» (آل احمد، ۱۳۵۷ ب: جلد اول: ۴۱) پاسخ ساده است، زیرا مدرسه‌های قدیمی در کنترل افرادی بود که علوم جدید را در تضاد با علوم دینی می‌دیدند و اجازه تدریس این علوم را نمی‌دادند. البته این موضوع به ایران اختصاص نداشت و در سراسر دنیا، نظام آموزشی مدرن تنها با کنار گذاشتن نظام آموزشی سنتی ایجاد شد. ماکس شلر در تبیین جامعه‌شناسانه ظهور علم جدید در اروپا مهمترین عامل را: «از بین رفتن کنترل‌ها، به خصوص بر روی تفکر به دنبال از هم پاشیدگی قدرت و سلسله مراتب مدرسی به سبب رفورماسیون» می‌داند. (توکل، ۱۳۷۰: ۵۳) در ایران هم «به استثنای مدرسه دارالفنون که در اواسط قرن نوزدهم توسط امیرکبیر برای آموزش افسران ارتش و کارمندان دولتی به وجود آمده بود، تعلیمات عمومی کاملاً در دست علماء بود و دولت هیچ دخالتی در برنامه‌های آموزش و سایر مسائل مربوط به آن نداشت. آموزش به گونه‌ای اسلامی و سنتی در سطوح پایین بیشتر روی خواندن، نوشتن و از حفظ کردن قرآن (که غالباً معنی عربی آن نیز فهمیده نمی‌شد) متمرکز بود، و در سطوح بالاتر تأکید بر زبان عربی و علوم قدیمه اسلامی بود.» (کدی، ۱۳۶۹: ۴۱) مستشارالدوله در این باره می‌نویسد: «... اگر چه در ایران مدارس بسیار است و تحصیل علوم می‌کنند، اما علمی که می‌خوانند علوم دینی است، برای آخرت و از برای معاد، نه از برای معاش، حال آن که آن قسم تحصیل، در جنب تحصیل علوم صنایع و معاش اهل فرنگستان



مثل چراغ است درمقابل آفتاب، و مانند قطره است در جنب دریا...» (مستشارالدوله، ۱۳۶۴: ۵۱، ۵۲) جلال تجربه مخالفت با مدارس جدید و رنج‌هایی که افرادی مانند میرزا حسن رشدیه و یحیی دولت‌آبادی بردند را فراموش می‌کند. ناظم الاسلام کرمانی در اشاره به این مخالفت‌ها می‌گوید: «حاجی شیخ فضل‌الله... در این اثنا به طرف نگارنده رو آورد و گفت ناظم الاسلام تو را به حقیقت اسلام قسم می‌دهم آیا این مدارس جدید خلاف شرع نیست و آیا ورود به این مدارس مصادف با اضمحلال دین اسلام نیست؟ آیا درس زبان خارجه و تحصیل شیمی و فیزیک، عقاید شاگردان را سخیف و ضعیف نمی‌کند؟» (کرمانی، ۱۳۶۳: ۲۵۵) همچنین کسروی در کتاب تاریخ مشروطه ایران می‌گوید: «شیخ فضل‌الله نوری و مشروعه‌خواهان در انتقاد به مشروطه می‌گفتند: مشروطه‌چی‌ها می‌خواهند در شریعت تصرف کرده و قوانین شرع را با اوضاع و احوال و مقتضیات امروز مطابق سازند و در نتیجه به... افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزگان... تن در داده‌اند.» (کسروی، ۱۳۵۵: ۴۲۳) ترس از این مخالفت‌ها به‌اندازه‌ای بود که «ناظم‌الاطباء برای آن که مدرسه جدید التاسیس شرف از تعرض روحانی نمایان مصون ماند و جهال به تحریک مفسدان آن را خراب و غارت نکنند، به روشی که در مکتب‌خانه‌ها معمول بود، شاگردان را به زمین می‌نهاد و میز و نیمکت به کار نمی‌برد، و برای این که بهتر راه بدگویی را ببندد گاهی شاگردان را به مجالس روضه‌خوانی هدایت می‌کرد.» (یغمایی، ۱۳۷۶: ۱۷۴) علاوه بر استبداد دینی؛ استبداد سیاسی هم، که خود بانی این مدارس بود، به‌گونه دیگری مانع‌تراشی می‌کرد، برای مثال «ناصرالدین شاه از نشر افکار آزادیخواهی میان مردمان خاصه جوانان سخت بیمناک بود. به همین سبب از گشودن کلاس‌های رشته حقوق، سیاسی و تاریخ در دارالفنون به شدت جلوگیری می‌کرد و اگر کسی از این مطالب سخن به زبان می‌آورد به سختی سیاست می‌شد.» (همان: ۱۲۰) در واقع این سخن جلال که ما نیازمند به علوم انسانی غربی نیستیم همان ادعای ناصرالدین شاه است که معتقد بود؛ غربی‌ها تنها در علوم مادی و ظواهر پیشرفت کرده‌اند؛ و مبرهن است که در علوم معنوی و باطن، در حکومت‌داری و اخلاق، صد البته که ما پیشرفته‌تریم.

جلال به عنوان یک راه‌حل عملی پیشنهاد می‌کند «... برای یک مدت مثلاً بیست ساله شاگرد فقط به هند یا ژاپن بفرستیم و نه هیچ جای دیگر از فرنگ یا آمریکا و اگر فقط به این دو مملکت می‌گوییم به این دلیل است تا بدانیم که آخر آن‌ها با ماشین چگونه کنار آمده‌اند و چگونه تکنولوژی را اخذ کرده‌اند (به خصوص ژاپن) و چگونه با مشکلاتی که ما فعلاً دچارش هستیم کنار آمدند؟» (آل احمد، ۱۳۷۶: ۱۹۲ و ۱۹۳) در همین راستا لاور می‌گوید: «اغلب دانشمندان تأیید می‌کنند که ژاپن در عین حفظ و بهره‌برداری از نهادهای قدیمی و سنتی خود نوسازی شده است.

به جای گذار از جامعه سنتی به جامعه‌ای مدرن، ژاپن هم سنت، هم پدیده‌های نو را بکار می‌گیرد و این تضاد زنده خود موجب توسعه سریعی شده است. «(لاور، ۱۳۷۳: ۱۰) در ایران، میرزا ملکم خان اولین کسی است که در مورد امکان تلفیق دستاوردهای مادی تمدن غرب با فرهنگ شرقی مثال ژاپن را مطرح می‌کند. او می‌گوید: «... به حسن اتفاق در همین روزها، عقل و علم ژاپن بر تمام آسیا ثابت کرد که انوار ترقی، حق عموم طوائف است و اخذ آیین تمدن بدون هیچ آلاش عقاید عیسوی، صد مرتبه آسانتر و بهتر میسر می‌شود.» (طباطبایی، بی تا: ۲۱۱).

انتقادهای وارد بر چنین برداشتی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. اول این که فرضیه‌ها و یافته‌های علوم انسانی نسبی هستند، پس همیشه استثناهایی وجود دارد؛ ولی نمی‌توان با استناد به این استنها، قوانین کلی‌تر را رد کرد. به عبارت دیگر دانشمندان یادشده به ده‌ها کشور که صنعتی شده و صنعتی شدن در نهادهای سنتی‌شان دگرگونی ایجاد کرده، توجه نداشته و یکی دو استثنا مثل ژاپن را جهان شمول‌تر فرض کرده‌اند.

۲. موضوع مهم‌تر این که آیا ژاپن توانسته سنت‌ها و نهادهایی را که با ذات صنعتی شدن در تضاد بوده‌اند حفظ نماید؟ برای مثال آیا ژاپن هنوز برای حفظ امنیت کشور از سامورایی‌ها استفاده می‌کند؟ آیا تقدیرگرایی و حکومت امپراطوری هنوز در ژاپن حاکم است؟ آیا زنان ژاپن با کیمینو و دمپایی چوبی در کارخانه‌ها کار می‌کنند؟ این که آنها با چوب غذا بخورند دلیل بر آن نیست که می‌توانند سنتهای متضاد با نوسازی و صنعتی شدن را حفظ کرد. همان طور که پیش‌تر گفتیم در زمینه‌هایی نیز که این همگرایی امکان‌پذیر است باید متوجه هزینه‌هایش بود. (به تازگی ژاپنی‌ها مجبور شده‌اند برای حفظ روش سنتی غذا خوردن برای بچه مدرسه‌ای‌ها کلاس فوق برنامه بگذارند و این نشان از پرداخت هزینه‌های اقتصادی برای حفظ ارزش‌های سنتی است).

۳. گذشت زمان تعادل‌های مصنوعی را مشخص کرده و به مرور زمان نظام‌های اجتماعی به ظاهر متفاوت، همگراتر می‌شوند. یعنی اگر صد سال دیگر ژاپن و کشورهای اروپایی را با همدیگر مقایسه کنیم سنت‌ها و ارزش‌هایشان بسیار به هم نزدیک‌تر خواهد بود (همان طور که پنجاه سال پیش این تفاوت‌ها بیشتر بود).

به گفته جلال دوباره نگاه کنیم «بحث از نفی ماشین نیست... هرگز... دنیاگیر شدن ماشین جبر تاریخ است. بحث در طرز برخورد‌هاست با ماشین و تکنولوژی». احتمالاً حالا می‌دانیم طرز برخورد با ماشین و تکنولوژی چطور، تا چه اندازه و در چه شرایطی امکان‌پذیر است. شخصیت متعهد و مسئولیت‌پذیر جلال و روح تسلیم‌ناپذیر وی به او اجازه نمی‌داد خیلی از واقعیت‌ها را



قبول کند. به عبارت دیگر در زمانی که غربزدگی و ماشین‌زدگی روحیه مادی‌گرایی و سودجویی را فراهم می‌کرد، فردی چون جلال، وارستگی خود را بهترین دلیل بر جبری نبودن چنین روندی می‌دانست.

می‌توان گفت: «جلال واقع‌بینی افسانه‌پرداز است». جلال در آگاهی و شناخت مسائل اجتماعی کامیاب‌تر است تا ارائه روش‌هایی برای حل مشکلات اجتماعی. به عبارت دیگر درد اجتماعی را خوب می‌بیند. او در تبیین علل پیشرفت غرب با نگاهی سطحی می‌گوید: غرب از زمانی که خود را در محاصره اسلام دید و از خطر نابودی خود آگاه شد، یک مرتبه بیدار شد و در طی جنگ‌های صلیبی، علوم و فنون را از جهان اسلام گرفت و پس از این جنگ‌ها، تکنولوژی و صنعت و سرمایه و شهرنشینی را آغاز کرد و در نتیجه توانست ماشین را بسازد و نجات پیدا کند (آل احمد، ۱۳۷۶: ۵۹ تا ۶۱).

در مورد توسعه کشورهای جهان سوم؛ جلال علاوه بر تأثیرپذیری از اندیشه‌های "مارکسیستی - لنینیستی" به تئوری "توسعه وابسته" نیز نزدیک می‌شود. او نظریه امپریالیست اقتصادی لنین و دیدگاه افرادی مانند فرانک و سویزی را در مورد کشورهای توسعه نیافته می‌پذیرد. به نظر جلال بسیاری از رخدادهای کشورهای جهان سوم ناشی از عملکرد نظام‌های استعماری و امپریالیستی است. به همین دلیل جلال به عنوان یکی از حامیان «تئوری توطئه» Conspiracy Theory شناخته می‌شود. تحلیل آل احمد از جریان مشروطه چنین است: «امتیاز نفت درست در سال اول قرن بیستم میلادی ۱۹۰۱ داده شد. از طرف شاه قاجار به داری انگلیسی که بعدها حقوق خود را به کمپانی معروف فروخت و ما درست از ۱۹۰۶ به بعد است که جنجال مشروطیت را داریم و حوزه قرارداد کجاست؟ دامنه‌های جنوب غربی کوه‌های بختیاری. پس باید دامنه جنوب غربی کوه‌های بختیاری را از کوچ زمستانه ایل بختیاری خالی نگهداشت تا نخستین چاه کن‌های نفت بتوانند به راحتی زمین، کوه و دشت مسجد سلیمان را بکاوند. این جوری است که ایل بختیاری راه می‌افتد تا به کمک مجاهدان تبریز و رشت به فتح تهران برود!... بله به این طریق سر ما آنقدر گرم به مشروطه و استبداد است تا جنگ اول بین‌الملل در می‌گیرد، اما کمپانی به نفت رسیده است و دریاداری انگلیس که رسماً صاحب امتیاز نفت جنوب شده است حالا دیگر سوخت مطمئن خود را دارد.» (آل احمد، ۱۳۷۶: ۸۴ و ۸۳).

جلال توسعه نیافتگی کشورهای جهان سوم را ناشی از دخالت بیگانگان برای حفظ منافع اقتصادی‌شان می‌داند، او می‌گوید: «از نظر منافع اقتصادی سازندگان ماشین - یعنی از نظر اقتصاد

بین الملل - ما هر چه دیرتر به ماشین و تکنیک دست یابیم بهتر... و همه خرابی ها و نابسامانی های ما از همین یک نکته سرچشمه می گیرد.» (همان: ۱۲۶). پس شاید بتوان گفت نفی ماشین و تکنولوژی توسط جلال، بیشتر در مکتب وابستگی و نظریه امپریالیسم اقتصادی صورت می گیرد. جلال اگر ماشین و تکنولوژی را زیر سؤال برده است، بیشتر به رابطه استثماری توجه دارد که در آن ماشین همچون ابزاری در دست سازندگان برای استثمار و نابودی مصرف کنندگان به کار گرفته می شود. البته طبیعی است که وقتی جلال می بیند در موقعیتی نیست که این رابطه استثماری را بر هم بزند، به وسیله ای که این وابستگی را ایجاد کرده حمله کند و این موضوع باعث شده برخی فکر کنند جلال ماهیت ماشین را نفی می کند.

در این زمینه، آل احمد به این نتیجه رسیده بود که «وقتی ماشین در این بافت دخالت کند، تکنولوژی های سنتی را از دور خارج کرده و جریان تولید را مغشوش و سرانجام متوقف می سازد. زیرا ورود ماشین، الگوی مصرف را از اقتصاد داخلی به اقتصاد خارج از مرزها منحرف می سازد.» (آزاد، ۱۳۷۷: ۱۳۴) و زمانی که اقتصاد ما به خارج وابسته شد، سایر وابستگی ها و اضمحلال فرهنگی نیز غیرقابل اجتناب است. جلال برای پاسخ به این پرسش، یعنی چگونگی حفظ هویت فرهنگی در ضمن مدرن شدن (ورود ماشین)، به انجام برخی مطالعات و تئنگاری ها در جامعه روستایی پرداخت. او می خواست بداند، آیا با هجوم ماشین و در روند نوسازی، باید ضرورتاً هویت و موجودیت فرهنگی و ارزش های محلی را کنار گذاشت؟ یا می توان با حفظ آن ها مدرن شد؟ (آل احمد، ۱۳۳۹: ۱۲ و ۱۳) در نهایت جلال هیچ جواب مشخصی به دست نیاورد.

نتیجه گیری

درباره چالش سنت و مدرنیته (در اینجا مدرنیته شامل مدرنیزاسیون هم هست)، سه راهکار کلی وجود دارد:

۱. اعتقاد به سنت و بازتولید آن

۲. پذیرش مدرنیته

۳. تلفیق سنت و مدرنیته (پذیرش مشروط مدرنیته)

همان طور که در این مقاله نشان داده شد، نظام فکری جلال به عنوان یکی از اندیشمندان گروه سوم به لحاظ تحلیل مفهومی دارای تناقض های اساسی است، به عبارت دیگر مدرن شدن بدون نهادینه شدن بنیادهای فکری و ارزشی مدرنیته، نوعی پیوند عقیم است. بدون درک



و پذیرش مولفه‌های مدرنیته، نمی‌توان میوه‌های این دستگاه فکری (مانند ماشین) را از غرب گرفته و به درخت فکری شرق پیوند زد. جلال به جای شناسایی این بنیان‌ها و تجزیه و تحلیل پیامدهای منطقی تجدد، غرب را همچون کانون توطئه‌ای می‌داند که به دلیل دستیابی به ماشین و تکنولوژی در صدد تاراج شرق است. او به جای قضاوت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه دربارهٔ غرب (مدرنیته)، به قضاوت اخلاقی و ارزشی دربارهٔ آن بسنده می‌کند.

جلال بدون درک و پذیرش معرفت‌شناسی جهان مدرن؛ به دنبال راهی است تا میوه‌های برآمده از آن را از غرب گرفته و به دستگاه فکری شرقی پیوند زند. جلال و «کیمیاگران» همفکرش، بدون پذیرش و نهادینه کردن بنیان‌های فکری و ارزشی مدرنیته، در پستوهای تاریخ به دنبال «اکسیراعظم» می‌گردند. به‌نظر می‌رسد پس از یکصد و ده سال کیمیاگری، این گروه از روشنفکران هنوز هیچ مسی را طلا نکرده؛ بلکه فرصت‌های طلایی بسیاری را نیز از جامعه گرفته‌اند.

نتیجه این که، هرچند ایدهٔ «بومی‌کردن»، طرح و ایدهٔ ضروری و مفیدی است، اما نباید این ایده را با غرض‌ورزی‌های سیاسی و به‌شکلی شعاری و فرصت‌طلبانه مطرح کرد. لازمهٔ بومی‌سازی متعهدانه و عملی، آن است که با بحث و گفتگوی همه‌جانبه و با انجام نقادی سنگین روشن شود که در چه مواردی و در چه شرایطی و با چه پیش‌شرط‌ها و محدودیت‌هایی می‌توان بومی‌سازی کرد. برای مثال «فست فود» یا همان «غذای از پیش آماده» یکی از پیامدهای زندگی مدرن است. عامل این سبک تغذیه، شتاب گرفتن سرعت زندگی و تقسیم‌کار فزاینده است. هیچ جامعه‌ای نتوانسته این سبک تغذیه را بومی‌سازی کند. اگر در جامعه‌ای پیتزای قرمه‌سبزی یا بادمجان درست شود به معنای بومی‌سازی نیست. در واقع اگر ما اشتغال زنان را بپذیریم، فست فود را نیز ناگزیر باید بپذیریم. این که عده‌ای خیال می‌کنند می‌توان تمام امتیازات دنیای مدرن را صاحب شد و به پیامدهای منفی‌اش دچار نشد، بسیار ساده‌لوحانه است. اگر چنین چیزی ممکن بود، کشورهایی که خود مهد مدرنیته هستند این کار را می‌کردند؛ زیرا آن‌ها هم از بسیاری از این پیامدها ناراضی هستند.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۷۷)، اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان، نشر جهاد، چاپ اول.
- استلی برس، اولیور. (۱۳۷۸)، فرهنگ اندیشه‌نو، ترجمهٔ گروهی، انتشارات مازیار، چاپ دوم.
- آشوری، داریوش. (۱۳۷۶)، ما و مدرنیت، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول.
- آل احمد، جلال. (۱۳۳۹)، جزیرهٔ خارک، انتشارات کتابخانه دانش.
- آل احمد، جلال. (۱۳۷۶)، غربزدگی، انتشارات فردوسی.
- آل احمد، جلال. (۱۳۵۷)، الف، یک چاه و دو چاله.
- آل احمد، جلال. (۱۳۵۷)، ب، کارنامه سه ساله، تهران.
- آل احمد، جلال. (۱۳۵۷)، پ، در خدمت و خیانت روشنفکران، دو جلد.
- آل احمد، جلال. (۱۳۳۳)، هفت مقاله، انتشارات امیرکبیر.
- توکل، محمد. (۱۳۷۰)، جامعه‌شناسی علم، انتشارات نص، چاپ اول.
- جهانبگلو، رامین. (۱۳۸۰)، ایران و مدرنیته، نشر گفتار چاپ دوم.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۶۱)، انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، مرکز فرهنگی علامه طباطبائی.
- کدی، نیکی آر. (۱۳۶۹)، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، انتشارات قلم.
- کرمانی، ناظم الاسلام. (۱۳۶۳)، تاریخ بیداری ایرانیان، انتشارات امیرکبیر.
- کسروی، احمد. (۱۳۵۵)، تاریخ مشروطه ایران، انتشارات امیرکبیر.
- لاور، رابرت. (۱۳۷۳)، دیدگاه‌هایی درباره دگرگونی اجتماعی، ترجمه: کاووس سید امامی، نشر دانشگاهی.
- محمودی، سید علی. (۱۳۸۴)، فلسفه سیاسی کانت، موسسه پژوهشی نگاه معاصر چاپ اول.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان. (۱۳۶۴)، یک کلمه، نشر تاریخ ایران.
- یغمایی، اقبال. (۱۳۷۶)، مدرسهٔ دارالفنون، انتشارات سروا، چاپ اول.
- هودشتیان، عطا. (۱۳۸۱)، مدرنیته، جهانی‌شدن و ایران، انتشارات چاپخش، چاپ اول.

۲. جایگاه مدرنیته سیاسی در اندیشه روحانیون موافق و مخالف مشروطه

فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی - شماره ۶۵، تابستان ۱۳۹۳، صفحات ۱۱۷ تا ۱۵۲

چکیده

مدرنیته از موضوعاتی است که می‌توان آن را از ابعاد گوناگون بررسی کرد و یکی از مهمترین این ابعاد، بعد سیاسی مدرنیته است. همان‌طور که نشان داده خواهد شد؛ اهمیت موضوع «مدرنیته سیاسی» در این است که معیار مناسبی برای متمایز کردن ساختار و شرایط سیاسی جوامع و به خصوص دولت‌ها ارائه می‌کند. پرسش اساسی این است که جایگاه مؤلفه‌های مدرنیته سیاسی در اندیشه برخی روحانیون برجسته موافق و مخالف نهضت مشروطه چگونه بوده است؟ در این مقاله برای پاسخ به این پرسش از روش تحقیق تاریخی و روش تحلیل مفهومی استفاده می‌شود. نتایج تحقیق نشان می‌دهد روحانیون مخالف مشروطه به شدت با مؤلفه‌های مدرنیته سیاسی ضدیت ورزیدند و روحانیون مشروطه‌خواه هم نتوانستند به تناقض‌های موجود بین این مؤلفه‌ها و ارزش‌های دینی پاسخ دهند و در برخی تلفیق‌های خود دچار تحریف یکی به نفع دیگری شدند.

واژه‌های کلیدی: آزادی، ایران، تفکیک قوا، روحانیون، قاجاریه، مدرنیته سیاسی

مقدمه

برخی اندیشمندان بدرستی بین مدرنیته و مدرنیزاسیون تمایز قائل می‌شوند. کهنون، وجه تکنولوژیکی فرآیند مدرنیته را - که به شکل تقریباً غیرقابل مناقشه‌ای مربوط به تمدن دنیای غرب است - مدرنیزه شدن یا مدرنیزاسیون نام می‌نهد. به نظر او، آنچه تمدن غرب را منحصر به فرد می‌کند تا حدودی به دور از مناقشه است. همه کس می‌پذیرد که اروپا و آمریکای شمالی شیوه‌ای جدید و نیرومند را در مطالعه طبیعت، و نیز تکنولوژی‌های جدید ماشینی و شیوه‌های



تولید صنعتی‌ای را که به ارتقای بی‌سابقه سطح زندگی مادی منجر شد، رشد داده است؛ همین شکل مدرنیته است که امروزه در جهان غیرغربی مدرنیته شدن یا صرفاً توسعه نامیده می‌شود. (کهن، ۱۳۸۱: ۱۱) برمن، هر دو وجه تکنولوژیک و غیرتکنولوژیک مدرنیته را به این شرط که عینی باشند، مدرنیزاسیون می‌خواند. به نظر او، کشفیات بزرگ در قلمرو علوم فیزیکی همان قدر جزئی از مدرنیزاسیون محسوب می‌شود که دولت‌های ملی با ساختار و عملکردی بوروکراتیک؛ جنبش‌های اجتماعی مردم و بازار جهانی سرمایه‌داری؛ همگی بخشی از فرآیند مدرنیزاسیون است. (برمن، ۱۳۸۱: ۱۵)

می‌توان گفت مدرنیته جهان بینی و نظام ارزشی است که در یک دوره تاریخی در اروپا شکل گرفت و مدرنیزاسیون پیامدهای عینی و روش‌ها و راهکارهای متناسب با آن جهان بینی است. در مدرنیته بیش از هر چیز «انسان مدرن» با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص آن قرار دارد؛ در حالی که در مدرنیزاسیون به ساختارها، سازمان‌ها و ابزارهای نظام اجتماعی بیشتر توجه می‌شود. همین تفاوت برخی از اندیشمندان حوزه سیاسی را تشویق کرد تا تمایز بین دولت‌های سنتی با دولت‌های مدرن را تنها به ابعاد عینی و ساختاری (مدرنیزاسیونی) تقلیل نداده و ویژگی‌های ذهنی و محتوایی (مدرنیته‌ای) آن را نیز مدنظر قرار دهند.

لازم به ذکر است؛ در بیشتر کشورهای غربی، مدرنیته و مدرنیزاسیون به طور عمده همگام با هم رشد پیدا کرده است، اما در برخی کشورهای دیگر این تناسب و همگامی دیده نمی‌شود. نظام و ساختار سیاسی بسیاری از کشورهای خاورمیانه و آمریکای جنوبی، روسیه و چین از لحاظ فرم پیشرفته است و فرایند مدرنیزاسیون در این کشورها شکل گرفته است. در این کشورها قانون، پارلمان، احزاب، رسانه‌های جمعی، تفکیک قوا و انتخابات ظاهری وجود دارد، اما از لحاظ محتوا؛ ارزش‌ها و جهان بینی مدرن بسیار کم رنگ است. برای مثال؛ مردم در ایجاد تغییرات اساسی و تعیین سیاست‌های کلی نقش مؤثری ندارند، همچنین میزان آزادی‌های فردی، آزادی مذهب، عقیده و بیان، بسیار پایین است، حقوق اقلیت‌ها محترم شمرده نمی‌شود و امکان فعالیت‌های خودجوش مردمی و ایجاد تشکلهای مستقل سیاسی و مدنی و حتی احزاب سیاسی مستقل، بسیار کم است.

طرح مسأله

یکی از موضوع‌های اساسی در علوم گوناگون به خصوص علوم اجتماعی، بحث درباره تعیین شاخص‌هایی است که به بهترین شکل می‌توانند ماهیت پدیده‌ها را نشان دهند. برای مثال در

گذشته میزان رشد اقتصادی، درآمد ملی یا درآمد سرانه از شاخص‌های تعیین وضعیت اقتصادی بودند؛ اما به مرور انتقادهای فراوانی به چنین شاخص‌هایی وارد شد و شاخص‌های دیگری مانند «ضریب جینی» Gini Coefficient و «توسعه انسانی» Human Development یا توسعه پایدار مطرح شد. این موضوع در حوزه سیاست نیز صادق است. در حوزه سیاسی عدم تفکیک بین مدرنیته و مدرنیزاسیون و به خصوص تقلیل مدرنیته به مدرنیزاسیون عواقب زیادی مانند ظهور استبداد در شکل‌های مدرن، بالا رفتن هزینه تغییرات به دلیل عدم همراهی عمومی، سست و شکننده بودن پیشرفت‌های اقتصادی-اجتماعی، نهادینه نشدن عقلانیت، آزادی، دموکراسی، و حقوق بشر را در پی دارد. بنابر این بررسی این موضوع که آیا تفاوت بین مدرنیته و مدرنیزاسیون به درستی توسط کنشگران سیاسی درک می‌شود یا نه؛ یک مسأله بسیار مهم است که باید به آن پرداخته شود. باتوجه به این طرح مسأله، پرسش اساسی تحقیق به شرح زیر است:

۱. روحانیون موافق نهضت مشروطه، چه درک و برداشتی از مدرنیته سیاسی داشته‌اند؟
۲. روحانیون مخالف نهضت مشروطه، چه درک و برداشتی از مدرنیته سیاسی داشته‌اند؟
۳. در نهایت در مذاکرات ادوار اول و دوم مجلس شورای ملی چه قوانینی به تصویب رسید؟

چارچوب نظری

موریس باربیه، اندیشمند فرانسوی معتقد است که: «دولت پیش‌مدرن، عبارت از گروه انسانی سازمان یافته یا باهمستانی سیاسی است که ضروریات زندگی را در اختیار دارد و می‌تواند نیازهای خود را برآورده سازد. اعضای اجتماع اجزای یک کل شمرده می‌شوند؛ به این معنی که نه خودمختاری شخصی دارند و نه بیرون از جماعت، هستی ویژه دارند. در واقع افراد به عضوی از گروهی که به آن تعلق دارند و به آن وابسته‌اند فروکاسته می‌شوند. در نتیجه، گروه بر افراد برتری دارد، و افراد تنها درون گروه و به یاری گروه می‌توانند وجود داشته باشند.» (باربیه، ۱۳۸۳: ۱۷) همانطور که ملاحظه می‌شود باربیه یکی از مؤلفه‌های مهم مدرنیته که فردباوری و فردمحوری است را کاملاً مدنظر داشته و تلاش کرده است با این سنجه، دولت‌های پیش‌مدرن را از دولت‌های مدرن متمایز کند. او در ادامه می‌گوید: «اما دولت مدرن به شیوه‌ای کاملاً متفاوت نمودار می‌شود، زیرا در این مورد باهمستانی سیاسی به دو عنصر متمایز تقسیم می‌گردد. نخست، دولت به معنای خاص آن، که به قلمروی سیاسی ربط دارد، و دوم، جامعه به معنای دقیق آن، که معمولاً آن را جامعه مدنی می‌نامند. در نتیجه این تقسیم، دوپهنه متفاوت پدید می‌آید، یکی پهنه عمومی که پهنه دولت به شمار می‌رود و دیگری پهنه خصوصی که به جامعه مربوط



می‌شود. انسان نیز به همین‌سان به دو موجود متمایز تقسیم می‌شود. از سویی شهروند است، از این لحاظ که عضو دولت شمرده می‌شود و از سوی دیگر فرد خصوصی است؛ از این حیث که به جامعه مدنی تعلق دارد.» (همان، ۱۸) همانطور که ملاحظه می‌شود باریبه از مؤلفه‌های سازمانی و ساختاری نظام سیاسی فاصله گرفته و جامعه مدنی را همچون عرصه‌ای برای تعامل کنشگران آزاد و مختار، برجسته می‌کند، او می‌گوید: «مدرنیته سیاسی با تکنیک‌ها یا روش‌های فرمان‌روایی، مانند تفکیک قوا یا رأی‌گیری همگانی و غیره که کم و بیش به تازگی پدیدار شده‌اند تعریف نمی‌شود. حتی نمی‌توان آن را به وجود آزادی سیاسی تعریف کرد که به شهروندان امکان مشارکت در زندگی سیاسی را می‌دهد، زیرا این آزادی می‌تواند در دولت پیش مدرن هم وجود داشته باشد. از این رو مدرنیته سیاسی به طور دقیق بر جدایی میان دولت سیاسی و جامعه مدنی، میان پهنه عمومی و پهنه خصوصی و میان شهروند و فرد استوار است.» (همان، ۱۹)

به نظر می‌رسد تفاوتی که باریبه بین «دولت سیاسی» و «جامعه مدنی» قائل می‌شود، بسیار کارساز است. با این تمایز می‌توان جوامع و دولت‌های قرن بیست و بیست و یکم را به خوبی با هم مقایسه کرد. می‌توان مشخص کرد در کدام کشورها مدرنیته سیاسی حاکم شده است و همچنین دولت‌های گوناگون در مقایسه با هم چه جایگاهی دارند. علاوه بر این، تمایز حوزه سیاسی از حوزه مدنی به خوبی به نقش مردم و گروه‌های مستقل از سیاست اشاره دارد. با پذیرش مدرنیته سیاسی مدنظر باریبه می‌توان مشخص کرد کدام جوامع برای استقلال و آزادی اعضای جامعه در مقابله با قدرت سیاسی روزافزون دستگاه‌های دولتی، چاره اندیشی کرده‌اند. علاوه بر این و به لحاظ تحلیلی در نظر گرفتن جامعه مدنی و عرصه‌ای برای فعالیت‌های مردمی آزاد از نظام بروکراتیک سیاسی راه را برای بررسی جامعه‌شناسانه باز می‌کند. در چنین دولت‌هایی است که نقش افکار عمومی، سازمان‌های غیردولتی، جنبش‌های اجتماعی و افراد کنشگر قابل بحث و بررسی است. بنابراین از نظر تجربی جوامعی دارای مدرنیته سیاسی هستند که در آن‌ها نهادها، انجمن‌ها و صنف‌های مردمی شکل گرفته باشد و مردم بتوانند از طریق این کانال‌ها خواست خود را در عرصه عمومی و در زندگی روزمره محقق کنند. همچنین در چنین جوامعی وسایل ارتباط جمعی، روزنامه‌ها و تریبون‌هایی خارج از کنترل حکومت وجود دارد که افراد می‌توانند به وسیله آن‌ها به بیان آزاد عقاید، نظرات و انتقادهای خود بپردازند؛ حتی اگر نظر آن‌ها با خواست حکومت یا نظر بیشتریت در تضاد باشد.

با این حال اگر معیار مقایسه دولت‌ها را تنها بر اساس نظریه باریبه قرار دهیم؛ امکان مقایسه بین بسیاری از دولت‌های فعلی و تمام دولت‌های پیش از قرن ۱۸ وجود نخواهد داشت. باریبه

خود در این زمینه می‌گوید: «اما در پایان سده بیستم این تمایز هنوز همه کشورها را فرا نگرفته است و به انجام رسیدنش در بسیاری از کشورها به ویژه در کشورهای آسیایی و آفریقایی و نیز در کشورهای برون آمده از امپراتوری شوروی و در جهان اسلام دور می‌نماید. به این سبب شمار بسیاری از کشورهای معاصر را نمی‌توان واقعاً دولت‌های مدرن شمرد. به این معنا که این کشورها جدایی میان دولت و جامعه را با همه نتیجه‌های عملی و پی‌آیندش به تحقق نرسانده‌اند.» (همان، ۲۰) همانطور که باریبه اعتراف می‌کند، تأکید بیش از حد او بر جدایی حوزه سیاست از جامعه مدنی به عنوان تنها مولفه دولت‌های مدرن باعث می‌شود که بسیاری از دولت‌های امروزی نیز جزء دولت‌های مدرن قرار نگیرند. بدیهی است این موضوع نشان‌دهنده ضعف در الگوی مذکور است. به سخن دیگر، یک معیار یا نظریه اجتماعی نه تنها از بعد تحلیلی، بلکه به لحاظ عملی و در جهان واقع نیز باید قابل استفاده باشد. نظریه‌ها را باید با جهان واقع محک زد و اگر پدیده‌های اجتماعی با این نظریه‌ها هماهنگ نبودند؛ باید به تغییر الگوهای نظری دست زد و به سادگی از کنار وقایع اجتماعی نگذشت. به نظر می‌رسد برای اینکه بتوانیم الگوی واقع‌بینانه و کاراتری برای مقایسه دولت‌ها داشته باشیم؛ بهتر است معیارهای دیگری را نیز در نظر بگیریم. بنابر این، معیارهای پیشنهادی این مقاله علاوه بر معیار اصلی «مدرنیته سیاسی» مورد نظر باریبه که همان جدایی «دولت» از «جامعه مدنی» است؛ شامل «حاکمیت قانون»، «تفکیک قوا»، «عدالت و مساوات»، «مشارکت سیاسی»، «آزادی بیان، عقیده و مذهب» و «احترام به مالکیت خصوصی» نیز می‌شود. باریبه درباره اهمیت مالکیت می‌گوید: «سرانجام، سرشت رابطه انسان با اشیاء و چیزهای بیرونی نیز امکان روشن شدن وضعیت فرد در جامعه آن روزگار را فراهم می‌کند، زیرا به شرطی می‌توان گفت فرد وجود دارد که مالک چیزی باشد. به دیگر سخن پیوندی تنگاتنگ میان فردباوری و مالکیت برقرار است.» (همان، ۶۶) جالب این است که حکومت‌های توتالیتار که از نظر باریبه دارای دولت پیش‌مدرن هستند کمتر به مالکیت فردی احترام می‌گذارند؛ شوروی استالینی، آلمان هیتلری و ایتالیای فاشیستی از این جمله‌اند.

ممکن است گفته شود، جایگاه دولت-شهرهای یونانی در تقسیم‌بندی باریبه کجا است؟ آیا آن جوامع وارد مدرنیته سیاسی شده بودند؟ اگر پاسخ مثبت باشد، آنگاه منطقی است که ۲۰۰۰ سال پیش مدرنیته سیاسی وجود داشته باشد؛ اما در قرن بیستم هنوز بسیاری از جوامع وارد مدرنیته سیاسی نشده باشند؟ باریبه برای پاسخ گفتن به این پرسش می‌گوید: کنستان، نخست با باریک بینی توضیح می‌دهد که آزادی نزد ملت‌های باستانی بر چه استوار بوده است و نزد ملت‌های مدرن بر چه استوار است. او همچنین نشان می‌دهد که چه تفاوتی میان این دو آزادی وجود دارد؛



نزد ملت‌های باستانی^{۳۸} - برای نمونه در اسپارت و روم - «آزادی جمعی» وجود داشت که عبارت از «کار بست» حاکمیت «به طور جمعی و به شکل مستقیم» بود، برای نمونه تصمیم‌گیری درباره جنگ و صلح، بست قراردادهای اتحاد، رأی دادن به قانون‌ها - اعلام داوری‌ها، نظارت بر کار مازسترها و... اما به سبب «تبعیت کامل فرد از اقتدار جمع»، آزادی فردی نزد آنان وجود نداشت. همه کنش‌های افراد زیر نظارتی سخت‌گیرانه قرار داشت و جایی برای استقلال فردی چه در زمینه عقیده و نظر و چه در قلمرو پیشه و صنعت و به ویژه در پهنه دین نبود. چه در امور عمومی و چه هنگامی که سخن بر سر امور شخصی یا خانوادگی بود، گروه بر افراد چیرگی داشت و افراد از هیچ گونه خودمختاری برخوردار نبودند و می‌بایست به قدرت گروه گردن گذارند. «اقتدار پیکره اجتماعی در همه جا مداخله می‌کرد و در راه اراده افراد مانع می‌نهاد.» فرد به عنوان شهروند یعنی هم چون «بخشی از پیکره جمع» در حاکمیت سهیم بود. اما هم چون شخص خاص «تابع پیکره جمعی» بود و هیچ حق و آزادی نداشت و در نتیجه می‌توانستند او را از هر آن چه دارد بی بهره سازند... بر عکس، نزد ملت‌های مدرن - برای نمونه در بریتانیای کبیر، در فرانسه و در ایالات متحد - فرد از آزادی در امور شخصی‌اش بهره‌مند و از حقوق گوناگون برخوردار است که به شخص او، زندگی و فعالیت‌هایش مربوط‌اند. سخن به ویژه بر سر ایمنی شخص، آزادی بیان، حق مالکیت، آزادی گرد هم‌آیی و حق ارائه درخواست نامه است. (همان، ۱۸۷ تا ۱۸۶) کنستان در ادامه اضافه می‌کند که پرداختن به آزادی‌های فردی و مدرن به هیچ وجه به معنای کم اهمیت پنداشتن آزادی سیاسی و جمعی نیست؛ زیرا بدون وجود آزادی‌های سیاسی و جمعی، امکان آزادی‌های فردی وجود نخواهد داشت. البته واضح است در جامعه‌ای که علاوه بر آزادی جمعی، آزادی فردی هم وجود داشته باشد، با جامعه مدرن‌تری روبرو خواهیم بود. به نظر باریه وجه تمایز اصلی دولت پیش مدرن و دولت مدرن در این است که در دولت پیش مدرن افراد و حوزه خصوصی وجود ندارند و فرد با توجه به گروهی که در آن قرار دارد تعریف می‌شود. تصمیمات در عرصه دولت و سیاست اتخاذ می‌شود و همه افراد ملزم به رعایت آن هستند. اما در دولت مدرن دو قلمرو متمایز وجود دارد، یکی دولت به معنای خاص که به قلمروی سیاسی ربط دارد و دیگری جامعه به معنای جامعه مدنی که حیطه را برای افراد آماده می‌کند تا با تشکیل انجمن‌های گوناگون به زندگی خود جدا از قیومیت دولت شکل دهند. به عبارت دیگر در دولت مدرن، یک عرصه عمومی داریم که به دولت مربوط می‌شود و یک پهنه خصوصی که به جامعه ارتباط می‌یابد. انسان نیز به همین سان به دو هستی متمایز تقسیم می‌شود، از سویی شهروند است، زیرا عضو دولت شمرده می‌شود و از سویی فرد است، از این حیث که در جامعه مدنی زندگی می‌کند. در این تعریف انسان

به جزیی حل شده در کل تبدیل نمی‌شود؛ آنطور که در جوامع توده‌ای، حکومت‌های ایدئولوژیک و تئوکراسی‌ها معمول بوده است. باریبه می‌گوید: «به طور کلی و بنا به تعریف، توتالیترسم نفی مدرنیته سیاسی است زیرا دقیقاً بر رد جدایی میان دولت و جامعه مدنی، میان قلمرو عمومی و پهنه خصوصی و بنابراین بر رد تمایز شهروند و فرد استوار است... دولت توتالیتر وجود جامعه مدنی را یعنی جایی که در آن منافع خاص مشروع شمرده می‌شود، نمی‌پذیرد و هم چنین از پذیرش پهنه خصوصی که در آن افراد بتوانند از آزادی‌های گوناگون بهره‌جویند سرباز می‌زند و از این رو، می‌خواهد همه جامعه را در برگیرد و همه فعالیت‌های بشری را از اقتصاد گرفته تا اندیشه و از انجمن و سندیکاها گرفته تا اطلاعات و خبر و علم و دانش و فرهنگ و هنر و تفریحات، هدایت یا کنترل کند.» (همان، ۲۴۸ تا ۲۴۷) بطور خلاصه به نظر باریبه می‌توان به دولت توتالیتر هم چون دولتی پیشامدرن نگرست که تنها ابزارهای مدرن اعمال حاکمیت را به کار گرفته است.

باریبه درباره نسبت دین با سیاست به سه حالت اصلی اشاره می‌کند. اولین حالت، غلبه دین بر دولت است که توسط رفورمیست‌های مذهبی و محافظه‌کاران سنتی مانند لوتر، کالون و دومیستر حمایت می‌شود. طبق این رویکرد منشأ قدرت خداوند است که البته آن را به نمایندگان خود یعنی روحانیون واگذار کرده است و خلاصه حکومت پاپ‌ها بهترین نوع حکومت است. در حالت دوم، دولت بر دین غلبه داشته و از دین به عنوان ابزار پر قدرتی برای حکومت کردن استفاده می‌کند. ماکیاول، اسپینوزا و توماس هابز از اندیشمندانی هستند که بر تبعیت کامل دین از قدرت سیاسی تأکید کرده و معتقدند، نمایندگان دین باید در خدمت کامل نمایندگان دولت باشند. (باریبه، ۱۳۸۴) البته به نظر می‌رسد در عمل تفاوت چندان بین این دو حالت وجود ندارد و حالت اول به سرعت به وضعیت دوم تبدیل می‌شود؛ زیرا در چنین شرایطی معنای دین را حاکمان که همان کشیشان و پاپ‌ها هستند مشخص می‌کنند. بدیهی است انتقاد به چنین حاکمانی به سرعت و حتی ناخواسته به انتقاد از ذات دین تعبیر می‌شود؛ یعنی در عمل باز هم دین ابزاری در دست حاکمان است. بنابراین تا زمانی که دین با دولت همراه باشد؛ هویت دین نیز توسط دولتمردان مشخص خواهد شد.

در حال سوم، دین از سیاست جدا بوده و رابطه لیبرالیستی بین آن دو حاکم است. به عبارت دیگر، دین موضوعی فردی است و افراد آزاداند بدون هیچ فشار و اجباری باورهای مذهبی خود را داشته باشند. به نظر باریبه برای شکل‌گیری مدرنیته سیاسی، ضروری است تا حوزه دین از سیاست کاملاً جدا باشد و این دو حوزه در کار هم دخالت نداشته باشند.



روش تحقیق

در این تحقیق از دو روش «تاریخی» و «تحلیل مفهومی» استفاده شده است.

۱. روش تاریخی

هرگاه موضوع تحقیق در گذشته اتفاق افتاده باشد، خواه تأثیرات آن تا امروز ادامه داشته یا نداشته باشد؛ می‌توان از روش تاریخی استفاده کرد. در روش تاریخی اطلاعات و داده‌های مورد نظر از منابع مستندی مانند کتاب، مقالات، آرشیو اسناد، فیلم، عکس و مصاحبه‌های شفاهی تهیه می‌شود. به همین دلیل در بررسی‌های تاریخی مانند این تحقیق، که موضوع یا رویدادی در گذشته بررسی می‌شود، رویکرد کیفی بر رویکرد کمی غلبه دارد. از آنجا که در این تحقیق نیاز به تدوین مفاهیمی است که با استناد به آن‌ها به بازخوانی افکار و اندیشه‌های روحانیون عصر مشروطه پرداخت؛ بنابر این باید روش تاریخی را با روش تحلیل مفهومی تکمیل کرد.

۲. روش تحلیل مفهومی

«هورتن» درباره این روش می‌گوید: «تحلیل مفهومی، روشی برای درک مفاهیم از طریق راه بردن به معنی، پیش‌فرض‌ها و چگونگی روابط درونی آنهاست.

تحلیل مفهومی را باید از «فلسفه زبان» تمیز داد. تحلیل مفهومی، واژه‌نگاری یا کاربرد واژگان خاص نیست؛ بلکه به معنی کاوش در مفاهیم بنیادین فلسفه سیاسی است.» (محمودی، ۱۳۸۴: ۲۹)

«تحلیل مفهومی با گذر از صورت مفاهیم به درون و ژرفای آنها راه می‌گشاید تا گوهر معانی آنها را کشف کند و چگونگی پیوستگی درونی و میزان سازگاری آن‌ها را دریابد. تحلیل مفهومی، کالبدشکافی مفاهیم و معاینه سطوح و لایه‌های آن‌ها، به منظور شناخت ابعاد و اجزاء مفاهیم گوناگون است.

وقتی مفهومی را تحلیل می‌کنیم، با یک «معنی کلی» سرو کار داریم که برای شناخت و شناساندن چیزی آن را اعتبار کرده‌ایم. چنین مفهومی معمولاً خیلی کلی است و کلی بودن آن به ویژه در قلمرو فلسفه سیاسی، پژوهشگر را با دشواری فهم منظور و مراد فیلسوف سیاسی مواجه می‌سازد. برای نمونه، کانت از مفاهیم آزادی، جمهوری و دموکراسی چه معانی‌ای را مراد می‌کند؟ تحلیل مفهومی، کوشش در شناخت شالوده‌ها، پیش‌فرض‌ها و مدلول‌های مفاهیم از یکسو و معرفت نسبی به گوهر مفاهیم و چگونگی سازگاری و یا ناسازگاری آنها با یکدیگر است. «(همان، ۳۰) (برای آگاهی بیشتر از این روش نگاه کنید به بهرامی کمیل ۱۳۹۲)

روحانیون عصر مشروطه و مدرنیته سیاسی

در ادامه با استفاده از نظر باریبه (یعنی تمایز بین حوزه عمومی و امور شهروندی از جامعه مدنی و امور فردی) و همچنین بکارگیری مؤلفه‌هایی کلاسیک تمایز بین دولت‌های پیشامدرن و مدرن مانند حاکمیت قانون، تفکیک قوا، مالکیت خصوصی، حقوق شهروندی، مشارکت سیاسی و آزادی عقیده و بیان به بررسی نظر و اندیشه روحانیون موافق و مخالف مشروطه می‌پردازیم.

۱. مدرنیته سیاسی (جدایی حوزه سیاست از جامعه)

اگر معنای دولت‌های مدرن را به وجود مدرنیته سیاسی ارجاع دهیم و اگر منظورمان از مدرنیته سیاسی دقیقاً همان چیزی باشد که باریبه مشخص می‌کند - یعنی شکل‌گیری جامعه مدنی و جدایی حوزه سیاست از اجتماع و شکل‌گیری حقوق فردی علاوه بر حقوق شهروندی - آنگاه خواهیم دید که در عصر مشروطه موفقیت‌چندانی در این عرصه به دست نیامده است. زیرا مباحثی چون آزادی افراد برای شکل دادن به اجتماع خویش و یا رعایت حقوق فردی به ندرت مطرح بوده است. البته طبیعی است در جامعه‌ای که هنوز حقوق شهروندی و مشارکت مردمی در عرصه سیاست پذیرفته نشده و حتی قانون مدونی وجود ندارد، صحبت از حقوق فردی و جامعه مدنی محلی از اعراب نداشته باشد. با این حال یکی از حامیان موافق مشروطه یعنی ملا عبدالرسول کاشانی در رساله انصافیه می‌نویسد: «از جمله اصول مشروطه آزادی مجامع است، یعنی احرار گردهم بر آمده در امور مملکتی و ولایات که مداخلت در سیاست و تدبیر منزل دارد با مشورت یکدیگر هم رای و هم قوه و متحد شده به مقتضای حکمت رفتار شود. و این مجمع، مرکب از احرار باید نه از اشرار، و مذاکره آنها از حلیت و حرمت و وجوب و کراهت و فساد و صحت عملی یا عبادتی نیست؛ چه واضع این احکام را جز خداوند ندانیم. بلکه (مذاکره آنها) در تدبیر امور مملکت و اجرای امور به مجرای قانون است.» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۹۵) البته واضح است که حتی چنین تعریفی با مدرنیته سیاسی مدنظر باریبه فاصله بسیار دارد. مخالفان مشروطه نیز با همین فاصله به رد مدرنیته سیاسی مشغول بودند چنانکه شیخ فضل الله نوری در بیان علت دست کشیدن از حمایت مشروطه و شروع مخالفت با آن چنین می‌گوید: «...کم کم کلمات موهمه از ایشان شنیده شد، که حمل بر صحت می‌شد. تا آنکه یک درجه پرده از آن برداشتند و بنای انتخاب و کلا و مبعوثین و اعتماد بر بیشتریت آراء گذارند. باز هم اغماض شد که اینها برای انتظام امور و بسط عدالت است. تا رفته رفته بنای نظامنامه و قانون‌نویسی شد. گاهی با بعضی مذاکره می‌شد که این دستگاه چه معنی دارد؟ چنین می‌نماید که جعل بدعتی و احداث ضلالتی می‌خواهند بکنند و الا و کالت چه معنی دارد؟» (همان، ۱۵۴) شیخ ابوالحسن نجفی مرنندی یکی دیگر از مخالفان



مشروطه می‌گفت: «در بیان اینکه خداوند عز و جل که خالق دنیا و مافیهاست، البته بهتر می‌داند که تا روز قیامت محتاج به چه چیزها خواهیم بود و به اقتضای خلاقیت و بنده پروری خود بیان فرموده و هیچ چیزی را در قرآن فرو گذار نفرموده است. هر کس غیر این تصور کند، خدا و پیغمبر را تکذیب و متهم به قصور کرده و تکذیب کننده خدا و پیغمبر است.» (همان، ۱۹۷)

سید عبدالحسین لاری که ابتدا مشروطه مشروعه را تبلیغ می‌کرد ولی بعداً به ولایت مجتهد عادل گرایش پیدا کرد می‌گفت: «قانون ملی باید ناظر به پرهیز از استفاده از البسه بیگانگان و تشبه به مجوس باشد و مسلمانان را به پوشیدن البسه اسلامی تحریص نماید.» (همان، ۶۲۱) به‌طور کلی می‌توان گفت بحث فردیت و «خودبنیادی» Autonomy و استقلال جامعه مدنی از حوزه سیاسی به عنوان برخی از مهمترین مؤلفه‌های مدرنیته در بین روحانیون مخالف و حتی موافق نهضت مشروطه از اساس ناشناخته بوده است.

اما در مورد قوانین و مصوبات مجلس شورای ملی بیش از هر چیز متمم قانون اساسی و قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی جلب توجه می‌نماید. برخی از اصول متمم قانون اساسی بدین شرح بود: اصل بیست و یکم: انجمن‌ها و اجتماعاتی که مولد فتنه دینی و دنیوی و مخل بنظم نباشند در تمام مملکت آزاد است ولی مجتمعی با خود اسلحه نباید داشته‌باشند و ترتیباتی را که قانون در اینخصوص مقرر می‌کند باید متابعت نمایند. اجتماعات در شوارع و میدانهای عمومی هم باید تابع قوانین نظمیه باشند.

اصل بیست و دوم: کلیه مراسلات پستی محفوظ و از ضبط و کشف مصون است مگر در مواردیکه قانون استثناء می‌کند.

اصل بیست و سوم: انشاء یا توقیف مخابرات تلگرافی بدون اجازه صاحب تلگراف ممنوع است مگر در مواردی که قانون معین می‌کند.

اصل هشتاد و سوم: تعیین شخص مدعی عموم با تصویب حاکم شرع در عهده پادشاه است.

اما «قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی» که در تاریخ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ قمری به تصویب رسید؛ اداره برخی امور ایالات و ولایات را به شوراهای مربوط که انتخابی بودند واگذار می‌کرد.

«طبق اصل نود و یکم: اعضای انجمن‌های ایالتی و ولایتی بلاواسطه از طرف اهالی انتخاب می‌شوند.

طبق اصل نود و دوم: انجمن‌های ایالتی و ولایتی اختیارات تامة در اصلاحات راجعه به منافع عامه دارند با رعایت حدود قوانین مقرر. در اصل نود و سییم نیز آمده بود: صورت خرج و دخل

ایالات و ولایات از هر قبیل به توسط انجمن‌های ایالتی و ولایتی طبع و نشر می‌شود.» (مجموعه مصوبات، ۱۳۱۸)

در قانون بلدیه مصوب ۲۰ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ قمری نیز اختیاراتی به مردم و نمایندگان آن‌ها واگذار شده بود تا خود به تنظیم امور شهر بپردازند. در فصل اول این قانون آمده بود: «۱- مقصود اصلی تأسیس بلدیه حفظ منافع شهرها و ایفای حوائج اهالی شهرنشین است... ۱۰- انجمن بلدیه مرکب است از اعضایی که از محلات شهر بترتیب ذیل انتخاب می‌شوند...» (مجموعه مصوبات، ۱۳۱۸)

درباره گروه‌هایی که در انقلاب مشروطه نقش داشتند؛ به نظر می‌رسد «مجمع آدمیت» از تمام گروه‌های دیگر بیشتر به مدرنیته سیاسی توجه داشت. پروانه آبراهامیان درباره این گروه می‌گوید: «مجمع آدمیت بیشتر پیرو اندیشه‌های اومانیستی و لیبرالیستی بودند... سه هدف اصلی مجمع عبارت بود از: به کار بردن مهندسی اجتماعی برای دستیابی به توسعه ملی، کسب آزادی فردی به منظور شکوفایی عقل و اندیشه بشری، دستیابی به برابری در حقوق برای همگان بدون در نظر گرفتن اصل و نسب و مذهب به منظور حفظ و تضمین شان و منزلت همه شهروندان.» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۹۹) این در حالی است که سایر گروه‌ها مثل حزب اجتماعیون عام؛ کمیته انقلابی و انجمن مخفی کمتر به اندیشه‌های فردباورانه می‌پرداختند.

۲. حاکمیت قانون

اولین ویژگی قانون، عمومیت داشتن آن است که قدرت پیش‌بینی کردن را به افراد می‌دهد. به عبارت دیگر، با وجود داشتن و مشخص بودن قانون؛ فرد می‌تواند نحوه‌ی الگو و رفتار مورد انتظار را حدس بزند.

از منظر سنتی، قانون یک بازدارنده خارجی است که انسان به آن نظارت و کنترل چندانی ندارد. چنین قانونی می‌تواند ریشه در سنت یا مذهب داشته باشد. در این رویکرد، انسان قانون را کشف می‌کند، اما نمی‌تواند آن را بسازد. به همین ترتیب در مجلسی که با این نگاه شکل گرفته تنها می‌توان قوانین را اعلام کرد و نباید به فکر وضع قوانین بود. (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۱۴۸)

قانون‌مندی یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم دولت‌های مدرن است. هر چند لفظ «قانون» به تنهایی نمی‌تواند کارگشا باشد و باید منبع مشروعیت قانون نیز بررسی شود؛ اما به نظر می‌رسد در ایران پذیرفته شدن حاکمیت قانون نیز باید فصل مهمی در شکل‌گیری مدرنیته سیاسی باشد. کاتوزیان در این باره می‌گوید: «شاید نخستین باری که جهان به شکل روشن و بارزی میان شرق و غرب تقسیم گردید، این تقسیم‌بندی در سیمای یونان و ایران جلوه‌گر شد. این تفاوت به بسیاری از



جنبه‌های این دو جامعه باز می‌گردد، هر چند می‌توان همه آن‌ها را به یک واقعیت بنیادی تقلیل داد. در غرب فساد و بی‌رحمی کمتر از شرق نبود. ولی در یونان قانون به عنوان یک چهارچوب، حقوق دولت و نیز جامعه را تعیین و تعریف می‌کرد و برای استقلال شهروندان و طبقات حاکم توجیهی رسمی، دیرپا و اساساً غیرقابل نقص به دست می‌داد. برای نمونه، نمی‌شد بدون توسل به رویه‌های جا افتاده‌ای که - به تصریح و تلویح مقرر شده بود و - زیر پا گذاشتن آن‌ها غیر قانونی بود رسماً به جان، آزادی یا مال یک شهروند تعرضی کرد. حکام در بیشتر اوقات از خطر کشته و کناره زده شدن به دست فردی که موفق شود قدرت را به پنگ آورد در امان بودند مگر آنکه مشروعیت حکومت شان مورد تردید جدی قرار می‌گرفت. همچنین مرگ فرمانروایان حتی آنگاه که به طرز مسالمت آمیز و به دور از قتل و شرارت رخ می‌داد معمولاً به هرج و مرج بالفعل یا بالقوه بر سر اینکه چه کسی باید یا شایسته است جانشین آنان شود نمی‌انجامید.» (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۲۵)

در حالی که در ایران جان و مال مردم کمتر بطور قانونی حفظ می‌شده و بیشتر به اراده سلطان بستگی داشته است. به عبارت دیگر در ایران بیشتر شاهد حکومت‌های استبدادی بودیم؛ اما در غرب بیشتر حکومت‌های دیکتاتوری وجود داشت. یعنی در غرب دست کم قانونی برای استناد یک پادشاه وجود داشت، در حالی که در ایران قانون مساوی با خواست پادشاه بود. تنها در جنبش مشروطه بود که برای اولین بار قوانینی مدون برای اداره امور کشور به تصویب رسید.

عماد العلماء خلخالی از مدافعان مشروطه خواهی، در دفاع از قانون می‌گوید: قانون عبارت از تشخیص حدود و حقوق است. در میان هر ملتی که وضع و اجرا شود، راستی قول و درستی فعل، اطمینان مال و جان، استراحت زندگانی انسان، ... عدل و انصاف، انتشار علوم و معارف، پیدا شدن ثروت عمومی، قدرت و شوکت ملت و... صورت خواهد پذیرفت. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۶: ۱۹۸)

حاج آقا روح الله نجفی اصفهانی یکی دیگر از علمای موافق مشروطه در رساله «مکالمات مقیم و مسافر» می‌نویسد: «مشروطه می‌گوید می‌باید از برای شاه و وزیر، امیر، دبیر، حاکم، محکوم، قاضی و ضابط، قانونی وضع نموده و هر یک را محدود به حدی کرد و قانون اسلام، وظیفه هر کس را تشخیص داد تا هر کس از شاه و گدا تکلیف خود را بداند، و از وظیفه خود تجاوز ننمایند. و کارها مطابق قانون منظم گردد... مثلاً تمام امور دولت باید از روی قانون و تصویب و کلاء ملت بوده باشد. هر مطلبی راجع به داخله یا خارجه باشد را باید در مجلس شورا عنوان بحث قرار داد. بطوریکه صلاح ملک و ملت و سلطان و رعیت باشد قرار بدهند و بدون امضاء مجلس شورا هیچ امری مجری نباشد.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۲۴۱) البته علمای موافق مشروطه به هیچ وجه

حامی حق قانون‌گذاری بشری نبودند. به همین دلیل سید جمال واعظ می‌گفت: «این وظیفه مجلس نیست که قوانین را وضع کند، بلکه فقط خداوند حق وضع قانون دارد و او این قوانین را در قرآن کریم آورده است. پس وظیفه پارلمان، نظارت و تسهیل در اجرای قوانین شریعت است.» (Fathi 1993, 708)

البته برخی علما نیز با متمایز کردن قوانین شرع از قوانین عرف به این تعارض پاسخ می‌دادند. برای مثال ثقه السلام تبریزی می‌گفت: «مقصود از قانون، اختراع شرع تازه‌ای نیست. قانون شریعت محمدیه منسوخ نمی‌شود... آنچه ملت می‌خواهد و وکلای ملت در تحت نظارت حجج اسلام تهران می‌خواهند برای آن قانونی گذرانند قانون سیاسی و ملکی است.» (فرستخواه، ۱۳۷۴: ۳۹۵)

درباره رعایت قانون در محاکم و نظام قضایی در متمم قانون اساسی آمده‌است: «اصل هفتاد و سیم: تعیین محاکم عرفیه منوط به حکم قانون است و کسی نمی‌تواند به هیچ اسم و رسم محکمه بر خلاف قانون تشکیل نماید.

اصل هفتاد و چهارم: هیچ محکمه‌ای ممکن نیست منعقد گردد مگر به حکم قانون. اصل دهم: غیر از مواقع ارتکاب جنحه و جنایت و تقصیرات عمده، هیچ کس را نمی‌توان فوراً دستگیر نمود مگر به حکم کتبی رئیس محکمه عدلیه به طبق قانون و در آن صورت نیز باید گناه مقصر فوراً یا منتهی در ظرف بیست و چهار ساعت به او اشعار گردد.»

البته علمای حامی مشروطه در عمل با تضادهایی هم مواجه بودند. گزارش زیر نشان می‌دهد که حمایت سیدعبدالله بهبهانی از تشکیل عدالت‌خانه، مجلس و مشروطه نباید به سادگی به قانون‌گرا بودن و یا پذیرش ایده تفکیک قوا در نزد ایشان تفسیر شود. «داستان از آن جا آغاز می‌شود که مردم زنجان از ستمگری‌های یکی از خوانین خسته به نام جهانشاه خان به ستوه می‌آیند. شکایت مردم به مجلس هم کشیده می‌شود. جهانشاه خان متهم به قتل و غارت مردم بود. در یک «دعوی حقوقی ساده» مدعی‌ای شکایت به عدلیه می‌برد که جهانشاه خان، ملک او را تصرف عدوانی کرده است. موضوع شکایت در عدلیه مطرح بود که خان خسته به بهبهانی متوسل می‌شود و بهبهانی به طور تلگرافی به حاکم آن جا دستور می‌دهد که ادعای مدعی باطل است و متعرض ملک متصرفی جهان شاه خان نشوید. حکومت خسته از مجلس کسب تکلیف می‌کند. احتشام السلطنه پاسخ می‌دهد، آقای بهبهانی ابداً حق مداخله در وظایف قوه قضائیه و دخالت و دستور دادن به قوه اجرائیه ندارد. مدعی شکایت به عدلیه برده و شما مکلف به اجرای



احکام عدلیه هستید. حکم آقا را ندیده فرض کنید و اعتبار ندهید. به گفته آدمیت رئیس مجلس به مآخذ قانون دستورالعمل حکام عمل کرد که مقرر می‌داشت؛ چون حکام آلت اجرائیه ندارند بهیچوجه حق ندارند در احکام محاکم عدلیه تغییری بدهند و یا از اجرای قوانین موضوعه خوداری کنند. اما مجتهد از اقدام رییس مجلس برآشفست و از او خواست که از ریاست مجلس استعفا کند. احتشام السلطنه موضوع را به جلسه علنی مجلس کشاند و سید را به مداخله در امور حکومت و پایمال کردن حقوق مردم متهم کرد.» (آجودانی، ۱۳۸۳: ۱۰۳)

پیش از مشروطه، داوری مجتهدین در امور قضایی امری طبیعی و پذیرفته شده بود. اساساً این حق برای علما محفوظ بود که به هنگام تشخیص در دعاوی اظهارنظر کنند. اما بعد از مشروطه مشاهده چنین اقدامی از سوی آیت الله بهبهانی نشانگر آن است که یا او معنای واقعی مشروط و قانون و تفکیک قوا را نفهمیده و یا مشروطه موردنظر او اینگونه مداخلات را جایز می‌داند. به همین دلیل شیخ فضل الله نوری از مخالفان مشروطه که بهتر از بهبهانی پیامدهای حاکمیت قانون بشری را فهمیده بود به شدت با آن مخالفت می‌کرد. او می‌گفت: «در اسلام برای احدی جایز نیست تقنین و جعل حکم، هر که باشد، و اسلام ناتمامی ندارد که کسی او را تمام نماید و در وقایع حادثه باید به باب‌الحکام که نواب امام علیه السلام هستند رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید نه تقنین و جعل.» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۱۶۶) شیخ فضل الله، نوشتن قانون را یک بدعت می‌دانست؛ زیرا به نظر او قانون ما اسلام است و آن امری ولایتی است و نه به بیشتریت آراء و وکالت آزاد بشری. او بهترین قانون را قانون الهی می‌دانست که کامل‌ترین آن نزد شیعیان است. (ملکزاده، ۱۳۲۸)

علمای مخالف مشروطه در نشریه‌ای به نام دعوه الاسلام که آرای آنان را منتشر می‌کرد چنین می‌نوشتند: «مشروطه، آزادی، قانون می‌خواهید، هزار و سیصد و بیست و سه سال است که خداوند عالم به ما قانون به توسط محمد مصطفی مرحمت فرموده، ما قانون مستشارالدوله و تقی‌زاده و باقر بقال را لازم نداریم. شش هزار سال است که خداوند عالم، پادشاه واجب الطاعه عطا فرموده و در همه کتاب‌ها اجرای احکام سلطان را بر همه مسلمانان واجب نموده شما را به خدا انصاف دهید یک ایران سی کرور پادشاه...» (کرمانی، ۱۳۶۶: ۵۴۳).

۳. تفکیک قوا

همانطور که در چارچوب نظری مقاله بیان شد یکی از مؤلفه‌های کلاسیک تمایز بین دولت‌های مدرن از دولت‌های پیشامدرن موضوع تفکیک قوا و «تقسیم قدرت» Separation of power

است. این اقدام برای جلوگیری از فساد ناشی از تجمع قدرت امری ضروری است. لرد اکتون معتقد بود؛ قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق. از آنجا که این ادعا بارها و بارها توسط جوامع بشری تجربه شد، کم‌کم فکر مقابله با انباشت قدرت شکل گرفت و ایده تفکیک قوا مطرح شد. تفکیک قوا به لحاظ نظری ریشه در افکار جان لاک و منتسکیو دارد؛ اما از نظر تجربی مصداق بارز آن ایجاد پارلمان و دادگاه و استقلال آن‌ها از قوه مجریه است که در انقلاب فرانسه و آمریکا به وقوع پیوست. به عبارت دیگر؛ تفکیک قوا به روند تقسیم قدرت حکومت به سه بخش اصلی؛ قانونگذاری Legislation؛ اجرای Execution و قضایی Adjudication اشاره دارد که در آن استقلال هر بخش از بخش‌های دیگر تضمین شده است.

عمادالعلماء خلخالی از روحانیون موافق مشروطه در این باره می‌نویسد: «معموریت مملکت حاصل نگردد، مگر با اطمینان و امنیت از دولت و امنیت ظاهر نگردد، مگر به استعمال سه قوه منفصله مقننه و قضائیه و اجرائیه. اما قوه مقننه که عبارت از وضع و حک و اصلاح قوانین است، این قوه در امور راجع به دخل و خرج مملکت مختص به مجلس شورای ملی است... اما قوه قضائیه که عبارت است از تمیز حقوق است در شرعیات، مخصوص است به حاکم شرعیه و در عرفیات راجع است به حاکم عدلیه، اما قوه اجرائیه که عبارت از جاری نمودن قانون و احکام است، مخصوص پادشاه است، که به امر ایشان می‌باید وزراء و مامورین دولت به نام اعلیحضرت همایونی اجرا بدارند... و این سه قوه همیشه می‌باید از یکدیگر منفصل باشند تا اینکه ثروت و معموریت و امنیت در مملکت حاصل گردد. و هر قسم بی‌نظمی و بی‌پولی و عدم قدرت و نکث در تجارت و فلاحه در مملکت حاصل شود، از اختلاط و امتزاج این قوا است.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۳۳۳)

در مقابل، علمای مخالف مشروطه معتقد بودند؛ حاکمیت مطلق به خداوند تعلق دارد و علاوه بر این قوانین اسلام به حدی کامل است که احتیاج به قانون‌گذاری و اعمال نظر و حاکمیت انسان‌ها از طریق پارلمان (قوه مقننه) و غیره نیست. محمدحسین بن علی اکبر تبریزی از مخالفان مشروطه در کشف المراد چنین می‌نویسد: «در دول مشروطه روی زمین چون احکام الهیه وافی و کافی به وقایع جزئی و سیاسیه مدنی در میان خود ندارند، لابد مجلس پارلمنت مرکب از عقلا و علما ترتیب دهند و صلاح ملک و مملکت را به بیشترین آراء به دست آرند. به عبارت مختصر دو مجلس لازم دارند یکی قوه مقننه که تشخیص قانون می‌نماید و دیگری قوه مجریه که همان قانون را در میان مملکت مجری دارد. اما ما اهل اسلام و ایمان چون احکام شرعیه وافی و کافی داریم، لهذا محتاج به قوه مقننه نداریم زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می‌دانیم و مخالفت او را تجویز نمی‌کنیم و قوه مجریه عبارت از سلطان و اعوان ایشان است...» (همان، ۱۱۲)



در نهایت مشروطه‌طلبان توانستند، تفکیک قوا را که یکی از مهمترین مؤلفه‌های دولت‌های مدرن است برای اولین بار در متمم قانون اساسی بگنجانند. طبق اصل بیست و هفتم متمم قانون اساسی، قوای مملکت به سه شعبه تجزیه می‌شود: «اول - قوه مقننه که مخصوص است بوضع و تهذیب قوانین و این قوه ناشی می‌شود از اعلیحضرت شاهنشاهی و مجلس شورای ملی و مجلس سنا و هر یک از این سه منشاء حق انشاء قانون را دارد ولی استقرار آن موقوف است به عدم مخالفت با موازین شرعیه و تصویب مجلسین و توشیح بصره همایونی لکن وضع و تصویب قوانین راجعه بدخل و خرج مملکت از مختصات مجلس شورای ملی است. شرح و تفسیر قوانین از وظایف مختصر مجلس شورای ملی است.

دوم - قوه قضائیه و حکمیه که عبارت است از تمیز حقوق و این قوه مخصوص است بمحاکم شرعیه در شرعیات و بمحاکم عدلیه در عرفیات.

سیم - قوه اجرائیه که مخصوص پادشاه است. یعنی قوانین و احکام بتوسط وزراء و مامورین دولت بنام نامی اعلیحضرت همایونی اجرا می‌شود بترتیبی که قانون معین می‌کند.

اصل بیست و هشتم - قوای ثلاثه مزبور همیشه از یکدیگر ممتاز و منفصل خواهد بود.»

۴. احترام به مالکیت خصوصی

منظور از مالکیت خصوصی رابطه‌ای اعتباری خاص میان شخص و مالی است که براساس آن فرد مالک حق هرگونه تصمیم‌گیری و دخل و تصرف در مال را داشته باشد. در بسیاری از دولت‌ها چنین حقی به رسمیت شناخته نمی‌شد و هر زمان حاکمان اراده می‌کردند می‌توانستند چنین حقی را از افراد سلب کنند. شکل جدید چنین سلب حقی که به خصوص در نظام‌های کمونیستی و پوپولیستی رواج دارد؛ همان ادعای ملی کردن یا مالکیت عمومی است که در نهایت به مالکیت دولتی می‌انجامد.

در تاریخ ایران درباره زیر پا گذاشتن حق مالکیت و مصادره اموال افراد، شواهد فراوانی وجود دارد. تقریباً تمام محققان داخلی و خارجی دوران قاجاریه بر این نکته اجماع دارند که شاهان قاجار، با عنوان ظل الله، خود را مالک جان، مال و ناموس همه می‌دانسته‌اند. حتی عالی‌ترین مقامات دولتی و وزراء به محض دریافت حکم عزل، حکم توقیف اموال خود را هم دریافت می‌کردند. (آبراهامیان، ۱۳۷۷ کاتوزیان، ۱۳۸۰: ۱۳۰ تا ۱۲۵) مشروطه‌طلبان که از این سابقه تاریخی آگاه بودند، سعی داشتند علاوه بر دادن آزادی‌های لازم در حیطه انتخاب شغل و احترام به مالکیت خصوصی افراد، از هرگونه تعددی و ضبط اموال آنها نیز جلوگیری کنند. ملا عبدالرسول کاشانی از

موافقان مشروطه در رساله انصافیه می‌نویسد: «از اصول... آزادی در قلم و طبع و صنعت و کسب و در سایر لوازم تعیش است که هر چه می‌خواهد بنویسد و هر چه می‌خواهد طبع نماید و هر گونه بخواهد کسب و تجارت نماید و هر صنعتی بخواهد بکند مانعی نداشته باشد. اگر مالش را فلان بزرگ برد، بتواند بگوید و بنویسد.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۵۷۱) او در ادامه می‌نویسد: «از جمله اصول مشروطه امنیت بر نفس و عرض و مال است که فی الواقع غرض از تمام زحمات انبیاء و سلاطین، وضع قوانین و ملاحظه ظلم‌ها نیست، جز اینکه مردم ایمن باشند در این سه فقره.» (همان، ۵۷۵) روحانیون مخالف مشروطه هم با این اصل موافق بودند، زیرا براساس تفسیر آنان، محترم شمردن مالکیت خصوصی یکی از اصول پذیرفته شده دین اسلام است.

در مورد احترام به مالکیت فردی و حق کسب و کار در متمم قانون اساسی چنین آمده است: «اصل نهم: افراد از حیث جان و مال و مسکن و شرف محفوظ و مصون از هر نوع تعرض هستند و متعرض احدی نمی‌توان شد مگر بحکم و تربیتی که قوانین مملکت معین می‌نماید.

اصل سیزدهم: منزل و خانه هر کس در حفظ و امان است، در هیچ مسکنی قهراً نمی‌توان داخل شد مگر بحکم و ترتیبی که قانون مقرر نموده.

اصل پانزدهم: هیچ ملک را از تصرف صاحب ملک نمیتوان بیرون کرد مگر با مجوز شرعی و آن نیز پس از تعیین و تادیه قیمت عادلانه است.

اصل شانزدهم: ضبط املاک و اموال مردم بعنوان مجازات و سیاست ممنوع است مگر به حکم قانون

اصل هفدهم: سلب تسلط مالکین و متصرفین از املاک و اموال متصرفه ایشان بهر عنوان که باشد ممنوعست مگر بحکم قانون.» (مجموعه مصوبات ادوار اول و دوم - ۱۳۱۸)

۵. حقوق شهروندی (مساوات و عدالت)

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم حکومت‌های مدرن را می‌توان رعایت حقوق شهروندی برای تمام افراد جامعه دانست. حقوق شهروندی در گذشته تنها برای عده‌ای خاص مطرح بوده است و حتی در دولت شهرهای یونانی بسیاری از اقشار جامعه و تمام زنان از این حق محروم بوده‌اند. در عصر مشروطه حقوق شهروندی ذیل مفاهیمی چون مساوات، عدالت و رفع تبعیض مطرح می‌شده است. محلاتی از علمای موافق مشروطه در تفسیر مساوات می‌گوید: «مساوات که در این دوره گفته می‌شود، به این معنی است که هر حکمی که به هر عنوانی از عناوین شرعیه یا عرفیه باز باشد، در اجراء آن حکم فرقی مابین مصادیق آن گذارده نشود. مثلاً زانی حد می‌خورد، هر که باشد،



سارق دستش بریده می‌شود، هر که باشد، قاتل به قصاص می‌رسد هر که باشد... نه آنکه معنای مساوات چنان باشد که بعضی از جنود شیاطین تحریف کرده و با کمال وقاحت و بی‌شرمی مابین مردم نشر داده که جمیع عناوین گوناگونه که حکم آنها گوناگون است، از مابین خلق برداشته شود و همه اصناف خلق به یک چوب رانده شوند.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۹۸) نائینی یکی دیگر از علمای موافق مشروطه می‌گوید: «قانون مساوات از اشراف قوانین مبارکه ماخوذ از سیاسات اسلامی و مبنا بر اساس عدالت و روح قوانین است.» (همان، ۶۹) نائینی بر خلاف حکمای غرب، به مساوات منشاء دینی بخشیده و آن را در مذهب جستجو می‌کند و در تفسیر آن می‌نویسد: «هر حکمی که بر هر موضوعی و عنوانی به طور قانونیت و بر وجه کلیت مرتب شده باشد در مرحله اجرا نسبت به مصادیق و افرادش بالسویه و بدون تفاوت مجری می‌شود.» (همان، ۶۹) در حالی که در مدرنیته اصل مساوات منشاء طبیعی دارد و به کلیه افراد بشر به صرف انسان بودن تعلق می‌گیرد؛ در اندیشه نائینی مساوات منشاء مذهبی دارد یا بر اساس قوانینی است که با مذهب سازگاری دارد و همانطور که نائینی می‌گوید میان انواع مثلاً تمام زنان باید با مساوات رفتار کرد نه میان تمام افراد جامعه. بنابراین علمای موافق مشروطه در این مبحث با علمای مخالف مشروطه تفاوت بازاری ندارد. شیخ فضل الله نوری در این باره می‌گوید: «یکی از موارد آن ضلالت‌نامه این است که افراد مملکت متساوی الحقوقند و در این طبع آخر به عبارت نوشته‌شد: «اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود.»... حالا ای برادر دینی تأمل کن در احکام اسلامی که چه مقدار تفاوت گذاشت بین موضوعات مکلفین در عبادات و معاملات و تجارات و سیاسات از بالغ و غیربالغ و ممیز و غیر ممیز و عاقل و مجنون و صحیح و مریض و مختار و مضطر و راضی و مکرو و اصیل و وکیل و ولی و بنده و آزاد و پدر و پسر و زن و شوهر و غنی و فقیر و عالم و جاهل و شاک و متقین و مقلد و مجتهد و... ای برادر دینی، اسلامی که این قدر تفاوت گذارد، بین موضوعات گوناگونه در احکام، چگونه می‌شود گفت که معتقد به مساوات است.» (همان، ۱۵۹) شیخ فضل الله و سایر مشروعه‌خواهان در عمل هم به چنین تفسیری از قرآن پایبند بودند. آن‌ها به صدور حکم اعدام برای قاتلان یکی از تجار معروف زرشتی بنام فریدون زرتشتی معترض شدند و اعدام مسلمان برای قتل یک گبر را غیر اسلامی خواندند. در پاسخ سید جمال الدین واعظ اصفهانی از علمای مدافع مشروطه گفت: «اگر ما حقیقتاً مسلمان بودیم باید در اجرای حدود الهی فرق بین احدی نگذاریم... و هر کس باعث قتل بیچاره مسلمان یا بیچاره فریدون فارسی است به قانون اسلام مجازات بدهیم. دیگر ملاحظه نکنیم این سید است یا این آخوند است یا مقرب الاسلام است.» (روزنامه الجمال، شماره ۳۱) لازم به بیان است، در متمم قانون اساسی بخشی با

نام حقوق ملت اضافه گردید بود که اصل هشتم تا بیست و پنجم را شامل می‌شد. در اصل هشتم که مورد انتقاد علمای مخالف مشروطه بود؛ نوشته شده بود؛ اهالی مملکت ایران در مقابل قانون دولتی متساوی الحقوق خواهند بود.

۶. مشارکت سیاسی (حق رای، انتخابات، شورا)

بطور کلی منظور از مشارکت سیاسی هر نوع عمل ارادی افراد یا گروه‌های جامعه است که در اعمال قدرت و سیاستگذاری‌های عمومی تأثیرگذار باشد. مشارکت سیاسی به حضور آزادانه مردم در انتخابات و تعیین نمایندگانی که بتوانند خواست آن‌ها را اعمال کنند اشاره دارد. بدیهی است چنین مشارکتی در سطوح گوناگون قابل طرح و اجرا است. آیت الله نائینی از موافقان مشروطه می‌گفت: «۱. شورا فقط درباره غیر منصوصات رواست و آن جا که نص شرعی حکم و قانون مسئله‌ای را بیان کرده، شوری بی‌معنا و فاقد مجوز شرعی است». ۴. چون معظم سیاسات نوعیه از قسم دوم یا غیر منصوصات است، از سویی نیز، چون انتظام امور و جلوگیری از غصب غاصبین و تحدید آن‌ها که از وظایف واجبه حسیبه است بدون تنظیم قانون برای تحدید تصرفات میسر نمی‌گردد، بنابراین قانون‌گذاری در این امور با اذن من له الامضاء و الاذن (مراجع و مجتهدین جامع الشرایط) بلا اشکال و مشروع است.» (نائینی، ۱۳۶۱: ۹۸ تا ۹۵) از منظری دیگر، نائینی نائینی از حق شرکت اقلیت‌های دینی و فرق غیر اسلامی در انتخابات و مجلس دفاع می‌کرد و معتقد بود آن‌ها نیز باید نمایندگانی در مجلس داشته باشند.

مخالفان مشروطه به پرچمداری نوری، مجلس را دارالشورای کبرای اسلامی می‌دانستند که نقش آن خدمت و معاونت به دربار دولت شیعه اثنی عشری و حفظ حقوق پیروان مذهب جعفری است. (رضوانی، ۱۳۶۲: ۴۳) آن‌ها در مورد رأی بیشتریت می‌گفتند: «۱. در صورتی که مقصود و کلاء آن است که احکام شریعت را عمل و اجراء نمایند، پس جمع شدن و مشورت کردن، قانونی نوشتن و بیشتریت آراء را ملاک قرار دادن خلاف است، زیرا اجراء شریعت محتاج مشورت نیست.

۲. اگر مقصود و کلاء مشروطه آنست که با اتکاء به بیشتریت قانون بنویسند و سپس آن را به مرحله اجراء بگذارند آنهم خلاف شرع است، بلکه اجماع علماء حجت است، اما نه اجماع کتاب فروش و سبزی فروش و بقال و علاف.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۱۰۹) نجفی مرندی هم رأی بیشتریت را مخالف نص صریح قرآن می‌دانست. (همان، ۲۲۵)

در نهایت در نظامنامه انتخابات (اصنافی) مورخ ۱۹ رجب ۱۳۲۴ چنین آمده بود:



«فصل اول - قواعد انتخابات

ماده اول: انتخابات کنندگان ملت در ممالک محرومه ایران از ایلات و ولایات باید از طبقات ذیل باشند. شاهزادگان و قاجاریه، علما و طلاب، اعیان و اشراف، تجار، ملاکین و فلاحین، اصناف تنبیه ۱. ایلات هر ایالتی جزو سکنه آن ایالت محسوب و با شرایط مقرر، حق انتخاب دارند.

تنبیه ۲. ملاک عبارتند از ارباب ملک است. فلاح عبارت از زارع

ماده دوم: انتخابات کنندگان باید دارای مقامات ذیل باشند. اولاً سن آنها کمتر از ۲۵ سال نباشد، ثانیاً رعیت ایران باشند، ثالثاً معروفیت محلی داشته باشند، رابعاً ملاکین و فلاحین آنها باید صاحب ملکی باشند که هزار تومان قیمت داشته باشد. پنجم تجار آنها، حجره و تجارت معینی داشته باشند. ششم اصناف آنها باید از اهل صنف و کار معین صنفی داشته باشند و دارای دکانی باشند که کرایه آن دکان مطابق کرایه‌های حد وسط محلی باشد.»

در نظامنامه انتخابات در دو درجه که در مورخ ۱۲ جمادی الثانیه ۱۳۲۷ قمری به تصویب رسید، برخی مفاد نظامنامه پیشین اصلاح و بقیه عیناً تصویب گردید. در فصل دوم این نظامنامه در مورد شرایط انتخاب کنندگان آمده بود: ماده ۴: انتخاب کنندگان اشخاصی خواهند بود که دارای شرایط ذیل باشند. ۱. تبعه ایران باشند. ۲. لااقل بیست سال سن داشته باشند. ۳. معروفیت محلی داشته و اگر بومی یا متوطن آن محل نباشند لااقل شش ماه پیش از انتخابات در محل انتخاب یا توابع آن سکنی داشته باشند. ۴. لااقل دارای دویست و پنجاه تومان علاقه ملکی یا ده تومان مالیات بده باشند یا پنجاه تومان عایدی سالیانه داشته و یا تحصیل کرده باشند.

ماده ۵: اشخاصی که از حق انتخاب نمودن مطلقاً محرومند: ۱. نسوان. ۲. اشخاص خارج از رشد و آنهایی که در تحت قیمومیت شرعی هستند... ۶. ورشکستگان به تقصیر. ۷. مرتکبین به قتل و سرقت. همانطور که ملاحظه می‌شود در عصر مشروطه مشارکت سیاسی برای اولین بار به رسمیت شناخته شد. هر چند این مشارکت، حوزه‌های محدودی را شامل می‌شود و بسیاری از افراد جامعه نیز دارای این حق نبودند؛ اما برای اولین بار در تاریخ ایران، دولتی حاضر می‌شد، اراده بخشی از مردم را در سیاستگذاری اعمال کند.

۷. آزادی بیان، عقیده و مذهب

بحث آزادی را می‌توان در ابعاد گوناگونی بررسی کرد. برای مثال، آزادی مطبوعات، آزادی بیان و آزادی مذهب از موضوعات مطرح در عصر مشروطه بود. بیشتر علمای موافق مشروطه و تمام مخالفان آن با آزادی مذهب مخالف بودند و آزادی بیان و مطبوعات را تا جایی که به شریعت و

عرف تجاوز نمی کرد قبول می کردند. نائینی از موافقان مشروطه می گوید: «پس البته حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جائره، عبارت از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیت است و تمام منازعات و مشاجرات واقعه فیما بین هر ملت با حکومت تملکیه خودش، سر همین مطلب خواهد بود، نه از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب. مقصد هر ملت چه متدین به دین و ملتزم به شریعتی باشند و یا آنکه اصلاً به صانع عالم هم قائل نباشد، تخلص از این رقیت و استنقاذ رقابتشان از این اسارت است، نه خروج از ربقه عبودیت الهیه جلت آلاءه و رفع التزام به احکام شریعت و کتابی که بدان تدین دارند...» (نائینی، ۱۳۶۱: ۶۴) همانطور که ملاحظه می شود آزادی مدنظر نائینی با آزادی مدنظر فلاسفه غرب تفاوت دارد. نائینی تنها به آزادی از استبداد سیاسی فکر می کند. او می خواهد همه افراد چه رعیت چه پادشاه با هم برابر باشند و سلاطین نتوانند بخاطر قدرت سیاسی بر دیگران ظلم و ستم کنند. اما نائینی آزادی از سلطه و رقیت مذهبی را به هیچ عنوان نمی پذیرد و زمینه را برای استبداد دینی باز می گذارد. نائینی مدعی بود که مفاهیمی چون «آزادی» در اسلام وجود داشته و از اسلام به غرب رفته و حالا ما در مشروطه می خواهیم این مفاهیم اسلامی را دوباره بر جامعه خود حاکم کنیم. منظور نائینی، آزادی افراد در برابر سلاطین و محدود کردن قدرت آنها است نه آزادی مطرح در مدرنیته سیاسی که بر بنیان انسان محوری، عقل گرایی و جدایی دین از سیاست قرار گرفته است. در کتاب حاجی مقیم، که نویسنده آن احتمالاً آقانورالله نجفی اصفهانی از حامیان مشروطه است، در بیان حقیقت معنای مشروطه و مطلقه آمده است: «مشروطه می گوید تمام خلق در غیر آنچه قانون کتاب و سنت آنها را مقید نموده باید آزاد باشند. پس چنان که بعضی از جهال خیال کرده اند آزادی به معنی آزادی در مذهب نیست بلکه همان حریت و آزادی مقصود است که خداوند در کتاب و سنت فرموده و آنها را آزاد فرموده و به عبارت اخری، مشروطه می گوید باید خلق بنده خدا باشند و به جز بنده خدا، بنده دیگری نباشند.» (زرگری نژاد، ۱۳۷۴: ۲۴۹).

شیخ محمد اسماعیل محلاتی غروی یکی دیگر از حامیان مشروطه در رد ایرادات شیخ فضل الله نوری می نویسد: «شک ششم: یکی از لوازم مشروطیت حریت و آزادی و خودسری خلق است، در تمام حرکات و سکنات خود هر چه بخواهند و هر چه بکنند. خداوند مخلوق را عبد خود قرار داده و برای حرکت و سکون آنها حدود و قیودی مقرر فرموده و مشروطه مردم را از قید و رقیت آزاد می کند و حریت مطلقه می دهد، چنانچه در بلاد اروپا که مشروطیت دایر و سایر است، مشاهده می شود.» (همان، ۵۲۰) غروی در ادامه حریت و آزادی را به دو موضوع منقسم می کند: یکی حریت و آزادی از قید استبداد و دیگری حریت و آزادی از قید و رقیت و عبودیت خدایی. غروی اولی را



پذیرفته و دومی را رد می‌کند. او معتقد است معنای حریت و آزادی در مشروطه، حریت و آزادی از قیود دینی نیست، او در ادامه می‌نویسد «و اما شیوع منکرات اسلامیة در ممالک اروپا، پس لازمه مذهب آنها است، نه حریت ملت آنها از قید رقیه استبداد چرا که مسکرات را در مذهب خود مباح دانند، بلکه شرب آن را نعوذبالله، نسبت به انبیاء می‌دهند. در زن‌ها حجاب نگویند، حدود و تغییراتی که در شریعت متقنه اسلامیة برای زنا و شرب خمر و ارتداد و غیره ثابت است، در مذهب نصاری نیست.» (همان، ۵۲۱) همانطور که ملاحظه می‌شود، برای غروی آزادی در حوزه مذهب، حتی در ممالک اروپا نیز قابل تصور نیست.

عمادالعلماء خلخالی از موافقان مشروطه در مورد آزادی مذهب می‌گوید: «در مسئله تدین و عقاید مذهبی ملت اسلامیة ابداً محل صحبت و جای سخن نیست، زبان در این باب اصم و قلم در این خصوص ابکم است. خدشه در عقاید مذهبی و طعن بر طریقه جعفری و استهزاء بر رویه شیعه اثنی عشری و توهین علما و تمسخر زهاد و عباد و بدگفتن و رد نوشتن بر مسلمین دین خطا و غلط و فسق و کفر است. امروز مذهب و دیانت منحصر به دین اسلام است.» (همان، ۳۲۹) او در ادامه می‌گوید: «مفاد آیات شریفه منحصر کردن خالق عالمست دین را به دین اسلام و قبول نکرد ایزد منانست دینی را غیر از دین اسلام. در این صورت هر مسلمی و هر شیعه اثنی عشری می‌باید دهن را از حریت عقاید مذهبی ببندد.» (همان، ۳۳۰)

ثقة الاسلام تبریزی که از روحانیون حامی مشروطه است در رساله لالان در مورد آزادی می‌گوید: «مشروطه طلب آزادی قلم و آزادی بیان می‌خواهد، یعنی قدرت امر به معروف و نهی از منکر. تکلیف این است که بزرگ و کوچک... به قانون شریعت طاهره عمل کرده، عدالت را پیشه خود سازیم و امر به معروف و نهی از منکر را که آزادی زبان و قلم عبارت از اوست از دست ندهیم.» (تبریزی، بی تا: ۴۳۱)

شیخ فضل الله نوری درباره آزادی بیان می‌گوید: «ماده دیگر که در این ضلالت‌نامه است، آزادی قلم و آزادی مطبوعات است. بعد از تغییرات و تبدیلات عین عبارت این است: عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین آزاد و مییزی در آنها ممنوع است، به موجب این ماده، بسیاری از محرومات ضروری الحرمت تحلیل شد، زیرا که مستثنی فقط دو امر شد و حال آن یکی از محرومات ضروریه افتراست و یکی از محرمات مسلمة غیبت از مسلم است. و هم چنین قذف (دشنام و افترا) مسلم، و ایزاء و سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن. آزادی این امور آیا غیر از تحلیل ما حرمت الله است؟» (همان، ۱۶۲) از نظر علمای مخالف مشروطه «بنای قرآن

بر آزاد نبودن قلم و لسان است.» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۶۵) و شیخ فضل الله تا جایی با آزادی ضدیت داشت که مستبد بودن خود را امری مسلم می‌دانست و می‌گفت: «عجب است که به خلط مبحث اشاعه می‌دهند که اسلام‌طلبان مستبدند و حال آن که البته باید مستبد باشند، اساساً اسلام بلکه هر دینی بر استبداد است.» (همان، ۳۴۸)

در نهایت جایگاه آزادی مطبوعات و بیان در متمم قانون اساسی چنین تعریف شد. اصل بیستم: عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضر به دین مبین آزاد و میمیزی در آن‌ها ممنوع است ولی هرگاه چیزی مخالف قانون مطبوعات در آنها مشاهده شود نشر دهنده یا نویسنده بر طبق قانون مطبوعات مجازات می‌شود. اگر نویسنده معروف و مقیم ایران باشد ناشر طابع و موزع از تعرض مصون هستند. در فصل پنجم قانون مطبوعات مصوب ۵ محرم الحرام ۱۳۲۶ قمری آمده است: «ماده ۲۶. نطق و قرائت لوایح و روزنامه‌جات و دیگر مطبوعات در محافل عمومی و یا نصب آن گونه مطبوعات یا مکتوبات به در و دیوار و عرصه آنها بر انظار خلق به هر وسیله که بوده باشد مادامی که در آنها ترغیب و تشویق و تهییج خلق به ارتکاب جنحه و جنایت شده باشد اعم از اینکه منشاء اثر بشود یا نشود مستوجب سیاست مرتکب خواهد بود و به تشخیص حکومت عرفیه در محاکم عرفیه از دو ماه الی دو سال حبس خواهد بود.

در فصل دوم و درباره طبع کتب نیز آمده است: ماده ۴. طبع کتب متداوله غیر از کتب ممنوعه و کتب جدید و غیر از کتب مذهبی، آزاد است. کتب جدید مذهبی باید پیش از طبع به نظر و میمیزی هیئتی که در اداره معارف بنام مجمع علوم دینیّه تشکیل می‌شود رسیده و تصویب شده باشد.» (مجموعه مصوبات-۱۳۱۸)

بنابراین بطور کلی می‌توان گفت که آزادی مذهب توسط بیشتر علمای عصر مشروطه رد شده بود. آزادی بیان و قلم نیز تا جایی که خلاف موازین مذهبی نباشد، پذیرفته شده بود. در این میان نظر ملا عبدالرسول کاشانی که از علمای مشروطه بود یک استثناء محسوب می‌شد. او در رساله انصافیّه می‌نویسد: «و اما آزادی در عقاید، اگر مقصود عقایدی است که تعلق به امور معاشیه و سیاسیه دارد، معلوم است آزاد است. حتی در اظهار آن، چرا که فایده به غیر هم برسد... و اگر مقصود در عقاید اصول دین است، آن هم معلوم است، مراد چه است یعنی معقول نیست کسی را بر خلاف عقیده‌اش تکلیف کردن، مگر به استدلال و امثال نصیحت و انزار از عذاب و بشارت به ثواب نه به چوب و چماق. خداوند می‌فرماید (لا اکراه فی الدین) چرا که (قد تبین الرشد من الغی) جای دیگر می‌فرماید (امانت تکره الناس حتی یكونوا مومنین) تو نمی‌توانی مردم را به زور مومن



کنی.» (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴: ۵۷۲) همانطور که ملاحظه می‌شود ملا عبدالرسول کاشانی آزادی مذهب را نیز می‌پذیرد و با اهمیت دادن به این مؤلفه مهم مدرنیته سیاسی جا را برای فرد و احترام به گزینش‌های او باز می‌کند؛ در حالی که کمتر کسی از موافقان مشروطه حتی در بین غیر روحانیون به چنین دیدگاهی رسیده بود. او بهشت زوری را جهنم دانسته و در عباراتی که یادآور استدلال‌های جان استوارت میل در کتاب "درباره آزادی" است از آزادی بیان دفاع می‌کند.

در مورد سایر آزادی‌های مدنی و فرهنگی مانند آزادی پوشش، روابط زن و مرد و نوشیدن مشروبات الکلی؛ علمای ضد مشروطه تلاش می‌کردند با تقلیل آزادی به چنین مواردی و پس از آن تحریف چنین مواردی، احساسات مذهبی مردم را برای خشکاندن جوانه‌های آزادی شعله‌ور کنند. در مقابل سید جمال الدین اصفهانی از علمای مشروطه‌خواه به مردم می‌گفت: تا ماها خر هستیم این پدر سوخته‌ها افسار بر سر ما می‌زنند و سوارمان می‌شوند. مردم مشروطیت همان آزادی است. حالا آن‌هایی که غرض دارند، می‌گویند معنی آزادی یعنی دست زن‌های خود را گرفته در خیابان راه برویم، شراب علنی بخوریم، در سر گذرها قمار بکنیم؛ نه مشروطیت و آزادی این نیست، چرا نمی‌فهمید. (یغمایی، ۱۳۵۷: ۲۵۵).

نتیجه‌گیری

این مقاله نشان می‌دهد که برخی از مؤلفه‌های کلاسیک مدرنیته سیاسی مانند: تفکیک قوا، قانون‌گرایی، آزادی بیان و مشارکت سیاسی برای اولین بار در عصر مشروطیت به ادبیات سیاسی جامعه ایران وارد می‌شوند. این مؤلفه‌های جدید باعث متمایز شدن دولت‌های بعد از عصر مشروطه با دولت‌های پیش از آن می‌شود، به این معنا که موضوعات و مباحث مذکور به یکی از دغدغه‌ها اساسی سیاستمداران، دولتمردان و روشنفکران تبدیل می‌شود. البته این ورود مخالفت شدید روحانیون ضد مشروطه را به دنبال دارد و آن‌ها این مفاهیم و ارزش‌های جدید را بطور کامل رد می‌کنند. از طرف دیگر، روحانیون موافق مشروطه با تعبیر و تفسیرهایی سعی در هضم و جذب این ارزش‌های جدید دارند؛ هرچند در این راه چندان موفق نیستند و دچار برخی تناقض‌ها می‌شوند. به نظر می‌رسد، چارچوب نظری که در این تحقیق مورد استفاده قرار گرفت در مقابل تغییرات محتوایی مدرنیته حساسیت بالایی داشت و توانست نشان دهد تحقق مدرنیته سیاسی حتی در اندیشه علمای موافق مشروطه نیز پیشرفت ناچیزی داشته است. برای مثال هیچ کدام از روحانیون مدافع مشروطه با نظام قانون‌گذاری بشری موافق نبوده‌اند. بنابراین پیشنهاد می‌شود ادعای تلفیق مدرنیته با سنت و مذهب بطور اعم و مدرنیته سیاسی با ارزش‌های دینی بطور اخص

با تامل بیشتری مطرح شود.

در مورد برخی مؤلفه‌های دیگر باید گفت که آزادی مذهب کماکان در عصر مشروطه امری جمعی، اجباری و مربوط به حوزه عمومی پنداشته می‌شد و آزادی بیان و مطبوعات نیز با قیدهای بسیار روبرو بود. جامعه مدنی و رعایت حقوق فردی و فرد باوری نیز در مقابل جمع‌گرایی و سیاست‌زدگی عصر مشروطه کاملاً محو بود. به سخن دیگر، در مقابل حوزه قدرتمند سیاسی که به تنظیم امور جمعی می‌پرداخت، حوزه مدنی برای تنظیم روابط فردی در عرصه اجتماع هنوز شکل نگرفته بود. در مورد حقوق بشر نیز به جز کلی‌گویی‌های مبهم چیزی دیده نمی‌شد، در این دوره حقوق انسان‌ها مبنایی دینی داشت و حقوق طبیعی امری ناشناخته بود. به هر حال جنبش مشروطه را باید دوره‌ای دانست که در آن برخی از مهمترین مؤلفه‌های مدرنیته سیاسی وارد فرهنگ سیاسی کشور شد که می‌توان با استناد به آن‌ها این دوره را به عنوان عصر حایل بین دولت‌های مدرن و پیشامدرن قلمداد کرد؛ هر چند که پس از شکست مشروطه و با شکل‌گیری حکومت رضا شاه، روز به روز مؤلفه‌های مدرنیته سیاسی تضعیف و مدرنیزاسیون صوری گسترش یافت. دولت‌های بعدی نیز توانستند با اتکاء به درآمدهای سرشار نفتی به یک‌تازای‌های خود افزوده و همزمان مدرنیزاسیون به معنای ابزارها و نهادهای صوری عرصه سیاست مانند مجلس، احزاب و انتخابات را رونق ببخشند؛ به نحوی که تعداد روزنامه‌ها، احزاب و انتخابات آن‌ها از توسعه‌یافته‌ترین دموکراسی‌های جهان نیز بیشتر شد. این درحالی است که ارزش‌ها و مؤلفه‌های واقعی مدرنیته مانند آزادی بیان، جدایی حوزه مدنی از حوزه سیاسی و احترام به حقوق فردی همچنان در وضعیت نابسامانی باقی ماند.

در پایان پیشنهاد می‌شود بحث درباره مدرن شدن دولت به ابعاد عینی و ساختاری مانند وجود پارلمان، وجود قانون اساسی، تفکیک قوا، وجود احزاب و مطبوعات، انتخابات و بوروکراسی دولتی محدود نشود؛ زیرا این ویژگی‌ها در بیشتر حکومت‌های امروزی وجود دارند. مهم این است که ببینیم آیا پارلمان نماینده واقعی اقشار گوناگون جامعه است و مهمتر از آن آیا قدرت قانون‌گذاری در بالاترین سطح را دارد؟ آیا احزاب و مطبوعات مستقل و آزاد هستند یا همگی دست‌نشانده دولتی مستبد هستند؟ و در نهایت همانطور که باریبه تأکید داشت آیا جدایی و استقلال حوزه مدنی از سیاست و حوزه دولتی اتفاق افتاده است؟



منابع

- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۷۷)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه: احمد گل محمدی و ابراهیم فتاحی، نشر نی، چاپ دوم. آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۸۳)، مشروطه ایرانی، نشر اختران، چاپ دوم.
- باربیه، موریس. (۱۳۸۳)، مدرنیته سیاسی، ترجمه: عبدالوهاب احمدی، نشر آگه، چاپ اول.
- باربیه، موریس. (۱۳۸۴)، دین و سیاست در اندیشه مدرن، ترجمه: امیر رضایی، انتشارات قصیده سرا.
- بهرامی کمیل، نظام. (۱۳۹۲)، چالش سنت و نوسازی در دیدگاه جلال آل احمد، فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۶۱ تابستان.
- تبریزی، ثقه الاسلام. «مجموعه آثار قلمی شادروان ثقه الاسلام شهید تبریزی»، به کوشش نصرت الله فتحی، ناشر انجمن آثار ملی، چاپ اول.
- ترکمان، محمد. (۱۳۶۳)، مکتوبات، اعلامیه ها...، موسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ اول.
- زرگری نژاد، غلامحسین. (۱۳۷۴)، رسائل مشروطیت، انتشارات کویر، چاپ اول.
- رضوانی، هما. (۱۳۶۲)، لویج آقا شیخ فضل اله نوری، نشر تاریخ ایران.
- فراستخواه، مقصود. (۱۳۷۴)، سر آغاز نواندیشی معاصر دینی و غیر دینی، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون. (۱۳۸۰)، تضاد دولت و ملت ایران، ترجمه: علیرضا طیب، نشر نی، چاپ اول.
- کرمانی، ناظم الاسلام. (۱۳۶۶)، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش سعیدی سیرجانی، انتشارات امیرکبیر، جلد پنجم.
- کهن، لارنس. (۱۳۸۱)، از مدرنیسم تا پسامدرنیسم، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- مجموعه مصوبات ادوار اول و دوم قانونگذاری مجلس شورای ملی. (۱۳۱۸)، اداره قوانین و مطبوعات مجلس شورای ملی.
- محمودی، سید علی. (۱۳۸۴)، فلسفه سیاسی کانت، موسسه پژوهشی نگاه معاصر، چاپ اول.
- ملکزاده، مهدی. (۱۳۲۸)، تاریخ انقلاب مشروطه، نشر ابن سینا، جلد پنجم.
- موسوی بجنوردی، حسن. (۱۳۸۶)، روحانیت، تجدد و مشروطه، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، استاد راهنما: دکتر منصور میراحمدی.
- نائینی، شیخ محمدحسین. (۱۳۶۱)، تنبیه الامه و تنزیه المله، با مقدمه و پانویست سید محمود طالقانی، شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتم.
- هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۵)، سامان سیاسی، ترجمه: محسن ثلاثی، نشر علم، چاپ دوم.
- یغمایی، اقبال. (۱۳۵۷)، شهید راه آزادی، سید جمال واعظ اصفهانی، انتشارات توس.
- روزنامه الجمال. (۱۳۲۶)، شماره ۳۱، شنبه ۱۹ محرم.

۳. شریعتی مقلد سورل

ماهنامه قلمیاران - شماره ۱۸، سال سوم، تیرماه ۱۳۹۸، صفحات ۶۰ تا ۶۷

مقدمه

نوشتن مطلبی در مورد علی شریعتی که تازگی داشته باشد کار بسیار سختی است. شریعتی ایدئولوگ انقلاب بوده و انقلابی که چهل سال از تاسیسش گذشته فرصت کافی به موافقان و مخالفان داده تا به نقد و بررسی بزرگترین ایدئولوگش بپردازند. از شریعتی به اندازه کافی تعریف و تمجید شده و می‌شود؛ منتقدان هم نقدهای بسیاری مطرح کرده‌اند. برای مثال برخی از این نقدها به این شرح است: شریعتی رویکردی التقاطی داشته و مکاتب و ایدئولوژیهای گوناگون را به هم چسب و وصله کرده؛ شریعتی از مذهب، ایدئولوژی ساخته و با تبلیغ ایده ترکیب مذهب و سوسیالیسم در نهایت مذهب را به ابزار نبرد تقلیل داده است؛ شریعتی با ایدئولوژیک کردن تاریخ و سنت مانعی بر سر راه سیر تکاملی جامعه ایجاد کرده است؛ شریعتی در کلیت مدرنیته دست به گزینشگری زده و در این گزینش مولفه‌ایی مانند «انسان‌محوری» و «خرد‌خودبنیاد» را کنار گذاشته است و.... همچنین در مورد افراد و مکاتبی که بر استاد تاثیر گذاشته و یا از او تاثیر پذیرفته‌اند و اکثر مفاهیم و موضوعات کلیدی دستگاه فکری شریعتی از «طبقه» و «استثمار» و «شیعه‌علوی» گرفته تا «عدالت» و «بازگشت به خویشتن» مطالب متعددی وجود دارد. اما تاکنون کسی به این موضوع که شریعتی تحت تاثیر چه فرد یا مکتبی به این نتیجه رسید که باید موتور ایدئولوژی را با سوخت «اسطوره» روشن کند تا بتوان در دل مردم شور و انگیزه ایجاد کرد نپرداخته است. البته داریوش آشوری، یدالله موقن و محمد صنعتی به حضور رویکرد اسطوره‌ای در بین روشنفکران ایرانی اشاره کرده‌اند؛ اما اینکه شریعتی این رویکرد اسطوره‌ای را از کجا آورده تاکنون بررسی نشده است. شریعتی مهمترین معبودهایش را لوئی ماسینیون، الکسیس کارل، فرانتز فانون، ژاک برک، گوروچ، ژان کوکتو، مارکسیسم و اگرستانسیالیسم معرفی می‌کند و از ژرژ سورل و یا گوستاو لوبن



نامی نمی‌برد؛ اما به نظر می‌رسد این اندیشمندان تاثیر زیادی بر شریعتی داشته‌اند. شریعتی به آثار این افراد دسترسی داشته؛ زیرا در دوره‌ای که شریعتی در فرانسه بوده نام و آثار این اندیشمندان رواج گسترده‌ای داشته است. این ادعا که شریعتی در خلق آثار خود از افرادی مانند ژرژ سورل تاثیر گرفته است؛ موضوعی است که در این مقاله بررسی خواهد شد.

شورگرایان

گوستاو لوبن (۱۸۴۱-۱۹۳۱)، ژرژ سورل (۱۸۴۷-۱۹۲۲)، ویلفردو پاره‌تو (۱۸۴۸-۱۹۲۳)، هنری برگسن (۱۸۵۹-۱۹۴۱)، جیوانی جنتیله (۱۸۷۵-۱۹۴۴)، اورته گایی گاست (۱۸۸۳-۱۹۵۵)، و هانری دی من (۱۸۸۵-۱۹۳۰)، نسلی از اندیشمندان اروپایی را تشکیل می‌دادند که بر قدرت عواطف، غرایز و هیجانات روحی و روانی در مقابل قدرت تعقل و استدلال تاکید داشتند. حیات‌گرایی (vitalism) که برگسون یکی از مبلغان آن بود؛ به نیرویی خلاق به نام «شور زندگی» باور داشت که موجودات زنده از آن برخوردارند و باعث تمایز قطعی آن‌ها از موجودات غیرزنده می‌شود. لوبن بر نقش عقاید و باورهای ایمانی (نه استدلالی و عقلانی)، در ایجاد رفتارهای انسانی و اجتماعی تاکید داشت. به نظر او بسیاری از مهمترین کنش‌های انسانی نتیجه‌ی تاثیر همین عقاید است و با عقل و منطق و تجربه نمی‌توان صاحبان چنین عقایدی را دچار تغییر و تردید کرد. البته عقاید ایمانی دچار تغییر و تبدیل می‌شوند اما خود ایمان هرگز نمی‌میرد و نمی‌تواند هم بمیرد؛ زیرا احتیاج انسان به اعتقاد یک مسئله روحی است. (لوبن؛ ۱۳۴۶: ۱ تا ۱۰) لوبن همصدا با زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) بر نقش بسیار مهم عواطف و احساسات و اینکه منطق احساس با منطق عقل تفاوت دارد، تاکید می‌کند. لوبن ناخودآگاه احساسی و روانی را حاکم واقعی بر رفتار، گفتار و پندار افراد می‌داند و معتقد است ناخودآگاه بسیار مهمتر از خودآگاه منطقی و عقلی است. «اشتباه خیلی از سیاسیون این بود که خواسته‌اند با عقل و منطق کارهایی را بکنند که فقط از راه احساسات ممکن بوده است آن کارها انجام یابد.» (همان ۳۷) «هنوز خیلی طول دارد تا به آن زمانی برسیم که دنیا تابع تعقلات و براهین فلسفی گردد همیشه کار برعکس بوده و تا حال دست عقاید بوده است که بکرات قلب و انقلابهای جهان را بوجود آورده است. یعنی همان عقایدی که مورد تحقیر و استخفاف منطق عقلی است ولی این منطق عقلی نمی‌تواند با آن مقاومت و برابری نماید.» (همان ۹۱) لوبن می‌گوید: «اقامه دلیل و برهان عقلی برای کسیکه دارای یک عقیده ایست ناشی از عاطفه یا دین جز آنکه بیشتر آن شخص را نسبت بعقیده خود به شور و هیجان آورد تاثیر دیگری ندارد. به این جهت کسی نمی‌تواند بقوة عقل خویش بر رای و عقیده خود غالب گردد مگر اینکه این رای و عقیده بقدری کهنه و پوسیده بشود که قوت خود را بکلی از دست بدهد.»

(همان ۹۴) لوبن با تقسیم‌بندی منطق به؛ ۱. منطق حیاتی (زیستی) ۲. منطق عاطفی (روانی) ۳. منطق جماعتی (توده‌ای) ۴. منطق مذهبی و ۵. منطق عقلانی، تاکید می‌کند رفتار افراد براساس یکی یا ترکیبی از این منطق‌ها انجام می‌شود. برای مثال؛ «سران و رهبران نادر که می‌توانند گاهی رای یک اجتماع سیاسی را تغییر دهند بخوبی می‌دانند که از راه عقل نمی‌توان در شنوندگان تاثیراتی ابراز نمود بلکه فقط بوسیله تحریکات احساسات بانضمام استمداد از بعضی فرمول‌های دینی می‌توان تاثیر اطمینان‌بخشی حاصل نمود.» (همان ۱۴۳) لوبن ضمن تاکید بر متمایز بودن عرصه عقیده (ایمان)، از عرصه معرفت (علم) به نکته ظریفی اشاره می‌کند که به نسبت ایمان و دین مربوط می‌شود. او می‌نویسد: «مردم به ایمان احتیاج دارند و این احتیاج را دین به وجود نمی‌آورد بلکه بعکس احتیاج مردم به ایمان باعث پیداش ادیان است. پس هر وقت کسی دست از دین ابا و اجدای خود کشید بیدرنگ به عقاید دیگری اعم از سحر یا شعبده یا اوهام سیاسی و غیره معتقد می‌گردد.» (همان ۲۱۲) برخلاف کانت و پیروان او که عوامل روحی، روانی و عاطفی را در تعیین معیارهای شناخت دخالت نمی‌دهند؛ لوبون به مطالعه این عوامل بسیار علاقمند است. این تفاوت از آن‌جا ناشی می‌شود که جهان در رویکرد فلسفی کانت جهانی است که با عقل و خرد اداره می‌شود و به همین دلیل تمرکز او بر «معرفت‌شناسی» است. اما جهان در رویکرد فلسفی لوبون جهانی است که با اراده و قدرت اداره می‌شود و عقل و منطق هم در خدمت اراده و خواست انسان هستند و به همین دلیل تمرکز لوبون بر «رفتارشناسی» است.

در همان زمان اقتصاددان و جامعه‌شناس ایتالیایی، پاره‌تو، بر نقش غرایز و احساسات در مقابل منطق و استدلال تاکید می‌کرد. او معتقد بود رفتار اکثر انسان‌ها برپایه غرایز و عواطف است، هرچند کوشش می‌کنند برای آن‌ها توجیه‌های عقلانی و منطقی بتراشند. برای مثال او می‌گفت؛ انسان‌ها حتی در سخت‌ترین شرایط به ندرت اقدام به خودکشی می‌کنند؛ اما به شکل مزورانه‌ای این تصمیم را نتیجه پذیرش منطقی دستورهای اخلاقی و مذهبی می‌دانند؛ درحالی که در واقع از مرگ می‌ترسند و ترس از مرگ پیش از هر چیز امری غریزی است. از منظر اسطوره‌شناسی تاکید بر قدرت غرایز، شور، هیجان، اراده و ایمان، در مقابل تاکید بر قدرت عقل و منطق و استدلال به اسطوره دیونیسوس (خدای شور و شراب و شهود) و در برابر آپولون (خدای خرد و دانایی و پیشگویی) باز می‌گردد. رویکرد دیونیسوسی در فلسفه معاصر با شوپنهاور و نیچه و در روانکاوی با فروید و در روانشناسی جمعی با کارل گوستاو یونگ پیوند خورده است. بررسی آثار این اندیشمندان نشان می‌دهد در این رویکرد علاوه بر اولویت داشتن شهود باطنی بر تفکر ظاهری؛ اراده و عمل بر هر نوع تفکر و نظری ارجحیت دارد. به همین دلیل تئورسین‌های نازیسم و فاشیسم مانند آلفرد



روزنبرگ و جوانی جنتلیه همیشه تکرار می‌کردند که مهم نیست که شما چه فکری می‌کنید مهم این است که عمل کنید و قدرت اراده خود را نشان دهید. مهم این است که شما سد بزرگی را بسازید یا جنگ بزرگی را راه بیاندازید؛ اینکه به لحاظ عقلی آن سد دریاچه‌ای را به نمک‌زار تبدیل می‌کند یا احتمال وقوع زلزله را افزایش می‌دهد و آن جنگ کشور و مردم را نابود می‌کند خیلی مهم نیست.

سورل و اسطوره انقلابی

ژرژ سورل، متفکر فرانسوی، با رویکردی دیونیسوسی به این باور رسیده بود که برای ایجاد انقلاب سوسیالیستی و مهمتر از آن برای حفظ چنین نظامی باید به هر طریق ممکن انگیزه‌های انسانی و اخلاقی را بیدار کرد و در سوسیالیسم عقلانی بی‌روح، روح تازه‌ای دمید. به ویژه در دوره‌ای که اخلاق بورژوازی جامعه را به منجلاب فساد پول و سکس کشانده باید نظام اخلاقی جدیدی تاسیس کرد. سورل معتقد بود مارکسیسم تنها در صورتیکه موفق خواهد شد، که از دکترینی اقتصادی و عقلانی به دکترینی اخلاقی و عاطفی تبدیل شود. به باور او باید از مباحث صرف اقتصادی و ماتریالیستی فراتر رفت و به روانشناسی ماتریالیسم تاریخی پرداخت. عقل انقلابی نمی‌تواند مبنای کنش انقلابی باشد؛ کنش انقلابی نیازمند روح انقلابی است. باید از اخلاق، اسطوره و افسانه اجتماعی برای ساختن آرمانشهر استفاده کرد باید افسانه را به واقعیت و عاطفه را به عقلانیت ترجیح داد. در همین راستا، سورل به جای انقلاب پرولتاریایی و یا مارکسیسم اروپایی که توسط مارکسیست‌ها و اصلاح‌طلبانی مانند برنشتاین پیشنهاد می‌شد؛ «اعتصابات عمومی» را بهترین راه برای مبارزه و سرنگونی نظام سرمایه‌داری می‌دانست. چنین اعتصابات بیش از آنکه ریشه در تحلیل منطقی زیربنای اقتصادی و روابط تولید و یا برنامه‌ریزی‌های دقیق برای اصلاحات گام به گام اقتصادی داشته باشد؛ ریشه در حرکتی توده‌ای برای نابودی نظام سرمایه‌داری موجود و رسیدن به آرمانشهر داشت. سورل در کتاب «بازاندیشی خشونت»؛ از منظر اخلاقی و اسطوره‌ای به بازخوانی نبرد بین پرولتاریا و بورژوازی پرداخت. او با طرح ایده سندیکالیسم؛ تشکیل اتحادیه‌های کارگری و واگذاری مالکیت و مدیریت کارخانه‌ها به کارگران را تبلیغ می‌کرد. به همین دلیل لنین را که اسطوره سندیکالیسم را زنده کرده بود می‌ستود. از نظر سورل تنها خشونت که تا اندازه‌ای قابل دفاع است؛ خشونت است که کارگران در راه دستیابی به حقوق خود انجام می‌دهند. سورل نظام مذهبی فرانسه را فاسد و تمام اعلامیه‌های حقوق بشری را مشتی شعار انتزاعی بی‌خاصیت می‌دانست. او علم را چیزی فراتر از مجموعه‌ای از قوانین و فرمول‌های ریاضی و طبیعی می‌دانست و می‌گفت علم بیش از آنکه بازتولید ساختار واقعیت باشد باید همچون ابزاری زمینه دستیابی به

تصورى خلاق را فراهم کند. (Sorel; 1999)

سورل مخالف سرسخت فلسفه دکارت و اصول آن مانند شک‌گرایی، خردگرایی و تمایز بین ذهن و جسم بود. او همچنین با رئالیسم ارسطویی و روش‌های تجربی و آزمایشگاهی هم مخالف بود. سورل اولین کتابش با عنوان «در محاکمه سقراط» را در سال ۱۸۸۹ نوشت. در این کتاب او به نقد تفسیر آلفرد فویلی در مورد سقراط پرداخت. فویلی شخصیت و رفتار سقراط را ستایش می‌کرد؛ اما سورل به سقراط تاخت و او را به دلیل تضعیف پایه‌های اخلاقی جامعه نکوهش کرد. (Jennings; 18, 1985) به گفته جنینگز؛ کتاب در محاکمه سقراط، چیزی جز محاکمه مجدد سقراط نبود. سورل سقراط را مجرم می‌دانست زیرا او تدین، شور و احساس مذهبی، احترام به ازدواج و خانواده و صفا و صمیمیت زندگی روستایی را که یونانیان را به هم پیوند می‌داد به لرزه درآورده بود. (Jennings; 1985, 23) علاوه بر این؛ فلسفه سقراط خوشبینانه بود و باعث می‌شد به جای اینکه افراد، ستایشگر تقدیر خدایان باشند؛ به جنگ سرنوشت بروند. اگر افراد رویکرد خوشبینانه‌ای به جهان پیدا کنند، جهان را صحنه نمایش می‌بینند که همچون تصویر جذابی به آن‌ها چشمک می‌زند و به دنبال عشق خود می‌روند. به نظر سورل؛ چنین رویکردی ارزش‌ها و احساسات مذهبی را تخریب و ذهن جوانان را فاسد می‌کند. (Jennings; 1985, 24)

سورل معتقد بود توده مردم را اسطوره‌ها برمی‌انگیزاند و کنشگر سیاسی باید به اسطوره‌سازی روی آورد تا بتواند خشونت و اقدام قهرآمیز علیه قدرت حاکم را برای کارگران توجیه کند. سورل در کتاب «تاملاتی درباره خشونت» می‌نویسد: «اسطوره مجموعه‌ای از تصویرهای همبافت بود، نه عنصری مجزا که جدا از چیزهای دیگر در نظر گرفته شود. پس اسطوره می‌بایست واقعیت را در نقاط متعدد انعکاس دهد و، از این گذشته، چیزی خارج از دایره عقل و منطق باشد... اسطوره چیزی بود که آدمیان براساس آن عمل می‌کردند، حال آنکه مفاهیم کلی منطق ممکن نبود کسی را بکاری برانگیزند» (هیوز؛ ۱۳۶۹: ۱۵۵) سورل می‌گوید؛ اسطوره‌ها توصیف امور نیستند بلکه بیانگر عزم عمل هستند... اسطوره‌های معاصر انسان‌ها را آماده مبارزه‌ای می‌سازند که به نابودی وضع موجود خواهد انجامید... (بومر؛ ۱۳۸۵: ۷۹۶ و ۷۹۷) سورل معتقد است: «سوسیالیست‌ها باید از کوشش برای یافتن وسیله‌ای جهت تشویق طبقات متوسط آگاه دست بکشند؛ تنها وظیفه آن‌ها آگاه کردن پرولتاریا از نقش انقلابی عظیمی است که آن طبقه باید ایفا کند... نمی‌توان با کاربرد زبان معمولی به شیوه‌ای قطعی به این نتایج رسید؛ بلکه باید از مجموعه‌ای از تصاویر بهره گرفت که تنها بواسطه شهود و قبل از هرگونه تحلیلی می‌تواند به صورتی یکپارچه کل احساساتی را که منطبق با مظاهر مختلف جنگ سوسیالیسم برضد جامعه مدرن است، برانگیزد.» (همان؛ ۷۹۸)



ارنست کاسیرر معتقد است: «در اسطوره، فرمهای ایده‌آل و روابط و نسبت‌هایی (منطقی و ریاضی) که جهان عینی را به منزلهٔ جهانی نمایش می‌دهند که کاملاً زیر سلطهٔ قانون قرار دارد، وجود ندارد؛ بلکه برعکس تمامی واقعیت در تصاویر متحدکنندهٔ ملموس (کانکریت) مستحیل می‌شود. تقابل میان اسطوره و علم که نتیجه‌اش چنین مشهود است سرانجام به تقابل در اصل منتهی می‌شود. هر ترکیبی که اسطوره از امر جزئی یا امر خاص ارائه می‌دهد همان خصلتی را دارد که فقط در کل کاملاً مشهود است. درحالی که شناخت علمی، عناصر را پس از آنکه با عمل انتقادی از یکدیگر تفکیک و متمایز و متعین کرد می‌تواند آنها را با یکدیگر (طبق بعضی روابط منطقی) ترکیب کند؛ اسطوره، به نظر می‌رسد، که همه چیز را روی هم می‌ریزد و آنها را بی‌آنکه از یکدیگر تفکیک و متمایز کرده باشد با یکدیگر متحد و درهم ادغامشان می‌کند. روابطی که اسطوره میان عناصر وضع می‌کند به گونه‌ای است که بین عناصر نه تنها رابطهٔ ایده‌آل دوسویه‌ای برقرار می‌شود بلکه به‌طور مثبت با یکدیگر هم هویت می‌گردند و همهٔ آنها یک چیز می‌شوند. اشیایی که به معنای اسطوره‌ای با یکدیگر تماس حاصل می‌کنند، خواه این تماس مجاورت فضایی یا توالی زمانی باشد، خواه مشابهتی دور باشد و خواه عضویت در یک طبقه یا نوع باشد، آنها دیگر اشیایی متعدد و متکثر نیستند بلکه از دیدگاه اسطوره، وحدتی جوهری دارند... روابطی که اسطوره میان اشیاء وضع می‌کند روابط منطقی نیستند که وقتی میان اشیاء قرار گرفتند آنها را از یکدیگر متمایز کنند و نیز به یکدیگر مرتبط نمایند، بلکه، برعکس، روابط اسطوره‌ای مانند نوعی چسباند که می‌توانند ناجورترین عناصر را به هم بچسبانند.» (کاسیرر؛ ۱۳۷۸: ۱۲۴-۱۲۵)

به نظر کاسیرر در نگاه کیمیاگران؛ جهان مجموعه‌ای از خواص بسیط است و اجسام از انباشته شدن این خواص به وجود می‌آیند. برای مثال فرض می‌شود تمامی اجسامی که آتش می‌گیرند دارای یک علت مادی مشترک (در این مورد ماده‌ای بنام فلوژیستون) هستند. به همین ترتیب، تمام جامدات، مایعات و یا گازها دارای ماده‌ای مشترک هستند که آنها را به این شکل‌ها در می‌آورد. به همین دلیل در کیمیاگری اولین گام رسیدن به «سنگ فلاسفه» این است که جیوه که مایع است را با جدا کردن عامل یا خاصیتی که موجب مایع شدن می‌شود به جسمی جامد تبدیل کرد. «از دیدگاه اسطوره هر خصلتی، هر چند عَرَضی هم باشد مانند هر خصلت دیگری است؛ یعنی تمایزی دقیق میان ذاتی و عَرَضی و اساسی و غیراساسی وجود ندارد؛ چون که اسطوره هر تشابه قابل درکی (میان اشیاء یا امور) را بیان بی‌واسطهٔ اینهمانی ذات آنها می‌داند... علاوه بر این در بینش اسطوره‌ای هرگاه چیزی مشابه چیز دیگری باشد کل شیء نخست در شیء مشابه نیز وجود دارد. مثلاً آگاهی اسطوره‌ای در دود تنباکویی که از چپق به هوا می‌رود، نه سمبل محض و نه ابزار

صرف برای تولید باران بلکه تصویر ملموس ابر را می‌بیند و در این تصویر، خود شیء یعنی باران مطلوب را مشاهده می‌کند.» (همان: ۱۳۱-۱۳۳)

سورل اعتقاد داشت که مارکسیسم، اسطورهٔ پرولتاریاست. از نظر سورل برخی ویژگی‌های اسطوره که نیرویی غیرعقلانی اما تاریخ‌ساز بود به این شرح است:

۱. اسطوره، یک کلیت است و نمی‌توان آن را به اجزای سازنده‌اش تجزیه کرد.
۲. اسطوره، امری اجتماعی و سیاسی است که شرکت‌کنندگان در یک جنبش، که دارای اهداف عملی هستند، بدان اعتقاد دارند.
۳. اسطوره، فعال و پراگماتیک است. اسطوره، موجب عمل مخربی می‌شود که هدفش نه انعکاس واقعیت بلکه عمل کردن بر آن و تغییر دادنش است.
۵. اسطوره، تصویری جادویی است که گروندگان در آن، تحقق خواسته‌های خود را می‌بینند. از این رو نمی‌توان اسطوره را تحلیل انتقادی کرد و آن را ابطال نمود.
۶. اسطوره نیرویی خلاق و حیاتی است که از عمیق‌ترین عواطف انسانی سرچشمه می‌گیرد. (همان: ۱۳ و ۱۴)

هانری دی من هم مانند سورل بر ابعاد عاطفی و اخلاقی سوسیالیسم تأکید داشت. او در ابتدای فصل اول یکی از کتاب‌هایش می‌نویسد: «وقتی با خون خود می‌نویسی؛ نوشته‌ات به روح افراد نفوذ می‌کند.» این جمله نشان‌دهندهٔ اهمیت و برتری قدرت کلام و زبان در برابر عقل و منطق است. به نظر دی من، باید از اعتقاد به جبرگرایی اقتصادی و تأثیر آن بر افراد دست برداشت؛ همان‌طور که بسیاری از روشنفکران و نخبگان پشتیبان سوسیالیسم به لحاظ طبقاتی از طبقه بورژوا بودند و تنها به دلایل اخلاقی و انسانی به این نظریه علاقمند شدند. به همین ترتیب اگر فکر کنیم که طبقه کارگر از طریق روش‌های علمی و عقلانی به آگاهی طبقاتی خواهند رسید و بعد از آن به جنبش انقلابی خواهند پیوست، در اشتباه هستیم؛ طبقه کارگر و سایر افراد باید به لحاظ عاطفی و احساسی اقناع شوند. به سخن دیگر، کنش کارگران در پیوستن به انقلاب کنشی عاطفی و روانی است و کارگران بیش از آنکه نیازمند دلایل علمی باشند نیازمند دلایل عملی هستند. باید ابعاد عاطفی و اصول اخلاقی را در مارکسیسم زنده کرد تا سرچشمه‌ای مطمئن برای مبارزه انقلابی داشت؛ زیرا جنگ طبقاتی نه از آگاهی طبقاتی که از احساس رنجش طبقاتی حاصل می‌شود و برای زنده کردن این احساس رنجش بیش از آنکه به آگاهی نیاز باشد به عاطفه و اخلاق نیاز است. (De Man 1985) برداشت شریعتی هم از اسطوره کما و بیش همین است؛ شریعتی اسطوره را نمونه آرمانی و مطلق هراس‌ساز و نیازی می‌داند که فراتر از تاریخ است؛ یعنی عینی و



محدود به مکان و زمان نیست. اسطوره به جای «آنچه هست» به «آنچه باید باشد» می‌پردازد و نیاز انسان‌ها را در مورد آنچه می‌خواهند باشند بدون هیچ عیب و نقصی پاسخ می‌دهد. (شریعتی؛ ۱۳۸۲؛ ج ۲۶)

شریعتی و ایدئولوژی

شریعتی مکتب فکری هر فرد را شامل دو بخش «جهان‌بینی» و «ایدئولوژی» می‌داند. جهان‌بینی همان چارچوب فکری و هستی‌شناسی است و ایدئولوژی مسئولیت افراد و بایدها و نبایدها را مشخص می‌کند. (شریعتی؛ ۱۳۸۶؛ ج ۹؛ ۱۱۶) از نظر شریعتی؛ ایدئولوژی موجب ایجاد انگیزه و حرکت در افراد می‌شود و به زندگی آن‌ها جهت می‌بخشد و چگونه بودن را به آن‌ها نشان می‌دهد و مفاهیمی مانند عشق، فداکاری، ایثار و شهادت را در آن‌ها زنده می‌کند. (شریعتی؛ ۱۳۷۹؛ ج ۲۳؛ ۱۱۲) «ایدئولوژی ایمانی است که بر اساس مفاهیم خودآگاهی، هدایت، رستگاری، کمال، ارزش، آرمان و مسئولیت استوار است. فلسفه و علم پدیده‌شناسی می‌کنند، ایدئولوژی ارزیابی خوب و بد می‌کند، فلسفه و علم تا مرز معرفت پیشتر نمی‌روند، ایدئولوژی به هدایت دست می‌زند، فلسفه و علم در برابر طبیعت، جامعه و انسان یک آینه است، ایدئولوژی یک دست، فلسفه و علم آگاهی است، ایدئولوژی راستین و تمام با خودآگاهی تحقق می‌یابد. فلسفه و علم ارزش‌ها را توجیه می‌کنند، ایدئولوژی ارزش‌ها را می‌کشد و می‌آفریند، فلسفه و علم تو را تشریح می‌کنند، ایدئولوژی تو را خلق می‌کند، فلسفه و علم، فیلسوف و عالم می‌سازد، ایدئولوژی روشنفکر مجاهد». (شریعتی؛ ۱۳۸۱؛ ج ۷؛ ۹۴) شریعتی می‌گفت: «من ارزش کسانی که عالم نیستند بیش از افرادی می‌دانم که مغز خود را با معلومات انباشته و آلوده کرده‌اند، زیرا افراد دسته اول با فطرت سالم و معمولی خود می‌توانند بیندیشند و لااقل مسائل مربوط به زندگی ساده را درک کنند، ولی آنهایی که مغزی انباشته دارند، مغزشان غیرطبیعی و احساسشان ناسالم است و حتی از درک مسائل ساده عاجزند». (شریعتی؛ ۱۳۸۱؛ ج ۲۷؛ ۴) همین رویکرد به علم و فلاسفه بود که باعث می‌شد شریعتی پانصدتا سقراط و ابوعلی سینا را کم ارزش‌تر از یک حلاج یا مقداد بداند.

در همین زمینه سورل گفته بود: تصور سوسیالیست‌ها از علم غلط است؛ علم دستگاهی نیست که از یک طرف مسائل را در آن بریزید و از طرف دیگر پاسخ‌ها را دریافت کنید. کارکرد علم خیلی ساده‌تر است. علم می‌خواهد بداند چگونه کوشش‌های کسانی را که با کارهای آزمایشی سروکار دارند در طریق کمال بیاندازد. یعنی سورل علم را بر مبنای عمل تعریف می‌کرد و نگاهی ابزارگرایانه به آن

داشت. (هیوز؛ ۱۳۶۹: ۸۰) همین نگاه را شریعتی به مذهب داشت و البته مورد انتقاد زیادی قرار گرفت. شریعتی همزمان با تحقیر فلسفه و علم، و تکریم ایدئولوژی تلاش می‌کرد تا از مذهب سلاحی برای مبارزه بسازد. شریعتی ایدئولوژیک کردن مذهب را با هدف ایجاد شور و تحرک در توده به وسیله احیاء اسطوره‌های مذهبی انجام می‌داد. این کار موجب انتقادات فراوانی شد؛ شایگان در این مورد می‌نویسد: «ایدئولوژی، پدیده‌ای التقاطی، میان اسطوره و عقل است. ما، با نوعی اسطوره‌ی عقلانی‌شده، و عقل بازگشته به اساطیر، سر و کار داریم. نیز می‌دانیم که، ایدئولوژی، تفکری ضد دیالکتیک است، زیرا منجمد و راکد است. بالاخره، می‌دانیم که، ایدئولوژی یک آگاهی کاذب است. وقتی که من همه این عوامل را در مجموع گرد آوردم، دریافتم که، دید متفکرانی چون علی شریعتی، که به نظر من، سنخ نمونه‌وار یک ایدئولوژی‌پرداز است، به خوبی در چارچوب ایدئولوژی می‌گنجد. این متفکر، حتی پیش از انقلاب، زمینه مساعدی، برای ایدئولوژی زده کردن، به وجود آورده بود. به نظر من، قبل از هر زمین‌لرزه اجتماعی، انسان، در شکل‌گیری یک میدان مغناطیسی، شرکت می‌کند، که از همان آغاز، ذهن را مشروط و مقید می‌سازد، و بر همین اساس، حتی روشن‌بین‌ترین کسان را به دام می‌اندازد، و تفکر انتقادی انسان را می‌بندد، و فلج می‌کند. از این وضعیت، تا لجام‌گسیختگی روانشناسی توده‌ها، گامی بیش نیست...» (شایگان؛ ۱۳۷۶: ۱۷۱) سروش در نقد این رویکرد می‌گوید: «... مدافعان ایدئولوژیک کردن دین، همه دین را نمی‌خواهند، بلکه، از دین فقط سلاحی برای مبارزه می‌طلبند...» (سروش؛ ۱۳۷۶: ۱۲۳) سید جواد طباطبایی به درستی یادآور می‌شد که؛ روشنفکران دینی و افرادی مانند شریعتی و سروش با ایدئولوژیک کردن سنت و مذهب راه تکاملی تاریخی و عرفی شدن را که در عصر مشروطه شروع شده بود مسدود کردند. (مصاحبه با روزنامه شرق؛ ۱۳۸۲)

با الگو گرفتن از ویکو؛ «سورل در سراسر عمر در جستجوی گونه‌ای *ricorso* بود؛ یعنی نوسازی تاریخ بشر از راه بازگردانیدن ارزشهای دیرین و قهرمانی. واژه *ricorso* به معنای بازدویدن است.» (هیوز؛ ۱۳۶۹: ۱۵۲) سورل معتقد بود به یاری اسطوره‌های تاریخی می‌توان توده منفعل و بی‌تفاوت را به حرکت درآورد. به همین شکل شریعتی شعار «بازگشت به خویشتن» را مطرح کرد و تلاش کرد با کمک اسطوره‌سازی از مفاهیم و شخصیت‌های مذهبی آن را اجرایی کند. ایده «بازگشت به خویشتن» را شریعتی از اندیشمندانی مانند سارتر، فانون، امه سزر و اقبال لاهوری اخذ کرده بود. البته نه تنها شریعتی بلکه قبلا از او جلال آل احمد و بعد از او احسان نراقی با کتاب «آنچه خود داشت» و امروز هم فردی مانند مرتضی فرهادی با کتاب «صنعت برفراز سنت یا روبروی آن؟»؛ به دنبال چنین سراب‌هایی بوده و هستند. به خصوص اسطوره‌ای که شریعتی



از برخی شخصیت‌های مذهب شیعه می‌سازد؛ یادآور قهرمانانی است که از عصر اسطوره‌ها به دنیای مدرن فراخوانده شده‌اند. مهمترین قهرمان اسطوره‌ای شریعتی، ابوذر است. «ابوذر برای توسعه اشتراکیت اقتصادی و سیاسی اسلام می‌کوشید.» (شریعتی؛ ۱۳۸۱؛ ج ۳: ۱۸) به همین ترتیب شریعتی داستان هابیل و قابیل را صرفاً در جهت نصیحت و ارشاد اخلاقی نمی‌بیند؛ بلکه آن را آغاز ماجرای تضاد طبقاتی می‌داند. «قابیل ... نماینده نظام کشاورزی و مالکیت انحصاری یا فردی و هابیل ... نماینده عصر دامداری و دوره اشتراک اولیه پیش از مالکیت [است].» (شریعتی؛ ۱۳۸۲؛ ج ۱۶: ۵۲) در جای دیگری می‌گوید: «این انقلاب جبری آینده است بر اساس تضاد دیالکتیکی که با جنگ هابیل و قابیل آغاز شد و در سراسر جامعه‌های بشری میان نظام حاکم و محکوم جاری است و سرنوشت جبری تاریخ پیروزی عدالت و قسط و حقیقت خواهد بود.» (همان؛ ۶۲)

ایدئولوژی و فاشیسم

«روشنفکران فاشیست اغلب مجذوب نظریه‌های ضد دموکراتیک در مورد نخبگان می‌شوند؛ این نظریه‌ها را کسانی چون ژرژ سورل و ویلفردو پارتو، که مورد توجه خاص موسولینی بودند، ترویج می‌کردند. پارتو به یک نسل چنین آموخت که سیاست، بویژه سیاست دموکراسی‌های مبتنی بر آرای توده‌ها را چیزی جز تضادی ساده میان معدود نخبگان صاحب قدرت ندانند، نخبگانی که منافع خصوصی خود را با لفاظی ایده‌آلیسم می‌پوشانند ولی هیچ احساس والایی که بر مسئولیت‌پذیری در قبال مردم یا اصول مبتنی باشد، الهام بخش آنان نیست... در عوض فاشیست‌ها استدلال می‌کردند که، رهبری حقیقی و حتی دموکراسی حقیقی تنها در جایی یافت می‌شود که خلق با تائیدی همگانی، رهبری خلقی را تحمیل نماید، رهبری که نیازهای واقعی و روح ملی آنها را به گونه‌ای شهودی درک کند و آنها را به‌سان گروهی متحد شکل دهد و به انجام کارهای سترگ، سخت و مستلزم از خود گذشتگی توانا سازد.» (وایس؛ ۱۳۸۰: ۴۶) «ژرژ والوا آشکارا از سورل به عنوان پدر فکری فاشیسم ستایش کرد و موسولینی ادعا نمود که؛ من هرچه هستم از سورل دارم.» (نئوکلوس؛ ۱۳۹۱: ۳۰) موسولینی در سخنرانی ناپل که در سال ۱۹۲۲ و سه روز پیش از راه‌پیمایی به روم و فتح آن بیان شد؛ گفت: «ما اسطوره خود را خلق کرده‌ایم. این اسطوره ایمان است، شور است. لازم نیست که واقعیت باشد. واقعیت است به این معنا که محرک است، امید است، ایمان است، دلیری است. اسطوره ما ملت است، اسطوره ما عظمت این ملت است!... به نظر ما ملت فقط یک قلمرو نیست بلکه امری است معنوی... ملتی بزرگ است که، نیروهای خود را به واقعیت برگرداند.» (همان ۴۵) نئوکلوس در توضیح سخنان موسولینی می‌گوید: «این عبارتندی - درباره حیات باوری و روح - اسطوره را وسیله‌ای برای بسیج ملت می‌داند، امیدی که کنش توده‌ای

در پس آن رخ می‌دهد و توده‌ها را به اعمال دلیرانه برمی‌انگیزاند.» (همان ۴۵)

لوبن یکی از اولین اندیشمندانی است که به موضوع شباهت تندروان انقلاب فرانسه مانند روبسپیر و بلشویک‌های اتحاد جماهیر شوروی با دین اشاره کرده است. او در توصیف دادگاه‌های انقلابی می‌گوید: «روبسپیر که نمونه روحیه تنگ و محدود دینی عصر خویش بود خود را رسول و صاحب وحی پنداشت و تصور کرد که از عالم لاهوت ماموریتی به او داده شده است که بیاید و ارکان فضیلت را در عالم مستقر سازد... محاکم انقلاب شباهت و رابطه کاملی با محاکم تفتیش عقاید داشت. البته خدای این دو نوع محاکم مختلف یکی نبود ولیکن خطمشی‌شان یکی بود و آن تعقیب و اعدام کسانی بود که بعقیده آنان اعتقاد نیاورده بودند.» (همان ۲۴۴) ماک دوگل امریکایی و لوبن فرانسوی معتقد بودند؛ توده‌های مردم، خاصه وقتی که به تعداد بی‌شمار در یک مرکز عمومی جمع می‌شوند، بیش‌تر محسور و تحت تاثیر گفتار هستند تا نوشتار. در چنین شرایطی راه جلب و جذاب آنان این نیست که وارد بحث در جزئیات متعدد واقعی شویم و یا فلسفه بافی‌های منطقی پیشه کنیم. بلکه کارسازترین راه این است که با حرارت و با تکرار مداوم ساده‌ترین عقاید به قلب آنان نفوذ کنیم. هیتلر با چنین رویکردی و با سخنرانی‌های آتشین و جذاب در قلب مخاطبانش نفوذ می‌کرد. او معتقد بود که توده مردم قابلیت عجیبی در پذیرفتن وعده‌های نظریه‌پردازان دارند. در نظر هیتلر؛ توده‌ها حالت زنانه دارند نباید به دنبال بکار انداختن مغز آن‌ها باشیم؛ بلکه باید در قلب‌شان نفوذ کنیم. (گیری؛ ۱۳۸۱: ۲۲)

از تعارف‌های معمول که بگذریم؛ خروجی سیاسی افکار سورل که مدام بر لزوم تزریق ایدئولوژی و اسطوره به مارکسیسم تاکید می‌کرد؛ فاشیسم موسولینی بود. موسولینی «سوسیالیسم» را با زبان اسطوره‌ای به «ناسیونالیسم» پیوند زد؛ و شریعتی با همان زبان؛ «سوسیالیسم» را با «مذهب» (شیعه علوی) پیوند داد. موسولینی به مرور زمان واژه «طبقه» را در سخنرانی‌هایش کم‌رنگ و به جای آن واژه «ملت» را پررنگ کرد؛ درحالی که شریعتی با شناخت ویژگی‌های جامعه‌اش ترجیح داد به جای واژه طبقه، از واژه «امت» که بار مذهبی داشت، استفاده کند. شریعتی فلسفه و علم را تحقیر و بر احساس و اراده تاکید می‌کرد؛ در محتوای افکار او برای مهمترین مولفه‌های ارزشی مدرنیته مانند «خردخودبنیاد»؛ «انسان‌گرایی»؛ «آزادی» و «دموکراسی» جایی وجود نداشت. شریعتی حتی در روش ترویج افکارش؛ حرف زدن و منبر رفتن برای توده را به نوشتن و سخنرانی برای اهل فن ترجیح می‌داد؛ روش‌هایی که همیشه محبوب پوپولیست‌ها و فاشیست‌ها بوده است. شاید این سخنان تند و افراطی بنظر برسد؛ بخش بعد این قضاوت را تصحیح خواهد کرد.



دموکراسی متعهد

تأثیر شریعتی از سورل به اسطوره‌سازی در مارکسیسم محدود نمی‌شود؛ رویکرد شریعتی به دموکراسی‌های غربی هم تحت تأثیر افکار سورل بوده است. استیوارت هیوز می‌گوید؛ سورل در حوزه سیاست (به دلیل سوء استفاده دموکرات‌ها از قضیه دریفوس) از سیاستمداران دموکرات و دموکراسی سرخورده شده بود و تا آخر عمر به دموکراسی پارلمانی بدبین بود. (هیوز؛ ۱۳۶۹: ۸۰)

شریعتی هم به شدت با دموکراسی مخالف بود و آن‌ها را بازپچه دست بورژوازی و ضدانقلاب می‌دانست. نظام سیاسی پیشنهادی او حکومتی دو مرحله‌ای است که مشابه گذار از دیکتاتوری پرولتاریا به حکومت کمونیستی در اندیشه مارکسیست‌هاست. «بنابراین، امروز حکومت یا گروه متعهد سیاسی که در یک کشور رهبری را به دست می‌گیرد، بخصوص کشوری که راکد است، کشوری که از سنت‌های پوسیده رنج می‌برد، کشوری که روابطش بسیار منحط است، فرهنگش ضعیف است، روابط اجتماعی ناسالم است، اختلافات، ستم و ناپاکی در آن رواج دارد و بینش غلط وجود دارد و جهل وجود دارد و عوامل خارجی وجود دارد، این گروه متعهدند- ولو مذهبی هم نباشند متعهدند- که سرنوشت انقلاب را به دموکراسی رای‌های بی‌ارزش و خریداری شده و بازیچه جهل و خرافه و غرض وانگذارند. متعهدند که انقلاب را پیاده کنند، رهبری کنند و به هدف هدایت کنند. از نظر جامعه‌شناسی می‌گوییم «متعهدند»؛ از نظر جامعه‌شناسی سیاسی، این گروه متکی به کسب رای اکثریت افراد نیست؛ متعهد به تحقق ایده‌ها و عقاید و افکارش و تغییر در مسیر فکری افراد، در روابط اجتماعی و تکامل فرهنگی و صنعتی و رشد عمل انقلابی براساس ایدئولوژی خویش است. بنابراین، رهبری سیاسی این گروه متعهد وقتی سرنوشت جامعه را به دست می‌گیرد، تمام هدفش آن است که جامعه را براساس مکتب انقلابی خویش به‌روراند... و فرهنگ و اخلاق عقاید و آراء مردم را به شکل انقلابی تغییر دهد، حتی علی‌رغم شماره آراء.» (شریعتی؛ ۱۳۷۹: ج ۲۶: ۴۷۷-۷۸)

به نظر شریعتی برای رسیدن به حکومت ایده‌آل باید دو مرحله را طی کرد؛ «مرحله اول ایجاد یک نظام انقلابی بر اساس یک رهبری ایدئولوژیک انقلابی برای دوره موقتی که آن را می‌توان دوره خودسازی انقلابی جامعه نامید. مرحله دوم مرحله‌ای است که در آن، جامعه به خودآگاهی رسیده است و شماره راس‌ها با شماره رای‌ها برابر شده است (در این صورت دموکراسی واقعیت دارد). (شریعتی؛ ۱۳۶۸: ج ۱۱: ۱۴۸) به نظر شریعتی معیار اصلی تفاوت حکومت‌ها نه در شکل آن‌ها بلکه در محتوای آن‌هاست. «دموکراسی و لیبرالیسم و دیکتاتوری و رهبری انقلابی، شکل‌ها هستند و اختلافشان را باید از هدف‌هایشان و نوع عملشان و ایدئولوژی‌شان بازشناخت نه از فرم حکومت‌شان.» (شریعتی؛ ۱۳۶۸: ج ۱۲: ۲۲۷)

حکومت ایده‌آل مدنظر شریعتی «دموکراسی متعهد» است. شریعتی می‌گوید: «دموکراسی متعهد می‌گوید من با آراء مردم کار ندارم و وقتی روی کار می‌آید وسواس آراء مردم را ندارد و کوشش نمی‌کند تا نظر عوام را جلب کند، حتی ممکن است با نظر آنها مخالف باشد. به چه شکل دموکراسی متعهد عمل می‌شود؟

۱. به وسیله انتخاب دموکراتیک رهبر، اما برای همه عمر
۲. فاصله زیاد بین انتخابات - شخص انتخاب می‌شود برای تمام عمر یا برای مدت زیاد، در این مدت فرصت هست که برنامه‌های خود را اجراء کند. تیتو و سوکارنو پس از کنفرانس باندونگ براساس همین فکر، رهبران مادام‌العمر شدند.» (شریعتی؛ ۱۳۶۸؛ ج ۱۲: ۲۳۲) «دیکتاتوری با رهبر انقلابی تفاوتش این است که رهبر انقلابی فکر را آزاد می‌کند و در دوره بعدی به رشد سیاسی و آزادی تبدیل می‌کند. اما دیکتاتوری همواره این جهل را ابدی نگاه می‌دارد. اختلاف این‌ها در فرم نیست، در نوع عمل باید تشخیص داد.» (شریعتی؛ ج ۱۵؛ ۱۳۶۸: ۴۷) شریعتی در اثبات سازگار بودن ایدئولوژی انسانی و دموکراسی متعهد مدنظرش با اسلام و در توضیح مختصات هر کدام می‌گوید: «ایدئولوژی: حکومت مردم - شور و رای - رهبری از بالا در دوران انقلاب - رازداری. اسلام: حکومت اجماع - شوری و بیعت - وصایت - تقیه. ایدئولوژی: اطاعت تشکیلاتی. اسلام: تقلید.» (شریعتی؛ ۱۳۸۱؛ ج ۷: ۹۶)

شریعتی می‌گوید: «در دوره غیبت کبری یک نظام انتخاباتی خاص به وجود می‌آید و آن یک انتخاب دموکراتیک است برای رهبر، اما یک دموکراسی آزاد نیست، گرچه این انتخاب شونده به وسیله مردم انتخاب می‌شود، اما دربرابر امام مسئول است، و در برابر مردم نیست؛ برخلاف دموکراسی که منتخب به وسیله مردم، فقط دربرابر خود مردم که انتخاب‌کنندگان و موکلین او هستند مسئول است. این است که مردم نایب عام را خودشان، تشخیص و آراء خودشان، براساس این ضوابط انتخاب کرده و رهبری او را می‌پذیرند. او را جانشین امام تلقی می‌کنند و این جانشین امام دربرابر امام و مکتب او مسئول است. یعنی برخلاف نماینده‌ای که با نظام دموکراتیک انتخاب شده؛ مسئول این نیست که ایده‌ها و ایده‌آلها و نیازهای مردمی که او را انتخاب کرده‌اند برآورده کنند، بلکه مسئول است که مردم را براساس قانون و مکتبی که امام، رهبر و هدایت‌کننده آن مکتب است هدایت کرده و آن‌ها را براساس آن مکتب تغییر و پرورش دهد.» (شریعتی؛ ۱۳۶۹؛ ج ۱۹: ۲۶۷)

مشکل اصلی شریعتی اعتقاد به حکومت تک‌حزبی، حاکم مادام‌العمر و تعلیق آزادی و دموکراسی



به بهانهٔ دموکراسی متعهد است. افکار شریعتی بسیار استبدادی‌تر از آن است که با چند جمله قصار قابل ماله‌کشی باشد. (بهرامی کمیل؛ ۱۳۹۷: ۲۷۸) او در یکی از سخنرانی‌هایش، می‌گوید: برای جامعه و رهبری و هدایت و حکومت مردم؛ دو بینش و طرز فکر بیشتر وجود ندارد: اولی «اداره جامعه به بهترین وضع» و دومی «هدایت جامعه به بهترین وضع». در شکل اول؛ وظیفه حکومت این است که براساس خواست عمومی؛ رفاه و خوشگذرانی مردم را تامین کند. اما در شکل دوم؛ وظیفه حکومت این است با هدایت و چوپانی؛ وضع موجود مردم را به وضع مطلوب تبدیل کند. شکل دوم حکومت که وظیفه هدایت و رهبری مردم را برعهده می‌گیرد بسیار مرفقی‌تر و بهتر است. (شریعتی؛ ۱۳۵۵)

بحث دموکراسی متعهد (ارشادی)؛ فقط الگوی استالینی شریعتی برای حکوت را نشان نمی‌دهد بلکه مهمتر از آن تناقض بسیار دردناکی را در افکار او آشکار می‌سازد. شریعتی می‌گوید: «پس وقتی می‌گوییم دموکراسی، بیشتر نظردان با توده است نه با زبده‌ها، و چون توده بیشتر ضریب احساس دارد، پس دموکراسی بر آرایشی تکیه دارد که بیشتر زاییده احساس است، نه تعقل.» (همان، ۲۳۱) تناقض در همین گفته مشخص می‌شود. شریعتی از یک طرف به نقش و اهمیت شور و احساس و ایدئولوژی در به حرکت در آوردن توده مردم تاکید دارد و عقل و منطق را به تمسخر می‌گیرد و فیلسوفان را پوفیوزهای تاریخ می‌نامد؛ و از طرف دیگر توده مردم را که با چاشنی این شور و احساس به حرکت درآمده‌اند شایسته آن نمی‌بیند که خودشان راه خودشان را انتخاب کنند؛ زیرا به نظر او، آن‌ها زاییده احساس و نه تعقل هستند. برخی منتقدان گفته بودند شریعتی از دین استفاده ابزاری کرده، به نظر می‌رسد او از انسان‌ها هم استفاده ابزاری کرده است.

نتیجه‌گیری

شور و حال انقلابی‌گری که شریعتی به مارکسیسم وارد می‌کند تا در توده مردم ایجاد انگیزه کند؛ قبلاً توسط لوین و سورل پیشنهاد شده بود. شریعتی مانند سورل این شور و حال را با کمک اسطوره‌سازی از تاریخ انجام می‌دهد هرچند سورل این اسطوره‌ها را از سنت و شریعتی آن‌ها را از دل مذهب تشیع بیرون می‌کشد. «در نزد سورل؛ مارکسیسم نیز مانند دین نهایتاً مجموعه‌ای از معانی غیردقیق در قالب نمادها یا نشانه‌ها بود... منتقدان می‌گفتند سورل چگونه ممکن است لازم دیده باشد که فکر تبدیل سوسیالیسم را به علم یکسره کنار بگذارد و آن مرام را شعر اجتماعی معرفی کند. سورل می‌گفت مارکس نادانسته به زبان نمادی سخن گفته... بیهوده نباید مانند اکثر مارکسیست‌ها زبان به شکایت گشود که چرا وقتی پای مسائل مشخص بمیان می‌آید؛ فرمولهای

او مبهم است. مساله حقیقی این نیست؛ مساله حقیقی درک این نکته است که چه چیز آدمیان را به صحنه عمل در رویدادهای بزرگ تاریخ می‌کشانند. «(هیوز؛ ۱۳۶۹: ۸۲ و ۸۳) دقیقاً به دلیل همین نوع نگاه است که سورل می‌گوید: «باید در زبان از دقت بیش از حد پرهیز کرد، زیرا این کار مخالف با خصلت سیال واقعیت. (هیوز؛ ۱۳۶۹: ۱۵۴) شریعتی هم خود را به تعریف مفاهیم مقید نمی‌کرد و زبان شعری و آهنگین را که بر تصویرسازی بنا شده بود بر زبان دقیق آکادمیک و فلسفی ترجیح می‌داد. به همین دلیل؛ یکی از انتقادات رایج به شریعتی این است که در کاربرد مفاهیم دقت کافی ندارد و مباحثش را براساس تعاریفی که در سر خودش دارد و نه تعاریف رایج به پیش می‌برد. البته از فردی که بر شعر و شور و احساس بیشتر از عقل و منطق تکیه دارد؛ چنین کاری دور از ذهن نیست. ویکو معتقد بود زبان عصر اسطوره‌ها و قهرمانان زبانی شعری و تصویر پردازانه است. «ویکو تاریخ تمدن را به سه مرحله خدایگانی، اساطیری، و انسانی تقسیم بندی کرده و بر همین اساس به سه سطح از آگاهی و سه شکل از تجربه زبانی هم اعتقاد دارد. زبان عصر خدایگانی؛ زبانی مقدس و الهی است؛ زبان عصر اسطوره‌ها سمبلیک و زبان عصر انسانی؛ زبانی براساس مفاهیم است. در عصر خدایان و اسطوره‌ها، زبان مقدس و تصویری (hieroglyphic) است و انسان‌ها می‌توانند از طریق نشانه‌های ساده باهم ارتباط برقرار کنند. از نظر ویکو در این دوره ساختار ذهن از «منطق شاعرانه» (poetic logic) پیروی می‌کند و احساس، استعاره و تخیل حاکم است. اما در عصر انسانی؛ تفکر (reflection) جای تخیل (imagination) را می‌گیرد.» (روزنامه اعتماد شماره ۴۳۳۹)

شریعتی منتقد بود؛ اما این رویکرد انتقادی نسبتی با خردخودبنیاد دکارت و کانت نداشت و براساس فلسفه شعر و شوری شوپنهاور، نیچه، لوبون و سورل بنا شده بود. زبان شریعتی؛ زبان علمی و منطقی نیست. زبان او زبانی کاملاً احساسی و اسطوره‌ای است، زبانی بدون کوچکترین شک و تردید؛ بسیار محکم و مطمئن و کاملاً سیاه و سفید. تکلیف مشخص است همه افراد و مکاتب و پدیده‌ها دو حالت بیشتر ندارند؛ یا فرشته و یا شیطان هستند. شریعتی بر آن بود که: «زبان مذهب، به ویژه مذهب سامی، سمبلیک است و زبان سمبلیک عالی‌ترین زبان است که امروز بشر بدان دسترسی پیدا کرده است و از زبان اخباری یعنی زبان روشن که مستقیماً معنی را ادا می‌کند ارزش عمیق‌تر و جاویدتر دارد.» (شریعتی؛ ۱۳۸۱ ج ۲۴: ۵) البته از تاثیر محل تولد شریعتی در شکوفایی چنین ظرفیت و رویکردی نباید غافل شد. هرچند خاک ایران زمین مناسب کشت آیین سخنوری است و ایرانیان در برابر هر یکصد شاعر و ادیب شاید یک دانشمند به جهان ارایه کرده‌اند؛ اما کمتر جایی ظرفیت منطقه خراسان را دارد. بزرگترین شاعران از فردوسی و خیام گرفته تا بهار و



شفیعی کدکنی از این منطقه برخاسته‌اند. در مورد خطیب و سخنور هم کافی است نگاهی به معاصران بیاندازیم؛ از شریعتی و مطهری و شیخ احمد کافی گرفته تا فخرالدین حجازی و رحیم پورازغدی و سید مجید حسینی همگی خوب منبر می‌روند و قشنگ حرف می‌زنند. حرف‌هایی که در بیشتر موارد احساسی، بی‌پایه و سراسر مغالطه است. برای مثال شریعتی می‌گوید: «این است که می‌توان با اندکی هوشیاری و شناخت در پس چهره جذاب این جهش طولانی جنسیت، اهریمن دنیای جدید را بازشناخت و نیز بت بزرگ و سه چهره مذهب تثلیث این عصر را استثمار و استعمار و استبداد که از فروید پیغمبر کذابی ساختند و از فرویدیسم مذهبی علمی و انسانی و از جنسیت یک وجدان اخلاقی و یک دستگاه حقوقی و بالاخره از شهوت، معبد نیایش و پرستش و عبادت و عبودیتی نیرومند بنا کردند که نخستین قربانی که در آستانه این معبد ذبح شد زن بود... و بر اساس سفارش سرمایه‌داری و بورژوازی، سرمایه هنر را که همیشه زیبایی و روح و احساس و عشق بود به سکس تبدیل کند و فرویدیسم بازاری و سکس پرستی بسیار پست مبتدل را به عنوان فلسفه علمی و زیربنای انسان روشن آگاه روز بر رتالیسم و واقع‌گرایی درآورد... فروید روح را یک خوک بیمار می‌داند...» (شریعتی؛ ۱۳۸۹؛ ج ۲۵) شریعتی به جای استدلال و به کار انداختن عقل و منطق مخاطب؛ دست برهیجانات او گذاشته و با احساساتش بازی می‌کند. بدون هیچ استنادی می‌گوید: «مستبدان از فروید پیغمبر کذابی ساختند»؛ درحالی که تمام مستبدان مخالف افکار فروید بوده‌اند. از طرف دیگر؛ شریعتی ناخودآگاهی را که تحت تاثیر غریزه جنسی باشد انکار می‌کند و همزمان؛ ناخودآگاهی را که ریشه در اسطوره‌های مذهبی داشته باشد تقویت می‌کند.

شریعتی دغدغه و هدف قابل قبولی دارد؛ اما فکر نمی‌کند که هر روشی را نمی‌توان برای رسیدن به هدف بکار بست؛ زیرا برخی از این روشها هدف و دغدغه اصلی را نابود می‌کند. هیوز در تعدیل انتقادات به سورل می‌نویسد؛ بسیاری از نظریات و عملکردهای او را باید در موقعیت تاریخی مشخصی که عمل می‌کرده است تحلیل کرد. نفرت از سوسیالیسم پارلمانی (که برنشتاین نماینده آن بود) و رویگردانی از دموکراسی طبقه متوسط؛ امروزه بنظر ما زشت و ناپسند است اما شاید اگر شرایط زمانی او سورل را مجسم کنیم و خود را جای او قرار دهیم به او هم حق دهیم. (هیوز؛ ۱۳۶۹: ۱۵۹) مدافعان شریعتی هم چنین توجیهاتی ارائه می‌کنند؛ برای مثال می‌گویند: شریعتی را باید در ظرف زمانی خودش تحلیل کرد؛ شریعتی توانست مذهب یون تحصیلکرده شهری را از خرافات مذهبی آزاد کند؛ او فساد حوزه دین را به نقد کشید و مذهب را از انحصار گروهی خاص خارج کرد؛ شریعتی بخشی از جامعه را که با ابزارها و روشهای دیگر حرکت نمی‌کردند به حرکت واداشت؛

استاد فردی متعهد و دردمند بود و... شاید اگر شریعتی را یک مرحله از مسیر تکاملی بخشی از جامعه بدانیم؛ این توجیهات قابل قبول باشد؛ اما اگر او را معمار پروژه‌ای برای آینده ترسیم کنیم و از او عبور نکنیم، هیچکدام از این توجیهات پذیرفتنی نیست. شریعتی یک فاز بود نه یک پروژه؛ باید از تجربیاتش درس گرفت و او را به تاریخ سپرد.



منابع

- بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۷) گونه شناسی روشنفکران ایرانی - انتشارات کویر، چاپ سوم
- بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۵) جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی - ترجمه حسین بشیریه، نشر مرکز
- بازشناسی اسلام و ایران، چاپ سوم
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶) فربه‌تر از ایدئولوژی - انتشارات صراط، چاپ پنجم
- شایگان، داریوش (۱۳۷۶) زیر آسمانهای جهان - انتشارات فرزانه، چاپ دوم
- شریعتی، علی (۱۳۵۵) امت و امامت - نشر قلم
- شریعتی علی (۱۳۸۱) مجموعه آثار - جلد ۳ ابذر - نشر الهام
- شریعتی علی (۱۳۸۱) مجموعه آثار - جلد ۷ شیعہ - نشر الهام
- شریعتی علی (۱۳۷۹) مجموعه آثار - جلد ۱۶ اسلام شناسی ۱ - نشر قلم
- شریعتی علی (۱۳۸۲) مجموعه آثار - جلد ۱۷ اسلام شناسی ۲ - نشر قلم
- شریعتی علی (۱۳۶۹) مجموعه آثار - جلد ۱۹ حسین وارث آدم - نشر قلم
- شریعتی علی (۱۳۷۹) مجموعه آثار - جلد ۲۳ جهان بینی و ایدئولوژی - شرکت سهامی انتشار
- شریعتی علی (۱۳۸۱) مجموعه آثار - جلد ۲۴ انسان - نشر الهام
- شریعتی علی (۱۳۸۹) مجموعه آثار - جلد ۲۵ فاطمه فاطمه است - نشر چاپخش
- شریعتی علی (۱۳۸۲) مجموعه آثار - جلد ۲۶ علی (ع) - نشر آمون
- شریعتی علی (۱۳۸۱) مجموعه آثار - جلد ۲۷ بازشناسی هویت ایرانی اسلامی - نشر الهام
- شریعتی علی (۱۳۸۱) مجموعه آثار - جلد ۲۸ روش شناخت اسلام - چاپخش
- شریعتی، علی (۱۳۸۶) مجموعه آثار - جلد ۲۹ معیاد با ابراهیم - نشر آگاه
- کاسپرر، ارنست (۱۳۷۸) فلسفه صورتهای سمبلیک جلد دوم - ترجمه یدالله موقن، انتشارات هرمس، چاپ اول
- گیری، دیک (۱۳۸۱) هیتلر و نازیسم - ترجمه احمد شهسا، انتشارات خجسته، چاپ اول
- لوبن، گوستاو (۱۳۴۶) آراء و عقاید - ترجمه عباس شوقی، انتشارات علمی
- نئوکلوس، مارک (۱۳۹۱) فاشیسم - ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات آشیان، چاپ اول
- وایس، جان (۱۳۸۰) سنت فاشیسم - ترجمه عبدالمحمد طباطبایی یزدی، انتشارات هرمس، چاپ اول
- هیوز، استیوارت (۱۳۶۹) آگاهی و جامعه - ترجمه عزت الله فولادوند، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول

روزنامه اعتماد؛ نام‌باوری در گفتگوی با نظام بهرامی کمیل؛ چهارشنبه ۲۱ فروردین ۱۳۹۸، سال شانزدهم،

شماره ۴۳۳۹

De Man, Henre (1985) The psychology of Marxian Socialism- copyright 1985 by Transaction.Inc

Jennings, J (1985) Georges Sorel- Macmillan Perss

Sorel, George (1999) Reflections on Violence - USA, Cambridge University Press

۴. نئولیبرالیسم در ایران؛ از واقعیت تا خیال

خلاصه این مقاله در شماره ۴۷ ماهنامه ایران فردا در اسفند ۱۳۹۷، صفحات ۶۱ تا ۶۴ و متن کامل آن در خبرگزاری مهر در خرداد ۱۳۹۸ منتشر شده است.

پیش پرده:

لیبرالیسم مکتبی است که بر فرد و آزادی‌های او تأکید دارد و به ترویج ارزشهایی مانند انسان‌باوری؛ فردگرایی، عقل‌گرایی و خودبنیادی، تکثرگرایی، مدارا، آزادی‌ها و حقوق سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، مدنی و... می‌پردازد. در همین راستا لیبرالیست‌ها در عرصه عمل و برای تحقق لیبرالیسم سازوکارهایی مانند تفکیک قوا، حق رای عمومی، دموکراسی، رسانه‌ها و احزاب آزاد، جدایی دین از سیاست، محدود کردن قدرت دولت، اقتصاد آزاد، مالکیت خصوصی و... را دنبال کرده‌اند. از مهمترین پرچمداران لیبرالیسم می‌توان به دکارت، بیکن، هابز، ژان ژاک روسو، ولتر، مونتسکیو، جان لاک، ایمانول کانت، جرمی بنتهام، جان استوارت میل، آدام اسمیت، آبراهام لینکلن، توماس جفرسن، الکسی دی توکویل، ایزا برلین، رالف دارندورف، کارل پوپر، ریمون آرون، هایک و رالز اشاره کرد. تام پین از پیشگامان لیبرالیسم در انگلستان معتقد بود، مشروعیت دولت باید مبتنی بر رضایت شهروندان باشد که از طریق انتخابات دموکراتیک منظم حاصل می‌شود.

هرچند لیبرالیست‌ها به آزادی افراد اهمیت می‌دهند و از آن در مقابل تجاوز و ایجاد محدودیت توسط دولت دفاع می‌کنند؛ اما همزمان حقوق انسانی افراد را نیز مدنظر دارند و اجازه نمی‌دهند که کرامت انسانی توسط سایر قدرت‌ها پایمال شود. به همین دلیل با انواع تبعیض‌هایی که ریشه در ایدئولوژی، دین، دولت، ملیت، قومیت، نژاد، ثروت و... داشته باشد مبارزه می‌کنند.

در ایران اندیشمندان متمایل به چپ تصویری کاریکاتوری از لیبرالیسم و نئولیبرالیسم ارائه می‌دهند که بر پایه مغلطات زیر است:



۱. تقلیل دادن لیبرالیسم و حتی نئولیبرالیسم به بعد اقتصادی آن:

در ایران و تحت تاثیر تبلیغات جریان‌های چپ؛ لیبرالیسم به بعد اقتصادی، آن هم به راستگرایانه‌ترین تفاسیر از این بعد، تقلیل داده شده است. اگر مدعی هستیم نظام یک کشور لیبرالیستی یا نئولیبرالیستی هست باید این ادعا را علاوه بر بعد اقتصادی در ابعاد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن کشور هم نشان دهیم. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا وضعیت حقوق و آزادی‌های سیاسی و مدنی در ایران مانند جوامع لیبرالیستی است؟ آیا حقوق زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان و آزادی‌های فردی و اجتماعی در ایران مانند کشورهای لیبرالیستی و نئولیبرالیستی تعریف شده است؟ آیا حکومت ایران مانند شناخته‌شده‌ترین کشورهای لیبرالیستی، تکثرگرایی، حقوق شهروندی، ایجاد تشکلهای و جامعه مدنی و مهمتر از همه جدایی دین از سیاست را به عنوان اصولی بدیهی پذیرفته است؟

شاید در پاسخ گفته شود؛ ما در مورد نظام اقتصادی حاکم بر ایران صحبت می‌کنیم و آن را نظامی لیبرالیستی می‌دانیم و در این فاز کاری به تحلیل نظام سیاسی و یا حقوقی نداریم. در پاسخ باید گفت؛ به دلیل استیلای کامل نظام سیاسی بر حوزه اقتصاد؛ حتی به لحاظ نظری و مفهومی چنین تفکیکی منطقی نیست. در تاریخ ایران همیشه نظام اقتصادی طفیلی و پسمانده نظام سیاسی بوده است. بنابراین کسانی که از مفهوم لیبرالیسم یا نئولیبرالیسم برای توصیف جامعه ایران استفاده می‌کنند باید علاوه بر حوزه اقتصادی؛ مستندات لازم در حوزه سیاسی و اجتماعی را هم ارائه دهند.

در همین جا باید نقدی هم به برخی لیبرال‌های راست ایرانی بزنیم که می‌خواهند بدون درنظر گرفتن وضعیت سیاسی و تنها با تجویز برخی اصلاحات اقتصادی وضعیت جامعه را اصلاح کنند. برنامه و پیشنهادات چنین افرادی به اصلاحات کلان و ساختاری منجر نخواهد شد. این موضوع یک ادعا و پیش‌بینی نیست؛ دست کم در ایران این فرصت فراهم شد تا با چشمان خود ببینیم که انجام اصلاحات اقتصادی بدون درنظر گرفتن الزامات سیاسی آن چه فاجعه‌ای برای مردم و منافع ملی خواهد داشت. دیدیم که چطور سیاست‌های تعدیل اقتصادی و خصوصی‌سازی منافع اکثریت مردم در حوزه آموزش، بهداشت و اشتغال آنان را به خطر انداخت. پی‌گیری و اصرار بر سیاست‌های بازار آزاد و خصوصی‌سازی در کشوری که بسترهای سیاسی و اجتماعی لازم را نداشت به چپاول‌گرایی و فسادگسترده انجامید. همان بلایی که در دوره کوتاهی بعد از فروپاشی شوروی و در زمان ریاست جمهوری یلتسین در روسیه حاکم شد؛ سی سال است که در کشور ما حاکم شده است. در کشوری که فرهنگ استبداد، غارتگری و پارتی‌بازی سابقه تاریخی دارد و به نوعی نهادینه شده است و مهمتر از آن درآمدهای هنگفت نفتی هم وجود دارد؛ ساده‌لوحانه است که به

اصلاحات صرف اقتصادی دل‌بندیدیم و از تجربه کره جنوبی و سنگاپور بگوئیم. فردریش هایک در کتاب «راه بردگی» مدعی است که اتکا به بازار آزاد از تمامیت‌خواهی دولت جلوگیری می‌کند. حال باید از مروجان افکار هایک در ایران پرسید؛ آیا خصوصی‌سازی و انجام سیاست‌های تعدیل اقتصادی با هزینه‌های هنگفتش به چنین هدفی نزدیک شده است؟ تحقق سیاست‌های تعدیل و خصوصی‌سازی مسئولیت دولت را کم کرد؛ اما تأثیری در قدرت آن نداشت و مهم‌تر اینکه فساد و غارت را گسترده‌تر کرد.

۲. فراموش کردن جایگاه امرسیاسی در نظام‌های لیبرالیستی و نئولیبرالیستی:
در لیبرالیسم؛ امرسیاسی ذیل امر اجتماعی (جامعه) قرار می‌گیرد. این ویژگی دو پیامد اساسی دارد؛ اول آنکه اراده مردم و دموکراسی هست که مشخص می‌کند جامعه به کدام طرف برود. یعنی حتی اگر پول و رسانه‌ها افکار مردم را دستکاری و هدایت کنند؛ این مردم هستند که خواست، اولویت و مصلحتشان را به دولت منتقل می‌کنند نه اینکه دولت برای آن‌ها تعیین تکلیف نماید. بنابراین هرچه در کشوری خواست مردم بی‌اهمیت‌تر شود آن کشور از لیبرالیسم بیشتر فاصله گرفته است. دومین پیامد حاکمیت امر اجتماعی بر امرسیاسی آن است که سیاست فعالیت‌ی تخصصی می‌شود که حیطه آن محدود و مشخص است و نمی‌تواند بر جامعه و حوزه عمومی مسلط شود. به سخن دیگر؛ سیاست به هیچ وجه با تمامیت‌زدگی انسان (بخش خصوصی و جامعه مدنی) کاری ندارد و اجازه ندارد براساس آموزه‌های ایدئولوژیک به ارزش‌گذاری، هدایت و یا کنترل این حوزه بپردازد. «بنابراین هرچند جامعه برخی وظیفه‌ها را به دستگاه سیاسی وامی‌گذارد اما نقش دستگاه سیاسی نقش مدیر است نه ارباب. گفتیم مدیر، زیرا جامعه مورد نظر همانا جامعه‌ای است که با ارزش‌ها و ساختارهایش وجود دارد نه ماده خامی که به دست تجربه‌های سیاسی سپرده شود.» (بوردو، ۱۳۸۳: ۱۵۵)

در ایران و در حوزه داخلی به دلیل حاکمیت امرسیاسی بر امر اجتماعی؛ سخن و کنش افراد جامعه به سرعت سیاسی می‌شود و حتی جنبه امنیت ملی پیدا می‌کند. علاوه بر این؛ شرط لازم برای بسیاری از فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی التزام به اصول و ارزش‌های ایدئولوژیک است. این شرط؛ نه تنها برای کاندیداتوری در پست‌های عالی رتبه سیاسی بلکه حتی برای جذب در مشاغل معمولی دستگاه‌های دولتی هم ضروری است. آیا در کشورهای لیبرالیستی و نئولیبرالیستی باور و ایمان به اصول ایدئولوژیک و مذهبی از الزامات استخدام کارکنان دولت، اساتید دانشگاه و معلمان کشور است؟



در حوزه خارجی و روابط بین المللی هم عملکرد جمهوری اسلامی در چهل سال گذشته هیچ نشانی از حاکمیت لیبرالیسم و نئولیبرالیسم ندارد. اگر ایران جامعه‌ای نئولیبرالیستی بود به کسی اجازه داده نمی‌شد از دیوار سفارت آمریکا و انگلیس و کانادا بالا برود. تضمین امنیت سرمایه‌گذاری پایدار و اتخاذ سیاست درهای باز از ویژگی‌های یک نظام لیبرالیستی و نئولیبرالیستی است؛ اما در ایران به دلیل غلبه امرسیاسی بر امر اقتصادی و اجتماعی چنین شرایطی تاکنون ایجاد نشده است.

۳. مساوی انگاشتن کاهش مسئولیت‌های دولت با کاهش قدرت دولت:

لیبرالیسم و نئولیبرالیسم اقتصادی به معنای کاهش قدرت، اختیارات و مسئولیت دولت در جامعه و به سخن دیگر؛ آزاد کردن افراد و جامعه از سیطره دولت است. از اصول اساسی لیبرالیسم اقتصادی این است کار مردم را به مردم و کار اقتصاد را به دست بازار بسپارد. لیبرالیسم نیمه دوم قرن نوزدهم به ویژه در انگلستان و با تاثیرپذیری از افکار هربرت اسپنسر و آدام اسمیت به دنبال کوچک سازی قدرت و اختیارات دولت بود؛ اما در دهه ۳۰ تا ۷۰ میلادی قرن بیستم و تحت تاثیر رکورد بزرگ سال‌های ۱۹۳۲-۱۹۲۹ و خطر گسترش کمونیسم و با استناد به نظریات جان مینارد کینز؛ دولت‌های لیبرالیستی به سمت حمایت از بخش عمومی در مقابل تصمیمات بخش خصوص و اجرای سیاست‌های دولت رفاه متمایل شدند تا از آزادی عمومی مردم در مقابل آزادی گروهی خاص حمایت کنند. از اوایل دهه ۷۰ میلادی به بعد نئولیبرالیست‌ها با استناد به نظرات هایک و فریدمن خواستار افزایش مسئولیت دولت نه به نفع مردم؛ بلکه به نفع بخش خصوصی و بازار شدند. این حرکت پاندولی افزایش یا کاهش حضور دولت در بازار توزیع ثروت و منابع، به نفع اکثریت مردم یا گروهی خاص (مانند آنچه نظام‌های نئولیبرالیستی در حمایت از ثروتمندان انجام می‌دهند)؛ دو سده است که ادامه دارد. نکته مهم این است که در این مدت؛ کاهش یا افزایش مسئولیت دولت منجر به تسلط دولت بر جامعه نشده است؛ در حالی که در کشوری مانند ایران جدا از اینکه برخی برنامه‌های اقتصادی لیبرالیستی و نئولیبرالیستی انجام شود یا نشود؛ دولت همچنان بر جامعه و افراد تسلط دارد. بنابراین برخلاف نظر دیوید هاروی و چپ‌های ایرانی پیرو او؛ قرار دادن حکومت پینوشه در شیلی و یا ایران بعد از پایان جنگ در کنار انگلستان زمان تاچر یا آمریکای زمان ریگان و بوش؛ مغالطه‌ای بیش نیست.

پرده اول:

مجلات روشنفکری قبل از انقلاب را ورق می‌زنم؛ پر از مطالبی در نقد استعمار، کاپیتالیسم و امپریالیسم است. فضای قبل از انقلاب را در مستندات دیگر مرور می‌کنم؛ اگر بخواهم آن را در یک

جمله خلاصه کنم این است: «مرگ بر امپریالیسم جهانخوار؛ درود بر کارگر». فضا و حوادث دو سال اول انقلاب را نگاه می‌کنم در مناطق مرکزی هرچند «مرگ بر کاپیتالیسم و امپریالیسم» کماکان دست بالا را دارد؛ اما «اسلامی بودن و نبودن» به سرعت در حال تبدیل شدن به بحث و خواست اصلی جامعه است. در نتیجه به جای شکاف بورژوا-پرولتاریا؛ شکاف مستکبرین - مستضعفین در حال فعال شدن است. به همین ترتیب انقلابیون حاکم به مرور شکاف سوسیال - لیبرال را با شکاف مذهبی - لیبرال و سکولار جایگزین می‌کنند. در مناطق مرزی مانند آذربایجان، کردستان، خوزستان و ترکمن صحرا طرح شعارهای هویت و قومیت‌مدار به سرعت گسترش می‌یابد و در نهایت منجر به تحركات استقلال‌طلبانه و در نتیجه درگیریهای خونین می‌شود. بیچاره «آزادی» نه در مرکز و نه در حاشیه گفتمان غالب نیست.

مجلات روشنفکری و شبکه‌های اجتماعی جدید را نگاه می‌کنم؛ کماکان گروهی به پیروی از گذشته مشغول حمله به سرمایه‌داری و نئولیبرالیسم هستند. قومیت‌گراها هم کماکان فعال هستند و البته اصرار بر خواسته‌هایشان باعث شده‌اند که در طرف مقابل لشکر ایرانشهرها هم شکل بگیرد که رسالت خود را دفاع از هویت ملی و شکوه گذشته بدانند. گروه‌های دیگری هم با طرح موضوعاتی مانند فمینیسم، پست‌مدرنیسم، پسااستعمارگرایی و عدالتخواهی به دنبال باز کردن جایی برای خود هستند. اهمیت آزادی همان است که بود؛ بازهم اولویت اصلی اندیشمندان آزادی نیست.

سایر موضوعات را کنار گذاشته و به بحثی که بین طرفداران و مخالفان سرمایه‌داری، لیبرالیسم و نئولیبرالیسم جریان دارد متمرکز می‌شوم. منتقدان با استناد به نظریات اندیشمندانی مانند گرامشی، مارکوزه، هابرماس، دیوید هاروی و کارل پولانی به نقد نئولیبرالیسم پرداخته و گروه دیگری با استناد به نظریات پوپر، هایک، فریدمن، راتبارد و نوئریک از آن دفاع می‌کنند. استاد جامعه‌شناس، یوسفعلی اباذری، نقدهایی را به نئولیبرالیسم جهانی و مدافعان و مروجان ایرانی آن مانند اساتید اقتصاددان، مسعود نیلی، موسی غنی‌نژاد و محمد طیبیان وارد کرده و سیاست‌های اقتصادی دوران بعد از جنگ را مصادیقی عینی از ترویج لیبرالیسم و نئولیبرالیسم در ایران می‌داند. در مقابل غنی‌نژاد و همفکرانشان به دفاع از این مکتب پرداخته و چه به لحاظ نظری و چه در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌های کلان کشور از ایده بازار آزاد، خصوصی‌سازی و کوچک‌سازی دولت دفاع می‌کنند. آنچه در این وسط گم شده این است که آیا اولویت نخست و مسئله اصلی کشور موضوع تحقق یا عدم تحقق نئولیبرالیسم است؟ آیا در ایران، نبرد اصلی نبرد بین نئولیبرالیسم و غیرنئولیبرالیسم است؟ یا اینکه نبرد اصلی جای دیگری است و تا تکلیف آن نزاع روشن نشود سایر موضوعات بطور ناقص و سطحی مطرح خواهند شد؟



البته پرداختن به موضوع نئولیبرالیسم، و در مخالفت یا موافقت با آن سخن گفتن، مانند هر موضوع نظری دیگری می‌تواند آگاهی بخش و مفید باشد. اما پرسش این است که اگر این موضوع به اولویت اصلی مباحث روشنفکری کشور تبدیل شود چه پیامدهایی برای جامعه خواهد داشت؟ نقدی که در ادامه مطرح می‌شود نقد به اهمیت و جایگاه نخست دادن به این موضوع است و به هیچ وجه به معنای اهمیت نداشتن موضوع و یا بایکوت کردن آن نیست.

در کتاب «گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی» و در نقد جریان روشنفکری دینی که شکاف «دینی»- «غیردینی» را به اولویت اصلی جامعه تبدیل می‌کنند نوشته‌ام؛ «تضاد و شکاف اصلی در حوزه سیاست، شکاف بین «دموکراسی و آزادیخواهی» با «استبداد و تمامیت‌خواهی» است و کشاندن سایر شکاف‌های اجتماعی و فرهنگی به حوزه سیاست، تضعیف جبهه دموکراسی و آزادیخواهی است. البته این به معنای سرپوش گذاشتن و ندیده گرفتن بی‌عدالتی‌های جنسی، قومی و عقیدتی نیست؛ اما باید دقت کرد که ریشه تبعیض بین زن و مرد، کرد و ترک و فارس و بلوچ، مسلمان و غیرمسلمان، بورژوازی و پرولتاریا، مذهبی و سکولار، معمم و مکلاء و غیره در همان وجود استبداد است.» (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳: ۳۴۵) برخی از اندیشمندان به این نکته اشاره کرده‌اند. برای مثال در مصاحبه‌ای که صادق زیبا کلام با سایت خبری فرارو در تاریخ ۱۰ مهر ماه سال ۱۳۹۶ انجام می‌دهد به درستی به این نکته اشاره می‌کند که دموکراسی خواهی باید جایگزین اصلاح‌طلبی شود. او می‌گوید: «من مدتی است سعی می‌کنم به جای «اصلاح‌طلبی» از «دموکراسی خواهی» استفاده کنم. این تغییر لفظ باید صورت گیرد. باید ببینیم افراد دموکراسی‌خواه هستند یا نه. اینگونه باید دموکراسی خواهی را معیار قرار دهیم، بگویم اعتدال و توسعه، کارگزاران، مجمع روحانیون و... چقدر دموکراسی خواه هستند. دموکراسی خواهی معنا و مفهوم مشخص‌تری دارد باید آن را جایگزین اصلاح‌طلبی کنیم.» <http://fararu.com>

البته به جز شکاف بین آزادی و استبداد که مهمترین مسئله کشور از عصر مشروطه تاکنون بوده است؛ تضادها و شکاف‌های دیگری هم هست که می‌توان به آن‌ها پرداخت؛ اما اگر هر کدام از آن‌ها به مسئله و موضوع اصلی جامعه تبدیل شود نتیجه‌ای جز استهلاک نیروهای اجتماعی و انحراف افکار عمومی نخواهد داشت. در همین رابطه مرور بخشی از مصاحبه پرویز پیران با یورگن هابرماس بسیار آموزنده است. پیران یکی از همان اساتید چپ‌گرای جامعه‌شناسی است که یک لحظه از نقد کاپیتالیسم، بورژوازی، آمریکا و جهانی شدن غافل نمانده و همیشه در کلاس‌های درس و مکتوباتش به نقد آن‌ها پرداخته است؛ هابرماس هم متفکر نسل دومی مکتب فرانکفورت است که بسیاری از منتقدان ایرانی کاپیتالیسم و نئولیبرالیسم وام‌دار او هستند.

پیران: از ۱۱ سپتامبر به بعد در غرب به ویژه ایالات متحده تمامی اصول دمکراتیک به حال تعلیق در آمده‌اند. حالا می‌توانند انسان‌ها را بدون اتهامی مشخص دستگیر کنند، تا هر وقت بخواهند نگاه دارند، به شنود تلفن‌ها بپردازند، به عرصه خصوصی وارد شوند و هر کاری که مایل‌اند بکنند. آیا این دگرگونی در چارچوب نظری شما که در مجموع در درون گفتمان وابسته و متکی به دموکراسی رخ می‌دهد، تغییری پدید نمی‌آورد؟

هابرماس: پروفیسور عزیز، لطفاً به وضعیت مکانی که شما و من در حال گفت‌وگو هستیم نگاه کنید. آیا در موقعیتی هستید که به انتقاد از شرایط مشخص آمریکا پس از ۱۱ سپتامبر بپردازید، بدون نقد شرایط نه تنها مشابه بلکه به مراتب بدتری که در کشور خودتان می‌گذرد؟

پیران: من چنین گرایش‌هایی را در هر جای جهان که باشد نقد می‌کنم و در ۲۰ سال گذشته نیز چنین کرده‌ام و شاید گاه هزینه‌هایی سنگین را نیز پرداخته باشم.

هابرماس: من با احترام به شجاعت شما می‌نگرم و باور دارم اما این بحث ما در دسترس عامه قرار می‌گیرد اگر به مقایسه‌ای که ارائه کردم اشاره نکنم، شرایط را برای آنان توضیح ن داده‌ام. من نقد کننده خطی مشی آمریکایی هستم. ما الآن در باب واکنش آمریکا نسبت به تروریسم بحث می‌کنیم که هیچکس بر اساس هیچ دلیلی ارزشی آن را نمی‌تواند بپذیرد و تروریسم را توجیه کند. من در اروپا و در آمریکا به نقد برخی از واکنش‌های آمریکا و سیاست‌های آن دولت پرداخته‌ام اما در تهران نمی‌توانم این کار را بکنم. معذرت می‌خواهم (نشریه پل فیروز به نقل از بهرامی کمیل، ۱۳۸۰: ۱۰۵). پاسخ هابرماس نشان می‌دهد او چقدر به شرایط زمانی و مکانی که گفت‌وگو در آن انجام می‌گیرد اهمیت می‌دهد.

حال پرسش این است که آیا مدافعان و منتقدان کاپیتالیسم، لیبرالیسم و نئولیبرالیسم به شرایط جامعه‌ای که در آن قرار دارند آگاه هستند و آن را در انتخاب موضوعات و طرح مسائل رعایت کرده‌اند؟ نبرد بر سر معایب و محاسن نئولیبرالیسم شاید در سوئد و دانمارک سوسیال دموکرات یا انگلیس و آمریکای لیبرال دموکرات و در بین احزاب چپ و راست کشورهای غربی نبردی واقعی، مهم و مفید باشد؛ اما اساساً طرح این موضوع در کشور ما چه اندازه واقعی و مفید است؟ اولویت دادن به این موضوع در کشورهایی که نظام آن‌ها کاپیتالیستی یا نئولیبرالیستی است درست است؛ اما مگر در جامعه ما چنین نظامی حاکم است؟ زمانی که آدرنو، هور کهایمر و مارکوزه به لیبرالیسم آمریکا و اروپا حمله می‌کردند ادعای آنان این بود که لیبرالیسم به فاشیسم و دیکتاتوری می‌انجامد؛ حال پرسش این است که مخالفان وطنی لیبرالیسم در ایران نگران چه چیزی هستند؟ آیا زمانی که از حکومت ایران سخن گفته می‌شود اولین و مهمترین تصویری



که به ذهن می‌رسد کاپیتالیستی و نئولیبرالیستی بودن آن است؟

در گذشته به ویژه در دهه چهل و پنجاه خورشیدی؛ روشنفکران چپ ایرانی تمام کشورهای جهان را در دو بلوک «سوسیالیستی» و «کاپیتالیستی» قرار می‌دانند. برای مثال در قاره آمریکا؛ کشور کوبا سوسیالیستی و بقیه کشورهای این قاره همگی کاپیتالیستی بودند. این رویکرد امروزه توسط نئومارکسیست‌های وطنی دنبال می‌شود؛ و از آنجا که ایران کشوری سوسیالیستی نیست پس حتماً نئولیبرالیستی هست. واقعاً اگر به یکصد اندیشمند و متخصص علوم سیاسی غربی بورس تحقیقاتی بدهیم که یک سال در مورد ساختار حکومت ایران تحقیق و بعد آن را تعریف کنند؛ چند نفر از آن‌ها در نخستین گام، کشور ما را در کنار انگلیس دوران تاچر و فرانسه دوران مکرون و آمریکای دوره بوش یا ترامپ؛ نئولیبرالیستی خواهند خواند؟

اباذری و چپ‌های ایرانی با استناد به سیاست‌هایی مانند اصل ۴۴ قانون اساسی و سیاست‌های تعدیل ساختاری به خصوص در حوزه حقوق کار و همچنین بهداشت و آموزش عمومی تقریباً همه دولت‌های بعد از فوت امام یعنی دولتهای هاشمی، خاتمی، احمدی‌نژاد و روحانی را کارگزاران سرمایه‌داری و نئولیبرالیسم در ایران می‌دانند. گروه مقابل با استناد به اینکه تمام این دولت‌ها بزرگترین کارفرمای جامعه بوده‌اند و برای مثال حجم یارانه‌ای که آن‌ها پرداخت کرده‌اند و تعداد کارمندانی که آن‌ها داشته‌اند هیچ دولت لیبرالی ندارد؛ با این ادعا مخالفت می‌کنند. غنی‌نژاد مرتب در گوش دولتمردان و اندیشمندان از ضرورت کوچک شدن دولت، خصوصی‌سازی، پیوستن به تجارت جهانی، تکریم کارفرما و عدم مداخله در بازار می‌گوید و اباذری با خطاب قرار دادن روشنفکران و توده مردم نظریات امثال غنی‌نژاد و برنامه‌های روسای جمهور و وزیرانشان را به مثابه حاکم شدن نئولیبرالیسم می‌داند و احساس خطر می‌کند. آنچه در این بحث گم می‌شود این است که ما دچار چه حکومت و وضعیتی هستیم که یکی می‌خواهد آن را نئولیبرال کند و دیگری می‌خواهد مانع این کار شود؟ به سخن دیگر؛ بکار بردن صفت نئولیبرالیسم برای نظام سیاسی موجود چقدر به شناسایی آن کمک می‌کند؟ نه دولت رفاه سوسیال دموکراتی که غنی‌نژاد با آن مخالفت می‌کند؛ نه نئولیبرالیسمی که اباذری منتقد آن است؛ هیچکدام در ایران حاکم نیستند. اگر روزی چنین نظام‌هایی در ایران شکل گرفتند و سیاستمداران و احزابی که چنین تفکرانی را نمایندگی می‌کنند در رقابت برای تصدی دولت قرار گرفتند به امثال اباذری و غنی‌نژاد خیلی نیاز است تا منافع و مضرات هر یک را به ما نشان دهند. به سخن دیگر؛ می‌توان حکومت ایران بعد از انقلاب ۵۷ را جمهوری اسلامی؛ حکومت دینی، دولت رانتیر نفتی، مافیای نفتی، سرمایه‌داری ایدئولوژیک دولتی، اقتدارگرا، دولت شبه مدرن، تیول‌داری مدرن،

مراکاتالیستی (اتحاد قدرت سیاسی و تجاری)، و... نامید اما قطعاً نمی‌توان آن را حکومتی چپ به معنای دولت رفاهی یا سوسیال دموکراسی و یا راست به معنی لیبرالیستی و نئولیبرالیستی دانست. ابتدا باید ابعاد و ویژگی‌های مهمتری را مشخص کرد و تا آن ابعاد مشخص نشود؛ تفسیر و تحلیل چند برنامه و اقدام اقتصادی همراه کننده خواهد بود. اگر قرار است با استناد به چند اقدام و سیاست اقتصادی دولت‌های بعد از جنگ نظام سیاسی ایران را با انگلستان دوره تاجر و آمریکای دوره ریگان یا ترامپ مقایسه کرد؛ چرا آن را با شیلی دوران پینوشه یا ژاپن قبل از جنگ جهانی یا ایتالیای موسولینی مقایسه نکنیم. اگر قرار است با استناد به چند اقدام و سیاست اقتصادی حکومت مانند توزیع یارانه، کوپن، دفترچه بیمه همگانی، آموزش عمومی رایگان و... نظام ایران را سوسیالیستی دانست و بطور ضمنی آن را با سوئد و دانمارک مقایسه کرد چرا نباید آن را با شوروی دوران استالین، کره شمالی و ونزوئلا مقایسه نکرد. به نظر می‌رسد هر دو طیف از اینکه ماهیت نظام سیاسی ایران را مشخص کنند عاجز مانده و یا آگاهانه آن را کنار گذاشته و تنها به تحلیل برخی سیاستها و اقدامات قوه مجریه بسنده کرده‌اند. چنین تحلیل‌هایی در بهترین و درست‌ترین حالت تحلیل دولت‌هایی است که تمام رییس آن دولت‌ها کماویش نقش خود را در حد تدارک‌اتچی دانسته و در همین حد هم توانسته‌اند نظام سیاسی را به نئولیبرالیسم، سوسیالیسم و پوپولیسم نزدیک و یا از آن دور کنند.

همانطور که دارون عجم اغلو در کتاب «چرا ملت‌ها شکست می‌خورند» نشان داده است؛ مهمترین دلیل فقر کشورها به این دلیل است که نهادهای اقتصادی و سیاسی آن‌ها انحصاری است و مردم در این نهادها مشارکت واقعی و عمیق ندارند. اگر زمینه مشارکت و اعمال قدرت مردم در حوزه «اقتصاد» و «سیاست» فراهم نشود؛ فقر و فساد همه جامعه را فرا خواهد گرفت. متأسفانه روشنفکران ایرانی موضوع فقر و فساد را بیش از هر چیز با نوع نظام سیاسی کاپیتالیستی و یا سوسیالیستی پیوند زده‌اند. متفکران چپ تمام مشکل جامعه را برآمده از نظام سرمایه‌داری و اقتصاد نئولیبرالی می‌دانند و متفکران راست هم، مالکیت و اقتصاد دولتی را بزرگترین عامل فقر و فساد جامعه می‌پندارند. هر دو نظر درست است اگر آزادی‌های سیاسی و دموکراسی را به عنوان پیش فرض قبول کرده باشند و هر دو نظر اشتباه است اگر فکر کنند آزادی و دموکراسی بعداً خواهد آمد. به سخن دیگر؛ در وضعیتی که آزادی و دموکراسی نباشد؛ اگر آرزوهای غنی‌نژاد محقق شود در نهایت حکومتی مانند آگوستو پینوشه شیلی خواهیم داشت و اگر آرزوهای اباذری تحقق یابد ونزوئلای دوران چاوز و نیکولاس مدورو را خواهیم دید.



پرده دوم:

این چندمین بار در سال‌های گذشته بود که شنوندهٔ بیاناتی بودم که با شدت تمام به غرب، لیبرالیسم، نئولیبرالیسم، آمریکا، انگلیس، بوش، ترامپ، جهانی شدن و سیاست‌های بانک جهانی می‌تاخت. نظراتی که تمامی فقر، فساد، تبعیض، بی‌هویتی، مصرف‌گرایی، تبعیض جنسی، خشونت، آلودگی زیست محیطی، اعتیاد و اضطراب روانی جامعه غربی را نتیجه سیاست‌های کاپیتالیستی، لیبرالیستی و نئولیبرالیستی در این کشورها می‌دانست.

این بار این سخنان را از زبان عضو تازه کار هیئات علمی جامعه‌شناسی دانشگاه علامه طباطبایی یا شاید هم جوان جوئی نام عضو هیئات علمی علوم سیاسی دانشگاه تهران می‌شنیدیم که با شوری انقلابی و با ژستی منتقدانه، روشنفکرانه و البته شجاعانه به نئولیبرالیسم و آمریکا حمله می‌کرد. تمام مشکلات جهان از سوراخ شدن لایه اوزون تا تغییر الگوی زناشویی نتیجه پیامدهای نئولیبرالیسم بود. برای این اساتید بزرگوار از جنبش والستری و زندان‌های گوانتانامو و ابوقریب تا کارتن خوابی سیاهپوستان دیترویت، خونی بود که از چنگ نئولیبرالیسم غربی می‌چکید. استاد به جامعه ایران کمتر اشاره می‌کرد اگر گریزی هم می‌زد برای خنده و رفع خستگی بود. به هر حال احتمالاً قد و وزن ایشان در حدی بود که پرداختن به موضوعاتی کمتر از آمریکا، نئولیبرالیسم، ترامپ، بیل گیتس و بانک جهانی دور از شأن بود. از نظر استاد؛ در ایران همه پدیده‌ها از شکل‌گیری باندهای مافیای موسسات آموزشی کنکوری گرفته تا داغ شدن بازار سلبریتی‌ها در فضای مجازی و سه طبقه شدن قبرهای بهشت زهرا؛ همگی کار نئولیبرالیسم است. نئولیبرالیسم است که سر جوانان را به فوتبال گرم می‌کند و موسیقی پاپ لوس آنجلسی را جایگزین موسیقی سنتی می‌کند. البته استاد بزرگوار به خوبی با کار خود آشنا بود و به مسائلی مانند بحث حجاب اجباری و اختلاس‌های میلیاردی در کشور خودش اشاره‌ای نمی‌کرد. احتمالاً اعتقاد داشت این مسائل وطنی در حد قاذورات است و باید به فکر این بود که چرا نئولیبرالیسم زنان را در سراسر دنیا اسیر تبلیغات بازار و سینمای هالیوود کرده و بدن آن‌ها را به ابژه تبدیل کرده است و اشتباهات بانک جهانی و برندگان نوبل در کجا بوده است. اینکه فلان امام جمعه در تربیون نماز جمعه چه گفته یا امثال خاوری چه کار کرده‌اند مهم نیست؛ ما کمتر از سخنان هایک و چامسکی و کارهای ترامپ و بیل گیتس را نقد نمی‌کنیم.

این وضعیت را در بیانات اساتید و دانشجویان سایر رشته‌های علوم انسانی هم دیده بودم. برای مثال برخی اساتید و دانشجویان رشته روابط بین الملل در ایران مدام از سیاست‌های اشتباه آمریکا در کوبا، لیبی، کره شمالی و سایر نقاط دنیا سخن می‌گویند؛ اما نمی‌توانند به نقد و بررسی

سیاست خارجی کشور خودشان بپردازند. به همین ترتیب اساتید و پژوهشگران علوم ارتباطات به نقد اقدامات غول رسانه‌ای مرداک یهودی، و بنگاه خبررسانی بی.بی.سی کافر بیشتر از نقد صدا و سیمای کشور خودشان علاقمندند. پرسش این است که آیا سرمایه و امکانات این جامعه صرف این می‌شود که کارشناسان اشتباهات و نقایص موجود در سایر کشورهای جهان را ببینند و بگویند؛ یا اینکه مردم ایران به اساتید و کارشناسان دولتی امید بسته‌اند که گامی در راه حل مشکلات آن‌ها بردارند؟ اگر آمریکاییان و انگلیسی‌ها دارند به نابودی و جهنم می‌روند آیا وظیفه مسئولان ماست که آن‌ها را نجات دهند؟ چند استاد، دانشجو، سیاستمدار و واعظ اروپایی به دنبال بیان و حل مشکلات اقتصادی و آسیب‌های اجتماعی کشور ما هستند که تمام فکر و ذکر گروهی از کارشناسان ما بیان و حل مشکلات آنان شده است؟

پرده سوم:

سال ۱۳۸۴ است و روز مصاحبه گزینش هیئات علمی دانشگاه پیام نور است. مصاحبه کننده می‌پرسد: «با توجه به اینکه رشته شما جامعه‌شناسی سیاسی است، به نظر شما وجود نظام حزبی و احزاب برای کشور ما لازم است؟» با رویکردی مدرنیستی و با در نظر گرفتن نظرات دورکیم و پارسونز پاسخ می‌دهم: «نظام حزبی و احزاب ابزار کار توسعه سیاسی هستند و بدون وجود احزاب، مشارکت واقعی مردم در حوزه سیاست ممکن نیست. تکثر احزاب باعث می‌شود احتمال شنیده شدن صدای افراد و گروه‌های بیشتر شود و به اصطلاح اراده عمومی تحقق یابد. در ضمن احزاب مختلف می‌توانند همدیگر را نقد و کنترل کنند. البته به شرطی که این احزاب ریشه‌های اجتماعی داشته باشند نه این چهارتا باندی که در کشور ما هستند و اهداف و برنامه مشخصی هم برای اداره کشور ندارند و فقط چند ماه قبل از انتخابات مثل قارچ رشد می‌کنند.»

نفر بعدی به اتاق مصاحبه می‌رود؛ مصاحبه کننده همان پرسش را مطرح می‌کند و این بار برپایه رویکردی نئومارکسیستی چنین پاسخی دریافت می‌کند: «نظام حزبی و وجود احزاب مکانیسمی است که نظام‌های لیبرالیستی و کاپیتالیستی برای سرگرم کردن مردم ساخته‌اند. کار اصلی احزاب این است که مردم را در این توهم ببرند که خیال کنند آن‌ها تعیین کننده اهداف، ارزش‌ها، سیاست‌ها و ساختارهای کلان جامعه هستند؛ در حالی که آن‌ها بازیکه کارتل‌ها و تراست‌ها و صاحبان سرمایه هستند. مردم کشورهای غربی فکر می‌کنند که رای آنها تعیین کننده مسیر حرکت کشورشان است در حالی که نظام ارزشی و به طبع رای آن‌ها ساخته و پرداخته نظام رسانه‌ای است که در مالکیت و کنترل نظام سرمایه‌داری و نئولیبرالیستی است....»



در این مرحله مصاحبه‌کننده که به وجد آمده برای اینکه به متقاضی استخدام ثابت کند کمتر از او دانش و اطلاعات ندارد و دست روزگار او را کارمند گزینش کرده به او می‌گوید: «مانند مرداک غول رسانه‌ای صهیونیست»؛ و استاد بزرگوار ما در حالی که در پوست خود نمی‌گنجد و از اینکه گزینشگر را منتظر تایید گذاشته احساس پیروزی می‌کند، با ژستی عالمانه می‌گوید: «بله دقیقا مانند مرداک که صاحب رسانه‌هایی مانند فکس نیوز و نیویورک پست است.»

به احتمال زیاد حدس من از پاسخ‌های استاد باید درست باشد؛ زیرا اگر او هم مانند من از رویکرد لیبرالیستی (و نه نئومارکسیستی) به پرسش‌های کارشناس گزینش پاسخ داده بود؛ الان کنار من نشسته بود و سخنان دلیرانه استاد دیگری را می‌شنید که لیبرالیسم و غرب را نقد می‌کرد. استاد بزرگوار؛ ژست منتقدانه و روشنفکرانه اشکالی ندارد؛ اما لطفا خود را شجاع‌تر از دیگران ندانید. شما تایید شده‌اید تا سی سال در نقد و نکوهش نئولیبرالیسم و نظام سلطه جهانی بنویسید و یا حداکثر نوشته‌های خود را از دیدن رنج دانش‌آموزان سیستمی پاره کنید؛ خسته نباشید.

پشت پرده:

دیوید هاروی در کتاب «تاریخ مختصر نئولیبرالیسم» سه نقد اساسی را بر نئولیبرالیسم وارد می‌کند. نخست آنکه او نئولیبرالیسم را تلاشی برای احیای یک قدرت طبقاتی خاص در سطح جهانی می‌داند. دومین اینکه نئولیبرالیسم را دارای تناقضات اقتصادی و سیاسی درونی دانسته و برای مثال به تناقض میان محسنات رقابت و قدرت‌یابی انحصارات اشاره می‌کند. اما دسته سوم از انتقادهای هاروی بیش از همه مورد توجه منتقدان ایرانی بوده است. در این بخش، هاروی به پیامدهای مخرب اعمال سیاست‌های نئولیبرالیستی می‌پردازد. به نظر او توسعه نامتوازن، انتقال دارایی از قلمرو عمومی به جیب ثروتمندان، ایجاد بدهی برای کشورهای در حال توسعه، نابودی محیط زیست، شانه خالی کردن دولت از امور عمومی به خصوص در حوزه بهداشت و آموزش و مهمتر از همه کالایی‌سازی و نابودی ارزش‌های انسانی؛ بخشی از پیامدهای تحقق سیاست‌های نئولیبرالیستی است. (هاروی ۱۳۸۶) هاروی معتقد است چین از سال ۱۹۷۸ با پرچمداری دنگ شیائوپینگ وارد مسیر نئولیبرالیسم شده است. تجربه شیلی، کره جنوبی، تایوان و سنگاپور به حزب کمونیست چین نشان داد که بین استبداد و نئولیبرالیسم تضادی وجود ندارد؛ بنابراین حزب کمونیست با در دست داشتن انبوه نیروی کار ارزان توانست پای شرکتها و سرمایه‌گذاران ژاپنی، کره‌ای و بعدتر آمریکایی را به چین باز کند. همچنین با انجام برنامه خصوصی‌سازی و واگذاری شرکتهای دولتی به اعضای ارشد حزب؛ آن‌ها را که صاحب قدرت بودند به ثروت هم رساند. (هاروی ۱۳۸۶) ضعف تحلیل هاروی در

همین جا مشخص می‌شود؛ آیا نئولیبرال خواندن چین و آمریکا و کنار هم قرار دادن این دو کشور کمکی به شناخت واقعیات و پدیده‌های این دو کشور می‌کند؟ آیا ساختار، عملکرد احزاب سیاسی و شیوه حکمرانی این دو کشور به هم نزدیک است که بتوان آن دو را کنار هم قرار داد؟ آیا حقوق شهروندی، آزادی اقلیت‌ها، آزادی رسانه‌ها و جامعه مدنی در این دو کشور به دلیل آنکه هر دو نئولیبرالیستی هستند؛ مشابه هم است؟

پرسش مهم دیگر آن است که آیا در این دو کشور مبارزه با نئولیبرالیسم به یک هدف مشترک منجر می‌شود؟ شاید مبارزه با نئولیبرالیسم در آمریکا و انگلیس به گسترش عدالت اجتماعی در این جوامع کمک کند؛ اما آیا مبارزه با نئولیبرالیسم در چین و روسیه معنایی غیر از زنده کردن و بازگشت به دوران مائو و استالین خواهد داشت؟ در مورد جامعه ایران هم پرسش اصلی و نخست این نیست که چرا بعد از فوت امام سیاست‌های نئولیبرالیستی کشور را فراگرفته است؛ بلکه پرسش اصلی و مهم این است که چرا از دو دسته کشورهای به اصطلاح نئولیبرالیستی که یک سر آن آمریکا و انگلیس و سر دیگر آن چین و روسیه هستند؛ ایران از ابتدای انقلاب، متحد گروه دوم بوده است؟

هاروی به تازگی در مورد استفاده نابه جای کلمه نئولیبرالیسم به خصوص برای طرح نقدهای دسته سوم هشدار داده است. وقتی اسکیولون ریزاگر از او می‌پرسد: «فکر نمی‌کنید که بیش از حد درباره نئولیبرالیسم صحبت می‌کنیم و خیلی کم به سرمایه‌داری می‌پردازیم؟ چه زمانی باید نئولیبرالیسم را به کار ببریم و چه زمانی سرمایه‌داری را؟ دیگر اینکه درهم‌آمیزی این دو با هم چه عواقبی را به دنبال دارد؟» هاروی در پاسخ می‌گوید: «در حال حاضر مشکلات بنیادین آنقدر عمیق هستند که ره به جایی نمی‌بریم مگر با یک جنبش ضدسرمایه‌داری بسیار نیرومند. بنابراین می‌خواهم به عوض استفاده از اصطلاحات ضدنئولیبرالی از اصطلاحات ضدسرمایه‌داری استفاده کنم. به نظرم خطر اینجاست که وقتی مردم از مبارزه با نئولیبرالیسم می‌گویند به نظر می‌رسد انگار سرمایه‌داری، در هر شکل، دیگر موضوعیت خود را از دست داده است. بخش عمده‌ای از جریان مخالف با نئولیبرالیسم از پرداختن به مسائل کلان مرتبط با رشد مرکب بی‌پایان عاجزند، از قبیل مسائل زیست محیطی، سیاسی و اقتصادی. بنابراین ترجیح من این است که به جای مبارزه با نئولیبرالیسم از مبارزه با سرمایه‌داری سختی بگویم.» (گفتگو با دیوید هاروی - بی تا) بنابر این متفکران ایرانی که از سیاست‌های آموزشی، بهداشتی، زیست محیطی و رفاهی دولت ناراحت هستند و به درستی سیاست‌های تعدیل و خصوصی سازی را نقد می‌کنند. لزومی ندارد که برای نقد نظام فاسد و تبعیض‌آمیز بهداشتی و آموزشی کشور از اسم رمز لیبرالیسم و نئولیبرالیسم استفاده



کنند. بیش از صد و پنجاه سال قبل کارل مارکس در کتاب مانیفست کمونیست گفته بود: «...بورژوازی هاله قداست تمام پیشه‌هایی را که تا آن هنگام گرامی شمرده می‌شد و با ترسی آمیخته به احترام بدان‌ها می‌نگریستند، دریده است. پزشک، وکیل، کشیش، شاعر و دانشمند را کارگر مزدبگیر خود ساخته است.» مارکس بدون به کاربردن نابه‌جای اصطلاحاتی مانند لیبرالیسم تمام حرف خود را زد؛ اما معلوم نیست مارکسیست‌های وطنی که چیزی بیشتر از مارکس نمی‌گویند چرا اصرار به استفاده از این مفاهیم دارند. به نظر می‌رسد برخی منتقدان؛ لیبرالیسم را به بعد اقتصادی آن تقلیل می‌دهند تا راحت بتوانند آن را نفی کنند. برخلاف تصویری که چپ‌ها از لیبرالیسم ساخته‌اند؛ لیبرالیسم فقط ایدئولوژی طبقه بورژوازی نیست و تمام انسان‌های آزاد جهان از کارگران و کشاورزان فقیر تا اشراف و سرمایه‌داران می‌توانند هواداران آن باشند.

نکته پایانی اینکه؛ هر منتقد و روشنفکری باید مشخص کند که افکار و ایده‌هایش به کدام یک از ایدئولوژی‌های سیاسی و مهم‌تر از آن و بطور عینی به کدامیک از نظام‌های سیاسی معاصر جهان نزدیک است. اگر روشنفکری مشخص نکند که اندیشه‌اش به کدام یک از جوامع معاصر نزدیک‌تر است؛ شاید است که برایش مطرح شدنش بیش از هزینه نظراتش برای جامعه اهمیت دارد. کسی که هنوز تکلیفش با خودش روشن نیست و نمی‌داند دنبال چیست؛ شایسته نیست که برای دیگران نسخه بپیچد. مفسرانی که همه کشورهای دنیا از شیلی و روسیه و هند گرفته تا کره جنوبی، آمریکا، برزیل، انگلیس، ژاپن، و سوئد را گرفتار نئولیبرالیسم می‌دانند چه کشوری را رها از نئولیبرالیسم می‌دانند؟ منتقدانی که نئولیبرالیسم را آخرین مرحله سرمایه‌داری می‌دانند (و البته قبل از آن سرمایه‌داری قماری، سرمایه‌داری مالی، سرمایه‌داری تجاری، فاشیسم و امپریالیسم را آخرین مرحله سرمایه‌داری می‌دانستند)؛ از این وعده دادن‌ها خسته نشده‌اند؟ اندیشمندانی که می‌گویند لیبرالیسم، سرمایه‌داری و بازار آزاد با تمام مصادیقش در کشورهای جهان شکست خورده‌اند و حتی سوسیال دموکراسی‌ها هم راه به جایی نمی‌برند و اسیر نئولیبرالیسم شده‌اند؛ چه راهی را پیشنهاد می‌کنند؟ اگر به دنبال راه جدیدی هستند که تاکنون در جهان تجربه نشده است؛ بطور حتم سرابی در ذهن دارند که جز بدبختی چیزی به دنبال نخواهد داشت. چنین سخنانی را هیتلر و موسولینی در قرن بیستم و داعش و دیگران در قرن بیست و یکم زدند و نتیجه‌اش را دیدیم. کسانی که می‌گویند من تمام انواع دموکراسی‌های تحقق یافته در دنیا از مستقیم و غیرمستقیم تا سازمان یافته و شورایی را ناقص می‌بینیم و می‌خواهیم دموکراسی جدیدی اختراع کنیم که همه انگشت به دهان بمانند و اسم آن را دموکراسی خلقی، کارگری، عرفانی، اسلامی، انسانی، رادیکال، ایرانی و... می‌گذارند؛ مطمئن باشید جز بدبختی برای مردم کشورش چیزی برای ارایه ندارند.

شاید چنین ادعاهایی شهرتی برای افراد بیاورد، اما این شهرت به قیمت معطل ماندن در رسیدن به همان دموکراسی‌های ناقص موجود تمام می‌شود. روشنفکری که می‌گوید ایران نباید دنبال مدرنیته غربی برود و باید راه تمدنی خود را پیدا کند و تاریخ ساز منطقه شود و پروژه فکری من رساندن ایران به تارک تاریخ جهان است؛ اگر فقط به تجربه کشورش در یک قرن گذشته نگاه کند دیگر چنین حرف‌های بی‌پایه‌ای نمی‌زند. البته چند قرن پیش ترسیم جامعه آرمانی کار رایجی بود که کارکردهایی هم داشت؛ اما در قرن بیست و یکم و با تجربیات دویست سال گذشته؛ ترسیم اتوپیا بیش از پیش غیرمنطقی و غیرضروری شده است. آنچه باید گفته می‌شد گفته و حتی تجربه شده؛ حال نوبت انتخاب است. حتی اگر قرار است راه جدیدی بر روی بشریت باز شود که از تمام تجربه‌های موجود کارآمدتر و تکامل یافته‌تر باشد این راه جدید از جوامع پیشرفته شکوفه خواهد زد. تجربه تاریخی این ادعا را ثابت می‌کند که هیچ جامعه و کشور عقب مانده‌ای نتوانسته برای جوامع جلوتر از خودش نسخه بپیچد. بنابراین بهتر است از گنده‌گویی دست بکشیم و دنبال راه‌های آرمانی و کیمیایی نباشیم؛ راه همان است که در عصر مشروطه شروع کردیم و ادامه ندادیم.



منابع:

بوردو، ژرژ (۱۳۸۳) لیبرالیسم - ترجمه عبدالوهاب احمدی - نشر نی، چاپ دوم
بهرامی کمیل، نظام (۱۳۸۱) گفت‌وگو در اندیشه یورگن هابرماس - فصلنامه مطالعات ملی شماره
۱۳ پاییز ۱۳۸۱

بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳) گونه شناسی روشنفکران ایرانی - انتشارات کویر
هاروی، دیوید (۱۳۸۶) تاریخ مختصر نئو لیبرالیسم - ترجمه محمود عبد... زاده، نشر اختران
ریزاگر، اسکیرلون (بی تا) گفتگو با دیوید هاروی - نئولیبرالیسم یک پروژه سیاسی است - ترجمه
نیما عیسی‌پور

<http://fararu.com/fa/news/331090>

پی‌نوشت:

مفهوم نئولیبرالیسم و ضعف آن در تحلیل (منتشر شده در کانالهای تلگرامی، تیرماه ۱۳۹۸)

طبق نظر ارسطو؛ تعریف باید جامع و مانع باشد. در قرن بیستم برتراند راسل یک ویژگی دیگر برای تعریف پیشنهاد کرد و آن قدرت تحلیل بود. یعنی تعریف باید جامع، مانع و «تحلیلگر» باشد.

تعریف نئولیبرالیسم مانع نیست؛ زیرا معتقدان به این مفهوم تمام کشورهای جهان را کما و بیش نئولیبرالیستی می‌دانند و ما نمی‌فهمیم که بطور عینی و مصداقی چه کشوری غیرنئولیبرالیستی هست. مهمتر اینکه این مفهوم «تحلیلگر» هم نیست. با ارایه مصادیق متعدد می‌توان ضعف قدرت تحلیلی این اصطلاح را نشان داد. برای مثال طبق نظر برخی چپهای ایرانی بعد از فوت امام و از دوران ریاست جمهوری آقای هاشمی به بعد نئولیبرالیسم در ایران حاکم شده است؛ این گروه بطور ضمنی تفاوت ذاتی و عمیقی بین این دو دوره قایل می‌شوند. درحالی که به نظر می‌رسد حکومت جمهوری اسلامی تغییر ساختاری و بنیادینی نکرده است. یوسف ابادری، از اندیشمندانی که بیش از هرکس دیگر از مفهوم نئولیبرالیسم برای تحلیل وضعیت جامعه ایران استفاده می‌کند، او مجری معروف تلویزیون آقای فردوسی‌پور را جاده صاف کن و کارگزار نئولیبرالیسم در فوتبال می‌داند؛ و مهمترین ویژگی برنامه ورزشی «نود» را که آموزش تمرین فرهنگ دموکراسی، گفتگو و نقد در طول حدود ۱۸ سال بود را نادیده می‌گرفت. به هر حال پس از اخراج این مجری توسط مدیر جوان شبکه سه، ابادری تحلیل و تفسیری برای ارایه نداشت؛ زیرا ایدئولوژی دیگری که مصالح آن قوی‌تر از مصالح نئولیبرالیسم بود را نادیده گرفته بود.

در حاشیه سران گروه بیست در سال ۲۰۱۸ در ژاپن؛ ولادیمیر پوتین در مصاحبه با فایننشال تایمز گفت؛ ارزشهای لیبرال و عصر لیبرالیسم و دموکراسی لیبرال تمام شده و لیبرال‌ها نمی‌توانند مثل گذشته خواست خود را به دیگر کشورها تحمیل کنند. برخی کشورهای اروپایی و مقامات اتحادیه اروپا به این گفتار واکنش تندی نشان دادند و از آرمانهای لیبرالیسم و دموکراسی لیبرال دفاع کردند. اما تحلیلگرانی که از صبح تا شب اسم رمز نئولیبرالیسم را بکار می‌برند و روسیه و چین را کنار دانمارک و هلند و کانادا قرار می‌دهند؛ هیچ تفسیر و تحلیلی از سخنان پوتین و پاسخ اروپاییان ارائه نکردند. دلیل مشخص است؛ نئولیبرالیسم ظرفیت چندان برای تحلیل چنین خبرهایی ندارد. اگر این دو گروه کشورها هردو نئولیبرال هستند؛ پس چرا ناگهان در دو اردوگاه متضاد صف آرایی می‌کنند؟ اگر روزی بین روسیه و چین و کره شمالی از یک طرف و اروپا و آمریکا و کانادا از طرف دیگر، جنگی شروع شود منتقدان نئولیبرالیسم طرف کدامیک را می‌گیرند؟ پاسخ را در واکنش اجداد این گروه‌های چپ در به قدرت رسیدن هیتلر در آلمان و حزب توده در جریان کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در ایران پیدا کنید.

استبدادی که از قرن هاست بر این سرزمین حاکم است ریشه در مالکیت خصوصی و نئولیبرالیسم ندارد. اینطور نیست که ما آزادی و دموکراسی داشتیم بعد یکباره آقای هاشمی رفسنجانی و کارگزاران سیاست‌های نئولیبرالیستی آمدند و آن بهشت برین را از ما گرفتند. بهتر است به پرسش معروف عباس میرزا، ولیعهد ناصرالدین شاه، بازگردیم: «چه شد غرب پیشرفت و ما عقب ماندیم؟» پاسخ این پرسش را با کوبیدن لیبرالیسم، اومانیسیم و نئولیبرالیسم نمی‌توانید پیدا کنید. تا آزادی و دموکراسی نباشد دنبال اقتصاد دولتی یا خصوصی دویدن اشتباه است. چه فرقی می‌کند که بیشتر منابع کشور را دولت حیف و میل کند و به یغما ببرد یا بخش خصوصی؟ دولتمردان و کارگزاران دولتی اختلاس کنند یا سرمایه‌دارها و نماینده‌های بخش خصوصی؟ اما هرچه آزادی و دموکراسی قویتر شود؛ اختلاس و دزدی چه دولتی چه غیردولتی کاهش می‌یابد.

اشتباه دیگر دیوید هاروی و بقیه منتقدان نئولیبرالیسم این است که تاریخ جوامع را در تعلیق گذاشته‌اند و بدون در نظر گرفتن سایر متغیرها چسبیده‌اند به چندتا سیاست اقتصادی مانند: تعدیل نیروی کار و گسترش قراردادهای موقت، خصوصی‌سازی به خصوص در حوزه بهداشت و آموزش، کاهش مسئولیت دولت در خدمت عمومی و رفاهی و حمایت دولت از منافع سرمایه‌داران و بانکداران. نتیجه این شده که ایران، سوریه، عربستان، ترکمنستان، روسیه، کانادا، آرژانتین، کره جنوبی، هلند، ژاپن، آمریکا و تمام کشورهای دیگر دنیا همه شدن کشورهای نئولیبرالیستی. به نظر من نئولیبرالیسم اگر معنایی داشته باشد برای کشورهایی است که در مراحل پیشرفته



سرمایه‌داری هستند یا مثلاً لیبرالیسم را تجربه کرده و به دلیل اشکالات نظام لیبرالیستی موجود آن را کنار گذاشته و یک دکترین جدیدی به اسم نئولیبرالیسم تدوین کرده‌اند. شاید شعار مرگ بر نئولیبرالیسم جنبش والستریت در آمریکا به گسترش آزادی؛ عدالت و حقوق شهروندان آمریکایی کمک کند؛ اما در ترکمنستان و چین و ایران و روسیه و عربستان؛ مرگ بر نئولیبرالیسم و ترامپ و مکرون هیچ کمکی به گسترش آزادی و عدالت و دموکراسی و حقوق بشر نخواهد کرد.

بزرگترین اشکال بکارگیری مفهوم نئولیبرالیسم در تحلیل جوامع این است که نئولیبرالیسم نمی‌تواند بین «دیکتاتوری سرمایه‌داری» که توسط موسولینی، هیتلر، پینوشه و پوتین اجرا می‌شود با «سرمایه‌داری لیبرال» که توسط اتحادیه اروپا، کانادا، ژاپن، استرالیا و آمریکا اجرا می‌شود؛ تفاوتی قایل شود. چپ‌های ایرانی به جای چسبیدن به نظرات آخرین متفکران چپ مانند هاروی، ژیک، آگامبن، بدیو و... بهتر است به نصیحت ۷۰ سال پیش فرانتس فویمان که طعم نازیسم آلمان را چشیده بود گوش فرا دهند. فویمان «مقدمه‌ای ستایش‌آمیز به روح قوانین منتسکیو نوشت و در آن، وجه امتیاز اصلی نوشته‌های آن متفکر فرانسوی را فرق بارزی معرفی کرد که او بین استبداد و هر نوع حکومت دیگر می‌گذاشت و اهمیت نظریه مشهور وی درخصوص تفکیک قوا را در این دانست که استقلال قوه قضاییه را با هیچ چیزی کمتر از آن نظریه نمی‌توان تضمین کرد.» (هیوز؛ ۱۳۷۶: ۱۳۱)

انتقاداتی که چپ‌های ایرانی به مدرنیته و لیبرالیسم وارد می‌کنند همان استدلال‌هایی است که آدرنو و هورکهایمر در سال ۱۹۴۷ در کتاب «کسوف عقل» مطرح کرده بودند. در این کتاب از علم پوزیتیویستی، تکنولوژی، صنعت و ملیت به عنوان عوامل شوربختی انسان یاد شده بود. هورکهایمر معتقد بود بهره‌کشی از طبیعت کم‌کم به درجه‌ای می‌رسد که هیچ حدی بر آن متصور نیست. (همان: ۱۸۰) البته روشن است این انتقادات تنها به نظام سرمایه‌داری و امپریالیسم نیست و چین و روسیه هم در تخریب محیط زیست عقب نمانده‌اند.

منابع

هیوز، استیورات (۱۳۷۶) هجرت اندیشه اجتماعی - ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات طرح نو



۵. روشنفکران ایرانی محبوب بودن را بر حقیقت‌طلبی ترجیح داده‌اند

گفتگو از: محمد آسیابانی

ماهنامه زمانه دوره جدید شماره ۱ بهمن ۱۳۹۷، صفحات ۴۹-۵۳

همچنین خبرگزاری مهر ۲۶ اسفند ۱۳۹۷

<https://www.mehrnews.com/news/4498559>

مقدمه

در تاریخ معاصر ایران روشنفکران به معنای درست کلمه از سال‌های انتهایی حکومت ناصری سربرآورده و نقش مهمی در شکل دهی به حوادث تاریخ معاصر داشتند. روشنفکری در ایران سالم و مبتنی بر شرایط بومی متولد نشد و گفت‌وگو با آن‌ها شرایط خاصی می‌طلبد.

نظام بهرامی کمیل، جامعه‌شناس معاصر، را دنبال کنندگان مباحث روشنفکری با کتاب «گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی» می‌شناسند. مهمترین مدعای او در کتاب گونه‌شناسی این است که روشنفکران دینی، بومی و همه آنها که خواسته‌اند ترکیبی از خوبی‌های سنت و مدرنیته بسازند و راه سومی را برای جامعه به ارمغان آورند؛ در نهایت هیچ مسی را به طلا تبدیل نکرده و فقط هزینه آزمون و خطاهای فکری خود را بر دوش جامعه گذاشته‌اند. به باور او روشنفکران ایرانی محبوب مردم بودن را بر حقیقت‌طلبی ترجیح داده‌اند. نقدهای او به جریان روشنفکری پس از انقلاب از رضا داوری گرفته تا یوسف اباذری و سید جواد طباطبایی را شامل می‌شود.

شما در کتاب «گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی» بر اساس نسبت منظومه فکری روشنفکران ایرانی از دوران مشروطه به بعد با مساله مدرنیته، به طبقه‌بندی روشنفکران ایرانی پرداختید. دسته‌بندی که با داده‌های تاریخی و همچنین نظریه‌های علمی به شدت هم‌خوان است. بر این اساس و با توجه به منظومه فکری اشخاص آیا می‌توان روشنفکران ایرانی پس از انقلاب



را نیز دسته‌بندی کرد؟

به نظر من می‌شود و اگر خواستار تجمیع دانش و تجربه هستیم باید هم روشنفکران را تقسیم‌بندی بکنیم؛ همانطور که این تقسیم‌بندی در هر علمی وجود دارد. هر دسته‌بندی بطور طبیعی باعث برخی تحریفات خواهد شد و در مورد تقسیم‌بندی براساس منظومه فکری اندیشمند؛ احتمالاً برخی روشنفکران از قرار گرفتن در یک گروه و مکتب فکری خرسند نخواهند بود.

یکی از دلایل این عدم رضایت این است که روشنفکران نمی‌خواهند زیر مجموعه یک گروه قرار بگیرند؛ چون هر کدام مدعی هستند و خود را سردمدار گروه جدید فکری می‌دانند که باید دیگران را در زیر مجموعه آنها تعریف کرد. به قول معروف ما ایرانی‌ها هر کدام یک شاه کوچک هستیم؛ روشنفکران هم از این قاعده مستثنا نیستند. همچنین قرار گرفتن در یک مکتب به معنی آن است که روشنفکر باید به نقدهایی که به آن مکتب می‌شود پاسخ دهد و روشنفکران چون بیشتر تمایل دارند نقد کنند نه اینکه پاسخگوی انتقاد دیگران باشند؛ با چنین دسته‌بندی‌هایی مخالفت خواهند کرد.

البته سختی‌های دیگری هم هست مانند اینکه اکثر اندیشمندان دوره‌های فکری مختلفی داشته‌اند و ناچار می‌شویم که برای مثال بگوییم جلال آل احمد در یک دوره چپ است بعد چپ بومی یا راه سومی می‌شود و در انتها به چپ اسلامی نزدیک می‌شود. یا رضا داوری در یک دوره اندیشمندی ذات‌گراست که کلیت مدرنیته را قبول دارد؛ اما با این کلیت مخالفت می‌کند و در دوره دیگری نه تنها این کلیت را قبول دارد؛ بلکه آن را سرنوشت محتوم ما می‌داند.

در مورد دسته‌بندی روشنفکران؛ نظرم را بطور مبسوط در کتاب «گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی» گفته‌ام که شامل روشنفکران از قبل از انقلاب مشروطه تا بعد از انقلاب اسلامی می‌شود. حرف اصلی من این است که اکثر این گونه‌شناسی‌ها روشنفکران را در سه گروه «موافق مدرنیته»، «مخالف مدرنیته» و «موافق ترکیب سنت و مدرنیته» قرار داده‌اند. اشکال این تقسیم‌بندی آن است که اکثر روشنفکران که می‌خواهند از انگ غربزدگی (که به امثال تقی‌زاده زده شد) یا انگ ارتجاع (که به امثال شیخ فضل‌الله نوری زده شد) فرار کنند خود را در زیر گروه سوم یعنی موافقان ترکیب خوبی‌های سنت با خوبی‌های مدرنیته و غرب قرار می‌دهند.

همچنین اگر دقت کنیم معیار این تقسیم‌بندی یک قضاوت و داوری ارزشی و اخلاقی نسبت به غرب است. گروهی غرب را می‌خواهند؛ گروهی با آن دشمن هستند و گروه سوم (کیمیگران) می‌خواهند میان غرب و سنت جامعه گزینشگری و تلفیق کنند. این وضعیت، جریان روشنفکری در

ایران را به بن بست کشانده و به نظر من یکی از مهمترین کارها پیدا کردن معیار جدیدی برای دسته‌بندی روشنفکران است.

در کتاب مذکور معیار جدیدی ارایه دادم و گفتم قبل از اینکه موضع‌گیری ارزشی روشنفکر را در برابر کلیت مدرنیته (یا همان غرب)؛ جویا شویم باید از او پرسیم که آیا کلیت و ذات مدرنیته یعنی مولفه‌هایی مانند خودبنیادی، اومانیسم و سکولاریسم را قبول دارد یا ندارد؟ به سخن دیگر، معیار مناسب برای دسته‌بندی روشنفکران «مدرنیته» است، اما پرسش نخست این است که آیا مدرنیته ذات دارد یا ندارد؛ نه اینکه آیا روشنفکر مدرنیته را دوست دارد یا ندارد؟

ذات داشتن یا نداشتن مدرنیته در منظومه فکری روشنفکران از کجا مشخص می‌شود؟

ذات داشتن مدرنیته در درجه اول از روی پروژه فکری که روشنفکر ارایه می‌کند مشخص می‌شود نه از روی نقدی که به دیگران وارد می‌کند. این موضوع را اگر فرصت شد در هنگام بررسی اندیشه‌های دکتر سید جواد طباطبایی باز خواهیم کرد. با این معیار دو پاسخ خواهیم داشت:

۱. اگر پاسخ مثبت است؛ از او پرسیم که به لحاظ ارزشی آیا حامی و مبلغ این کلیت است یا مخالف و دشمن آن؟ اگر پاسخ مثبت بود در گروه موافقان کلیت مدرنیته قرار می‌گیرد؛ که از آخوندزاده قبل مشروطه و تقی‌زاده بعد مشروطه تا رضا داوری دوره دوم و رامین جهانبگلو امروز را شامل می‌شود. اگر هم فرد پاسخ داد مدرنیته ذات و کلیت دارد اما به لحاظ ارزشی با آن مخالف است و نمی‌خواهد ایران به راه غرب برود؛ می‌شود شیخ فضل الله نوری، مصباح یزدی، فردید، نصر و رضا داوری دوره اول که در اوایل انقلاب نظریه‌پردازی می‌کرد. البته این دو گروه اصلی هم زیر شاخه‌های خود را دارند که مخاطب می‌تواند به کتاب مراجعه کند.

۲. اگر پاسخ منفی بود؛ یعنی فرد معتقد به ذات و کلیت مدرنیته قایل نبود و اعتقاد داشت می‌شود در مولفه‌های آن دست به گزینش زد و یا آنها را تغییر داد؛ بررسی کنیم و ببینیم این گزینش را بر اساس چه منبعی قرار می‌دهد. من منابع موجود را معرفی کرده‌ام که شامل «اسلام»، «ایران» و «اندیشه‌های چپ» بوده است و البته این فهرست باز است و می‌تواند منبع جدیدی اضافه شود.

براین اساس دسته اول اسلام‌گراهای غیرذات‌گرا هستند که خودشان در سه گروه اسلام راست، اسلام چپ و اسلام فقهاتی صورت‌بندی می‌شوند. اسلام راست از سید جمال‌الدین اسدآبادی و نایینی عصر مشروطه تا عبدالکریم سروش (البته در دوره‌ای) و سید محمد خاتمی و گروه اعظم روشنفکران اصلاح‌طلب حکومتی را شامل می‌شود. نماینده معروف اسلام چپ دکتر شریعتی و اسلام فقهی آیت‌الله بهشتی و آیت‌الله مطهری هستند.



دسته دوم بومی یا ملیت‌گراهای غیرذات‌گرا هستند که من آن را بومی‌گرایان نامیده‌ام و از فخرالدین شادمان تا سیدجواد طباطبایی را شامل می‌شود.

دسته‌بندی سیدجواد طباطبایی در میان بومی‌گرایان با وجود نقدهای او به بومی‌گرایان عجیب نیست؟

فراموش نکنیم سیدجواد طباطبایی در کتاب «جلد دوم دیپاچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» می‌گوید: راه این است که با پرسش از بنیاد سنت و نقادی آن با ابزار مدرن؛ احتمالاً به راهی که باید به نوازش تمدن ایران زمین بیانجامد دست پیدا کنیم؛ هرچند کوره راهی تاریک و باریک بیشتر نمی‌بینم. یعنی هرچند طباطبایی در نقد و در وجه سلبی به درستی شریعتی و جلال را ایدئولوگ‌هایی می‌داند که کلیت مدرنیته را نگرفته و یا در توهم دستکاری آن هستند؛ اما در وجه ایجابی و زمانی که می‌خواهد راه حل خودش را پیشنهاد دهد به همان مسیر می‌رود و یک راه سوم و یک راه بومی برای ایران تصور می‌کند. به سخن دیگر سید جواد طباطبایی در هنگام نقد دیگران کلیت مدرنیته را می‌پذیرد، اما به وقت ارایه پروژه فکریش گمان می‌کند ما با بقیه جهان فرق داریم و باید راه مخصوص خودمان را پیدا کنیم. پروژه ایرانشهری یعنی ایشان کلیت مدرنیته را از جهانشمولی آن منفک کرده است و این تناقض‌آمیز است.

دسته سوم چپ‌گراهای غیرذات‌گرا هستند که از خلیل ملکی، انور خامه‌ای، جلال (در دوره‌ای از زندگی فکریش) تا مصطفی شجاعیان را شامل می‌شود.

لازم به ذکر است که گونه‌شناسی‌های قبلی نمی‌توانست امتداد و پیوستگی روشنفکران ایرانی را از عصر مشروطه تاکنون نشان دهند؛ اما گونه‌شناسی پیشنهادی در این کتاب قابلیت آن را دارد که نسبت میرزا آقاخان کرمانی را با محمدمامین رسول‌زاده و مصطفی رحیمی که هرکدام متعلق به نسلی از روشنفکران هستند؛ اما همگی چپ‌دموکرات هستند؛ نشان دهد. علاوه بر این در این کتاب شما می‌توانید خروجی هر جریان فکری را در حوزه سیاست ببینید. برای مثال خروجی راست اسلامی غیرذات‌گرا؛ دولت‌خاتمی و خروجی چپ اسلامی غیرذات‌گرا یعنی شریعتی، سازمان مجاهدین خلق است.

در میان این دسته‌بندی شما آیا می‌توان تعریفی از روشنفکر محافظه‌کار ارائه داد؟ تعریف شما از این مدل روشنفکری چیست و همچنین از نظر شما نسبت روشنفکران با نهاد قدرت چگونه باید باشد؟

«محافظه‌کار» کسی است که وضع موجود را پذیرفته و نقد اساسی و بنیادین به آن وارد نمی‌کند.

در مورد «روشنفکر» هم معتقدم وظیفه اصلی روشنفکر نقد قدرت با ابزار مدرن یعنی خردخودبنیاد است. حالا این نقد می‌تواند نقد قدرت سیاسی یا نقد قدرت ارزش‌ها، باورها و هنجارهای جامعه باشد. این نقد بسیار مهم است زیرا علاوه بر آگاهی بخشی به افراد جامعه، مانع از شکل‌گیری و گسترش فساد به خصوص در حوزه سیاسی می‌شود.

همچنین برای اینکه بحث محدودتر و دقیق‌تر شود تمایل دارم دست کم محافظه‌کاری و انقلابی‌گری (یا بهتر است بگوییم غیرمحافظه‌کاری) در سه حوزه «فرهنگ»، «سیاست» و «اقتصاد» را از همدیگر متمایز کنم. در حوزه فرهنگ، انقلابی کسی است که برخی از ارزش‌ها، باورها و هنجارهای رایج و اساسی جامعه را به چالش کشیده و خواستار تغییر آنها شود؛ برعکس محافظه‌کار کسی است که با هیچ کدام از ارزش‌ها و باورهای جامعه مخالفتی ندارد. در حوزه سیاست؛ انقلابی فردی است که وضع موجود را نقد کرده و پایه‌های آن را می‌لرزاند. از منظر اقتصادی هم انقلابی کسی است که ساختار اقتصادی حاکم یعنی جایگاه و سهم کارگزاران در مالکیت، تولید و دریافت ثروت را ظالمانه و عامل اصلی بدبختی‌ها و کمبودها دانسته و به همین دلیل ساختار و نظام اقتصادی جایگزینی را پیشنهاد می‌دهد.

بدیهی است در جهان مادی و واقعی این سه بعد درهم تنیده هستند و به ویژه بعد سیاسی و اقتصادی (به خصوص در جوامع استبدادی) قابل تفکیک از یکدیگر نیستند.

به عبارتی روشنفکران اگر خواه ناخواه به عرصه سیاست کشیده می‌شوند؟

بله. در جهان سوم پای روشنفکران چه بخواهند چه نخواهند به حوزه سیاست کشیده می‌شود. زیرا دولت در همه حوزه‌ها دخالت می‌کند و می‌خواهد همه کار باشد. پس بطور طبیعی نقد و روشننگری در هر حوزه‌ای پای دولت را وسط می‌کشد و به نقد سیاسی می‌انجامد. حالا شما ببینید امثال علامه جعفری، دکتر الهی قمشه‌ای و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی چه هنر و استعدادی دارند که می‌توانند هزارتا سخنرانی در مورد شعر، فلسفه، هنر، خانواده، عرفان، مذهب و تاریخ انجام دهند اما به هیچکس برنخورد!

درمورد نسبت روشنفکران با قدرت باید گفت قاعده این است که روشنفکر باید فاصله خود با سیاستمداران را حفظ کند؛ اگر این فاصله کم شود، بسیار سخت است که روشنفکر بتواند وظیفه کشف و دفاع از حقیقت را منصفانه انجام دهد و دیر یا زود باید یکی را برای حفظ دیگری رها کند. البته همین تضاد را یک عالم دینی که به حوزه سیاست وارد می‌شود پیدا می‌کند و در واقع



لب کلام ماکیاول در کتاب «شهریار» همین بود که حوزه سیاست با حوزه اخلاق فرق می‌کند و قاعده این است که سیاست عرصه کسب و حفظ قدرت با هر وسیله‌ای است. روشنفکری که در حکومت یا حزبی خاص ادغام می‌شود نمی‌تواند در نقد سیاسی که انجام می‌دهد؛ عدالت و انصاف داشته باشد. اکثر روشنفکران نزدیک به اردوگاه اصلاح‌طلبان حکومتی از عبدالکریم سروش تا هاشم آغاچری و محمدرضا جلالی‌پور در چنین وضعیتی هستند. با آنکه احمدی‌نژاد را یک پوپولیست می‌دانم؛ اما نقد اکثر روشنفکران وابسته به جریان سیاسی اصلاح‌طلبی به ایشان از خاستگاه سیاست یعنی تضعیف قدرت ایشان بود نه از خاستگاه روشنگری که به دنبال حقیقت و آگاهی‌بخش باشد.

به نظر شما مهمترین شیوه‌ها و شگردهایی که روشنفکران محافظه‌کار ایران خود را پشت آنها پنهان می‌کنند کدام است و شما چه نقدی به آنها دارید؟

به نظر من روشنفکران ایرانی آگاهانه و یا ناآگاهانه روش‌های گوناگونی را برای پنهان کردن محافظه‌کاری خود به کار بسته‌اند که می‌خواهم دوتا از مهمترین‌ها آنها را معرفی کنم:

۱. نخست جابه‌جایی اولویت‌ها: مهمترین شگردی که اساتید و روشنفکران محافظه‌کار با توسل به آن خود را منتقد نشان می‌دهند آن است که اولویت‌ها را جابه‌جا می‌کنند یعنی موضوعات کم‌اهمیت را در مرکز انتقادهای خود قرار می‌دهند. بنابراین اگر بخواهیم روشنفکری محافظه‌کار و مصلحت‌گرا را از روشنفکری غیرمحافظه‌کار متمایز کنیم در گام نخست باید مشخص کنیم مسئله و اولویت‌های اصلی جامعه کدامند.

قبلا در کتاب «گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی» و در نقد جریان روشنفکری دینی که شکاف «دینی- غیردینی» را به اولویت اصلی جامعه تبدیل می‌کنند نوشته‌ام؛ «تضاد و شکاف اصلی در حوزه سیاست، شکاف بین «دموکراسی و آزادیخواهی» با «استبداد و تمامیت‌خواهی» است و کشاندن سایر شکاف‌های اجتماعی و فرهنگی به حوزه سیاست، تضعیف جبهه دموکراسی و آزادیخواهی است. البته این به معنای سرپوش گذاشتن و ندیده گرفتن بی‌عدالتی‌های جنسی، قومی و عقیدتی نیست؛ اما باید دقت کرد که ریشه تبعیض بین زن و مرد، کرد و ترک و فارس و بلوچ، مسلمان و غیرمسلمان، بورژوازی و پرولتاریا، مذهبی و سکولار، معمم و مکلاء و غیره در همان وجود استبداد است.»

البته به جز شکاف بین «آزادی و استبداد» شکاف بین «عدالت و بی‌عدالتی» هم موضوع حیاتی و اولویت بسیار مهمی است تا اندازه‌ای که برخی روشنفکران آن را اولویت نخست جامعه می‌دانند.

ضمن احترام و باور به طرح موضوع عدالت باید گفت؛ اگر آزادی به خصوص آزادی بیان نباشد نمی‌توان در مورد تعریف عدالت و تعیین ابعاد و موانع و سازوکارهای تحقق به اجماع رسید. به همین دلیل است که به قول دارندورف؛ جوامعی که آزادی را در اولویت گذاشتند تا اندازه‌ای و به مرور زمان به عدالت نسبی هم رسیدند؛ اما کشورهایی که از عدالت شروع کردند — منظور او شوروی و کشورهای کمونیستی است — هیچگاه به آزادی و دموکراسی نرسیدند.

به نظر من بعد از آنکه حداقل‌هایی از آزادی و دموکراسی و حقوق بشر به رسمیت شناخته شد؛ بلافاصله باید کار عدالت را شروع کرد که مبارزه‌ای طولانی‌تر و عمیق‌تر را می‌طلبد. برای اینکه تعبیر نادرستی نشود همینجا می‌گویم که از نظر من آزادی‌های اقتصادی در انتهای طیف آزادی‌ها قرار می‌گیرند و اولویت با آزادی‌های سیاسی و اجتماعی است؛ کاری که دقیقاً دولتمردان ایرانی مانند هاشمی رفسنجانی، حسن روحانی، محمد خاتمی (بعد از سال ۱۳۷۸) و برخی اقتصاددانان نزدیک به این گرایش مانند اساتید بزرگوار موسی غنی‌نژاد، محمد طیبیان و مسعود نیلی دقیقاً برعکس آن را انجام دادند. تجربه نشان داده جوامع جهان سومی که قبل از رسیدن به حداقلی از آزادی سیاسی و آزادی بیان؛ سیاست‌های درهای باز، تعدیل اقتصادی و خصوصی‌سازی را در اولویت قرار می‌دهند در نهایت حکومتی یغماگر یا به گفته داگلاس نورث «کلیتوکراسی» KLEPTOCARACY را به ارث می‌گذارند. زیرا آزادی بیان و رسانه‌ها و شفافیت کافی برای ممانعت از دزدی، رانت‌خواری، اختلاس و فساد دولتی نیست و چنین حکومتی هم منابع جامعه را غارت می‌کند هم به مرور زمان فرهنگ چپاول را در جامعه نهادینه و همه را دزد می‌کند.

بطور خلاصه معتقدم مهمترین مساله کشور از عصر مشروطه تاکنون موضوع «آزادی و استبداد» بوده و اشتباه بخشی از روشنفکران آن است که از این شکاف غافل شده و شکاف‌های دیگری مانند «دینی - غیردینی»، «بالاشهری - پایین شهری»، «سرمایه‌دار - کارگر»، «شیعه - غیر شیعه»، «زن - مرد»، «آریایی - غیر آریایی»، «باحجاب - بدحجاب»، «روحانی - غیرروحانی» و غیره را فعال کرده‌اند. واقعاً چه اهمیت دارد که مذهب و محل سکونت و جنس و نژاد مستبدان و آزادخواهان چیست؟ اگر یک روحانی آدم خوبی باشد باید با پیشداوری و به خاطر معمم بودن، او را خصم پنداشت و برعکس اگر مردی کروات‌ی یا زنی بدحجاب وجدان کاری داشته باشد و به دیگران کمک کند باید به دلیل کم و زیاد بودن کمی پارچه او را دشمن فرض کرد؟

به عبارتی روشنفکران سعی در پنهان کردن خوی محافظه‌کارانه خود داشته‌اند؟
بله، با این مقدمه می‌توان فهمید برخی از جریان‌های روشنفکری برای پنهان کردن محافظه‌کاری



خود چه موضوع و مساله را به اولویت نخست خود تبدیل کرده‌اند.

الف. پرداختن به موضوعات بی خطر: گروهی از روشنفکران که در حوزه اخلاق و نقد جامعه کار می‌کنند موضوعاتی مانند: حجاب؛ شبکه‌های اجتماعی، فساد اخلاقی و روابط جنسی، اجرای کنسرت‌های مختلط، مراسم و جشن‌های فرهنگی و مواردی از این دست را دستور کار خود قرار داده و تمایل دارد که چنین موضوعاتی به اولویت و مسئله اصلی جامعه تبدیل شوند. در مقابل گروهی دیگری از روشنفکران و در همین حوزه اخلاق؛ موضوعاتی مانند دروغ، تظاهر و ریا، اختلاس، پارتی بازی، فساد اداری و رشوه‌خواری و مواردی از این دست را در اولویت قرار داده و معتقدند موضوعات دیگر اولویت بعدی آنها است. خوب شما نمایندگان هر دو گروه را دیده‌اید و خودتان می‌توانید قضاوت کنید مساله مهم و اساسی جامعه کدام است و کدام از این دو دسته متعهدتر و کدام یک محافظه‌کارتر هستند. به خاطر دارم در زمان آقای احمدی‌نژاد که موضوع جعلی بودن مدرک تحصیلی مرحوم کردن ثابت شد، فقط یک یا دو امام جمعه در کل کشور به موضوع وارد شدند و دروغ و فریب را نکوهش کردند؛ اما چند ماه بعد که هنر پیشه‌ای با جنس مخالف دست داد؛ اکثریت آقایان به میدان آمده و کار او را نکوهش کردند.

ب. مدرنیسم و پست مدرنیسم: موضوع «پست مدرنیسم» که در دهه ۷۰ خورشیدی برخی افراد مانند آقایان رضا داوری، بابک احمدی و علی باباچاهی و چند مترجم در ایران برجسته کردند؛ چیزی جز انحراف ناخواسته افکار عمومی از مسائل اصلی‌تر نبود. لازم به بیان است در غرب مدرنیته حاکم است و پست مدرنیته به عنوان یک جریان فکری و هنری حاشیه‌ای برای نقد مدرنیته کارکردهایی دارد، اما در کشوری که ابتدایی‌ترین مولفه‌های مدرنیته مانند عقلانیت، آزادی، حقوق بشر، دموکراسی، خودبنیادی و حقوق فردی و اجتماعی به رسمیت شناخته نشده و هنوز در سیطره سنت قرار دارد؛ ترویج و گسترش پست مدرنیته چیزی جز ضربه زدن به پیکر نحیف مدرنیته نیست. به گفته اندیشمندانی مانند داریوش آشوری و داریوش شایگان، طرح پرسش‌های پست مدرن در جوامعی که هنوز به حد درگیری با این مسایل نرسیده‌اند، مسئله کاذبی است. به سخن دیگر، نقد عقلانیت، دموکراسی و حقوق بشر در یک جامعه توسعه یافته واقع‌بینانه و مفید است اما در یک جامعه توسعه نیافته کاملاً مضر است و نیازی به شجاعت و تعهد هم ندارد. البته افراد دیگری مانند دکتر محمدرضا تاجیک بودند که با همین ادبیات پست مدرنیسم به خوانش انتقادی وضع موجود برخاستند و تلاش کردند به نقد قدرت بپردازند و مثلاً رویکرد جدیدی از امنیت یا حقوق اقلیت‌ها ارائه دهند.

در همین رابطه و برعکس تاجیک؛ شما نمی‌توانید از دکتر حسین کچویان؛ که نصف عمر علمی‌اش را صرف مطالعه فوکو کرده؛ یک کار و تحلیل نقادانه فوکویی ببینید. حتی در کتابی با عنوان «تطورات گفتمان‌های هویتی در ایران» هیچ اشاره‌ای به نقش و سازوکار قدرت در ساختن گفتمان هویتی بعد از انقلاب نمی‌کند و تا آنجا که یاد دارم در مقدمه کتاب با صراحت می‌گوید که عامل قدرت را از تحلیلش کنار گذاشته است. درست مثل آن است که یک نفر بگوید تحقیقی با عنوان «خوانش مارکسیستی از انقلاب اسلامی» انجام داده؛ اما کاری به بحث مبارزه طبقاتی نداشته است. خوب این هم از تضادهای جامعه ماست؛ همانطور که سفرنامه‌نویسان اشاره کرده‌اند؛ ایران سرزمین تضادها و تناقض‌هاست. هم می‌خواهیم اندیشمند مستقل با کلاس فوکویی باشیم، هم عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی. به همین دلیل است که می‌گویند روشنفکر برای آنکه بتواند به وظیفه خود عمل کند باید فاصله خود را با قدرت حفظ کند.

پ. محافظه‌کاری زیر پرچم مبارزه با لیبرالیسم؛ گروهی از اندیشمندان که گرایش چپ و یا اسلامی دارند با برجسته کردن شکاف بین «لیبرالیسم و نئولیبرالیسم» با «سوسیالیسم و یا اسلام»؛ تمام فکر ذهن خود را به دفاع از یکی و کوبیدن دیگری معطوف می‌کنند. همانطور که اشاره شد این دسته از روشنفکران یا گرایش چپ دارند و از خاستگاه سوسیالیستی و عدالت‌محوری به لیبرالیسم حمله می‌کنند که در نتیجه موضوعاتی مانند منطق سرمایه‌داری، جهانی شدن، فاصله طبقاتی، مصرف‌گرایی و بازاری شدن را در مرکز حملات خود قرار می‌دهند. یا گرایش اسلامی دارند و از خاستگاه مذهبی به لیبرالیسم حمله می‌کنند و موضوعاتی مانند اومانیسم، سکولاریسم، هویت، انحرافات اخلاقی، رباخواری و اشراف‌سالاری را دستمایه نقد قرار می‌دهند.

حال پرسش این است که آیا منتقدان نئولیبرالیسم به شرایط جامعه‌ای که در آن قرار دارند آگاه هستند و آن را در انتخاب موضوعات و طرح مسائل رعایت کرده‌اند؟ نبرد بر سر معایب و محاسن نئولیبرالیسم شاید در سوئد و دانمارک سوسیال دموکرات؛ یا انگلیس و آمریکای لیبرال دموکرات و در بین احزاب چپ و راست کشورهای غربی نبردی واقعی، مهم و مفید باشد؛ اما اساساً طرح این موضوع در کشور ما چه اندازه واقعی و مفید است؟ اولویت دادن به این موضوع در کشورهایی که نظام آنها کاپیتالیستی و نئولیبرالیستی است درست است؛ اما مگر در جامعه ما چنین نظامی حاکم است؟ آیا زمانی که از حکومت ایران سخن گفته می‌شود اولین و مهمترین تصویری که به ذهن می‌رسد کاپیتالیستی و نئولیبرالیستی بودن آن است؟ آیا در تحلیل وضعیت سیاسی-اقتصادی ایران می‌توان همان اولویت‌هایی را که تحلیل‌گران غربی برای تحلیل جامعه خودشان رعایت می‌کنند؛ رعایت کرد؟



منتقدان نظام سرمایه‌داری و نئولیبرالیسم در ایران معتقدند چنین نظام‌هایی حواس جامعه را از موضوعات واقعی و مهم دور کرده و مسائل غیرواقعی را در ذهن آنها برجسته کرده و آنها را به مسائل کم اهمیت سرگرم می‌کنند. در پاسخ باید گفت کسانی که در ایران سرمایه‌داری، لیبرالیسم و نئولیبرالیسم را هدف گرفته‌اند خودشان از جمله کارگزارانی هستند که جای مسائل و موضوعات اصلی را با فرعی عوض کرده و افکار عمومی را درگیر مسائل خیالی می‌کنند. برخی از اساتید و روشنفکران چپ ایرانی که اعمال نژادپرستانه ترامپ و هر اتفاق ستم‌گرایانه‌ای که در غرب اتفاق می‌افتد را محکوم می‌کنند و نگران حقوق اقلیت‌ها در بعد از یازدهم سپتامبر هستند؛ در کارنامه روشنفکریشان یک یادداشت ساده در حمایت از کارگران ناراضی کشور خودشان وجود ندارند.

به همین ترتیب و همانطور که گفته شد روی دیگر محافظه‌کاری زیر پرچم مبارزه با لیبرالیسم توسط افرادی با خاستگاه مذهب انجام می‌شود. این دسته از روشنفکران مصلحت‌گرا و محافظه‌کار که دوست دارند آنها را اصولگرا و ارزشی صدا کنند آنچه در زندان گوانتانامو و ابوقریب گذشته قلبشان را به درد می‌آورد اما به آنچه در زندانهای کشور خودشان می‌گذرد اهمیتی نمی‌دهند. منتقدان ارزشی که سیاست‌های نظام سرمایه‌داری را نقد می‌کنند در مورد رباخواری بانک‌ها و موسسات مالی و اعتباری و کلاهبردارهای وطنی سکوت اختیار می‌کنند.

ت: تمرکز بر مسائل و اولویت‌های جوامع دیگر: یکی از راه‌های شناخته شده و قدیمی محافظه‌کاری این است که به مسائل جوامع دیگر پردازیم و در مورد مسائل و موضوعات اساسی کشور خودمان سکوت کنیم. آن دسته از اساتید و روشنفکرانی که مدام از ضعف‌های جوامع دیگر می‌گویند و بیکاری، فقر، رشوه‌خواری، دزدی، اختلاس، تبعیض، خودکشی و طلاق را در چین و آمریکا و انگلیس نشان می‌دهند؛ فراموش کرده‌اند که زمان و عمر خود و بودجه و امکانات جامعه برای آنها هزینه نشده تا در خدمت کشورهای دیگر به خصوص کشورهای غربی باشند و نواقص آنها را در شیپور بگذارند. چشم مردم ایران به آنهاست تا فکری برای مشکلات آنان نکنند. کارشناس روابط بین‌المللی که اشتباهات راهبردی سیاست روابط خارجی دولت آمریکا را در برزیل و مکزیک و شبه جزیره کره نمایان می‌کند؛ دو جمله در مورد ایرادات روابط خارجی کشور خودش در عراق یا افغانستان مطلب ندارد. به سخن دیگر؛ ما اگه بیل زنیم اول باید بتوانیم در باغچه خودمان بیل بزنینم.

در جمع‌بندی این قسمت می‌توان گفت؛ اگر روشنفکران همانند روشنفکران عصر مشروطه هنوز موضوعاتی مانند آزادی، عدالت، حقوق بشر و انسانیت را مطرح می‌کنند؛ متعهد هستند؛ اما اگر

شکاف‌های دیگری را فعال می‌کنند؛ به نظر می‌رسد دچار محافظه‌کاری شده‌اند. البته لزومی هم ندارد این روشنفکران و کنشگران متعهد و با وجدان حتماً در حوزه سیاست فعال باشند. آنها می‌توانند در حوزه اخلاق و دین کار کنند مانند دکتر مصطفی ملکیان، استاد مجتهد شبستری، دکتر حسن محدثی و دکتر محمد فاضلی. آنها همچنین می‌توانند مانند دکتر محسن رنایی و دکتر حسین راغفر در حوزه اقتصاد نقد و روشنگری کنند. همین کار را از دکتر رضا داوری گرفته تا دکتر مرتضی مردیها در حوزه فلسفه و علوم سیاسی انجام می‌دهند. فراموش نکنیم که ما در مورد اندیشه محافظه‌کاری و عدم محافظه‌کاری روشنفکران بحث می‌کنیم و تایید یا رد عملکرد فکری آنها به معنای قضاوت اخلاقی و رد یا تایید شخصیت آنها نیست.

درباره شگردهای پنهان کردن محافظه‌کاری در میان روشنفکران می‌گفتید. شگردهای بعدی چه هستند؟

۲. دومین شیوه «تجزیه و پاره پاره کردن موضوعات اساسی جامعه» است. از نقدهای قدیمی به پوزیتیویست‌ها این بود که آنها با خارج کردن پدیده‌ها از متن و زمینه‌اشان و همچنین تکه پاره کردن دانش اجتماعی در نهایت فقط با یک عینک خاص به یک قسمت از پدیده‌های اجتماعی آن‌هم در شرایطی تصنعی نگاه می‌کنند. به سخن دیگر آنها کلیت پدیده‌های اجتماعی را پاره پاره کرده و بطور غیرواقعی فقط بخشی از بخش‌های مختلف پدیده‌ها را زیر ذربین می‌برند و فقط در همان مورد یافته‌هایی را ارایه می‌دهند. بدیهی است چنین یافته‌هایی در عمل کاربرد چندانی ندارد؛ زیرا در جهان واقعی این ابعاد از هم جدا نیستند. پوزیتیویست‌ها این پاره پاره کردن را با ژست علمی بودن انجام می‌دادند و دیگران را به کلی‌گویی و آرمان‌گرایی متهم می‌کردند. این موضوع به شکل‌گیری مباحث طولانی انجامید که ظهور علوم بین رشته‌ای مانند مطالعات خانواده یا زنان یکی از دستاوردهای آن بود که اینجا مجال بررسی آن نیست.

به هر حال این پاره پاره کردن مسائل یکی از مهمترین روش‌هایی است که به ویژه اساتید دانشگاه پشت آن محافظه‌کاری خود را پنهان می‌کنند. شما نگاه کنید که فرضاً یافته‌های تحقیقی با عنوان «رابطه اعتیاد به مواد صنعتی والدین بر انگیزه تحصیل دانش آموزان دختر مدارس غیرانتفاعی» یا «بررسی رابطه مدیریت مشارکتی بر رضایتمندی شغلی کارکنان شیفت شب بیمارستان‌های وابسته به تامین اجتماعی» یا «تاثیر بازی رایانه‌ای انگری برد بر کاهش شادی اجتماعی کاربران آن» و... که انجام می‌شود چه اندازه شناخت ما از پدیده‌هایی مانند «انگیزه تحصیلی»، «رضایت شغلی» و «شادی اجتماعی» را افزایش می‌دهند. شاید فکر کنید این موضوعات پایان‌نامه‌های مقطع لیسانس و فوق لیسانس است اما به شما قول می‌دهم رساله دکتری بسیاری از دانشگاه‌ها



و پروژه‌های تحقیقاتی بسیاری از اعضای هیات علمی دانشگاه‌ها از این سطح بالاتر نرفته است. در آن روی سکه؛ روشنفکرانی هم پیدا شده‌اند که با استناد به افکار میشل فوکو و با طرح این ادعا که دیگر روشنفکر عام که رسالت اجتماعی داشته باشد نداریم و روشنفکران هم باید در حوزه تخصصی خودشان قرار بگیرند. محافظه‌کاری را پیشه کرده و مثلاً فقط در مورد ترافیک، محیط زیست، کودکان کار، بهره‌وری، مصرف، و به هر حال فقط بر روی یک موضوع خاص کار می‌کنند. البته اگر این دسته از روشنفکران افکار فوکو را تحریف نکند و همانطور که او گفته ساختار قدرت و تبعیضی که پشت هر کدام از حوزه‌های تخصصی هست را نشان دهند و آن را نقد کنند کار بسیار ارزشمند خواهد بود و اتفاقاً از کلی‌گویی فاصله خواهیم گرفت. اما اگر فقط قسمت نخست حرف فوکو را بچسبند و به توصیف و اطلاع‌رسانی و آماردهی در یک حوزه خاص بسنده کنند؛ قطعاً محافظه‌کاری آنها را نشان می‌دهد.

نقد شما به کنش‌های جریان‌های روشنفکری در ایران پس از انقلاب چیست؟ این جریان‌ها در تحولات جامعه ایران آیا نقشی داشته‌اند؟

بطور خلاصه چند نقد به جریان روشنفکری دارم. اول اینکه با هم گفت‌وگو نمی‌کنند و سریع دچار خشونت کلامی می‌شوند. روشنفکران به جای آنکه به تحلیل جامعه خود بپردازند وارد جنگ با همدیگر شده و علیه هم لشکرکشی می‌کنند. شاید تحلیل بدبینانه‌ای باشد اما به نظر من بعد از مشخص شدن اهمیت نشریات روشنفکری در تثریزه کردن جنبش دوم خرداد؛ گروهی به فکر این افتادن که با کار در این حوزه مانع شکل‌گیری تجربه مجددی شوند. این افراد هرچند مدت یکبار نشریه‌ای را راه انداختند و روشنفکران را مشغول کرده‌اند و کمابیش این نزاع را به تلویزیون هم خواهند کشاند. اجازه بدهید تجربه خودم را بگویم؛ در چند سال گذشته به خصوص در وقایعی که بعد از گرانی سکه و ارز از اواخر سال ۹۷ اتفاق افتاد حجم عظیمی از پول و منابع جامعه به یغما رفت. به همین دلیل تصمیم گرفتم مقاله‌ای در مورد فساد ساختاری و عمومی بنویسم؛ خیلی زود متوجه شدم باوجود تکرار اصطلاح «فساد ساختاری» مطلب چندانی در این مورد توسط اندیشمندان هموطن منتشر نشده است. بعد از تهیه کردن یک یادداشت کوتاه و فرستادن آن برای چند سایت و نشریه موفق به انتشار آن هم نشدم. در همین مدت نشریات روشنفکری فضا را هموار کرده بودند که برخی از روشنفکران از خجالت هم در بیایند. به نظر من این هم نوعی محافظه‌کاری ناآگاهان در فضای روشنفکری کشور است.

دوم اینکه متأسفانه اکثر روشنفکران بین «حقیقت» و «محبوب مردم بودن» اولویت را به دومی

می‌دهند و به همین دلیل در برخی موارد مجبور می‌شوند حقیقت را کنار گذاشته و دنبال مردم بدونند. این درحالی است که به نظر می‌رسد روشنفکر باید حقیقت را بگوید؛ هرچند حقیقت همچون طفل حرامزاده‌ای باشد که منجر به بدنامی مادر شود. بارها شنیده‌ام که دکتر شریعتی را تمجید می‌کنند چون مخاطبان زیادی داشته و مثلاً نوار سخنرانی‌هایش هزار هزار تکثیر می‌شده است. اگر این استدلال درست است که در همان دوره زمانی مخاطبان مرحوم کافی خیلی بیشتر بودند. اجازه دهید مثال دیگری بزنم؛ ببینید دکتر یوسف اباذری از حضور جمعیت زیاد در مراسم ختم خواننده پاپ مرحوم مرتضی پاشایی و حضور انگشت شمار آنان در مراسم بزرگان موسیقی همچون پرویز یاحقی، یا همایون خرم گلایه‌مند بودند و البته به هیچ وجه نگفتند که این موسیقی باید جمع شود و همه موسیقی سنتی گوش کنند. زیرا اگر اندیشمندی چنین چیزی بگوید از حوزه روشنفکری خارج شده و پیراهن دیکتاتور مصلحی به تن کرده است. باری در این مورد اباذری در سطح نقد و آگاهی بخشی وارد شد که شجاعانه بود. داخل پراتنز بگم با همه این حرفها من ترانه‌های جواد یساری رو خیلی بیشتر از موسیقی کلاسیک دوست دارم.

سوم اینکه خیلی از روشنفکران مشغول بندبازی و شارلاتانسیم هستند. اگر به فضای هیات علمی دانشگاه‌ها نگاه کنید می‌بینید جدا از اساتید خنثی و منفعل؛ اکثریت آنها تمایلات مذهبی، اصلاح‌طلبی و یا چپ دارند. اما هر سه گروه در این نکته که مسایل اصلی را کنار گذاشته و شکاف‌های فرعی را فعال کنند؛ باهم هم‌پایاله هستند. اساتید ارزشی علیه بدحجابی و مختلط شدن کلاس درس تجمع می‌گذارند؛ اساتید چپ‌گرا کمتر از ترامپ و مکرون را نقد نمی‌کنند؛ اما در نهایت همه این‌ها برای بندبازی و فرار از موضوعات اصلی است. بی‌جهت نیست که در هنگام گزینش هیئت علمی وزارت علوم اگر گرایش مدرنیستی و پارسونزی داشته باشید حذف می‌شود؛ اما اگر پست‌مدرن و نئومارکسیست باشید باقی می‌ماند به شرط آنکه سی سال از فساد نظام سرمایه‌داری و ظلم آمریکای جهان‌خوار بگویید.

چهارم اینکه روشنفکران ایرانی عقده و عطش عجیبی دارند یک نظریه یا حداقل یک اصطلاح به نام خود ثبت کنند. دور از شان خود می‌بینند که بگویند من پیرو اندیشه‌های جان استوارت میل، کانت، فوکو و یا هوادار فلان نظام سیاسی موجود در دنیا هستم. از دموکراسی متعهد شریعتی تا دموکراسی دینی سروش همگی در همین پارادایم است. به نظر من روشنفکر باید خود را درقبال هزینه‌هایی که نظراتش، حتی پس از مرگش، به جامعه تحمیل کرده متعهد بداند.

پنجم و مهمتر از همه اینکه مدعی روشنفکری زیاد داریم؛ اما در میدان عمل تقریباً هیچ



کس دیده نمی‌شود. برای اثبات این مدعا کافی است به عکس‌های تجمعی که در محکومیت اسیدپاشی اصفهان برگزار شده نگاه کنید. نه خبری از لشگر ایرانشهری‌ها بود؛ نه اثری از حامیان و یا منتقدان لیبرالیسم و نئولیبرالیسم؛ نه خبری از روشنفکران اصلاح‌طلب بود، نه اثری از نیروهای ارزشی و پیروان عدل علی(ع)؛ روشنفکران جریان پست مدرنیسم و پسااستعمارگرایی و نوشریعتی‌ها و دیگران هم احتمالاً کارهای مهم‌تری داشتند.

۶. «خودبنیادی» و روشنفکری ایرانی

مقدمه

خودبنیادی یا خودمختاری Autonomy به معنای توانایی برای تصمیم‌گیری و هدایت خود است. خودبنیادی را باید به صورت طیفی دید که سر دیگر آن دگربنیادی Heteronomy است. فرد، جامعه یا سیستمی خودبنیادتر است که خودش به آنچه فکر یا عمل می‌کند باور داشته باشد و در برابر تلاطم‌های بیرونی با ثبات‌تر باشد.

خودبنیادی مهمترین مولفه فلسفی و ارزشی مدرنیته است که رابطه و همپوشانی زیادی با سایر مولفه‌های اساسی مدرنیته مانند عقل‌گرایی، اومانیزم (در دو شکل فردگرایی و جمع‌گرایی)، آزادی، سکولاریسم، دموکراسی و حقوق بشر دارد. نشان دادن جایگاه و اهمیت خودبنیادی در مدرنیته به ما کمک می‌کند تا فهم بهتری از مدرنیته داشته باشیم و همچنین باید ببینیم جریان روشنفکری ایرانی تا چه اندازه با این مولفه فکری و فلسفی آشنایی داشته و آن را در نظریات خود لحاظ کرده‌اند؟

در فلسفه کانت، خودبنیادی یعنی همان بلوغ انسان به نحوی که بدون قیومیت دیگران بتواند فکر کند، رفتار کند و اصول اساسی و بنیان‌های جامعه را خود تعیین کند. «روشنگری همانا به در آمدن انسان است از حالت کودکی‌ای که گناهِش به گردن خود اوست. کودکی یعنی ناتوانی از به کار گرفتن فهم خود بدون راهنمایی دیگران و اگر علت این کودکی نه فقدان فهم، که نبود عزم و شجاعت در به کارگیری فهم خود بدون راهنمایی دیگران باشد، گناه آن به گردن خود انسان است. شعار روشنگری این است: جسارت آن را داشته باش که فهم خود را به کارگیری!



این که بخش بدین بزرگی از انسانها، با آن که دیربست طبیعت آنان را به بلوغ طبیعی رسانده باز به دلخواه تا دم مرگ کودک می‌مانند و دیگران چنین به سادگی خود را سرپرست ایشان می‌کنند، علتی جز کاهلی و بزدلی ندارد. راستی که کودک بودن چه آسان است! اگر کتابی داشته باشیم که جای فهمم را بگیرد و مرشدی که کار وجدانم را انجام دهد و پزشکی که خوراک مناسبی برایم معین کند و ... دیگر لازم نیست خود را به زحمت بیندازم. همین که بتوانم پولی بدهم دیگر نیازی به اندیشیدن ندارم؛ دیگرانی هستند که این کار کسالت‌بار را به جایم انجام دهند. آنان که از سر خیرخواهی رنج سرپرستی کسان را بر خود هموار کرده‌اند چنان می‌کنند که بیشینه‌ی انسان‌ها (و از آن میان جنس زن به تمامی) گام زدن در راه بلوغ را که به خودی خود دشوار است سخت خطرناک نیز می‌انگارند. این سرپرستان نخست رمه‌ی رام خود را تهی مغز می‌کنند و خاطرشان آسوده می‌شود که این موجودات بی‌آزار جرأت آن را ندارند که گامی از چراگاهی که در آن زندانی‌اند فراتر روند، آن‌گاه به ایشان گوشزد می‌کنند که تنها رفتن چه خطرناک دارد! البته این خطرها چندان هم بزرگ نیستند، چراکه [نویایان] با چند بار افتادن سرانجام پا باز می‌کنند؛ اما چشم‌انداز چنین حادثه‌ای انسان را می‌ترساند و چه بسا اندیشه‌ی هر آزمون تازه را پس بزند.» (کانت؛ ۱۳۷۰: ۵۸) کانت همچنین برای اولین بار بحث «خودبنیادی اخلاقی» Moral Autonomy را مطرح کرد که در انتهای مقاله به آن خواهیم پرداخت.

«تروتان تودروف» در تعریف خودبنیادی می‌گوید: «نخستین خصلت پایه‌گذار اندیشه روشنگری عبارت است از برترشماری هر آن چه آدمی خود برمی‌گزیند و خود درباره‌اش تصمیم می‌گیرد بر هر آن چه قدرتی بیرونی به او تحمیل می‌کند. این ترجیح دو وجه دارد که یکی انتقادی و دیگری سازنده است. باید از همه قیومت‌هایی که از بیرون به آدمیان تحمیل شده‌اند رهید و خود را به راهنمایی مجموعه‌ی قانون‌ها، هنجارها و ضابطه‌هایی سپرد که همانا خواست کسانی است که این مجموعه به آن‌ها مربوط می‌شود. «رهایش» و «خودمختاری» واژه‌هایی هستند که دو هنگامه ناگزیر از یک فرایند را مشخص می‌کنند.» (تودروف؛ ۱۳۸۷: ۱۶) بطور خلاصه خودبنیادی یعنی اندیشه و عمل براساس آنچه فرد با عقل و اراده خودش به آن رسیده باشد. چنین تعریفی در سطح خرد قرار دارد؛ خودبنیادی در سطح کلان؛ یعنی جامعه، نهادها، ساختارها، قوانین و هنجارهای اجتماعی براساس مشارکت همگانی و با رعایت اصول دموکراتیک ساخته شود. بنابراین علاوه بر دموکراسی؛ سکولاریسم و پرهیز از هر نوع نظام ایدئولوژیک از نتایج ذاتی پذیرش خودبنیادی است. در حوزه فلسفه؛ اندیشمندان یونانی به خصوص افلاطون و ارسطو با طرح موضوع عقلانیت؛ و فلاسفه عصر روشنگری از دکارت تا هایدگر با طرح موضوع سوژگی به مبحث خودبنیادی

پرداخته‌اند. دریافت رمانتیک از فرد که در فلسفه اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی دیده می‌شود با تمرکز بر مفهوم «اصالت» Authenticity بر استقلال فرد از جمع و لزوم کنشگری او تأکید کردند. در این معنا رگه‌هایی از فردگرایی هم در اصالت و هم در خودبنیادی دیده می‌شود. در حوزه جامعه‌شناسی اندیشمندان بسیاری به این موضوع پرداخته‌اند؛ اگوست کنت تاریخ جوامع را به سه مرحله ربانی، متافیزیکی و اثباتی (پوزیتیویستی) تقسیم‌بندی کرد و نشان داد که تنها در مرحله سوم است که علم و دانش چراغ راه هدایت جوامع می‌شود. فردیناد تونیس با طرح اصطلاح جامعه (گزشافت) در برابر اجتماع (گمینشافت)؛ دیوید رایزمن با طرح اصطلاح «جامعه درون راهبر» در برابر جامعه سنت راهبر و برون راهبر و جورج هربرت مید و هربرت بلومر با تمایز قابل شدن بین «من اصیل» I در برابر «من اجتماعی» Me از دیگر جامعه‌شناسانی بودند که خودبنیادی را از دریچه‌های گوناگون نگریستند. در حوزه روانشناسی بحث خودبنیادی با نظریات اندیشمندانی مانند آبراهام مازلو و کارل راجرز پیوند خورده است. مازلو با طرح اصطلاح «خود شکوفایی» self-actualization و راجرز با طرح موضوع «شخصیت یافتن» becoming a person خودبنیادی را با مراحل رشد شخصیت پیوند زدند.

بحث خودبنیادی به عنوان موضوعی مستقل برای اولین بار در سال ۱۳۹۳ در «کتاب گونه شناسی روشنفکران ایرانی» مطرح شد. همانطور که در این کتاب نشان داده شده؛ بسیاری از روشنفکران ایرانی خواسته‌اند با رجوع به گذشته و از دل منابع اسلامی یا زرتشتی و با دخیل بستن به فردوسی و مولوی و حافظ و غزالی و سهروردی و علامه مجلسی راه حلی برای برون رفت از مشکلات قرن بیست و یکمی پیدا کنند. هرچند مطالعه فرهنگ و آثار گذشتگان و تجربه گرفتن از آنان امری ضروری است؛ اما اگر اینکار به قیمت فراموش کردن استقلال، توانایی، خلاقیت و خودبنیادی خودمان باشد و ما را از دوران صغارت بیرون نیاورد هیچ ارزشی ندارد. تقلید؛ تقلید است فرقی ندارد که منبع این تقلید متن کتابی مقدس، سخنان دانشمندی بزرگ، نظر اکثریت و یا آداب و رسوم متعلق به نیاکان باشد.

۱. خودبنیادی و عقلانیت

همانطور که گفته شد؛ خودبنیادی پیش فرض بسیار اساسی مدرنیته است که به شکلی در تمامی اصول و مؤلفه‌های مدرنیته حضور دارد. وقتی صحبت از خودبنیادی شناخت است، تنها دو سرچشمه «تجربه» و «خرد» که در دسترس همگان قرار دارند به عنوان منابع شناخت پذیرفته می‌شوند و جایی برای منابع بیرونی مانند جادو، شهود و وحی باقی نمی‌ماند. «خرد خودبنیاد»، یعنی خردی



که طبق گفته کانت فقط از قانون‌هایی پیروی می‌کند که خود آن‌ها را وضع کرده‌است، نه اینکه توسط منبعی بیرونی برای آن وضع شده باشد. بنابراین فلسفه اسکولاستیکی که وظیفه و رسالت فلسفه و یا علوم انسانی را دفاع از الهیات مسیحی می‌داند، فاقد ویژگی خودبنیادی است؛ زیرا فلسفه و یا علوم خودبنیاد چنین پیش‌فرض‌هایی را در تضاد با اصل خودبنیادی می‌دانند. (بهرامی؛ ۱۳۹۳: ۱۴۱ و ۱۴۲) در واقع تفاوت عقلانیت سنتی با عقلانیت مدرن در همین بود که در عقلانیت سنتی هر چه منابع از درک و فهم و دسترسی انسانها دورتر باشند، متعالی‌تر و عقلانی‌تر پنداشته می‌شوند. به همین دلیل به اسطوره، وحی و نظریاتی مانند مَثَل افلاطونی احترام بسیار گذاشته می‌شود. اما هرچه منابع و موضوعات عینی‌تر می‌شدند اهمیت خود را بیشتر از دست می‌دادند. بشیریه درباره تفاوت عقل سنتی با عقلانیت مدرن می‌گوید: «عقل در مفهوم ماقبل مدرن آن، قوه‌ای است که حقایق عینی و از پیش موجود را کشف می‌کند. عقل کشفی است که به شناخت مَثَل یا ماهیات و یا خداوند نایل می‌آید؛ چه با استقلال و چه به یاری وحی. اما عقل در معنای تجدد اولیه، مفهومی خلاق است. انسان مدرن می‌تواند به یاری عقل خویش طرحی نو درافکند و به سوی افق‌های پیش‌بینی ناپذیر حرکت کند. در برداشت ارسطویی از تغییر، تحولی از قوه به فعل مفروض است و بنابراین، امر بدیع و وضع تازه‌ای مورد انتظار نیست. همچنین در برداشت دینی از تغییر و تحول؛ تاریخ، عرصه تحقق طرح ازلی خداوند است. اما در برداشت عصر ترقی از تاریخ و تغییر اجتماعی، وضعی بی‌سابقه و غیرقابل پیش‌بینی، قابل انتظار است و عقل مدرن در نیل بدان وضع، عنصری مهم و سازنده به شمار می‌رود. عقل مدرن با آزادی و اختیار، نسبتی نزدیک دارد، اما عقل ماقبل مدرن با طرح و تدبیر جهانی و ماهیات امور مرتبط است.» (بشیریه؛ ۱۳۷۷: ۲۶)

دلیل اینکه در مدارس مذهبی به ندرت کسی کتابی تالیف می‌کند و قاعده این است که حداکثر محققان و اساتید شرح و حاشیه‌ای بر متون قبلی می‌زدند ریشه در همین عقلانیت سنتی و گذشته‌نگر دارد. بنیان فلسفه مدرسی Scholasticism بر شرح متون و نظریات دیگران برپا شده بود که هیچ مساله مهمی را حل نمی‌کرد. برای مثال در قرن هفتم کتاب فقهی «المختصر النافع» و یا در قرن هشتم کتاب فقهی «لمعه» تالیف می‌شود و چند قرن هست که دیگران بر آن شرح و حاشیه می‌نویسند. در کلیسا و کنیسه و حوزه؛ سنت حاشیه نویسی قاعده است نه متن نویسی. حاشیه نویسی و نگاه و کنکاش در گذشته برای پیدا کردن پاسخ پرسشهای امروزی ویژگی عقل سنتی هست؛ درحالی که در عقلانیت مدرن گذشته به خودی خود اهمیت ندارد و فقط تا جایی که دربردارنده تجربیات تاریخی باشد اهمیت دارد. در جامعه سنتی؛ معرفت رو به گذشته دارد و افراد

می‌خواهند راه حل و فرمولی را از گذشته پیدا کنند تا به وسیله آن مشکلات امروزشان را پاسخ دهند. عقل مدرن این پیش فرض که گذشته بهتر از حال بوده یا فرمولی دارد که با کشف آن می‌توان مسایل امروزی را حل کرد، کنار می‌گذارد. عقل مدرن به گذشته ایمان ندارد بلکه به آن شک و انتقاد دارد. صحبت از مفهومی به نام بازاندیشی *reflexivity* که توسط اندیشمندان مختلف مطرح شده است؛ تاکید بر این ویژگی عقل مدرن است. ذهن خودبنیاد به دنبال نوآوری و اختراع است درحالی که ذهن دگربنیاد به دنبال کشف و شهود است. برای مثال اگر مسئله ما تنظیم نظام مالیاتی یا تحقق عدالت و یا کاهش خودکشی باشد؛ ذهن خودبنیاد با توسل به یافته‌های علوم انسانی مدرن مانند اقتصاد، حقوق، جامعه‌شناسی و روانشناسی به دنبال پاسخ و راه حل می‌گردد؛ درحالی که ذهن دگربنیاد باور دارد پاسخ و راه حل‌ها در متون و منابع قدیمی موجود است و تنها کار این است که تحریفات و غبارها را کنار بزنیم تا به آن‌ها برسیم.

۲. خودبنیادی و اومانیسم

اومانیسم یا انسان‌گرایی یا انسان‌باوری یعنی مرجع اصلی انسان است و الویت اصلی احترام به خواست و منافع اوست. اومانیسم یعنی هیچ چیزی مهم‌تر از حفظ جان، آزادی و کرامت انسان نیست و حقوق انسان‌ها فارغ از جنس، نژاد، زبان، ثروت، قدرت، دین، قومیت و ملیت آن‌ها برابر است. «تعبیر اصالت انسان حاکی از نفی اسارت انسان بود که کلیسا تحت عنوان دینی و مذهبی و تسلیم آدمی در برابر خداوند و عقیده گناه نخستین و تعبد محض در برابر ارباب کلیسا و مقامات روحانی و... از آن دفاع و حمایت می‌کرد.» (دو سانیتلانا؛ ۱۳۴۵: ۵) بنابراین به جای خدا باید انسان را معیار قضاوت، برنامه‌ریزی و عمل قرار داد. سرمشق انسان‌گرایان آموزه معروف پروتاگوراس است؛ «انسان معیار همه چیز است.» از منظر انسان‌گرایی؛ تکامل واقعی فرد در رعایت اصول اخلاقی و کمک به دیگران است. به همین دلیل انسان‌گراها، برای مقایسه پیشرفت و تکامل جوامع، به روابط انسانی و نظام حقوقی آن‌ها استناد می‌کنند. انسان‌گرایان معتقدند، اولویت قرار دادن خدا بر انسان، تنها ابزاری برای پوشش دادن منافع خصوصی گروهی است که خود را نمایندگان خدا می‌دانند. جامعه‌ای که در آن انسان؛ ارزش و کرامت نداشته باشد، خدا نیز ارزشی نداشته و تنها پوششی برای عوام‌فریبی است.

هرچند خودبنیادی مهمترین مؤلفه مدرنیته است، اما به تنهایی برای هویت دادن به آن کافی نیست. اینکه انسان‌ها خود تصمیمی بگیرند و با دست خود آن را عملی سازند یعنی به این باور برسند که جامعه را خودشان باید بسازند بسیار مهم است؛ اما آیا هر عملی به صرف اینکه



انسان‌ها خود آن را انتخاب کرده‌اند؛ پسندیده است. اگر انسان‌ها خودشان تصمیم بگیرند گروهی از انسان‌ها را از حقوقشان محروم کنند؛ آیا عملی پسندیده انجام شده است؟ مسلماً خیر، بنابراین در مدرنیته اصل مهم دیگری بنام «انسان‌گرایی» مطرح می‌شود تا خودبنیادی را از انحراف مصون دارد. تودورف در این باره می‌گوید: «روشن است که خودمختاری به تنهایی برای توضیح شیوه درک روشنگری از کمال مطلوب رفتار و کردار بشر بسنده نیست. هر چند بهتر آن است که راهنمای آدمی، به جای ضابطه‌ای که از جایی دیگر می‌آید، خواست خود او باشد، اما برای رفتن به کجا؟ می‌دانیم که همه خواست‌ها و کنش‌ها ارزشی یکسان ندارند. از آنجا که برای تصمیم‌گیری درباره این که کدامیک از آنها نیک یا بد هستند دیگر نمی‌توان به آسمان روی آورد پس ناچار باید در چارچوب واقعیت زمینی ماند و از غایتی دوردست - مثلاً خداوندگار - به غایتی نزدیکتر رسید. اندیشه روشنگری این غایت را خود بشریت می‌داند و آنچه را به افزایش به‌زیستی آدمیان یاری رساند نیک می‌شمارد.» (تودورف؛ ۱۳۸۷: ۹۱)

در «انسان‌گرایی» هدف نهایی انسان و ملاک ارزش‌گذاری هر عملی، تأثیرات مستقیم یا غیرمستقیمی است که آن عمل برای انسان‌ها (به‌طور عام) دارد. کانت در تعریف این اصل می‌گوید: هیچ هدفی آنقدر ارزش ندارد که از انسان به عنوان ابزاری برای رسیدن به آن استفاده شود. می‌توان گفت؛ افرادی که چیز دیگری به جز انسان را غایت می‌داند و یا برای گروهی از انسان‌ها (طبقه کارگر، مؤمنان، مردان، نخبگان، ثروتمندان، سفیدان و غیره) حقوق و ارزش متفاوتی قایل هستند؛ برابری اومانیستی را به عنوان یکی از اصول اساسی مدرنیته را مخدوش کرده‌اند. دو تفسیر رایج از اومانیسم وجود دارد؛ اولی «اصالت فرد» است که در لیبرالیسم تئوریزه شده است و در آن به حقوق فردی و حقوق اقلیت‌ها اولویت داده می‌شود. دومی «اصالت جمع» است که در سوسیالیسم تئوریزه شده است و در آن به حقوق اکثریت اولویت داده می‌شود. اولی از آزادی به عدالت حرکت می‌کند و تلاش دارد بیشترین حقوق و آزادی‌های فردی را رعایت کند؛ اما دومی از عدالت به آزادی حرکت می‌کند و فرد در جامعه را در نظر دارد و بنابراین اولویت را به جامعه و نه تک تک افراد می‌دهد. (بهرامی کیمیل؛ ۱۳۹۳: ۱۴۹)

سنت‌گرایان، مذهبیان سنتی، فاشیست‌ها و پوپولیست‌ها از مهمترین مخالفان فردگرایی هستند. رنه گنون به عنوان یکی از سنت‌گرایان می‌گوید: «منظور ما از فردگرایی انکار هر اصلی بالاتر از فردیت، و متعاقب آن تقلیل تمدن، با همه شاخه‌هایش، به عناصر منحصر انسانی است؛ بنابراین، فردگرایی اساساً معادل همان چیزی است که در دوره رنسانس اومانیسم نامیده شد.» (گنون؛

۱۳۸۷: ۸۵) مخالفان فردگرایی معتقدند جامعه سنتی به دلیل خدامحور بودن بسیار با ارزش‌تر از جوامع مدرنی است که خدا را فراموش کرده‌اند و با قرار دادن انسان به‌جای او با بحران‌های متعددی روبرو شده‌اند. واقعیت این است که از بُعد سیاسی و اجتماعی، انسان‌ها همیشه به‌دنبال کسب قدرت و منافع خود بوده‌اند؛ اما فقط در دوران مدرن است که به آن اعتراف کرده‌اند. در گذشته ایدئولوژی‌های مذهبی با قرار دادن خداهای گوناگون در مرتبه‌ای بالاتر از انسان، قربانی کردن افراد را توجیه می‌کردند. در دوران معاصر، ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه کمونیستی، فاشیستی و پوپولیستی به بهانه مصلحت خلق و کشور و ملت، افراد را قربانی می‌کنند. از طرف دیگر، و برخلاف ادعای مخالفان فردگرایی، از منظر حامیان فردگرایی و اومانیزم هیچ منعی وجود ندارد که افراد خدا، خانواده، کشور و یا فرد دیگری را بالاتر از خود قرار داده و به آن عشق بورزند؛ آنچه محکوم و غیرقابل قبول است ایجاد ساختارها و روش‌های نظام‌مند و فراگیر برای به بند کشیدن انسان‌ها به بهانه وجودی فراتر از آن‌هاست.

۳. خودبنیادی و آزادی

آزادی، توانایی موجود در هر انسان برای عمل کردن بر طبق اراده خاص خویش است؛ بی‌آنکه ملزم به تن دادن الزامات دیگری جز آنچه برای آزادی دیگران ضروری است باشد. چنین تعریفی در اعلامیه انقلابیون فرانسه نیز دیده می‌شود؛ آزادی عبارت است از توانایی انجام دادن هر آنچه به دیگری آسیب نرساند. (ماده چهارم اعلامیه سال ۱۷۸۹) این تعریف با دوجنبه ایجابی و سلبی دربردارنده خودمختاری فردی است. زیرا انسان باید بتواند آنچه می‌خواهد انجام دهد و نباید به انجام دادن آنچه نمی‌خواهد، مجبور شود. (بوردو؛ ۱۳۸۳: ۴۸-۴۶) «آزادی وسیله رسیدن به یک هدف متعالی‌تر نیست، بلکه فی‌نفسه عالی‌ترین هدف سیاسی است.» (آربلاستر؛ ۱۳۶۸: ۸۳) ما باید آزاد باشیم منافع خود را به راهی که خود می‌پسندیم، تعقیب کنیم، مادام که در ضمن این تعقیب نکوشیم دیگران را از منافعشان محروم سازیم یا از کوشش آن‌ها برای تحصیل آن منافع جلوگیری کنیم. (میل؛ ۱۳۶۳: ۴۰-۴۱) البته آزادی به‌ویژه برای افرادی که تجربه آن را نداشته‌اند، ترسناک است. اریک فروم در کتاب «گریز از آزادی» می‌گوید؛ آزادی مسئولیت می‌آورد و بار مسئولیت سنگین است؛ پس افراد برای اینکه از زیر بار مسئولیت شانه خالی کنند از آزادی گریزانند. درواقع یکی از دلایلی که انسان‌ها به دنبال تحقق خودبنیادی نمی‌روند آن است که پذیرش خودبنیادی مساوی با پذیرش تعهد و مسئولیت اجتماعی بیشتر است.



۴. خودبنیادی و سکولاریسم

سکولارشدن به معنی آزادی عرصه‌های عمومی (سیاسی، اقتصادی و اجتماعی) از سیطره نهاد دین است. سکولارشدن؛ دین را از عرصه عمومی به عرصه خصوصی عقب رانده و آن را به حوزه فردی (شخصی) محدود می‌کند. جان لاک پس از تحقیقاتی که درباره نسبت حکومت با دین و مذهب انجام داد به این نتیجه رسید که: دیانت امری است مربوط به وجدان مردم و روابط میان خدا و خلق، و حکومت نباید برای مردم دین و مذهب معین کند. عقیده و دین باید آزاد باشد و ارباب دیانت نباید به کارهای حکومتی مشغول شوند. (فروغی: ۱۳۴۴؛ جلد دوم ۱۳۱) نتیجه سیاسی چنین باوری آن است که، وظیفه اصلی حکومت تامین زندگی این جهانی افراد و رسیدگی به رفاه و امنیتی است که آنان خواستارند. زندگی آن جهان و تضمین سعادت اُخروی از وظایف حکومت نیست.

در قرن بیستم سکولاریسم که از بنیان‌های مدرنیته بود با تهدید جدیدی روبرو شد. در حکومت‌های کمونیستی، فاشیستی، نازیستی و حتی ناسیونالیستی، دین از سیاست جدا بود؛ اما این حکومت‌ها از سیاست؛ دین آفریدند. تودروف در این باره می‌گوید: از هنگامی که قدرت سیاسی به مردم بگوید به چه باید باور داشته باشند سرو کارمان با «دین سیاسی» می‌افتد که از نوع پیشین خود بهتر نمی‌نماید. کندروسه در این باره می‌افزاید: «روbspیر کاهن است و جز این هم نخواهد بود.» (تودروف؛ ۱۳۸۷: ۶۵) بدیهی است سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن تبیین‌های دینی برای جهان طبیعی و اجتماعی، پیش نیاز خود بنیادی است و بدون پذیرش سکولاریسم رسیدن به خودبنیادی غیرممکن است.

۵. خودبنیادی و دموکراسی

جان لاک با طرح اصل «قرارداد اجتماعی»، مولفه خودبنیادی را از سطح فردی به سطح کلان اجتماعی، گسترش داد. بر اساس این اصل، دیگر لازم نبود برای اداره جامعه به آموزه‌های دینی و سنتی رجوع کرد؛ زیرا توافق اکثریت و دموکراسی راهکار شایسته‌تری برای تاسیس و اداره جامعه است. ویژگی خودبنیادی دموکراسی زمانی رعایت می‌شود که افراد جامعه با عقل و دانش خود به اصول و ارزش‌هایی باور پیدا کرده باشند؛ اگر باور افراد به این اصول و ارزش‌ها به دلیل خواست و توصیه مرجعی بیرونی باشد؛ دموکراسی ویژگی خودبنیادی خود را از دست می‌دهد. به همین دلیل کسانی که دنبال ایده‌هایی مانند «دموکراسی دینی» یا «جمهوری ایرانی» هستند به هیچ وجه اصل اساسی مدرنیته را درک نکرده‌اند و همچنان مردم را موجودات صغیری می‌دانند که نمی‌توانند

برای خود تصمیم‌گیری کنند و منبع و مرجعی بیرونی باید راه و چاه را نشان آن‌ها دهد. (برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: بهرامی کمیل؛ ۱۳۹۶)

طبق یک تعریف؛ دموکراسی یعنی «راههای معلوم برای رسیدن به نتایج نامعلوم». روشن است که هرچه دامنه گسترده‌تری از این نتایج نامعلوم، از قبل معلوم شده باشد، از خودبنیادی دموکراسی فاصله بیشتری گرفته‌ایم. برای مثال حکومتی که می‌گوید مردم می‌توانند درباره هر چیز به جز اعلام جنگ نظر بدهند بسیار دموکرات‌تر از حکومتی است که می‌گوید مردم می‌توانند درباره هر چیز به جزء امور نظامی و امنیتی (که جنگ هم شامل آن است) نظر دهند. درست به همین دلیل است که نباید دموکراسی را مانند تئوکراسی، و لیبرالیسم را مانند کمونیسم یا فاشیسم نوعی ایدئولوژی بدانیم؛ زیرا آن‌ها کمترین میزان باید و نبایدها را در خود دارند و از این منظر ایدئولوژی‌ای حداقلی هستند. لیبرالیسم به جای تعیین نتایج و مشخص کردن پاسخ‌ها، تنها دغدغه حفظ شرایط نتیجه‌گیری و پاسخگویی را دارد. به همین دلیل در یک حکومت لیبرال دموکراسی باید هنرمند آزادانه اثر هنریش را خلق کند. اما در یک حکومت کمونیستی، هنرمند تنها می‌تواند عقاید و ارزش‌های تعیین شده‌ای را در اثرش بیان کند.

۶. خودبنیادی در طبیعت؛ جامعه و فرد

خودبنیادی در سه حوزه طبیعت؛ جامعه و فرد تفاوت‌هایی دارد که عدم دقت در آن‌ها می‌تواند باعث مغالطات و خلط بحث‌های بسیاری شود. در ادامه بطور مختصر به مقایسه خودبنیادی در این سه حوزه خواهیم پرداخت.

الف. حوزه طبیعت؛ که شامل موضوعات علمی مانند ریاضی، فیزیک و زیست‌شناسی که معیار آن‌ها عقل و منطق و تجربه است. مهم نیست که پدر بزرگ بگوید آهن در برابر زنگ زدگی مقاوم‌تر است یا آلومینیوم. مهم نیست که کتاب مقدس بگوید خورشید دور زمین می‌گردد یا زمین دور خورشید. مهم نیست که اکثریت بگویند اسب چند دندان دارد. معیار تشخیص صحت و سقم این گزاره‌ها تجرید و تجربه است. خودبنیادی در طبیعت، یعنی قوانین علمی و تجربی معیار است و در این محدوده نمی‌توان براساس آموزه‌های دینی یا نظر اکثریت رفتار کرد. در جهان طبیعی؛ منطق و روابط علت و معلولی حاکم است که با عقل نظری کشف و بررسی می‌شود. در رابطه علت و معلولی؛ معلول ضرورتاً نتیجه وجود علت است و علت وقوع چیزی شدن یعنی غیرممکن ساختن وقوع چیزی دیگر. بحث آزادی و اختیار و انتخاب در این دنیا وجود ندارد. مشخص است که یک پل تحمل چقدر فشار را دارد؛ مشخص است که اجرام رها شده با چه شتاب و سرعتی به



زمین می‌رسند. به همین دلیل است که پذیرش نظر متخصصان برای مثال مهندسان یا پزشکان که موضوع تخصص آن‌ها حوزه علوم طبیعی است تضادی با خودبنیادی ندارد.

ب. حوزه اجتماع؛ که شامل موضوعات علوم اجتماعی و انسانی می‌شود. مانند اینکه دموکراسی بهتر است یا پادشاهی. عدالت سوسیالیستی بهتر است یا لیبرالیستی. جرمه قتل عمد، زندان است یا اعدام. اتومبیل‌ها باید از سمت راست حرکت کنند یا از سمت چپ. چراغ قرمز نشانه ایست است یا چراغ سبز.

خودبنیادی در جامعه، یعنی افراد جامعه با گفت‌وگو، تعامل و تفاهم؛ اهداف، ارزش‌ها و قوانینی را انتخاب کرده و براساس آن‌ها جامعه خود را بسازند. افراد چنین جامعه خودبنیادی همیشه در حال نقد و اصلاح نظرات همدیگر هستند تا به اقلیت و وفای بیشتری برسند.

اگر به زبان کانت بخواهیم صحبت کنیم؛ در جهان اجتماعی دلیل عقلی باید معیار تصمیم و کنشگری باشد. فرق دلیل با علت این است که دلیل باعث نمی‌شود که امکان طور دیگری اتفاق افتادن، منتفی شود. شما به دلیل قرمز شدن چراغ می‌ایستید؛ اما می‌توانید به حرکت خود ادامه بدهید. اما روشن شدن چراغ به علت برخی واکنش‌ها ایجاد گرما می‌کند و تا زمانی که همان سیستم علت و معلولی باشد همان درجه مشخص گرما ایجاد می‌شود.

همانطور که برخی متفکران تاکید کرده‌اند حفظ خودبنیادی در سطح جامعه منوط به احترام گذاشتن به «تکثرگرایی» و «شکبیایی» است. یعنی افراد باید به دلایل همدیگر گوش دهند و در مقابل مخالفت‌ها، انتقادات و حتی تصمیماتی که با نظر آن‌ها هماهنگ نیست شکبیایی داشته باشند.

پ. حوزه فردی و شخصی؛ که حوزه سلیقه و سبک زندگی افراد است. برای مثال؛ خورشت قیمه خوشمزه تر است یا قورمه. شلوار مشکی زیباتر است یا قهوه‌ای. موسیقی پاپ بهتر است یا سنتی. زمستان زیباتر است یا تابستان.

خودبنیادی در حوزه شخصی یعنی فرد رها از مد و نظر اکثریت باشد و خودش آنچه را که از درون قلب دوست دارد انتخاب کند. فرد کم درآمدی که در یک آپارتمان ۵۰ متری زندگی می‌کند و تلویزیون ۸۰ اینچ می‌خرد به دلیل آنکه اکثر افراد جامعه تلویزیون‌های بزرگ خریده‌اند؛ فرد خودبنیادی نیست زیرا با توجه به نیاز و شرایط مالی و رضایت درونی خودش دست به چنین انتخابی نزده است.

اگر بخواهیم این سه حوزه و منطق ویژه هر کدام را در ساختمان‌سازی نشان دهیم باید از سه زاویه «مهندسی»، «معماری» و «دکوراسیون» به آن نگاه کنیم. «مهندسی ساختمان»؛ علمی است

در حوزه های گزاره های عقلانی و تجربی قرار دارد. در هنگام ساختن یک آپارتمان با محاسبه وزن، قدرت مقاومت، ترکیب مواد، جنس خاک، و ... مشخص می شود فاصله ستون ها حداکثر چقدر باید باشد. در حوزه اجتماعی؛ رشته «معماری» به ما می گوید که با توجه به شرایط زمانی و مکانی و قوانین شهرسازی مربوط به آن منطقه؛ چند طبقه می توان ساخت، و پنجره ها چه اندازه ای باید داشته باشند، مسائل ایمنی ساختمان را چگونه باید اعمال کرد و حریم های مختلف به چه شکلی باید رعایت شود. در نهایت از منظر سلیق فردی؛ «دکوراسیون» این اجازه را به هر فرد می دهد که فضای داخلی ساختمان را بر اساس سلیقه و نیازهای خود تزئین، رنگ آمیزی و حتی برخی کاربردهای آن را تعریف کند. ممکن است فردی دوست داشته باشد ماکروفر خود را در آشپزخانه و فرد دیگری در اتاق کار قرار دهد. فردی اتاق خواب را کاغذ دیواری و فرد دیگری آن رنگ کند.

نتیجه گیری

انسان و جامعه خودبنیاد یعنی انسان و جامعه ای که در آن اندیشه، گفتار، کردار، قوانین و نهادها بیش از هر چیز، حاصل تعقل، انتخاب و کنش خودانگیخته فرد و جامعه است. همانطور که نشان داده شد خودبنیادی مهمترین مولفه مدرنیته است و با سایر مولفه های مدرنیته مانند عقلانیت، اومانیسم، فردگرایی، آزادی، سکولاریسم و دموکراسی ترکیب شده است. علاوه براین، خودبنیادی در سایر مقولات مهم مانند «علم» و «اخلاق» هم تاثیر دارد که بسیاری از متفکران ایرانی به پیامدهای آن نینادیشیده اند.

الف. خودبنیادی و علم:

خودبنیادی در علوم یعنی فقط به عقل و تجربه انسان تکیه کنیم. به همین دلیل از عقل گرایان و تجربه گرایان به عنوان دو نحله مهم عصر روشنگری یاد می کنند که یکی بر عقل و منطق و دیگری بر تجربه و مشاهدات انسان ها تکیه دارند. به هر حال برای هرگونه کشف، اختراع، پیش بینی و کسب دانش؛ مطمئن ترین راه اعتماد به خرد و تجربه انسانی است هرچند این ابزار نواقص و ایراداتی هم داشته باشد. با این مقدمه کوتاه مشخص می شود چیزی به عنوان «علوم انسانی اسلامی» عاری از صفت خودبنیادی است. در علوم انسانی اسلامی با کنکاش در متون اسلامی به دنبال کشف نظر اسلام در مورد فلان مسئله یا موضوع هستیم؛ برای مثال می خواهیم بدانیم تعریف عدالت و راهکارهای تحقق آن از منظر اسلام چیست یا سن مناسب ازدواج برای دختران چقدر است؟ بدیهی است اگر به پاسخ برسیم چون این پاسخ مقدس است کار تمام شده



است و باید دنبال پاسخ اسلام در مورد پرسش و موضوع بعدی باشیم. اما در نگاه مدرن به علوم که واجد ویژگی خودبنیادی است اعتبار پاسخ‌ها از هر منبعی و مرجعی که باشد منوط بر تایید عقلانی و تجربی است. به همین دلیل اگر از منظر قائلان به علوم انسانی اسلامی به فرض مشخص شود که سن مناسب ازدواج دختران ۱۱ سال است کار تمام شده است و باید به این پاسخ تمکین کرد. اما در علوم انسانی مدرن کشف این عدد تازه اول کار است و اگر دانشمندان زیست‌شناس و روانشناس با کمک از خرد و تجربه انسانیشان به این نتیجه برسند که سن مناسب ازدواج ۱۱ سال نیست باید آن را کنار گذاشت. (برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: بهرامی کمیل ۱۳۹۴)

ب. خودبنیادی و اخلاق:

ژان ژاک روسو در قرن هیجدهم گفته بود: «شهروند واقعی کسی است که می‌تواند بر پایه اصول اخلاقی استوار بر داوری ویژه خود دست به عمل زند.» در همین قرن ایمانول کانت به تفضیل نشان داد بدون آزادی و بکارگیری خردخودبنیاد امکان داوری اخلاقی اعمال وجود ندارد. تنها افرادی می‌توانند اخلاقی یا غیراخلاقی عمل کنند که عملشان ریشه در اراده خودبنیاد خودشان داشته باشد. کسی که به خاطر ترس، اجبار، لذت و توصیه دیگری عملی را انجام می‌دهد عملش قابل قضاوت اخلاقی نیست؛ زیرا خودش در انجام آن مختار نبوده و آن را براساس باور قلبی خود انجام نداده است. همانطور که مشاهده می‌شود کانت بحث اخلاق را با بحث آزادی، اختیار، عقلانیت و خودبنیادی گره زده است. اعمالی که فرد با استناد به عقل و اراده دیگری انجام دهد دگربنیاد هستند، ویژگی خودبنیادی ندارند و نمی‌توان آن‌ها را اخلاقی دانست.

کانت در مقدمه کتاب «دین در محدوده عقل محض» می‌گوید: اخلاق از آن حیث که مبتنی بر مفهوم «انسان» به عنوان موجودی آزاد است... نه محتاج موجود دیگری بالاتر از انسان است تا تکالیف خود را بشناسد و نه محتاج موجود دیگری غیر از خود و قانون است تا تکلیف خود را انجام دهد. پس اخلاق به هیچوجه، به خاطر خود، به دین نیازمند نیست، بلکه به برکت عقل عملی بی‌نیاز از آن است. (کرنر؛ ۱۳۸۰: ۲۸۴) «شاید بتوان روح فلسفه اخلاق کانتی را در این جمله خلاصه کرد؛ جرات آزاد بودن داشته باش و مسئولیت آن را بپذیر.» (بهرامی کمیل؛ ۱۳۹۳: ۱۹)

حال اگر در نظر بگیریم بحث کانت در مورد اخلاق پیامدهای بسیاری بر حوزه‌های دیگر مانند نظام سیاسی و حقوقی جامعه دارد می‌توانیم درک کنیم غفلت از بحث خودبنیادی باعث فراموشی چه ابعادی گسترده‌ای از مباحث شده است. کانت می‌گوید: نظام حقوق هر جامعه مدنی باید

اساس اخلاقی داشته باشد. (سالیوان؛ ۱۳۸۰: ۲۵) به همین دلیل است که شارحان کانت معتقدند هر چه در کشوری قوانین سفت و سخت‌تری تدوین شود که دامن تعریف جرایم را گسترده‌تر کند و یا پایه قوانین حقوقی را به مذهب پیوند زند امکان انجام اعمال اخلاقی را مشکل‌تر می‌کند. به همین ترتیب مرادپرستی و عرفان‌گرایی که معطوف به شخص باشد با انجام عمل اخلاقی تناقض دارد. از نظر کانت اگر فردی برای کسب مشتری و پول بیشتر یا به دلیل ترس از مجازات قانونی یا به دلیل اینکه مرشد و پیشوایش گفته منصفانه رفتار کند عمل اخلاقی انجام نداده است؛ زیرا عمل فرد باید با استناد به دو اصل انسانی معروف یعنی؛ «انسان وسیله نیست» و «خود را جای دیگران بگذارد» انجام شود.

خودبنیادی در اخلاق به ویژه اخلاق پزشکی مباحث زیادی را دامن زده است. برای مثال حد و مرز قدرت انتخاب بیمار و اقدام پزشک در موضوعی مانند «مرگ خودخواسته» Euthanasia یکی از این مباحث است.

خودبنیادی منتقدانی هم دارد؛ رواقیان، اپیکوریان و کلیبان نخستین نحله‌های فلسفی قبل از میلاد هستند که به جای بکار انداختن خرد و تجربه انسانی، پناه بردن به طبیعت و تسلیم شدن به تقدیر و سرنوشت را ترویج می‌کردند. در قرن هیجدهم رمانتیک‌ها که خردگریز، ذهن‌گرا، شهودگرا و کل‌گرا بودند؛ ایمان مذهبی، احساس و عواطف انسانی، شور و هیجان عمومی و آرامش به طبیعت پناه بردن را جایگزین خرد و تجربه کردند. به سخن دیگر؛ آن‌ها بازگشتن به دین، فطرت و طبیعت را داروی اضطراب و پریشانی انسان مدرن دانستند. ژان ژاک روسو معتقد بود پناه بردن به طبیعت و زندگی بدوی بسیار آرام و شرافتمندانه‌تر از غرق شدن در فساد زندگی مدرن است. شیلر و نووالیس توصیه می‌کردند برای شناختن جهان خود را بشناسید. سورن کیر کیگارد در کتاب «ترس و لرز» برترین شیوه «وجود داشتن» را کسب ایمان معنوی می‌دانست. گوته، هردر، شوپنهاور و فیخته هم بر اهمیت غریزه و احساس در برابر علم و عقلانیت تاکید داشتند. در قرن بیستم اندیشمندانی مانند آدرنو و هور کهایمر به بهانه جنایت‌های نازیسم پرچم مخالفت با مدرنیته و عقلانیت ابزاری را برافراشتند و در نیمه دوم این قرن دریدا و لیوتار و سایر پست‌مدرنیست‌ها این راه را ادامه دادند. جماعت‌گرایی‌ای مانند مایکل سندل معتقدند تفسیر لیبرالیستی از خودبنیادی ناقص است زیرا فراموش می‌کند که انسان‌ها در میان و برپایه ارزش‌ها و تعهدات اجتماعی عمل می‌کنند. روانکاوان هم خودبنیادی را توهمی می‌دانند که نقش عوامل و فشارهای عاطفی و اجتماعی را بر روی کنش نادیده می‌گیرد و در قدرت اراده افراد اغراق می‌کند. به همین ترتیب، فمینیست‌ها معتقدند؛ خودبنیادی اسطوره مردانه را در دل دارد و جایگاه احساسات، عواطف و محبت



را در کنش افراد نادیده می‌گیرد. متفکر معاصر ایمانوئل لویناس، خودبنیادی را خودخواهی می‌داند که باعث می‌شود خواست و تمایل دیگران را فراموش کنیم. او ارزش دگربنیادی را بالاتر از خودبنیادی می‌داند زیرا در دگربنیادی خود را به دیگران متعهد می‌کنیم. هرچند لویناس به درستی از لزوم احترام و پذیرش «دیگری» می‌گوید و معتقد است ما نباید غیریت دیگری را نادیده بگیریم و او را در خود حل کنیم؛ اما به نظر می‌رسد انتقادات لویناس به خودبنیادی بدون در نظر گرفتن دو اصل اخلاقی کانت و تقلیل خودبنیادی به خودخواهی فردی مطرح شده است.

در پایان باید گفت؛ اندیشمندان ایرانی تاکنون به بحث خودبنیادی و پیامدهای فلسفی و اجتماعی آن بطور مبسوط و مستقل ورود پیدا نکرده‌اند. البته برخی از روشنفکران عصر مشروطه مانند آخوندزاده و ملکم خان این موضوع را طرح کردند اما توسط روشنفکران نسل‌های بعدی پیگیری نشد. در این میان نوشته‌های آرامش دوستدار و سید جواد طباطبایی استثناء محسوب می‌شود. این دو اندیشمند بر موضوع امتناع و شرایط امتناع اندیشه در فرهنگ ایرانی تمرکز کردند و نشان دادند فرهنگ دینی و شرایط تاریخی، عامل این پس زدن خردورزی و پرسشگری بوده است. اما روشنفکران بومی‌گرا، نواندیشان دینی و کسانی که ایدئولوژی زده بودند از پیامدهای درک و پذیرش این مفهوم غافل شدند و تنها در آثار برخی اندیشمندان عصر مشروطه بطور گذرا این موضوع طرح شده است. البته اکثر روشنفکران ایرانی شاید در مرحله سلبی و در نقد سنت، خرافات، تقدیرگرایی و غریب‌دگی به درستی با تقدیر و تقلید مخالفت کردند و گامی در راه خودبنیادی برداشتند؛ اما در مرحله ایجابی، تقلیدی به مراتب بدتر را جایگزین کردند. «بازگشت به خویش» جلال‌آل احمد، اسطوره‌سازی‌های مذهبی علی شریعتی، «اقتصاد اسلامی» امام موسی صدر، «اقتصاد توحیدی» بنی صدر و «دموکراسی اسلامی» روشنفکران دینی هیچ نسبتی با خودبنیادی نداشت. از طرف دیگر برخی از روشنفکران ایرانی با پناه بردن به منتقدان غربی مدرنیته مانند هایدگر، آدرنو و هورکهایمر به نقد عقلانیت و روشنگری پرداختند؛ برخی دیگر با پناه بردن به غزالی و دخیل بستن بر مولوی و یا دمیدن بر ساز فلسفه‌های رواقی، گنوستیکی، بودایی و... به نقد عقلانیت و مدرنیته پرداخته و راه برای استیلای جریان‌های عقل‌گریز فراهم کرده‌اند. البته نقد خودبنیادی، خردورزی، مدرنیته و دموکراسی در غرب مفید است زیرا به وضعیت عینی و ملموسی ارجاع دارد که مردم آن را تجربه کرده‌اند و امکان قضاوت منصفانه درباره انتقادات مطرح شده و آلترناتیوهای پیشنهادی را دارند. درست به همین دلیل است که باوجود انتقادات فراوان به مدرنیته و ارزشهای آن؛ این جریان‌های انتقادی همیشه در حاشیه بوده‌اند و جامعه پیشنهادهای جایگزین آن‌ها را نپذیرفته و دست بالا از آن‌ها برای اصلاح وضع موجود

بهره برده است. در این زمینه تریویس می‌گوید: «رمانتیسیم فلسفی هرگز از یک به اصطلاح سکسکه در تاریخ فلسفه غرب فراتر نرفت.» (کوهن؛ ۱۳۹۳: ۲۲۰)

حال این پرسش مطرح می‌شود که در بوق و کران کردن افکار اندیشمندان خردستیز مانند هایدگر، آدرنو، هورکهایمر، دریدا، لیوتار، لاکلائو، آگامبن، بدیو و... چقدر به افزایش فهم و حل مسائل ما کمک می‌کند. فیلسوفانی که بزرگترین هنرشان بازی با لغات، ابهام، گنده‌گویی و ژرف بخشیدن به هیچ بود. فیلسوفانی که نخستین ویژگی دانش یعنی اشتراکی بودن را با دستگاه فکری غیرقابل انتقال و نظام‌سازی شهودی زیرپا گذاشتند. فیلسوفانی که عموماً دشمن فردیت و مالکیت بودند؛ اما عطش سیری ناپذیری برای اختراع لغات و اصطلاحاتی داشتند که خود مالک فردی آن‌ها باشند.

منابع

- آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۸) ظهور و سقوط لیبرالیسم - ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز
- بشیریه، حسین (۱۳۷۷) اقتراح، سنت‌گرایی و تجدد، در نظرخواهی از دانشوران - مجله نقد و نظر، سال پنجم، شماره ۱۷-۱۸
- بوردو، ژرژ (۱۳۸۳) لیبرالیسم - ترجمه عبدالوهاب احمدی، نشرنی، چاپ دوم
- بونگه، ماریو (۱۳۹۵) فرهنگنامه فلسفی - ترجمه علیرضا قاسمی، انتشارات اختران، چاپ اول
- بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳) گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی - انتشارات کویر، چاپ اول
- بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۶) جمهوری ایرانی: فرصت یا تهدید - ماهنامه ایران فردا، شماره ۴۰ اسفند ۱۳۹۶
- بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۴) خودبنیادی علوم انسانی - ماهنامه ایران فردا، شماره ۱۹ دی ماه ۱۳۹۴
- تودورف، تزوتان (۱۳۸۷) روح روشنگری - ترجمه عبدالوهاب احمدی، نشر آگه، چاپ اول
- سالیوان، راجر (۱۳۸۰) اخلاق در فلسفه کانت - ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات طرح نو
- دو سانیاتلانا، جورج (۱۳۴۵) عصر بلندگرایی - ترجمه پرویز داریوش، انتشارات علمی و فرهنگی
- فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴) سیر حکمت در اروپا جلد‌های ۱، ۲ و ۳ - انتشارات کتابفروشی زوار
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹) بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق - ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، چاپ اول
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰) روشنگری چیست؟ - ترجمه همایون فولادپور، مجله کلک شماره ۲۲
- کرنر، اشتفان (۱۳۸۰) فلسفه کانت - ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی
- کوهن، مارتین (۱۳۹۳) فلسفه - ترجمه مهدی شفقتی، نشر آوند دانش، چاپ سوم
- گنون، رنه (۱۳۸۷) بحران دنیای متجدد - ترجمه حسن عزیزی، انتشارات حکمت
- میل، جان استوارت (۱۳۶۳) رساله درباره آزادی - ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم

بخش دوم

فرهنگ و جامعه

۷. بررسی مسایل اجتماعی ایران در جبل المتین

فصلنامه یاد - شماره ۹۱ و ۹۲، بهار و تابستان ۱۳۸۸، صفحات ۱۸۳ تا ۱۹۲

چکیده

جبل المتین هفت نامه‌ای است که از سال ۱۲۷۲ خورشیدی (۱۸۹۳ میلادی) تا سال ۱۳۰۹ خورشیدی (۱۹۳۰ میلادی) به شکل هفته نامه در هند چاپ و در ایران و برخی از شهرهای کشورهای همسایه مثل نجف، توزیع می شده است.

پرسش اصلی تحقیق آن است که «مسائل اجتماعی جامعه ایران» از نگاه دست اندرکاران نشریه، دارای چه ویژگی‌های است. به عبارت دیگر می‌خواهیم بدانیم:

۱. مهمترین مسائل اجتماعی ایران کدامند؟

۲. ریشه و علل این مسائل چیست؟

۳. این مسائل چه پیامدها و نتایجی در جامعه دارند؟

۴. برای حل آنها چه راههایی پیشنهاد شده است؟

در این تحقیق، به قید قرعه، کلیه مطالب چاپ شده در سالهای ۱۲۸۵ خ (۱۳۲۴-۵ ق) و ۱۲۹۴ خ (۱۳۳۳-۴ ق) مطالعه شده و متونی که بطور مستقیم به مسائل اجتماعی مربوط بوده، گردآوری و تحلیل شده است. واحد تحلیل در این تحقیق، کلیه مطالب چاپ شده به جز اخبار، اشعار و آگهی‌ها بوده است.

نتایج مطالعه نشان می‌دهد که؛ مهمترین مسائل اجتماعی جامعه ایران از نگاه نشریه به ترتیب عبارتند از: در حوزه اقتصادی؛ فساد مالی، رشوه خواری و عدم وجود نظام مالیاتی دقیق و عادلانه



در حوزه اجتماعی؛ بی‌سوادی، فساد اخلاقی و بی‌عدالتی

در حوزه سیاسی؛ استبداد

تحلیل مطالب نشان می‌دهد که ریشه مسائل یاد شده نیز اکثراً ناشی از ساختار سیاسی عقب مانده است. به عبارت دیگر حاکم بودن نظام استبدادی و عدم وجود مولفه‌های توسعه سیاسی مانند پارلمان، عامل اصلی ایجاد مسائل اجتماعی است.

تحلیل متون هفته نامه نشان می‌دهد که نویسندگان مطالب به نتایج و پیامدهای مسائل اجتماعی کمتر توجه داشته و یا حداقل چنین پیامدهایی را بطور نظامند مطرح نکرده‌اند. به عبارت دیگر نتایج مسائل اجتماعی بر روی موضوعاتی مثل عقب ماندگی، ناامنی و شورش کمتر مورد توجه بوده و این مسائل بیشتر از نگاه اخلاقی و ظلمی که به افراد می‌شده، مطرح شده‌اند.

شاید مهمترین یافته‌های این تحقیق در قسمت راه حل‌های ارائه شده برای مسائل اجتماعی نهفته باشد. در اکثر موارد، مهمترین پیشنهاد نویسندگان برای مبارزه با مسائل اجتماعی جامعه ایران، اصلاح ساختار سیاسی است. از نظر نویسندگان با ایجاد برخی تغییرات بنیادی در ساختار سیاسی مثل ایجاد پارلمان، تفکیک قوا و بطور کل توسعه سیاسی، می‌توان مسائل اجتماعی ایران را ریشه کن کرد. این موضوع از یک طرف، تقلیل گرایانه است؛ زیرا به موضوعات اقتصادی و اجتماعی و مسائلی همچون تضادهای قومی و مذهبی، فقر و عقب ماندگی‌های علمی، تکنولوژیکی، بی‌سواد و خرافه پرستی در ایجاد مسایل اجتماعی بهاء کمی می‌دهد. اما از طرف دیگر می‌توان گفت؛ نگاه کلان و ساختارمحور متون به مسائل اجتماعی کاملاً هوشمندانه بوده است. از نظر نویسندگان، در اکثر موارد علل معضلات اجتماعی ایران، خصایص فردی نبوده و آنان به جای شخصی کردن موضوعات، بدرستی به ساختارهای نامناسب جامعه اشاره کرده‌اند. تحلیل ساختاری و کلان نویسندگان باعث شده تا آنها دست از توصیه‌های اخلاقی کشیده و تغییرات اساسی را در سطح جامعه پیشنهاد کنند. البته آنان ایجاد این تغییرات را از بالا و توسط شاه و سیاستمداران ممکن دانسته و به تغییرات از پایین و توسط توده مردم اعتقاد زیادی ندارند.

بی‌عدالتی و ضایع شدن حقوق افراد

بی‌عدالتی یکی از موضوعاتی است که همیشه در ایران از اهمیت خاصی برخوردار بوده است. اهمیت این موضوع به اندازه‌ای است که برخی مفسران مهمترین عامل ایجاد جنبش مشروطه را «خواست عدالت» می‌دانند. درباره علل ایجاد بی‌عدالتی و راه‌های از بین بردن

آن در نشریه جبل المتین چنین آمده است: «در ایران سراغ نداریم از محصول اراضی در هیچ نقطه‌ای کسی بیشتر از ده یک بدولت بدهد، ولی چون قانون مساوات در بین نیست و دو نفر که همسایه یکدیگر هستند یکی ده یک می‌دهد و دیگری ده نیم یا ده ربع، ناله و فریاد رعایا بفلک می‌رسد، برخلاف آن در دول خارجه مثل بعضی جاهای هندوستان رعایا صد هفتاد و هفتاد و پنج که سه ربع تمام محصولات زراعتی باشد در مقابل حقوق دیوانی پرداخته، هیچکس هیچ گفتگویی ندارد، و احدی شاکی نیست.... این امر تا وقتی که رفع افراط و تفریط در اصول اخذ مالیات نشود، ممکن نیست صورت ببندد، و رفع افراط و تفریط بدون پیمایش اراضی و ترتیب نقشبجات صحیح دشوار، بلکه محال است.» (سال چهاردهم، شماره ۶، رجب ۱۳۲۴، ص ۲)

در این گزارش بی‌عدالتی و ظلم، به عنوان یکی از معضلات جامعه ایران معرفی شده است. نویسنده با تحلیل عمیق و دقیق خود به جای تقلیل این معضل به خصوصیات فردی کشاورزان یا ماموران دولت، به سطح کلان و ساختاری مشکل می‌پردازد؛ چنین تحلیل و علت‌یابی عمیقی حتی در متون روزنامه‌ها و نشریات فعلی به ندرت دیده می‌شود. اکثر ژورنالیست‌ها سعی می‌کنند برای دوری از دردرس به سطح خرد معضلات تمرکز کرده و آن‌ها را نتیجه انحراف افراد بدانند. به همین دلیل درحال حاضر، در تحلیل مسائل اجتماعی به خصوص انحرافات اجتماعی کمتر با تحلیل‌های جامعه‌شناسانه روبرو هستیم و بیشتر با تحلیل‌های روانشناسانه‌ای روبرو می‌شویم که هر نوع ضعف و مشکلی را به ویژگی‌ها و خصایص فردی تقلیل داده و از بررسی عوامل بسیار مهم اجتماعی غافل می‌مانند.

در یکی دیگر از یادداشت‌های نشریه با ماجرای شکنجه و فلک شدن فرد بی‌گناهی به جرم دزدی روبرو می‌شویم. نویسنده یادداشت پس از شرح مفصل حادثه چنین نتیجه می‌گیرد: «صد هزاران شکر و سپاس که دولت ابد مدت اعلام مشروطیت بعموم رعایای شاه پرست خود عنایت فرموده و ریشه ظلم و جور و جبر و تعدی از بیخ و بن کنده شده است، در این مکالمات خدای واحد را شاهد حال خود می‌گیریم که هیچ غرض در میان ندارم و عین واقعیت است که عرضه داشتم.» (سال چهاردهم، شماره ۲۷، ص ۱۸)

نویسنده نامه‌ای از شهر سلماس پس از شرح ظلم کارگزاران دولت در شهرها و عمال اربابان در روستاها معتقد است: «بلی این نیست مگر از سایه دستگاه استبداد و کارخانه خود رائی که خداوند بنیانش را بر اندازد.» (سال چهاردهم، شماره ۱۴، ص ۹)

فساد اخلاقی

در یکی از یادداشت‌های نشریه آمده: «...چیزیکه مورث خرابی جمیع کارهای ملتی و دولتی ما شده همانا فساد اخلاق است که تا درجه کسب عمومیت نموده و می‌توان گفت همه را احاطه کرده و جمیع خرابی‌های ملک و ملت را سبب گردیده است...» (سال چهاردهم، شماره ۱، ص ۵) نویسندگان در ادامه پیامدهای این فساد اخلاقی را بر شمرده و در پایان چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «بنابر این فساد اخلاق ملت نقصانش بدولت بیش و اصلاحش بر او لازم تر است و اصلاح آن منحصر در دو امر می‌باشد.

اول تعلیم و تربیت عمومی و این تدریجی است.

دوم آنکه دولت حقوق مشروعه ملت را به آن‌ها برساند و از طرق منافع خودشان آگاه گرداند...و آن منوط بر این است که دولت ملت را شریک نفع و ضرر خود قرار داده، در اموری که راجع بملک و ملت است آن‌ها را با اندازه لیافتشان دخیل سازد، و آن منحصر است بشورای ملی...» (همان، ص ۵) ملاحظه می‌شود که به نظر نویسندگان نشریه حتی برای بر طرف کردن مشکل اخلاقی جامعه باید به فکر ایجاد مجلس ملی بود.

فساد مالی

«چیزی که اسباب خرابی هر ملت و دولت گردیده بویژه مایه خرابی ملت و ذلت کافه هیئت اجتماعی شده، رشوه است رشوه، و رشوه را جز قانون اساسی صحیح مانع نتواند گردید.» (سال چهاردهم، شماره ۱۱، ص ۳)

به استثنای مطلب بالا، یکی از نکات تعجب برانگیز یادداشت‌های چاپ شده در نشریات ایرانی آن است که اکثر آن‌ها در تحلیل مسائل و مشکلات مالی بیشتر به وجود فساد اخلاقی در افراد اشاره کرده معضل را کمتر از بعد ساختاری و اداری دیده‌اند. این موضوع درباره روزنامه حبل المتین هم که در سایر موارد رویکرد ساختاری دارد قابل مشاهده است؛ «مسئله تجاوز(هنسن) قائم مقام موقتی خزانه داغهای دیرین ملت را تازه ساخت...علناً اهالی می‌گویند که بزرگترین دشمنان ملی و محوکنندگان استقلال ایران همان مستخدمین خزانه و گمرک‌اند.» (سال بیست و سوم، شماره ۱، جمادی الآخر ۱۳۳۳، ص ۴)

در یادداشتی با عنوان «برای ملاحظه صاحبان غیرت و ناموس» نویسندگان مطلب به مشکلات ناشی از ایجاد بانک‌های خارجی اشاره می‌کند و این نگاهها را عامل ویرانی اقتصاد ایران و از

دست رفتن پول و اعتبار تجار و مردم می‌داند. نویسنده معتقد است در صورت ورشکستگی این بانک‌ها، پول و دارایی مردم ضایع خواهد شد. (سال چهاردهم، شماره ۱۷، ص ۱۹)

همانطور که ملاحظه می‌شود در تحلیل مسائل و مشکلات مالی، نویسندگان نشریه، رویکرد ساختاری و کلان نگر خود را فراموش کرده و به عوامل ظاهری که در سطح خرد قرار دارند، تمرکز می‌کنند.

البته در مواردی خاصی نیز نویسندگان نشریه به مصادیق انحراف و عوامل فردی شکل‌گیری سایر مسائل اجتماعی اشاره کرده‌اند.

در رمضان ۱۳۲۴ هفته نامه حبل المتین، اقدام به چاپ نامه‌ای می‌کند که عده‌ای از تاجران ایرانی ساکن در ازمیر ترکیه به نشریه ارسال کرده‌اند. در این نامه از قنصل ایران در ازمیر شکایت و گله‌گذاری می‌شود. او به فساد و ظلم‌هایی چون؛ عدم رسیدگی به امور ایرانیان، مصادره اموال قانونی آن‌ها، زن‌بارگی و غیره متهم می‌شود، نویسندگان نامه از سفارت ایران در اسلامبول و از شخص ارفع الدوله خواستار برکناری قنصل جوان شهر ازمیر هستند. (سال چهاردهم، شماره ۱۳، ص ۲۲) این مورد یکی از موارد استثنایی است که بحث مفاسد و مسائل اجتماعی از بعد فردی و در سطح خرد مطرح می‌شود. به نظر نویسندگان نامه ریشه مشکلات آن‌ها با تعویض شخص قنصل برطرف می‌شود. آن‌ها خواستار تغییرات ساختاری و کلان نیستند؛ درحالی که اکثر مطالبی که درباره مخاطبین داخلی است به ریشه‌های ساختاری و به خصوص ریشه‌های سیاسی مسائل اجتماعی توجه دارند.

قتل، شورش و گرانی

«خون یک نفر علمای مشروطه خواه که در چندین سال مشروطیت دارای ملک و تحول نشده به گردن کیست؟»

به عقیده ما به گردن خودش زیرا که چرا باید در این مدت این قدر دخل نکند که بتواند دو نفر که همراه خودش ره ببرد که اقلأً وقتی که او را کشتند نوک‌هایش نشانه قاتل را بدهند.

حال این مقتول کیست؟ برای اطلاع قارئین دور دست بنویسیم جناب حاج شیخ عبدالرحیم مدرس یکی از فضلا، و مقدسینی بود که تقریباً شصت سال عمر از خداوند گرفته به کار کسی کار نداشت در انجمن ایالتی مرحوم عضویت داشت.» (سال بیست و سییم، شماره ۹، ص ۱۵)

ملاحظه می‌شود که روزنامه حبل المتین اقدام به چاپ گزارش قتل‌ی کرده است که باز هم



با تغییرات کلان ساختار سیاسی یعنی جریان مشروطیت سرو کار دارد. به عبارت دیگر نویسنده مطلب با زبان طنز به این نکته اشاره می‌کند که ساختارهای کشور هنوز مشکل گذشته داشته و توان حفظ جان افراد و ایجاد امنیت را ندارند و هنوز مثل گذشته باید با پول و قدرت از جان و مال خود حفاظت کرد.

در خبری که از کرمانشاه رسیده، مسئولین روزنامه چنین گزارشی را تدوین کرده‌اند: «از کرمانشاهان می‌نویسند که یکی از افسران قزاق بدکان سقط فروش رفته که قند و چای ابتیاع کند، چون افسر مذکور متکبرانه صحبت داشته مناقشه‌اش با دکاندار بالا گرفته بدون درنگ دکاندار افسر را زمین کوفته سر وی را شکسته لباسش را پاره کرده به این هم اکتفا نشده جمعیتی به‌هواداری دکاندار برخاسته جداً از حکومت خواسته‌اند که تمام قزاق را از ایران بدر کنند...» (سال بیست و سوم، شماره ۱۰، ص ۳)

بطور حتم مناقشه و دعوا نه تنها در بین دکانداران کرمانشاهان بلکه در تمام بازارهای ایران امری عادی و روزمره بوده است؛ اما اینکه چرا نویسنده روزنامه از بین تمام مناقشه‌ها روزمره چنین برخوردی را برای چاپ انتخاب کرده است به سیاست‌های کلی روزنامه بستگی داشته است. به نظر می‌رسد، از آن جا که یکطرف دعوی مذکور فردی خارجی (افسر قشون قزاق) است، بنابراین از نظر دست اندرکاران روزنامه این خبر دارای ارزش خبری کافی برای چاپ شدن دارد. این امر نشان دهنده اهمیت بعد سیاسی در انتخاب اخبار قابل چاپ در روزنامه حبل المتین است.

همانطور که ملاحظه می‌شود، مسائل اجتماعی در اکثر مطالب نشریه در سطح کلان مطرح شده و بخصوص با ساختار سیاسی پیوند زده می‌شود. به نظر دست اندرکاران نشریه مهمترین مشکل جامعه ضعف ساختار سیاسی و وجود استبداد است؛ هرچند بنا به شرایط و مقتضیات، این موضوع در لفافه و به شکلی محافظه کارانه بیان می‌شود؛ اما بطور کلی می‌توان نتیجه گیری کرد که از نگاه نویسندگان نشریه با اصلاح ساختار سیاسی و حاکم شدن مشروطه و قوانین مدون اکثر معضلات و مسایل اجتماعی نیز حل خواهد شد.

برخی از مقالات و یادداشت‌های چاپ شده در روزنامه حبل المتین تفسیرهای ساختارگرایانه و کلان محور را به ابعاد بین المللی گسترش داده و در تحلیل مشکلات داخلی به ریشه‌ها و عوامل خارجی و فرامرزی نیز اشاره می‌کنند. «الحمدالله قریب دوازده روز است بالاتصال رحمت اللهی جاری است. مردم همچو تصور می‌کردند که گرانی غله و قله اجناس مخصوصاً گندم

و جو بواسطه نیامدن بارش است و بعکس واقع شده روز بروز اجناس ترقی می‌یابد از جهازات متعدده اسباب میاسوسی حاصل جنگ اروپا نه همان ممالک را منقلب نموده بلکه تمام کره ارض گرفتار، حتی دول بیطرف هم با تش آن می‌سوزد.» (سال بیست و سوم، شماره ۲، ص ۲۰)

مذهب

یکی از مسائلی که در اکثر نشریات دوران مشروطه برجسته می شده و امروز نیز مطرح می‌شود؛ موضوع زیر پا گذاشتن یا بی‌احترامی به هنجارهای مذهبی است. هرچند تخطی و انحراف از قوانین شریعت؛ از مسائل اصلی جامعه نیست، اما به طور غیر مستقیم و با توجه به پیامدهایی که برای مشروطیت دارد می‌تواند مهم تشخیص داده شود. در یکی از نوشته‌های نشریه آمده است: «ما کاری بکارهای شبانه که در پرده و زیر لحاف است نداریم؛ روزه‌های رمضان المبارک طهران هم بی‌لطف نیست. بر عکس سی سال قبل که جناب عالی طهران تشریف داشتید همه دکان‌ها با رونق است جز دکان ملائی و مساجد و منابر که در این ماه مبارک از رونق حقیقی‌اش کاسته ولی در بعض مقامات به ازدحام و رونق ظاهری‌اش افزوده است.

بالجمله در این شهر دو فرقه پیدا شده یکی دوست و دیگری دشمن، ولی اثرات اعمال آنها برای بدنام کردن دولت قانونی یکسان است. دوستان همان مشروطه خواهان لابیالی و فرنگی مابان لاپروا هستند که تجاهر به فسق را یک گونه شرف و افتخار برای خود قرار داده علناً بروزه خواری در این قبه الاسلام اشتغال می‌ورزند. دشمنان همان مستبدین پاردم سائیده لامذهب و برخی از فسقه رعایای خارجه‌اند که محض بدنام نمودن دولت مشروطه از هیچ‌گونه تجاهر بفسق دریغ نمی‌نمایند.» (سال بیست و سیم، شماره ۱۶، ص ۵)

البته در بیشتر موارد با تاثیرپذیری از ایده‌های روشنفکران و تجددخواهان چون میرزا ملکم خان، سعی می‌شود قرائت مدرن و پویایی از مذهب ارایه شود، به نحوی که با توسعه و پیشرفت ابعاد مختلف جامعه در تضاد نباشد. برای مثال درباره ضرورت آموزش زبان فارسی نوشته شده: «باری استحکام شالوده ترقی هر دولت و ملت باز کردن دبستان‌های دخترانه و پسرانه و در آن دبستان‌ها تعلیم دادن بزبان قومی و وطنی است، درست اگر ملاحظه شود کمتر کس از فارسی زبانان ما پیدا می‌شود که بدون اینکه ۲۰ سال عمر خود را در عربی صرف کرده باشد بتواند یک کتابت در فارسی بدون غلط تحریر نماید و قادر باشد که از عهده این مطالب برآید. چرا؟ برای اینکه کلمات عربی را از فارسی تمیز نمی‌دهیم....

اگر بخواهیم که فارسی درست بدون مرکب به عربی بودن ترویج یابد؛ اسهل شقوق آن است



که نوباوگان را اول فارسی را بطریق اکمل آموخته که ناچار از درست نگاری باشند و بعد از اینکه نوباوگان خواندن و نگاشتن را بفارسی آموختند و قادر بر نوشتن و خواندن شدند، پس از آن عربی را که لسان دیانتی ماست و ناگزیر از دانستن او هستیم به آنان بیاموزیم.... این امر بسیار زشت است که کودک هنوز دهان باز نکرده قرآن که کتاب دیانتی ما است و باید بدون طهارت مس او را نکنیم بدست آن داد.» (سال بیست و سیم، شماره ۳، ص ۱۱)

نتیجه‌گیری

با بررسی کلی مطالب موجود درباره مسائل اجتماعی مشخص می‌شود؛ مهمترین ویژگی نهفته در تحلیل‌های موجود در حبل‌المتین این است که از نظر دست‌اندرکاران این نشریه برای حل معضلات اجتماعی، باید کار را از حیطه دولت و ساختار سیاسی شروع کرد. به عبارت دیگر پیش از پرداختن به حوزه فرهنگ یا اقتصاد باید حوزه سیاست را اصلاح کرد؛ زیرا اگر مشکل این حوزه برطرف شود سایر مسائل نیز خود به خود حل خواهند شد. بطور کلی اکثر فعالان و نخبگان ایرانی به خصوص در عصر مشروطه فکر می‌کردند با دستیابی و کنترل قدرت سیاسی قادر خواهند بود؛ تمام مشکلات و کمبودهای جامعه را برطرف کنند؛ اما به مرور زمان از این توهّم بیرون می‌آیند.

نگاهی گذرا به مطالب منتشر شده در سال‌های پایانی کار حبل‌المتین نشان می‌دهد که رویکرد جمع‌گرایانه سیاسی به مرور جای خود را به نگاهی فردگرایانه و فرهنگی در تبیین مسائل اجتماعی می‌دهد.

«چنانچه ترقی هر علم و فن و کار منوط بقدرانی ملت و قدر افزایی دولت از این است که اروپائیان هر امری را که قابل ترقی می‌دانند، ملت و دولت در عظمت و اهمیت آن عمل سخن رانده قدر افزایی می‌نمایند.... چون سیاحت بزرگترین اسباب ترقی زمان است. اروپائیان بدرجه ملت خود را تشویق نموده‌اند. زنان و عورات این ملت بلند حوصله پا در دامنه سیاحت نهاده ملت خویش را از اطلاعات خود هزارگونه مقامات بخشند.» (شماره بیست، ذیقعد ۱۳۱۳، ص ۱۴)

همانطور که ملاحظه می‌شود، در این مطلب به اهمیت نقش افراد در فراهم آوردن بسترهای پیشرفت و بهبود امور اشاره شده است. به عبارت دیگر نویسندگان کم‌کم به این نتیجه رسیده‌اند که برای ایجاد مجلس و مشروطه و قانون‌سالاری، علاوه بر اصلاح نهادهای دولتی به افراد آگاه و جهان‌دیده که روحیه آزادیخواهی داشته باشند نیاز است.

در یادداشت بسیار مهمی که در آخرین سال کار نشریه نوشته شده؛ نویسنده بجای تاکید

بر ساختار سیاسی به فرهنگ پرداخته و مهمترین عامل توسعه و پیشرفت کشور را اصلاح حوزه‌های فکری و فرهنگی می‌داند. به عبارت دیگر پرسشی که در حال حاضر اکثر روشنفکران و نخبگان ایرانی با آن روبرو هستند؛ در دوران مشروطه نیز وجود داشته است؛ آن پرسش این است که برای بهبود و پیشرفت جامعه اولویت با ساختار سیاسی است یا حوزه فرهنگی. جبل‌المتین در اوایل کار خود اولویت را به ساختار سیاسی می‌داد، درحالی که بنظر می‌رسد در دهه چهارم کارش بیشتر به حوزه فرهنگ متمایل شده است.

«یکی از عوامل موثری که درس مورفولوجی و تاریخ اجتماع آنرا اسباب ترقی بشر می‌داند تطورات فکری است....»

ترقی و عظمت هر ملتی بر شالوده اخلاقی و آداب آن بنا شده و چون شالوده اخلاق متزلزل شده آن ملت نیز دچار هرج و مرج و بالاخره محکوم به فنا می‌شود....همچنین نباید آداب اجتماعی یک مملکت پانصد ساله متمدن را در یک مملکت ده ساله سر تا سر خرافات جهل و اوهام اجرا کرد؛ بلکه باید یک درجاتی را برای تطور قائل شد که از درجه صفر پیموده و بمروور زمان تاثیرات محیط با قدم‌های ثابت و بدون قهقرا بدرجات عالیہ نایل شویم....

مسئله‌ای که توجه مرا بخود معطوف و آن را بهترین راه علاج مرض جامعه می‌دانم، نمایش‌های اخلاقی و ادبی است که در قالب افسانه و رمان آن‌ها را درآورده تا در نقاط مختلفه ایران نمایش یابد. این مسئله یک انقلاب مهمی در عالم اجتماعی ما خواهد افکند که بدون جار و جنجال و سهولت و سرعت تمام نتیجه مطلوب بدست آید.» (سال سی و هشتم، ۱۳۰۸ شمسی، ص ۵)

۸. آزادی بیان، پسوند و تبصره ندارد

مشکل جهان سومی‌ها، « هویت » نیست، « فردیت » است
هفته نامه تحلیلی صبح آزادی - شماره ۲۰۰ اردیبهشت ۱۳۹۰، صفحات ۲۶ تا ۲۸

درآمد

فرآیند ارتباطی چنان یکی از پیش نیازهای جامعه باز، نقش بنیادینی در شکل‌گیری مولفه‌های آزادی بیان دارد. به بیانی دیگر اگر بیان باورها را نوعی ایجاد ارتباط و ارسال پیام از سوی فرد یا گروه به مثابه فرستنده در نظر بگیریم، ارتباط سالم و به دور از اختلال تحمیلی، نسبت نزدیکی با محقق بودن آزادی‌های معنوی خواهد داشت. نهاد مطبوعات نیز در جایگاه رسانه ارتباطات جمعی برای ایفای نقش رکن چهارم دموکراسی در کنار جامعه مدنی بایستی واجد آزادی عمل در فعالیت خود باشد. نهاد سانسور در این میان نقش محدود ساختن و کاستن از دامنه اثر ارتباطی مورد نظر را ایفا می‌کند، در واقع هر گونه ایجاد محدودیت چه به شکل اعمال شرایط از پیش تعیین شده در ساخت پیام، قرار دادن چارچوب برای فرستنده در تولید و ارسال آن، انسداد مجرای انتقال و در نهایت جلوگیری از امکان دریافت پیام در محل گیرنده، همگی شکل‌های مختلف سانسور است. در گفت و گو با «نظام بهرامی کمیل»، جامعه‌شناس و نویسنده به پارادایم‌های مختلف در تحلیل فرآیند ارتباطی و نیز نقش و علل محدود ساختن آن از سوی نهاد سانسور پرداختم.

این بحث نقش رسانه در ساخت افکار عمومی و تضاد آن با منافع نهاد قدرت در جامعه‌های بسته، نقش تکامل ابزار ارتباطی و خودمختاری سوژه در گذار جوامع سنتی و نیز نسبت صورت‌بندی پارادایم‌های ارتباطی با جامعه امروز ایران را نیز دربرگرفت. بهرامی کمیل، دارنده مدرک دکترای جامعه‌شناسی سیاسی از دانشگاه علامه طباطبائی و مولف کتاب «نظریه رسانه‌ها»؛ با تاکید بر نقش رسانه‌ها در گذار جوامع بسته به دموکراسی باور دارد که سانسور با به پرسش کشیدن آگاهی و شعور افراد و مخفی کردن بخشی از حقیقت، به ایجاد و گسترش «بی‌اعتمادی» در



جامعه دامن می‌زند.

برای مقدمه بگذارید تحلیلی از فرآیند ارتباطی داشته باشیم، این فرآیند را بایستی ساختاری نگریست و یا کارکردی؟ به مفهوم بهتر آن چه در ایجاد و تداوم یک ارتباط موثر است، ناشی از ویژگی‌های محیطی و ماهیت آن است و یا متأثر از آثار و نتیجه‌های به دست آمده؟

مکتب ساختاری یا کارکردی یا سایر مکتب‌ها و نظریه‌های علوم انسانی، پارادایم‌های رقیبی برای تحلیل پدیده‌ها و موضوع‌ها هستند. بنابراین ممکن است یک پدیده با رویکرد ساختاری و پدیده دیگر با رویکرد کارکردی، تحلیل و تبیین شود. یا ممکن است محقق با رویکرد ساختاری به همه موضوع‌ها نگاه کند و دیگری از دریچه مکتب فرانکفورت به تحلیل امور بپردازد.

نکته مهم دیگر که باید به آن اشاره کنم این است که جدا کردن رویکرد ساختاری از کارکردی خیلی آسان نیست. این دو مکتب اشتراک‌ها و هم‌پوشانی‌های بسیار زیادی با هم دارند؛ به همین دلیل هم است که برخی پژوهشگران تمایل دارند، رویکردهای ساختاری و کارکردی را زیر یک نام برای نمونه: «ساختارگرایی کارکردی» ببینند. از نگاهی دیگر، به همین دلیل است که برخی «تالکوت پارسونز» مشهور را متفکری ساختی - کارکردی می‌بینند و برخی دیگر از مفسران پافشاری می‌کنند که او در دوره‌ای از زندگی کارکردگرا و در دوره دیگر ساختارگرا بوده است. البته از دیدگاه نظری تفاوت‌هایی بین این دو رویکرد وجود دارد که جای بحث در این باره این جا نیست.

اما برای این که به پرسش شما پاسخ روشن‌تری داشته باشم، باید نظر شخصی خودم را بیان کنم. به نظر من اگر منظور شما از فرآیند ارتباط، همان پنج مولفه مشهور؛ فرستنده، پیام، کانال ارتباطی، گیرنده و بازخورد است؛ در این جا ما با یک ساختار رو به رو هستیم، به این مفهوم که عنصرهایی داریم و رابطه‌ای بین این عناصر وجود دارد و اگر جایگاه این عناصر تغییر پیدا کند، در کیفیت روابط نیز تاثیرگذار است. برای نمونه اگر در جامعه، پیشرفته سرمایه‌داری باشیم، کانال ارتباطی یا رسانه جایگاه بسیار مهمی دارد. اما اگر در دموکراسی پیشرفته باشیم؛ گیرنده یا مخاطب، جایگاه برجسته‌تری پیدا می‌کند. در یک محیط سنتی یا تمامیت خواه، فرستنده مهم یعنی قدرتمند است و البته در این جا به همان نکته قبلی که مطرح کردم، می‌رسیم. در بسیاری از موردها جایگاه این عناصر به دلیل کارکرد آن‌هاست، در حقیقت جدا کردن بحث ساختار و کارکرد سخت است.

اما اگر عبارت دومی را که طرح کرده‌اید، یعنی «ایجاد و تداوم ارتباط موثر» را مدنظر بگیرم؛ باید بگویم به نظر می‌رسد در بلندمدت «کارکرد» نقش تعیین کننده‌تر در حفظ و تداوم یک ارتباط داشته باشد. اما در کوتاه مدت، ساختار و هنجارهایی که جایگاه عنصرها را تعیین می‌کنند، نیز می‌تواند برای ایجاد و حفظ یک ارتباط موثر باشد. شاید هم بتوان گفت در «ایجاد» یک ارتباط موضوع ساختار و در «تداوم» آن، موضوع کارکرد بیشتر مطرح باشد.

در فضایی که ساختار بسته از راه‌های مختلف تلاش درونی کردن ایدئولوژی خود دارد، و به بیانی بهتر ناخودآگاه جمعی تحت تاثیر آگاهی کاذب است، چگونه می‌توان از خودبسندگی سوژه سخن گفت؟ آیا سوژه کنش‌گر در این شرایط مفهومی دارد؟ وجوه دیگر کنش مورد نظر با فرض وجود چه می‌تواند باشد؟

سوژه در نظر من همان انسان مختار و آزاد است که می‌تواند باورهایش را آزادانه طرح کند و برای عملی شدن ایده‌هایش تلاش کند. در جامعه‌ای که تک صدایی باشد و تنها یک حرف و نظر مطرح شود و به گفته شما ایدئولوژیک باشد، انسان خودمختار یا همان سوژه یا فاعل کنشگر شکل نمی‌گیرد. از دیدگاه روان‌شناسی، «تقلید» دشمن سوژه است؛ به همین دلیل سوروکین «انسان خود راه‌بر» را در مقابل «انسان دگر راه‌بر» قرار می‌دهد؛ تا نشان دهد این دو شخصیت به شکل‌گیری دو جامع متفاوت می‌انجامند یا برعکس. البته در این جا نمی‌خواهم به بحث اولویت فرد بر جامعه یا برعکس که دعوی قدیم جامعه‌شناسان و روان‌شناسان است وارد شوم، به هر روی اگر به هر دلیل فرد خودش انتخاب نکند و به اصطلاح هربرت مید «من فاعلیش» ضعیف باشد با جامعه‌ای رو به رو هستیم که افرا گله‌وار حرکت می‌کنند و براساس «من مفعولی» واکنش نشان می‌دهند.

سوژه کنش‌گر زمانی مفهومی دارد که آزادی بیان و عمل و قدرت انتخاب وجود داشته باشد. سوژه کنشگر با آزادی و اختیار و اعمال اراده، مفهوم پیدا می‌کند. بنابراین اگر در برابر فردی تنها یک گزینه و یک انتخاب باشد، سخن گفتن از سوژه بی‌معناست. درست مانند بسیاری از کشورهای خاورمیانه در انتخابات ریاست جمهوری تنها یک کاندید وجود دارد و این یک نفر بیست یا سی سال است که در انتخابات بی رقیب شرکت می‌کند و مردم هم به او رای می‌دهند. به قول استاد مطهری اگر یک نفر بگوید؛ من چهل سال است، دزدی نکرده‌ام و بعد بفهمیم ایشان چهل سال است در زندان است، هیچ جای افتخار و احترامی نیست. دزدی نکردن زمانی ارزش دارد که بیرون از زندان باشیم. متأسفانه حکومت‌های ایدئولوژیک بسیاری از افتخارهای انسانی را به همین روش بی‌ارزش می‌کنند. مارکسیست بودن در شوروی زمان



استالین ارزش دارد یا در فرانسه یا انگلیس. پاس داشتن حجاب در زمان طالبان افتخار است یا در ترکیه امروزی و صدها آيای دیگر.

در باره وجوه انضمامی کنش سوژه خودمختار، من از تقسیم بندی کانت استفاده می‌کنم. اگر ما آزادی را به دو بخش نظری و عملی تقسیم‌بندی کنیم، افراد جامعه در بخش نخست باید بتوانند حرف، ایده و استدلال خود را بدون هیچ ترس و تنبیهی بگویند. آزادی بیان پسوند و تبصره ندارد؛ زیرا تاریخ نشان داده هر تبصره و محدودیتی سبب می‌شود که آزادی بیان پایمال شود اما در بعد عملی، افراد پیرو رای عمومی و دیگاه اکثریت هستند. یعنی شما می‌توانید تبلیغ کنید که فلان سیستم اداری یا اقتصادی بهتر از وضع موجود است اما تا اکثریت به تغییر وضع موجود رای نداده‌اند شما خودسرانه نمی‌توانید براساس میل خود عمل کنید. از منظر روان‌شناسی، کنشگر آزاد، خیلی به تقلید وابسته نیست؛ از دیدگاه روان‌کاوی وجه انضمامی کنش خودمختار در این است که نه براساس ناخودآگاه ذهن که براساس خودآگاه ذهن باشد.

پارادایم مسلط در تحلیل فضای برهم کنش، ساختار و محتوای امروز ایران چه می‌تواند باشد؟ در میان عوامل فرهنگی (توسعه ذهنی جامعه) و عوامل اقتصادی (نارسایی ساختار اقتصادی) کدام یک نقش اساسی‌تری در تغییر روابط کلی ساختار ایفا می‌کند؟

بدون شک، وضع اقتصادی افراد جامعه ما از وضع اقتصادی بسیاری از جامعه‌های دموکرات، بهتر است. پس ساختار بسته را نمی‌توان به وضعیت اقتصادی بازگرداند، هر چند بهبود وضع اقتصادی در گسترش خواست‌های دموکراتیک بی‌تاثیر نیست. به باور من مشکل اساسی ما در جامعه و فرهنگ ما نهفته است. این مشکل هم یک روزه حل نمی‌شود. سال‌ها و شاید یک یا دو نسل باید عوض شوند تا فرهنگ اصلاح شود البته مشروط به این که آن نسل‌ها، قدرت بازتولید سنت‌ها و آداب و ذهنیت خراب خود را نداشته باشند. فرهنگ خیلی ژرف‌تر از قیافه ظاهری و ساختار فیزیولوژیکی ماست؛ به همان دلیل که نمی‌شود یک ساله و دو ساله بینی این قوم را کوچک کرد و گوش آن یکی را صاف کرد یا رنگ پوست افراد را تغییر داد و ... به همین دلیل هم نمی‌شود این فرهنگ را یک شبه درست کرد. در بهترین حالت که امکان نقد فرهنگی باشد، یک یا دو نسل به درازا می‌کشد. ما امروز از خود می‌پرسیم چرا این همه تظاهر و چاپلوسی در جامعه است اما من می‌پرسم چرا وقتی ما یونان را شکست دادیم یا مصر را گرفتیم یا با نادرشاه به هند رفتیم؛ بیشتر از چند ماه نتوانستیم بر آنها حکومت کنیم؛ اما زمانی که عرب‌ها ایران را تسخیر کردند، یا اسکندر پرسپولیس را به آتش کشید؛ یا مغولان ما

را شکست دادند؛ نوادگان آنها هم بر ما حکومت کردند؟ پاسخ ساده است چون ما بزدل، خیانت کار و ترسو زیاد داریم. تعارف را هم باید کنار بگذاریم.

به شکل کلی امکان دست یابی به گزاره‌هایی برای تحلیل رفتار مخاطب عام ایرانی تا چه حد است؟ آیا گفتمان موجود پتانسیل دستیابی به رویکردی شبه استعلایی برای این مهم را داراست؟ گزاره‌های موجود را بایستی به شکل کامل از درون مشخصه‌های بومی استخراج کرد و یا می‌توان از دستگاه‌های موجود و کلی‌تر از پیش تعیین شده استفاده و آنها را بومی نمود؟

در هر جامعه‌ای رسیدن به چنین گزاره‌هایی یا بهتر بگویم چنین عامل‌هایی بسیار سخت است و در ایران سخت‌تر. شاید این هم یکی از این ویژگی‌های فرهنگی ما باشد که پیشینه چند هزار ساله دارد و تا اسطوره‌ها ادامه می‌یابد. درباره این که مذهب یا اقتصاد یا فرهنگ یا ... کدام یک در تعیین رفتار ایرانی مهم‌تر است، به گمان من، ایرانی «حق طلب» است و عامل حق در تعیین رفتار او بسیار مهم است. حق را ساختار روشن می‌کند. پس می‌توانیم بگوییم عامل قدرت و زور در رفتار ایرانیان بسیار موثر است. البته تازگی‌ها ثروت یا همان اقتصاد مد نظر جامعه‌شناسان هم نقش مهمی یافته است.

اگر سانسور را چون یک نهاد، در حقیقت شکلی از مناسبت‌ها و رابطه‌های نهادینه شده در نظر بگیریم، درباره ریشه‌های اصلی تداوم و بازتولید این نهاد چه باید گفت ؟

باز هم به فرهنگ باز می‌گردم. شما ببینید در خانواده‌ها، والدین موضوع و مساله‌ها را از فرزندان سانسور می‌کنند، چرا فرزندان‌شان را همیشه کودک می‌بینند حتا اگر آنها بیست یا سی سال سن داشته باشند؟ البته فرزندان هم همین کار را با والدین می‌کنند. در جامعه و بخش سیاست هم که روشن است؛ مگر از قدیم به ما نگفته‌اند؛ «زبان سرخ سر سبز می‌دهد بر باد». صادق‌ترین افراد در جامعه ما بیچاره‌ترین هستند. این جا، صداقت هزینه دارد، در فرهنگ‌های دیگر دروغ و ریا، به قول استاد شریعتی جهان سومی جایی ست که اگر بخواهی خانه خودت را آباد کنی، باید مملکت خود را ویران کنی و اگر بخواهی مملکت خود آباد شود، خانه ویرانی خواهی داشت.

به گمان من مشکل از آموزشی ست که والدین به کودکان خود می‌دهند. باید پژوهشی درباره میانگین سن شروع به دروغ گفتن در ایران انجام شود. فکر می‌کنم از رکورد قابل توجهی برخوردار باشیم اما خودمان از این استعداد بی‌خبریم!



با توجه به نقش کلیدی ارتباط در سرمایه اجتماعی، آیا می توان نتیجه گرفت که پیروی از سانسور در بخش رسانه، چون محملی برای شکل گیری ارتباط به کاهش این شکل از سرمایه منجر می شود؟

پیش از هر چیز بگوییم من با سانسور مخالفم. سانسور یعنی توهین به شعور افراد. سانسور یعنی دانا و قیم دانستن خود و نادان و بچه دانستن دیگران. سانسور پیامدهای منفی بسیاری دارد. از گسترش خشونت گرفته تا تکرار خطای مکرر و درجا زدن های کشورهای جهان سوم نتیجه سانسور است. اما درباره تاثیر سانسور بر سرمایه اجتماعی باید گفت: سانسور با به پرسش گرفتن آگاهی و شعور افراد و مخفی کردن بخشی از حقیقت به ایجاد و گسترش حس «بی اعتمادی» در جامعه دامن می زند. در جامعه ما که بی اعتمادی ریشه های فرهنگی و تاریخی دارد، سانسور به افزایش این بی اعتمادی منجر شده و زمینه های رشد سرمایه اجتماعی را تضعیف می کند سانسور سبب تضعیف صداقت است و صداقت برای گسترش سرمایه اجتماعی حیاتی ست. پس سانسور به سرمایه اجتماعی ضربه می زند.

از سوی دیگر، سانسور سبب می شود سانسورگر، شکلی از اعتماد کاذب را پیدا کند و ترس و تظاهر و ریاکاری دیگران را با اعتماد و مقبولیت آنان نسبت به خود، اشتباه بگیرد. سانسورگر زمانی می فهمد هیچ ارزش و جایگاهی ندارد که قدرت خود را از دست داده و آن زمان خیلی دیر است. پس به شکل چکیده می توان گفت؛ در فضای سانسور، پدیده های دیگری مانند ترس، ریاکاری و دروغ با سرمایه اجتماعی در هم می آمیزند.

دانیل لرنر در کتاب خود «گذار جامعه سنتی»، عامل های گذار از جامعه سنتی به مدرن را گسترش شهرنشینی، پیشرفت ابزارهای ارتباط جمعی و افزایش سطح سواد می داند. به این لیست عامل های دیگری نیز می توان افزود. نقش تکامل ابزار رسانه در این بین تا چه میزان است؟

همان جوری که خود شما به درستی گفتید «ابزار رسانه»؛ یعنی رسانه ابزار است و نه هدف. از اتفاق ابزار بسیار مهمی هم هست و امروزه شما تاثیر ابزار تکنولوژیکی نو مانند ماهواره، موبایل و اینترنت را در رخدادهای جهان می بینید. هدف لرنر از پیشرفت ابزارهای ارتباط جمعی، تکمیل و یا تغییر کیفی این رسانه ها هم هست اما باید متوجه بود استفاده از تکنولوژی که تکنولوژی ارتباطی یکی از بخش های آن است، به مفهوم مدرن شدن نیست. شاید تعداد عناوین روزنامه ها در ایران بیشتر از سوئد باشد؛ شاید میزان استفاده از موبایل در کشورهای عربی خاورمیانه بسیار بیشتر از برخی از کشورهای اروپایی باشد اما این به مفهوم گذر به مدرنیته نیست. به بیانی

دیگر، باید به محتوا هم توجه کرد و گرنه تنها چسبیدن به ابزار و صورت، سبب گسترش پدیده «تاخر فرهنگی» می‌شود. برای نمونه به بسیاری از وبلاگ‌ها نگاه کنید. نخست این که گسترش وبلاگ در ایران نشانه خوبی نیست که جای بحث آن این جا نیست، در این جا می‌خواهم بگویم پیشتر مادر من با همسایه‌ها سر کوچه می‌نشستند و در حال سبزی پاک کردن غیبت می‌کردند، حالا همان مادر لیسانس گرفته رفته تو خانه و وبلاگ زده.

در جامعه‌هایی با شاخصه‌های انسانی پایین، تلقی فرد از خود با شکلی از «هویت گم شده» درهم آمیخته، نتیجه آن تلاش برای احیای مجدد گذشته درخشان خود است که به شکل گسترده با گونه‌ای احیاگری شناخته می‌شود. در کنار آن تلاش‌هایی برای دستیابی به یک گفتمان نو توأمان با حفظ زیرساختارهای تاریخی انجام گرفته، میزان موفقیت رویکرد دوم را تا چه میزان ارزیابی می‌کنید؟

دوره این چیزها گذشته، همان جوری که دوره جنگ‌های ایدئولوژیک گذشته. شاید پنجاه سال پیش، نیمی از جهان آماده بودند، برای دفاع از سوسیالیسم، خرخره نیم دیگر را بچوند. شاید افراد بسیاری بودند که برای آمال و ارزش‌های ایدئولوژیک آماده بودند سال‌ها در زندان بمانند و شکنجه شوند اما امروز این سکه‌ها رونقی ندارند. ملی‌گرایی و بازگشت به هویت نیز از همین دست مساله‌هاست. البته دون کیشوت‌ها همیشه هستند ولی آنها بیهوده می‌کوشند، چون به جنگ آسیاب‌های بادی می‌روند.

از سوی دیگر، به شکل اساسی به باور من مشکل جامعه‌های جهان سومی «هویت» نیست، چون هویتی نبوده تا بخواهد احیا شود. مشکل ما جهان سومی‌ها «فردیت» است. در جامعه ما هنوز فرد متولد نشده و حقوق او رسمیت نیافته است. تا وقتی ما فردیت نداشته باشیم، هویت هم نخواهیم داشت. در نهایت یک هویت جمعی غالب داریم که دشمن هرگونه فردیتی است و بهتر است که به هیچ وجه نباشد طرح مساله هویت برای جامعه ما مانند طرح موضوع پرتاب موشک به کره ماه در جامعه‌ای است که هر سال چند درصد آن از وبا و اسهال خونی می‌میرند.

به نظر می‌رسد در خاورمیانه موجی از خیزش‌های مردمی علیه هژمونی و خودکامگی‌های دولت و حاکمیت به راه افتاده، آیا فرآیند جامعه‌پذیر کردن فرد و تحمیل نظم نمادین به سوژه دچار نارسایی شده است؟ تاثیر عامل «همسایگی» در دامنه‌دار شدن اعتراض‌ها به سایر کشورها تا چه میزان است؟ اثر دومینویی مورد نظر از چه اشتراک‌هایی در ساختار فرهنگی و اقتصادی ریشه گرفته است؟

ببینید روند تاریخ نشان داده در چند قرن گذشته و به مرور زمان، دموکراسی و حکومت‌های



دموکراتیک بیشتر شده و حکومت‌های تمامیت خواه با هر ایدئولوژی که مدنظر باشد از مارکسیستی و ناسیونالیستی گرفته تا مذهبی و قومی، کمتر شده‌اند. در قرن نوزدهم میزان حکومت‌های دموکراتیک جهان، کمتر از انگلستان یک دست بود، به مرور زمان ده، بیست، سی و اکنون بیش از هفتاد درصد از کشورهای جهان را می‌توان تاحدودی دموکراتیک دانست. این واقعیت را در کتاب موج سوم «ساموئل هانتینگتون» می‌توانید ببینید. اما در منطقه خاورمیانه به همان دلیل‌های فرهنگی که پیشتر اشاره شد، افزون بر درآمدهای سرشار نفتی، استبداد توانسته مقاومت بیشتری کند ولی دیر یا زود بساط استبداد از این منطقه جهان هم برداشته خواهد شد.

در کشورهایی که ملاک‌های آزادی بیان در رتبه نازلی قرار دارد، استفاده از مجراهای مجازی در ارتباطات رو به گسترش است. مجازی شده مجرای ارتباطی البته آسیب‌هایی نیز در پی دارد. از مهم ترین آنها، مجازی شدن الگوی تحلیل رفتار جامعه و نیز تشدید فضای پارانویا است. راه کار مناسب جهت رهایی از این آسیب ها کدام می‌تواند باشد؟

راه کار ساده این است که کسانی که این فضا را ایجاد کرده‌اند آن را بردارند اما نباید زیاد نگران این فضای مجازی بود، چون کوتاه مدت است. البته برای ما جامعه‌شناسان، کوتاه مدت می‌تواند از یک تا ده سال طول بکشد اما این زمان در تاریخ حیات اجتماعی یک جامعه کوتاه است. درباره نظارت هم نمی‌توان کار زیادی کرد، به هر ترتیب هر چیز هزینه‌ای دارد. شما تلاش می‌کنید چیزی را بدست آورید و گروهی فکر می‌کنند موفقیت شما سبب می‌شود، آنها چیزی را از دست بدهند. طبیعی ست که هر طرف نیز از ابزارهای ویژه خود برای حفظ موقعیت شان استفاده کنند.

۹. استراتژی‌های فرهنگی و مدیریت شهری

مجموعه مقالات مدیریت استراتژیک فرهنگی شهر تهران - ۱۳۹۱

چکیده

هدف این مقاله تاکید بر جایگاه فرهنگ در زندگی و مدیریت شهری است. در این راستا ابتدا برخی از استراتژی‌های فرهنگی که با توجه به شرایط تاریخی کشور می‌تواند در حوزه فرهنگ سرمشق باشند، معرفی و بررسی شده‌اند. استراتژی‌هایی مانند: «نقد فرهنگی»، «آموزش فرهنگی»، «توسعه خلاقیت و نوآوری» و «فرهنگی بودن سیاست‌های فرهنگی». در ادامه استراتژی‌های مدیریتی که برای موفقیت هر برنامه فرهنگی در شهر ضروری به نظر می‌رسند، معرفی خواهند شد. در نظر گرفتن استراتژی‌هایی مانند: «مخاطب‌شناسی»، «تقویت هویت شهری»، «تقویت فضاهای عمومی شهری» و «حکمرانی خوب» به مدیریت فرهنگی شهر کمک می‌کند تا به شکل کاراتر برنامه‌هایش را پیش برد.

در انتهای مقاله و در یک گونه‌شناسی پیشنهادی، شهرها به سه گروه «شهر خوب»، «شهر بد» و «شبه شهر» تقسیم‌بندی شده‌اند. شهر خوب شهری است که عرصه‌های دولتی، عمومی و خصوصی آن ضمن تعامل با همدیگر، استقلال و هویت ویژه خود را نیز حفظ کرده‌اند. شهر بد، شهری است که در آن دولت؛ حوزه عمومی و خصوصی را زیر سلطه خود درآورده است. شبه شهر هم همان شهرهای توسعه نیافته جهان سوم است که فرهنگ ایلپاتی و روستایی در آن‌ها غلبه دارند و باوجود برخی ویژگی‌ها و شاخص‌های ظاهری شهری، روح و زمانه آن غیرشهری است. در چنین شهرهایی، حوزه عمومی دو حوزه دیگر را درون خود هضم کرده است.

واژه‌های کلیدی

شهر، شهروند، فرهنگ شهری، مدیریت شهری، هویت شهری، استراتژی فرهنگی، نقد فرهنگی، حکمرانی خوب



مقدمه

خاستگاه تمام نوآوری‌ها و دستاوردهای بشری شهر است؛ بطوری که می‌توان گفت تاریخ تمدن و تاریخ بشریت از زمان شکل‌گیری اولین شهرهای بزرگ شروع شده است. روند رشد شهرنشینی از دوران رنسانس و همزمان با انقلاب صنعتی در قرن هفدهم و هجدهم میلادی شتاب چشمگیری به خود گرفته است و تا سال ۲۰۵۰ نزدیک به ۷۰ درصد انسان‌ها در شهرها ساکن خواهند بود. البته طبیعی است که بسیاری از شرارت‌ها و درد و رنج‌های بشری نیز سر از شهرها درآورند. از جنگ‌های بزرگ جهانی تا بیماری‌های روانی همگی ریشه در شهر و زندگی شهری دارند. همانطور که شهر خوب نتیجه عملکرد شهروندان و حکمرانان خوب است؛ شهر بد هم نتیجه بازتاب رفتار شهروندان و حکمرانان بد است. اگر زندگی در شهری لذت‌بخش نیست؛ این وضعیت را نباید بالای آسمانی یا نتیجه توطئه بیگانگان دانست؛ بلکه باید آن را در «خود» جستجو کرد. برای نگرستن به خود، حوزه فرهنگ بهترین حوزه است. فرهنگ نه تنها حاصل رفتار من و شما و دیگران است بلکه میراث رفتار گذشتگان و ارثی برای رفتار آیندگان نیز هست. «فرهنگ، شریفت‌ترین نیاز انسانی را برآورده می‌کند، یعنی آنچه که به انسان حیثیت می‌بخشد و در نهایت به او صفت انسان بودن می‌دهد.» (ژی‌رار ۱۳۷۲، ۲) برای بررسی نسبت شهر و فرهنگ باید دقت کرد که فرهنگ حوزه کارهای گسترده، عمیق و طولانی مدت را در بر می‌گیرد؛ بنابر این «استراتژی‌های فرهنگی» ویژگی‌هایی مانند گستردگی، عمق، تداوم و زمان‌بر بودن را برجسته‌تر می‌کند. استراتژی‌های فرهنگی در مدیریت و از جمله در مدیریت شهری یعنی اینکه باید از اهداف و برنامه‌های کوتاه مدت، شعاری و احساسی پرهیز کرد و انتظار تغییرات معجزه‌آسا و انقلابی را نداشت.

ضرورت

لوئیس مامفورد می‌گوید: «بسیاری از برنامه‌ریزی‌های شهری و مسکونی از آن‌رو با مشکل روبرو می‌شوند که دست‌اندرکاران آن‌ها درک روشنی از کارکردهای اجتماعی شهر ندارند. آن‌ها تلاش می‌کنند این کارکردها را صرفاً با انداختن نگاهی سطحی به فعالیت‌ها و نیازهای موجود در صحنه شهرهای معاصر درک کنند. این برنامه‌ریزان ظاهراً نمی‌توانند درک کنند که جلوی خسارت‌ها و اشتباهات در شهر را نمی‌توان با بهبود وضعیت بهداشتی ساختمان‌ها یا تعریض و راست کردن خیابان‌های تنگ و نامنظم گرفت. شهر به مثابه یک واقعیت محض فیزیکی تاکنون موضوع مطالعات زیادی بوده است. اما پرسش آن است که شهر را به مثابه یک نهاد اجتماعی چگونه باید تبیین کرد؟» (فکوهی ۱۳۹۰، ۲۰۵)

متأسفانه تاکنون اولویت‌های سیاست‌گذاری دولتی در ایران از اولویت اقتصادی به اولویت سیاسی و بالعکس در نوسان بوده است و اولویت فرهنگی کمتر مورد توجه بوده‌اند. حتی بسیاری از روشنفکران نیز توسعه سیاسی یا اقتصادی را مقدم بر توسعه فرهنگی دانسته‌اند. تجربه تاریخی نشان می‌دهد اساس توسعه و پیشرفت هر جامعه بر بنیان‌های فرهنگی آن گذارده شده است. نه تغییر صرف در نظام سیاسی (انقلاب مشروطه ایران و تجربه دموکراسی در پاکستان) و نه افزایش درآمدهای کشور (کشورهای نفت‌خیز عربی) هیچ‌کدام تضمین کننده توسعه پایدار و همه‌جانبه نیست. بدون وجود فرهنگ غنی و سالم، هرگونه توسعه‌ای در بخش‌های سیاسی و اقتصادی با شکست روبرو خواهد شد. تنها کشورهایی به توسعه پایدار و همه‌جانبه رسیده‌اند که فرهنگ غنی‌تری داشته‌اند. حتی اگر نپذیریم که فرهنگ اساس توسعه است، دست کم باید بپذیریم که فرهنگ در کنار سیاست و اقتصاد یکی از پایه‌های مهم توسعه است.

البته همزمان با ورود مدرنیته به ایران، ژرف اندیشانی بودند که به این نکته اشاره کردند که؛ ما از تمدن غرب، تنها توپ و تفنگ آن را دیده‌ایم و علم و دانش پشت آن را ندیده‌ایم؛ ما تمدن غرب را در بلوارها و اجناس درون ویتترین مغازه‌های آن خلاصه کرده‌ایم و لابراتورها و عقلانیت پشت آن کالاهای درخشان را فراموش کرده‌ایم؛ کالبد شهر و روزنامه‌های درون خیابان‌ها را دیده‌ایم اما روح شهر و آزادی بیان درون روزنامه‌ها را ندیده‌ایم. چنین تیزبینانی همیشه دچار خشم و غضب حاکمان بودند؛ حاکمان مستبدی که «عقلانیت ابزاری» را برای کنترل طبیعت و افزایش قدرت خود می‌ستودند؛ اما از «عقلانیت ارتباطی» و آزادی هراسان بودند.

زمانی که در شهرهای ایران قدم بزنیم به سرعت خواهیم فهمید مشکل اصلی بسیاری از شهرهای ایران و از جمله تهران، مشکل فرهنگی است. برای مثال وقتی در خیابان به فرهنگ ترافیکی شهروندان نگاه می‌کنیم؛ زمانی که در پیاده‌رو به خلط‌های انداخته شده بر زمین نگاه می‌کنیم؛ زمانی که می‌بینیم پشت دیوار بسیاری از خانه‌ها نوشته شده است؛ «لطفاً پارک نکنید.» «لطفاً بوق نزنید.» «لعنت بر پدر و مادر کسی که در اینجا آشغال بگذارد.» می‌فهمیم که باید در مسیر مدیریت فرهنگی شهرهایمان گام‌های بسیاری برداریم. بنابر این ضروری است تا نقش فرهنگ را در یکی از ابعاد توسعه، یعنی مدیریت شهری نشان دهیم. باید مشخص کنیم کدام راهبردهای فرهنگی برای مدیریت بهتر و کاراتر شهری مناسب است؟

استراتژی‌های فرهنگی

پیش از هر چیز باید گفت؛ مدیریت فرهنگی شهر را نباید به شهرداری‌ها محدود کرد و تمام



انتظارات را به آنان معطوف ساخت. فرهنگ حوزه گسترده‌ای را در بر می‌گیرد که بسیاری از سازمان‌ها و دستگاه‌های دولتی و همچنین افراد، گروه‌ها و قشرهای گوناگون در آن تاثیر گذارند. صدا و سیما، آموزش و پرورش، وزارت فرهنگ، سازمان تبلیغات اسلامی، سازمان محیط زیست، نیروی انتظامی، فرهنگیان، رسانه‌ای‌ها، روحانیون، هنرمندان و تک تک افراد در ایجاد و تغییر ارزش‌ها و عناصر فرهنگی نقش دارند. بنابر این استراتژی‌های فرهنگی که در ادامه معرفی خواهند شد، نه تنها در حوزه مدیریت شهری بلکه در هر حوزه دیگری می‌تواند راهنمایی برای ترسیم افق‌های گسترده‌تر و دقیق‌تر باشد.

۱. نقد فرهنگی

می‌گویند اولین گام درمان یک معتاد این است که او قبول کند معتاد است. اولین گام اصلاح فرهنگ موجود نیز آن است که قبول کنیم این فرهنگ بیمار است و بسیاری از مؤلفه‌های آن باید در زیر ذره‌بین نقد قرار گیرد و آسیب‌شناسی شود. در واقع نقد فرهنگی هم علت و هم معلول مدرنیته است و این دو دوشادوش هم رشد پیدا می‌کنند. بسیاری از اندیشمندان عصر روشنگری همزمان با ترویج مولفه‌های مدرنیته مانند عقلانیت، علم‌باوری، آزادی بیان، انسان‌گرایی و سکولاریسم به نقد فرهنگ و آداب و رسوم حاکم بر جامعه خود نیز می‌پرداختند. پیشگامان عصر روشنگری از ولتر و روسو گرفته تا کانت و جان استوارت میل، پیشگامان نقد سنت و فرهنگ هم محسوب می‌شوند و تفکیک این دو مقوله از یکدیگر دست‌کم در سطح عملی غیرممکن است. شاید یکی از دلایل طولانی شدن دوران گذار از سنت به مدرنیته در ایران همین کوتاهی در نقد فرهنگی است. به جز موجی که در اوایل مشروطه در نقد فرهنگی به‌پا شد و افرادی مانند ملکم خان و اسدآبادی از پیشگامان آن بودند و به استثنای برخی آثار جمال‌زاده و صادق هدایت در حوزه ادبیات؛ در بیشتر زمان‌ها به جای «نقد فرهنگی» با نوعی «شعارگرایی» و «ایدئولوژی‌گرایی» روبرو بوده‌ایم که خود یکی از بزرگترین آفت‌های حوزه فرهنگ است. فرهنگ عرصه اندیشه، تبادل نظر، بردباری، کار عمیق و بلند مدت است و هیچگاه با تب‌های تند سیاسی و صدور بیانیه‌های ایدئولوژیک اصلاح نمی‌شود. به‌همین ترتیب صدور دستور و بخشنامه از بالا به پایین به‌ویژه اگر ماهیت آن‌ها در حفظ قدرت حاکم باشد، نتیجه‌ای جز افزایش شکاف بین ملت و دولت در بر نخواهد داشت. بنابراین باید در تمام حوزه‌های فرهنگی از فیلم و موسیقی گرفته تا شعر و ادبیات به نقد و نقادی بها داد و این استراتژی را در مدیریت شهری پذیرفت.

در کوچه‌های شهرهای بزرگ روی دیوارها پُر است از نوشته‌هایی مانند این که: «لعنت بر کسی که اینجا آشغال بگذارد.» «پارک نکنید چهار چرخ پنجر می‌شود.» «لطفاً بوق نزنید، مردم خوابند.» اگر به شهرستان‌های کوچکتر بروید از مشکل نگاه داشتن گاو و گوسفند و مرغ و خروس گرفته تا لشکرکشی‌های قومی و طایفه‌ای به این معضلات افزوده می‌شود. پرسش این است که اگر درآمد نفت کاهش یابد و برای مثال شهرداری تهران نتواند هر ساعت خیابان‌ها و کوچه‌ها را نظافت کند؛ وضعیت بهداشتی شهر چگونه خواهد شد؟ به نظر می‌رسد، وقت آن رسیده که این ضعف‌ها و «زشتی‌های فرهنگی» را به کودکان نشان دهیم و از آن‌ها بخواهیم که مانند ما نباشند؟

البته برخی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های خوب و ارزشمند نیز در فرهنگ ما وجود دارد که باید حفظ شود؛ اما مشکل اصلی و اولویت کار این است که عناصر و ویژگی‌های زشت فرهنگی شناسایی و حذف شوند نه اینکه با بزرگ کردن چند ویژگی مثبت فرهنگی به کلیت آن فرهنگ قداست بخشیده و آن را توجیه کنیم. چنین قداست بخشیدنی در بزنگاه‌های خاص جامعه را با «شوک اجتماعی» مواجه خواهد کرد. برای مثال؛ حادثه جان دادن یک جوان در سال ۱۳۸۹ در میدان کاج تهران در مقابل چشمان بی تفاوت صدها انسان نمونه‌ای از این شوک‌های اجتماعی - اخلاقی بود. آیا تعالیم مذهبی و فرهنگ جوانمردی ایرانیان در خصوص دفاع از مظلوم ایجاد نمی‌کرد حاضران در میدان کاج به کمک قربانی بشتابند؟ شاید گفته شود این سیاه‌نمایی است و این موارد از استثنایا هستند؛ پاسخ این است که یک روز بارانی به خیابان‌ها تهران بیاید، اکثر رانندگان فقط مسافرین دربستی را سوار می‌کنند، اکثر مسافران با آنکه می‌دانند نوبت آن‌ها نیست، اما با باز شدن در اتوبوس و تاکسی و بدون توجه به دیگران به درون آن حمله می‌برند. برای تمرین وضعیت بحران هیچ شبیه‌سازی‌ای بهتر از منتظر ماندن برای یک روز شدید برفی یا بارانی نیست. از مثال بالا می‌توان وضعیت تهران در روزهای واقعاً بحرانی (مثلاً بعد از زلزله) را پیش بینی کرد. مردمی که در روز عادی جلوی یک قاتل نمی‌ایستند در آن روز بحرانی چه کار خواهند کرد؟ مردمی که با آمدن چند قطره باران حقوق هیچ کس را رعایت نمی‌کنند و تنها به فکر خود هستند در آن روزهای بحرانی و آن شرایط واقعاً سخت چه کار خواهند کرد؟ بنابر این یکی از مهمترین استراتژی‌های فرهنگ آن است که به نقد و آسیب‌شناسی فرهنگ موجود بپردازیم. این نقد باید دائمی، پیوسته و شفاف باشد. سرپوش گذاردن بر کاستی‌ها و معایب فرهنگی شهر، اگر خیانت نباشد؛ به هیچ عنوان خدمت به شهر نیست.



۲. آموزش فرهنگی

هر نوع برنامه‌ریزی در شهر باید به رفتار و عملکرد اخلاقی و نه تظاهر و ادعای اخلاقی معطوف باشد. کافی نیست به مردم بگوییم اخلاق مدار باشند، باید به آن‌ها آموزش داد تا رفتار اخلاقی و فرهنگ شهرنشینی را یاد بگیرند. اگر موعظه و سخنرانی تاثیر زیادی داشت، جامعه ما دارای غنی‌ترین فرهنگ و با اخلاق‌ترین مردم در جهان بود. در واقع، افرادی که از اخلاق سخن می‌گویند و به آن عمل نمی‌کنند بسیار بیشتر از کسانی که مدعی اخلاقی بودن نیستند، به اخلاق ضربه می‌زنند. بنابر این، برای موفقیت در مدیریت فرهنگی شهر باید برنامه‌ها و راهکارهای عملی در نظر گرفته شود تا نسل فردا از دوران کودکی آموزش ببیند. از آموزش رعایت حقوق شهروندان، کمک به دیگران و مسئولیت‌پذیری در امور مختلف گرفته تا پرهیز از دروغگویی و رعایت قوانین ترافیک را باید از خانواده‌ها، مدارس و محله‌ها و به‌شکل عملی و تجربی شروع کرد.

روانشناسان معتقدند؛ یک ساعت کار فرهنگی در دوران اولیه زندگی که هنوز شخصیت فرد شکل نگرفته، بسیار اثربخش‌تر از صد ساعت کار فرهنگی در سنین بالاتر است. متأسفانه در کشورهای توسعه نیافته این روند برعکس است؛ به این معنا که در دوران کودکی یا افراد به حال خود رها می‌شوند یا توسط خانواده و مدرسه با روش‌های استبدادی و قهرآمیز با آنان رفتار می‌شود. بدیهی است این کودکان در دوران بزرگسالی چندان به آموزه‌های فرهنگی اهمیت نخواهند داد زیرا از کودکی تنها منطق زور به آنان آموزش داده شده است. بنابراین ضروری است تا نسل آینده به خصوص در مدارس با اصول، ارزشها و ضرورت‌های زندگی شهری آشنا شوند. نباید «مهارت‌های زندگی» را در آشپزی، خیاطی، جوشکاری، نجاری و باز و بسته کردن اسلحه کلاشینکف خلاصه کرد. ضروری است تا نسل فردا در طول دوازده سال تحصیل دوران متوسطه حداقل با دوازده کتاب و برنامه عملی درباره فرهنگ زندگی در جوامع مدرن (چه شهری و چه روستایی) آشنا شوند.

متأسفانه در جوامع توسعه‌نیافته و در بسیاری موارد، اخلاقی و قانونی رفتار کردن هزینه دارد و برعکس زیرا گذاشتن حقوق دیگران امتیاز آور است. شاید یکی از علت‌های این پدیده آن باشد که هنوز مرز بین «حقوق فردی» و «حقوق اجتماعی» مشخص نیست. اگر چه در سنین پایین و در مدرسه، استراتژی‌های آموزش فرهنگی اولویت دارد؛ اما در سنین بالاتر و در خیابان‌های شهر باید با افرادی که فرهنگ رفتاری آن‌ها نقض‌کننده حقوق دیگران است برخورد قانونی و قضایی داشت. موتور سواری که در پیاده‌رو حرکت می‌کند، مغازه‌داری که اجناس خود را در

پیاده‌رو می‌گذارد و بازرسی که با گرفتن رشوه این تخلفات را نادیده می‌گیرند باید دادگاهی شوند. تاکید بر آموزش فرهنگی و احترام به دموکراتیزه کردن فرهنگ به معنای کوتاهی در رعایت حقوق اجتماعی دیگران نیست. زیر پاگذاردن حقوق فردی، توسط جامعه و دولت با نادیده گرفتن حقوق اجتماعی، توسط افراد و دولت؛ دو روی یک سکه هستند که شهر بد را از شهر خوب متمایز می‌کنند.

لازم به ذکر است که در حوزه استراتژی آموزش فرهنگی می‌توان تاکتیک‌های گوناگونی را پیش بینی کرد. برای مثال توزیع کتابچه‌های رایگان آموزشی در اتوبوس‌ها، ایستگاه‌های مترو، مساجد و مدارس با موضوعاتی مانند؛ رعایت حقوق دیگران، فرهنگ آپارتمان نشینی، پاک نگه داشتن شهر، کمک به فضای سبز و... ساخت برنامه‌های تلویزیونی با موضوع آموزش فرهنگ شهرنشینی، برگزاری کلاس‌های آموزشی اجباری برای تخلف‌کنندگان و...

۳. توسعه فرهنگ خلاقیت و نوآوری

«درحالی که روستایی از سنن کهنه پاسداری می‌کند و بالنسبه محافظه‌کار است در شهر قسمی رهایی و اصالت رفتار و ابتکار دیده می‌شود. توجه به عقیده عمومی و نخواستی و آینده‌پژوهی جای سنت‌پرستی و قدمت‌پسندی دهقانی را می‌گیرد. گرچه وارستگی شهری از قیود دیرین جامعه یکدست روستایی گاهی به شک مذهبی و سبکسری می‌کشد اما در کار او این حسن هست که هرچه می‌کند کم و بیش به اندیشه و رای خود می‌کند. پس شگفت نیست که در تاریخ انسانی شهر سرچشمه مدنیت و گاهواره ابداع و خلاقیت بوده است.» (بهنام ۱۳۴۸، ۸۶۳)

اغراق نیست اگر بگوییم؛ بدون وجود شهرهای بزرگ اثر چندانی از نوآوری و خلاقیت باقی نمی‌ماند. با تمام انتقاداتی که به شهر و زندگی شهری وارد می‌شود؛ شهرها مرکز تکامل، تمدن، علم و هنر هستند. بین شهر، مدرنیته و بورژوازی (سرمایه‌داری) پیوند ناگسستنی وجود دارد. هیچ اندیشه و فلسفه‌ای خارج از شهر زاییده نشده است و تمام فلاسفه و روشنفکران مدرن فرزندان شهرهای بزرگ هستند. نظام بورژوازی هم با بورگ‌های سراسر اروپا پیوندی تاریخی دارند. به سخن دیگر، زایش و تکامل اندیشه، صنعت و سرمایه‌داری بدون وجود شهرهای بزرگ غیر ممکن بود. «شهر معاصر، پایتخت نفس سوژه است و محل نمایش تحول برونی آن. نفس سوژه مدرن با شهر ممزوج گشته و جلوگاه روح حاکم بر زمانه شده است؛ مکانی که صور مختلف تخیلات انسان امروزی و حتی جنون جدید او در شرایطی ایده‌آل برای ابداع، تخریب و احیای مجدد ماهیت و معنای باطنی و عمیق این پدیدارها با هم رقابت می‌کنند. کالبد و ماهیت



شهر معاصر، محصول این معنای باطنی و روح زمانه است، آنچه که تحت عنوان مدرنیته معرفی می‌گردد.» (جابری مقدم ۱۹۸۶، ۱۳) پرداختن بیشتر به این موضوع که چرا خاستگاه بزرگترین دستاوردهای بشری شهر است نه روستا؛ برای این مقاله ضروری نیست. تنها به اشاره می‌توان گفت؛ بدون وجود جمعیت متمرکز در شهرها، نیازهایی که انگیزه صدها اختراع و اکتشاف است و تقسیم کاری که برای پاسخ به این نیازها لازم است، شکل نمی‌گرفت. از توسعه صنعت پرواز تا دستیابی به آخرین تکنولوژی‌های بیمارستانی، بدون وجود جمعیتی انبوه و متمرکز ممکن نبود. البته تمرکز جمعیت یکی از ویژگی‌های شهر است؛ مهمتر از تعداد افراد ساکن در یک منطقه، کمیت و کیفیت تعامل و ارتباط آن‌ها با هم است. ویژگی‌ای که امیل دورکیم آن را تراکم اخلاقی می‌نامد. تراکم اخلاقی زمینه را برای آینده‌نگری، تقسیم کار، مشارکت و سرمایه‌گذاری مادی و معنوی فراهم می‌کند.

بطور متقابل شهرها هم به نوآوری و خلاقیت نیاز دارند و بدون پویایی لازم در این زمینه دچار رکود و سستی می‌شوند. به نظر می‌رسد در شهرهای ایران زمینه‌های لازم برای نوآوری چندان مناسب نیست. کارشناسان بخش دولتی به تجربه دریافته‌اند که از ارایه هرگونه طرح و نظر بدیعی خوداری کنند. باید رویکرد سلبی به طرح‌های جدید به رویکرد ایجابی تبدیل شود و زمینه‌های لازم برای مشارکت کارشناسان دولتی و غیردولتی فراهم شود. راحت‌ترین و بی‌دردس‌ترین کار برای مدیران به‌خصوص در مدیریت فرهنگ آن است که در موضع انفعال قرار گرفته و در هیچ کاری پیش‌رو نباشند. حرکت و خلاقیت فرهنگی به دلایل مختلف همیشه با نقدهای فراوانی روبرو است به همین دلیل اکثر مدیران ترجیح می‌دهند برخلاف دستورات و آداب و رسوم موجود حرکت نکنند تا هیچگونه هزینه و خطری آن‌ها را تهدید نکند. چنین مدیرانی کوچکترین ریسکی را در حوزه کاری خود نمی‌پذیرند و هیچ فرصتی برای خلاقیت و شکوفایی در این حوزه باقی نمی‌گذارند. برای مثال در دو دهه گذشته فعالیت و گسترش شرکت‌های هرمی مانند الماس، گلد کوئیست و... علاوه بر هزاران میلیارد تومان ضرر اقتصادی؛ پیامدهای مخرب اجتماعی و فرهنگی بسیاری مانند گسترش فرهنگ تن‌پروری، سست کردن روابط خانوادگی، از بین بردن سرمایه و اعتماد اجتماعی و... را به دنبال داشته است. در ضمن بسیج دستگاه‌های انتظامی، اطلاعاتی و قضایی، برای کنترل این پدیده تاکنون چندان موفقیت آمیز نبوده است. پرسش این است که آیا هیچ راهی برای کنترل و کاهش چنین پدیده‌هایی به ذهن مدیران فرهنگی نمی‌رسد؟ آیا مجموعه مدیریت فرهنگی شهرها تنها راه هر مشکلی را در برخورد قضایی و انتظامی می‌داند؟ آیا این خلاقیت و شاید شهامت در مجموعه مدیریت

فرهنگی شهر وجود دارد که بگویید برگزاری مسابقات لاتاری (مانند همان برگ سبزه‌های سازمان بهزیستی سابق) می‌تواند نیازهای بخش بزرگی از شرکت‌کنندگان در شرکت‌های هرمی را برآورده سازد و اگر درست اجرا شود در مجموع منافعی بیشترش مضرراتش است. شهری که در آن ابتکار و نوآوری جایگاهی ندارد، شهری که انعطاف‌پذیری لازم را برای رویارویی با بحران‌ها و مشکل‌های جدید ندارد؛ مجبور است هزینه‌های بسیار بیشتری را بپردازد.

۴. فرهنگی بودن سیاست‌ها و مدیریت فرهنگی

این موضوع هر چند بدیهی است اما به آن کم توجهی شده است. پیش رفتن با زور و اجبار در عرصه فرهنگ اشتباهی است که کارگزاران دولتی و از جمله مدیریت شهری را تهدید می‌کند. نمونه آن در طول تاریخ بسیار زیاد بوده است. از کشف حجاب رضاشاه تا تبلیغ حجاب با روش‌های خشونت‌آمیز، مصداق‌هایی از بکارگیری ابزارهای غیرفرهنگی در حیطه فرهنگ است. از منظری دیگر، فرهنگی بودن سیاست‌های فرهنگی به معنای آن است که نباید انسان را با مصالح ساختمانی یا قطعات کامپیوتر یا سیلندر و پیستون اتومبیل اشتباه گرفت. انسان‌ها برخلاف مصالح فیزیکی دارای عقل و شعور، اراده و اختیار و قدرت معنا و نیت‌دهی هستند. انسان‌ها همزمان دارای ابعاد و نیازهای مادی و معنوی هستند و باید به هر دو بُعد توجه شود. بنابراین سیاست‌گذاری فرهنگی باید فرهنگی باشد و گر نه محکوم به شکست است.

فرهنگ باید اساس و پایه ارزش‌های جامعه باشد. شاید در نگاه اول این موضوع بدیهی به نظر برسد اما واقعیت آن است که بسیاری از ارزش‌های موجود در جامعه ما «ارزش‌های دویپنگی» هستند و شالوده فرهنگی ندارند. به این معنا که بسیاری از به‌ظاهر ارزش‌های جامعه به زور تبلیغات رسمی و به پشتوانه درآمد‌های نفتی به حیات خود ادامه می‌دهند. اگر تنها چند ماه پشتیبانی‌های مالی و تبلیغاتی از این ارزش‌ها قطع شود از آنها چیزی باقی نخواهد ماند. برای مثال سال‌هاست که ما از درآمد توریسم تقریباً بی‌بهره‌ایم. جدا از بحث‌های مدیریتی و خدماتی مانند ضعف هتلداری و امکانات فیزیکی، سرمایه‌گذاری و اطلاع‌رسانی؛ مشکل اصلی توریسم ایران عدم تحمل عقاید، سلايق، ارزش‌ها و رفتارهای انسان‌های دیگر است. به سخن دیگر، این برداشت وجود دارد که حضور توریست‌ها در جامعه باعث می‌شود بسیاری از ارزش‌ها مستحیل شود و باید برای حفظ آن ارزش‌ها، توریست‌ها را تنها با رعایت همه اصول و ارزش‌ها پذیرفت. البته هر جامعه‌ای بی‌احترامی به فرهنگ و ارزش‌هایش را نمی‌پذیرد؛ اما بین جوامع مختلف درباره اینکه مصادیق بی‌احترامی چیست، تفاوت وجود دارد. در جامعه‌ای که برای هر



رفتار توریست‌ها صدها منع و محدودیت وجود دارد، درآمد زیادی از توریست حاصل نخواهد شد. برای اثبات کافی است درآمد و گردش مالی شهرهای ترکیه را با شهرهای ایران مقایسه کنیم. درحالی که هر دو کشور از نظر تاریخی و جغرافیایی شباهت‌های زیادی باهم دارند؛ اما درآمد آن‌ها از منبع توریسم قابل مقایسه نیست.

بدیهی است اگر توانسته‌ایم چنین ارزش‌هایی را حفظ کنیم به خاطر آن است که با کمک درآمدهای نفتی از درآمدهای توریسم چشم پوشیده‌ایم. اگر ما روزی از درآمدهای نفتی بی‌بهره شویم؛ آیا هنوز می‌توانیم به چنان ارزش‌هایی ببالیم و آن‌ها را حتی با فقر و گرسنگی و بیکاری پاس بداریم. باید با خود صادق باشیم و دور از هرگونه تعصبی این چنین ارزش‌هایی را کارشناسی کنیم. در این راستا، سیاستگذاری‌های فرهنگی نیز نباید به گونه‌ای باشد که کلاف سردرگمی از ارزش‌های دستوری یا دوپینگی را به دنبال خود بکشد.

استراتژی‌های مدیریتی

۱. مخاطب‌شناسی

هر برنامه مدیریتی به‌ویژه در حوزه مدیریت فرهنگی، اگر برپایه مخاطب‌شناسی نباشد، موفق نخواهد شد. مدیریت شهری باید برای شهروندان به تفکیک طبقات، اقشار و محلات استراتژی‌های خاصی را تدوین کند. برای مثال طبقه متوسط شهری را در نظر بگیرید. این طبقه باید از نظر فرهنگی بطور کامل تجزیه و تحلیل شود و ویژگی‌ها، نیازها و آسیب‌های احتمالی این طبقه روشن شده و برای آن برنامه‌ریزی بلند مدت شود.

برای مثال طبقه متوسط برای فرار از نهیلیسم و بی‌معنایی زندگی ممکن است به راه‌های گریز زیر روی آورد:

۱. مواد مخدر: به‌طور حتم انگیزه طبقه پایین، بالا و متوسط از مصرف مواد مخدر یکسان نیست. بنابر این برای هر نوع برنامه‌ریزی فرهنگی باید از این تفاوت‌ها آگاه بود.

۲. سکس: هرگونه افراط و تفریطی در روابط جنسی می‌تواند ناشی از فرار شخص از پرداختن به پرسش‌های اساسی‌تر باشد. البته باز باید دقت کرد که مخاطب خاص ما از این رفتار چه اهدافی را دنبال می‌کند و مناسب‌ترین راه کارهای فرهنگی برای گروه از مخاطبان کدام است.

۳. نمایش: اغراق در نمایش زیبایی، قدرت، ثروت، علم و هنر یکی دیگر از راه‌های فرار از پوچی است. از مدگرایی تا رژیم‌های تغذیه و از جراحی‌های پلاستیک تا نمایش موفقیت شغلی و مالی

از جمله پرده‌های این نمایش است. باید با مخاطب‌شناسی دقیق طبقه متوسط، ویژگی‌های این انحراف را در بین آن‌ها بررسی کرد.

۴. معنویت‌گرایی: هرگونه کیش و آیینی که خروجی آن فرار و عدم مسئولیت‌پذیری نسبت به جامعه و دیگران باشد یکی از آسیب‌های زندگی در شهرهای بزرگ است. مهم نیست که چنین فرقه‌هایی چه نامی بر خود می‌گذارند؛ مهم این است که مستقیم یا غیرمستقیم انفعال اجتماعی را تبلیغ می‌کنند که برای زندگی شهری پیامدهای منفی دارد.

۵. تمسخر و ضدیت: تمسخر تمام گروه‌های قبلی، یعنی تمسخر معتادان، معنویت‌گرایان، فراریان و یا معتادان به سکس و... و همچنین ضدیت با هر چیز، مانند ضدیت با فرهنگ، دین، بهداشت و آموزش هم یکی دیگر از راه‌های گریز از پوچی و هویت‌دادن به خود است که باید به‌درستی و با شناخت مخاطبان آن تجزیه و تحلیل شود.

۲. تقویت هویت شهری

برای ایجاد و حفظ هویت شهری به ویژه در شهری مانند تهران باید موارد زیر را در نظر داشت:

الف. «فردیت» مقدم بر «هویت»

بسیاری از مشکلات فرهنگی در شهرهای ایران از پدیده‌هایی مانند مُدگرایی گرفته تا حسادت، چاپلوسی و دروغ به دلیل ضعف بودن شخصیت فردی ایرانیان است. اکثر ایرانیان به شخصیت خود احترام نمی‌گذارند، زیرا هنوز صاحب شخصیت نشده‌اند. شخصیت ایرانی به جای آن که با فردیت مستقل خودش هستی پیدا کند، تحت تأثیر نظر دیگران است و از خود استقلال چندانی ندارد. به زبان جورج هربرت مید می‌توان گفت «من فاعلی» ایرانیان که قدرت اختیار آنان را نشان می‌دهد ضعیف، و در عوض «من مفعولی» که مظهر اعمال قدرت دیگران بر فرد است، بسیار قوی است. بهتر است تعادل بین این دو بعد وجودی انسان ایجاد شود؛ زیرا فدا کردن یکی به نفع دیگری پیامدهای مخربی در پی خواهد داشت.

متأسفانه موضوع هویت در سال‌های اخیر بخش عظیمی از فکر، انرژی و سرمایه‌های کشور را بلعیده درحالی که هنوز معلوم نیست خروجی آن چه بوده است. به نظر می‌رسد مشکل اصلی جامعه ما «هویت» نیست؛ چون هویتی نبوده تا بخواهد حفظ شود؛ مشکل اصلی شکل‌نگرفتن «فردیت» است. در جامعه ما هنوز فرد متولد نشده و حقوق او رسمیت نیافته است. تا وقتی فردیت نباشد، هویت هم نخواهد بود. در نهایت یک هویت جمعی کور وجود دارد که دشمن هرگونه فردیتی است و بهتر است که اصلاً نباشد. باید فرد و حقوق شهروندی او را تقویت کرد؛



نه اینکه با طرح موضوع هویت و «ما»، «ما» کردن آن «من» نحیف را نیز نابود کرد. نتیجه تأکید بر چنین هویت ناپخته‌ای، تبدیل شدن شهر به یک روستای بزرگ یا تبدیل شدن آن به مکانی است که ایلی در آن ساکن شده است. شهر بدون شهروندان مستقل و مختار، نه تنها مکانی برای توسعه نیست، بلکه مانعی بر راه توسعه هم محسوب می‌شود.

ب. آسیب‌شناسی هویت جمعی ایلای و روستایی

تفاوت شهر و روستا در چیست؟ آیا شهر جایی است که بیشتر از پنج هزار نفر جمعیت دارد؟ آیا شهر جایی است که شیوه تولید مسلط آن، بر بخش تولید یا خدمات و نه کشاورزی است؟ آیا شهر جایی است که شهرداری داشته باشد؟ بدیهی است تمام معیارهای بالا می‌تواند در شهر وجود داشته باشد، اما هیچکدام از آن‌ها برای تعریف شهر کافی نیست. «درست است که سیمای شهر از نمای ده ممتاز است و اقتصاد شهری از نحوه تأمین معاش در ده‌ها جداست اما آن چه بیش از این ملاک‌ها شهر و ده را از هم تمایز می‌دهد شیوه خاص زندگی در هر یک از آن دو است. شهر مجموعه‌ای است از گروه‌ها و طبقات متعدد و متنوع که نه فقط از جهت منشاء و سابقه یا ثروت و شغل و مانند آن باهم تفاوت دارند بلکه از لحاظ قواعد و ارزش‌ها و تمایلات و آرمان‌ها چندین گونه هستند. فراوانی گروه‌ها و اختلاف اصول و مبانی آن‌ها سبب می‌شود که قوه تشخیص و انتخاب در شهریان نیرو گیرد و رفتارشان از استقلال نظر بهره‌برد.» (بهنام ۱۳۴۸، ۸۶۳) به سخن دیگر، تا زمانی که فرهنگ شهرنشینی در مکانی حاکم نشده باشد، آن مکان باوجود داشتن ویژگی‌های جمعیتی، اقتصادی و سیاسی؛ هویت شهری پیدا نخواهد کرد. هویت شهری موضوعی فرهنگی است که تاکنون به اندازه کافی به آن توجه نشده و حتی برعکس در بسیاری موارد در تضعیف آن گام برداشته شده است. کم نیستند سخنرانانی که هویت شهری را فدای هویت جمعی افراد ساکن در شهر کرده‌اند. متأسفانه تأکید برخی از اندیشمندان بر هویت جمعی به گونه‌ای است که گویا آن‌ها شهر را با روستای بسیار بزرگ اشتباه گرفته‌اند. تأکید بر هویت محلات شهری و یا حفظ امنیت محله‌مدار و غیره نباید به گونه‌ای تفسیر شود که گویا شهر تجمعی از چند روستا و طایفه است که کار کشاورزی و دامداری خود را کنار گذاشته و بطور موزاییکی در کنار هم قرار گرفته و در بخش صنعت و خدمات شاغل شده‌اند.

در روستا یا در قبیله، افراد تنها نسبت به هم روستاییان یا هم قبیله‌ای‌های خود احساس مسئولیت می‌کنند. چنین افرادی زمانی به شهر می‌آیند چون دیگران را نمی‌شناسند نسبت به سایرین هیچ احساس مسئولیتی نمی‌کنند. این بی تفاوتی از گذاشتن زباله در کنار دیوار همسایه

تا خندیدن به هنگام جان دادن یک عابر مقتول قابل مشاهده است. برای برخورد با این آسیب نمی‌توان همچون دون کیشوت به احیاء فرهنگ گذشتگان پرداخت. راه حل در توسعه فرهنگ شهروندمداری است. فرهنگی که به افراد یاد می‌دهد نسبت به همدیگر یعنی نسبت به سایر شهروندان دارای حقوق و وظایفی هستند. شهروند از کنار هم گذاردن «سگوند»، «ورجاوند»، «غیاثوند»، «ترکاشوند» و «کاکاوند»، به دست نمی‌آید. شهر هم از کنار هم قرار گرفتن حسن آباد و حسین آباد و محمد آباد به وجود نمی‌آید. شهر روستایی بزرگ نیست و شهروند مفهومی فراتر از تمامی این تقسیمات و هویت‌های جمعی کور است که در بسیاری از شهرهای ایران هنوز منشاء خون و خون‌ریزی است.

البته نباید هویت شهری را به‌ویژه در بخش معماری فراموش کرد. سردی و بی‌روحی صحن بیرونی مصلی امام خمینی تهران و معماری ساختمان مرکزهای مخابرات در سراسر ایران نه تنها به انسان شهرنشین هویتی نمی‌دهد بلکه او را دچار یاس و پوچی می‌کند. جدیدترین خطری که در این زمینه هویت شهری و فردیت شهروندان را تهدید می‌کند، گسترش نوعی هویت باستانی بیمارگونه است. نگاهی به تغییر شکل نمای ساختمان‌ها (ستون و سرستون‌ها به شکل تخت جمشید)؛ زیور آلات (مدال‌ها و گردنبندهای فروهر) و پیام‌های تبریک سال نو (با مضامین شوونیستی) نشان می‌دهد که تا فردیت و شهروند شکل نگرفته باشد، خطر هویت‌های کور جمعی وجود دارد.

پ. خلافت در هویت شهری

امروزه برنامه‌ریزان شهری این ضرورت را دریافته‌اند که شهر بیش از آنچه که پیش‌تر تصور می‌شد هویتی فرهنگی دارد و لذا هرگونه برنامه‌ریزی شهری منطقی می‌باید حساسیت‌های لازم را نسبت به هویت فرهنگ شهرها و نیز تقویت هویت فرهنگی شهروندان در زندگی شهری مدرن در خود داشته باشد. (بیانچینی ۱۳۸۰، ۵۶) از منظر فرهنگی، هر شهری باید هویت خاص خود را داشته باشد. تنها با وجود چنین هویتی است که شهروندان به شهر خود تعلق خاطر پیدا می‌کنند و با آرامش و معنابخشی بیشتر به خود، از حس اعتماد و امنیت روانی بیشتری برخوردار می‌شوند.

برای اینکه شهر هویت داشته باشد باید به دو نکته مهم دقت کرد. اول اینکه، هویت شهر فراتر از هویت فردی و قومی شهروندان است. شهر کلیتی است که قابل تجزیه به اجزای آن یعنی شهروندان نیست و هویت شهری فراتر از هویت‌های قومی، قبیله‌ای و روستایی است. هرگونه



تاکید و برجسته‌سازی هویت‌های قومی بدون احترام به هویت شهری، پیامدهای ناگواری برای شهر و شهروندان آن دارد. بسیاری از شهرهای ایران ویژگی روستایی و فرهنگ ایلیاتی را حفظ کرده‌اند و نتوانسته‌اند به فرهنگ شهرنشینی وارد شوند.

دوم اینکه هویت شهری، هویتی تقلیدی نیست. برای مثال در مورد نمادهای یک شهر، اگر دبی با برج العرب و کوالالامپور با برج‌های دوقلویی‌ش هویت می‌یابند، هیچ ضرورتی ندارد که بخواهیم برج میلاد تهران یا مترو اصفهان را به‌عنوان نماد هویتی این شهرها معرفی کنیم. دبی و کوالالامپور تا هفتاد سال پیش روستایی بیش نبودند؛ بسیاری از شهرهای دیگر هم که نماد هویتی خود را در برج‌ها و پل‌ها و ساختمان‌های بلند بازتاب می‌دهند هیچ امکان تاریخی و یا طبیعی برای هویت‌دهی به شهرهای خود نداشته‌اند. درحالی که در تهران کوه دماوند و درخت‌های چنار پانصد ساله و در اصفهان رودخانه زاینده رود وجود دارد؛ این فرصت‌ها را کنار گذاشته و وارد بازی‌ای شده‌ایم که نه تنها به ما هویت نمی‌دهد بلکه هویت موجود شهرهایمان را نیز تهدید می‌کند. جوی‌های شهر تهران که در امتداد خیابان‌های شمالی جنوبی مانند ولی عصر و شریعتی قرار دارند از عناصر هویت‌بخش این شهر هستند؛ اما به راحتی و برای اینکه نمی‌توانیم فرهنگ تمیز نگه داشتن آن را به شهروندان آموزش دهیم و برای اینکه از دست موش‌ها خسته شده‌ایم، آن‌ها را می‌پوشانیم. این درحالی است که سیستم فاضلاب شهر پاریس در جذب توریسم و هویت‌دهی به این شهر خیلی کمتر از برج ایفل نیست. ویکتور هوگو به‌درستی شبکه فاضلاب پاریس را نماد وجدان آن شهر می‌دانست. بنابراین پیشنهاد می‌شود در بازنمایی نمادهای شهری با رویکردی خلاقانه به فرصت‌های موجود دقیق‌تر نگرینسته شود.

همچنین در مورد ساخت بناهای فرهنگی هیچ لزومی به هزینه کردن‌های هنگفت برای رقابت با سایر کشورهای منطقه نیست. «در گردهمایی داکار در سال ۱۹۶۹ این نتیجه به‌دست آمد که؛ نیازی به تاسیس سالن‌های نمایشی بزرگ و پرخرج نبود، بلکه بهتر آن بود که توجه خود را معطوف تاسیس سالن‌های نمایشی کوچک و کاربردی که به‌طور مقتضی تجهیز شده‌اند، می‌نمودیم و از این سالن‌ها در نقاط مختلف کشور تاسیس می‌کردیم.» (ژرار ۱۳۷۲، ۱۰۲) البته این به‌معنای نادیده گرفتن نیاز شهرهای بزرگ به بناهای بزرگ نیست، بلکه تنها نوعی هشدار است که نباید وارد جنون «ترین‌ها» شد.

۳. تقویت فضای عمومی شهری

بطور ساده منظور از فضای عمومی شهری، مکان‌هایی است که در آن امکان تعامل شهروندان

درباره محیط زیستشان فراهم است. از ایستگاه اتوبوس و صف نانوايي گرفته تا پارک و سینما و بلوارهای اصلی شهر می‌توانند ویژگی فضای عمومی شهری را پیدا کنند. اهمیت این فضا در آن است که مهمترین کارگاه برای شکل‌گیری فرهنگ شهری است. در چنین مکان‌هایی است که امکان دستیابی به درک مشترک و یا دست کم فهم یکدیگر به‌خصوص درباره مسائل شهری فراهم می‌شود. البته ممکن است یک فضای شهری از دید گروهی مناسب و از دید گروهی دیگر نامناسب باشد. چنین قضاوت‌هایی به‌ویژه در جوامع توسعه نیافته که مدارا و خوشتن‌داری کمتری دارند، بسیار زیاد است. در چنین حالتی مهم آن است که تمامی افراد و گروه‌ها با هر گرایش و سلیقه‌ای بتوانند فضاهای عمومی مورد علاقه خود را داشته باشند و تنوع و توزیع این فضاها عادلانه باشد.

با توجه به مطالب بیان شده می‌توان گفت: ایجاد و حفظ فضاهای عمومی یکی از استراتژی‌های مدیریت شهری است که باید برای ارتقاء فرهنگ شهرنشینی هموار آن را مد نظر داشت. عوامل گوناگونی می‌توانند سبب تخریب فضای عمومی شهری شوند. «وقتی بخش‌های روبه‌زوال شهر را بازسازی می‌کنیم، بیشتر فضای خصوصی مانند مراکز خرید، پارکینگ‌های اتومبیل و راه‌های دسترسی می‌سازیم، تا فضاهای عمومی. منطقه‌بندی و جداسازی کارکردها به ایجاد مناطق صنعتی و شمال شهرنشینی و ایجاد مناطقی به لحاظ طبقاتی همگون انجامید. اتومبیل فرد را قادر ساخت تا بدون اینکه در محیط عمومی قدم بگذارد، خود را به فضاهای خصوصی پراکنده برساند. این اتفاق ما را محکوم کرد تا بیشتر زندگی خود را در فضای خصوصی یا نیمه‌خصوصی بگذرانیم. ما به روش‌های مختلف در شهرهای متفاوتی زندگی می‌کنیم، هرچند به‌صورت اسمی در یک شهر به سر می‌بریم.» (باندروز ۱۳۹۰، ۱۶۳) البته تخریب فضاهای عمومی در جوامع کمتر توسعه‌یافته ابعاد بسیار بیشتری دارد. حکومتی که بنای ایدئولوژیک خود را بر باستان‌گرایی می‌گذارد حاضر است هر مکان عمومی دیگر از جمله فضاهای عمومی مذهبی را برای تقویت نمادهای باستان‌گرایانه تخریب کند، و البته برعکس این موضوع نیز توسط حکومت‌های ایدئولوژیک مذهبی انجام می‌شود. چنین تخریب‌هایی در فضای عمومی، حتی اگر با خلوص نیت و بدون هیچ تظاهری انجام شود پیامدهای فاجعه‌باری برای فرهنگ شهرنشینی دارد، زیرا «بدون شرکت در فضای عمومی مشترک، درک دیگران و فهم دغدغه‌ها و اعتقادات و همچنین تجربیات و آرزوهای آنان در شهر برای ما دشوار خواهد بود.» (همان ۱۶۳) بنابر این ساختن یک مسجد در کنار سالن تئاتر شهر، اگر به فضای عمومی آسیب برساند خدمتی به شهروندان و حتی افراد مذهبی محسوب نمی‌شود. برعکس بازسازی پیاده‌روها و



مبلمان شهری با هر انگیزه‌ای که باشد خدمتی بزرگ به رشد فضاهای عمومی در شهر است.^۱

۴. حکمرانی خوب شهری

به نظر می‌رسد الگوی «حکمرانی خوب» بر این اساس شکل گرفته است که تنها تاکید بر تغییرات ساختاری در برخی کشورهای در حال توسعه (آمریکای جنوبی، آسیا و آفریقا) کافی نیست و باید همزمان با انجام تغییرات و اصلاحات ساختاری، بر ابعاد فردی و فرهنگی نیز تاکید کرد. به سخن دیگر، برای موفقیت تغییرات ساختاری سیاسی و اقتصادی باید بُعد اخلاقی و فرهنگی را در نظر داشت تا آن تغییرات ساختاری درون افراد نهادینه شود. به همین دلیل الگوی حکمرانی خوب هرچند تغییرات از بالا به پایین را پیشنهاد می‌کند؛ اما بطور ضمنی شرایط و بسترهای ایجاد تغییرات از پایین به بالا را نیز در نظر دارد. در ادامه برخی از شاخص‌های حکمرانی خوب که در مدیریت فرهنگی شهر اهمیت بیشتری دارند، معرفی می‌شوند.

الف. شفافیت و پاسخگویی

هر سازمانی در قبال کسانی که به وسیله کارهای انجام شده توسط سازمان تأثیر می‌پذیرند، پاسخگوست. پاسخگویی تنها از طریق اعمال شفافیت و حاکمیت قانون اجرایی می‌شود. شفافیت به معنای اتخاذ تصمیمات و اجرای آن‌ها مطابق قوانین و مقررات است. همچنین به معنای دسترسی آزاد مردم به اطلاعاتی است که می‌تواند بر زندگی آن‌ها تأثیر گذار باشد. در این راستا باید اطلاعات کافی تهیه گردد و به صورت قابل فهم توسط رسانه‌های همگانی در اختیار عموم قرار داده شود. (هداوند ۱۳۸۴)

افزایش شفافیت شاید با افزایش کمی انتقادات رابطه مستقیم داشته باشد؛ اما با افزایش بحران‌ها رابطه معکوس دارد؛ زیرا شفافیت و پاسخگویی مساوی با اعتماد است. برای مثال حادثه ورود آب باران به بخشی از مترو در اردیبهشت ۱۳۹۱ را در نظر بگیرید. باوجود انتقادات و حمله سازماندهی شده به این مشکل؛ شهرداری با بحران روبرو نشد و مردم، هم مشکل پیش آمده و هم تلاش‌ها برای حل آن را دیدند و آن را پذیرفتند. یعنی ضمن انتقاد اما مشکل را طبیعی و عملکرد شهرداری را بطور نسبی رضایت بخش دانستند. این بازتاب نتیجه عملکرد نسبتاً شفاف شهرداری در مقایسه با سال‌های پیش از آن است.

۱ پیاده رو سازی و مبلمان شهری یکی از اقدامات بسیار مهم شهرداری تهران در سال‌های اخیر است که پیامدهای بسیار مثبتی در ابعاد اقتصادی، بهداشتی، حقوقی، اجتماعی، روانی و... دارد و باید بطور جداگانه بررسی و به مردم معرفی شود.

ب. مشارکت و مسئولیت‌پذیری

مشارکت سنگ بنای اصلی حکمرانی خوب به شمار می‌رود. مشارکت مردم می‌تواند به صورت مستقیم و یا از طریق نهادهای واسطه میان دولت و آن‌ها انجام پذیرد. البته باید در نظر داشت که ایجاد مشارکت الزاماً به معنای دخیل ساختن توقعات و انتظارات اقشار آسیب‌پذیر در اتخاذ سیاست‌ها نیست، بلکه مشارکت باید سازماندهی شده باشد و از طریق ابزارهای تعریف شده محقق گردد. مشارکت یعنی اگر قرار است تصمیمی گرفته شود که پیامدهای آن مستقیم یا غیرمستقیم به افرادی مربوط می‌شود، آن افراد در آن تصمیم‌گیری نقش داشته باشند.

مشارکت و مسئولیت‌پذیری رابطه مستقیمی باهم دارند. هرچه شهروندان در اداره امور شهر بیشتر مشارکت داشته باشند؛ می‌توان انتظار داشت که مسئولیت‌پذیری آن‌ها نسبت به امور شهر نیز افزایش یابد. خوشبختانه شوراهای شهر یکی از مهمترین گام‌ها در راه افزایش مشارکت و به طبع مسئولیت‌پذیری شهروندان بوده است که باید از آن دفاع کرد و با هرگونه کاهش اختیارات آن‌ها مخالفت کرد.

از طرف دیگر، هرچه مشارکت شهروندان در تعیین سیاست‌های کلان شهر محدودتر شود، آن‌ها نیز در برابر اتفاقاتی که در اطرافشان می‌گذرد بی‌تفاوت‌تر می‌شوند. شعار «شهر ما خانه ما»، زمانی امکان تحقق پیدا می‌کند که شهروندان در امور شهرشان مانند امور خانه‌شان قدرت اعمال نظر داشته باشند. تنها راه حفظ محیط زیست و پاکیزگی شهر، گذاشتن مامور و دوربین و جریمه نقدی نیست. مشارکت بیشتر شهروندان و مردمی‌تر شدن اداره شهر، راه مطمئن‌تری برای کاهش چنین رفتارهای ناپسندی است.

پ. دموکراسی و اجماع

بدون شک دموکراسی پایدار بدون افراد دموکرات ایجاد نخواهد شد. یکی از بهترین عرصه‌ها برای تمرین و آموزش روحیه دموکراتیک؛ همکاری، مشارکت و همیاری در امور شهری است. اهمیت کار گروهی و مشارکتی به اندازه‌ای است که می‌توان گفت؛ برنامه‌ای که با اجماع و مشارکت شهروندان حتی بطور ناقص انجام شود، بهتر از اجرای بدون نقص همان برنامه است که به قیمت کنار گذاشتن شهروندان انجام شده است.

ت. حاکمیت قانون

حکمرانی خوب نیازمند چارچوب‌های قانونی بی‌طرفانه است که غیر مغرضانه اجرا شوند. خصوصاً



باید حقوق بشر و در رأس آن حقوق اقلیت‌ها حفظ گردد. (هداوند ۱۳۸۴) اجرای بی‌طرفانه قانون تنها با وجود سیستم قضایی مستقل و نیروی پلیس سالم انجام پذیر است. البته قانون باید با مشارکت حقوقی شهروندان تصویب و تدوین شود. اعلامیه حقوق بشر و حقوق شهروند فرانسه مصوب ۱۷۸۹ در این باره می‌گویند:

* قانون بیان اراده اجتماع است. همه شهروندان حق دارند، خواه شخصاً و خواه توسط نمایندگان‌شان، در شکل‌گیری آن تشریک مساعی کنند.

* هر شهروندی، خواه خودش و خواه نماینده‌اش، حق دارد که در تعیین ضرورت کمک‌های عمومی و تخصیص‌شان و مقدار و نحوه ارزیابی و مدت‌شان، رای داشته باشد.

ث. حرکت اصلاحی

علاوه بر شاخص‌های بالا و ویژگی‌هایی مانند کارایی و مبارزه با فساد که در تشریح حکمرانی خوب بیان شده است؛ ضروری است تا برای اولین بار پیشنهاد اضافه کردن شاخص «حرکت اصلاحی» را در حکمرانی خوب طرح کنم. به نظر می‌رسد یکی از مهمترین شاخص‌های حکمرانی خوب که در کشورهای در حال توسعه بیشتر احساس می‌شود، پرهیز از تصمیم‌گیری‌ها و برنامه‌های احساسی، شتابزده، بدون برنامه و انقلابی است. برای مثال پس از پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ در ایران، بیانیه‌ای مبنی بر تاسیس بنیاد مسکن و همچنین حساب ۱۰۰ امام صادر شد تا مشکل مسکن محرومان حل شود. در همان سال اعلام شد که تا پایان سال ۱۳۵۹ به تمام ساکنین شهر تهران، مسکن داده خواهد شد. ولی در نهایت با وجود مصادره‌ها و چشم‌پوشی از ساخت و سازهای غیرقانونی اطراف تهران، وعده دولت انقلابی محقق نشد؛ تا اینکه در سال ۱۳۸۴ وعده مسکن‌دار شدن با طرح انقلابی «مسکن مهر» دوباره مطرح شود. طرحی که به دلیل عدم رعایت ابعاد کارشناسانه، در آینده مشکل‌ساز خواهد شد. برای مثال پروژه‌های مسکن مهر که در حاشیه شهرهای بزرگ ساخته می‌شوند، دسترسی مناسبی به شهر اصلی ندارند و در تمامی این پروژه‌ها فضایی مانند بلوار یا خیابان که محل تعامل افراد باشد، وجود ندارد. پروژه‌های مسکن مهر فاقد نمادهای هویتی و فضاهای لازم برای برطرف کردن نیازهای انسانی و عاطفی هستند. در چنین سکونت‌گاه‌هایی نوعی روحیه انزواطلبی و تفرد شیوع خواهد یافت و در بهترین حالت محل سکونت حاشیه‌نشینان، کارگران فصلی و مجردها خواهد بود. بنابراین بطور خلاصه می‌توان گفت؛ یکی از شاخص‌های حکمرانی خوب شهری حرکت اصلاحی گام به گام است.

نتیجه‌گیری

تاکنون گونه‌شناسی‌های متعددی از شهرها ارایه شده است که در هر کدام از آن‌ها معیاری خاص اصل قرار گرفته است. برای مثال سنت اگوستین در قرن پنجم میلادی و فارابی در قرن چهارم هجری با رویکردی دینی به تقسیم‌بندی شهرها و نحوه اداره آن‌ها پرداختند. به مرور زمان گونه‌شناسی‌های متفاوتی، دینی و اخلاقی جای خود را به معیارهای عینی‌تر مانند گونه‌شناسی‌های جغرافیایی، سیاسی، اقتصادی و جمعیت‌شناختی دادند. از طرف دیگر، همیشه بین شهر و سایر پدیده‌ها رابطه متقابلی وجود داشته است بطوریکه می‌توان شهر را متغیر مستقل برای پدیده‌های دیگر در نظر گرفت. برای مثال استوکر با برجسته کردن معیار رژیم سیاسی سه گونه رژیم سیاسی را با سه گونه شهر در سازگاری بیشتری می‌داند. او می‌گوید؛ رژیم‌های ارگانیک مربوط به شهرک‌های کوچک و نواحی حومه‌نشین است که دارای ویژگی‌هایی همچون جمعیت همگون و احساس قوی تعلق به مکان‌اند و هدف اصلی‌شان، حفظ جایگاه و وضع موجود است. رژیم‌های ابزاری بر روی اهداف ویژه‌ای متمرکز شده‌اند که در مشارکت سیاسی بین حکومت‌های شهری و صاحبان شرکت‌های تجاری بازبینی شده‌اند. رژیم‌های سمبولیک و نمادین در شهرهایی که در حال تجربه رشد سریع هستند، وجود دارد که شامل تجدید حیات بزرگ مقیاس و تغییرات عمده سیاسی است. (شورت ۱۳۹۰، ۱۷۰)

بر اساس مطالب بیان شده در این مقاله می‌توان گونه‌شناسی جدیدی پیشنهاد داد که در آن معیارهای سیاسی، تاریخی و فرهنگی همزمان ترکیب شده‌اند تا نمایانگر گذشته، حال و احتمالاً آینده شهرهای ایران باشند.

الف. شهر خوب

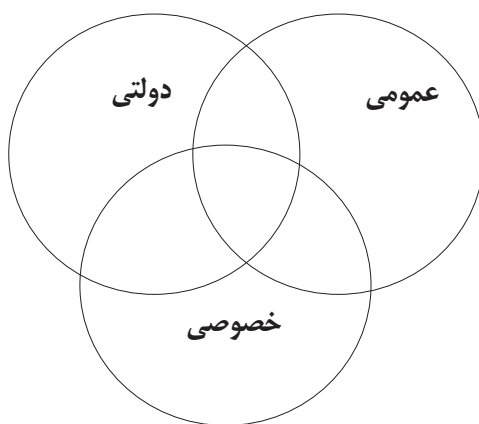
شهر خوب شهری است که حوزه‌های خصوصی، عمومی و دولتی در آن، ضمن حفظ استقلال از یکدیگر، بطور منظم و قاعده‌مند با همدیگر همکاری و مشارکت دارند. حفظ حریم خصوصی یک اصل و ارزش همگانی است. منظور از حریم خصوصی؛ حقوق فردی و انسانی است که یک شهروند دارد و شامل مواردی مانند آزادی بیان، مذهب، عقیده، شغل و احترام به سلاقی فردی می‌شود. حوزه عمومی نیز براساس گفت‌وگو و مشارکت همگانی شکل می‌گیرد تا شهروندان براساس منطق و استدلال به توافق‌هایی در تصمیم‌گیرهای عمومی برسند.

در شهر خوب شهروندان دارای هویت فردی هستند. آن‌ها جدا از ویژگی‌های قومی، نژادی، زبانی، جنسی، مذهبی و شغلی برای خود هویت و شخصیت قائل هستند و پیش از هر چیز خود



را انسان مختار و آگاه می‌دانند. چنین شهروندانی از آن جا که استقلال رای دارند و خود راه خود را انتخاب کرده‌اند به تعهدها و مسئولیت‌های شهروندی نیز پایبند هستند. چنین شهروندانی از نظام دموکراتیک و قانونمند حمایت می‌کنند؛ حتی اگر در کوتاه مدت برای آن‌ها نفع فردی نداشته باشد. پس بطور خلاصه شهر خوب دارای شهروند خوب است.

در شهر خوب قانون با نظر و خواست اکثر شهروندان تنظیم و تصویب می‌شود. شهروندان با روش‌ها و سازوکارهای گوناگون در مراحل مختلف قانون‌گذاری و اجرای قوانین مشارکت دارند. قانون برای همه یکسان است و استقلال بخش قضایی ضمانت اجرای عادلانه قوانین را تضمین می‌کند. در چنین شهری مهمترین عنصر قدرت‌بخش، احترام به قانون است.



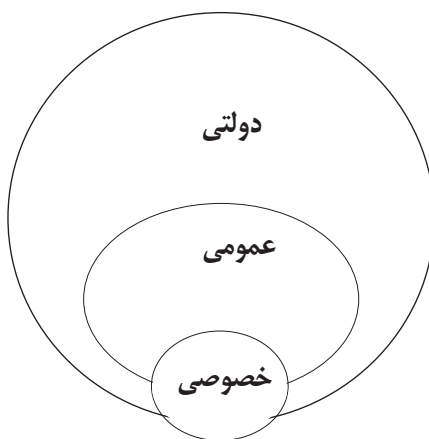
طرح شماره ۱. نسبت حوزه‌های خصوصی، عمومی و دولتی در شهر خوب

ب. شهر بد

شهر بد شهری است که در آن حوزه دولتی بر حوزه عمومی و خصوصی حاکم است و آن‌ها را کنترل می‌کند. ساکنین چنین شهری ذره‌های بی‌هویتی هستند که تنها براساس دستورهای حکمرانان خودرای و مستبد به این طرف و آن طرف حرکت می‌کنند. در چنین شهری، حوزه خصوصی حداکثر به امور درون خانه محدود می‌شود؛ هرچند حتی ممکن است حکمرانان فرزندان را تشویق به جاسوسی والدین کنند و حتی این محدوده را نیز کماویش کنترل کنند. حوزه عمومی نیز وجود ندارد و حداکثر کارگزاران دولتی در لباس اصناف و انجمن‌های آزاد و مستقل ظاهر می‌شوند. در چنین شهری، تصمیم‌گیری‌های آگاهانه و آزادانه فردی و جمعی وجود ندارد و حرکت افراد توده‌ای و گله‌ای است. ساکنین شهر بد توسط تبلیغات حکومتی و

هیجان‌ات توده‌ای حرکت می‌کنند و از خود استقلال رای ندارند. در چنین شهری، حکمرانان دارای قدرت و اختیارات فراوانی هستند و به‌ندرت خود را ملزم به پاسخگویی می‌دانند. در واقع حاکمان شهر بد، ساکنین شهر را رعیت و اموال آن‌ها را دارایی خود می‌دانند و برای یادآوری این موضوع هیچ فضایی را از نمادهای ایدئولوژیک خود خالی باقی نمی‌گذارند. از خیابان و پارک و مراکز دولتی گرفته تا مدارس و دانشگاه‌ها و کوه و بیابان باید به نمادهای آنان آراسته شود. همانطور که برخی از حیوان‌های جنگل به علامت‌گذاری محدوده قدرت خود می‌پردازند؛ حاکمان شهر بد نیز باید بوی ایدئولوژی خود را در هر کوی و برزنی پخش کنند.

در شهر بد قانون بدون نظر و خواست شهروندان تنظیم می‌شود. البته حتی چنین قانون‌هایی برای حکمرانان و نزدیکان به قدرت هیچ ضمانت اجرایی ندارد. مهمترین عنصر قدرت‌بخش در شهر بد، ارتباط و نزدیکی با مراکز قدرت است.



طرح شماره ۲. نسبت حوزه‌های خصوصی، عمومی و دولتی در شهر بد

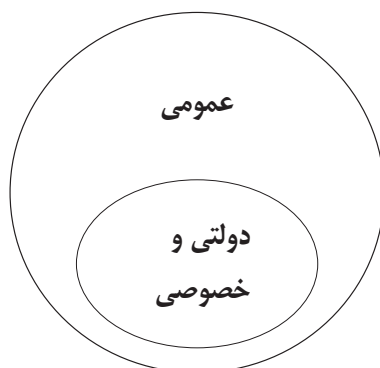
پ. شبه شهر

شبه شهر، شهری است که در آن حوزه عمومی بر حوزه دولتی و خصوصی حاکم است و آن‌ها را کنترل می‌کند. شبه شهر یادگار استعمار و مدرنیزاسیون ناقص در جوامع جهان سومی است. در شبه شهر هنوز فرد متولد نشده است. هویت عام قومی و قبیله‌ای تنها معناگر افراد است. هیچ حریم فردی و خصوصی‌ای پذیرفته نیست. ازدواج و زناشویی براساس عرف و عادات و تصمیم‌گیری ریش سفیدان انجام می‌گیرد. در شبه شهر مردگان بر زندگان حکومت می‌کنند و بزرگترین افتخار حفظ سنت‌ها و آداب و رسوم است. در واقع سنت‌ها تعیین‌کننده رفتار افراد



است و افراد از خود هیچ استقلال رایى ندارند. نقد چنین فرهنگ و سنت‌هایی بسیار هزینه‌بر است و عقل و منطق در چنبره میراث نیاکان دست و پا می‌زند. در چنین شهری حوزه عمومی براساس روابط خونی شکل می‌گیرد و عضویت در آن‌ها بیشتر انتصابی است. پس نباید آن را با حوزه عمومی مدرن که افراد آزادانه در آن مشارکت می‌کنند و بیشتر اکتسابی است، اشتباه گرفت. شبهه شهرها به خصوص در آفریقا، خاورمیانه و کشورهایی مانند افغانستان و پاکستان گسترده شده‌اند. در چنین مکان‌هایی دولت مرکزی قدرت بسیار کمی داشته و زندگی شهری در کنترل گروه‌های قومی و قبیله‌ای است.

در شبه شهر، قانون همان عرف و سنت است. هر تغییری در عرف و سنت، تابو محسوب می‌شود و هرکس سنت‌ها را بشکند به شدت مجازات خواهد شد. دستگاه قضایی مستقل دیده نمی‌شود؛ اگر هم ظاهری از دادسرا باشد کسی به رای‌های صادره اهمیتی نمی‌دهد؛ زیرا ضمانت اجرایی آن وجود ندارد و قاضی‌های واقعی ریش سفیدان و بزرگان قوم هستند. مهمترین عنصر قدرت‌بخش در شبه شهر، زور بازو، تعداد فرزندان پسر و شبکه‌های قومی و قبیله‌ای است. در چنین شهری هرچند کالبد و فضاهاى شهری کمابیش وجود دارد؛ اما روح و فرهنگ شهرنشینی، یا به اصطلاح لوئیس ویرث «شهرنشینی به مثابه سبک زندگی» دیده نمی‌شود. روابط انسانی و حقوق شهروندی ضعیف است و هنوز روابط شخصی، نژادی و قومی حاکم است. گروه‌های ثانویه و انجمن‌های داوطلبانه شکل نگرفته و هنوز خانواده و گروه‌های اولیه حرف اول را می‌زنند. تفاوت‌های زبانی، مذهبی، نژادی، طبقاتی و غیره، پذیرفته نیست و منشاء تنش و درگیری‌های مداوم است.



طرح شماره ۳. نسبت حوزه‌های خصوصی، عمومی و دولتی در شبه شهر

منابع

- باندروز، مایکل (۱۳۹۰) نظریه اجتماعی شهری - ترجمه رحمت اله صدیق سروستانی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول
- بهنام، جمشید و راسخ، شاپور (۱۳۴۸) مقدمه بر جامعه‌شناسی شهری ایران - انتشارات خوارزمی، چاپ اول
- بیانچینی، فرانکو (۱۳۸۰) برنامه‌ریزی فرهنگی و برنامه‌ریزی شهری - ترجمه سید محمود نجاتی حسینی، فصلنامه مدیریت شهری، شماره ۸ زمستان ۱۳۸۰
- جابری مقدم، مرتضی هادی (۱۳۸۶) شهر و مدرنیته - انتشارات فرهنگستان هنر، چاپ دوم
- ژیرار، آگوستین (۱۳۷۲) توسعه فرهنگی - ترجمه عبدالحمید زرین قلم و دیگران، ناشر مرکز پژوهش‌های بنیادی، چاپ اول
- شورت، جان رنه (۱۳۹۰) نظریه شهری - ترجمه کرانت اله زیاری و دیگران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم
- فکوهی، ناصر (۱۳۹۰) انسان شناسی شهری - نشر نی، چاپ هفتم
- هداوند، مهدی (۱۳۸۴) حکمرانی خوب، توسعه و حقوق بشر - نشریه حقوق اساسی سال سوم شماره چهارم تابستان ۱۳۸۴

۱۰. خودبنیادی علوم انسانی

ماهنامه ایران فردا- شماره ۱۹، دی ماه ۱۳۹۴، صفحات ۳۴ تا ۳۶

برای پرداختن به موضوع «علوم انسانی» باید به زمان شکل‌گیری این علوم در «عصر روشنگری» بازگشت و در بحث «مدرنیته» بیشتر تأمل کرد. به لحاظ مفهومی مدرنیته دارای مولفه‌های بنیادی مانند آزادی، انسان‌گرایی، عقل‌گرایی و سکولاریسم است. اما یکی از مهمترین این مولفه‌ها که متأسفانه در ایران مغفول مانده و موجب سردرگمی‌های بسیاری شده مولفه «خودبنیادی» Autonomy است.

«تروتان تودروف» در تعریف خودبنیادی می‌گوید: «نخستین خصلت پایه‌گذار اندیشه روشنگری عبارت است از برترشماری هر آن چه آدمی خود برمی‌گزیند و خود درباره‌اش تصمیم می‌گیرد بر هر آن چه قدرتی بیرونی به او تحمیل می‌کند. این ترجیح دو وجه دارد که یکی انتقادی و دیگری سازنده است. باید از همه‌ی قیمومت‌هایی که از بیرون به آدمیان تحمیل شده‌اند رهید و خود را به راهنمایی مجموعه‌ی قانون‌ها، هنجارها و ضابطه‌هایی سپرد که همانا خواست کسانی است که این مجموعه به آن‌ها مربوط می‌شود. «رهايش» و «خودمختاری» واژه‌هایی هستند که دو هنگامه ناگزیر از یک فرایند را مشخص می‌کنند.» (تودروف ۱۳۸۷، ۱۶) انسان باید براساس طرح و نقشه‌ای که خود بدان می‌رسد، جامعه و آینده‌اش را بسازد. اگر دست یا دستور دیگری وجود داشته باشد، خودبنیادی معنا ندارد. به همین دلیل است که کانت در برابر این سؤال که «روشنگری چیست؟» what is Enlightenment می‌گوید: روشنگری یعنی رهایی انسان از مرحله خامی و حقارت که ساخته و پرداخته خود اوست. از نظر کانت مهمترین ویژگی دوران تاریکی یا کودکی، رفتار بر اساس این جمله است: فکر نکنید، اطاعت کنید. مهمترین ویژگی دوره روشنگری از نظر کانت «جسارت دانستن» است. چنین جسارتی انسان را از دوران کودکی بیرون می‌آورد و او دیگر خود را حقیر نمی‌پندارد. در واقع از نظر کانت خروج



از صغارت تنها با علم و آگاهی به دست نمی‌آید و علاوه بر آن به شجاعت و شهامت هم نیاز است. (کانت ۱۳۷۰، ۵۸)

همچنین وقتی از مفاهیم مدرن دیگری مانند «عدالت»، «قانون»، «دموکراسی» و «حقوق بشر» صحبت می‌شود، باید توجه داشت که در تمام این اصول و ارزش‌ها، شرط خودبنیادی وجود دارد. «برپایه اصل خودبنیادی، انسان از قانون‌هایی پیروی می‌کند که فقط به وسیله خود او وضع شده‌اند.» (محمودی ۱۳۸۴، ۵۰۳) عدالتی که به دلیل آسمانی بودن یا ریشه در سنت داشتن پذیرفته می‌شود؛ حتی اگر بهترین در نوع خود باشد ویژگی خودبنیادی را ندارد. اندیشمندانی که با اضافه کردن پسوند «اسلامی» به رشته‌های مختلف علوم انسانی به دنبال اسلامی کردن این رشته‌ها هستند به موضوع «خودبنیادی» و عواقب پذیرش یا عدم پذیرش آن به اندازه کافی فکر نکرده‌اند.

وقتی صحبت از خودبنیادی شناخت است، تنها دو سرچشمه «تجربه» و «خرد» که در دسترس همگان قرار دارند به عنوان منابع شناخت پذیرفته می‌شوند و جایی برای منابع بیرونی مانند جادو، شهود و وحی باقی نمی‌ماند. «خرد خودبنیاد»، یعنی خردی که طبق گفته کانت فقط از قانون‌هایی پیروی می‌کند که خود آن‌ها را وضع کرده‌است، نه اینکه توسط منبعی بیرونی برای آن وضع شده باشد. به همین دلیل فلسفه اسکولاستیکی که وظیفه و رسالت فلسفه و یا علوم انسانی را دفاع از الهیات مسیحی می‌داند، فاقد ویژگی خودبنیادی است؛ زیرا فلسفه و یا علوم خودبنیاد چنین پیش‌فرض‌هایی را در تضاد با اصل خودبنیادی می‌دانند.

در دوران سنت خودبنیادی در عرصه جامعه و روابط انسانی وجود نداشت و اکثر ارزش‌ها و سازوکارهای ساماندهی جامعه ریشه در سنت و مذهب داشت. حتی در عرصه جهان طبیعی هم در بسیاری از مواقع به منابعی غیر از تجربه و خرد انسانی استناد می‌شد. به همین دلیل بود که کلیسا زمین را مرکز عالم می‌دانست و هر نظر دیگری را تکفیر می‌کرد.

با شروع رنسانس و به مرور زمان، خودبنیادی در حوزه جهان طبیعی و انسانی پدیدار شد. گالیله و نیوتن در حوزه علوم طبیعی دکارت و بیکن در فلسفه و ماکیاوول در حوزه سیاست از پیشگامان گسترش خودبنیادی بودند. خودبنیادی در عرصه طبیعت یعنی انسان‌ها به جای آنکه از منبعی بیرونی تقاضای ساختن و ایجاد تغییرات در طبیعت را داشته باشند؛ خودشان از طریق علوم تجربی و با شناخت قوانین موجود در طبیعت آن تغییرات را انجام دهند. خودبنیادی در عرصه جامعه و روابط بین انسان‌ها هم یعنی افراد از طریق علوم انسانی و با شناخت ویژگی‌های

انسان، و قواعد و روندهای کلی حاکم بر جوامع، خودشان به توافقهای کلی رسیده و جامعه را بسازند.

در یک تقسیم‌بندی مفهومی دیگر می‌توان گفت مدرنیته در معنای عام و کلی دارای دو بُعد اصلی است:

۱. بعد تجربی، عینی، یا ابزاری که هدف آن کنترل طبیعت، قدرت دادن به انسان در پیش بینی امور و ایجاد نظم است. از این منظر، مدرنیته به مثابه یک روش برای اثرگذاری بهتر بر جهان است. علوم تجربی، تکنولوژی، بوروکراسی و عقلانیت ابزاری از ابزار این بعد مدرنیته برای رسیدن به اهداف آن یعنی رشد اقتصادی، پیشرفت علمی، افزایش تولید، افزایش قدرت و ایجاد نظم اجتماعی هستند. این بعد از مدرنیته به انسان کمک می‌کند تا با کشف قوانین علم از انواع جبرهای طبیعی رهایی یافته و به رفاه بیشتری برسد. بسیاری از محققان این بعد عینی مدرنیته را زیر عنوان «مدرنیزاسیون» بررسی کرده‌اند.

۲. بعد فلسفی، ذهنی، یا ارزشی که هدف آن آزادی (رهایی بخشی) و خودبنیادی است. از این منظر، مدرنیته به مثابه یک هدف و ارزش برای ایجاد جهانی انسانی‌تر است. علوم انسانی، گفت‌وگو و نقد قدرت، سکولاریسم و عقلانیت ارتباطی از ابزار این بعد مدرنیته برای رسیدن به اهداف آن یعنی آزادی، عدالت، دموکراسی و کرامت انسانی هستند. این بعد از مدرنیته به انسان کمک می‌کند تا با نقد قدرت از انواع استبدادهای انسانی (سیاسی، اقتصادی، دینی و...) رهایی یافته و به آزادی بیشتری برسد. این بعد ذهنی و ارزشی مدرنیته را می‌توان زیر عنوان «مدرنیته» بررسی کرد.

واگنر در کتاب «جامعه‌شناسی مدرنیته»، و با ادبیات دیگری می‌گوید؛ دو دگرگونی تاریخی مهم در مدرنیته قابل تشخیص است؛ اولین دگرگونی به اواخر قرن نوزدهم مربوط می‌شود که در جریان آن صورت‌بندی اجتماعی جدیدی که «مدرنیته سازمان‌یافته» نامیده می‌شود، شکل می‌گیرد. دومین دگرگونی هم به پایان یافتن مدرنیته سازمان‌یافته به‌ویژه از نیمه دوم قرن بیستم مربوط می‌شود. به‌نظر واگنر آنچه این دو مرحله را از هم جدا می‌کند؛ ناهمخوانی بنیادین بین «نظم» Disziplinization و «آزادی» Liberation است. از نظر واگنر در اولین مرحله مدرنیته که در آن رسیدن به نظم برجسته بود، بحران‌هایی ایجاد شد که منجر به تضعیف آزادی شد. برای مثال سخنان ماکس وبر درباره «قفس آهنین» و یا پیش کشیدن بحث «جامعه توده‌ای»، به همین از دست رفتن آزادی اشاره دارند. (Wagner 1994)



تجربه تاریخی نشان می‌دهد حکومت‌های غیردموکراتیک؛ بعد عینی یا ابزاری مدرنیته و علوم طبیعی همراه آن را می‌پسندند؛ زیرا به این علوم برای ساختن جاده و بیمارستان و توپ و تانک نیازمندند؛ اما از علوم انسانی بی‌زارند؛ زیرا کار اصلی این علوم نقد قدرت و آگاهی بخشی به مردم است که مستبدان نیازی به آن ندارند. برای مثال هیتلر همزمان با استقبال از علوم طبیعی و دستاوردهای عینی آن مانند توپ و تانک و اصلاح نژاد؛ برنامه‌ای برای استانداردسازی اجباری جامعه به نام «گلایش شالتونگ» (Gleichschaltung) داشت. در این طرح همسان‌سازی افکار و عقاید و پذیرش معیارهای نازیسم با تهدید و تطمیع انجام می‌شد. در زبان آلمانی «گلایش» به معنای همانند و مشابه؛ و «شالتونگ» به معنای دگرگونی و تغییر دادن است. رایش سوم (هیتلر) با طرح این ایده، سیاست استانداردسازی دولتی جامعه در حوزه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و به‌خصوص فرهنگی را در پیش گرفت. البته این بیسمارک بود که برای اولین بار با بکاربردن اصطلاح «نبرد فرهنگی» (Kulturkampf) به کنترل و هدایت فرهنگی کشور توسط دولت مهر تایید رسمی و نظام‌مند گذاشت. (کلودفرر ۱۳۶۴، ۱۸)

در حوزه آموزش و پرورش، هیتلر دستور تغییر دروس آموزشی از تاریخ و ادبیات گرفته تا زیست‌شناسی و حتی ستاره‌شناسی را داد. براین اساس متون آموزشی باید براساس ایدئولوژی نازیسم و باورهای نژادی تدوین می‌شد. در کنار این تغییرات، گروه‌های داوطلب دانش‌آموزان، جوانان و دانشجویان تشکیل و با کنترل دولت مردان برنامه‌های فرهنگی به منظور گسترش باورهای نژادپرستانه و اقتدارگرایانه اجرا می‌شد. معلمان و اساتید دانشگاه برای عضویت در حزب نازی بسیج می‌شدند و کسانی که به این بسیج دولتی پاسخ نمی‌دادند با خطر اخراج روبرو می‌شدند. سازمان جوانان هیتلر متشکل از جوانانی بود که نه به خدا و نه به مسیح؛ بلکه به هیتلر ایمان داشتند. البته هیتلر دخالت حکومت در حوزه دین را نه با طرح گلایش شالتونگ که با تاسیس «وزارت امور مذهبی» شروع کرده بود. این وزارتخانه به منظور کنترل نهاد کلیسا که صدها سال قدرت خود را حفظ کرده بود، راه اندازی شد. دستور العمل‌های این وزارتخانه و به ویژه منابع مالی‌ای که در اختیار داشت به دولت این امکان را می‌داد که کشیشان را جیره‌خوار خود کرده و روز به روز از قدرت کلیسا کاسته و دینی دولتی را جایگزین آن کند. در حوزه فرهنگ و رسانه‌ها بیشترین سانسور انجام می‌گرفت تا مردم در نادانی مورد نیاز نازیسم باقی بمانند.

در ایتالیا، موسولینی در سال ۱۹۳۲ خواهان آن شد که فارغ‌التحصیلان آکادمی فاشیستی علوم سیاسی (که در سال ۱۹۲۸ به‌وجود آمده بود) در مشاغل دولتی به‌کار گمارده شوند. در زمان او داشتن کارت عضویت در حزب به پیش شرط پیشرفت در مناصب دولتی تبدیل شد. (پاسمور ۱۳۹۰،

۸۸) چنین برخوردهایی با علوم انسانی در اکثر کشورهای کمونیستی به خصوص شوروی دوران استالین و چین دوران مائو به ویژه با طرح انقلاب فرهنگی دنبال شد که البته هیچکدام ضامن حفظ و استمرار حکومت‌های آنان نشد.

در ایران اولین مخالفت‌ها با علوم انسانی همزمان با ورود این علوم شکل گرفت. «ناصرالدین شاه از نشر افکار آزادیخواهی میان مردمان خاصه جوانان سخت بیمناک بود. به همین سبب از گشودن کلاس‌های رشته حقوق، سیاسی و تاریخ در دارالفنون به شدت جلوگیری می‌کرد و اگر کسی از این مطالب سخن به زبان می‌آورد به سختی سیاست می‌شد.» (یغمایی ۱۳۷۶، ۱۲۰) ناصرالدین شاه معتقد بود؛ غربی‌ها تنها در علوم مادی و ظواهر پیشرفت کرده‌اند؛ و مبرهن است که در علوم معنوی و باطن، در حکومت‌داری و اخلاق، صد البته که ما پیشرفته‌تریم. (بهرامی کمیل ۱۳۹۳، ۲۷) البته همانطور که تاریخ جنبش مشروطیت نشان می‌دهد در مخالفت با علوم جدید بطور اعم و علوم انسانی بطور اخص؛ روحانیون سنتی گوی سبقت را از حاکمان مستبد ربوده بودند. چنین مخالفت‌هایی که حتی به آتش زدن مدارس در شهرهای مختلف ایران می‌انجامد در خاطرات بنیان مدرسه سازی در ایران مانند میرزا حسن رشیدی؛ نصرالله بهشتی (ملک المتکلمین)، سید جمال‌الدین واعظ اصفهانی و یحیی دولت‌آبادی بطور مبسوط آمده است.

رضا شاه هم که در حوزه علوم طبیعی و پیشرفت‌های مادی طرح‌های بزرگ و موفقیت آمیزی مانند پروژه راه آهن جنوب به شمال را در کارنامه داشت، سخت به فکر کنترل فرهنگ و علوم انسانی بود. یکی از اقدامات او در این حوزه تاسیس «سازمان پرورش افکار» بود. هدف این سازمان هدایت فکری و فرهنگی جامعه و مهندسی افکار بود. برای مثال در یکی از سخنرانی‌هایی که در این سازمان و توسط حسین معتمدی بیان شده، آمده است: «شاه پرستی به منزله بزرگترین پایه‌ایست که عظمت کشور بر آن قرار گرفته است، نیاکان ما بزرگترین فرضیه‌ای را که برای خود می‌دانستند خدا پرستی، شاه دوستی و میهن پروری بوده است و همیشه ورد زبانشان جز خدا - شاه - میهن چیز دیگری نبوده است. بالاترین افتخار برای یک ایرانی این بوده است که حسن شاه پرستی و میهن پرستی بدو نسبت دهند...» (دلفانی ۱۳۷۵، ۳۷)

پهلوی دوم هم مدعی بود: «در راه نیل به تمدن بزرگ ما باید براساس جهان بینی همیشگی ایرانی بهترین اجزاء مدنیت و فرهنگ کلی خویش را با بهترین اجزاء تمدن و فرهنگ جهانی



درآمیزیم... باید دانش و تکنولوژی پیشرفته جهان صنعتی را به بهترین صورت مورد اقتباس و استفاده قرار دهیم، ولی در همان حال باید از رسوخ عناصر نامناسب تمدن‌های دیگر در جامعه خود و از سرایت آلودگی‌های اخلاقی و اجتماعی و سیاسی آن‌ها بدین جامعه جلوگیری کنیم.» (پهلوی ۱۳۵۷، ۲۵۱) محمدرضا شاه می‌پذیرد که در حوزه مادی فرهنگ (تمدن) از سایر کشورها عقب است؛ اما معتقد است در حوزه فرهنگ و ارزش‌ها سرآمد همه جوامع است و در مصاحبه‌ای مدعی می‌شود که صاحب بهترین و کاملترین نوع دموکراسی جهان است و خارجی‌ها باید بیایند و از او الگو برداری کنند.

پس از انقلاب ۵۷ برنامه‌ها و اقدامات برای کنترل و هدایت علوم انسانی ادامه یافت. بستن دانشگاه‌ها و شروع انقلاب فرهنگی، راه اندازی سیاست وحدت حوزه و دانشگاه، تدوین منابع درسی با رویکرد اسلامی، راه اندازی دانشگاه امام صادق (ص) و مراکز آموزشی مشابه که رشته‌هایی مانند علوم سیاسی، حقوق، مدیریت و اقتصاد اسلامی در آن‌ها تدریس می‌شد، حمایت و راه‌اندازی بیش از ۵۰۰۰ موسسه و واحد پژوهشی با رویکرد اسلامی، وارد کردن دروس عمومی اسلامی در برنامه آموزشی دانشگاه‌ها و مراکز دولتی، گزینش اعضای هیئت علمی با رویکرد اسلامی، کلید زدن پروژه مهندسی فرهنگی توسط شورای عالی انقلاب فرهنگی و... حال نوبت به این رسیده است که به‌جای طرح هر برنامه و سیاست جدیدی؛ طرح‌ها و برنامه‌های قبلی منصفانه و آزادانه ارزیابی شود. باید دید خروجی هزاران همایش، سخنرانی، کتاب، پایان‌نامه، کلاس و برنامه‌های دیگر در حوزه اقتصاد، مدیریت یا بانکداری اسلامی چه بوده است. باید دید صرف هزاران میلیارد تومان در سال‌های گذشته، توسط هزاران مدعی علوم انسانی اسلامی، منجر به چند نظریه یا مدل اسلامی در حوزه روانشناسی، جامعه‌شناسی یا مدیریت شده است.

طنز تلخ تاریخ این است که افرادی که اینچنین نگران علوم انسانی هستند که حتی از محدود کردن آن سخن می‌گویند؛ در مقابل علمی مانند شبیه‌سازی، لقاح مصنوعی و دستکاری‌های ژنتیکی که پیامدهای انسانی و اخلاقی آن خشن‌ترین انسان‌ها را به موضع‌گیری انداخته است، سکوت کرده و حتی از آن‌ها با افتخار یاد می‌کنند. علوم انسانی مصداق همان آینه‌ای هستند که هشتصد سال پیش نظامی گنجوی در مورد آن گفته است:

خودشکن آینه شکستن خطاست»

«آینه گر نقش تو بنمود راست

منابع

- بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳) گونه شناسی روشنفکران ایرانی - انتشارات کویر
- بهنام، جمشید (۱۳۸۲) مدرنیته، مدرنیزاسیون و تجدّد - کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۶۷-۶۸
- پاسمور، کوین (۱۳۹۰) فاشیسم - ترجمه علی معظمی، انتشارات ماهی، چاپ اول
- پهلوی، محمد رضا (۱۳۵۷) به سوی تمدن بزرگ - مرکز پژوهش و نشر فرهنگ سیاسی دوران پهلوی
- تودورف، تزوتان (۱۳۸۷) روح روشنگری - ترجمه عبدالوهاب احمدی، نشر آگه، چاپ اول
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰) روشنگری چیست؟ - ترجمه همایون فولادپور، مجله کلک شماره ۲۲
- کلودفرر، ژان (۱۳۶۴) سالکان ظلمات: کاوشی در سرچشمه های باطنی نازیسم - ترجمه هوشنگ سعادت، انتشارات صفی علیشه
- دلفانی، محمود (۱۳۷۵) فرهنگ ستیزی در دوره رضاشاه (اسناد منتشره نشده سازمان پرورش افکار) انتشارات سازمان اسناد ملی ایران
- محمودی، سید علی (۱۳۸۴) فلسفه سیاسی کانت - موسسه پژوهشی نگاه معاصر، چاپ اول
- یغمایی، اقبال (۱۳۷۶) مدرسه دارالفنون - انتشارات سروا، چاپ اول

Wagner, Peter (1994) A Sociology of Modernity- Routledge London -

۱۱. فردیت، هویت و اخلاق در دوران سنت و مدرن

ماهنامه ایران فردا- شماره ۲۱ اسفند ۱۳۹۴؛ صفحات ۳۱ تا ۳۳

یکی از تفاوت‌های اصلی دوران سنت با دوران مدرن، تولد فرد خودبنیاد است. فردی که خودش توانایی و جسارت اندیشیدن و انتخاب کردن را پیدا کرده است. در دوره سنت، فرد به مثابه موجودی خودآگاه، مستقل، کنشگر و صاحب اراده و اختیار وجود نداشت. در این دوران عموم افراد بدون هیچگونه فکر و تاملی از هنجارها و قواعد موجود پیروی می‌کردند. این جمع بود که پندار، گفتار و رفتار افراد را مشخص می‌کرد. جمع این هدایت و کنترل را براساس ساختارهای فرهنگی مانند خانواده پدرسالار، مذهب و آداب و رسوم انجام می‌داد. ویژگی خودبنیادی (Autonomy) در افراد وجود نداشت و اساساً فرد به معنای امروزی آن متولد نشده بود. به گفته اریک فروم؛ سیر بیرون آمدن فرد از وابستگی‌های غریزی و اولیه که می‌توان آن را سیر تفرد (Individuation) یا کسب تعیین و تشخیص نامید، در قرون بین دوره رفورم تا زمان حاضر به اوج می‌رسد. (فروم ۱۳۷۵، ۴۵)

برهمن اساس هویتی که در دوران سنت وجود داشت؛ هویتی جمعی (Collective Identity) بود که بر اساس ویژگی‌های مشترک افراد متشابه و غیرمستقل بود. فرد بدون آنکه از خویشتن خویش آگاه باشد خود را متعلق به جمعی می‌دانست که او را در خود حل کرده بود. به همین دلیل بود که خانواده، طایفه، ایل، مذهب و کاست یا طبقه اجتماعی تمام ظرف هویتی فرد را پر می‌کرد و به زندگی او جهت می‌داد. در دوران سنت چنین هویتی ضامن انسجام و همبستگی افراد بود، هویتی که بر اساس عدم به رسمیت شناختن استقلال فردی و تفاوت‌های افراد شکل گرفته بود.

در دوره سنت تکلیف انسان روشن بود به این معنا که مذهب یا منبع بیرونی دیگری مانند



پادشاه یا نیاکان یا آداب و رسوم جامعه تکلیف او را در حوزه‌های مختلف مشخص کرده بود و او احتیاج چندانی به تامل و تفسیر و انتخاب نداشت. برای مثال اصول اخلاقی جامعه از قبل توسط مذهب و سنت مشخص شده بود و نیازی به تامل و تاسیس آن‌ها توسط افراد جامعه نبود. از آنجا که افراد در چنین ساختار اخلاقی اهمیت ثانوی داشتند اگر خطایی از فرد سر می‌زد، پیش از اینکه فرد خاطی مجازات شود نزدیکترین جمع به او مانند خانواده یا طایفه مجازات می‌شد. برای مثال اگر فردی در جامعه ایلیاتی مرتکب خطایی شود ممکن است فشار بر خانواده او به اندازه‌ای زیاد باشد که کل خانواده مجبور به مهاجرت شود. بر اساس رسمی شناخته شده‌ای در جوامع ایلیاتی، اگر فردی مرتکب قتل شود یکی از راههای جبران خسارت و مجازات این است که دختری را از طایفه قاتل به عقد طایفه مقتول درآورند. چنین آداب و رسومی ریشه در نبود فردیت و هویت فردی در معنای امروزی آن دارد.

در دوران سنت، نظام اخلاقی جامعه از انسان به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف دیگر استفاده می‌کرد و انسان خودش هدف غایی نظام اخلاقی نبود. برای مثال یکی از اهداف جوامع سنتی کسب رضایت خدایان بود و کار به جایی رسیده بود که برای رضایت آن‌ها قربانی کردن افراد هم یک کار اخلاقی محسوب می‌شد.

از آنجا که در جامعه سنتی تفاوت‌ها به رسمیت شناخته نمی‌شد؛ حداکثر درک افراد از این اصل اخلاقی که «هرچه را برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند و هرچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند»؛ درکی مصداقی بود. یعنی اگر کسی آداب و رسوم یا مذهب یا لباسی را برای خودش می‌پسندید همین آداب و رسوم و مذهب و طرز پوشش را برای دیگران هم تجویز می‌کرد. افراد چنین جوامعی چون تفاوت‌ها را نمی‌پذیرفتند حق متفاوت بودن در آداب و رسوم و مذهب و غیره را هم محترم نمی‌دانستند.

در دوران مدرن شاهد تولد فرد خودبنیاد یا به گفته فلاسفه «سوژه» هستیم که خودش دست به انتخاب می‌زند و پیامدهای انتخابش را هم می‌پذیرد. با تولد سوژه مدرن، انسان خواست و قدرت انتخاب و آزادی عمل پیدا می‌کند و خودش تکلیف خودش را مشخص می‌کند. در این دوران، نظام اخلاقی جوامع بر اساس آموزه‌های ایمانوئل کانت شکل گرفته است. در فلسفه کانت «آزادی» و «خودبنیادی» دو شرط لازم فعل اخلاقی است. یعنی اگر موجودی آزادی و قدرت انتخاب نداشته باشد نمی‌توان در مورد رفتار آن قضاوت اخلاقی کرد. به همین دلیل درباره رفتار حیوانات، دیوانگان و یا فردی که در سلول انفرادی به سر می‌برد قضاوت اخلاقی

انجام نمی‌شود. همچنین از نظر کانت صحبت از اخلاق مستلزم آن است که ما به این دلیل تابع اصول اخلاقی باشیم که خود واضح آن‌ها هستیم؛ یعنی رعایت اصل خودبنیادی در حوزه اخلاق ضروری است. کانت با رعایت این دو شرط، دو اصل عام و جهان‌شمول اخلاقی پیشنهاد می‌کند. بر اساس اصل نخست؛ هر چه را تو حق داری (جدا از اینکه نژاد و دین و طبقه و جنس تو چه باشد)، دیگران هم همان حق را دارند و این حق نوعی است. برای مثال اگر تو حق داری دین داشته باشی و پروتستانیسم را به عنوان مذهب انتخاب می‌کنی دیگری هم می‌تواند هر مذهبی را که خواست انتخاب کند؛ حال این مذهب می‌تواند گاوپرستی باشد. بر طبق اصل دوم؛ انسان عصر روشنگری به اخلاقیاتی پایبندی نشان می‌دهد که انسان را در کانون توجه خود قرار داده و آن را بالاترین هدف نه وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف دیگر می‌داند.

اگر در جامعه‌ای هویت فردی به رسمیت شناخته نشود و فرد، مستقل اندیشیدن و تصمیم گرفتن را نیاموزد؛ اگر یاد نگیرد همزمان صاحب حق و تکلیف است و در برابر آزادی که دارد مسئولیت هم پیدا می‌کند؛ چگونه چنین فردی ترغیب می‌شود که اصول اخلاقی مدرن را رعایت کند. اخلاق اجتماعی مدرن مستلزم این است که فرد توانایی این را داشته باشد که خود را جای دیگری بگذارد. این خود را جای دیگری گذاشتن مستلزم این است که خودی وجود داشته باشد و جامعه به این خود احترام بگذارد و آن را به رسمیت بشناسد. تا زمانی که خود در جمع حل شده باشد و از آن فاصله نگرفته باشد و هویت نیافته باشد نمی‌تواند به وجود خود پی ببرد.

به همین ترتیب هویتی که در دوران مدرن به وجود می‌آید هویتی اجتماعی (Social Identity) است که بر اساس علایق مشترک افراد متفاوت به دست می‌آید. همانطور که کستلر می‌گوید؛ «هویت؛ برساختن فرهنگی معنا توسط کنشگر اجتماعی است.» در این تعریف «کنشگر اجتماعی» نقش بسیار مهمی دارد؛ فردی که به فردیت خود آگاه نباشد و دستورات بیرونی را مو به مو عمل کند فاقد ویژگی کنشگری است. کستلر در این زمینه می‌گوید: «مردم در طول تاریخ غالباً خودمختاری چندانی نداشته‌اند - مقوله‌های معنا از پیش موجود بود. به‌خصوص، دین یکی از بزرگترین مقوله‌های معنایی از پیش موجود بود. در عصر مدرن، در جامعه سکولاری که دارای شهروندی و حقوق شهروندی است؛ هویت از تاریخ جدا می‌شود، مخصوصاً در دنیای توسعه یافته.» (کستلر ۱۳۸۲، ۱۰۲)

برخلاف هویت‌های جمعی دوران سنت که هویت‌های فردی را به رسمیت نمی‌شناخت و تساهل و مدارای زیادی در آن‌ها نبود؛ هویت اجتماعی مدرن مستلزم احترام به هویت‌های فردی، به



رسمیت شناختن تفاوت‌ها و تساهل و مدارا است.

متاسفانه گروهی از روشنفکران ایرانی دهه چهل و پنجاه، تنها به منظور تدوین ایدئولوژی انقلابی و تحت تاثیر مکاتب نئومارکسیستی مانند نظریه وابستگی، متفکران منتقد فرانسوی و روشنفکران آفریقایی از جمله فرانس فانون، بحث‌هایی مانند «استعمار»، «هویت» و «بازگشت به خویشتن» را مطرح کردند که از اساس در ایران مصداق و معنایی نداشت. هویتی که این روشنفکران از آن ایدئولوژی مقاومت و مخالفت در برابر استعمارگران ساختند هویتی جعلی بود زیرا در بعد داخلی تفاوت‌ها و هویت‌های فردی را نادیده می‌گرفت و در بعد خارجی هم غرب استعمارگر را دشمن و خصم خود می‌پنداشت تا بتواند ضمن ایجاد حداکثر وحدت و انسجام داخلی، حداکثر تنفر را از استعمارگران هم ایجاد کند. کار نادرست این بود که روشنفکران کشورهایی که هیچگاه بطور مستقیم مستعمره نبودند همین نوع هویت جمعی را ترویج و تبلیغ کردند. این روشنفکران سیاست‌زده، جامعه را دچار بیماری ساختگی کرده و خود برای برون رفتن از آن نسخه پیچیدند. در سال‌های اخیر نیز بحث هویت بطور جنون‌آمیزی با همان رویکرد و برای کوبیدن فرد و فردیت در دستور کار قرار گرفته است. در شرایط امروزی جهان نتیجه تبلیغ و ترویج چنین هویتی، که افراد و هویت‌های دیگر را به رسمیت نمی‌شناسد، چیزی جز خشونت و تنش نبوده است. این درحالی است که، اساساً مشکل جامعه ما «هویت» نیست؛ مشکل جامعه ایران «فردیت» است. در جامعه ما هنوز فرد خودبنیاد متولد نشده و حقوق او رسمیت نیافته است. تا وقتی ما فردیت نداشته باشیم، هویت هم نخواهیم داشت. نهایتاً یک هویت جمعی غالب داریم که دشمن هرگونه فردیتی است. باید فرد و حقوق شهروندی او را تقویت کرد؛ نه اینکه با طرح موضوع هویت و «ما»، «ما» کردن آن «من» نحیف را نیز نابود کرد.

در جامعه‌ای که ساختار و سازوکارهای سنتی نظم اجتماعی از بین رفته باشد و افراد به هر دلیلی به آن‌ها پایبند نباشند؛ یکی از پیامدهای تاخیر در شکل‌گیری و بلوغ فرد خودبنیاد (همان سوژه یا کنشگر) این است که افراد معیار «قدرت» را به عنوان مهمترین معیار رفتار و تعیین درستی و نادرستی گزاره‌ها قرار می‌دهند. در چنین شرایطی شاهد شکل‌گیری و گسترش شخصیتی در جامعه خواهیم بود که از آن با عنوان «شخصیت اقتدارطلب» (Authoritarian Personality) یاد می‌کنند. شخصیت اقتدارطلب یا شخصیت استبدادی را نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت مانند هورکهایمر و اریک فروم با زیستن در دوره آلمان نازی (هیتلر) و تجربیات آن دوران، ساخته و پرداخته کرده‌اند. شخصیت اقتدار طلب، شخصیتی است که معیار اصلی قضاوت او قدرت است و به زبان عامیانه قدرت را می‌پرستد. فرد اقتدارطلب در برابر قدرت مافوق تسلیم محض است

و به همین ترتیب انتظار دارد زیر دستان تسلیم محض او باشند. او یا زورگویی تمام عیار یا برده‌ای تمام عیار است. به بیان اریک فروم شخصیت او «سادو مازوخیسم» یعنی ترکیبی از دگر آزاری و خود آزاری است.

شخصیت اقتدارطلب (قدرت‌نگر، قدرت محور)، شخصیتی خاص است که در برابر هر عمل یا سخن؛ ضابطه و منطق درستی یا نادرستی را بر مبنای معیار قدرت قرار می‌دهد؛ یعنی هر کس قدرت بیشتری داشته باشد، می‌گوید حرف و عمل او درست‌تر است.

شخصیت اقتدارطلب به شدت گرایش به سیاه و سفید دیدن افراد دارد و آماده است تا حقوق اقلیت‌های ضعیف و بی‌قدرت مانند زنان را نابود کند.

ویلهلم رایش بر نقش پدر مستبد در تربیت خانواده تاکید می‌کند و معتقد است که این پدر دیکتاتور در خانواده باعث تربیت فرزندان دیکتاتور و مستبد و اقتدارطلب می‌شود. اما اریک فروم، شخصیت اقتدارطلب را با نظام سرمایه‌داری و مدرنیته و آزادی و حق انتخاب انسان‌ها و ناامنی حاصل از این شرایط پیوند می‌زند. به نظر فروم، افرادی که عادت داشته‌اند همیشه دیگران برای آن‌ها تصمیم بگیرد وقتی در شرایطی قرار می‌گیرند که حق انتخاب به آن‌ها داده می‌شود به دلیل ترس از مسئولیت ترجیح می‌دهند که کسی دیگری برای آن‌ها تصمیم بگیرد.

در جامعه امروزی ایران جمع و هویت جمعی به معنای سنتی وجود ندارد تا همبستگی و انسجام اجتماعی را تضمین کند. همچنین سنت و مذهب چندان قدرت و مقبولیتی ندارند که بتوانند حداقلی از اخلاقیات را در جامعه حفظ کنند. مهمتر اینکه امکان بازسازی ساختارها و سازوکارهای سنتی هم وجود ندارد؛ زیرا اگر چنین چیزی ممکن بود پس از نزدیک به چهل سال ترویج اخلاق بر اساس آموزه‌های مذهبی؛ دزدی، دروغ و رباخواری که بیش از هر چیز دیگر در دین ما نکوهیده شده است؛ این اندازه همه‌گیر نشده بود.

بنابر این کسانی که با اسم رمز «اومانیسم» به فرد، فردگرایی، هویت فردی و انسان‌مداری حمله می‌کنند شاید بتوانند شیوع انسان‌مداری و بلوغ فردگرایی را به تاخیر بیندازند اما هرگز نمی‌توانند ساختار و نظام اجتماعی مبتنی بر جمع و جمع‌گرایی را که مستلزم نابودی فرد است را دوباره زنده کنند. به همین دلیل حاصل تلاش آن‌ها ماندن جامعه در وضعیتی است که سازوکارها و ساختارهای قبلی آن متزلزل شده است و کارکرد گذشته را ندارد و سازوکارها و ساختارهای مدرن هم مستقر نشده و جوانه‌های آن مدام مورد حمله قرار می‌گیرد. هویت جمعی متزلزل شده اما هویت اجتماعی که مستلزم پذیرش تنوع و تکثر هویت‌های فردی است شکل



نگرفته است. شالوده اخلاق سنتی و مذهبی متزلزل شده است اما اخلاق جهان شمول کانتی و اخلاق حرفه‌ای شکل نگرفته است. در نتیجه جامعه از وضعیت بحران اخلاقی به فروپاشی اخلاقی رسیده است؛ همان وضعیتی که در دوران آلمان هیتلری حاکم شد زیرا؛ «موضوع اصلی ایدئولوژی هیتلر همین تصور بی‌ارزشی فرد و ناتوانی اساسی آدمی برای اتکا به خویشتن و نیاز او به تسلیم است.» (فروم، ۱۳۷۵، ۵۸)

منابع

فروم، اریک (۱۳۷۵) گریز از آزادی - ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات مروارید، چاپ هفتم
کستلز، مانوئل و ایسن، مارتین (۱۳۸۴) گفت‌وگوهایی با مانوئل کستلز - ترجمه حسن چاوشیان و لیلا جوافشانی، نشر نی، چاپ اول

۱۲. جمهوری ایرانی: فرصت یا تهدید

ماهنامه ایران فردا- شماره ۳۷ بهمن ۱۳۹۶، صفحات ۴۴ تا ۴۷

در اعتراضاتی که در اوایل دی ماه سال ۱۳۹۶ در شهرهای مختلف ایران انجام شد؛ چندین شعار به گوش رسید. یکی از این شعارها، شعار «جمهوری ایرانی» بود. البته این شعار اولین بار در اعتراضات پس از اعلام نتایج انتخابات ریاست جمهوری در سال ۱۳۸۸ شنیده شد. حال پرسش این است که آیا این شعار فرصتی برای توسعه سیاسی کشور است یا برای توسعه سیاسی تهدید محسوب می‌شود؟

تاکنون تجزیه و تحلیل ویژه‌ای در مورد این شعار انجام نشده است؛ البته برخی فعالان سیاسی به خصوص در طیف‌های سلطنت‌طلب، مشروطه خواه و حتی ملی- مذهبی؛ خشنودی خود را از طرح این شعار پنهان نکردند و در برخی مصاحبه‌ها با غرور و افتخار طرح چنین شعاری را بازگو کردند و بطور غیرمستقیم آن را دلیل مقبولیت دیدگاه سیاسی خود دانستند. اینکه چنین شعاری به ملی‌گراها فرصت می‌دهد تا بیشتر دیده شوند امری انکارناپذیر است؛ اما باید دید آیا طرح و گسترش چنین شعاری در بلند مدت به نفع توسعه سیاسی کشور است یا خیر؟

پیشینه ترکیب جمهوری یا دموکراسی با واژه‌های دیگر به تلاش ایدئولوگ‌های چپ برمی‌گردد. لنین «دموکراسی بورژوایی» را از دموکراسی پرولتری متمایز می‌کرد و مدعی بود که اولی ریشه در دولت‌های استعمارگر غربی دارد که در پی حفظ منافع سرمایه‌داران است؛ درحالی که دموکراسی پرولتری در پی ایجاد عدالت و تامین منافع کارگران و تهیدستان است. مائو نیز «جمهوری خلق» مد نظرش را از سایر جمهوری‌های شناخته شده غربی متمایز می‌کرد؛ این روش را سیاستمداران سایر کشورها ادامه دادند. در ایران هم، اصطلاحاتی مانند «جمهوری خلق اسلامی»، «جمهوری اسلامی» و «جمهوری ایرانی» توسط گرایش‌های چپ، اسلامی و



سلطنت طلب مطرح شده است. در ایران، پیشینه چنین تلفیقی به دوران مشروطه باز می گردد؛ سید جمال الدین اسد آبادی، طالبوف، علامه نائینی، و تا اندازه ای سید اسدالله خرقانی در این راه قلم فرسایی کرده بودند. خرقانی در کتاب «اصول عقاید» و «روح التمدن» که در سال های ۱۲۹۰ تا ۱۲۹۶ خورشیدی منتشر شد؛ «دموکراسی اسلامی» را مناسب ترین نوع حکومت در ایران می دانست و دموکراسی های حاکم بر سایر نقاط دنیا را زیر مجموعه و وام دار دموکراسی اسلامی می دانست که در دوران حکومت حضرت محمد (ص) و خلفای راشدین به بهترین شکل برقرار بوده است. همچنین در اواخر دهه ۲۰ نشریه ای از سوی یکی از گروه های اسلامی (مجمع مسلمانان مجاهد) در تهران به ریاست شمس قنات آبادی منتشر می شد که نام آن «دموکراسی اسلامی» بود. امروزه هم سروش با طرح ایده «حکومت دموکراتیک دینی» می خواهد دین و دموکراسی را به هم پیوند بزند. (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳: ۲۵۷ تا ۲۶۱)

از آنجا که «دموکراسی» در معنای معاصر آن با «جمهوری» تفاوت چندانی ندارد در ادامه به تعریف ابعاد مختلف واژه دموکراسی خواهیم پرداخت تا بهتر بتوانیم تهدیدهای شعار «جمهوری ایرانی» را نشان دهیم.

آبراهام لینکن، رئیس جمهور آمریکا و از بنیانگذاران اولین حکومت های دموکراتیک در جهان، تعریف کوتاه و دقیقی از دموکراسی دارد. او دموکراسی را «حکومت مردم»، «به دست مردم» و «برای مردم» می داند. به دلیل اهمیتی که این ارزش ها در ساختن ایده آل تایپ دموکراسی برای برخی روشنفکران دارند به طور مختصر آن ها را توصیف می کنیم.

حکومت مردم؛ به این معنا است که حکومت مافوق و بالاتر از مردم نیست و مشروعیت خود را از مردم می گیرد و بدون رضایت اکثریت، دیگر نمی توان از حکومت دموکراتیک سخن گفت. به سخن دیگر، در یک نظام دموکراتیک، مردم قدرت نصب و مهمتر از همه قدرت عزل حاکمان اصلی و پر قدرت را دارند. لازم به ذکر است در ژاپن و یا انگلستان وجود نظام پادشاهی موروثی تضادی با دموکراسی ندارد؛ زیرا در چنین کشورهایی امپراطور یا پادشاه فقط مقامی نمادین و نشانه احترام به سنت ها است و این مقام ها قدرت اجرایی و حکمفرمایی ندارند. قدرت چنین افرادی تنها به ارسال پیام و برخی نصیحت های اخلاقی در مراسم ملی مانند جشن ها یا ماتم ها، محدود می شود و با پادشاهی هایی که برای مثال در قبل از انقلاب در ایران حاکم بوده و در امور اصلی کشور دخالت می کرده هیچ نسبتی ندارند.

به دست مردم؛ یعنی افراد جامعه بطور مستقیم یا از طریق نمایندگان شان قدرت تعیین مهمترین

امور جامعه را دارند. در حکومت‌های دموکراتیک اکثریت مردم می‌توانند با رای دادن به افراد یا احزاب رقیب، مهمترین اهداف و سیاست‌های کلان کشور را تعیین و یا آن‌ها را تغییر دهند. هرچه قدرت مردم در تعیین سیاست‌های کلان کمتر شود، آن نظام از دموکراسی بیشتر فاصله می‌گیرد. برای مثال در کشورهای دموکراتیک تصمیم درباره شروع یا خاتمه جنگ، تصمیم درباره کلیات نظام مالیاتی، تصمیم درباره کلیات چگونگی اختصاص بودجه در بخش‌های مختلف جامعه (مثلاً بخش نظامی یا بهداشت و غیره)، تعیین سیاست‌های فرهنگی و بین‌المللی مانند تصمیم برای ارتباط یا قطع ارتباط با سایر کشورها؛ به شدت به نظر افکار عمومی وابسته است. اما در نظام‌های غیردموکراتیک‌تر، مردم یا نمایندگان‌شان تنها قدرت تعیین و دخالت در مسائل کم‌اهمیت را دارند و موضوعات حیاتی را کسان دیگری مشخص می‌کنند.

برای مردم؛ یعنی هدف و ارزش اصلی مردم هستند و حکومت باید در پی افزایش امنیت، رضایت و رفاه عمومی و حفظ حقوق افراد باشد. به سخن دیگر اگر به بهانه ارزش‌ها و آرمان‌های ملی، مذهبی یا ایدئولوژیک، رضایت و رفاه عمومی در درجه دوم باشد، آن حکومت از دموکراسی فاصله گرفته است.

دیوید هلد با مطالعه نظام‌های دموکراتیک در طول تاریخ، معیارهای زیر را پیشنهاد می‌کند:

۱. تفکیک قوا ۲. دریافت حقوق در ازای خدمات دولتی ۳. جدایی دولت از جامعه مدنی ۴. مالکیت خصوصی و بازار آزاد رقابتی ۵. وجود احزاب و گروه‌های سیاسی واقعی که برنامه‌های آن‌ها با هم تفاوت‌های اساسی داشته باشند. ۶. وجود اصناف، اتحادیه‌ها، انجمن‌ها، و تشکل‌های مستقل و مردمی.

بدیهی است که مانند هر مفهوم دیگری، در تعریف دموکراسی نیز اختلاف نظرهای وجود داشته باشد. برخی اندیشمندان مانند رابرت دال و دیوید هلد تلاش کرده‌اند تا گونه‌های مختلف دموکراسی و ابعاد و ویژگی‌های هر یک را نشان دهند. به نظر این اندیشمندان از دموکراسی‌های مستقیم در آتن تا دموکراسی‌های مبتنی بر نمایندگی، از دموکراسی‌های سوسیالیستی، توده‌ای و سازمان‌یافته بعد از جنگ دوم جهانی تا دموکراسی‌های مشارکتی و گفت و گویی امروزی، بر پیچیدگی و عدم اجماع اندیشمندان افزوده است. با این حال اگر از سخت بودن تعریف دموکراسی نتیجه بگیریم که امکان توافق برسر کلیات این مفهوم وجود ندارد؛ و یا آنطور که پست‌مدرن‌ها می‌گویند به تعداد جوامع (و حتی افراد) می‌توان دموکراسی داشت؛ آنگاه هر حکومتی می‌تواند خود را دموکرات، بلکه دموکراتیک‌ترین بداند. به همین دلیل، رهبران اقتدارگرا گاهی مدعی



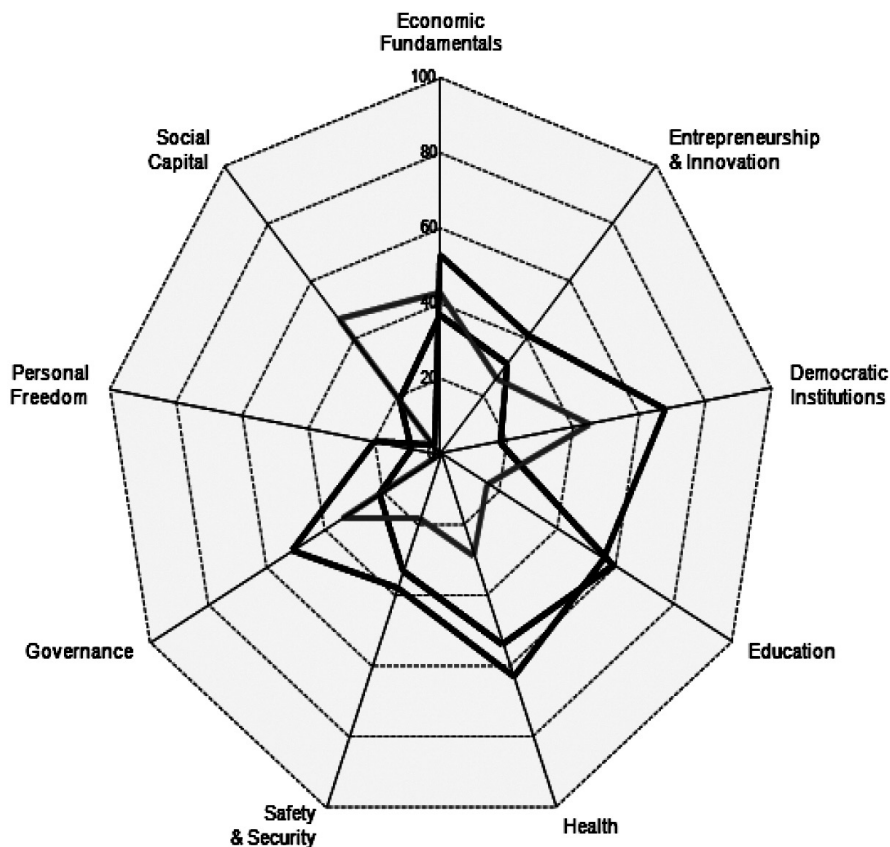
شده‌اند که رژیم‌شان نوع خاصی از دموکراسی است که از سایر انواع آن نیز برتر است. مثلاً لنین زمانی اظهار داشت که: «دموکراسی کارگری یک میلیون برابر دموکراتیک‌تر از دموکراسی بورژوائی است.» این سخن فردی است که معمار اصلی ایجاد پایه‌های رژیم تمامیت‌خواهی بود که هزاران نفر را در زندان‌ها و اردوگاه‌های کار اجباری سیری به کشتن داد.

در اینجا ذکر دو نکته که باعث مغالطه‌های بسیاری شده ضروری است. اولاً این واقعیت که در هیچ کشوری دموکراسی کامل و ایده‌آل وجود ندارد و حتی در کشورهای مهد دموکراسی نیز نقاط ضعفی دیده می‌شود، مانع از این نیست که جایگاه کشورها در تحقق دموکراسی را باهم مقایسه کنیم؛ زیرا ما باید پدیده‌های اجتماعی را بر روی یک طیف و نه به صورت سیاه و سفید ببینیم. ثانیاً این واقعیت که بر سر تعریف دموکراسی اجماع صد درصدی نیست، نمی‌تواند دلیلی برای این ادعا باشد که قضاوت بین نظام‌های سیاسی موجود غیرممکن است؛ زیرا تمامی مفاهیم اجتماعی از دموکراسی و آزادی گرفته تا عدالت، مذهب، خانواده، دزدی، پیشرفت، صلح، طبقه، قدرت، امنیت و حتی تعریف مفهوم انسان با این مشکل روبرو هستند. چنین استدلالی ما را به آثارشیسم خواهد کشاند و هیچ امکانی برای ادامه‌ی هیچ بحثی وجود نخواهد داشت. اگر اندیشمندان بر سر مفهوم صلح، توافق کامل ندارند به این معنا نیست که بتوانیم بگوییم هیتلر از گاندی صلح‌جوتر است. از این مقدمه درست که ما در تعریف انسان به اجماع نرسیده‌ایم نمی‌توان نتیجه گرفت که قورباغه هم انسان است.

برای مثال یکی از معیارهای حکومت‌های دموکراتیک، اصل «حاکمیت ملی» است. بنابراین، پادشاه مطلقه هر اندازه مردم دوست باشد و سیاست‌های درستی را هم اجرا کند، نمی‌تواند حکومت خود را نوعی دموکراسی بنامد؛ زیرا اکثریت مردم در آن نقشی ندارند. اگر تعریف ما از دموکراسی شامل به رسمیت شناختن وجود حق رأی همگانی، انتخابات آزاد، مشارکت، تفکیک قوا، قانون، و آزادی (مطبوعات، تجمعات، احزاب) است؛ حال می‌توان نشان داد بین کشورهای مختلف برای مثال، فرانسه، پرتغال، عراق، پاکستان، سوریه، آمریکا، هند، استرالیا، کره شمالی و غیره، کدامیک دموکرات و کدامیک غیردموکرات‌ترند. یعنی در روی یک طیف؛ موقعیت و جایگاه این کشورها نسبت به هم چگونه است. (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳: ۱۵۵ تا ۱۶۰)

برای فهم اینکه دموکراسی دارای شاخص‌ها، ابعاد و نهادهای مختلفی است که مجموع آن‌ها باعث می‌شود جایگاه کشورهای مختلف در تحقق دموکراسی نسبت به همدیگر مشخص شود؛ می‌توان به گزارش موسسه لگاتوم (legatum) در این زمینه اشاره کرد. طبق گزارش این

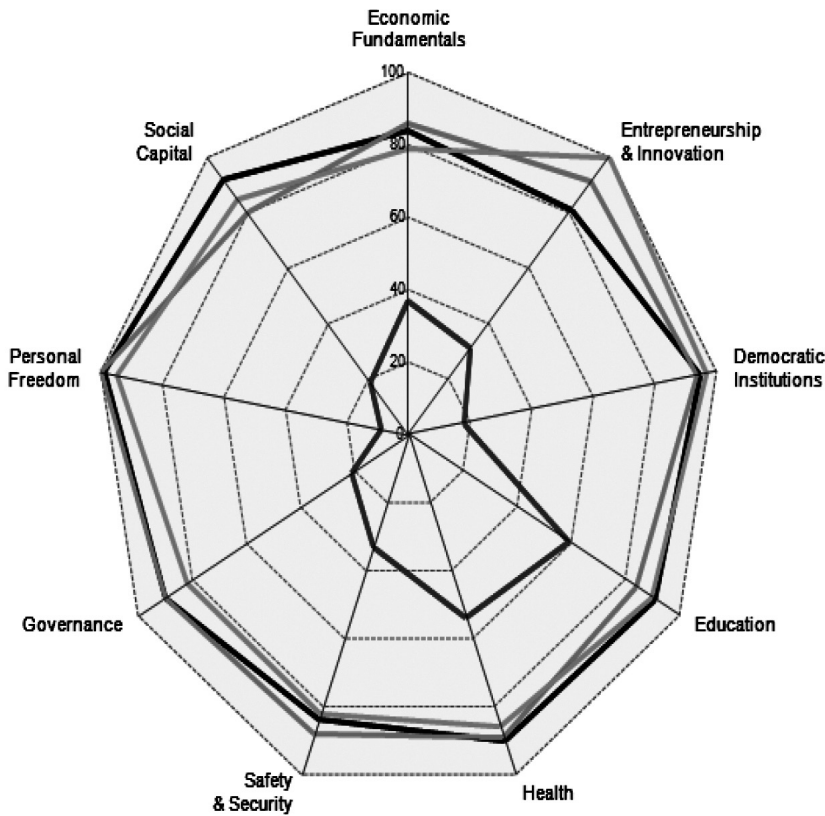
موسسه در مقایسه ایران با کشورهای همسایه پاکستان و ترکیه به شاخص‌هایی مانند وضعیت نهادهای دموکراتیک، آموزش، سرمایه اجتماعی، بنیان‌های اقتصادی، صلح و امنیت، بهداشت و آزادی‌های فردی استناد شده و نتیجه به شرح نمودار زیر است:



راهنمای نمودار: نقطه چین = ترکیه / خط چین = پاکستان / خاکستری = ایران



همچنین مقایسه ایران با کشورهای آمریکا، کانادا و استرالیا در شاخص‌های مذکور نمودار زیر را به دست می‌دهد:



راهنمای نمودار: خاکستری وسط = ایران / سه طرح دایره‌ای = استرالیا، کانادا و آمریکا

منبع: <http://prosperity.com/default.aspx>

از طرف دیگر «...وجود فرد و به رسمیت شناختن حقوق انسانی او مانند آزادی بیان، مذهب، و غیره که در منشور حقوق بشر سازمان ملل نیز تجسم یافته، برای تحقق لیبرال دموکراسی و پرهیز از دموکراسی‌های توده‌ای و حرکت‌های پوپولیستی امری ضروری است. برخی افراد بدون توجه به این نکته از دموکراسی عرفانی، دموکراسی ایرانی، جمهوری خلق، جمهوری ایرانی و ترکیب‌های گنگ و مبهم دیگر سخن می‌گویند؛ درحالی که نه در رابطه‌ی مرید و مرادی و نه در فرهنگ ایرانی، جایی برای فرد و حقوق او نیست و بدون احترام به حقوق و آزادی‌های

فردی هرگونه دموکراسی به دیکتاتوری اکثریت منجر خواهد شد. به لحاظ نظری هم، چنین اصطلاحاتی زمانی سودمند هستند که تمام واژه‌ها بطور دقیق و شفاف تعریف شده باشند؛ در ترکیب‌هایی مانند جمهوری خلق یا جمهوری ایرانی منظور از ایرانی یا خلق مشخص نیست و تفاسیر بسیار زیادی و حتی متضادی از این موضوعات کش‌دار می‌توان ارایه داد. نتیجه آن می‌شود که هرگاه حاکمیت اراده کند می‌تواند با یکی سر دیگری را ببرد.» (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳: ۱۵۵ تا ۱۴۶)

این زنگ خطری که از جانب طرح و گسترش شعاری مانند «جمهوری ایرانی» مطرح می‌شود تنها به عالم نظر محدود نیست و حداقل ایرانیان در سال ۱۳۵۷ آن را تجربه کرده‌اند. در آن زمان شعار معروف «جمهوری اسلامی» مطرح شد و حتی در همه پرسی فروردین سال ۱۳۵۸ رای دهندگان می‌توانستند به جمله «تغییر رژیم سابق به جمهوری اسلامی که قانون اساسی آن از تصویب ملت خواهد گذشت.» پاسخ «نه» یا «آری» دهند. اما از آنجا که در دنیا هیچ تجربه‌ای از این نوع حکومت وجود نداشت و به اصطلاح مفهومی تدقیق نشده بود؛ هر فرد و گروهی آمال و آرزوهای خود را در این شعار و ایده دید و آنچنان که دوست داشت آن را تعریف و پر کرد. چند سال بعد که مشخص شد «جمهوری اسلامی» در عمل و واقعیت چیست؛ برخی از مدافعان دو آتشه این شعار به مخالفان سرسخت آن تبدیل شدند.

حال پرسش این است که «جمهور ایرانی» چه صیغه‌ای است؟ معنا و مفهوم آن چیست و کسانی که چنین شعاری را سر می‌دهند چه نوع حکومتی را مدنظر دارند؟ از آنجا که این شعار تعریف و تدقیق نشده و تاکنون مشابه آن هم در جهان خارج وجود نداشته است؛ بنابراین چه به لحاظ نظری و مفهومی و چه در دنیای واقعی و عینی، مفهومی پوچ و بی‌معناست. روشن است که در چنین شرایطی، هر دسته و گروهی که دست بالا در قدرت را داشته باشد می‌تواند منافع و ایدئولوژی خود را درون این شعار توخالی ریخته و بگوید جمهوری ایرانی این است که ما می‌گوییم. خلاصه کلام اینکه، حداقل از فعالان سیاسی که چنین تجربه‌ای داشته‌اند انتظار نمی‌رود که با شنیدن شعار «جمهوری ایرانی» ذوق زده شوند. اگر به دنبال آزادی هستیم بهتر است به همان جمهوری و دموکراسی شناخته شده قناعت کنیم و از اختراع و نوآوری در حوزه سیاست دست بکشیم. به گفته شاعر بزرگ حافظ شیرازی:

جز قلب تیره هیچ نشد حاصل و هنوز باطل در این خیال که اکسیر می‌کنیم



منابع

بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳) گونه شناسی روشنفکران ایرانی - انتشارات کویر، چاپ اول

<http://prosperity.com/default.aspx>

۱۳. عدالت فرهنگی در حضور

ماهنامه ایران فردا- شماره ۴۶ بهمن ۱۳۹۷، صفحات ۷۱ تا ۷۶

مقدمه

اگر در نظر داشته باشیم در حوزه فرهنگ با سه مرحله تولید، توزیع و مصرف سروکار داریم، آنگاه بر خلاف رویه موجود، عدالت فرهنگی را تنها به مرحله «مصرف» که شامل دسترسی به کالا و خدمات فرهنگی است، محدود نخواهیم کرد. در چنین شرایطی گستره وسیع تری از عدالت فرهنگی را خواهیم دید که می‌تواند در تغییر رویکرد و راهبردهای ما تأثیرگذار باشد. اما پیش از پرداختن و معرفی این رویکرد جدید به عدالت فرهنگی که عدالت را در مرحله تولید و توزیع برجسته می‌نماید؛ لازم است تا برخی مباحث مقدماتی در حوزه عدالت آشنا شویم.

موضوع «عدالت» یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اکثر جوامع در طول تاریخ بوده است. اهمیت موضوع عدالت به‌خصوص برای جامعه‌ای که از زمان‌های بسیار دور با مذهب «عدالت‌محور» اسلام آشنا شده و در صد سال گذشته نیز با اشاعه ادبیات چپ و سوسیالیستی روبرو بوده است، دوچندان می‌شود. اما عدالت موضوع بسیار پیچیده‌ای است و نشان دادن پیچیدگی‌های آن، اولین گام برای ورود به این بحث است. بر اساس این که چه تعریفی از عدالت ارائه شود، از چه رویکردی به آن نگاه شود و کدام بعد عدالت مد نظر باشد؛ پرسش‌های متفاوتی مطرح خواهد شد.

در بحث عدالت پرسش‌های زیادی وجود دارد، برای مثال: عدالت چیست؟ انصاف، امر طبیعی، فضیلت، مساوات، وضع هر چیز در جای مناسب خود، سودمندی، اعتدال یا چیز دیگری است؟ موضوع عدالت چیست و عدالت در حوزه‌های مختلف مثل آموزش، سیاست، اقتصاد، فرهنگ، کار و قضاوت به چه معنا است؟



راه‌های تحقق عدالت را در کجا باید یافت؟ در فرد عادل یا در ساختارها و نهادهای اجتماعی عادلانه و قانونمند؟

عدالت در نظر افلاطون اقتضای عمل مرد عادل است؛ مردی که با قرار دادن هرچیز در جای خودش به هماهنگی نفس فردی دست یافته است. «اگر بخواهیم استدلال او را درباره عدالت خلاصه کنیم، چنین می‌شود: برطبق عدالت رفتار کن و گرنه صلح و صفای درونی تولد خطر می‌افتد.» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۴۸۹)

ارسطو عدالت را به جای اینکه به نفس فرد محدود کند آن را ویژگی رفتار او با دیگران می‌داند. او عدالت را فضیلتی می‌داند که غایتش رفاه دیگری است. ارسطو عدالت را مهمترین فضیلت دانسته و می‌گوید: عدالت فضیلت کامل است و همه فضایل در عدالت مستترند؛ زیرا رفتار طبق فضیلت در برابر دیگران برای آدمی دشوارتر از رفتار موافق فضیلت در برابر امور شخصی خویش است. (همان: ۱۴۹۰)

ارسطو عدالت را در معنای اخص هم در نظر می‌گیرد و آن را به دو قسمت عدالت توزیعی و عدالت تنظیمی (کیفری، جبرانی) تقسیم می‌کند. عدالت توزیعی یعنی هرکس سهمی به نسبت ارزش یا خدمت خود به دست آورد. به سخن دیگر کارها باید با مزدها و تکالیف با حقوق مطابق باشد. (همان: ۱۴۹۱) از نظر ارسطو حاکمی که همه حقوق و اختیارات و قدرت را به دست خود گرفته و همه تکالیف و مسئولیت‌ها را نیز پذیرفته است و هر ضعف و قوتی در جامعه به پای او نوشته می‌شود حاکم عادل است زیرا تناسب اختیارات و مسئولیت‌ها را رعایت کرده است. اما حاکمی که همه اختیارات و قدرت را قبضه کرده اما دیگران را مسئول می‌داند و آنان را خطاب قرار می‌دهد و خوب‌های جامعه را نتیجه وجود مبارکش و بدی‌ها و ضعف‌ها را نتیجه کوتاهی مسئول می‌داند، حاکمی است که از منش عادلانه خارج شده است.

در مورد عدالت تنظیمی (کیفری، جبرانی) هدف آن است که نفعی که ظالم برده از او گرفته شود و خسارتی که مظلوم دیده است، به نوعی جبران شود. انواع جرم‌هایی که در دستگاه قضایی صادر می‌شود براساس همین منطق است.

در جوامع ماقبل صنعتی، اجرای عدالت در حیطه قدرت پادشاه یا اشراف حاکم بوده است. به همین دلیل در اندرزنامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها از شخص پادشاه انتظار می‌رفته که از ظلم و تجاوز به دیگران دست برداشته و با رعایا به عدالت رفتار کند و به گسترش دادگری بپردازد. در چنین جوامعی عدالت در سطح خرد و در رابطه بین فردی (که بیشتر شامل روابط رودرو بوده) نوعی

فضیلت اخلاقی محسوب می‌شده است. یعنی همان‌طور که از فرد انتظار می‌رفته راست‌گو و مهربان باشد، از او انتظار می‌رفته که عادل هم باشد. اما هر چه جوامع سازمان‌یافته‌تر و پیچیده‌تر می‌شوند، رعایت عدالت به مثابه یک «صفت فردی»، کم‌رنگ‌تر شده و به عنوان یک «ساختار اجتماعی» مطرح می‌شود. «از دیدگاه فلسفه سیاسی عدالت صفت نهادهای اجتماعی است نه صفت انسان و اعمال او. منظور از عادلانه بودن نهاد اجتماعی این است که حقوق و مسئولیت‌ها، قدرت و اختیارات، مزایا و فرصت‌های وابسته به خود را عادلانه توزیع کند.» (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۱۵) به همین ترتیب امروز از سیاست‌گذاران و مدیران فرهنگی انتظار نمی‌رود که تحقق عدالت فرهنگی را تنها با نصیحت‌های اخلاقی و تأکید بر ویژگی‌های فردی دنبال کنند، بلکه باید به فکر تدوین ساختار و برنامه‌های کلان و نظام‌مند باشند. برای تحقق چنین هدفی لازم است تا با گونه‌ها، ابعاد و ویژگی‌های عدالت بیشتر آشنا شد.

گونه‌های عدالت

۱. عدالت کیفری (Retributive Justice)

عدالت کیفری به این پرسش پاسخ می‌دهد که مجازات مناسب افراد خاطی چگونه باید باشد. عدالت کیفری به جزا و تنبیه عادلانه برای عمل خطا و قانون‌شکنی مربوط است. در احکام اسلامی بحث قصاص نیز به دنبال اجرای عدالت کیفری است هر چند اینکه آیا با احکام قصاص عدالت تحقق می‌یابد یا نه، اختلاف نظرهایی وجود دارد. برای مثال بریدن یا کور کردن چشم فرد ظالم تا چه اندازه می‌تواند جبران خسارت فرد مظلوم را کند؟ بدیهی است که با احکام قصاص نمی‌توان ضرر فرد مظلوم را جبران کرد به همین دلیل در تولید چنین احکامی به تأثیرات عمومی حکم در کاهش جرایم مشابه تأکید می‌کنند.

به‌مرور زمان عدالت کیفری به «عدالت رویه‌ای» تبدیل شده است. منظور از عدالت رویه‌ای، قانون‌مند کردن روابط بین انسان‌ها و نحوه برخورد قانون با افراد است. عدالت به معنای تلافی حق در جوامعی ابتدایی‌تر، که تقسیم‌کار توسعه‌نیافته دارند، بیشتر مشاهده می‌شود.

بنابراین در پاسخ به این پرسش که اساساً چرا بحث عدالت مطرح می‌شود و انسان چه نیازی به اجرای عدالت دارد، باید گفت در ابتدا خواست عدالت، به دلیل حفظ امنیت است و اجرای عدالت (کیفری) یکی از راه کارهای حفظ امنیت افراد و خانواده‌ها است. در مراحل پیشرفته‌تر و با برقراری امنیت نسبی، خواست عدالت به حقوق انسانی و رفع تبعیض مربوط می‌شود و در نهایت عدالت توزیعی (اجتماعی) به‌منظور دستیابی به رفاه اجتماعی طرح می‌شود.



۲. عدالت توزیعی (Distributive Justice)

عدالت توزیعی به چگونگی تناسب بین توزیع کارها و مسئولیتهایی که برای حفظ سازمان اجتماعی ضروری است، با توزیع منافی که از جامعه به دست می‌آید، مربوط می‌شود. از آنجا که کالا، خدمات، ثروت، امنیت و آسایش در جامعه تولید می‌شود و نتیجه وجود جامعه است. بنابراین افراد نمی‌توانند این مواهب را تنها برای خود بخواهند و باید سهم جامعه (دیگران) را نیز در نظر بگیرند. به عبارت دیگر، شاید بتوان گفت منظور از عدالت تعریف رابطه بین اراده، تلاش و وظایف انسان اجتماعی با سهم و حقوق او از منابع کمیاب جامعه است.

ایده عدالت اجتماعی و برابری در توزیع، زمانی مطرح می‌شود که در جامعه تقسیم کار و تخصصی شدن توسعه یافته و علاوه بر آن با رشد و توسعه علمی - تکنولوژیکی، تولید کالا، ثروت، خدمات و فرصت‌ها در جامعه افزایش یابد. در این مرحله دو گرایش کلی درباره برابری ایجاد می‌شود:

الف. گروهی که به برابری به معنای تساوی در دریافت منابع کمیاب اعتقاد دارند. این گروه بیشتر به عدالت توزیعی به معنای تقسیم مساوی منابع و ثروت جامعه گرایش دارند. سوسیالیست‌ها و کسانی که برابری ثروت و درآمد را مدنظر دارند، در این گروه قرار می‌گیرند. در جوامع برابرخواهانه، اصل بر این است که جامعه زمانی در بهترین حالت قرار دارد که بیشترین حد برابری را بین افراد پیاده کرده باشد. بنابراین اصل را بر تقسیم مساوی منابع، امتیازات، تولیدات، قدرت، درآمد، مالکیت و سرمایه قرار می‌دهد. به لحاظ هستی‌شناختی در این جوامع بر تشابه و یکسانی افراد صحنه گذاشته می‌شود و جامعه هویتی فراتر از افراد پیدا می‌کند. در این جوامع، فرض بر این است که پس از اجرای عدالت و ایجاد برابری، افراد به آزادی‌های واقعی دست پیدا خواهند کرد. به عبارت دیگر «عدالت» پیش‌نیاز «آزادی» است و اولویت با کاهش نابرابری در جامعه است.

ب. گروهی که به برابری، به معنای برابری در فرصت‌ها اعتقاد دارند. این افراد معتقدند برابری در فرصت‌ها احتمالاً به عدم تساوی در برخورداری از منابع کمیاب و ثروت می‌انجامد. اما این عدم تساوی نه تنها عادلانه است، بلکه بهترین راه برای حفظ آزادی‌های فردی و بالا بردن کارایی جامعه است. این گروه به توزیع برابر فرصت‌ها و رعایت آزادی افراد برای فعال کردن شایسته‌ترین‌ها توجه دارند. بنابراین اصل را بر توزیع برابر «فرصت‌ها» قرار می‌دهند تا فرد بتواند آزادانه آن‌ها را انتخاب کرده و با تلاش خود میزان موفقیتش را در هر فرصت تعیین کند.

در این جوامع تفاوت تنوع و تکثر افراد و اهداف آنان پذیرفته شده و جامعه به کلیتی متکثر تبدیل می‌شود.

۳. عدالت ترمیمی (Restorative Justice)

«عدالت کیفری» و «عدالت توزیعی» از گونه‌های شناخته شده عدالت هستند، اما در چند دهه اخیر و با نقد رویکرد سنتی عدالت کیفری، گونه جدیدی از عدالت با عنوان «عدالت ترمیمی» مطرح شده است. موضوع عدالت ترمیمی این است که برای جبران درد و رنجی که برخی آن را تحمیل و برخی دیگر آن را تحمل کرده‌اند، چه کارهایی باید کرد. به سخن دیگر، عدالت ترمیمی نوعی از عدالت مبتنی بر جبران است. به این معنا که در اجرای آن باید تلاش شود تا آثار وخامت بار جرم و ضرر و زیان ناشی از آن، خواه به صورت کامل یا به گونه‌ای نمادین و با مشارکت بزه کار و بزه دیده کاهش یابد.

رویکرد نظری؛ عدالت به مثابه توانایی

پیش از ورود به بحث اصلی یعنی موضوع «عدالت فرهنگی»، لازم است علاوه بر مباحث مقدماتی که مطرح شد، رویکرد نظری و چهارچوب مفهومی مناسبی ارائه شود تا با استناد به آن ابعاد جدیدتری از عدالت فرهنگی نمایان شود. اگر این کار موفقیت آمیز باشد به طور طبیعی تغییر در رویکردها و راهبردهای موجود را به دنبال خواهد داشت و در نتیجه نگارنده به هدف خود رسیده است.

«رویکرد «عدالت به مثابه توانایی» (Capability approach) که توسط «آمارتیا سن» (Amartya Sen) و مارتا نوزبام (Martha Nussbaum) مطرح شده است، در فهم بهتر ویژگی‌های عدالت فرهنگی بسیار مفید است. این دیدگاه در اصل به عنوان جایگزینی برای رویکردهایی که بر میزان رشد تولید داخلی و یا سطح درآمدهای کشورهای مختلف تکیه می‌کردند، ارائه شد. از نظر سن، پول همیشه شاخص مناسبی برای نشان دادن وضعیت واقعی مردم نیست، آزادی واقعی مردم برای انجام دادن چیزهایی که دلیلی برای با ارزش بودن آن دارنده شاخص مناسب‌تری است.» (Birhouse, 2004: 9)

«سن، با توجه به تجربیات حاصل از کار طولانی مدت در سازمان ملل و به دلیل مشارکت در پروژه‌های عملیاتی در نقاط مختلف جهان رویکرد جدیدی را در مورد عدالت مطرح کرد. او به جای پرداختن به ریشه‌های فلسفی، اخلاقی و نظری بحث عدالت، بیشتر به واقعیت‌های



آماري درباره شرايط موجود توزيع ثروت، بهداشت، تحصيلات و اشتغال در نقاط مختلف جهان پرداخته و توصيه‌هايي را براي سياست‌گذاري‌ها و تدوين برنامه‌هاي اجرايي ارائه مي‌دهد. « (سن، ۱۳۸۲: ۹) او در بحث سعادت و رفاه، به معيارهاي اقتصادي و عام که براي مقايسه بين افراد و کشورها به کار مي‌روند اعتقادي ندارد. بنابر اين به جای تکیه بر رشد اقتصادي به ابعاد انساني تر توسعه مي‌پردازد. نابرابري‌هاي فرهنگي و جنسيتي، محروميت‌ها و معلوليت‌ها، تبعيض عليه زنان، رنج و درد کودکان و حفظ و احترام به آزادي، موضوعات مورد علاقه اين نويسنده است. در ۱۹۹۸، زماني که جايزه نوبل به سن تعلق گرفت، آکادمي سلطنتي سوئد اعلام داشت که او بُعد اخلاقي اقتصاد را به آن بازگردانده است.

«به نظر سن، براي مشخص کردن ميزان عدالت نمی‌توان از معيار ارضاء نياز (Pereference Satisfaction) يا معيار درآمد واقعي (Real income) استفاده کرد. سن معتقد است که به دليل سازگاري (adaptive) و اجباري که در تعيين نيازها وجود دارد، اين معيار نمی‌تواند معيار خوبي براي نشان دادن عدالت باشد. زيرا افراد آرزوهاي خود را بيشتر بر اساس فشارهاي فرهنگي و نه خواست واقعي خود تنظيم مي‌کنند. علاوه بر اين برطرف کردن برخي نيازها بسيار هزينه‌بر و برخي نيازهاي ديگر بسيار کم‌هزينه هستند. به سخن ديگر؛ افراد بر اساس شرايط ناعادلانه‌اي که در آن بسر مي‌برند آرزوها و نيازهاي خود را تعديل مي‌کنند. بنابر اين ارضاي نيازها معيار خوبي براي اندازه‌گيري عدالت نيست. به نظر سن درآمد واقعي و ميزان پول هم معيار خوبي براي مقايسه عدالت نيست، زيرا افراد بر اساس پيشينه تاريخي، وضعيت جسمي و شرايط محيطي خود، بهره متفاوتي از یک درآمد مساوي مي‌برند. براي مثال کساني که دچار معلوليت جسماني هستند يا در شرايط نامناسب آب و هوايي زندگي مي‌کنند در مقايسه با افراد سالم يا آن‌هايي که در مناطق خوش آب‌وهوا زندگي مي‌کنند به درآمد بيشتري نياز دارند.

«سن معتقد است یک نظريه خوب در مورد خوشبختي و سعادت، هم بايد به کالاهای اساسي که افراد به ترتيب آن‌ها را اعلام مي‌کنند توجه کند و هم به ويژگي‌هاي شخصي مناسبي بپردازد که فرد را در تبديل کالاهای اساسي به توانايي فردي براي پيگيري اهدافش هدايت مي‌کند. بنابر اين ما بايد به آزادي براي رسيدن به زندگي واقعي‌اي که فرد دليلي براي ارزشمند بودن آن دارد، بپردازيم. يعني به آزادي‌هاي اساسي (توانايي‌ها) براي انتخاب زندگي‌اي که فرد براي بالارزش بودن آن دليلي دارد. توانايي یک فرد، به ترکيب‌هاي جايگزين عملکردهايي که براي موفقيت او معقول است، اشاره دارد. بنابر اين توانايي نوعي آزادي است، آزادي اساسي براي

رسیدن به ترکیب‌های عملکردی جایگزین.» (Brighouse: 71-72)

آزادی: به نظر سن برای از بین بردن معضلاتی چون محرومیت‌ها، نابرابری‌ها، فقر و فساد، تبعیض‌های جنسی و حتی تهدیدهای شدید نسبت به محیط زیست، باید آزادی‌های اساسی انسان‌ها را به رسمیت بشناسیم. باید فرصت‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را طوری تنظیم کنیم که آزادی کنش تمامی انسان‌ها فراهم شود. «مهم توجه هم‌زمان به محوریت آزادی فردی و نیروی تأثیرات اجتماعی بر وسعت و بُرد آن آزادی است. برای برخورد با گرفتاری‌های که پیش رو داریم، باید به آزادی فردی به مثابه یک تعهد اجتماعی بنگریم. این همان رویکرد اساسی است که در این کتاب کوشیده‌ایم به بررسی و کاوش آن بپردازیم. در این رویکرد گسترش آزادی هم به مثابه غایت اولیه توسعه و هم به مثابه ابزار اصلی آن در نظر گرفته می‌شود. توسعه عبارت از حذف انواع ناآزادی‌هایی است که برای مردم گزینشی ناچیز و فرصتی اندک جهت اعمال کنش معقولشان به جا می‌گذارد. بر این اساس، حذف ناآزادی‌های اساسی جزء تشکیل‌دهنده توسعه است.» (سن، ۱۳۸۲: ۲۰) قحطی، سوء تغذیه، سطح پایین بهداشت، اشتغال و آموزش و پرورش از اشکال ناآزادی محسوب می‌شوند. علاوه بر این، محرومیت از آزادی‌های سیاسی، مدنی و تبعیض بین زنان و مردان از انواع دیگر ناآزادی‌ها است. «آزادی به دو دلیل بارز، محور فرایند توسعه است:

۱. دلیل سنجشی: پیشرفت جامعه را پیش از هر چیز باید برحسب میزان افزایش آزادی‌های افراد سنجید.

۲. دلیل کارآمدی: دستاورد توسعه کاملاً به کنش آزاد انسان‌ها وابسته است.» (همان: ۲)

سن در اصل اول افزایش آزادی‌های خود بنیاد فردی، یعنی داشتن آزادی بیشتر برای انجام کارهایی که فرد به هر دلیل ارزشمند می‌شمرد را معیار پیشرفت جامعه قرار می‌دهد. او معتقد است این متغیر از متغیرهای دیگر سنجش پیشرفت مثل فایده، درآمد واقعی یا آزادی لبرالی کامل‌تر است.

در اصل دوم، سن به نقش کاربردی و ابزار گونه آزادی‌ها برای توسعه پایدار و مطمئن اشاره می‌کند. او معتقد است برای توسعه کامل‌تر باید پنج گونه آزادی وجود داشته باشد.

۱. آزادی‌های سیاسی (اعم از حقوق مدنی، حق رأی، آزادی بیان، آزادی مطبوعات بدون ممیزی، نظام حزبی رقابتی و غیره).



۲. تسهیلات اقتصادی (فرصتهایی که هر فرد در اختیار دارد تا منابع اقتصادی را برای تولید، مصرف یا مبادله به کار گیرد و وجود بازار آزاد رقابتی.)

۳. فرصت‌های اجتماعی (یعنی برخورداری از امکانات ضروری زیستن مثل بهداشت، تغذیه و تحصیلات.)

۴. تضمین شفافیت (یعنی افراد بدانند در یک معامله چه چیزهایی را هزینه کرده و از دست می‌دهند و در عوض انتظار به دست آوردن چه چیزهایی را می‌توانند داشته باشند.)

۵. تأمین حمایتی (ساماندهی‌های نهاده‌شده برای افرادی که دچار آسیب و محرومیت شدید شده‌اند. مثل حقوق بیکاری، کمک به مصیبت‌دیدگان و استخدام دولتی تهی‌دستان.)

به‌طور خلاصه در دیدگاه سن، آزادی هم هدف و هم ابزار توسعه است. توسعه نیز به معنای حذف موانع و ناآزادی‌هایی است که انتخاب و فرصت اعمال عاملیت معقول مردم را محدود می‌کند. سن از یک‌طرف معتقد است که رفع موانع آزادی‌های اساسی بخشی از اهداف توسعه است و از طرف دیگر رسیدن به برخی آزادی‌ها را برای سایر آزادی‌ها و توسعه بیشتر ضروری می‌داند. او می‌گوید: «شواهد نشان می‌دهد که آزادی‌های اقتصادی و سیاسی به یکدیگر کمک می‌کنند، نه این که رقیب همدیگر باشند. همچنین فرصت‌های اجتماعی، آموزشی و مراقبت بهداشتی به کارآیی اقتصادی و مشارکت سیاسی کمک می‌کند.»

قابلیت: سن قابلیت را نوعی آزادی می‌داند، آزادی دستیابی به ترکیبات کارکردی متفاوت. به عبارت ساده‌تر، آزادی دستیابی به سبک‌های گوناگون زندگی. «به‌عنوان مثال، فرد متمولی که روزه می‌گیرد می‌تواند همان کارکردی را برحسب غذا خوردن یا تغذیه داشته باشد که فرد مسکینی که مجبور به گرسنگی کشیدن است، دارد. اما فرد نخست مجموعه قابلیت‌های متفاوت از فرد دوم دارد.» (سن، ۱۳۸۱: ۱۰۹) در واقع فرد نخست می‌تواند انتخاب کند که تغذیه خوب و لذیذی داشته باشد درحالی که فرد دوم، چنین قدرت انتخابی ندارد. بنابراین درحالی که مجموعه توانمندی نمایانگر آزادی انتخاب و دستیابی است، ترکیب عمل‌کردهای شخص بازتاب دستاوردهای واقعی اوست.

به‌طور خلاصه، در دیدگاه سن نسبت عدالت اجتماعی، محورهایی وجود دارد که می‌توان از آن‌ها برای بحث عدالت فرهنگی هم استفاده کرد. این محورها به شرح زیر است:

جایگاه و اهمیتی که سن برای «آزادی» قائل است و معتقد است بدون وجود آن تحقق

عدالت اجتماعی غیرممکن خواهد شد. تأکید سن بر اهمیت «کنشگری افراد» برای پیگیری خواسته‌هایشان. تعریف و بیان عدالت اجتماعی بر اساس در نظر گرفتن شرایط اقتصادی، اجتماعی، جغرافیایی، زیستی و... افراد.

حوزه‌های عدالت

۱. عدالت اقتصادی

در حوزه اقتصاد بحث عدالت با کمبود ارتباط دارد، زیرا در بسیاری از موارد، کمبود کالا؛ امکانات و خدمات انسانی است که موجب می‌شود بحث عدالت شکل بگیرد. برای مثال نیاز به خوراک، پوشاک، مسکن و بهداشت ایجاد می‌کند که افراد بر اساس حقی که برای خود قائل هستند، سهمی را از این امتیازات طلب کنند. بنابراین موضوع دیگری که در ارتباط با عدالت مطرح می‌شود، موضوع حق است. اگر بحث حق نبود بی‌شک از عدالت چیزی جز تساوی برداشت نمی‌شد. اما بحث حق باعث می‌شود که عدالت به معنای تساوی صرف تقلیل نیابد؛ عدالت یعنی هر کس به اندازه حق خود از امکانات مورد نظر استفاده کند. عدالت اقتصادی در اینجا معنا می‌یابد. در حیطه فعالیت‌های اقتصادی، افرادی که جایگاه یکسانی در تولید دارند و به عبارت دیگر حق مشابهی در تولید دارند، باید همچنین سهم مساوی نیز از منابع و امکانات داشته باشند. بدیهی است در این حالت سهم یک کارگر متخصص با یک کارگر ساده و یا سهم یک پزشک جراح قلب با یک پزشک عمومی یکسان نیست، اما عدالت حکم می‌کند که تمام کارگران متخصص یا پزشکان عمومی از امتیازات و منافع یکسانی برخوردار باشند.

۲. عدالت حقوقی

در حوزه حقوق بحث درباره چگونگی جبران خطا و توزیع حق است. زندگی جمعی به‌طور ذاتی برخوردها و اصطکاک‌هایی را بین انسان‌ها به همراه دارد و بحث عدالت حقوقی به موضوع چگونگی قضاوت در این شرایط و همچنین رعایت مساوات بین افراد می‌پردازد. از نظر حقوقی در اجرای قوانین هیچ تفاوتی بین افراد وجود ندارد و پیامبر، پادشاه، متخصص، قهرمان، مسیحی و مرد یا زن بودن هیچ حقی را برای صاحب آن ایجاد نمی‌کند. البته این موضوع با این واقعیت که کشورهای مختلف در زمان‌های مختلف، نظام‌های حقوقی متفاوتی داشته‌اند منافاتی ندارد، بلکه مهم آن است که نباید صفات انتصابی و اکتسابی موجب نابرابری حقوقی و تبعیض شود. بنابراین مهم‌ترین شاخص عدالت حقوقی آن است که قانون با تمام افراد (بالغ و عاقل) رفتار یکسانی داشته باشد. اگر حکم قطع دست برای دزدان کوچک صادر می‌شود، بی‌عدالتی



محض است که دزدان بزرگ هنوز دست‌درازی داشته باشند.

۳. عدالت سیاسی

شنتال موفه درباره عدالت سیاسی می‌گوید: «مسئله اساسی این است که هیچ نوع کالای اجتماعی نباید به‌عنوان ابزار سلطه به کار رود و در ضمن باید از تمرکز قدرت سیاسی، ثروت، افتخار و به‌ویژه مقام و منصب مطلوب، در دست یک نیرو اجتناب شود.» (موفه ۱۳۸۷) به سخن دیگر؛ عدالت سیاسی به سهم و جایگاه افراد و گروه‌ها در نظام قدرت و سیستم تصمیم‌گیری‌های کلان مربوط می‌شود. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، عدالت سیاسی با اصطلاحاتی مانند «مشارکت سیاسی»، «توسعه سیاسی» و «حقوق سیاسی» هم‌خانواده است.

۴. عدالت اجتماعی

در بحث عدالت اجتماعی به فرصت‌ها، موفقیت‌ها و توانایی‌های ناشی از زندگی جمعی برای افراد و اقشار جامعه پرداخته می‌شود. برای مثال اگر حکومت، امنیت بخشی از کشور را تأمین و بخش دیگری را تأمین نکند، غیرعادلانه رفتار کرده است. علاوه بر امنیت و حقوق شهروندی می‌توان از حق اشتغال، مسکن، ازدواج، بهداشت، آموزش، آزادی بیان و آزادی دسترسی به اطلاعات و غیره نام برد. نکته مهم در حوزه‌های عدالت اجتماعی آن است که تمامی افراد و گروه‌ها صرف‌نظر از تفاوت‌های جنسی، سنی، مالی، عقیدتی و فرهنگی باید به‌طور برابر حق دسترسی به منافع و امکانات جامعه را داشته باشند؛ اما برابری و تساوی افراد در حقوق اجتماعی به معنای از بین بردن حق انتخاب افراد نیست. برای مثال عدالت اجتماعی ایجاب می‌کند که همه افراد از حق آموزش و آزادی بیان برخوردار باشند، اما این به معنای آن نیست که تنها یک نوع آموزش در کل جامعه حاکم شود، یا همه افراد فقط مجاز باشند یک ایده یا حزب را بیان کنند؛ به عبارت دیگر مبارزه با بی‌عدالتی و تبعیض‌های اجتماعی را نباید به مبارزه با تفاوت و تکثر اجتماعی تبدیل کرد، زیرا عدالت همچون آزادی یکی از اهداف اساسی هر جامعه است. عدالت اجتماعی، بدون انواع آزادی‌های اساسی غیر ممکن است.

۵. عدالت فرهنگی

عدالت فرهنگی در دو بعد اساسی قابل طرح و بررسی است:

الف. بعد مادی فرهنگ (عدالت در دسترسی)

بعد مادی و ساختاری فرهنگ به توزیع عادلانه فضا، زیرساخت‌ها، کالا و خدمات فرهنگی

مربوط می‌شود. از این منظر؛ دسترسی به تولیدات فرهنگی به معنای تحقق عدالت فرهنگی است. برای مثال لازم است که در ازای هر ۱۰ هزار نفر یک سینما و یا به ازای هر ۱۰۰ نفر ۸ متر فضای مطالعه وجود داشته باشد.

اگر از منظر عدالت توزیعی نگاه کنیم این رویکرد به معنای آن است که تمام افراد جامعه در هر مکانی که هستند به امکانات و زیرساخت‌های فرهنگی دسترسی مشابه داشته باشند. اما اگر مباحث آمارتیا سن را به یاد آوریم خواهیم دید که تعریف چنین استانداردهایی برای تمامی اقشار و مناطق جغرافیایی کار صحیحی نیست و باید علاقه و قابلیت افراد و همچنین ویژگی‌های تاریخی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی گروه‌های اجتماعی و مناطق جغرافیایی را نیز در نظر گرفت. برای مثال؛ انتظار نمی‌رود که تعداد سالن موسیقی نسبت به جمعیت در استانی که بیشتر اهل و متقاضی موسیقی هست با استان دیگری که بیشتر متقاضی هنرهای دستی هستند یکسان باشد. آیا برنامه‌های فرهنگی و هنری یک شهر نیمه کویری، تازه تأسیس و صنعتی مانند اراک با یک شهر جنگلی، قدیمی و کشاورزی مانند رشت یکسان است؟ اساساً یکی از دلایل شکست برنامه‌های توسعه فرهنگی در ایران همین برنامه‌ریزی متمرکز و از بالا به پایین سازمان مدیریت و وزارتخانه‌ها و عدم توجه به شرایط بومی و منطقه‌ای بوده است. در صورتی که اگر برنامه‌ریزی از پایین به بالا و بر اساس خواست و تقاضای استان‌ها و شهرستان‌ها انجام شده بود، احتمال موفقیت بیشتری داشت. در کشورهای توسعه‌یافته، وزارت فرهنگ و سازمان مدیریتی نیست که بگوید هر شهر و روستا باید چه تعداد سالن تئاتر، سینما، کتابخانه و... داشته باشد. این مردم شهرها و روستاها هستند که با رأی دادن به برنامه فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی شهردارها و دهدارها مشخص می‌کنند که اولویت آن‌ها سالن تئاتر یا موزه هنری و یا کتابخانه‌های بیشتر است.

نکته مهم دیگر در حوزه عدالت در دسترسی؛ مغالطه و تحلیل‌های نادرستی است که سال‌هاست توسط مسئولان و مدیران کشور تکرار می‌شود. برای مثال محمدرضا عارف، معاون سابق ریاست جمهوری و به عنوان رئیس مجمع نمایندگان استان تهران در مراسمی که در استانداری و به میزبانی استاندار تهران برگزار می‌شود؛ می‌گوید: «استان در بسیاری از شاخص‌ها غیربرخوردار است، و در بخش‌های مختلف از جمله سرانه فضاهای ورزشی، آموزشی و بهداشتی و درمانی یکی از محروم‌ترین استان‌های کشور است.» <http://www.irna.ir> عارف در حالی تهران را از محروم‌ترین استان‌های کشور می‌داند که ابتدایی‌ترین نکات منطقی را در این مورد نادیده گرفته است. اشاره عارف به ادعاهایی است که بارها توسط برخی مدیران دستگاه‌های دولتی



در تهران بیان شده است. برای مثال مدیرکل آموزش و پرورش شهر تهران می‌گوید: «شهر تهران به لحاظ وسعت فضاهای آموزشی در ردیف ۵ شهر فقیر کشور قرار دارد.» <http://www.irna.ir> ناصحی رئیس کمیسیون اجتماعی و فرهنگی شورای اسلامی شهر تهران در گفتگو با خبرنگار مهر می‌گوید: شهر تهران باتوجه به جمعیت ۸ میلیون نفری با دو هزار مسجد کمترین تعداد مساجد را دارد و به لحاظ تقسیم تعداد مساجد بر تعداد جمعیت باید گفت پایتخت فقیرترین شهر کشور از نظر شمار مسجد است. هم اکنون ۲ هزار مسجد در تهران وجود دارد و سرانه تعداد مساجد به جمعیت در تهران برای هر ۴ هزار نفر، یک مسجد است. <https://www.mehrnews.com> در همین راستا مدیری در حوزه فرهنگ با اشاره به تعداد کتابخانه‌های شهر تهران و مقایسه آن با سایر شهرها نتیجه می‌گیرد که تهران کمترین تعداد کتابخانه را نسبت به جمعیتش در کل کشور دارد. برخی مدیران در حوزه بهداشت هم با اشاره به تعداد داروخانه‌ها یا تعداد دستگاه‌های تصویر برداری پزشکی MRI و... همین مغالطه را می‌کنند.

همگی این افراد فراموش می‌کنند که در بسیاری از این موارد قیاس براساس جمعیت قیاس مع‌الفارق است. برای مثال اگر یک شهر ۱۰ هزار نفری یک کتابخانه و یک شهر ۱ میلیون نفری ۵۰ کتابخانه داشته باشد نباید نتیجه گرفت شهر ۱ میلیونی محروم‌تر از شهر ۱۰ هزار نفری است چون در آن شهر به ازای هر ۲۰ هزار نفر یک کتابخانه موجود است. دلیل آن بسیار ساده است زیرا در شهر کوچکتر افراد فقط به یک کتابخانه دسترسی دارند و اگر به هر دلیل آن یک کتابخانه کار نکند افراد آن شهر کوچک به هیچ کتابخانه دیگری دسترسی ندارند. همچنین افراد شهر کوچک فقط به چند هزار عنوان کتابی که در یک کتابخانه هست دسترسی دارند. درحالی که در شهر بزرگ‌تر که ۵۰ کتابخانه دارد افراد همیشه به میلیون‌ها عنوان کتاب که در ده‌ها کتابخانه‌ها هست دسترسی دارند. این استدلال در مورد سایر فضاهای ورزشی، آموزشی و بهداشتی هم صادق است. برای مثال اگر در شهر کم جمعیتی ۵ داروخانه بود و در شهر پر جمعیتی ۱۰۰ داروخانه نمی‌توان تنها با استناد به نسبت جمعیت به تعداد داروخانه نمی‌توان نتیجه گرفت که کدام استان محروم‌تر است.

ب. بعد محتوایی فرهنگ (عدالت در حضور)

بعد محتوایی و ارزشی فرهنگ پیچیدگی و وسعت بیشتری دارد و به حضور و مشارکت همگانی، در ساختن و بازتولید فرهنگ جامعه مربوط است. همان‌طور که در جوامع پیشرفته افراد با رأی

و انتخابات در فضای سیاسی جامعه مشارکت دارند و خواسته‌های خود را دنبال می‌کنند؛ به همین شکل افراد باید بتوانند در فرهنگ جامعه هم نقش داشته باشند و ارزش‌ها و آداب و رسوم خود را ارایه کنند.

همان‌طور که مشاهده می‌شود رویکرد اول بر امکان دسترسی و استفاده از کالا و خدمات متمرکز است، درحالی‌که در رویکرد دوم بر امکان مشارکت و کنشگری افراد در حوزه فرهنگ و برطرف کردن نیازهای فرهنگی همه افراد و گروه‌ها تأکید می‌شود. بعد اول را که به مصرف کالا و خدمات و پیام‌های فرهنگی محدود می‌شود می‌توان «عدالت در دسترسی فرهنگی» نامید، در حالی‌که بعد دوم را که با تولید و توزیع کلیه عناصر فرهنگی سروکار دارد می‌توان «عدالت در حضور فرهنگی» نامید.

لازم به بیان است؛ «عدالت در دسترسی فرهنگی» به دلیل تأکید بر بعد مادی فرهنگ و تمرکز بر توسعه امکانات، فضاها و زیرساخت‌های فرهنگی؛ خواه‌ناخواه با منابع مالی یک جامعه پیوند می‌خورد. در شرایطی که درآمدهای یک کشور در سطح مطلوبی باشد امکان افزایش بودجه عمرانی و به تبع آن توسعه زیرساخت‌ها بیشتر می‌شود و برعکس.

اما «عدالت در حضور فرهنگی» به چیزی فراتر از منابع و امکانات مالی نیازمند است. بدون وجود حداقلی از آزادی‌ها امکان تحقق عدالت در حضور فرهنگی وجود ندارد. البته علاوه بر ضرورت احترام به آزادی‌ها برای تحقق عدالت در حضور فرهنگی، باید شهروندانی آگاه و آموزش‌دیده داشت. به سخن دیگر؛ نوع آموزشی که برای تحقق عدالت در حضور فرهنگی نیاز است با نوع آموزشی که برای تحقق عدالت در دسترسی فرهنگی به آن نیازمندیم از یک جنس نیست. «عدالت در حضور فرهنگی» به‌نوعی با هرم سلسله‌مراتب نیازهای مازلو قابل قیاس است. این نوع عدالت نه به نیازها و دسترسی‌های ابتدایی و اولیه فرهنگی، بلکه به خواست‌های متعالی و کمال‌یافته انسانی مانند خودشکوفایی و آفرینش‌گری مربوط می‌شود. تحقق عدالت در این سطح، مستلزم شکوفا کردن خلاقیت و کنشگری افراد است.

در صورتی‌که عدالت در حضور فرهنگی رعایت نشود و گروه‌ها و قشرهایی از جامعه احساس کنند که تبعیض و بی‌عدالتی فرهنگی نظام‌مندی بر ضد آن‌ها اعمال می‌شود، با فرهنگ حاکم همراهی نخواهند کرد. این وضعیت نه تنها موجب کاهش انسجام فرهنگی می‌شود، بلکه حتی ممکن است جامعه را با تهدیدهای امنیتی روبرو کند. برای مثال؛ در چند سال گذشته برخی گروه‌های اجتماعی به بازنمایی‌های رسانه‌ای خود اعتراض‌های گسترده و گاه خشن داشته‌اند.



این اعتراض‌ها به دلیل چاپ یک کاریکاتور، یا پخش فیلم و سریال تلویزیونی بوده است. اگر بخشی از جامعه احساس کند که بخش یا بخش‌های دیگری برای خود خط قرمزی ترسیم کرده‌اند که برای آن‌ها رعایت نمی‌شود، به این برخورد دوگانه اعتراض خواهند کرد. اگر در جامعه به برخی مشاغل تقدس بخشیده شود و امکان نقد آن‌ها نباشد، طبیعی است که سایر مشاغل هم در مقابل چنین تبعیض‌هایی ساکت نخواهند نشست. شاید به همین دلیل است که در کشورهای اروپایی همان‌طور که می‌توان یک پرستار را نقد کرد و از آن کاریکاتور کشید، همین آزادی برای نقد یک ژنرال ارتش و یا یک کشیش هم وجود دارد. در ادامه به پیامدهای ایده «عدالت در حضور فرهنگی» در چند حوزه اشاره خواهد شد.

عدالت نمایشی: مصادیق بی‌عدالتی فرهنگی در حوزه‌های مختلف فرهنگ قابل طرح و بررسی است. برای مثال بی‌عدالتی فرهنگی در حوزه نمایش (فیلم و سریال تلویزیونی) بسیار مشهود است. بر اساس یک مطالعه میدانی بیش از ۹۳ درصد از فیلم‌های سینمایی موجود در شبکه‌های خانگی در دهه هشتاد؛ در شهر تهران، استان‌های شمالی و جزیره کیش و قشم تهیه شده است. درست است که جاذبه‌های چشمی گیلان و مازندران زیاد است و ساخت فیلم در این مناطق به دلیل نزدیکی به تهران اقتصادی‌تر است، اما این بی‌توجهی به سایر مناطق کشور موجب گسترش بی‌عدالتی فرهنگی می‌شود و حس انسجام ملی در سایر اقوام و مناطق را کمرنگ می‌کند.

بدیهی است این بی‌عدالتی بازنمایی جغرافیایی در فیلم‌ها، بی‌عدالتی‌های بعدی را نیز به دنبال خواهد داشت. برای مثال وقتی فیلم‌ها در یک منطقه جغرافیایی تهیه شوند؛ ارزش‌ها، باورها، گویش، آداب و رسوم، شیوه‌های قومی، سبک معماری، خوراک و پوشاک همان منطقه برجسته شده و سایر مناطق جغرافیایی فرصتی برای حضور و مشارکت در ساختن فرهنگ ملی پیدا نمی‌کنند.

در شعار گفته می‌شود که همه جای ایران زیباست و خاکش طلاست؛ اما در عمل کمتر کسی حاضر است در ماه‌های گرم سال در جنوب کشور کار کند و یا با کمبود امکانات در استان‌های محروم بسازد. البته در زمستان حضور اهالی فرهنگ و رسانه در مناطق گرمسیر بیشتر می‌شود که دلیل این «حضور فصلی» احتمال چیز دیگری است. به همین ترتیب، حضور در استان‌ها و مناطق محروم بیشتر برای نمایش دادن عقب افتادگی‌ها، دزدی، قاچاق و حداکثر ایجاد حس ترحم با نگاهی از بالا به پایین است.

بی‌عدالتی فرهنگی در فیلم‌ها تنها به بازنمایی جغرافیایی محدود نمی‌شود و انواع تبعیض‌های دیگر را نیز می‌توان در این فیلم‌ها دنبال کرد. برای مثال، در همان مطالعه مشخص شد که در نمایش موضوعات مربوط به برخی مشاغل مانند استاد دانشگاه، هنرمند، روزنامه‌نگار، وکیل، مهندس، روحانی، پلیس و آرشیتکت در مقایسه با سایر مشاغل ظلم و اجحاف بزرگی اعمال شده است. درحالی‌که تعداد نانوایان یا قصاب‌ها از تمامی افراد شاغل در گروه اول بیشتر است، اما این مشاغل یا محور اصلی فیلم نیستند یا اگر باشند هم در نقش منفی یا طنز به آن‌ها پرداخته شده است. همچنین با این‌که کارگران، کشاورزان و ارثی‌ها حجم بزرگی از جامعه را تشکیل می‌دهند، به‌ندرت در فیلم‌ها به چنین مشاغلی اشاره شده است.

عدالت در حضور فرهنگی مستلزم این است که نیازها، دردها و خواسته‌های فرهنگی، هنری و زیبایی‌شناختی همه اقشار و گروه‌ها در کالاهای فرهنگی از جمله فیلم‌ها و سریال‌ها بازتاب داشته باشد؛ تقریباً مشکل اکثر زوج‌ها در فیلم‌ها و سریال‌ها ناباروری و نداشتن فرزند است تا داشتن یک فرزند معلول ذهنی یا جسمی، در حالی‌که از لحاظ آماری و در واقعیت احتمال شیوع این دو پدیده یکسان است. عدالت در حضور فرهنگی یعنی اینکه آیا همان اندازه که مشکلات و دردهای بیماران سرطانی در فیلم‌ها و رمان‌ها بازتاب دارد؛ دردها و رنج‌های بیماران عفونی و جذامی هم در اینگونه تولیدات فرهنگی منعکس می‌شود.

عدالت رسانه‌ای: وجود و توزیع مناسب نشریات در سطح یک شهر کافی است که بگوییم عدالت در دسترسی فرهنگی به مطبوعات محقق شده است. اما برای «عدالت در حضور فرهنگی»، همه افراد و اقشار جامعه باید بدانند و بتوانند اخبار و نظراتشان را در نشریات چاپ و مطالباتشان را در سطح رسانه‌ها پیگیری کنند. عدالت رسانه‌ای که به چنین موضوعی می‌پردازد در حوزه‌های زیر قابل طرح بررسی است:

۱. عدالت در مالکیت و مدیریت رسانه‌ها.

این بعد بسیار مهم از عدالت در ابتدا توسط مارکس و مارکسیست‌ها مطرح شد و کماکان اهمیت خود را حفظ کرده است. نگاهی به تولیدات رسانه‌ای جهان نشان می‌دهد بازتاب مثبت و جانب‌دارانه از یهودیان در صدر تولیدات رسانه‌ای است. دلیل این وضعیت نه مظلومیت بیشتر این قوم از سایر اقوام مظلوم، بلکه در این واقعیت نهفته است که بزرگ‌ترین مؤسسات رسانه‌ای جهان در مالکیت و کنترل یهودیان قرار دارند.



۲. عدالت در تهیه و تدوین محتوای پیام‌ها.

پرسش‌هایی مانند این که آیا در ارائه گزارش از یک قتل در رسانه‌ها، منصفانه رفتار می‌شود و همه طرف‌های درگیر فرصت بیان دیدگاه و استدلال‌های خود را دارند، به عدالت در تهیه محتوای پیام مربوط می‌شود. در همین زمینه می‌توان پرسید آیا فیلم‌های تاریخی که در چند سال گذشته در کشور ما ساخته شده است، عادلانه بوده‌اند. نگاهی به برجسته‌ترین تولیدات هنری جهان نشان می‌دهد که پرهیز از نگاه سیاه‌وسفید و مطلق‌گرایانه یکی از عوامل مهم ارتباط برقرار کردن با مخاطب و دعوت جامعه به مدارای بیشتر و خشونت کمتر است. در چنین تولیداتی مخاطب نمی‌تواند به راحتی قضاوت کند و فرد یا عملی را نادرست و فرد یا عملی دیگر را درست بداند. آیا تولیدات فرهنگی ما چنین ویژگی‌ای دارند یا در ابتدا آدم بد رمان یا فیلم حتی نام و ظاهرش هم بد و زشت است و کوچک‌ترین خیر و خوبی در او دیده نمی‌شود.

۳. عدالت در پوشش پیام و اخبار مربوط به افراد و گروه‌های جامعه.

بی‌عدالتی رسانه‌ای در حوزه پوشش پیام باعث می‌شود که ترک خوردن دیوار یک مدرسه در تهران در شبکه تلویزیون سراسری و روزنامه‌های مهم بازتاب داشته باشد، اما خراب شدن یک مدرسه در روستاها و شهرستان‌ها پوشش خبری مناسبی پیدا نکند. همین نوع از بی‌عدالتی است که سبب می‌شود یک ایده که به نفع صاحبان قدرت است، هفته‌ها تیر یک روزنامه‌ها و اخبار باشد، اما یک ایده که به نفع فاقدان قدرت است در هیچ رسانه و سازمان مسئولی دنبال نشود. البته وجود تبعیض در اجرای عدالت در پوشش پیام و خبر دلایل و ابعاد گوناگونی دارد که باید به‌طور ویژه به آن‌ها پرداخته شود. برای مثال، دلیل اینکه اخبار مربوط به ورزشی مانند فوتبال در صدر مطبوعات است، بیش از این که به مبحث تبعیض و عدالت رسانه‌ای در پوشش اخبار ربط داشته باشد به سلاقی و علایق خوانندگان مربوط می‌شود.

عدالت فرهنگی - هنری: عدالت در حضور فرهنگی - هنری یعنی این که همه اقوام و اقشار یک جامعه بتوانند آثار فرهنگی - هنری (شیوه‌های قومی، ادبیات، موسیقی و...) خود را به گوش دیگران برسانند و در ثبت کارهای مشترک نقش داشته باشند. تحقق چنین عدالتی با دو تهدید جدی روبه‌رو است.

۱. تهدید نخست به تمرکزگرایی و قرار گرفتن اکثر بودجه و امکانات کشور در پایتخت و دو یا سه شهر بزرگ دیگر مربوط است. اگر اکثر مراکز فرهنگی در تهران متمرکز شود و در شهرستان‌ها هم‌زمان با کاهش فضاهای فرهنگی با افزایش تنگ‌نظری‌ها و سخت‌گیری‌ها

مواجه باشیم در آینده نویسنده‌ای مانند صادق چوبک پیدا نخواهد شد که در تنگسیر و سنگ صبور از حال و هوای جنوب برای ما بگوید. در نهایت همه داستان‌ها و رمان‌ها، گیشا و یوسف‌آباد و زعفرانیه تهران را به تصویر خواهند کشید. سهراب سپهری‌ای نخواهد بود تا چنارها و بیابان‌های کاشان را نقاشی کند و خواننده‌ای نخواهد بود که به جای پنجاه بار از شب‌های تهران گفتن یک‌بار هم از شب‌های مشهد و کرمان بگوید.

۲. تهدید دوم ریشه در برخوردهای تنگ‌نظرانه و سلیقه‌ای دارد. اگر موسیقی هنر است و اگر موسیقی بخشی از فرهنگ هر قوم و منطقه‌ای است، چگونه ممکن است، موسیقی یک قوم یا یک ناحیه کشور مجاز و موسیقی اقوام و نواحی دیگر غیرمجاز باشد؟ چگونه ممکن است نمایش و آموزش برخی ابزار موسیقی ممکن و برخی دیگر غیرممکن باشد؟ چرا «نی» مجاز و «نی‌انبان» غیرمجاز است؟ تفاوت «دایره‌زنگی» با «دف» و «تنبک» چیست که با یک چشم به آن‌ها نگاه نمی‌شود؟ چرا نشان دادن آداب، رسوم، مراسم آیینی، رقص و آواز منطقه خراسان و سیستان ممکن و منطقه خوزستان و تهران غیرممکن است؟ نقش و جایگاه سایر اقوام و گروه‌ها و سلاقی در ساختن فرهنگ کجاست؟ آیا حفظ انسجام و امنیت ملی بدون احترام به فرهنگ تمامی اقوام و نواحی پایدار خواهد بود؟ آیا همان‌طور که طبقه حاکم و محکوم سیاسی و اقتصادی داریم؛ فقط عده‌ای حق دارند که فرهنگ و ارزش‌های خود را نمایش دهند و دیگران از چنین حقی محروم هستند؟ به‌هرحال تأمل بیشتر در چنین موضوعاتی به حوزه عدالت فرهنگی به معنای «عدالت در حضور فرهنگی» ارتباط دارد که تاکنون به آن توجه چندانی نشده است.

عدالت در حمایت‌های فرهنگی: حمایت از بخش فرهنگ یکی از دغدغه‌های اصلی مسئولین فرهنگی و فرهنگ‌دوستان است. در ایران این حمایت‌ها اهمیت بیشتری پیدا کرده است که دو دلیل اصلی آن عبارت‌اند از: ۱. حجم نسبتاً زیاد حمایت‌ها و یارانه‌ها پرداختی توسط دستگاه‌های دولتی و وابسته به بودجه عمومی ۲. امکان ترویج علایق و سلاقی ایدئولوژیک از بودجه و امکانات عمومی.

در ایران برخی از خدمات و کالاهای فرهنگی و هنری با رانت‌های گوناگون دولتی تولید می‌شوند و در تبعیضی آشکار با سایر تولیدات به رقابت می‌پردازند. چنین رقابت‌هایی کاملاً غیرعادلانه و تبعیض‌آمیز و نقض عدالت فرهنگی است. برای مثال در سال‌های گذشته برخی فیلم‌ها، رمان‌ها و نمایشگاه‌های هنری از حمایت‌های گوناگون اما غیرشفاف بخش‌های دولتی و وابسته به دولت برخوردار شده‌اند که از تولیدات مشابه دریغ شده است. البته در همه جهان



برخی مؤسسات، نهادها و افراد حقیقی و حقوقی از تولیدات فرهنگی حمایت می‌کنند، اما این حمایت‌ها از بودجه دولتی نیست و منبع و مقدار هزینه‌های صرف شده هم کاملاً شفاف و روشن است. این که برای تبلیغ یک کالای فرهنگی میلیاردها در صداسیما، تابلوهای شهری، سایت‌ها و روزنامه‌های عمومی هزینه شود و دانش آموزان مدارس و کارمندان دولت به مصرف‌کننده آن کالا تبدیل شوند و آنگاه با استناد به فروش میلیاردی و مخاطب چند صد هزار نفری آن اثر، فخرفروشی شود، کار عادلانه و منصفانه‌ای نیست.

فضای مجازی و گسترش عدالت در حضور فرهنگی: تاکنون در مورد اهمیت، جذابیت و کارکردهای فضای مجازی و به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی مطالعات و پژوهش‌های زیادی انجام شده است. در مورد دلایل جذابیت این فضا، یافته‌های مطالعاتی را می‌توان در دو گروه خوش‌بینانه و بدبینانه تقسیم‌بندی کرد. در رویکرد خوش‌بینانه، ویژگی تعاملی و مشارکتی بودن این فضا، عامل اصلی جذابیت آن است. در رویکرد بدبینانه، طرح مسائل غیراخلاقی و توطئه بیگانگان عامل گرایش برخی افراد (به‌خصوص جوانان) به حضور در این فضا است.

بر اساس یافته‌های این مطالعه می‌توان گفت؛ دلیل جذابیت و گسترش حضور در شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی این است که مخاطبان احساس می‌کنند در این فضا عدالت به معنای «عدالت در حضور فرهنگی» بیشتر است. برای مثال در این فضا آن‌ها می‌توانند هر موضوعی را در دستور کار قرار داده و با خلاقیت و کنشگری خود در مورد آن پیام‌رسانی کنند. هر فردی می‌تواند در مورد هر موضوعی؛ خبر، نظر، فیلم، عکس و گزارش خود را به اشتراک گذارد و از به اشتراک گذاشته شده دیگران استفاده کند. در این نوع از ارتباطات تبعیض و محدودیت بسیار کمتری از ارتباطات در رسانه‌های جمعی سنتی وجود دارد و فرد احساس قدرت، آزادی و آفرینندگی بیشتری دارد. برای مثال، در زمانی که مشغول تکمیل این متن هستم در فضای مجازی کمپین خبررسانی و اعتراض به تصمیم یکی از بانک‌ها برای دریافت پول در ازای تعویض عابر بانک به نتیجه می‌رسد و بانک مذکور از دریافت وجه صرف‌نظر می‌کند. آیا در رسانه‌های سنتی مانند تلویزیون، رادیو و مطبوعات چنین امکانی برای مخاطبان وجود داشت؟ آیا در شبکه‌های اجتماعی امکان تحقق عدالت به معنای «عدالت در حضور فرهنگی یا رسانه‌ای یا هنری» بیشتر نشده است؟ کاربران این فضا نوع و سطح جدیدی از کنشگری و ارتباطات را تجربه می‌کنند که تا پیش از این وجود نداشته است. آن‌ها می‌توانند به‌راحتی قطعه شعر یا عکس خود را با دیگران به اشتراک بگذارند. با تهیه کلیپ‌های شنیداری و دیداری امکان تجربه فیلم‌سازی و نوازندگی و خوانندگی را پیدا کرده‌اند. در همین زمینه مانوئل کستلر می‌گوید، سه

گونه اصلی ارتباطات عبارت‌اند از: «ارتباطات جمعی»، «ارتباطات میان فردی» و نوع جدیدی از ارتباط که بین دو گونه قبلی قرار گرفته و آن را می‌توان «ارتباط جمعی خودفرمان» (Mass-self communication) نامید. به گفته کستلز شبکه‌های افقی ارتباطی ظهور «ارتباط جمعی خودفرمان» را فراهم کرده است. این نوع ارتباطات عمیقاً استقلال برقراری ارتباط افراد را در برابر شرکت‌های بزرگ ارتباطی افزایش داده است، زیرا کاربران هم به فرستنده و هم به گیرنده پیام تبدیل شده‌اند. کستلز معتقد است در جامعه شبکه‌ای، ارتباط جمعی افقی و مشارکتی است که در سه مرحله ۱. خودفرمانی در تولید محتوا ۲. خودگردانی در توزیع پیام و ۳. خودانتخابی در مصرف پیام‌ها قابل مشاهده است. (کستلز، ۱۳۹۴)

عدالت فرهنگی و مشارکت فرهنگی

ممکن است گفته شود عدالت فرهنگی در معنای مد نظر ما همان «مشارکت فرهنگی» است و تفاوتی با آن ندارد. به نظر می‌رسد اهمیت موضوعاتی مانند مشارکت، توسعه، عدالت، آزادی و به‌اندازه‌ای است که وقتی سخن از هر یک از این مفاهیم می‌شود، بلافاصله پسوندهایی مانند سیاسی، اقتصادی و یا فرهنگی هم به همه آن‌ها می‌چسبند. در نتیجه همان‌طور که مشارکت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی داریم؛ به همان ترتیب هم توسعه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی داریم؛ و به همان ترتیب هم عدالت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خواهیم داشت. آنچه مهم است این است که تمامی این مفاهیم هویت و اولویت‌های خود را دارند. برای مثال «توسعه» به معنای پیچیده شدن، تخصصی شدن و فراگیر شدن انجام امور (سیاسی، فرهنگی و اقتصادی) است. «مشارکت» در معنای عام آن به معنای افزایش حضور کنشگران در انجام امور است که بر اساس حوزه مدنظر می‌تواند به مشارکت سیاسی، اقتصادی و یا فرهنگی تبدیل شود. به همین ترتیب منظور از مشارکت فرهنگی، بهره‌مندی و بهره‌گیری عموم مردم از منابع فرهنگی تعریف شده است. منظور از منابع فرهنگی، در معنای وسیع کلمه، مجموع کالا و اشیای در دسترس است که انجام فعالیت‌های فرهنگی را ممکن یا تسهیل می‌کند. فعالیت‌های فرهنگی، فعالیت‌هایی هستند که اعضای یک جامعه از طریق آن، استعدادهای خود را توسعه و شخصیت خود را گسترش می‌دهند. اندرسون مشارکت فرهنگی را در دو سطح عام خاص قابل بررسی می‌داند. سطح عام مشارکت فرهنگی باتوجه به تعریف عام فرهنگ عبارت است از: همگانی شدن فرهنگ. یعنی همه مردم نسبت به فرهنگ احساس نیاز کنند و تلاش عمده خود را صرف فعالیت‌هایی کنند که به نیازهای فرهنگی آن‌ها پاسخ می‌دهد. برای مثال در آموزش کارهای هنری یا انجمن‌های فرهنگی و... شرکت کنند. معنای خاص مشارکت فرهنگی، مشارکت مردم



در فعالیت‌ها و برنامه‌هایی است که دولت آن‌ها را به عنوان بخش فرهنگ تعریف کرده است. پس بطور خلاصه همانطور که منظور از مشارکت سیاسی و یا اقتصادی حضور مردم در سیاست و یا اقتصاد جامعه است؛ منظور از مشارکت فرهنگی هم، دسترسی و استفاده عموم مردم از فضا، کالا و خدمات فرهنگی و حضور در فرهنگ جامعه است. روشن است اگر مشارکت سیاسی و یا مشارکت اقتصادی کاملاً عدالت سیاسی و یا اقتصادی را پوشش می‌داد لزومی به طرح این اصطلاحات نبود. درست است که مشارکت سیاسی از حضور مردم در انتخابات می‌گوید اما این عدالت سیاسی است که تضمین می‌کند تمام احزاب و گروه‌های اقلیت بتوانند باوجود کمبود امکانات مالی صدایشان را به گوش دیگران برسانند. درست است که مشارکت اقتصادی ضامن حضور کنشگران اقتصادی (شرکت‌ها، کارآفرینان، کارگران، مدیران و...) در فعالیت‌های اقتصادی است؛ اما اینکه این حضور چگونه حضوری است و ثروت تولید شده از این فعالیت‌ها چگونه تقسیم می‌شود موضوعاتی است که در حیطه عدالت اقتصادی قرار می‌گیرند. به همین ترتیب درست است که مشارکت فرهنگی به معنای حضور در فرهنگ جامعه است اما اینکه این حضور چگونه حضوری و با چه کیفیتی هست در حیطه قلمرو کاری «عدالت فرهنگی در معنای حضور» قرار می‌گیرد. برای مثال در فیلم‌های آمریکایی همیشه نقش‌هایی به سیاه پوستان داده می‌شود که نشانگر مشارکت آن‌ها در سینما است، اما اینکه نقش آن‌ها چیست و چگونه بازنمایی می‌شوند را مشارکت فرهنگی نمی‌تواند مشخص کند و باید از منظر عدالت فرهنگی به موضوع نگریم. اینکه در یک کنسرت همه اقوام و گرایش‌ها حضور داشته باشند موضوعی است که به مشارکت فرهنگی مربوط می‌شود اما اینکه همه اقوام و صلیق کنسرت‌های خود را داشته باشند موضوعی است که عدالت فرهنگی در حضور به آن می‌پردازد.

نتیجه‌گیری

در پایان باید گفت؛ با توجه به اهمیت و تأکید مسئولین بر مقوله «عدالت»، انتظار می‌رود هر دو بعد «عدالت فرهنگی» دیده شود و تمرکز بر بعد مادی و زیرساختی موجب غفلت از بعد ارزشی و محتوایی عدالت فرهنگی نشود. هرچند رعایت «عدالت در دسترسی فرهنگی» پایه و اساس هرگونه توسعه فرهنگی است و در نظر گرفتن امکان دسترسی به فضاها، زیرساخت‌ها، کالا و خدمات فرهنگی برای همه نقاط کشور امری ضروری است. اما پرداختن به این بعد از عدالت نباید موجب غفلت از بعد «عدالت در حضور فرهنگی» شود. البته حتی عدالت در دسترسی فرهنگی هم به آن سادگی که تصور می‌شود، نیست.

منابع

- بشیریه، حسین (۱۳۸۰) لیبرالیسم و محافظه‌کاری - نشر نی، چاپ سوم
- سن، آمارتیا (۱۳۸۱) توسعه به مثابه آزادی - ترجمه حسین راغفر، انتشارات کویر، چاپ اول
- سن، آمارتیا (۱۳۸۲) توسعه به مثابه آزادی - ترجمه حسن فشارکی، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ اول
- کاستلز، مانوئل (۱۳۹۴) قدرت ارتباطات - ترجمه محمد آذری نجف آبادی، نسخه دیجیتال انتشارات دفتر مطالعات و برنامه ریزی رسانه ها
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی - ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول
- موفه، شنتال (۱۳۸۷) عدالت از نوع والزری - ترجمه جواد گنجی، روزنامه شرق شماره ۶۰۵

Brighouse, Harry (2004) – Justice– Polity Press First Published

<http://www.irna.ir/fa/News/82723584>

<http://www.irna.ir/fa/News/82706567>

<https://www.mehrnews.com/news/3809353>

تذکر: نظریه خمس و زکات را نباید ساز و کاری نهادینه برای تحقق عدالت توزیعی در نظر گرفت. خمس و زکات نوعی مقررات مالیات گیری است که همه حکومت‌های پیش و پس از اسلام مشابه آن را داشته‌اند. عقلانیت یا تقدیر الهی هم در آن‌ها نیست؛ بلکه ریشه در فرهنگ و سنن شبه جزیره عربستان دارد. به سخن دیگر، هیچ منطق عقلانی نمی‌تواند از خمس (یک پنجم) در برابر ربع (یک چهارم) یا سدس (یک ششم) دفاع کند.

۱۴. فساد ساختاری و عمومی

منتشر شده در ۱۳ فروردین ۱۳۹۸ در سایت انگاره:

<https://engare.net/structural-corruption>

مقدمه

چند سال است که برخی از پژوهشگران و سیاستمداران از گسترش «فساد ساختاری» در ایران سخن می‌گویند. پرسش این است که «فساد ساختاری» چیست؟ نشانه‌ها، دلایل، پیامدها و راهکارهای احتمالی مبارزه با آن کدام است؟ بین فساد ساختاری و فساد عمومی چه رابطه‌ای وجود دارد؟ می‌توان با برجسته کردن سه بعد فرهنگی، سیاسی و قضایی سه تعریف از فساد ساختاری ارائه کرد که هر سه به نوعی مکمل همدیگر هستند.

از منظر فرهنگی؛ فساد ساختاری وضعیتی است که در آن فساد به یک فرهنگ یا نهاد تبدیل شده است. یعنی فساد به مجموعه‌ای از ارزش‌ها، هنجارها، روابط و قواعد تبدیل می‌شود که بر همه افراد و حوزه‌های جامعه حاکم است. در چنین وضعیتی احتمال موفقیت با میزان تن دادن به فساد رابطه مثبتی دارد؛ یعنی اگر فردی بخواهد کارش را بدون تن دادن به فساد پیش ببرد احتمال موفقیتش کمتر از فردی است که همان کار را با انواع فساد مانند پارتی‌بازی، رشوه‌دهی و دروغ‌گویی به پیش می‌برد. روشن است که این بعد فساد با عمومی کردن آن به فساد ساختاری می‌انجامد.

از منظر سیاسی؛ فساد ساختاری وضعیتی است که در آن برای مقابله با فساد در هر سطحی مجبور به برخورد با فساد در سطح بالا، بالا و بالاتر باشیم. به زبان عامیانه هر سخی از فساد که دنبال شود به سرخ‌های جدید می‌رسیم و در نهایت کل کلاف بالا می‌آید.

از منظر قضایی؛ فساد ساختاری زمانی اتفاق می‌افتد که قوه قضاییه اصل بی‌طرفی را کنار



گذاشته و رسیدگی به پرونده‌های کلان؛ غیرشفاف، تبعیض آمیز و ناعادلانه شود. برای مثال زمانی که قوه قضاییه به هر دلیلی استقلال خود را از دست داده باشد یا اراده مبارزه با فساد در این قوه تضعیف شده باشد با این نوع فساد ساختاری روبرو خواهیم شد.

دلایل

۱. فساد ساختاری یک شبه ایجاد نمی‌شود و ریشه‌های تاریخی و دلایل فرهنگی دارد. مطالعه منابع تاریخی و سفرنامه‌ها نشان می‌دهد جامعه ما همیشه با فساد گسترده و عمومی روبرو بوده و فرهنگ فساد در این جامعه نهادینه شده است. چون فساد به یک فرهنگ تبدیل شده هرچند همه مردم مدام از دزدی و پارتی بازی و فساد می‌نالند اما ناله آن‌ها بیشتر به این دلیل است که چرا خودشان نمی‌توانند دزدی و پارتی بازی و فساد کنند. جوزف آپیون در مورد ایران دوران محمدرضا شاه می‌نویسد: «در واقع اختلاس تا آنجا ننگ و عار به حساب می‌آمد که اگر کسی از فرصت‌های بدست آمده برای اختلاس استفاده نمی‌کرد احمق نامیده می‌شد.» در ساختن چنین فسادِ همه افراد جامعه و به‌ویژه خانواده‌ها نقش اساسی دارند.

۲. استبداد سیاسی یا همان حکومت از بالا به پایین، مهمترین دلیل فساد ساختاری است. در جوامع استبدادی که مردم در آن نقش اساسی ندارند و مسئولین پاسخگو نیستند؛ تمامی مناصب و مقامات بسیار مهم از بالا به پایین و توسط شخص حاکم منصوب می‌شوند. در مرحله بعد این مقامات کلیدی، مدیران بعدی را منصوب می‌کنند و آن‌ها هم مدیران میانی را نصب می‌کنند. در چنین حالتی مسئولین و مدیران به جای آنکه به مردم پاسخگو باشند در بهترین حالت فقط خود را ملزم به پاسخگویی به شخص حاکم می‌دانند. در چنین وضعیتی اگر فساد رخ دهد و پرونده یک مدیر میانی به منظور بررسی فساد بیرون کشیده شود، در ادامه و به ناچار پرونده مدیر بالا و بالا و بالاتری بیرون کشیده می‌شود. به سخن دیگر، از آنجا که ساختار سیاسی بطور مستقیم و یا غیرمستقیم ریشه در انتخاب‌های شخص حاکم داشته است؛ دربرخورد با هر فساد احتمال اینکه پای کل نظام به میان کشیده شود زیاد می‌شود. به همین دلیل نظام‌های استبدادی به مرور به این نتیجه می‌رسند که پی‌گیری پرونده‌های فساد برای آن‌ها بسیار هزینه دارد و بهتر است که آن‌ها را بر ملا نکنند و درست به همین دلیل است که اکثر نظام‌های استبدادی به دلیل غرق شدن در فساد نابود می‌شوند.

علاوه بر این، استبداد سیاسی با محدود کردن آزادی بیان و رسانه‌ها، عدم شفافیت و اطلاع‌رسانی و در فشار قراردادن منتقدان و روزنامه‌نگاران باعث می‌شود که فسادهای کوچک و غیرساختاری به فسادهای کلان و ساختاری تبدیل شوند.

استبداد سیاسی همچنین با نقض استقلال قوه قضاییه به گسترش فساد ساختاری دامن می‌زند. تجربه تاریخی جوامع متعدد نشان داده هر اندازه استقلال واقعی این قوه کمتر شود میزان گسترش فساد ساختاری هم بیشتر می‌شود.

۳. حکومت‌هایی که در آن حاکمان مستقیم و غیرمستقیم از دل یک قشر خاص بیرون بیایند به فساد ساختاری دچار می‌شوند. علت آن است که در چنین حکومت‌هایی، فساد یک مسئول تصویر کل حکومت را در افکار عمومی تیره می‌کند. بنابراین در حکومت‌های ایدئولوژیک قشری چاره‌ای جز تکذیب و پنهان کردن فساد مسئولان عالی رتبه باقی نمی‌ماند و این یعنی شروع فساد ساختاری. ۴. برخی از اندیشمندان به درستی وجود انحصار و الیگارشسی دولتی یا غیر دولتی در حوزه اقتصاد را یکی از دلایل مهم فساد ساختاری می‌دانند. اگر دولتی به لحاظ اقتصادی از مردم بی‌نیاز باشد و برعکس مردم نیازمند توزیع منابع توسط دولت باشند احتمال گسترش فساد ساختاری تقریباً صد درصد است. در ایران با افزایش درآمد دولت از منابع نفت و به اصطلاح با بزرگ‌تر شدن دولت رانتیر نفتی؛ میزان فساد ساختاری هم بیشتر شده است.

نشانه‌ها

۱. اگر فساد ساختاری و عمومی شود؛ مردم و مسئولین یکصدا شعار مبارزه با فساد را می‌دهند اما در عمل هیچ اتفاقی نمی‌افتد. نه مردم در مسایل کوچک روزمره و نه مسئولان در مسایل بزرگ و کلان برای کاهش فساد اقدام عملی نمی‌کنند؛ زیرا فساد در فرهنگ جامعه رسوخ پیدا کرده است. همه فساد را در دیگران می‌بینند و چشم برروی فسادهای خود می‌بندند؛ مردم فساد را در مقامات دولتی می‌بینند و مقامات دولتی فساد را به توطئه بیگانگان و دست خائنان نسبت می‌دهند.

۲. فساد که ساختاری شد هر کجا که دست گذاشته شود صدای باندها و لابی‌های قدرت بلند می‌شود و در عمل روند رسیدگی به فساد بسیار پر هزینه می‌شود؛ زیرا همه در فساد شریک هستند. در جامعه‌ای که دچار فساد ساختاری شده است پاک و صادق بودن خیلی هزینه دارد.

۳. پرداختن به فسادهای کوچک و کم اهمیت و بایکوت کردن فسادهای کلان و اساسی از نشانه‌های فساد ساختار است. در این وضعیت همیشه برخی مفسدان خرده پا قربانی دانه درشت‌ها می‌شوند.

۴. برخورد سیاسی با پرونده‌های فساد یکی دیگر از نشانه‌های فساد ساختاری است. این حالت که نشان دهنده عدم استقلال قوه قضاییه است باعث می‌شود که فرهنگ بگم بگم در بین



سیاستمداران رایج شود و آن‌ها اطلاعات از پرونده‌های فساد را به عنوان ابزاری برای چانه زنی با گروه‌های رقیب و قوه قضاییه بکار برند.

راهکارها

اگر به راهکارهایی که در این ۴۰ سال برای مبارزه با فساد اجرا شده است نگاه کنیم خواهیم دید هیچکدام ساختاری نبوده‌اند. مواردی مانند توصیه‌های مکرر اخلاقی به پرهیز از فساد؛ مراحل و فیلترهای گوناگون گزینشی؛ ایجاد سازمان‌ها و نهادهای متعدد نظارت و بازرسی؛ تعدیل و انواع خصوصی‌سازی‌ها در حوزه اقتصاد و برخورد‌های امنیتی با مسائل به کاهش فساد ساختاری منجر نشده است.

همانطور که دارون عجم اغلو در کتاب «چرا ملت‌ها شکست می‌خورند» نشان داده است؛ مهمترین دلیل فقر و فساد در کشورها به این دلیل است که نهادهای اقتصادی و سیاسی آن‌ها انحصاری است و مردم در این نهادها مشارکت واقعی و عمیق ندارند. اگر زمینه مشارکت و اعمال قدرت مردم در حوزه «اقتصاد» و «سیاست» فراهم نشود؛ فقر و فساد همه جامعه را فرا خواهد گرفت. اگر نظامی دموکراتیک و از پایین به بالا باشد در صورت بروز فساد، پرونده مفسدان آن فساد (چه سیاسی چه اقتصادی) به راحتی بررسی و رسیدگی خواهد شد. اما اگر نظامی استبدادی و از بالا به پایین باشد در صورت بروز فساد باید تقریباً پرونده کل مقامات بیرون کشیده شود که امری محال است و در نتیجه فساد ساختاری هم اجتناب ناپذیر می‌شود.

در ایران و از چند دهه قبل و به دلیل تفسیرهای اکثر اساتید و روشنفکران ایرانی موضوع فساد ساختاری در جامعه بیش از هر چیز با نوع نظام سیاسی کاپیتالیستی و یا سوسیالیستی پیوند خورده است. متفکران چپ تمام مشکل جامعه را برآمده از نظام سرمایه‌داری و اقتصاد نئولیبرالی می‌دانند و متفکران راست هم، مالکیت و اقتصاد دولتی را بزرگترین عامل فقر و فساد جامعه می‌پندارند. هر دو نظر درست است اگر آزادی‌های سیاسی و دموکراسی را به عنوان پیش فرض قبول کرده باشیم و هر دو نظر اشتباه است اگر فکر کنیم آزادی و دموکراسی بعداً خواهد آمد. به گفته اغلو، سیاست‌های مرسوم اقتصاد کلان را از هرنوع که باشد باید موضوعی ثانویه پنداشت موضوع اصلی چگونگی رابطه دولت و ملت است.

نکته پایانی اینکه، فساد وقتی ساختاری و عمومی می‌شود که همه ما فاسد شده باشیم. هر دو گروه راست و چپ درست می‌گویند اگر در عمل و با رفتارشان ثابت کرده باشند که فساد شایسته نیست و هر دو گروه اشتباه می‌کنند اگر با رفتارشان ثابت کرده باشند که اهل فسادند.

۱۵. مطالبه‌گری اجتماعی یا طلبکاری اجتماعی

روزنامه اعتماد، شماره ۴۴۱۶، ۲۶ تیر ۱۳۹۸ همچنین خبرگزاری ایرنا:

[/https://www.irna.ir/news/83399193](https://www.irna.ir/news/83399193)

مقدمه

«مطالبه‌گری اجتماعی»؛ به معنای بیان و پی‌گیری خواسته‌های گروهی برای احقاق حقوق اجتماعی و شهروندی از طریق سازوکارهای نهادینه شده است. از آنجا که انسان‌ها در جامعه زندگی می‌کنند و این زندگی جمعی برخی حقوق و وظایف را به دنبال دارد؛ مطالبه‌گری اجتماعی نشان دهنده اراده افراد برای دستیابی به خواسته‌ها و حقوق اجتماعی و شهروندی آن‌ها است. این حقوق می‌تواند حقوق قانونی؛ حقوق شهروندی و یا خواسته‌های اجتماعی افراد باشد که تاکنون محقق نشده است.

مطالبات اجتماعی سنتی، بیشتر در حوزه امنیت اقتصادی و حقوق کار مطرح می‌شدند؛ درحالی که مطالبات اجتماعی مدرن در حوزه فرهنگ و اجتماع و برای موضوعاتی مانند تغذیه سالم، محیط زیست، حقوق اقلیت‌ها، پذیرش مهاجران، حقوق زنان، هویت، ارزش‌ها و سبک زندگی مطرح می‌شوند. البته در حال حاضر ترکیبی از این دو دسته مطالبات بطور همزمان در جوامع وجود دارد. در ایران در یکی دو قرن گذشته؛ روحانیون پیشگام طرح مطالبات مردم در حوزه سیاسی بودند؛ در دوران پهلوی‌ها و با مدرن‌سازی جامعه برخی تشکلهای صنفی چنین مطالباتی را درحد بسیار ضعیفی و برای برخی گروه‌های شغلی مانند پزشکان، مهندسان و وکلاء پیگیری می‌کردند. در ابتدای انقلاب نهادهای صنفی از کارگران و معلمان گرفته تا مهندسان و بازنشستگان شکل گرفتند اما مطالبات این گروه‌ها عموماً دغدغه‌های اقتصادی بود. به مرور مطالبات عدالت‌خواهانه، هویتی و زیست محیطی شکل گرفت.



درخواست‌های اجتماعی که توسط تشکل‌های مختلف بیان و پی‌گیری می‌شود عموماً توسط احزاب؛ مجلس و یا دستگاه‌های اجرایی پالایش شده و در نهایت پس از اصلاحات لازم به تعبیه سازوکارهای قانونی و تغییرات حقوقی منجر می‌شود.

الزامات مطالبه‌گری اجتماعی

برای تحقق مطالبه‌گری اجتماعی رعایت موارد زیر ضروری است:

۱. مطالبه‌گری امری اجتماعی است؛ بنابراین فرد یا افرادی که مطالبه‌ای را مطرح می‌کنند باید پیش از هر چیز به سازماندهی و ایجاد تشکل فکر کنند. البته منظور از سازماندهی؛ الزام داشتن ساختار رسمی و بوروکراتیک نیست؛ بلکه منظور این است که طرح درخواست و پیگیری مطالبات از حالت فردی و جداگانه خارج شده و افرادی که درخواست مشابهی دارند آن را بطور گروهی مطرح و پیگیری کنند. روشن است چنین روشی باعث می‌شود امکان طرح جامع و پایدار مطالبات فراهم شده و دستیابی به اهداف محقق شود.

۲. مطالبه‌گری اجتماعی تمرین دموکراسی و انجام کار مشارکتی است؛ بنابراین بدون داشتن ظرفیت و روحیه همکاری جمعی و احترام به نظر دیگران مطالبه‌گری اجتماعی مقدور نیست. افزایش مشارکت و کار جمعی با مباحث نظری و آکادمیک محقق نمی‌شود؛ بلکه چنین روحیه و آمادگی‌ای نیازمند تمرین عملی و ملموس است.

۳. مطالبه‌گری اجتماعی از مسئولیت‌پذیری و تعهد اجتماعی جدا نیست و در دل خود آن را به همراه دارد. اگر افراد درخواستی داشته باشند اما در قبال آن درخواست هیچ تعهد و مسئولیتی را نپذیرند؛ طرح مطالبه معنایی ندارد. در ادامه تفاوت‌های «مطالبه‌گری اجتماعی» با «طلبکاری اجتماعی» مشخص خواهد شد.

مطالبه‌گری اجتماعی یا طلبکاری اجتماعی

باید بین مطالبه‌گری اجتماعی با طلبکاری اجتماعی تفاوت قایل شد. برخی از مهمترین تفاوت‌های این دو به شرح زیر است:

۱. مطالبه‌گری اجتماعی کنش‌محور است از مشارکت و کنش فعالانه افراد ایجاد می‌شود. در صورتیکه طلبکاری اجتماعی صرفاً نوعی نق زدن و غرغر کردن بدون هیچ حرکت و اقدام عملی است. برای مثال کشور پرجمعیت هند همیشه دچار کمبود دستشویی عمومی بوده و حتی بسیاری از خانه‌ها دستشویی اختصاصی هم نداشته و در مکان‌های غیربهداشتی که در سر

کوچه ها و محلات وجود دارد نیاز خود را برطرف می کنند. این وضعیت هم به لحاظ بهداشتی و روانی؛ هم از منظر توریستان خارجی بسیار ناخوشایند است. با این حال کشور هند که هم اکنون جز ده کشور نخست اقتصادی جهان قرار دارد و سالها نرخ رشد آن بین پنج کشور اول جهان بوده هیچ اقدامی برای برطرف کردن این مشکل نکرده است. مهمترین دلیل آن بوده که این موضوع هیچگاه به عنوان مطالبه و خواست اجتماعی مطرح نشده است؛ درحالی که در بسیاری از کشورها، گروههای بسیار منسجم و پر قدرت درحال پیگیری این مطالبه مردمی هستند تا هم چهره شهر خود را زیبا و پاک نگهدارند و هم به یکی از نیازهای بهداشتی اولیه شهروندان پاسخ گویند.

۲. مطالبه گری اجتماعی از خواست تک تک افراد شروع می شود اما به فراتر از سطح فردی رفته و خواستار تغییر ساختاری برای احقاق همگان می شود. برای مثال عده ای راننده خطی درون شهری که خواستار آسفالت و پرکردن چاله های خیابان ها هستند تا پایان راه و تنها زمانی که همه خیابان ها درست شدند دست از مطالبه گری برمی دارند. طلبکار اجتماعی فقط و فقط به فکر خود است و در مورد مثال اخیر اگر خیابانی که مربوط به خط تاکسیرانی اوست درست شود دست از مطالبه گری می کشد.

۳. مطالبه گری مشروط به گذاشتن وقت و هزینه دادن است این هزینه ممکن است مالی، زمانی و یا حتی جانی باشد. طلبکاری اجتماعی می خواهد بدون هیچگونه هزینه ای از حداکثر منافع برخوردار شود. طلبکار اجتماعی کسی است که می خواهد از آب گل آلود ماهی خود را صید کند و کاری به بهبودی اصولی شرایط موجود ندارد.

۴. مطالبه گری ریشه در حقوق و وظایف اجتماعی دارد. افراد جامعه می دانند در برابر دولت و اجتماع وظایفی را برعهده دارند و چون آن وظایف را انجام می دهند باید از حقوقی هم برخوردار شوند. بنابراین اگر حقوق آن ها رعایت نشود؛ آن را طرح و پیگیری می کنند. به سخن دیگر چون وظایف خود را عمل می کنند انتظار دارند دولت و دیگران هم به وظیفه خود عمل کنند. اما طلبکاری اجتماعی ریشه در حقوق صرف دارد؛ فرد از زمین و زمان طلبکار است و انتظار دارد همه در خدمت او باشند؛ اما خودش کوچکترین قدمی برای هیچ کسی برنمی دارد.

۵. مطالبه گری اجتماعی موضوعی طولانی مدت و عقلانی است و ممکن است گروهی برای احقاق بخشی از حقوق خود سال ها تلاش و پیگیری نمایند؛ درحالی که طلبکاری اجتماعی موضوعی کوتاه مدت و هیجانی است که به سرعت پدید می آید و با همان سرعت فروکش



کرده و فراموش می‌شود. «اگر مطالبات جامعه مدنی در کشورهای توسعه‌یافته پیگیری می‌شود، تنها به این دلیل است که طی سالیان طولانی این مطالبات پیگیری می‌شد. افرادی بوده‌اند که برای مطالبات خود وقت گذاشته و پیگیری کرده‌اند و به دلیل این پیگیری‌ها قوانین وضع یا اصلاح شده است. بنابراین تحقق مطالبات بدون پیگیری امکان‌پذیر نیست.» <https://www.khabaronline.ir/news/743984> برای مثال کسانی که خواستار تغییراتی در ساختار تقسیمات کشوری هستند باید به مرور زمان و با پیگیری مداوم این خواست خود را به رسانه‌ها، گروه‌های اجتماعی، نمایندگان مجلس و سایر ذینفعان و مراجع تصمیم‌گیری منعکس کنند.

دلایل طلبکاری اجتماعی

۱. ایرانی‌ها به لحاظ تاریخی انسان‌های معترض و کنشگری نبوده‌اند. البته در غرزدن و شکایت کردن به خصوص با زبان شعر سرآمد بوده‌اند؛ اما واقعیت آن است که در کمتر دوره تاریخی اکثریت ایرانیان حاضر به پرداخت هزینه برای دستیابی به هدف یا خواسته‌های خود شده‌اند. به همین دلیل هر متجاوززی که به کشورشان حمله و آن را تسخیر می‌کرد تا دهها و حتی صدها سال بر آن حکمرانی کرد. اسکندر و جانشینانش یعنی سلوکیان؛ اعراب و دو سلسله بنی‌امیه و بنی‌عباس و مغولان و نوادگان آن‌ها قرن‌ها در این سرزمین حکومت کردند و مردم این خطه کاری جز غرغر کردن نکردند. این درحالی است که لشکرکشی ایرانیان به سایر کشورها حداکثر به اشغالی چند ماه می‌انجامید و مردم کشورهای اشغال شده به سرعت سپاهیان ایران رو بیرون می‌کردند.

۲. استبداد تاریخی که در این سرزمین در طول قرن‌ها حاکم بوده عامل دیگری است که مانع از شکل‌گیری مطالبه‌گری اجتماعی و جایگزین کردن آن با طلبکاری اجتماعی شده است. امروزه هم رویکرد امنیتی به طرح مطالبات اجتماعی یا فعالیت نهادهای مردمی باعث شده که مطالبه‌گری تضعیف و به جایش طلبکاری تقویت شود.

۳. درآمدهای سرشار و بدون زحمت منابع نفت و گاز در چند دهه گذشته، باعث شده که مردم ایران به جای کنشگری و فعالیت؛ همیشه به دنبال سهم خود از منابع نفتی باشند. کمتر کسی منتظر است که ببیند چه کاری باید انجام دهد و اکثریت منتظر این هستند که ببینند چه چیز گیرشان می‌آید.

۴. گسترش فساد در چند سال گذشته و حاکم شدن فرهنگ غارت و چپاول باعث شده که هرکس به فکر سهم و طلب خود از این سفره پهن شده باشد؛ در نتیجه مطالبه‌گری اجتماعی

به طلب‌کاری اجتماعی تبدیل شده است.

۵. رسانه‌ها و شبکه‌های اینترنتی و حضور در فضای مجازی هم یکی از عواملی است که ممکن است به رشد طلب‌کاری اجتماعی دامن زند. افرادی که به دنبال مطالبه‌گری باشند باید هویت و فعالیت خود را کاملاً شفاف و دقیق مشخص کنند؛ اما طلبکار اجتماعی در فضای مجازی، که کاملاً گمنام است، فقط به کلیک کردن و لایک زدن دلخوش می‌کند. در نتیجه بخشی از انرژی لازم برای ساماندهی کمپین‌ها و طرح مطالبات اجتماعی در این فضا مستهلک می‌شود. البته این فضا ظرفیت بسیار گسترده‌ای برای راه‌اندازی و گسترش طرح مطالبات اجتماعی دارد مشروط به این که از به آن به عنوان ابزاری کارآمد و نه هدف اصلی نگاه کنیم.

نقش حاکمیت در برابر مطالبه‌گری اجتماعی

دولت‌ها نقش بسیار بااهمیتی در هدایت و شکوفایی مطالبات اجتماعی به شکل مسالمت‌آمیز و مدنی دارند. اگر دولتی به نقش و تعهدات خود در برابر مطالبات جامعه مدنی عمل نکند این حرکات دچار انحراف شده و حتی می‌تواند برای جامعه پیامدهای ناخوشایندی به همراه داشته باشد. نکته بسیار مهم این است که بدانیم مطالبات اجتماعی در تمامی جوامع بوده، هست و خواهد بود. هیچ لزومی ندارد که دولتمردان مطالبه‌گران اجتماعی را خائن، مزدور و دشمن در نظر بگیرند. با این مقدمه می‌توان گفت؛ مهمترین وظایف حکومت در برابر حرکات مطالبه‌محور به شرح زیر است:

۱. احترام به افکار عمومی و نظر مردم:

اگر دولت و دولتمردان به خواست و اراده مردم توجه نکنند و با روش‌های مختلفی مانند سرپوش گذاشتن بر کمبودها، تحریف کردن خواست مردم، عدم اطلاع‌رسانی و شفاف‌سازی و امروز و فردا کردن؛ به خواست مردم بی‌محلی کنند؛ مطالباتی که می‌توانست خیلی راحت و کنترل شده مطرح شود به حرکات کور و هیجانی منجر خواهد شد که ممکن است آسیب‌ها و هزینه‌های بسیاری به دنبال داشته باشد.

البته بی‌احترامی به افکار عمومی فقط به دولت محدود نمی‌شود و عملکرد نهادهای غیردولتی هم در این زمینه می‌تواند نامناسب باشد. برای مثال حداقل ۲۰ سال است که گروهی از افراد جامعه از وضعیت خدمات پزشکی و برخورد برخی از پزشکان راضی نیستند. بارها و بارها تخلفات پزشکی بطور شفاف و موثر پی‌گیری نشده و هر سال، بیشتر از سال قبل شاهد عدم رعایت



موازیان حرفه‌ای و اخلاقی در این حوزه هستیم. متأسفانه از آنجا که تصمیم‌گیران اصلی این حوزه یعنی «وزارت بهداشت»، «کمیسیون بهداشت مجلس» و همچنین «سازمان نظام پزشکی»؛ کاملاً در کنترل پزشکان هستند؛ تاکنون حقوق بیماران رعایت نشده است. حتی در مواردی که حقوق بیماران نقض می‌شود مرجع رسیدگی بی‌طرفی برای رسیدگی به شکایات وجود ندارد؛ زیرا کمیسیون‌های مختلف پزشکی که مدافع حقوق همکاران خود هستند؛ مهمترین مرجع صدور رای قضات محسوب می‌شوند. به دلایل چنین ملاحظات است که در جوامع توسعه‌یافته برای رعایت اصل حقوقی «عدم تعارض منافع»؛ رابطه پزشک و بیمار به دست پزشکان سپرده نمی‌شود. برای مثال در اکثر کشورهای توسعه‌یافته و تقریباً تمام کشورهای اروپایی، وزیر بهداشت از میان پزشکان انتخاب نمی‌شود. این درحالی است که در ایران از ابتدای انقلاب تاکنون همیشه وزیر بهداشت فردی پزشک بوده است. به هر حال مطالبات مردم در این حوزه تبدیل به بغض در گلو شده و دیر یا زود گریبانگیر تمام پزشکان خواهد شد. به همین دلیل جامعه پزشکی نباید در مقابل رفتار غیراخلاقی برخی از همکارانشان سکوت کند و خودشان باید مطالب‌گر اصلاح این حوزه شوند که متأسفانه تاکنون چنین نبوده و هیچ جریانی از سمت پزشکان به راه نیافتاده است. هدف از ارایه این مثال یادآوری این نکته بود که مطالبه‌گری اجتماعی منحصر به دولت و دستگاه‌های دولتی نیست و اتفاقاً با گسترش خصوصی‌سازی و شکل گرفتن شرکت‌های بسیار بزرگ؛ مطالبات اجتماعی به سمت این شرکت و نهادهای غیردولتی متمایل خواهد شد و بخش خصوصی هم از رعایت حقوق شهروندان مستثنا نیست و باید مسئولیت‌پذیر باشد.

۲. برخورد غیرامنیتی با مطالبات اجتماعی:

یکی از ایرادات جامعه ما این است که هر خواسته و مطالبه‌ای در هر حوزه‌ای از ورزش و هنر گرفته تا اقتصاد و آشپزی به سرعت به موضوعی سیاسی و حتی بدتر از آن به موضوعی امنیتی تبدیل می‌شود. دلیل اینکه پدیده‌های غیرسیاسی به راحتی به پدیده‌های سیاسی تبدیل می‌شود این است که دولت به عنوان کارگزار حوزه سیاست در تمام فضاها ورود کرده و به جای اینکه منتظر باشد تا خواست و اراده مردم از حوزه اجتماع و جامعه مدنی به دولت منتقل شود؛ در این فکر و خیال هست که برای اجتماع و حوزه مدنی تعیین تکلیف کند. حاکم شدن سیاست بر فرهنگ و اجتماع و داشتن نگاه سیاسی به همه امور باعث می‌شود که هر کاری سیاسی تلقی شود. بنابراین حفظ و تقویت جامعه مدنی می‌تواند به عادی‌سازی فعالیت‌های مردمی برای پیگیری مطالباتشان کمک کند. در غیر اینصورت برخورد امنیتی با هرگونه مطالبات اجتماعی در

نهایت موجب تغییر مسیر این مطالبات به سمت رفتارهای خشونت بار منجر خواهد شد.

۳. تدوین سازوکارهای انتقال مطالبات:

دولتمردان به جای اینکه ذهن خود را معطوف سرکوب مطالبه‌گران کنند باید درصد پاسخگویی به نیازهای مطرح شده باشند. به سخن دیگر؛ نخستین پرسش دولتمردان باید شناخت مطالبات و نخستین وظیفه آنان باید طراحی و تدوین سازوکارهایی برای انتقال این مطالبات به حکومت باشد. در همین زمینه می‌توان این پرسش را مطرح که در کشور خودمان قوه مجریه، مقننه یا قضاییه و همینطور احزاب و مهمتر از همه نهادهای حکومتی چه ساختارهایی را برای دریافت و تجزیه و تحلیل مطالبات مردمی پیش بینی کرده‌اند. اگر چنین سازوکارهایی ایجاد نشده یا به خوبی کار نکنند؛ مردم احساس می‌کنند که حکومت برای آن‌ها ارزشی قابل نیست و صدای آن‌ها را نمی‌شنود. وضعیتی که متأسفانه تاکنون حاکم بوده و ظاهراً قرار نیست اصلاح شود.

۴. عدم ایجاد هزینه برای مطالبه‌گری اجتماعی:

در برخی موارد دیده می‌شود که حکومت به مطالبات معمول و منطقی واکنش‌های غیرمعمول و غیرمنطقی انجام می‌دهد. برای مثال زمانی که روزنامه‌نگاری از فساد عظیم پرده برمی‌دارد یا پیگیر احقاق حقوق اقلیتی بی‌دفاع می‌شود؛ ممکن است حکومت به جای تکریم و تشویق خبرنگار به تنبیه و تحدید او متوسل شود. چنین برخوردی ممکن است دلایل پیچیده سیاسی داشته باشد که ریشه در روابط ناسالم قدرت داشته باشد اما به هر حال نتیجه چنین واکنش‌هایی چیزی جز گسترش فساد و ساختاری شدن آن نخواهد داشت. شهروندی که فیلم پلیس متخلف را منتشر می‌کند یا کارمندی که برای احقاق حقش در دیوان عدالت اداری از دستگاه دولتی شکایت می‌کند و گروهی که مبارزه با اسیدپاشی را در دستور کار خود قرار می‌دهند؛ نباید بابت این اقدامات با سرزنش و تنبیه روبرو شود.

پیشنهادهات

درپایان دو پیشنهاد مشخص برای تقویت مطالبه‌گری اجتماعی مطرح می‌شود:

۱. در ایران بیش از ۵۰ هزار خیریه وجود دارد که متأسفانه با توجه به تعدادشان عملکرد مناسبی ندارند و رصد فعالیت و ارزیابی عملکرد این خیریه‌ها همیشه یکی از دغدغه‌های مردم و دولت بوده است. پیشنهاد میشود خیریه‌ها به سمت مطالبه‌محوری حرکت کنند این کار ضمن تخصصی کردن کار خیریه‌ها؛ امکان ارزیابی اقدامات آن‌ها را فراهم می‌کند و خیرین هم با انگیزه بیشتری به کار خیر ادامه می‌دهند. برای مثال جهت دادن خیریه‌ها به موضوعاتی مانند



دفاع از حقوق معنادان، کارتون خواب‌ها، بیماران روانی، میراث فرهنگی، آموزش رایگان، حفظ محیط زیست و... می‌تواند تحولی در این حوزه‌ها ایجاد کند.

۲. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و به خصوص نهادهای صنفی فرهنگی مانند روزنامه‌نگاران، عکاسان، نویسندگان، مستندسازان و ... مسابقه و جوایز ویژه‌ای برای افرادی که در حوزه‌کاری خود مطالبات اجتماعی را طرح و پیگیری می‌کنند در نظر گیرد.

۳. پیشنهاد می‌شود برای پروژه‌ها، شرکت‌ها و نهادهای بزرگ دولتی و غیردولتی مانند پروژه‌های راه سازی و سدسازی، شرکت‌های پتروشیمی و کارخانجات سیمان و یا سازمان نظام پزشکی و سازمان نظام مهندسی؛ معیار اهمیت دادن به مطالبات اجتماعی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی در نظر گرفته شود. بخشی از این هدف می‌تواند در پیوست‌های اجتماعی و فرهنگی عملیاتی شود.

۱۶. اولویت فرهنگ بر سیاست و اقتصاد

روزنامه اعتماد، شماره ۴۵۳۵، ۲۳ آذر ۱۳۹۸

مقدمه

متأسفانه تاکنون اولویت اصلی جامعه و کشور مساله اقتصادی یا سیاسی بوده و مساله و حوزه فرهنگ کمتر دیده شده است. تجربه تاریخی نشان می‌دهد در اکثر موارد اساس توسعه و پیشرفت هر جامعه بر بنیان‌های فرهنگی آن گذارده شده است. نه تغییر صرف در نظام سیاسی (انقلاب مشروطه ایران و تجربه دموکراسی در پاکستان و افغانستان) و نه افزایش درآمدهای کشور (کشورهای نفت‌خیز عربی) هیچکدام تضمین کننده توسعه پایدار و همه‌جانبه نیست. بدون وجود فرهنگ غنی و سالم، هرگونه توسعه‌ای در بخش‌های سیاسی و اقتصادی با شکست روبرو خواهد شد. تنها کشورهایی به توسعه پایدار اقتصادی و سیاسی رسیده‌اند که «فرهنگ توسعه» را داشته‌اند. بدون وجود چنین فرهنگی پیشرفت‌های مقطعی در حوزه اقتصادی، تکنولوژیکی، سیاسی و نظامی بیشتر به رشد غدد سرطانی شبیه خواهند بود. تا پیشرفتی که مایه افتخار و سربلندی ملت باشد.

همانطور که اشاره شد، مردم کشور ما به لحاظ اقتصادی ضعیف‌تر از هند، ترکیه یا کره جنوبی نیستند؛ به لحاظ سیاسی هم اگر از این کشورها بیشتر تلاش نکرده‌اند؛ کوشش آنها برای توسعه سیاسی کمتر هم نبوده است. دلیل آن انجام دو انقلاب در یک قرن و وجود هزاران زندانی سیاسی و شهید راه آزادی و عدالت است. اما چرا احزاب در جامعه ما نمی‌توانند کارکردهای اصلی خود را ایفا کنند و حتی در برخی موارد به باندهای مافیایی تبدیل می‌شوند؟ چرا حتی بهترین و مترقی‌ترین قوانین عملیاتی نمی‌شوند و نمی‌توانند جلوی فساد را بگیرند؟ جواب در «فقر فرهنگی» است.



جامعه ایرانی زمانی میدان مبارزه شرق و غرب بوده که اثرات آن تاکنون باقی مانده است. در رویکرد مارکسیستی، برای ساختن جامعه ایده‌آل باید سیاست را در دست گرفت و روابط قدرت موجود را بر هم زد. در رویکرد کاپیتالیستی نیز باید رشد و شکوفایی اقتصادی را دنبال کرد. داروی درد جامعه ما اولویت بخشی به هیچکدام از دو بُعد مذکور نیست. بدون توسعه فرهنگی و بالا بردن آگاهی و شعور اجتماعی نه شعار توسعه اقتصادی و نه شعار توسعه سیاسی، پایه محکمی برای پیشرفت پایدار نخواهد بود. حال که بدیل توسعه سیاسی یا توسعه اقتصادی به دفعات آزموده شده و نتایج لازم را به دنبال نداشته‌اند؛ آیا وقت آن نرسیده که به توسعه فرهنگی هم اهمیت دهیم؟ (بهرامی کمیل؛ ۱۳۹۶: ۱۳۳ تا ۱۲۶)

اگر کویت، قطر و عربستان را با ترکیه، هند و مالزی مقایسه کنیم خواهیم دید درآمد سرانه در کویت، قطر و عربستان بسیار بالاتر از گروه دوم است؛ اما توسعه سیاسی در این کشورها اتفاق نیفتاد؛ زیرا از منظر فرهنگی ارزشها، باورها و ظرفیت لازم وجود نداشته است؛ پس ساختار بسته را نمی‌توان تنها با رشد اقتصادی اصلاح کرد. چین سه دهه است بیشترین رشد اقتصادی در جهان را داشته است اما هنوز با توسعه سیاسی و حاکم شدن نظام دموکراتیک و رعایت حقوق انسان‌ها فاصله دارد. از طرف دیگر؛ تجربه قدرت گرفتن احزاب راستگرا، جریان‌های پوپولیستی و فاشیستی در اروپا و به قدرت رسیدن ترامپ در آمریکا نشان داد پیشرفت اقتصادی موضوعی نسبی است و دموکراسی همیشه نیازمند افراد دموکرات است؛ به سخن دیگر فرهنگ ستون دموکراسی و توسعه سیاسی است. همانطور که دارون عجم‌اغلو در کتاب «چرا ملت‌ها شکست می‌خورند» نشان داده است؛ مهمترین دلیل فقر و فساد در کشورها به این دلیل است که نهادهای اقتصادی و سیاسی آن‌ها انحصاری است و مردم در این نهادها مشارکت واقعی و عمیق ندارند. اگر زمینه مشارکت و اعمال قدرت مردم در حوزه «اقتصاد» و «سیاست» فراهم نشود؛ فقر و فساد همه جامعه را فراخواهد گرفت. هر چند اغلو این مشارکت را نتیجه وجود «نهادهای» می‌داند و به اولویت داشتن فرهنگ اعتقاد چندانی ندارد؛ اما این نهادها بطور ریشه‌ای در جوامعی تشکیل می‌شوند که فرهنگ نهادسازی و مشارکت را دارند. انگلستان، ژاپن و آلمان اگر دهها بار هم خراب شوند؛ دوباره خود را می‌سازند زیرا فرهنگ مناسب سازندگی را دارند؛ اما در جوامعی که فرهنگ غارت و چپاول نهادینه شده باشد حتی اگر توسعه سیاسی و اقتصادی حاصل شود بسیار ناپایدار و شکننده است. تجربه نشان داده جوامع جهان سومی که قبل از رسیدن به حداقلی از آزادی سیاسی و آزادی بیان؛ سیاست‌های درهای باز، تعدیل اقتصادی و خصوصی‌سازی را در اولویت قرار می‌دهند در نهایت حکومتی یغماگر یا به گفته داگلاس نورث

«کلیتوکراسی» Kleptocracy را به ارث می‌گذارند. زیرا آزادی بیان و شفافیت کافی برای ممانعت از دزدی، رانت‌خواری، اختلاس و فساد دولتی نیست و چنین حکومتی هم منابع جامعه را غارت می‌کند و هم به مرور زمان فرهنگ چپاول را در جامعه نهادینه و همه را دزد می‌کند. از مقدمه بالا نباید نتیجه گرفت که اصلاح حوزه اقتصاد و سیاست هیچ تاثیری ندارد؛ هرکس در مسیر اصلاح ساختار سیاسی و دموکراتیک کردن جامعه استبدادی فداکاری می‌کند و به احتمال زیاد هزینه بالایی را هم می‌پردازد و هرکس که برای اصلاح ساختار اقتصادی مانند افزایش بهره‌وری و تولید گام برمی‌دارد کارش قابل تقدیر است. فقط نباید فراموش کرد که بدون وجود فرهنگ مناسب؛ اصلاحات مذکور نهادینه نخواهند شد. با این مقدمه که «فرهنگ» اساس توسعه سیاسی و اقتصادی است به برخی از «ویژگی‌ها» و «ابزارهای» کار در این حوزه اشاره خواهیم کرد:

الف. ویژگی‌های حوزه فرهنگ

۱. کار فرهنگی زمان‌بر است و سال‌ها و شاید یک یا دو نسل باید عوض شوند تا فرهنگ اصلاح شود؛ البته مشروط به اینکه آن نسل‌ها، قدرت بازتولید سنت‌ها و آداب و ذهنیت خراب خود را نداشته باشند. فرهنگ مانند یک وعده غذایی نیست که چند ساعته بتوان آن را درست کرد؛ فرهنگ مانند ذائقه است که سالها طول می‌کشد تا تغییر پیدا کند. فرهنگ عرصه اندیشه، تبادل نظر، بردباری، کار عمیق و بلند مدت است و هیچگاه با تب‌های تند سیاسی و صدور بخش‌نامه و دستور کار اصلاح نمی‌شود.

۲. کار فرهنگی دستوری نیست و با گفتگو و اقناع انجام می‌پذیرد. اگر در حوزه اقتصاد و سیاست تا حدی امکان برنامه‌ریزی متمرکز و دستوری وجود داشته باشد؛ در حوزه فرهنگ چنین برنامه‌ریزی‌ای بسیار مشکل است و در بسیاری از موارد، دستوری و از بالا به پایین حرکت کردن و اجرای سیاست‌های خشک و خشن نتیجه معکوس می‌دهد. به همین دلیل است که پیشرفته‌ترین کشورهای جهان هیچگاه از سیاست‌های دستوری برای دستیابی به اهداف فرهنگی خود استفاده نمی‌کنند و کمترین قانون و مقرراتی را برای اینکه ارزش‌های فرهنگی چه باید باشند در دستور کار دارند. در کشورهای توسعه‌یافته در حوزه فرهنگ رویکرد تشویقی و ترویجی حاکم است که به حمایت از فعالیت‌های فرهنگی و آثار هنری مربوط می‌شود. برعکس، در کشورهای توسعه نیافته وجود انبوهی از قوانین و سندها و نقشه‌ها در حوزه محتوای ارزش‌ها، باورها و نمادها دیده می‌شود. تجربه دوران قاجاریه و پهلوی نشان می‌دهد چنین نگاه دستوری



به حوزه فرهنگ چه نتایجی داشته است. ناصرالدین شاه که در اثر مواجهه با مشکلات داخلی و خارجی تا حدودی لزوم به اصلاحات را پذیرفته بود؛ اما به مشارکت و اعمال نظر گروههای مردمی باور نداشت و رسالت خود را تربیت اهل ایران می دانست. به همین دلیل در اولین شماره روزنامه دولتی «وقایع اتفاقیه» نوشته شده است: از آنجا که همت ملوکانه مصروف به تربیت اهل ایران و استحضار و آگاهی آنها از امورات داخله و وقایع خارجه است.... رضا شاه پهلوی هم با الگوگیری از روش های تبلیغی و تربیتی دوران آلمان نازی، «سازمان پرورش افکار» را در سال ۱۳۱۷ کلید زد. به نظر رضا شاه فکر هم مانند شلغم قابل پرورش است و فقط به ترکیب مناسبی از خاک و کود و آب نیاز دارد. به نظر می رسد برخی از افرادی که امروز بر «مهندسی فرهنگی» تاکید دارند همین نظر و رویکرد را دنبال می کنند. انسان را نباید با مصالح ساختمانی یا قطعات کامپیوتر یا سیلندر و پیستون اتومبیل اشتباه گرفت. انسان ها برخلاف مصالح فیزیکی دارای عقل و شعور، اراده و اختیار، قدرت معنا و نیت دهی و تاریخمند هستند.

شاید حکومتها بتوانند بدون نظرخواهی و مشارکت دادن مردم برنامه های اقتصادی یا سیاسی خود را برای مدتی پیش برند (مانند شوروی، چین و کوبا) اما برنامه های فرهنگی بدون مشارکت و همکاری مردم از پیش شکست خورده است. وقتی فرهنگ را در جایگاه مناسب قرار دادیم آنگاه سیاست های فرهنگی هم دستوری و از بالا به پایین نخواهد بود. این موضوع هر چند بدیهی است ولی به کرات زیرپا گذاشته و به آن کم توجهی شده است. پیش رفتن با زور و اجبار در عرصه فرهنگ بزرگترین اشتباهی است که یک دولت ممکن است مرتکب شود. نمونه آن در طول تاریخ بسیار زیاد بوده است؛ از کشف حجاب رضاشاه تا اجبار حجاب با روش های خشونت آمیز، همگی محکوم به شکست هستند.

ب. ابزارهای کار در حوزه فرهنگ

۱. نقد فرهنگ و جامعه

تا زمانی که فکر کنیم جوامع دیگر بویی از فرهنگ نبرده اند و برترین و والاترین ارزش های دنیا در اختیار ماست و «هنر نزد ایرانیان و است و بس»؛ هیچگاه به پیشرفت پایدار نخواهیم رسید. ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه قاجار پس از روبرو شدن با دستاوردهای کشورهای اروپایی در این نکته اتفاق نظر داشتند که اروپاییان از نظر ابعاد مادی مانند علم و تکنولوژی و نیروی نظامی از ما جلوتر هستند اما معتقد بودند از نظر روحی و معنوی (فرهنگی) البته که ما سال ها بلکه قرن ها از آن ها جلوتریم. به همین دلیل در ابتدا در دارالفنون علوم پایه

و نظامی مانند شیمی و طبابت راه اندازی شد. این در حالی بود که نظام اداری کشور فاسد، فرهنگ تن‌پروری، گدایی، غارتگری و خرافات همه‌گیر و درباریان هر روز مشغول توطئه‌های جدیدی بودند.

می‌گویند اولین گام درمان یک معتاد این است که او قبول کند معتاد است. اولین گام اصلاح فرهنگ موجود نیز آن است که قبول کنیم این فرهنگ بیمار است و بسیاری از مؤلفه‌های آن باید در زیر ذره‌بین نقد قرار گیرد و آسیب‌شناسی شود. اما به جای «نقد فرهنگ و جامعه» با نوعی «شعارگرایی» در سیاستگذاری‌ها روبرو بوده‌ایم که خود یکی از آفت‌های حوزه فرهنگ است. اگر تعارف را کنار بگذاریم و نقد فرهنگی را بپذیریم آنگاه نمایش نواقص و زشتی‌های فرهنگی کاری ضروری خواهد بود. در کوچه‌های شهرهای بزرگ روی دیوارها پُر است از نوشته‌هایی مانند این که: «لعنت بر کسی که اینجا آشغال بگذارد.» «پارک نکنید چهار چرخ پنجر می‌شود.» «لطفاً بوق نزنید، مردم خوانند.» اگر به شهرستان‌های کوچکتر بروید از مشکل نگاه داشتن گاو و گوسفند و مرغ و خروس گرفته تا جمع کردن وسایل اسقاطی و آویزان کردن گونی و حصیر پاره به در و دیوارخانه‌ها به این معضلات افزوده می‌شود. به راستی اگر پول نفت به این اندازه نبود که شهرداری‌ها هر روز خیابان‌ها و کوچه‌های شهر ما را نظافت کند، آیا ما غرق در زباله نمی‌شدیم؟ آیا در زمستان سرخود را پایین انداخته و متوجه خلط‌های سبز و زرد و قهوه‌ای که کف خیابان را سنگ‌فرش کرده‌اند شده‌اید؟ آیا به زباله درون جوی‌ها دقت کرده‌اید؟ آیا به فحش‌های تماشاگران فوتبال گوش داده‌اید؟ فرهنگ رانندگی ما که سرآمد عام و خاص است. دروغ، ریا، چاپلوسی، فخرفروشی و حسادت، که هم در محیط کار هم در محل زندگی و هم در بین خویشاوندان موج می‌زند. فرهنگ کار جمعی، تعهد و مسئولیت‌پذیری ما که پایین است. صدها سال است که از خویشاوندسالاری و پارتی بازی رنج می‌بریم. روحیه مدارا و تحمل دیگران در ما اندک است. خود را صاحب‌نظر در ورزش، اقتصاد، سیاست خارجی، سد سازی، خودروسازی، هنر و غیره می‌دانیم. آیا وقت آن نرسیده که این ضعف‌ها و «زشتی‌های فرهنگی» را به نسل جوان نشان دهیم و از آن‌ها بخواهیم که مانند ما نباشند؟

برای نقد فرهنگی لازم است که جسارت داشته باشیم و موضوعات را از زوایای پنهان آن بنگریم. برای مثال مبلّغی مذهبی با اشاره به آموزه‌ی زرتشت یعنی «گفتار نیک، پندار نیک و کردار نیک» مدعی می‌شود تمام مکاتب اخلاقی باید کنار بروند! ما ایرانی‌ها با اخلاق‌ترین ملت جهان بوده و هستیم.



استادی با اشاره به شعر فردوسی که «میازار موری که دانه کش است که جان دارد و جان شیرین خوش است» مدعی می شود رعایت حقوق حیوانات را ما به دنیا یاد دادیم.

سخنوری با اشاره به شعر سعدی که «بنی آدم اعضای یک پیکرند که در آفرینش ز یک گوهرند» مدعی می شود سنگ نخست سازمان ملل را ایرانی ها کار گذاشتند و...

خیر. به هیچ وجه این طور نیست. چنین شعر و حکایاتی توصیف وضع موجود نبوده؛ انتقاد به وضع موجود بوده و گوینده آرزوهایش را بیان می کرده. این ها افعال وارونه هستند. یعنی برای این که منظور نویسنده و گوینده را بفهمیم باید آن ها را برعکس معنا کنیم.

اگر ما ایرانی ها حیوان آزاری نمی کردیم شعری هم در مزمت حیوان آزاری سروده نمی شد. حتی اگر استثنائاً افراد کمی هم سگ و گربه و مورچه را آزار می دادند باز هم شاعر ترجیح می داد به همان افراد انگشت شمار تذکر بدهد. تنها در صورتی که عده ی زیادی حیوان آزاری کنند؛ شاعر هم به ذوق می آید که بگوید: «میازار موری که دانه کش است.»

اگر در جامعه ای مردم اهل کار و تلاش و از تنبلی و زندگی انگلی بیزار باشند، پیغمبرشان به خودش زحمت نمی دهد که بیاید و بگوید: کار عبادت است. اگر بگوید مردم خواهند گفت: پیغمبر عزیز؛ این را که همه ما می دانستیم و عمل می کردیم. اما اگر پیغمبری برای اصلاح اخلاق تشریف بیاورد و ببیند اکثریت جامعه کلاه بردار و راحت طلبند و به همدیگر می گویند؛ کار مال خر است و کار مال تراکتور است و با کار کسی به جایی نمی رسد و... حتما تشویق می شود که بگوید؛ ای جماعت نادان مفتخور، کار انسان سازست، کار عبادت است.

البته ماندگاری این شعر و قصه و روایت ها نشان می دهد که مردم دست کم در حوزه آرزو و امیال خود خواستار تحقق چنین اخلاقیات پسندیده و شرایط مطلوبی بوده اند؛ اما در عمل چون حاضر به فداکاری و هزینه دادن نبودند همچنان در همان وضعیت ناخوشایند باقی می ماندند. برای مثال همیشه در مذمت «دروغ»؛ شعر و حکایت گفته اند و راستی و صداقت را ستوده اند؛ اما فقط در سطح حرف و خیال؛ زیرا که در عمل نتوانستند آن را محقق کنند.

البته برخی ویژگی ها و مؤلفه های خوب و ارزشمند نیز در فرهنگ ما وجود دارد که باید حفظ شود؛ اما مشکل اصلی و اولویت کار این است که عناصر و ویژگی های زشت فرهنگی شناسایی و حذف شوند نه اینکه با بزرگ کردن چند ویژگی مثبت فرهنگی به کلیت آن فرهنگ قداست بخشیده و آن را توجیه کنیم. چنین قداست بخشیدنی در بزنگاه های خاص جامعه را با «شوک

اجتماعی» Social Shock مواجه خواهد کرد. برای مثال ما همیشه تولید و خرید و فروش فیلم‌های سکسی در کشورهای غربی را نشانه فساد و زوال اخلاقی آن‌ها دانسته‌ایم؛ اما در سال ۱۳۸۵ که فیلم غیراخلاقی یک هنرپیشه به‌طور ناخواسته در جامعه پخش شد با مشاهده علاقه جنون‌آمیز اکثر ایرانی‌ها برای دیدن این فیلم، دچار شوک اجتماعی شدیم. در سال ۱۳۸۹ حادثه جان دادن یک جوان در میدان کاج تهران در مقابل چشمان صدها انسان بی تفاوت نمونه دیگری از این شوک‌های اجتماعی بود. آیا تعالیم مذهبی و فرهنگ جوانمردی ایرانیان در خصوص دفاع از مظلوم ایجاد نمی‌کرد حاضران در میدان کاج به کمک قربانی بشتابند؟ هزاران دزدی و اختلاس و پارتی بازی که هر روز می‌بینیم و می‌شنویم نشان می‌دهد اینجا دیگر صحبت از بحران اخلاقی نیست، برخی از ما دچار «فروپاشی اخلاقی» شده‌ایم.

۲. آموزش عملی و رفتاری در فرهنگ

کافی نیست به مردم بگوییم اخلاق‌مدار باشند، باید با الگوهای رفتاری به آن‌ها آموزش داد تا رفتار اخلاقی را انجام دهند. اگر موعظه و سخنرانی اخلاقی تاثیر زیادی داشت، جامعه ما با اخلاق‌ترین در جهان بود. برای رسیدن به فرهنگی اخلاقی باید برنامه‌ها و راهکارهای عملی در نظر گرفته شود تا نسل فردا از دوران کودکی آموزش ببیند. از آموزش رعایت حقوق شهروندان، کمک به دیگران و مسئولیت‌پذیری در امور مختلف گرفته تا پرهیز از دروغ‌گویی، رعایت قوانین و داشتن وجدان کاری را باید از خانواده‌ها، مدارس و محله‌ها شروع کرد. همزمان با ارایه سخنرانی و منبر رفتن درمورد اهمیت کار و مضرات بی‌کاری و برای عملیاتی شدن اقتصاد مقاومتی؛ روحانیون آستین همت بالا زده و مانند حضرت علی (ع) شغل دوم غیرحکومتی و غیرمدیریتی انتخاب کنند. اگر چند صد هزار روحانی و طلبه، آستین همت بالا زده و به کار کارگری و یدی هم پردازند؛ انقلابی در فرهنگ کار و ارزش شمردن آن ایجاد می‌شود. (بهرامی کمیل؛ ۱۳۹۶: ۳۸۵)

البته آموزش فرهنگی باید جامعه‌محور باشد. فرهنگ حوزه‌ای عمیق و گسترده است که فقط با مشارکت نخبگان و مردم اصلاح خواهد شد. به همین دلیل ضروری است تا سیاست‌گذاری‌های فرهنگی به سمت تقویت نهادهای و انجمن‌های غیردولتی حرکت کند و زمینه مشارکت اجتماعی را بیش از پیش مردم را فراهم کند. تجربه تاریخی نشان می‌دهد استالین، مائو، هیتلر و موسلینی که حکومت‌هایشان مبلغ فرهنگی دولتی بودند، چیزی جز زوال فرهنگی و گسترش دروغ، تظاهر و خیانت را به بار نیاوردند.



۳. خودبنیادی و بازسازی شخصیت فرهنگی

خودبنیادی یا خودمختاری Autonomy به معنای توانایی برای تصمیم‌گیری و هدایت خود است. خودبنیادی را باید به صورت طیفی دید که سر دیگر آن دگربنیادی Heteronomy است. فرد، جامعه یا سیستمی خودبنیادتر است که خودش به آنچه فکر یا عمل می‌کند باور داشته باشد و در برابر تلاطم‌های بیرونی با ثبات‌تر باشد.

خودبنیادی مهمترین مولفه فلسفی و ارزشی مدرنیته است که رابطه و همپوشانی زیادی با سایر مولفه‌های اساسی مدرنیته مانند عقل‌گرایی، اومانیسم (در دو شکل فردگرایی و جمع‌گرایی)، آزادی، سکولاریسم، دموکراسی و حقوق بشر دارد. نشان دادن جایگاه و اهمیت خودبنیادی در مدرنیته به ما کمک می‌کند تا فهم بهتری از مدرنیته داشته باشیم و همچنین باید ببینیم جریان روشنفکری ایرانی تا چه اندازه با این مولفه فکری و فلسفی آشنایی داشته و آن را در نظریات خود لحاظ کرده‌اند؟ در فلسفه کانت، خودبنیادی یعنی همان بلوغ انسان به نحوی که بدون قیمومت دیگران بتواند فکر کند، رفتار کند و اصول اساسی و بنیان‌های جامعه را خود تعیین کند. «روشنگری همانا به در آمدن انسان است از حالت کودکی‌ای که گناهِش به گردن خود اوست. کودکی یعنی ناتوانی از به کار گرفتن فهم خود بدون راهنمایی دیگران و اگر علت این کودکی نه فقدان فهم، که نبود عزم و شجاعت در به کارگیری فهم خود بدون راهنمایی دیگران باشد، گناه آن به گردن خود انسان است. شعار روشنگری این است: جسارت آن را داشته باش که فهم خود را به کارگیری!» (بهرامی کمیل: ۱۳۹۳)

بسیاری از مشکلات فرهنگی جامعه از پدیده‌هایی مانند مُدگرایی گرفته تا حسادت، چاپلوسی و دروغ به دلیل ضعیف بودن شخصیت فردی ایرانیان است. ایرانیان به شخصیت خود احترام نمی‌گذارند زیرا هنوز صاحب شخصیت نشده‌اند. شخصیت ایرانی به جای آن که با فردیت مستقل خودش هستی پیدا کند، تحت تأثیر نظر دیگران است و از خود استقلال‌چندانی ندارد. از منظر جامعه‌شناسی می‌توان گفت «من فاعلی» ایرانیان که استقلال رای و قدرت اختیار آنان را نشان می‌دهد ضعیف و در عوض «من مفعولی» که مظهر اعمال قدرت دیگران بر فرد است، بسیار قوی است. بهتر است تعادل بین این دو بعد وجودی انسان ایجاد شود؛ زیرا فدا کردن یکی به نفع دیگری پیامدهای مخربی در پی خواهد داشت.

گروهی از روشنفکران ایرانی دهه چهل و پنجاه، تنها به منظور تدوین ایدئولوژی انقلابی و تحت تأثیر مکاتب نئومارکسیستی مانند نظریه وابستگی، متفکران منتقد فرانسوی و روشنفکران

افریقایی مانند فرانس فانون، بحث‌هایی مانند «استعمار»، «هویت» و «بازگشت به خویشتن» را مطرح کردند که از اساس در ایران مصداق و معنایی نداشت. این روشنفکران سیاست‌زده، جامعه را دچار بیماری ساختگی کرده و خود برای برون رفتن از آن نسخه پیچیدند. موضوع هویت در سال‌های اخیر بخش عظیمی از فکر، انرژی و سرمایه‌های کشور را صرف خود کرده؛ درحالی که به نظر می‌رسد اساساً مشکل جامعه ما «هویت» نیست؛ چون هویتی نبوده تا بخواهد احیاء شود. مشکل ما «فردیت» است. در جامعه ما هنوز فرد متولد نشده و حقوق او رسمیت نیافته است. تا وقتی ما فردیت نداشته باشیم، هویت هم نخواهیم داشت. نهایتاً یک هویت جمعی غالب داریم که دشمن هرگونه فردیتی است و بهتر است که اصلاً نباشد. در یک کلام باید گفت؛ مشکل اصلی جامعه ما «هویت» نیست، «فردیت» است. باید فرد و حقوق شهروندی او را تقویت کرد؛ نه اینکه با طرح موضوع هویت و «ما»، «ما» کردن آن «من» تحیف را نیز نابود کرد.

۴. فرهنگی بودن ارزش‌ها

فرهنگ باید اساس و پایه ارزش‌های جامعه باشد. شاید در نگاه اول این موضوع بدیهی بنظر برسد اما واقعیت آن است که بسیاری از ارزش‌های موجود در جامعه ما «ارزش‌های دویپنگی» Doping Value هستند و شالوده فرهنگی ندارند. به این معنا که بسیاری از به‌ظاهر ارزش‌های جامعه به زور تبلیغات رسمی و به هزینه درآمدهای نفتی به حیات خود ادامه می‌دهند. اگر تنها چند ماه پشتیبانی‌های مالی و تبلیغاتی از این ارزش‌ها قطع شود از آنها چیزی باقی نخواهد ماند. برای مثال سال‌هاست که ما از درآمد توریسم تقریباً بی‌بهره‌ایم. جدا از بحث‌های مدیریتی مانند ضعف هتلداری و امکانات فیزیکی، سرمایه‌گذاری و اطلاع‌رسانی؛ مشکل اصلی توریسم ایران عدم تحمل عقاید، سلايق، ارزش‌ها و رفتارهای انسان‌های دیگر است. به عبارت دیگر این برداشت وجود دارد که حضور توریست‌ها در جامعه باعث می‌شود بسیاری از ارزش‌ها مستحیل شود و باید برای حفظ آن ارزش‌ها، توریست‌ها را تنها با رعایت همه اصول و ارزش‌ها پذیرفت. البته هر جامعه‌ای بی‌احترامی به فرهنگ و ارزش‌هایش را نمی‌پذیرد؛ اما بین جوامع مختلف درباره اینکه مصادیق بی‌احترامی چیست، تفاوت وجود دارد. در جامعه‌ای که برای هر رفتار کوچک یک توریست صدها منع و محدودیت وجود دارد، درآمدی از توریست حاصل نخواهد شد. بدیهی است اگر ما توانستیم چنین ارزش‌هایی را حفظ کنیم به خاطر آن است که با کمک درآمدهای نفتی از درآمدهای توریسم چشم پوشیده‌ایم. اگر ما روزی از درآمدهای نفتی بی‌بهره شویم آیا هنوز می‌توانیم چنان ارزش‌هایی را حفظ کنیم و آنها را حتی با فقر و گرسنگی



و بیکاری پاس بداریم. باید با خود صادق باشیم و بدون تفکر، کلاف سردرگمی از ارزش‌های دوپینگی را به دنبال خود نکشیم.

اگر بخواهم ویژگی‌ها و ابزار کار فرهنگی را در یک کلام خلاصه کنم باید بگویم: بدون «آزادی» هیچ جامعه‌ای به توسعه فرهنگی نخواهد رسید. احترام به آزادی عقیده و بیان، صبر و شکیبایی در برابر منتقدان و پذیرفتن تفاوت‌ها، شرط ورود به دنیای فرهنگ است.

منابع

بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳) گونه شناسی روشنفکران ایرانی - انتشارات کویر، چاپ اول
بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۶) تجربه اقتصاد مقاومتی در جهان و ایران - ناشر پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

بخش سوم

نقد و معرفی کتاب و فیلم

۱۷. آسیب‌شناسی سریال تلویزیونی «آخرین روزهای زمستان»

نویسندگان: نظام بهرامی کمیل - محمدرضا خطیبی‌نژاد

خبرگزاری عصر ایران - تاریخ انتشار: ۱۱:۰۷ - ۲۲ مهر ۱۳۹۲ - October 2013 14

<https://www.asriran.com/fa/news/299716>

آخرین روزهای زمستان مستند-سریال تلویزیونی است که تلاش دارد دلاوری‌های شهید بزرگوار حسن باقری را در فاصله شروع جنگ تا زمان شهادت ایشان در تاریخ ۶۱/۱۰/۹ به نمایش بگذارد. کارگردان این سریال محمد حسین مهدویان، تهیه‌کننده حبیب‌الله والی‌نژاد و برخی از حمایت‌کننده‌های مالی و معنوی این سریال، موسسه حفظ آثار شهید باقری، سازمان حفظ آثار و نشر دفاع مقدس سپاه و بسیج، و صدا و سیمای جمهوری اسلامی هستند.

هرچند این مجموعه به شهید بزرگوار سید مرتضی آوینی تقدیم شده؛ اما با «روایت فتح» شهید آوینی تفاوت‌های زیادی دارد و اتفاقاً این تفاوت‌ها موجب جذابیت این سریال شده است. برای مثال به جای سکوت و آرامش کارهای آوینی بیشتر از صدا و حرکت استفاده شده است و به جای مشاهده روایتی یکنواخت و کم‌هیجان، بیننده با روایتی روان و هیجانی روبرو است.

اما هدف این مقاله پرداختن به ویژگی‌های ساختاری و تکنیکی سریال، یا مقایسه آن با سایر فیلم‌های مستند درباره دفاع مقدس و یا حتی صرفاً داوری درباره مستندات تاریخی آن نیست. اذعان می‌کنیم که نویسندگان دانش و توان چنین کاری را هم ندارند. آنچه در حیطه تخصص نویسندگان است، پرداختن به ابعاد آسیب‌شناسانه سریال آن هم از بُعد اجتماعی و با رویکرد جامعه‌شناسانه است. امیدوارم خوانندگان، دست اندرکاران این سریال و مسئولان امر اگر احتمالاً نکات درستی را در این آسیب‌شناسی دیدند در راستای اصلاح آن‌ها از هیچ کوششی کوتاهی نکنند که این کمترین حقی است که شهدا و رزمندگان عزیز بر گردن ما دارند. به نظر می‌رسد



مهمترین ضعف‌های این سریال به شرح زیر است:

۱. این سریال نقش و جایگاه ارتش را کم‌رنگ و حتی بی‌رنگ کرده است. البته این ضعف در سایر برنامه‌ها نیز دیده می‌شود، بطوریکه اکثر ارتشیان از چنین برخوردهای ناراحت و گله‌مند هستند. دلیل ناراحتی نیز خیلی روشن و ساده است. نخست اینکه در سال‌های اول جنگ هنوز سپاه به اندازه کافی نیرو و تجهیزات سنگین و مهمتر از آن دانش و تجربه جنگ‌های کلاسیک را نداشت. دوم اینکه آمار رسمی درباره تعداد شهدای کل دوران دفاع مقدس هم نشان از مشارکت بسیار قوی ارتش در جنگ دارد؛ آمار کل شهدای جنگ تحمیلی به تفکیک شغل به شرح جدول زیر است:

ردیف	نوع شغل	تعداد	
۱	سپاه پاسداران انقلاب اسلامی	۱۳۱۹۹	
	مریاز	۱۶۷۳۸	
۲	ارتش جمهوری اسلامی	۶۰۸۹	
	مریاز	۲۶۹۶۵	
۳	نیروی انتظامی جمهوری اسلامی	۱۹۱۲۶	
	مریاز	۵۶۷۲	
۴		شغل آزاد	۳۱۶۷۳
۵		دانش آموز	۲۲۲۷۵
۶		دانشجو	۲۶۰۸
۷		روحانی	۱۷۳۲
۸		بیکار	۶۱۲۸
۹		دولتی	۱۶۲۹۳
۱۰		بسیج ویژه	۱۳۶۶
۱۱		خانه دار	۳۱۲۶
۱۲		کودک	۱۹۰۶
۱۳		غیر ایرانی	۴۵۶۵
		جمع کل	۲۱۳۲۵۵

همانطور که مشاهده می‌شود بیشترین تعداد شهدا متعلق به شهدای بسیجی یعنی ردیف ۴ تا ۱۰ (۱۰۰ هزار شهید) و پس از آن سربازان وظیفه ارتش (۳۷ هزار شهید) است.

در این سریال نقش نیروهای ارتش تنها به سپهبد صیاد شیرازی و سرلشگر حسنی سعدی محدود شده و متأسفانه در برخی صحنه‌ها و دیالوگ‌ها نقش این دو بزرگوار تا حد سیاهی لشکر پایین آورده می‌شود. این درحالی است که حداقل در اوایل جنگ نقش ارتش به خصوص در طراحی و پشتیبانی عملیات‌ها غیرقابل انکار است. یکی از بینندگان این سریال می‌گوید: «درست که شهید باقری در جنگ از خود رشادت زیادی به خرج داد اما باید قبول کرد که کسی که هیچ دوره خاص نظامی ندیده نمیتواند یک عملیات حساس مانند ثامن‌الائمه را طراحی کند. متأسفانه نام طراحان اصلی این عملیات و عملیات بیت‌المقدس که افرادی چون صیاد شیرازی و تیمسار بختیاری و تیمسار شهاب‌الدین جوادی بوده‌اند اصلاً برده نمیشود و نقش یگانهای ارتش نادیده گرفته میشود و از رشادتهای سرهنگ منوچهر کهتری چیزی گفته نمیشود. فقط کافی است یک لحظه تصور کنید که اگر هوانیروز و نیروی هوایی و پدافند ارتش در این عملیاتها نبودند چه سرنوشتی دچار این عملیاتها میشد.» <http://alef>

البته هیچ عقل سلیمی منکر شهامت و شجاعت بی‌بدیل نیروهای سپاه یا بسیج نیست؛ سخن این است که برای نشان دادن این شجاعت و شهامت نیازی به تحریف، تقلیل یا تخفیف نقش دیگران نیست. شهید باقری متولد ۲۵ اسفند ۱۳۳۴ است. او در زمان شروع جنگ ۲۵ سال سن داشته و ۱۶ ماه بعد یعنی در ۲۷ سالگی به درجه رفیع شهادت رسیده است. باقری تا ۲۵ سالگی تحصیلات و تجربیات مرتبطی با نقشه‌کشی و طراحی عملیات‌های جنگی نداشته است. بنابر این منطقی است که فکر کنیم در کنار این شهید بزرگوار و نابغه جنگ، افراد دیگری به خصوص از طراحان و مهندسان ارتش نیز حضور داشته‌اند که متأسفانه در این سریال نام و نشانی از آنها دیده نمی‌شود. در ادامه چنین رویکردی است که راوی به گونه‌ای عملیات طریق‌القدس را روایت می‌کند که گویی کل رزمندگان فقط شامل نیروهای سرداران رحیم صفوی از شمال؛ عزیز جعفری و مرتضی قربانی از جنوب می‌شده است. این درحالی است که در جبهه شمال عملیات که بیشترین پیروزی را داشته علاوه بر نیروهای سپاه، نیروهای ارتش شامل تیپ ۳ لشکر زرهی ۹۲؛ تیپ ۱ از لشکر پیاده ۷۷ و تیپ‌های ۱ و ۲ از لشکر ۱۶ زرهی و گردان‌های توپخانه حضور داشته‌اند. بطور حتم نتیجه چنین روایت‌هایی چیزی جز شکسته شدن دل عزیزان ارتشی نیست و با شعار بسیار دقیق و استراتژیک «ارتشی، سپاهی یک لشکر الهی» هم سازگار نیست.



۲. ایراد بسیار مهم دیگر به روایت سریال از نقش یگانهای عملیاتی مربوط می‌شود. راوی در بخش هفتم و در تفسیر و توضیح عملیات طریق‌القدس و نشان دادن نقش نیروها به گونه‌ای عمل می‌کند که نوعی کینه‌ورزی شخصی در آن دیده می‌شود. حتی اگر در این عملیات بخشی از یگانها و فرماندهان ضعف و قصوری داشته‌اند دلیل بر آن نیست که راوی مدام از گیجی و سردرگمی و بی‌نظمی آن‌ها بگوید و حکایت گم شدن سردار مرتضی قربانی و غفلت او از دیدن دشمن در نزدیکی پل سابل را با آن آب و تاب بیان کند و داستان به خواب رفتنش و پیدا شدنش را با آن وضعیت تمسخر آمیز روایت کند. بهتر است شرح ماجرا را از کتاب «در کمین گل سرخ» و از زبان شهید صیاد شیرازی بشنویم. «محور جنوب، تلاش و پشتوانه‌ای برای عملیات محسوب می‌شد. تلاش اصلی ما از شمال بود و تلاش و پشتیبانی آن‌ها از پایین. دشمن سه خاکریز داشت. بچه‌ها خاکریزهای اول و دوم را گرفتند ولی در خاکریز سوم بریدند. توان از دست رفت و عصر شد. تا جایی که که فرماندهی آن محور را احضار کردیم؛ برادرمان عزیز جعفری از سپاه و سرکار سرهنگ جمشیدی فرمانده تیپ یکم لشکر ۱۶ زرهی. در حین این که برایشان می‌گفتیم: اگر امشب تک نکنید، وقت تلف می‌شود، از خستگی و فرسودگی به خواب رفتند. بعد هم که رفتند، دیده بودند بچه‌های خودشان در خط خوابیده‌اند. عراقی‌ها هم در خط خوابیده بودند. شب دوم در محور پایین یک گلوله هم شلیک نشد. از زور خستگی و فرسودگی، دو طرف از پا درآمده بودند.» حال اینکه چرا در فیلم فقط مرتضی قربانی به خواب می‌رود و اساساً روایت این موضوع به آن شکل چه ضرورتی داشته است؛ پرسشی است که کارگردان باید پاسخ دهد.

شنیدن روایت ماجرا از زبان سردار غلامعلی رشید فرمانده عملیات طریق‌القدس نیز جالب است. «بدین ترتیب عقبه دشمن در شمال کرخه بسته شد و در حقیقت رده‌های دوم و سوم دشمن در عمق دور زده شدند. متاثر از این تاکتیک، ۱۹ قبضه توپ سنگین ۱۵۲ میلی متری به محاصره رزمندگان اسلام درآمد. فقط فرمانده تیپ موفق به فرار شد و مقر تیپ ۲۶ زرهی که فرماندهی جبهه شمالی منطقه عملیات را در نزدیکی شهر بستان بر عهده داشت، به تصرف درآمد. البته در این محور نیرویی از سپاه می‌جنگید که از قوی‌ترین یگانهای سپاه بود. تیپ امام حسین (ع) با کادر قوی و کارآمد چون شهید مصطفی ردانی‌پور، شهید حسین خرازی، شهید عباس کردآبادی، شهید احمد فروغی در دو محور به استعداد ۲ تیپ در کنار یک تیپ از ارتش حرکت کردند. از درون رمل‌ها، روانه چزابه و بستن عقبه دشمن شدند و توانستند به خوبی و قدرتمندانه عقبه دشمن را ببندند و در ساعت ۹ صبح ۸ آذر ۱۳۶۰ رزمندگان ما بستان را آزاد کردند.» <http://serajnet>

جالب است که در روایت سریال از عملیات طریق‌القدس هیچ نامی از سردار شهید حسین خرازی

نیست و فقط از نیروهای شمال به فرماندهی سردار رحیم صفوی صحبت می‌شود. البته این درست است که صفوی به علت پیشکسوتی به همشهریانش از جمله خرازی، ردانی پور، قربانی و احمد کاظمی و سایر بسیجی‌های اصفهانی سر می‌زده و نگران حال آنان بوده است؛ اما خود او درباره این عملیات می‌گوید: «...در عملیات طریق‌القدس برای نخستین بار تا عمق بیش از ۲۰ کیلومتر به سمت دشمن پیشروی صورت گرفت. از سپاه پاسداران سه تیپ امام حسین (ع) به فرماندهی حسین خرازی، کربلا به فرماندهی مرتضی قربانی و عاشورا به فرماندهی عزیز جعفری به عنوان گردان‌های خط‌شکن و رزمنده در این عملیات شرکت کردند.» <http://www.ibna.ir>

محسن رضایی هم درباره خاطراتش از شهید خرازی می‌گوید: «حسین خرازی از اولین چهره‌های بزرگواری بود که در جنگ من با او آشنا شدم. در عملیات ثامن‌الائمه که گزارش او را از شهید بزرگوار کلاهدوز، قائم مقام فرماندهی سپاه در فرماندهی عملیات ثامن‌الائمه، شنیده بودم؛ تصمیم گرفتم که اطلاعات بیشتری از ایشان به دست بیاورم و همین تحقیق و آشنایی باعث شد که حسین خرازی به عنوان یکی از سه فرمانده عملیات طریق‌القدس، آزادسازی شهرستان‌های بستان و مناطق اطراف هویزه، به عنوان یکی از فرماندهان سه تیپ سپاه که تازه در همین عملیات تاسیس شده بودند، قرار بگیرد. ایشان فرمانده یک تیپ شد. آقای عزیز جعفری که الان فرمانده کل سپاه پاسداران است و آقای مرتضی قربانی هر کدام فرمانده یک تیپ شدند. تپیی که ایشان راه اندازی و فرماندهی کرد، تیپ امام حسین (ع) بود. در آن عملیات بیشترین موفقیت را تیپ ایشان توانست کسب کند و قابلیت، لیاقت و شایستگی‌های خودش را در آن عملیات توانست نشان دهد. بعد از آن، پاتک‌هایی که در چزابه شروع شد. ایشان و شهید ردانی پور که همکار ایشان بود، وقتی من به تنگه چزابه رفتم و آتش‌های دشمن را مشاهده کردم، دیدم که شهید خرازی، شهید ردانی پور را در آنجا مستقر کرده و او به خوبی جبهه را اداره می‌کند.» <http://old.maslahat.ir>

اینکه چرا کارگردان محترم رحیم صفوی را دیده؛ اما حسین خرازی را ندیده و کوچکترین اشاره‌ای به او نمی‌کند تاسف‌آور است؟ آیا ضرورتی دارد که برای تقدیر از شهیدی از کنار شهید دیگری بگذریم؟ اگر قرار باشد هر موسسه‌ای به دلخواه خود تاریخ جنگ را به گونه‌ای خاص روایت کند؛ تا جایی که واقعیت در روایت بیان شده نادیده گرفته شود، واقعیت دفاع مقدس تحریف نمی‌شود و دل مردم و به خصوص خانواده شهدا نمی‌شکند؟ باید توجه داشت که بخشی از تاریخ دفاع مقدس را این سربال‌ها می‌سازند و عامه مردم از این طریق با تاریخ جنگ تحمیلی آشنا می‌شوند. بنابراین باید امانت‌دارانه روایت کرد.



در قسمت بعدی سریال همین بلا به سر تیپ ۷ ولی عصر(ع) دزفول می‌آید. روایت فیلم که این تیپ کار خودش را بلد نبوده و به اهداف از پیش تعیین شده نرسیده و نیروهای تیپ محمد رسول الله را دچار مشکل کرده به اندازه‌ای یکطرفه و غیرمنصفانه است که برخی از مسئولان آن زمان تیپ مذکور را وادار به واکنش می‌کند. حبیب سعیدفر، جانشین اطلاعات تیپ ۷ دزفول در اعتراض به تحریفات این سریال می‌گوید: «روزهای قبل از عملیات بود. من جانشین اطلاعات تیپ ۷ ولی عصر بودم. حسن باقری از نحوه شناسایی‌ها ناراحت بود و رفته بود پیش احمد سوداگر، حاج احمد گفته بود مسئول شناسایی‌ها آقای سعیدفر است. حسن باقری آمد و خیلی عصبانی به من گفت چرا شناسایی‌هایتان را تمام نمی‌کنید؟ بچه‌های لشکر ۲۷ تمام کرده‌اند. گفتم ما شیوه خودمان را داریم. اینجا با منطقه کردستان فرق می‌کند. دشمن روی دشت تسلط دارد. نمی‌شود به شیوه کردستان عمل کرد، مواضعمان لو می‌رود، ما اینها را تجربه کرده‌ایم. درحالی که باقری قانع نمی‌شد گفت شیوه شما برای شناسایی چیست؟ گفتم ما هر شب فقط بخشی از کار را شناسایی می‌کنیم. مثلاً امشب ۳۰ درصد فرداشب ۶۰ درصد و شب دیگر ۱۰۰ درصد. اما دو شب قبل از عملیات به هیچ وجه شناسایی نمی‌کنیم. حسن گفت آمدیم عراق در این دو شب مواضعش را تغییر داد. گفتم یک شب قبل از عملیات تعداد محدودی می‌رویم فقط مواضعمان را چک می‌کنیم.

آن روز دعوا با حسن باقری تمام شد و حسن قانع نشد. من هم به حسن گفتم ما شیوه بچه‌های تیپ ۲۷ محمد رسول الله را قبول نداریم. آنها با نحوه عملکردشان مواضع ما را لو می‌دهند و دشمن از تحرکات ما با خبر می‌شود. من به حسن گفتم این کار را نکنید بچه‌ها را به کشتن می‌دهید. دشمن متوجه تحرکات نیروهای اطلاعات عملیات تیپ ۲۷ محمد رسول الله شده بود و هیچ واکنشی از خود نشان نداده بود. به همین خاطر مواضع خودی لو رفته بود و نیروی‌های تیپ ۲۷ متوجه نشده بودند. عراق شب عملیات سر خاکریزش تیربار کاشته بود و بچه‌های اطلاعات تیپ ۲۷ متوجه نشده بودند. لذا روز عملیات یک گردان از تیپ ۲۷ که در سمت چپ محور عملیات عمل می‌کرد توسط همان تیربار در سطح دشت زمینگیر شد و تقریباً تمام گردان منهدم شده بود. لذا عراقی‌ها از خلاء ناشی از این تلفات استفاده کرده و از سمت چپ به نیروهای تیپ ۷ ولیعصر حمله می‌کند طوری که ما مجبور شدیم موقتاً ۲ کیلومتر عقب نشینی کنیم. اما نهایتاً دوباره حمله کردیم و خودمان را سر جاده اهواز خرمشهر رساندیم. نیروهای اطلاعات تیپ ۲۷ از همان ابتدا شناسایی خود را تمام کرده بودند و هر شب نیروهای عمل کننده را جهت توجیه روی جاده می‌بردند که این موجب لو رفتن معابر می‌شد. این موضوع را ما به حسن باقری

تذکر دادیم ولی عدم آشنایی با اصول حرفه‌ای اطلاعات و شناسایی در دشت موجب لو رفتن معابر سمت چپ تیپ ۷ دزفول شده بود. نتیجه این نوع عملکرد را مصرانه به حسن باقری تذکر میدادم ولی به نظر می‌رسید خود حسن هم تحت تاثیر بچه‌های تهران بود. به همین خاطر در صبح عملیات با ملاقاتی که در کنار جاده با حسن داشتم، نتیجه نحوه‌ی غلط شناسایی بچه‌های تیپ ۲۷ را به او نشان دادم. یک گردان از تیپ ۲۷ تهران که بنا بود با تیپ ۷ دزفول الحاق کند تماماً زمین‌گیر شدند و دلیل آن چیزی نبود جز شناسایی غلط و تیربارهای دشمن و نه دیر رسیدن بچه‌های تیپ ۷ دزفول. اساساً نرسیدن تیپ ۷ دزفول به هیچ وجه واقعیت ندارد و نحوه عملکرد بچه‌های تهران موجب این اتفاق شد.» <http://www.alefdezful>

مجدداً تاکید می‌شود که هدف این مقاله آن نیست که نشان دهد حق با این تیپ است یا با آن گردان. همانطور که در سطور بالا بیان شد تفاوت اصلی این گونه مستند با گونه‌های دیگر در بیان امانت‌دارانه از واقعیت است. برای ماندن در گونه مستند ضروری بود تا کارگردان محترم همانطور که با سردار محسن رضایی و سردار رحیم صفوی مصاحبه کرده و نظر آن‌ها را جویا شده، نظر فرماندهان دیگر حاضر در همان عملیات‌ها مانند مرتضی قربانی یا حبیب سعیدفر را هم جویا می‌شد. (برای آگاهی دقیقتر از این عملیات نگاه کنید به: «نبرد طریق‌القدس» نوشته امیر رزاق‌زاده)

۳. آخرین آسیب به نحوه شخصیت‌پردازی و اسطوره‌سازی این سریال برمی‌گردد. قدردانی از یک شهید بزرگوار اگر به قیمت شکستن دل خانواده شهدا و دل سایر سربازان باشد، ارزش که ندارد هیچ، ضد ارزش و بی‌اخلاقی هم محسوب می‌شود. متأسفانه روایت کارگردان سریال از عملیات‌ها بیشتر به فیلم‌های هالیوودی شبیه است. براساس روایت فیلم در بیشتر عملیات‌ها نیروها سردرگم، ناامید، خسته و حتی تبیل هستند؛ اما با حضور فیزیکی سردار باقری ناگهان همگی نظم و سروسامان می‌گیرند و به هوش می‌آیند. راوی؛ منطقه عملیاتی را با پراکندگی هزاران نفر در منطقه‌ای گسترده آن هم زیر آتش شدید دشمن با محیط مدرسه و کم کاری چند معلم و شلوغی چند کلاس درس اشتباه گرفته و می‌خواهد با دادن نقش مدیر یکه‌تاز به شهید باقری، سرو ته داستان را هم بیاورد. این چه روایتی است که به خواننده القاء می‌کند پیروزی در عملیات‌های موفق مانند طریق‌القدس فقط بخاطر رشادت‌های شهید باقری و گوش دادن به فرمان‌های او و عدم پیروزی در عملیات ناموفق مانند عملیات رمضان؛ به دلیل کم کاری فرماندهان گردان و گوش نکردن به نصیحت‌های شهید باقری است؟ متأسفانه این نوع قهرمان‌پروری با سخنان برادر شهید باقری کامل می‌شود و ایشان به دفعات از برق نگاه و عصبانیت سردار و داد



زدن او بر سر دیگران و سکوت مطلق دیگران حکایت می‌کند. کارگردان فیلم آقای مهدویان در مصاحبه‌ای با افتخار می‌گوید: پدری تعریف می‌کرد پسرش پس از مستند آخرین روزهای زمستان، عکس‌های خواننده‌های راک را از دیوار اتاقش کنده بود و یک عکس تمام‌قد از حسن باقری پیدا کرده بود و زیرش هم به فینگلیش نوشته بود «عشق من، سلطان حسن باقری»

<http://www.mashregnews>

این قهرمان‌پروری هالیوودی در بخش‌های مختلف فیلم دیده می‌شود. برای مثال عملیات بیت‌المقدس و آزادسازی خرمشهر به گونه‌ای روایت می‌شود که گویی سردار باقری خرمشهر را آزاد کرده است. همین پروژه در فضای اینترنت و توسط گروهی با نام مستعار «گردان وبلاگی کمیل» نیز دنبال می‌شود. این گروه مجازی در وبلاگی با نام «سردار شهید حسن باقری» مطلبی با عنوان «فاتح بزرگ خرمشهر» منتشر می‌کنند که در آن آمده است: «اینگونه بود که در ساعت ۱۳:۵۰ دقیقه روز سوم خرداد ماه یک‌هزار و سیصد و شصت و یک، سرانجام پس از چند روز نبرد سخت، خرمشهر شهر لاله‌های خونین به دست پرتوان رزمندگان مخلص و جان بر کف اسلام فتح شد و آنها با آب و جارو کردن مسجد جامع نماز شکر را در آن به جای آوردند. خبر فتح خرمشهر در ساعت ۱۶:۳۰ دقیقه همان روز از رادیو جمهوری اسلامی پخش گردید و سراسر میهن اسلامی غرق شادی و سرور و تبریک با شربت و شیرینی میان مردم گردید. نام سردار بزرگ اسلام «حسن باقری» تا ابد به عنوان فاتح بزرگ خرمشهر در تاریخ انقلاب اسلامی و دفاع مقدس در ثبت

است.» <http://www.afshordi.blogfa.com>

در این سریال علاوه بر حذف خرازی از عملیات طریق‌القدس، سردار شهید احمد کاظمی هم از عملیات بیت‌المقدس حذف می‌شود. سردار قالیباف در یادآوری آن دوران می‌گوید: «خاطرم هست در منطقه اهواز مستقر بودیم. من اولین باری که رفتم آبادان، فعال‌ترین جبهه آن جا فیاضیه بود؛ جایی که اگر عراقی‌ها یک تنه حمله می‌کردند آن جا را می‌گرفتند؛ می‌توانستند محاصره را کامل کنند و موجب سقوط آبادان شوند. وقتی که رفتم آن جا، دیدم یک تعداد از بچه‌های اصفهان آن جا مستقر و برای اولین بار مرتضی قربانی را دیدم و هم چنین احمد کاظمی را که از فعال‌ترین نیروها بود. کم کم ارتباط ما درگلف بیش‌تر شد. در گلف احمد کاظمی، حاج آقا اسدی، حسن باقری، آقای صفار، رستمی و خیلی از بچه‌های دیگر رفت و آمد می‌کردند. می‌توانم بگویم اوج دوستی‌ام با احمد بعد از عملیات ثامن الائمه (ع) بود که جبهه‌ها مدیریت خوبی پیدا کرد. یگان‌ها سر و سامانی گرفتند.

ویژگی‌های احمد کاظمی در هر عملیات با شهید خرازی و شهید باکری در روحیه، نوع تصمیم‌گیری و نوع طراحی‌شان بود؛ مثلاً در آزادسازی خرمشهر انصافاً باید گفت احمد بین فرماندهان، مهم‌ترین نقش را داشت. احمد کاظمی بود که از محور دژ بالای شلمچه عمل کرد و از سمت پل عریض، پل نو و شهرک ولیعصر (ع) عقبه عراقی‌ها را به طرف شلمچه و به عراق بست. اگر بگوییم احمد فاتح خرمشهر بود، هرگز حرف گزافی نگفته‌ایم و حق احمد است. یا در عملیات فتح المبین؛ دور بزرگی به طول سی کیلومتر پشت دشمن زد و توپخانه‌های‌شان را محاصره کرد. یا در عملیات والفجر چهار همین‌طور.» <http://www.havadar>

در پایان بر دو نکته باید تاکید کرد:

نخست؛ اساساً میان قهرمان واقعی و قهرمان هالیوودی تفاوت‌های بسیاری است. رزمندگان ایرانی از جنس مردم بودند و قهرمانی‌شان از این بابت نبود که توانایی نابود کردن دشمن را یک تنه (مانند رمبو) داشتند. رزمندگان ما ریشه در واقعیت تاریخ ایران و مردم دارند. قهرمانند به دلیل نوع کنش‌هایشان و نه صرفاً نتیجه کنش‌هایشان. برای مثال مرحوم تختی نامش ماندگار نشد بدین خاطر که در تمام مسابقات پیروز میدان بود بلکه بخاطر منش و کردارش پهلوان ایران ماند. تمام رزمندگان ما بخاطر عادی بودنشان و مردمی ماندشان در تاریخ ماندگار هستند و نه بخاطر فرا انسانی بودنشان. شهید باقری درست به همین دلیل ماندگار است و نه آن گونه که این مجموعه از وی یاد می‌کند. آسیب آن است که رزمندگان را از صورت واقعی و مردمی‌شان به صورت اسطوره‌ای و شکست ناپذیری تحویل نماییم. ما هیچ نیازی به قهرمانان فرا انسانی نداریم چرا که از واقعیت فاصله دارند. بنابراین اشکال قانونی این مستند در روایت قهرمان‌گرایانه است. برای روشن‌تر شدن موضوع فرض کنید همین موسسه بخواهد با محوریت شهید خرازی یا کاظمی یا سردار قربانی از عملیات آزادسازی بستان و خرمشهر بگوید، آن وقت مخاطب با دو واقعیت کاملاً مجزا روبرو می‌شود که هر یک از روایت‌ها دارای قهرمانی فرا انسانی است ولی نمی‌تواند تک تک این روایت‌ها را با واقعیت تطبیق و پیوند دهد. لازمه روایت قهرمانانه، ارایه یک قهرمان اسطوره‌ای یا هالیوودی و در ذیل آن رزمندگانی غیر اسطوره‌ای است که معمولاً اشتباه می‌کنند. به بیان دیگر با این سبک از روایت مستندگونه، فقط یک مجموعه را می‌توانید ارایه کنید. مجموعه‌ای که از واقعیت رخ داده، فاصله دارد. اما در روایت واقعیت‌گرایانه همه عناصر در یک بسامد عادی حاضر هستند و راوی می‌تواند از زاویه هر یک از عناصر روایت را ارایه کند و مخاطب نیز با پی‌گیری روایت از زاویه‌های مبتنی بر عناصر مختلف از واقعیت رخ داده فاصله نمی‌گیرد.



خلاصه آن که در این مجموعه، واقعیت در جاهایی نادیده یا تحریف شده است. علت این تحریف یا نادیده انگاشتن باز می‌گردد به روایت قهرمانانه از شخصیت اصلی مستند. روشن است این نوع از روایت با وجود جذابیت فراوان برای نسل جوان، که البته در جنگ حضور نداشته است، آسیب‌زاست.

دوم؛ پرسش این است که با کم‌رنگ کردن نقش ارتش و نقش بخشی از نیروهای سپاه چه عایدان می‌شود؟ اگر قرار است فاتح بزرگ خرمشهر شهید بزرگوار حسن باقری باشد؛ پس تکلیف دل شکسته سایر خانواده شهدا چه می‌شود؟ تکلیف شهدای استان کرمانشاه، مرکزی، سمنان و... که سر قبر خیلی‌هاشون نوشته شده «عملیات بیت‌المقدس» چه می‌شود؟ اگر اصفهانی‌ها با ۲۷ درصد شهدای کل این عملیات به درستی نگفته‌اند و نخواهند گفت خرمشهر را ما آزاد کردیم؛ دلیل بر این نیست که کسان دیگری مستقیم و غیرمستقیم چنین ادعایی بکنند. تمام کسانی که به جبهه رفته‌اند با خدا معامله کرده‌اند و البته ما را تا ابد شرمند و مدیون خود کرده‌اند. اینکه امروز کسی مدعی سهم آنان شود کار پسندیده‌ای نیست و باید هرچه زودتر جلوی چنین آسیب‌هایی گرفته شود. به‌راستی اگر شهید باقری زنده بود درباره این سریال چه می‌گفت؟ شهید سردار باقری هم‌رزم شهیدانی مانند شهید سردار قربانعلی عرب، قائم مقام لشکر ۱۴ امام حسین (ع) است. برادر این شهید بزرگوار می‌گوید: «در منطقه بودم که خبر مجروح شدن قربانعلی را برایم آوردند. خود را به بیمارستان رساندم و چند روزی کنارش ماندم... در یکی از روزها استاندار اصفهان همراه هیأتی برای عیادت از او به بیمارستان آمدند و در مورد حماسه آفرینی‌ها و فداکاری‌های قربانعلی صحبت کردند و او را مورد تکریم و تمجید قرار دادند. پس از رفتن آنها، دیدم که چشمان قربانعلی پر از اشک شده و او به شدت گریه می‌کند. پرسیدم: چرا گریه می‌کنی؟ مگر فراموش کردی که گریه برای بخیه‌هایت مضر است؟ پاسخ داد: من با چشم خود شهادت و رشادت رزمندگان را در شب عملیات دیده‌ام و بسیاری از آنها در کنار خودم به شهادت رسیدند. کار اصلی بر دوش آنهاست آن وقت نام و افتخارش را به من می‌دهند. آخر فردای قیامت چگونه جواب شهدا را بدهم؟!» <http://mokhaberat14>.

شهدا فقط متعلق به خانواده و شهر خود نیستند آنها متعلق به همه هستند و همه مدیون آنها هستیم. خدا کند که با رفتن زمستان پیش آنها رو سیاه نشویم.

<http://alef.ir/vdcgqz9x3ak9zz4.rpra.html?200016>

<http://www.alefdezful.blogfa.com/post-65.aspx>

<http://www.mashreghnews.ir/fa/news/233941>

http://serajnet.org/userfiles/defaaa/khatereh/new_page_5.htm

<http://www.ibna.ir/prtfmxdm.w6d1yagiiw.html>

<http://old.maslahat.ir/Printable.aspx?p=1cb86a3a-beac-44e9-8626-c41252ab7384>

<http://www.afshordi.blogfa.com>

http://www.havadar.ir/content/detail_20894.html

<http://mokhaberat14.blogfa.com/1392/04/4>

۱۸. نقدی به نقدهای فیلم رستاخیز

روزنامه شرق - شماره ۲۳۸۱، چهارشنبه ۴ شهریور ۱۳۹۴

متن فیلم

فیلم رستاخیز ساخته احمد رضا درویش دارای دو شخصیت اصلی است؛ شخصیت نخست «بُکیر بن خُر» فرزند ارشد خُر بن ریاحی است که ابتدا پیغام‌رسان دربار یزید است، اما در جریان واقعه کربلا، به همراه پدر به اردوگاه امام حسین(ع) می‌پیوندد. شخصیت دوم «حضرت ابوالفضل(ع)» برادر امام حسین(ع) است؛ که الگوی اخلاق، شجاعت و جوانمردی است و در این راه جان خود را نیز فدا می‌کند. از آنجا که بیشترین انتقادات به نقش و پردازش این دو شخصیت مربوط می‌شود، تحلیل جامعه‌شناسانه خود را از همین نقطه شروع می‌کنم.

انتقادات:

۱. برخی منتقدین وجود شخصیتی بنام بُکیر را آنگونه که در فیلم نمایش داده می‌شود؛ ساخته و پرداخته ذهن کارگردان می‌دانند و معتقدند از نظر تاریخی مستندات برای دفاع از این موضوع وجود ندارد. در پاسخ باید گفت از آنجا که بُکیر نقش راوی فیلم را دارد و مخاطب با آن همذات‌پنداری می‌کند و خود را جای او می‌گذارد نه تنها اشکالی ندارد که چنین شخصی وجود خارجی نداشته است؛ بلکه این گمنامی به بی‌طرفی روایت از واقعه کمک می‌کند. به عبارت دیگر، از آنجا که قرار است بُکیر راوی واقعه کربلا باشد و خوانشی منصفانه از این حادثه را به تماشاچی ارائه دهد؛ بهتر آن است که چنین شخصی از نظر تاریخی یا وجود نداشته باشد یا وجودش در ابهام باشد. زیرا اگر راوی داستان یکی از شخصیت‌های معروف موافق یا مخالف قیام امام حسین(ع) در کربلا بود، به بی‌طرفی روایت او خدشه وارد می‌شد. اما زمانی که راوی در ابتدا هیچ ارزش‌گذاری و پیش‌داوری نسبت به دو طرف نبرد ندارد و به مرور و با دیدن شواهد به یک طرف می‌پیوندد، بسیار ارزش‌مندتر است. کسانی که به وجود شخصیت بُکیر انتقاد دارند در واقع



هیچ راوی بی طرف دیگری را نیز نخواهند پذیرفت. این منتقدان انتظار دارند راوی داستان یکی از یاران امام حسین باشد تا از همان ابتدای کار، یزید و ابن زیاد را باطل مطلق و به جهنم؛ و امام حسین و یارانش را حق مطلق و به بهشت حواله دهند. به همین دلیل، برخی منتقدان وجود روایت گری در فیلم را که پس از دیدن شواهد و تفکر و تأمل در آن‌ها می‌خواهد راهش را انتخاب کند؛ نمی‌پسندند و به آن معترضند.

البته نگاه دوقطبی و سیاه و سفید بودن در تمام حوزه‌های جامعه مشاهده می‌شود. طیفی دیدن و نسبی دیدن ظرفیت و هنری است که ما ایرانی‌ها خیلی با آن آشنا نیستیم. ما می‌خواهیم همان درک ساده دوران کودکی را تا آخر عمر داشته باشیم و جهان را به دو بخش به به و آه آه تقسیم کنیم. یکی از ویژگی‌های فیلم‌های ماندگار تاریخ سینما این است که مخاطبان به راحتی نمی‌توانند درباره شخصیت‌ها و کل داستان قضاوت کنند. اکثر ما ایرانی‌ها و فیلم‌سازان ایرانی تمایل دارند تکلیف آدم بده و آدم خوبه از همان ابتدا مشخص شود. چنین سینمایی جهانی نخواهد شد.

۲. اما در مورد دومین شخصیت فیلم یعنی حضرت عباس(ع)؛ بیشترین انتقاد این است که چرا تصویر صورت ایشان (با بازیگری بهادر زمانی) نشان داده شده است. در پاسخ باید گفت؛ روایت فیلم از حضرت عباس(ع)؛ جوانی رشید، شجاع و انسانی حق طلب و عدالتخواه است. انسانی که زر و زور و تزویر او را فریب نمی‌دهد و در راه مبارزه با ظلم و ستم از جان خود مایع می‌گذارد. درس‌ها و آموزه‌های قرآنی را که بُکیر در دانشگاه دمشق شنیده است؛ در جهان واقع و بطور عملی در رفتار ابوالفضل عباس(ع) می‌بیند. بنابراین از نظر راوی یعنی بُکیر، حضرت عباس بهترین الگو و سرمشق اخلاق و جوانمردی برای همه انسانهاست. حال کارگردان می‌تواند برای نمایش این شخصیت بزرگ دو روش را به کار گیرد:

الف. به دلیل تقدس و عصمت اکتسابی حضرت عباس توصیه برخی مراجع و مداحان را گوش دهد و صورت ایشان را با هاله‌ای از نور بیوشاند. به نظر می‌رسد این راهکار چند اشکال دارد. اول آنکه واقعی نیست؛ زیرا نه تنها حضرت عباس(ع) بلکه تمام امامان معصوم و پیامبران بزرگوار هم از پوست و گوشت و مو و استخوان بوده‌اند. دوم اینکه تحریف کننده است؛ زیرا نمی‌تواند فضا و شرایط تاریخی آن زمان را بطور واقعی نشان دهد. اگر قرار بود بُکیر صورت حضرت عباس(ع) را نورانی ببیند و بعد به حقانیت او و اردوی امام حسین(ع) پی‌برد کار مهمی نکرده بود. تماشاگر هم هیچگاه نمی‌توانست ارزش تصمیم و انتخاب بُکیر را درک کند. شاید به همین دلیل است که در فیلم محمد رسول الله دو چهره مقدس برای مسلمانان یعنی حضرت محمد(ص) و حضرت

علی(ع) اصلاً نمایش داده نشد، زیرا این نمایش ندادن بهتر از نمایش دادن با افکت نور است. ب. به دلیل اینکه کارگردان می‌خواهد پیام اخلاقی را به بیننده منتقل کند، بر تصمیم خود مبنی بر نمایش چهره حضرت عباس(ع) اصرار ورزد. کارگردان با عدم پذیرش نورانی کردن چهره حضرت از اسطوره‌ای کردن این شخصیت فاصله می‌گیرد؛ زیرا هرچه آن شخصیت بزرگوار بیشتر اسطوره‌ای شود و در هاله‌ای از تابوی تقدس قرار گیرد، بیشتر از دسترس مخاطبان فیلم دور می‌شود و کمتر می‌تواند الگوی اخلاق قرار گیرد.

اگر شخصیت‌های بزرگ مذهبی را به موجوداتی اسطوره‌ای و فرا انسانی تبدیل کنیم؛ نه تنها به گفته‌های خود آن‌ها که «ما هم مثل شما انسانیم» پایبند نبوده‌ایم؛ بلکه نخواهیم توانست از خود و دیگران انتظار داشته باشیم آن‌ها را الگو قرار دهند؛ زیرا آن‌ها شباهتی با ما نداشته‌اند. برای هدایت اخلاقی انسان‌ها که مهمترین رسالت اولیاء دین بوده است؛ بیش از آنکه به چهره‌ای فرا انسانی و اسطوره‌ای نیاز باشد به الگویی انسانی و دست‌یافتنی نیاز است. همه انسان‌ها شعار راستگویی، عدالت، حمایت از مظلوم و دفاع از حقیقت را می‌دهند؛ اما در هر دوران انسان‌های بسیار کمی به این شعارها عمل می‌کنند. اگر گل‌های سرسبد این نوادر را که در حوزه دین فعال بوده‌اند به موجوداتی فرا انسانی و اسطوره‌ای تبدیل کنیم ممکن است ناخواسته هم به آن‌ها و هم به پیروانشان کم لطفی کرده باشیم. بنابر این هرچند نگرانی برخی افراد در مورد نشان دادن تصویر اولیاء دین قابل درک است؛ اما نگرانی بزرگتری هم وجود دارد و آن این است که نشان ندادن تصویری از این بزرگان هدف و رسالت اصلی آن‌ها را که تکمیل «مکارم اخلاقی» بوده است، نادیده می‌گیرد.

لازم به ذکر است؛ مخاطبان فیلم رستاخیز فقط شیعیان نیستند و اتفاقاً کارگردان درصدد بوده است تا روایت و پیامی از واقعه کربلا را به پیروان سایر ادیان برساند و با بینندگان در سطح جهانی ارتباط داشته باشد. بطور حتم نورانی کردن چهره شخصیت‌ها مانعی برای برقرای چنین تعاملی است. اگر می‌خواهیم پیام بزرگان مذهب خود را به همه مردم جهان برسانیم باید با تامل بیشتر و به دور از احساسات عاطفی و هیجانی زودگذر و مهمتر از همه با یادآوری تجربیات گذشته در این مورد تصمیم‌گیری کنیم. فراموش نکنیم در گذشته‌ای نه چندان دور، با هرگونه پیکرتراشی، نقاشی و عکاسی از انسان‌ها به شدت مخالفت می‌شد و امروزه این امر عادی شده است.

۱-۲ در همین راستا انتقاد شده که اگر هنرپیشه در آینده(یا حتی گذشته) کار بد و غیر اخلاقی انجام دهد به نوعی به شخصیت معصوم ضربه وارد می‌شود.



پاسخ: مردم می‌بینند که در زندگی روزمره هزاران فرد درگسو و دزد و قاچاقچی با اسم علی و محمد و زهرا وجود دارند؛ آیا آن را به حساب معصومین می‌گذارند؟ البته یک استثناء وجود دارد؛ صدا و سیما چنین برداشتی دارد و به همین دلیل در تولیدات از نام معصومین برای افراد با نقش منفی استفاده نمی‌شود.

از طرف دیگر، با این استدلال کسانی که نقش شمر و یزد و هیتلر و آدمهای منفی را بازی می‌کنند هم نباید کار خوب و خیری انجام دهند.

نقد‌های مداحان به فیلم رستاخیز

عبدالرضا هلالی گفت: «شما می‌خواهید مثال بزنید و از تخیلتان استفاده کنید، خب این همه سوژه تاریخی! اما شما حق ندارید در مورد مبدا تاریخی و تعامل و تعالی بشر نظر بدهید. چرا گیر دادید به امام حسین(ع)؟»

او خطاب به کارگردان فیلم گفت «آقای درویش مبنای تاریخی ساخت این فیلم کجاست؟ و از کجا در آمده است؟ اگر شما یک سند آوردی که پسر حر در شام و کوفه بوده من دست شما را می‌بوسم!»
<http://reyhane.info/1392/11/21862>

حسین سازور، مداح اهل بیت، خطاب به احمدرضا درویش گفت: «شما مقدسات ما را زیر پا له کردید. شما صدای ناموس خلقت، حضرت زینب (س) را در این فیلم پخش کردید؛ این در حالی است که روایتی موجود است که وقتی حضرت زینب (س) در مدینه سخنرانی می‌کرد خداوند صدای زنانه او را از بین برد و صدای امیرالمومنین را جای او گذاشت.»

<http://www.farhangnews>

سید مجتبی بنی فاطمه «امیدوارم تا دیر نشده مدیران فرهنگی کشور از خواب بیدار شوند و صدای مردم مومن و حسینی کشور و همچنین تذکرات مهم مراجع تقلید را گوش کنند و از اکران این فیلم پر اشکال جلوگیری نمایند تا بیش از این قلوب دوستداران حسین (ع) جریحه دار نشود و امت همیشه در صحنه مجبور نشوند وارد صحنه شوند.»

<http://www.basijmadahan.ir>

در مورد اعتراضات مطرح شده توسط برخی از مداحان باید گفت، مداحان مشخص نمی‌کنند براساس چه رویکردی و از منظر کدام حوزه تخصصی به نقد فیلم رستاخیز پرداخته‌اند. این طیف تخصص و صلاحیت نقد هنری - تکنیکی و یا نقد علمی مثلا نقد تاریخی، دینی، روانشناختی و جامعه‌شناختی فیلم را ندارند. توانایی برجسته مداحان در سوز صدا و هنر آن‌ها در انتقال

هیجان‌های عاطفی و احساسی یک مصیبت است. اینکه در فیلم جایگاه بُکیر چیست و یا چهره حضرت ابوالفضل(ع) نمایش داده شود یا نشود؛ در اندازه دانش و تخصص مداحان نیست و به همین دلیل است که اکثر مداحان در اینگونه موارد، سکوت پیشه می‌کنند.

نکته پایانی

باید دقت داشت که طرح مباحث عقلانی و منطقی در مورد واقعه عاشورا بسیار مشکل است؛ زیرا به دلایل متعدد که جای بحث جداگانه دارد؛ عاشورا نماد احساسی‌ترین و عاطفی‌ترین و غم‌انگیزترین واقعه از وقایع مربوط به تاریخ اسلام است. از محاصره بنی‌هاشم در شعب ابی طالب گرفته تا شکست در جنگ احد و شهادت حضرت علی(ع) هیچکدام به اندازه عاشورا عواطف را زنده نمی‌کند. همین وضعیت باعث می‌شود تا خوانش‌های عقلانی و منطقی از این واقعه و حوادث حول آن با مشکل روبرو شود. به همین دلیل است که بسیاری از بزرگان مذهبی ترجیح می‌دهند با احتیاط به این موضوع وارد شوند. بزرگانی که تحریفات در حوزه‌های دیگر را بر نمی‌تابند با تحریفات عاشورا مدارا می‌کنند. کسی مانند شیخ محمد خالصی زاده و شهید مطهری نادرند و اکثریت علما ترجیح می‌دهند مردم را در این چهل روز به حال خود بگذارند.

شهید مطهری معتقد است عاشورا دو صفحه دارد؛ یک صفحه آن داستان جنایت و ظلم بی حد و حساب است و جنبه دیگر آن عظمت و رفعت بشر که در آن شجاعت، حق پرستی و مکارم اخلاقی موج می‌زند. به نظر او اشتباه ما در گذشته این بوده که فقط صفحه اول را مطالعه کرده‌ایم. مطهری تمایل بشر به اسطوره‌سازی و اصالت دادن به گریه را ناشی از فهم نادرست فلسفه عزاداری عاشورا می‌داند. (مطهری، ۱۳۸۴، ۳۵ و ۸۴ تا ۹۳) اشکی که از راه قصابی کردن بخواهد از چشم شما بیاید، اگر دریا هم باشد ارزش ندارد. (همان ۷۳) آنچه موجب وهن است نه نشان دادن تصویر حضرت عباس بلکه ذکر مصیبت‌های اغراق آمیز است. ذکر مصیبت یعنی بیان درد و رنج و مظلومیت شخصی افراد. گفتن اینکه سر یاران امام حسین را از غفا می‌بریدند که درد بیشتری بکشند و تیرهای لشگر یزیدان پیکانهای برعکس دو سر داشتند و لبان بچه‌ها از خشکی تاول زده بود و... ذکر مصیبت است. زمینی کردن به معنای شخصی کردن حرکت امام حسین را اتفاقاً برخی مداحان و با ذکر مصیبت‌هایشان دامن زدند. اتفاقاً بیشترین حرکات موهن نسبت به واقعه عاشورا را برخی از مداحان بنا گذاشته یا رواج داده‌اند. گفتن «انا کلب رقیه» یا «قمه زنی و تیغ زنی» یا «چشم و هم چشمی و ریخت و پاش در بین دسته‌های عزادار و خرج هزینه‌های میلیونی برای مداحی» و... را چه کسانی دامن زده‌اند؟



نقد‌های اهالی سینما

سلحشور افزود: «ما از قرآن تعریف‌هایی برای قصه‌نویسی و سناریونویسی درآوردیم و بر پایه آن سریال‌های یوسف، اصحاب کهف و مریم را ساختیم. به مسئولین نیز گفتیم بودجه در اختیار ما قرار دهید تا جریان فیلم‌سازی اسلامی را به راه بیندازیم اما مسئولان می‌گویند این کار ما نیست.

سلحشور در ادامه گفت: سریال یوسف ۶ سال است که پربیننده‌ترین اثر روی زمین است. ۴ میلیارد انسان یوسف را دیده‌اند و این نشان از تأثیرگذاری آثار هنری دارد. کارگردان سریال یوسف در پایان گفت: دشمن خوب می‌داند کجا را تسخیر کند. مسئولین فرهنگی کشور از جایی خط می‌گیرند که خودشان هم نمی‌دانند. آنها حاضرند چندین میلیارد پول بدهند تا رستخیز ساخته شود اما یک‌دهم آن را برای جریان‌سازی اسلامی نمی‌دهند.» (<http://www.tasnimnews>)

برخی از مداحان فیلم رستخیز را پروژه غربی‌ها برای کم رنگ و تضعیف کردن عاشورا می‌دانند.

در پاسخ به این گروه باید گفت دکتر علی شریعتی معتقد است؛ اولین تحفه‌های جهان غرب چاپخانه و روزنامه و برق و دارالفنون در قرن نوزده نبوده است، بلکه در قرن هفدهم و آوردن قالب‌های مسیحی-اروپایی مانند تعزیه و علم و کتل و زنجیرزنی و تیغ‌زنی و موزیک و سنج و فرم خاص و جدید تشریفاتی مصیبت‌خوانی و نوحه‌سرایی جمعی و... بود که همه اشکالش اقتباس از مسیحیت است. (شریعتی، ۱۳۸۲، ۱۶۹ و ۱۷۰)

تنها نقد منطقی که تاکنون از یک مداح شنیده‌ام در جلسه نمایش و نقد فیلم رستخیز در مجموعه فرهنگی شهدای انقلاب تهران بود. مداحی در نقد فیلم گفت: «از نظر بسیاری از بزرگان و مردمی که این فیلم را دیده‌اند؛ این فیلم ارزش یک تعزیه را ندارد و با همه پولی که برای آن صرف شده است به اندازه یک مداحی مردم را گریه نمی‌اندازد.» صلاحیت چنین نقدی، جدا از اینکه درست باشد یا نباشد، در حوزه تخصصی کار مداحان است. اما متأسفانه در چند سال گذشته برخی مداحان در همه موضوعات جامعه از انتخابات و انرژی هسته‌ای گرفته تا اقتصاد و هنر و موضوعات سیاسی اظهار نظر تند و جنجالی می‌کنند و هنوز برای ساماندهی آن‌ها فکری نشده است.

منابع

- شریعتی، علی (۱۳۸۲) تشیع علوی و تشیع صفوی (مجموعه آثار جلد ۹) انتشارات چاپخش
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴) حماسه حسینی (مجموعه آثار جلد ۱۷) انتشارات صدرا

<http://www.tasnimnews.com/Home/Single/285539>

<http://www.farhangnews.ir/content/64298>

<http://reyhane.info/1392/11/21862>

<http://www.basijmadahan.ir/?q=node/10819>

۱۹. استبداد، دروغ؛ چرنوبیل

ماهنامه همشهری ۲۴- شماره ۱۱۳، شهریور ۱۳۹۸؛ صفحات ۷۸ تا ۸۲

مقدمه

سربال پنج قسمتی چرنوبیل به کارگردانی «یوهان رنک»؛ با استفاده از داستان کتابی به نام «زمزمه‌های چرنوبیل» ساخته شده است. کارگردان انفجار در مخزن این راکتور اتمی در سال ۱۹۸۶ را در مرکز داستان خود قرار داده و با نشان دادن رفتار و عکس العمل مسئولان دولتی سعی در بازسازی فضای حاکم بر بلوک شرق قبل از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی را داشته است. در این مقاله صرفاً سربال چرنوبیل را تفسیر می‌کنم؛ این که روایت فیلم چقدر واقعیت داشته باشد نیاز به بررسی متخصصانی دارد که دانش و اطلاعات دقیق مربوط به اصل واقعه را هم در اختیار داشته باشند.

چرنوبیل پایان یک آغاز

انفجار راکتور اتمی چرنوبیل آنقدر مهم است که برخی وقوع آن را نماد شروع دوران پست‌مدرن دانسته‌اند. البته اندیشمندان چپ که از نقد بهشت لنین رویگرداندن ترجیح می‌دهند خراب شدن ساختمان‌های پروئیت ایگو آمریکا در سال ۱۹۷۲ را که نماد معماری مدرن بود؛ شروع عصر پست مدرن بدانند. به هر حال در این دنیای جدید دیگر به علم و برنامه‌ریزی بشر اعتماد چندانی نیست. آلکسیویچ نویسنده کتاب «زمزمه‌های چرنوبیل»؛ در این مورد می‌گوید: «...نگاه من به چرنوبیل، به عنوان شروع تاریخی جدید است. چرنوبیل تنها علم و دانش نیست، بلکه یک نوع پیشگویی نیز هست، زیرا به واسطه آن انسان وارد بحث و مناظره با تصورات قدیمی درباره خود و جهان شد.» (آلکسیویچ؛ ۱۳۹۵: ۵۵) او ادامه می‌دهد: «شب ۲۶ آوریل ۱۹۸۶ و ظرف یک شب، جایگاه ما در تاریخ عوض شد. ما به محل دیگری از تاریخ نقل مکان کردیم.» (همان؛ ۵۷)



هزینه دروغ چیست؟

در سریال چرنوبیل نشان داده می‌شود؛ ترس ناشی از استبداد حاکم در اتحاد جماهیر شوروی؛ در نهایت مهمترین عامل فروپاشی این سیستم است. ترس است که مردم را به دروغگویی و تظاهر تشویق می‌کند؛ ترس است که بر زخم‌های کوچک سرپوش می‌گذارد و آن‌ها را به عفونتی عمومی و غیرقابل درمان تبدیل می‌کند. مهمترین ویژگی نظام سرمایه‌داری به عنوان رقیب نظام سوسیالیستی این بود که در نظام سرمایه‌داری، باوجود تمام انتقادات، میزانی از آزادی بیان و رسانه‌ها وجود داشت که افراد بتوانند نقایص سیستم را افشا کنند و اتفاقاً نظام سرمایه‌داری لیبرال با اصلاح نواقص بر عمر خود بیافزاید. نظام استبدادی شوروی خود را از این موهبت محروم کرده بود.

در دیالوگ بخش ابتدایی این سریال پنج قسمتی می‌شنویم که: «بعد از یک مدت دروغ شنیدن حقیقت فراموش می‌شود اون وقت جای حقیقت با یک داستان تخیلی عوض می‌شود؛ مقصر اصلی چرنوبیل فقط رییس نیروگاه آناتولی دیاتلوف است و مقصرهای بزرگتر فراموش می‌شوند.» این پرسش از انقلابیون به ویژه بولشویک‌ها هست که چرا پیش از به قدرت رسیدن همه مشکلات را در ساختارهای کلان می‌دیدند و نابودی آن‌ها را تنها راه حل می‌دانستند؛ اما پس از به قدرت رسیدن هر ایراد و مشکلی را به قصور و خطای فردی نسبت می‌دهند. چطور نظامی که همه چیز رو ساختاری می‌بیند در تحلیل نقاط ضعف و خرابی‌هایش همیشه به اشتباهات و خیانت‌های فردی ارجاع می‌دهد. در این فیلم این پیام درست به مخاطب منتقل می‌شود که سال‌ها سرپوش گذاشتن بر واقعیت‌ها در نهایت منجر به فاجعه چرنوبیل شده است. هرچند بازمانده حکومت ایدئولوژیک و استبدادی استالینی بازهم به دنبال قربانی کردن چند فرد برای محافظ از ساختارهای کلان معیوبش هست.

امنیتی کردن جامعه

نظام‌های استبدادی بهترین راه دوام خود را در امنیتی کردن فضای جامعه می‌دانند به همین دلیل پیرمردی که از اعضای عالی رتبه حزب کمونیست است می‌گوید: «ایمانمان به سوسیالیسم را نباید از دست بدهیم. مهمترین کار قرنطینه کردن شهر و قطع تلفن‌هاست تا کسی شایعه نکند.» مقامات ارشد به خصوص سیاسی‌ها در برابر شنیدن گزارش‌های هولناک مقاومت می‌کنند و حتی گزارش‌دهندگان را تهدید می‌کنند و با ایجاد ترس در آن‌ها می‌خواهند جلوی فجایع واقعی را بگیرند.

وقتی معاون یک نیروگاه دیگر برای حضور در کمیته‌ای اضطراری از سوی مقامات ارشد حکومتی دعوت می‌شود؛ باز هم سیستم دستوری مقامات سیاسی بر نحوه نظردادن متخصصان حکمفرماست و آن‌ها هستند که می‌گویند متخصص چه باید بگوید به چه کارهایی کار نداشته باشد و هیچ نظری ندهد. سیستم اطلاعاتی - امنیتی همه مقامات را کنترل می‌کند و با کوچکترین بهانه آن‌ها را بازخواست می‌کند. زمانی که یک کارشناس هسته‌ای می‌خواهد به زن باردار بفهماند حضور او در کنار شوهرش که به رادیواکتیو آغشته شده چقدر خطرناک است؛ به او می‌گوید: «اگر مردم بفهمند که...»؛ در همین زمان ماموران مخفی سر می‌رسد و چون چنین جمله‌ای از خطوط قرمز آنهاست؛ کارشناس مذکور را به جرم احتمال افشاگری و خیانت بازداشت می‌کنند. در قسمت دوم سریال؛ وقتی خانم اولیانودمیاکف، کارشناس نیروگاه اتمی در بلاروس که در فاصله ۴۰۰ کیلومتری چرنوبیل قرار دارد به وجود اشعه در پنجره اطاق پی می‌برد، همکار دیگرش در توجیه موضوع و پیش کشیدن هر احتمالی غیر از احتمال انفجار در مخزن هسته نیروگاه تلاش می‌کند. هیچ‌کس نمی‌خواهد احتمال انفجار در هسته نیروگاه را بشنود و همه فکر می‌کنند با سرکوب و پاک کردن این احتمال می‌توانند جلوی احتمال را بگیرند؛ شاید فکر می‌کنند همانطور که جلوی دهان مخالفان را می‌توان بست؛ جلوی ترکیدن مخزن منفجر شده نیروگاه را هم می‌توان گرفت.

در جلسه‌ای که در حضور میخائیل گورباچوف، دبیر کل حزب کمونیست، انجام می‌شود او هم بعد از شنیدن گزارش نظامی‌ها مبنی بر این که همه چیز در کنترل است؛ فقط نگران این است که رسانه‌ها متوجه نشده باشند و چون تا حال متوجه نشده‌اند می‌گوید پس صحبت دیگری نیست. بعد که کارشناس نیروگاه دیگر (لگاسف) می‌گوید که وضع خیلی وخیم است متهم به سیاه‌نمایی می‌شود. این اتهام رایجی است که در حکومت‌های استبدادی به مخالفین زده می‌شود و سریال در سکانس‌های مختلف بر روی آن تمرکز کرده است.

قدرت و حقیقت

در ادامه قسمت دوم وقتی اولیانودمیاکف، کارشناس خانم فیزیکیان هسته‌ای نیروگاه بلاروس، به فرماندار شهر مینسک پیشنهاد می‌کند که باید به همه شهروندان قرص ید بدهد و گرنه بسیاری از آنان دچار سرطان می‌شوند. فرماندار با استناد به گزارش مقامات سیاسی که گفته‌اند خطری نیست می‌گوید: «رئیس منم و این میز به من اجازه می‌دهد که انتخاب خودم را داشته باشم.»



کارگردان با انتخاب این دیالوگ می‌خواهد نشان دهد قدرت چگونه با واقعیت روبرو می‌شود و می‌تواند به راحتی آن را تحریف کند. آزادی بیان و رسانه‌ها یکی از مهمترین مهارکننده‌های قدرت است که بلوک شرق آن را نابود کرده بود. دو روز بعد کشورهای اسکاندیناوی و آلمان می‌فهمند که فاجعه در چرنوبیل رخ داده و روس‌ها بعد از آن که متوجه می‌شوند مخفی کاری دیگر فایده‌ای ندارد تصمیم به تخلیه شهر می‌گیرند.

البته این سانسور و سرپوش گذاشتن بر روی حقایق با از بین رفتن نظام‌های سیاسی ایدئولوژیک تمام نمی‌شود زیرا افراد ایدئولوژیک کماکان تهدیدی برای حقیقت هستند. اریک هابزبام، یکی از معرفت‌ترین تاریخ نگاران چپ، چهار جلد کتاب در مورد سرگذشت لیبرالیسم و سوسیالیسم در قرن نوزده و بیست نوشته است که جلد چهارم آن با عنوان «عصر نهایت‌ها»؛ تاریخ جهان از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۹۱ را بازگو می‌کند. در ۸۰۰ صفحه کتابی که هابزبام نوشته و در آن به کوچکترین تظاهرات کارگری در اروپا اشاره شده است؛ نامی از چرنوبیل نیست. اگر چند قرن دیگر قرار باشد تاریخ با استناد به کتاب مفسران ایدئولوژیک‌زده بازسازی شود موجود ناقص الخلقه‌ای خواهد بود.

کار عامل از خودبیگانگی یا عامل حقارت

مسئولان محلی چرنوبیل در بازدید مقاومت اعزامی از مسکو، علاوه بر عادی جلوه دادن شرایط فهرستی از مقصران تهیه کرده‌اند. پرسش این است که چرا مقامات پایین‌تر اصرار دارند به مقامات بالاتر از عادی بودن شرایط و تحت کنترل بودن آن بگویند؟ پاسخ در خود فیلم داده می‌شود چون کارشناسان و مقاماتی که بگویند شرایط عادی نیست و خطر وجود دارد؛ به سیاه‌نمایی و دروغ‌گویی متهم و تهدید می‌شوند که کارشان را از دست خواهند داد. کارشناس لگاسف با همین تهدید مواجه است؛ او همیشه بین گفتن واقعیات بطور صادقانه و پنهان کاری به دلیل حفظ موقعیت شغلی در حال جدال است. «کار» که قرار بود در کشورهای کمونیستی؛ مهمترین بخش وجودی فرد باشد و به او هویت دهد به بزرگترین عامل تهدید و حقارت او تبدیل شد. کمونیست‌ها نظام سرمایه‌داری را عامل از خودبیگانگی افراد از کار و محصول کارشان می‌دانستند؛ اما خودشان سیستمی را بنا نهادند که کار را به عاملی برای تحقیر و تهدید افراد تبدیل کرده بود. در این نظام‌ها سلسله مراتب شغلی و جایگاه طبقاتی افراد براساس میزان سرمایه و پول نبود؛ بدتر از آن براساس میزان سرسپردگی به ایدئولوژی حاکم و پرستش رهبران حزب بود.

امنیت و آبرو پاشنه آشیل نظام‌های ایدئولوژیک

در این سریال نشان داده می‌شود حفظ آبرو با رویکردی امنیتی بزرگترین نقطه ضعف رژیم‌های

تمامیت خواه است. گورباچوف در جلسه می گوید باید از تمام دوستان و دشمنان به خاطر این حادثه عذرخواهی کنم. میزان قدرت ما رو تصور دیگران تعیین می کند.

در قسمت آخر وقتی همکار زن اصرار می کند که همکار مرد واقعیت را در مقابل دانشمندان بگوید او می گوید: «عاقبت دانشمندی که ده سال پیش این نقص را پیدا و گوشزد کرده بود خوب نشد او را از کار برکنار کردند.» توضیح آنکه ظاهرا پیش بینی و احتمال چنین انفجاری را ده سال قبل یک دانشمند روس که در نیروگاه مشابهی در لنینگراد کار می کرده بیان می کند. اما مقامات به جای پی گیری موضوع و برطرف کردن عیب احتمالی در تمام نیروگاه های مشابه، به فکر حفظ آبرو و امنیت نظام سیاسی می افتند و علاوه بر کنار گذاشتن آن متخصص مقاله او را نیز در اسناد طبقه بندی محرمانه قرار می دهند. جالب این است که سازمان اطلاعات و امنیت روسیه (ک.گ.ب)؛ همان کاری را تسریع می کند که معتقد بود منتقدان و مخالفان می خواهند انجام دهند. سرپوش گذاشتن بر آن گزارش باعث می شود که چند سال بعد چرنوبیل دچار حادثه شود و این حادثه یکی از دلایل فروپاشی حکومت شوروی بود.

بی تعهدی و مسئولیت گریزی

در این سریال نشان داده می شود زمانی که حکومت براساس تهدید و ترس باشد و افراد از ته دل به آن باور نداشته باشند؛ مسئولیت گریزی و ویژگی رایج جامعه می شود. البته برخی افراد به خصوص در اقشار پایین جامعه (مانند آتش نشانان یا معدنکاران)؛ ممکن است به دلایل ویژگی های شخصیتی فداکاری و رشادت زیادی هم به خرج دهند؛ اما در نهایت به دلیل اینکه در سلسله مراتب بالاتر این فداکاری و ایثار وجود ندارد و افراد به دلیل فرمانبرداری و اطاعت پذیری مطلق ارتقاء یافته اند؛ در نهایت آن فداکاری های اقشار پایین هم بی نتیجه می ماند.

در کتاب «زمزمه های چرنوبیل»؛ زنی که همسر آتش نشانش در شب اول حادثه به چرنوبیل رفته و دچار صدمات فراوانی شده؛ می گوید: «در سایر محفظه هایی که بقیه آتش نشانان ما در آن ها بستری بودند، سربازها خدمت رسانی می کردند و کارها را انجام می دادند، زیرا بهیاری های رسمی گفته بودند تا زمانی که لباس های مخصوص و ایمن به آن ها داده نشود، دست به چنین کار نخواهند زد. سربازها لگن ها را بیرون می بردند، کف اتاق ها را تمیز می کردند، ملحفه ها را تعویض می کردند. کارهای خدماتی کلا با آن ها بود، اما سربازها از کجا آمده بودند؟ من اصلا از کسی نپرسیدم. فقط برایم واسیلی مهم بود... فقط او...» (آلکسیویچ؛ ۱۳۹۵: ۴۱) این نکته بسیار مهمی است. در جامعه ای که کسی به شرایط و عاقبت دیگران کاری ندارد و فقط بهبود شرایط خود و



نزدیکانش برایش مهم است؛ در بلند مدت هیچ کس ایمن نخواهد بود. اما در جامعه‌ای که افراد نسبت به شرایط همدیگر حساس هستند و احساس تعهد آنان به دایره محدود نزدیکان خلاصه نمی‌شود احتمال درامان ماندن از خطرات مختلف بیشتر می‌شود.

نتیجه‌گیری

در سکانسی از فیلم، چند سرباز مشغول از بین بردن حیوانات اهلی و وحشی منطقه چرنوبیل هستند؛ روی ساختمانی پوستر بزرگی نصب شده که روی آن نوشته شده است: «ما به دنبال خوشبختی تمام بشریت هستیم.» کارگردان با نشان دادن این صحنه می‌خواهد به بیننده بگوید؛ بیش از هر چیز از حکومت‌هایی بترسید که می‌خواهند خوشبختی و صلح و عدالت را برای کل بشریت به ارمغان بیاورند. تاریخ نشان داده است صلحی که قرار بود هیتلر در کل دنیا حاکم کند به ۶۰ میلیون کشته منتهی شد و عدالتی که استالین می‌خواست نصیب تمام کارگران جهان کند، کمتر از آن فاجعه نیافرید.

منبع

آلکسیویچ، سویتلانا (۱۳۹۵) زمزمه‌های چرنوبیل - ترجمه شهرام همت‌زاده، کتاب نیستان، چاپ اول

۲۰. چرا بر سر استفاده از نام‌ها نبرد دایمی برقرار است؟

تاریخ انتشار: پنجشنبه ۱۳ دی ۱۳۹۷

خبرگزاری کتاب ایران (ایبنا) - گزارشگر: اناهد خزیر

<http://www.ibna.ir/fa/doc/longint/269542>

نظام بهرامی کمیل در کتاب «نام‌باوری» با طرح ایده «نام‌باوری» Namism تلاش می‌کند تا یکی از موانع فرهنگی توسعه در ایران را معرفی کند. وی می‌گوید: «نام‌باوری» باور به این عقیده است که نام‌ها چنان قدرتی دارند که می‌توانند جهان واقعی را کنترل کنند. در تحلیل توسعه‌نیافتگی کشورها تمرکز بر موانع سیاسی و اقتصادی است و موانع فرهنگی اغلب فراموش می‌شود.

به گزارش خبرگزاری کتاب ایران (ایبنا)، کتاب «نام‌باوری» نوشته نظام بهرامی کمیل در دو گفتار از سوی انتشارات پویه مهر اشراق منتشر شده است. در گفتار اول: «نام‌باوری در جامعه»؛ نویسنده به موضوعاتی مانند «نام‌باوری در زبان»، «نام‌باوری در مذاهب»، «نام‌باوری در میراث فرهنگی»، «نام‌باوری در سیاست» و «نام‌باوری در خانواده» می‌پردازد.

بهرامی کمیل در توضیح «نام‌باوری در میراث فرهنگی» می‌گوید: تاکنون به اسم اشخاص که بر روی آثار باستانی مانند برج‌ها، دیوارها، پل‌ها، غارها، مجسمه‌ها و حتی تنه درختان نوشته شده دقت کرده‌اید؟ شاید این کار یکی از مظاهر عقب افتادگی و کم دانشی باشد؛ به ویژه که رسانه‌های دولتی به طور مدام چنین رفتارهایی را نکوهش می‌کنند و بر حفظ میراث فرهنگی تاکید دارند.

اما پرسش این است که مدیران و مسئولانی که کندن نام بر روی آجرهای یک میدان یا مسجد را منع می‌کنند، چرا خود نام صدها میدان و خیابان و اماکنی را که سال‌ها پیش ساخته شده است؛ تغییر می‌دهند؟ اگر نوشتن یک اسم بر روی یک آجر یا کاشی میدان «نقش جهان» بد است،



تغییر نام این میدان که سیصد سال پیش ساخته شده بسیار بدتر است. اگر کندن نام افراد بر تنه درختان در «روز طبیعت» بد است؛ تغییر نام سیزده بدر به «روز طبیعت» بسیار بدتر است.

جالب اینکه این مبارزه برای نام‌ها گاه به میدان نبرد بین دولت و ملت تبدیل می‌شود و ده‌ها سال ادامه می‌یابد. برای مثال نزدیک به چهل سال است که دولت می‌گوید: «چهارشنبه آخر سال» و «روز طبیعت» و مردم می‌گویند: «چهارشنبه سوری» و «سیزده بدر».

نویسنده در مقدمه می‌گوید: نبرد و کشمکش پیرامون نام‌ها یکی از پدیده‌های اجتماعی است که به ویژه در سال‌های اخیر بسیار مسئله ساز بوده است. انتخاب نام افراد، شرکت‌ها و تولیدات آن‌ها و به‌ویژه نام خیابان‌ها و اماکن عمومی؛ یکی از دغدغه‌های مسئولان و قانون‌گذاران کشور بوده است.

هدف اصلی این کتاب آن است که ابعاد، ویژگی‌ها و پیامدهای پدیده‌ای به نام «نام‌باوری» Namism را روشن کند؛ تا از این مسیر توجه به موضوع بسیار مهمی که در زندگی روزمره ما در جریان است؛ بیشتر شود. این مطالعه می‌خواهد نشان دهد چگونه بر سر استفاده از نام‌ها نبرد دایمی برقرار است و سازوکارهایی که در این نبرد به کار می‌رود کدامند؟

عنوان گفتار دوم «الگوهای زبانی در جوامع نام‌باور» است. بهرامی کمیل در این بخش تلاش می‌کند خواننده را با برخی از مهمترین الگوهای زبانی جوامع نام‌باور مانند: «یکتا کردن»؛ «همگانی کردن»؛ «تحریف کردن»؛ «شناور کردن»؛ «تکرار و تورم زبانی»؛ «واژگونی زبانی»؛ «تحقیر زبانی» و «تشابه اسمی» آشنا کند.

نویسنده در مورد الگوی «یکتا کردن» بر این باور است: «جوامع استبدادی تمایل دارند که برخی از اسم‌ها را در هاله‌ای از تقدس و رازآلودگی قرار دهند و آن‌ها را یکتا و منحصر به فرد کنند. برای مثال، طبق دستور مقامات کره شمالی استفاده از نام رهبر کره شمالی «کیم جون اون» kim jong-un برای افراد تازه متولد شده ممنوع است و کسانی که قبلاً این نام را داشته‌اند باید نام خود را عوض کنند.

بهرامی کمیل در توضیح الگوی بعدی می‌گوید: «وصله‌ای کردن» یکی از الگوهای رایج زبانی در جوامع نام‌باور است که در آن؛ ترکیب دو یا چند کلمه بدون در نظر گرفتن معنا و هویت قبلی آن کلمات انجام می‌شود. برای مثال برخی از آن‌ها با چسباندن پسوند «دینی» به «روشنفکر»؛ اصطلاح «روشنفکر دینی» را اختراع کردند که بطور حتم مستلزم تغییر در معنای قبلی کلمه

«روشنفکر» یا «دین» یا هر دو است. روشنفکران دینی، خود منبع ارایه صدها اصطلاح چسب و وصله‌ای جدید بوده‌اند.

برای مثال «دموکراسی اسلامی»، «مردم‌سالاری دینی»، «دموکراسی عرفانی»، «جامعه مدنی اسلامی»، «اقتصاد اسلامی» و...

در نتیجه‌گیری این کتاب آمده است: به همین ترتیب می‌توان گفت دلیل اصلی تدوین انبوهی از اهداف، سندها، الگوها، قوانین و نقش‌های جامع در کشور ما ریشه در همین فرهنگ نام‌باور دارد. مهم این است که قانون مبارزه با فساد، سند چشم‌انداز، منشور حقوق شهروندی و الگوی جامع پیشرفت تدوین شود؛ برای اجرا کافی است نام آن مدارک را مدام تکرار و تکرار و تکرار کنیم.

بهرامی کمیل در توضیح ریشه‌های فکری و فلسفی این کتاب می‌گوید: هدف این نوشتار پرداختن به کاربرد زبان در شرایط اجتماعی خاص مانند زبان صنفی (Jargon)؛ زبان حرفه‌ای (Lingo) و یا زبان رمزی (Argo) نیست؛ بلکه این مطالعه در پی توصیف وضعیت و الگوهای زبانی است که هرچند ریشه‌های اسطوره‌ای داشته اما ردپای آن تا به امروز قابل مشاهده است و به آمیختگی دو طرفه زبان و ذهن افراد یک فرهنگ مربوط می‌شود.

همان‌طور که ارنست کاسیرر مطرح می‌کند: این برداشت که نام و ذات رابطه‌ای ضروری و درونی با همدیگر دارند و نام نه تنها بر یک موضوع دلالت می‌کند، بلکه در واقع ذات آن موضوع است و قوه یک چیز واقعی در نام آن عجین است، یکی از فرض‌های بنیادی آگاهی اسطوره‌ساز است. ذهن اسطوره‌ای به تعبیر کاسیرر و ذهن ابتدایی به تعبیر لوسین لوی برول ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند با رواج عقلانیت در جامعه سازگار نباشد.

نویسنده کتاب می‌افزاید: طرح موضوع «نام‌باوری»؛ ادامه همان پروژه فکری بود که در سال ۱۳۹۳ در کتاب «گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی» مطرح کردم. همچنان اعتقاد دارم «نقد فرهنگ» یکی از مهمترین کمبودهای جامعه ایران است. در اثبات این مدعا همین نکته کافی است که بگوییم بدترین مواجهه با این کتاب، که در حوزه نقد فرهنگ و جامعه ایران است، توسط همان افرادی انجام شد که مدعی ضرورت انجام چنین مطالعاتی بودند.

به سخن دیگر؛ نشریات روشنفکری و صاحبان شبکه‌ها و کانال‌های اجتماعی؛ طرح چنین موضوعاتی توسط غیرخودی‌ها را بایکوت کامل می‌کنند و خودشان همان روابط مافیایی را که در حوزه سیاست نقد می‌کنند در حوزه فرهنگ بنا می‌کنند.



بهرامی کمیل همچنین به ضعف‌های کتاب نیز اشاره می‌کند و می‌افزاید: از ضعف‌های این کتاب آن است که بیشتر طرح موضوع و توصیف بوده است و نویسنده زمان و دانش کافی برای ورود به حوزه تحلیل را نداشته است که امیدوارم در زمانی دیگر یا توسط سایر اندیشمندان این موضوع کامل‌تر شود.

کتاب «نام‌باوری» نوشته نظام بهرامی کمیل از سوی انتشارات پویه مهر اشراق منتشر شده است.

۲۱. در اسارت نام

نام‌باوری در گفت‌وگو با نظام بهرامی کمیل

روزنامه اعتماد- شماره ۴۳۳۹، چهارشنبه ۲۱ فروردین ۱۳۹۸

محمد آسیابانی: به تازگی کتاب «نام‌باوری» نوشته دکتر نظام بهرامی کمیل توسط انتشارات پویه مهر اشراق منتشر شد. در این کتاب نویسنده با طرح ایده «نام‌باوری» (Namism) تلاش می‌کند تا یکی از موانع فرهنگی توسعه در ایران را معرفی کند. نام‌باوری باور به این عقیده است که نام‌ها چنان قدرتی دارند که می‌توانند جهان واقعی را کنترل کنند. این مساله به ویژه در حوزه سیاست تاثیر بسیاری گذاشته است. به باور بهرامی کمیل سیاستمداران تمایل دارند تا مفاهیم و نام‌های مربوط به ایدئولوژی سیاسی خود را به تمام حوزه‌های جامعه تسری دهند. برای مثال نظام‌های فاشیستی که برای جنگ احترام و تقدس خاصی قایل هستند، تلاش می‌کنند تا نام‌ها و استعاره‌های این حوزه را به سایر حوزه‌ها گسترش دهند. کارگزاران موسولینی برای زیاد شدن محصول گندم از نبرد گندم و برای کاهش بیکاری از نبرد اشتغال سخن می‌گفتند. حتی از به کار بردن عبارت غیرانسانی نبرد زاد و ولد نیز برای این انسانی‌ترین عمل بشری پروایی نداشتند.

مقایسه الگوی زبانی بین سیاستمداران ایرانی با سیاستمداران کشورهای توسعه یافته نشان می‌دهد رویکرد نام‌باوری در ادبیات و لحن سیاستمداران ایرانی تاثیر بسیاری گذاشته است. برای مثال مشاهده می‌شود در کشورهای توسعه یافته احزاب و سیاستمداران وابسته به آنها تا قبل از به قدرت رسیدن می‌گویند که «چرا این همه فقر، بیکاری، فساد، ضعف، سوء مدیریت و ناکارآمدی وجود دارد؟» اما اگر در انتخابات پیروز شدند و قدرت گرفتند مدام می‌گویند که داریم این کارها را برای بهبود شرایط انجام می‌دهیم.

مساله نام‌باوری ناخودآگاه فردی و جمعی ما ایرانیان را تحت تاثیر خود قرار داده



است. شاید یکی از این دلایل زندگی ایدئولوژیک ما باشد که باعث شده ما هرچند ناآگاهانه باور قلبی به تاثیر جادویی نام‌ها داشته باشیم و خوبی یا بدی این جریان باید توسط پژوهشگران و اندیشمندان بررسی شود، اما تاکنون ما با چنین پژوهشی مواجه نبوده‌ایم. ایده کتاب «نام‌باوری» از کجا به ذهن شما رسید؟

این ایده یکدفعه به ذهن من نرسید بلکه به مرور زمان و کم‌کم به اهمیت آن موضوع پی‌بردم تا آنجا که تصمیم گرفتم مقاله‌ای در مورد آن بنویسم که در نهایت تبدیل به این کتاب شد. شاید کی از اولین جرقه‌ها در مورد این ایده به دوران کودکی من باز می‌گردد. در آن زمان در اصفهان که بودم

این نقل، عمومی شده بود که نماینده شهر «شهرضا» در مجلس شورای اسلامی گفته کار مهمی که من کردم این بوده که نام «قمشه» را دوباره به «شهرضا» باز گرداندم؛ ظاهراً نماینده قبلی هم گفته بوده مهمترین کارش این بوده که نام «شهرضا» را به «قمشه» تغییر داده است. در دبیرستان که بودیم یکی از معلمان نام جدید یکی از نوشیدنی‌ها که «ماء الشعیر» بود را به تمسخر می‌گرفت و می‌گفت «ماء» به عربی یعنی آب و «الشعیر» هم یعنی جو؛ چطور می‌شود که فارسی آن بد است؛ اما اگر اسمش را به عربی بگوییم خوب می‌شود. از این موارد بسیار زیاد بود. همین‌جا بگوییم در اصفهان فرهنگ نام‌باوری مصادیق جالبی هم دارد. برای مثال برخی از خانواده‌های اصفهانی کودکان پسر خانواده را با پیشوند «آقا» صدا می‌زنند. در محله تخت فولاد که من زندگی می‌کردم خانواده‌ای بود که دو فرزند پسر به نام‌های «مهدی» و «محمود» داشتند و والدین آن‌ها اصرار عجیبی داشتند که ما هم بچه‌هایشان را آقا مهدی و آقا محمود صدا بزنیم که برای ما قابل فهم نبود. همین الان شما والدینی را می‌بیند که فرزندشان را که پوشک پوشیده آقا صدا می‌زنند. مادر من هم که اصالتاً شیرازی است همیشه می‌گفت آقایی به رفتار هست و نه گفتار. این فراموش کردن رفتار و چسبیدن به گفتار و به ویژه نام را شما در عملکرد موسسات مالی اعتباری دیدید. نام‌های مقدسی برای این موسسات انتخاب می‌شد اما فرهنگ ربا، خواری را همین موسسات با اسامی مذهبی دامن زدند. حدود بیست سال قبل از آنکه کشور ما دچار موسسات مالی اعتباری با نام‌هایی نظیر «ثامن الائمه» و «ثامن الحجج» بشود در اصفهان دو موسسه مالی اعتباری با نام‌های «محمد رسول الله» و «آل طاهها» راه افتادند که سرانجام خوبی نداشتند.

زمانی که مدارس «غیرانتفاعی» مجوز کار گرفتند تا چند سال گیج بودم که چرا نام این مدارس باید «غیرانتفاعی» باشد. موارد نام باوری در سایر حوزه‌ها هم به وفور دیده می‌شد اما در نهایت

در دوران دانشگاه زمانی که پایان نامه دکترای خود را می‌نوشتیم دیدم روشنفکران ایرانی به طور عام و به ویژه روشنفکران دینی استعداد و عطش زیادی برای چسباندن دو کلمه به هم و خلق کلمه جدیدی دارند و در مورد این ویژگی شروع به مطالعه کردم. در ابتدا فکر می‌کردم در مورد این موضوع مطالب زیادی پیدا خواهم کرد اما هرچه گشتم سوابق زیادی پیدا نکردم تا جاییکه مجبور شدم برای تمایز این ایده با مباحثی مانند «نام‌گرایی» nominalism واژه جدید «نام‌باوری» namism را مطرح کنم.

تاثیر جادویی نام‌ها وجهی از رواج و تسری تفکر ایدئولوژیک در جامعه را نیز به همراه خود دارد. در نگاه به این مساله مطالعه شما البته میان‌رشته‌ای است با سنگ بنایی از تئوری‌های جامعه‌شناختی. برای پرداختن به این موضوع آیا نیاز به سازوکار جدید تئوریک است؟

نبرد و کشمکش پیرامون نام‌ها یکی از پدیده‌های اجتماعی است که به ویژه در سال‌های اخیر بسیار مساله ساز بوده است. انتخاب نام افراد، شرکت‌ها و تولیدات آن‌ها و به‌ویژه نام خیابان‌ها و اماکن عمومی؛ یکی از دغدغه‌های مسئولان و قانون‌گذاران کشور بوده است. هدف اصلی این کتاب آن است که ابعاد، ویژگی‌ها و پیامدهای پدیده‌ای به نام «نام‌باوری» Namism را روشن کند؛ تا از این مسیر توجه به موضوع بسیار مهمی که در زندگی روزمره ما در جریان است بیشتر شود. این مطالعه می‌خواهد نشان دهد تاثیرات احتمالی نام‌گرایی در سایر ابعاد زندگی اجتماعی ما چیست؟ در خانواده، در روابط اجتماعی، در حوزه سیاست و حتی در توسعه کشور چه پیامدهایی می‌تواند داشته باشد؟ برای مثال همانطور که اشاره کرده‌ام اینکه زبان شعر در کشور ما زبان غالب بوده و چند برابر ستاره شناس و پزشک و تاریخدان، شاعر داشته‌ایم شاید یکی از علت‌های آن همین تفکر نام‌باورانه ایرانیان است. مهمتر از آن شاید این سؤال باشد که آیا سازوکارهایی که در این نبرد بکار می‌رود کدامند؟ یعنی نام‌گرایی در چه الگو یا مدل‌هایی اجرا می‌شود؟

البته شاید فکر کنید این موضوع مربوط به گذشته بوده و امروزه کمتر مصداق دارد. اما من معتقدم همه جوامع و به خصوص جامعه ما دچار این مساله هستند. بحث فقط این نیست که در گذشته ما به سخن‌وری بزرگان خود مانند حافظ و سعدی فخر می‌فروختیم؛ نگاه کنید قبل از انقلاب جامعه ما چه اندازه از سخنورانی مانند شیخ احمد کافی و مرتضی مطهری و دکتر علی شریعتی حرف شنوی داشت و چه اندازه از اندیشمندانی دیگر. حتی امروزه هم نظام آموزش ما تا آخرین سطوح بیش از آنکه به خلاقیت و پرسشگری بپردازد آیین سخنوری را به دانشجویان آموزش می‌دهد. یک مثال ساده بزنم من خودم در دوران دانشجویی تجربه کرده بودم که اگر



ادعاهای خود را با جملاتی مانند «بنظر می‌رسد و شاید بتوان گفت» شروع کنم، از اساتید تایید بسیار بیشتری می‌گیرم، تا اینکه همان ادعا را با جملاتی مانند «من فکر می‌کنم» شروع کنم. به طور کلی در جامعه ما اگر شفاف و صریح و مختصر و مفید صحبت کنید؛ به غیر علمی بودن و بی‌ادب بودن و افراطی بودن متهم می‌شود در صورتی که از ویژگی‌های ذهن مدرن همین صراحت و گزیده‌گویی است. البته بخشی از این وضعیت ریشه در تاریخ استبدادی کشور ما دارد و بخشی از آن به فرهنگ نام‌گرا ربط پیدا می‌کند. همین جا بگویم آن توجیهات در مورد رعایت نزاکت و ادب با آمدن فضای مجازی نقش بر آب شد و دیدیم زبان این فضا حتی در جاهایی که بیشتر در اختیار تحصیلکرده‌ها هست به بی‌ادبی و خشونت صرف کشیده شد.

این کتاب البته مختصر و کم حجم است و چون نخستین کتاب پژوهشی در این موضوع خاص است، سعی کردید تمام مباحث را تیتروار مطرح کرده و احتمالاً در پژوهش‌های بعدی به هر کدام از سرفصل‌ها بپردازید. اما موضوعی که در این میان برای من جالب بود این است که شما به جز پرداختن مبسوط به موضوع نام‌باوری در حوزه سیاست به نام‌باوری در حوزه‌هایی مثل میراث فرهنگی هم پرداخته‌اید که البته شاید این هم در ذیل مبحث سیاست قرار بگیرد. به عبارتی هرچند که مسئولان دولتی ادعا دارند که در مساله فرهنگ قصد دخالت را ندارند، اما اثر نام‌باوری باعث شده تا نقشی چون چکش اسطوره‌ای قدرت برای تغییر ماهیت را پیدا کنند.

این کتاب شامل دو گفتار است. در گفتار اول با عنوان «نام‌باوری در جامعه» به موضوعاتی مانند «نام‌باوری در زبان»، «نام‌باوری در مذاهب»، «نام‌باوری در میراث فرهنگی»، «نام‌باوری در سیاست» و «نام‌باوری در خانواده» پرداخته می‌شود. برای مثال در گفتار «نام‌باوری در میراث فرهنگی» نشان داده‌ایم تغییر نام بناها و فضاهای قدیمی توسط حاکمان جدید ریشه در نام‌باوری دارد. البته این کار در بین افراد جامعه هم مشهود است که خود را به شکل یادگاری نوشتن بر روی دیوار بناها نشان می‌دهد. به هر حال سخن این است که برای مثال؛ اگر نوشتن یک اسم بر روی یک آجر یا کاشی میدان «نقش جهان» بد است، تغییر نام این میدان که سیصد سال پیش ساخته شده بسیار بدتر است. اگر کندن نام افراد بر تنه درختان در «روز طبیعت» بد است؛ تغییر نام سیزده بدر به «روز طبیعت» بسیار بدتر است. جالب اینکه این مبارزه برای نام‌ها گاه به میدان نبرد بین دولت و ملت تبدیل می‌شود و ده‌ها سال ادامه می‌یابد. برای مثال نزدیک به چهل سال است که دولت می‌گوید: «چهارشنبه آخر سال» و «روز طبیعت» و مردم می‌گویند: «چهارشنبه سوری» و «سیزده بدر».

عنوان گفتار دوم «الگوهای زبانی در جوامع نام‌باور» است. در این بخش تلاش می‌شود برخی از مهمترین الگوهای زبانی جوامع نام‌باور مانند؛ «یکتا کردن»؛ «همگانی کردن»؛ «وصله‌ای کردن»؛ «تحریف کردن»؛ «شناور کردن»؛ «تکرار و تورم زبانی»؛ «واژگونی زبانی»؛ «تحقیر زبانی» و «تشابه اسمی» معرفی شوند. برای مثال الگوی «یکتا کردن» الگویی است که در آن تلاش می‌شود قدرت بخشیدن به یک نام با انحصاری کردن آن تحقق یابد. مثلاً طبق دستور مقامات کره شمالی استفاده از نام رهبر کره شمالی «کیم جون اون» kim jong-un برای افراد تازه متولد شده ممنوع است و کسانی که قبلاً این نام را داشته‌اند باید نام خود را عوض کنند. به همین ترتیب با تاثیر گرفتن از لوسین لوی برول الگوی «وصله‌ای کردن» را توضیح داده‌ام. برول برای توصیف ذهنیت در جوامع ابتدایی قانون آمیختگی (The Law Of Participation) را مطرح می‌کند. طبق این قانون برای ذهنیتی علمی، یک چیز نمی‌تواند هم خودش و هم غیرخودش باشد؛ اما ذهنیت ابتدایی می‌تواند به راحتی یک چیز را هم خودش و هم غیرخودش تصور کند.

خب شما می‌بیند در جامعه ما اصطلاحاتی به کار می‌رود که مصداق همین قانون آمیختگی اذهان ابتدایی است. برای مثال اصطلاح «بانکداری اسلامی» یا از آن گسترده‌تر «اقتصاد اسلامی» که چهل سال است وقت و هزینه صرف آن شده و هیچ خروجی‌ای نداشته است از این تفکر اشتباه شروع شده که عده‌ای فکر کردند با چسباندن هر دو چیز (حتی کاملاً متفاوت با هم) حتماً یک چیز جدید بهتر ایجاد خواهد شد که البته نشد. به همین ترتیب زمانی که از ترکیب دو کلمه «اصلاحات» و «انقلاب»؛ کلمه «اصقلاب» ساخته می‌شود برخی می‌گویند؛ اصقلاب یعنی با حرکتی اصلاحی به اهداف انقلابی برسیم. آن‌ها انتظار دارند با این نام به حرکت و برنامه‌های خود هویت جدیدی بدهند و اختراع این واژه در واقعیت هم تأثیری نداشته باشد. از جدیدترین خروجی‌های الگوی وصله‌ای کردن در جامعه ما، طرح شعار بی‌محتوای «جمهوری ایرانی» است که در چندسال گذشته شنیده شده است.

همانطور که در نتیجه‌گیری کتاب گفته‌ام حتی به نظر می‌رسد دلیل اصلی تدوین انبوهی از اهداف، سندها، الگوها، قوانین و نقش‌های جامع در کشور ما ریشه در همین فرهنگ نام‌باور دارد. مهم این است که قانون مبارزه با فساد، سند چشم‌انداز، منشور حقوق شهروندی و الگوی جامع پیشرفت تدوین شود؛ برای اجرا کافی است نام آن مدارک را مدام تکرار و تکرار و تکرار کنیم.



در رویکرد پژوهش به نظرم شما از نظرات ارنست کاسیرر متأثر بوده‌اید. مختصری هم درباره ریشه‌های نظری خود صحبت کنید.

همانطور که در مورد سابقه نام‌باوری گفتم واقعیت آن است که ایده‌هایی به ذهن من رسید و در یکی دو سال آخر به دنبال ریشه‌های فلسفی گشتم. به سخن دیگر اینطور نبوده که من ابتدا مباحث فلسفی را خوانده باشم و از آن‌ها به ایده نام‌باوری رسیده باشم. بلکه درست برعکس این مسیر اتفاق افتاده است. برای مثال در سال ۹۶ فکر کردم که باید در نظرات جیامباتیستا ویکو مطالبی برای بحث نام‌باوری پیدا شود و همین‌طور هم بود. ویکو تاریخ تمدن را به سه مرحله خدایگانی، اساطیری، و انسانی تقسیم بندی کرده و بر همین اساس به سه سطح از آگاهی و سه شکل از تجربه زبانی هم اعتقاد دارد. زبان عصر خدایگانی؛ زبانی مقدس و الهی است؛ زبان عصر اسطوره‌ها سمبلیک و زبان عصر انسانی که زبانی براساس مفاهیم است.

در عصر خدایان و اسطوره‌ها، زبان مقدس و تصویری (hieroglyphic) است و انسان‌ها می‌توانند از طریق نشانه‌های ساده باهم ارتباط برقرار کنند. اولین جملات به تصاویر ذهنی مقدس که به طور خودجوش از مشاهده جهان طبیعی ایجاد می‌شود ارتباط دارند. از نظر ویکو در این دوره ساختار ذهن از «منطق شاعرانه» (poetic logic) پیروی می‌کند و احساس، استعاره و تخیل حاکم است. سیستم‌های اعتقادی جوامع اولیه به وسیله «متافیزیک شاعرانه» مشخص می‌شوند که مستندات خود را نه در دنیای خارج، بلکه در اصلاح ذهن او که آن را تفکر می‌کند. اما در عصر انسانی؛ تفکر (reflection) جای تخیل (imagination) را می‌گیرد.

در توضیح ریشه‌های فکری و فلسفی این کتاب باید بگویم همانطور که ارنست کاسیرر مطرح می‌کند این برداشت که نام و ذات رابطه‌ای ضروری و درونی با همدیگر دارند و نام نه تنها بر یک موضوع دلالت می‌کند، بلکه در واقع ذات آن موضوع است و قوه یک چیز واقعی در نام آن عجین است، یکی از فرض‌های بنیادی آگاهی اسطوره‌ساز است. ذهن اسطوره‌ای به تعبیر کاسیرر و ذهن ابتدایی به تعبیر لوسین لوی برول ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند با رواج عقلانیت در جامعه سازگار نباشد. البته اندیشمندان زیادی به خصوص در عصر روشنگری و قرون هجده و نوزده به تقسیم بندی تاریخ براساس معیار ذهن بشر اقدام کرده بودند از ویکو و سن سیمون و اگوست کنت و امیل دورکیم در نظریات خود چنین گونه‌شناسی‌هایی دارند که بسیار هم شبیه به هم هستند. برای مثال و در قرن بیستم بحث «گمیشافت» و «گزلفافت» فردینان تونیس با بحث انسان «دگر راهبر» و «خود راهبر» دیوید رایزن و بحث «ذهنیت ابتدایی» و «ذهنیت منطقی و مدرن» لوی برول و ده‌ها مورد دیگر بسیار شبیه هم هستند. لوی برول معتقد است ذهنیت

ابتدایی بیشتر با «تصاویر» و ذهن مدرن با «مفاهیم» سروکار دارند. به نظر من در همان دوران ابتدایی به تعبیر برول اسطوره‌ای و به تعبیر کاسبرر در یک مقطعی ما با «نام‌ها» سروکار داریم. برای مثال انسان‌ها در دوره‌ای فکر می‌کردند که دلیل باران آن است که فرضا خدای آسمان عصبانی شده و با شلاق رعد و برق بر ابرها می‌کوبد و آن‌ها هم به گریه می‌افتند. اما ذهنیت علمی و منطقی این بارش را با قوانین علمی فیزیکی توضیح می‌دهد. بدیهی است در دوره اول انسان برای درخواست باران قربانی می‌داده اما در دوره دوم انسان مدرن برای باران پروژه بارور کردن ابرها را دنبال می‌کند. البته ذهن نام‌باور دارای پیچیدگی‌های دیگری هم هست که باعث می‌شود مانند ذهن اسطوره‌ای به سادگی کنار نرود و به همین دلیل امروزه این ذهنیت نام‌باورانه در پیشرفته‌ترین جوامع غربی هم موجود است.

چرا تصمیم گرفتید فایل متن کتاب خود را در فضای مجازی به اشتراک گذارید؟

دلیل نخست این بود که می‌خواستم کتاب بیشتر دیده شود و معطل چاپ دوم کتاب نمانم. متأسفانه با وجود اینکه در همه ایران دانشگاه زده‌اند و همه جوانان و بزرگسالان دانشجوی شده‌اند و به لحاظ کمی کشور ما در جهان پیش‌تاز درصد دانشگاه و دانشجویهای رنگارنگ است اما به لحاظ کیفی وضعیت از گذشته بسیار بدتر شده و یکی از دلایل آن پایین آمدن سطح مطالعه و کتابخوانی در کشور است که در آمارهایی مانند متوسط تیراژ کتاب خود را نشان می‌دهد. در حال حاضر معروفترین ناشران هم تیراژ ۵۰۰ نسخه را در دستور کار دارند که فاجعه است. اما دلیل دوم این بود که فکر کردم فضای مجازی از فشارهای لابی‌های فرهنگی آزادتر است. اکثر ما هنگام تحلیل حوزه سیاسی به وجود باندهایی مافیایی و مجمع‌الجزایر قدرت اشاره می‌کنیم اما فراموش می‌کنیم که این وضعیت در سایر حوزه‌ها به خصوص حوزه فرهنگ هم وجود دارد. اعتقاد دارم حوزه فرهنگ جای کار زیادی دارد و «نقد فرهنگ» یکی از مهمترین کمبودهای این حوزه است. در اثبات این مدعا همین نکته کافی است که بگوییم بدترین مواجهه با این کتاب، که در حوزه نقد فرهنگ و جامعه ایران است، توسط همان افرادی انجام شد که مدعی ضرورت انجام چنین مطالعاتی بودند. به سخن دیگر نشریات روشنفکری و صاحبان شبکه‌ها و کانال‌های اجتماعی طرح چنین موضوعاتی توسط غیرخودی‌ها را بایکوت کامل می‌کنند و خودشان همان روابط مافیایی را که در حوزه سیاست نقد می‌کنند در حوزه فرهنگ بنا می‌کنند.

در زمینه نام‌باوری که شما مطرح کرده‌اید، افق‌های جدیدی برای مطالعات بعدی دیده می‌شود؟

پاسخ این پرسش را مرور زمان می‌دهد. امیدوارم طرح این موضوع به خصوص در رشته‌هایی



مانند جامعه‌شناسی، زبانشناسی و علوم ارتباطات و ادبیات فارسی دنبال شود. به نظر من بحث «نام‌باوری» می‌تواند ایده‌های پژوهشی جدیدی را در حوزه زبان و جامعه مطرح کند. برای مثال بررسی نسبت «نام‌باوری» با «استعاره» (metaphor)؛ موضوعی است که می‌تواند پنجره (یا شاید هم افق؟!؛) جدیدی را در این زمینه (یا شاید هم حوزه؟!؛) باز کند. نام‌باوری در شکل‌گیری گفتمان‌های زبانی هم قابل بررسی است. به نظر می‌رسد دلیل استفاده فارسی زبان‌ها از برخی کلمات و ساختارهای زبانی ریشه‌های نام‌باورانه داشته باشد. برای مثال اکثر ایرانیان از اصطلاح «در واقع» خیلی استفاده می‌کنند. شاید دلیل این کار؛ رواج گسترده دروغ در جامعه است و گوینده یا نویسنده بطور ناخودآگاه می‌خواهد با تکرار این اصطلاح، راست بودن پیام خود را منتقل کند. همچنین می‌توان تاثیر تغییرات سیاسی و اقتصادی را در فرهنگ نام‌باورانه و چگونگی به کارگیری الگوهای زبانی آن بررسی کرد.

موضوع دیگری که جدیداً به ذهنم رسیده و می‌تواند زیر بحث نام‌باوری مطالعه شود عطش ما ایرانی‌ها برای نام‌گذاری روزهای سال است. در حال حاضر صلاحیت نام‌گذاری روزهای سال بر عهده شورای فرهنگ عمومی است و این شورا همیشه از حجم عظیم تقاضاها گلایه‌مند بوده است. درخواست‌های تایید شده و نشده برای اختصاص روزی به پرستار، معلم، آتش‌نشان، جانباز، ارتش، مددکاری، جامعه‌شناسی، مادر، پدر، خبرنگار، روابط عمومی، بهداشت دندان، ام‌اس، محیط زیست و... ریشه در ذهنیت نام‌باورانه دارد. گویا اگر حرفه یا موضوعی در تقویم ثبت شود و روزی به آن اختصاص یابد آن موضوع احترام و قدرت بیشتری پیدا می‌کند. وضعیت معلمان و کارگران و جانبازان کشور نشان می‌دهد چنین کاری اهمیت چندانی ندارد و وضعیت دلال، بازاری، تاجران و ... با اینکه روزی به نام آن‌ها ثبت نشده خیلی بهتر است. اما اینکه چرا همچنان اصرار به این کار است باید با عینک نام‌باوری مطالعه شود.

موضوع دیگری که با نام‌باوری ارتباط مستقیمی دارد و در ذیل آن تعریف می‌شود عطش پدر بودن مجازی است. دکتر فلانی پدر روزنامه نگاری؛ استاد بهمانی پدر روزنامه نگاری نوین؛ آقای فلانی بنیان گذار وبلاگ نویسی؛ دکتر بهمانی پدر دامپزشکی نوین، استاد فلانی پدر واکسن؛ دکتر بهمانی پدر ستون فقرات؛ آقای فلانی پدر روابط عمومی؛ آقای بهمانی پدر روابط عمومی الکترونیک؛ استاد فلان پدر عکاسی نوین؛ دکتر بهمانی پدر عکاسی خبری؛ آقای فلانی پدر گزارشگری؛ استاد بهمانی پدر بیمه خصوصی؛ دکتر فلانی پدر جغرافیای پزشکی، استاد بهمانی پدر طنز ایران؛ دکتر بهمانی بنیانگذار جامعه‌شناسی، استاد فلانی بنیانگذار روانشناسی کودک؛ آقای بهمانی بنیانگذار صنعت قند در ایران، استاد فلانی پدر شلغم کاری در ایران و... جدا از نگاه

مردسالارانه که همه می‌خواهند پدر باشند؛ پرسش این است که این عطش پدر بودن در یک حوزه ریشه در چه عواملی دارد؟ بدون شک نام‌باوری یکی از این عوامل است و در فرهنگ‌های نام‌باور این عطش ثبت شدن و ثبت کردن یک نام به عنوان پدر یا بنیان‌گذار یک موضوع بسیار زیاد است.

به هر حال موضوع نام‌باوری جای کار بسیار دارد و اگر با همدلی اهل فن همراه شود می‌تواند حرکتی را در حوزه فرهنگی جامعه ایجاد کند. برای مثال در همین زمان که شما این گفتگو را منتشر می‌کنید طرحی در مجلس شورای اسلامی در حال پیگیری است که نام «وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی» به «وزارت فرهنگ و هنر ارشاد اسلامی» تغییر یابد. از نظر مدافعان طرح دلیل اینکه حکومت به هنر توجه ندارد این است که نامی از هنر در عنوان وزارتخانه مذکور نیست و اگر این نام را اضافه کنم مشکل حل می‌شود. مشابه این طرح در تغییر نام «وزارت آموزش و پرورش» به «وزارت تربیت و پرورش عمومی» دنبال می‌شود.

شما به عنوان یکی از مسئولان در وزارت فرهنگ با این طرح تغییر نام مخالفت نکردید؟

هر زمان قرار شد کار و نظر کارشناسی در این کشور ملاک عمل قرار گیرد امثال من هم می‌توانند نظر خود را بدهند. وزارت فرهنگ از آن دسته دستگاه‌هایی است که از ابتدای انقلاب تاکنون توسط افرادی که از بیرون وزارتخانه می‌آیند و یک شبه معاون وزیر و مدیر کل می‌شوند هدایت شده است؛ چنین افرادی خود را دانشمندتر از آن می‌دانند که بخواهند از کارشناسان داخلی وزارتخانه نظر بگیرند. شاید هم من اشتباه می‌کنم و با تغییر نام وزارت فرهنگ و اضافه کردن کلمه (هنر) در آن، مشکل لغو برگزاری کنسرت‌ها در مشهد برطرف شود.

آیا اعتقاد دارید نام‌ها هیچ تاثیری بر واقعیت بیرونی ندارد؟

مطالب گفته شده به این معنا نیست که نام و نام‌گذاری در واقعیت بیرون تاثیری ندارد. به ویژه اگر از رویکردهای معناگرایانه به موضوع نگاه کنیم خواهیم دید که نام تاثیراتی واقعی در اذهان و رفتار افراد خواهد داشت. برای مثال اگر نام سس معروف آلفردو را به جعفرخان تغییر دهیم در میزان مصرف آن تاثیرگذار خواهد بود. به همین دلیل است که بسیار از واحدهای تولیدی و خدماتی؛ نام کالا یا خدمات خود را انگلیسی و نه فارسی می‌گذارند زیرا می‌دانند باعث تغییر رفتار مخاطبان خواهد شد. اما اینکه با تغییر نام یک فرد؛ بیماری‌های او برطرف می‌شود یا تغییری در وضعیت شغلی او ایجاد می‌شود موضوع دیگری است که درست نیست و به همین دلیل کماکان اعتقاد دارم فرهنگ و ذهن نام‌باور مانعی در راه توسعه و عقلانیت است.

Culture, Society and Autonomy

By

Dr. Nezam Bahrami Komeil

Tehran

2019

Culture, Society and Autonomy

By

Dr. Nezam Bahrami Komeil

در فلسفه کانت، «خودبنیادی» یعنی همان بلوغ انسان به نحوی که بدون قیّمومت دیگران بتواند فکر کند، رفتار کند و اصول اساسی و بنیان‌های جامعه را تعیین کند. یعنی در نهایت فرد باید خودش تصمیم بگیرد و پیامدهای تصمیم خود را قبول کند. این تصمیم‌گیری از مسائل فردی مانند انتخاب همسر شروع شده و تا ساختن ساختارها و نهادهای کلان اجتماعی مانند نظام سیاسی و اقتصادی جامعه ادامه پیدا می‌کند.

خودبنیادی مفهوم کلیدی مدرنیته است که در ایران ناشناخته مانده؛ محوری اصلی این کتاب بسط و گسترش این مفهوم در حوزه‌های مختلف است.

ISBN:978-600-8215-53-0



9 786008 215530