

# دیدهبان اندیشه

نشریه تخصصی  
رصد رویدادهای اندیشه‌ای  
شماره ۵ / پانزدهم خرداد ۱۳۹۹

کارگروه فلسفه و اندیشه  
موسسه فرهنگی رسانه‌ای شناخت  
(مطهرچهارم)

زهج البلاغه و معضل استبداد دینی  
محمد سروش محلاتی

فقه و روشنفکری دینی، ضرورت پل سازی  
داود فیرجی

رویکرد زنانه برای مواجهه با کرونا  
نعمت الله قاضی

نقد آرای جواد طباطبایی  
سید جواد میری

بحران کرونا و آینده جامعه  
بیژن عبدالکریمی

مکتب امام خمینی (ره) تبیین و چیستی آن  
عبدالحسین خسروپناه

علوم انسانی؛ ناکار آمدی و احساس بیهودگی  
داود مهدوی زادگان

وقتی باثقی ایمان، تفکر ناممکن می شود  
حسین کجوثیان

آرمان قدسی شریف و تعبیر معادلات جهانی در پسا کرونا  
محمد حسین مختاری

جهاد سازندگی و علوم انسانی  
میشم ظهوریان

پایه تخصصی



عباس عابدی



سارا اشرافی



سعید حجاریان



احمد زیدآبادی



علیرضا علوی تبار



فرزاد جهان‌بین



مسعود صفائی مقدم



سجاد ایزدهی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ  
کجاست فکر حکیمی و رأی برهمنی



فهرست

ویژه



دیده بان اندیشه

نشریه تخصصی رصد  
رویدادهای اندیشه ای

شماره ۵

پانزدهم خرداد ۱۳۹۹

{ صاحب امتیاز }

موسسه شناخت

{ مدیر مسئول }

رفیع الدین اسماعیلی

{ سردبیر }

رسول لطفی

{ دبیر علمی }

سیدمحمد مهدی

شرف الدین

{ ارتباط با ما }

www.Fekrat.net

admin@fekrat.net

شبکه های اجتماعی:

@fekrat\_net

تلفن تماس:

۰۲۰۳۲۹۰۶۹۳۵

- ۱۳ مکتب فکری - سیاسی امام خمینی  
▲ دکتر سجاد ایزدهی
- ۱۴ مکتب فکری - سیاسی امام خمینی  
▲ دکتر محسن مهاجرنیا
- ۱۶ مکتب فکری - سیاسی امام خمینی  
▲ حجت الاسلام لک زایی
- ۱۷ امام تحول؛ درآمدی بر نظریه ناب نوآوری  
▲ رضا پاینده
- ۲۸ صلح در اندیشه امام خمینی (ره)  
▲ محمد منصورنژاد
- ۳۴ مکتب امام خمینی (ره) تبیین و چیستی آن  
▲ عبدالحسین خسروپناه
- ۴۱ خانواده به مثابه امر بحرانی  
▲ دکتر زهرا داورپناه
- ۴۴ رویکرد زنانه برای مواجهه با کرونا  
▲ دکتر نعمت الله فاضلی
- ۵۱ چگونگی تحول در نظام آموزش مجازی در دوران پسا کرونا  
▲ دکتر خسرو سلجوقی
- ۵۶ تحلیل ناکامی آموزش عالی در شرایط دشوار  
▲ دکتر مسعود صفایی مقدم
- ۶۰ داستان یک رسوایی  
▲ دکتر فرزاد جهان بین
- ۶۵ کشتار نابرابری  
▲ دکتر مجید حسینی
- ۷۲ مصاف ایران با کرونا  
▲ دکتر مجتبی جهان تیغ
- ۸۰ دنیا در پسا کرونا چگونه خواهد بود؟!  
▲ دکتر سیدمجید امامی
- ۸۸ بحران کرونا و آینده جامعه  
▲ دکتر بیژن عبدالکریمی
- ۹۳ آمریکا چگونه آمریکا شد؟  
▲ مهدی تدینی
- ۹۷ ایران و امریکا چه شباهت مهمی با یکدیگر دارند؟  
▲ مهران صولتی

بازتاب

چالش

- طبیعت حکومت آمریکا
- ۱۰۰ دکتر رشید جعفرپور ▲  
زوال غرب و فروپاشی آمریکا
- ۱۰۳ محمدکاظم انبارلویی ▲  
تظاهرات آمریکا و یا فروپاشی آن؟!
- ۱۰۷ خلیل علی محمدزاده ▲  
جغد مینروای اصلاح طلبی
- ۱۱۲ محمدرضا تاجیک ▲  
بازسازی جریان اصلاحات
- ۱۲۷ محسن آرمین ▲  
اصلاح طلبی، بهبودخواهی است نه قدرت طلبی
- ۱۳۳ محمد قوچانی ▲  
تغییر راهبرد اصلاح طلبان
- ۱۳۷ حمیدرضا جلالی پور ▲  
بهبودباوری؛ الگویی برای بازسازی اصلاح طلبی
- ۱۴۲ محمد مهدی مجاهدی ▲  
اصلاحات و معضل هویت پریشی
- ۱۵۱ مهدی تدینی ▲  
مرگ فجیع رومینا اشرفی، چه کسی مسئول است؟
- ۱۵۷ علی دینی ترکمانی ▲  
قتل ناموسی در خانه پدری
- ۱۶۰ مصطفی مهرآیین ▲  
رومینا نام مستعار دخترانی است که هر روز می کشیم؟
- ۱۶۳ احسان محمدی ▲  
رومینا، دخترکی با نقاب خونین
- ۱۶۵ علی زمانیان ▲  
زن کشی کار آسانی است
- ۱۶۸ سیمین کاظمی ▲  
قتل این خسته به شمشیر تو تقدیر نبود
- ۱۷۱ محمدباقر تاج الدین ▲  
غم رومینا و غم های بزرگ تر
- ۱۷۵ میکائیل دیبانی ▲  
رومینا و یک پرسش
- ۱۷۸ امیررضا مافی ▲  
علوم انسانی؛ ناکارآمدی و احساس بیهودگی
- ۱۸۲ حجت الاسلام داود مهدوی زادگان ▲  
امپریالیسم علمی و نسبت آن با میان رشته‌گی
- ۲۰۶ دکتر قاسم درزی ▲



- ۲۱۰ ▶ دکتر سیدجواد میری  
جهاد سازندگی و علوم انسانی
- ۲۱۳ ▶ دکتر میثم ظهوریان  
نقد، پیش شرط نظریه پردازی است
- ۲۱۶ ▶ دکتر سید یحیی یثربی  
وقتی با نفی ایمان، تفکر ناممکن می شود
- ۲۱۹ ▶ دکتر حسین کچونیان  
فقه و روشنفکری دینی، ضرورت پل سازی
- ۲۲۶ ▶ حجت الاسلام داود فیروزی  
نقد آرای جواد طباطبایی
- ۲۳۲ ▶ دکتر سید جواد میری  
تاثیر کرونا بر آیین های دینی
- ۲۴۵ ▶ محسن حسام مظاهری  
رسانه و مناسکی شدن دین
- ۲۴۹ ▶ عباس عبدی  
دین، عامل خشونت یا راه رهایی از آن؟!
- ۲۵۳ ▶ دکتر سارا شریعتی  
نهیج البلاغه و معضل استبداد دینی
- ۲۶۲ ▶ حجت الاسلام محمد سروش محلاتی  
فلسطین و جهان اسلام
- ۲۸۱ ▶ دکتر محسن مهاجرنیا  
۲۸۲ ▶ دکتر سید سجاد ایزدهی  
۲۸۳ ▶ دکتر محمد ملک زاده  
۲۸۴ ▶ دکتر عبدالوهاب قراتی  
آرمان قدس شریف و تغییر معادلات جهانی در پسا کرونا
- ۲۸۷ ▶ محمد حسین مختاری  
کارنامه روز قدس
- ۲۹۰ ▶ احمد زیدآبادی  
آسیب شناسی نظام جمهوری اسلامی ایران
- ۲۹۳ ▶ علیرضا علوی تبار  
همگرایی و واگرایی نیروهای سیاسی در سال ۹۹
- ۳۰۲ ▶ سعید حجازیان  
با کدامین کارنامه حکمرانی، سودای جهانگشایی داریم؟
- ۳۰۶ ▶ مهدی نصیری  
الزامات عدالتخواهی
- ۳۰۹ ▶ رضا غلامی

## تحلیل کلان شماره ۵ |



امام خمینی (ره) حماسه‌ای فراموش نشدنی در قلب تاریخ بشریت است. خمینی کبیر (ره) راه تازه‌ای در عصر جدید بشریت گشود و انقلاب خمینی (ره) نهضتی نو در جهان رقم زد که حتی مفهوم انقلاب را نیز دستخوش تغییر قرار داد. امروز در حالی سی و یکمین سالگرد ایشان را گرامی می‌داریم که بلوک شرق از هم پاشیده شده و نظام تک قطبی آمریکایی نیز در حال تزلزل است. امروز یک عصر و یک دوران جدید به وجود آمده است، دوران جدید را باید دوران امام خمینی (ره) نامید. امام خمینی (ره) پیامبر تازه ای نبود، اما او از یادآوران بود، از مخاطبان - انت مذكر - که عهد فطری مردمان با خداوند را به آنان یادآوری کرد و عصر دیگری از دینداری را آغاز نمود.

لذا با پاسداشت این بزرگمرد تاریخ، به شماره پنجم دیده بان اندیشه می‌پردازیم. اکنون که به شماره پنجم نشریه رسیدیم، تصمیم بر این شد که تغییرات مختصری در سبک فرم ارائه کار صورت بگیرد که امیدواریم مورد پسند واقع شود. در شماره بخش‌های جدیدی با عنوان (ویژه)، (پرسش)، (بازتاب) و (چالش) در نظر گرفته شد که چپش و خوانش مباحث مطرح شده در بستر بهتر و مناسب‌تری در اختیار مخاطبین قرار بگیرد. در این بخش‌ها محور خاصی را پوشش می‌دهند و سعی شده گلچین مسائل ذیل آن محور قرار داده شود و به صورت کلی‌تر نیز تحلیل گردد.

### ویژه این شماره



در بخش ویژه این شماره، به پرونده امام خمینی (ره) پرداخته شده است. بازتاب نشست علمی «مکتب فکری-سیاسی امام خمینی (ره)»، سخنرانی حجت الاسلام خسرو پناه درباره اصول اساسی مکتب امام خمینی (ره) و یکسری یادداشت‌ها در ذیل این بخش ویژه قرار دارد. رضا پاینده دانش آموخته رشته سیاست‌گذاری عمومی در یادداشتی مبتنی بر سخنرانی اخیر آیت الله خامنه‌ای به مفهوم‌شناسی و خصوصیات اصلی مفهوم نوآوری در ذیل مکتب امام خمینی (ره) می‌پردازد.

### پرسش این شماره



کشور آمریکا به عنوان سردمدار نظام جهانی چند سالی است که با مشکلات متعددی دست و پنجه نرم می‌کند. افت اقتصادی، تغییر ترکیب جمعیتی، کاهش

قدرت نظامی و... از جمله مسائلی است که موجب تضعیف قدرت هژمونیک آمریکا شده است. کرونا نیز عامل جدی دیگر بود که انگاره قدرت پوشالی آمریکا را بر ملا نمود و ضعف مدیریتی آمریکا را نشان داد. فارغ از این موجب ایجاد شکاف و مشکلات اقتصادی مضاعف بر این کشور شد. اما اینک اتفاق تلخ دیگری در این کشور رقم خورد که نشان از بحران هویتی در این کشور بود. کشته شدن سپاه‌پوست آمریکایی به دست پلیس این کشور جرقه‌ای در انبار باروت بوده است و موجب اعتراضات گسترده مردم این کشور شد. خشونت و تبعیض و ناعدالتی نهفته و انباشته شده در این کشور امروز عیان شده و موجب به خیابان آمدن مردم شده است. این اتفاق، دوباره این پرسش را زنده کرد که آیا واقعا آمریکا رو به افول است؟! تحلیل‌ها و نظرات مختلف اساتید در این باره را در این بخش می‌توانید دنبال کنید. بخشی از جریان اصلاح طلب مانند مه‌ران صولتی با مقایسه کشور آمریکا و ایران، وجه مشترک هر دو در غرور سیاسی می‌بیند و هر چند معتقد است آمریکا نیز مانند ایران با یکسری مشکلات دست و پنجه نرم می‌کند اما باید بر «جهانی شدن» تاکید کرد و هر دو کشور باید به سمت تعامل بروند. از سوی دیگر اما جریان فکری گفتمان انقلاب اسلامی مانند کاظم انبارلویی معتقدند تعامل با آمریکا که خود با مشکلات عدیده‌ای مواجه است و به دنبال چاره‌جویی برای نجات دموکراسی لیبرال می‌گردد، راه بی‌فرجامی است.

## بازتاب این شماره

بعد از شکست اصلاح‌طلبان در انتخابات مجلس سال ۹۸، متفکران و سیاست‌مداران جریان اصلاحات به دنبال اصلاحات و نقد درون‌گفتمانی خود شدند، و هر کس از منظر خود به تحلیل می‌پردازد. در این شماره در بخش بازتاب، به سراغ بررسی آراء و نظریات برخی از این چهره‌ها رفته و نظریات آن‌ها را با یک تحلیل کلان‌نشر داده‌ایم. در این شماره محمدرضا تاجیک از مرگ اصلاحات می‌گوید و معتقد است اصلاحات راهی برای تداوم نخواهد داشت. از سوی دیگر اما بسیاری دیگر مانند جلالی‌پور، محسن آر‌مین و مهدی تدینی به دنبال مشکل کارگشته‌ها با اصلاح آن، جریان اصلاحات را نجات دهند.

## چالش این شماره

در این بازه زمانی اما با قتل فجیع رومینا، دختر ۱۳ ساله تالشی به دست پدرش چالشی را در فضای مجازی شکل داد و جریان‌ها مختلف فکری و سیاسی را به کنش در این امر پرداخت. به اختصار اما در این شماره به این مساله می‌پردازیم. از سویی جریان‌های زاویه‌دار با سیاست‌های انقلاب اسلامی سعی داشتند تا از این مساله بهره‌وری سیاسی به عمل آورده و در فضای مجازی به

موج سواری بیزدازند. در بخش اندیشه نیز چند محور را در دستور کار قرار دادند:

۱. نقد ارزش‌های اصیل فرهنگی مانند غیرت و ناموس پرستی
۲. بزرگنمایی مساله مظلومیت زنان در کشور و القاء تبعیض جنسیتی، حقوقی و قضایی در ایران
۳. بزرگنمایی مشکلات اقتصادی و معیشتی کشور و ربط آن به این دست از حوادث.

۴. انتقاد به مبانی و احکام دینی به خصوص فقه از طریق تحلیل‌های جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و حقوقی....

اما در سوی دیگر جریان انقلابی سعی داشت با تبیین منصفانه از حادثه به شفاف‌سازی فضا کمک نماید و علل بنیادی و دقیق آن فارغ از دغدغه‌های سیاسی تحلیل گردد. در این جریان سعی شد با تبیین درست آموزه‌های اصیل فرهنگی و دینی و مذهبی جامعه مثل غیرت، این خطاهای فرهنگی را گوشزد نماید و بی‌ربطی آن با دین را مشخص سازد. از سوی دیگر نویسندگان و تحلیل‌گران جریان انقلاب سعی داشتند همین مساله بهره‌برداری سیاسی و رسانه‌ای جریانات مختلف را هشدار دهند. در این رابطه یادداشت‌هایی از آقای دینی، مافی و زادبر پرداخته شده است.

## کرونا اندیشی

با گذشت بیش از سه ماه از کرونا در ایران، همچنان بحث و تحلیل نسبت به این وقایع فرهنگی و اجتماعی و انسانی این پدیده جهانی در ایران وجود دارد. لذا بخشی را تحت عنوان کرونا اندیشی سعی شد، قرار داده شود و به بازتاب این تحلیل‌ها پرداخته شود. در این شماره بخش دیگری از سلسله نشست‌های همایش مجازی ابعاد انسانی- اجتماعی کرونا با سخنرانی اساتیدی مثل نعمت الله فاضلی، خسرو سلجوقی پرداخته شده و تبیین شده است. همچنین سایت باشگاه اندیشه نیز یک پرونده موضوعی در رابطه با دوران پساکرونا کار کرده بود که بخشی از آن در این شماره بازنشر شده است. مصاحبه‌هایی با اساتیدی مثل دکتر مجید امامی، دکتر مجید حسینی و دکتر فرزاد جهان‌بین. که هر کدام مبتنی بر آراء و اندیشه‌های خود به تحلیل دوران پساکرونا پرداختند. نشست دیگری با عنوان آینده جهان نیز به صورت مجازی با حضور دکتر بیژن عبدالکریمی برگزار شد و با بیان اینکه معتقد نیست کرونا جهان را متغیر می‌کند و باید برای این تغییر درکی از هستی صورت بگیرد تا عالمیت عالم دگرگون شود، بیان کرد ما شاهد ظهور یک جهان پاسرمایه‌داری هستیم. نظام مالی به دلیل انباشت سرمایه، نظم جهانی را به هم زد! متأسفانه امروز یگانه ایمان «پول» شده است. در «حال» زندگی می

کنیم و اسیر زندگی روزمره شده ایم.

## از تاملات علوم انسانی تا مباحث روشنفکری

در این بازه زمانی ابتدا خرداد تا نیمه خرداد، یکسری از متفکران و اساتید علوم انسانی نکات مهمی در حوزه علوم انسانی و مباحث روشنفکری مرقوم داشتند که آنها در ذیل بخش های جدا گردآوری کردیم. از جمله یادداشت مفصل و خوب آقای مهدوی زادگان است که سعی نموده یک تصویر کلان از دغدغه های مطرح شده نسبت به علوم انسانی ارائه دهد. او معتقد است کرونا موجب یک موج فرهنگی شده است. اندیشمندان علوم اجتماعی بعد از حادثه کرونا این مساله برای شان شکل گرفت که چرا علوم انسانی و علوم اجتماعی در حاشیه است؟! او با بررسی موردی سخنان دکتر نعمت الله فاضلی، مقصود فراستخواه، دکتر اصغر مصلح و... عللی را نسبت به این پرسش لیست می کند ولی در نهایت می گوید همه این افراد عامل اصلی را به خارج از خود علوم انسانی نسبت می دهند در حالی که مشکل اصلی در خود علوم انسانی مدرن است.

حسین کچوئیان استاد جامعه شناس دانشگاه تهران که چند وقتی است به مقابله اندیشه ای با جریان روشنفکری روی آورده است در یادداشت دیگری به نقد آرای دکتر محقق داماد پرداخته است که یادداشت خواندنی است. محقق داماد سعی نموده با القاء بیانی جدید به تقابل علم و دین بپردازد.

سخنرانی جالب توجه دیگری که در این بازه زمانی صورت گرفت، سخنرانی دکتر فیرحی در انجمن قلم و اندیشه بود. ایشان با موضوع فقه و روشنفکری ضرورت پل سازی به نقد و بررسی جریان روشنفکری دینی پرداخت و ضعف آنها را در نوع رابطه شان با فقه تحلیل نمود. فیرحی افزود نه تنها روشنفکری دینی که حتی روشنفکران سکولار نیز وظیفه دارند در راه اصلاح دستگاه فقهی به جای طرد آن گام بردارند چراکه فقه طردشدنی نیست! این سخنرانی واکنش های بسیاری از جمله افراد مطرح و چهره در جریان روشنفکری دینی را در برداشت که ان شالله در شماره ششم دیده بان بازتاب داده خواهد شد.

## انتقادات روشنفکری به دین

در این بازه زمانی که مقارن با پایان یافتن ماه مبارک رمضان نیز بود، تحلیل های عجیب و جالبی از سوی جریان های روشنفکری در فضای مجازی منتشر شد که ما بخشی از آنها را در این ذیل بخش اندیشه دین بازنمایی و نقد کردیم. از جمله سخنرانی خانم سارا شریعتی بود که بررسی رابطه دین و خشونت پرداخته است. ایشان معتقد است هر چند دین عامل خشونت نیست اما توجیه گر بسیار

خوبی در انواع خشونت‌های پیرامون است. از سوی دیگر سرورش محلاتی در یک درسگفتاری به بررسی استبداد دینی از نهج البلاغه پرداخته است. او در این درسگفتار به این مساله می‌پردازد که ولایت فقیه یک استبداد دینی است چراکه از منظر قانونی هیچ‌گاه پاسخگو نیست و هیچ وظیفه‌ای در قبال پاسخ‌گویی به مردم ندارد!! در حالی که علاوه بر ضعف استدلال‌های ایشان، نکات مهمی را غفلت کرده است که در تحلیل و تبیین مرتبط با آن اشاره گشته است. به هر حال این بخش یک مطالبه‌گری جدی از متفکران حوزه دین می‌طلبد که نسبت به این مسائل روشنفکری واکنش دهند و پاسخگو باشند و از حالت انفعال خارج شوند.

## آرمان قدس و مشق سیاست

روز قدس بهانه‌ای دیگر بود تا مساله فلسطین دوباره در حوزه اندیشه زنده شود و نگاه‌ها به فلسطین معطوف گردد، هر چند حقیقت این است که در حوزه اندیشه فلسطین کم کاری از سوی جریان انقلابی صورت گرفته است. با این حال در بخش مشق سیاست که به تحلیل و بررسی نظریات سیاستمداران و تحلیل‌گران سیاسی اندیشه‌ورز می‌پردازد، به نشست علمی فلسطین و جهان اسلام پرداخته‌ایم که از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی برگزار شده بود. همچنین حجت الاسلام رضا غلامی به بحث از عدالتخواهی پرداخته بود و در مصاحبه اختصاصی با سایت فکرت، به تبیین الزامات عدالتخواهی از منظر گفتمان انقلاب اسلامی پرداختند.

از سوی دیگر افرادی مانند علوی تبار و حجاریان در مصاحبه و یادداشت‌های خود به نقد جمهوری اسلامی پرداختند. تضاد بین جمهوریت و ولایت فقیه، کارگزاران بی سواد و غیرشایسته، نگاه ایدئولوژیک انقلاب اسلامی، سرخوردگی اجتماعی و عدم اعتماد عموم جامعه به انقلاب، و فقدان حزب قوی در کشور و عدم تاثیر انتخابات در معیشت مردم از جمله انتقادات و نگاه‌های منتقدانه این دست از بزرگواران به نظام جمهوری اسلامی بوده است.

در پایان از خوانندگان محترم تقاضا می‌شود اگر نسبت به نشریه یا تحلیل‌های پرداخته شده ذیل هر کدام از مطالب اساتید، نقد و نظری دارند، ملاحظات خویش را برای نشریه ارسال کنند.  
و لله الحمد...





**ویژه**  
امام خمینی (ره) مرد  
تحول

- ▲ مکتب فکری - سیاسی امام خمینی
- ▲ امام تحول؛ در آمدی بر نظریه ناب نوآوری
- ▲ صلح در اندیشه امام خمینی
- ▲ مکتب امام خمینی (ره) تبیین و چیستی آن



# مکتب فکری سیاسی امام خمینی (ره)



حجت الاسلام والمسلمین دکتر  
محسن مهاجرنیا



حجت الاسلام والمسلمین دکتر  
سیدسجاد ایزدهی



حجت الاسلام والمسلمین دکتر  
نجف لک زایی



جناب آقای دکتر  
علیرضا صدرا

دبیر علمی:  
جناب آقای دکتر علیرضا داودی

## نشست علمی «مکتب فکری - سیاسی امام خمینی»

به مناسبت سی و یکمین سالگرد ارتحال رهبر کبیر انقلاب اسلامی سه شنبه ۱۳ خرداد، نشستی با موضوع «مکتب فکری سیاسی امام خمینی (ره)» توسط گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی با همکاری خبرگزاری رسا برگزار گشت.

سجاد ایزدهی استادیار پژوهشگاه و پژوهشگر فقه سیاسی است. او با برشمردن جامعیت علمی و فراعلمی امام خمینی (ره)، ابتکار در حوزه معرفتی و حوزه عینی را از ویژگی های مکتب ایشان برشمردند. بر اساس همین جامعیت است که مکتب فکری ایشان جامع بین سنت و مدرنیته است. ایشان از پایگاه سنت به مسائل مدرن می اندیشد و با به خدمت گرفتن مولفه های تولید شده عصر مدرن، به گونه ای نصوص را بازخوانی می کنند که نظام معرفتی توانایی اداره جامعه را به دست آورد.

مهاجرنیا استادیار گروه سیاست پژوهشگاه نظام های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه است. پروژه فکری ایشان پرداختن به اندیشه سیاسی متفکران اسلامی به خصوص فراهی است. او در این نشست عنوان داشت که امام خمینی (ره) از جمله شخصیت های برجسته تاریخ است که هم تئوری پرداز است و هم عمل گراست. ایشان فهم امام خمینی (ره) از ارجاع به کدهای ثابت دینی، فهم اولویت ها و نیز فهم استفاده از ظرفیت مردم را سه ویژگی نظری مهم ایشان دانستند. در بعد عملی پهنج و ویژگی وظیفه گرایی، اخلاص در عمل، مداومت در عمل، شجاعت در حوزه عمل و تقسیم بندی اصل و فرع در عمل، را برشمردند. در آخر نیز بیان داشتند که انقلاب امام، انقلابی فقهی صرف نبود بلکه مبتنی بر ترکیب کلام و فقه بود، ایشان ابتدا روی عقاید جامعه کار کردند سپس به بحث های فقهی پرداختند.

نجف لک زایی رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو هیئت علمی و استاد تمام گروه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم است. ایده فکری ایشان فلسفه سیاسی مبتنی بر دستگاه فکری ملاصدراست. لک زایی بیان داشت که شرح حدیث عقل و جهل بیانگر بنیان های فکری سیاسی امام خمینی (ره) است و بر اساس حدیث عقل و جهل، ایشان از دو



## نشست علمی «مکتب فکری سیاسی امام خمینی»

سجاد ایزدهی استادیار  
پژوهشگاه و پژوهشگر فقه سیاسی  
مهاجرنیا استادیار گروه  
سیاست پژوهشگاه نظام های  
اسلامی پژوهشگاه فرهنگ  
و اندیشه  
نجف لک زایی رئیس  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



الگوی کمال حقیقی و تخیلی در عرصه سیاست صحبت می‌کنند. معنوی شدن سیاست بر همین اساس شکل می‌گیرد و این نظام توحیدی را شکل می‌دهد.

## سخنرانی

# مکتب فکری - سیاسی امام خمینی

دکتر سجاد ایزدهی

امام خمینی (ره) از یک سو دارای جامعیت علمی مبتنی بر تخصص ایشان در حوزه فقه، فلسفه، کلام، عرفان و اخلاق است و از سوی دیگر در کنار این جامعیت علمی، نگاهی فراعلمی یعنی شناخت مناسب از موضوعات جامعه شناسی و مردم شناسی قرار دارد. دو سنخ جامعیت مطرح شده برای امام خمینی (ره)، ایشان را به سمت مکتبی متمایز از سایر مکاتب با دو ویژگی سوق می‌دهد؛ نخستین ویژگی، «نظریه پردازی» است، به گونه‌ای که نظریه امام خمینی (ره) در قرن حاضر جامعه جهانی را متوجه خود و عالم را به حرکت و موحدان را بیدار کرد؛ در نقطه مقابل امام خمینی (ره) نظام عینی را ایجاد کردند به عبارت دیگر امام خمینی (ره) هم در حوزه معرفتی و هم نظام عینی مبتکر تلقی می‌شوند.

مکتب امام خمینی (ره) براساس جامعیت ایشان مبتنی بر نظریه‌ای است که هم سنت را دارد هم عصر جدید را، هم عقلانیت دارد هم تعقل را! به عبارت دیگر امام خمینی (ره) در خاستگاه سنت نشسته اند اما مسائل مدرن را مورد بحث قرار می‌دهند؛ در حوزه سیاسی، هم به سیاست‌گذاری پویا و پایا عنایت دارند هم عدالت که دغدغه نظام شریک بود و هم آزادی که دغدغه نظام غربی است. امام خمینی (ره) میان موارد بیان شده جمع کردند که کار بسیار مهمی است، البته نه به صورت التقاطی بلکه جامعیت امام خمینی (ره) اقتضای چنین موردی است یعنی بازخوانی امام خمینی (ره) از دین و نصوص، می‌تواند نصوص گذشته را به صورت روزآمد بازخوانی و نکات مطرح شده در صدر اسلام را به صورت مدرن احیا کند.

با وجود نگاه سنتی امام خمینی (ره) به فقه اما، ایشان مؤلفه‌های تولید شده در عصر مدرنیته را به خدمت گرفته‌اند. مباحث جدید امام خمینی (ره) با مرحوم نائینی متفاوت است زیرا نگاه مرحوم نائینی قانون اساسی، انتخابات و موارد دیگر در راستای سلطنت مشروطه است اما امام خمینی (ره) مؤلفه‌ها را در امتداد ولایت فقیه به کار می‌گیرد و به گونه‌ای نیز استنباط می‌کند که

مؤلفه‌ها مخالفتی با یکدیگر نداشته باشند.

اگر در ادبیات دینی بحث انتصاب مطرح است، امام خمینی (ره) حضور مردم را به گونه‌ای طرح می‌کنند که از یک سونافی انتصاب نشود و از سوی دیگر حضور مردم، حضوری حداکثری باشد؛ اگر در حکومت دینی بحث حجیت مطرح می‌شود در کنار آن عنصر کارآمدی را نیز به کار می‌گیرند و نص به گونه‌ای بازخوانی می‌شود که نظام معرفتی توانایی اداره جامعه را به دست آورد.

### سخنرانی |

## مکتب فکری - سیاسی امام خمینی

▲ دکتر محسن مهاجرنیا

شخصیت‌های برجسته تاریخی به سه دسته «تئوری پرداز»، «عمل‌گرا» و تعداد اندکی نیز هم «تئوری پرداز و هم عمل‌گرا» تقسیم می‌شوند و امام خمینی (ره) در دسته سوم قرار دارند یعنی زمانی که گفته می‌شود مکتب امام، این مکتب هم از نظر علمی دارای مبنا است و هم جلوه عملیاتی آن را می‌توان در بیرون نشان داد.

فهم ظرفیت‌های متغیر دین یکی از ویژگی‌های شاخص امام خمینی (ره) است. ایشان تمامی عرصه‌های دین را متناسب با امروز بازسازی کرد که در این میان بخش‌های متغیر دین بسیار تأثیرگذار است زیرا اصول ثابت دین در همه زمان‌ها قابل جریان خواهد بود اما امام خمینی (ره) بخش متغیر دین را متناسب با امروز بازسازی و اصول ثابت را بر اساس آن احیا کرد.

فهم از ارجاع به کدهای ثابت دینی از ویژگی‌های نظری در اندیشه امام خمینی (ره) به شمار می‌رود. جمهوریت مطرح شده و تشکیل شده از سوی امام خمینی (ره) جمهوریتی ترکیبی بدون سابقه است. همچنین بحث عاشورای سیاسی و عاشورای عاطفی که تطبیق شرایط تاریخی بر واقعیت‌های امروزی است کاری بسیار هنرمندانه از سوی ایشان به شمار می‌رود.

فهم اولویت‌ها نیز از ویژگی‌های نظری در اندیشه امام خمینی (ره) است به عبارت دیگر در جریان شکل‌گیری مبارزه، با پدیده‌های مختلفی مواجه هستیم بنابراین برای مقابله با آن‌ها باید اولویت بندی و اهم و مهم کرد و چنین مواردی در تفکر امام خمینی (ره) بسیار مشاهده می‌شود به عنوان مثال امام

خمینی (ره) در قضیه کتاب شهید جاوید بیان می‌کنند اولویت ما مبارزه با دستگاه شاهنشاهی است و مسائل حاشیه‌ای شما را منحرف نسازد. فهم امام خمینی (ره) برای استفاده از ظرفیت‌های مردم از مسائل کلیدی در جریان انقلاب اسلامی است. از رمزهای موفقیت امام (ره) رفتن به سمت مردم و بازسازی نقش مردم است.

اما در بعد عملی، باید گفت عنصر «وظیفه‌گرایی» در تشکیل مکتب امام (ره) و انقلاب اسلامی به امام خمینی (ره) بسیار کمک کرده است؛ «اخلاص در عمل» و «خدایی بودن» از ویژگی‌های کلیدی در عمل‌گرایی و کنش‌های رفتاری امام خمینی (ره) است و در بدترین شرایط مخلص بودن امام (ره) تأثیر فراوانی داشت.

«مداومت در عمل» را می‌توان سومین ویژگی امام خمینی (ره) در عرصه عمل دانست. امام خمینی (ره) پیش از انقلاب بیان می‌کنند «از مراجع و مجتهدینی نیستم که فتوا دهم و پس از آن چرت بزنم بلکه من پشت سر فتوا داد می‌زنم و حرکت می‌کنم» در عمل نیز بسیار دیده شده که ایشان پدیده‌های انقلاب اسلامی را تا آخر پیگیری کردند.

«شجاعت در حوزه عمل» از ویژگی‌های انحصاری امام خمینی (ره) است و کمتر شخصیتی دیده می‌شود که نظریه‌ای را مطرح و تارسیدن به هدف آن را پیگیری کرده است! آخرین ویژگی عملی امام خمینی (ره) نیز «تقسیم بندی اصل و فرع در عمل» است یا همان اهم و مهم است که باید مورد توجه قرار گیرد. از معضلات امروزی کشور و چالش‌های لاینحل، درگیری نخبگانی میان چپ و راست است که این درگیری در زمان امام (ره) نیز وجود داشته اما امام خمینی (ره) آنها را در کنار هم و مکمل یکدیگر می‌بیند در حالی که امروزه جمع کردن میان آنها برای ما بسیار سخت است و ما نمی‌توانیم نگاه امام (ره) در حوزه عمل و فضای باز ایشان را در عرصه سیاست داشته باشیم.

انقلاب اسلامی انقلابی فقهی نبود زیرا امام خمینی (ره) در آغاز حرکت به دستورات فقهی نپرداخت بلکه بر روی اعتقادات مردم کار کرد تا مردم «طاغوت‌زده» باورمند شوند و پس از آن بحث‌های فقهی به صورت جدی وارد میدان شدند؛ به صورت کلی ترکیب میان کلام و فقه و اولویت دادن به مسائل اعتقادی بر مسائل فرعی در اندیشه امام خمینی (ره) بود که توانست یک جامعه طاغوت‌زده بی‌اعتقاد را در مرحله نخست اعتقادی و سپس وارد مسائل شرعی کند.

سخنرانی

## مکتب فکری - سیاسی امام خمینی

▲ حجت الاسلام لک زایی

حدیث عقل و جهل عهده‌دار تبیین مبانی فکری سیاسی امام خمینی (ره) است و این روایت بیشترین مباحث در عرصه فردسازی، جامعه‌سازی، دولت‌سازی و تمدن‌سازی را در اختیار ما قرار می‌دهد زیرا ۷۵ شاخص برای عقل و عقل‌گرایان و ۷۵ شاخص برای افراد جاهل ذکر کرده است که اگر امروز به دنبال الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت هستیم می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. امام خمینی (ره) در کتاب شرح حدیث عقل و جهل به نظریه فطرت اشاره می‌کند که براساس این نظریه همه انسان‌ها از نظر آفرینش و فطرت به دنبال اعمال مطلق هستند یعنی تمام افراد می‌خواهند از وضع موجود به سمت وضع مطلوب حرکت کنند اما در این حرکت برخی انسان‌ها در مصداق کمال مطلوب اشتباه می‌کنند و در عوض کمال مطلق حقیقی، به دنبال کمالات تخیلی هستند. ممکن است فردی کمال مطلق را ثروت بدانند و فردی مورد دیگری را، بنابراین در عرصه‌های مختلف با دورویکرد کلان، با انسان‌هایی به دنبال خیر حقیقی و انسان‌هایی به دنبال شر مواجه هستیم.

بنابراین امام (ره) براساس حدیث عقل و جهل از دو الگوی کمال در عرصه سیاست صحبت می‌کنند؛ الگوی نخست، توحیدی است که شامل حکمرانی، حضرت موسی (ع)، یوسف (ع)، پیامبر اکرم (ص) و امام علی (ع) است. یعنی امام خمینی (ره) براساس حدیث عقل و جهل طرح معنوی کردن سیاست در دنیای معاصر را مطرح می‌کنند. در صورت معنوی شدن سیاست، به صورت طبیعی توحیدی خواهد بود و در صورت توحیدی شدن سیاست، زمینه‌های میل به بقاء الهی برای مردم فراهم می‌شود اما در مقابل سیاست طاغوتی که همان سیاست ابوجهل، ابوسفیان است متولد می‌شود که در مظاهر کنونی با نظامات سیاسی همانند آمریکا و اسرائیل مواجه هستیم.

در صورت صحیح شدن سیاست‌ورزی، اصل و اساس، توحید و انگیزه‌ها الهی خواهد شد و پس از تشکیل حکومت در پرهیز از استبداد و مبارزه با استبداد، متجلی می‌شود که نتیجه آن انقلاب اسلامی است و در سطح منطقه‌ای، سرنگونی اسرائیل و آزادی فلسطین، در سطح جهانی مبارزه با سلطه با رهبری آمریکا است.



یادداشت |

## امام تحول؛ درآمدی بر نظریه ناب نوآوری

رضا پاینده

مفاهیم پایه در جوامع انسانی تمدن سازند. آزادی، عدالت، پیشرفت، معنویت و بسیاری از ارزش‌ها و مفاهیم اجتماعی دیگر در برساخت زمینه‌های جوامع شکل می‌گیرند و معنا می‌یابند. «آزادی» برای بسیاری از ممالک واژه زیبایی است. اما کدام آزادی؟ آزادی توماس هابز در «لویاتان» یا «آزادی معنوی» مرتضی مطهری؟ واقعیت این است که هر یک برگرفته از سازه‌های مفهومی دو پارادایم هستند. این تمایزات وقتی از ساحت اندیشه به ساحت تبلور و تعیین در بعضی آثار رسانه‌ای نیز می‌رسند بیش از پیش، مبین این شکاف می‌شوند، همچون آزادی‌خواهی نانومی کلاین با تلاش جورج اورول در ۱۹۸۴.

نه تنها آزادی در غرب، در قامت یک معنا و مفهوم واحد طرح نشد، اندیشمندان مسلمان نیز رهیافت‌های متفاوتی ارائه کردند. با این نگاه، طبیعی است که مبنا و سویه «آزادی» در اندیشه علامه جعفری و شهید بهشتی به عنوان دو اندیشمند مسلمان و هم‌مکتب، یکسان نباشد. واژگان دیگر هم اینگونه‌اند. «پیشرفت» ریکاردویی دو مسیر متفاوت در اندیشه‌های جان استوارت میل و کارل مارکس در پیش گرفت. این جدال بر سر مفاهیم تا آنجا بالا می‌گیرد که مفهومی و قواعد پیشرفت در کتاب «اسلام راهبر زندگی» آیت‌الله سید محمدباقر



رضا  
پاینده

دانش آموخته رشته معارف  
اسلامی و سیاست‌گذاری عمومی  
دانشگاه امام صادق علیه السلام

صدر در سال ۱۹۷۹، هیچ سنخیتی با پیشرفت والت وایتمن روستو در کتاب «مراحل رشد اقتصادی» در سال ۱۹۶۰ ندارد.

این طبیعت اندیشه است که مُلهم از ساختارها و بافتارها، افراد و جوامع، برهه‌ها و رخدادها، رشد و نمو می‌یابد و به مکاتب تنومندی تبدیل می‌شود. طبیعی است واژگان اصلی هر گفتمان و مکتبی، پرچم و راهنمای آن می‌شوند و اندیشمندان پیوسته می‌کوشند با دقائق کلامی، ظرایف و تمایزات مفهومی خود را در برابر سایر تفاسیر نشان دهند و از سوی دیگر، در عین حفظ مفهوم اصلی، مشخص کنند در چه قلمرو مفهومی سخن می‌گویند. به نظر می‌رسد رفت و برگشت دائمی میان این تمایزات و تشابهات واژگانی، مخصوصاً با ظهور خوانش‌های نوآین بیشتر نیز می‌گردد. بنابراین زمانی که سخن از عدالت می‌شود، پرسش از کدام عدالت ضروری است: عدالت رالز، عدالت لاک یا عدالت نوزیک؟ در غیر این صورت، نباید هیچ انتظاری از اتحاد دال و مدلول داشت.

یکی دیگر از این مفاهیم جذاب و جهان‌خواه «نوآوری» است. اما کدام نوآوری؟ از زمانی که «نوآوری» در دنیای مدرن بارزیت یافته زمان زیادی نمی‌گذرد، اگرچه نظریه‌پردازان متنوعی پیرامون آن صحبت کرده‌اند. گروهی نوآوری را در سطح ملی، کلان، سیاسی و حاکمیتی تحلیل کرده‌اند و گروهی دیگر همچون کریستینسن، پورتر و چسبرو در مکتب دانشگاه هاروارد، در سطح خرد، بنگاه، شرکت و راهبرد نظریه‌پردازی کردند. تبیین نوآوری در لایه سیاسی، عموماً از زاویه اقتصادی و آن هم در تنازعات دو مکتب نئوکلاسیک و تطوری پیشرفت کرده است. گروهی نوآوری را در سطح کلان و سیاست‌گذاری و گروه دیگری نوآوری را در سطح بنگاه‌های تجاری در پیش گرفتند.

در سطح کلان، اقتصاد نئوکلاسیک با نحله‌های اقتصاد خرد، اقتصاد رشد و اقتصاد نهادی در تلاش برای توضیح تغییرات فناورانه و فرایندهای نوآورانه شکل می‌گیرد که در میان اندیشمندان آنان رومر، فورای، داگلاس نورث و عاصم اوغلو چهره‌های مؤثرتری بودند. نظریه‌پردازان این مکتب با ارائه قوانین جهان‌شمول، «نوآوری» را خطی قلمداد کرده و مفاهیمی چون درون‌زایی رشد و نهادهای بهبود دهنده فضای کسب‌وکار را طرح کردند.

اقتصاد تطوری، جریان دومی است که موازی جریان اصلی اقتصاد، به مفهوم‌پردازی اقتصادی نوآوری از منظر کلان و سیاست‌گذاری می‌پردازد. در نگاهی کلان، همه جریان‌های سنت‌شکن اقتصادی که در برابر جریان غالب قد علم کردند در این دسته می‌گنجد: از اقتصاددانان پساکینزینی، اتریشی و

نوشومپیتری تا اقتصاددانان بوم‌شناختی و رفتاری. اقتصاد تطوری از اوایل قرن بیستم و خصوصاً با مطالعات ژوزف شومپیتر اتریشی آغاز می‌شود و نقش بی‌بدیلی برای این مفهوم ایفا می‌کند تا جایی که داستان زندگی شخصی او در کتابی با عنوان «پیامبر نوآوری» منتشر می‌گردد. این مطالعات سپس توسط نلسون، وینتر، پویت، فریمن و... با محوریت مرکز اسپرو در دانشگاه ساسکس انگلستان پیگیری می‌شود و تا همین امروز، تأثیرات قابل توجهی بر تولیدات علمی بر جای می‌گذارد.

اینک این جهان با واژه‌ای مواجه است که اثری عمیق بر اقتصاد مدرن بر جای گذاشته، دائماً خود را بازتولید می‌کند و در تعریف «نوآوری» به نوآوری دست می‌زند. البته این متن به دنبال واکاوی ریشه‌های شکل‌گیری واژه مهم «نوآوری» نیست، بلکه می‌خواهد نشان دهد چگونه در پس یک واژه به ظاهر مشترک و پرکاربرد، اندیشه‌ها و تمدن‌های مختلف قرار گرفته است: مدافعانی از راست و چپ و حامیانی از لیبرال و سوسیال که سؤال از «کدام نوآوری؟» را پررنگ‌تر می‌نمایند.

در مقایسه با غرب، اندیشمندان مسلمان اما کمتر به صورت مستقیم خود را در معرض این مفهوم قرار داده‌اند تا جایی که فردی به عنوان فیلسوف اسلامی نوآوری و یا حتی توسعه مشهور نیست، اگرچه مکرراً از ملزومات کلام اندیشمندان مسلمان استفاده شده تا دیدگاه آنها در مورد توسعه ترسیم شود. شایان ذکر است که شکل‌گیری این مباحث نیز تا حدودی محصول مقابله نظری و مواجهه اندیشمندان مسلمان با ادبیات پر دامنه مارکسیسم بوده است. کتاب‌های «فلسفه تاریخ»، «اسلام و نیازهای زمان»، «جامعه و تاریخ»، «نقدی بر مارکسیسم» از مرتضی مطهری و «بازگشت» علی شریعتی در زمره چنین تلاش‌هایی از قلب حسینیة ارشاد است.

دسته دیگری از فعالیت‌های نظری اندیشمندان مسلمان در این باره، در واکنش به غرب و غرب‌زدگی است. «در خدمت و خیانت روشنفکران» و «غرب‌زدگی» جلال آل احمد در ۱۹۶۸ و «توسعه و مبانی تمدن غرب» مرتضی آوینی در ۱۹۹۸ از جمله آثار شاخص ایرانی این گروه است. اما این نگاه منحصر به شخصیت‌های فرهنگی ایرانی نمی‌شود؛ برای نمونه، جریان اخوان المسلمین به عنوان یک جنبش فراملی که متأثر از سید قطب، محمد غزالی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده است تلاش می‌کند بسیاری از تحركات سیاسی توسعه را با فریاد «چرا مسلمانان از غرب عقب افتاده‌اند؟» راهبری کند. فعالیت‌های سید ابوالاعلی مودودی در پاکستان نیز در این زمره

می‌گنجد یا روشنگری‌های اقبال لاهوری. اقبال نخستین کسی بود که ایده یک کشور مستقل را برای مسلمانان هند مطرح کرد که در نهایت منجر به ایجاد کشور پاکستان شد و از این نظر، در مجموعه مطالعات اسلامی پیشرفت، فراتر از ایده به میدان تأثیر تمدنی پای گذاشته است.

در سلسله تحركات اندیشمندان مسلمان در زمینه پیشرفت، پدیده انقلاب اسلامی ایران به دلیل ایده اداره مبتنی بر اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد. ایده‌های تأسیسی امام خمینی (ره) در سال نخست انقلاب در تشکیل طیفی از نهادهای اجتماعی مؤیدی بر این موضوع است. نهادهای بی‌سابقه‌ای در تاریخ ایران و جهان که ظرفیت‌های مردمی را به اعلی درجه خود متبلور می‌ساخت. رهبری، امام را این‌گونه توصیف می‌کنند: «امام، روحاً هم یک انسان تحوّل‌خواه بود، هم تحوّل‌آفرین بود. در مورد ایجاد تحوّل، نقش او صرفاً نقش یک معلم و استاد و مدرّس نبود؛ نقش یک فرمانده داخل در عملیات و نقش یک رهبر به معنای واقعی بود. ایشان بزرگ‌ترین تحولات را در دوران خودشان، در زمان خودشان در حوزه‌های متعددی و در عرصه‌های متنوع زیادی ایجاد کردند». اگر دسته‌ای از فیلسوفان مسلمان در پاسخ به شرق و دسته دیگری در پاسخ به غرب در مورد توسعه سخن گفته‌اند، رهبران انقلاب اسلامی در مقام اداره به این موضوع وارد شده که پیگیری آن در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای به دلایل متعددی از جمله مدت زمان دوره رهبری جایگاه ویژه‌ای دارد.

«ما باید بتوانیم قدرت نظام اسلامی را در زمینه‌ی حل مشکلات اقتصادی به همی دنیا نشان دهیم؛ الگو را بر سر دست بگیریم تا ملت‌ها بتوانند ببینند که یک ملت در سایه‌ی اسلام و با تعالیم اسلام چگونه می‌تواند پیشرفت کند.» این فرازی از کلام ایشان در ابتدای سال جهاد اقتصادی است. یا در جای دیگری اشاره کردند: «این سؤال را باید از خودمان بکنیم: پیشرفت چیست؟ اگر سؤال نکنیم که پیشرفت چیست، پیدا است به فکر پیشرفت نیستیم. بنابراین، باید اول این سؤال را از خودمان بکنیم و به دنبال پاسخ حرکت بکنیم تا آن را پیدا کنیم». آنچه در این عبارت طرح شده، باز هم تأکید دیگری بر سؤال اصلی این نوشته است: «کدام پیشرفت؟»، «کدام نوآوری؟»

تأکیدات مکرر ایشان درباره ارتباط صنعت و دانشگاه، رشد شرکت‌های دانش‌بنیان، ضرورت وجود الگوی بومی پیشرفت، پیشروی شتابان علمی، تجاری‌سازی در زنجیره علم، فناوری و تولید محصول، ذکر خلأ نظام ملی نوآوری از جمله این اشارات است. دیدارهای متعدد با کارآفرینان و تولیدکنندگان، فرمان تأسیس مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، مضامین



برجسته تحول‌خواهی در بیانیه گام دوم مانند «نظریه نظام انقلابی» و انتخاب شعار سال‌ها با مضامین مرتبط، همچون «نوآوری و شکوفایی» در سال ۱۳۸۷ و «حمایت از کالای ایرانی» در سال ۱۳۹۷ مؤیداتی بر این توجهات است. در کنار این توجهات گسترده به مفاهیم مرتبط با پیشرفت و استفاده از ادبیات موجود در جامعه مخصوصاً در سال‌های اخیر، کمتر مفهوم نوآوری مستقلاً و تفصیلاً در بیان ایشان مورد بحث قرار گرفته بود. البته در جمع دانشجویان مشهد در سال ۱۳۸۵، ایشان به این موضوع با عنوان ضرورت بازشناسی الگوی توسعه و پیشرفت می‌پردازند: «کسانی بوده‌اند و هستند که با هر نوع نوآوری و تحولی مخالفت کرده‌اند؛ به اسم اینکه این سابقه ندارد، این را نمی‌شناسیم، این را نمی‌دانیم، به این مشکوکیم. حدیث «شرّ الأمور محدثاتها» را بد معنا کرده‌اند. با اینکه نوآوری سنت تاریخ است؛ سنت طبیعت است و بدون نوآوری زندگی بشر معنا پیدا نمی‌کند؛ اما اینها مخالفت کردند.» یا مثلاً چهار سال بعد در جمع کارآفرینان، تعبیر بی‌سابقه‌ای را به کار بردند: «کارآفرینی یک عبادت است؛ یک کار با ارزش است؛ یک ارزش آفرینی است.»

بنابراین، توجه به نوآوری و پیشرفت در اندیشه ایشان مکرراً مورد اشاره قرار گرفته است که در کتابی با عنوان «پیشرفت اسلامی ایران» گردآوری نیز شده است. اما آنچه این نوشته بنا دارد بدان پردازد بررسی سخنرانی ویژه‌ای است که در سالگرد رحلت امام خمینی (ره) در ۱۴ خرداد ۱۳۹۹ ایراد گشت. به نظر می‌رسد این سخنرانی درآمدی بر سوال «کدام نوآوری؟» و در یک گام جلوتر، «نظریه ناب نوآوری» است. همچون سالگردهای گذشته، طبیعی است محوریت سخنرانی رهبر انقلاب، شخصیت امام، ابعاد و اصول مکتب ایشان بوده و در همین راستا، موضوعاتی چون اسلام‌گرایی، آرمان‌گرایی، مردم‌گرایی، استکبارستیزی، عدالت و مصلحت‌اندیشی امام در سالیان مختلف محوریت بحث قرار گرفته است. اما پرداختن به امام از منظر تحول و پرداختن به تحول از دریچه امام و استفاده از عبارت «امام تحول»، بابتی را برای مباحث اندیشه‌ای می‌گشاید. این اتفاق اهمیت تحول و نوآوری در منظومه مفاهیم اسلامی و اهمیت شخصیت امام در مطالعات نوآوری را نشان می‌دهد. آنچه در ادامه می‌آید، تلاشی است برای برشماری مقومات و خصیصه‌های نظریه نوآوری مبتنی بر همین سخنرانی که البته با محوریت واژه «تحول» از سوی ایشان بیان شده است:

### سرشتار انسانی

فطرت، سرآغاز نگاه فلسفی به نوآوری است. سرشت آدمی، سرچشمه‌ای است برای تحولات کلیدی تاریخ و هرگاه، غباری آن را فرا می‌گیرد، انسان‌ها غرق در تقلید و فکرمردگی می‌شوند. به نظر می‌رسد مهمترین مخاطب انبیاء برای شوراندن و توحیدی کردن جوامع، فطرت آدمیان بوده است. اساساً این ظرفیت فطری انسانهاست که جواز و امکان بحث درباره نوآوری را مهیا می‌سازد. «پیغمبران آغاز همه‌ی حرکت‌های خودشان را از انقلاب روحی افراد شروع کردند. اینکه امیرالمؤمنین می‌فرماید: لَيْسَتْ أَدْوَهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ... وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، همین است. (بِسَتْ أَدْوَهُمْ مِثَاقَ فِطْرَتِهِ)» یعنی آن سرشت نهفته‌ی انسانی را در اینها بیدار می‌کردند و آن را وادار می‌کردند به تحرک و هدایتگری عملیات و اقدامات انسانها؛ امام این جوری از اینجا شروع کردند». با این تعبیر، نوآوری شغل انبیاء و تقلید مشغله طاغوتیان بوده است. «وقتی مسئله‌ی تقلید از دیگران پیش آمد و اینکه انسان جرئت نداشته باشد در فلان مسئله‌ی علوم انسانی یا امثال آن، روی حرف دانشمند غربی حرف بزند، معنایش این است که باید فکر را گذاشت کنار، اجتهاد را باید گذاشت کنار، باید تقلید کرد؛ این درست نقطه‌ی مقابل آن تعلیم انبیا است که «يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»؛ آن دفينه‌های عقل را، دفينه‌های اندیشه را در انسانها زنده کردن، شوراندن و به ظهور رساندن؛ این نقطه، درست نقطه‌ی مقابل آنها است». نوآوری در جایی نیست مگر سرشت آدمیانش جلا یابد و فطریشان بیدار شود. شاید این تعبیر، ما به ازای دیگری از جمله معروف آیت‌الله سید محمدباقر صدر باشد: «تغییر شرایط کافی نیست جان‌های ما نیاز به تطهیر دارند.»

### اتصال آسمانی

نوآوری، آنگاه که جهت، معیار، هدف و مقصد الهی پیدا می‌کند، انسان را به خدا نزدیک می‌کند. شاخص جهانی خلاقیت (GCI)، همه کشورها را بر اساس چند معیار رتبه‌بندی می‌کند. یکی از این معیارها، میزان تاب‌آوری فرهنگی و پذیرش عمومی نسبت به انواع دگردیسی‌های جنسی است. زمانی که معیاری وجود نداشته باشد، هر نوع نوآوری ارزش تلقی می‌شود، حال آنکه معیار نوآوری، اسلام است و نوآوری اصیل سرمنشأ توحیدی دارد. نوآوری اصیل به آسمان متصل است. زمانی که این تحولات صبغه الهی می‌یابد، به نصرت الهی مؤید و منسوب می‌گردد. «تحول صحیح احتیاج دارد به پشتیبانی فکری؛ یعنی هر حرکت بی‌پشتوانه‌ی فکری را نمی‌شود تحول دانست. بعضی

از حرکت‌های سبک و سطحی را نمی‌شود به حساب تحوّل گذاشت؛ تحوّل پشتوانه‌ی فکری [می‌خواهد]. ما بایستی از دارایی‌های معنوی‌مان در این زمینه استفاده کنیم که عبارت است از احکام اسلام و مقرّرات اسلامی و آیات کریمه‌ی قرآن و کلمات اهل بیت علیهم السّلام؛ از اینها باید استفاده کنیم و بر اساس اینها باید تحوّل ایجاد بکنیم». این موضوع یک گام هم فراتر می‌رود، زمانی که به واسطه تحول، این اتّصال آسمانی رخ داد، اتّصاف تامه الهی نیز در پی خواهد یافت. اگر میزان تحول خدا باشد میزبان هم خودش خواهد بود. «امام بزرگوار که این همه تحوّل‌ات را به وجود آورد و به معنای واقعی کلمه امام تحوّل بود، اما اینها را از خدا می‌دانست؛ امام اینها را به خودش نسبت نمی‌داد، اینها را از خدا می‌دانست. واقعش هم همین است که از خدا است؛ لا حول و لا قوه الا بالله العلیّ العظیم، همه چیز و هر حول و قوه‌ای از خدا است. و امام واقعاً این [آیه‌ی] «ما رمیت اذ رمیت» را به معنای واقعی کلمه معتقد بود». با این دو بیان، اتصال آسمانی نوآوری در یک مسیر دوطرفه است.

## اراده انفسی

دو خصیصه پیشین، تحول را زاینده ارتباط خالق و مخلوق تفسیر می‌کند. فطرت انسانی و اراده الهی به گونه‌ای عصاره مباحث پیشین است. اما کدام یک نقطه آغازی برای تحول است؟ اراده، خواست، طلب و حرکت انسان، مبنای محور این تغییر است. «انسانها اگر چنانچه درست حرکت بکنند، درست پیش خواهند رفت؛ اگر چنانچه غلط حرکت بکنند، پس رفت خواهند داشت، که در قرآن هم به هر دوی اینها اشاره شده. در سوره‌ی مبارکه رعد [می‌فرماید]: إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ که سیاق آیات نشان می‌دهد که [این آیه]، آن جنبه‌ی مثبت را بیان می‌کند، یعنی وقتی که شما تغییرات مثبت در خودتان ایجاد کردید، خدای متعال هم برای شما حوادث مثبت و واقعیت‌های مثبت را به وجود می‌آورد. دوّمی در سوره‌ی انفال است: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ این جنبه‌ی منفی است، جنبه‌ی عقب‌گرد است، که اگر چنانچه خدا نعمتی به یک ملّتی داد و این ملّت درست حرکت نکردند، درست عمل نکردند، خداوند این نعمت را از اینها می‌گیرد». این بخش از نظریه به جبرگرایی یا دترمنیسم نیز ارتباط می‌یابد. مسئله‌ای که فیلسوفانی نظیر ابن عربی، توماس هابز، اسپینوزا، لایبنیتس، هیوم، کانت و شوپنهاور را به خود درگیر ساخت؛ نظریه‌ای که دست و پای بشر را به تاریخ و تصمیمات وی میخ‌کوب می‌کند.

### صیوروت زمینه‌ای

وجه دیگری از این نظریه به دوام و استمرار و غیرموقعیتی بودن امر تحول اشاره دارد. زمینه‌ای بودن تحول، نقش آن را بیش از پیش در سبک زندگی فردی و اجتماعی افراد پررنگ می‌سازد و آن را از موضوعی فرعی و حاشیه‌ای به موضوعی اصلی و زمینه‌ای مبدل می‌سازد. «در موارد زیادی تحوّل به معنای این است که ما به آنچه داریم، به داشته‌هایمان اکتفا نمی‌کنیم، یک قدمی بالاتر، یک مرحله‌ای جلوتر را دنبال می‌کنیم. گرایش مستمر به بهتر شدن؛ اکتفا نکردن به داشته‌های موجود. حتماً لازم نیست یک جا احساس شکست کرده باشیم تا بخواهیم تحوّل ایجاد کنیم؛ نه، یک جاهایی احساس شکست هم نمی‌کنیم. بنابراین تحوّل یعنی میل به شتاب گرفتن و سرعت داشتن در حرکت و جهش در حرکت و اجتناب از تحجّر، اجتناب از پافشاری بر مشهورات غلط). این مسئله علاوه بر اولویت علی‌الدوام نوآوری، عمومیت و غیراقتضائی بودن آن را هم نشان می‌دهد. «هر جامعه‌ی زنده و پویایی به تحوّل احتیاج دارد؛ ما امروز به تحوّل احتیاج داریم، در بخش‌های مختلف... زنده ماندن انقلاب به این است که پی‌درپی نوآوری داشته باشد، تحوّل داشته باشد، پیشرفت داشته باشد؛ تحوّل یعنی به حال برتری با شکل واضحی دست یافتن؛ یعنی یک جهش، یک حرکت بزرگ؛ در زمینه‌های مختلف». بنابراین، نوآوری در هر شرایطی، در هر کشوری، در هر اقتضائی و در هر موقعیتی جاری و ساری است.

### اتفاق بنیادی

عمومیت بخشی به تحول، زمینه را برای ورود همه سطوح و گروه‌ها به عرصه اقدام فراهم می‌سازد. از سوی دیگر، جنبه عمومی نوآوری اقتضای تحول در همه موضوعات و لایه‌های جامعه را ایجاد می‌کند، از سوی دیگر گاهی توجه بیش از اندازه به جنبه‌های سطحی، توجهات را از هسته امور منحرف می‌سازد. همچنین حداقل عملکرد، زمینه‌ای را برای فاصله گرفتن از اصل و بنیان موردنظر فراهم می‌کند که جداً مسئله اساسی برای جامعه امروز ماست. در میان انبوهی از نهادهای خودساخته و ادبیات وارداتی، کمتر گوهر ناب تحول رخ می‌نماید. «تحوّل را نباید با یک سلسله کارهای سطحی و دم‌دستی اشتباه گرفت. بعضی از کارهای سطحی، که متهوّرانه، عجولانه یک کاری انجام می‌گیرد؛ اینها تحوّل نیست؛ گاهی اوقات برای فرونشاندن هوس یک کار، این کارها انجام می‌گیرد که اینها خیلی ارزشی ندارد. تحوّل، کار عمقی است، کار اساسی است که بایستی اتفاق بیفتد. سرعت البته مهم است لکن سرعت با شتابزدگی فرق دارد». رهبری، به کمک این خصیصه، تحول امام را

اینگونه توصیف می‌کنند: «اگر آن وقت یک گروهی از مردم یک مطالبه‌ای هم از دستگاه یا از قدرتمندان آن زمان داشتند این بود که مثلاً این کوچه آسفالت بشود یا این خیابان این جوری کشیده شود؛ مطالبات در این حد [بود]؛ این را تبدیل کردند به مطالبه‌ی استقلال، آزادی؛ یعنی [آرمان‌های] عظیم. یا شعار «نه شرقی، نه غربی»؛ در خواسته‌های مردم آن چنان تحوّل‌ی به وجود آمد که از این چیزهای حقیر، کوچک، محلی و محدود تبدیل شد به یک امور اساسی، بزرگ، انسانی و جهانی.»

## هدایت تدریجی

یکی از ویژگی‌های ممتاز تعبیر «امام تحول» به کار بردن واژه «امام» است. این واژه علاوه بر دلالت صریحی که بر شخص امام خمینی دارد، به اصل و ضرورت هدایت، تولید و راهبری تحول نیز اشاره می‌کند. «اشکال این تجدّدی که حکومت‌های دست‌نشانده به ما دادند این بود که یک دست هدایت‌گری نداشت؛ یکی از اشکالاتش این بود. بایستی در این تحوّل‌ی که تدریجاً بنا است انجام بگیرد، یک دست هدایت‌گر مورد اطمینانی بالاسر این تحوّل وجود داشته باشد و بایستی دست‌های مطمئن و قابل اعتماد هدایت کنند این حرکت‌های تحوّل‌ی را؛ و الا اگر هدایت نکردند، مثل آن وضعی می‌شود که آن روزها وجود داشت.» تعبیر «دست هدایت‌گر مورد اطمینان» بیش از هر چیز دیگری، «دست نامرئی» آدم اسمیت در کتاب «نظریه احساسات اخلاقی» را به ذهن متبادر می‌کند که هماهنگ کننده منافع شخصی و منافع اجتماعی در بازار آزاد است. آیت‌الله خامنه‌ای همچنین در ادامه، نقش این دست هدایت‌گر را کاملاً تدریجی بیان می‌کنند: «یک نکته‌ی دیگر این است که تحوّل لزوماً یک حادثه‌ی دفعی نیست؛ گاهی تحوّل تدریجاً انجام می‌گیرد؛ بی‌صبری نباید کرد. اگر چنانچه هدف‌گیری و نشان‌گیری درست انجام گرفته باشد و حرکت به معنای واقعی اتفاق بیفتند، اگر چنانچه به هدف تحوّل هم دیر برسیم ایرادی ندارد؛ عمده این است که راه را برویم، حرکت را انجام بدهیم، و بی‌صبری نباید کرد؛ اینکه تصوّر کنیم که بایستی حتماً دفعتاً یک کاری انجام بگیرد، نه، این جوری نیست.»

## پدیده مأموریتی

تحول، ثمره و نتیجه‌ای برای جامعه در پی خواهد داشت، اگر مأموریتی برای آن طراحی شود. آنچه غرب هم اکنون با عنوان سیاست‌های نوآوری مأموریت‌گرا طرح کرده مشابه این بحث است. علی‌رغم اینکه تحول، عمومیتی پیدا می‌کند و تحول خواهی، به‌گونه‌ای سبک زندگی توحیدی محسوب می‌شود،

لازم است تا به صورت اقتضائی و متناسب با شرایط زمانی و مکانی خاص، سازوکارهای اختصاصی برای بعضی شرایط طراحی شود. با این نگاه، صرف ترویج امر «تحول» کافی نیست و لازم است تا به صورت مصداقی در بعضی موارد استخدام شود. رهبر انقلاب، متناسب با مسائل جاری کشور بعضی از ماموریت‌های تحول را در زمینه‌های اقتصاد کلان، دولت و اداره، تعلیم و تربیت و اجتماع و خانواده اینگونه برشمردند: «(۱) تحول برای اقتصاد بدون نفت؛ (۲) حرکت به سمت بودجه‌ریزی مبتنی بر عملکرد (بودجه عملیاتی)؛ (۳) آموزش عمقی، کاربردی و فایده محور در آموزش عالی و آموزش و پرورش؛ (۴) تأمین عدالت اجتماعی؛ (۵) حل قطعی اعتیاد؛ (۶) علاج پیری کشور در آینده». پس آنچه می ماند یافتن مأموریت و وظیفه تحول در هر دوره و موقعیتی است. این خصیصه، مجموعه فعالیت‌های پیشرفت را معنادار کرده و ضمن برانگیختن حمایت‌های عمومی و مشارکت‌های اجتماعی، زمینه را برای اقدامات واقعاً سودمند نوآوری مهیا می کند؛ مسئله‌ای که فقدان آن جامعه امروز ایران را به شدت رنج می دهد.

این متن با سؤال «کدام نوآوری؟» آغاز گشت و با صورتبندی اولیه از نظریه تحول در اندیشه آیت الله خامنه‌ای به این نقطه رسید. امید که این تبیین، آن سوال را همچنان زنده نگه دارد و جامعه را بیش از پیش به تأمل وادارد. تلخ‌ترین اتفاق ممکن برای نوآوری، فراموشی سوال «کدام نوآوری؟» است. این فراموشی باعث می شود به بهانه غربی یا شرقی بودن این واژه، اصل این واقعیت و مفهوم به فراموشی سپرده شود و جامعه در گرداب‌های حیرت، پسرفت، تقلید، ناامیدی، درجاذدگی و شتابزدگی گرفتار شود. در آن شرایط است که نه یک دست هدایتگر مورد اطمینان، بلکه هر دست هدایتگری می تواند جامعه را به هر جایی ببرد.



## تحلیل و تبیین

رضا پاینده دانش آموخته رشته معارف اسلامی و سیاستگذاری عمومی دانشگاه امام صادق علیه السلام است و همینک در مقطع دکتری رشته مدیریت نوآوری دانشگاه تهران مشغول به تحصیل می باشد. حوزه تخصصی وی پیشرفت و برنامه ریزی اقتصادی با تاکید بر فناوری و نوآوری می باشد. وی کارگاه های مختلفی در زمینه الگوهای توسعه و تغییر، مدیریت نوآوری، نقشه فناوری و نوآوری، مدیریت و برنامه ریزی فردی، مدیریت زمان، مهارت های پایه و... برگزار کرده است. او در یادداشت اخیر خود به بررسی مفهوم پایه «نوآوری» و صورتبندی اولیه از نظریه تحول در اندیشه آیت الله خامنه ای پرداخته است. این یادداشت که به نوعی تحلیل محتوا از سخنرانی اخیر آیت الله خامنه ای در سی و یکمین سالگرد رحلت بنیان گذار کبیر انقلاب اسلامی است سعی نموده تا با تبیین ویژگی ها و مقومات نظریه تحول، مفهوم نوآوری را از برداشته ها و توجه های غربی و شرقی بزدايد و دیدگاه اندیشمندان اسلامی را در این باب طرح نماید. پژوهش او مبتنی بر این ایده است که مفاهیم پایه مانند آزادی، عدالت، پیشرفت، معنویت و بسیاری از ارزش ها و مفاهیم اجتماعی دیگر در برساخت زمینه ای جوامع شکل می گیرند و معنای پاینده و اساسا طبیعت اندیشه این است. لذا نویسنده اعتقاد دارد که تلخ ترین اتفاق ممکن برای نوآوری، فراموشی سوال «کدام نوآوری؟» است. این فراموشی باعث می شود به بهانه غربی یا شرقی بودن این واژه، اصل این واقعیت و مفهوم به فراموشی سپرده شود و جامعه در گرداب های حیرت، پسرفت، تقلید، ناامیدی، درجاذگی و شتابزدگی گرفتار شود. پاینده در ادامه به مقومات و خصیصه های نظریه نوآوری مبتنی بر سخنان رهبری پرداخته است:

- ۱- تحول بر اساس فطرت و سرشتار آدمی باشد.
  - ۲- باید اتصال آسمانی و الهی پیدا کند.
  - ۳- اراده انفسی نقطه آغاز تحول است.
  - ۴- تحول یک اتفاق بنیادی است و نباید با کارهای سطحی اشتباه شود.
  - ۵- دست هدایتگر مورد اطمینان باید مورد توجه باشد.
  - ۶- به پدیده ماموریتی تحول باید وجه نظر داشت.
- #امام\_تحول #نظریه\_نوآوری #مکتب\_امام\_خمینی #اندیشه\_سیاسی\_

انقلاب اسلامی





یادداشت

## صلح در اندیشه امام خمینی (ره)

محمد منصورنژاد ▲

(۱) مدخل بحث:

پیش از ارائه بحث صلح و امام خمینی در دو بعد فردی و جمعی، لازم است برخی نکات مقدماتی مورد تأمل و ملاحظه قرار گیرند:

یک: امام خمینی متفکر اسلامی بودند و مواضعش باید در گفتمان دینی مورد ارزیابی قرار گیرد. البته در فرهنگ اسلامی هم نگاه‌ها و روایت‌های مختلف به موضوعات گوناگون از جمله جنگ و صلح وجود دارد. اما نباید فراموش نمود که امام خمینی دانش آموخته حوزه‌های علمیه شیعی است و معتقد به فقه به تعبیر خودشان «جواهری» (که البته آن را با پویایی در فقه قابل جمع می‌دانستند). پس لازم است شخصیت امام خمینی با مجموع ادبیات به ویژه سنتی جهان اسلام و به صورت مشخص شیعی مورد ارزیابی قرار گیرد که در آن گفتمان جهاد، حد و حدود، و... از مفاهیم پذیرفته شده است؛ این مفاهیم هم ممکن است در ابتدا با صلح سازگار به نظر نرسند.

دو: این نکته نیز واضح است که رهبری امام خمینی دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که با جنس شخصیت‌های مثل «گاندی» و «نلسون ماندلا» و... فرسنگ‌ها فاصله دارد. از این رو صلح مورد نظر امام خمینی، هرگز نمی‌توانست مثل «نظریه عدم خشونت» امثال گاندی باشد، که



محمد  
منصورنژاد

استاد دانشگاه و پژوهشگر  
علوم سیاسی و عضو هیئت علمی  
و استاد تمام گروه علوم سیاسی  
دانشگاه باقر العلوم



در آن نگاه، حتی خشونت در مقابل استعمارگران و ستمگران هم روا نیست! از این رو نگاه امام خمینی به صلح، نیاز به تقریر دقیق و وسیع دارد.

سه: برخی به غلط فکر می‌کنند که گفتمان مدرن ضد خشونت است. در نفی این باور به ذکر تنها نکته‌ای از «آنتونی گیدنز» جامعه شناس بریتانیایی بسنده می‌گردد. او معتقد است: خشونت، از عناصر ذاتی دولت-ملت است. وی در جلد دوم کتابش در مورد نقد ماتریالیسم تاریخی، به موضوع آمیختگی خشونت با بنیاد دولت-ملت پرداخته است. از نگاه او این گونه دولت‌ها محصول نیاز نظام سرمایه‌داری در دوران تولد آن و ساخت‌یابی دولت-ملت با مفهوم و پدیده مطلق‌گرایی بوده و این مطلق‌گرایی جز با در اختیار گرفتن ابزار خشونت، امکان‌پذیر نبوده است. بدین جهت به نظر این متفکر دولت مدرن با مطلق‌گرایی و خشونت کاملاً در هم آمیخته است.

حاصل آنکه اگر کسی فکر می‌کند در عصر مدرن زمانه خشونت سپری شده است، کاملاً در اشتباه است. کافی است به این نکته توجه شود که کشتار بشر در قرن بیستم در دو جنگ جهانی (که گاه تا ۱۰۰ میلیون نفر برآورد می‌شود) و طرفین جنگ هم عمدتاً همین کشورهای به اصطلاح توسعه یافته غربی بودند، اصلاً در تاریخ بشری سابقه ندارد!

چهار: در فرهنگ اسلامی و میان مسلمانان هم مثل سایر فرهنگ‌ها (خشونت در فرهنگ مسیحی مثل جنگ‌هایی صلیبی و یا بودائی‌ان در برخورد با میانماری‌ها در سال‌های اخیر) خالی از خشونت نیست. مثلاً «ابن ابی الحدید معتزلی»، بزرگترین شارح نهج البلاغه نیز در همان آغاز مباحثش در وصف امیرالمؤمنین (ع) نوشت: و أما السياسة: فإنه كان شديد السياسة، خشنافی ذات الله، یعنی علی در سیاست شدت عمل به خرج می‌داد و در امور مربوط به حق الله خشن و سخت‌گیر بود. (ابن ابی الحدید معتزلی: ۱۳۶۷)

با این وصف اگر هم کسی بخواهد سیره نظری و عملی امام خمینی را تنها صلح مدار و مطلق صلح تفسیر نماید و به دنبال نفی مطلق خشونت باشد، این نکته نه با واقعیت تطبیق دارد و نه اصلاً اندیشه‌درستی است. گفته شد که مدعای بحث حاضر آن است که گرچه خشونت را در نظر و عمل امام خمینی می‌توان مشاهده نمود، اما از نگاه ایشان آنچه که اولاً و بالذات اصالت دارد «صلح» است و ثانیاً و بالعرض به خشونت هم می‌رسند.

پنج: اما در شرایط کنونی دفاع از این ترکه «امام خمینی از حامیان صلح بودند»، هرگز سهل نیست. زیرا در روزگار ما در این سامان، اذهان افراد کنشگر در میدان علم و عمل و به ویژه کاربران فضای مجازی، کمتر به مباحث نظری

فراوانی که از سوی ایشان در زمینه صلح مطرح گردیده و یا سیره عملی مبتنی بر صلح او توجه دارند. بلکه بلافاصله از سوی عملکرد نظام جمهوری اسلامی ایران در چهار دهه اخیر را ملاک ارزیابی می‌گیرند و از سویی دیگر در طول حیات ۹۰ ساله ایشان، تنها بر دهه آخر عمرشان، که زمام امور سیاسی کشور را در دست داشته و بالاترین مرجع اقتدار بودند را برجسته می‌سازند و حتی در این مقطع هم نه همه مواضع، بلکه اقدامات معدودی که نسبتش با صلح بسیار کم‌رنگ است!

با این وصف هم واقعیت‌ها و هم انصاف اقتضا دارد که مجموعه مواضع فردی و اجتماعی امام در کنار هم مورد ارزیابی قرار گرفته و بر اساس آن به قضاوت نشست، نه انتخاب نکات گزینشی، آن هم بدون در نظر گرفتن شرایطی که ایشان در آن می‌زیست. به عنوان نمونه همگی می‌دانند که امام خمینی از سال ۱۳۴۱ تا سال ۱۳۶۸ که سال رحلتشان است، به مدت ۲۷ سال آخر عمر، به نحوی درگیر مسائل سیاسی بودند: تا ۵۷ مشغول مبارزه با نظام پهلوی و پس از انقلاب نیز درگیر مدیریت جنگ و... واضح است که در فضای مبارزه و در موقعیت جنگ، از ایشان کمتر توقع داشت که از صلح بگویند. با این حال همان گونه که در ادامه شواهدی ذکر می‌گردد، در همین مقاطع نیز مواضع صلح‌جویانه و نظری ایشان کم نیست.

شش: اهالی دانش، امام خمینی را پیش از انقلاب در کنار فقه و فقاقت، به مرد عرفان و اخلاق در نظر و عمل می‌شناختند. در این زمینه نقل قول‌های مطرح شده از سوی شاگردانش به اندازه کافی گویاست. در بین رویکردهای دینی نزدیک‌ترین نسبت با صلح را رویکردهای عرفانی در سطح جهانی دارند. از این رو مواضع صلح‌طلبانه امام خمینی خیلی عجیب نیست.

## ۲) ابعاد صلح و امام خمینی

۲-۱) بعد فردی: ادبیات نظری تولید شده در زمینه‌های عرفانی و اخلاقی در کتاب‌هایی از امام خمینی چون «آداب الصلوه»، «شرح جنود عقل و جهل»، «شرح چهل حدیث» و یا... مرتبط با صلح مثبت اند و مفاهیم فراوانی در آنها شرح شده است؛ مثل: در «عدل» و ضد آن «جور»؛ در «رافت» و «رحمت» و ضد آنها «قسوت» و «غضب»؛ در «رفق» و ضد آن «خرق»؛ در «صمت»، و ضد آن که «هَدْر»؛ در «صفح» و ضد آن «انتقام» و....

## ۲-۲) بعد جمعی

برابر الگوی نظری تحقیق، در عرض بُعد فردی امام در نسبت با صلح، بُعد جمعی قرار می‌گیرد که خود شامل سه حیطه خانوادگی، جامعه مدنی و

جامعه سیاسی است.

ج) نتیجه گیری

۱) در سیره امام خمینی هم درباره جنگ می توان سخن یافت و هم صلح؛ اما در زمینه نگرش رحمانی و صلح مدار امام خمینی تا کنون تألیف جدی وجود ندارد. به ویژه اینکه به دلایلی علیه امام خمینی اتهاماتی وارد می گردد تا تصویری کاملاً خشونت طلب و طالبانی از ایشان ارائه گردد. در چنین شرایطی برجسته نمودن ابعاد طلع طلبانه در اندیشه و عمل امام خمینی یک ضرورت است. نوشتار حاضر گام کوچکی برای پر نمودن این خلأ در حد خود است؛

۲) ردّ پای صلح را در سطوح مختلف فردی و جمعی (از خانواده تا نهادهای مدنی و دولت) در اندیشه و کنش امام خمینی می توان یافت و گزارش و تحلیل نمود؛

۳) در تحلیل داده ها نباید فراموش کرد که امام خمینی در قریب به سه دهه آخر عمرش پیوسته به نوعی در مبارز، انقلاب و جنگ (دفاع مقدس) بودند. از این رو کثرت مواضعشان درباره نبرد و جنگ، به جهت شرایط بیرونی و ضرورت زمانه بود، نه آنکه مبانی فکری امام خمینی خشونت مدار باشد. به همین جهت بیش از عملکرد، باید به جهت گیری فکری ایشان در موضوع توجه داشت که بر مبنای رحمت است نیز مهمتر از عملکرد، رویکرد است، که رویکرد امام در مجموع در تدبیر امور صلح طلبانه بود و حتی با حیطه های مفهومی صلح یونسکو نیز قابل تطبیق است؛

۴) در سیره نظری و عملی امام خمینی، تقویت نهادهای فرهنگی برای کنترل دولت مردان، توجه به استقلال حوزه و دانشگاه [۱]، مخالفت با رویکرد امنیتی شدن امور، اعتقاد به شأن و حقوق مردم و احترام به حریمشان و... دیده می شود که در نوشتار با ارائه شواهد این جهت گیری مستند شد. این مواضع همگی در راستای صلح مثبت قابل درک و فهم اند؛

۵) توجه به قانون گرایی و برخورد امام خمینی با افراد خودسر (گر چه مدعی اسلام و دین) و... راه را برای برقراری امنیت، آرامش و صلح هموار ساخته و راه هرج و مرج طلبان را می بست؛

۶) گفته شد صلح، حد کمینه (صلح منفی) و بیشینه ای (صلح مثبت) دارد. به نظر می رسد که مهمترین مصداق صلح در حد کمینه، پذیرش قطعنامه ۵۹۸ در جریان دفاع مقدس از سوی امام خمینی بود و بهترین نمونه صلح مثبت، پیام ۸ ماده ای امام در دفاع از حقوق و حریم شهروندی که تا آخر عمرشان پیگیر موضوع بودند (گر چه به نتیجه مطلوبشان نرسیدند).

۷) مجموع دیدگاه در فقه سیاسی شیعه درباره جنگ و صلح را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود: اول: طرفداران اصالت جنگ در اسلام، که وظیفه مسلمانان در مقابل غیر مسلمانان و به ویژه بی‌دینان و مشرکان را نبرد، برای مسلمان کردن آنها می‌دانند. امام شافعی از اهل سنت و یا شیخ طوسی در شیعه چنین می‌اندیشیدند؛ دوم: اصالت با صلح با غیر مسلمانان باشد، مگر برای دفاع و زمان ضرورت. در اهل سنت، حنفیه، مالکیه و حنابله علت و سبب جهاد اسلامی را هجوم و محاربه دیگران می‌دانند، نه صرفاً کفر و چنین فتوایی را بسیاری از فقهای شیعه دارند (صالحی نجف آبادی: ۱۳۸۶)؛ سوم اما علامه «سید محمد حسین فضل‌الله»، با تجزیه و تحلیل اقوال به دیدگاه ثالثی می‌رسند که، سلم و حرب در اسلام به مصالح اسلام و مسلمین بستگی دارد و نه بر مدار کفر می‌گردد و نه بر مبنای هجوم و از این دو، هیچ‌یک اصل نیستند، بلکه هر کدام از آنها در مواقع خاص و ضروری اصل هستند. (فضل‌الله: ۱۴۱۸ ه. ق.، صص ۲۱۹-۲۰۵)

با توجه به مجموعه مباحث نظری و مواضع عملی نقل شده به نظر می‌رسد که اندیشه امام خمینی در فقه سیاسی را در ذیل گروه دسته دوم یاد شده دانست که اصالت را صلح با دیگران دانسته و جنگ و خشونت را تنها در موارد ضروری و دفاعی تجویز می‌نمودند. به عبارت دیگر از نگاه ایشان خشونت عمدتاً نامشروع است، ولی در شرایطی (مثل دفاع) آن خشونت و جنگ مشروع و مقدس است.

۸) مجموع مباحث این نوشتار به دنبال مدلل نمودن این مدعا بود که از نگاه امام خمینی صلح اصالت دارد و اولی است و خشونت و جنگ در مراحل بعد طفیلی بوده و به ضرورت تجویز می‌گردد. به عبارت دیگر رحمت ایشان بر غضبشان تقدم شأنی دارد و صلح از اصول اندیشه امام خمینی بود که هم برایش مبانی اعتقادی بر می‌شمردند و هم در عمل بدان باور داشتند. نوشتار حاضر با نقل قولی از امام خمینی در زمان دفاع مقدس و خطاب به «گورباچف» (رئیس جمهور وقت اتحاد جماهیر شوروی) به سرانجام می‌رسد: «ما از خاتمه جنگ ایران و عراق با صراحت حُسن استقبال می‌کنیم، برای همکاری با شما جهت استحکام صلح در خاور میانه و نزدیک و تمامی جهان آمادگی داریم.» (صحیفه امام: ج ۲۱، ص ۳۰۰)



## تحلیل و تبیین

محمد منصورنژاد، دکتری رشته اندیشه سیاسی از دانشگاه تهران دارد و استاد دانشگاه و پژوهشگر علوم سیاسی است. ایشان در نوشته اخیر خود بدین پرسش می‌پردازد که ابعاد صلح در اندیشه و عمل امام خمینی کدامند؟ و مدعای بحث حاضر هم آن است که گرچه خشونت‌ها را در نظر و عمل امام خمینی می‌توان گزارش نمود، اما از نگاه ایشان آنچه که اصالت دارد «صلح» است و جنگ و خشونت جنبه ثانوی و تبعی دارد.

یکی از دستاوردهای تحقیق آن است که سیره امام خمینی در زمینه صلح نه به راه امثال «گاندی» ها ختم می‌گردد که مبتنی بر نظریه عدم خشونت بود، و نه از اسلام روایت طالبانی و داعشی دارند. بلکه در اندیشه و مواضع امام خمینی قطعاً خشونت وجود دارد (به ویژه در دهه آخر عمرشان و در زمان رهبری بر نظام جمهوری اسلامی)، اما در مجموع از جهت نظری و عملی در ابعاد مختلف یاد شده در رویکرد و جهت‌گیری‌های امام خمینی، صلح اصالت دارد و جنگ و خشونت جنبه طفیلی دارند.

#جهاد

#خشونت و صلح

#مکتب\_امام\_خمینی

#اندیشه\_امام\_خمینی



سخنرانی |

## مکتب امام خمینی (ره) تبیین و چیستی

### آن

▲ عبدالحسین خسروپناه

من معتقدم که امام هم دارای منظومه فکری و هم دارای مکتب بود. منظومه فکری به این معناست که شخص از یک الگوی منظم معرفتی برخوردار است. در کتاب منظومه فکری امام خمینی (ره) نشان داده‌ایم که اندیشه ایشان از سه بخش، برخوردار است:

- ۱- نظام جهان‌بینی
- ۲- نظام خلقی و بینشی
- ۳- نظام اجتماعی: (نظام سیاسی، نظام اقتصادی، نظام فرهنگی، نظام مدیریتی و...)

اما مکتب که به لاتین (school) تعبیر می‌شود، یک مدرسه جریان ساز و گفتمان ساز است و در دیگران تاثیر گذار است. این منظومه فکری امام که ابعاد سه گانه‌ای دارد، جریان ساز و گفتمان ساز بوده و بر جهان تاثیرگذار بوده است. مدرنیته سه رکن اصلی دارد که یکی از آنها سکولاریته است. سکولاریزم اصالت این جهانی است. اما بعد از انقلاب اسلامی طولی نمی‌کشد که وصف



عبدالحسین  
خسروپناه

استاد تمام حوزه و دانشگاه،  
پژوهشگر فلسفه دین

دینی با خیلی از چیزها پیوند می خورد مثلا هنر دینی، سینما دینی، حقوق دینی حتی علم دینی. بنابراین این تفکر امام و منظومه فکری او تأثیرگذار در عرصه اجتماع بوده است. در واقع نگاه علم و علوم انسانی با انقلاب اسلامی یک تحول جدیدی یافت. لذا برخی گفته اند که امام خمینی موسس گفتمان پست مدرن بوده است. البته من این را قبول ندارم هر چند که پست مدرن ها از اندیشه امام خمینی (ره) تأثیر گرفته اند.

این منظومه فکری و مکتب امام خمینی (ره) اصولی دارد. بنده چهارده اصل را استخراج کرده ام که خدمتتان عرض خواهم کرد. لکن این منظومه یک اصل الاصولی دارد و آن اصل توحید است. در واقع امام خمینی هم به لحاظ پیشی، منشی و کنش اجتماعی و مدیریتی معتقد بود که تمام هستی و عالم ممکنات عین عجز و فقر به خداست. همه ذیل توحید تفسیر می شود.

## ۱. پیوند توحید عرفانی با توحید اجتماعی

امام چهار منزل عرفان را طی نمود. امام اول سالک عارف بود و سپس اصل شد و بعد از آن که به مقام توحید رسید به فعالیت های اجتماعی پرداخت. لذا توحید اجتماعی امام نتیجه توحید عرفان است.

## ۲. دنیای برای آخرت:

امام خمینی دنیای برای آخرت داشت. به دنبال قدرت فی نفسه که منفی نیست، پیامبران نیز به دنبال قدرت بودند. بنابراین دنیای برای آخرت اصل دوم است.

## ۳. اصل پیوند مادیات با معنویت

ما در تاریخ مصلحان اجتماعی زیادی داشتیم مثل «گاندی» که در سال ۱۹۴۷م با کمک ابوالکلام آزاد و شخصیت های انقلابی دیگر موفق شد انگلیس را بیرون بیاورد، او نیز بخاطر همزیستی با فقیران به یک زندگی پرهیز از مادیات توصیه می کرد. اما امام خمینی (ره) تعبیر دیگری از زهد داشت. در عین حال امام (ره) به عنوان رهبر جامعه اسلامی ساده زیست بود.

## ۴. اصل ولایت مداری و مردم سالاری

لیبرالیسم و سوسیالیسم دو مکتب متمایز هستند. لیبرال قائل به اصالت فرد، اصالت آزادی و دولت حداقل است و سوسیالیسم اصالت جمعی و عدالت

محور و معتقد به دولت حداکثری است. اما امام خمینی (ر) قائل به ولایت مطلقه فقیه بود یعنی ولی فقیه دارای اختیارات وسیعی است، اما این اختیارات وسیع اساسا با مردم سالاری در تعارض نبوده و نیست. من یک استقصاء انجام دادم که بیشترین واژه ای که امام به کار برده است «اسلام» و «مردم» است. این کاملا مقابل اندیشه‌های لیبرالیستی و سوسیالیستی بوده است.

#### ۵. اصل ساختار حکومت

در ساختار حکومت، امام خمینی (ره) جمهوریت با اسلامیت را پیوند زد. این دو مقوله، دو واژه کنار هم نیستند بلکه در هم تنیده است. و هر یک بدون دیگری معنا ندارد.

#### ۶. اصل مدیریت جهادی و عقلانیت.

امام خمینی (ره) تعابیر زیادی نسبت به مقوله جهاد داشته است. امام وقتی مدیریت جهادی را توضیح می‌داد ساختار سازی نیز کرد. نظریه مدیریت ایشان در ساختاری نیز شکل یافت. ایده نهادسازی ایشان مبتنی بر تئوری مدیریت ایشان بود. از نهضت سازندگی، نهضت سواد آموزی، حتی در تشکیل سپاه این نهادسازی را صورت دادند. امام معتقد به ما می‌توانیم بود. عقلانیت و تدبیر باید حاکم بر مدیریت جهادی باشد. تدبیر، برنامه ریزی، توجه به وضعیتی که آن موضوع کاری دارد و... برای رسیدن به نتیجه باید تفکر کرد.

#### ۷. استکبارستیزی و تعامل با جهان

برخی در همان ابتدای انقلاب که چپ بودند اعتقاد داشتند که نباید با هیچ کشوری در جهان تعامل داشته باشیم. اما نگاه امام (ره) این نبود. حتی امام خمینی (ره) در مصاحبه ای گفت مشکل ما با آمریکا بنحاطر روحیه متکبرانه ایشان است. و الا ما اساسا قائل نیستیم مانند کره شمالی به دور خود حصار بکشیم! آنچه که مدنظر ماست این است که قائل به تعامل ضعیف نیستیم. آمریکا خود را بارها نشان داده است. از جنگ جهانی تا امروز. جنایات متعددی که آمریکا در طول تاریخ مرتکب شده است. شما ببینید با مردم خود چه کار می‌کند. جلوی دوربین پای خود را روی گردن آدم سیاه پوست می‌گذارد تا او را خفه کند و عین خیالش نباشد! ما با استکبار درگیریم.

#### ۸. عدالت برای توسعه



برخی آقایان عدالت و مبارزه با فساد و توجه به محرومین را طوری معنا می کنند که جایی برای توسعه نمی ماند! افراد نیازمندی که هستند باید رسیدگی شوند و از اصول شیعه‌گری و مسلمانی است اما عدالت ساختارمند در مکتب امام خمینی (ره) همراه با توسعه است. امام خمینی (ره) در آن زمان می فرمود که کشاورزی زمین نخورد و در کود و بذر به خودکفایی برسیم. تحریم تغذیه مساله خیلی مهمی بود. و مساله توسعه جزء اهتمامات ایشان بوده است.

## ۹. اصل خودسازی و تمدن سازی

امام فراوان از خودسازی سخن می گفت. بعضی گرفتار غرور علمی، غرور ثروت و غرور سیاسی و... می شوند. امام می گفت تا جوان هستید خودسازی کنید. اما خودسازی امام برای تمدن سازی است. یکی از بحث های مکرر امام از همان کتاب کشف الاسرار تا آخرین مجلد صحیفه، بحث از انحطاط مسلمین است. چرا امروزه به این وضع اسفبار مبتلی شدیم؟! امام می گوید ضعف و ناتوانی وضعیت امروز ما در فقدان اقتدار حکومت های کشورهای مسلمان بوده است. هرگاه حکومت های قوی داشتیم به سمت اقتدار پیش رفته ایم. دکتر ولایتی در کتاب خود به صورت تاریخی نشان داده که هرگاه حکومت های اسلامی اقتدار داشتند، تمدن داشته اند.

## ۱۰. استقلال و آزادی

برخی از حکومت ها از آزادی دم می زنند ولی استقلال را قبول ندارند یا بالعکس. اما این وجه درستی نیست. اما خمینی تفسیر متفاوتی از استقلال و آزادی داشت و این دورا با هم ملاحظه می نمود.

## ۱۱. اصل تحول خواهی و تحول آفرینی

برخی تحول خواه هستند اما تحول آفرین نیستند. امام تحول آفرین هم بوده است. امام تحولات ساختاری نیز داشت. سپاه پاسداران که راه افتاد، بحث اطلاعات سپاه بود. جریان های مختلف چگونه علیه انقلاب کار می کردند و این ساختارها توانست حافظ نظام و انقلاب باشد. امام در دل جوانان تحول ایجاد می کرد.

## ۱۲. اصل جوان گرایی با راهبری پیران انقلابی

شما ملاحظه می کنید که در همان ابتدا انقلاب، امام خمینی (ره) به افرادی

مانند مرحوم قاضی دزفولی در دزفول و آیت‌الله دستغیب در شیراز و آیت‌الله صدوقی در یزد و آیت‌الله مدنی در تبریز که همه سن بالایی نیز داشتند، به اینها میدان می‌دادند که راهبری امور دست اینها باشد اما جوان‌گرایی و اعتماد به جوانان در وجود امام بود. این روحیه جوان‌گرایی امام، به نسل‌های بعدی انقلاب منتقل نشد.

ایران در چهار دانش بنیادین علوم شناختی، بیوتکنولوژی و نانوتکنولوژی و در علوم اطلاعات و فناوری ایران جزء کشورهای نخستین است. این به دست جوانان پدید آمده است و نقشی بود که جوانان با رهبری بزرگان داشتند.

### ۱۳. فقه سنتی در مسیر فقه پویا

امام خمینی معتقد به فقه جواهری و سنتی بود اما فقهی که در مسیر فقه پویا باشد. فقه جواهری را می‌پذیرد از سویی عنصر زمان و مکان را نیز دخیل می‌داند لذا این جرات را داشت که بگوید مثلاً در حکم شطرنج وقتی از مصداق قمار بودن خارج شود و مصداق ورزش فکری محسوب شود، حلال خواهد شد. امام در منشور روحانیت این مطلب را توضیح داده اند.

### ۱۴. اصل پیوند عرف و شرع

امام خمینی (ره) از احکام شرعی برای اداره جامعه استفاده می‌کرد اما در عین حال از شاخص‌هایی که برای کشف حاکمیت شرعی بیان می‌کرد، مصلحت‌الاسلام و المسلمین بوده است. لذا اگر عرف عقلاء مصلحت‌درستی را تشخیص دهند و کاری که به نفع جامعه اسلامی است ولو از غرب آماده باشد را قبول می‌کرد. امام استکبارستیز بود اما غرب‌ستیز نبود. امام بین عرف و شرع و حق و تکلیف جمع نموده بود. لذا من معتقدم امام جزء جریان غرب‌گزین انتقادی بود.

اما را اگر بخواهیم بنشاسیم باید با منظومه فکری و مکتب او بشناسیم و لذا نگاه‌گزینشی به امام خمینی (ره) مغالطه است. کلام ایشان را نباید تفسیر به رای کرد. اسلام در نگاه ایشان اسلام ناب محمدی تفسیر جامع نگر است. حال عده‌ای می‌آیند تفسیری از اسلام امام می‌دهند که به نوعی «اسلام خشونت» یا «اسلام رحمانی» است در حالی که نگاه امام به اسلام هیچ کدام از اینها نیست.



## تحلیل و تبیین

حجت الاسلام عبدالحسین خسروپناه، استاد تمام حوزه و دانشگاه، پژوهشگر فلسفه دین، فلسفه علوم انسانی و فقه نظام اجتماعی است. ایشان در سخنرانی اخیر خود با موضوع (مکتب امام خمینی (ره) تبیین و پیوستی آن) در ۱۴ خرداد امسال که در جمع مدرسان دانشگاه حکیم سبزواری ایراد کردند به بحث از مکتب امام خمینی پرداختند. ایشان با تبیین فرق منظومه فکری و مکتب، به اصول چهارده گانه مکتب امام خمینی (ره) به صورت مصداقی پرداختند. ایشان در ضمن تاکید کردند که اصل الاصول همه اینها در مکتب امام مساله توحید است. توحید زیر بنا مکتب امام است.



- ▲ خانوادگیه مشابه امر بحرانی
- ▲ مضاف ایران با کرونا
- ▲ رویکرد زنانه برای مواجهه با کرونا
- ▲ دنیا در پسا کرونا چگونه خواهد بود؟
- ▲ چگونه تحول در نظام آموزش مجازی در دوران پسا کرونا
- ▲ بحران کرونا و آینده جامعه
- ▲ تحلیل ناکامد آموزش عالی در شرایط دشوار
- ▲ کشتار نابرابری
- ▲ داستان یک رسوایی
- ▲ فرو دستان و صدای شریف
- ▲ کشتار نابرابری
- ▲ جامعه طبیعی؛ جامعه مصنوعی



## سخنرانی |

# خانواده به مثابه امر بحرانی

دکتر زهرا داورپناه ▲

یکی از کلید واژگان ایام کرونا، بحران بود. بحران یا (Crisis) از ریشه یونانی (Krinein) و هم‌ریشه کریتیک (نقد) است؛ همچنین با واژه (Criteron) یعنی معیار و محک، شباهت دارد. به این ترتیب نقد، بحران، معیار، محک و منتقد، ریشه مشترک و واحد در سنت یونانی دارند. این واژگان در سه قلمرو امور دادگاهی، امور سیاسی و امور طبی به کار می‌رفته است. در همه این موارد، نقد یا سنجش، نقطه چرخش و نیز گزینش و انتخاب شیوه‌ای جدید در شرایط نامطلوب و بحرانی است. بحران؛ یعنی مشکل و بن‌بست و نقد فرایندی است که توسط آن، مشکل مورد تحلیل قرار می‌گیرد و راه‌حل و راه خروج از بن‌بست پیدا می‌شود.

بحران کرونا سبب شد قرنطینه خانگی و در خانه ماندن، به‌عنوان راه پیشگیری از بیماری و تقلیل سرعت بحران مطرح شود. امری که اهمیت خانواده در بحران و اهمیت بحرانی خانواده را برجسته می‌سازد. در این منظر «خانه» دیگر نه صرفاً به‌عنوان مکان زیست، بلکه تنها پناهگاه و کلید بقای حیات بشری نمودار می‌شود. گویی تعبیر هایدگری از اهمیت بنیادین در خانه بودن و سکنا‌گزیدن در سطح زندگی روزمره منتشر می‌شود. سکنا‌گزیدن که در فلسفه هایدگر به‌معنای چیرگی بر فراموشی هستی بود، در ادراک روزمره

➔  
زهرا  
داورپناه

صاحب‌نظر توسعه فناوری  
اطلاعات و ارتباطات در حوزه  
آموزش

مردم و حاکمیت‌ها، تنها راه نجات از مرگ تلقی می‌شود. این اهمیت از ابعاد مختلف قابل بررسی است: نخست پیشگیری از بیماری و مراقبت از بیماران در خانه که تنها همین بعد از منظر اقتصاد مراقبت چنان اهمیت دارد که اگر حکومت‌ها بخواهند خود چنین خدماتی را ارائه دهند، هزینه‌ای بسیار سنگین تحمیل می‌شود. ضرب این هزینه و پیچیدگی مدیریت این حجم از خدمات در فشار و هزینه‌ای که بحران کرونا به جهان تحمیل کرد، ما را متوجه اهمیت واقعی نهاد خانواده می‌کند. قرنطینه و الزام به تأمین همه یا غالب نیازها در خانه، بازگشت به نقش‌های قدیمی خانواده به مثابه تأمین‌کننده نیازهای آموزشی، مذهبی، عاطفی، روانی، درمانی و اقتصادی را در پی داشت. به این ترتیب افرادی که تنها زندگی می‌کردند و از محیط‌های اجتماعی مختلف، نیازهای گوناگون خود را تأمین می‌کردند، ناگهان با نیازهای متعددی مواجه شدند که حالا باید خود، به تنهایی آنها را برآورند. این فشار سبب کاهش جدی کیفیت زندگی و آسیب‌پذیری جسمی و روانی می‌شود.

در همین ایام، نگرانی‌ها درباره خشونت خانگی افزایش یافت. کرونا اعضای خانواده‌های نایمن را ملزم به ماندن در خانه می‌کند و تعامل میان هم‌خانه‌های خطرناک و آسیب‌پذیر را- مانند هم‌خانه‌های سالم دیگر- افزایش می‌دهد. به این ترتیب در شرایط بحران، خانواده معمولی، راه حل و زندگی‌بخش به حساب می‌آید ولی خانواده‌هایی هم هستند که بیرون و درون آنها به یک اندازه فرد در معرض خطر قرار می‌گیرد.

سال‌ها بود که به نظر می‌رسید جهان به چنان پیشرفتی در تقسیم کار و غنایی در کسب‌وکارهای خدماتی رسیده که فرد به صرف برخورداری از منابع مالی مناسب می‌تواند «همه» نیازهای خود را از بازار خریداری کند. در این فضا خانواده، به خصوص خانواده پابدار و طولانی مدت کمابیش به امری عاطفی، ارزشی و تجربه‌ای رمانتیک تقلیل می‌یافت که غالب کارکردهای آن جایگزین‌پذیر است و حتی گاهی تجملی قدیمی به حساب می‌آید. بحران کرونا در کنار همه نقدهایی که بر جهان مانوس ما وارد آورد، جانی تازه به گفتمان‌های خانواده‌گرا می‌دهد تا از نو توجه به خانواده را فراخوان کنند، خانواده‌ای که حافظ ماست، در قرنطینه و تعطیلی حداکثری نهادها تنها در گشوده‌ب‌روی ما است و حتی اگر بتوان از آن کناره گرفت، در بحران‌ها باید به آن بازگردیم. از این رو اگر در ایام آرامش، به آن اهتمام نداشته باشیم، در بحران‌ها هیچ پناهی نخواهیم داشت.



## تحلیل و تبیین

سرکار خانم داور پناه صاحب‌نظر توسعه‌فناوری اطلاعات و ارتباطات در حوزه آموزش، در این سخنرانی به سراغ یکی از تأثیرات مثبت کرونا در جامعه رفته و آن را واکاوی می‌کند. به طور کلی می‌توان سخنان ایشان را در دو محور کلی خلاصه کرد. محور اول معنایی است که ایشان برای بحران ذکر می‌کنند. از نظر ایشان بحران به معنای محک و ارزش‌سنجی بسیاری از مسائل است به این معنا که در وضعیت بحرانی، امور مختلفی مورد سنجش و بازبینی قرار می‌گیرند.

اگر چه که نه در لغت و نه در اصطلاح بحران معنای محک نهفته نیست ولی تلو یحا می‌توان نظر خانم داور پناه را پذیرفت چرا که در وضعیت‌های بحرانی ما شاهد محک انسان‌ها در موقعیت‌های مختلف هستیم. نکته دوم که ایشان به سراغ تحلیل آن می‌رود، مساله خانواده است. به نظر ایشان تا قبل از بحران کرونا، بسیاری از مردم متوجه اهمیت خانواده و خانه نبوده و چه بسا اصلاً آن را به عنوان یک نیاز برای خود تلقی نمی‌کردند. اما کرونا این وضعیت را تغییر داد و به همگان فهماند که نه تنها حضور خانواده برای ارضای نیازهای انسان ضروری است بلکه برای تأمین کمبودهای عاطفی، گذران لحظه‌های بیکاری و حتی القای حس امنیت به انسان لازم است. از این رو به نظر ایشان کرونا بار دیگر ارزش خانواده را به همان دوران سنتی خود برگردانده و مردم را متوجه آن گردانده است. این ادعایی است که به راستی نمی‌توان از آن گذشت و قریب به اتفاق اندیشمندان نسبت به آن اعتراف می‌کنند.

#نیاز اساسی انسان به خانواده

#کرونا و بازگشت به قرائت سنتی از خانواده

#امنیت روانی در گرو خانواده

#رابطه ی بحران و خانواده





سخنرانی |

## رویکرد زنانه برای مواجهه با کرونا

▲ دکتر نعمت‌الله فاضلی

بحران کرونا و در همه جوامع از جمله ایران تنش‌ها و چالش‌های وسیعی در تمام حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی ایجاد کرده است. طبیعتاً در چنین موقعیت اضطراری و بحرانی زنان نیز مانند مردان درگیر مجموعه وسیعی از محرومیت‌ها، محدودیت‌ها، رنج‌ها و دردها شده‌اند. در چند ماه اخیر، فعالان اجتماعی و دانشگاهی تلاش کرده‌اند تا این رنج‌ها، محرومیت‌ها و محدودیت‌ها را بازنمایی کنند؛ رنج‌ها و محدودیت‌هایی که همواره در جامعه وجود داشت، اما با بحران کرونا تشدید شده است.

فعالان اجتماعی تلاش کردند تا نشان دهند که چگونه نابرابری‌های جنسیتی در جامعه جنسیت‌زده، هنگام موقعیت‌های بحرانی، زنان را به‌طور مضاعفی با محرومیت‌های ساختاری‌شان درگیر می‌کند. آنان از تمام اشکال محرومیت‌های اقتصادی و بحران‌هایی که جامعه جنسیت‌زده با آن روبه‌رو است صحبت می‌کنند. به‌ویژه در ماه‌های اخیر بحث قرنطینه و پیامدهای آن دامنگیر زنان می‌شود، به‌ویژه گسترش خشونت‌های خانگی یا مسئله زنان خودسرپرست و محرومیت‌های اقتصادی که این زنان در نتیجه از دست دادن منابع اقتصادی‌شان روبه‌رو بوده‌اند.



نعمت‌الله  
فاضلی

استاد علوم اجتماعی در  
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات  
فرهنگی



مسئله بحران‌های اقتصادی که منجر به از میان رفتن مشاغل گوناگون، به‌ویژه مشاغلی که زنان به آن می‌پرداختند. یا مسئله پرستاران در مراکز درمانی که عموماً زنان هستند و رنج‌ها و دردهایی که پرستاران با آن روبه‌رو هستند. همچنین چالش‌هایی که در نتیجه بحران کرونا نقش‌ها و وظایف زنان را افزوده است. اینها و بسیاری موضوعات دیگر، دغدغه‌هایی بودند که فعالان اجتماعی زنان در مطبوعات، شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌ها به گفت‌وگو درباره آنها پرداختند.

می‌توان گفت این مجموعه گفتارها، گفتمان زنان را در دوران بحران کرونا شکل داده است. اما می‌توان از زاویه دیگر نیز به پیوند این بحران با زنان نگاه کرد؛ این زاویه عبارت است از توجه به زن و فرهنگ زنانه همچون رویکردی برای مواجهه بنیادی و ساختاری با بحران‌های طبیعی و ویروسی که جهان در دهه‌های اخیر با آنها روبه‌رو بوده است، و در سال‌های دهه‌های آینده ممکن است با بحران‌هایی به مراتب شدیدتر از بحران کرونا روبه‌رو شود. این رویکردی است که از سال‌های دهه ۱۹۸۰ بسیاری از محققان و فعالان جنبش‌های زیست‌محیطی و جنبش زنان درباره آن صحبت کرده‌اند. در اینجا می‌خواهم این رویکرد را یادآور شوم و روایتی از آن را بیان کنم.

فرهنگ مراقبت؛ فرهنگ رقابت

جهان تحت تأثیر کووید ۱۹ درگیر بزرگ‌ترین بحران در یک قرن اخیر شده است و این بحران ریشه‌های گوناگون دارد. اما میان محققان اجماع است که بنیادی‌ترین ریشه این بحران جنگ انسان با طبیعت است. جنگی که در آن انسان به دلیل سیطره لجام‌گسیخته و غیرمسئولانه بر طبیعت، تعادل، توازن و هماهنگی در تعاملات انسان و طبیعت را درهم ریخته است. این عدم تعادل و جنگ میان انسان و طبیعت در واقع جنگ میان طبیعت با طبیعت انسانی نیز هست. درباره اینکه این جنگ با طبیعت را چگونه می‌توان پایان داد، رویکردهای متعددی ارائه شده است. یکی از مهم‌ترین رویکردهای مطرح عبارت است از: توجه به «فرهنگ مراقبت» و «اخلاق مراقبت» که منبعث و الهام گرفته از فرهنگ زنان است. در اینجا زن را همچون فرهنگ، منبع معنایی و شیوه‌ای اندیشیدن و زیستن می‌بینم و نه چون موجودی زیستی و فیزیولوژیک. زنانگی واجد ارزش‌هایی است که با صلح‌جویی، مهربانی، مراقبت، تعامل، گفت‌وگو و همدلی همراه است؛

همچنین زنان بیش از مردان در حفظت از محیط زیست می‌کوشند، نگرش هم‌دلانه‌تری با رفتارهای سلامت زیست محیطی دارند، زنان نسبت نتایج رفتارها و عملکردهای ویرانگر و مخرب اکوسیستم حساسیت قوی‌تری نشان می‌دهند، و از توانایی‌ها و قابلیت‌های بیشتری برای مواجهه سازنده با محیط زیست برخوردارند. این مجموعه ارزش‌ها و باورهای سازنده زیست‌محیطی را می‌توان فرهنگ مراقبت و اخلاق مراقبت نیز نامید.

این فرهنگ ریشه در بسیاری از تجربه‌های تاریخی زنان و همچنین مادرانگی‌ها دارد. زنان در فرهنگ مراقبتی خود به‌جای رقیب‌پنداری دیگری و مسابقه دادن برای داشتن و تملک بیشتر، میل و آمادگی برای صلح، دوستی، همکاری و تعاون و گفت‌وگو دارند.

نکته کلیدی که می‌خواهم در اینجا تأکید کنم اینست که تخریب سیستماتیک اکوسیستم در جهان امروز ریشه در فرهنگ مسابقه و خصومت‌گرایی دارد. مایکل کلبِرگ در کتاب «ورای فرهنگ رقابت» (Karlberg; ۲۰۱۴) این نظریه تشریح کرده است که چگونه «فرهنگ رقابت» شکل همگانی از «خصومت‌گرایی هنجاری» را ایجاد کرده است. یعنی در نظام‌های حقوقی، اقتصادی، سیاسی و آموزشی معاصر و مدرن، ستیز کردن، دیگری را تخریب کردن و سلطه‌جویی به‌صورت هنجارهای جمعی پذیرفته درآمده است. این امر زمینه فرهنگی برای استثمار طبیعت و تمام چیزهای دیگر را فراهم کرده و بهره‌کشی و تخریب به‌صورت گفتمان و استعاره‌ها و صورت‌های کلامی جاافتاده و پذیرفته‌ای بدل شده است. استعاره جنگ، مبارزه و رقابت و تشبیه زندگی به میدان مبارزه، امری همگانی و هنجارین شده است.

در حوزه اقتصادی، ما با جنگ‌های تجاری، رقابت اقتصادی و در حوزه سیاست ما با مبارزه انتخاباتی و در حوزه آموزشی با رقابت تحصیلی سروکار داریم. ما در فرهنگ مدرن با استعاره «مبارزه» زندگی می‌کنیم، مبارزه علیه فقر، مبارزه علیه بی‌سوادی، مبارزه علیه مواد مخدر و مبارزه علیه طبیعت! در نتیجه، بنای زندگی جمعی بر جنگیدن و تخریب دیگری تبدیل شده و چنین امری دیگر نه تنها قبح و زشتی ندارد، بلکه امری اخلاقی و پسندیده است. رسانه فرهنگ رقابت را تقویت و تشدید می‌کنند و آن را موجه و اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. در فرهنگ رقابت اصول فرهنگی به‌گونه‌ای است که عملاً

مراعات طبیعت و محیط زیست ممکن نیست. فرهنگ خصومت‌گرایی هنجاری به اعتقاد کارلبرگ ریشه در «محوریت قرار گرفتن هویت مردانه در فرهنگ معاصر است». پیامدهای ویرانگری برای زندگی بشر در دوره معاصر داشته است که یکی از آنها تخریب محیط زیست است. پیشنهاد و بدیلی که کارلبرگ برای فرهنگ خصومت‌گرایی هنجاری ارائه می‌کند، «فرهنگ همکاری» است. من در اینجا می‌خواهم توضیح دهم که می‌توان «فرهنگ مراقبت» را بدیلی برای فرهنگ خصومت‌گرایی در نظر گرفت.

از فرهنگ مادرانه و زنانه می‌توان هنجارها، باورها، الگوهای شناختی و اصول فرهنگی استخراج کرد که به جای خصومت‌گرایی هنجاری و فرهنگ مسابقه و رقابت، شکلی از فرهنگ ایجاد شود که در آن زندگی بر پایه همکاری، مراقبت و ارزش‌های انسانی استوار شود و مراعات طبیعت و بهره‌برداری مسئولانه از طبیعت و بهره‌برداری مسئولانه از طبیعت امکان‌پذیر گردد.

فرهنگ مراقبت به جای فرهنگ مسابقه، کلیدی‌ترین راهبرد بنیادی است که برای مواجهه با ویروس شدن زیست‌کره می‌توان ارائه کرد. انسان‌شناسان در دو دهه اخیر تلاش‌های گسترده‌ای کردند تا نشان دهند که چگونه فرهنگ مسابقه و رقابت فرهنگی که بر اقتصاد، سیاست، آموزش، علم و تمام ساختارها و سیستم‌های ما استوار است، باید بازبینی انتقادی شوند، تا بتوانیم به این فضا برسیم. فضایی که طی آن، به جای استفاده از زبان جنگ، زبان خصومت، بتوان از زبان مراقبت، زبان مادرانه و زبان زنانه در تمام سیستم‌های سیاسی، اقتصادی، حقوقی، آموزشی و پژوهشی استفاده کرد؛ زبانی که به جای استعاره‌های نظامی و جنگی مانند مبارزه علیه فقر، مبارزه علیه بی‌سوادی، مبارزه علیه جهل یا استعاره‌هایی که اکنون هم در بحران کرونا رایج است؛ مبارزه علیه ویروس، ما بتوانیم از زبان استعاری استفاده کنیم که طی آن تعاون، همکاری، همیاری و مراقبت بتوانند به صورت بنیان‌های معرفتی و شیوه تفکر انسان شوند.

نتیجه چنین همکاری و همیاری، شکل‌گیری زبان تازه‌ای است که در بیان زبان تازه، استعاره‌های ما برای فهم‌پذیر کردن انسان و طبیعت، سازماندهی اجتماعی، روابط میان اقوام و ملت‌ها، انسان‌ها و تمام تجربه‌های ما در جهان بر پایه اشکال تازه‌ای از همزیستی استوار شود.

از این دیدگاه، زنانگی، جنسیت و تمام مقولات برآمده از زن می‌توانند به‌مثابه رویکرد و تفکری در جهان ارائه شود که برپایه آن نه فقط زنان، بلکه زنان و مردان یا به‌طور کلی انسان‌ها و همه شیوه‌های سازماندهی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ما بتوانند نوع تازه‌ای از دیدن و نشان دادن و شیوه تازه‌ای از نظم‌هنجاری و اخلاقی ایجاد کنند.

همان‌طور که به نقل از کارلبرگ گفتیم در تمام دوره مدرن یعنی دوره‌ای که از قرن هفدهم تا امروز شکل گرفته است؛ فرهنگ رقابت؛ فرهنگ مسابقه، فرهنگ، فرهنگ ستیزه‌جویی و خصومت‌گرایی به‌صورت نظامی‌هنجاری و اخلاقی درآمده است. در این فرهنگ خصومت‌گرایی‌هنجاری شده، زنان و زبان زنانه فرهنگ زنانه یا همان فرهنگ مراقبت و اخلاق مراقبت به حاشیه رانده شده است. پیامد به حاشیه رانده شدن اخلاق مراقبتی و فرهنگ زنانه این بوده است که در سیاست، اقتصاد، آموزش و تمامی عرصه‌های زندگی، به تدریج برای کسب بالاترین امتیازها، بیشترین برخورداری از منابع، مواد و سرمایه‌ها و برای برتر شدن و بالاترین نشستن، شکلی از روابط سلطه و قدرت ایجاد شده است. طی آن به تدریج جهان و طبیعت و از جمله انسان‌ها، فرسوده‌تر شده‌اند. فرسودگی یا فرسایش در تمام زمینه‌ها به تدریج موجب شده است که طبیعت، چه طبیعت وجودی انسان و چه طبیعت غیرانسانی، امکان بقا و دوام پایدار خود را از دست بدهد.

اکنون در انتهای این مسیر چندصد ساله هستیم، و مشاهده می‌کنیم که از سال‌های ۱۹۶۰ به بعد در نتیجه برهم خوردن تعادل محیط زیست، در نتیجه از بین رفتن جنگل‌ها، گسترش بیابان‌ها، خشک‌شدن تالاب‌ها، در نتیجه به هم خوردن وضعیت هوا و فرسوده شدن تمام عناصر محیط زیست، ما اکنون در معرض خطری هستیم که اگر تغییرات بنیادی در اصول فرهنگی و پیش‌فرض‌های فکری ما صورت نگیرد، اگر ما صرفاً به دستاوردهای علوم پزشکی و زیست‌شناسی تکیه کنیم و دلخوش باشیم به کشف دارو و برای درمان کرونا و واکسن برای جلوگیری از بیمار شدن، ما عملاً فقط بحران جهان را به تأخیر انداخته‌ایم؛ چرا که بعد از کووید ۱۹، ویروس‌های دیگر و بحران‌های زیست محیطی دیگری می‌آیند. شرط نجات انسان و طبیعت این است که اصول فرهنگی خصومت‌گرایی‌هنجاری و فرهنگ مسابقه و رقابت مورد بزاندیشی انتقادی قرار گیرند و به جای رقابت لجام‌گسیخته، اشکال

تازه‌ای از «رقابت‌های مسئولانه» به ساختارها و سیستم‌های ما راه پیدا کنند. ما به جای خصومت‌گرایی هنجاری نیازمند اصول فرهنگی مراقبتی هستیم تا بتواند نظم هنجاری نوین ایجاد کنیم. تجربه چند قرن و چند هزار ساله بشر این است که زنان به دلیل مسئولیت‌هایی که در زایش، پرورش و زندگی بر دوش داشته‌اند؛ فرهنگی را شکل دادند که در آن انسان، طبیعت انسان، نیازهای وجودی انسان و طبیعت اعم از گیاهان، جانوران، پرندگان، هوا و تمام جهان طبیعی از نوعی احترام و توجه برخوردار می‌شوند. در فرهنگ مسابقه و رقابت، بشر نوعی الگوی مبتنی بر تجاری را دنبال کرده است. الگویی که می‌خواهد طبیعت را مانند نجار قطعه‌قطعه کند تا بتواند برای خود و خودشیفتگی‌ها و خودمحوری‌هایش، طبیعت را دستکاری کند. الگوی فرهنگ مراقبت به جای نگاه نجارانه، نگاه باغبانه به انسان و طبیعت دارد. زنان، فرهنگ و تفکر زنانه و مادرانه چیزی نیست جز باغبانی هستی. باغبان به جای نجار، تلاش می‌کند تا گیاهان، گل‌ها و طبیعت را مطابق استعدادها و طبیعتش مراقبت کند. تا طبیعت بتواند رشد کرده، شکوفا شود و انسان‌ها از مواهب طبیعی برخوردار شوند.

مسئله زنان در موقعیت بحران کرونا را می‌توان از این زاویه نگاه کرد که زنان فقط افراد یا آدم‌ها نیستند؛ زنان، فرهنگ و اصول و ارزش‌هایی را در طول تاریخ شکل داده و ایجاد کردند. فلسفه‌ای را آفریده‌اند، ذائقه و زیبایی‌شناسی را به وجود آورده‌اند که اکنون که بحرانی وجود دارد، شاید فرصتی است برای توجیه به «فرهنگ زنانه»، فرهنگی که در آن اصول فرهنگی مبتنی بر باغبانی، مراقبت و توجه به انسان، بدن انسان، نیازهای انسان، توجه به طبیعت و نیازهای طبیعت به‌عنوان رکن این تفکر شناخته می‌شود.

## تحلیل و تبیین



آقای فاضلی به عنوان یک انسان شناس و استاد علوم اجتماعی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در این سخنرانی نسبت به تاثیر مضاعف بحران کرونا بر وضعیت زندگی زنان ورود کرده و بعد به تحلیل خود این بحران می پردازد. از نظر ایشان به دلیل وجود تبعیض های جنسیتی در ایران، تاثیر کرونا بر زنان به مراتب مخرب تر از مردان بوده و زندگی آنها را بیشتر تحت الشعاع قرار می دهد. اگر چه که این ادعا قابل توجه است اما نباید این مساله را هم فراموش کرد که تبعات اقتصادی این بحران تمام جامعه را درگیر کرده و مردان نیز وضعیتی بهتر از زنان ندارند. در مرتبه بعدی آقای فاضلی به سراغ تحلیل منشا بحران کرونا رفته و آن را حاصل جنگ انسان با طبیعت می داند. از نظر ایشان انسان مدرن ذاتا علاقه به جنگ و رقابت با دیگر موجودات دارد و از این رو مدام سعی می کند تا به یک نحوی به آنان ضربه زده و بر آنان چیره شود. آقای فاضلی راه چاره و راه رهایی از این بحران را رواج روحیه زنانه و فرهنگ مراقبت به جای رقابت می دانند. از نظر ایشان زنان صرفا به دنبال تعامل، گفتگو، صلح و همکاری با دیگر موجودات هستند و لذا هیچگاه به خود اجازه صدمه زدن به طبیعت را نمی دهند. از این رو به نظر ایشان در فرهنگ زنانه نه رقابت و جنگی رخ می دهد و نه رابطه ای سلطه و قدرت طلبانه ای ایجاد می شود. در مورد ادعاهای آقای فاضلی باید به چند نکته اشاره کرد. اولین نکته اینکه ایشان منشا کرونا را جنگ انسان با طبیعت می داند در حالی که این تقلیل انگارانه ترین تحلیل نسبت به این بحران است چرا که این وضعیت ریشه های غیر طبیعی نیز می تواند داشته باشد. نکته دوم اینکه آقای فاضلی گویا همچون هابز، انسان را به مثابه گرگی می داند که در فکر دریدن دیگران است و از این بین زنان را مستثنی می کند در حالی که نه آن پیش فرض صحت دارد و نه این استثنا. نکته سوم در باب سخنان آقای فاضلی اینکه ایشان فرهنگ زنانه را مناسب زندگی انسانی می داند و ویژگی های آن را بیان می کند. به نظر می رسد که ایشان نوعی از رخوت، صلح و تساهل و زندگی مسالمت آمیز را برای زندگی بشری می پسندند که در آن خبری از حب و بغض نیست در حالی که نه زنان واقعا اینگونه هستند و نه در عالم واقع این چنین جامعه ای محقق خواهد شد. نکته آخری نیز که آقای فاضلی به سراغ آن می روند بحث قدرت و سلطه است که ایشان فرهنگ زنانه را خالی از آن می داند ولی هیچ دلیل روشنی برای آن ذکر نمی کند.

#تبعیض جنسیتی در ایران #کرونا حاصل جنگ انسان با طبیعت

#دفاع از فرهنگ زنانه #تساهل و تسامح با دیگران

#نقد هرگونه قدرت و سلطه



سخنرانی |

## چگونگی تحول در نظام آموزش مجازی در دوران پسا کرونا

دکتر خسرو سلجوقی

مقاومت در مقابل تغییر:

بررسی تاریخیچه ارائه فناوری های ارتباطی پیشرفته به جامعه دلالت بر آن دارد که با ارائه هر فناوری ارتباطی جدیدی به جامعه موجی از بیم ها و امیدها در پی آن پدید آمده است، برخلاف تجربه بشری، اولیای فرهنگی ایران در مواجهه با فناوری های ارتباطی پیشرفته، به صرف آن که امکان کاربری نامناسب از این فناوری ها وجود دارد، به طور عمده با دیده نفی و انکار با این فناوری ها برخورد کرده اند و روند ممنوعیت کاربری از ویدیو در اوایل انقلاب، به روند ممنوعیت کاربری از ماهواره و برخی از شبکه های اجتماعی تلفن همراه انجامیده است. بررسی الگوواره قدیم و جدید آموزش و پرورش در دوران کرونا و پسا کرونا: الگوواره یا الگوی سنتی، یا همان الگوواره رایج آموزش و پرورش در کشورهای توسعه نیافته، بر پیش فرض هایی مبتنی است که طراحان آن در طول سالیان سال، بدون هیچ دقتی، با فرض گرفتن آن ها، نظامی از آموزش و پرورش را ساخته اند که در حال حاضر به دلایل مختلف و متعدد ناکارآمد جلوه می کند. برای اصلاح این الگوی ناکارآمد، ابتدا باید پیش فرض های نهفته یا آشکار آن



خسرو  
سلجوقی

مشاور وزارت ارتباطات و  
فناوری اطلاعات

را استخراج و پس از آن با بررسی انتقادی این پیش فرض‌ها و جایگزین ساختن اصولی جدید، به خلق نظام آموزش و پرورش‌ی کارآمد و متناسب با شرایط اجتماعی جدید اقدام کرد.

برخی از پیش فرض‌های الگوواره سنتی یا رایج آموزش و پرورش:

- علم و معرفت تقریباً معادل اطلاعات است. نتیجه آن که اگر کسی اطلاعات حاضر و آماده را از معلم دریافت کرد و آن‌ها را به خاطر سپرد، صاحب علم و معرفت خواهد شد.
- کودکان نیازی به تأمل در مورد مطالب آموزشی ندارند؛ چرا که قبلاً بزرگان تأمل و تفکرات لازم در مورد این مطالب را به‌عمل آورده‌اند.
- هدف آموزش و پرورش، انتقال عادات، تجارب و آموخته‌های نسل قبل به نسل جدید است.

برخی از اصول الگوواره جدید:

- معرفت، چیزی بیشتر از اطلاعات است. به بیان دیگر، اهمیت پردازش اطلاعات و کسب توانایی این کار، بیش از خود اطلاعات است.
- فرآیند شناخت، بیش از یک بعد دارد؛ به بیان دیگر، فرآیند شناخت مستقل از اموری همچون عاطفه، هیجان، علاقه و تخیل نیست.
- لذا نقش مهارت‌آموزی با انتخاب هر یک از دو الگوواره قدیم و جدید در دوران کرونا و پساکرونا، راهکارهای متفاوتی را برای توانمندسازی کودکان در شرایط کنونی رقم خواهد زد، بدیهی است دوران کرونا فضایی انتقالی از کرونا را تا حدودی مهیا کرد و لازم است پس از ورود به دوره پساکرونا باید الگوواره جدید رویکرد حاکم در وزارت آموزش و پرورش و کشور شود.

باور نداشتن به آنچه داریم!

در ایران ما حداقل‌ها را داریم ولی طرز استفاده از آن را بلد نیستیم. مثلاً مطالعه‌ای داریم که در سال ۱۳۹۶ روی کودکان ۳-۵ سال در کشور انجام شده که طبق آن، ۶۵٪ کودکان ۳-۵ سال کشور دارای تلفن همراه یا تبلت هستند. این عدد کم نیست؛ همچنین یک ارزیابی از کسانی که وارد توئیتر می‌شوند انجام شد که چند نفر از این‌ها که وارد توئیتر می‌شوند می‌دانند که لانچر چیست؟ فقط ۸٪.

سابقه آموزش و پرورش در به‌کارگیری فناوری ارتباطات و اطلاعات:

متأسفانه ۲-۳ اتفاق در آموزش و پرورش افتاده است. اول این که مطالعه‌ای نشان می‌دهد که ۸۰٪ چیزی که به کودکان، آموزش می‌دهیم اصلاً به دردشان در زندگی روزمره نمی‌خورد.



دوم اینکه متأسفانه وقتی موضوع هوشمندسازی مدارس مطرح شد آموزش و پرورش ما داشتن يك وايت برد الكترونيكي و چند دستگاه رایانه هوشمند سازی می دانست. شما اسناد مالزی را نگاه کنید. از بودجه اختصاصی می توانید بفهمید که آن ها چه کاری انجام دادند؟ آن ها حدود ۳۰-۴۰٪ بودجه را برای تربیت معلم ها، ۳۰-۴۰٪ بودجه را برای محتوا و فقط در حدود ۲۰٪ بودجه را به ابزار یعنی رایانه اختصاص دادند. در حالی که ما ۱۰۰٪ بودجه را برای ابزار گذاشتیم و تربیت معلم، محتوا و .... را فراموش کردیم.  
- راهکارهای فعال تر شدن بخش خصوصی:

بخش خصوصی ما زمانی می تواند فعال شود که بتوانیم مجوزدایی کنیم. چون قانون اساسی ما نگفته برای هر کاری بیا مجوز بگیر! گفته شما به هر کاری می توانید دست بزنید جز آنجایی که قانون منع کرده است. ما باید به جای گرفتن مجوز، ریل گذاری یا همان ضابطه گذاری کنیم.

#### - تحریم داخلی

تحریم خارجی هر چه سفت تر بشود ما بهتر می توانیم کمربند خود را محکم کنیم. ولی تحریم داخلی اتفاقاً برای خودمان بیشتر محدودیت ایجاد می کند. باعث می شود خودمان را از دنیای فناوری دور نگه داریم. نمونه اش رفتاری که وزارت آموزش و پرورش در مورد استفاده از تلفن همراه در مدرسه می کند. به عنوان ضد توسعه و پیشرفت است.

شبکه ملی اطلاعات و پیشنهاد برای وزارت آموزش و پرورش برای دوران پسا کرونا:

برای پاسخ به نیازهای آموزش و پرورش در فراگیر کردن کاربرد فناوری اطلاعات برای توسعه حوزه های آموزشی و پرورشی و اداری متناسب با زیرساخت های موجود و قابل دسترس شبکه ملی اطلاعات، پیشنهادهای زیر مطرح است:

#### ۱- استفاده از پردازش مهی (Fog Computing)

۲- ایجاد شبکه اختصاصی ابری آموزش و پرورش بر بستر شبکه ملی اطلاعات: باید اذعان داشت که شبکه ملی اطلاعات يك شبکه سیمی مستقل نیست، بلکه مجموعه ارتباطات زیرساخت، مخابرات، اپراتورها و ... شبکه ملی اطلاعات را تشکیل می دهند. لذا با استفاده از فناوری های مانند MPLS (و برچسب زنی اختصاصی) ضمن حفظ امنیت داده های در حال تبادل، نیاز به بار اضافه درون شبکه یا ایجاد يك شبکه موازی را منتفی می شود. نتیجه آنکه ایجاد يك شبکه دیگر در درون و یا به موازات شبکه ملی اطلاعات (مشابه

شبکه علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) برای آموزش و پرورش توصیه نمی‌شود و مقرون به صرفه اقتصادی نیست.

۳- به‌کارگیری فناوری در تغییر الگوی یاددهی و یادگیری؛

۴- شیوه‌های نوین ارزشیابی و ارزیابی؛

خلاصه: هم‌زمان با کرونا و دوران پساکرونا چیکار می‌توان کرد؟

- به بخش خصوصی هم اجازه بدهند تا خدماتی مانند سامانه شاد را به مدارس عرضه کنند و فضا را رقابتی کنند.

- سامانه ماهواره‌ای را برای انتقال محتوا تدارک ببینند.

- آموزش معلمان را در اولویت قرار دهند.

- سامانه‌های تولید محتوا برای معلمان ایجاد کنند مانند سامانه

موزابوک مجارستان.

- بخشی از محتوای دروس را در شرایط غیرکروناپی در فضای

مجازی ارائه دهند.

- مجوز ورود تبلت دانش‌آموزی را صادر کنند.

- ارزیابی‌های برخی دروس را به‌صورت برخط برگزار کنند.

- در بسط و گسترش رویکرد یادگیری معکوس بکوشند و بستر آن را

فراهم کنند.

- برخی از کتاب‌های درسی را به‌صورت الکترونیکی تولید و در

اختیار دانش‌آموزان قرار دهند.

- امکان یادگیری مشارکتی را برای دانش‌آموزان در فضای مجازی

فراهم کنند.

- آموزش والدین، مربیان و معلمان را در فضای مجازی دنبال کنند.

- منابع لازم را به‌صورت چندرسانه‌ای و با کمک فناوری‌های نوین در

اختیار سه‌گروه اصلی قرار دهند (معلم و مدیر، دانش‌آموز و خانواده)

- بستر اینترنت را به مناطق محروم توسعه دهند البته اگر سامانه

اختصاصی ماهواره‌ای ایجاد شود بهتر است.



## تحلیل و تبیین

آقای خسرو سلجوقی مشاور وزارت ارتباطات و فناوری اطلاعات در این سخنرانی به سراغ تحول در عرصه‌ی آموزش و پرورش در کشور رفته و رابطه‌ی آن را رسانه‌های نوظهور را بررسی می‌کند. به نظر ایشان ایران و کشورهای توسعه نیافته به محض ورود یک تکنولوژی ناشناس نسبت به آن موضع گرفته و با آن مخالفت می‌کنند اما کم‌کم و به واسطه‌ی احساس نیاز به سراغ آن می‌روند. در مورد محیط آموزشی نیز ما باید یاد بگیریم که از تکنولوژی‌های روز دنیا استفاده کرده و این ابزار را با خرافه انگاری کنار نگذاریم.

آقای سلجوقی با اشاره به ضعف‌های سیستم آموزشی در ایران مدعی لزوم اصلاح آن بوده و مواردی را برای این اصلاح ذکر می‌کند. اولین اصلاح از نظر ایشان مبتلا به کردن دروس ارائه شده در مدارس است. دومین اصلاح استفاده از ابزار نوین آموزشی و رسانه‌ای مثل تبلت و موبایل است. سومین اصلاح که ایشان بسیار روی آن تاکید می‌کند، آموزش معلمین است که آنها نیز با فضای رسانه‌ای جدید آشنا شوند. اصلاح بعدی نیز از نظر ایشان ورود بخش خصوصی به بحث آموزش و دولتی نبودن این سازمان است. در مورد ادعاهای آقای سلجوقی باید چند نکته را اشاره کرد. اولین نکته اینکه ایشان با یک تعمیم غیر موجه مدعی است که ایرانیان همواره در مقابل تکنولوژی‌های نوظهور جبهه می‌گیرند در حالی که این مساله عمومیت ندارد و مخالفت‌ها نیز دلایلی موجه برای خود داشته‌اند. نکته دوم اینکه ایشان به شدت تحت تاثیر رسانه‌های نوظهور بوده و حضور آنها برای آموزش در عصر حاضر را ضروری می‌داند در حالی که شاید بتوان موقعیت‌های جایگزین نیز برای آنها پیدا کرد. نکته آخر نیز اینکه ایشان گویا نگاهی به مساله اقتصاد آموزشی نداشته و در حالی پیشنهاد ورود بخش خصوصی به حوزه آموزش را می‌دهد که از تفاوت هزینه آموزش‌های دولتی و غیر دولتی بی‌خبر است.

#مقابله با تکنولوژی در ایران

#بی فایده بودن دروس آموزش و پرورش

#عقب ماندگی معلمین

#ورود بخش خصوصی به حوزه‌ی آموزش



سخنرانی |

## تحلیل ناکامی آموزش عالی در شرایط

### دشوار

▲ دکتر مسعود صفایی مقدم

چرا آموزش عالی از تربیت مدیران و کارشناسانی که بتوانند در شرایط دشوار همانگونه کار کنند که در شرایط معمولی و نادرشوار، ناکام بوده است؟ یکی از پاسخ‌های محتمل که به دنبال تشریح و توجیه آن هستیم این است: به این دلیل که پیش فرض‌های آموزش عالی درباره «دشواری» و جایگاهی که باید در آموزش عالی داشته باشد نادرست بوده است. باور به «نامطلوبیت دشواری» و اتخاذ موضع حذفی در قبال آن، کیفیت آموزش و تربیت را نازل کرده و باعث شده که رویکردهای تأملی آنگونه که باید و شاید وارد گردونه آموزش عالی نشود. این امر به پرورش نخبگانی انجامیده است که صرفاً برای شرایط معمولی و نادرشوار آماده هستند.

پیش فرض اول: دشواری امری است نامطلوب.

دشواری امری است ذاتاً نامطلوب. از این رویکرد نهادهای علمی دشواری زدایی از ساحت زندگی بشر بوده است. در این نگاه، زندگی خوب عبارت است از یک زندگی که در آن از سختی و دشواری خبری نباشد. وقتی که نهاد متفکر جامعه، با چنین رویکردی با دشواری مواجه شود، ذهن‌هایی با



مسعود  
صفایی مقدم

هیات علمی گروه علوم تربیتی  
دانشگاه شهید چمران اهواز

تمایل گریز از دشواری یا تبدیل دشواری به سهولت و راحتی پرورش می‌دهد. بر این اساس دانشگاه نمی‌تواند یا نمی‌خواهد ذهن‌هایی را پرورش دهد که نه تنها از دشواری فراری نباشند بلکه، او را همواره در کنار خود دیده و با او به داد و ستد پرداخته و مواجهه با او هرگز غیر منتظره نباشد.

پیش فرض دوم: دشواری امری است نامنتظر.

دشواری از لحاظ وجودشناختی واجد یک هستی اصیل نیست. ناگهانی و نامنتظر است. مزاحمی است که گاه و بیگاه ناخوانده سر می‌رسد و زندگی را تلخ می‌کند. همچون شیطان است که ناخوانده وارد ساحت وجود آدمی شده و نامنتظر و سر بزنگاهها هستی آدمی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. و زندگی خوب زندگی بدون دشواری است. و نهایتاً این که دشواری را می‌توان و باید از زندگی زدود تا به زندگی خوب نایل آییم.

خاستگاه توده‌ای پیش فرض‌ها:

پیش فرض‌های فوق برآمده از باورهای عامه مردم بوده و به این معنا عام پسند هستند. پس آموزش عالی تاکنون به‌گونه‌ای عوام زده بوده است. باور به نامطلوبیت دشواری، و اتخاذ موضع حذفی در قبال آن، محصول درک متعارف توده مردم است که در عین حال تبدیل به یک مطالبه عمومی شده است. این مطالبه که شریان اصلی نظام سرمایه‌داری و نظم حاکم جهانی است با نظام‌های سه‌گانه قدرت، ثروت و منزلت پیوند وثیق دارد. به‌گونه‌ای که در عرصه رقابت‌های سیاسی و اقتصادی، و کسب منزلت اجتماعی، نمی‌توان به آن بی‌توجه بود. دانشگاه به علت وابستگی شدیدی که به نظام قدرت، نظام ثروت و نظام منزلت دارند همواره از این رویکرد عوام‌گرایانه تبعیت کرده است. از این روست که رویکرد نهادهای علمی دشواری‌زدایی از ساحت زندگی بشر بوده است.

سلطه کمیت بر کیفیت در آموزش عالی:

اثرگذاری پنهان گرایش‌های توده‌ها بر رویکردهای جهانی، در هر سه حوزه قدرت، ثروت، و منزلت‌های اجتماعی، باعث سلطه کمیت‌ها بر کیفیت‌ها در حوزه آموزش عالی شده و آموزش عالی را به‌مثابه ابزار نظام جهانی در چنبره کمیت گرفتار کرده و ناچار به ارائه یک تربیت نازل و عوام پسند شده است.

دشواری: ماهیت و کارکردهای آن

درک جایگزین از دشواری نامطلوبیت و نامنتظر بودن را از او می‌زداید، و بر کارکردهای مثبت او تأکید می‌کند. فقط آن نظام آموزش عالی که مبتنی بر یک هستی‌شناسی مثبت از دشواری باشد می‌تواند افرادی تربیت کند که

بتوانند شرایط دشوار را همانند شرایط نادرشوار مدیریت نمایند. برحسب این رویکرد جایگزین دشواری یک وجود و حقیقت اصیل دارد. دشواری میهمان ناخوانده نبوده بلکه از ویژگی‌های اصیل هستی است. هرگز قابل زدایش از حیات نیست. با آسانی درهم تنیده است. نسبت ذاتی و ضروری با تلخی و نامطلوبیت ندارد. حضورش دائم بوده و ناگهانی و نامنتظر نیست. حضور گسترده‌ای در حیات آدمی دارد به گونه‌ای که هیچ ساحتی از زندگی از او خالی نیست. از یک هستی ذومراتب برخوردار است. هر مرتبه‌ای از او با مرتبه کیفی متفاوتی از حیات همراه است. از این رو فقدان هر مرتبه از دشواری منجر به فقدان مرتبه حیاتی وابسته می‌شود. کارکردهای دشواری نیز متنوع و برای تربیت ضروری‌اند. جدیت بخشی به حیات و افزایش خودآگاهی، حضور ذهن، و شجاعت روحی از جمله اساسی‌ترین آنهاست.

مبتنی بر این درک، انسان‌های آگاه، خودآگاه، عمیق، منعطف، شجاع و ریسک‌پذیر، امیدوار و خوش‌بین، مد نظر آموزش عالی خواهند بود. خوشبختانه این نکات و نکته‌های دیگر به صراحت در منابع دینی ما و به خصوص قرآن کریم آمده است. فقط به چند آیه اشاره می‌شود: لقد خلقنا الانسان فی کبد (سوره بلد آیه ۵). فان مع العسر یسرا. ان مع العسر یسرا (سوره شرح آیات ۵ و ۶). یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه (سوره انشقاق آیه ۶)

#### کارکرد دشواری در افزایش خودآگاهی:

از اهداف مغفول آموزش عالی، و به‌طور کلی تربیت، توسعه دادن به ساحت زندگی آگاهانه و افزودن به عرصه هشیار ذهن است. در ساحت خودآگاه ضمیر هشیار آدمی تدبیر امور را به عهده دارد. در ساحت ناخودآگاه، ضمیر ناهشیار مسئول رتی و فتق امور آدم است. در ساحت خودآگاه آدمی در بیداری روحی به سر می‌برد و در ساحت ناخودآگاه، فرد در خواب است و امور او با مدد عادات، خاطرات فرخورده و ساختارهای فیزیولوژیک به انجام می‌رسند. حوزه فعالیت ضمیر ناهشیار شرایط معمولی است. طرفه آن که بیشتر ایام عمر کثیری از آدمیان با مدیریت ضمیر ناهشیار سپری می‌شود. و از مهمترین کارکردهای دشواری غفلت‌زدایی و افزایش میدان عمل خودآگاهی است. انسان غافل انسانی نیست که به هیچ چیزی توجه نمی‌کند بلکه کسی است که به آنچه که باید توجه نمی‌کند. قرآن کریم می‌فرماید غافلان کسانی هستند که خداوند را فراموش کردند و ما هم خودشان را از یاد خودشان بردیم. (نسوالله فانسیهم انفسهم)، و این که خداوند بایدترین بایدهاست. او که فراموش شود یعنی

فضیلت‌ها فراموش شده‌اند و خود به خود رذیلت‌ها میدان‌دار می‌شوند. یعنی نباید‌ها جای باید‌ها را می‌گیرند. کمیت جای کیفیت، بدبینی جای خوش‌بینی، ناامیدی جای امیدواری، تنگ نظری جای شرح صدر، خودپسندی جای نوع دوستی، تک روی‌های خودپسندانه جای همکاری‌های عمیق و همه‌جانبه، بسندگی به ظواهر حیات جای توجه به جواهر، و نهایتاً آموزش عالی بی‌توجه یا کم‌توجه به فضائل اخلاقی جای آموزش عالی فضیلت بنیان را می‌گیرد. بر این اساس، هدف تربیت را گسترش حوزه خودآگاهی و لذا بیدار کردن روح‌های به خواب رفته می‌دانیم، و از این رو بود که سقراط خود را خرمگسی می‌دانست که رسالت او بیدار کردن به خواب رفته‌هاست. زیرا بیداری ذاتاً با هشیاری و آزادی و اختیار همراه است. لذا استقبال از شرایط دشوار، و آموزش در شرایط دشوار و بر مبنای مطلوبیت دشواری و باور به درهم تنیدگی ذاتی دشواری با راحتی باید رویکرد پس از کرونایی آموزش عالی شود.

## تحلیل و تبیین



آقای صفایی مقدم هیات علمی گروه علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز در این سخنرانی به بهانه‌ی شیوع بحران کرونا در جوامع بشری به سراغ تحلیل یک مسأله‌ی فلسفی رفته و از این منظر مقوله‌ی بحران یا همان دشواری را مد نظر قرار می‌دهد. ایشان در قدم اول اثبات می‌کند که دشواری امری وجودی نیست بلکه هستی مشخصی ندارد لذا به صورت نسبی می‌توان آنرا خیر یا شر تلقی کرد. در قدم دوم ایشان بر این مسأله تأکید می‌کند که دشواری برخلاف تصور همگان خیر بوده و مطلوبیت دارد. در قدم سوم نیز ایشان به اثبات این مسأله می‌پردازد که به جای حذف دشواری باید به حل آن فکر کرد. به نظر می‌رسد که آقای صفایی مقدم باید در ابتدا چند مسأله را به اثبات برساند. اولین مسأله عجین شدن دشواری با زندگی انسان است به طور که به قول ایشان در تمام مراحل زندگی حضور جدی داشته باشد. دومین مسأله نسبیّت و عدم ثبات وجودی دشواری است که نیاز به بررسی دقیق‌تر دارد چرا که باید مشخص شود که این مفهوم از زمره کدام از دسته از مفاهیم فلسفی است. ادعای ایشان در باب حل دشواری‌ها به جای حذف آنها ادعایی کاملاً صحیح بوده و به قول ایشان به پرورش نخبگانی با توانایی بالا می‌انجامد.

#ناکارآمدی نظام در عرصه‌ی آموزشی#نسبیّت دشواری و بحران#دشوار بودن زندگی بشر#حل مسأله به جای حذف آن





## گفتگو

# داستان یک رسوایی

▲ دکتر فرزاد جهان‌بین

به نظر شما آیا همگانی شدن این ویروس اشکالات نظام غربی را آشکار کرده است؟

ابتلا تاتی مثل همین ویروس کرونا چون همه گیر است می تواند آزمونی باشد تا عیار «ملت مندی» و «دولتمندی» کشورها را نشان دهد. ملت مندی به این معناست که ملت چقدر به هم پیوسته است و در مقابل بحرانها چقدر تاب آوری دارد و چه ارزش هایی بر آن کشور حاکم است. دولتمندی هم به این معناست که دولت چه میزان توان دارد شرایط بحران را مدیریت کند و اوضاع را تحت کنترل خودش قرار دهد.

این آزمون امروز در حال انجام است و نظامها دارند در یک مسابقه ی آشکار این دو محور را به نمایش می گذارند و خودشان را در معرض ارزیابی و قضاوت دیگران قرار می دهند. در مورد غرب، چون اینها توان اقتصاد بالایی داشتند، همچنین قدرت نظامی بالایی داشتند؛ لذا همواره به عنوان مطالبه کار بودند و در موضع فعال قرار داشتند و دیگران در موضع پاسخگویی به آنها بودند. خب، ما یک چنین دیدی در مورد اینها داشتیم و چون این دید وجود داشت، همیشه با تحسین به آنها نگاه می شد؛ اما ابتلا به ویروس کرونا نشان



فرزاد  
جهان‌بین

عضو هیئت علمی دانشگاه  
شاهد



داد تمدن غربی هم از مشکلات اساسی رنج می‌برد. مثل کسی که زیاله‌ها را زیر فرش زیبا جمع کند، دولت‌های غربی همه این مشکلات را زیر آن زیبایی ظاهری پنهان کرده بودند و این ابتلا باعث شد آن ظاهر کنار برود و حقیقت آشکار شود. عدم توان دولت‌ها در کنترل این وضعیت و مسائلی مثل مسئله ماسک دزدی که اتفاق افتاد یا اینکه سالمندان را رها کردند و اولویت را به جوانان دادند یا این هجومی که نسبت به مغازه‌ها آورده شد، همه‌ی اینها نشان داد زیر این ظاهر زیبا مشکلات فراوانی وجود دارد که این ابتلا باعث شد آسیب‌ها رو بیایند. بر این اساس به نظرم می‌آید وقتی رفتار ملت ایران را با دولت‌های غربی و ملت آمریکا مقایسه کنیم سوالات جدی در این زمینه از مسائل بنیادین حیات تا نوع نگاه به انسان تا مسائل مدیریتی ایجاد خواهد شد.

● ریشه تفاوت رفتار مردم ایران و کشورهای مذکور چیست؟  
به نظر من این امر به دو نوع تعریف از زندگی بر می‌گردد. یک دیدگاه، تربیت فردگرای سود محور است. این تربیت، وضعیت کنونی را در غرب رقم زده است. از آن طرف تربیت ایثار محور است که انقلاب اسلامی در پی آن است. در واقع دو نگاه به انسان وجود دارد. یک نگاه فردگرایانه و سود انگارانه و یک نگاه ایثارگرانه مبتنی بر مواسات. در این بحران خیل عظیمی از کادر درمان، طلاب و دانشجویان به استقبال مرگ رفتند. به عبارتی فرهنگ استمات‌ه یعنی به استقبال مرگ رفتن. خب، این نتیجه تربیت ایثارگرانه است که اسلام به ما یاد داده است و در مقابلش، نگاه فردگرای سودمحور است که موجب می‌شود همه به فکر خودشان باشند و مرگ پایان همه چیز باشد. مثلاً در همین بحران کرونا چند هزار نفر از طلاب، مشغول کفن و دفن اموات شدند و حتی نه برای زندگان بلکه برای احترام و تکریم مردگان به استقبال خطر رفتند.

● اگر بخواهیم اندیشه این دو تمدن را بررسی کنیم، تا چه میزان مرگ اندیشی در مواجهه با این بحران موثر بوده است؟  
حتماً باید همه پروتکل‌های بهداشتی را رعایت کنیم و معتقد به نظام علت و معلول و مسببات هستیم اما معتقدیم در طول اینها، همه چیز به دست خداست. لذا یک آرامشی در میان مردم ایران هست. این به هم ریختگی در ملت‌های دیگر در میان ملت ما وجود ندارد. این امر به خاطر این است ما مسبب الاسباب را خدا می‌دانیم و به او پناه می‌بریم که خود این، یک آرامشی ایجاد می‌کند. همچنین نوع نگاهی که به مرگ داریم چنین است که مرگ را پایان

حیات نمی‌دانیم. همه اینها باعث شده چهره زیبایی از حیات ما در معرض دید جهانیان قرار بگیرد. من معتقدم دوره پساکرونا دوره دیگری خواهد بود و احتمالاً معادلات قدرت به هم می‌خورد و یک فضای جدید ایجاد خواهد شد.

- در لایه دولت و حاکمیت تفاوت میان دولت جمهوری اسلامی به عنوان زمینه ساز تمدن نوین اسلامی و دولتهای غربی مشاهده می‌شود؟  
من عمده موفقیت‌های جمهوری اسلامی را به خاطر مردم و وجود رهبری می‌دانم که باعث می‌شود ثبات و آرامشی در کشور ایجاد شود. در چهارچوب نظام امامت و امت، حکومت ما هم عملکرد خوبی داشته است. هر چند در ابتدا خصوصاً دولت منفعل شد اما در ادامه به خود آمدند. ما از واردکننده «کیت تشخیص» داریم به صادرکننده آن تبدیل می‌شویم. در قضیه کرونا کمبودها در کشور ما جبران شد و الآن تقریباً کمبودی در تهیه وسایل و تجهیزات نداریم. در نیازمندی‌های خوراکی مردم هم کمبودی نداریم. این در حالی است که ما کاملاً در محاصره هستیم و بدترین تحریم‌ها علیه ما اعمال شده است. در یک فقره صد هزار زندانی از زندان آزاد شد و غیر از این، کمک معیشتی به خانواده زندانیان صورت گرفت. این نکته بسیار مهمی است و اتفاق مهمی است که افتاده است. این دارد قدرت جدیدی را در دنیا مطرح می‌کند. سواى این امر، عقلانیتی که در این سیستم وجود دارد که باعث تعطیلی حرم‌های معصومین شد اهمیت زیادی دارد. بالاخره این کار، کار کمی نیست و امری بی سابقه است که توسط این نظام صورت گرفت. بر این اساس این مدل اجتهادی که به تعبیر قانون اساسی از طریق ولایت امر دارد در جمهوری اسلامی صورت می‌گیرد وضعیت جدیدی را به جهان عرضه می‌کند.

- موفقیت‌های دولت‌های شرق آسیا مثل چین در مقایسه با غرب ناشی از چیست؟

به نظرم الگوی چین برای دیگران قابل توصیه نیست؛ چون چین یک حکومت اقتدارگراست. این خیلی مهم است که مردم یک کشور چقدر مدیریت پذیر باشند و چقدر به تصمیمات نظام سیاسی تن بدهند. به نظرم الگوی چین الگوی قابل توصیه ای نیست و اگر ما می‌خواهیم مقایسه کنیم باید میان کشورهای مقایسه کنیم که نظام مردم سالاری دارند و مردم در آنجا حرفشان و جایگاهشان برجسته‌تر است. مدیریت چنین مردمی سخت است. اینکه اگر جمهوری اسلامی را با حکومت‌های اروپایی مقایسه کنیم ما در

رتبه بالاتری قرار می‌گیریم به خاطر این است که با وجود تحریم‌ها توانستیم عیار خودمان را نشان دهیم. با اینکه مردم ما اجتماعی هستند ولی یک دفعه آمر می‌دهند بالای ۹۰ درصد مردم، پروتکل‌های بهداشتی را مراعات کردند. این نکته خیلی جالب است و قدرت تطبیق مردم ایران را نشان می‌دهد و اینکه اینها چقدر می‌توانند در این شرایط قدرت مدیریت داشته باشند.

● در این بحران‌ها حاکمیت باید به نقش مردم تکیه کند یا دنبال تصدی امور باشد؟

همان‌طور که بیان شد، دولت‌ها نمی‌توانند بدون حمایت مردم اقدامی انجام دهند. مثلاً یک نفر می‌آید یک میلیارد تومان کرایه یک پاساژ را می‌بخشد. کجا دولت می‌تواند این اقدامات را انجام دهد. پس بدون مردم نمی‌شود اقدامی موثری انجام داد.

همدلی موجود میان ما، میان آنها نیست. مثلاً شما این حجم از جوانان جهادی را که به مناطق محروم می‌روند و خودشان را در معرض خطر قرار می‌دهند در کدام کشور غربی مشاهده می‌کنید؟ این جریان ناشی از فرهنگ ایثار است که موجب می‌شود همانطور که گفتم، طرف، خودش را در معرض مرگ قرار دهد؛ همان کاری که پزشکان و پرستاران ما کردند. با اینکه امکانات ما کمتر از سایر کشورهاست ولی عملکردمان بهتر است و دلیل این امر ایثارگری کادر درمانی است.

● در بحران‌های آینده با توجه به تجربه کرونا، آیا غرب قدرت کنترل اوضاع مردم را خواهد داشت؟ همچنین آیا ما که تجربه خوبی در این زمینه داشتیم و توانستیم از ظرفیت مردم استفاده کنیم آیا در بحران‌های آینده از این ظرفیت استفاده خواهیم کرد؟

نظام بوروکراسی ما باید به نفع مردم کنار برود و فقط در حد هدایت و حمایت و نظارت باشد. ما هر چه می‌توانیم باید نظام بوروکراسی مان را به نفع مشارکت مردم کنار بزنیم. این بحث مهمی است و باید به آن فکر کرد. نظام بوروکراسی تا جایی که می‌تواند باید به نفع نهضت عقب نشینی کند. ما باید نظام بوروکراسی حداقلی داشته باشیم و محور کار بر اساس مشارکت حداکثری باشد. در خصوص غرب هم باید عرض کنم بعید می‌دانم غرب تغییر رویه بدهد چون این مسائل ریشه در مباحث بنیادین دارد و همانطور که اشاره کردم از این به بعد به نظر می‌رسد مشکلاتش بیشتر هم خواهد شد.

## تحلیل و تبیین |



فرزاد جهان بین عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد است. ایشان دکتری مدرسی انقلاب اسلامی از دانشگاه معارف اسلامی دارد. پروژه فکری او در رابطه با تمدن اسلامی است لذا در چهارمین کنگره بین المللی علوم انسانی اسلامی به عنوان رئیس کمیسیون «تمدن نوین اسلامی» منصوب شد. او معتقد است کرونا محل آزمون دولتمندی و ملت‌مندی هر کشوری است. اینکه دولت‌ها چه میزان توان دارند شرایط بحران را مدیریت کند و ملت‌ها چقدر به هم پیوسته‌اند و تاب‌آوری بحران دارند. او نیز تاکید کرد ویروس کرونا نشان داد تمدن غربی هم از مشکلات اساسی رنج می‌برد. او در ادامه ریشه تفاوت بین جامعه ایرانی با برخی کشورهای غربی را در شیوه تربیتی تحلیل می‌نماید و بیان می‌دارد که در نظام اسلامی نوع تربیتی که در جامعه رخ نموده تربیت ایثار محور است اما در غرب وضعیت کنونی ناشی از تربیت فردگرای سودمحور است! او از وجود یک آرامش در میان جامعه ایرانی سخن گفت که موجب شده ما آن به هم ریختگی در ملت‌های دیگر را شاهد نباشیم. او نسبت به عملکرد دولت و حکومت در مدیریت بحران نیز سخن گفت و بیان داشت که در چهارچوب نظام امامت و امت، حکومت ما هم عملکرد خوبی داشته است. او مواردی از نکات مثبت در مدیریت بحران از سوی حاکمیت را اشاره کرد و گفت عقلانیتی که در این سیستم وجود دارد باعث تعطیلی حرم‌های معصومین شده است و این امری بی سابقه است که اهمیت زیادی دارد.

نکته قابل توجه دیگر در سخنان ایشان، مقایسه‌ای است که میان کشور چین و ایران کردند. او معتقد است سیستم مدیریتی که در چین وجود دارد قابل تطبیق با مردم جامعه ایران نیست زیرا حکومت در چین اقتدارگراست و مردم ما در نظامی مردم سالار رشد کرده‌اند و نوع مدیریت اینها متفاوت است.



## گفتگو

# کشتار نابرابری

دکتر مجید حسینی



مجید  
حسینی

دکترای علوم سیاسی از  
دانشگاه تهران

• شما یکسال پیش در برنامه‌های تلویزیونی به درآمد پزشکان اعتراض می‌کردید. در حال حاضر که این ویروس منتشر شده است نیاز ما به کادر درمان و کادر پزشکی زیاد شده است؛ آیا به نظرتان اعتراض به درآمد پزشکان کماکان در بین مردم وجود دارد؟ یعنی مردم قبول دارند کسانی که خودشان را تا این حد در معرض خطر قرار می‌دهند شایسته چنین درآمدهایی باشند؛ یعنی این درآمدها حقشان است؟

ما آن زمان که این نقدها را داشتیم و ادامه دادیم، داشتیم توضیح می‌دادیم یک قشر کوچک از پزشکان که ما به آنها «مافیای پزشکی» می‌گوییم درآمدهای نجومی کسب می‌کنند که به شدت با درآمد بقیه کادر درمان و حتی پزشکان عمومی فاصله دارد. این مافیای درمان، سالانه تقریباً چهل تا پنجاه هزار میلیارد تومان از منابع درمانی کشور را به جیب خود می‌ریزند و فقط صد میلیارد تومان مالیات می‌دهند؛ یعنی مالیات چندانی نمی‌دهند. الآن که ما وارد کرونا شدیم، کرونا موجب نیاز زیاد ما به تجهیزات شده است و نه به پزشکان، این درآمد عظیمی که پزشکان برای خود جذب می‌کنند به خوبی این نابرابری را نشان

می‌دهد که چقدر وضع ما در حوزه تجهیزات خراب است و پولی که باید خرج تجهیزات می‌شده خرج این پزشکان شده است.

جالب است بر خلاف آنچه در افکار عمومی وجود دارد مبنی بر اینکه این پزشکان دارند با کرونا مقابله می‌کنند اتفاقاً این بخش از پزشکان هیچ حضوری در کرونا ندارند. اگر شما پیگیری کنید درمی‌یابید که بخش مهمی از پزشکان متخصص و فوق تخصص کار نمی‌کنند و به بیماران سرویس نمی‌دهند و اتفاقاً آن بخشی از پزشکان با کرونا درگیرند که درآمد نجومی ندارند؛ مثل پزشکان عمومی و اورژانس. اتفاقاً آن بخشی که مالیات نمی‌دهد و درآمد نجومی دارد نه در مسئله کرونا حضور دارد و نه در کرونا کمک می‌کند و اتفاقاً عامل کشتار کروناست.

این مسئله دارد توسط مردم دیده می‌شود و این روزها انتقادات زیادی به بیمارستانهای خصوصی که به بیماران کرونایی خدمات نمی‌دهند وارد می‌شود و افکار عمومی دارد متوجه این مسئله می‌شود؛ خصوصاً مردمی که به پزشکان متخصص نیاز دارند ولی آنها محل کار خود را تعطیل کردند و رفتند و خدمات نمی‌دهند. افکار عمومی تفکیک این دو نوع پزشک را در کرونا فهمید. یک بخش از پزشکان عدالتخواه هستند، کنار مردم‌اند ولی یک بخش از پزشکان دنبال درآمد هستند. اتفاقاتی که در کرونا افتاد نشان داد که اینها عامل کشتار کرونا هستند؛ چراکه هزینه عظیمی را جذب خودشان کردند و این هزینه عظیم برای افزایش تجهیزات و ساخت بیمارستان هزینه نشده است. امروز معدل تعداد پزشکان ایرانی از سوریه، مغولستان و حتی فلسطین کمتر است. این نشان می‌دهد ما دچار نابرابری هستیم و کرونا دارد این نابرابری را نشان می‌دهد.

● یک جمعیتی از کادر پزشکی در این قضیه با جان خودشان بازی کردند. به نظر شما معیار اهمیت دادن به کادر پزشکی و کادر درمان چه چیزی می‌تواند باشد؟

اصلاً رابطه‌ای بین درآمد و فداکاری وجود ندارد. امروز پیچیده‌ترین کاری که در این کشور انجام شده است تکنولوژی موشکی ایران است. امروز حقوقهای موسسین و پدران علم موشکی ایران منتشر شده است. پیچیده‌ترین کار را برای کشور انجام دادند ولی درآمدشان پایین است. این امر نشان می‌دهد رابطه‌ای بین فداکاری و درآمد وجود ندارد. مگر فداکاری را با درآمد

می‌سنجند که بگوئیم چون این پزشکان فداکاری می‌کنند باید حقوق نجومی بگیرند؟ فداکاری یعنی انجام وظیفه اجتماعی نسبت به ملت و کشور. مثل اینکه شما بگوئید چرا اینهایی که به جبهه رفتند و شهید شدند حقوق نجومی نمی‌گرفتند؟ اگر آنها حقوق نجومی می‌گرفتند اصلا نمی‌رفتند شهید بشوند. اصلا بین فداکاری و پول رابطه ای نیست. کسی که دارد فداکاری می‌کند دارد وظیفه خودش را نسبت به جامعه انجام می‌دهد. سوال من از شما این است اگر این حقوق‌های نجومی موجب این شود که ما تجهیزات نداشته باشیم، بیمارستان نداشته باشیم آیا این فداکاری است یا خیانت است؟ پنجاه هزار میلیارد تومان برای صد هزار نفر آدم یعنی هر کدام از آنها در طول یک ماه چقدر دریافت می‌کنند؟ حاصل این مشکل این است که مردم سیستان و بلوچستان ده سال از مردم تهران کمتر زندگی می‌کنند؛ یعنی معدل عمرشان ده سال کمتر است. آیا این انصاف است که نظام درمانی ما آنقدر در آنجا ضعیف باشد که مردمش ده سال کمتر از مردم تهران زندگی کنند؟

• به نظر شما ساختار آموزشی نظام پزشکی چقدر در بی عدالتی موثر بوده است و آیا این سیاستهایی که هر بار ابلاغ می‌شود تا جلوی این بی عدالتی را بگیرند موثر بوده است؟

اتفاقا ناعدالتی در نظام درمان ساختاری است؛ یعنی فرایندها ناعدالتی ایجاد می‌کند. مثلا فرآیند «پرکیس» ساختاری است که به پزشک می‌گوید تو باید به ازای هر بیمار یک مبلغی دریافت کنی هرچند به عنوان استاد دانشگاه داری از بیمارستان حقوق می‌گیری، هرچند اضافه کار می‌گیری. بعد پزشکی که دارد در یک بیمارستان خوب در تهران کار می‌کند می‌تواند یک میلیارد از طریق پرکیس کسب کند، پزشکی که در بلوچستان است پنج میلیون می‌گیرد؛ یعنی ساختار پرکیس دارد ناعدالتی ایجاد می‌کند.

همچنین ساختاری که در نظام درمان، ظرفیتهای پذیرش را کنترل می‌کند و نمی‌گذارد رزیدنت‌ها افزایش پیدا کند تا در شهرستان‌ها بحران متخصص نداشته باشیم یکی دیگر از عوامل ساختاری بی عدالتی است. پس این ناعدالتی‌ها ساختاری است. ناعدالتی در نظام درمان، ناعدالتی در ساختار سرمایه داری پزشکی است که وزارت بهداشت و ارکان تصمیم‌گیری درمان پزشکی کشور را به سیستم اجرایی نظام سرمایه داری پزشکی تبدیل کرده

است. مثلا وزرات بهداشت کمک می‌کند که مافیای پزشکی عملا کمتر مالیات بدهند. پس این مشکل ساختاری است و باید ساختارها را اصلاح کرد تا ناعدالتی از بین برود.

- بخش آموزش پزشکی ما تا چه حد از بی عدالتی رنج می‌برد و آیا این بی عدالتی تاثیری در نظام پزشکی ما دارد یا خیر؟  
بی عدالتی در نظام آموزش پزشکی بزرگترین بی عدالتی در نظام آموزش کشور است. ما سالانه فقط ده هزار ورودی پزشکی و کادر درمانی داریم؛ در حالی که ششصد و چهل هزار نفر پشت کنکور پزشکی منتظرند پزشک شوند و سالها پشت کنکور می‌مانند و به مافیای کنکور و موسسات غیر انتفاعی پول می‌دهند ولی پزشک نمی‌شوند چون ظرفیتهای پایین است. کشور به پزشک نیاز دارد، درخواست کننده هم زیاد است ولی مافیای پزشکی اجازه نمی‌دهد این افراد وارد دانشگاه شوند و جلوی افزایش ظرفیت را می‌گیرد.

نظام آموزش پزشکی ناعادلانه ترین نظام آموزشی کشور است. ما در مهندسی اینقدر ناعدالتی نمی‌بینیم که در نظام آموزش پزشکی می‌بینیم. دلیلش این است که مافیای پزشکی از سایر مافیاهای آموزشی قوی تر است و بیشترین درآمد موسسات مافیای کنکور هم از طریق آموزش تجربی است و بیشترین منابعی که مردم در موسسات غیر انتفاعی هزینه می‌کنند صرف رشته تجربی می‌شود. این یعنی نظام آموزش پزشکی در دبیرستان و دانشگاه نابرابرترین نظام آموزشی کشور است چون منابع درآمدی در آن جمع شده است.

- به نظر شما سهمیه‌هایی که به افراد مختلف تعلق می‌گیرد موجب اختلال در نظام آموزش پزشکی می‌شود؟  
سهمیه‌ها نه تنها در پزشکی بلکه در کل نظام آموزشی کشور ویران کننده است و متأسفانه سهمیه‌های به شدت بی دلیل وجود دارد؛ مثلا سهمیه انتقال فرزندان هیئت علمی. هشت هزار نفر از فرزندان اعضای هیئت علمی از این طریق جابجا شدند. مگر دانشگاه‌های خوب کشور چقدر ظرفیت دارد؟ کل پذیرش پزشکی ده هزار نفر است. در نظام آموزشی کشور هشت هزار نفر از طریق سهمیه جابجا شدند چون فرزند اعضای هیئت علمی هستند. چه کسی می‌خواهد پاسخگوی این مقدار نابرابری باشد؟ متأسفانه نظام آموزشی کشور



بیش از ۱۹ نوع سهمیه دارد که بخشی از آن هم در رشته پزشکی است.

• **الآن حتی در بحث خدمت هم دارد تبعیض و بی عدالتی صورت می گیرد و برخی افراد باید در مناطق محروم خدمت کنند ولی برخی می توانند در منطقه بهتر خدمت کنند. نظرتان در این رابطه چیست؟**  
وقتی سیستم پزشکی در اختیار مافیاست شما این تبعیض را در همه جا می بینید؛ چه در آموزش و چه در فضای کار و حتی در صدور مجوز داروخانه. اگر شما بخواهید در تهران مجوز داروخانه بگیرید باید یک میلیارد تومان به مافیا پول بدهید.

• **به نظر شما اگر عدالت در سیستم بهداشت و درمان حاکم می شد آیا ما در مسئله ویروس کرونا می توانستیم عملکرد بهتری داشته باشیم؟**  
ما در دو بخش ضعف داریم: یکی در تشخیص و یکی در درمان. سیستم درمانی آلمان به دلیل داشتن بیمه و به دلیل داشتن بیمارستان های دولتی با تجهیزات کافی، در حال حاضر در تشخیص کرونا بهترین عملکرد را دارد و کمترین کشته را می دهد؛ چون قدرت تشخیصشان بالاست. متأسفانه ما تشخیص نداریم چون پزشک و تجهیزات کافی نداریم. در درجه دوم، درمان نداریم چون تجهیزات درمانی نداریم. این دو از نابرابری در درمان ناشی می شود. اگر شما جزء طبقه بالا باشی می توانی به بیمارستان خصوصی بروی و به راحتی درمان بشوی اما کسی که در خوزستان دسترسی به تجهیزات ندارد از دست می رود و به همین دلیل ضریب کشته های ما خیلی بالاست. اگر نظام درمان ما برابر بود الآن در شهرستان ها بیمارستان مناسب داشتیم و مردم از دست نمی رفتند.

• **به نظر شما نظام های سوسیال دموکرات اروپایی در مسئله نظام پزشکی موفق عمل کردند یا آنها هم با بحران روبرو هستند؟**  
نظام های سوسیال از چین تا اروپا نسبت به درمان مردم تعهد دارند. آنچه هست این است که ما نیاز داریم این نظام ها را بررسی کنیم و ضعف و قوت هایشان را ببینیم؛ ولی روی هم رفته طیف نظام های سوسیال در موضوع کرونا با فاصله از نظام های لیبرال بهتر بودند. عدد و رقم ها را ببینید. چین در حوزه بیمه خیلی جلو است و نود و پنج درصد مردمش بیمه پایه دارند. یعنی

حدود یک پنجم مردم جهان را بیمه کرده است. همچنین در آلمان بیمه پایه یک چیزی است که نمی‌شود با آن شوخی کرد. از این نظر نظام‌های سوسیال با فاصله از نظام‌های لیبرال جلو هستند؛ منتهی آنها هم طیف دارند. برخی مثل چین توانستند کنترل کنند، ولی برخی مثل سوئد نتوانستند کنترل کنند.

● به نظر شما در چرخه اقتصاد و سلامت آیا چرخه اقتصاد بر سلامت اولویت دارد و آیا اولویت دادن به اقتصاد پیامدهای اجتماعی در پی خواهد داشت؟

نظام‌های لیبرال امکان این را ندارد که چرخه اقتصاد را بچرخانند، چرخه سلامت را هم بچرخانند. وقتی بخواهی یک چرخ را بچرخانی باید آن را در اختیار داشته باشی. نظام‌های لیبرال چرخ سلامت را در اختیار ندارند و آن را به دست بخش خصوصی دادند. در ایران بخش مهمی از بیمارستانها خصوصی شده است. هشتاد درصد در مانگاه‌های کشور خصوصی شده است. پوشش بیمه سلامت هم کامل نیست. نظام‌های لیبرال از اساس دروغ می‌گویند که ما می‌خواهیم هر دو را اداره کنیم. قطعاً نمی‌توانند هر دو را اداره کنند چون چرخ سلامت را در اختیار ندارند.

طبیعتاً نظام‌های لیبرال به این سمت می‌روند که اقتصاد را اداره کنند و طبیعتاً تعداد کشته‌هایشان بالا می‌رود. از نظر پیامد اجتماعی هم سناریوها می‌گوید با حضور پوپولیسست‌هایی مثل ترامپ این مسائل اداره می‌شود. ساختار امریکا ساختاری نیست که در آن به راحتی شورش اجتماعی شکل بگیرد. سرمایه داری قدرتمندتر از این حرف‌هاست و در مرحله ماقبل خیابان این موضوع را کنترل می‌کند و نمی‌گذارد خیابانی شود. از آن طرف هم ترامپ حتماً به مردم پول دستی می‌دهد و پول دستی، طبقه پایین را کنترل می‌کند؛ چون آنها هم مسئله اصلی شان اقتصاد و اشتغال است. در نتیجه برداشت من این است که به مردم اجازه شورش اجتماعی نخواهند داد.



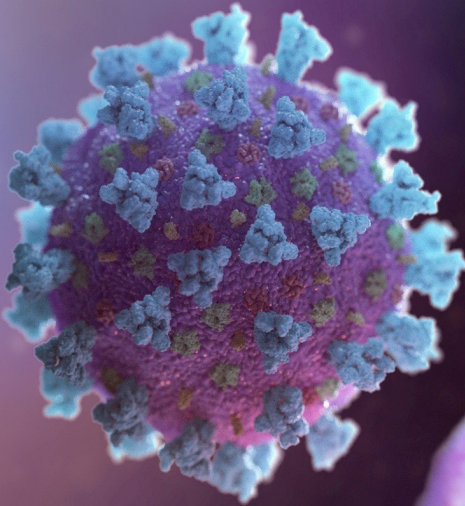
## تحلیل و تبیین

دکتر مجید حسینی نویسنده، روزنامه‌نگار و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران ندارد. او دکترای علوم سیاسی از دانشگاه تهران دارد. بیشتر او را با روحیه عدالتخواهی و انتقادهای تند و تیزش به نظام آموزش و پرورش و مافیای پزشکی می‌شناسند. او که روزی مرکز کانون‌های فرهنگ و اندیشه دانشگاه‌ها را تأسیس کرد و زمانی مدیرعامل گروه مجلات همشهری بود، اینک در مصاحبه اخیر خود با سایت باشگاه اندیشه، به مساله پزشکی پرداخته و به برخی شبهات پیرامون نظرات خودش پاسخ گفته است.

دکتر حسینی، معتقد است در بحران کرونا، آن دسته از جامعه‌ی پزشکی در میدان فعالیت بیشتری داشت که از حقوق‌های نجومی بی‌بهره است. نوک پیکان انتقادات ایشان، بی‌عدالتی‌های موجود در ساختار نظام پزشکی و آموزش است. اتفاقاً آن دسته از پزشکانی که حقوق نجومی دریافت می‌کردند نه در مسئله کرونا حضور دارد و نه در کرونا کمک می‌کند و اتفاقاً عامل کشتار کروناست.

او در پاسخ به این شبهه که پزشکان جان خود را به خطر می‌اندازند پس در نتیجه حق دارند که حقوق بالا دریافت کنند، گفت بین فداکاری و درآمد، رابطه‌ای وجود ندارد. مگر فداکاری را با درآمد می‌سنجند که بگوییم چون این پزشکان فداکاری می‌کنند باید حقوق نجومی بگیرند؟! فداکاری یعنی انجام وظیفه اجتماعی نسبت به ملت و کشور. اگر این حقوق‌های نجومی موجب این شود که ما تجهیزات نداشته باشیم، بیمارستان نداشته باشیم آیا این فداکاری است یا خیانت است؟

دکتر حسینی به شدت معتقد است «ناعدالتی در نظام درمان، ناعدالتی در ساختار سرمایه‌داری پزشکی است.» در بحران اخیر، شاهد بودیم که طیف نظام‌های سوسیال در موضوع کرونا با فاصله از نظام‌های لیبرال بهتر بودند! و در نهایت با تحلیل ساختار قدرت در آمریکا بیان داشت: برداشت من این است که به مردم اجازه شورش اجتماعی نخواهند داد.



یادداشت |

## مصاف ایران با کرونا

▲ دکتر مجتبی جهان تیغ

کرونا به جرات از بزرگترین و بی سابقه ترین چالش های سلامت عمومی کشور در دوران پس از انقلاب است. ویروسی که از سطح زندگی فردی تا ساختارها و نهادها کشور را درگیر کرده است. پاسخ هر یک از این نهادها اعم از دولت، مجلس، رسانه، طبقات مختلف جامعه، بازار و... قابل بررسی و تحلیل جداگانه است.

کرونا در دوران اوج گیری های چالش های اقتصادی بعلم درونزا در ایران رخ داد. توسعه اقتصادی نولیبرال دولت های متوالی پس از سه دهه با محوریت آزادسازی و خصوصی سازی منجر به شوکهای ارزی و حامل های انرژی و کاهش ارزش پول ملی و قدرت خرید مردم و تورم افسارگسیخته و افزایش هزینه های زندگی و شکاف های طبقاتی شده است که منتج به کاهش سرمایه اجتماعی دولت و حاکمیت نیز شده است. مسئله ای که پس از شوک بنزینی و وقایع آبان ماه تشدید شد. این کاهش سرمایه اجتماعی پیرو سیاست های تورمزا و فقیرسازی آحاد مردم و بی توجهی به عدالت، خود را در کاهش مشارکت انتخاباتی مجلس و در نیز بی توجهی مردم به هشدارها و توصیه ها ارشادی دولت برای قرنطینه خانگی و عدم مسافرت، نشان داد.

در این بستر ناخوشایند کرونا ورود کرد و توان حکمرانی دولت و مجلس



مجتبی  
جهان تیغ

پژوهشگر علوم سیاسی  
و اقتصاد

و ساختار اجتماعی و رسانه‌ای و مدیریتی کشور را به چالش کشید. فارغ از کم و کیف این چالش‌ها و پاسخ آنها، مسئله‌ی مصاف نابرابر مردم کم‌تر محل توجه بوده است. حتی برخی نخبگان و مقامات اظهار کردند که کرونا و ویروسی دموکرات است و همه مردم اعم از فقیر و غنی به یک اندازه در خطر هستند. به هر حال نتیجه سالها سیاستگذاری و اجرای سیاستهای نولیبرالی در حوزه اقتصاد، سلامت، آموزش، توسعه و عدالت اجتماعی هویدا شده است و کیفیت زندگی و آسیب پذیری نابرابر مردم در مقابل کرونا نمایان و قابل بررسی است.

کرونا با نابرابری تشخیص داده شد!

اولین نمودهای نابرابری که در روزهای ابتدایی شیوع آن در ایران توسط کرونا پرده‌برداری شد، دسترسی راحت مقامات به امکانات تشخیصی بود. مقامات می‌توانستند در اولین مراحل بیماری یعنی تب و بدن درد و حتی تماس و مصافحه با بیماران و حتی بصورت غربالگری (آنچه در مجلس انجام شد) از نظر ابتلا به کرونا بررسی شوند و سریع اقدام به درمان نمایند. اما در همان روزهای نخست، بیماری مردم عادی طبق پروتکل‌ها و در موارد شدید و گاهی بعد از فوت (موارد جدید شهرستانها در روزهای ابتدایی) تشخیص داده می‌شد، مسئله‌ای که کاملاً خلاف روح انقلاب اسلامی و سیره حکومت علوی است.

نابرابری در سلامت

مردم در مقابل کرونا آسیب پذیری یکسانی ندارند. شرایط اولیه سلامت مردم در مواجهه با ویروس کرونا یکسان نیست. در گروه‌های پر خطری چون دیابتی، قلبی و ریوی، میزان و توان کنترل بیماری مرتبط با توان درامدی، طبقه و موقعیت اقتصادی اجتماعی و جغرافیایی آنهاست. بیمار دیابتی در پایین یا حاشیه شهر یا استان مرزی که به دلیل فقر درامدی توان تهیه منظم دارو و ویزیت‌های منظم پزشکی ندارد و دارای قند خون کنترل نشده و بالا است، سیستم ایمنی بسیار آسیب پذیرتری دارد تا بیماری با توان مالی مناسب و مراجعات منظم به پزشک. به گفته آقای حریرچی معاون وزیر بهداشت و درمان پس از شوک ارزی و تورم پنجاه درصدی مراجعه به پزشک ۳۰ درصد کاهش داشته که نتیجه‌ای جز کنترل ضعیف‌تر بیماری‌های مزمن و و شیوع عوارض بیماری‌ها و رشد مرگ و میرها و کاهش طول عمر مردم به‌ویژه اقشار فرودست ندارد. این در حالی است که طبق گزارش مرکز آمار ایران در سال ۹۷، دهک ثروتمند جامعه ۲۴ برابر دهک فقیر جامعه برای بهداشت و درمان خود می‌تواند هزینه کند؛ یعنی سلامت تبدیل به کالایی شده است که طبقات

فرا دست با قدرت مالی خود می‌توانند تهیه کنند و می‌توانند با هزینه بیشتر با کسب شرایط اولیه سلامت بهتر و کسب شرایط بهداشتی و تغذیه‌ای و محافظتی بهتر در مواجهه با ویروس کرونا در موضع آسیب پذیری کمتری قرار بگیرند. نابرابری از کرونا کشنده‌تر است!

نابرابری در سلامت واقعی است که از ساختارها و سیاستهای اقتصادی اجتماعی سیاسی حاصل شده است. اولین و مهمترین شاخص سلامت و حتی توسعه (بر پایه مفاهیم توسعه انسانی در مقابل نظریات قدیمی تر توسعه به مثابه رشد اقتصادی و درآمد محور)، امید به زندگی است که در ایران بین مناطق مرکزی و برخوردار با مناطق پیرامونی و محروم شکافی ده ساله است. مردم استان سیستان و بلوچستان به طور میانگین ده سال زودتر از مردم تهران و البرز می‌میرند (۶۵ سال در مقابل ۷۵ سال)؛ یعنی به سالمندی بالایی نمی‌رسند که جزو گروه‌های پرخطر مرگ توسط کرونا شوند. قبل از کرونا شکار محرومیت می‌شوند! عدالت و برابری در امکان بقا و زندگی از ابتدایی ترین حقوق اولیه هر ایرانی است و این شکاف هولناک ده ساله هیچگاه از سوی جریانات سیاسی چه در مجلس و دولت و رسانه‌ها محل بحث و دغدغه جدی نبوده است. کمربند استانهای مرزی ایران دارای شکاف میانگین پنج ساله است که با کمی ضرب و تقسیم در جمعیت این استانها پرده از مرگ خاموش صدها هزار نفر برمی‌دارد. برای مثال این مقدار برای استان سیستان و بلوچستان با جمعیت ۱/۴ میلیون روستایی، فوت حدود ۱۷۵۰۰۰ نفر می‌شود. طبق تحقیقات «ویلیکینسون» در کشورهایی با نابرابری زیاد ولو ثروتمند و حتی با بیشترین سرانه سلامت، میزان امید به زندگی، از کشورهای برابرتر کمتر است (امریکا در مقابل کشورهای حوزه اسکانندیناوی). همچنین اثبات شده است که فقرا از ثروتمندان بیشتر می‌میرند و عمر کوتاه تری دارند.

ویروس نولیبیرالسم از کرونا کشنده‌تر است!

محرومیت و فقر و نابرابری از کرونا به مراتب کشنده‌تر است. سیاست‌های مسبب این محرومیتها از کرونا کشنده‌تر است. جهان به تجربه دریافته است که ایدئولوژی‌های انسانی بسیار بیشتر از بلایای طبیعی توان ایجاد بزرگترین کشتارهای بشری را دارند. فاشیسم طی جنگ جهان دوم ۷۰ میلیون نفر، کمونیسم قاتل میلیون‌ها نفر در شوروی و چین، لیبرال سرمایه‌داری امریکا با به راه اندازی جنگهای متعدد، و نهایتا نولیبیرالسم با بسط نابرابری و فقر در امریکای لاتین و افریقا و امریکای جنوبی. همچنین با به راه اندازی گذارهای دردناک و کشنده و غارتگرانه به بازار آزاد، مثل کودتای نولیبیرالی «ژنرال پینوشه»

در شیله و گذار استبدادی و خونین این کشور به اقتصاد آزاد یا روسیه در دهه نود میلادی بعد از فروپاشی شوروی و گذار از اقتصاد کمونیستی به بازار آزاد که با کاهش امید به زندگی و فقر گسترده بی سابقه مواجهه شد. شورش های نان و سرکوب و کشتارهای در دهه هشتاد و نود در بسیاری از کشورهای جهان سوم رخ داد. نولیبرالیسم بیش از سه دهه است در ایران رخنه کرده و ویروس نولیبرالیسم در دولت و مجلس و دانشگاه و بدنه‌ی مدیریتی و کارشناسی کشور نفوذ کرده و تبعات اقتصادی سیاسی فرهنگی امنیتی آن سالهاست به جامعه و نظام تحمیل می شود. در حالی که در تجربه معاصر ایران بیشترین افزایش امید به زندگی پیش از ورود اندیشه نولیبرال در سال ۶۸، در زمان جنگ تحمیلی و طی شدیدترین فشارها و کمبودهای اقتصادی رخ داد که با اندیشه عدالتخواه و تعهد دولت به تحقق قانون اساسی به ایجاد شبکه‌های خانه‌های بهداشت از شهر تا روستا در مناطق محروم و توسعه‌ی مراقبتهای بهداشتی به سرتاسر کشور اقدام کرد و گامی بزرگ در تحقق برابری و عدالت در سلامت آحاد ملت برداشت.

نابرابری در تهیه لوازم محافظت از کرونا

مرحله ابتدایی جلوگیری از ابتلا دسترسی به اقلام بهداشتی و محافظتی است. با افزایش تقاضا بازار در تامین اقلام شکست خورد و احتکار و گران‌فروشی بر بازار مسلط شد و پرده از بازار بیمار ایران که در سیره دلالتان است برداشت؛ البته این نما از ماهیت بازار پس از شوک ارزی و تخصیص میلیاردها دلار ارز دولتی به بخش خصوصی و بازاریان جهت تامین کالاهای اساسی نمایان شده بود. اما در بحران کرونا و مسئله سلامت عمومی باید بازار مهار شده و از اقلام بهداشتی کالازدایی می شد؛ چرا که توان مالی مردم به شدت نابرابر و در دهک‌های کم درآمد بحرانی است. طبقات مستضعف قادر به تهیه این اقلام حتی از بازار عادی نیستند چه برسد به بازار سیاه. در پیمایشی که اخیرا انجام شد در برخوردارترین شهر با بالاترین سرانه درامدی کشور، یعنی تهران، ۲۲ درصد مردم عدم توان مالی را علت عدم تهیه اقلام محافظتی و ضد عفونی اظهار کردند؛ لذا تکلیف مناطق و استانهای محروم چون سیستان و بلوچستان با هفتاد درصد جمعیت زیر خط فقر مطلق روشن است. در این نابرابری در امکان دسترسی به اقلام بهداشتی در ترکیب با شرایط محیطی غیر بهداشتی حاشیه‌ی شهرها و اجبار به کار و عدم ماندن در خانه، آسیب پذیرترین قشر جامعه در مقابل کرونا اقشار فرودست جامعه و مستضعفین هستند.



## تغذیه و استرس نابرابر

بیماری‌زایی کرونا متناسب با توان سیستم ایمنی فرد است. در فردی با سیستم ایمنی قوی در حد سرماخوردگی و فردی با سیستم ایمنی ضعیف دچار نارسایی ریه می‌شود. جدا از وجود یا نبود بیماری مزمن و منحل سیستم ایمنی بدن، سیستم ایمنی به واسطه محور غدد و زنجیره هورمونی از مغز تا غدد فوق کلیوی از سطح استرس ادراک ذهنی و محیطی فرد به شدت متاثر است. هیپوتالاموس در مغز با ادراک استرس و ترشح هورمون‌های واسطه و تحریک غدد فوق کلیوی باعث ترشح هورمون ادرنالین برای استرس کوتاه مدت و کورتیزول برای استرس بلند مدت می‌شود تا فرد را برای مواجهه با استرس مزمن مهیا کند. ثابت شده است که این هورمون‌ها به ویژه کورتیزول مهارکننده سیستم ایمنی است.

مردم از نظر استرس در شرایط نابرابری هستند. هر چه از طبقات مرفه و ثروتمند به سمت طبقات فرودست می‌رویم مقدار استرس بیشتر می‌شود و استرس بیشتر یعنی سیستم ایمنی ضعیف‌تر. قراردادهای موقت کارگری و ناامنی شغلی به شدت استرس‌زا است. فقر و درآمد پایین به شدت استرس‌زا است. تورم و گرانی و افزایش هزینه‌های نیازهای اساسی زندگی و مایحتاج روزانه، حاشیه‌نشینی و زاغه‌نشینی، اجاره‌نشینی و جهش در اجاره استرس‌زاست. شوک‌درمانی و آزادسازی ناگهانی قیمت‌ها استرس‌زا است. داشتن بیمار مزمن و عدم توان مالی در مان افراد بیمار خانواده استرس‌زاست. یک میلیون خانوار به علت هزینه‌های کمر شکن درمان به زیر خطر فقر می‌روند. بی تردید این زنجیره عوامل استرس‌زا عمده ناشی از تصمیمات دولت و مجلس است و روح عمده این تصمیم‌ها و سیاست‌ها اندیشه نئولیبرال با محوریت آزادسازی و خصوصی‌سازی و مقررات‌زدایی است که فشار له‌کننده این سیاست‌ها، با تحمیل استرس فزاینده سیستم ایمنی، عمده مردم جامعه را کم‌کار و اقشار مستضعف و کم‌درآمد را از نظر سلامتی بسیار آسیب‌پذیر می‌کند. آن هم در شرایطی که برخی نواحی کشور عمده مردم زیر خط فقر زندگی می‌کنند؛ مثلاً با توجه به خط فقر اعلامی سال ۹۷ مرکز پژوهش‌های مجلس تا پایان سال ۱۳۹۷ در حدود ۲۳ الی ۴۰ درصد (با سناریوهای مختلف برای وضعیت درآمدی خانوار در سال ۱۳۹۷) در زیر خط فقر قرار خواهند گرفت. یعنی بیش از هفتاد درصد مردم سیستان و بلوچستان زیر خط فقر مطلق هستند و درآمد روستاییان این استان به اندازه نیمی از درآمد روستاییان کشور است و البته کمترین امید به زندگی را هم دارند.

نابرابری در دسترسی به پزشک و تخت بیمارستانی پس از شکست اقدامات محافظتی و بهداشتی و توان سیستم ایمنی، مرحله بعدی درمان و بستری است. این مسئله حیاتی نیز در ایران از نابرابری رنج می‌برد. به‌طور میانگین ایران در مقایسه با سایر کشورهایی که سن امید به زندگی آنها مشابه یا حتی کمتر از ایران است از سرانه پزشک، پرستار و تخت بیمارستانی کم‌تری برخوردار است؛ به طوری که این مقدار برای عمده کشورهای متوسط به بالا برای پزشک و تخت بالای ۲ تخت به ازای هر هزار نفر است (ایران حتی از عراق و سوریه هم پزشک و پرستار کمتر دارد) این در نواحی چون چابهار که هم اکنون هم به‌واسطه مسافران به کرونا مبتلا شده است کمتر از نصف مقادیر میانگین کشوری است (۰/۶ تخت به ازای هزار نفر!) و استان سیستان و بلوچستان کم‌ترین سرانه تخت بیمارستانی را دارد. این نابرابری در کمربند استانهای پیرامونی همچون سایر شاخص‌های کیفیت زندگی حاکم است. درحالی که برخی شهرستانهای صدهزار نفره سیستان و بلوچستان دارای دانشگاه پولی هستند اما فاقد بیمارستان هستند و بیماران نیازمند به بستری به شهرهای دیگر سفر می‌کنند. این عدم دسترسی‌ها یکی از علل عمده رکورداری این استان در مرگ‌ومیر مادران باردار در کشور نیز هست.

از دولت حداقلی نئولیبرال تا نابرابری در خودمراقبتی و خودقرنطینگی راهبرد اصلی دولت در مهار کرونا در کشور تاکید بر خودمراقبتی و رعایت بهداشت فردی و خودقرنطینگی خانگی است. در نبود قرنطینه شهری و مداخلات گسترده به توصیه و ارشاد بسنده شده است که در این رویکرد حداقلی توان اقتصادی و فقر درآمدی دولت که در بودجه انقباضی ۹۹ هویدا شد بی‌تاثیر نبوده است. رعایت بهداشت فردی مسئله‌ای متأثر از نابرابری فضایی و شرایط زندگی و بهداشت عمومی است. بهداشت فردی در شرایط محیطی عفونی و غیربهداشتی محکوم به شکست است. زندگی در کنار فاضلاب و پشته‌های زباله بخشی از زندگی روزانه مردم حاشیه نشین کشور است. کلان شهرهای کشور جملگی دچار حاشیه نشینی گسترده هستند و جمعیت میلیونی فقرای شهری در محیط با فقر بهداشتی و آلوده زندگی می‌کنند. فقط در استان سیستان و بلوچستان پنجاه درصد جمعیت شهری حاشیه نشین هستند، چابهار دارای بیشترین نسبت جمعیت حاشیه نشین در کشور است.

نابرابری در خدمات شهری و بهداشت عمومی طی سه دهه بسط اندیشه نئولیبرال خودگردانی و دولت زدایی مشهود و چهره شهرها را به شدت طبقاتی و دوقطبی کرده است. پیرو خودگردان شدن شهرداری‌ها، شهرهای مرکزی و

مناطق ثروتمند دارای شهرداری‌های ثروتمند و در نتیجه دارای خدمات شهری و بهداشت عمومی قابل قبولی هستند و مناطق محروم با فقر درآمدی مردم دارای شهرداری‌های فقیر و در نتیجه از خدمات و بهداشت عمومی ضعیفی برخوردارند. همچنین مناطق محروم با معضلات زیست محیطی گسترده مواجه‌اند.

قرنطینه خانگی توصیه درست منوط به اینکه شرایط برای همه برابر باشد. مردم در ماندن در خانه اختیاری ندارند و جبر و فشار معیشت آنها را از خانه بیرون می‌کند. کرونا زمانی به ایران وارد شده که نولیبرالیسم مردم را از خانه اخراج کرده و آنها را به تقلا در بازارهای مقررات‌زدایی ورها و آزاد مجبور کرده، چراکه نیازهای زندگی همگی بازاری و حقوق آنها کالایی شده است. عمده مشاغل خدماتی و کارگری بصورت قراردادهای غیررسمی خارج از تعهدات قانون کار و بیمه تامین اجتماعی و یا رسمی ولی موقت است که در صورت عدم انجام و در خانه ماندن فرد، اخراج می‌شوند. مشاغل کارگری روزمزد دارای درآمد روزانه هستند و در صورت خانه ماندن، فرد و خانواده‌ی وی بدون درآمد و توان حتی تامین نیازهای خوراکی روزانه خود را ندارند. در نبود یک نظام رفاهی حمایتی فراگیر و عادلانه، دولت توان حمایت عمومی را ندارد و راهی جز یارانه خانوارها برای حمایت عمومی نیست. در صورت نیاز به تعطیلی عمومی نواحی بحرانی و کل کشور دولت باید به میزان حقوق ماهیانه یارانه مردم را شارژ کند.

نولیبرالیسم چگونه عدالت در سلامت را به محاق برد؟

مسئله نابرابری در سلامت بسیار جدی و فزاینده است و نیز متاثر از اندیشه و سیاستهای اقتصادی. چه اقدامات حمایتی و کنترلی مهار کرونا برای کوتاه مدت چه ارتقا زیرساختهای بهداشتی و درمانی و شاخص‌های کیفیت زندگی و عدالت اجتماعی در بلند مدت، همه و همه نیازمند منابع مالی بالایی است که دولت فقیر شده با معافیت‌های مالیاتی رانتی برای ثروتمندان و ابرشرکتها و خصوصی سازی افسارگسیخته و افراطی منابع آن را (عمده صنایع پتروشیمی با درآمدهای میلیارد دلاری) از دست داده است، به طوری که سهم دولت از تولید ناخالص ملی از ۴۸ درصد در سال ۵۵ و ۲۵ در سال ۸۵ و نهایتاً به ۱۱ درصد در سال ۹۸ سقوط کرده است. بی شک پس از مهار ویروس کرونا، اولویت مجلس و دولت آینده و جریانات عدالت خواه باید مهار ویروس نولیبرال و مقابله با توسعه اقتصادی نابرابر ساز نولیبرال و بسط حداکثری عدالت اجتماعی و بازگشت به قانون اساسی باشد.



## تحلیل و تبیین

دکتر مجتبی جهان تیغ پژوهشگر علوم سیاسی و اقتصاد است. او هم‌چنین فعال اجتماعی و عدالتخواه استان سیستان و بلوچستان است. او در یادداشت اخیر خود برای سایت باشگاه اندیشه، به مسئله‌ی مصاف نابرابر مردم اشاره دارد و معتقد است این نابرابری از کرونا کشنده‌تر است!

او با بیان اینکه کرونا در دوران اوج‌گیری‌های چالش‌های اقتصادی به ایران ورود کرد و توان حکمرانی دولت و مجلس و ساختار اجتماعی و رسانه‌ای و مدیریتی کشور را به چالش کشید، معتقد است نابرابری در سلامت و واقعیتهای اجتماعی که از ساختارها و سیاستهای اقتصادی اجتماعی سیاسی حاصل شده است. دکتر جهان تیغ در ادامه به بیان این نابرابری‌ها پرداخته است. اولین نمودهای نابرابری که در روزهای ابتدایی شیوع آن در ایران توسط کرونا پرده‌برداری شد، دسترسی راحت مقامات به امکانات تشخیصی بود! مسئله‌ای که کاملاً خلاف روح انقلاب اسلامی است و از سوی دیگر حتی در مواجهه مردم با سلامت نابرابری حاکم بود. نابرابری در تهیه لوازم محافظت از کرونا، نابرابری در دسترسی به پزشک و تخت بیمارستانی و حتی در رعایت بهداشت فردی و حتی در تغذیه و استرس نابرابر مسائلی است که کرونا به ما یادآوری می‌کند. فقر و درآمد پایین، تورم و گرانی و افزایش هزینه‌های نیازهای اساسی زندگی و مایحتاج روزانه، حاشیه‌نشینی و زاغه‌نشینی، اجاره‌نشینی و جهش در اجاره و... همه عواملی است که استرس‌زاست و قشر متوسط وضعیافت جامعه را تهدید می‌کند. ایشان با نقد توصیه قرنطینه‌خانگی که از سوی دولت تبلیغ می‌شد افزود که قرنطینه‌خانگی توصیه درستی است منوط به اینکه شرایط برای همه برابر باشد. و در آخر به ریشه این نابرابری‌ها اشاره کرد و گفت نولیبرالیسم بیش از سه دهه است در ایران رخنه کرده و ویروس نولیبرالیسم در دولت و مجلس و دانشگاه و بدنه‌ی مدیریتی و کارشناسی کشور نفوذ کرده و تبعات اقتصادی سیاسی فرهنگی امنیتی آن سالهاست به جامعه و نظام تحمیل می‌شود. نولیبرالیسم موجب شده که سلامت تبدیل به کالایی شود که طبقات فرادست با قدرت مالی خود می‌توانند تهیه کنند و می‌توانند با هزینه بیشتر با کسب شرایط اولیه سلامت بهتر و کسب شرایط بهداشتی و تغذیه‌ای و محافظتی بهتر در مواجهه با ویروس کرونا در موضع آسیب‌پذیری کمتری قرار بگیرند.



## گفتگو

# دنیا در پسا کرونا چگونه خواهد بود؟!

▲ دکتر سید مجید امامی

• مسئله علم، شناخت امر کلی است. به نظر شما کرونا در کلیتش چه شکلی دارد؟

به دو صورت می توان به این سوال پاسخ داد: یک پاسخ از منظر تاریخ علم و فناوری است و یک پاسخ از منظر جامعه شناسی تاریخی است، یا شاید بهتر است بگویم فلسفه تاریخ. از نظر تاریخ علم و فناوری شما باید این را در نظر داشته باشید که کار علم طبیعی حداکثرسازی است. کار علم تجربی تطبیق زیست انسان با عالم خلق است، نه عالم امر. از این منظر، شناختی که علم می تواند از بحران کرونا بدهد این است که در جریان علم یک نقصی نسبت به حرکت طبیعت وجود دارد. این چیزی است که ما به آن توجه نمی کنیم.

هر چند در صد سال اخیر بت وارگی علم مدرن تا حد زیادی مورد خدشه قرار گرفته است ولی همچنان، مخصوصاً کشورهای در حال توسعه مثل ما فکر می کنند «علم، مطلق تطابق با واقع و به روز بودگی انسان است». ما به لحاظ تاریخ علم و فناوری می توانیم دوره های مختلفی را در تاریخ ببینیم که عقب بودن از قانون طبیعت یا خشم طبیعت یا حتی واکنش طبیعت اتفاق افتاده است و باعث تحول در تاریخ علم شده است.



سید مجید  
امامی

عضو هیات علمی و استاد  
دانشگاه امام صادق (ع)

مهم است که ما این موضوع را متوجه بشویم و درک بکنیم. پس درک کلی از مسئله امروز، درک عدم به روز بودن علم ما و عصیان علم بنیاد انسان است. در دوره‌های قبل این طور بوده است که جریان علمی، عصیان علم بنیاد نداشته است؛ یعنی همواره فرضش بر این بوده است که ناشناخته‌هایش بیشتر از شناخته‌هایش است. درست است علم جدید هم می‌گوید ما هنوز چیزهایی را شناختیم ولی نحوه مواجهه‌اش با جهان ناشی از این است که چنین غروری دارد و مدعی است من جهان را در تسلط گرفته‌ام. این امر نشان دهنده این است که تسخیر طبیعت اتفاق نیفتاده است. درست است که ما طبیعت را اذیت و تخریب می‌کنیم ولی سلطه‌ای بر طبیعت نداریم. به خاطر همین در اوایل قرن بیستم این سوال مطرح شد آیا انسان می‌تواند بر عارضه مرگ فائق شود یا خیر؟ برخی می‌گفتند بله، می‌توانیم جلوی مرگ را بگیریم. واقعیت این است در این ماجرا ما مستخر طبیعت هستیم و طبیعت مستخر ما نیست.

پس یا علم راهش را ناقص پیش آمده است یا ما هنوز در اوایل القای علم هستیم. این حرفی است که ادیان هم می‌زنند و می‌گویند تا قبل از زمان ظهور حقیقت در عالم، فقط دو حرف از ۲۷ حرف علم برای ما آشکار می‌شود. ثمره عملی این حرف، کرنش بیشتر به عالم امر است که مسلط بر عالم خلق است. ثمره دیگر آن کمک گرفتن بیشتر از عالم امر برای مدیریت عالم خلق است. وقتی هابرماس و ژیزک و... مصاحبه می‌کنند اصلاً به این موضوع اشاره نمی‌کنند. آنها در این شرایط چه پاسخ می‌دهند؟ برخی از آنها مشکلات ساختاری جهان را بر می‌شمارند، برخی هم سعی می‌کنند به بحران حقیقت احواله بدهند؛ یعنی همان حالت آویزان بودگی و درماندگی انسان. ما باید اینجا مطالبه‌گری داشته باشیم. البته باید بگویم انتقادی‌ها، پست مدرن‌ها و پست پوزیتیویست‌ها در این مسئله با ما همراه هستند و معتقدند که علم زیاد کنده‌گویی کرده است.

از منظر جامعه‌شناسی تاریخ هم می‌توان به این سوال پاسخ داد. یکی از مفاهیمی که به شدت در فلسفه تاریخ باید روی آن بحث کرد بحث بحران است. بحران‌ها حرکت‌های بزرگ و شکاف‌های بزرگ در تاریخ ایجاد می‌کنند. بحران به معنای درماندگی یک نظم تمدنی از واقعیت تمدنی است. جنگ جهانی اول و دوم به معنای حقیقی کلمه بحران تمدنی بود و درماندگی نظم قبلی را نشان می‌داد. اصلاً ماجراهای چرخش فرهنگی و اتفاقاتی که برای اروپا

و آمریکا افتاد حاصل جنگ جهانی دوم بود که از دلش علوم انسانی متحول شد.

آنچه امروز از اندیشه انتقادی، اندیشه پسامدرن و اندیشه پساساختارگرایی وجود دارد محصول بحران جنگ جهانی دوم است. پس از این نظر علوم انسانی نسبت به بحران متأخر است. در بحث قبل، علم باید شأن ماتقدمش را محقق کند اما در بحث جامعه‌شناسی تاریخی، علم باید شأن متأخرش را محقق کند. الآن هنوز دیر نشده است و علم باید واکنش نشان بدهد. من نمی‌دانم علوم تجربی سر عقل می‌آیند که واکنش نشان دهند یا نه. به عنوان مثال عرض می‌کنم احتمالاً در همین حوزه داروسازی، توجه بیشتر به بوم‌شناسی، توجه بیشتر به گیاهان و خصلت‌های جادویی گیاهان برای درمان، در دنیا خیلی پررنگ تر می‌شود. همانطور که چین توانست موفق بشود و الآن در ایران هم برخی دارند این کار را انجام می‌دهند گرچه جریان سرمایه‌سالاری دارو پزشکی در مقابله مقاومت می‌کند.

پس بحث بحران به لحاظ جامعه‌شناسی تاریخی می‌تواند کرونا را به مثابه یک انقطاع از نظم تمدنی قبلی به نظم تمدنی جدید بشناسد. من نمی‌گویم در پساکرونا همه چیز بلادرنگ عوض می‌شود. اینکه می‌گویند پساکرونا یک دنیای دیگر است را واقعا من نمی‌دانم؛ ولی میفهمم که اگر عالمان و اندیشمندان، نقش خودشان را ایفا کنند الان وقت تحول است. ممکن است بگوئیم عصر یخ‌زدگی روشنفکران و دانشمندان است و اینها از بین رفته‌اند. به هر حال اگر دانشمندان نقش خود را ایفا بکنند الان وقت تحول است.

بر همین اساس باید این بحران را توضیح داد. ما هم می‌توانیم از چارچوب تحلیل والرشتاین استفاده کنیم و هم از چهارچوب نظری اولریش بک. در بحث والرشتاین اساساً با بحران‌های جهانی ساختارها به پایان می‌رسند و بحرانهای جهانی اگر عمقشان درک بشود و به قله برسند ساختارها را بی‌قدرت و بی‌نفوذ می‌کنند و فضایی برای بالا آمدن عاملیت‌های جدید هستند. مثلاً شما فرض کنید ساختار آموزش و پرورش، ساختار تربیتی موجود، ساختار دولت موجود. اینها ساختارهایی هستند که حاضر نیستند به رقیب خودشان پا بدهند ولی در این شرایط است که اگر ما می‌خواهیم درباره آینده برنامه ریزی در کشور خودمان فکر کنیم باید مقداری به این مسائل توجه بکنیم.

ببینید، بحران محیط زیست یک بحران جهانی بود. اخلاق جهانی



می‌گوید چون بحران محیط زیست بحران جهانی است ما فقط با اخلاق جهانی می‌توانیم جلوی آن بایستیم، باید هوای هم را داشته باشیم. قبلاً این امر اخلاقی بود که من به خاطر وطنم هر کاری انجام بدهم؛ ولی الان مسئله لایه اوزون مسئله جهانی است. شما می‌دانید به خاطر بحران محیط زیست واکنش‌های جهانی اتفاق افتاد. پیمان‌های اجلاس کیوتو، اجلاس پاریس، همه برآمده عزم جهانی بود برای برخورد جهانی؛ ولی بعداً این موضوع از طرف برخی کشورها خصوصاً آمریکا جدی گرفته نشد.

آلان باز ما با یک مسئله جهانی مواجهیم و ساختارهای قبلی جهانی هم در مقابل آن فروماندند. یعنی ساختار سازمان بهداشت جهانی و ساختار سازمان ملل در این بحران کارآمدی ندارند. کدام ساختار از همان اول آمد جلوی این بحران بایستد و بگوید بیایید این بحران را کنترل کنید. سازمان‌های جهانی نتوانستند هیچ کاری انجام بدهند. مگر همین آمریکا تا چند روز پیش نمی‌گفت کرونا یک ویروسی است که چینی‌ها تولید کرده‌اند و می‌خواهند با آن به ما حمله کنند و ما جلوی‌شان خواهیم ایستاد. ویروس چینی نشانه ایستادگی الکی آمریکا بود.

شما به ساختارهای دیگر نگاه کنید؛ مثلاً ساختار رسانه‌ای. ما فکر می‌کنم هر چه در تلویزیون نمایش داده شود را مردم می‌بینند. آیا واقعیت اینطوری است؟ مردم دارند همه چیز می‌بینند غیر از تلویزیون. ما باید در ساختارها تجدید نظر کنیم. در ده سال آینده دیگر وزارت فرهنگ و سازمان تبلیغاتی وجود ندارد. مسئولان باید این را بدانند. همان جمله‌های دیگر که گفته است: هر آن چیزی که سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود. این مصداق حقیقی بحرانی است که به جهان ساختارها افتاده است.

حالا از منظر اولریش بک هم می‌شود به این موضوع نگاه کرد. چون اساساً مدرنیته یک نظم برای مدیریت ریسک بود، یعنی یک نظم بود که می‌گفت من ریسک را به جایی رساندم که تو عمل کنی و الان این موازنه ریسک به هم ریخته است و طبعاً عمل و کنش فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و تمدنی دچار اختلال خواهد شد. اینجاست که ما باید در مورد جامعه‌شناسی ریسک و نسبت ریسک و تمدن سازی صحبت کنیم و نظمی را جستجو کنیم که می‌تواند وضعیت ریسک را مدیریت کند.

• علوم انسانی به صورت خاص کیفیت‌های زندگی را بررسی می‌کند و به دنبال ارائه یک زندگی خوب است. از حیث کیفی، کرونا چه تغییری در زندگی روزمره ما داشته است؟

مهمترین مسئله در کیفیت زیست، کیفیت معنوی و روانی زیست است که توجه به آن احیا شده است؛ ولی باز هم متأسفانه با اینکه معنویت در نظام سرمایه داری دکان خودش را دارد، ولی توجه به حقیقت‌اش نشان داد که در زندگی جدید توجه جدی به حقیقت او نشده است. اگر بخواهیم در مورد کشور خودمان صحبت کنیم، متأسفانه ما هم خوب توجه نکردیم. در جامعه ما حدود ۴۰ درصد از مردم واقعاً در جستجوی معنویت زندگی هستند. اینها یا باید در این شرایط دنبال یوگا بروند یا دنبال ترار و انشناسی و یا دنبال دعای هفتم صحیفه. پس اولاً یک رقابت جدی بین گونه‌های معنویت برقرار است و از طرف دیگر خود این میدان جدید، بیشتر زیست ما را در چنبره نئولیبرالیسم قرار می‌دهد؛ چون مجبوریم معنویت هم بخریم. قبلاً فقط گوشت و مرغ و ترانه و رقص و شومی خریدیم الان باید معنویت هم بخریم.

مهمترین مسئله در مورد کیفیت زندگی مسئله معنویت است. ممکن است ما بگوییم در این بحران خانواده نشان داد چقدر امر مقاومی است. بله، خانواده بسیار مهم است ولی خانواده با معنا و خانواده‌ای که غایت معنوی ندارد متفاوت است. در این شرایط خصوصاً نیاز انسانهای مجرد به معنویت بیشتر می‌شود تا بتوانند در این تنهایی‌ها احساس اتصال به بیکران داشته باشند و به جای این که خودشان را فرو افتاده در زندانی سیاه ببینند، احساس وصل شدن به بی کران بکنند. پس مسئله معنویت است اینجا مطرح است.

در عین حال ما باید از معنویت عمیقی سخن بگوییم که می‌توانیم از آن با عنوان معنویت در میدان یا معنویت جهادی یاد کنیم که با معنویت‌های سکولار خیلی فاصله دارد و هم مبارزه و ایدئولوژی را به حیات انسان برمی‌گرداند، هم عشق و دوست داشتن و محبت را. کسی که می‌آید برای یک علت غایی بزرگتر به دیگران کمک می‌کند، در این شرایط خیلی بهتر میتواند جامعه را اداره بکند و به جامعه آرامش بدهد.

• نظریه‌های کلان فرهنگ‌شناسی و جامعه‌شناسی و فلسفه چه جایگاهی برای امر شایع و فرایند شیوع و پدیده‌های مسری قائل هستند؟

واقعیت این است که ما یک حوزه بسیار مهمی داریم به نام جامعه‌شناسی پزشکی و جامعه‌شناسی سلامت و جامعه‌شناسی بدن. اولاً خیلی نیاز است که ما این حوزه‌ها را بومی‌سازی بکنیم ولی غفلت کردیم. حتی محافل علوم انسانی اسلامی هم از این حوزه‌ها غفلت کرده‌اند. ما باید وارد این حوزه بشویم و آنها را نقد کنیم. یک بخشی از ادبیات جامعه‌شناسی سلامت دنبال تلقین رویکردهای رفتارگرایانه در عرصه زیست است؛ یعنی چطور بتوانیم انسان‌ها را منقاد نسخه خودمان بکنیم و مثلاً چه کسانی منقاد نمی‌شوند؛ ولی در حوزه اپیدمی و پاندمی به نظر می‌رسد در خود نظام سلامت که برای خودش یک انحصاری قائل است، خصوصاً در ایران این انحصار بیشتر وجود دارد، این گفتمان وجود ندارد که باید سیاست‌خوانده‌ها و مدیریت‌خوانده‌ها و علوم اجتماعی خوانده‌ها جامعه را مدیریت کنند. نظام سلامت برای تدبیر بدن است، برای درمان بدن است. درست است حوزه سلامت از مباحث اجتماعی و فرابدن حوزه سلامت نشأت می‌گیرد ولی این مباحث فقط برای کسی نیست که پزشکی عمومی خوانده باشد.

پس بخش زیادی از آن برگرفته از رویکردهای رفتارگرایی است. همانطور که گفتم رویکردهای انتقادی، پساساختارگرایی و رفتارگرایی در مواجهه با پاندمی مواضعی دارد؛ اما آنچه خیلی مهم است رویکرد بومی‌مست. به طور مثال رفتارهای اجتماعی در جامعه ما چه اقتضائاتی دارند که می‌تواند الگوهای مواجهه با پاندمی را بازتولید بکند. آنچه امروز در ایران اجرا می‌شود صد درصد کپی شده ایده‌های سازمان بهداشت جهانی است. عین جملات را اینجا ترجمه می‌کنند و به عنوان سیاست مطرح می‌کنند.

من می‌گویم روی ایده‌های جدید هم فکر کنیم، آزمایش کنیم تا بتوانیم مطالعات اپیدمی خودمان را بومی‌کنیم. یعنی نقش علوم اجتماعی خودمان را به اضافه پدید و بحران اپیدمی نشان بدهیم. ما حتی نمی‌آییم آزمایش بکنیم. انجمن جامعه‌شناسی ایران هم گوش به فرمان اطبا است. پس جامعه‌شناسی پزشکی چه شد؟ این مسئله پزشکی نیست، مسئله سلامت است.

● به نظر شما کرونا یک برآیند و نتیجه از تاریخ عملکردهای انسانی است یا چالش و مانعی (مانند سایر ریسک‌ها و مخاطرات) پیش روی کارنامه اراده‌هاست؟

واقعیت این است که هنوز برای قضاوت درباره این ماجرا زود است اما آنچه واضح است این است که نظم تمدنی کنونی ثابت کرد که چه صورت علمی اش و چه صورت مدیریتی اش از پس تمام مطالبات انسان در شرایط گوناگون زیستی طبیعی برنیامده است. آیا این نتیجه عملکرد انسان است یا اراده انسان به واسطه این بحران باید پرورش پیدا کند و بتواند به مرحله بعد برود؟

ما هنوز مطالعات دقیقی در مورد جنگ بیولوژیک نداریم، پس بهتر است درباره چیزهایی که می دانیم صحبت بکنیم. اینکه این ویروس محصول عملکرد بشر در عرصه ی زیست فناوری است یا حتی اتفاق تصادفی و واکنش تصادفی به برخی مداخلات در حوزه زیست فناوری است هنوز مشخص نیست و همه اینها احتمال است. من فقط تاکید می کنم که نظم فعلی مطلق نیست و ادعاهایش تا حد زیادی شکسته شده است.

- بیشتر دانشمندان علوم انسانی بین طبیعت و فرهنگ معادلاتی مطرح می کنند. کرونا در این معادله بین طبیعت و فرهنگ کجاست؟ نظریه های فرهنگی بر اساس معادله بین طبیعت و فرهنگ درست شده اند و کسی که این را بفهمد می تواند نظریه های فرهنگی را بشناسد. نکته خیلی مهم این است که آیا ماجرای کرونا می تواند منجر به بازتولید نظریه های فرهنگی جدیدی به صورت بومی بشود یا نه؟ ما هنوز یک نظریه پرداز فرهنگی که ایران را شناخته باشد و بتواند شناختش را گسترش داده باشد و به مکتب نظری تبدیل کند نداریم. الان باید به واسطه بازخوانی رابطه طبیعت و فرهنگ در اقلیم ایران، در جامعه ایران نظریه فرهنگی خودمان را تولید کنیم. الان وقت بازتولید نظریه فرهنگی است. در عرصه جهانی هم باز نظر می آید ممکن است برخی نظریات تاریخ شان به سر بیاید.



## تحلیل و تبیین

دکتر سید مجید امامی، عضو هیأت علمی و استاد دانشگاه امام صادق (ع) است. او در این مصاحبه به بررسی رویکرد علمی در دوران پسا کرونا پرداخته است. امامی بیان می‌کند برای از دو جنبه تاریخ علم و فناوری و روش تحلیل تاریخ می‌توان به بررسی و تحلیل این مسأله پرداخت. او با بیان اینکه کار علم تجربی تطبیق زیست انسان با عالم خلق است نه عالم امر، در تحلیل رویکرد تاریخ علم و فناوری می‌گوید شناختی که علم می‌تواند از بحران کرونا بدهد این است که در جریان علم یک نقصی نسبت به حرکت طبیعت وجود دارد. این چیزی است که ما به آن توجه نمی‌کنیم. پس درک کلی از مسئله امروز، درک عدم به روز بودن علم ما و عصبان علم بنیاد انسان است. او با بررسی تحلیل‌های بزرگان فلسفی غرب مانند هابرماس و ژریژک و... معتقد است که هر چند انتقادی‌ها، پست مدرن‌ها و پست پوزیتیویست‌ها در این مسئله با ما همراه هستند و معتقدند که علم زیاد گنده‌گویی کرده است، اما نوع نگاه ما به این مسأله بسیار عالی‌تر و متفاوت‌تر است. او همچنین با نگاه جامعه‌شناسی تاریخی به تحلیل دوران پسا کرونا پرداخته و می‌گوید اساساً بحران‌ها حرکت‌های بزرگ و شکاف‌های بزرگ در تاریخ ایجاد می‌کنند! آنچه امروز از اندیشه انتقادی، اندیشه پسامدرن و اندیشه پسا ساختارگرایی وجود دارد محصول بحران جنگ جهانی دوم است. پس از این نظر علوم انسانی نسبت به بحران متأخر است. پس بحث بحران به لحاظ جامعه‌شناسی تاریخی می‌تواند کرونا را به مثابه یک انقطاع از نظم تمدنی قبلی به نظم تمدنی جدید بشناسد.

سپس مختصری به دیدگاه چارچوب تحلیلی «والرشتاین» با عنوان بحران‌های جهانی ساختارها و «اولریش یک» با عنوان جامعه‌شناسی ریسک می‌پردازد. این استاد دانشگاه مهمترین مسئله در مورد کیفیت زندگی بشر جدید را مسئله معنویت آنهم معنویت جهادی در مقابل معنویت سکولار می‌داند. معنویت توحیدی و جهادی هم مبارزه و ایدئولوژی را به حیات انسان بر می‌گرداند، هم عشق و دوست داشتن و محبت را. کسی که می‌آید برای یک علت غایی بزرگتر به دیگران کمک می‌کند، در این شرایط خیلی بهتر میتواند جامعه را اداره بکند و به جامعه آرامش بدهد. او در نهایت به بحران در غرب اشاره کرد و بیان داشت که نظم تمدنی کنونی ثابت کرد که چه صورت علمی اش و چه صورت مدیریتی اش از پس تمام مطالبات انسان در شرایط گوناگون زیستی طبیعی برنیا آمده است. امروز وقت باز تولید نظریه فرهنگی است.



(در نشست مجازی: کرونا و آینده جامعه ایران)  
سخنرانی |

## بحران کرونا و آینده جامعه

▲ دکتر بیژن عبدالکریمی

ما با یک حادثه تازه روبه‌رو هستیم و اینکه نتایج و پیامدهای آن، جامعه ما و جامعه جهانی را به کدام سمت و سو دارد می‌برد، قضاوتش دشوار است. درباره کرونا در همین ایام ادبیاتی شکل گرفت. می‌دانید که من دانش آموخته فلسفه هستم و بحث‌هایی که دنبال می‌کنم معمولاً با حیات اجتماعی خیلی نسبت دارد و من از رهیافت خودم و از زاویه کلی‌تر به مساله نگاه می‌کنم. اگر ما بخواهیم به کره زمین و تمدن جهانی بیندیشیم باید مساله را در سطح بومی، سطح مساله فردی و مسائل و مواردی بررسی کنیم.

مکرون، رییس جمهور فرانسه گفته بود که ما در حال جنگ با یک دشمن نامرئی هستیم. ویروس کرونا اموری را متغیر کرد. در واقع انسان مدرن سراسر امید بود و اگر عصر روشنگری را به خاطر بیاوریم در واقع قرار بود، علم جدید تمام مسائل را حل کند. در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ میلادی از یک هنرپیشه امریکایی نظرش را درباره مرگ پرسیدند و او پاسخ داد تا پیر شویم علم همه چیز را حل می‌کند. همه ما امید زیادی به تکنولوژی داریم برای مثال وقتی به اتاق جراحی می‌رویم، نگران نیستیم که برنگردیم. در این وضعیت کرونا یک باره زیر پایمان را خالی و ساده‌ترین امور و روابط را متزلزل و محدود کرد. کره زمین با شتاب



بیژن  
عبدالکریمی

دانشیار گروه فلسفه دانشکده  
علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی

اجتناب ناپذیر پیش می‌رفت و گویی کرونا مثل یک امپراتور همه بشریت را به خط کرد و بشر در سطح جهانی کمی آرام گرفت. یک احساسی در سراسر جهان شکل گرفته و گویا نظام جهانی نمی‌تواند تمدن جهانی را حفظ کند. به هر حال این پرسش جدی است تحولاتی که کرونا ایجاد کرد، کی تمام می‌شود؟ در یک لحظه از تاریخ بشر ثبات وجود ندارد و پاره‌ای از زمان تاریخی است. به تعبیر متون مقدس زمانی است یک ماه به هزار سال می‌ارزد و زمان قدسی است. گاهی در یک دوران به یک جهش فکری می‌رسیم که با ۳۰ سال مطالعه نمی‌توانستیم دست پیدا کنیم. آیا کرونا نوید پیدایش یک دوران جدید را می‌دهد؟ آنچنان که اهل نظر می‌گویند: ما شاهد یک زیست جهان تاریخی هستیم و جهان به یک نحو دیگر متغیر می‌شود. پاره‌ای از متفکران معتقدند، ویروس کرونا جهان را با یک جهان مدرن تازه روبه‌رو می‌کند و من چنین احساسی ندارم و می‌پذیرم در جهان تحولاتی اتفاق افتاده ولی در طول تاریخ از این تحولات در جهان زیاد بوده است. مثلاً طاعونی که در ایران آمد در حافظه تاریخی ما جایی ندارد و یقیناً کرونا هم فراموش خواهد شد. من معتقد نیستم کرونا جهان را متغیر می‌کند و باید برای این تغییر درکی از هستی صورت بگیرد تا عالمیت عالم دگرگون شود. کرونا یک حادثه استثنایی بود. یکی از وجوه استثنایی، اشتراک در سطح جهانی بود. پاره‌ای از متفکران معتقدند که یک وضعیت استثنایی است و وضعیت استثنایی را اولین بار فیلسوف آلمانی، کارل اشمیت بیان کرد. او معتقد است حالتی پیش می‌آید که فرمانروایان قدرت سیاسی برای خیر عمومی از قانون فراتر می‌روند. این وضعیت سبب می‌شود قدرتمندان قانون را زیر پا بگذارند. به نظر می‌آید این وضعیت امروز به قاعده تبدیل شده است.

وضعیت غربی‌ها با ما خیلی متفاوت است. بحران در بخشی از زندگی جهان سوم به التهابات جامعه تبدیل شده است. ما مانند دو ده متفاوت شده‌ایم و حرف اصلی این است، قصه این دو روستا را یکی نکنید و نباید خودمان را با غرب مقایسه کنیم در حالی که ما باید با زبان خودمان مشکلات را حل کنیم. متأسفانه فهم روشنفکر ایرانی از مسائل تاریخی از عوام فراتر نمی‌رود. ما شاهد ظهور یک جهان پاساسر مایه‌داری هستیم. نظام سرمایه‌داری ارزش‌های فئودالی را فرو ریخت و آزادی مدنی را ایجاد کرد اما نظام مالی به دلیل انباشت سرمایه، نظم جهانی را به هم زد. تمدن کنونی قدرتمندترین و بزرگ‌ترین تمدنی است که بشر به خودش دیده اما هیچ‌گاه به اندازه امروز فقر وجود نداشته و تکنولوژی این نیازها را ایجاد کرده است. از مسائل جهانی ما شکاف بیشتر میان



کشورهای شمال و جنوب است. امروز فقر عظیمی در جهان وجود دارد که این بحران به جوامع ضعیفی مثل ما منتقل می‌شود.

روند جنگ‌های میکروبیولوژیک دست قدرت‌های اهریمنی است که حتی به خاطر منافع، توده‌های خود را قربانی می‌کنند. همه اینها احساسی را برای آنها که فرصت اندیشیدن را دارند، فراهم کرده که به نظر می‌آید، بشر با یک احساس عدم امنیت مواجه است. ما امروز با دو گونه احساس عدم امنیت مواجه هستیم؛ یک نگرانی فیزیکی است که نگران از دست شغل و درآمد هستیم و این نگرانی عدم امنیت اقتصادی بسیار خطرناک تر است. عدم امنیت دیگر، عدم امنیت متافیزیکی و نداشتن نظام اندیشگی است. در واقع یک نظام اندیشگی که پشتوانه زندگی افراد باشد. ما همه به فکر خانه هستیم اما مهم تر از خانه ماواست.

نظام‌های اندیشگانی بشر فروپاشیده است و دیگر مردم با کتب مقدس مانوس نیستند. متأسفانه امروز یگانه ایمان «پول» شده است. در «حال» زندگی می‌کنیم و اسیر زندگی روزمره شده ایم. تمدن ما با عدم امنیت در سطح جهانیان روبه رو است. کرونا یک حس مشترک را ایجاد کرده و با اینکه امریکا ما را تحریم کرده اما ملت امریکا با ما همدردی کرد. توده‌ها، کرونا را فراموش می‌کنند و زندگی به مسیر عادی خود برمی‌گردد اما وظیفه اندیشمندان این است به خطرات آن بیندیشند. جهان ما جای امنی برای زندگی نیست و هزاران خطر زندگی را تهدید می‌کند اما راه حل فوری هم وجود ندارد یعنی نمی‌توانیم در حال حاضر راه حل پیدا کنیم. بسیاری خودشان را به دریا می‌اندازند تا به جهان غرب نزدیک شوند در حالی که با دو فرهنگی شدن و شهروند درجه دوم بودن مواجه می‌شوند. این احساس باید شکل بگیرد که اینجا خانه من است. واقعیت‌ها را همان گونه که هست، ببینیم؛ چنین نیست که غرب بهشت است و اینجا جهنم. ما با این خاک و با قدرت سیاسی خود نسبتی داریم.

اگر یستانتسیالیسم باید در شرایط کنونی به مسائل اقتصادی پاسخ‌های انسانی دهد و نمی‌توان با اخلاق، مشکلات اقتصادی را حل کرد. کرونا باعث شد، مرگ را حس کنیم و به گفته مولانا زندگی با نیستی در هم تنیده است. اگر مرگ با ماست هر لحظه نیستی را تجربه می‌کنیم. کرونا نشان داد، دیگران خیلی مهم هستند و زندگی ما به دیگری وابسته است. اما اینکه این ویروس بنیان زندگی را فرو می‌ریزد؟ من شک دارم. این ویروس میزان فزاینده رنج را ایجاد کرده که به زودی هم تمام خواهد شد.



## تحلیل و تبیین

دکتر بیژن عبدالکریمی دانشیار گروه فلسفه دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی است. او که متأثر از علی شریعتی و احمد فردید و به تبع آن مارتین هایدگر است، از منتقدان جدی نگاه سیاسی به مقوله فرهنگ، علوم انسانی اسلامی و اسلامی سازی دانشگاه‌ها است و معتقد است باید رویکرد اوتولوژیک جایگزین رویکردهای تولوژیک و ایدئولوژیک شود.

او در نشست «بحران کرونا و آینده جامعه ایران» که ۳۱ اردیبهشت به صورت مجازی برگزار شد به سخنرانی پرداخت و نکاتی را بیان کرد. ایشان بیان کرد که در عصر روشنگری قرار بود که علم جدید تمام مسائل را حل کند و احساس امیدواری زیادی به تکنولوژی در میان ما شکل گرفت. اما با ورود کرونا این احساس را دستخوش تغییر کرد و این مساله را ایجاد کرد که گویا نظام جهانی نمی‌تواند تمدن جهانی را حفظ کند. یک احساس عدم امنیت در میان جهان شکل گرفت. از سویی نگرانی از عدم امنیت فیزیکی و اقتصادی وجود دارد و از سوی دیگر حس عدم امنیت متافیزیکی که ناشی از نداشتن نظام اندیشگی است. تمدن ما با عدم امنیت در سطح جهانیان روبه‌رو است. عبدالکریمی با بیان اینکه معتقد نیست کرونا جهان را متغیر می‌کند و باید برای این تغییر درکی از هستی صورت بگیرد تا عالمیت عالم دگرگون شود، بیان کرد، ما شاهد ظهور یک جهان پساسرمایه‌داری هستیم. نظام مالی به دلیل انباشت سرمایه، نظم جهانی را به هم زد! متأسفانه امروز یگانه ایمان «پول» شده است. در «حال» زندگی می‌کنیم و اسیر زندگی روزمره شده‌ایم. او در نهایت گفت اینکه این ویروس بنیان زندگی را فرو می‌ریزد؟ من شک دارم. این ویروس میزان فزاینده رنج را ایجاد کرده که به زودی هم تمام خواهد شد.



## پرسش

آمریکا روبه زوال؟

- ▲ آمریکا چگونه آمریکا شد؟
- ▲ ایران و آمریکا چه شباهت مهمی با یکدیگر دارند؟
- ▲ طبیعت حکومت آمریکا
- ▲ زوال غرب و فروپاشی آمریکا
- ▲ تظاهرات آمریکا و یا فروپاشی آن؟
- ▲ کرونا و اجتنابناپذیر بودن بوهجه‌های ولو بدون پشتوانه یا با برداشت از صندوق توسعه ملی
- ▲ مدیریت اقتصادی پسا کرونا در ایران



مهدی  
تدینی

دکترای علوم سیاسی از  
دانشگاه تهران

کشته شدن سیاه‌پوست آمریکایی به دست پلیس این کشور، جرقه‌ای شد برای اعتراضات گسترده مردم آمریکا در ایالت‌های مختلف. اعتراضات کم سابقه‌ای که علیه سیاست‌های تبعیض نژادی آمریکا شکل گرفت و به مرور جنبه‌های دیگری نیز یافت. اما نوع روایت متفکران، اساتید و ژورنالیست‌ها به این مساله چگونه بوده است؟! آیا این حوادث نشان از افول آمریکا در سطح جهانی حکایت دارد؟! نوع مواجهه انقلاب اسلامی با این حوادث چگونه باید باشد؟! این‌ها بخشی از سوالاتی است که برخی از نویسندگان در فضای مجازی سعی به تبیین آنها داشته‌اند.

یادداشت |

## آمریکا چگونه آمریکا شد؟

مهدی تدینی ▲

نخستین بذر آمریکا در نخستین سال‌های قرن هفدهم، دقیقاً در سال ۱۶۰۶، در بخش شرقی آمریکای امروزی، بر ساحل آتلانتیک، کاشته شد. پس از آنکه اسپانیا و بعد فرانسه هر یک به امید یافتن ذخایر و مستعمره‌سازی به گوشه‌ای از آمریکا سرک می‌کشیدند، ملکه الیزابت — زنی که حدود نیم قرن (۱۵۵۸-۱۶۰۳) فرمانروایی انگلستان بود — دریانورد محبوب خود، والترالی را روانه آمریکا کرد تا در رقابت با اسپانیا عقب نیفتد و خاکی آن سوی اطلس برای انگلستان به چنگ آورد. والترالی در ۱۵۸۵ به ساحلی در آمریکای

شمالی رسید و با عده‌ای معدود سنگ‌بنای یک «آبادی» (مستعمره) را آنجا نهاد و چون ملکه الیزابت ازدواج نکرده بود و به تعبیر انگلیسی‌ها «ویرجین» (دوشیزه/باکره) بود، نام آن خاک را «ویرجینیا» گذاشت که لقب ملکه بود. اما این آبادی‌سازی‌ها پا نگرفت و از آن تنها افسانه «مستعمره گمشده» در یادها مانده است. عمر الیزابت برای آنکه روزی ببیند مستعمره‌ای انگلیسی در آمریکا پا گرفته است، قد نداد. پس از او، در دوران شاه جیمز اول (۱۶۰۳-۱۶۲۵) بود که انگلیسی‌ها در ۱۶۰۶ آبادی (مستعمره) دیگری را در خاک ویرجینیا پایه‌گذاری کردند، به اسم شاه: «جیمز تاون». این نخستین مستعمره انگلیسی‌ها بود که پایه‌گذارانش فقط ۱۰۵ نفر بودند که نیمی از آن‌ها نیز پس از یک سال به دلیل وضعیت جوی، بیماری، درگیری با بومیان و بی‌غذایی مردند. اما این مستعمره پا گرفت و با همه سختی‌های افزایش و انتقال نیروی انسانی، چهارده سال بعد (۱۶۲۰)، شمار افراد ویرجینیا به هزار نفر و در ۱۶۴۰ به ده هزار نفر رسید.

آمریکایی که ما می‌شناسیم با این مستعمره‌سازی‌ها پدید آمد و ایالات متحد آمریکا، پیش از آنکه انقلاب کند و در جنگی سخت استقلال خود را در طول دهه‌های ۱۷۷۰ تا ۱۷۸۰ از انگلستان به چنگ آورد، مجموعه مستعمراتی متعلق به انگلستان بود که در تاریخ به «مستعمرات سیزده‌گانه» معروف است. بنابراین، مرحله اول تاریخ آمریکا، تاریخ مستعمرات سیزده‌گانه بریتانیاست که آن هم نه در چشم‌برهم‌زدنی، بلکه در یک فرایند بلندمدت ۱۲۵ ساله پدید آمدند. نخستین مستعمره ویرجینیا بود که گفته شد در ۱۶۰۶ پایه‌گذاری شد و واپسین آن‌ها، مستعمره جورجیا، ۱۷۳۲ پایه‌گذاری شد. اما همه این مستعمرات در یک نوار پهن در ساحل شرقی آمریکا تشکیل شد و مساحت آن در برابر ایالات متحد آمریکای امروزی بسیار ناچیز بود. مستعمرات سیزده‌گانه را به سه دسته تقسیم می‌کنند: بخش شمالی آن معروف به نیوانگلند (شامل مستعمرات «نیوهمپشایر»، «ماساچوست»، «رودآیلند» و «کنیکت»، بخش میانی آن معروف به مستعمرات آتلانتیک میانی (شامل «نیویورک»، «نیوجرسی»، «پنسیلوانیا» و «دلور») و بخش پایینی موسوم به مستعمرات جنوبی (شامل «ویرجینیا»، «کارولینای شمالی»، «کارولینای جنوبی»، «مریلند» و «جورجیا»).

تاریخ مستعمرات سیزده‌گانه را هم به سه قسمت می‌توان تقسیم کرد: ۱۶۰۰ تا ۱۶۵۰ دوره پیدایش و پایه‌گذاری، ۱۶۵۰ تا ۱۷۰۰ دوره تحکیم و توسعه و ۱۷۰۰ تا ۱۷۶۰ دوران جدال بریتانیا و فرانسه سر استیلا بر آمریکای

شمالی. در کنار این توسعه ساختاری و انسانی بی‌وقفه، تاریخ این دوره همراه است با ورود و پاگرفتن برده‌داری و جنگ‌های خونبار با بومیان... در نهایت، در پایان این ۱۷۰ سال، انگلستان فرانسه را با کمک مردم مستعمره‌نشین از آمریکای شمالی بیرون می‌راند، اما خزانه خالی کار دستش می‌دهد و ناگزیر مجبور می‌شود از مستعمره‌نشینان مالیات بخواهد. اما این آمریکایی‌ها سرکش‌تر از آن بودند که به سرزمین مادر مالیات دهند. این دعوای مالیاتی به زودی به انقلاب و استقلال آمریکا منجر شد.

اگر بپذیریم آمریکا اقتصادمحورترین کشور جهان است، پس عجیب نیست اگر دلیل یا بهانه انقلاب آمریکا که به استقلال این کشور منجر شد، اقتصادی باشد. انقلاب آمریکا در اصل در پی دعوایی مالیاتی پدید آمد. سیزده مستعمره در خاک امروزی آمریکا پدید آمده بود که همگی زیر فرمان دولت بریتانیا بود. بریتانیا برای حفظ سلطه خود در آمریکای شمالی با حریفی قدرتمند روبرو بود: فرانسه. پس از جنگی هفت‌ساله میان این دو که بخشی از جنگی جهانی - موسوم به جنگ هفت‌ساله (۱۷۵۶-۱۷۶۳) - بود، انگلیسی‌ها موفق شدند فرانسه را از آمریکای شمالی بیرون کنند، اما گرفتار همان بلایی شدند که همیشه جنگ‌های فرسایشی سر دولت‌ها می‌آورد: انگلستان جنگ را برد، اما پیامدهای آن شکستی بزرگ به این ابرقدرت تحمیل کرد.

دولت بریتانیا بسیار بدهکار شده بود: ۱۳۳ میلیون پوند بدهی که فقط سود سالانه آن پنج میلیون بود. برای جبران این بدهی و جلوگیری از ورشکستگی روی مالیاتی که می‌توانست از مستعمراتش در آمریکا جمع کند، حساب کرده بود. اما زهی خیال باطل! مستعمره‌نشینان آمریکایی یاغی‌تر از آن بودند که مالیات دهند. این موضوع زمینه‌ای شد برای دعوایی سیاسی که سال به سال شدت گرفت و به استقلال‌خواهی آمریکایی‌ها منجر شد. ده گام از شروع درگیری تا اعلامیه استقلال آمریکا را می‌توان چنین شماره کرد:

۱. اعلامیه ملوکانه: جورج سوم، شاه بریتانیا، با اعلامیه‌ای کوشید فضای ارضی مستعمره‌نشینان را محدود کند تا از بروز درگیری پرهزینه با سرخپوستان جلوگیری کند.

۲. تدابیر مالیاتی: دولت بریتانیا کوشید با قانون شکر، قانون تمبر، قانون تاوَنزهد و... از آمریکایی‌ها مالیات بگیرد که در همه موارد تیرش به سنگ خورد و تنها نتیجه‌اش این بود که درگیری شدت یافت و مقاومت و اتحاد آمریکایی‌ها بیشتر شد.

۳. کشتار بوستون: در جریان درگیری میان معترضان بوستون و نظامیان

بریتانیا پنج آمریکایی کشته شدند که خوارک تبلیغاتی پر حرارتی برای مخالفان انگلستان فراهم آورد. اصلاً مگر می‌شود مرگ پنج نفر را «کشتار» (massacre) نامید!

۴. مهمانی چای بوستون: بوستونی‌ها محموله بزرگی از چای کمپانی هند شرقی را از کشتی‌های انگلیسی به دریا ریختند که این شروع انقلاب بود.

۵. قوانین تنبیهی: بریتانیا با تدابیری تنبیهی به سرکشی در مستعمرات واکنش نشان داد که این نیز اتحاد آمریکایی‌ها را بیشتر کرد.

۶. نخستین کنگره قاره‌ای: برای نخستین بار آمریکایی‌ها مجلسی سراسری تشکیل دادند که هدفش مقابله با بریتانیا بود. این نخستین دولت یا پیشادولت آمریکایی بود.

۷. نبرد لکسینگتون و کونکورد: وقتی انگلیسی‌ها کوشیدند از انبار کردن تسلیحات دست شبه‌نظامیان آمریکایی جلوگیری کنند، درگیری نظامی آغاز شد و این شروع جنگ استقلال بود.

۸. دومین کنگره قاره‌ای: در این کنگره آمریکایی‌ها اعلام وضعیت دفاعی کردند و ارتشی تشکیل دادند، به فرماندهی جورج واشنگتون.

۹. تشکیل قوانین اساسی جدید در هر یک از مستعمرات و تبدیل آنها به ایالت‌های خودگردان.

۱۰. اعلامیه استقلال: رهبران مستعمره‌نشینان آمریکایی چهارم ژوئیه ۱۷۷۶ اعلام استقلال کردند.

اما آمریکایی‌ها با چه توجیهی اعلام استقلال کردند؟ آنها این توجیه را در حقوق انسانی یافتند که شرح آن در اعلامیه استقلال آمده است. استدلالشان ساده اما گیرا بود: گفتند هر انسانی حقوقی مسلم دارد، وظیفه دولت/حکومت تضمین این حقوق است. هر حکومتی چنین نکند مشروعیتش را از دست داده و بریتانیا مرتکب همین خطا شده است. پس ما اعلام استقلال می‌کنیم.





یادداشت |

## ایران و آمریکا چه شباهت مهمی با یکدیگر دارند؟

مهران صولتی ▲

جرد دایموند نویسنده کتاب جذاب و خواندنی آشوب کوشیده است تا با مقایسه میان بحران های شخصی با بحران های ملی، تجربه زیسته خود در کشورهایی مانند آمریکا، ژاپن، شیلی، اندونزی، فنلاند، استرالیا و آلمان را بر اساس مواجهه دولت های این هفت کشور با بحران ها روایت کند. بر همین اساس دایموند عواملی از جمله؛ اجماع ملی برای پذیرش بحران، پذیرش مسئولیت ملی برای اقدام، تعیین محدوده بحران، دریافت کمک از دیگران، الگوپذیری از جهان، هویت ملی، انعطاف پذیری و ... را به عنوان راهکارهایی برای خروج از بحران های ملی ذکر می کند.

دایموند به عنوان یک شهروند آمریکایی زمانی که مشکلات کشور خود را فهرست می کند رویکردی واقع بینانه و بی طرفانه را از خود به نمایش می گذارد. اینکه امریکای امروز به رغم توفیقات و امتیازات جدی از بحران ها و کاستی های مهمی نیز رنج می برد. از جمله افزایش نابرابری، قطبی شدن عرصه سیاست، رشد فزاینده سهم پول در انتخابات، بی اعتمادی مردم به



مهران  
صولتی

نظریه پرداز عرصه‌ی جامعه  
شناسی سیاسی در دانشگاه علامه  
طلاباطبایی

سیاستمداران و کاهش مشارکت در انتخابات! در این میان دایموند معتقد است که یکی از مهمترین علل ناکامی های امریکا در سال های اخیر عبارت از حاکمیت نگرش منحصر به فرد بودن و فقدان درس آموزی از تجربیات جهانی برای خروج از بحران های پیش رو است.

به باور دایموند از آن جا که دولتمردان امریکا کشور خود را یگانه و برتر از تمامی ممالک دنیا می پندارند حاضر نیستند با توسل به الگوهایمانند کانادا یا اروپای غربی مشکلات خود را رفع کنند. به نظر می رسد این نقطه ای است که امریکا و ایران را به یکدیگر شبیه می سازد. تجربه رفتار ایران در دوران بعد از انقلاب هم شباهلی از یگانگی و خاص بودن را به نمایش می گذارد. تبلیغات رسمی هم با پررنگ کردن نظام سیاسی ایران به عنوان جلوه ای از یک تجربه منحصر به فرد از مردم سالاری متکی بر دین می کوشند چنین قلمداد کنند که نه تنها مشکلات ایران با جهان قابل مقایسه نیست بلکه جنس آن ها و راه حل های شان هم با سایر ممالک متفاوت است.

نگارش الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت هم تلاشی برای آغاز راهی است که هیچ کس تا کنون نرفته است. این در حالی است که پدیده جهانی شدن به اشتراک بحران ها و راه های برون رفت انجامیده است. شاید بتوان تشریح مساعی جهانیان درباره پدیده کرونا را آخرین نمونه از این موارد ذکر کرد. در هر صورت به باور دایموند فقدان رویکرد باز و گشوده به تجربیات و الگوهای جهانی حل و فصل بحران ها می تواند به عنوان یک نقصان جدی در نحوه حکمرانی هر کشور تلقی شود. حال باید اندیشید که بر اساس چه منطقی، دو کشور تا این حد رقیب بل دشمن مانند ایران و امریکا می توانند این چنین شباهت های بارزی از خود را به نمایش بگذارند. شاید این تلاش بتواند به درک واقع بینانه تری از مناسبات موجود میان دو کشور بینجامد!



## تحلیل و تبیین

آقای صولتی نظریه پرداز عرصه‌ی جامعه‌شناسی سیاسی در دانشگاه علامه طباطبایی در این یادداشت نیز همچون دیگر یادداشت‌های خود روی مسأله‌ی «جهانی شدن» تأکید کرده و آن را تنها راه‌رایی کشورها از مشکلات می‌داند. به نظر ایشان ایران و آمریکا هر دو نسبت به این مسأله ضعف داشته و هر دو خود را بهترین و بالاترین کشور می‌دانند که هیچ نیازی به تعامل و تبادل نظر با دیگر کشورها ندارد. این غرور سیاسی باعث شده تا این دو کشور هیچگاه تن به یادگیری از دیگر کشورها نداده و همواره در گرداب مشکلات خود بیش از پیش فرو بروند. نکته قابل توجه این یادداشت اعتراف آقای صولتی به مشکلاتی است که کشور آمریکا با آن دست و پنجه نرم می‌کند. این در حالی است که ایشان در یادداشت‌های قبلی خود معمولاً آمریکا را کشور آرمانی جهان توصیف می‌کرد. به نظر می‌رسد که مقایسه جمهوری اسلامی با رژیم آمریکا کاملاً مع الفارق بوده و نگارنده با غرض ورزی این مسأله را مطرح کرده است. صولتی اصلاح طلب مانند برخی دیگر از هم‌طیفان سیاسی‌اش، هنوز که هنوز است راه تعامل و مذاکره را برای پیشبرد سیاست‌های ایران تنوریزه می‌کنند و از تجربه مانند برجام درس عبرت نگرفته‌اند.

#جهانی شدن

#مذاکره با آمریکا

#تساوی ایران و آمریکا

#ناکارآمدی و خودخواهی جمهوری اسلامی



یادداشت |

## طبیعت حکومت آمریکا

▲ دکتر رشید جعفرپور

عدالت، حقوق بشر، آزادی و دهها مفهوم دیگر از این دست، مفاهیم جذاب، انسانی و موردپسند همه انسان ها در همه دوران های زندگی بشری بوده است. اندیشمندان مختلف هم در مورد آن مفاهیم در نوشته ها، کلاس ها، کتاب ها و سخنرانی هایشان به طور مفصل به آنها پرداخته اند. با مطالعه و مرور همه آن متون می توان فهمید در صورت اجرای صحیح قوانین مربوط به آنها می توان به جامعه ایده آل دست پیدا کرد.

به عنوان نمونه «حقوق بشر» از جمله مفاهیمی است که بعد از جنگ جهانی دوم جزو مطالبات جدی همه جامعه جهانی بود و به زودی در سازمان ملل «کمیسیون حقوق بشر» شکل گرفته و مصوب شد و در مقدمه منشور حقوق بشر گنجانده شد: «به رسمیت شناختن منزلت ذاتی و حقوق برابر و مسلم همه اعضای خانواده بشری اساس آزادی، عدالت و صلح در جهان است.» به مرور در سال های پس از شکل گیری کمیسیون حقوق بشر، میثاق نامه های متعددی در راستای اجرای منشور حقوق بشر تنظیم و مصوب شدند. برخی از این معاهدات مهم که در ارتباط با میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی و میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به تصویب رسیده اند عبارتند از: کنوانسیون رفع همه اشکال تبعیض نژادی (۱۹۶۶)،



رشید  
جعفرپور

مدرس دانشگاه شاهد تهران  
و رئیس مرکز بسیج اساتید وزارت  
علوم، تحقیقات و فناوری

کنوانسیون امحای کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (۱۹۷۹)، کنوانسیون سازمان ملل متحد علیه شکنجه (۱۹۸۴)، کنوانسیون حقوق کودک (۱۹۸۹)، کنوانسیون حقوق افراد دارای معلولیت (۲۰۰۶)، کنوانسیون بین‌المللی حمایت از حقوق کارگران مهاجر و اعضای خانواده‌شان (۱۹۹۰).

علیرغم تصویب کنوانسیون حقوق بشر در سازمان ملل و تصویب این همه معاهده و الزام همه دنیا به عملی کردن این معاهدات و میثاق‌نامه‌ها، کشورهای استکباری خود به نقض آشکار آن پرداخته و چندان به آن پایبند نبوده‌اند. نمونه‌های فراوانی از نقض آشکار این معاهدات را می‌توان در دنیای کنونی به ویژه در تحولات منطقه غرب آسیا و نیز نسبت به شهروندان خودشان مشاهده کرد.

حمله به عراق، یمن، سوریه، افغانستان و کشتن هزاران انسان بیگناه در این کشورها، تقویت تروریسم دولتی رژیم غاصب کودک کش صهیونیستی و شرارت علنی این رژیم علیه ملت مظلوم فلسطین و لبنان، قتل‌عام‌های پی در پی در غزه، تحریم‌های فلج‌کننده دولت آمریکا علیه ملت‌های آزاده، به ویژه علیه ملت مسلمان ایران مخصوصاً تحریم‌های دارویی در شرایط کرونایی، و اخیراً خفه شدن وحشیانه «جورج فلوید»، جوان سیاه پوست آمریکایی زیر زانوی پلیس آمریکا در شهر مینیاپولیس و هزاران مورد از این جنایت‌های حقوق بشری، نشان می‌دهد که این مفاهیم زیبایی حقوق بشر و عدالت و آزادی و... همه در حد یک متن زیبای مکتوب در متون مختلف هستند که برای تدریس، سخنرانی و تصویب منشور بدر می‌خورد و در عرصه عمل فقط برای ژست دیپلماتیک مناسب است. واقعیت بسیاری از کشورهای زورگو و استکباری همین است که آنان در دنیا مشاهده می‌شود، واقعیتی که ماهیت آن سالهای سال توسط بسیاری از آزاداندیشان عالم بیان می‌شده و توسط بسیاری از غربگرایان و آمریکا دوستان انکار و تطهیر می‌شده است.

رهبر معظم انقلاب اسلامی از جمله شخصیت‌هایی بوده که همواره از چهره نقاب‌زده آمریکا پرده برداشته و ساله‌ای سال در تبیین واقعیت حکومت آمریکا، بصیرت افزایی نموده است: «... شما امروز، وضع آشفته‌ی آمریکا را دارید مشاهده می‌کنید. آنچه امروز در شهرهای آمریکا و ایالت‌های آمریکا مشاهده می‌شود، بروز یک واقعیاتی است که همیشه پنهان نگه داشته می‌شد. اینها چیزهای جدیدی نیست، اینها بروز واقعیتهای است؛ که آن لجن‌ته حوض می‌آید بالا خودش را نشان می‌دهد؛ این حالت این جوری است. اینکه مثلاً فرض بفرمایید یک پلیسی با خونسردی تمام، زانویش را بگذارد روی گردن یک

سیاه‌پوستی و همین‌طور ننگه دارد و فشار بدهد تا او جان بدهد - او التماس کند، استغاثه کند، این هم خون‌سرد بنشیند روی او و فشار بدهد - چند پلیس دیگر هم بایستند تماشا کنند و هیچ اقدامی نکنند، یک چیزی نیست که جدیداً به وجود آمده باشد؛ طبیعتِ آمریکایی این است؛ این کاری است که آمریکایی‌ها با همه‌ی دنیا تا حالا می‌کردند. با افغانستان همین کار را کرده‌اند، با عراق همین کار را کرده‌اند، با سوریه همین کار را کرده‌اند؛ با خیلی از کشورهای دنیا [از جمله] قبل‌ها با ویتنام همین کارها را کرده‌اند؛ این اخلاق آمریکا است، این طبیعتِ حکومت آمریکا است؛ امروز این جوروی خودش را نشان می‌دهد. اینکه حالا مردم شعار می‌دهند که «بگذارید ما نفس بکشیم» یا «نمی‌توانیم نفس بکشیم»، که در ایالات‌ها و تظاهرات‌های وسیع شهرهای مختلف، امروز شعار مردم آمریکا شده است، این در واقع حرف دل همه‌ی ملت‌هایی است که آمریکا در آنجا ظالمانه وارد شده است و اقدام کرده؛ این جوروی است.» (بیانات رهبری در روز ۱۴ خرداد ۹۹)

## تحلیل و تبیین



دکتر جعفرپور مدرس دانشگاه شاهد تهران و رئیس مرکز بسیج اساتید وزارت علوم، تحقیقات و فناوری است. ایشان در طی یادداشتی نسبت به حادثه قتل سیاه‌پوست آمریکایی واکنش نشان داده و به تحلیل و بررسی حقوق بشر و معاهدات بین‌الملل پرداخته و معتقد است کشورهای استکباری مانند آمریکا بارها اینرا نقض کرده و این پیمان‌ها صرفاً برای الزام کردن دیگر کشورها استفاده می‌شود.



یادداشت

## زوال غرب و فروپاشی آمریکا

محمدکاظم انبارلویی

غرب وحشی با ایدئولوژی کفر، شرک و الحاد همه مظاهر انسانیت را به سخره گرفته بود. با دو جنگ جهانی میلیون‌ها انسان را به کام مرگ کشانده بود تا به یک معادله دوقطبی تقسیم جهان برسد. خداپرستان زیر شلاق‌های الحاد و کفر ابلسی مدرنیسم دست و پا می‌زدند. امام خمینی (ره) تنها کسی بود که در میانه این طوفان کفرآلود، پرچم توحید را به دوش کشید و به شرق و غرب عالم کفر اعلام جنگ و آمریکا و شوروی را که کفر جهانی را نمایندگی می‌کردند، هدف قرار داد.

امام در اواخر عمر خود صدای شکستن استخوان‌های مارکسیسم را شنید و زوال امپراطوری ستم شوروی را پیش‌بینی کرده بود. او اطمینان داشت به زودی آمریکا هم به این روزگار زوال و فروپاشی دچار خواهد شد. مورخان و سیاستمداران جهان که نمودار پیشرفت انقلاب اسلامی را از خرداد ۴۲ تاکنون در صفحات تاریخ معاصر مرور می‌کنند، همگی بر این واقعیت اعتراف دارند، حرکت انقلاب، یک حرکت پیش‌روند، توقف‌ناپذیر و روبه جلوسست، به گونه‌ای که هر روز بر قدرت خود در درون و بیرون می‌افزاید، به‌ویژه آنهایی که موضوع قدرت را در کانون توجهات راهبردی قرار داده‌اند، معتقدند بعد از وفات امام خمینی (ره) زوال غرب به‌ویژه آمریکا و افزایش قدرت انقلاب



محمدکاظم  
انبارلویی

فعال سیاسی، سردبیر روزنامه  
رسالت و عضو شورای مرکزی  
حزب مؤتلفه



اسلامی با سرعت بیشتری تصاویر حقیقی خود را نشان می‌دهد. آمریکایی‌ها در برخورد با ملت ایران در هوا، زمین و دریا کم آورده‌اند، مجبورند این روزها به تدریج منطقه را ترک کنند، امیدوارند تشدید تحریم‌ها ملت ایران را به زانو درآورد، اما استراتژیست‌های جنگ نرم و جنگ اقتصادی به رهبران کاخ سفید گفته‌اند، هرچه فشار را بیشتر کنید، کمتر نتیجه می‌گیرید چون سرعت ملت ایران به سمت خودکفایی را سرعت می‌بخشید.

آمریکایی‌ها این روزها در این حال و هوای خصومت‌ورزی علیه ملت ایران شاهد شورش بی‌سابقه در ۱۵ ایالت و اعلام حکومت نظامی پنهان و آشکار همین ایالت‌ها هستند. مردم جهان این روزها تصاویر جالبی از شهرهای آمریکا می‌بینند، مغازه‌ها به آتش کشیده شده و غارت رفته، حمله به ادارات و مراکز اقتصادی، حمله به مقرهای پلیس و... دکور سیاسی، اقتصادی و امنیتی ایالات نامتحد آمریکا به هم ریخته. کاخ سفید نمی‌داند چگونه این بساط را جمع کند. آنچه به فکر ترامپ رسیده، آن است که به پلیس دستور شلیک داده و به مردم هم صریح گفته «اگر آرام نگیرید، با سگ‌های وحشی به جانتان خواهیم افتاد.»

آمریکا امروز در آستانه یک انقلاب دوم علیه نژادپرستی است. ترامپ امروز در برابر چند لشگر از مردم عاصی بی‌پناه، گرسنه و مصیبت‌زده است. عدم توفیق کاخ سفید در کنترل و مهار کرونا و رسوایی و ناکارآمدی در این باره، آمریکا را در صدر اخبار مصیبت‌زدگان در جهان قرار داد. آنها امروز با ۴۰ میلیون بیکار و انبوهی از گرسنگان قرار دارند که نمی‌دانند با آنها چه کنند. قتل فجیع «جرج فلوید» شهروند سیاهپوست ۴۶ ساله بهانه‌ای شد تا کبریتی به انبار باروت نارضایتی مردم زده شود. اعتراضات اولیه در شهر مینیاپولیس در مینه‌سوتا نشان داد تقریباً در همه ایالت‌ها این استعداد وجود دارد که به بهانه قتل یک سیاهپوست، همه به خیابان‌ها بیایند و روزگار کاخ سفید را سیاه کنند. ترامپ فکر می‌کرد با زدن جیب قارون‌های عرب و بستن تعرفه‌های سنگین به کالاهای چینی و اروپایی می‌تواند یک «پول‌پاشی» در یک سطح ملی داشته باشد و ناآرامی‌های پنهان را کنترل کند، اما کرونا و حماقت پلیس در نقض حقوق شهروندی، بیشتری به غده چرکین نارضایتی عمومی زد و امروز جهانیان شاهد شهرهای سوخته از اعتراضات خشمگین و به هم خوردن دکور حکومت در بی‌ریخت‌ترین دموکراسی جهان هستند. ترامپ هیچ راهی جز برقراری حکومت نظامی، دستور شلیک به مردم و انداختن سگ‌های وحشی به جان مردم ندارد.

آمریکایی‌ها طی ۴۰ سال گذشته تجربه کرده‌اند هر طرحی برای بدخواهی علیه ملت ایران داشتند، به سر خودشان آمده است. آنها دست خدا را در این وقایع نمی‌بینند و در یک دالان تاریک و کور دست و پا می‌زنند. مردم آمریکا به‌ویژه رنگین‌پوستان می‌گویند نفس کشیدن برای ما مشکل شده است. جامعه جهانی باید یک فکری برای ما بکند. مردم آمریکا زیر بار سرکوب سرمایه‌داری لجام‌گسیخته فریاد می‌زنند؛ آزادی، دموکراسی و حقوق بشر در این سرزمین یک سراب است. آیا جامعه جهانی نمی‌خواهد به فریاد ما برسد!

فیلسوفان سیاسی و استراتژیست‌های جهان و به‌ویژه مقامات امنیتی غرب معتقدند غرب و به‌خصوص آمریکا روی انبار باروتی نشسته است که مدام از سوی کبریت انقلاب اسلامی تهدید می‌شود. آنها زوال، اضمحلال و فروپاشی غرب را حس می‌کنند. سَرّ این که سر‌آشتی‌ناپذیری با انقلاب دارند و آن را تعطیل‌پذیر نمی‌دانند، همین است. ای‌کاش دیپلمات‌های ما می‌فهمیدند که در اتاق فکر و چاره‌جویی غرب برای نجات دموکراسی لیبرال چه می‌گذرد. آمریکا آستان حوادث و تحولات مهمی است. پایه نظم آمریکایی در درون و بیرون این قاره به هم ریخته است.

از تمدن آمریکایی جز فقر، تبعیض و نقض حقوق بشر و نقض آزادی‌های سیاسی چیزی باقی نمانده است. به همین دلیل ارتش آمریکا دیگر کارایی حفظ قدرت در کاخ سفید را ندارد. سرمایه‌داری جهانی دارد از ابزارهای خود برای مبارزه با رقبای جهانی و به‌ویژه ایران استفاده می‌کند. تحریم و جنگ تعرفه‌ها جای قدرت‌نمایی ناوگان جنگی آمریکا را گرفته است. اتاق جنگ آمریکا از پنتاگون و سیاه‌باز وزارت خزانه‌داری آمریکا منتقل شده است. ای‌کاش امام‌زنده بود و ایس‌روزها را می‌دید که این جمله او که؛ «آمریکا هیچ غلطی نمی‌تواند بکند» امروز از چه درجه درستی و اتقان برخوردار شده است. مردم جهان درستی و حقیقت این جمله را با چشم خود می‌بینند.

## تحلیل و تبیین |



محمد کاظم انبارلویی فعال سیاسی، سردبیر روزنامه رسالت و عضو شورای مرکزی حزب مؤتلفه است. ایشان در یادداشت اخیر خود حادثه قتل سیاه پوست آمریکایی را با سالروز رحلت امام خمینی (ره) پیوند زده و می نویسد همان گونه که امام در اواخر عمر زوال امپراطوری شوروی را پیش بینی کرده بود، اطمینان داشت به زودی آمریکا هم به این روزگار زوال و فروپاشی دچار خواهد شد و این روزها و حوادثی که در آمریکا رخ می دهد نشانگر همین مساله است و امروز جهانیان شاهد به هم خوردن دکور حکومت در مهد دموکراسی جهان هستند!

او معتقد است آمریکا امروز در آستانه یک انقلاب دوم علیه نژادپرستی است! و با کنایه ای می نویسد ای کاش دیپلمات های ما می فهمیدند که در اتاق فکر و چاره جویی غرب برای نجات دموکراسی لیبرال چه می گذرد. نوع نگاه به مساله آمریکا می تواند در سیاست گذاری های مدیران کشور اهمیت داشته باشد. لذا نباید این وقایع را دست کم گرفت.



یادداشت |

## تظاهرات آمریکا و یافروپاشی آن؟!

خلیل علی محمدزاده ▲

مشاهده صحنه‌هایی از تظاهرات اعتراض به قتل یک سیاهپوست امریکایی توسط پلیس این کشور؛ سبب این نوشته است.

صرف نظر از این قتل، این اعتراضات با هدف نفی خشونت، توقف نژادپرستی و در راستای عدالت خواهی در ابعاد مختلف حکمرانی امریکا است. مشکلات انباشته‌ای که حالا به آتشفشان خشم ملتی تبدیل شده، که سالیان درازی از سیاست‌های ضدبشری رنج می‌برند و هر از گاه، آتش آن شعله ور می‌گردد. دامنه تظاهرات به دهها شهر امریکا از جمله نیویورک و واشنگتن و چند کشور اروپایی رسیده، حتی کار به مقررات منع رفت و آمد و حکومت نظامی در این شهرها کشیده شده...

در این تجمعات شعارهایی چون الله اکبر و مرگ بر امریکا، آتش زدن پرچم امریکا و حتی تصاویری از شهیدان حاج قاسم و ابومهدی دیده شده و این امر، مبین این حقیقت هست که شهیدان فرودگاه بغداد، سفیران صلح و عدالت در عالم بشریت و نیز مدافعان حریم انسان و انسانیت بودند. در امریکا و خارج از آن بی‌گناهان زیادی به دستور سران آن در گذشته و دوره‌ی ترامپ نژادپرست، به قتل رسیده‌اند، فرمان ترور سردار شهید ما هم از ناحیه همین ترامپ قمارباز بود... دنیا رو ببینید! چرخش روزگار را تماشا کنید؟ آیا در تصور

خلیل علی  
محمدزاده

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی،  
دکتری پزشکی از دانشگاه علوم  
پزشکی شهید بهشتی

کسی می‌گنجید که در قلب آمریکا، ملتی با شعار الله اکبر به جنگ سردمداران کاخ سفید روند؟! عکس شهدای ما را سر دست بگیرند و فریاد بزنند؛ حاکمان آمریکا در پس چهره بزرگ کرده خویش، ذات شیطانی دارند. آنها تروریست هستند. خون شهید می‌جوشد...

در شهادت حاج قاسم عزیز که همه آزادگان دنیا را بیداری مضاعف بخشید و در ایران اسلامی هم از این شهادت، عظمتی خلق شد و راه امام (ره) و رهبری - که صراط اسلام ناب محمدی (ص) است - پرتلاو گشت، رمزی نهفته است! اما این رمز چیست؟ چه وقت و چگونه گشوده خواهد شد؟ والله اعلم...

آیا موعد افول تمدن غرب و فروپاشی آن از درون رسیده است؟ آیا حوادث اخیر، در تحکیم حرکت ایران و سرعت آن به سوی تاسیس تمدن نوین اسلامی ضروریست؟ آیا این رویدادها، همانی نیست که برای ما می‌خواستند و اینک خود در شعله‌های آن می‌سوزند؟! برآستی قاسم هنوز زنده است. شهیدان همگی زنده‌اند. خون شهید هدر نمی‌رود. چیزی که هدر می‌رود تلاش‌های مذبحخانه برای خاموشی نور الهی است. باید به خدا توکل کنیم. مباد از راه حق برگردیم. در پیمودن مسیر الهی نباید دچار رخوت و غفلت شد. وعده‌های الهی خلل ناپذیر است. او به عهدش وفادار می‌ماند.

## تحلیل و تبیین



خلیل علی محمدزاده دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، دکتری پزشکی از دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی دارد. وی در این مقطع علاوه بر ارائه ی پایان نامه‌ی مصطلح علمی و پژوهشی در دانشگاه، در پژوهشی دیگر به انطباق قوانین فنی پزشکی با مبانی فقهی پرداخت و حاصل آن را در کتابی با نام «پزشکی در آئینه‌ی اجتهاد» منتشر ساخت. وی پس از آن به تحصیل در رشته مدیریت خدمات بهداشتی و درمانی روی آورد و به اخذ درجه‌ی دکترای تخصصی با رتبه‌ی ممتاز در این رشته نایل آمد.

او در یادداشتی به واقعه قتل سیاه‌پوست آمریکایی پرداخت و به فروپاشی تمدن غرب اشاره کرد. او معتقد است این اعتراضات گسترده‌ای که در آمریکا به راه افتاده با هدف نفی خشونت، توقف نژادپرستی و در راستای عدالت خواهی است که صورت می‌گیرد. او این بیداری مردم را یکی از جلوه‌های پربرکت خون شهید حاج قاسم سلیمانی می‌داند.



# بازتاب

نقد و آراء گفتمانی اصلاحات

- ▲ جغد مینروای اصلاح طلبی
- ▲ بازسازی جریان اصلاحات
- ▲ اصلاح طلبی، بهبودخواهی است نه قدرت طلبی
- ▲ تغییر راهبرد اصلاح طلبان
- ▲ بهبود باوری؛ الگویی برای بازسازی اصلاح طلبی
- ▲ اصلاحات و معضل هویت پریشی

## نمایه بحث



بعد از انتخابات اسفند ماه و شکست مفتضحانه اصلاح طلبان در عرصه ی سیاسی کشور، بسیاری از اندیشمندان اصلاح طلب در سدد بر آمدند تا در باب وضعیت فعلی و مشکلات پیش روی اصلاح طلبی در ایران بحث کنند. به طور کلی می توان اظهار نظرهای این اندیشمندان را به دو حوزه ی کلی تقسیم کرد:

۱. حوزه ی اول کسانی هستند که همچون آقای محمدرضا تاجیک نقطه ی پایان اصلاحات را اعلام کرده و خبر مرگ آن را به گوش مخاطبین می رسانند. از نظر این گروه اصلاحات دیگر در ایران تداوم نخواهد یافت و دیگر توانایی حضور در صحنه های سیاسی را نخواهد داشت.

۲. حوزه ی دوم مربوط به کسانی است که علیرغم پذیرش ضعف اصلاحات، به مرگ آن اذعان نکرده و معتقدند که با حل کردن مشکلات و معضلات درونی این جریان، می توان به حیات دوباره ی آن امیدوار بود. این گروه در تشخیص مشکل و نقطه ی ضعف جریان اصلاحات با یکدیگر اختلاف دارند:

الف) برخی از آنها مشکل را در ساختار کلی جریان اصلاحات می دانند. از بین این افراد برخی مشکل ساختاری اصلاحات را نزاع بین گروه های مختلف آن توصیف می کنند. برخی دیگر مانند محمدمهدی مجاهدی مشکل ساختاری اصلاحات را نداشتن رهبری واحد برای مدیریت آن تلقی می کنند و برخی دیگر مانند مهدی تدینی هویت پریشی و عدم تعیین حزب یا جریان بودن اصلاحات را مشکل اصلی این گروه می دانند.

ب) برخی مانند جلائی پور از آنها مشکل اصلاحات را نه در



ساختار بلکه در استراتژی و تعیین هدف این جریان می‌دانند. به نظر اینها جریان اصلاح طلبی در ایران با دو مشکل اساسی در حوزه ی هدف گذاری و تعیین راهبرد روبرو است. اولین مشکل این است که اصلاح طلبان تنها هدف خود را حضور در قدرت تلقی می‌کنند لذا برای رسیدن به آن مدام تلاش می‌کنند در حالی که حضور در قدرت به هر قیمتی نباید هدف اصلی آنان باشد. مشکل دوم این جریان نیز این است که خود را بین دو گانه ی بودن با اصولگرایان و براندازان حکومت قرار داده و به ناچار یکی از آنها را انتخاب می‌کند در حالی که هویت اصلاح طلبی با هیچ یک از این دو گروه همخوانی ندارد.

ج) برخی از آنها مانند محسن آزمون مشکل اصلاح طلبی را در روش‌های به کار برد شده توسط اصلاح طلبان می‌دانند. به نظر این گروه اصلاح طلبان در چند مساله روش درستی را اتخاذ نکرده اند. اولین مساله در ارتباط با مردم است که اصلاح طلبان همان روش های فرمالیته و رسمی اصولگرایان را انجام داده و با مردم صمیمی نمی‌شوند. دومین مشکل آنها درگیر شدن در نزاع های بی نتیجه با گروه های اصولگرا است که صرفا به تهی شدن ذخایر معرفتی و سیاسی آنان می‌انجامد. سومین مساله و اشتباه اصلاح طلبان در روش، عدم حضور جدی آنها در انتخابات است که به خالی شدن صحنه برای رقیب می‌انجامد.



یادداشت |

## جغد مینروای اصلاح طلبی

محمد رضا تاجیک ▲

اصلاح طلبان در تاریخ اکنون خود در نقطه‌ای ایستاده‌اند که اجازه ندارند در آن شکست بخورند. بدیو به ما می‌گوید: یک نقطه لحظه‌ای درون یک رویه‌ی حقیقت است که انتخابی بین دو گزینه (انجام این یا آن کار) آینده کل فرایند را تعیین می‌کند. تقریباً همه‌ی شکست‌ها به این واقعیت مربوط می‌شوند که با یک نقطه به شکلی نادرست برخورد شده است. این نقطه، دقیقاً همان نقطه‌ای است که جغد مینروای (یا الهه‌ی خرد و حکمت اصلاح طلبی) اصلاح طلبی کار خود را باید آغاز کند. روز جریان اصلاح طلبی رو به پایان است، شب جهان اصلاح طلبی فرارسیده است، غروب این جریان فضا را تیره کرده است، و تنها یک جغد مینروا می‌تواند پایان این شب سیاه را سپید کند. اصلاح طلبی و اصلاح طلبان دبریست که به بیان مولانا، در لگدکوب خیال، وز زیان و سود، وز خوف زوال، نی صدایی برای‌شان مانده، نی لطف و فر، نی به سوی مردمان راه سفر. شاید این همان اتفاقی بود که در فردای ۹۲، نشانه‌ها و آثاری از آن را بر سر هر کوی و برزن و در و دیوار جریان اصلاح طلبی دیدیم. از یک منظر، روایت اصلاح طلبی و اصلاح طلبان قبل و بعد از ۹۲ دو روایت است. در سال ۹۲، حکایت بعضی



محمد رضا

تاجیک

نویسنده، مترجم و فعال سیاسی  
اصلاح طلب

از اصلاح طلبان حکایت مسیحیانی بود که در پایان هزاره‌ی اول در انتظار ظهور مسیح و بازگشت دولت و شوکت و عزت از دست‌رفته بودند. اینان چون مسیح را ندیدند بر صورتی دیگر صورتکی مسیحایی زدند، در درون سینه مهرش کاشتند، صدا و ندای اصلاح طلبی اش پنداشتند، دل و جان را کل بدو بسپردند، و امر او امر خود دانستند، شاید دگر باره خورشید اقبال‌شان بدمد و از تاریکی به‌درآیند و در دامان آفتاب سیاست و قدرت افتند.

این عده که بازی مستقیم با کارت اصلاح طلبی را ناممکن می‌دانستند و توامان حیات و ملمات جریان اصلاح طلبی را در گرو حضور و یا عدم حضورش در قدرت فرض می‌کردند، تصمیم و تدبیر عقلایی را در قراردادان کارت خود زیر کارت «دیگری نه چندان دگر» و نه چندان «خودی» دیدند تا اگر نمی‌توانند در و دروازه‌ای به روی خود بگشایند، حداقل بازشدن دریچه و روزنه‌ای به حریم قدرت را تامین و تضمین کنند. از منظر اینان، با kartی که در دست نیست نمی‌توان بازی کرد، لذا گاه باید با کارت در دست دیگران بازی کرد، با پای دیگران دوید، با زبان دیگران سخن گفت، و در ظاهر دیگران ظهور داشت. به تصریح آنان، در این بازی عقلایی هر آنچه حاصل شود - در تحلیل نهایی - یک گام به جلو است. اما در میان این‌گونه اصلاح طلبان، این بازی عقلایی در همین یک گام به جلو متوقف نماند، و ره به دو گام و سه گام و... به پس برد. در فرایند این نوع عقلانیت‌بازی/سازی شاهد نوعی گذر و گذار از «دیگری نه چندان دگر» به «دیگری نه چندان خودی» تا «هر دیگری که بتواند دگر بودگی آنان را زیر سایه‌ی پاک‌کن خود قرار دهد و روزنه و دریچه‌ای به حریم قدرت به روی‌شان بگشاید» بودیم. بی‌تردید، اندیشیدن به نوعی انتلاف و اتحاد سیاسی در شرایط خاص، تمهید و تدبیری مبتنی بر عقلانیت سیاسی است، اما براساس قواعد و احکام همین عقلانیت، زمانی که قصد کندوی زنبور عسل می‌کنیم باید نیش زنبورها را نیز محاسبه کنیم و نیش و نوش و درآمد و هزینه و فرصت و تهدید را کنار هم بشانیم و برآیند منطقی میان آنان را حاصل نماییم تا آن که می‌کنیم یا نمی‌کنیم با مهر عقلانیت مهور شود. افزون بر این، دقت داشته باشیم که در محاسبه‌ی هزینه، تهدید و نیش، می‌باید به هزینه‌ها و آفات روانی، روحی، اعتقادی، احساسی، معنوی، هویتی و... انسان‌هایی که به یک گفتمان و دقایق و ارزش‌های آن دل بسته و جان سپرده‌اند، لحاظ شود.

واضح‌تر بگویم، زمانی که به‌نام نامی عقلانیت سیاسی و برای ورود به بازی اربابان قدرت به محفل اغیار درمی‌آئیم باید هش بداریم کدامین

عمارت‌های زیبا و مستحکم را به ویرانه تبدیل می‌کنیم. فردای ۹۲، شرایط برای حضور مستقیم و غیر مستقیم اصلاح طلبان در عرصه‌ی سیاست و قدرت فراهم شد و امکان به نمایش گذاردن منش و روش اصلاح طلبی در بازی قدرت میسر گردید، اما در این «فردا» حواله تاریخی آنان نیز، تا حدودی تغییر کرد - حوالتی که بیش تر ناظر و معطوف به یک جریان حکومتی و «در قدرت» بود تا یک جریان اجتماعی، مدنی، انتقادی و گفتمانی- و در این «فردا» اندک‌اندک صدای پای شقاق و فراق و فصل و فاصله نیز در میان خانواده‌ی اصلاح طلبان، از یک سو، و میان برخی از اقشار مردم و اصلاح طلبان، از سوی دیگر، شنیده شد. عده‌ای در واکنش به آن عده از اصلاح طلبان که با دیدن اولین برکه‌های آب قدرت، نشان دادند که شناسگران ماهری هستند و چون به حوالی برج و باروهای قدرت رسیدند، تکثر و توزیع و تکثیر و تلطیف و تغییر و تحدید قدرت را فراموش کردند و جز خود در کاخ قدرت ندیدند و نپسندیدند و نپذیرفتند، بر طریقتی دیگر شدند و طرح «اصلاح طلبی از نوع دیگر» در انداختند و خود را به بازی قدرت تحمیل کردند. برخی دیگر، ره انفعال و ریزش و سرخوردگی و ناامیدی پیشه کردند و ساحت سیاست را ترک کردند. بعضی رادیکال تر شدند و در قاب و قالب دگر درون قرار گرفتند و زبان به نقد و اساختی و بازساختی گشودند و تن به طرد و حذف (اخراج) دادند. برخی دیگر، به سازوکارها و تمهیدات و تدبیرهایی برای قرار گرفتن در جرگه‌ی بزرگان (ژنرال‌ها) و لحاظ شدن در بازی قدرت اندیشیدند.

اما اگر از اصلاح طلبان درگذریم و نگاه خود را به شرایط و وضعیت اکنون جریان اصلاح طلبی کنیم، باید بگوییم که در فردای ۹۲ سناریو و نمایش نامه‌ی این جریان یکبار دیگر روی پرده و صحنه رفته و اجازه‌ی نمایش یافت. لذا بسیاری به تماشای آن و نقادی زشت و زیبایی‌نشستند. از این منظر، شرایط جریان اصلاح طلبی در فردای ۹۲، زیست در زیر نگاه خیره شد. گستره‌ی این نگاه خیره همان محضر مردم است. در این محضر باید زیبایی را پاس داشت: زیبایی منظر و نظر، زیبایی بازی و بازیگری، زیبایی صحنه و پس صحنه، زیبایی شکل و محتوا... امروز جهنم اصلاح طلبان همین نگاه خیره شده است: نگاهی که خورشید رضامندی و خرسندی و مقبولیت و کارآمدی در حال غروب است. تاریکی حزن‌انگیز و سنگین این غروب، جغد میزرای اصلاح طلبی را به پرواز درنیاورد. پر پرواز این جغد توسط اصلاح طلبان در/با قدرت چیده شد تا با نور دانایی خود

تاریکی روح و روان و ذهن و رفتار آنان را آشکار نکنند، و عبور در تاریکی انسان از قلمرو نظری و عملی اصلاح طلبی را نمایان نسازد. دلوز و گاتاری به ما می‌گویند هیچ‌گاه نمی‌توان از نفوذ و رخنه‌ی ناخودآگاه عشق به قدرت و سلطه‌ی خرده‌فاشیسم در امان بود، بنابراین، آنان ما را دعوت به یک انقلاب مداوم یا انقلاب فرهنگی در سطح میکرو و مولکولی می‌کنند. از نظر آنان، مشکل از زمانی آغاز می‌شود که اقلیت یا سوژه‌ی شیزو، بعد فروپاشی نظام اکسیومی مستقر و مسلط، خود مبدع و موجد نظام اکسیومی دیگر می‌شود، جامعه‌ی اکثریت بر تن می‌کند، بازگشت امر سرکوب‌شده با سرکوب توام می‌شود، بازگشت امر تروماتیک خود تروما می‌افزاید، سوپژکتیویته بد جای سوپژکتیویته خوب می‌نشیند، و به تعبیر دلوز و گاتاری، میل ماشین‌های میل‌گر جدید باز دوباره نوعی ادیپی‌شدن، فاشیست‌شدن، تن به قدرت و پدران و بوروکراسی و سرکوب میل دادن، را طلب می‌کند، انقلاب فرهنگی در سطح میکرو و مولکولی یا انقلاب مداوم را درخود و برخود نمی‌پسندد و نمی‌پذیرد، و پیرامون سیاست‌های هویتی خویش حصارهایی از جنس ایدئولوژی برپا می‌کنند و دگرهایی را که از امکان و استعداد اکثریت‌شدن-یا به بیان آگامبن، حذف ادغامی یا ادغام حذفی- برخوردار نیستند را یا حذف و یا طرد رادیکال می‌کنند.

در این حالت، سیاست ادامه‌ی همان سیاست قبلی اما با ابزار و وسایلی دیگر می‌شود، سیاست ناظر بر «چه می‌توان کرد»ی در راستای بقا و تامين و تحفظ قدرت می‌شود، و سیاست معطوف به همان میلی می‌شود که هیچ‌گاه در شکل ناب‌اش -که می‌تواند جهانی را به آتش بکشد- بروز و ظهور نمی‌کند، بلکه همواره با شکل غیرناب آن که توسط نهادها و ساطت یافته‌اند و اخته شده‌اند، بالفعل می‌گردد. این سیاست دیگر سیاست مقاومت نیست، بلکه سیاست قدرت و هویت است، سیاستی است که سر در جیب قدرت و منفعت دارد و از مراقبت و اخلاق و زیباشناسی می‌گریزد و در برابر لحظه‌ی اکنون و امر بالفعل موجود سر فرود می‌آورد، به نوعی عرفان رضایت‌مندانه و فانسیسم‌پرور تن می‌دهد، قلمروزدایی را جایگزین قلمروزدایی می‌کند، از خط‌گریز می‌گریزد، بدن بدون اندام را به تمسخر می‌گیرد. در این وضعیت، با سیاست و سوژه‌ی سیاسی انقلابی مواجه می‌شویم که قدرت توانسته آن را به کالایی بی‌ضرر و خطر و یکی از اشکال فرار از واقعیت و نه تغییر آن بدل کند. این همان سرنوشت محتومی بود که اصلاح‌طلبان در/با قدرت به جریان اصلاح طلبی تحمیل کردند و از درون آن را استحاله کردند. زیرا در فردای

پیروزی جریان اصلاح طلبی و تبدیل آن به گفتمان مسلط، اصلاح طلبان چندان به رخدادهای اصلاح طلبی و نظام آکسیومی آن وفادار نماندند. بی تردید، نفوذ و رخنه‌ی خودآگاه و ناخودآگاه عشق به قدرت در این بی وفایی تأثیری شگرف داشت. در فردای تبدیل پادگفتمان اصلاح طلبی به گفتمان مسلط و مستقر، سوپراکتیویته‌ی قدرت و بقا در قدرت جای سوپراکتیویته‌ی نقد و اصلاح مستمر قدرت را گرفت. اصلاح طلبان فراموش کردند که باید آن چه می‌گویند، بزیند - زیرا زیستن اصلاح طلبانه بر بیان و زبان اصلاح طلبانه مرجح و مقدم است، و زیرا آن چه آنان را در نگاه و احساس و ادراک مردم از سایر کنشگران اجتماعی و سیاسی متفاوت و متمایز می‌سازد، «اتوس» یا «خویگان و منش و زیست اصلاح طلبانه»ی آنان است نه صرفاً «لوگوس (زبان) اصلاح طلبانه». اصلاح طلبان در فردای بعد از استقرار، نیازی به «اصلاح طلبی مستمر»، یا اصلاح طلبی فرهنگی در سطح میکرو و مولکولی ندیدند و چنان محو تماشای سیمای پرجذبه‌ی قدرت شدند که فراموش کردند توسط نگاه‌های خیره‌ی بسیاری تماشا می‌شوند. لذا دیری نپایید که گفتمان اصلاح طلبی نیز به نوعی آپاراتوس و دیسپوزیته‌ی قدرت تبدیل شد و در پای قدرت و منفعت ذبح گردید. افزون بر این، در فردای حکومتی شدن جریان اصلاح طلبی، فضا برای بازی قدرت و منفعت «اصلاح طلبان شنبه» هم فراهم شد تا جریان مدنی و اندیشگی و اجتماعی و فرهنگی را به یک جریان صرفاً سیاسی تقلیل دهند، و از گفتمان «همواره-در-شدن» اصلاح طلبی نوعی ایدئولوژی شبه ارتدکس و فراتاریخی بسازند که ذاتاً نیازی به تغییر و اصلاح ندارد و می‌توان تندیس آن را از سنگ سخت تراشید و بر سر هر کوی و برزنی نصب کرد، و یا آن را مومیایی کرد و در هر موزه‌ای به نمایش گذارد. این چنین شد که تاریخ رفت و جریان اصلاحات ماند، و انسان‌های در سفر اندک‌اندک از آن فاصله گرفتند و دور و دورتر شدند.

این گونه شد که در ساحت اصلاح طلبی سرگنگین صفرا افزود، روغن بادام خشکی افزود، هلیله قبض شد، اطلاق رفت، و آب همچو نفت آتش را مدد اصلاح طلبانی که هر یک خود را مسیح عالمی می‌پنداشتند و هر الم را در کف خود مرهمی فرض می‌کردند، دیگر یک رگ‌شان هم هوشیار نشد تا رنگ و رو و نبض و قاروره‌ی خود ببینند و علامتش و اسبابش را پپرسند و بشنوند - لذا هر چه کردند از علاج و دوا، رنج افزون شد و حاجت ناروا، و هر دارو که کردند، عمارت نشد، ویران کردند، و بار دیگر غلط کردند راه. این گونه شد که در این شب تاریک، اصلاح طلبان بی خیر

ماندند از حال درون، و رنجش خود را از سودا و صفرافرض کردند و از زاری جریان اصلاح طلبی به زار دل و روح و روان آن نرسیدند. بر این فرض ماندند که شهر رم یک‌روزه ساخته شده، غرب یک‌روزه غرب شده، مدرنیته دفعتاً حادث شده، و می‌توان به غرب و مدرنیته و دقایق گفتمانی آن هم چون دموکراسی، تحزب، رفرمیسم به‌مثابه میانجی محوشونده‌ای نگریست که کاشته‌ها و داشته‌های معرفتی و اندیشگی و تجربی خود را تقدیم ما می‌دارند و بی‌تمنا می‌روند؛ می‌توان بدون دموکرات، دموکراسی داشت، بدون سوژه‌ی سیاسی بازی حزبی آگونستی داشت، بدون فرهنگ مدنی رفتار مدنی داشت، بدون خروج از صغارت خودخواسته، کردار عاقلانه و بالغانه داشت، بدون اصلاح طلب و بدون نشت و رسوب فرهنگ اصلاح طلبی و بدون تقریر و تدوین گفتمان اصلاح طلبی، اصلاح طلبی داشت، و بدون منش (اتوس) اصلاح طلبی، روش یا زبان (لوگوس) اصلاح طلبی داشت؛ می‌توان گفتمانی فراتاریخی (برای هماری تاریخ) داشت و نیازی به واسازی و بازسازی و بازتقریر و بازتدوین آن نیست، می‌توان از لب لعل نظم و نظام مشورتی نچشیده، سامان و سازوکاری مشورتی داشت. از همین رو، سامان‌های مشورتی آنان نیز، هم‌چون سامان‌های حزبی‌شان همواره نوعی سانترالیسم غیردموکراتیک و توتالیتاریسم فردی/گروهی را در متن و بطن خود نهان دارد. به بیان دیگر، دموکراسی مشورتی در میان آنان، نه چندان «دموکراتیک» و نه چندان «مشورتی» است، زیرا چندان با فرهنگ شور و مشورت خوگر نشده‌اند. بگذارید خطر کنم و بگویم که بسیاری از این شبه‌اصلاح‌طلبان یا اصلاح‌طلبان دروغین اساساً درک و فهم درستی از مفهوم مشورت و دموکراسی نداشته و ندارند، یا به گفته‌ی فرزانه‌ای، عمدتاً آن را ایدئولوژیک فهم می‌کنند. بنابراین، از دموکراسی آن‌چه نصیب برده‌اند تنها یک «صوت و آوا» است، نه مرام و منش و خویگان و عادت‌واره.

در نگاه رانسیر، دموکراسی قدرتی نیست که بر کمیت استوار باشد. دموکراسی همانا توانایی‌های بخش‌های بدون سهم جامعه، آنان که از هیچ سهمی در سیستم برخوردار نیستند، آنان که به حساب نمی‌آیند، در اداری امور مشترک، در برابری و رهایی از سلطه‌های گوناگون است. دموکراسی هدف نیست. انتخاب عده‌ای برای اعمال حاکمیت بر مردم به‌جای مردم و به‌نام مردم نیست. کمیت نیست. مقدار نیست. اکثریت جبار یا اقلیت شورشی نیست. این معنای رانسیری از دموکراسی (در تفکیک‌ناپذیری‌اش از سیاستِ دگر) یا به بیانی دیگر این دموکراسی جنبشی، دموکراسی بخش‌های



بی‌سهم جامعه، جدا و مستقل از دستگاه دولتی و قدرت‌های مسلط، در تصاحب اداره‌ی امور مشترک، در برابری، خودگردانی و رهایی از سلطه‌ها، از هم اکنون و در اشکال مختلف مداخله‌جویانه، بی‌شک نمی‌تواند در «دموکراسی نمایندگی» تعریف، تبیین، خلاصه و محدود شود. به بیان دیگر، این نوع «دموکراسی» را به‌هیچ‌رو تنها نمی‌توان به انتخابات، پارلمان، حکومت قانون و نفی خودکامگی فردی و گروهی تقلیل داد. دموکراسی، دخالت‌گری یا اقدام بدون واسطه، بدون واگذاری و بدون نمایندگی است. دموکراسی، پراتیک‌های متنوع و جمعی برای تصاحب امور مشترک به‌دست خود و برای خود است. آیا اصلاح‌طلبان در/با قدرت واقعا چنین فهمی از دموکراسی داشته و دارند؟ آیا آن دموکراسی مشورتی که در قالب نهادهایی هم‌چون شورای سیاست‌گذاری اصلاح‌طلبان تجربه شد، از این نوع و جنس بود؟ آیا در این نهاد مشورتی، آحاد تشکیلاتی واحد و برابر هستند و مداخله‌ای که همگان در آن برابرنند، مفروض گرفته شده است؟ آیا در درون چنین نهادی، از همان ابتدا شاهد نوعی توتالیتریسم فردی و گروهی (حزبی) نبوده‌ایم؟ و به‌نام جمع و جمعیت مشورتی شاهد اعمال اقتدار و اهلیت سخن‌گفتن برخی (اندکی) به‌جای، برای، و به زبان دیگران نبوده‌ایم؟ اکنون در مسیر آینده‌ی جریان اصلاح‌طلبی سه راه پیداست: نخستین، راه آنانی که به جریان و گفتمان اصلاح‌طلبی صرفا به‌مثابه آپاراتوس قدرت و منفعت خود می‌نگرند و لاغیر؛ آنانی که با بیانی مولانایی، بیداری‌شان از خواب‌شان، و عقلانیت‌شان از ناعقلانیت‌شان بتر است، و زین‌رو، همواره حکمت‌شان به تخییل و شربت آن به زهر آب می‌گراید. این عده اصلاح‌طلبان، به‌رغم این‌که اسبابِ نهان و آشکار بی‌قراری گفتمان پهلوی پیش‌آن‌ها است و با آنان در سرود، اما چون قدرت مهر خویش را بر چشم و بر گوش‌شان نهاده، از هر خیال خود امیدی دارند و با آن مقالی می‌کنند. حتی زمانی که تخم نسل جدید آن‌ها بر شوره‌ی تردید و تشکیک و عبور می‌ریزد به خویش نمی‌آیند و خیال از آن‌ها نمی‌گریزد و کماکان دیو را حور می‌بینند و ز شهوت با دیو آب می‌ریزند، بدون آن‌که ضف سر و تن پلید ببینند. هم‌چون آن ابله، صیاد سایه می‌شوند و می‌دوند چندان که بی‌مایه می‌شوند، بی‌خبر که آن عکس آن مرغ هواست، بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست. تیر می‌اندازند به سوی سایه، تا آن‌جا که ترکش‌شان خالی می‌شود از جست‌وجو. ترکش عمرشان تهی می‌شود و عمر می‌رود، از دویدن در شکار سایه. از نادانی، به‌نام دانایی خود را بی‌گوش و بی‌بینی و

بی‌زیان و بی‌عقل می‌کنند، و بویی از حوادث در راه نمی‌برند، و بوی آنان را جانب‌گویی نمی‌برد. سپیدی اقدام‌های به‌ظاهر عقلانی را می‌بیند و نه خاصیت سیاه‌کردن آنان را، سرخ‌رویی آتش را می‌بیند و نه فعل سیاه‌کاری آن را، نور برق را می‌بیند و نه خاصیت دزد بصری آن را. لذا دین و دل را کلاً به قدرت سپرده و پیش‌امر و حکم آن خاضع و متواضع، و چون جز آگاه و صاحب‌ذوق هستند، از این اقدام ناهوشیارانه در گردن اصلاح‌طلبی، طوقی ساختند. در یک کلام، این عده که اکثر آنان گل از کرفس نمی‌شناسند، با جریان اصلاح‌طلبی آن کردند که امروز «نعش این شهید عزیز بر روی دستان ماست».

دو دیگر، راه آنانی که جز زبان‌شان تمامی اعضای بدن‌شان از کار افتاده؛ همان منفعلان همیشه‌نالان و گریانی که به‌رغم این‌که هر لحظه بر این سخن هستند که: «ما این جا بس دلمان تنگ است و هر سازی که می‌بینیم بدآهنگ است»، دیگر بسان رهنوردانی که در افسانه‌ها گویند، کولبار زاده بر دوش نمی‌گیرند و چوب‌دست خیزران در مشت نمی‌فشارند، در مه‌گون فضای جلوت افسانگی و آرمانی‌شان راه نمی‌پویند و از ساخت و سرزمین قدرت برون نمی‌آیند. چون در راه رفتن خود به آن سه‌راه می‌رسند که نخستینش راه‌نوش و راحت و شادی، به‌تنگ آغشته، اما رو به شهر و باغ و آبادی، دودبگش راه نیم‌ش‌ننگ، نیم‌ش‌نام، اگر سر بر کنی غوغا، و گردم در کنی آرام، و سه‌دیگرش راه بی‌برگشت، بی‌فرجام، است، عطای سومی را به لقایش می‌بخشند و بر دو طریقت نخست می‌شوند و به شریعت اولترا-رندان (هم اهل ننگ و بنگ و هم طالب نام و کام) درمی‌آیند. به‌رغم آن‌که نیک می‌دانند این ره که می‌روند نه هرگز سوی آسمان‌های آبی، که سوی بهرام، این جاوید خون آشام، سوی ناهید، این بد بیوه‌گرگ قحبه‌ی بی‌غم است، کماکان دست‌افشان و پاکوبان بسان دختر کولی، می‌دوند در راه. ره‌توشه برنمی‌دارند، قدم در راه سرزمین‌هایی که دیدارش بسان شعله‌ی آتش دوآند در رگشان خون نشیط زنده‌ی بیدار، نمی‌گذارند. هم‌چو کرم نیمه‌جانی بی‌سر و بی‌دم که از دهلیز نقب‌آسای زهراندود رگ‌ها، کشاند خویشتن را، هم‌چو مستان دست بر دیوار به‌سوی قلب، آنان نیز، بر دیوار هر رگ و مویرگ قدرت مستانه دست نهاده و خویشتن را به درون - با این خیال مستانه که شاید با درونی‌کردن خویش درون قدرت را تغییر می‌دهند - می‌کشند. از پس و پشت غرغری با پرده‌های تاریک نگاه و تماشا‌ی خود بیرون نمی‌آیند و نمی‌پرسند چرا این‌جا نگاه، یا که لب‌خندی، فشار گرم دست دوست ماندی، صدایی، نور

آشنایی، حتی از نگاه مرده‌ای هم ردپایی نیست؟ حتی هم‌چو آن پیر به درد آلوده‌ی مهجور، وان ملول و خسته‌ی معیوب، نمی‌پرسند: خدایا به کجای این شب تیره بیاویزیم قبای ژنده‌ی نگاه و احساس و ادراک خود را؟

در این زمانه‌ای که از کوره در رفته است و در این هوایی که بس ناجوانمردانه سرد است، سرودشان این، شعارشان این، مرام‌شان این: «چرا بر خویشتن هموار باید کرد رنج آبیاری کردن باغی، کز آن گل کاغذین روید؟» به‌رغم آن‌که گاه ناله‌گون و گاه جیغ‌گون فریاد برمی‌دارند که: «ما این‌جا از نوازش نیز چون آزار ترسانیم، ز سیلی‌زن، ز سیلی‌خور، وزین تصویر بر دیوار ترسانیم» عزم تغییر نمی‌کنند و باز دوباره مرا و تو را فرامی‌خوانند که: «بیا تا راه بسپاریم به‌سوی سبزه‌زارانی که نه کس کشته، ندروده، به‌سوی سرزمین‌هایی که در آن هر چه بینی بکر و دوشیزه‌ست، و نقش رنگ و رویش هم بدین سان از ازل بوده، که چونین پاک و پاکیزه‌ست. به‌سوی آفتاب شاد صحرايي که نگذارد تهی از خون گرم خویشتن جایی.» همان جایی که ما «بر بیکران سبز و مخمل‌گونه‌ی دریا می‌اندازیم زورق‌های خود را چون گل بادام و مرغان سپید بادبان‌ها را می‌آموزیم که باد شرطه را آغوش بگشایند و می‌رانیم گاهی تند، گاه آرام.» اگر کسی از رفتن شب سخت بگوید و یا در آرزویش آن را رنگ واقعیت بیندارد، مخاطبش قرار می‌دهند: «چه می‌گویی که بیگه شد/سحر شد/ بامداد آمد؟/فریب می‌دهد/ بر آسمان این سرخی بعد از سحرگه نیست»، به‌رغم آگاهی از آن‌که شب شهر را دیرگاهی با ابرها و نفس دودهایش، تاریک و سرد و مه‌آلود کرده‌ست، به اهالی شهر نمی‌آموزند چگونه با فسونی که جادوگر ذاتش آموخت، بیوشانند از چشم او سایه‌شان را، و با سایه‌ی خود در اطراف شهر مه‌آلود بگردند، و از این‌جا و آن‌جا بگذرند. به‌رغم آن‌که چون ابر سیاه می‌غرند و می‌گویند: «اینک ما، بهین فرزند دریاها/ شما را ای گروه تشنگان سیراب خواهم کرد./ چه لذت بخش و مطبوع است مهتاب پس از باران/ پس از باران جهان را غرقه در مهتاب خواهم کرد...»، «فضا را تیره می‌دارند ولی هرگز نمی‌بارند.» و خود «وای» و «ناله» آن جغد مزارآباد شهر بی‌تپش، و خروش و فغان دردمندان بی‌خروش و بی‌فغان نمی‌شوند.

سه دیگر، راه آنانی که به‌رغم آن‌که نیک می‌دانند که راه ناهموار است و زیرش دام‌ها، عزم آن کرده‌اند جشن و جنبش شور و تپندگی، انگیزندگی و افزونندگی برپا کنند. آنانی که نیک می‌دانند گفتمان اصلاح‌طلبی زمانی به فرازنا‌ی پروردگی و بالندگی و سرآمدگی و سرنمونی می‌رسد که یکسره

توفندگی و تپندگی شود تا آن چنان آدمیان را برانگیزد و برافروزد که پایداری و ایستادگی آنان در هم بشکند. آن‌ها را از آن‌ها بستاند و به هم اندیشی، هم‌دلی، هم‌افقی، هم‌راهی فراخواند. جان خویش را در کالبد دیگران بدمد. از دیگران خود را بسازد. دیگران را، حتی به‌رغم آن‌ها، به همسویی و همدلی با خویش، به یگانگی بکشاند. آن چنان جان و اندیشه‌ی خود را در دیگران بدمد که او را بخشی از ذهنیت و نهاد خویش بشمارند. خود را به هر جای و به هر کس درگسترد. دیگران را از خویش پردازد تا از خویشتن خودشان بی‌کنند. می‌دانند چگونه زبان اصلاح‌طلبی را چونان مایه‌ی آفرینش هنری به‌کار گیرند؛ اما تنها بدان بسنده نمی‌کنند که اندیشه‌ی خویش را به شنوندگان و خوانندگان برسانند؛ اگر چنین کنند کنش‌گری به‌گوهر و توانا نیستند. آنان اندیشه‌ی خویش را به یاری انگیزه می‌پرورند. اندیشه برای سر؛ انگیزه برای دل. هم چون سخنوری هنرمند با واژگان زیبایی می‌آفریند. توأمان اندیشنده و انگیزنده هستند. چه آن‌که گوهره و جانمایه‌ی اصلاح‌طلبی انگیزندگی و بالندگی مستمر است. می‌دانند چگونه باید فریاد ناخودآگاه مردمان باشند و در ذهن‌ها و دل‌ها هنگامه‌ها بیافرینند و هر سرشت را دریاوش توفانی کنند و برآشوبند و هم چون فسون‌کاری هوس‌خیز بی‌هیچ آرایه‌ای دل‌ها را برابند و در جان‌ها آویزند. می‌دانند چگونه به اقتضای زمان و زمانه، باید گفتمان اصلاح‌طلبی را نونو کنند و مفاهیمی بدیع و قوی بیافرینند: مفاهیمی که مخاطبان آن را می‌فهمند، به خاطر می‌سپارند، با آن ارتباط برقرار می‌کنند و مهم‌تر از همه، به آن عمل می‌کنند. مفاهیم و زبان در نزد آن‌ها، به رنگ‌ها می‌ماند برای نگارگر؛ به سنگ‌ها برای پیکرتراش؛ یا به آواها برای آهنگساز. واژگان و مفاهیم در زبان و بیان آنان چنان قوام و ورز می‌یابند، درهم می‌پیوندند، سامان می‌یابند، معنا می‌یابند، که جاندار می‌شوند، کنش می‌شوند، تیغ تیز می‌شوند، شور و شورش می‌شوند، انگیزش و افروزش می‌شوند. می‌دانند چگونه از رهگذر آموختن علم معانی یا دانش حال‌های سخن و با دادن حال‌های گوناگون به گفتمان اصلاح‌طلبی و دقایق آن، آن را دیگرگون کنند، و به‌مثابه افق معنایی و کنشی نسل جدید بازتقریر و بازتدوین کنند. می‌دانند کی، کجا، چطور، چگونه، چرا، و برای که سخن بگویند و سخن خویش را به اقتضا و تناسب دیگر کنند و با مردم بر پایه‌ی خودشان سخن بگویند. می‌دانند چگونه نمایشی شور/شورش‌آفرین در تئاتر «آرایه» (برونی‌ترین، آشکارترین، پیکرینه‌ترین لایه‌ی گفتمانی) و «آن» (درونی‌ترین، نهان‌ترین، نهادینه‌ترین لایه‌ی آن. که هم‌چون آن زیبایی

راز آلود فسون کاری است که دریافته می‌شود؛ اما به درستی و روشنی، بازگفته و بازنموده نمی‌تواند آمد) برپا کند تا حوالت فردا و پس فردای جامعه و مردم را در خود و با خود گره زند. اینان همان جغد مینروای اصلاح طلبی هستند. این جغد مینروا امروز ما را به بازآفرینش جریان اصلاح طلبی و آفرینش روش‌های نوین کنشگری اجتماعی-سیاسی فرامی‌خواند. بی‌تردید، آن «بازآفرینش» و این «آفرینش» جز از رهگذر تاملی نقادانه به گذشته و حال (شیوه و نحوه‌ی مواجهه و نقش‌آفرینی اصلاح طلبان در فضاهاى دیروز و امروز خود) میسر نمی‌شود. به بیان دیگر، فضا سازی و کنشگری جدید ممکن و میسر نمی‌گردد مگر این‌که اصلاح طلبان قبل از آن‌که آفتاب نعمت‌شان زیر میغ رود، رگ‌های‌شان هوشیار شود و قبل از آن‌که چنان در چنبره‌ی انسداد و انجماد گوش و جان گرفتار آیند که نتوانند آب خوش از شوره‌آب، سحر را معجزه، زهر را از تریاق بشناسند، چاره‌اندیشی کنند. اکنون (در این نقطه) که بسیاری از اصلاح طلبان رسمی و ابزاری از علاج عاجزند و پا برهنه جانب هر حشیش می‌دوند، و برخی از آنان از ندامت آه می‌کنند و ریش برمی‌کنند، عده‌ای دیگرشان از میلان و خشم، نیش غرض‌ها و مرض‌های قدرت‌آلود خود را به روح و جسم جریان اصلاح طلبی بیش‌تر فرو می‌کنند، و در این شرایط که تاریخ شتابان می‌رود و گفتمان اصلاح طلبی سنگین‌پا و خسته به مقطعی از تاریخ قفل شده و از رفتن و شدن باز مانده، و گفتمان اصلاح طلبی به دین و آیین قدرت ظاهر شده، و چنان بی‌روزن گردیده که دیدن حال و شنودن قال مردمان برایش ممکن نمی‌گردد، و نیز در این روزگار که دیگر کسی را حیف نمی‌آید کان گفتمان پاک (اصلاح طلبی)، در میان جاهلان گردد هلاک، دیگر کسی در نمی‌یابد که دیگر دور دور او نیست و کس را انگیزشی برای شنودن اسرار کیش و کلیشه‌ی او به جان نیست، دیگر کسی فضل گفتمان را نجستندی از او، عیب ظاهر را نجستندی که کو، دیگر کسی از این‌که چرا موش قدرت تا انبار گفتمان اصلاح طلبی حفره زده‌ست و وز فنش آن انبار تاریخی این جریان ویران شده است، غمی و هراسی به دل و پرسشی و اعتراضی به لب ندارد، دیگر کسی عنایتی به این‌که اول باید دفع موش کرد، و آنگهان در جمع گندم جوش کرد، ندارد، دیگر خداوندان گفتمان اصلاح طلبی، همان‌گونه که خداوند هر شیئی از دام تن، ارواح را می‌رهاند و می‌کند الواح را، روح گفتمان اصلاح طلبی را از تن آن نمی‌رهاند و لوح ذهن و نقش و خواطر حک شده بر در و دیوار این گفتمان را بر نمی‌کند، تنها یک راه برای نجات پوست اصلاح طلبی پیداست:

پوست انداختن - آن گونه که جغد مینروا به ما می آموزد. ترجمان عملی این «پوست انداختن» چیزی نیست جز اندکی از پوست و پوسته‌ی حکومتی - در قدرت - خود خارج شدن، زبان و گفتمان اصلاح طلبی را در راهی نو، برای رسیدن به آرمان‌ها و آماج‌های نو قراردادن.

می دانم اصلاح طلبی در تاریخ اکنون خود در معرض اختلالی دهشتناک در فرایند «نوشدن» و تحول گفتمانی قرار گرفته و چنان در چنبره «بودن» خود - بودن در قدرت - گرفتار آمده که انگیزه و انگیزه‌ای برای پوست انداختن حتی برای نجات پوسته‌ی اصلاحی خود ندارد. اما تاریخ اکنون و مرحله‌ی کنش کنونی با صدایی رسا از «کنش گر» اصلاح طلب می خواهد تا در آفرینش و باز-آفرینش مداوم خود از طریق کنش ورزی و اندیشه ورزی مداوم درنگ نکند. کنش گر اصلاح طلب، امروز باید بداند که سیاست عرصه‌ی ابداع و آفرینش و شکل بخشی مستمر است و نه قلمروی طبیعت و ضرورت. لذا همان گونه که سیمون دو بوآر متذکر می شود «زن، زن نیست او می خواهد بشود»، و با این بیان بدین نکته اشاره دارد که زن هیچ ماهیت از پیش تعیین شده‌ای ندارد، بلکه در میان انبوهی از امکان‌ها و انتخاب‌ها صاحب هویتی می شود، کنش گر اصلاح طلب نیز باید بپذیرد که «اصلاح طلبی، اصلاح طلبی نیست، بلکه می خواهد بشود. اصلاح طلبی فقط در صورت و شدن اصلاح طلبی است و لا غیر. اصلاح طلبی یعنی رفتن و شدن مستمر: به تعبیر زیبای اقبال، «ما موجیم که آسودگی ما عدم ماست». ما نمی توانیم همان طور که روزتی زنان را با گردن‌های کشیده و عاجی رنگ، چانه‌های مربع شکل و عجیب، و موهای رها شده و سایه وار نقاشی کرد تا خود و دیگران، زن را برای همیشه آن چنان ببینند و بفهمند، اصلاحات را در هیبت و هویت خاص و ثابت نقاشی کنیم و از نسل‌های بعدی بخواهیم که آن را هم چون تابو بپندارند و به ساحت نص گون و مقدس آن تعرض و تحشیه و تکمله‌ای نداشته باشند. پس، اصلاح طلبی به حکم ماهیت و طبیعت خود از ما می خواهد که در آن چه به نحو پیشینی برای ما مقرر شده است، توقف نکنیم، به مقطعی خاص از تاریخ قفل نشویم، اسیر فسون و فسانه‌ی متنی و گفتمانی خود - که خود نوشته و تقریر و تدوین کرده‌ایم - نشویم و آن را بت‌واره و سنگ‌واره نکنیم، و هم‌ره و همسو با گذار تاریخی گذر گفتمانی داشته باشیم. این، همان معنای سیاست حقیقی است، و تحقق چنین سیاستی هدف نواصلاح طلبی است. اصلاح طلبی از ما می خواهد تا به سرشت همیشه در راه - یا در راه‌بودگی - آن توجه داشته

باشیم و آینده آن را در اکنونش جست‌وجو کنیم. اصلاح‌طلبان، اگر همواره در راه بودن جریان اصلاح‌طلبی را در پس ذهن داشته باشند و زمان حال را به آینده امتداد دهند، در هر لحظه بی‌نهایت امکان می‌یابند و هر لحظه می‌توانند بی‌نهایت شکل در برابرشان گشوده شود.

به بیان دیگر، آینده‌ی اصلاح‌طلبی اکنونی نیست که هنوز واقع نشده است، بلکه هم‌اکنون در حال روی‌دادن است. پس اصلاح‌طلبان امروز باید آینده‌ی اصلاح‌طلبی را به‌مثابه یک رسالت تاریخی بر دوش بکشند. به عنوان کلام آخر، ایمانوئل لویناس درباره‌ی فلسفه می‌گوید: «بهترین چیز فلسفه این است که شکست می‌خورد»، شاید اصلاح‌طلبان نیز، باید بر این باور شوند که شکست و ناکامی چیزی است که اصلاح‌طلبی از آن روزی می‌خورد و با آن زنده می‌ماند. پس، اصلاح‌طلبی پیروز می‌شود، اما به‌قدری که شکست می‌خورد. بنابراین، نباید از ناکامی‌ها و بن‌بست‌ها و حصرها و حذف‌ها هراسید، بلکه باید متحولانه و متهورانه رفت و رفت و رفت. باید تاحدودی با منطقی بدیویی پذیرفت که ناکامی جریان اصلاح‌طلبی در آنچه باید باشد و بکند، پیوند نزدیکی با فرضیه‌ی اصلاح‌طلبی دارد، در واقع، این ناکامی در حکم مرحله‌ای در تاریخ این فرضیه بوده و هست - دست‌کم در نزد همه‌ی آنانی که به‌واسطه‌ی این ناکامی‌ها وفاداری خود را نسبت به جریان اصلاح‌طلبی از دست نداده‌اند، یعنی همه‌ی آنانی که در مقام سوژه‌های سیاسی و اجتماعی هنوز از فرضیه‌ی اصلاح‌طلبی الهام می‌گیرند، حتی اگر واژه‌ی اصلاح‌طلبی را به‌کار نگیرند. آنچه در سیاست به حساب می‌آید فکرها، سازمان‌ها و عمل‌هایند. به بیان دیگر، ناکامی و شکست چیزی نیست مگر تاریخ اثبات یک فرضیه، البته بدین شرط که خود فرضیه رها نشود، و نیز بدین شرط که اصلاح‌طلبان شجاعت تجربه و تجزیه‌ی ناکامی‌های خود و گنجینیدن جریان اصلاح‌طلبی در وجه و سطح بالاتر و غنی‌تری از تئوری و پراتیک داشته باشند، و اجازه ندهند این ناکامی (ها) شکل سوژکتیو خود را در تسلیم و انفعالی بدون مقاومت بیابند. اصلاح‌طلبان باید بپذیرند که جنگیدن، شکست خوردن، از نو شکست خوردن، از نو جنگیدن عین هستی و طبیعت و هویت یک جریان بالنده است، و باید بپذیرند که ناکام‌شدن همواره بسیار نزدیک به کامیاب‌شدن است. از این‌رو، باید جرات و شجاعت ناکام‌شدن و شکست خوردن را داشته باشند و از هر ناکامی سروسازی برای مصافی دیگر بسازند.

به‌عنوان کلام آخر معتقدم جامعه و نسل امروز ما از منظر کنش



و کنش‌گری سیاسی معطوف به تغییر، کماکان معاصر نوعی رخداد اصلاح‌طلبی (مدنی) است، و به‌رغم این‌که نسبت به گذشته، جامعه‌ی ایرانی و مقولات و مقتضیات آن تا حدودی متفاوت شده و امر سیاسی و کنش‌گری سیاسی معنایی دیگری یافته‌اند و نیز، کنش‌گران مرسوم و معمول سیاسی در غروب دوران و روزگار خود به‌سر می‌برند، اما بسیاری از کنش‌گران اجتماعی و سیاسی هم‌چنان با همان مسئله‌ی تغییر مدنی روبه‌رویند و معاصران همان مسئله‌ای هستند که رخداد اصلاح‌طلبی عیان کرد: شکل رادیکال سیاست تغییر، دیگر مؤثر نیست. از این رو، معتقدم اصلاح‌طلبان کماکان (اگرچه بسیار سخت و دشوار) این امکان را دارند تا با درنگی نقادانه و واساختی، و با امتناع و تخطی از آن‌چه امروز هستند، به نیستانی که از آن بریده‌اند برگردند، اصل و اصالت خود را دریابند و با خلق مفاهیم جدید، گفتمان جدید، سوژه‌ی جمعی جدید، اخلاقیات جدید، و سامان جمعی و باهم‌بودگی جدید، خود را کماکان به‌عنوان یک کنشگر مدنی در افق نگاه و انتظار مردم حفظ کنند. چنان‌چه جغد مینروای اصلاح‌طلبی این بار هم بی‌مخاطب بماند، تردید ندارم که زیر سایه‌ی پاک‌کن تاریخ قرار خواهد گرفت و جریان (یا جریان‌هایی) که در فردای این ناهوشی و ناهشیاری اصلاح‌طلبان خواهد آمد، نه تنها دیگر نام و نشانی اصلاح‌طلبانه نخواهد داشت، بلکه در هیئت و صورت نافی و عدوی این جریان ظهور خواهد کرد. تکلیف اکنون اصلاح‌طلبان - به بیان سورن کی‌یر کگارد- تنها این نیست که بدانند کیستند، بلکه این است که خودشان را بیافرینند، و صرف‌نظر از این‌که چه بوده‌اند - به گفته‌ی ژان پل سارتر- اکنون باید تصمیم بگیرند چیز کاملاً - یا حداقل در پاره‌ای سطوح و لایه‌های نظری و عملی - متفاوتی شوند. اصلاح‌طلبان نخواهند توانست آن شوند که می‌خواهند، اگر آن بمانند که هستند

## تحلیل و تبیین |



آقای تاجیک به عنوان یک نویسنده، مترجم و فعال سیاسی اصلاح طلب و همچنین استراتژیست در زمینه های مختلف جنگ نرم، در این مصاحبه با سایت مشق نو، همچون بسیاری از یادداشت ها و مقاله های دیگر خود، به سراغ مساله ی اصلاح جریان اصلاحات در ایران رفته و آینده ی خوبی را برای این جریان سیاسی پیش بینی نمی کند. ایشان علی رغم اعلام پایان و مرگ اصلاح طلبی در ایران امروز، سعی در پیدا کردن علل این شکست دارد. در وهله ی اول ایشان نگاهی به انتخابات سال ۹۲ انداخته و تلویحا اصلاح طلبان را بخاطر حمایت از حسن روحانی تویخ می کند. به نظر ایشان روحانی هیچگاه یک اصلاح طلب اصیل نبوده و فقط شباهت هایی در حوزه ی نظر با اصلاح طلبان دارد ولی اصلاح طلبان بخاطر ماندن در صحنه ی قدرت به حضور او تن داده و از او حمایت کردند در حالی که عدم حضور در بدنه ی حکومت بهتر از حضور با دیگری است. در وهله ی دوم آقای تاجیک پا را فراتر نهاده و معتقد است که عقلانیت ابزاری و مادی و قدرت محور اصلاح طلبان باعث شده تا آنان همواره حضور در صحنه ی سیاسی کشور را هدف خود تلقی کرده و به هر قیمتی برای آن دست و پا بزنند در حالی که این حضور در قدرت نتیجه ای جز دور شدن آنان از فضای عمومی جامعه و مخصوصا نخبگان علمی نخواهد داشت. ادعای ایشان بر این پیش فرض فوکویی بنا شده که قدرت در ذات خود مذموم بوده و موجب تباهی می شود چرا که فرد را از دیگری دور می کند. در نهایت آقای تاجیک برای رهایی اصلاح طلبان از این وضعیت اسفناک راه حلی کلی نیز ارائه داده و آنان را به سمت یک بازاندیشی انتقادی نسبت به تمام اندیشه ها و فعالیت های خود فرا می خواند.

# اصلاح اصلاحات

# حمله به روحانی

# قدرت گریزی

# بازآفرینی انتقادی



یادداشت |

## بازسازی جریان اصلاحات

محسن آرمین



محسن  
آرمین

سنگوی سازمان مجاهدین  
انقلاب اسلامی ایران و فعال  
سیاسی اصلاح طلب

اصلاح طلبان و جریان اصلاحات در بیست و چهارمین روز از خرداد سال ۹۲ بعد از تحمل حاشیه نشینی ای توام با تهدید و تحدید، دوباره در فضای سیاسی خودنمایی و در چند انتخابات توفیق را تجربه کردند. اما اصلاح طلبان در روند انتخابات یازدهمین دوره مجلس، دوباره از متن دور و به استقبال تماشاگر شدن رفتند تا در باره آینده اصلاح طلبی و اصلاح طلبان، سوال‌ها و البته ابهام‌های متعددی مطرح شود. سوال‌هایی از قبیل اینکه اصلاح طلبان در حال حاضر از چه جایگاهی از نظر حاکمیت برخوردار هستند؟»، «می‌توان گفت ناکارآمدی‌های این چند سال سرمایه اجتماعی جریان اصلاحات را تهدید کرده است؟»، «تفکر اصلاح‌خواهی در سال‌های پیش رو از چه جایگاهی برخوردار خواهد بود؟»، «اساساً اصلاح‌گری نیاز به قدرت‌داری دارد؟» و... که این روزها در محافل سیاسی و حتی در گفتمان محاوره‌ای طرح می‌شوند، نمونه‌ای از آنها هستند. به گمان من اصلاحات مدتی است که به حاشیه رفته است. این روند از دور دوم ریاست جمهوری آقای روحانی آغاز شد و با توجه به حوادث و تحولات مهمی که طی یکی، ۲ سال اخیر رخ داد، قدرت تأثیرگذاری جریان اصلاحات در عرصه سیاسی و عمومی به شدت لطمه خورد. هر

جریان سیاسی باید بتواند خود را با شرایط متغیر اجتماعی و سیاسی تطبیق دهد. بازسازی و تجدید نظر در سازماندهی، استراتژی و تاکتیک‌ها شرط پویندگی و تداوم حیات هر جریان سیاسی است. به گمانم اصلاحات در هر سه سطح نیاز به تجدید نظر دارد. به هر حال افتراق جبهه اصلاحات در جریان انتخابات اخیر مجلس نشان داد که اولاً شورای عالی سیاست‌گذاری به عنوان مغز و کانون فرماندهی جریان اصلاحات اقتدار لازم را برای ایجاد هماهنگی سازمانی و اداره بخش‌های مختلف این جریان ندارد. همچنین اختلاف بخش‌های مختلف جریان اصلاحات در قبال انتخابات صرفاً اختلاف در قبال یک پدیده یا رخداد در عرصه سیاسی نبود، بلکه ناشی از اختلاف در استراتژی و نیز تاکتیک بود.

بنابراین فکر می‌کنم جریان اصلاحات برای تداوم و بقا به شدت نیاز به بازسازی در سه سطح سازماندهی، تحلیل راهبردی از شرایط و تدوین تاکتیک‌های جدید متناسب با شرایط روز دارد. به نظر می‌رسد شرایط فعلی شرایط مناسبی برای این تجدید نظر است. اکنون اصلاح طلبان در شرایطی شبیه شرایط نیروهای چپ خط امام در نیمه نخست دهه هفتاد قرار دارند. در آن مقطع نیز حاکمیت تصمیم به حذف این جریان از صحنه قدرت گرفت. آن تصمیم نیز از انتخابات مجلس چهارم به اجرا گذاشته شد و نیروهای چپ خط امام با اعمال نظارت استصوابی غیرقانونی از مجلس و بعد از دولت کنار گذاشته شدند. در آن مقطع نیز بخش‌هایی از این جریان جدا شدند و این جریان فارغ از قدرت رسمی به تجدید نظر و بازسازی خود و ارتباط با جامعه پرداخت تا در نیمه دهه هفتاد توانست با دیدگاه‌های نو، راهبرد مشخص و برنامه‌های روزآمد و متکی به یک پشتوانه عظیم اجتماعی به صحنه بازگردد. به هر حال اصلاح طلبان باید میان ادامه روند کنونی و در نتیجه استحاله شدن و تبدیل شدن به یک نیروی پراگماتیست طالب حضور در قدرت تحت هر شرایط و بازیگری در لابی‌های قدرت و بده‌بستان‌های پشت پرده از یک سو و تجدید نظر در سازماندهی و دیدگاه‌های راهبردی خود و باقی ماندن به مثابه یک نیروی مردمی و دارای برنامه‌های کارآمد از سویی دیگر، یکی را انتخاب کنند.

تصمیمات و موضع‌گیری‌ها و خطاهای دولت روحانی به هر حال به پای اصلاح طلبان هم نوشته می‌شود. به هر حال اصلاح طلبان در هر دو دوره انتخابات ریاست جمهوری گذشته بی‌قید و شرط از آقای روحانی حمایت کرده بودند. مضافاً به اینکه هم جریان اقتدارگرای حاکم با تمام قدرت تبلیغاتی

و سیاسی خود و هم جریان برانداز و مخالف نظام با تمام توان و به پشتوانه رسانه‌ها و شبکه‌های تلویزیونی ماهواره‌ای در تلاشی سازمان‌یافته کوشیدند اصلاح‌طلبان را در برابر افکار عمومی مسئول تمام ضعف‌ها و خطاهای دولت روحانی معرفی کنند. به نظر من حمایت اصلاح‌طلبان از آقای روحانی در انتخابات ریاست‌جمهوری موضع‌گیری سیاسی خطایی نبود. آقای روحانی کاندیدای اصلاح‌طلبان نبود، اما تنها کاندیدای متفاوت در میان کاندیداهایی بود که همگی می‌توانستند در صورت پیروزی، جریان اقتدارگرا را نمایندگی کنند و مجری دیدگاه‌ها و سیاست‌های اقتدارگرایان حاکم باشند. از سوی دیگر اصلاح‌طلبان پس از یک دهه سرکوب همه‌جانبه تبلیغاتی، سیاسی و...، در شرایطی که دستگاه‌های تبلیغاتی مرگ اصلاحات را اعلام می‌کردند، آمده بودند تا به رغم محروم بودن از کاندیدای اختصاصی ثابت کنند هنوز زنده و از پشتوانه اجتماعی عظیمی برخوردار هستند، به طوری که می‌توانند با یک «تکرار می‌کنم» همه مهندسی‌های از پیش طراحی شده را با شکست مواجه کرده و حضور خود را به مثابه یک نیروی تأثیرگذار و تعیین‌کننده سیاسی ثابت کنند. بنابراین به ویژه حضور در انتخابات سال ۹۲ برای اصلاح‌طلبان یک ضرورت حیاتی بود. عدم حضور در آن مقطع می‌توانست به مرگ این جریان بینجامد. در سال ۹۶ شرایط بعد از توافق‌نامه برجام بود و جامعه به نتایج این دستاورد بزرگ کاملاً امیدوار بود. در آن شرایط اگر اصلاح‌طلبان مجدداً از آقای روحانی حمایت نمی‌کردند، امروز همان‌هایی که اصلاح‌طلبان را به خاطر حمایت از روحانی مورد انتقاد قرار می‌دهند، آنها را مسئول اصلی شکست برجام معرفی می‌کردند که با عدم حمایت از روحانی موجب شکست و بی‌نتیجه ماندن برجام شدند. من البته فکر می‌کنم دولت روحانی مسئول اصلی وضعیت نامساعد موجود در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و سیاست خارجی نیست. در عین حال معتقدم ضعف کادر مدیریت دولت و اشتباهات و خطاها و عدم ایستادگی اصولی بر مواضع به گونه‌ای است که اصلاح‌طلبان را در حمایت از دولت آقای روحانی در برابر افکار عمومی خلع سلاح کرده است. یک نیروی سیاسی اجتماعی نمی‌تواند به حضور در قدرت نیندیشد، چرا که چنین چیزی با ماهیت جریان‌های سیاسی تعارض دارد. اما متقابلاً حضور در قدرت به هر قیمت یک نیروی سیاسی را به نیرویی پراگماتیست و اسیر روزمرگی و فاقد اهداف راهبری تبدیل می‌کند. به گمان من دو خطر یا بهتر است بگویم دو انحراف همواره جنبش اصلاحی را تهدید کرده است. انحراف نخست شعار خروج از حاکمیت و روی آوردن به فعالیت‌های مدنی

و اجتماعی است که از همان دوره دولت و مجلس اصلاحات مطرح می‌شد و دیگری حضور به هر قیمتی در قدرت است که بخش‌های محافظه‌کار اصلاحات امروز بر آن تاکید دارند. به گمان من علی‌الاصول این دو با هم قابل جمع و تا حدودی لازم و ملزوم یکدیگرند؛ یعنی حضور در حاکمیت می‌تواند پشتوانه فعالیت مؤثرتر نهادهای مدنی اصلاح طلب باشد. در عین حال باید توجه داشت که حضور در حاکمیت فی‌نفسه هدف نیست، چون اگر این حضور مؤثر نباشد و شعار حضور برای اصلاح جای خود را به شعار حضور برای حضور بدهد، نه تنها در خدمت اهداف اصلاح طلبانه نخواهد بود، بلکه به استحاله اصلاح طلبان بدل می‌شود. به گمانم این اتفاق اکنون رخ داده است. برخی از مدیران میانی دولت نظیر استانداران و فرمانداران افرادی با سابقه اصلاح طلبی هستند و ای بسا با انگیزه پیشبرد اهداف اصلاح طلبانه و اصلاح امور این مسئولیت را پذیرفته‌اند. اما اکنون به مدیرانی متغیر تبدیل شده‌اند که فقط به حفظ موقعیت و مسئولیت می‌اندیشند. آنها نه تنها قادر به هیچ اثرگذاری اصلاح طلبانه قابل توجهی نیستند، بلکه در همان انجام وظایف اداری و شغلی نیز به ناگزیر از همکاران اصولگرای خود نیز محافظه‌کارانه‌تر عمل می‌کنند. به گمان من چنین حضوری در قدرت نه تنها مفید نیست، بلکه برای اصلاح طلبان مضر است.

چنان‌که گفتم اصلاح طلبان پیش از هر چیز باید به بازسازی و تجدید نظر در سطح سازمانی و راهبردها و تاکتیک‌ها بپردازند. آنان باید تکلیف خود را با دوگانه حضور در قدرت یا فعالیت اجتماعی و حضور در جامعه مدنی روشن کنند و صریحاً به این پرسش پاسخ دهند که آیا خواهان حضور به هر قیمت و تحت هر شرایطی در نهادهای حاکمیت نظیر مجلس و دولت هستند و یا این حضور را مشروط و مقید به امکان نقش‌آفرینی مؤثر می‌دانند؟ اصلاح طلبان در موازنه میان جلب اعتماد و رضایت کانون‌های قدرت از یک سو و تعامل با جامعه و حفظ اعتماد بدنه اجتماعی خود از سویی دیگر چگونه می‌خواهند عمل کنند؟ به گمانم پاسخ به این پرسش هم تکلیف سازماندهی و ائتلاف‌ها و افتراق‌ها را در درون جریان اصلاح طلب روشن می‌کند و هم راه را برای تدوین راهبردها و تاکتیک‌ها هموار خواهد کرد. قطعاً تحولات سال‌های اخیر موجب ریزش بدنه اجتماعی اصلاح طلبان شده است. این واقعیت همان قدر که غیر قابل انکار است، طبیعی هم هست. بدین معنی که کاهش سرمایه اجتماعی اصلاح طلبان نتیجه منطقی و طبیعی کاهش سرمایه اجتماعی نظام است. طی سال‌های اخیر به سبب رویکردهای غلط و تصمیمات استراتژیک خطا در

سطح اداره کلان کشور، اعتماد عمومی به کارآمدی نظام و امید به آینده‌ای بهتر به شدت تضعیف شده است.

حوادث تلخ و اسفبار سال‌های اخیر، به ویژه آبان ۹۸ که بخش وسیعی از شهرهای کشور را در بر گرفت و با اعتراضات طبقات محروم و توده جامعه همراه بود، به روشنی از این واقعیت حکایت دارد. وقتی اعتماد عمومی به نظام کاهش پیدا می‌کند و امید به آینده‌ای بهتر تضعیف می‌شود، به طور طبیعی اعتماد و امید به کلیه نیروهای ملتزم به اصل نظام و خواهان اصلاح هم تضعیف می‌شود و این نیروها با ریزش بدنه اجتماعی مواجه می‌شوند. این حقیقتی است که اصلاح‌طلبان از ۲ دهه قبل پیش‌بینی می‌کردند و به اقتدارگرایان هشدار می‌دادند که گمان نکنید کارشکنی‌ها و ناامید کردن جامعه از اصلاحات و اصلاح‌طلبان موجب روی آوردن جامعه به شما می‌شود. نتیجه سیاست‌های ضد اصلاحی و لجاجت در برابر اصلاح و کارآمدی ساختارها، ناامیدی جامعه از کل سیستم خواهد بود. امروز این تحقق پیش‌بینی را در انتخابات اخیر مجلس مشاهده می‌کنیم. ریزش بدنه اجتماعی اصلاح‌طلبان و حذف آنها از صحنه رقابت موجب روی آوری جامعه به اصولگرایان و اقتدارگرایان نشد، بلکه به کاهش بی‌سابقه مشارکت مردم در انتخابات انجامید و حضور برخی از احزاب اصلاح‌طلب هم نتوانست مردم را به شرکت در انتخابات تشویق کند. اصلاحات به ویژه در سطح ساختارها نیازمند عزم ملی است. کم نبوده‌اند کشورهایی که حرکت‌های اصلاحی را تجربه کرده‌اند. در تاریخ معاصر کشور خودمان نیز شاهد حرکت‌های اصلاحی بوده‌ایم. اما تجربه نشان می‌دهد حرکت‌های اصلاحی تنها در کشورهایی به نتیجه رسیده‌اند که حاکمیت و مراکز قدرت به ضرورت اصلاحات پی برده و اراده‌ای در سطح ملی در این جهت شکل گرفته است. متأسفانه در کشور ما چنین اراده‌ای برای اصلاحات در سطح حاکمیت وجود نداشته و ندارد. بنابراین اصلاحات در ۲۵ سال گذشته مسیری ناهموار و نامستمر را طی کرده است. ما هنوز در مرحله تلاش برای قانع کردن حاکمیت به ضرورت اصلاحات قرار داریم و تا چنین اقتناعی صورت نگیرد، حرکت اصلاح‌طلبی به نتیجه نخواهد رسید.



## تحلیل و تبیین |



آقای محسن آرمین سخنگوی سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران و فعال سیاسی اصلاح طلب در مصاحبه ای با اعتماد آنلاین، نسبت به وضعیت نامساعد جریان اصلاح طلبی در ایران هشدار داده و بر لزوم تغییرات ساختاری تاکید می کند. به نظر ایشان اصلاح طلبان بعد از به وجود آمدن اختلافات داخلی و حزبی دچار سردرگمی شده و به جان هم افتادند در حالی که این مساله به حذف آنها از بدنه ی حکومت انجامید. از این رو آقای آرمین پیشنهاد می کند که متولیان این جریان، تغییراتی را در بخش های مختلف سازماندهی، استراتژی و تاکتیک به کار بندند تا بتوان نسبت به آینده آنها امیدوار بود. ایشان البته تمام تقصیرها را بر سر اصلاح طلبان نینداخته و معتقد است که خود نظام نیز در افول جریان اصلاح طلبی در ایران بی تاثیر نبوده است چرا که هم با نظارت های استصوابی کاندیدهای این جریان را حذف کرده و هم با اقدامات ضعیف خود مردم را نسبت به کلیت نظام و در ذیل آن نسبت به اصلاح طلبی بدبین کرده است. نکته ی قابل توجه این مصاحبه راه حلی است که آقای آرمین برخلاف دیگر صاحب نظرات اصلاح طلب ارائه می دهد. ایشان معتقدند که دعوت به خروج از بدنه ی حکومت توسط برخی از اندیشمندان بسیار اشتباه بوده و مبنای درستی ندارد. از طرف دیگر مانند در بدنه ی قدرت به هر قیمت و هر طریقی نیز از نظر ایشان دارای مفسده است. از این رو ایشان پیشنهاد می کند که اصلاح طلبان باید درون حکومت باشند ولی علاوه بر حفظ اقتدار خود، به امور مردم رسیدگی کنند نه اینکه صرفاً بر قدرت خود بیفزایند.

# اصلاح اصلاحات

# نظارت استصوابی

# بی اعتمادی مردم به نظام

# عدم خروج اصلاح طلبان از بدنه ی قدرت



یادداشت |

## اصلاح طلبی، بهبودخواهی است نه قدرت طلبی

محمد فوجانی

ورود اصلاح طلبان به خصوص اصلاح طلبان جوان به مباحثه بر سر اصول اصلاح طلبی را خیر مقدم می‌گوییم و این اساساً گام اول اصلاح اصلاحات است. به شرط آنکه معطوف به عمل و متعهد به تفاهم باشد و تنها به جدل سیاسی منتهی نشود. اگر هدف ما فقط جدل سیاسی نباشد آنگاه فراموش نمی‌کنیم که کارگزاران سازندگی ایران تنها حزب اصلاح طلب است که رسماً درکنگره سوم خود در سال ۱۳۹۷ سخن از «اصلاح قانون اساسی» گفت و نویسنده بارها از لزوم تبدیل اصلاح طلبی سیاسی به اصلاح طلبی حقوقی گفته است. البته این اصلاحات حقوقی «در حکومت» و در چارچوب نظام جمهوری اسلامی است و ما در بیانیه چهلمین سال پیروزی انقلاب اسلامی هم تأکید کردیم که می‌توان بر اساس اصول انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی تازه‌ای بیافرینیم. بازآفرینی جمهوری اسلامی از نظر ما با قلب ماهیت آن در اصول جمهوری خواهی و اسلام خواهی (نه اسلام‌گرایی) و میهن‌دوستی (نه نژادپرستی) ممکن نیست. مهمترین رکن این بازآفرینی تأسیس «مجلس دوم» (مجلس نخبگان) است که میان مردم‌سالاری و دین‌سالاری یک سازش



محمد  
فوجانی

روزنامه نگار و توریسین حزب  
سازندگی

ساختاری ایجاد می‌کند و البته ۱۰ بند اصلاحی دیگر دارد که در یادداشت «جمهوری سوم» آمده است. تقویت دموکراسی حزبی محور مشترک این بازنگری بود که در ارگان حزب هم منتشر شد. اکنون این تشکل و تفکر را چه می‌توان خواند؟ کدام جریان اصلاح طلب به صورت علنی و نه در خفا فراتر از این پیشنهاد را ارائه کرده است؟ البته دفاع از سکولاریسم سیاسی فارغ از تناقض‌های نظری آن از لحاظ عملی عبور از مفهوم نظری جمهوری اسلامی است که اصلاح طلبی را به تجدیدنظر طلبی بلکه انحلال طلبی بدل می‌کند. در واقع بهبودخواهی جزء اصلی اصلاح طلبی است اما انحلال طلبی عبور از اصلاح طلبی است. می‌توان انحلال طلب مسالمت‌جو بود اما تجدیدنظر طلبی، اصلاح طلبی نیست.

همین مسئله نظری در عرصه عملی هم قابل تطبیق است: جمع میان بهبودخواهی و جنبش‌گرایی ناممکن است. البته جنبش‌های اجتماعی (زنان، جوانان، کارگران، دانشجویان و...) تا زمانی که سیاسی (به معنای تلاش برای تغییر حکومت نه کنش سیاسی سازنده) نشوند برکات زیادی دارند. اما جامعه جنبشی بدیل جامعه مدنی و شکل تازه‌ای از جامعه توده‌ای است که در نهایت به دموکراسی نمی‌رسد، در جامعه جنبشی، خیابان است که تعیین تکلیف می‌کند. گاهی البته جنبش برای اصلاح امور ناگزیر است چنانکه انقلاب اسلامی (به علت استبداد و انحراف و افساد نظام سلطنتی) ناگزیر و البته مشروع و حتی ضروری بود اما در همان انقلاب به محض تشکیل دولت مشروع، مرحوم بازرگان از انقلابیون حرفه‌ای دعوت کرد به خانه بازگردند و اهداف انقلاب را از طریق دولت منصوب امام پیگیری کنند. تلاش اصلاح طلبان برای بهره بردن از جنبش‌ها در تفسیر شما می‌تواند یک برخورد ابزاری با جنبش‌های اجتماعی باشد که آنها را نه تنها از اهدافشان دور می‌کند بلکه جنبش‌های اجتماعی را در معرض بدگمانی حاکمیت‌ها قرار می‌دهد و آنها را به گروه‌های فشار تبدیل می‌کند که به کار چانه‌زنی سیاسی می‌آیند و از تبدیل شدن نهضت‌های مدنی به نهادهای مدنی (اتحادیه‌ها و NGOها) جلوگیری می‌کند. در واقع این نوع برخورد تنها اصلاحات را از هدف نهایی خود که بهبودخواهی است دور می‌کند بلکه اصلاح طلبی را به بهانه اقتدار طلبی بدل می‌کند.

تبارشناسی اصلاح طلبی مانع از آن می‌شود که برخی دوستان چپ در جبهه اصلاحات نقطه خلقت اصلاحات را از دوم خرداد ۱۳۷۶ ببینند و زحمات بنیان‌گذاران اصلاحات دینی (مانند مرحوم مهندس بازرگان) و اصلاحات سیاسی (کارگزاران و مجاهدین انقلاب) را نادیده بگیرند.

اتفاقا اسلاف جناح چپ اسلامی مانند سازمان مجاهدین خلق و نیز دیگر چریک‌ها از فداییان خلق تا هیئت‌های موتلفه اسلامی، نهضت آزادی ایران را رفرمیست و بهبودخواه می‌خواندند که به جدایی سلطنت از حکومت راضی بودند. مرحوم بازرگان اما در سال‌های پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ حتی مسئولیت اداره آب تهران را قبول کرد چون بهبودخواهی (اصلاح دسترسی مردم به آب سالم) را اصلاح‌طلبی می‌دانست. اگر به تبار خود آگاه باشیم به یاد می‌آوریم که در اوج پیروزی انقلاب اسلامی نهضت آزادی اطلاعیه‌ای داد و از ضرورت انتخابات پارلمانی برای اصلاح سنگر به سنگر نظام سیاسی (گذار از سلطنت به جمهوریت و از سکولاریسم پهلوی به حکومتی مبتنی بر ارزش‌ها و آرمان‌های دینی) سخن گفت. آن زمان البته حتی در درون نهضت آزادی کسانی مهندس بازرگان و دکتر یزدی را لیبرال (به معنای غیرانقلابی) و محافظه‌کار خواندند و از این تشکیلات انشعاب کردند اما در نهایت فهمیدند اشتباه کرده‌اند چون اصلاح‌طلبی را درک نکرده بودند. بدین معنا بازسازی تشکیلاتی بدون تبارشناسی تاریخی ما را به انحراف می‌کشاند و به چرخ پنجم تشکیلات سیاسی‌ای بدل می‌کند که خود را «جریان اصلی» اصلاحات می‌خوانند؛ اصطلاحی که یادآور ایده سازمان سیاسی پیشرو و نوک پیکان تکامل تاریخی! (مجاهدین خلق) است.

آن زمان خط اصیل اصلاح‌طلبی راه خود را از تجدیدنظرطلبی جدا ساخت و اکنون نیز نباید گذاشت «نهضت»‌ها به ابزار محافل سیاسی چند نفره بدل شوند. «نهضت»‌ها باید نهاد (مستقل و موثر) شوند نه ابزار فشار از پایین برای چانه‌زنی در بالا. تجربه انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۴ و جبهه حقوق بشر و دموکراسی خواهی را از یاد نبریم. نیای اصلاح‌طلبی در ایران (قبل از خاتمی و هاشمی و بازرگان) میرزا تقی خان امیرکبیر است. آنکه مقدم بر تغییر ساختار به فکر بهبودخواهی بود. ما باید رنج مردم را کم کنیم و کیفیت زندگی‌شان را بهبود بخشیم نه اینکه مردم را وارد جنگ بی‌پایان قدرت کنیم.

## تحلیل و تبیین |



آقای قوچانی روزنامه نگار و تنوریسین حزب سازندگی در این یادداشت در پی حملات پر تکرار علیه حزب سازندگی به دفاع از این حزب پرداخته و آن را به عنوان مهمترین حزب فعال در حوزه ی اصلاح طلبی در این سه دهه معرفی می کند. ایشان سپس نقدی به برخی از جریانات اصلاح طلب وارد کرده و آنها را برانداز می خواند. به نظر ایشان هدف اصلی اصلاحات بهبود خواهی و تسهیل دسترسی مردم به زندگی بهتر است نه ایجاد جنبش های مختلف سیاسی و تشکیل اعتراضات خیابانی که نتیجه ای جز ترویج خشونت و نابود شدن زندگی مردم نخواهد داشت. در آخر کلام آقای قوچانی نسبت به این مساله تذکر می دهد که جریان اصلاحات امروزه نیاز به یک تبارشناسی برای بهره گیری از تجربیات قدمای خود یعنی امثال بازرگان و امیرکبیر دارد چرا که آنها نیز نه به فکر براندازی بلکه به فکر بهبود بخشیدن به زندگی مردم بوده اند. از عقب نشینی این روزنامه نگار اصلاح طلب نسبت به تغییر سیاست های کلی نظام جمهوری اسلامی اگر بتوان گذشت، به هیچ وجه از نام بردن از امیر کبیر به عنوان یک اصلاح طلب در زمان خود نمی توان عبور کرد چرا که در این قیاس مع الفارق، در واقع جمهوری اسلامی با رژیم سلطنتی آن دوره مقایسه شده است.



یادداشت |

## تغییر راهبرد اصلاح طلبان

▲ حمیدرضا جلائی‌پور

در جبهه اصلاحات گرایش‌های سیاسی گوناگونی وجود دارد. ولی ما شایسته است که به «جریان اصلی» در این جبهه توجه کنیم. مضمون اصلی اصلاحات برای این جریان ضرورت «اصلاحات سیاسی و تقویت ساز و کارهای توسعه سیاسی در حکمرانی ایران و جامعه مدنی» است. این جریان اصلی پادوی تندروهای درون حاکمیت که عامل اصلی انسداد سیاسی‌اند، نیستند. این جریان در انتخابات اخیر در قالب شورای عالی سیاست‌گذاری اصلاح طلبان (شعسا) در انتخابات مشارکت فعال کرد و به رغم رکود سیاسی پس از اعتراضات خونین آبان ۹۸ شخصیت‌های برجسته‌ای در این جریان مثل دکتر شکوری‌راد و آذر منصوری دبیرکل و قائم‌مقام حزب اتحاد و چهره‌هایی از دیگر تشکل‌های پیشروی اصلاحات رفتند ثبت نام کردند. چون برای آن‌ها انتخابات نهاد مهمی است. اما آن‌ها با مهندسی حذف روبرو شدند و صادقانه به مردم اعلام کردند که روند حذف کاندیدها چنان حداکثری بوده که شعسا نمی‌تواند لیست بدهد و در انتخابات لیست نداد. چون جریان اصلی اصلاحات توجیه‌گر تندروهای حذف‌کننده نیست. البته در همین جبهه اصلاحات گرایش‌هایی هست که الزامی به توسعه سیاسی ندارند و به اصطلاح از بهبودخواهی اقتصادی (بدون التزام به توسعه سیاسی) دفاع می‌کنند و می‌گویند ما در هر صورت (حتی اگر همه



حمیدرضا  
جلائی‌پور

روزنامه نگار اصلاح طلب



کاندیداهای باکیفیت اصلاح طلبان را هم رد صلاحیت بکنند) در انتخابات شرکت می‌کنیم. این گروه در انتخابات شرکت کرد و کاندیدای اختصاصی اش در تهران کمتر از سه هزار رای آورد. در انتخابات ۹۸ دوباره جریان اصلی اصلاحات کنار مردم ایستاد و به درستی نشان داد اندک سالاری یک مشکل اساسی کشور است.

طبق قانون اساسی حکمرانان باید براساس رای مردم انتخاب شوند و اصول‌گرایان تندرو در دهه‌های گذشته دائم در برابر این فرایند دربرگیرنده شدن نهادهای نمایندگی برخلاف اهداف انقلاب مانع ساخته‌اند و انقلاب مردمی اسلامی و جمهوری اسلامی را از رضایت مردم دور کرده‌اند. هدف و حرکت جریان اصلاح طلبان معطوف به درمان همین معضل است. به بیان دیگر مهمترین معضل ایران اندک سالاری، فقدان پاسخگویی و شفافیت و بحران نمایندگی در حکمرانی است. حرکت در جهت این هدف همچنان ادامه پیدا خواهند کرد ولی در جریان این حرکت ممکن است که گرایشاتی بخواهند از اعتبار اصلاح طلبان برای مقاصد سیاسی خود استفاده کنند که من فکر می‌کنم بعید است موفق شوند. همچنان که در انتخابات اسفند ۹۸ خطا کردند. جریان اصلی اصلاحات پاره‌ای از احزاب پیشروتر و چهره‌های بانفوذ اصلاح طلب با رهبری نمادین محمد خاتمی اند که هم دموکراسی خواه‌ترند و هم عدالت‌جوتر و هم پایگاه اجتماعی قوی‌تری دارند و در شورای عالی سیاست‌گذاری هم حضور دارند و در انتخابات سال ۹۲ و ۹۴ و ۹۶ هم شرایط را بررسی کردند و هسته‌ی بسیج‌گر رای بودند و در انتخابات شرکت کردند و تاثیرگذار بودند و کشور را از شرایط نیمه امنیتی ۸۸ تا ۹۲ بیرون آوردند، ولی در این انتخابات با توجه به مهندسی گسترده و درس‌گیری از تجربیات پیشین امکان صدور لیست انتخاباتی پیدا نکردند. جبهه اصلاحات در قالب شعسا تا انتخابات ۹۸ برای حفظ انسجام اصلاح طلبان تلاش‌های ارزشمندی داشت و تا انتخابات ۱۴۰۰ با توجه به اقتضانات شرایط روز و ضرورت بازسازی تشکیلاتی و گفتمانی این جبهه وقت برای هماهنگی هست. بعید می‌دانم میان جریان اصلی اصلاح طلبان که دنبال هدف گشایش سیاسی هستند اختلافی ریشه‌ای پیش بیاید. البته می‌دانید تندروها از «شبکه رانتی جنگ روانی» برخوردارند و ممکن است یک فرد یا گروه منسوب به اصلاح طلبان هم در راستای اهداف این شبکه عمل کند که رخداد مهم یا تعیین کننده‌ای نیست.

درباره ریزش پایگاه اصلاح طلبان ذکر سه نکته مفید است. اول این که مهمترین علت ریزش این پایگاه اصلاح طلبان مقاومت تندروها در برابر



اصلاحات و در برابر نتایج انتخابات و کم‌اثر کردن نهادهای حکمرانی است. مهم‌ترین کار دولت موازی این بوده که به مردم بگوید یا باید به ما رای بدهید یا ما نمی‌گذاریم رای شما در تغییر امور اثر بگذارد. لذا اقدامات انسدادی دولت موازی فقط به پایگاه اصلاح طلبان ضربه زده بلکه کشور را به وضعیت اسفبار فعلی رسانده. عامل دوم ضعف گفتمانی و سازمانی خود اصلاح طلبان است و کاهش آن باید در اولویت این جبهه قرار بگیرد. نکته دوم اینکه توجه داشته باشید فقط پایگاه رای اصلاح طلبان ریزش نکرده، بلکه پایگاه همه جریان‌های سیاسی اعم از اصول‌گرا، اصلاح طلب، تحول طلب، سلطنت طلب و ماهواره‌های فارسی زبان هم تغییر کرده و ریزش داشته است. حتی در همین انتخابات ۹۸ هم پایگاه اکثر نماینده‌های اصولگرایان کمتر از ده درصد بود. این کاهش پایگاه علل گوناگونی دارد از جمله تحریم‌های شدید آمریکا و سوء حکمرانی‌ها که به افزایش سهمگین فشار اقتصادی و کاهش امید به آینده انجامیده است و موبایلی-ارتباطی شدن جامعه‌ی ایران. صد میلیون موبایل در ایران هست و فردیت و خود ابرازگری و مطالبه‌گری در جامعه بیشتر شده است و پایگاه وسیع اجتماعی برای هیچ جریانی به راحتی ساخته نمی‌شود. حتی مخاطبان تلو هم یکپارچه نیستند و حتی بعضاً تماشاچیان گذری آنلاین او هستند و نه لزوماً شیفته‌اش.

نکته سوم این‌که گرچه پایگاه اصلاح طلبان ریزش داشته است راه نجات کشور همچنان پذیرش اصلاح دائمی از سوی حاکمیت است. راه نجات کشور نه انسداد سیاسی تندروها است و نه سرنگونی طلبی. در میان نیروهای سیاسی داخل کشور همچنان جدی‌ترین نیروی سیاسی و مردمی همین اصلاح طلبان هستند. اصول‌گرایان قدرت سیاسی دارند اما پایگاه اجتماعی‌شان ضعیف‌تر از اصلاح طلبان است. طبقه متوسط فرهنگی هم با اصول‌گرایان تندروی حاکم قهر است. جریان اصلی اصلاحات از ابتدا به بسط دموکراسی و عدالت اجتماعی توجه داشت. به همین دلیل شاخص‌های عدالت اجتماعی و کاهش فساد معرف دوره اصلاحات است (۱۳۷۶-۱۳۸۴). در دوره اصلاحات شخصیت اقتصادی شاخص ستاری فر بود که به برنامه-بازار اعتقاد داشت و از اقتصادی تولیدی و مبتنی بر رقابت در کنار سیستم موثر رفاه اجتماعی دفاع می‌کرد. ولی در دوره امنیتی احمدی‌نژاد که از آرمان عدالت سواستفاده شد و با هفتصد میلیارد دلار درآمد نفتی اشتعال‌زایی نشد و پس از آن هم که دولت اعتدال آمد جریان اصلی اصلاحات متأسفانه کمتر بر مضمون عدالت تأکید داشت. اکنون لاقال بال پیشروی اصلاح طلبان متوجه این خطا شده است و به

ویژه در شرایطی که از سال ۹۶ جمعیت فقیر در جامعه افزایش داشته است می‌خواهد در کنار دموکراسی به عدالت هم توجه ویژه در گفتمان و برنامه‌هایش نشان دهد. اصلاح‌طلبان پیشرو می‌خواهند صدای محرومان، معلمان، زنان، کارگران، دانشجویان و جمعیت ساکن در منازل غیراستاندارد و گروه‌های محروم و تحت تبعیض باشد.

هدف اصلاح‌طلبی در ایران یعنی حرکت در جهت گشایش سیاسی (با اتکا به جامعه مدنی و شیوه‌های خشونت‌پرهیز و تدریجی) و بسط عدالت و کاهش انواع تبعیض تعطیلی‌بردار نیست و راه نجات کشور و حاکمیت هم تقویت حاکمیت قانون و پذیرش شفافیت، پاسخگویی و نمایندگی اقشار مردم و کاهش فقر و تبعیض است. هدف و تعیین راهبرد (برقراری نسبت بین هدف و امکانات) برای یک جریان سیاسی و انسانی مثل جریان اصلاحات مثل تعیین هدف و راهبرد برای یک «کارخانه صنعتی» نیست - معمولاً این خطا صورت می‌گیرد. در هدف‌گذاری برای یک کارخانه صنعتی همه چیز براساس امکانات و زمان و هدف کارخانه دقیقاً ریل‌گذاری می‌شود. ولی تعیین هدف برای یک جریان سیاسی یک امر کیفی و به منزله ارائه «قطب‌نما» برای کنشگری اصلاح‌جویان در حوزه عمومی است. در اینجا کنشگری کنشگران آزاد ولی جهت‌دار (در جهت قطب‌نما) است و مثل عمل الزامی کارگران خط تولید در کارخانه نیست که مهندسان آن را طراحی کرده‌اند. به نظر من همچنان که اشاره کردم هدف حرکت اصلاح‌طلبان تلاش در جهت «توسعه همه جانبه» است. بدین معنا که در کنشگری مقصد توسعه سیاسی فراموش نشود و به موازات آن توسعه اقتصادی عادلانه (با تأیید بر سیاست‌های خدمات اجتماعی و رفاهی برای اقشار ضعیف) فراموش نشود. اصلاح‌طلبان جریان اصلی پرچمدار بهبودخواهی عادلانه هستند نه توسعه اقتصادی و بهبودخواهی کلانتالیستی. ساده بگم قطب‌نمای عمل اصلاح‌طلبان تأکید هم‌زمان بر دموکراسی و عدالت اجتماعی است.



## تحلیل و تبیین

آقای حمید رضا جلالی پور به عنوان یک روزنامه نگار اصلاح طلب در مصاحبه ای با روزنامه ی ایران به نقل مشکلات اساسی سیاسی در جمهوری اسلامی پرداخته و سعی در آن دارد تا راه حلی برای آنها ارائه بده. از نظر ایشان دو مشکل اساسی در بدنه ی حکومت ایران وجود دارد. اولین مشکل مساله ی اندک سالاری است که قشر اکثری جامعه را از شرکت در فعالیت های مهم کشور نهی می کند و به همین دلیل هیچگونه رقابت و انگیزه ای برای رشد و توسعه ی بیشتر وجود نخواهد داشت. دومین مشکل در این کشور از نظر ایشان وجود دولت موازی است. اگر چه که ایشان نامی از ارگان های امنیتی مثل سپاه در این مصاحبه به میان نمی آورند ولی از شواهد و قرائن کلامشان می توان فهمید که منظورشان از دولت موازی، سپاه است که اقدام به فعالیت های عمرانی و سازمانی در سطح کلان می کند و استقلال عمل دارد (لازم به ذکر است که ایشان قبل از این مصاحبه نیز بارها و بارها نسبت به فعالیت های استقلالی سپاه در کشور نقد وارد کرده اند). بعد از بیان این مشکلات آقای جلالی پور به سراغ ارائه ی راه حل می رود. به نظر ایشان راه حل مشکلات نه انسداد سیاسی است که اصولگرایان به دنبال آن هستند و نه براندازی و سرنگونی نظام که گروهی سلطنت طلب در پی آن هستند. تنها راه حل اصلاحات است که می تواند افق های روشنی برای آینده ی کشور باز کند. نکته ی مهمی که در این بین وجود دارد این است که آقای جلالی پور، هدف اصلاحات را صرفا توسعه ی سیاسی توصیف کرده و معتقدند که توسعه ی سیاسی به دنبال خود توسعه ی اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی را به دنبال خواهد آورد. این ادعا در حالی مطرح می شود که اکثر اصلاح طلبان در این مساله متفق القول هستند که باید پای سیاست از تمام بخش های دیگر اجتماعی مثل اقتصاد و فرهنگ بریده شود و اینها تاثیری بر هم نگذارند.

# اندک سالاری #عدم وجود رقابت در کشور

#سپاه دولت موازی #اصلاح اصلاحات

#توسعه ی سیاسی تنها هدف اصلاحات

#محوریت سیاست



یادداشت |

## بهبودباوری؛ الگویی برای بازسازی اصلاح طلبی

▲ محمد مهدی مجاهدی

در خلال مباحثه‌هایی که اخیراً میان حاملان و عاملان فهم‌های مختلف از اصلاح طلبی در ایران جاری است، دوگانه‌ای مغالطی و راهزن شکل گرفته است؛ گویی اصلاح طلبان باید از میان دو هدف، ناگزیر یکی را انتخاب کنند: یا باید جانب بهبودباوری (meliorism) را بگیرند، یا باید دگرگونی طلب باشند. استدلال خواهیم کرد که این دوگانه‌پنداری اندیشه‌ای غلط و مغالطی و غلط‌انداز است. این دوگانه‌پنداری از یک طرف مفهوم «بهبودباوری» را بر ضد خود مسخ می‌کند، و از طرفی، بهبودباوری را که یک روش است، به‌عنوان یک هدف قالب می‌زند. انکار بهبودباوری هدف سیاسی گروهی است که می‌خواهد الگوی بهبودیافته‌ی شرایط سیاسی فعلی را حفظ کند. این سوء تفاهم در مورد اصلاح طلبی بهبودباورانه در هر دو سوی این مباحثه دیده می‌شود، با این تفاوت که یک طرف آن را تجویز می‌کند، و طرف دیگر آن را پس می‌زند. حالا کسی که تسلیم این دوگانه‌پنداری خطرناک شود، یا باید با این طرف همراهی کند که هدف اصلاح طلبی را استقرار نوعی محافظه‌کاری نوپدید و پیچیده می‌داند، یا این که باید هدف اصلاح طلبی را یک‌سره دگرگونی



محمد مهدی  
مجاهدی

استادیارحقوق، الهیات و علوم  
سیاسی دانشگاه آزاد

و تغییر وضع موجود بدانند. در آن چه از پی می آید، توضیح خواهم داد که هم این دوگانه پنداری خطاست، و هم این فهم از بهبودباوری نادرست است. همچنین توضیح خواهم داد که اصلاح طلبی بهبودباورانه معطوف به هدف نیست، بلکه متعهد به روشی معین برای نتایجی نامتعیین است. به تعبیر دیگر، اصلاح طلبی بهبودباورانه الگویی برای یک مشی سیاسی است که با تعهد مدام به روش های دموکراتیک و عدالت آزمون پذیر و قابل سنجش تعریف می شود نه با تعهد به این یا آن هدف. مسأله‌ی حفظ یا تغییر موقعیت، هیچ‌یک، به‌خودی‌خود برای اصلاح طلبی بهبودباور مسأله‌ای اصیل نیست.

برای نخستین بار، مفهوم خاص «بهبودباوری» برای صورت‌بندی الگوی «سیاست امید» مطرح شد. از چند سال پیش به این سو در مواضع مختلف مفهوم بهبودباوری سیاسی در پیوند با عدالت و سیاست امید توضیح داده شده است، از جمله در مقاله‌ی «سیاست امید» و نیز در سخنرانی «عدالت، اصلاحات، و سیاست امید.» این جا، آن توضیحات را به تفصیل تکرار نمی‌کنم. ولی مایل‌ام بر توضیحات پیشین، به اجمال و اختصار، نکته‌ای را بیفزایم. بهبودباوری یکی از مبانی اخلاقی اندیشه‌ی دموکراسی نزد بنیان‌گذاران پراگماتیسم فلسفی است. برخلاف فهم عامیانه و لغت‌نامه‌ای از پراگماتیسم، دموکراسی پراگماتیستی که بر بهبودباوری استوار است، نه ربطی به سازش کاری دارد، نه اهل بده‌بستان‌های کاسب‌کارانه‌ی سیاسی است، نه بی‌معیار و بی‌چارچوب و بی‌چشم‌انداز است. ایده‌ی اصلی بهبودباوری بر وظیفه‌گرایی اخلاقی استوار است و چنین بیان می‌شود: باور داشتن به این که وضع و حال ما آدمیان چنان است که اگر با امید به امکان بهبود، توانایی‌های خود را دست‌مایه‌ی کنش‌های حل مسأله‌ای کنیم، اوضاع و احوال جامعه دست‌کم بدتر از وقتی نمی‌شود که نومیدانه دست به کنش ببریم، یا به کلی دست از کنش بکشیم.

سرچشمه‌ی سیاست امید از ساخت‌یابی شهروندانی می‌جوشد که دست‌کم دو ویژگی دارند: اولاً، از هاویه‌ی امیدهای مُحال و بی‌محل رهیده‌اند و روی از افق‌های آشفته‌ی مقصریابی و خودقربانی‌پنداری و انتقام‌کشی و مرده‌ریگ اندیشه‌های منقرض و موزه‌ای (چه باستان‌گرایانه، چه فقه‌محورانه) گردانده‌اند و در عوض، یک‌سره نگران مسؤولیت سیاسی و اجتماعی خویش برای فهم و حل مسائل عمومی در جهت تأمین خیرات مشترک‌اند. ثانیاً، در این مسیر، هر جا و به هر کاری که هستند، به شیوه‌ای گفت‌وگویی زندگی می‌کنند، یعنی در مشارکتی حل مسأله‌ای و نقادانه و خلاقانه و فعالانه برای کشف و

حذف خطا، مسؤولانه و مشفقانه و توانمندانه در تکاپوی ساختن راه حل مسائل اند. این چنین، سیاست امید گونه‌ای سبک زندگی است که از جمله از چشمه‌ی روشن این اندیشه می‌نوشد که راه حل مسائل ساختنی است نه یافتنی و کوشش امیدوارانه‌ی ما برای حل مسأله، بر امکانات و توانش‌های ما و محیط ما برای حل مسأله و نیز بر قابلیت‌های مسأله برای حل شدن می‌افزاید. این به‌ویژه وضع و حال مسائلی حیاتی است که بقای ما به‌مثابه‌ی سامانی سیاسی و اجتماعی در گرو حل آن‌ها به نفع خیر عمومی است. این چنین، سیاست امید، یا امید به‌مثابه‌ی بهبودباوری فعالانه، تفاوتی مقوله‌ای یا ژنتیک با امید مُحال و امید بی‌محل دارد. امید مُحال و امید بی‌محل با وجود تفاوت‌هایی که میان آن‌ها بر شمریم، شباهت‌هایی بنیادین با هم دارند: امید چه محال و چه بی‌محل اولاً مفهومی ایستاست و ثانیاً مستقل از اراده و کنش آدمیان است. امید، به این دو معنا، مفهومی سمانتیک است که می‌توان آن را به‌مثابه‌ی چارچوبی مفهومی برای توصیف یا تحلیل استفاده کرد. ولی امید به‌مثابه‌ی بهبودباوری فعال، برعکس، اولاً وضعیتی پویاست، و ثانیاً مشتقی است از اراده و کنش و شیوه‌ای خاص از زیستن آدمیان. امید به‌مثابه‌ی بهبودباوری فعال بنابراین خصلتی پویشی و فرایندی دارد، یعنی از نحوه‌ای خاص از زندگی کردن جان و مایه می‌گیرد و وقتی قوام گرفت، به دوام شیوه‌ی زیست خاصی که مایه‌ی قوام امید است، مدد می‌رساند. این چرخه‌ی بهبودیابنده‌ی امید و شیوه‌ای خاص از زندگی را می‌توان دیالکتیک امید نامید.

این چنین، نه تنها فهم بهبودباوری به‌معنای «حفظ وضع موجود با اندکی بهبود» فهمی یک‌سره نادرست و بی‌مبناست، بلکه فهم بهبودباوری به‌عنوان هدف یک برنامه یا جریان سیاسی هم نشانه‌ی اشتباهی مهلک در فهم این معناست. بهبودباوری به معنای دقیق و درست کلمه (نه به معنایی محافظه‌کارانه و نه به معنای یک هدف)، روشی افق‌گشایانه برای بازسازی امید به اصلاح‌جویی تدریجی و مؤثر و مشارکتی است. فهم بهبودباوری به‌مثابه‌ی هدفی محافظه‌کارانه و قدرت‌محور در واقع مسخ مفهوم ظریف و پر ظرفیت اصلاح‌طلبی بهبودباورانه است.

برخلاف آن‌چه در فحوای دوگانه‌پنداری اخیر نهفته است، اصلاح‌طلبی بهبودباورانه را نمی‌شود از راه تعیین اهداف آن تعریف کرد، چه آن هدف حفظ و ارتقای وضع و حال فعلی باشد (و به غلط، آن را بهبودباوری بنامند)، و چه آن هدف تغییر وضع و حال کنونی باشد (و آن را تحول‌طلبی بخوانند). اصلاح‌طلبی بهبودباورانه نام مشی و روشی معین است برای حصول نتایجی نامعین. این

فهم از اصلاح طلبی بهبودباورانه پیوندی ارگانیک با فهمی خاص از عدالت دارد که در سال‌های اخیر در توضیح آن کوشیده‌ام، یعنی عدالت قابل‌آزمون و سنجش‌پذیر و به‌مثابه‌ی روال و روش، در برابر عدالت به‌مثابه‌ی آرمانی در مقام هدف. اشکال مشترک اطراف مباحثه‌ی جاری درباره‌ی اصلاح طلبی این است که در مدل‌های رقیبی که از اصلاح طلبی عرضه می‌کنند، اصلاح طلبی را معطوف به این یا آن هدف بدیل تعریف می‌کنند، و نه ناظر بر روش. داستان غم‌انگیز پروژه‌ی دموکراسی‌سازی آیینی عبرت است. این پروژه چنان که در دوره‌ی جنگ سرد صورت‌بندی شد و تا امروز دولت‌های مهاجم آمریکا و سازمان‌های «دموکراسی‌ساز» هم چنان دنبال می‌کنند، از جمله به همین دلیل این قدر فاجعه در سراسر جهان به بار آورده است که هدف‌محور است. می‌خواهد یک قالب دموکراسی را همه‌جا غالب و قالب کند. دموکراسی‌سازی ایرانی هم که بعد از دوم خرداد دنبال شد، همین اشکال را داشت. بسیاری از گروه‌های سیاسی و مدنی دموکراسی‌ساز در تله‌ی همین دموکراسی‌سازی قالبی و هدف‌محور افتاده بودند. بسیاری از ما خوب به خاطر داریم چه‌طور بعد از حمله‌ی آمریکا به عراق در سال ۲۰۰۳، برخی از دموکراسی‌خواهان ایرانی و سوسه‌شده بودند و آرزو می‌کردند که بعد از عراق نوبت ایران باشد. حتی بعضی روشن‌فکران مقاله نوشتند و مداخله‌ی «دموکراسی‌ساز» قدرت‌های بزرگ را با استفاده از شعبده‌بازی‌های ادبیات «مداخله‌ی بشردوستانه» توجیه کردند. این‌ها توالی فاسد فهمی از دموکراسی بود که دموکراسی را به عنوان یک هدف و فراورده می‌فهمید نه به عنوان یک روش و فرایند.

همین امروز هم که برخی کنش‌گران سیاسی سابقاً اصلاح‌طلبان تبدیل شده‌اند به هواداران و بلکه داعیه‌داران مداخله‌ی آمریکا در ایران، دلیلش همین است که نزد ایشان دموکراسی یک هدف دگماتیک و سنگواره شده است، که برای رسیدن به آن، تشبث به وسایلی مانند جنگ یا تحریم هم موجه و مجاز است. در حالی که دموکراسی‌خواهی نباید یک پروژه‌ی سیاسی معطوف به هدف باشد. دموکراسی‌خواهی الهام‌بخش تعهد به این موتو یا شعار است: تعهد مدام و مستمر به روش‌های دموکراتیک، یعنی اصلاح جزء به جزء و تدریجی و مشارکتی و خشونت‌پرهیز و عدالت‌جویانه (عدالت آزمون‌پذیر و قابل سنجش و روند‌محور و معطوف به روال). حاصل این مشی سیاسی هرچه باشد، لاجرم بهترین نتیجه‌ای است که یک نیروی دموکراسی‌خواه عدالت‌جو و بهبودباور در این منطقی موقعیت خاص می‌توانسته است بگیرد. به تعبیر دیگر، اصلاح‌طلبان بهبودباور دنبال پیاده کردن یک الگوی آرمانی و پیش‌ساخته در



انتهای مسیر نیستند.

اهمیت تاریخی و الگوساز مرحوم بازرگان هم در همین روش محوری ایشان نهفته است. بازرگان یک الگوی نهایی و ایده‌نال و پیش ساخته را در ذهن خودش برای جامعه‌ی سیاسی آرمانی اش سنگواره نکرده بود. به جای چنین خطایی، دست به یک انتخاب بزرگ زده بود، و در طول زندگی پر مبارزه و پر مخاطره‌ای که داشت، دست از آن انتخاب بر نداشت: تعهد مصالحه‌ناپذیر به روش‌های دموکراتیک، تصحیح اقتضایی مسیر، اصلاح سیاسی جزء به جزء، بردباری و بهبودباوری سیاسی، و فاصله‌گیری مدام از آرمان‌خواهان و ایده‌نالیست‌هایی که در مقاطع گوناگون زندگی بلند سیاسی او، با او به شکل تصادفی و مقطعی هم جبهه ولی بعد رادیکال می شدند، مثلاً سازمان مجاهدین. این سخن درستی است که حرکت سیاسی بدون هدف ممکن نیست. ولی مهم این است که یک نیروی سیاسی وقتی خود را به جای روش، با هدف تعریف کند، و آن هدف را ایده‌نالیزه و آرمانی کند، به آسانی گرفتار دام خشونت‌گرایی یا دل‌سردی یا تله‌ی توجیه و وسایط برای رسیدن به غایات و... می شود. همه‌ی حکمت اصلاح‌طلبی بهبودباورانه در این نکته نهفته است که هدف اگر ساختن جامعه‌ای آزاد و آباد باشد، فقط و فقط با التزام بی چون و چرا به روش‌های دموکراتیک برای مشارکت سیاسی و اصلاح، آن هم به تدریج ساخته می شود. هدف یک فرم از پیش مقرر و معین نیست. هدف یعنی تجمیع تدریجی همین کارهایی که داریم می‌کنیم. به تعبیر دیگر، هدف هویتی مستقل از همین روشی که در پیش می‌گیریم و همین کارهایی که به‌مرور می‌کنیم، ندارد. و از قضا، دقیقاً همین التزام به روش در این سال‌ها هر جا ضعیف یا غایب بوده است، مایه‌ی شقاق و شکاف و اختلاف درون جبهه‌ی اصلاح‌طلبان شده است.

همه‌ی اختلاف‌ها در واقع، بر سر روش تأمین خیرات غایی، یعنی عدالت و آزادی و رفاه و امنیت و حقیقت است. در مطلوب بودن این خیرات که کسی علی‌الاصول تردید ندارد. دعوا بر سر روش است. الان اختلاف اصلاح‌طلبان بهبودباور با اصول‌گرایان بر سر چیست؟ هر دو گروه اهداف مصرح در قانون اساسی را قبول دارند. اختلاف اصلی بر سر روش تحقق آن اهداف است. دعوا بر سر روش است که سبب می‌شود یکی به آزادی مردم اولویت بدهد، یکی به امنیت حکومت. وگرنه، هیچ‌کدام مخالف آزادی یا امنیت نیست. اختلاف درونی اصلاح‌طلبان هم بر سر روش است نه بر سر آرمان‌ها و اهداف. وگرنه هیچ‌طرف مخالف آبادی و آزادی و رفاه نیست. دعوا بر سر روش یعنی همین که

در مسیر تأمین همهی این اهداف خوب، به تولید ثروت و آبادی و رفاه اولویی بدهیم، یا به مشارکت عادلانه و آزادانه و کثرت گرایانهی عموم شهروندان. اینها دعوای روشی است. در اوان شکل گیری جمهوری اسلامی هم تا وقتی پای عمل و کنش سیاسی پیش نیامده بود و فقط بحث بر سر اهداف بود، بازرگان و بهشتی و طالقانی و هاشمی و بنی صدر و دیگر انقلابیان شقاق و شکاف و اختلاف عمده‌ای با هم نداشتند. همهی اینها وقتی شروع شد که پای روش کنش سیاسی مسئولانه به میان آمد.

وانگهی، اهداف برای یک نیروی دموکراسی خواه فقط نشانه‌هایی برای تشخیص افق‌های هیوربستیک‌اند، مثل ستاره‌ی قطبی یا مثل قطب‌نما. اهداف فقط به درد تصحیح مداوم مسیر و تعیین جهت عمومی حرکت می‌خورد. اهداف را نمی‌شود مثل پلن‌های مهندسی طوری طراحی کرد که انگار بناست روزی دور یا نزدیک، در پایان پروژه‌ای سیاسی که در دست اجرا داریم، تحقق عینی و بیرونی پیدا کنند. اهداف فقط ارزش جهت‌یابانه دارند، نه ارزش دستاوردی. به تعبیر دیگر، آنچه «تعیین دقیق اهداف» می‌نامند، همان تعیین روش است، دقتی که از قضا نیروهای سیاسی اصلاح طلب معمولاً در سال‌های اخیر فرو نهاده‌اند. همین الان هم دعوای درونی جبهه‌ی رنگارنگ اصلاح طلبی بر سر روش ادامه‌ی مسیر است. و مشکل مضاعف در این مباحثات جاری و اخیر این است که عده‌ای به جای این که اصلاح طلبی را به روش تعریف کنند، حالا می‌خواهند یک هدف معین را برای اصلاح طلبی تعیین کنند. این عطف عنان به سوی تعیین هدف به جای تمرکز بر روش‌ها آغاز انحراف از مسیر اصلاح طلبی است. پرسش به جا این است که اهداف سیاسی را مگر چطور می‌شود تدقیق کرد؟ واقعیت این است که اهداف را با همین تعهد به روش می‌شود شفاف کرد. البته راه دیگری هم هست: ساختن ایدئولوژی‌های دکماتیک، که به جای سوهان کاری و صیقلی کردن اهداف، از آن‌ها سنگواره‌ای می‌سازند که فقط به درد کوبیدن بر سر خصم می‌خورد.

در واقع، این جا سوء تفاهمی وجود دارد. گویی برنامه‌های سیاسی را مثل پروژه‌های مهندسی می‌شود هدف گذاری کرد، در حالی که برنامه‌های سیاسی تفاوتی ماهوی با پروژه‌های مهندسی دارند. در پروژه‌های مهندسی، اولین کار تعیین دقیق هدف یا همان تعریف محصول نهایی یا end-product است. یعنی باید محصول نهایی را به دقیق‌ترین شکل ممکن طراحی و برای سفارش دهی آماده کرد. بعد نوبت به طراحی خط تولیدهای مختلف و نهایتاً انتخاب به صرفه‌ترین خط تولید می‌رسد. ولی محیط اجرای پروژه‌های مهندسی

تفاوتی ماهوی با محیط پی‌گیری برنامه‌های سیاسی و اجتماعی دارد. محیط پی‌گیری برنامه‌های سیاسی و اجتماعی مجموعه‌ای متداخل از روندها و نیروها و برنامه‌های ناهم‌جهت است. هیچ نیروی سیاسی نه می‌تواند همه‌ی محیط را کنترل کند، و نه حتی می‌تواند همه‌ی اجزای محیط را بشناسد، چه رسد به این که بخواهد محیط پی‌گیری برنامه‌ی سیاسی خود را چنان مهندسی کند که به هدفی معین در بازه‌ی زمانی معینی برسد. به همین دلیل، نمی‌شود برای یک برنامه‌ی سیاسی، مثلاً در بحث فعلی ما، برای اصلاحات، یک خروجی یا محصول نهایی را اول دقیق و مهندسی‌شده تعریف کرد، بعد خط تولید و پی‌گیری آن را طراحی کرد، بعد قدم‌به‌قدم آن خط تولید را راه انداخت تا محصول نهایی حاصل شود.

برنامه‌های سیاسی همیشه به سوی یک پایان باز حرکت می‌کنند، نه به سوی یک محصول نهایی. با وجود این عدم تعیین دائمی در ناحیه‌ی اهداف، برنامه‌های سیاسی لزوماً یک‌سره نامتعیین و بی‌دیسپلین و باری‌به‌هرجهت نیستند، با دو تدبیر: یکی این که دائماً مسیر و جهت خود را با قطب‌نمای اهداف غایی می‌سنجند و تصحیح می‌کنند؛ و دیگری این که به یک روش خاص سیاسی که به عنوان هویت متمایز خود انتخاب کرده‌اند، متعهد می‌مانند و برای کسب قدرت یا حرکت به سوی افق غایی از هر راهی نمی‌روند و دست به هر کاری نمی‌زنند. به همین دلیل، فهم سنجیده از غایات قدرت و حدود آن، خیرات عمومی و اولویت‌بندی آن‌ها هنگام تعارض با یکدیگر چه در مقام نظر و چه در مقام عمل، خصوصاً درک سنجش‌پذیر از عدالت و آزادی و امنیت و رفاه و آبادی و تعیین تکلیف نسبت‌های دشوار میان آن‌ها، و هم چنین صورت‌بندی تحلیلی-تاریخی از منطق موقعیت، از جمله وجوه تمایز بخش جریان‌های سیاسی از یکدیگر است. به تعبیر دیگر، اصلاح‌طلبان بهبودی‌آور می‌توانند در ماده و محتوای حرکت اصلاحی در همه‌ی این موارد با یکدیگر اختلاف داشته باشند، و در عین حال به دلیل اشتراک در روش، در جبهه‌ی اصلاح‌طلبی بمانند و بکوشند کنش‌های یکدیگر را به‌نحو هم‌افزا تکمیل کنند. جریان‌های درونی جبهه‌ی اصلاح‌طلبی هر چند رقیب یکدیگرند، اما به دلیل وحدت روش، بدیل یکدیگر نیستند. ولی در برابر، تسلیم شدن به وسوسه‌ی سنگواره‌سازی از اهداف، سودای مهندسی اجتماعی و سیاسی را دامن می‌زند، سودایی که همیشه به فاجعه یا به افتضاح ختم شده است، ولی نقطه‌ی عزیمت آن معمولاً همین نشانیدن هدف به جای روش در مقام تعریف یک برنامه‌ی سیاسی و اجتماعی بوده است.

اصلاح‌طلبی بهبودباورانه در واقع چیزی نیست جز مشی و مرامی که از خلال آن قدرت جامعه و دولت به نحوی هم‌افزا افزایش می‌یابد. افزایش قدرت اجتماعی مستلزم «شیوه‌ای» خاص از سیاست‌ورزی است که اولاً تنوع نیروهای اجتماعی را «به رسمیت بشناسد» (Recognition)، ثانیاً، مطالبات و مطالبات متنوع و متکثر این نیروها را در ساخت سخت قدرت، به نحو نهادینه، «نماینده‌گی و بازنمایی» کند. بازشناسی و بازنمایی نیروهای متکثر اجتماعی زمینه‌ساز توزیع و گردش عادلانه ثروت و قدرت و منزلت (Distribution)، و مآلاً، بازتوزیع منافع و خیرات عمومی است (Redistribution). این‌ها ارکان عدالت‌آزمون‌پذیر و قابل‌سنجش است. نیروی اصلاح‌طلب از «راه» سامان دادن به گفت‌وگوهای سیستماتیک با قشرها و طبقات اجتماعی، تکثر نیروهای اجتماعی و مطالبات و مطالبات آن‌ها را «به رسمیت می‌شناسد» و می‌کوشد مجاری «نماینده‌گی و بازنمایی» نهادینه‌ی آن مطالبات و مطالبات را در ساخت سخت قدرت بیابد یا بسازد. از این رهگذر، نیروی اصلاح‌طلبی می‌کوشد عرصه‌ی سیاسی را از میدان منازعه و حذف، به صحنه‌ی مذاکره و چانه‌زنی در مورد مطالبات و مطالبات کارگران، معلمان، پرستاران، دانشگاهیان و دیگر اصناف و قشرها تبدیل کند و راه رسیدن به تفاهم‌ها و سازگاری‌ها و ائتلاف‌های معطوف به خیر عمومی را هموار کند. پیمودن این راه مستلزم بازسازی نهادهای نمایندگی نیروهای اجتماعی و صورت‌بندی شفاف مطالبات و مطالبات آنها در چارچوب مصلحت عمومی و امنیت نظام است. اصلاح‌طلبی بهبودباورانه عنوانی است برای این نوع سیاست‌ورزی به مثابه روش و همین روش عین هدف سیاست اصلاح‌طلبانه است.

## تحلیل و تبیین |



آقای مجاهدی استادیار حقوق، الهیات و علوم سیاسی دانشگاه آزاد در این یادداشت نسبت به خوانش های متفاوت از اصلاح طلبی نقد وارد کرده و خوانش صحیح از نظر خود را بیان می کند. به نظر ایشان اصلاح طلبی نه به معنای محافظه کاری و سازش با نظام است و نه به معنای براندازی نظام بلکه اصلاح طلبی به معنای بهبودخواهی است. بهبودخواهی نیز از نظر ایشان دو ویژگی بسیار مهم دارد. اولین ویژگی این است که بهبودخواهی یک روش و سبک زندگی است نه یک هدف. به بیان دیگر اصلاح طلبی یک نوع روش خاص برای زندگی را ارائه می کند نه اینکه هدفی را برای مردم متصور باشد. آقای مجاهدی از اینجا وارد یک بحث فلسفه ی سیاسی شده و معتقد است که در امور سیاسی برخلاف امور صنعتی، هدف بخاطر انتزاعی و سیال بودن اصلا مشخص نیست و اهمیتی نیز ندارد لذا مردم نیز نباید توقع پی ریزی هدف روشنی را از اصلاح طلبان داشته باشند. به نظر می رسد که این نظر ایشان دلیل محکمی نداشته باشد چرا که اتفاقا در امور انسانی هدف بیش از امور صنعتی مورد نیاز بوده و چراغ راه کنش های انسان می شود در حالی که در یک ماشین صنعتی هیچ چراغ راهی برای کنش دستگاه وجود ندارد چرا که امکان تخلف در آن وجود ندارد. از طرف دیگر انتزاعی بودن هدف های سیاسی ناشی از مبنای نسبی انگارانه و بی ثبات ایشان است که سیاست را در هر زمانی متفاوت با زمان های دیگر می داند در حالی که در ادبیات اسلامی هدف سیاست ورزی در تمام دوره ها یکسان است. دومین ویژگی بهبودخواهی از نظر آقای مجاهدی مبانی آن است. مبانی بهبودخواهی عبارتند از امید، دموکراسی و پراگماتیست. به نظر ایشان بهبودخواهی به ما می آموزد که اولاً همواره نسبت به تاثیر کنش هایمان بر آینده ی زندگی مان امیدوار باشیم، همواره در تعامل با دیگران رفتار کنیم و حرف مخالف و موافق را بشنویم و همواره دست به کنش هایی بزنیم که فایده ی عملی آن را در زندگی مردم جامعه ی خود شاهد باشیم. این نوع سیاست ورزی از نظر ایشان بهترین نوع سیاست ورزی است. در مورد این مبانی باید گفت که اولاً هیچ معیار مشخصی برای اینکه این مبانی را به عنوان مبنا برای بهبودخواهی بگیریم وجود ندارد و ثانياً خود این مبانی نیز برخاسته از فرهنگ غربی بوده و از منظر فلسفه ی اسلامی مورد قبول نمی باشد.

#اصلاح اصلاحات #اصالت روش #نسبیت سیاسی #پراگماتیست #امید به

آینده



یادداشت

## اصلاحات و معضل هویت‌پریشی

مهدی تدینی



مهدی  
تدینی

مترجم و پژوهشگر در حوزه ی  
تاریخ و اندیشه سیاسی

اگر پیروزی خاتمی را در انتخابات ۱۳۷۶ مبدأ جریان سیاسی موسوم به «اصلاحات» در ایران بگیریم، ۲۳ سال از عمر آن می‌گذرد. اما اصلاحات امروز به عنوان جریانی سیاسی هیچ شباهتی به جوانی برومند و آینده‌دار ندارد. فعالان اصلی اصلاحات طبق وظیفه، خودشناسی و جایگاهشان بی‌وقفه افقی پرامید ترسیم می‌کنند و بر دستاوردها تأکید می‌کنند. اما مگر می‌توان خزان این بوستان را انکار کرد. با هر بادی لختی از برگ‌های زرد آن می‌ریزد و انکار این واقعیت نه لطف که خطایی دیگر در حق اصلاحات است. اگر ادعای «افول اصلاحات» را بپذیریم، گام بعد علت‌یابی است. از منظرهای متعدد می‌توان به این مسئله پرداخت و انبوهی از دلایل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را برشمرد. اما ترجیح می‌دهم به جای «علت‌یابی» «ریشه‌یابی» کنم؛ یعنی «علت ریشه‌ای» این معضل را بیابم. مشکل اینجاست که چون علت‌های فراوانی برای افول اصلاحات وجود دارد، «سلسله‌مراتب علل» گم می‌شود و دلایل کم‌اهمیت یا سطحی به جای «علت‌های مهم» جلوه داده می‌شود. نتیجه این علت‌یابی پریشان‌فهم نادرست و گمراهی دوچندان است. معضل ریشه‌ای جریان اصلاحات «هویت‌پریشی» آن است؛ یعنی اصلاحات هویت خویش را ندانست/نمی‌داند. این هویت‌پریشی جنبه‌های متعدد دارد که برخی ریشه‌ای و برخی سطحی‌تر است. اما اساسی‌ترین وجه هویت‌پریشی در این

نهفته که اصلاحات سرانجام ندانست «جنبش» است یا «حزب». اصلاحات هویتی دو پاره را میان «حزب» و «جنبش» سپری کرد که نتیجه‌اش را می‌توان «کژکارکردی هویت‌پیشانه» نامید (یعنی ناکارآمدی به دلیل گمگشتگی هویتی).

اصلاحات نیروی خود را از هویت «جنبش‌گونه» اش می‌گیرد، اما کردارش را «حزب‌گونه» تنظیم می‌کند و این تناقض اساسی اصلاحات است. اصلاحات باید بین «جنبش ماندن» یا «حزب شدن» تصمیمی سرنوشت‌ساز می‌گرفت، اما تا امروز از این تصمیم‌گریخته است، زیرا می‌ترسید اگر «جنبش» بماند عملاً دست خود را ببندد و نتواند درون حکومت کنش سیاسی مستقیم داشته باشد، و اگر «حزب» شود نیروی اجتماعی‌اش را ببازد. پس راهکاری بینابین انتخاب کرد که نتیجه‌اش دو جنسیتی یا ساتوری شدن اصلاحات بود («ساتور» جانوری افسانه‌ای است با بالاتنه انسان و پایین‌تنه اسب). اصلاحات برای حل این معضل کوشید ماهیت جنبشی خود را «فصلی» کند؛ مانند رودخانه‌های فصلی. در موسم انتخابات می‌کوشد چشمه‌های جنبشی خود را جوشان کند و با راه انداختن نیم‌تنه جنبش‌گونه‌اش کرسی‌های اجرایی و تقنینی را تصاحب کند؛ اما فردای انتخابات که موسم کار اجرایی و همکاری ناگزیر با حکومت فرامی‌رسد، طبعاً باید با واقعیت‌ها کنار آید، نیم‌تنه حزب‌گونه‌اش را به کار اندازد و نیم‌تنه جنبشی‌اش را خاموش کند. با توجه به فشارهایی که اصلاحات و اصلاح‌طلبان در پیش دارند شاید این راه‌حل در نگاه نخست هوشمندانه و کارآمد به نظر رسد، اما همین راهکار دیر یا زود — و تجربه نشان داد خیلی زود — به نوعی هویت‌پریشی می‌انجامد که سرانجامی جز ناکارآمدی و زوال ندارد. البته دیگر جریان‌های اصلاح‌طلب جهان هم چنین معضلی داشته‌اند؛ بارزترین مثال سرنوشت احزاب سوسیال‌دموکرات در اروپای مرکزی است: سوسیال‌دموکرات‌ها در نیمه نخست قرن بیستم درست چنین مشکلی داشتند و نتیجه این شد که سوسیال‌دموکرات‌های آلمانی قافیه را به هیتلر باختند، سوسیالیست‌های ایتالیایی بازی را به موسولینی واگذار کردند و سوسیال‌دموکرات‌های اتریشی هم میدان را به جناح اقتدارگرا و کلیسایی و نهادند.

همه جریان‌های اصلاح‌طلب وقتی می‌خواهند نیروی جنبشی جوشان خود را کانال‌کشی و به سوی سیاست روزمره جاری کنند چنین معضلی دارند. اما اصلاح‌طلبان ایرانی شلخته‌تر و نابسامان‌تر از همکاران اروپایی خود عمل کرده‌اند، زیرا به دلیل سازماندهی حزبی نابسامان خود همواره کوشیده‌اند با



سوء) استفاده از وجه جنبشی خود معایب حزبی شان را برطرف کنند (ضمن اینکه حریفشان هم بسیار جدی تر، سازمان یافته تر و قدرتمندتر از آن رقبای اروپایی عمل می کند). البته یافتن عیب ساده و ارائه راهکار کارآمد دشوار است! اگر اصلاحات چنین نمی کرد چاره دیگری داشت؟ از کجا معلوم این راهکار بهترین راه حل «ممکن» نبود و از کجا معلوم راه حل های دیگر ناکارآمدتر از این از کار در نمی آمد؟ این نوع عیبجویی مصداق کسی نیست که کنار گود نشسته و می گوید لنگش کن؟ اما گمان نمی کنم این ایراد ناروا باشد و واقعاً اصلاحات در هویت پریشی اش مقصر است. اصلاحات دستکم می توانست با اراده راسخ و آگاهانه «حزب شود» و در عوض با «جنبش های اجتماعی» پیوندی مطمئن و پایدار برقرار کند. اما عملاً (نه در شعار) با جنبش های اجتماعی قطع رابطه کرد. بنابراین، راهکار جایگزین می توانست چنین باشد: «حزب شدن و پیوند با جنبش های اجتماعی».

## تحلیل و تبیین



آقای مهدی تدینی مترجم و پژوهشگر در حوزه ی تاریخ و اندیشه سیاسی نسبت به وضعیت اصلاح طلبی در ایران انتقاد کرده و حتی شعار افول و پایان اصلاح طلبی را نیز اعلام می کند. به نظر ایشان ریشه ای ترین علت افول اصلاح طلبی در ایران و حتی در دیگر کشورها، هویت پریشان و به هم ریخته ی این جریان است. اصلاح طلبان در ایران نمی دانند که می خواهند یک جنبش مردمی باشند که به صورت اقتضایی تصمیم می گیرد و عمل می کند و یا می خواهند به عنوان یک حزب سیاسی که دارای سلسله مراتب منظم است، معرفی شوند. این دوگانگی و به هم ریختگی باعث می شود آنها نه جنبه ی مردمی را حفظ کرده و نه در چارچوب قواعد سیاسی جایی برای خودنمایی داشته باشند. به نظر می رسد آقای تدینی و دیگر صاحب نظران اصلاح طلب به خوبی از این مساله اطلاع دارند و تلویحاً به آن اذعان می کنند که جریان اصلاحات به دلیل بی ریشه بودن است که هویت روشنی نداشته و نتوانسته با جامعه و حکومت ارتباط نزدیکی برقرار کند.

# بی هویتی اصلاحات

#افول اصلاحات



# چالش

قتل ناهوسی رومینا اشرفی

قتل ناهوسی در خانه پدری

رومینا، دخترکی با نقاب خونین

قتل این خسته به شمشیر تو تقدیر نبود

رومینا و یک پرسش

▲ مرگ فجیع رومینا اشرفی، چه کسی مسئول است؟

▲ رومینا نام مستعار دخترانی است که هر روز می‌کشیم؟

▲ زن کشی کار آسانی است

▲ غم رومینا و غم‌های بزرگ‌تر



## نمایه بحث

واقعه‌ی قتل رومینا از جمله وقایعی است که با سر و صدای رسانه‌ای و مجازی بسیار زیادی همراه شده و تحلیلگران، یادداشت‌های متعددی در باب آن نگاشته‌اند. به منظور فهم این حجم از تحلیل‌های مختلف لازم است که به وجه جمع آنها که یک موضوع محوری است، توجه شود. آن موضوع محوری که در تمام این یادداشت‌ها و سخنرانی‌ها به چشم می‌خورد، موضوع «ساختارگرایی افراطی» است. تمام تحلیلگران و نویسندگان در باب این واقعه، گویا به طور کلی شخص رومینا و پدرش را به عنوان دو انسان بالغ و عاقل و مختار رها کرده و فقط به دنبال مقصری از بیرون و در دل ساختارهای اجتماعی می‌گردند. گویا به نظر اینها این پدر و دختر از خود هیچ اختیاری نداشته و این ساختارها بوده‌اند که مسبب وقوع این واقعه شده‌اند. علیرغم این وجه اشتراک این تحلیل‌ها، می‌توان نظرات آنها را در چند دسته تقسیم کرد:

**\* گروه اول:** برخی مانند آقای مهرآیین علت وقوع این حادثه را ساختارهای فرهنگی جامعه می‌دانند. این افراد با نقد مسائلی همچون تابوهایی که در باب روابط دختر و پسر در ایران وجود دارد و یا مولفه‌ی غیرت و ناموس پرستی، به شدت بر مولفه‌های فرهنگی این کشور شوریده و معتقدند که باید این فرهنگ‌ها اصلاح شوند. از طرف دیگر برخی نیز از همین گروه روی مساله‌ی مظلومیت زنان در فرهنگ ایرانی - اسلامی تاکید کرده و معتقدند که مسبب این وقایع نگاه تحقیرآمیز فرهنگی به زنان است.

**\* گروه دوم:** برخی مانند آقای دینی ترکمانی علت وقوع این حوادث را ساختارهای اقتصادی کشور توصیف می‌کنند. از نظر این افراد اگر پدر رومینا معیشت مناسبی داشته و بخاطر قرض و قسط هایش دچار روان‌پریشی و صبر پایین نمی‌شد، هیچگاه دست به این کار نمی‌زد.

**\* گروه سوم:** برخی مانند خانم کاظمی علت وقوع این حوادث

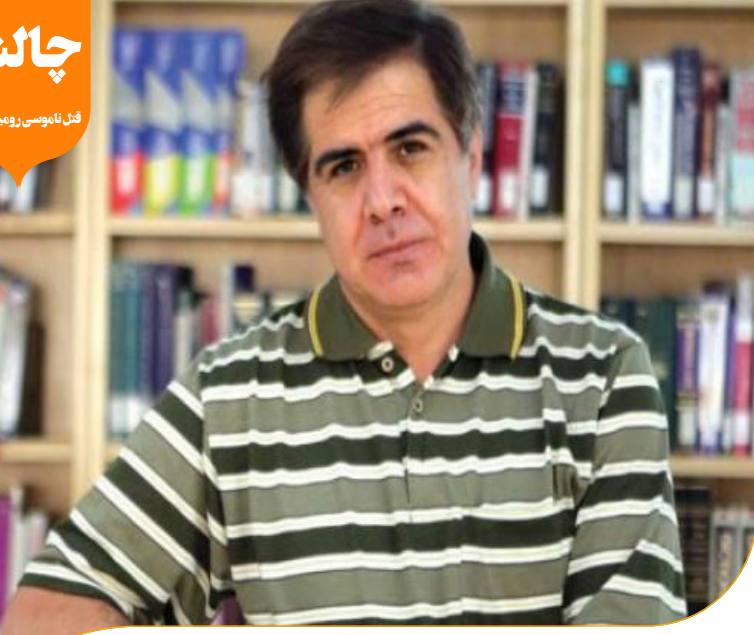
## نمایه بحث



را ساختارهای حقوقی جامعه می دانند. به نظر این افراد وقتی تمام احکام دستگاه قضا علیه زنان است و مجازات قتل زنان به مراتب کمتر و ساده تر از قتل مردان است، طبیعی است که پدران به راحتی اقدام به قتل دخترانشان می کنند.

\*گروه چهارم: برخی مانند آقای زمانیان علت وقوع این حوادث را در ساختارهای سیاسی این کشور دنبال می کنند. از نظر این افراد جمهوری اسلامی اولاً در چارت سیاست گذاری خود هیچ توجهی به مساله ی آموزش فرزندان و والدین در مواجهه با بزنگاه های زندگی نمی کند. ثانیاً در سیاست گذاری های کلان خود صرفاً به مسائل خارجی توجه کرده و از حمایت و برنامه ریزی برای مشکلات داخلی کشور غافل شده است.

بنابراین مساله دیگری که اهمیت دارد، موج سواری برخی چهره های فکری و نویسندگان است که از این دست حوادث دارند و بی ربط و نابه جا این مسائل را به دین و دینداری پیوند می زنند و سعی دارند که از مسائل این چنینی بهره های سیاسی ببرند.



یادداشت |

## مرگ فجیع رومینا اشرفی، چه کسی مسئول است؟

علی دینی ترکمانی ▲

"پدر رومینا اشرفی، رگ گردن دختر سیزده ساله خود را، به هنگام خواب، با جسمی سنگین برید و به عنوان قاتل دستگیر شد". صورت مساله، مرگ یک انسان است که علی القاعده در میان مرگ و میرهای چند هزار نفری اخیر کرونا نباید امر نامتعارفی محسوب بشود. اما، نوع مرگ، بسیار متفاوت است و به همین دلیل آن را به مرگی سوال برانگیز و قابل تاقل تبدیل می‌کند. دختری در سن نوجوانی دلدادگی پسر می‌شود. احتمالاً، بدلیل محدودیت‌های خانوادگی، به همراه پسر از خانه فرار می‌کند. نیروی انتظامی وی را دستگیر و در اختیار دادسرا و دادگاه ارشاد می‌گذارد. قاضی نیز احتمالاً بعد از بازپرسی و اخذ تعهد مبنی بر عدم تکرار چنین رفتاری، دستور تحویل وی به خانواده‌اش را می‌دهد. تا اینجا کار، فخر و مباهات است. کاری در جهت پاک کردن جامعه از شرفساد، به خوبی انجام شده است. اما پیامد نهایی این فرآیند، چیزی نیست جز بروز یک تراژدی غم‌انگیز که جامعه را در بهت و حیرت و غم و اندوه فرو می‌برد. با زخمی عمیق بر پیکر وجدان اجتماعی. حالا، پدر، در کنار اندوه لکه‌دار شدن دامن عفت دخترش، داغ به قتل رساندن او را هم بر



علی  
دینی ترکمانی

جامعه شناس و عضو هیات  
علمی مؤسسه مطالعات و پژوهش  
های بازرگانی

سینه دارد. با حبسی به میزان حداقل سه سال. فروپاشی یک خانواده با آثار تلخ ماندگار آن بر پیکر جامعه، در ظهور و بروز این تراژدی که سابقه‌ی متعددی در جامعه‌ی ما دارد، تنها رومینا مقصر نیست. محیط خانواده‌ای که بدلالی چون بیکاری و اعتیاد و تعصبات افراطی ناموسی، اجازه‌ی برقراری رابطه صحیح و شفاف همراه با مهر و محبت را، میان فرزندان و والدین، نمی‌دهد نقش مهمی هم در به‌دام افتادن عاطفی دختران دارد و هم در ناتوانی پدران و برادران در کنترل خشم خود.

ماموران نیروی انتظامی و قضات دادسراهای ارشاد نیز مقصرند چرا که بدون ارایه مشاوره‌های سودمند به خانواده‌ها، و بدون زمینه‌سازی برای برخورد مهربانانه‌تر با چنین فرزندان، آنان را به خانواده‌ها برمی‌گردانند. کارکرد چنین نهادهایی فقط دستگیری و تفهیم اتهام و مجازات نیست. بلکه، زمینه‌سازی برای برخورد ریشه‌ای با چنین کژرفتاری‌هایی از طریق وصل به متخصصان برجسته (و نه مدرک‌دار کیلویی) علوم جامعه‌شناسی و روان‌شناسی است. متأسفانه بدلیل نوع قوانین و مقررات و سیطره‌ی برخوردهای فرمالیستی (ظاهر مابانه) و همین‌طور تاثیر احتمالی پرونده‌سازی‌ها در ارتقای پرسنل، نشانه‌هایی از مواجهه‌های ریشه‌ای دیده نمی‌شود. جامعه‌ی ما نیاز شدید به برجسته‌تر شدن وجه رحمانیت و ستارالعیوب بودن خداوند متان دارد. اما، شوربختانه، آن چیزی که سیطره دارد وجه "قاسم الجبارین" خداوند منان است. این نیز علت زیرین دیگر ظهور و بروز چنین حوادث غم‌انگیزی است. برخوردهای خشن و مجازات‌های سنگین بخصوص برای رفتارهایی که در کل جهان تا حد زیادی حل و فصل شده، از جمله حجاب و نظایر آن، موجب هم تشدید خشونت در جامعه و هم ناتوانی نظام حکمرانی در مواجهه‌ی بهتر با چالش‌های اقتصادی چون بیکاری و تورم می‌شود. چالش‌هایی که به سهم خود محیط خانواده را برای تیز کردن تیغ تعصب افراطی و خشونت غیرانسانی فراهم می‌کند. تراژدی رومینا، از منظر نگاه اجتماعی، ریشه در محیط اجتماعی دارد که بدلال مختلف، اجازه‌ی حل و فصل شدن چالش‌های خانوادگی از این دست را، در مسیری بهتر، نمی‌دهد. بنابراین، مادامی که قواعد بازی تعیین‌کننده‌ی این محیط ساری و جاری است، باید به انتظار حوادث دیگری از این نوع، دست‌کم در بخشی از خانواده‌ها، در آینده بود.





## تحلیل و تبیین

آقای دینی ترکمانی جامعه شناس و عضو هیأت علمی موسسه مطالعات و پژوهش های بازرگانی در این یادداشت به مناسبت شیوع خبر قتل رومینا توسط پدرش، به تحلیل مساله ی خانواده و تعصبات خانوادگی پرداخته و سعی در پیدا کردن علل وقوع این فجایع دارد. ایشان معتقد است که در این واقعه و امثال آن نه رومینا و نه پدرش مقصر نیستند بلکه مشکل از جامعه و فرهنگی است که آنان در آن زندگی می کنند. به نظر ایشان در جامعه ی ما هیچ راهی برای ارتباط نزدیک و راحت فرزندان با والدین وجود نداشته و هیچگونه آموزشی به پدر و مادرها در باب روابط فرزندان داده نمی شود. از این رو وقتی والدین فرزندان نتوانند حرف یکدیگر را متوجه شوند دست به اینگونه کارهای خلاف یعنی قتل می زنند. از این رو آقای دینی معتقد است که باید روابط پدر و مادران با فرزندان راحت تر شده و آنها تمام خواسته های خود و شکایت های خود را مستقیماً به یکدیگر منتقل کنند. در مورد ادعای ایشان لازم است که به دو نکته اشاره شود. نکته ی اول اینکه آقای ترکمانی به جای تقبیح عمل قبیح رومینا و عمل قبیح تر پدرش، به دنبال قبیح زدایی از اینگونه مسائل است. ایشان سعی می کند تا روابط دختران و پسران خارج از چارچوب خانواده و عرف را طبیعی جلوه داده و دیدگاه پدر و مادرها را نسبت به آن تغییر دهد در حالی که این هدفی جز قبیح زدایی نخواهد داشت. نکته ی دیگری که باید در اینجا به آن اشاره کرد، ساختارگرایی افراطی ایشان است که هیچ جایی برای اختیار و اراده ی انسان باقی نمی گذارد در حالی که انسان هر چند که در جامعه ای خراب زندگی کند، می تواند افعال خود را در نهایت کنترل کند و دست به انجام اینگونه فجایع وحشتناک نبرد. نکته ی سوم هم اینکه ایشان از خفقان در فرهنگ جامعه ی ما سخن می گوید ولی هیچ اعتراضی نسبت به این نمی کند که چرا در این فرهنگ نسبت به ازدواج قانونی و رسمی دختران در سنین پایین تا این حد خفقان وجود دارد؟

#خفقان اجتماعی در ایران #عدم آموزش والدین #تسهیل در روابط آزاد

دختر و پسر #عقب ماندگی جامعه ی ایرانی





یادداشت |

## قتل ناموسی در خانه پدری

مصطفی مهرآیین ▲

عامل اصلی قتل های ناموسی فشارهای اجتماعی است، اگر پدر رومینا او را نمی کشت خود زیر فشار شدید اجتماعی له و به تعبیری کشته می شد؛ بنابراین قاتل اصلی، جامعه و باوری است که عاشق شدن، دوست شدن یا فرار با پسر مورد علاقه دختر را مستوجب مرگ می داند. وی ادامه داد: جامعه نظم مسلط است و افراد می کوشند که در این نظم اجتماعی پذیرفته شوند.

این اجتماعی شدن مستلزم پذیرش هنجارهای موجود است، در این نظم موجود، بعضی از هنجارها یک مرحله فراتر رفته و تبدیل به فراهنجار یا هنجار مضاعف می شوند، مساله ناموس و ضرورت عفت دختر از جمله این فراهنجارها است.

سلطه این فراهنجارها به گونه است که تخطی از آن توسط زن یا دختر، قتل، خودکشی و خودسوزی آنها را به دنبال دارد. از آنجا که دختران همواره در جامعه متحمل ظلم مضاعف هستند، انواع مختلف فراهنجار بیشترین فشار را بر آنها وارد می کند؛ بنابراین قتل این دختر ۱۳ ساله پدیده عجیب یا مختص یک جامعه خاص نیست اگر این قتل های ناموسی در نقاط دیگر کمتر اتفاق می افتد به این دلیل است که خانواده ها در جریان جامعه پذیری، روند رو به



مصطفی  
مهرآیین

دکترای جامعه شناسی و عضو  
هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

رشدی را در مقایسه با خانواده های دختر کش طی کرده و نوع مناسباتشان با فرزندانشان تغییر یافته وگرنه الگوی کلی حاکم بر جامعه همین است که اگر زنی از فراهنجار ناموس تخطی کند باید کشته شود. درست است که در مناطق شهری قتل های ناموسی کمتر اتفاق می افتد اما فراهنجار ناموس و پیامدهای آن برای دختران منحصر به روستاها و قبیله ها نیست، این مساله در شهر به گونه ای دیگر عمل می کند، یعنی فشار اجتماعی حاصل از پدیده ناموس در شهر ممکن است به این مساله منجر شود که پدر مانع از اشتغال یا ادامه تحصیل دختر شود یا او را به خانه نشینی واداشته و سایر اشکال خشونت را بر او اعمال کند. بنابراین اشکال مواجهه متفاوت است اما در تمام این اشکال، نابودی نهفته است. مثلا در شیخ نشین امارات از آنجا که سبک زندگی دختران متأثر از دنیای جدید متفاوت می شود، پدران دختران خود را وادار به خانه نشینی می کنند.

دلبستگی دختر ۱۳ ساله چیز عجیبی نیست، بروز عاطفه در سن کم اتفاقا مربوط به گذشته است. سن عاطفه و عشق ورزی در طول تاریخ همواره پایین بوده، اتفاقا در دوران مدرن تلاش شد سن بروز عاطفی بالاتر رود، در این راستا و بر مبنای عقل برای بروز عاطفه رده های سنی خاصی تعریف شد، اما بر خلاف قواعدی که قانون برای سن ازدواج یا سن عاشقی تعریف کرده، ساختار جامعه مدرن، سبک زندگی و ابزاری که این روزها در اختیار افراد است، سن بروز عشق و عاطفه را پایین آورده، بنابراین به لحاظ قانونی انتظار این است که افراد برای بروز عاطفه حتما باید عاقل شوند و به یک سن خاص برسند اما به لحاظ اجتماعی شرایط به گونه ای درآمده که تعاملات عاطفی به سنین پایین رسیده و این تناقض یکی از اصلی ترین چالش های دنیای مدرن است، زیرا این احساسات در کنترل عقل نمی ماند.

## تحلیل و تبیین |



آقای مهرآیین دکترای جامعه شناسی و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس در مصاحبه با دیدار نیوز نسبت به واقعه ی قتل رومینا واکنش نشان داده و به دو محور اساسی اشاره می کند. اولین محور ادعایی ایشان مشکلات و تابوهایی است که در اجتماع ایرانی وجود دارد. به نظر ایشان از آنجا که مساله ی رابطه ی آزاد دختران و پسران در ایران به یک تابو تبدیل شده، طبیعی است که از دل آن اینگونه فجایع انسانی به وجود آید لذا باید قاتل رومینا را فرهنگ غلط جامعه دانست و به اصلاح آن پرداخت. دومین محور ادعایی ایشان نیز در باب مظلومیت زنان به طور کلی در فرهنگ ایرانی برمی گردد. به نظر ایشان زنان در این کشور از هر لحاظ مظلوم بوده و حتی حق قصاص کردن قاتل خود را نیز ندارند و اینها همه حقوقی است که دین یا جمهوری اسلامی از آنان سلب کرده است. نکته ی قابل توجه در این مصاحبه آن است که آقای مهرآیین به جای تشویق به تغییر فرهنگ سن ازدواج و پایین آوردن آن، برای آزاد کردن روابط آزاد دختران و پسران تلاش می کند و این کاملاً غیر معقول است. از طرف دیگر ایشان در نقد احکام و قوانین حقوقی کاملاً غیر منصفانه و بدون آگاهی کامل از فلسفه ی وضع این قوانین سخن می گوید که کلام ایشان را به ورطه ی ضعف می کشاند.

#خفقان فرهنگی کشور

#آزاد سازی روابط دختر و پسر

#ظلم علیه زنان در ایران

#احکام اسلامی علیه زنان



یادداشت |

## رومینا نام مستعار دخترانی است که هر روز می‌کشیم؟

احسان محمدی ▲

در این سالها آن قدر اجازه دادم که موریا نه اخبار تنه‌ام را بخورد که از درون پوسیدم، پوک شدم. به عنوان یک بیخودی‌الملک حرص همه چیز را خوردم. هر فاجعه‌ای. از قتل و تجاوز و کشتار گرفته تا زلزله و آتش‌سوزی و...! در باره‌اش نوشتیم. داد زدم. شیون کردم. فایده‌اش؟ کابوس‌های شبانه، احضار و تلخی، رنج شخصی و بر باد دادن زندگی. مدتهاست تصمیم گرفته‌ام اخبار را دنبال نکنم. در کشوری که اشک را با اشک می‌شوئیم و درد تازه، درد کهنه را از یاد می‌برد، و فوراً این همه خبر سم است. آدم را آرام‌آرام می‌کشد. الان هم قصد تحلیل قتل رومینا را ندارم. نه حوصله گلاویز شدن با مدعیان دین و ناموس پرستان دو نیش را دارم، نه توانی برای یقه گرفتن از آنها که با کودک‌همسری مخالف‌اند اما می‌گویند دختر سیزده-چهارده‌ساله عاشق شد باید گذاشت برود پی زندگی‌اش و... من را چه به تقسیم حق و باطل؟ اما این فاجعه تکراری باعث شد درس‌های قدیمی را دوباره مرور کنم تا حواسم باشد من قاتل یک رومینای دیگر نشوم. رومینا نام مستعار دخترانی است که هر روز می‌کشیم فقط صدایش این همه در نمی‌آید. تمرین کنیم حواسمان باشد:

\* با متلک پراندن، تحقیر قد و وزن و پیشنهادهای جنسی بی‌شرمانه هیچ



احسان  
محمدی

روزنامه نگار و دکترای فرهنگ  
و ارتباطات

رومیایی را نکشیم. کلمه‌ها مثل داس‌ها تن نازک زن‌ها را خونین می‌کنند.

\* اگر خانواده‌ای گرفتار رنجی شد با سوال و جواب زخم آنها را تازه نکنیم. با «غیرت، غیرت» کردن، بنزین روی آتش شان نریزیم.

\* با کلمات شیرین هیچ زن و دختری را فریب ندهیم. کلمه‌ها شاید اسباب بازی لذت ما باشند اما یک دختر ممکن است عمیقاً باورشان کند.

\* با تکرار «مرد غیرتی جذابه» آدم‌ها را به دام احساسات نیندازیم. غیرت کنترل‌نشده پدر رومینا الان یک کشور را سوگوار و بدنام کرده است.

\* ما همان "مردمی" هستیم که به خاطر "حرف" مان ممکن است سر یک دختر با داس بریده شود. سرمان را از زندگی دیگران بیرون بکشیم.

\* اغراق در هر چیزی فاجعه خلق می‌کند. در عشق، در غیرت، در پدرسالاری، در فمینیسم، در دین، در بی‌اعتقادی... اندازه نگهداریم.

\* همه ما مستعد خشم آنی و قتل هستیم. پارسال نجفی شهردار دانش آموخته و جنتلمن زنش را کُشت، امسال پدر گمنام رومینا دخترش را سلاخی کرد. پناه ببریم به عقل و به خدا از لحظه شومی که خشم، گلوی عقل را می‌بُرد.

این ماجرا با فاجعه تازه‌ای از یاد می‌رود، دختری با هزار آرزو حالا در خاک خفته و ما کماکان در حال دزدیدن همیم. با کلمه‌ها و دخالت‌ها. با داس‌ها و گلوله‌ها. با حماقت‌ها و وقاحت‌ها. محاکمه پدر رومینا واجب اما به آینه نگاه کنیم، واقعاً ما قاتل هیچ رومینای دیگری نیستیم؟

## تحلیل و تبیین



آقای محمدی به عنوان یک روزنامه نگار و دکترای فرهنگ و ارتباطات، در این یادداشت به مناسبت قتل رومینا توسط دخترش به گوشه‌هایی از فرهنگ جامعه‌ی ایرانی اشاره کرده و رفتارهای مردم این کشور را مذمت می‌کند. به نظر ایشان مهمترین فرهنگی که ما را به سمت این مشکلات می‌کشاند، مساله‌ی افراط است. افراط در هر مساله‌ی نامطلوب است چه مساله‌ی خوب و چه مساله‌ی بد. همانقدر که افراط در بی بند و باری بد است همانقدر هم افراط در غیرت و ورزی مذموم است لذا ما باید یاد بگیریم که افراط را از بدنه‌ی زندگی خود حذف کنیم. به نظر می‌رسد که آقای محمدی نیز همچون بسیاری از نویسندگان، ریشه‌ی این مشکل را در فرهنگ عمومی دانسته و قصد دارد تا با هرگونه تعصبات افراطی و مذهبی مخالفت کند.

#افراط گرایی مردم ایران #خفقان فرهنگی کشور  
#گرگ بودن انسان



## یادداشت

## رومینا، دخترکی با نقاب خونین

علی زمانیان ▲

در همه‌ی جوامع و در طول تاریخ، همواره مرزهای متعدد، انسان‌ها را از یک‌دیگر تفکیک کرده است. مرزهایی از قبیل زبان، فرهنگ، منافع، اعتقادات، مذهب، دین، سن، جنس، طبقه‌ی اجتماعی و بسیاری دیگر از مرزهایی که به تقسیم انسان‌ها به بلوک‌های جدا از یکدیگر منجر شده است. این مرزها نازدودنی‌اند و این معیارها پایه‌ی تصمیمات افراد می‌شوند. به سخن دیگر، هر شخصی، بنا به این که در کدام جغرافیا، زمان، فرهنگ، طبقه‌ی اجتماعی، تحصیلات و ... زندگی می‌کند، با توجه به معیارها و مرزهایش، دست به انتخاب می‌برد و تصمیمات خود را بر آن تمهید می‌کند. تفاوت‌ها را نمی‌توان حذف کرد، تنها کاری که می‌توان کرد این است که از خونین شدن لبه‌ی گسست‌ها و برنده شدن مرزها جلوگیری کرد. از این رو در تحلیل مرگ فجیع "رومینا"، بی‌هوده است که پای تعصبات مذهبی را به میان بکشیم. و مگر حجم بالای خشونت‌ها، درگیری‌ها و بسیاری از فجایع، باورها و تعصبات مذهبی مدخلیت دارد؟ به نظر می‌رسد بنیان مسئله را در جایی دیگر باید جستجو کرد. در بحرانی با سه ضلعی:

۱. بحران درماندگی

حجم بسیار بالای پرونده‌های قضایی، درگیری‌ها و خشونت‌های مختلف و بیش‌تر از آن، خشونت‌های ثبت نشده و اعلام نشده و هم چنین اوضاع و

علی  
زمانیان

جامعه‌شناس



احوالی که همگان در حال تجربه کردنش هستیم، نشان می‌دهد که سرمایه‌ی عقلانی و خرد تاریخی که برای حل مسئله‌ها ضرورت دارد، رو به کاهش است. عموم افراد نمی‌دانند مسئله‌ها را چگونه حل کنند. به جای آن که گره مسائل و مصائب را به دندان عقل باز کنند، با مشت‌های گره کرده و رگ‌های برآمده‌ی گردن با مسئله‌ها روبرو می‌شوند. چه بسیار اختلافات و کشمکش‌های خانوادگی، روابط میان فردی و اجتماعی، به حکم برق شمشیر به محاق می‌رود. پدیده‌ی "کاهش سرمایه‌ی معرفتی"، و یا تنزل "سرمایه‌ی عقلانی" را نباید دست کم گرفت. نتیجه‌ی "تهی شدگی" از اندیشه و خردورزی که زندگی بدان محتاج است، آن می‌شود که خورشید عقلانیت در پس ابرهای تیره‌ی جهل عمومی پنهان می‌گردد و جامعه از نظر معرفتی فقیرتر و لاغرتر می‌شود. نتیجه آن می‌شود که با خشونت فیزیکی مردان و خشونت روان‌شناختی زنان علیه همسران‌شان مواجه می‌شویم. و نتیجه، این همه درگیری و مسئله‌های حل نشده که به حس درماندگی و کین ورزی منجر می‌شود. طرفین نزاع، هر یک با سلاحی در دست، دیگری را نابود می‌کند. "کین توزی"، مسئله‌های حل نشده و بلکه سرکوب شده‌ای است که مجال حل عقلانی نیافته است. همین درماندگی را در سیستم سیاسی نیز مشاهده می‌کنیم. نظام سیاسی نیز با مسئله‌های درون و بیرون مرزها نه با خرد و عقلانیتی موثر که عموماً با مواجهه‌ای زمخت و با مشت‌های گره کرده، روبرو می‌شود. هر زخمی که بر پیکر سیاست می‌خورد، زخمی است که بهبود نمی‌یابد و بر جراحت پیشین می‌افزاید.

## ۲. بحران جهل شهروندی

هر یک از شهروندان همواره با انواع مسائل و مشکلات ناشی از زندگی جمعی مواجه می‌شوند. تلاش می‌کنند مسائل را حل و فصل نمایند، اما این کافی نیست. آنان نیاز دارند تا از حقوق و تکالیف شهروندی خود آگاهی داشته باشند و بدانند هنگام ضرورت، باید به چه نهادی مراجعه نمایند. شهروندان در مانده، شهروندانی هستند که آموزش لازم شهروندی ندیده‌اند و از حقوق خود بی‌اطلاع‌اند. کسانی که در وقت درگیری و نزاع، نمی‌دانند چه کنند. اگر بر آنان ظلمی می‌رود، حتی نمی‌دانند چگونه این ظلم را مطرح نمایند و با کجا در میان بگذارند. به علت همین عدم آگاهی است که احساس "بی‌پناهی" در آن‌ها شکل می‌گیرد و در نهایت به این نکته منجر می‌شود که خودشان دست به کار شوند و حق‌شان را شخصاً بستانند. از جمله‌ی جهل شهروندی، وقتی است که در هنگام تهدید از سوی دیگران، چه از سوی خانواده و چه بیرون از خانواده، نمی‌دانند به کدام پناهگاه پناه ببرند و از چه سازمانی کمک بطلبند. اطلاعات شهروندی، ضرورت زیستن جمعی است. اما کدام سازمان متکفل آموزش نیازهای شهروندی است؟



## ۳. بحران بی پناهی

حتی اگر از حقوق خود آگاه باشد و بدانند در زمان اختلاف و نزاع باید به چه سازمان و نهادی مراجعه کنند، اما ناکارآمدی سازمان‌های حمایتی و حفاظتی و بعضاً بی‌تفاوتی آن‌ها، شهروند ایرانی را به سمت این احساس می‌راند که انسانی بی پناه و تنه‌است. کدام نظام حمایتی از کودک و یا اعضا خانواده در برابر خشونت سایر اعضا، حمایت می‌کند؟ وقتی از سوی همسر تهدید می‌شود به چه سازمانی مراجعه کند که او را جدی بگیرند و از او در برابر خشونت‌ها و تهدیدها حمایت کند؟ و یا اگر از سوی سازمان دولتی و نهادی رسمی مورد آزار و اذیت قرار گرفت و یا حقوق‌اش پایمال شد، به چه نهادی مراجعه کند که او را تحت پوشش خود بگیرد و از تعدی و تجاوز در امان بدارد؟

## تحلیل و تبیین



آقای زمانیان به عنوان یک جامعه‌شناس در این یادداشت به مناسبت حادثه قتل رومینا توسط پدرش به تحلیل این موضوع پرداخته و به جای نقد تعصبات دینی و غیرت، به مشکلات اجتماعی جامعه اشاره می‌کند. به نظر ایشان علت وقوع اینگونه مسائل اولاً جهل مردم نسبت به هنر حل مساله است ثانیاً جهل جامعه نسبت به حقوق شهروندی که دارد و ثالثاً عدم حمایت بخش‌های مختلف دولتی از مردم. به نظر آقای زمانیان اگر پدر رومینا هنر حل مساله را بلد بود، اگر رومینا حقوق شهروندی خود را می‌شناخت و می‌دانست که باید به کدام نهاد پناه ببرد و اگر دستگاه‌های قضایی، رومینا را زیر پر و بال خود قرار می‌دادند، هیچگاه این اتفاق رخ نمی‌داد. از این رو آقای زمانیان به دو بُعد آموزشی و خدماتی کشور انتقاد کرد و معتقد است که نهاد‌های مختلف نظام با کم کاری خود مقدمات نابودی شهروندان را فراهم می‌کنند. اگر چه که عنصر آموزش در کشور امری حیاتی است ولی به نظر می‌رسد که نقد آقای زمانیان تا حد زیادی غیر منصفانه است چرا که اولاً عصبانیت در انسان، هر آموزش و هنری را باطل کرده و راه حلی ندارد. ثانیاً هر چقدر هم که نهاد‌های نظارتی قوی عمل کنند باز هم هیچ کدام نمی‌توانند تمام حریم‌های شخصی افراد را کنترل کرده و رابطه‌ی دختر و پدر را برهم بزنند.

#ناکارآمدی نظام در عرصه‌ی نظارت #عدم آموزش صحیح در کشور

#نظام عامل قتل رومینا



یادداشت |

## زن کشی کار آسانی است

سیمین کاظمی ▲

هفتم خرداد سال گذشته، محمدعلی نجفی، میترا استاد را کشت، در فضای اجتماعی ایران، موجی از همدردی با قاتل به راه افتاد و قوه تخیل جماعت به کار افتاد تا بلکه دستهای آلوده به خون وزیر و نخبه سیاسی سابق شسته و پاک شود. در این مسیر در سناریوهای مختلف از میترا استاد دیوی ساخته شد که خود انگیزه قتل به دست قاتل داده و هر چه که بر سرش آمده مستحق آن بوده و امروز که سالگرد قتل میترا استاد است، هنوز دادگاه نجفی در جریان است و تکلیف آن خون ریخته شده نامشخص. داستان هایی که در باره استاد ساخته شد، بدون آنکه راست یا دروغ اش مهم باشد، حداقل پیامدش توجیه قتل آن زن بود و جانداختن و پذیرش اینکه قربانی خود می تواند مقصر باشد، و قابل سرزنش. شاید از اثرات همین داستانها بود که در فضای اجتماعی فشاری برای مجازات قاتل و اینکه تکلیف خون ریخته شده چه می شود، شکل نگرفت. از طرفی چون در نظام حقوقی ایران انسان ها تحت مالکیت خانواده و اولیاء دم هستند، نهایتاً سرنوشت قاتل به دست خانواده مقتول سپرده می شود که بکشند یا ببخشند و خانواده مقتول نجفی را ببخشیدند. جامعه مدنی (به طور دقیق تر، آن بخشی که نجفی را به عنوان قاتل، مستحق مجازات می دانست) هم که نمی توانست با قتل نجفی به عنوان مجازات همدستی کند، به ناچار



سیمین  
کاظمی

پژشک و فعال حوزه ی زنان

سکوت اختیار کرد و اکنون صرفاً ناظر خاموش سریال دادگاههای نجفی است که آیا قاتل به آن سه تا ده سال زندان که قانون برای جنبه عمومی جرم پیش بینی کرده محکوم می شود یا خیر.

حال بعد از یکسال از ریخته شدن خون میترا استاد، زن کشی دیگری اتفاق افتاده که این بار مقتول رومینا اشرفی ۱۳ ساله است که به دست پدرش در یکی از بخش های تالش به قتل رسیده است. اما فضای اجتماعی در این قتل دیگر نمی تواند قربانی را سرزنش کند، چون قربانی کودک ۱۳ ساله ای است که در قالب آن کلیشه زن دیو صفت و شیطانی که برای میترا استاد ساخته شد، جانی نمی گیرد. در عوض حتی برخی "عشق" او به یک مرد حدوداً سی ساله را (که در نگاهی دقیق تر چنین رابطه ای مصداق کودک آزاری است) ستایش می کنند. حال همگی در این قتل همداستانند که بر خلاف «دکتر» نجفی که شخصیت سیاسی موجهی است، «کربلایی» اشرفی، هیولایی است که داس مرگ به دست بر بالین دخترش حاضر شده و خون او را ریخته است. اما این را هم می دانند که کربلایی هم مثل دکتر از مجازات متناسب با جرم قتل یک انسان، قسر در می رود چون جان دخترش تحت مالکیت خودش است و قانوناً این حق را داشته که اگر فرزند خطایی کرد جانش را بگیرد. افکار عمومی که در ماجرای قتل میترا استاد، او را مستحق مرگ جلوه می داد، اکنون با این تناقض روبه روست که چگونه می تواند پدر رومینا را سرزنش کند، که چرا مرتکب قتل شده است، چون پدر رومینا هم بر اساس ارزش ها و هنجارهایی که به آن ها وفادار است، رومینا را مستحق مرگ می دانسته. واقعیت آن است که جامعه ای که زن کشی نجفی را به هر علتی توجیه کرد و از پیگیری قتل میترا استاد بازایستاد، همدست کربلایی اشرفی در قتل دخترش است.

آشکار است که پدر رومینا در متن یک جامعه مردسالار آن هم در یک اجتماع محلی بسته که روابط خارج از ازدواج زنان در آن غیر قابل تحمل است، فرار یا ربوده شدن رومینا را ننگی می دانسته که تنها با ریختن خون دختر پاک می شده، و اکنون هم احتمالاً می داند بعد از چند سال که در پناه قانون از زندان خلاص شد، می تواند با افتخار سرش را بالا بگیرد که در پایبندی به ارزش های جامعه اش خون ریخته است. اما نکته اینجاست که همان قدر که علت قتل رومینا آشکار است و تأثیر نکبت مردسالاری در وقوع این قتل روشن است اما توجیه کنندگان قتل میترا استاد منکر این هستند که موضع شان در قبال قتل او، مصداقی از زن ستیزی و متأثر از بالا آمدن رسوبات تفکر مردسالاری در ذهن شان است. واقعیت این است که زن کشی کار آسانی است، چه برای

دکتر نجفی، چه برای کربلایی اشرفی. زن کشی آسان است چون زن موجودی بی ارزش تر از مرد به حساب می آید. زن کشی آسان است چون در قانون، زن یک نیمه انسان است. زن کشی آسان است چون همه هستی زن به اندام جنسی اش و رفتارهای مرتبط با آن پیوند خورده است. زن کشی آسان است چون مردسالاری علاوه بر شکل عریان و خشن اش، در شکل و شمایل شیک و شهری هم خودش را به روز می کند، بدون آنکه دیده شود.

## تحلیل و تبیین



خانم سیمین کاظمی پزشک و فعال حوزه ی زنان در این یادداشت به مناسبت واقعه ی قتل رومینا به تحلیل اجتماعی آن پرداخته و نقدهای زیادی را علیه جمهوری اسلامی و مسئولین مدیریتی جامعه وارد می کند. از نظر ایشان این اتفاق سه دلیل عمده دارد. اولین دلیل نگاه تحقیرآمیز ایرانیان به زنان و دختران است که آنها را موجوداتی ضعیف تلقی می کنند. دومین علت مشکل خلا قانونی در جامعه ی ایرانی است که هیچ قانون درستی برای پشتیبانی و دفاع از حقوق زنان ارائه نمی کند. دلیل سوم نیز از نظر ایشان اعتقادات و تقیدات مذهبی است که باعث به وجود آمدن تعصبات کورکورانه در مردم ایران شده است. خانم کاظمی با روحیه ی فمینیستی خود در این یادداشت نقد اصلی خود را به دستگاه قضایی کشور وارد کرده و معتقد است که اگر آنها در موارد مشابه زن کشی، خوب عمل کرده بودند، هیچگاه شاهد وقوع اینگونه اتفاقات نمی بودیم. به نظر می رسد مراد اصلی ایشان از کنار هم قرار دادن واقعه ی میترا استاد و رومینا اشرفی، نقد نسبت به مساله ی خانواده و مصیبت وار توصیف کردن این نهاد ارزشی برای زنان و دختران است.

#ظلم علیه زنان در ایران

#خلا قانونی در دفاع از زنان

#تعصبات دینی بر ضد زنان

#نهاد خانواده مصیبت برای زنان.



یادداشت |

## قتل این خسته به شمشیر تو تقدیر نبود

محمدباقر تاج الدین

شنیدن خبر قتل دختری به نام رومینا اشرفی توسط پدرش با داس حقیقتاً شوک آور، ترسناک و عجیب است!!! کدام بی رحمی و بی مروتی ای می تواند پدری را این چنین نسبت به کشتن فرزند خویش ترغیب کند؟ آدمی در می ماند که مگر می شود پدری فرزند خود را که عصاره وجودی اش تلقی می شود به دست خود به قتل برساند و او را از زندگی ساقط کند؟! واقعیت این است که قلم بر این صحیفه به آسانی نمی چرخد که بتواند این واقعه دردناک را توصیف کند و به تحلیل ابعاد آن پردازد. از سوی دیگر شاید هنوز زود باشد که درباره این ماجرای تلخ و دردآور سخن گفت و ابعاد و جوانب آن را با دقت مورد واکاوی قرار داد و بیشتر باید صبوری و رزید تا بخش دیگری از ابعاد این حادثه غمناک روشن شود. اما آن چه که در این نوشته نه چندان بلند می توان آورد این است که چنین قتل هایی محصول شرایط فرهنگی و اجتماعی جامعه ای است که به دست انسان های همین جامعه "برساخت" شده است. انسان هایی که به عنوان "کنش گران اجتماعی" در حال تولید و بازتولید واقعیت های اجتماعی و فرهنگی خویش هستند و البته در یک رابطه دیالکتیکی و دو جانبه اقدام به چنین کاری می کنند. بر اساس



محمدباقر

تاج الدین

استاد جامعه شناسی  
دانشگاه آزاد

دیدگاه "برساخت گرایانه" در جامعه‌شناسی «انسان‌ها هم سازندهٔ جامعهٔ خویش هستند و هم محصول جامعهٔ خویش» و صد البته چنین ساختن و ساخته شدنی از خود انسان آغاز و دوباره به خود انسان ختم می‌شود.

در واقع، مبتنی بر دیدگاه پیتر برگر جامعه‌شناس برساخت‌گرای اتریشی-آمریکایی مراحل سه‌گانه‌ای در این فرایند وجود دارد که انسان‌ها به عنوان عاملان فعال و خلاق در آغاز اقدام به برون‌ریزی ساحت‌های درونی خویش (اعم از ساحت شناختی، ساحت عواطف و احساسات و ساحت ارادی) در قالب ساحت‌های بیرونی (ساحت گفتار و ساحت رفتار) می‌کنند و آن‌گاه این برون‌ریخته‌ها به عنوان ابژه‌هایی همان انسان‌ها را بیش و کم تحت تأثیر قرار می‌دهند و در نهایت این تأثیرات را به درون خویش می‌برند و دوباره به برون‌ریزی اقدام می‌کنند و چنین فرایندی بی‌وقفه ادامه دارد. بر این اساس و مبتنی بر تحلیل برساخت‌گرایانه دربارهٔ این قتل فجیع و دردآور می‌توان گفت هم رومینا و هم پدرش مقتول شرایط اجتماعی و فرهنگی‌ای هستند که هم "خود" و هم "دیگرانی" آن‌را ساخته و پرداخته کرده‌اند. خوب دقت شود که این شرایط از جایی نازل نشده‌اند و لزوماً از پیش تعیین شده نیستند، بلکه تعیین این شرایط به دست خود کنش‌گران اجتماعی صورت گرفته و صد البته اکنون همان کنش‌گران در دام آن تعیینات می‌افتند و چه بسا مقتول و کشته‌آن تعیینات هم می‌شوند. به زبان ساده بگویم که رومینا و البته قبل از ایشان پدرش مقتول باورها و ذهنیت‌های نادرست و غلطی هستند که هم "خود" و هم "دیگران" آن‌ها را ساخته و پرداخته کرده‌اند و به هر دلیل نتوانستند از این ذهنیت‌ها و باورهای نادرست‌رهایی پیدا کنند و این چنین در دام آس گرفتار آمدند!!!!

به عبارت دیگر، این دختر مقتول و پدرش با دو نوع باور و ارزش متفاوت رو در روی یکدیگر قرار گرفتند و چون دو نوع تفسیر و برداشت متفاوت را برساخت کرده‌اند لذا زبان همدیگر را نتوانستند به درستی درک و فهم کنند و در نهایت کار به نزاع کشید و البته پدر که از یک سو خود را بنا بر یک باور نادرست مالک و صاحب دختر تصور می‌کرد و از سوی دیگر زور و توان آس در این ماجرا بیشتر بود و البته آبروی خود را نیز در خطر می‌دید لذا به خود اجازه داد که هر کاری که می‌تواند با دختر آس بکند و این چنین حیات و زندگی آس را به پایان برساند!!!! همچنین است آن مردی که به اصطلاح

عاشق این دختر شده بود و به عنوان عاملی از عوامل قتل بر اساس جایگاه مردانه ای که در فرهنگ سرزمین ما دارد سرنوشت تلخی را برای دختر مقتول رقم زده است!!! اما خوب می دانیم که این تمام ماجرا نیست و اضلاع دیگر آن عبارتند از: قوانین ضعیف و غیر کاربردی برای انسان های این جامعه در این دوره و زمانه از یک طرف که باز هم ساخته و پرداخته انسان های همین جامعه و فرهنگ هستند، نبود نهادهای حمایتی برای کودکان، نوجوانان و سایر گروه های اجتماعی و همچنین از طرف دیگر وجود هنجارها و ارزش های اجتماعی فشارآور و محدود کننده همگی مزید بر علت شده اند و چنین حادثه تلخی را رقم زده اند.

به خوبی می بینیم که مجموعه ای از شرایط اجتماعی و فرهنگی ای که محصول بازنمایی های معنایی و تفسیری آدمیان همین جامعه و فرهنگ است دست به دست هم داده و این چنین سرنوشت دختری را تباہ نموده است. این دختر مقتول و همچنین پدرش قربانی جامعه و فرهنگی هستند که "خودشان" و "دیگران" آن را ساخته و پرداخته کرده اند. اگر چه ممکن است میزان قصوری که متوجه آن دیگرانی است که در بروز این ماجرای تلخ و ماجراهایی از این دست سهمیم بوده و هستند بسیار بیشتر از رومینا و پدرش باشد. همه می دانیم که واقعیت ها و پدیده های اجتماعی بسیار پیچیده تر از آن هستند که صرفاً از طریق برخی ساده سازی ها و تقلیل گرایی ها قابل تحلیل و تبیین باشند، لذا شاید بتوان گفت مجموعه ای از شرایط در کنار هم قرار گرفته اند که چنین حادثه هولناکی رقم خورده است و آن مجموعه از خود دختر مقتول گرفته تا پدرش تا خانواده اش تا مردی که عاشق اش شد تا فرهنگ منطقه اش تا قوانین جامعه اش تا هنجارها، باورها، ارزش ها و قواعد ساخته شده در فرهنگ این جامعه همه و همه مقصران و عاملان این قتل و قتل هایی نظیر آن بوده و هستند.



## تحلیل و تبیین



آقای تاج الدین استاد جامعه شناسی دانشگاه آزاد در این یادداشت به مناسبت واقعه‌ی قتل رومینا به سراغ تحلیل این واقعه رفته و سعی در آن دارد که نظریه‌ی برگرد را در مورد آن اجرا کند. ایشان با دیدگاهی کاملاً ساختارگرایانه معتقد است که وقوع این اتفاقات نه تقصیر شخص بلکه برگردن فرهنگ و ساختارهای اجتماعی جامعه است. به بیان دیگر در بطن یک جامعه‌ی متعصب با فرهنگ غلط است که اینگونه اتفاقات رخ داده و مردم با آن برخورد می‌کنند. البته ایشان خرابی جامعه را صرفاً در فرهنگ آن ندانسته و معتقد است که نهادهای ناکارآمد قضایی و آموزشی نیز در این بین بی تقصیر نیستند. نکته‌ای که در این یادداشت و یادداشت‌های مشابه آن وجود دارد این است که انسان به خودی خود هیچ اراده‌ای برای انجام کارهای خود نداشته و صرفاً این ساختار جامعه است که رفتار او را تنظیم می‌کند. در این تفسیر در وقوع جرم نیز باید جامعه را مقصر دانسته و او را توبیخ کنیم. این دیدگاه اولاً عنصر اختیار و اراده‌ی انسان را زیر سوال می‌برد و ثانیاً در نظر گرفتن هرگونه ثواب یا عقاب برای انسان را بی معنای می‌کند در حالی که این یکی از مسلمات عقلی است که هر کسی مسئول کارهایی است که انجام داده است.

#خفقان فرهنگی ایران

#ناکارآمدی فرهنگ موجود

#ناکارآمدی نهاد های مدیریتی

#ساختارگرایی افراطی

#عدم اختیار و اراده‌ی انسان



## یادداشت

# غم رومینا و غم‌های بزرگ‌تر

میکائیل دینانی ▲

اگر تاکنون کلاس درسی در حوزه‌های اجتماعی گذرانده باشید و یا مقاله علمی پژوهشی پیرامون مسائلی اجتماعی خوانده باشید جزو اولین نکاتی که در توضیح پدیده‌های اجتماعی می‌دهند این است که «مسائل اجتماعی چند وجهی و چند عاملی است» و لذا همین است که اساتید علوم اجتماعی بعد از شمارش عوامل متعدد باز نمی‌توانند حکم قطعی در مورد یک پدیده دهند. لذا ماجرای قتل #رومینا\_اشرفی را نمی‌شود به یک نگاه در پدر یا یک خطای در دختر تقلیل داد، پدر خود ممکن است حامل چندین مسئله باشد که یکی از آنها حتی می‌تواند مسیر و اتفاقاتی باشد که از کودکی تا آن سن برای خود او اتفاق افتاده است! می‌تواند اعتیاد از سوی او موثر بوده باشد، می‌تواند تفکرات غلط از سوی او موثر بوده باشد، می‌تواند فشار نگاه بیرونی بر او موثر بوده باشد و می‌تواند فقط برای پدر عوامل متعدد دیگری را برشمرد که در نهایت او را به سمت این خطای تلخ و ناگوار کشانده باشد.

حال اگر دوربین را بازتر کنیم و سوژه‌های دیگر در این پدیده را ملاحظه کنیم می‌توانیم عوامل و ابعاد دیگر را نیز دخیل بدانیم. لذا در مقام نخست اینکه هر کس در اولین تحلیل ذهنی از پدیده قلم‌فرسایی می‌کند و نکاتی را به عنوان گزاره‌های قطعی ارائه می‌کند می‌تواند خود بن‌بستی باشد برای حل



میکائیل  
دینانی

دانشجوی فوق لیسانس  
مدیریت رسانه دانشگاه تهران

مسئله اجتماعی، چه این پدیده و چه پدیده‌های دیگر مشابه! آنان که در حال پیدا کردن مقصر در پدیده رومینا اشرفی هستند، آیا می‌دانستند در همین چند ماه ابتدایی سال این چندمین قتل است که با این مسیر اتفاق افتاده است؟ قتلی از سوی یکی از اعضای خانواده! چرا آنها برای دیگرانی چون سارینا، هوژان، فرشته، زعفران، نازنین، زبیده، سارا، هاجره و... قربانیان قتل‌های ناموسی همین چند ماه آغازین سال ۹۹ بودند اقدامی نکردند؟ از سوی دیگر آیا پدیده ازدواج دختر کودک با مرد میانسال چیز جدیدی است؟ پاسخ این نیز منفی است.

از سوی دیگر آیا پدیده ازدواج دختر کودک با مرد میانسال چیز جدیدی است؟ پاسخ این نیز منفی است. سالنامه‌های جمعیتی ثبت احوال نشان می‌دهد که از سال ۸۹ تا ۹۶، هزار و صد و بیست و پنج دختر ۱۰ تا ۱۴ ساله با مردانی ۴۰ تا ۷۵ ساله ازدواج رسمی و قانونی کرده‌اند. آنجا چرا این غوغا و هیاهوی رسانه‌ای اتفاق نیفتاد؟ در حقیقت سوال مهم‌تر این است، سالهاست قوانین و لویح ناظر به حمایت از زنان و کودکان و... در پیچ و خم‌های مجاری قانونی قرار دارد. فقط یک مورد لایحه حمایت از کودکان و نوجوانان که پس از جنایات بیجه در پاکدشت که منجر به تجاوز و قتل ده‌ها کودک شده بود به راه افتاد، هنوز روی زمین مانده است. آیا پیگیر این لویح قانونی برای اصلاح ساختاری و مدیریتی این ناهنجاری‌ها شده‌اند؟! قتل‌های ناموسی که چیز عجیبی نیست، مختص به ایران هم نیست، در همه کشورهای جهان هم هست، اما آنچه در بقیه مناطق هست و اینجا کمتر به آن توجه می‌شود ریال خلأ قانونی برای اصلاح است! فقط به این یک آمار دقت کنید که سالیانه حدود ۵۰۰۰ قتل ناموسی در جهان است و نیمی از آن از سوی والدین است.

بخش زیادی از حل آسیب‌های اجتماعی را باید در مواجهه فرهنگی با پدیده‌های اجتماعی دانست. رشد و بلوغ فرهنگی اجتماعی جامعه، خانواده و افراد، مرحله نخست برای حل آسیب‌های اجتماعی است. شاید بد نباشد ارجاعی دهم به نقل قولی که امروز از سیده رباب صدر، خواهر امام موسی صدر منتشر شد. بعضی‌ها البته می‌خوانند از این اتفاق ناگواری ماهیگیری کنند، اما مجموع تناقض‌های گذشته آنان نشان می‌دهد اساساً آنها در این مساله نمی‌توانند مدعی باشند؛ آنهایی که در دفاع از شهلا جاهد به هر ریسمانی آویزان شدند که جلوی حکم قصاص بایستند، امروز مدافع قصاص پدر هستند؛ آنهایی هم که حکم بر حق طبیعی سقط جنین را می‌دهند، حکم پدر رومینا هر چه باشد این گروه‌ها نمی‌توانند داعیه‌دار چگونه و کیفیت آن باشند!



## تحلیل و تبیین

آقای دیانی به عنوان دانشجوی فوق لیسانس مدیریت رسانه دانشگاه تهران در این یادداشت به مناسبت نشر خبر قتل رومینا توسط پدرش نسبت به تحلیل‌های مختلفی که در باب این موضوع می‌شود، واکنش نشان داده و معتقد است که تمام این تحلیل‌ها به دلیل یک جان‌نگری ناقص هستند. از نظر ایشان این واقعه دارای جنبه‌های مختلفی است که در تحلیل باید به تمام آنها توجه کرد لذا نمی‌توان صرفاً با نگاهی به پدر یا دختر در این قضیه به دنبال مقصر گشت. البته در ادامه خود آقای دیانی نسبت به این مساله اعتراف می‌کند که مهمترین مقصر این قضیه قطعاً قوانین و احکامی است که در بدنه‌ی حقوقی جمهوری اسلامی وجود دارد. این قوانین در مرتبه‌ی اول صحنه‌ی امنی را برای دختر به وجود نمی‌آورند و در مرتبه‌ی دوم حاشیه امنی برای پدر قاتل درست می‌کنند. به نظر می‌رسد که ایشان نیز با یک ساختارگرایی افراطی تمام تقصیر را بر گردن ساختارها و مسائل کلی جامعه انداخته و به طور کلی نه پدر و نه دختر را در این قضیه مقصر نمی‌داند.

#خلا قانونی در کشور

#عدم حمایت از دختران

#عدم وجود امنیت اجتماعی در کشور



یادداشت |

## رومینا و یک پرسش

▲ امیررضا مافی

آقای رضا اشرفی، سی و هفت ساله، دختر نوجوانش، رومینا را به دلیل فرارش با مردی در روستای سفیدسنگان استان گیلان، به طرز فجیعی به قتل رسانده است. امروز همه‌ی صفحه‌های ملت همیشه در صحنه‌ی مجازی، عکس تلخ آگهی ترحیم این دختر معصوم بود و همه اهالی فن درباره‌ی آن داد سخن برآوردند و اسلام، جمهوری اسلامی، قوانین کشور و آخوندها را مسبب معرفی کردند. حالا فرض کنید آقای رضا اشرفی، به جای ارتکاب این قتل منحوس، پس از پیدا کردن دختر چهارده ساله و پسر یا مرد سی ساله‌ی فراری، می‌گفت: حالا که کار از کار گذشته به عقد آن‌ها رضایت می‌دهم. امروز همه‌ی صفحه‌های ملت همیشه در صحنه‌ی مجازی، عکس رومینا را به عنوان سند دیگری از «کودک همسری» و «کودک آزاری» منتشر و اسلام، جمهوری اسلامی، قوانین کشور و آخوندها را مسبب این فاجعه معرفی می‌کردند.

سوال: چه کسی به آقای رضا اشرفی و همه‌ی مایی که ممکن است در موقعیت او قرار بگیریم آموزش داده در چنین بزنگاهی، چه باید بکنیم؟ قتل فرزند یا تن دادن به ازدواج او، یا راه‌های بیشمار دیگر که به ذهن دوستان صاحب نظر می‌رسد حتما؟ خیلی‌ها فرمودند فیلم خانگی پدری جناب عیاری. آقای رضا اشرفی چند درصد ممکن بود که در روستای سفیدسنگان خانگی



امیررضا  
مافی

نویسنده، استاد دانشگاه، دانش  
آموخته فلسفه غرب و منتقد سینما

پدری را ببیند و در بزنگاه، چنین عملی را مرتکب نشود؟ و اساسا خانه‌ی پدری چگونه است؟ بعضی فرمودند اسلام غلط کرده به پدر قاتل، حکم قصاص نمی‌دهد، دیگران فریاد برآوردند که باید کمپین اعدام این پدر راه بیفتد. بعضی دیگر موضوع را کلی قلمداد کردند و به این بهانه گفتند قوانین کودک همسری، حق طلاق، حضانت فرزند و چه و چه... باید تغییر کند، اسلام باید به روز شود و... بعضی موضوع را جهانشمول‌تر کردند و نوشتند اصلا قوانین انسانی باید

جای قوانین اسلام بنشیند و الخ.. سوال این حقیر اما هنوز پابرجاست سوال این حقیر اما هنوز پابرجاست: آیا رضا اشرفی‌ها آموزش دیدند با دختری که در یک محیط کوچک جسارت گریختن از خانه را می‌یابد، چگونه برخورد کنند؟ از او بزرگتر؟ معلمان مدرسه، مدیران، امام جماعت مسجد یا هر متولی دیگری در بخش و شهرستان و استان؟ آیا خود شما آموزش دیدید که در بزنگاه چگونه عمل کنید؟ آری، از این ماجرا دردآورتر و فغان‌انگیزتر نیست که دختر نوجوانی، به هر دلیلی توسط پدرش به قتل برسد. ما همه غمگینیم. اما رومینا هم واقعیت متورم دیگری است که خیلی زود عادی می‌شود و این تکثیر، این فراواقعیت متورم، معنای رخداد را مبتذل و رومینا را به عکس‌اش تقلیل می‌دهد و پاسخ هر پرسشی را ممتنع می‌سازد.

دوستان عزیز! ملت همیشه در صحنه‌ی مجازی! بزرگواران همواره در حال واکنش! سروران اهل اینستاگرام و توئیتر و هشتگ، برای یک بار هم که شده زبان به کام بگیرید و جای واکنش و فحش دادن و باید و نباید کردن، بگویید برای اصلاح «عمل در بزنگاه» چه باید کرد؟ پیشنهاد دهید جای افسوس خوردن، تحلیل کنید جای انتشار عکس مقتول و ببینید خودتان در بزنگاه‌های زندگی‌تان، بنا به عرف، تربیت، فرهنگ، هنجارها و... چگونه عمل می‌کنید. دوستان، بنویسید راه سوم رضا اشرفی (که هیچ حقی نداشت در قتل فرزندش) چه بود؟ اگر شما پدر بودید چه می‌کردید؟ با زخم زبان اهالی؟ با سرشکستگی؟ با عشق به فرزند؟ با صلاح او در ازدواج نکردن؟ شما چه می‌کردید؟

بزنگاه‌ها لحظاتی در زندگی هستند که زمان تأمل و تعمق وجود ندارد و عوامل متعدد دخیل، تصمیم‌آنی را پیچیده و سخت می‌کنند. همه‌ی ما به نحو غریزی در بزنگاه صورت مسأله را پاک می‌کنیم، یا از آن می‌گریزیم؟ راه دیگرش اما آموختنی است، بی‌آنکه بدانیم متولی این آموزش کیست؟ حالا می‌توانید یقه‌ی جمهوری اسلامی، آخوندها و حتی قوانین کشور را بگیرید و البته توامان، یقه‌ی روشنفکرها، ملت همیشه در صحنه‌ی مجازی، ملت همیشه



در حال تخدیر، سخنرانان و اینفلوئنسرها باید در دستستان باشد و جای باد کردن در این واقعیت متورم بپرسید، از خودتان بپرسید راه سوم رضا اشرفی و چه کسی باید به او می‌آموخت؟

## تحلیل و تبیین



آقای مافی نویسنده، استاد دانشگاه، دانش آموخته فلسفه غرب و منتقد سینماست. او در یادداشتی به تحلیل و ارزیابی رسانه‌ای این حادثه پرداخته است و از یک دوگانگی و دورویی سخن می‌راند. او فارغ از اینکه مقصر کیست پرسش مهمی را طرح می‌کند و می‌نویسد برای اصلاح «عمل در بزنگاه» چه باید کرد؟! آیا رضا اشرفی‌ها آموزش دیدند با دختری که در یک محیط کوچک جسارت گریختن از خانه را می‌یابد، چگونه برخورد کنند؟! مافی معتقد است اینگونه اتفاقات بخاطر خلا مساله‌ی آموزش در کشور است. به نظر ایشان وقتی که پدر رومینا آموزش ندیده که در چنین بزنگاه‌هایی چگونه باید رفتار کند، نمی‌توان توقع داشت که واکنش عقلانی و موجهی را از خود نشان دهد چرا که اصلا نمی‌داند واکنش عقلانی در این موضوع چیست.

#خلا آموزش مقابله با بحران در کشور

#عقلانی نبودن آموزش‌ها در کشور

#یکسان سازی تمام فرهنگ‌های محلی





## ناملاتی در باب علوم انسانی

- ▲ امپریالیسم علمی و نسبت آن با میان‌رشته‌گی
- ▲ جهاد سازندگی و علوم انسانی
- ▲ علوم انسانی؛ ناکارآمدی و احساس بیهودگی
- ▲ کرونا و آموزش عالی و "نگاه استراتژیک"
- ▲ نقد، پیش‌شرط نظریه‌پردازی است



یادداشت |

## علوم انسانی؛ ناکارآمدی و احساس بیپهودگی

▲ حجت الاسلام داود مهدوی زادگان

گفته شد که کرونا گرچه در درجه نخست، حادثه‌ای بحران‌زا در حوزه سلامت و بهداشت فردی و عمومی بود، ولی ابعاد آن به قدری گسترده است که حوزه‌های اقتصادی، فرهنگی و ایمانی را نیز در بر گرفته است. تقریباً تمامی حوزه‌های انسانی در اثر کرونا و ویروس دستخوش چالش‌های ذهنی و عملی شده‌اند. فرضیه ما در این گفتار این است که کرونا و ویروس تاکنون موجب دو موج فرهنگی-اجتماعی در ایران شده است؛ موج اول، معطوف به جامعه مناسکی بود. در این موج، هجمه گسترده‌ای در پوشش بحران کرونا علیه دین و دینداری و آیین‌های مذهبی و فرهنگ مناسکی جامعه به راه افتاده و این امور مورد چالش قرار گرفته‌اند. شدت این موج کرونایی تا اواخر اسفند ۹۸ دوام داشت، ولی از زمان نوروز ۹۹ به این سو، شاهد پدید آمدن موج دوم کرونایی هستیم. موج دوم، برخلاف موج اول که بیشتر جامعه مناسکی را نشانه رفته بود، جامعه تجدیدزده و نمادها و آیین‌ها و فرهنگ شهری شده یا عرفی شده یا زندگی روزمره شده را به چالش کشیده است. گرچه نگهبانان فرهنگی چنین جامعه‌ای تلاش دارند واقعیت موج دوم را انکار کنند یا چندان



داود

مهدوی زادگان

پژوهشگر برجسته حوزه فقه و  
علوم سیاسی

جدی نگیرند و درعوض همچنان سعی می‌کنند اذهان نخبگی و عمومی، معطوف به همان موج اول باقی بماند، لکن این تلاش بیهوده است و هر قدر زمان می‌گذرد و کروناویروس فرسایشی می‌شود، واقعیت موج دوم خود را بیشتر آشکار می‌سازد. نگارنده برای نشان دادن موج دوم کروناوی به مطالعه موردی در آثار قلمی دکتر نعمت‌الله فاضلی، استاد جامعه‌شناسی و فرهنگ‌شناسی رو آورد و براساس آن، به یکی از دلالت‌های موج دوم اشاره کرد. («فرهیختگان»، ۳ اردیبهشت ۱۳۹۹، صص ۱۵ و ۱۶) در ادامه بررسی نشانه‌های موج دوم، همچنان مطالعه موردی را معطوف به یادداشت‌ها و مصاحبه‌های دکتر فاضلی قرار داده‌ام، زیرا چنانکه پیش‌تر گفته شد آثار قلمی ایشان در دو سه ماه اخیر بسیار بیشتر از هم‌سلکان‌شان است و از لابه‌لای این آثار، نکات زیادی را می‌توان دریافت؛ به‌ویژه، نشانه دومی که در این نوشتار قصد بیان آن را داریم، مناسبت بیشتری با مطالب ایشان دارد. اما نشانه یا دلالت دوم بر موج دوم کروناوی ناظر به خود علوم‌انسانی مدرن است. حجم گسترده‌ای از مطالب تولیدشده در دو سه ماه اخیر پیرامون کروناویروس، محصول کار قلمی دانش‌آموختگان علوم‌انسانی - به‌خصوص گرایش‌های مختلف علوم اجتماعی - دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی ایران است.

سالیان درازی، به‌ویژه در ۴۰ سال اخیر، جامعه ایرانی با ادبیات انتقادی این گروه از دانش‌آموختگان علوم اجتماعی درگیر بوده و سمت‌وسوی عمده این‌گونه ادبیات، معطوف به حوزه‌های مختلف جامعه‌مناسکی شده است. فضای مخاصمه ایدئولوژیک به‌قدری بالا بوده است که تقریباً حاملان و مدافعان علوم‌انسانی مدرن سعی نکرده‌اند، لختی درنگ کنند و به خودانتقادی و نقد علوم‌انسانی مدرن رو آورند. ظاهراً شدت رویکردهای ایدئولوژیک اینان برای وقوع چنین «خودانتقادی اختیاری» ای چشم‌انداز روشنی را نشان نمی‌دهد. از این‌رو، یک شوک فرهنگی بیرونی مانند کروناویروس نیاز بود تا علوم‌انسانی مدرن در ایران در معرض تیزآب نقد قرار گیرد. البته تا رسیدن به آن «خودانتقادی علوم‌انسانی» فاصله زیادی وجود دارد و حتی معلوم نیست که چنین ویروسی بتواند این نگهبانان فرهنگی-دانشی مدرن ایرانی را به این کاری وادار کند. لکن از منظری بیرونی می‌توان بحران علوم‌انسانی در ایران را معلوم ساخت. جان کلام اینکه کروناویروس نشان داده علوم‌انسانی مدرن در ایران با بحران عمیق «احساس بیهودگی و ناکارآمدی» درگیر است. سخن این نیست که علوم‌انسانی در متن جامعه بحران‌زده قرار گرفته است

و نیز کلام در این نیست که کروناویروس، علوم انسانی را به چالش کشیده، بلکه سخن اینجاست که علوم انسانی در ایران بحران زده و با چالش های جدی روبرو است و نقش کروناویروس در این میان، آشکارسازی این بحران است و نه پدید آوردن آن. تلاش داریم براساس ادبیات برجای مانده از نگاهبانان علوم انسانی مدرن در ایران-در اینجا آثار قلمی دکتر فاضلی- این بحران زدگی را معلوم کنیم.

#### توصیف وضعیت

مردم از اوایل اسفند به بعد، به تدریج کروناویروس را جدی گرفتند و توجه شان به نقش پزشکان و کادر خدمات بهداشتی و درمانی در مبارزه و نابودی آن بیشتر شد. در این میان، پرسش هایی در فضای گفتمانی حاملان علوم انسانی، به ویژه علوم اجتماعی شکل گرفته اند؛ چرا در بحران کرونایی توجهی به نقش و جایگاه علوم اجتماعی نمی شود؟ چرا در این مبارزه فراگیر، از جامعه شناسان استمداد نمی طلبند و آنان را در ستادهای بحران کرونا به خدمت نمی گیرند؟ این جماعت از همان روزهای اول شیوع کروناویروس وارد صحنه شدند و فعالیت گسترده ای را به راه انداختند و فضای رسانه ای و مجازی را از یادداشت ها و مصاحبه و گفت وگوهایشان اشباع کردند. یکی از سرفصل های سخن حاملان علوم اجتماعی، تاکید بر «اجتماعی بودن بحران کرونا» بوده است. به زعم اغلب آنان کرونا تنها یک مساله و بحران بهداشتی نیست، بلکه مساله ای اجتماعی و فرهنگی هم هست. به زعم یکی از آنان، کروناویروس به دلیل ورود به حیات اجتماعی و تاثیرگذاری بر آن، به مساله ای اجتماعی بدل شده است: «کرونا یک امر اجتماعی است نه پزشکی! کرونا و هر پدیده زیستی و طبیعی دیگر، پدیده ای نسبتا واحد در تمامی دنیاست. اما همین که وارد جهان اجتماعی شده و از فیلتر ذهن فرد انسانی یا از فیلتر ذهن جمعی می گذرد معانی متفاوتی پیدا می کند.» (کریمی، مرتضی، کرونا؛ روغن بنفشه یا وایتکس؟! [یادداشت]، به نقل از کانال تلگرامی زیرسقف آسمان/۱۳ اسفند ۹۸) دیگری بر این عقیده است که در دنیای مدرن شده، بیماری ها و بهداشت عمومی را نمی توان امری صرفا مربوط به حوزه پزشکی دانست: «شاید این مفاهیم در نگاه اول، صرفا اموری معطوف به سلامت بدنی و بیولوژیک افراد یا گروه ها در نظر گرفته شوند، اما به نظر می رسد اصولا بدن، سلامت، بیماری و بهداشت که در وهله اول به پزشکی و متخصصان بهداشت مربوط می دانیم، به شدت اموری چندوجهی و چندلایه هستند که نمی توان آنها را بدون توجه به سیاست، الهیات، اقتصاد و جامعه و فرهنگ

فهمید.» (رحمانی، جبار، کرونا، الهیات امروزی و مساله آینده ما: خبرگزاری مهر، ۱۳ اسفند ۹۸) مقصود فراستخواه بر این باور است که کرونا قابل تقلیل به مساله پزشکی نیست و بر این اساس ضرایب هفتگانه‌ای را برای کرونا ذکر کرده است: «کرونا قابل تقلیل به امر پزشکی نیست و به صورت اجتماعی ساخته می‌شود. باید از ضرایب مختلف کرونا در این صد و نود و چند کشور سخن گفت و آنگاه مقدار ضریب خودمان را نیز محاسبه کرد.» (فراستخواه، مقصود، درس کرونا به حکومت: همان جایی باش که لازم است، نک: کانال تلگرام پنجره، فروردین ۹۹) نعمت‌الله فاضلی نیز کرونا را مساله اجتماعی دانسته است: «کرونا مساله‌ای اجتماعی و فراتر از امری درمانی و پزشکی برساخت شده است. این «برساخت‌شدگی اجتماعی» را می‌توان از شیوه‌های متفاوت مواجهه شهروندان با آن، روایت‌ها و تفسیرهای متفاوت که از این اپیدمی خلق شده، و از سیاست‌ها و خط‌مشی‌های متفاوت دولت‌ها در برخورد با این اپیدمی دریافت.» (فاضلی، نعمت‌الله، ترومای فرهنگی کرونا، نک: همشهری آنلاین/۱۳ اسفند ۹۸) بنابراین، به طور طبیعی باید عالمان علوم انسانی، به‌ویژه جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان و مردم‌شناسان را در مدیریت بحران کرونا دخالت داد و از نظرات کارشناسی آنان استفاده کرد. و حال آنکه چنین نبوده است و برخی از صاحب‌نظران علوم اجتماعی به این مساله اشاره کرده‌اند. در این میان، شاید دکتر نعمت‌الله فاضلی بیشتر از دیگران به این مساله توجه کرده است. خبرنگار خبرگزاری کتاب ایران (ایبنا/۱۳ اسفند ۹۸) از دکتر فاضلی پرسید: «پرسش اصلی این است که با توجه به بحران اپیدمی کرونا و بحران مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، چرا در این شرایط بحرانی فقط ما سراغ پزشکان و نیروهای درمانگر می‌رویم؟ آیا حرفه‌های دیگر نقش‌شان در جامعه کمتر از نقش پزشکان و درمانگران است؟ چرا «پزشکان اجتماعی» یعنی جامعه‌شناسان، «پزشکان اقتصادی» یعنی اقتصاددانان و «پزشکان عاطفه» یعنی هنرمندان و ادبا در موقعیت‌های کرونایی و بحرانی جامعه ما دیده نمی‌شوند؟» فاضلی این مساله را تایید کرد و بر این باور است که در وضعیت بحرانی، برخی گروه‌ها منزلت پیدا می‌کنند و برخی دیگر به حاشیه می‌روند و در بحران کرونا، گروهی که به حاشیه رفته است، اندیشمندان علوم انسانی و اجتماعی هستند: «پزشکان از جمله گروه‌های اجتماعی هستند که منزلت اجتماعی‌شان اعتبار یافته و به رسمیت شناخته شده است، و محققان و دانش‌آموختگان علوم انسانی، اجتماعی و هنری و ادبی، از گروه‌های حاشیه‌ای شده هستند.»

وی در مصاحبه‌ای دیگر (گفت‌وگو با «ایران» باعنوان: ویروس کرونا و زیست جهان‌وطنانه شهروندان ایرانی، ۱۱ اسفند ۹۸) شمار اندک جامعه‌شناسان در ایران را نشانه همین «در حاشیه بودن» دانسته است: «در حال حاضر، تعداد جامعه‌شناسان، اقتصاددانان، مورخان و فعالان حوزه مطالعات فرهنگی و انسان‌شناسی که درگیر نظام سلامت هستند، شاید به ۱۰۰ نفر هم نرسد. این امر یعنی عدم درگیری، عدم مشارکت و عدم بهره‌برداری از دانش‌های انسانی و اجتماعی، در حوزه سلامت.» فاضلی دومه پس از نوشتن چندین یادداشت و انجام مصاحبه با رسانه‌ها و فعالیت در فضای مجازی، این احساس را پیدا می‌کند که گویی کسی و جایی به گفته‌های وی و هم‌مسلكانش توجهی نمی‌کند و علوم اجتماعی در وضعیت بحران کرونایی، جایگاهی ندارد. از این رو، یادداشت شکوه‌آمیزی با عنوان «به این امامزاده دخیل نبندید» (نک: کانال تلگرامی پنجره، ۲۶ فروردین ۹۹) منتشر می‌کند: «در این مدت دومه همه تلاشم را کردم تا توضیح دهم که بحران کنونی می‌تواند سرآغاز تازه‌ای برای انسان باشد و روایت تازه‌ای از فرهنگ شکل گیرد؛ روایتی که در آن انسان و طبیعت در اولویت فعالیت‌ها، سیاست‌ها و سازمان‌ها قرار گیرد... این روایت انتقادی را انبوه پرشماری از ادیبان، روزنامه‌نگاران، هنرمندان و نویسندگان با زبان‌های گوناگون تصویری و کلامی روایت می‌کنند، اما نمی‌بینم که این تلاش‌ها جایی اثر جدی گذاشته باشد. نمی‌بینم که حکومت‌ها و نهادهای بین‌المللی در بیانیه‌ها و گفتمان‌شان تغییری داده و بازاندیشی انتقادی را صورت دهند... همچنان همه چشم‌ها صرفاً به پزشکی و فناوری‌ها دوخته شده است. همه جا صحبت از مراعات دستورات پزشکی است و کسی به تحلیل‌ها و دیدگاه‌های محققان تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌شناسی، زبان‌شناسی، علوم سیاسی و دیگر رشته‌های انسانی در زمینه زمینه‌ها، پیامدها و سازوکار زایش این بحران توجهی نمی‌کند... آهای کسانی که دغدغه طبیعت، جنگل‌ها و آب‌ها و اقیانوس‌ها و جانوران را دارید، گمان نمی‌کنید چنین یکجانبه بر معجزه علم اثباتی و فناوری‌های حاصل آن تکیه می‌شود، در نهایت دوباره به بازتولید همان سیاست‌ها و سازمان‌ها و اقتصادی می‌رسیم که این بحران کنونی حاصل آن است؟ گمان نمی‌کنید که باید فریادها پتان را بر سر نهادها و سیاست‌ها و اندیشه‌هایی بنزید که در سطوح گوناگون بین‌المللی، ملی و محلی مولد ویروس‌ها و کروناها بوده‌اند؟» وی وضعیت پیش‌آمده را کار ویروس نمی‌داند؛ «باید آن قدر این قصه را بگوییم تا عاقبت آن را بفهمیم

و باور کنیم. باور کنیم که موقعیت کنونی نمی‌تواند کار یک ویروس باشد. باور کنیم که اگر شیوه صورت‌بندی مساله را نادرست انجام دهیم، عاقبت کار بسیار بدتر و وخیم‌تر از این خواهد شد.» فاضلی اندکی قبل از این یادداشت، آستین بالا زده، خودش با بوسه‌زدن به دست دانش‌آموختگان و دانشجویان علوم انسانی و اجتماعی و ذکر توانایی‌های آنان در موقعیت‌های بحرانی مانند کرونا و ویروس، از آنان تقدیر می‌کند: «دست اینها را می‌بوسم و بر همت بلند و آزاده‌شان آفرین می‌گویم. اینها نماد و نمود انسانیت هستند.» (دست دانشگاهیان انسانی و اجتماعی را می‌بوسم، نک: کانال تلگرامی دکتر فاضلی، ۱۹ فروردین ۱۳۹۹).

اینان «تلاش می‌کنند تا این موقعیت بحرانی را زیست‌پذیر، قابل‌تحمل و انسانی کنند»، «این دانشگاهیان انسانی و اجتماعی هستند که بدون دریافت مزد و بدون چشمداشت مادی و حتی بدون دریافت پاداش اجتماعی، بی‌ریا و غمخوارانه، تقلا می‌کنند تا سامان اجتماعی را تقویت کنند»، «شجاعانه تلاش می‌کنند تا مانع از فریب افکار عمومی و امیدبخشی‌های ریاکارانه و دروغین تبلیغات رسمی شوند»، «مرسوم نیست که از این دانشگاهیان تقدیر شود، آنها نه پزشکند و نه آتش‌نشان و نه تجهیزات فنی در اختیار دارند»، «اینها می‌خواهند از طبیعت و از انسان دفاع کنند. اینها از دستگاه‌های زر و زور و تزویر پول و مقام نمی‌گیرند تا توجه‌گر دستگاه‌های ایدئولوژیک باشند، اینها می‌نویسند و می‌اندیشند تا حرمت انسان اندیشه‌ورز محفوظ بماند». (همان).

خبرنگار ایبنا، دقیقاً همان پرسشی را که با دکتر فاضلی طرح کرده بود، با دکتر مقصود فراستخواه در میان می‌گذارد (ایبنا/۱۹ اسفند ۹۸). فراستخواه مفروض خبرنگار را نفی نمی‌کند و بالاتر از آن را ذکر می‌کند: «شما چرا پزشکان را می‌گویید؟ چرا سلبریتی‌ها را نمی‌گویید که به جای روشنفکران و دانشمندان نشسته‌اند.» و برای این اتفاق، چند علت را بیان کرده است که به آن خواهیم پرداخت. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تقریباً از همان روزهای اول شیوع کرونا و ویروس، تصمیم به برگزاری همایش مجازی با عنوان «همایش مجازی ابعاد انسانی - اجتماعی کرونا در ایران» گرفت و تاکنون چند پیش‌نشست نیز برگزار کرده است. در اولین پیش‌نشست (۲۷ فروردین ۹۹)، دکتر علی اصغر مصلح به بافت ستادهای بحران مبارزه با کرونا در سراسر جهان اشاره می‌کند. به عقیده وی، این ستادها با حضور نمایندگان دو گروه قدرت و فناوری تشکیل می‌شوند و طبعاً نمایندگان



علوم انسانی در آن حضور ندارند. ایشان وظیفه خود دانسته که ماهیت این دو گروه را توضیح دهد تا دلایل چرایی عدم حضور علوم انسانی معلوم شود: «در سراسر جهان با عناوین مختلفی ستادهای مقابله با بحران تشکیل شده است. در این گونه ستادها دو گروه نقش اساسی دارند؛ دولتمردان و تکنسین‌های پزشکی و سلامت. در سخن امروز من به این دو گروه به‌عنوان نمایندگان دو مفهوم کلیدی «قدرت» و «فناوری» نگاه می‌کنم.» (نک: گزارش نشست اول در سایت پژوهشگاه). در همین نشست اول، سخنران دیگری به همین مساله توجه کرده است. دکتر حسین هوشنگی، کرونا را بلائی چالش برانگیز برای علوم انسانی دانسته است؛ چالشی که به‌زعم وی، دانش پزشکی با آن درگیر نیست؛ «بلوای جهانی کرونا، چالشی مردافکن و آزمونی کمرشکن در برابر حقانیت، ضرورت و بایستگی (quid juris) علوم انسانی پدید آورده است. در مقابل، اقبال به علوم طبیعی و تکنیکی و چشم امید جوامع انسانی به دانشمندان و پزشکان در مواجهه با کرونا، گواه روشنی است بر اعتبار و پرسش‌ناپذیری جایگاه علوم تکنیکی و طبیعی در نزد همگان.» وی تلاش می‌کند پاسخی برای این چالش بیابد.

آنچه گفته شد، روایتی از برداشت غالب اصحاب علوم انسانی و علوم اجتماعی از حال و روز این رشته دانش‌ها در روزگار کروناپی در ایران است. کمتر کسی از این اصحاب را می‌توان یافت که با این برداشت مخالف باشد یا لاقبل، نگارنده نسبت به آن مخالفت‌ها دسترسی پیدا نکرده است. به‌هر روی، این مساله سبب شده به اصحاب علوم انسانی، به‌ویژه علوم اجتماعی، نوعی احساس بی‌هودگی و بی‌ارزشی دست دهد. بحرانی مرگبار جامعه را فراگرفته است و همه نهادهای رسمی و غیررسمی برای مبارزه با این ویروس وحشی وارد صحنه شده‌اند و ستادهای مبارزه با کرونا تشکیل شده است. بسیاری از اصحاب علوم انسانی هم وارد صحنه شده‌اند و بعضاً سختکوشانه دامنه فعالیت‌شان را بیشتر از گذشته کرده‌اند. باین حال، گویی کسی این تلاش‌های آنان را نمی‌بیند و به‌قول دکتر فاضلی «اما نمی‌بینم که این تلاش‌ها جایی اثر جدی گذاشته باشد. نمی‌بینم که حکومت‌ها و نهادهای بین‌المللی در بیانیه‌ها و گفتمان‌شان تغییری داده و بازاندیشی انتقادی را صورت دهند.» آیا علوم انسانی و علوم اجتماعی، رشته دانش‌های بی‌هوده و عبثی است و به قولی دانش تفنی است یا خیر؟ مسلماً چنین برداشتی از اساس، سخن لغو و نادرستی است و کسی نمی‌تواند دعوی بی‌ارزشی علوم انسانی را که حاصل کار علمی هزاران فرهیخته و

دانش پژوه است، داشته باشد. لکن چنین احساسی واقعیت دارد و باید آن را تفسیر علمی کرد. چنین تفسیری هم وابسته به فهم چرایی این مساله است. چه عواملی باعث شده علوم انسانی و علوم اجتماعی، به رغم تلاش علمی هزاران کس و صرف بودجه‌های سنگین و اختصاص دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌ها و مراکز علمی برای آن، با همه این احوال، در وضعیتی بحرانی مانند بحران کرونا و ویروس، جدی گرفته نمی‌شود؟ علت این جدی نگرفتن‌ها چیست؟ همه آن کسانی که التفاتی به این مساله پیدا کرده‌اند، کوشیده‌اند پاسخی برای آن بیابند و به عواملی اشاره کرده‌اند. در اینجا به برخی از این پاسخ‌ها اشاره می‌شود. نخست به پاسخ‌های دکتر فاضلی که از همه بیشتر به این موضوع توجه کرده است، می‌پردازیم.

دکتر فاضلی در ایام کرونایی برای بحث «در حاشیه بودن علوم انسانی و علوم اجتماعی، چندین علت را ذکر کرده است. وی در مصاحبه با ایننا (۱۳ اسفند ۸) به عامل عدم رسمیت علوم انسانی اشاره کرده است: «ما دانش‌ها و دانشوران گروه‌های تکنیکی و فنی شامل علوم مهندسی، علوم کاربردی و علوم پزشکی را به رسمیت شناخته‌ایم و اعتبار داده‌ایم، اما متوجه نشدیم که زندگی اجتماعی لایه‌های معنایی و پیچیده اجتماعی و فرهنگی دارد که توجه و تأمین این نیازها مستلزم توجه همه‌جانبه و جدی به علوم انسانی و اجتماعی‌اند.» این امر اثر خود را در حوزه عمومی گذاشته است: «مثلاً به محض اینکه حادثه‌ای مانند اپیدمی کرونا به وجود می‌آید، همگی آمادگی دارند که درباره پزشکان شعر بسرایند، بالاترین مقامات آنها را ستایش‌شان کنند و رسانه‌های رسمی از آنها تقدیر کنند؛ اما می‌بینیم که نه در سیل، نه در زلزله و نه در جریان اپیدمی کرونا کسی از محققان اجتماعی و فرهنگی یا از شاعران، هنرمندان، عکاسان و... ستایش و تقدیر نمی‌کند. هرگز آنها به نحو جدی در فضای توجه عمومی قرار نمی‌گیرند.» وی عامل دیگر را سیطره عقل ابزاری دانسته است. عقلانیت ابزاری کمیت‌گرا مانع دخالت علوم انسانی در مدیریت جامعه است: «مشکل ما در دوره معاصر به ویژه در دهه‌های اخیر، سیطره «عقلانیت ابزاری» است، یعنی نظام حکمرانی و همچنین مردم فقط بر اساس چیزهایی که اندازه‌گیری می‌شود و قابل شمارش و کمی است و سود و زیانش در همان لحظه قابل مشاهده و محاسبه است، زندگی اجتماعی را مدیریت می‌کنند.» فاضلی به کارگیری عقلانیت ارتباطی را برای سامان اجتماعی مناسب دانسته است. عامل دیگری که غالباً پای ثابت گفته‌های نعمت‌الله فاضلی است، مساله حکمرانی

و سیاست است. حکمرانی‌های ۱۵۰ سال اخیر، میانه خوشی با روحیه فرهنگی ایرانیان نداشته است و از این جهت، علوم انسانی را جدی نمی‌گیرد: «در دهه‌های اخیر به تدریج خالقان فرهنگی و هنری را از حوزه حکمرانی دور کردیم. یعنی به تدریج علوم انسانی، علوم اجتماعی، هنرها و ادبیات نه به عنوان نیازهای ضروری و حیاتی برای سامان جمعی و سیاسی بلکه فقط به عنوان نیازهای فرعی، سرگرمی و مقولاتی فهمیده شده‌اند که جایگاه مهمی در سامان اجتماعی ندارند و بیشتر ویتروینی هستند.» وی آشفتگی مدیریت شهری و سیاسی و حکمرانی را ناشی از زبان آشفته می‌داند. به عقیده وی، «نقش مهمی که علوم انسانی، اجتماعی، هنرها و ادبیات و دانش ارتباطات و سایر دانش‌های اجتماعی و انسانی می‌توانند ایفا کنند، خلق «زبان روشن و منطبق بر واقع و موثر و کارآمد است.»

فراستخواه نیز برای درحاشیه ماندن علوم انسانی و اجتماعی چند علت را ذکر کرده است. او مهم‌ترین علت را فقدان حوزه عمومی و شکل‌گیری امر اجتماعی می‌داند. امر اجتماعی، همین دیدارها و باهم کارکردن‌ها، دور هم جمع شدن‌ها، جماعت‌ها در قالب‌های محلی، همسایگی‌ها، مدنی، سمنی، سازمان‌های مردم‌نهاد و نهادهای حرفه‌ای است. به‌زعم وی در گذشته در محله سنتی این کارکرد اجتماعی بودن موجود بود، اما با حذف آن در فرآیند مدرن‌شدن، موفق به جایگزین‌های مناسب نشدیم. ما نتوانستیم نهادها و نمادهای اجتماعی مدرن را توسعه دهیم. در نتیجه علوم انسانی در حاشیه باقی ماند. گویی رشد علوم انسانی وابستگی زیادی به توسعه امر اجتماعی مدرن دارد. وی حاکمیت سیاسی را مقصر اصلی توسعه نیافتگی حوزه عمومی دانسته است: «در واقع ترس حکومت از اینکه کنترل از دستش خارج شود و تمرکزش را از دست بدهد، خودش را نشان داده است. حکومت تابوهایی دارد که تا حدودی ریشه‌هایش ایدئولوژیک است، بنابراین می‌خواهد به‌طور متمرکز کنترل کند و یک نگاه پدرسالارانه و نخبه‌گرایانه بر آن حاکم است و به‌نوعی به صغارت اجتماعی قائل است و می‌خواهد قیم باشد.» علت دیگر، ماندن جامعه در نیازهای مادی است: «از منظر روانشناسی و جامعه‌شناختی جامعه ما از سطح نیازهای اولیه خیلی نمی‌تواند عبور کند که فرصت برای احساس نیازهای سطح بالاتر را پیدا کند.» پزشک‌سالاری جامعه به‌همین خاطر است که سلامت، مربوط به همان نیازهای اولیه است. در اینجا فراستخواه جامعه را دیگر مقصر اصلی «علوم انسانی در حاشیه» دانسته است: «اما اصل قضیه، خود جامعه است

که گروهی نسبت به گروهی دیگر اهمیت بیشتری پیدا می‌کنند. بعد از این مرحله است که آن گروه برای خودش یک منزلت اجتماعی پیدا می‌کند. ابتدا این منزلت را از طریق جامعه کسب می‌کند و بعد دنبال می‌کند.» دلیل دیگری که فراستخواه ذکر کرده، ظنین بودن علوم انسانی است: «در این چهاردهه علوم انسانی در مظان اتهام بوده است؛ یعنی سیاست‌گذاران و حکمرانان، نوعاً از منظر ایدئولوژی اسلامی، به علوم انسانی ظنین بودند. بعد از انقلاب فرهنگی نگاهی پیدا شد که گفت علوم انسانی غربی است و ریشه‌های الحادی دارد و باید اسلامی‌سازی شوند. در اینجا کمتر بر مهندسی و پزشکی و... مداخله شد.» در نهایت راه برون‌شویی که وی پیشنهاد می‌کند، توسعه خرد ارتباطی است: «مطمئن ما باید به دنبال این خرد ارتباطی باشیم و این هم فعالیتی چندسویه است. همه باید همت بگمارند و با هم ارتباط برقرار کنند.» (نک: فراستخواه، خرد ارتباطی برای حل بحران کرونا توسعه پیدا کند، گفت‌وگو با ایبنا/۱۹ اسفند ۹۸).

اما دکتر علی اصغر مصلح کوشیده است با بازخوانی مفهوم لویاتانی قدرت و تحلیل فلسفی تکنولوژی با الهام از دیدگاه هایدر، نشان دهد که زندگی معاصر گرفتار دو نهاد یا نمایندگان گروه قدرت و تکنولوژی است و ما انسان‌ها هیچ اختیاری برابر دستورالعمل‌های آنها نداریم و پیداست که اصحاب علوم انسانی در این دو گروه حضور ندارند: «در نظم و ساختارهای حاکم بر جهان معاصر دو عامل علم و تکنیک و اقتصاد، نقشی بنیادی دارند. امروز ما انسان‌هایی در درون نظم‌های قدرت و تکنیکی هستیم که کمترین اختیار را داریم. ما به ظاهر پراطلاع‌تر از همیشه هستیم (توجه کنیم دیتا و اینفورمیشن داریم) اما از همیشه فرمانبردارتریم. فرمانبرداری ما بیش از آنکه از شخصیت‌ها و گروه‌ها باشد از ساختارهاست.» و بحران کرونا موجب فهم عام این مساله شده است چون کرونا باعث توقف زندگی در زمان پر مشغله و پیچیده تکنیکی که باعث غفلت از نسبت‌ها و مشغله‌ها می‌شود، شده است. از این رو، «از منظر فلسفی باید این وضع را قدر دانست و آن را فرصتی برای اندیشیدن درباره وضع جهان معاصر و مناسبات قدرت، نقش علوم و تکنیک‌ها و تفاوت جوامع دانست. کرونا آزمون وضع تاریخی تمدن و فرهنگ مدرن است. کرونا آزمونی برای بنیان‌های فکری پروژه مدرنیته است.» (نک: گزارش اولین نشست علمی پیش‌همایش مجازی ابعاد انسانی-اجتماعی کرونا در ایران، سایت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی/۳۰ فروردین ۹۹). اما از گفته‌های دکتر هوشنگی چنین برمی‌آید که از برقراری

نسبت میان علوم طبیعی و تکنیکی با علوم انسانی، این تصور شکل گرفته است که علوم انسانی به مانند علوم طبیعی کارآمد نیست و در نتیجه پرسش از فایده و ارزش علوم انسانی پدید می‌آید: «رمز و راز مرجعیت و اعتبار علوم طبیعی و تکنیکی دقیقا در همین کارآمدی و اثرمندی آن است در تأمین خواسته‌ها و مقاصد غریزه صیانت نفس و استخدام (مسخر ساختن طبیعت و تأمین بقای نفس). اما جایگاه علوم انسانی در این میانه چیست؟ آیا این علوم در قیاس با علوم طبیعی، یک نوع تفنن و مشغله صرفا آکادمیک باید تلقی شود؟» از این رو، وی کوشیده است با تقسیم نیازهای انسانی به مادی و معنوی، ضرورت علوم انسانی را توضیح دهد. علوم انسانی تأمین‌کننده نیازهای معنوی است. چنین جایگاهی هم برای علوم انسانی بی‌بدیل است و حتی از این منظر می‌توان علوم طبیعی را نقد کرد: «در فرض حدوث بحران و تهدید هر یک از نهادهای خانواده، اقتصاد، سیاست، دین و اخلاق به توسط عاملی ویرانگر، ضرورت علوم انسانی به روشنی احساس می‌شود؛ به علاوه بررسی پیامدها و تبعات بلایای طبیعی و بیماری‌های واگیری همچون کرونا بر زندگی اجتماعی و نیازهای انسانی، از عهده علوم طبیعی خارج و از وظایف علوم انسانی است. بر این جمله باید افزود لزوم نگاه نقادانه به جایگاه و عملکرد علوم تکنیکی و تجربی که برعهده علوم انسانی و فلسفی است» (نک: گزارش اولین نشست علمی پیش‌همایش مجازی ابعاد انسانی - اجتماعی کرونا در ایران، سایت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی / ۳۰ فروردین ۹۹). تقریبا مشابه همین رویکرد را در یادداشت‌های دکتر فاضلی می‌توان مشاهده کرد. به زعم وی گویا کار علوم انسانی و اجتماعی که شکل دادن و سامان‌گفت‌وگویی جمعی است، مغفول مانده است و یکی از وظایف دانش‌آموخته علوم انسانی آن است که غفلت‌زدایی کند و در غیر این صورت، سرخوردگی پیش می‌آورد: «زیرا اگر این عملکرد را نبینیم از این علوم نه تنها سرخورده می‌شویم، بلکه ناتوان از فهم جنبه‌های انسانی این دانش‌ها می‌شویم. کم‌ارزش‌پنداری عملکرد گفت‌وگویی دانش‌های انسانی و اجتماعی نیز موجب حاشیه‌ماندن و راندن «نیازهای واقعی انسانی» در حوزه عمومی می‌شود. گفت‌وگویی جمعی، راهبرد ارتقای اخلاقی جامعه و توسعه فضیلت‌های انسانی است.» از این رو، فاضلی کوشیده است در یادداشت «گفت‌وگوهای کرونایی و علم انسانی و اجتماعی»، این کار علوم انسانی را توضیح دهد (نک: وبگاه فرهنگ‌شناسی). وی مشابه همین بحث (اهمیت کار علوم انسانی و اجتماعی) را در یک کار مشترک با

هم مسلکان خود انجام داده است. فاضلی در آنجا با ارائه مقاله‌ای با عنوان «علم انسانی و اجتماعی؛ هشداردهندگان اپیدمی‌ها و پاندمی‌ها» با عطف توجه به مساله جدی‌نگرفتن علوم انسانی و اجتماعی، کوشیده است به گفته خودش - از نقش علوم انسانی آشناندایی کند. به عقیده وی، «جامعه انسانی به این علوم نیاز مبرم دارد و در موقعیت‌های بحرانی و اضطراری، این نیازها ضروری‌تر نیز می‌شود. ما نیازمند توجه جدی به این علوم هستیم تا بتوانیم هم در پیشگیری از بحران‌های اپیدمیک و پاندمیک، هم در فرایند مدیریت این بحران‌ها و هم در مراحل پس‌بحران، جامعه انسانی را به نحوی مؤثرتر و کم‌هزینه‌تر سروسامان دهیم. واقعیت تلخ در جامعه ما و کم‌وبیش در همه جوامع این است که عملکردهای علم انسانی و اجتماعی جدی گرفته نمی‌شود. همین موضوع باعث کم‌توانی جامعه انسانی در پیشگیری، کنترل و مدیریت بحران‌ها شده است.» (نک: میرزایی حسین (دبیر مجموعه مقالات)، فروردین ۹۹، جستارهایی در آموزش عالی، علم و بحران کرونا در ایران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی: ۳۸۳).

#### تحلیل وضعیت

گمان می‌کنم، ذکر این مقدار از مستندات در اینجا، برای نشان دادن اینکه بحران کرونا پرسش‌های عمیقی در حوزه دانش انسانی و اجتماعی برجای گذاشته، کافی باشد. چالش بزرگ کرونا در اینجا، آشکارسازی مساله «جدی‌نگرفتن علوم انسانی و اجتماعی در ایران» و احساس سرخوردگی و بیهودگی در میان پاره‌ای از اصحاب این رشته‌هاست. البته ممکن است که همین مساله در جوامع توسعه‌یافته نیز قابل درک باشد؛ لیکن پرداختن به آن، در حیطه کاری نگارنده نیست و توجه‌مان فقط مربوط به موضوع وضعیت علوم انسانی در ایران است. وقتی در میانه بحرانی مرگبار و جهانی که دغدغه همگان، نجات جان انسان‌ها شده است، تلاش پاره‌ای از متولیان و دانش‌آموختگان علوم انسانی و اجتماعی این باشد که اهمیت و ضرورت کار علوم انسانی و اجتماعی را بازگو یا به تعبیری آشناندایی کنند؛ نشان‌دهنده آن است که در اینجا مشکل یا چالشی وجود دارد والا در وسط چنین بحرانی چه نیازی به پرداختن به این مباحث است؟ همه می‌دانیم بخش اساسی مبارزه با کروناویروس بر دوش پزشکان و پرستاران و کادر خدمات بهداشتی و درمانی است. اما آیا دیده شده پزشکی بخواد در باره اهمیت کار پزشکی و وظایف آن سخن بگوید؟ اصلا آیا در چنین وضعیتی که پزشکان و پرستاران از فرط خستگی و طاقت‌فرسایی کار به خواب می‌روند و بعضا

خود گرفتار بیماری کرونا شده‌اند، آیا از میان آنان می‌توان کسی را یافت که خواهد درباره اهمیت کارشان سخن بگوید؟ آیا آن احساس سرخوردگی و بیهودگی که در میان جمعی از اصحاب علوم انسانی و اجتماعی پیش آمده، برای کادر سلامت و درمانی هم پدید آمده است؟ مسلماً پیش نیامده است. این مطلب را حتی اصحاب علوم انسانی معترفند. اساساً آیا پرداختن به اهمیت و وظایف علوم، اعم از انسانی و طبیعی و تکنیکی در شرایط و وضعیت بحرانی، آن هم بحرانی در مقیاس جهانی، امر معقولی می‌تواند باشد؟ اگر اصحاب علوم انسانی و اجتماعی تا قبل از وقوع بحران کرونا به چنین موضوعی پرداخته‌اند، چه جای آن است که در این شرایط مجدداً همان مباحث را بازگو کنند؟ آیا باید پرداختن به ضرورت و کار علوم انسانی و اجتماعی در شرایط و وضعیت بحرانی را به حساب وقت‌شناسی متولیان آن گذاشت یا آنکه بدترین وقت را انتخاب کرده‌اند؟ ممکن است گفته شود که توجیه عقلانی این وقت‌شناسی، همین جدی نگرفتن و سرخوردگی‌هاست. اما تمام سخن در این است که بپذیریم کرونا ویروس، چالش بزرگی فراروی علوم انسانی و اجتماعی نهاده است. نمی‌توان وجود چنین چالشی را انکار کرد.

با وقوع حادثه کرونا ویروس، چالشی بزرگ در حوزه علوم انسانی و اجتماعی پدید آمده است به طوری که بخشی از اصحاب علوم انسانی در صدد توضیح ضرورت و کار آن در وضعیت بحرانی برآمده‌اند. بنابراین، از جهت وجود بحران در حوزه علوم انسانی، جای هیچ تردیدی نیست. اکنون پرسش اساسی‌تر آن است که باید این بحران را به چه چیزی نسبت دهیم؟ آیا علوم انسانی و اجتماعی دچار بحران کرونا شده است یا این چالش متوجه جای دیگری است؟ به نظر چنین می‌آید که بخش عمده‌ای از اصحاب علوم انسانی و اجتماعی، این چالش بزرگ را متوجه جای دیگری دانسته، علوم انسانی را به دور از آن می‌دانند. به ندرت می‌توان نویسنده‌ای را یافت که علوم انسانی و اجتماعی را متهم کند و بگوید مشکل از خود ماست که نتوانستیم علوم انسانی و اجتماعی را خوب بفهمیم و بفهمانیم؛ درست بیاموزیم و بیاموزانیم. اینان از همه‌نوع عاملیت‌ها سخن می‌گویند به غیر از عاملیت علوم انسانی. غالباً تقصیرها را بر عهده دیگری می‌اندازند. در ادامه مطلب، برای پرهیز از خطایی شدن سخن، قدری به تحلیل اتهاماتی که به «عاملیت دیگری» نسبت داده شده می‌پردازیم تا به نحوی مستدل معلوم گردد که آیا عاملیت در چالش فرهنگی کرونا ویروس، به‌راستی شامل حال



علوم انسانی و اجتماعی هم می‌شود یا خیر.

چالش‌های علوم انسانی و اجتماعی

گفته شد که جهان امروز گرفتار دو قطب قدرت و تکنیک است و ما هیچ‌اختیاری نداریم و نمایندگان آنان؛ یعنی سیاستمداران و فن‌سالاران و دانش‌آموختگان علوم طبیعی، تصمیم‌گیرندگان اصلی این جهان هستند. این سخن چندان هم بی‌راه نیست و با اندکی تأمل می‌توان درستی آن را تا حدودی قبول کرد. لکن چرا باید گمان کرد که علوم انسانی و اجتماعی بیرون از گردونه قدرت و تکنولوژی است و هیچ‌دخالتی در تصمیم‌گیری‌ها و تثبیت و استمرار آن ندارد؟ درست که علوم انسانی در رده هیأت‌رئیس یا ستاد چرخه قدرت و تکنیک، حضور کم‌رنگی دارد، ولی در رده‌های میانه و صف، حضورش کاملاً پررنگ و محسوس است. بزرگ‌ترین خدمتی که علوم انسانی به این چرخه قدرت و فن‌سالاری می‌کند، مطبوع و معقول نشان دادن آن است. تبیین معقولیت و مطبوع بودن این چرخه تنها توسط علوم انسانی انجام می‌شود. این علوم پشتوانه نظری دو قطب قدرت و تکنیک را تأمین می‌کنند. مهندسان و پزشکان و سیاستمداران قادر به اندیشیدن درباره فلسفه نظری کار خود نیستند، بلکه فیلسوف علوم انسانی است که این کار را انجام می‌دهد و از این جهت می‌توان گفت که قدرت و تکنیک مدرن، مولود همین فیلسوفان سیاسی است. تاریخ فلسفه قدرت و تکنولوژی مدرن را همین فیلسوفان و دانش‌آموختگان علوم انسانی و اجتماعی می‌نویسند و همین تواریخ است که چرخه قدرت و تکنیک را معقول جلوه می‌دهد. عالم علوم انسانی بعد از گذشت سه سده از نگارش کتاب لویاتان (۱۶۵۷ م)، هنوز متوجه نیرنگ‌ها بجز (نویسنده کتاب) نشده است و همچنان همان آدرس غلطی را که در تصویر جلد کتاب بوده، تکرار می‌کند. آن دولتی که می‌پنداریم اختیار همه چیز را به‌دست گرفته، مولود فلسفه‌ورزی و انسان مدرن است. چنانکه گفته شده در این تصویر دولت مانند هیولا و موجود غول‌پیکری است که از میان دریا بالا می‌آید. قدرت این تصویر به حدی است که ما همیشه آن هیولای غول‌پیکر را می‌بینیم و معمولاً فکر نکردیم که آیا غولی بزرگ‌تر از آن هم وجود دارد؟ چون نیک بنگریم، وجود دارد و آن غول بزرگ‌تر خود توماس هابز است که پشت تصویر است. شاید بتوان گفت که دولت‌ها تا پیش از خلق اثر لویاتان، از توانایی‌های ذاتی خود، از اینکه تا چه اندازه می‌توانند مطلقه باشند تا جایی که می‌توانند مذهب مردم را با یک دستور ملوکانه تغییر دهند، بی‌خبر بودند. آن عده اندکی هم که باخبر بودند، شجاعت بازگو کردن

آن را نداشتند، چون توان روایت عقلانی آن را نداشتند. به همین خاطر، به همان سلاح شمشیر بسنده می‌کردند. اما با خلق لویاتان به دست هابز - نه فقط به عنوان یک فرد - به خودآگاهی رسید؛ البته به خودآگاهی شیطانی. این گفته که لویاتان «روح دولت مدرن را معرفی می‌کند»، چندان دقیق نیست. لویاتان، معرف روح دولت مدرن نیست، بلکه خالق آن است، بلکه به عبارت بهتر، منجی دولت مدرن است. لویاتان هابز منجی و رهایی‌بخش قدرت شیطانی‌ای بود که هزاران سال توسط دین و اخلاق مهار شده بود. این گونه است که فیلسوف سیاسی مدرن در رهاسازی قدرت و رسیدنش به خودآگاهی شیطانی، نقش اساسی داشته است. لکن آن فیلسوف سیاسی هرگز فکر نمی‌کرد که با گذشت زمان و بالندگی و رشد لویاتان، روزی برسد که نه فقط سیادت خود را از دست بدهد، بلکه به کارگزار لویاتان تبدیل شود. با وصف این، عالم علوم انسانی مدرن، حاضر نیست به این حقیقت اعتراف کند که این کارگزاری و این مسلوب‌الاختیاری، نتیجه بسط فلسفه فیلسوفان علوم انسانی و اجتماعی بوده است و نه ذهن سیاستمداران. ذهن سیاستمدار تا این اندازه قد نمی‌دهد که بتواند لویاتان خلق کند. اکنون چرخه قدرت و تکنولوژی با کمک قلم‌زنی‌ها و سخنوری‌ها و گفت‌وگوهای به ظاهر شیک همین دانش‌آموختگان علوم انسانی و اجتماعی است که روی پاست و سلطه بی‌چون و چرای خود را بر این جهان تحمیل می‌کند. کافی است که همه آنان در هم‌سویی با این چرخه، یک روز دست از کار بکشند؛ چیزی ننویسند و سخنی بر لب جاری نکنند و گفت‌وگویی به راه نیندازند و موضوع قدرت مدرن و سیطره تکنولوژی را از سرفصل‌های دروس دانشگاهی حذف کنند. آنگاه جهان متوجه خواهد شد که چگونه قدرت مدرن، باطن شیطانی خود را نمایان می‌سازد. شاید اصحاب علوم انسانی و اجتماعی، از این حقیقت آگاهی دارند، ولی شجاعت عمل به آن را ندارند. کروناویروس، فرصت چنین شجاعتی را برای علوم انسانی و اجتماعی پیش آورده است. کرونا، چالش شجاعت علوم انسانی و اجتماعی است. برخی اصحاب علوم انسانی و اجتماعی از ضرورت نقد عقل ابزاری سخن می‌گویند و از آلبرت اینشتین این جمله را نقل می‌کنند که «با همان عقلی که مشکلات را ایجاد کرده‌ایم نمی‌توانیم آنها را حل کنیم»، می‌گویند: «با این عقل ابزاری این مشکلات را ایجاد کرده‌ایم که هر سال حداقل یک بحران جمعی و فراگیر داریم. با این عقل نمی‌توانیم جامعه را مدیریت کنیم.»

برخی از آنان عقلانیت ارتباطی را جایگزین مناسبی برای عقل ابزاری

می‌دانند. اینان بر این باورند که بحران کرونا، فرصت چنین انتقادی را فراهم کرده است. به عبارت دیگر، کرونا ناکارآمدی عقل ابزاری را معلوم ساخته است. از این جهت، کرونا برای علوم انسانی و اجتماعی فرصت جایگزین شدن را فراهم ساخته است. در واقع، به‌زعم اینان، چون علوم انسانی بر پایه عقل ابزاری پایه‌ریزی نشده است، اکنون که کرونا عقل ابزاری را به چالش کشیده، فرصت خوبی برای جلوه کردن علوم انسانی و اجتماعی پدید آمده است، لکن تمام سخن در این است که شالوده علوم انسانی و اجتماعی بر همین عقل ابزاری است. چرا برخی گمان می‌کنند که علوم انسانی مدرن بر بنیاد عقل ابزاری نیست؟ اصولاً در عالم مدرن، تمام انواع خردورزی‌ها به غیر عقل ابزاری (عقل فلسفی، عقل ارزشی و عقل شخصی) از رسمیت افتاده‌اند. عقل ابزاری یا همان عقلانیت معطوف به هدف، روح تفکر علوم انسانی است. علوم انسانی با هدف یافتن راه‌حل مسائل مختلف انسانی و اجتماعی عمل می‌کند، حتی اگر عقلانیت ارتباطی را بیرون از عقل ابزاری بدانیم، نشان‌دهنده آن است که علوم انسانی در رسمیت دادن به عقل ابزاری، بزرگ‌ترین اشتباه تاریخی خود را مرتکب شده و اکنون متوجه شده است که باید از آن فاصله گیرد. چون ایده عقلانیت ارتباطی (نظریه هابرماس) جزء نظریه‌های متاخر علوم انسانی است. بنابراین، باورکردنی نیست که کسی بگوید عقل ابزاری، شالوده تفکر در علوم انسانی نیست. در نتیجه، اگر بپذیریم کرونا ویروس، عقل ابزاری را به چالش کشانده و نه علوم انسانی و اجتماعی، باید قبول کرد که کرونا ویروس از معبر عقل ابزاری، علوم انسانی را به چالش کشانده است.

این گفته که علوم انسانی نیازهای معنوی را تأمین می‌کند و در نتیجه شرایط بحران کمک زیادی به آدمیان می‌کند، وابسته است به اینکه نیازهای معنوی را چگونه تفسیر می‌کنیم. امر معنوی می‌تواند به معنای تجربه ناب و قدسی باشد که با جهان دیگر در ارتباط است و ریشه‌های معرفتی آن، دین و اخلاق فضیلت است. و هم می‌تواند به معنای جنبه‌های عاطفی و احساسی باشد که نسبت چندانی هم با مظاهر و نمادهای دینداری ندارد. اگر در اینجا، معنای اول از معنویت مراد باشد، در اینکه علوم انسانی این نوع از معنویت را پیگیری می‌کند، تردیدهای جدی وجود دارد، زیرا علوم انسانی و اجتماعی نسبت همدلانه‌ای با معنویت قدسی برقرار نکرده است و هیچ تعلق خاطری هم نسبت به آن ندارد و اصولاً علوم انسانی در فضای معنویت ناب به‌سر نمی‌برد تا بخواهد با الهام از آن، مسائل خود را حل کند.

علوم انسانی و اجتماعی مدرن، دانشی کاملاً این جهانی و سکولار است. اما اگر مقصود، معنویت‌های زمینی، همچون عشق‌های زمینی و عواطف و علقه‌های احساسی این جهانی است، در این صورت، علوم انسانی را به امور روزمره تقلیل داده، ارزش علمی آن را ناچیز شمرده‌ایم. بدیهی است که علوم انسانی و اجتماعی در این معنا، توان چندانی برای مقابله با بحران کروناویروس و راهنمایی مردم ندارد.

برخی از اصحاب علوم انسانی و اجتماعی بر این باورند که این علوم در پیشگیری و کنترل بیماری‌های واگیردار و به‌ویژه ویروسی نقش موثری دارند. آنان برای اثبات این مطلب به پاره‌ای از نظریه‌ها و مطالعات میدانی روی جوامع مبتلا به بیماری‌های واگیردار اشاره می‌کنند. عمده نمونه‌های هشداردهنده‌ای که اینان ذکر می‌کنند مربوط است به تحقیقاتی که از دهه ۶۰ قرن بیستم به این سو، انجام شده است. (نک: فاضلی نعمت‌الله، علم انسانی و اجتماعی: هشداردهندگان اپیدمی‌ها و پاندمی‌ها؛ و بگانه فرهنگ‌شناسی). نکته‌ای که این دسته از اصحاب علوم انسانی بر آن تاکید دارند، توجه دادن همگان به نقش علم انسانی و اجتماعی در خلق «افق انتقادی» و هشیارسازی انسان نسبت به موقعیت در مخاطره او است، موقعیتی که به علت بی‌توجهی به این دیدگاه‌های انتقادی، در نهایت رسیده است به بحران کرونایی کنونی» (همان). این سخن و نکته کاملاً درست است و از علوم انسانی انتظاری غیر از این نیست. لکن نکته مهم آن است که آیا علوم انسانی و اجتماعی به چنین مقام دانشی رسیده است؟ مسلماً با چند نمونه تحقیقات علمی نمی‌توان گفت علوم انسانی به تراز واقعی پیشگیری اپیدمی‌ها رسیده است. اگر رسیده است، چگونه است که همچنان اینگونه اپیدمی‌ها در گوشه‌وکنار جهان اتفاق می‌افتد. نمی‌توان تمام دلیل این امر را به عدم توجه نهادها و دستگاه‌های تصمیم‌گیر و اجرایی ملی و جهانی نسبت داد. همان‌طور که گفته شده این‌گونه تحقیقات، در چند دهه اخیر در علوم انسانی شکل گرفته است و تا پیش از آن در کار نبود. به‌علاوه معلوم نیست که این رویکرد هشداردهنده و «افق انتقادی» تا کجا توانسته در حوزه علوم انسانی و اجتماعی جا باز کند و جدی گرفته شود. مثلاً افق انتقادی که ماکس وبر بدان اشاره کرده است تا چه اندازه توانسته در علم انسانی جا باز کند. ممکن است به شکل‌گیری برخی از نظریه‌ها و مکتب‌های انتقادی اشاره شود، ولی سخن در میدان‌داری و تاثیرات علمی و اجتماعی این افق انتقادی است. چگونه است که دیدگاه نوسازی انتقادی آنتونی گیدنز نتوانست بر دولت تونی

بلر، نخست‌وزیر وقت انگلستان، تاثیرگذار باشد تا این کشور حائز عنوان دومین کشور کرونایی نشود. حتی به‌نظر می‌رسد خود ماکس ویر که تندترین انتقاد را بر نظام سرمایه‌داری وارد کرده است، از دامن‌زدن به آن پرهیز داشته است. معلوم نیست که اگر بحران کرونا اتفاق نمی‌افتاد، حتی خود این افراد از «افق انتقادی» یاد می‌کردند یا آن را جدی می‌گرفتند یا خیر. تا پیش از این حادثه که دیده نشده آنان جهت این افق انتقادی را به‌سمت تجربه تجدد بگردانند. تاکنون که از خوبی‌ها و زیبایی‌های شهر شاد سخن می‌گفتند و زندگی روزمره شهری را بدون کمترین انتقادی به تصویر می‌کشیده‌اند. آنان حتی در شرایط بحرانی کرونا، جهت افق انتقادی را به‌سمت تجربه زیسته سنتی و جامعه مناسکی برده‌اند.

در اینجا، باید به این نکته نیز توجه کرد که هر قدر هم جدی گرفتن تحقیقات هشدار دهنده و پیشگیرانه در علوم انسانی و اجتماعی را بپذیریم، باز نمی‌توان گفت علوم انسانی توانایی مدیریت وضعیت‌های بحرانی مانند کرونا را دارد. زیرا اساساً علوم انسانی تاکنون با چنین تجربه‌ای مواجه نبوده است. کرونا و ویروس، بحرانی عالم‌گیر است، درحالی‌که جامعه آماری علوم انسانی تاکنون به‌مقیاس جهانی نبوده است. فرضاً علم انسانی از تحقیق پیرامون اپیدمی و ویروس ابولا در آفریقا به نتایجی برای پیشگیری دست یافته باشد. اما اجرایی بودن نتایج آن اپیدمی در مقیاس جهانی، اولاً کافی نیست، ثانیاً پیشگیری غیر از درمان است و ثالثاً شیوع این ویروس -چنان‌که بازماندگان نظریه انتقادی گفته‌اند- بر بستر روابط اقتصادی-سیاسی باز و جهانگیر رخ داده است و این یعنی نظریه‌پردازان انتقادی اولاً به‌عنوان پیشگیری از اپیدمی یا پاندمی، باید وضع موجود اقتصادی-سیاسی مدرن را نقد می‌کردند -که نکردند و در فکر شهر شاد بودند- ثانیاً و بنابراین، توانایی پیشگیری و هشداردهندگی علم انسانی و اجتماعی در وضعیت بحرانی کرونا و ویروس با چالش جدی مواجه است. این روزها که همه دستگاه‌های بهداشتی و خدمات‌درمانی و نیروهای پشتیبان برای مبارزه با کووید-۱۹ بسیج شده‌اند، یک جمله را از زبان آنان زیاد می‌شنویم: «لزام رعایت پروتکل‌های بهداشتی». همه‌جا از پروتکل‌ها یا دستورالعمل‌های بهداشتی سخن می‌گویند. با این فرض که بحران کرونا، فقط مساله پزشکی نیست، بلکه مساله اجتماعی هم هست و به‌زعم برخی، اصولاً کرونا مساله‌ای اجتماعی است، پس باید اصطلاح پروتکل‌های اجتماعی نیز در کنار پروتکل‌های بهداشتی رایج باشد، ولی چنین اصطلاحی رواج ندارد. حتی

در ادبیات علوم انسانی و اجتماعی به‌سختی می‌توان ردی از آن پیدا کرد. مگر نه این است که می‌گویند علم انسانی و اجتماعی در کنترل بیماری‌های اپیدمی نقش به‌سزایی دارد: «مهم‌ترین نقش علم انسانی و اجتماعی این است که بینش و افق فکری انسان را در زمینه موقعیت جامعه انسانی، در زمینه خطرها و فاجعه‌هایش، باز و بینا سازد. این وظیفه‌ای است که دانشوران و اندیشمندان انسانی و اجتماعی از دهه‌های ۱۹۷۰ به این سو انجام داده‌اند.» (فاضلی نعمت‌الله، علم انسانی و اجتماعی: هشداردهندگان اپیدمی و پاندمی‌ها؛ نک: وبگاه فرهنگ‌شناسی/فروردین ۹۹). نقش کنترلی دانش در اپیدمی‌ها بدون دستورالعمل‌های دانشی ممکن نیست. اگر دانشوران و اندیشمندان انسانی و اجتماعی از دهه‌های ۱۹۷۰ به این سو، در نقش کنترلی مسائل اجتماعی فعال شده‌اند، پس چگونه است که هیچ سخنی از پروتکل‌های انسانی و اجتماعی به‌میان نمی‌آید؟ در حال حاضر، بسته و گریخته، برخی از اصحاب علوم انسانی و اجتماعی کوشیده‌اند که اجمالی از دستورالعمل‌های اجتماعی را برشمارند. لکن این موارد اندک هم به‌دلیل آنکه اجماع دانشی بر آن نیست، قابل توصیه به مردم و دستگاه‌های اجرایی نیست.

دکتر فاضلی در یادداشتی با عنوان «نوروز را چگونه در خانه بگذرانیم؟» (نک: وبگاه فرهنگ‌شناسی، منتشر شده در روزنامه اطلاعات/ ۲۸ اسفند ۹۸) کوشیده است در بحث قرنطینه‌خانی به این موضوع توجه کند. وی اذعان دارد که فقدان چنین بحثی موجب سردرگمی‌هایی در میان مردم شده است: «همین نکته، یعنی نداشتن پیشینه و الگوی فرهنگی برای قرنطینه ملی، باعث پیچیدگی و سردرگمی ما مردم خواهد شد.» به‌همین خاطر، وی بر لزوم ساختن یا نوشتن پروتکل‌های فرهنگی مانند در خانه در شرایط بیماری‌های اپیدمی تأکید دارد. البته به‌نظر می‌رسد، فاضلی در این یادداشت، به‌جای دستورالعمل‌های فرهنگی از اصطلاح «فرهنگ قرنطینه» استفاده کرده است: «ما باید چیزی به‌نام «فرهنگ قرنطینه» یا مجموعه‌ای از راهبردها، عادت‌واره‌ها، الگوها، هنجارها و باورها و دانش جدیدی به‌نام فرهنگ قرنطینه در ذهنیت، زبان و نظام معنایی خود بسازیم.» او پنج دستورالعمل را ذکر کرده است. دستور سومی که فاضلی ذکر کرده ارج نهادن به سنت خلوت‌گزینی و چله‌نشینی است که در ادبیات عرفانی جایگاه خاصی دارد: «در قرنطینه ما این فرصت را داریم که به تجربه‌های سالکان و عارفان بزرگ توجه کنیم و از تجربه‌های آنها از تأمل در خود، ریاضت‌کشی‌ها و

تجربه‌های زیسته معنوی‌شان بهره جوییم.» لکن به نظر می‌رسد که فاضلی، چندان هم در گفتن این دستورالعمل، ثابت قدم نیست. چون وقتی یکی از درس‌آموخته‌های متعصب نسبت به تجربه تجدد و متصلب در علم انسانی مدرن، به خاطر همین توصیه چله‌نشینی بر وی عتاب می‌کند که با عرفان؛ یعنی فرهنگ و ادبیات سنتی نمی‌توان تناقضات نظری مدرنیته را حل کرد - یعنی باید مسائل نظری مدرنیته فقط در چارچوب مبانی نظری مدرنیته حل شود- فاضلی از این توصیه خود کوتاه آمده و بی‌درنگ سخن خود را در یادداشت «خانه فعال ساختن، دعوت به عرفان‌بازی نیست» (نک: کانال تلگرامی پنجره/ فروردین ۹۹) اصلاح می‌کند و توضیح می‌دهد که مقصود وی از سنت عرفانی، همان سنت معنوی است که در متن تجربه مدرن ساخته و پرداخته شده است؛ یعنی همان عرفان‌های نوظهوری که در شرایط بحرانی کرونا هیچ حضور معنوی نجات‌بخشی ندارد: «در فضای مابعد مدرن بسیاری از مکتب‌ها و فرهنگ‌های عرفان‌گرایی ساخته و پرداخته شده‌اند و با استقبال جهانی نیز روبه‌رو بوده‌اند. در نظر بگیریم که نوشته‌های پائولو کوئیلو و کارلوس کاستاندا چگونه عرفان آمریکای لاتینی را جهانی کرده‌اند؛ یا عرفان بودایی که به سراسر جهان نفوذ کرده است.» دیگرانی هم هستند که پروتکل قرنطینه خانگی را -قطع نظر از اینکه ابداع چه کسی می‌تواند باشد- برنتابند و در مخالفت با آن تخیل سیاسی‌شان را به کار بستند، مثلاً یکی چنین دستورالعملی را به معنای پایان سیاست دانسته است. به‌زعم وی سیاست در خیابان جریان دارد و وقتی خیابان به تعلیق رود، سیاست به تعلیق رفته است: «حضور در خیابان، شرط بنیادی حیات سیاسی و اجتماعی است. رمز پیروزی و غلبه در سیاست، به‌تسخیر در آوردن خیابان‌هاست. وقتی ستون سیاست، بر خروش مردم و جوشش عواطف در خیابان‌ها استوار شده، خلوت شدن آن به معنای افول سیاست است. خانه‌نشینی، یعنی مرگ سیاست خیابانی و مبتنی بر شور جمعی و عدم حضور در خیابان، یعنی پایان سیاست. خیابان ذاتی سیاست است؛ سیاستی که محمل آن خیابان است.» (حسینی، محمدرضا، کرونا و سیاست‌های خیابانی، نک: کانال تلگرامی زیر سقف آسمان/ ۱۸ اسفند ۹۸) نویسنده دیگر، قرنطینه را نشانه کودتای نظامی کرونا و گسست اجتماعی و نابودی نهادهای اجتماعی دانسته است: «کرونا، به «گسست اجتماعی» می‌انجامد. هم‌اکنون عده زیادی از مردم در قرنطینه به سر می‌برند؛ گویی کرونا اعلام حکومت نظامی کرده و اجتماع بیش از چند نفر را ممنوع خوانده است. این رویه به اتمیزه‌شدن جامعه



منجر شده و نهادهای اجتماعی را بالمره منهدم کرده است.» (حجاریان، سعید، کرونا؛ ویروس تاجدار، نک: وبسایت مشق‌نو/اسفند ۹۸) برخی اصحاب علوم انسانی و اجتماعی حتی بالصراحه تاکید بر کنار گذاشتن پروتکل‌های روزنامه‌نگاری در شرایط بحرانی دارند که از سوی اتحادیه جهانی روزنامه‌نگاری توصیه شده است. روزنامه‌نگاری چنین نوشته است: «کتاب‌های فراوان خارجی و دستورالعمل‌های متعددی را می‌توان درباره روزنامه‌نگاری بحران از بهترین دانشگاه‌ها و موسسات خبری جهان ترجمه کرد و روی میز قرار داد تا اگر بحرانی مثل کرونا ایجاد شود طبق آن عمل کنیم. حالا آن بحران فرا رسیده. اصل اول می‌گوید مراقب لحن احساسی خود در نوشته‌هایمان باشیم. اصل دوم اینکه از منابع رسمی و معتبر نقل قول کنیم. اصل سوم توصیه می‌کند از شایعات تا وقتی که خیلی شایع نشده‌اند بپرهیزیم.»

طبق اصل چهارم، هر تصویری را منتشر نکنیم. اصل پنجم، دنبال بدترین احتمالات نباشیم. اصل ششم، در مواردی که شک داریم اطلاعاتی درست باشد، با متخصصان مشورت کنیم. اصل هفتم...» اما این اصول روزنامه‌نگار را ملزم به اموری می‌کند که نمی‌خواهد خود را پایبند به آنها کند، از جمله این امور، اعتماد به منابع رسمی است. او که تاکنون سعی کرده حاکمیت را به غیر قابل اعتماد بودن متهم کند، اکنون باید طبق اصول روزنامه‌نگاری بحران به منابع رسمی اعتماد کند. اینجاست که روزنامه‌نگار وطنی زیر قاعده روزنامه‌نگاری می‌زند و اساس آن را زیر سوال می‌برد و می‌گوید: «این اصول به چه درد ما می‌خورد؟» این اصول وارداتی است و به‌کار جامعه ایرانی نمی‌خورد: «برای مایی که خبرنگار ایرانی هستیم و مناسباتی که در کشورمان داریم شاید در هیچ‌جای دنیا پیدا نشود، این اصول وارداتی به اصطلاح روزنامه‌نگاری بحران به چه کارمان می‌آید؟» اساساً این اصول مضمون به همسویی با دولت سانسور است و نباید از آن پیروی کرد: «باری، جان کلام اینکه آن روزنامه‌نگاری بحران که ما از خارج وارد کرده‌ایم، به درد ما نمی‌خورد. اگر عمیق‌تر بنگریم، شاید به این نتیجه برسیم که این اصطلاح روزنامه‌نگاری بحران هم مثل اصطلاحاتی همچون نقد سازنده، سواد رسانه‌ای یا رسانه‌های مسئولیت‌پذیر، نام مستعاری باشد برای سانسور رسانه و قیدوبند زدن به رسانه‌ها تا جلوی کاری را که واقعا از آنها انتظار می‌رود، بگیرد.» (ارکان‌زاده یزدی، سعید، مدیر مسئول مجله بازخورد، هشتگ‌ها معجزه نمی‌کنند، نک: کانال تلگرامی پنجره) جالب

اینجاست که این روزنامه‌نگار، یادداشت خود را در کانالی منتشر کرده است که آن کانال اصرار بر استفاده از تاریخ وارداتی (تاریخ میلادی) دارد. نمونه‌هایی از این قبیل، بیانگر آن است که حتی اگر علم انسانی و اجتماعی در ایران به پروتکل‌های فرهنگی در وضعیت بحرانی رسیده باشد، هیچ تضمینی به رعایت آن از سوی اصحاب علوم انسانی و اجتماعی نیست. بسیاری از آنان پروتکل‌ها را عندالاقضائی مصرف می‌کنند و اساسا کاری به صحت یا سقم آنها ندارند. بنابراین، علم انسانی و اجتماعی در ایران و بلکه در جهان فاقد پروتکل‌های فرهنگی در شرایط بحرانی است. موقعیت‌های بحرانی مانند کرونا و پروس، مسائل فرهنگی و اجتماعی بی‌شماری دارند که نیازمند پروتکل‌های فرهنگی است که تاکنون چیزی درباره آن گفته نشده است. تلاش‌هایی هم که در این باره شده، شخصی است و مورد اجماع نیست. شنیده شده که برخی کشورهای اروپایی به شدت کرونایزد، افراد سالمند را از اولویت خدمات درمانی خارج کرده‌اند. اما آیا می‌توان چنین اقدامی را بخشی از پروتکل‌های فرهنگی دانست؟ اگر چنین چیزی واقعیت داشته باشد، باید بر علم انسانی و اجتماعی تاسف خورد که این‌گونه به انحطاط دچار شده است. به هر روی، فقدان پروتکل‌های فرهنگی در موقعیت‌های بحرانی آشکارا بیانگر آن است که علم انسانی و اجتماعی، لااقل در حال حاضر، توانایی کنترل و مهار بحران‌های اجتماعی حاصل از بیماری‌های اپیدمی را ندارد، چون هنوز به دستورالعمل‌های فرهنگی دست نیافته است. حال این پرسش اهمیت زیادی پیدا می‌کند که در شرایطی که علم انسانی و اجتماعی در پیشگیری و کنترل بحران کرونا ناتوان است، چگونه می‌تواند درباره وضعیت «پسا کرونا» سخن بگوید. اصحاب علوم انسانی و اجتماعی نتوانستند وقوع فاجعه‌ای ویرانگر را پیش‌بینی و پیشگیری کنند. هشدارهایشان هم در حین وقوع بحران است و به دلیل فقدان پروتکل‌های فرهنگی، چندان هم جدی گرفته نمی‌شود. در این صورت، چگونه است که اینان می‌توانند درباره شرایط پسا کرونایی سخن بگویند.

## تحلیل و تبیین



حجت الاسلام مهدوی زادگان پژوهشگر برجسته حوزه فقه و علوم سیاسی است. علی رغم تحصیلات در حوزه در سطوح عالی حجت الاسلام مهدوی زادگان بر اندیشه سیاسی و اجتماعی غرب و مبانی و مباحث روشنفکری در ایران اشراف خوبی داشته است که از جمله می توان به کتاب «اسلام و نقد سنت و بری» و «پارادوکس روشنفکرانه» اشاره کرد. ایشان در یادداشتی سابق بر این از موج دوم کروناپی با عنوان موج فرهنگی کرونا سخن گفت که در دیدهبان اندیشه بازتاب یافت. در ادامه همین مساله این بار به نشانه دیگری از موج فرهنگی کروناپی پرداخته و به سراغ وضعیت علوم انسانی مدرن در ایران رفته است و بیان می دارد کروناویروس، نشان داده علوم انسانی مدرن در ایران با بحران عمیق «احساس بیهودگی و ناکارآمدی» درگیر است. وقوع حادثه کروناویروس، چالشی بزرگ در حوزه علوم انسانی و اجتماعی پدید آمده است به طوری که بخشی از اصحاب علوم انسانی درصدد توضیح ضرورت و کار آن در وضعیت بحرانی برآمده اند.

اما به راستی چه عواملی باعث شده علوم انسانی و علوم اجتماعی، به رغم تلاش علمی هزاران کس و صرف بودجه های سنگین و اختصاص دانشگاه ها و پژوهشگاه ها و مراکز علمی برای آن، با همه این احوال، در وضعیتی بحرانی مانند بحران کروناویروس، جدی گرفته نمی شود؟ علت این جدی نگرفتن ها چیست؟ همه آن کسانی که التفاتی به این مساله پیدا کرده اند، کوشیده اند پاسخی برای آن بیابند و به عواملی اشاره کرده اند.

مهدوی زادگان مبتنی بر رصد شخصی، به بررسی و تحلیل دیدگاه های دکتر نعمت الله فاضلی، دکتر مقصود فراستخواه، دکتر علی اصغر مصلح و دکتر هوشنگی می پردازد و عوامل متعددی را که موجب در حاشیه قرار گرفتن علوم انسانی شده را بیان می کند. عواملی که ایشان اشاره می کنند به ترتیب ذیل است:

- عدم رسمیت علوم انسانی.
- سیطره عقل ابزاری.
- مساله حکمرانی و سیاست.

- ماندن جامعه در نیازهای مادی.

- ظنین بودن علوم انسانی.

- زندگی معاصر گرفتار دو نهاد یا نمایندگان گروه قدرت و تکنولوژی است و ما انسان‌ها هیچ اختیاری برابر دستورالعمل‌های آنها نداریم و پیداست که اصحاب علوم انسانی در این دو گروه حضور ندارند.

- میان علوم طبیعی و تکنیکی با علوم انسانی، این تصور شکل گرفته است که علوم انسانی به مانند علوم طبیعی کارآمد نیست و در نتیجه پرسش از فایده و ارزش علوم انسانی پدید می‌آید.

او در تحلیل خود نسبت به وضعیت موجود و تحلیل این اساتید می‌گوید به ندرت می‌توان نویسنده‌ای را یافت که علوم انسانی و اجتماعی را متهم کند و بگوید مشکل از خود ماست که نتوانستیم علوم انسانی و اجتماعی را خوب بفهمیم و بفهمانیم؛ درست بیاموزیم و بیاموزانیم. اینان از همه نوع عاملیت‌ها سخن می‌گویند به غیر از عاملیت علوم انسانی!

مهدوی زادگان معتقد است که باید نگاه را به خود علوم انسانی داشته باشیم و یک بازبینی اساسی نسبت به این علوم داشته باشیم. نکته اساسی و اشکال کار را ایشان در این موضوع می‌بینند که هر قدر هم جدی گرفتن تحقیقات هشدار دهنده و پیشگیرانه در علوم انسانی و اجتماعی را بپذیریم، باز نمی‌توان گفت علوم انسانی توانایی مدیریت وضعیت‌های بحرانی مانند کرونا را دارد. زیرا اساساً علوم انسانی تاکنون با چنین تجربه‌ای مواجه نبوده است. برخی از اصحاب علوم انسانی و اجتماعی کوشیده‌اند که اجمالی از دستورالعمل‌های اجتماعی را بشمارند. لکن این موارد اندک هم به دلیل آنکه اجماع دانشی بر آن نیست، قابل توصیه به مردم و دستگاه‌های اجرایی نیست. و در نهایت ایشان مشکل را اینگونه بیان می‌کنند علم انسانی و اجتماعی در ایران و بلکه در جهان فاقد پروتکل‌های فرهنگی در شرایط بحرانی است! اصحاب علوم انسانی و اجتماعی نتوانستند وقوع فاجعه‌ای ویرانگر را پیش‌بینی و پیشگیری کنند. هشدارهایشان هم در حین وقوع بحران است و به دلیل فقدان پروتکل‌های فرهنگی، چندان هم جدی گرفته نمی‌شود.

#بحران علوم انسانی در ایران

#موج فرهنگی کرونا



سخنرانی |

## امپریالیسم علمی و نسبت آن با میان رشتگی

▲ دکتر قاسم درزی

امپریالیسم علمی در زمره مباحث بسیار نوین در فلسفه علم محسوب می‌شود. ادبیات تحقیق در این حوزه بیش از سه دهه سابقه دارد و از اواخر دهه ۸۰ میلادی به این سو تحقیقات مرتبط با این موضوع مورد نظر نظریه پردازان علم پژوه قرار گرفته است. نوپدید بودن این حوزه سبب شده است که در زبان فارسی به سختی بتوان مطلب معتنا بهی در این ارتباط یافت. در این یادداشت تلاش خواهیم کرد مفهوم امپریالیسم علمی را کمی تبیین کنیم و علاقه مندان به پیگیری این موضوع را با اهم منابع مرتبط آشنا نمایم. همچنین نسبت این مفهوم با میان رشتگی را نیز بیان نمایم.

امپریالیسم علمی زمانی رخ می‌دهد که یک رشته علمی بنا دارد قلمرو رشته‌های دیگر را اشغال و یا به آنها وارد شود. دو نگاه کاملاً متفاوت به امپریالیسم علمی وجود دارد: برخی معتقدند که این واژه اساساً بار ارزشی منفی در خود دارد. بر این اساس، جان داپخه (۱۹۹۵) معتقد است که با دو مفهوم روبرو هستیم: الف- توسعه رشته‌ای (disciplinary expansion) ب- امپریالیسم علمی. توسعه رشته‌ای زمانی است که فرارفتن از قلمرو علمی



قاسم  
درزی

استادیار پژوهشکده اعجاز قرآن  
دانشگاه شهید بهشتی

با استانداردهای درست آن صورت می‌پذیرد و ارزش افزوده معرفت‌شناختی قابل توجهی از این توسعه رشته‌ای می‌توان یافت. اما امپریالیسم علمی صرفاً به زیاده‌خواهی‌های بی‌مبنا و بدون پشتوانه لازم محدود می‌شود. در این تعریف، امپریالیسم از معنای اصطلاحی آن در علوم سیاسی وام گرفته شده و به شکل استعاری در فلسفه علم مورد نظر قرار گرفته است. در مقابل، برخی دیگر (اوسکالی ماکس، ۲۰۰۹ و ۲۰۱۳) معتقدند که اساساً این واژه معنایی بی‌طرف دارد و لذا می‌توان از امپریالیسم خوب و بد سخن بگوییم.

با وجود توصیفات خوبی که از امپریالیسم علمی و حالت استعاری آن شده است اما هنوز این سوال بسیار مهم وجود دارد که وقتی از انتساب و اضافه شدن امپریالیسم به علم سخن می‌گوئیم مراد و منظور ما از «استعمار» چیست؟ آیا یک علم، علم دیگری را به استعمار خود در می‌آورد؟

جرج استیگلر در کتاب بسیار مهم خود با عنوان «اقتصاد: یک دانش امپریالیست» (۱۹۸۴) تلاش کرده است که نشان دهد چگونه دانش اقتصاد تلاش می‌کند تمامی دیگر حوزه‌ها و دانش‌ها را تحت سلطه خود قرار دهد و برای تمامی مسائل زندگی بیشتر، راه حل اقتصادی ارائه نماید. این کتاب به عنوان اولین گام‌ها برای تبیین امپریالیسم علمی می‌تواند تصویر خوبی از یک علم استعمارگر را مقابل دیدگان ما قرار دهد.

زمانی با این پدیده و چالش روبرو خواهیم بود که دانشی بخواهد دیگر حوزه‌های دانشی را نیز تحت سیطره خود داشته باشد. نفوذ به قلمرو دیگر حوزه‌های دانشی اصلی‌ترین دغدغه امپریالیسم علمی است. تاکنون دانشهای گوناگونی سر آن داشته‌اند که به گونه‌ای شمولیت داشته باشند. در دوره یونان باستان، تمامی دانش‌ها ذیل فلسفه دسته‌بندی می‌شدند. چنین نگاهی به فلسفه در دوران طلایی تمدن اسلامی نیز در میانه قرون دوم تا پنجم قمری به خوبی دیده می‌شود. در دوران مدرن نیز دانش‌های گوناگونی بوده‌اند که چنین نگاه آرمان‌گرایانه‌ای را در سر داشتند. فیزیک، اقتصاد و پزشکی جز مهمترین این دانشها محسوب می‌شوند.

فیزیکالیست‌ها تمامی از تمامی پدیده‌ها تبیین فیزیکی ارائه می‌کردند و به دنبال اتحاد دانش با محوریت دانش فیزیک بودند. فیزیکالیست‌ها معتقد بودند که «زبان فیزیک زبان جهانی علم است و در نتیجه، هر گونه دانستی را می‌توان به شکل اظهاراتی درباره اشیا فیزیکی بیان کرد.» (جی اف کیت، ۲۰۱۰، ص ۱۲).

دانش اقتصاد نیز در دوره معاصر همین ویژگی را داشته است. امپریالیسم

اقتصادی در دانش اقتصاد عبارت است از «تجزیه و تحلیل اقتصادی از جنبه‌های به ظاهر غیر اقتصادی زندگی است» (کیت ای بولدینگ، ۱۹۶۹، ص ۸). در اینجا اقتصاد به دنبال تجزیه و تحلیل پدیده‌هایی چون: جرم، قانون، خانواده، رفتار غیر عقلانی، سیاست، جامعه‌شناسی، فرهنگ، مذهب، جنگ، علم، و پژوهش می‌باشد.

دانش پزشکی نیز در روزگار معاصر سیطره بر تمامی حوزه‌های زندگی بشری را در سر می‌پروراند. طبی سازی و مدیکالیزیشن اصطلاح دقیقی است که نمایشگر سرشت امپریالیستی پزشکی در دوران معاصر است. طبی سازی عبارت است از: «فرآیندی که در آن شرایط و مسائل انسانی به عنوان شرایط پزشکی و طبی تعریف می‌شوند و بنابراین به عنوان سوژه‌ای در مطالعات پزشکی مورد نظر قرار می‌گیرند. لذا همانند یک مشکل پزشکی می‌توانند فرایند تشخیص، پیشگیری یا درمان را برای آنها در نظر داشت.

با توجه به سه نمونه اساسی از امپریالیسم علمی که به گوشه‌ای از آنها اشاره کردیم، به نظر می‌رسد نگاهی زیاده خواهانه در سرشت دانش قرار دارد. «مطالعات امپریالیسم علمی» به دنبال شناسایی اشکالات و آسیب‌های اساسی در این شکل از نگاه است. اما آنچه که مطالعات امپریالیسم علمی را برای ما مهم می‌گرداند، نسبی است که در این مطالعات میان رشته‌گی و امپریالیسم علمی برقرار می‌شود. نگاه فراگیر که در این دانش‌ها وجود دارد ممکن است به اشتباه این تصور را ایجاد نماید که امپریالیسم علمی با میان رشته‌گی برابر است. حال آنکه اصلاً اینگونه نیست.

مطالعات امپریالیسم علمی حداقل دو انگاره و عادت رایج علمی را زیر سوال می‌برد:

۱- بوسیله کشف نمونه‌هایی از توسعه یک رشته به دیگر رشته‌ها آنهم در مواردی که موفقیت و توفیق معرفت‌شناختی خاصی رخ نمی‌دهد، امپریالیسم علمی نگاه رایج و سنتی را که هر چه قلمرو دانش وسیع‌تر باشد بهتر است به چالش می‌کشد؛

۲- مطالعه امپریالیسم علمی همچنین مواردی را که از مزایای بی‌چون و چرای ایجاد روابط میان رشته‌ای در آکادمی در نظر گرفته می‌شود مورد تردید و چالش قرار می‌دهد

در مقابل، مطالعه امپریالیسم علمی خواستار تجزیه و تحلیل پیچیده‌تر و دقیق‌تر از روابط میان رشته‌ای است و هدف از این کار دستیابی به یک حساب ظریف‌تر از جوانب مثبت و منفی، فواید و مضرات تعامل بین رشته‌ای



است. به ویژه، تمرکز بر نمونه‌های امپریالیسم علمی به درک بهتر مرزهای میان رشتگی منجر خواهد شد. بنابر آنچه گفته شد مشخص می‌شود که مطالعه نمونه‌هایی که امپریالیسم علمی محسوب می‌شوند می‌تواند تبیین دقیق‌تری از میان رشتگی و معنای آن ارائه دهد. همچنین تصویری بهتری از همکاری میان رشته‌ها را مقابل دیدگان ما قرار دهد. امیدوارم با ترجمه کتاب‌ها و مقالاتی که در این حوزه سامان یافته‌اند به زبان فارسی، ادبیات این حوزه بیش از گذشته مورد توجه قرار بگیرد و نسبت آن با میان رشتگی بیشتر بررسی و ارزیابی شود. امپریالیسم علمی در زمره مباحث بسیار نوین در فلسفه علم محسوب می‌شود. امپریالیسم علمی زمانی رخ می‌دهد که یک رشته علمی بنا دارد قلمرو و رشته‌های دیگر را اشغال و یا به آنها وارد شود.

## تحلیل و تبیین



دکتر قاسم درزی استادیار پژوهشکده اعجاز قرآن دانشگاه شهید بهشتی است. ایشان دکتری الهیات و معارف اسلامی خود را در سال ۱۳۹۳ از دانشگاه تهران گرفت. ایشان در یادداشت اخیر خود به موضوع امپریالیسم علمی پرداخته و زوایای بحث آنرا روشن کرده است. امپریالیسم علمی به دانش‌هایی می‌پردازد که دیگر حوزه‌های دانشی را تحت سیطره خود داشته باشد. نفوذ به قلمرو دیگر حوزه‌های دانشی اصلی‌ترین دغدغه امپریالیسم علمی است. «مطالعات امپریالیسم علمی» به دنبال شناسایی اشکالات و آسیب‌های اساسی در این شکل از نگاه است. دکتر درزی بیان می‌دارد در دوران مدرن نیز دانش‌های گوناگونی بوده‌اند که چنین نگاه آرمان‌گرایانه‌ای را در سر داشتند. فیزیک، اقتصاد و پزشکی جز مهمترین این دانشها محسوب می‌شوند. ایشان در نهایت وظیفه مطالعات امپریالیسم علمی را تجزیه و تحلیل پیچیده‌تر و دقیق‌تر از روابط میان رشته‌ای می‌داند و هدف از این کار را دستیابی به یک حساب ظریف‌تر از جوانب مثبت و منفی، فواید و مضرات تعامل بین رشته‌ای است.

#امپریالیسم علمی

#نقد علم مدرن



مصاحبه |

## کرونا و آموزش عالی و "نگاه استراتژیک"

▲ دکتر سیدجواد میری

یکی از مسائلی که در این چهار ماه فکر مرا به خود مشغول کرده است "جایگاه" دانشگاه در وضعیت بحران در ایران است. در این مدت که کشور و جهان دچار نوعی تعلیق شده است من، غیر از تعطیلات نوروز، هر روز به پژوهشگاه رفتم ولی پرسشی فکر مرا شدیداً به خود مشغول کرده بود و آن این است که دانشگاه در کجای این بحران ایستاده است و چگونه عمل کرده است؟ آیا خود جزیی از بحران است یا توانسته گوشه ای از بحران ها را مدیریت کند؟ نکته اینجاست که بود و نبود دانشگاه - بالاخص علوم انسانی و اجتماعی - در میانه این بحران عظیم تفاوت چندانی نمی کند و ظهور و بروزی از این ساخت دانشگاه در تحولات بنیادین و جدی کشور به چشم نمیآید. چرا؟ دلایل زیادی برای این وضع می توان برشمرد ولی یکی از مهمترین آن دلایل این است که بدنه اصلی دانشگاه موجود "کارمند دولت" هستند و برای روزهای سخت تربیت نشده ایم و اغلب دانشگاه را به عنوان "منبع ارتزاق" می بینیم تا امورات زندگیمان را بگذرانیم. این نوع نیرو و این نوع نگاه به کار وضعیت تاریخی کشوری همچون ایران در چنین موقعیتی که در آن قرار گرفته است نمی آید و این یخن را چند گونه می توان



سید جواد  
میری

دانشیار جامعه شناسی  
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات  
فرهنگی

تفسیر کرد. اما تفسیر ایجابی که می توان از "مشاهدات میدانی" من که در طی ۴ ماه اندوخته شده است، گرفت این است که کشور نیازمند "مراکز علمی استراتژیک" با "نیروهای خودآگاه استراتژیک" است که اساساً درکشان از علوم انسانی و علوم اجتماعی مبتنی بر "بینش کارمندوارانه" نیست بل با توجه به خطرات موجود و تهدیدهای جهانی فزاینده دل در گرو "کار خلاقانه" دارند.

اما این نوع مراکز استراتژیک را نمی توان با "مدیریت غیر استراتژیک" اداره کرد. به عبارت دیگر، تعطیلی ۴ ماهه در دانشگاه نشان داد که این نوع از آموزش عالی که در دوران پیشا-کرونا به دلیل اقتصاد نفتی-رانتی جایگاهی داشت تا بخشی از تحصیل کردگان را "سرکار" بگذارد در دوران پسا-کرونا جایگاهش متزلزل خواهد شد و بسا از بین برود. البته این که این بخش از دانشگاه باشد یا برود ثقل بحث من نیست بل محور صحبت من این است که چگونه می توان پروهشگاهی با مدیریت استراتژیک داشت که مفهوم "استراتژیک" بازیچه مدیران و کارمندان نشود بلکه مفهوم استراتژیک ناظر به مجموعه استراتژی هایی باشد که هم دغدغه های ایران و هم منطبق بر منطق درونی علوم اجتماعی و هم ناظر بر تحولات تاریخی و عصر جدیدی که در حال زایش است باشد. روی سخن من با آموزش عالی کشور نیست؛ زیرا ساخت کنونی این نهاد متعلق به "دوران نرمال" است و اکنون ما در "دوران انقلابی" -به معنای کوهنی این مفهوم- به سر می بریم و برای عبور از این دوران نیازمند مدیریت تحول خواه هستیم تا بتواند از میان نیروهای موجود در کشور زبده ها را گلچین کند و در پژوهشگاه اجتماع علمی متمرکز بنیان نهد تا با تلفات به نیازهای استراتژیک نقشه راهی پی ریزی کنند تا "مجتمع مقاوم" در کشور شکل بگیرد و استراتژی واقع بینانه ای برای ایجاد "منطقه مقاوم" شکل دهند.

## تحلیل و تبیین



آقای سید جواد میری دانشیار جامعه شناسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در این یادداشت به نقش دانشگاه در تحول اوضاع وخیم امروزه پرداخته و معتقد است که دانشگاه های موجود این توانایی را ندارند. علت این ادعا از نظر ایشان این است که اولاً اندیشمندان ما به دانشگاه به عنوان یک منبع ارتزاق نگاه کرده و فضای دانشگاه امروزه فضایی کاملاً کارمندی است و ثانیاً علمی که در دانشگاه های ما تدریس می شود به هیچ عنوان استراتژیک محور نیست یعنی چراغ راه به دستگاه های اجرایی نمی دهد بلکه فقط یک سری مطالب قدیمی را به مرحله ی حفظ دانشجو می رساند. به نظر می رسد که نقد آقای میری در باب کارمند محور بودن دانشگاه ها در ایران تا حد زیادی صحیح بوده و قابل تامل است ولی در باب استراتژی محور نبودن دانشگاه باید این نکته را نیز در خاطر داشت که شاید این عدم تاثیر بخاطر تخریب جایگاه اجتماعی دانشگاه است و الا علوم زیادی وجود دارند که می توان از آنها استراتژی های مختلفی را استخراج کرد ولی به دلیل آنکه جامعه از دانشگاه مطالبه ای ندارد، این علوم در خفا باقی می مانند.

#ناکارآمدی دانشگاه

#عدم وجود استراتژی برای حل بحران در کشور

#اقتصاد محور بودن نهاد علم در ایران



یادداشت |

## جهاد سازندگی و علوم انسانی

دکتر میثم ظهوریان ▲

آنچه در میان پژوهش‌های مرتبط با جهاد سازندگی بیش از دیگران جلب توجه می‌کند، پژوهشی است که اریک ساندر لابل در قالب پایان‌نامه دکترای خود از دانشگاه پرینستون با عنوان «تاریخچه سازمانی جهاد سازندگی ایران؛ از تأسیس تا نهادسازی» انجام داده است. ساندر لابل جهاد را ماهیتی می‌داند که به صورت جنبش و نهضت ایجاد شده و بعد به صورت سازمان درآمده است. نگرش او این است که انقلاب ایران برخلاف سایر انقلاب‌های دنیا انقلابی شهری بود و در روستاها نهادینه نشده بود و چون در روستاها جنبش‌های چپ و خلقی حضور جدی‌تری از انقلابیون داشتند، جهاد سازندگی با هدف نهادینه کردن و صدور انقلاب در روستاها شکل گرفت و در این جهت هم از نظر لابل بسیار موفق بوده است. در واقع او با نگاه سیاسی وارد جهاد شده و نتیجه‌ای سیاست زده هم می‌گیرد.

جهاد سازندگی در ذیل نظریات متعارف توسعه منطقه‌ای قابل تعریف نیست چرا که بیشتر نظریات توسعه منطقه‌ای، مبتنی بر یکی از الگوهای پایین به بالا یا بالا به پایین توسعه پیدا کرده‌اند. ولی در مورد جهاد سازندگی مرز بین روابط حکومت و جامعه و به خصوص مرز بین حکومت‌ها و جنبش‌ها بسیار مبهم است. دلیل این امر آن است که جهاد سازندگی به طور همزمان از پایین یعنی سطح جامعه و بالا یعنی حکومت، بسیج شد. به همین دلیل به عقیده او نمی‌توان



میثم  
ظهوریان

دکترای مدیریت رفتار سازمانی  
دانشگاه فردوسی، مدیر توسعه و  
تحول استان قدس

آن را ذیل نظریات توسعه‌ای منطقه‌ای موجود صورت‌بندی کرد.

این‌گونه نیست که در نظریه‌پردازی موظف باشیم یک چارچوب از پیش تعریف شده که در قالب علم مدرن پذیرفته شده انتخاب کنیم. اتفاقاً کارکرد روش‌های نظریه‌سازی داده‌بنیاد و اکتشافی که وجود دارد برای پدیده‌هایی است که در چارچوب نظریه‌های موجود چه مدرن و چه غیرمدرن قابل صورت‌بندی نیستند. اشتباه بزرگ در علوم انسانی اسلامی، منحصر دانستن آن به برداشت مستقیم از تراث دینی چون قرآن و حدیث است. محدود کردن علوم انسانی اسلامی به این معنا موجب می‌شود شما وقتی با مسائل انضمامی مواجه شوید دیگر خیلی حرف جدی نخواهید داشت و امکان الگوسازی در مسائل مستحدثه را نخواهید داشت. می‌توانیم با تلفیق مسائل قابل استنباط از میراث دینی با تجربیاتی چون جهادسازندگی و... که آثار دینی داشته‌اند برای حل مسائل عینی جامعه الگوسازی کنیم. اتکای صرف به منابع دینی سبب شده بسیاری از مسائل انضمامی ما مثل نظام بانکی و اقتصادی لاینحل بمانند.

نداشتن نظریه، پارادایم و هسته سخت در تجربه جهادسازندگی امکان حدوث عینی و بازسازی و اصلاح آن را از ما سلب کرده است و اهمیت نظریه‌پردازی برای اصلاح پدیده‌هاست. وقتی پدیده‌ای چون جهاد وجود داشت اگر هم‌زمان از این حیث نیز پیش می‌رفت و نظریه‌ای وجود می‌داشت ضمن پیشروی، امکان استحاله و انحلال تدریجی آن به وجود نمی‌آمد. ضمن اینکه جهاد رقیب جدی به اسم بروکراسی را در کنار خود داشت. شاید به این دلیل که ابعاد کامل بروکراسی، صورت‌بندی شده بود توانست جهاد را مغلوب و خود را به افراد مختلف تحمیل کند.

در بررسی دلایلی که منجر به استحاله و در نهایت ادغام جهادسازندگی شد باید چند نکته را مدنظر قرار داد. بخشی از این عوامل ناشی از تقابل سایر نهاد‌های دارای قدرت در داخل نظام جمهوری اسلامی با جهاد است که مشخصاً شامل سیاسیون و جریان‌های سیاسی (به‌ویژه بخش‌هایی از قوه مقننه) از یک طرف و ادارات و بخش‌هایی از وزارتخانه‌ها و ادارات دولتی از سوی دیگر بودند. بررسی اسناد مرتبط با جهاد در سال‌های اولیه انقلاب نشان می‌دهد این تقابل از سال‌های اولیه انقلاب و به‌طور ویژه در دولت بنی‌صدر نیز وجود داشته که انتشار مقاله‌های متعدد ضد جهاد در روزنامه انقلاب اسلامی (ارگان بنی‌صدر) مبین این امر است؛ اما حمایت‌های جدی شهید بهشتی (به عنوان مغز متفکر جهاد) و شهید رجایی (از جمله در قالب تخصیص بودجه ۱.۵ میلیاردی به جهاد در ابتدای فعالیت) از جهاد در دوره مذکور را می‌توان از عوامل رشد آن در دوره یاد شده ذکر کرد.

شهادت این دو حامی اصلی جهاد و کم‌رنگ شدن فضای ناآرام ابتدای



انقلاب که ضرورت حضور جهاد در قالب یک جنبش اجتماعی را پررنگ می‌نمود، در کنار اختیارات کم‌رئیس جمهور وقت (آیت‌الله خامنه‌ای) که از دیگر حامیان جهاد بود و احساس خطر جریان‌های سیاسی از تأثیرگذاری و ضریب نفوذ بالای جهاد میان مردم، در عمل موجب تقویت نیروهای واگرا نسبت به جهاد سازندگی شد که در نهایت منجر به تغییر ماهیت ساختاری نهادی جهاد در قالب مصوباتی مانند وزارتخانه شدن، تفکیک وظایف و حذف کمیته فرهنگی گردید. می‌توان گفت چالش بین نیروهای فن‌سالار و انقلابی در جمهوری اسلامی در طول عمر انقلاب وجود داشته است و در بیشتر موارد نیز این چالش با غلبه نیروهای فن‌سالار همراه بوده است. یکی از دلایل همین است که نهادهای انقلابی پشتوانه قوی نظری پیدا نمی‌کنند، در حالی که بروکراسی با وجود تمام نقص‌ها و ناکارآمدی‌ها، پشتوانه نظری فریه‌ای پیدا می‌کند که به حفظ آن کمک می‌کند. تحمیل بروکراسی ناکارآمد و مقررات‌زدگی در جهاد و به تبع آن کاهش انعطاف‌پذیری، جایگزینی نظام کنترل رسمی و اداری به جای ساختار کنترل جهادی که واجد مؤلفه‌هایی مانند خودکنترلی و امریه‌معروف و نهی از منکر همگانی بود و جایگزینی ساختار عضو محور داوطلبانه و مردمی نیروی انسانی با ساختار سنتی استخدامی رسمی ادارات از جمله مهم‌ترین این عوامل بوده است.

## تحلیل و تبیین



دکتر میثم ظهوریان دکترای مدیریت رفتار سازمانی دانشگاه فردوسی، مدیر توسعه و تحول آستان قدس، مدیر سابق دفتر مطالعات اجتماعی شهرداری مشهد و موسس اندیشکده توسعه منطقه ای خراسان است. تز دکتری ایشان مساله جهاد سازندگی و تلاشی برای نظریه‌پردازی الگوی مدیریتی جهادسازندگی بوده است. او معتقد است محدود کردن علوم انسانی اسلامی به برداشت مستقیم از قرآن و حدیث موجب می‌شود شما وقتی با مسائل انضمامی مواجه شوید دیگر خیلی حرف جدی نخواهید داشت بلکه می‌توان با تلفیق مسائل قابل استنباط از میراث دینی با تجربیاتی چون جهادسازندگی و ... که آثار دینی داشته‌اند برای حل مسائل عینی جامعه الگوسازی کنیم. او با نظریه‌پردازی جهاد سازندگی در ذیل نظریات توسعه مرسوم مخالفت دارد و معتقد است باید بومی به تحلیل آن پرداخت. تحمیل بروکراسی ناکارآمد و مقررات‌زدگی در جهاد و به تبع آن کاهش انعطاف‌پذیری، جایگزینی نظام کنترل رسمی و اداری به جای ساختار کنترل جهادی را از جمله عواملی می‌داند که موجب تغییرات در نظام جهادسازندگی شده است.





مصاحبه |

## نقد، پیش شرط نظر به‌پردازی است

دکتر سید یحیی یثربی

دانش و تکنولوژی و همه دستاوردهای دو سه قرن اخیر انسان باید در زمینه علوم انسانی قرار بگیرند و تکیه گاه آنها از علوم انسانی باشد. تمدن امروز بر علوم انسانی استوار است. چنانچه پیشرفتهای انسان در دانش و تکنولوژی نتیجه پیشرفت و تحول او در علوم انسانی بود. بنابراین در جامعه امروزی ما نیز علوم انسانی بنیادی‌ترین ضرورت زندگی است. بیشتر تضادها و درگیریها و تقسیم شدن مردم جامعه به گروه‌های مخالف نتیجه ضعف ما در علوم انسانی است. سیاست ما، اقتصاد ما، آموزش و پژوهش ما و به طور کلی مدیریت جامعه ما از ضعف و کاستی در علوم انسانی رنج می‌برد.

ما دانش و تکنولوژی را در حد توان و بر اساس نیاز از کشورهای غربی اقتباس کرده یا خریده‌ایم، اما علوم انسانی قابل خریدن و اقتباس نیست. بنابراین ما در ظاهر کار همه آنچه را که کشورهای پیشرفته از نظر دانش و صنعت دارند، داریم یا ممکن است داشته باشیم اما در علوم انسانی به تناسب روز روزگاران پیشرفت نکرده‌ایم. ما از نظر تشکیل یک جامعه الگو و پیشرفته امروزه در عرصه جهانی و جهانی شدن افتخار آفرین باشد، کاستی‌های زیادی داریم. بنابراین باید هر چه زودتر اهمیت و ضرورت علوم انسانی روزگاران را در بایم. ما در علوم انسانی رشد نداشته‌ایم، زیرا رشد باید با نظریه‌پردازی انجام



یحیی  
یثربی

استاد در رشته فلسفه و کلام  
اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

پذیرد و نظریه‌پردازی خودش با دو مقدمه لازم، امکان دارد؛ یکی نقد است و دیگری مسئله، یعنی ما باید نخست در جامعه‌مان با نقد رایج و همگانی، کاستی‌هایمان را مشخص کنیم. در قدم دوم مشکلات خودمان را که همان کاستی‌هاست مشخص کنیم. و در قدم سوم با نظریه‌پردازی به حل آن مشکلات و بن‌بست‌ها اقدام کنیم تا علوم انسانی بتواند به رشد لازم دست یابد اما دریغاً که در جامعه ما نقد خریدار ندارد و تحقیر هم می‌شود و کسی را که نقد جدی داشته باشد کنار می‌زنند و تحویل نمی‌گیرند. چون نقد نداریم شناختی از مشکلاتمان نداریم و چون شناخت از مشکلاتمان نداریم مسئله نداریم و چون مسئله نداریم نظریه‌پردازی نداریم.

برای اینکه بتوانیم در عرصه علوم انسانی نظریه‌پرداز داشته باشیم، باید اجازه نقد بدهیم و از نقد جدی قدردانی کنیم. سپس کاستی‌هایمان را که با نقد روشن شده‌اند، مسئله جدی خودمان قرار بدهیم، آنگاه محققان جامعه را برای حل این مشکلات فراخوانیم. آنگاه ما می‌توانیم در جهت توسعه علوم انسانی کشورمان گام برداریم.

## تحلیل و تبیین



دکتر یحیی یثربی استاد در رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی است. او مهم‌ترین چهره فلسفی و آکادمیک ایران است که به نقد (حکمت متعالیه) و (عرفان اسلامی) پرداخته است. او در یادداشت فوق با نقد علوم انسانی وارداتی مدرن، بیان می‌دارد قدم مهم برای نظریه‌پردازی جایگاه نقد است.



**مباحثات  
فلسفی و  
روشنفکری**

- ▲ وقتی با نفی ایمان، تفکر ناممکن می شود
- ▲ فقه و روشنفکری دینی، ضرورت پل سازی
- ▲ نقد آرای جواد طباطبایی
- ▲ داستان توسعه در ایران معاصر!



یادداشت |

## وقتی با نفی ایمان، تفکر ناممکن می شود

دکتر حسین کچوئیان ▲

با شکل گیری اندیشه تجدد در غرب در قرن هجدهم میلادی گرایش هایی در این اندیشه جا گرفت که در دوره های مختلف به شکل های متفاوتی تجدید و طرح می گردد. از این گرایشها گرایش به ایجاد تقابل میان دین و علم یا عقل و ایمان است که برای اولین بار کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها آن را پایه ریزی کرد. با این حال، شکل نادرست این فکر توسط کنت بیان شد که در نظریه مراحل سه گانه خود، علم و دین را از سنخ آگاهی های قابل جایگزین دانست که در تاریخ جایگزین هم می گردند. همان طوری که اولین بار ماکس شلر مطرح کرد خطای آشکار و عمیقاً گمراه کننده ای در فکر کنت وجود داشت که دین و علم را از سنخ واحدی دانسته و تصور می کرد که یکی می تواند جایگزین دیگری گردد. البته کنت مطابق با اصطلاح نظریه مراحل سه گانه خود دین را به مراحل ابتدایی تاریخ اختصاص داد که بعداً با رشد عقل و عقلانیت توسط علم جایگزین می گردد.

اندیشه جایگزین کردن دین توسط عقل که اساساً از عدم درک تمایز ماهوی این دو رنج می برد، در دوره های بعدی در بحث تقابل ایدئولوژی نیز بار دیگر مطرح شد که این بار ایدئولوژی به عنوان شکلی از ایمان و اعتقاد به دلیل جزمیت، ماهیت غیرانتقادی و ویژگی طردکنندگی آن توسط کسانی چون پوپر، آرنست، آرون، دانیل بل و دیگر نظریه پردازان جناح راست تجدد مورد نقد و رد قرار گرفت و ضرورت جایگزینی آن با علم به دلیل عدم جزمیت علم و قابلیت نقد و تغییر



حسین  
کچوئیان

هیأت علمی دانشکده علوم  
اجتماعی دانشگاه تهران

نظریه‌های علمی مطرح شد.

آنچه اخیراً توسط یکی از اهل نظر در کشور ما در باب تقابل اعتقاد و باور یا ایمان با فکر و تفکر مطرح گردیده است، همان طوری که کاملاً مشهود است، روایتی از روایت‌های تقابل علم و دین است که به اقتضای خصوصیات جامعه ایران و عدم امکان طرح ضرورت رد دین و جایگزینی آن با علم به این شکل مطرح گردیده است. نقاد محترم معتقد است که بسیاری از شرور از اعتقاد و باور برمی‌خیزد که مهمترین آنها همان مشکلات قبلی یعنی جزمیت اعتقاد و عدم پذیرش نقد و تغییرناپذیری آن است. بر همین اساس ناقد خواهان آن است که کلماتی مثل اعتقاد را که به اعتبار انشقاق از ریشه عقد، آن مشکلات را موجب می‌شود، بایستی با کلمات مشتق از فکر و تفکر جایگزین گردد. بر همین اساس در هر جایی که می‌خواهیم وجود مطلبی را در دهن خود و نزد خویش بیان کنیم به جای آنکه بگوییم من اعتقاد دارم که خداوند عادل است مثلاً باید بگوییم فکر می‌کنم یا تفکرم این است که خداوند عادل است.

همان گونه که گفته شد این نظر باید در مجموعه نظرات کسانی دسته بندی کرد که تلاش می‌کنند بر اساس ارزشهای تجدد به تجدید نظر در اندیشه و فرهنگ اسلامی دست بزنند. ما می‌دانیم که سابقه این نوع تجدید نظر طلبیها به زمانی برمی‌گردد که اندیشه تجدد پیش و بعد از استعمار وارد شرق و از جمله کشور ما گردیده است که تحت تأثیر ارزشهای تجدد غربی تغییر بعضی از ابعاد فرهنگ و اندیشه در کشور را توصیه می‌کنند، اما ظاهراً این بار در مسیر تلاش مشابهی نه فقط وجوهی از فرهنگ و اندیشه کشور، بلکه به یک معنا بخش مهمی از ساختار ذهنی انسان به عنوان مشکل تشخیص داده شده است. با این حال، آنچه ایشان به دنبال آن است در حقیقت ناممکن بوده و در صورت وقوع این جایگزینی ماصرفاً از اعتقاد و باور که فی حدنفسه مفهومی ضروری است رها نمی‌شویم، بلکه علم و حقیقت از این طریق موضوعیت و ارزش خود را از دست خواهد داد.

در نقد این نظر که خواهان رهایی از مفاهیم مشتق از عقد چون اعتقاد و معتقد یا عقیده و نظایر آن با کلماتی چون فکر و تفکر یا اندیشه و نظایر آن است، وجوهی از نقد همان نقدهایی است که در نقد نظریه کنت و یا بعداً در بحث نقد ایدئولوژی و نظریه پایان ایدئولوژی گفته شده است. آن نقدها بر اساس تمایز ماهوی اعتقاد با فکر یا دین با علم و یا عقل با ایمان کلاً جایگزینی هر یک از طرف‌های این دوتایی‌ها را با دیگری خواه علم به جای دین و خواه دین به جای علم را بی‌وجه و نادرست می‌داند که در صورت ارتکاب این خطا قطعاً بخشی از وجوه ضروری فرهنگ و ساختار ذهن بشر از دست خواهد رفت. از این منظر چون هر یک از علم یا دین و عقل یا ایمان از دیگری ماهیتاً متمایز است و کارکردهای متمایزی نیز دارد، امکان جایگزینی با یکدیگر ندارند و در صورتی که

چنین خطایی مرتکب شویم یا وجوه خاصی را که مربوط به عقل و علم است از دست خواهیم داد و یا وجوهی که خاص ایمان و دین می‌باشد. به عنوان مثال ما برای حفظ داشته‌های خود از قبیل دین، وطن، مال، زن و فرزند یا هر داشته دیگری نیاز داریم که در بعضی مواقع علیه کسانی که می‌خواهند این داشته‌ها و ارزشها را از ما بگیرند یا به آن ضربه بزنند، بجنگیم و از آنها دفاع کنیم. اگر ما فاقد دین و ایمان باشیم چگونه با علم و عقل می‌توانیم خود را برای نبرد با این شرور و دیگر زشتی‌ها فعال کنیم؟ ما نیاز داریم که به دین و خاک یا وطن، علقه و تعلق خاطر داشته باشیم تا ضربه به آنها ما را به مقاومت برانگیزد و صرف علم به این ارزش‌ها یا دارایی‌ها نمی‌تواند چنین نقشی داشته و ما را برای دفاع از آنها به میدان ببرد و برای قبول خطرات آماده و تجهیز کند.

تمام آنچه در زمین تقابل‌های علم یا عقل با دین و ایمان گفته شد، در نقد این محقق که ما را دعوت به رها کردن اعتقاد و عقد یا عقیده و معتقد کرده و خواهان جایگزینی آن با فکر و تفکر و اندیشه است، طرح می‌گردد، اما ما در این نوشتار علاوه بر این نقدها انتقاد دیگری را مطرح می‌کنیم که نه تنها این جایگزینی را نامطلوب بلکه آن را ناممکن می‌داند، زیرا با این جایگزینی به یک معنا زندگی ناممکن خواهد شد.

مقدمتاً، باید توجه داشت که ناقد تفکیکی میان دو دسته قضایا یا احکام نظری و عملی نکرده است. به همین دلیل پاسخ آن نیز بدون این تفکیک داده می‌شود، یعنی در مرحله قبول درستی یا نادرستی حکم برای ذهن که ناقد می‌گوید پس از نیل به این مرحله صرفاً بایستی از من فکر می‌کنم که الف، ب است سخن بگویم و نگوییم که اعتقاد دارم که الف، ب است، حال الف و ب می‌تواند مربوط به جهان نظر مثل خدا عالم است باشد یا ولایت فقیه ولایت عادلانه‌ای است.

برای آغاز بحث این اصل بدیهی را مبنا قرار می‌دهیم: اصولاً غایت اندیشه و تفکر، رسیدن به حقیقت است، اما انسان حقیقت را برای چه می‌خواهد؟ پاسخ به این سوال به نقش و کارکرد یا جایگاهی که علم در زندگی بشری دارد برمی‌گردد. همه موجودات عالم، هستی‌هایی در خود بسته‌اند و راهی به وجودات دیگر ندارند. به این معنا جهان پر از موجوداتی است که هیچیک به دیگری راهی ندارند و حتی از وجود همدیگر یا خصوصیات و صفات هم آگاه نیستند. مسأله مهم این است که موجودات نه تنها از وجود یکدیگر اطلاعی ندارند، بلکه از نحوه رفتار و عمل هم نیز هیچ‌گونه فهم یا شناختی ندارند. نتیجه این حقیقت این است که در صورت عدم وجود راهی برای آگاهی از یکدیگر و خصوصاً رفتار همدیگر، جهان ناممکن خواهد شد، زیرا هیچ راهی وجود ندارد که موجودات در تضاد و تعارض با یکدیگر قرار نگیرند. در واقع، به طور اجتناب ناپذیری موجودات به عنوان مانعی در برابر یکدیگر ظاهر می‌شوند و وجود و رفتار یکدیگر را نفی کرده و

یا از بین می‌برند. روشن است که پیامد این وضع، عدم امکان پیدایی جهان است، چه رسد به اینکه آنها در جهانی واحد در کنار یکدیگر، هستی هماهنگ و روبه تکاملی را به وجود آورند.

تنها راه پیدایی جهانی از موجودات مختلف که در آن امکان هستی هر موجودی در تعارض با دیگری قرار نگیرد، علم است. تمامی موجودات حی و زنده مجاری‌ای به هستی و بر روی دیگر موجودات دارند که از طریق آنها در جریان بود و نبود دیگر موجودات و چگونگی هستی و عمل یا رفتار آنها قرار می‌گیرند. این مجاری، مجاری علم می‌باشند که بیشترین آن در بالاترین موجود در سلسله موجودات یعنی انسان می‌باشد که مشتمل بر پنج حس بیرونی و پنج حس درونی است. انسان‌ها از طریق این حواس نه تنها از هستی دیگر موجودات و ویژگی یا خصایص آنها آگاه می‌شوند، بلکه به طور کلی و یا در هر لحظه از جا و مکان یکدیگر و نحوه عمل و رفتار هم مطلع می‌شوند و از این طریق رفتار خود را با آنها هماهنگ می‌سازند.

بنابر این علم یا آنچه در نتیجه تحقیق و تفکر تحت عنوان حقیقت در پایان عمل اندیشیدن برای انسان حاصل می‌شود، آن پدیده یا واقعیتی است که به اعتبار آن ما از وجود یکدیگر و بلکه وجود خود و خصایص و اعمال موجودات، آگاه شده و امکان زندگی در جهان را به دست می‌آوریم. از این منظر به یک معنا نتیجه دست یابی به علم، عمل است، زیرا با حصول به حقیقت یا علم، از آن پس جهان و موجودات را در پرتو آن و از درون آئینه علم می‌بینیم و با موجودات بر پایه این دید تعامل و رفتار می‌کنیم. از این جهت، با حصول علم به طور اجتناب‌ناپذیری آن را پذیرفته و به عنوان تصویر واقعیت بر مبنای آن عمل می‌کنیم. بنابراین در زمان وصول به علم یا حقیقت باور به آن الزامی و ضروری است، بلکه باور به آن خود به خودی اتفاق می‌افتد. انسان، تنها در یک صورت ممکن است که از باور به علم خود و حقیقت طفره برود و آن را نپذیرد و آن هم در صورتی است که به قول امام علی (ع) آن را بدل به شک و جهل کند. اگر انسان بدین طریق علم خود را به جهل و شک بدل نکند، چاره‌ای از باور بدان و عمل مطابق با آن ندارد، زیرا در غیر این صورت چه تمایزی میان دست یابی به علم و حقیقت یا عدم آن است؟ اگر انسان به باور به علم خود نرسیده و به اقتضای موقعیت‌ها و الزامات زندگی آن را به کار نبندد، در آن صورت تفاوتی میان این تفکر و دیگر تفکراتی که به علم و حقیقت نرسیده وجود نخواهد داشت. به این معنا اگر انسان حاصل تفکر خود را در صورتی که واصل به حقیقت و علم شده باشد، نپذیرد و بدان عمل نکند، همان امری که حضرت فرموده‌اند، نتیجه آن است، یعنی فرد، علم خود را به شک و جهل بدل کرده و حقیقت را با باطل همسان نموده است. باور به یک حقیقت به معنای آن است که از این پس من از درون این آئینه حق یا علم به



عالم نگاه می‌کنم و جهان را بدان گونه که این حقیقت نشان می‌دهد خواهم دید. اگر با حصول حقیقت مرحله ضروری بعدی که حتی دست متفکر و قوه فاکره نیز نیست و بالضروره اتفاق می‌افتد (اتفاق نیفتد که عدم وقوع آن محال است) در آن صورت معنای آن این است که قبل و بعد از آن تفکر و اندیشه هیچ تفاوتی در نگاه شخص حاصل نشده است. یعنی علم و جهل ارزش واحدی خواهد داشت.

اما فساد بدتر آنچه بدان توصیه شده این است که اگر این سخن در مورد تمام تفکرات انسان مطرح باشد، در آن صورت مفهوم آن این است که من فاقد هرگونه تصویری از جهان هستم. چنین وضعی ناممکن است، چون فقدان هرگونه تصویری از جهان امکان اندیشیدن و بلکه امکان زندگی را از انسان می‌گیرد. یعنی با چنین وضعی نه تنها من قدرت برداشتن قدم از قدم نخواهم داشت، بلکه در پیش روی من هیچ تصویری از عالم و در حقیقت هیچ عالمی به جز تاریکی محض وجود نخواهد داشت، تفکر نیز ناممکن است و ناممکن می‌شود، اما عدم امکان تفکر، تنها وجهی از فساد این نظریه به اصطلاح روشنفکرانه و اومانستی است. تالی فاسد بزرگ‌تر، همان‌طور که گفته شد عدم امکان هستی، حداقل، در مورد موجودی چون انسان است که بود و نبود وی یا عمل و عدم عمل وی مرهون و مشروط به تفکر و اندیشه می‌باشد.

حالت دوم این است که وقتی به علم و حقیقت رسیدید نه در مقام نظر و نه در مقام عمل در هیچ مورد نه از منظر آن به عالم نگاه خواهید کرد و نه به اقتضای عمل براساس آن عمل خواهید کرد. مفهوم این نحوه برخورد با علم و حقیقت حاصله، معنایی جز این ندارد که آن علم، علم نیست، جهل است و آن حقیقت، فاقد حقیقتی در باب جهان یا حوزه عمل است. در هر دو حالت وقتی به اقتضا با علم خود رفتار نمی‌کنید، آن را با جهل مساوی کرده‌اید. چرا؟ چون کسی که به علم شما و حقیقت حاصله تفکر شما دست نیافته نیز همچون شما عمل می‌کند و فرقی میان شما و او نیست.

خلاصه تالی فاسدهای این سخن به ظاهر متحدانه و از روی علقه به ارزشهای تجدیدی همچون اومانسیم، در واقع بسیار غلط و در نهایت چنان که دیدیم، بسیار به لحاظ نظری خطرناک و زیاد است که اگر آن را مبنا قرار دهیم، حتی ورود در این بحث را نیز ناممکن می‌کند. سخنی بی‌معناتر و فاسدتر از این به گمان فقط نمی‌تناقض است و بس، گرچه این سخن نیز در واقع نافی تناقض است یعنی می‌گوید در مقام حصول حقیقت، بود و نبود حقیقت یکی است و دست یابی به حقیقت یا عدم دست یابی بدان تفاوتی در من یا جهان ایجاد نمی‌کند، اما روشن است که استدلال‌های ناقد بر مبنای قبول وجود چنین تفاوتی است و حال آنکه با نفی لزوم باور و جایگزین کردن آن با نفس فکر و تفکر، زندگی و حتی تفکر در این وضعیت نیز ممکن نیست، چه رسد به عمل!

## تحلیل و تبیین



حسین کچوئیان به عنوان هیأت علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران چندی است که با یادداشت‌های منتقدانه و عالمانه به اندیشه‌های جریان روشنفکری می‌پردازد. این جامعه‌شناس، در یادداشت تازه خود به نقد و بررسی آرای حجت الاسلام محقق داماد پرداخته است. محقق داماد در اظهاراتی گفته بود: «ریشه اعتقاد از عقد است، عقد یعنی گره زدن. یعنی من رسیده‌ام به یک نقطه جز می و مغز و اندیشه خود را به آن گره زدم و دیگر نه از آن بالاتر می‌روم نه پایین‌تر، به این شخص می‌گویند معتقد. این مسأله یکی از آفت‌های پیشرفت بشر است. به هیچ وجه من پیشنهاد نمی‌کنم که جامعه معتقدانه زندگی کند، پیشنهاد می‌کنم به جای معتقدانه، متفکرانه زندگی کنیم. درون واژه فکر، حرکت نهفته است. انتظار دارم که چه جامعه دینی ما و چه جامعه غیر دینی ما به جای اینکه بگویند من اعتقاد دارم به دین یا به بی دینی، بگویند من فکر می‌کنم. هر دو بگویند فکر می‌کنم. اگر فکر به جای عقیده بنشیند، گفتگو برقرار می‌شود. گفتگو که برقرار شد، حق روشن می‌شود و جامعه در سایه حقیقت زندگی می‌کند.»

او این مسأله را ذیل تقابل علم و دین چارچوب‌بندی می‌کند و به بررسی ریشه تاریخی این دست از شبهات پرداخته و اشاره می‌دارد اندیشه جایگزین کردن دین توسط عقل که اساساً از عدم درک تمایز ماهوی این دو رنج می‌برد، ابتدا از کانت به طور جدی آغاز و در دوره‌های بعدی در بحث تقابل ایدئولوژی، دیگر بار مطرح شد که این بار ایدئولوژی به عنوان شکلی از ایمان و اعتقاد به دلیل جزمیت، ماهیت غیرانتقادی و ویژگی‌پردکنندگی آن توسط کسانی چون پوپر، آرنست، آرون، دانیل بل و دیگر نظریه پردازان جناح راست تجدد مورد نقد و رد قرار گرفت.

ایشان در این یادداشت به مسأله آقای محقق داماد پرداخته و به شبهه ایشان به طور مفصل پاسخ می‌دهد و در نهایت عنوان می‌کند این نوع

تجدید نظر طلبیها به زمانی برمی گردد که اندیشه تجدد پیش و بعد از استعمار وارد شرق و از جمله کشور ما گردیده است اما ظاهراً این بار در مسیر تلاش مشابهی نه فقط وجوهی از فرهنگ و اندیشه کشور، بلکه به یک معنا بخش مهمی از ساختار ذهنی انسان به عنوان مشکل تشخیص داده شده است. با این حال، آنچه ایشان به دنبال آن است در حقیقت ناممکن بوده و در صورت وقوع این جایگزینی ما صرفاً از اعتقاد و باور که فی حدنفسه مفهومی ضروری است رها نمی شویم، بلکه علم و حقیقت از این طریق موضوعیت و ارزش خود را از دست خواهد داد و به طور خلاصه تالی فاسدهای این سخن به ظاهر متجددانه و از روی علقه به ارزشهای تجددی همچون اومانیسیم، در واقع بسیار غلط و به لحاظ نظری خطرناک و زیاد است!



یادداشت

## فقه و روشنفکری دینی، ضرورت پل سازی

حجت الاسلام داود فیرحی

گسست جدی بین جریان روشنفکری و دیدگاه های حوزوی وجود دارد و گاه این گسست به تضاد نزدیک می شود؛ من معتقدم دستگاه فقه و روشنفکری به شدت به هم نیاز دارند و می توانند مکمل هم باشند و از این منظر، ضرورت یک تفکر پل ساز بین دستگاه فقه و روشنفکری احساس می شود.

دانش فقه یک دانش ۱۴۰۰ ساله است که چهره های سرشناس بسیاری دارد. جریان روشنفکری دینی هم به عنوان یک تلاش فکری برای نگاه نقادانه به مثلث «دین، سنت و تجدد»، یک جریان ضروری با ریشه حدوداً ۲۰۰ ساله است. اساساً جهان اسلام و بخصوص جامعه ایران در شرایط کنونی، بدون روشنفکری دینی دچار یک نقصان اساسی است. روشنفکری دینی می تواند هم رادیکالیسم مذهبی و هم سکولاریسم ستیزنده را تا حد زیادی تعدیل کند. در حال حاضر جریان روشنفکری دینی بزرگترین جریان کشور است که تیهایی مانند استاد محمدهشستری و استاد عبدالکریم سروش یا مصطفی ملکیان نماینده اش هستند؛ کسانی که هم روشنفکر دینی هستند و هم در ادبیات آنها نوعی نگاه سلبی به دانش فقه وجود دارد.

چند مزیت مهم روشنفکری دینی

۱- روشنفکری دینی تحول آفرین در دانش های حوزوی است. اگر هر دانشی با یک نقد جدی مواجه نباشد، به تدریج فسیل شده و در لاک خود فرو رفته



داود  
فیرحی

پژوهشگر علوم سیاسی و  
اندیشه سیاسی اسلام

و دچار تصلب می شود. دانش های دینی و حوزوی عمدتاً به زاویه گزینی و خانقاهی شدن میل دارند و اگر به حال خود رها شوند، مسجد تبدیل به خانقاه شده و دین مسئولیت های طبیعی خود را در مخاطرات اجتماعی سیاسی از دست می دهد. روشنفکری دینی، هوشیاری و نقد را به دانش حوزوی وارد کرده و این تذکر را می دهد که وظیفه دین، توجه به امر اجتماعی به معنای عام آن است.

۲- هر حوزه تخصصی یک مشکل به نام خودشیفتگی و تقدس سازی و تقدس مآبی دارد و هاله ای را دور خود درست می کند که بین خواص آن دانش تخصصی و جامعه فاصله می اندازد. روشنفکری دینی می کوشد این هاله را تکان داده تا در حوزه دینی، مسابقه تقدس مآبی شکل نگیرد.

۳- دین به دلیل فراگیری، می تواند به سرعت با سنت ها مخلوط شود و نهادهای دینی نسبت به خرافات، آسیب پذیر هستند. در این میان غربال گزاره های دینی کار بسیار مهمی است که روشنفکری دینی انجام می دهد.

۴- خلق تعبیر «استبداد دینی» به عنوان قرینه «استبداد سیاسی» اولین بار از سوی روشنفکران دینی صورت گرفت. در واقع روشنفکران دینی عنوان کردند که اگر حکومت در جامعه ای اصلاح نمی شود، این موضوع در فرهنگ آن جامعه ریشه دارد که ریشه آن نیز در مذهب آن جامعه است.

۵- روشنفکری دینی، نقد دوسویه سنت و تجدد است و نه شیفتگی به سنت دارد و نه شیفتگی به تجدد؛ و غلتیدن به تمام معنا در هر یک از این دو محور را اشتباه می داند.

۶- روشنفکری دینی، یک تلاش پل ساز بین سنت و تجدد، دین و دنیای معاصر و دین و عقیده و علم است؛ یک تلاش پل ساز که بعضی از آن به عنوان راه سوم یاد می کنند؛ راهی که نه سنتی است و نه مدرن، نه شرقی است و نه غربی، راهی که دینی است و در عین حال، تجدد و حتی اصول تجدد را هم می پذیرد.

روشنفکری دینی تحت تأثیر جریان چپ، دین را به ایدئولوژی تبدیل کرد. از نظر تاریخی؛ نشانه های روشنفکری دینی، در ایران از زمان فتحعلی شاه قاجار شروع شد و در زمان قائم مقام فراهانی و امیرکبیر، رهبران مذهبی هم تلاش هایی را شروع کردند. کم کم با سید جمال و تیم او در ایران در دوره ناصری، نطفه روشنفکری دینی شکل گرفت و تا امروز هم پرونده آن باز است.

نقدهایی به جریان روشنفکری دینی  
اما همین روشنفکری دینی، امروز با مشکلاتی مواجه شده که آن را نیازمند یک کوشش پل ساز با دین کرده است:

۱- اولاً، روشنفکری دینی از ابتدا، تحت تأثیر جریان های چپ، دین را به یک ایدئولوژی تبدیل کرد. منطق دین بیشتر شبیه علم است تا ایدئولوژی؛ حال آنکه با مساوی شدن دین با ایدئولوژی، به دلیل تضاد ایدئولوژی و علم، این ایده شکل

گرفت که دین با علم در تضاد است.

۲- ثانیاً، روشنفکری دینی به حوزه نظر توجه بسیار دارد و از الهیات عملی غافل است، حتی، الهیات نظری و عملی را از هم جدا می‌کند. روشنفکران دینی ما بشدت روی کلام و فلسفه فشار آورده و از ارزش فقه غافل اند حال آنکه زندگی عملی را فقه اداره می‌کند. این خطرناک ترین رویکردی است که به آن دچار هستیم؛ گویی یک چرخ دوچرخه را نوسازی کرده و چرخ دیگر را کهنه باقی بگذارید. این رویکرد، نوعی عدم توازن در دین داری ایجاد می‌کند.

این یک خطای عجیب گفتمانی است که برخی تصور می‌کنند نظر اولویت دارد و اگر نظر اصلاح شود، عمل هم اصلاح می‌شود. حال آنکه تجربه تاریخی برعکس این را می‌گوید. متفکران مشروطه از عمل شروع کردند؛ آخوند خراسانی، نائینی، محلاتی و حقوقدانانی مثل فروغی، عدل و حتی مدرس، به بحث‌های کلامی پیله نکردند و وارد دستگاه فقهی شدند و جهتی را برای نوگرایی درست کردند که مشروطه را شکل داد. غفلت روشنفکران دینی ما از فقه باعث شده همیشه در تله ادبیات بدعت بیفتند و مخالفان‌شان آنها را به چیزهایی متهم کنند که نیستند، مثلاً می‌توان به اتفاقی که چند سال پیش درباره هاشم آقاچری افتاد اشاره کرد. آقای سروش هم در بحث‌هایی که اخیراً در اردیبهشت امسال مطرح کردند، می‌گویند یکی از روحانیان به ایشان نسبت دئیسم داده و ادبیات استاد مجتهدشبه‌ستری هم دارد چنین گیرهایی پیدا می‌کند.

۳- مشکل سوم روشنفکری دینی ما، دوگانه‌سازی فقه و اخلاق و همین طور دوگانه سازی حق و تکلیف است.

تضادی که روشنفکری دینی بین فقه و اخلاق ایجاد کرده، هر دو را از کار می‌اندازد؛ وقتی شما فقه را با شمشیر اخلاق می‌زنید، قسمت مولد فقه را که پایه‌هایی برای قواعد مدنی است شل می‌کنید. با اخلاق نمی‌توان، هیچ جامعه‌ای را اداره کرد چون اخلاق ضمانت اجرایی ندارد.

روشنفکری دینی ما، دوگانه دیگری هم ساخته که فقه را مساوی با تکلیف و اخلاق را مساوی با حق می‌داند و این از عجایب تاریخ روشنفکری دینی است؛ حال آنکه دستگاه فقهی ما پر از حقوق است و اساساً ابتدای فقه، از حق شروع می‌شود و تکالیف، گاردریل‌های جاده حقوق هستند. وقتی روشنفکری دینی این دوگانه را القا می‌کند، در واقع هر دورا با مشکل مواجه می‌سازد چون اخلاق بشدت از تکالیف اخلاقی صحبت می‌کند و حتی مدرن‌ترین متفکران مانند کانت نیز از تکالیف اخلاقی سخن می‌گویند. از طرف دیگر، این القا، ۸۰ درصد فقه را نیز فاکتور می‌گیرد.

۴- مشکل چهارم دستگاه روشنفکری دینی ما، خلط بین فقه و سنت فقاهتی است. مثل اینکه افرادی مثل پوپر، در نقد سنت‌های بسته تفلسف، اصل فلسفه

را رد کنند. فقه به عنوان یک دانش، امکانات بسیاری دارد که سنت آن سال ها اقتدارگرا شکل گرفته است؛ حال اگر برای اصلاح مشکلات این سنت فقاهتی، به اصل فقه هجوم بیاوریم دچار خطا شده ایم. «تفقه» چه سنتی چه بازانديشانه، کار ویژه ای دارد به نام پیوند نص و زندگی. مسلمان نمی تواند از فقه جدا شود. عبدالکریم سروش می گوید «دین در جهان امروز حذف شدنی نیست. اگر دین توانست انقلابی ایجاد کند، می تواند دموکراسی هم بسازد.» باید گفت فقه هم همین طور است. چرا که به خاطر سابقه ۱۴۰۰ ساله اش، قواعد پخته ای دارد. وقتی شیخ فضل الله و مخالفان مشروطه، آن را بدعت و حرام اعلام کردند و به محمدعلی شاه به عنوان شاه اسلام پناه تکلیف کردند مجلس را به توپ ببندد، رهبران دینی حامی مشروطه، از همین قواعد فقهی، استدلال هایی آوردند که نه تنها اثبات می کرد مشروطه بدعت نیست بلکه مشروطه را از باب مقدمه واجب، واجب می خواند. از این راه، دستگاه فقه توانست مشروطه و الزاماتش را تأیید کرده و مشروعیت بدهد.

فقه می تواند عرف را وارد اداره زندگی کند و بنیادی برای حقوق مدرن باشد. فقه، توان نقد سنت و دفاع از تجدد را دارد. اگر فقه را از دین شناسی مان حذف کنیم، انگار هواپیمایی داریم که فرودگاهی ندارد. فقه تنها دانش عملی ماست که می تواند تکنیک های زندگی را یا مستقیماً تولید کند یعنی «قواعد مدنی» یا مقدماتش را فراهم کند یعنی پایه ای برای حقوق اساسی، مدنی و شهروندی باشد. از این رو اگر قسمت های دیگر دین را نقد و اصلاح کنید ولی به حوزه فقه توجهی نکنید، همه نوگرایی ها متوقف می شود.

برای این امر می توان به تجربه تاریخی جدالها بین مورخ، فیلسوف، مفسر و فقیهان ارجاع داد. قدرت گفتمان یا سامانه فقهی است که بقیه را به حاشیه می راند. نه تنها روشنفکری دینی که حتی روشنفکران سکولار نیز وظیفه دارند در راه اصلاح دستگاه فقهی به جای طرد آن گام بردارند چرا که فقه طردشدنی نیست. افرادی مثل علی اکبر داور، فروغی، مصطفی عدل و تقی زاده، در دوره مشروطه، بیشترین توجه شان به ادبیات فقهی بود تا بتوانند وضع جدید را پشتیبانی کنند. موضوع غایب روشنفکری دینی امروز توجه به اصلاح دستگاه فقهی است. بر این اساس می شود یک علامت سؤال بزرگ گذاشت که «چرا روشنفکری دینی در توصیف وضعیت فقه در جهان اسلام، به یک توصیف متفن و قریب به واقعیت نرسیده است؟» امروز ما به نگارش کتابی شبیه کتاب «جامعه باز و دشمنان آن» (نوشته پوپر) در حوزه تجربه فقهی نیاز داریم.



## تحلیل و تبیین



مدتی است انجمن اندیشه و قلم با همکاری بنیاد اندیشه و احسان توحید، سلسه بحث‌هایی را به صورت پخش زنده از طریق لایو اینستاگرام برگزار می‌کند. یکی از سخنرانان این نشست‌ها حجت الاسلام داود فیرحی بود. پژوهشگر علوم سیاسی و اندیشه سیاسی اسلام است. وی دارای دکترای علوم سیاسی از دانشگاه تهران و دارای تحصیلات حوزوی بوده و استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران است. او از جمله تنوریسن‌های فکری، دینی و علوم سیاسی جریان روشنفکری در کشور است. این سخنرانی که واکنش‌های بسیاری نیز به دنبال داشت درباره روشنفکری دینی بود. داود فیرحی با بیان اینکه جریان روشنفکری دینی بزرگترین جریان کشور است و تحول آفرین در دانش‌های حوزوی است، مزیت‌های متعددی را برای جریان روشنفکری دینی بر شمرد. سپس در ادامه به چهار معضل اصلی جریان روشنفکری دینی پرداخت. ایشان تبدیل دین به ایدئولوژی، غفلت از فقه و الاهیات عملی و تکیه زیاد بر فلسفه و کلام، دوگانه‌سازی فقه و اخلاق، خلط بین فقه سنتی و سنت فقه‌ای را به عنوان نقدهایی بر جریان روشنفکری دینی برمی‌شمارد.

فیرحی می‌گوید برخی تصور می‌کنند نظر اولویت دارد و اگر نظر اصلاح شود، عمل هم اصلاح می‌شود. حال آنکه تجربه تاریخی برعکس این را می‌گوید! غفلت روشنفکران دینی ما از فقه باعث شده همیشه در تله ادبیات بدعت بیفتند و مخالفانشان آنها را به چیزهایی متهم کنند که نیستند! او در نهایت تاکید می‌کند نه تنها روشنفکری دینی که حتی روشنفکران سکولار نیز وظیفه دارند در راه اصلاح دستگاه فقهی به جای طرد آن گام بردارند چراکه فقه طردشدنی نیست!

خلاصه اینکه داود فیرحی در این سخنرانی، به روشنفکران دینی این انتقاد را وارد می‌کند تا زمانی که به فقه بی‌توجهید، نوگرایی متوقف است!

چند نکته قابل تامل در این سخنرانی وجود دارد. فیرحی نیز از جمله متفکرین نواندیشی است که خواستار مدرن‌سازیسیون ایران از منظر دینی و فقه‌های است. او سعی دارد قرائتی عقل محور، دموکراتیک و حقوق بشری از دین ارائه دهد. البته برخی معتقدند بین روشنفکری دینی و نواندیشی دینی تمایز است و تمایز سرروش و فیرحی را در همین معرفی می‌نمایند. به هر حال ظاهراً فیرحی این تمایز را نمی‌پذیرد. اما نکته اینجاست که اساساً این دو مسیر در راستای هدفی واحد است. پروژه فیرحی که بازخوانی جدیدی از فقه سیاسی است در همین راستا صورت می‌گیرد. او روشنفکری دینی را راه سومی معرفی می‌کند که به دنبال توازن بین سنت و تجدد است! حال آنکه مشخص است که روشنفکران ما، به دنبال خوانشی هستند که با تفکر مدرن همخوانی پیدا کند و این چه توازنی است؟! این نوع روشنفکری که دلداده به تفکر مدرن است، به تهی ساختن دین و سنت می‌انجامد. البته که فقه پویا ما باید خود را با شرایط عصر خود مبتنی بر دستگاه فقه جواهری تطبیق دهد اما این بینشی متفاوت با خواسته روشنفکران دینی است.

نکته آخر آنکه به نظر می‌رسد این دسته از نواندیشان حوزوی مانند فیرحی، رسول جعفریان و سرروش محلاتی، که سعی در اصلاحات فقهی و دستگاه اجتهادی برای مسائل جدید دارند، از نگاه روشنفکری دینی مانند سرروش آفت بیشتری برای گفتمان اسلام ناب داشته باشد.



یادداشت |

## نقد آرای جواد طباطبایی

دکتر سید جواد میری ▲

جدیدترین اثر سید جواد طباطبایی با عنوان کتاب «ملت دولت و حکومت قانون (جستار در بیان نص و سنت)» به تازگی منتشر شده است. آنچه پیش روست قسمت دوم مقاله مفصل سید جواد میری در نقد اندیشه‌های جواد طباطبایی است:

### ۴. تحول امر زبانی در ایران و تحمیل ترکی

در آثار طباطبایی اثری در باب «فلسفه زبان» یا «جامعه‌شناسی زبان» و حتی مباحث مربوط به «زبان‌شناسی محض» وجود ندارد، ولی این بدان معنا نیست که «ردپای دغدغه‌های زبان‌شناختی» در آثار طباطبایی بالکل منتفی است. بالعکس در آثار طباطبایی نوعی از «تأمیلدن» درباره امر زبانی قابل مشاهده است که در کانون آن «زبان فارسی» در نسبت با دو زبان «ترکی» و «عربی» وجود دارد و اگر بتوان این تأملات در هم تنیده طباطبایی را کنار هم قرار داد و صورت‌بندی مفهومی کرد، آنگاه شاید بتوان گفت بحث‌های طباطبایی قابلیت تبدیل شدن به یک «چشم انداز نظری» در باب «امر زبانی» در ساحت جامعه ایرانی را دارا می‌باشد. به سخن دیگر، طباطبایی در باب زبان به مثابه یک «مقوله مفهومی» نمی‌پردازد، بل از «منظر مصداقی» به مباحث زبانی ورود می‌کند و روایت خویش از «زبان انسان ایرانی» را مفصل‌بندی می‌کند. این نحوه‌ی ورود



جواد

میری

دانشیار جامعه‌شناسی و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مصداقی بر خلاف نظریه پردازی‌های مفهومی، چامسکی / تارسکی / کارناب / فرگه / اراسل / داوینسون / رابِل / سوسور / پینکر (یا فیلسوفان قاره‌ای همچون هامان، هردر، هومبِلت، هایدگر، گادامر و هابرماس که تلاش می‌کردند کارکرد جهان-آشکارگی زبان را مورد تأمل قرار دهند)، از چشم اندازی مصداقی به زبان و جهان انسان ایرانی ورود می‌کند و پیشاپیش مفروضات جوهری سترگی در باب «ماهیت انسان ایرانی» به مثابه «سنگ خارا» را در مفصلبندی نظری خویش در باب زبان ملحوظ می‌کند. البته این غیرقابل کتمان است که استعاره‌ها بی-طرف نیستند، بل به صورت ظریفی حدود و ثغور ذهنیت انسان را به هنگام اندیشیدن و صورتبندی به خدمت خویش درمی‌آورند. اینکه طباطبایی از مفهوم «سنگ» به مثابه یک استعاره برای ترسیم چارچوب «عالم انسان ایرانی» استفاده می‌کند به نوعی «مفروضات پشت صحنه» ذهن خویش را به نمایش می‌گذارد. به سخن دیگر، عالم انسانی ماهیتش «سنگ-گونه» نیست، بل ماهیتش از سنخ «شدن» (Becoming) می‌باشد ولی استعاره «اورینتالیستی» طباطبایی موجب گردیده است که او تحولات زبانی و تطورات جهان ایرانی را ذیل استعاره سنگ-گونه صورتبندی کند.

در تاریخنگاری طباطبایی تلاش بر این است که منطق تحولات زبانی در ایران را با مفاهیم «دم دستی» و «ساده انگارانه» -از منظر تنوریک- صورتبندی کند ولی واقع امر این است که پرسشی بنیادین در باب «زبان» و «دین» در فلات بزرگ ایران و منطقه ایران بزرگ فرهنگی و «جهان ایرانی» مغفول مانده است. این سخن به چه معناست؟ نکته‌ای که بسیاری از اندیشمندان ایرانی در باب آن سخن گفته اند ولی هیچ نظریه‌ای در مورد آن مفصلبندی نکرده اند «تحولات زبانی» در ایران است. به عبارت دیگر تحول زبانی (و حتی دینی و مذهبی) در ایران از «زبان‌های آریایی» به «زبان‌های ترکی و عربی» چگونه رخ داده است؟ در مطالعات ادیان بحث‌های مهمی در باب تغییر دین (Religious Conversion) در ساحت تمدنی و فرهنگی و فردی صورت پذیرفته است ولی تحولات دینی و مذهبی در ایران هنوز از منظر مطالعات اجتماعی مورد بررسی قرار نگرفته است و بسیاری از پژوهش‌ها که در این سه حوزه (دین، مذهب و زبان) به فارسی به چاپ رسیده است فاقد بنیان‌های نظری انتقادی می‌باشند. به عنوان مثال، ما هنوز در ایران نمی‌دانیم که چگونه دین رسمی پادشاهی ساسانی که «زرتشتی» بود در این امپراطوری رعایایش به یهودیت، بودایی، مسیحیت، مانویت، و سر آخر به اسلام تبدیل شد؟ به سخن دیگر، تحولات دینی و تغییر دین در ساحت تمدنی چگونه و مبتنی بر چه مولفه‌هایی بوده است؟ اینکه صرفاً بگوئیم «بازور شمشیر»

یا «به دلیل عدالت اسلامی» نمی‌تواند مسئله «تغییر دینی» (Religious Conversion) در جهان ایرانی را توضیح دهد. همین نقد نیز در نسبت با «امر زبانی» قابل طرح و بررسی است. به تعبیر رساتر، تحولات زبانی در آذربایجان و مناطق مهمی از ایران و حتی فلات بزرگ ایران با تعبیری که محمود افشار، جواد شیخ‌الاسلامی، ناصح ناطق و جدیداً طباطبایی از آن یاد می‌کنند قابل صورت‌بندی نظری نیست. دقیقاً به همین دلیل که این متفکران نظریه‌ای برای تبیین منطق تحولات زبانی و دینی و مذهبی در ایران ندارند به مفاهیمی همچون «تحمیل زبان» یا سردرگمی‌های مفهومی - مثلاً طباطبایی زبان کنونی در آذربایجان را با واژه آذری بیان می‌کند و در جای دیگر از زبان ترکی در سده‌های چهارم و پنجم سخن می‌گوید و مشخص نیست که چطور از زبان ترکی در سده چهارم مردم ایران به زبان آذری در سده پانزدهم خورشیدی رسیده‌اند - دچار گشته‌اند.

طباطبایی اول مفهوم «زبان آذری» را برای «آذربایجان کنونی» جعل می‌کند و این زبان آذری را - که به گفته کسروی زبان باستان در آذربایجان بوده است - در صورت زبان محلی کنونی در ایران صورت‌بندی می‌کند و سپس ادعا می‌کند که کوشش‌های مذبحخانه‌ای از طریق دشمنان برای «تحمیل ترکی» به مردمان بخش‌هایی از ایران در جریان است. اما پرسش اینجاست که زبان کنونی مردم بخش‌هایی از ایران «زبان فهلوی آذری» نیست، بل «زبان ترکی» - با صفت آذربایجانی - است و امکان تحمیل زبانی که خود مردم به آن زبان گویش می‌کنند عقلاً محال است. چرا طباطبایی موضوعی به این بداهت را منکر می‌گردد؟ مبنای زبان‌شناختی این انکار مردم‌شناختی و اتنوگرافیک در روایت طباطبایی چیست؟ البته در کتاب «ملاحظاتی درباره دانشگاه» طباطبایی سخنی به غایت درست درباره جایگاه گفتمان دانشگاهی دارد و می‌گوید که منطق آکادمیک به اینگونه است که مباحث سیاسی و امنیتی را باید در جاذبه مغناطیسی دانشگاه به بحث‌های دانشگاهی تبدیل کرد و نه اینکه مباحث آکادمیک را امنیتی و پلیسی کرد. اما جالب است که این رویکرد درست و متدولوژیک خویش را در کتاب ملت، دولت و حکومت قانون به فراموشی می‌سپارد و مباحث زبانی که ذاتاً از مقولات آکادمیک هستند را سیاسی و امنیتی می‌کند تا بحث و صورت‌بندی مسائل آکادمیک تا اطلاع ثانوی در ایران قدغن بگردد. این تغییر در روش و تذبذب در استراتژی را چگونه باید تفسیر کرد؟ به نظر من این تغییر در روش و تذبذب در استراتژی در ساحت روان‌شناختی قابل طرح و بررسی نیست، بل ریشه این تغییر متدولوژیک را باید در «فقدان نظریه تحول زبانی» در بین متفکران ایرانی دانست که موجب شده است سخن گفتن از واژه ترکی یا مفهوم «زبان ترکی» برای لسان

ایرانیانی که زبان مادریشان ترکی است تبدیل به «تابوی آکادمیک» گردد. به دیگر سخن، اگر طباطبایی نظریه‌ای در باب چرایی تحول زبانی از «زبان آذری فهولی» به «ترکی آذربایجانی» در تاریخ ایران الی عصر حاضر می‌داشت، آنگاه مجبور نمی‌شد یک جاسخن از «زبان آذری» در بستر کنونی ایرانی بزند و در جای دیگر سخن از «تحمیل ترکی» به بخش‌هایی از مردمان ایران توسط عوامل بیگانه بزند و همزمان از زبان قبیله‌ای ترکان در سده‌های پیش در ایران سخن به میان بیاورد و هیچ ربط منطقی بین آن زبان در ایران سده‌های چهارم و پنجم و زبان کنونی ترکی در ایران در قرن چهاردهم شمسی در روایت خویش لحاظ نکند.

زبان ملی ایرانیان زبان عربی بوده است و این سخن بدین معناست که زبان دینی اهل علم در ایران زبان عربی بوده است و مفهوم ملّۀ در بستر پیشا-مشروطه به معنای «ملّی» (ناسیونال) در عصر مدرن نبوده است و آنچه درباره جایگاه زبان فارسی می‌توان گفت این است که (در کنار زبان ترکی) در ایران زبان دیوانی و درباری و شعر و ادب و تدریجاً زبان مشترک در جهان ایرانی و حتی هندوستان و بالکان و آسیای صغیر و اوراسیا تا پیش از ورود استعمار می‌گردد.

اما «زبان ملی» مفهومی مدرن است که با مشروطه و تأسیس نظام سیاسی ملت-دولت سامان پیدا می‌کند و به هیچ روی نمی‌توان فارسی را زبان ملی (یعنی زبان واحد رسمی یک ملت) در عصر پیشامدرن صورتبندی کرد. آنچه امروز در باب زبان در ایران می‌توان گفت این است که ما چهار سنخ از زبان را باید از هم متمایز کنیم: زبان مادری، زبان ملی، زبان رسمی و زبان مشترک. زبان مادری در ایران بسیار متکثر و متنوع است و زبان ملی در ایران به دو مفهوم زبان ملی پیشا-مشروطه و زبان ملی پسا-مشروطه قابل تفکیک است. هنگامی که از زبان ملی (یعنی زبان دینی که با آن کُتُب مقدس و آئین‌های مذهبی برگزار می‌گردد) در دوران پیشا-مشروطه صحبت می‌کنیم حداقل می‌توانیم از پنج زبان ملی (عبری، پهلوی، عربی، ارمنی و آرامی) سخن بگوئیم ولی هنگامی که از مفهوم «زبان ملی» در دوران پسا-مشروطه ایران سخن می‌گوئیم از این مفهوم به معنای ناسیونالیته و ملیت سخن می‌گوئیم و در این معنای مستحدثه تمامی زبان‌هایی که در داخل مرزهای ایران قرار دارند به عنوان زبان‌های ملی (یعنی متعلق به ملت ایران و برآمده از فرهنگ‌های ملیت ایرانی که به صورت مدرن جعل گشته است) یاد می‌کنیم.

تاریخنگاری که طباطبایی در باب زبان فارسی و ملت ایران می‌کند از اساس ایدئولوژیک است و دقیقاً نقدی که او به اصحاب ایدئولوژیک می‌کند مبنی بر اینکه «امر دینی» در ایران را ایدئولوژیک کرده‌اند، خود او نیز مرتکب

شده است ولی نه در نسبت با امر دینی، بل در نسبت با «امر ملی». او امر ملی را تبدیل به سلاحی ایدئولوژیک کرده است و موجبات رشد ناسیونالیسم ملیتانت را در ایران فراهم می‌کند که در درازمدت می‌تواند پایه‌های وحدت ملی کشور را دچار چالش‌های بنیادین کند. زیرا وحدت ملی در ایران باید ذیل «امر متنوع» سیاستگذاری و مدیریت گردد و هر رویکردی که این تنوع فرهنگی، زبانی، دینی، مذهبی، سیاسی و زبانی را سرکوب می‌کند مذموم و ضد وحدت ملی ایران در قرن پانزدهم شمسی خواهد بود.

۵. تأملی در باب مقوله «فرهنگ» و «فارسی-سنترسم» در مطالعات زبانی یکی از بزرگترین اشکالات عمده در روایت طباطبایی گفتن سخنان بی‌منبا و ضد منطق آکادمیک-اجتماع علمی- است که او بر قلم جاری می‌کند و -به دلیل دوری از فضای آکادمیک- آنها را «وحي مُنزل» قلمداد می‌کند. یکی از بنیادی‌ترین آداب منطق آکادمیک «تواضع علمی» است و این تواضع نه به معنای روانشناختی کلمه -که در نسبت با اخلاق فردی در ساحت روانشناسانه قابل تحلیل است- بل در نسبت با دینامیسم منطق تحولات نظریات علمی است که به هیچ وجه امکان «جزم» و «دگماتیسم» را به کسانی که در زی علم هستند نمی‌دهد.

اولین نکته‌ای که در این باب می‌توان گفت این است که اساساً نظریه‌های علمی را مگر می‌توان بدون مناقشه فرض کرد؟ اساس نظریه‌های علمی بر روی «بقاش» و «تقریر محل نزاع» شکل می‌گیرد و اگر مناقشه در ساخت علم نباشد آنگاه اقلیم علم تبدیل به ساخت دگم خواهد شد

تصوری که طباطبایی از «مناقشه» دارد در چهارچوب نظریه‌های علمی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا او مناقشه را در نسبت با «صفت فاضلان» در گیومه قرار می‌دهد تا نوعی تخفیف مقام نقد را به مخاطب القا کند و شاهد این «تخفیف مقام نقد» لحن جمله بندی طباطبایی از ساختمان نظری خویش است. او می‌گوید نه تنها مناقشه جایگاهی ندارد، بل مناقشه‌های مهم که به روایت او از «نظریه عام اصلاح دینی» می‌شود صرفاً نوعی «عرض اندام فاضلان» (بخوان بی‌مایه) است، زیرا این نقدهای فاضلان» نمی‌تواند «رخنه‌ای در بنیان نظریه [من] بیفکند که اساس نظریه را خدشه دار کند» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۲۹۱).

در جستار چهارم در کتاب ملت، دولت و حکومت و قانون طباطبایی بحث مهمی را مطرح می‌کند و می‌نویسد:

«از زمانی که زبان آذری کنونی در آذربایجان رواج پیدا کرده، آن زبان، به انتخاب آزادانه مردم آن ایالت، زبان محلی غیرعلمی باقی مانده است، و البته



هرگز زبان مدرسه و فرهنگ نبود...» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۸۶).

نخستین پرسشی که می‌توان از طباطبایی پرسید این است که فرهنگ چیست؟ نسبت زبان و فرهنگ چیست؟ آیا زبان مقوله‌ای مُنفک از فرهنگ است و یا اساساً می‌توان فرهنگی را بدون زبان متصور شد؟ فرهنگ در علوم اجتماعی آکادمیک معنای گسترده‌ای دارد و نمی‌توان هیچ ساحتی از ساحات حیات مولد انسانی را در نظر گرفت که ذیل مفهوم «فرهنگ» (Culture) قرار نگیرد. طباطبایی کماکان ذیل «سیاست‌گذاری‌های فرهنگی دوران پهلوی» -در سنت روشنفکری باستانگرا- به مقوله زبان و فرهنگ در ایران و مشخصاً در نسبت با زبان ترکی می‌اندیشد.

اگر یک نگاه گذرا به تولیدات شفاهی و کتبی در عرصه‌های مرثیه، شعر، ادبیات، نوحه، تئاتر، فیلم و امپراتوری فضای مجازی در جهان دیجیتالیزه شده بیفکنیم، آنگاه متوجه می‌شویم که سخنان طباطبایی تا چه حد از بنیان‌های نظری سست برخوردار است و اساساً فهمی از مفصلبندی نظری مقوله «فرهنگ» در سنت علوم اجتماعی ندارد، بل بیشتر ناظر بر تحریک نیروهای «سیاسی، امنیتی... دارد که...» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۴۰) این نوع از رویکردها را در قبال اصحاب آکادمیک اتخاذ کنند تا کسی سخنی بر خلاف این ایدئولوژی جدید نگوید. به دیگر سخن، صورتبندی طباطبایی از مقوله زبان و فرهنگ به صورت بنیادین دچار اشکال است. زیرا زبان و فرهنگ به دو ساحت منفک از هم قابل تفکیک نیستند، بل ما دائماً با پدیدار «زبان-فرهنگ» روبرو هستیم و آنچه در ایران شاهد آن هستیم این است که کدامین زبان-فرهنگ‌ها قابلیت مفصلبندی در «عرصه رسمی» کشور را دارند و آنچه طبق قانون اساسی به صورت آزادانه مورد گزینش ملت ایران قرار گرفته است این است که در «عرصه رسمی» زبان فارسی به عنوان تنها زبان رسمی کشور باشد ولی این به هیچ روی بدین معنا نیست که مردم آزادانه انتخاب کرده اند که «زبان فرهنگ» خویش را از عرصه عمومی جامعه بیرون برانند. این اساساً از منظر «علوم شناختی» ناممکن است و هیچ انسانی و قومی قادر به انتخاب چنین حرکتی نیست ولی پرسش اینجاست که چرا طباطبایی دست به چنین «خط‌های سترگ شناختی» (General Cognitive Fallacies) می‌زند؟

پیشتر من به دورویکرد کلان در مطالعات زبانی اشاره کردم و گفتم که ما می‌توانیم امر زبانی را به مثابه یک مقوله جهانشمول از «چشم‌اندازی نظری» یا «منظر مصداقی» مورد مطالعه قرار دهیم و همچنین اشاره کردم که رویکرد طباطبایی مبتنی بر چشم‌انداز نظری نیست، بل او از «منظر مصداقی» تلاش

می‌کند امر زبانی را - نه مثابه امری جهانشمول بل - به عنوان یک پدیده در ایران ذیل زبان فارسی صورتبندی کند. حال ببینیم که این رویکرد طباطبایی از «منظر مصداقی» دارای چه مشکلات لاینحلی است که در کلیتش بنیان نظری منطقی فهم تحولات در ایران او را کاملاً تحت تأثیر قرار می‌دهد و او را به عنوان یکی از ایدئولوگ‌های برجسته سنت روشنفکری باستانگرا تقلیل می‌دهد و در نتیجه روایت او از ایران را نمی‌توان به عنوان جامع سه سنخ از امر جمعی در آینده ایران در نظر گرفت.

در کتاب ملت، دولت و حکومت و قانون طباطبایی می‌گوید:

«ترکی گویی شاه اسماعیل صفوی، و دیوان او، یکی از نمونه‌های جالب این انتخاب طبیعی است، زیرا اگر چه برخی از جانشینان او ترکی می‌دانستند، در بار آنان نیز به زبان ترکی سخن گفته می‌شد، اما زبان مشترک مردم ایران فارسی بازماند. این دیوان، که به زبان ترکی آذری سروده شده، به لحاظ زبان شناسی و تاریخی بسیار جالب توجه است. اگر فارسی زبانی که هیچ از ترکی آذری نمی‌داند غزل‌های آن را بخواند می‌تواند کمابیش تصور روشنی از مضمون آنها داشته باشد، در حالی که کسی که جز ترکی امروزی ترکیه را نداند هیچ از آن دیوان نخواهد فهمید. به این دلیل، چنان که در جاهای دیگری نیز اشاره کرده‌ام، چنین نوشته‌هایی بخشی از ادب فارسی هستند و یکسره بیگانه از ادبیات جدید ترکی. می‌توان این دیوان ترکی شاه ایران را با دیوان‌های فارسی سلطان‌ها یا خلیفه زاده‌های عثمانی بایزید، سلیمان، محمد دوم، بایزید دوم، سلیم اول و مراد سوم مقایسه کرد. به لحاظ مضمون‌ها و درون مایه‌ها آن دیوان ترکی و این دیوان‌های فارسی به یکسان فصلی در تاریخ ادب فارسی به شمار می‌آیند» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۸۶).

برای اینکه بدانیم چرا کسی که فقط ترکی استانبولی معاصر را می‌داند، نمی‌تواند درک درستی از دیوان ترکی آذربایجانی شاه اسماعیل داشته باشد ما نیازمند فهم پروسه «اسلام-زدایی» (De-Islamization) در ترکیه مدرن هم در ساحت فرهنگ و هم در ساحت زبان و هم در ساحت «فرهنگ-زبان» ترکیه هستیم که از قضا در ایران با حرکت‌های «پیرایش زبانی» و زدودن زبان فارسی از واژگان عربی و ترکی (و حتی تصمیم برای تغییر رسم الخط کوفی) همراه گشت.

به سخن دیگر، اگر کسی که جز ترکی استانبولی معاصر را نداند دلیل نا آگاهی‌اش با ارجاع به «ادب فارسی» قابل تفسیر نیست، بل باید تحولات دیگر اجتماعی و تمدنی و حتی تغییرات متافیزیک در جوامع معاصر مسلمانان را نیز مد نظر قرار دهد. تحولات مدرن در جهان اسلام، منجمله در ترکیه، موجب شده است که این «مضامین مشترک اسلامی» با توسل به سیاست گذاری‌های

اسلام-زُدایانه در آغاز قرن بیستم، تأثیر عمیقی بر «جهان-زبان» ملل اسلامی وارد کند که طباطبایی هیچ اشاره‌ای به آنها نمی‌کند و صرفاً به صورت ایدئولوژیک تلاش می‌کند<sup>۱</sup>) زبان ترکی در آذربایجان را تقلیل به آذری بدهد و (۲) سپس زبان آذری را شعبه‌ای از زبان فارسی بخواند و (۳) سرآخر بگوید که زبان آذری کنونی در آذربایجان بخشی از ادب فارسی است؛ در حالیکه این مفصلبنندی صورت مسئله از بُن نادرست است و ترسیم کردن یکی از کلاسیک‌ترین متون زبان ترکی آذربایجانی در ایران به عنوان بخشی از ادب فارسی، نشان از این دارد که گوینده مفهوم کلی زبان را از قاموس خویش حذف کرده است و به جای آن مفهوم جزئی «زبان فارسی» را قرار داده است و تلاش می‌کند تحولات زبانی و امر زبانی را ذیل مفهوم جزئی زبان فارسی تجزیه و تحلیل کند و به همین دلیل دچار «فارسی-سنترسیم» شده است.

مسئله مهمی که طباطبایی در اشاره به «شاه اسماعیل صفوی» و دیوان خطایی» مورد غفلت عمدی قرار می‌دهد این است که شاه اسماعیل صفوی کسی است که در تاریخ جدید ایران و شکلدهی «سند ایرانیت» شاید یگانه باشد و او را باید «شاه کتاب-دار» نامید. اما جالب است که در تاریخنگاری معاصر ایرانی نه نامی از این کتاب هست و نه نشانی از «سنددار هویت ایرانی» که پانصد سال بعد از فردوسی ایران را به معنای واقعی و سیاسی و فرهنگی کلمه به وحدت رساند و شناسنامه ایران را در سطح جهانی ثبت واقعی-نه ذهنی-کرد ولی شگفتی اینجاست که فروغی (و طباطبایی) این واقعه بنیادین در تاریخ ایران را نادیده انگاشته اند و سند هویت ایرانی را به فردوسی نسبت داده اند تا به شاه اسماعیل خطایی. البته شاید یکی از دلایل بنیادین این حرکت در تاریخ معاصر ایران به این امر باز می‌گردد که فهم از ملت در آستانه قرن ۱۴ شمسی در ایران به سه نحله گوناگون تقسیم شده بود و سلسله پهلوی کانون برآیند امر جمعی در روایت تجدد و باستانی بود و در این برساخت شاه اسماعیل صفوی و کتاب دیوان خطایی نمی‌توانست جایگاهی در ساخت «ملت» (ناسیون) جدید باستانی داشته باشد.

#### سخن پایانی

طباطبایی در «ملت، دولت و حکومت قانون» تلاشی سترگ به خرج داده است تا فلسفه سیاسی مشروطیت را ترسیم و تدوین کند و آن را چون پادزهری بر ضد اسلامگرایی برساخت کند. به عبارت دیگر، تلاش طباطبایی بر این است که فلسفه سیاسی مشروطه را به عنوان «نظریه عام اصلاح دینی» تدوین کند تا بتواند تمایلات سلفی‌گری موجود در ایدئولوژی‌های التقاطی اسلامگرایی را

که وحدت سرزمینی ایران را دستخوش مخاطرات بنیادین کرده‌اند، بگیرد. زیرا روشنفکری دینی با برساخت نظریه «انقلاب مشروعه» باعث شده است تمامی دستاوردهای تمدنی مشروطیت به فنا برود. مقدماتی که طباطبایی می‌چیند این است که سنت روشنفکری دینی با رویکرد اسلام‌میسم (بخوانید سلفی‌گری شیعی) موجبات انحطاط ایران را فراهم آورده است.

اما طباطبایی هیچ تحلیلی در باب فاصله تدوین قانون مشروطیت در مجلس اول و تأسیس سلسله پهلوی تا ۱۳۵۷ به ما ارائه نمی‌دهد و صرفاً به این نکته بسنده می‌کند که «مخالفان و موافقان... خلطی میان مشروطیت با سلطنت ایجاد کرده بودند»... [و هر دو]... به آن خلط دامن می‌زدند» (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۵۰).

نکته اینجاست که فرمان مشروطیت در ۱۴ مرداد ۱۲۸۵ توسط مظفرالدین شاه قاجار به امضا رسید و از روز صدور فرمان مشروطیت تا خروج پهلوی دوم از ایران ۷۲ سال سپری گشت ولی طباطبایی هیچ تحلیلی در باب پنجاه و دو سال - از روز تاجگذاری رضا شاه تا خروج محمدرضا شاه از ایران - حکومت پهلوی به ما ارائه نمی‌دهد و صرفاً تاریخ را با ارجاع به «ایده‌های مطرح شده» توسط آل احمد، شریعتی و داوری تبیین می‌کند و آنها را متهم به «تصفیه حساب با سلطنت از طریق مشروطیت» (۱۳۹۸: ۵۱) معرفی می‌نماید.

اما در ساحت علوم اجتماعی ما می‌آموزیم که تاریخ صرفاً مبتنی بر «ایده‌ها» تحول پیدا نمی‌کند و تاریخ معاصر ایران نیز صرفاً با ارجاع به ایده‌های متفکرانش قابل تفسیر نیست، بل ما نیازمند فهم دقیق مناسبات تولیدی در ایران و نسبت آن با معادلات سرمایه در جهان و در ربط با نظام کلان جهانی و معادلات سرمایه داری و تعادل قوای سیاسی بین قدرت‌های جهانی در دوران جنگ سرد و وضع کنونی جهان هستیم. به سخن دیگر، به جای اینکه بگوییم شیخ فضل‌الله نوری و داوری باعث به فنا رفتن «ایده بنیادین مشروطه» گشتند، باید مبتنی بر رویکرد جامعه‌شناسی سیاسی و تحلیل فلسفه سیاسی به این پرسش پاسخ دهیم که دوران پهلوی چگونه جامعه ایران را از بنیان‌های تحدید قدرت مبتنی بر فلسفه سیاسی مشروطه دور کرد تا اساساً بحث تقسیم قوا به مثابه یک «رویه حقوقی نهادینه شده» در جامعه ایران تا اطلاع ثانوی ناممکن و دسترس ناپافتنی گردد؟

نکته مهم دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد و باید بیشتر در باب آن تأمل کرد نظریه عام اصلاح دینی طباطبایی در مقایسه با نظریه پروتستان‌تیسیم روشنفکری دینی است و مقارنه این دو با چهار نظریه رقیب «ولایت فقیه» (در خوانش‌های اسلام‌گرایی فقه‌ای) نظریه «احیادین» و «نظریه حکمت و حکومت» (حائری) و «نظریه هفت‌گانه معرفت دینی» (علامه جعفری) که هر کدام از منظری خاص

به حکومت و مسئله قانون گذاری و نقش «ملت» می پردازند. البته طباطبایی به هیچ وجه به «تأثیر مشروطیت» در نحله های رقیب اشاره ای نمی کند و این گونه وانمود می کند که مشروطه خواهی در هیچکدام از نظریات رقیب حضور معنا دار ندارد و او اساساً تنها سخنگوی سنت فلسفی مشروطه خواهی در ایران است. یقیناً این مدعا قابل مناقشه است ولی تمایز بین «جنبش» و «انقلاب» در نسبت با مفهوم مشروطیت - که یادآور دو مفهوم «نهاد» و «جنبش» شریعتی است - از نظر مفهومی قابل تأمل است و می توان از آن برای فهم و تحلیل جنبش های مطالبه گر مردم ایران در وضع کنونی استفاده کرد.

آخرین نکته این است که طباطبایی بین «سلفی گری» و «اسلامگرایی» هیچ تمایز بنیادینی قائل نگشته است و این موجب گردیده است که مشروطه خواهی و اسلامیسم را مانند دو «دشمن» مفهومی بینه کند و از این مهم غافل گردد که این دو رویکرد از منظر فلسفی متضاد یکدیگر نیستند، بل هر دو مبتنی بر ایده «سوژه وارگی» هستند و از این مهم تر اینکه اسلامیسم دارای گرایش های متنوعی در سپهر اندیشه ایرانی است.

تلاش می کند مشروطه خواهی را آنتی تز این جریان های فکری منبعت از اسلامیسم قرار دهد، در حالی که اسلامیسم با هر چهار خوانش فقهاتی، لیبرالی، سوسیالیستی و دموکراتیک با نوعی از مشروطه خواهی نسبت تاریخی و فلسفی عمیق دارد که جای بحث درباره آنها در دفتری دیگر خواهد بود

ولی نباید از نظر دور داشت که طباطبایی از «ملیت» یک «دیانت جدید» می سازد ولی بنیان اصلی بحث او ملت نیست، بل مفصلبندی نظری تتولوژی نوین برای «دولت» - به معنای State - است که تلاش می کند تتولوژی دولت «ولایت فقیه» را کنار بزند. زیرا ولایت فقیه «تتولوژی دولت» در ایران پسا- انقلاب است و طباطبایی عبور از این تتولوژی را با تتولوژی آلترناتیو ملیت «دنبال می کند. البته خام اندیشی است که مفهوم «ملیت» در روایت طباطبایی را مترادف با جمیع وجوه مردم ایران و فرهنگ ها و زبان ها و ادیان و مذاهب و تکر آن بگیریم. زیرا او سخنگوی یک وجه از «مردم ایران» است و نه کلیت سه سنخ از مردم ایران.

## تحلیل و تبیین



جواد میری دانشیار جامعه شناسی و عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است. او چند سالی است که به نقد آرای جواد طباطبایی تنوریسن جریان نئولیبرال حزب سازندگی می پردازد. همان گونه که در شماره قبل توضیح دادیم ایشان در مقاله مفصلی به مناسبت کتاب جدید جواد طباطبایی با عنوان «ملت، دولت و حکومت قانون»، نقد و نظر و ملاحظات اساسی نسبت به این کتاب و اندیشه های طباطبایی دارند. در شماره قبل بخشی از این مقاله را آوردیم و تحلیل کردیم. در این شماره نیز مختصری از بخش دوم (نهایی) آن ارائه شده است. ظاهراً جواد میری در حال تکمیل این مقالات خود است تا آنها را در یک کتاب به نگارش در بیاورد.

او در این بخش به مقوله زبانی اندیشه طباطبایی پرداخته و به نقد آنها می پردازد.

میری با تبیین دو رویکرد کلان در مطالعات زبانی (که یکی امر زبانی را به مثابه یک مقوله جهانشمول از «چشم اندازی نظری» در نظر می گیرد و دیگری از «منظر مصداقی» مورد مطالعه قرار میدهد)، می نویسد رویکرد طباطبایی مبتنی بر چشم انداز نظری نیست، بل او از «منظر مصداقی» تلاش می کند امر زبانی را - نه مثابه امری جهانشمول بل - به عنوان یک پدیده در ایران ذیل زبان فارسی صورتبندی کند. البته او به نقد منظر مصداقی وی نیز اشاره می کند و نشان می دهد که این رویکرد طباطبایی از «منظر مصداقی» دارای چه مشکلات لاینحلی است و بیان می دارد که این نظریه ایشان وی را به عنوان یکی از ایدئولوگ های برجسته سنت روشنفکری باستانگرا تقلیل می دهد.

از جهت دیگر در تاریخنگاری طباطبایی تلاش بر این است که منطق تحولات زبانی در ایران را با مفاهیم «دم دستی» و «ساده انگارانه» - از منظر

تئوریک- صورت‌بندی کند ولی واقع امر این است که پرسشی بنیادین در باب «زبان» و «دین» در فلات بزرگ ایران و منطقه ایران بزرگ فرهنگی و «جهان ایرانی» مغفول مانده است.

در نهایت ایشان جمع‌بندی مختصری از دیدگاه طباطبایی ارائه داده و می‌نویسد او در مسیری که متضاد با سنت روشنفکری است، سعی می‌کند تاریخ مشروطه به بعد را از منظر همین روشنفکران مانند آل احمد و شریعتی دنبال کند، در حالی که در یک پژوهش نظری اصولی باید به فکت‌های تاریخی مراجعه شود. به نظر میری مفصل‌بندی نظری طباطبایی، تئولوژی نوین برای «دولت» - به معنای State - است که تلاش می‌کند تئولوژی دولت «ولایت فقیه» را کنار بزند. زیرا ولایت فقیه «تئولوژی دولت» در ایران پسا-انقلاب است و طباطبایی عبور از این تئولوژی را با تئولوژی آلترناتیو ملیت «دنبال می‌کند.





## اندیشه دین

- ▲ تاثیر کرونا بر آیین‌های دینی
- ▲ رسانه و مناسکی شدن دین
- ▲ دین، عامل خشونت یا راه‌رهایی از آن؟
- ▲ نهج البلاغه و معضل استبداد دینی



## مصاحبه |

# تأثیر کرونا بر آیین‌های دینی

محسن حسام مظاهری ▲

ما در مورد پدیده‌ای صحبت می‌کنیم که سه ماه از آن گذشته و هنوز به پایان نرسیده است. ما در مورد تحلیل‌های کرونا شاهد یک افراط و تفریط هستیم. به گونه‌ای که عده‌ای بشریت را به دوران قبل کرونا و بعد آن تقسیم و مابقی اتفاقات تاریخی را کنار می‌گذارند و عده‌ای دیگر هم آن را تا سطح یک سرماخوردگی ساده تقلیل می‌دهند و آن را ناچیز و کم‌اهمیت می‌شمارند. به نظر من نه باید در مانایی و تحلیل آن دچار اغراق شد و نه آن را دست‌کم گرفت. هر تعبیر و تحلیلی که از این امر داریم، باید در دایره گمانه‌ها باشد. چراکه با قطعیت نمی‌توان سخن گفت و سناریوهای مختلف را باید در نظر گرفت. در این چند ماهی که این مهمان ناخوانده وارد شده، چند تغییر را می‌توان در آیین‌های اجتماعی از جمله در آیین‌های دینی دید. همه اجتماعات و مناسک دینداران و نیز همه مکان‌های مقدس که محل اجتماع دینداران بود، به حالت تعلیق درآمده و این یک موقعیت ویژه‌ای است که تغییراتی را سبب شده است. موضوع دیگر هم‌زمانی این اتفاق با ایام خاصی مثل اعتکاف ماه رجب، اعیاد شعبانیه و مناجات‌خوانی‌های ماه رمضان است؛ یعنی مقطع مهمی که در تغییر مناسک دینی نقش بسزایی دارد. بنابراین کرونا خیلی زود با امر دینی پیوند برقرار کرد. مسأله دیگری که این موضوع را خیلی پررنگ کرد، احتمال دروازه



محسن حسام  
مظاهری

پژوهشگر حوزه ی دین

ورود این ویروس یعنی شهر قم به عنوان یک شهر مذهبی بود که این امر، بحث‌های مختلفی را مثل موضوع قرنطینه شهر و تعطیلی حرم به وجود آورد و موضع‌گیری‌هایی را از سمت روحانیون موجب شد از جمله نحوه مواجهه سیاست‌گذاری مذهبی در مقابل این امر.

به‌طورکلی کرونا سه نقش در مقابل آیین‌های دینی داشته است. اول اینکه «بازگرداننده» بود. برخی از مناسک و آیین‌ها در دوره معاصر شکل جمعی به خود گرفته بود که در دوره‌های قبل رایج نبود مثل دعاخوانی‌ها (دعای کمیل، ندبه، عرفه و...)، این مناسک خیلی از خلوت‌های عارفانه و مومنانه را از بین برده بود. کرونا این مناسک و صورت‌های اجتماعی شده معاصر را به قبل معاصر و به حالت فردی برگرداند. کرونا باعث شد مردم بر سر سجاده‌های خود برگردند. کرونا در مورد برخی دیگر از آیین‌ها «شتاب‌دهنده» بود. کرونا با توجه به محدودیت‌های فیزیکی که ایجاد کرد، بر دامنه استفاده از تکنولوژی رسانه برای گروه‌های مذهبی شتاب بخشید. تأثیر دیگر، «تغییردهندگی» بود. به دلیل آن‌که این اتفاق، یک اتفاق دفعتی بود، شاهد خلاقیت‌هایی بودیم و انواع فرم‌های روی کار آمدند. به نظر می‌رسد حتی اگر این شرایط خاص به پایان برسد، برخی اتفاقات تغییر نخواهد کرد و با ظهور اشکال جدیدی از برگزاری مراسم مواجه خواهیم شد. از جمله مراسم پیاده‌روی اربعین. کرونا به ما نشان داد که محورهای زندگی‌مان چه بوده و ما از آن‌ها غافل بوده‌ایم و نشان داد که آن‌ها چطور کار می‌کردند. در حال حاضر کرونا از آیین‌های کوچک مثل دست‌دادن تا آیین‌های بزرگ مثل نوروز را به حالت تعلیق در آورده است. لذا می‌توان گفت کرونا، آیین‌های عمومی را به حالت ایست موقت در آورده است. خیلی زود است که بگوییم کرونا با جامعه چه کاری کرد. این شرایط موقتی است و به نظر می‌رسد خیلی از تعلیق‌ها بعد از برگشتن اوضاع به حالت قبلی، به حالت قبلی برخواهند گشت. این شرایط، موقعیت خوبی بود و برای مردم فرصت بازاندیشی در آیین‌ها را فراهم کرد و انرژی و انگیزه لازم را برای تغییر در میان آن‌ها ایجاد کرد. در این شرایط جدید، مردم سه استراتژی مهم را خود انتخاب و تجربه کردند؛ تعطیلی موقت آیین‌ها، تعلیق‌ها و تعویض یا جایگزینی. بسته به نوع آیین‌ها، قشر مورد نظر و نسبت آن با سیاست، می‌توانیم بفهمیم که تأثیر کرونا بر آیین‌ها چه بوده است. به همین دلیل الان جامعه خود، فهمیده است که کدام آیین‌ها حیاتی و کدام آیین‌ها، اولویت چندانی ندارند و به نظر می‌رسد که تجربه کرونا باعث شده که بفهمیم که خیلی از آیین‌ها را خودمان ساخته‌ایم و اگر نباشند، مشکلی به وجود نمی‌آید. اتفاق مهمی که

افتاده این است که حضور فیزیکی در جامعه و روابط بین فردی و خانوادگی و زندگی در یک بدن جمعی که شکل زندگی ما بود، حذف شده و این اتفاق بسیار مهمی است.

موضوع مرگ به قدری مهم است که اولین اسطوره‌ها و دغدغه‌ها راجع به مرگ نوشته شده است. بنابراین مرگ بسیار مهم است و می‌تواند وارد پيله حفاظتی ما شود و آن را تخریب کند. جامعه در مقابل مرگ، یک سپری ایجاد می‌کند و اجازه نمی‌دهد مرگ وارد حوزه زندگی شود و اگر مرگ اتفاق بیفتد، سیستم معنایی را دچار اختلال می‌کند و وقتی در حد پاندمیک باشد، یک نظم وسیعی را دچار اختلال می‌کند. وقتی مرگ اتفاق می‌افتد، این مناسک هستند که به میدان می‌آیند تا مرگ را معنا ببخشند و رفتار ما را جهت دهند. مناسک مبتنی بر حضور بدن است و وقتی بدن غایب می‌شود، می‌توان گفت مهم‌ترین وجه مناسک غایب است. یک کارکرد مناسک مربوط به مرگ، رسیدگی به وضعیت بدن است. امکان شستن جنازه، تشییع جنازه، خاکسپاری و ... را مناسک فراهم می‌کنند. کارکرد دیگر مناسک در ارتباط با مرگ، همگرا و متحد کردن دوباره فرد با خود، با جمع اطرافش و با هستی است. ترومای جدید یک ترومای وحشتناک است و در تمام دنیا یک سوگ ابراز نشده و یک سوگ پیچیده (complicated) بروز پیدا کرده است. بنابراین ما فکر می‌کنیم که سوگ یک امر سالم، مورد نیاز و یک امر بدنی و یک امر جمعی است ولی شاهد هستیم که در تمام دنیا جای آن‌ها تغییر کرده و به شکل سابق نیست.

کریمی در پایان افزود: به دلیل آن‌که کرونا به یک امر اهریمنی تعبیر شده است، باعث شده که فرد متوفی و بازماندگانش احساس کنند که یک امر شری در بدن و در محیط آن‌ها حضور دارد که ممکن است آن را پنهان کنند و سوگشان را بیان نکنند. بنابراین در آینده نزدیک شاهد پیامدهای جدی خواهیم بود و لازم است موسساتی که این مسأله بیشتر به آن‌ها ارتباط می‌یابد، به این موضوع توجه کنند تا پیامدهای منفی آن را کاهش دهند.

## تحلیل و تبیین |

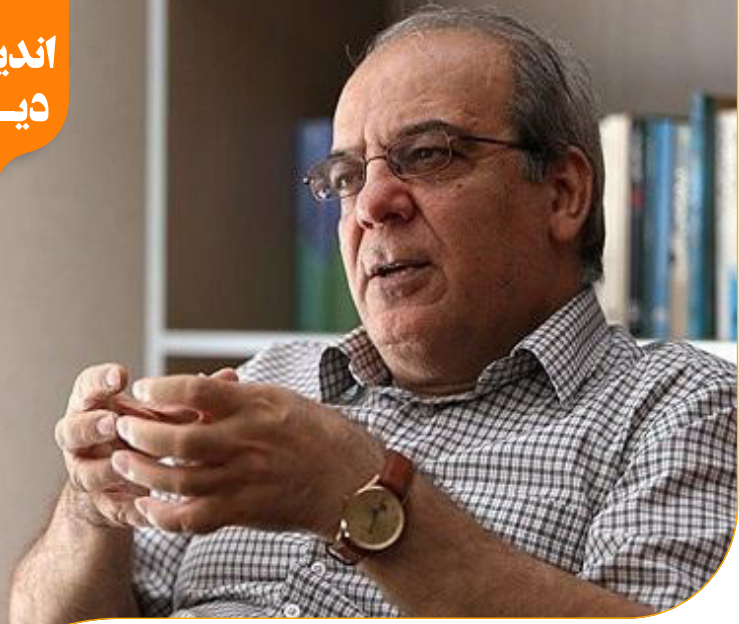


آقای مظاهری پژوهشگر حوزه ی دین در این سخنرانی همچون دیگر یادداشت های خود به بحث از مناسک دین و تاثیر کرونا بر آنها پرداخته و به چند نمونه از این تأثیرات اشاره می کند. اولین تأثیر از نظر ایشان حذف بُعد اجتماعی مناسک و بازگرداندن مردم به دوران فردگرایی و سنت های فردی دینی است. دومین تأثیر سرعت گرفتن اقبال مناسک به رسانه های نوظهور است و سومین آنها تغییر فرمی برخی از مناسک است. یکی دیگر از مهمترین مسائلی که آقای مظاهری در این سخنرانی به آنها اشاره می کند، بحث جسمانی بودن مناسک و به عبارت بهتر مادی بودن آنهاست. به نظر ایشان کرونا به دینداران فهماند که تمام مناسک را نباید روی توجهات جسمانی ببرند بلکه می توانند به ابعاد معنوی دین نیز فکر کرده و آنها را برجسته کنند. به نظر می رسد که باید دو مساله ی مطرح شده توسط آقای مظاهری را به چالش کشید. اولین مساله ادعای ایشان در باب فردگرایی دینی است. ایشان هم در این سخنرانی و هم در یادداشت های خود از اجتماعی بودن مناسک انتقاد کرده و دینداران را به خلوت دعوت می کنند در حالی که گویا از فواید و منافع عبادات اجتماعی آگاهی ندارند. دومین مساله نیز ادعای ایشان در باب فیزیکی و جسمانی بودن مناسک است که نمی توان آن را به راحتی پذیرفت چرا که بسیاری از مناسک علاوه بر بُعد جسمانی، دارای بُعد روحانی نیز هستند و بخاطر تاثیر جسم بر روح است که در قالب دستورات مادی ایراد شده اند.

#فردگرایی دینی

#دفاع از رسانه های مدرن

#جسمانی بودن صرف مناسک دینی



## مصاحبه |

# رسانه و مناسکی شدن دین

عباس عبدی ▲

این روزها مداحان تویی بارس هستند. یکی از آنان حکایتی را تعریف می‌کند که به تصور خیلی‌ها توهین به امام حسین (ع) و حضرت فاطمه (س) بود هر چند گمان نمی‌کنم که توهین بود، ولی مشکل این بود که اگر کس دیگری جز خودشان شبیه آن را می‌گفتند فوری با چنان برخوردی مواجه می‌شدند که نگو و نپرس. همچنان که اگر خودشان امام زمان را مستمسک هر کاری قرار دهند کسی حق اعتراض به آنان ندارد، ولی کافی است که دیگران خارج از حلقه این گروه ادعای ارتباطی کنند، فوری با اتهام کلاهبرداری مواجه می‌شوند. مداح دیگر مسایل فلسفی و ردیه علیه مدرنیته را با نوای روضه‌خوانی به خورد مخاطبان قرار می‌دهد.

پیشتر نیز برای اولین بار در انتخابات لیست دادند و بطور آشکاری وارد میدان سیاست شدند. خلاصه در عرصه دین و مذهب، دور، دور مداحان است. پرسشی که می‌تواند مطرح شود این است که چه عاملی موجب چنین تحولی شده است؟ پیش از انقلاب و در دهه اول آن چنین وضعی نبود و پیام دین از طریق علما و سخنرانان منتقل می‌شد و در چارچوب یک مجموعه از گزاره‌های منطقی و کلامی و فلسفی و یا نصایح اخلاقی به معرفی دین



عباس  
عبدی

پژوهشگر اجتماعی



می‌پرداختند و در برخی از موارد نیز در پایان برنامه ذکر مصیبتی می‌کردند و روضه‌ای می‌خواندند که معمولاً چند دقیقه بیشتر طول نمی‌کشید. در بیشتر موارد نیز شخص سخنان این وظیفه را عهده‌دار بود و به ندرت به مداحان اجازه چنین کاری را می‌دادند. مداحان بیشتر در جلسات روضه‌خوانی محدود محلی و بانوان فعالیت می‌کردند.

پس چه عواملی موجب این تحول شده است؟ عوامل گوناگونی وجود دارد. پایین آمدن سطح خطبا و ناکارآمدی سخنرانان در پاسخ به پرسش‌های روز و حل مسایل جاری کشور که حکومت به نام دین عهده‌دار آن است، زمینه را برای پرداختن به وجه مناسبی دین و پررنگ شدن مداحان فراهم کرده است.

با این وجود به نظر من مهم‌ترین عامل موثر بر این تحول، رسانه است. چرا رسانه نقش اصلی را در این تحول دارد؟ دهه اول انقلاب عموم برنامه‌های دینی تلویزیون مبتنی بر سخنرانی و یا آموزش‌های دینی بود. عموماً یک روحانی بالای منبر یا در بیشتر موارد در استودیو می‌نشست و موضوعی را مورد بحث قرار می‌داد. همان زمان گفته می‌شد که این نوع برنامه‌ها تطبیقی با الزامات رسانه تلویزیون ندارد.

در بهترین حالت هم برنامه آقای قرآنی بود که کمتر عمق محتوایی داشت، بیشتر می‌کوشید از طریق تمثیل و داستان و برخی مفاهیم اخلاقی، منظور خود را منتقل کند. تا هنگامی که رسانه رسمی به طور کامل انحصاری بود و حتی درون صداوسیما نیز رقابت نبود و یکی دو شبکه بود، می‌شد این برنامه‌ها را منتشر کرد ولی از هنگامی که در مرحله اول رقابتی میان شبکه‌های صداوسیما صورت گرفت و سپس رسانه‌های خارج از این میدان وارد بازار شدند، نیاز به تولید برنامه‌هایی که با الزامات رسانه تصویری هماهنگ باشد، بیشتر شد.

از این رو برنامه‌های مذهبی به سوی مناسبی که ماهیت تصویری و نمایشی دارند گرایش پیدا کردند. برنامه‌هایی که زوایای غیرگفتاری آن برجسته‌تر است. از جمله مشارکت و واکنش‌های حاضران، موسیقی، آواز، هیجانانگ و تمامی مولفه‌های تصویری در آن وجود دارد و مطلوب مخاطب و بیننده است. تصاویری که می‌تواند آهنگین و جذاب باشند. چه سینه‌زنی بسیار جذاب هیئت مشهور یزدی‌ها باشد و چه برنامه‌های روضه‌خوانی



مداحان مشهور تهرانی. جالب‌ترین بخش این تحول در نزدیکی سبک موسیقیایی تعدادی از مداحی‌ها بود که تا حدودی به سبک‌های موسیقی برخی خوانندگان پاپ و... نزدیک شد، و مداحی را از سبک سنتی آن خارج کرد و شیوه جدیدی را عرضه کرد.

کارکرد مناسک در الگوی دین‌داری سال‌های اخیر، جانشین وعظ و کلام و... شد ولی مهم‌ترین نکته این تحول، تغییر موضوعات تبلیغ دینی متناسب با این تحول است. در گذشته موضوعات انتزاعی و عملی از جمله توحید و عدالت و اخلاق و موارد مهم و مشابه محور تبلیغ و معرفی دین بود، ولی با مناسکی شدن دین موضوعات دیگری مثل عاشورا و غیبت اهمیت بیشتری یافتند. البته این موضوعات در گذشته هم بودند، ولی جزئیات آنها تغییر کرد. در گذشته بیشتر فلسفه عاشورا و غیبت مسأله دین و تبلیغ دینی بود. ولی در ساختار جدید مناسکی، آنچه که به الزامات نگاه تصویری نزدیک است در اولویت قرار گرفت ولی مهم‌ترین تفاوت، مخدوش شدن حقیقت و مجاز در این ماجرا بود. در این شیوه و روش تبلیغ، حقیقت به خودی خود مسأله نبود، باید صحنه‌آرایی و تصویرپردازی جذاب شود چه با حقیقت و چه با مجاز. لذا خواب و حکایت‌های عوامانه و داستان‌های ساختگی با حقیقت، مخدوش شد و سره از ناسره ناشناخته ماند و این وضعی است که جامعه ما در حال حاضر با تبلیغ دینی مواجه است.

## تحلیل و تبیین |



آقای عبدی پژوهشگر اجتماعی در این یادداشت به مناسبت سخنان یک مداح در مشهد و حواشی حاصل از آن، جریان مداحان در ایران را به چالش و نقد کشانده و عوامل این تسلط را بیان می‌کند. به نظر ایشان قبل از انقلاب معمولا دین از چارچوب دلیل و استدلال منطقی و توسط یک واعظ و خطیب به مردم منتقل می‌شد و وجوه انتزاعی آن پررنگ تر از وجوه عملی و مناسکی آن بود. اما بعد از انقلاب این انتزاعیات کنار رفته و مناسک‌گرایی توسط مداحان پررنگ شده است. در این وضعیت دیگر دینی که به مردم منتقل می‌شود دارای مبنای عقلی محکم نبوده و فقط ظواهر زیبایی دارد در حالی که همه خرافات و غلو است. آقای عبدی در ادامه سه علت را برای این وضعیت ذکر می‌کنند. اولین علت از نظر ایشان ضعف خطبا و روحانیون است که دیگر چون گذشته نمی‌توانند با پختگی صحبت کنند. دومین علت از نظر ایشان قابلیت‌های مداحی و مناسک‌گرایی تطبیق با زمان حال و روحیه‌ی جوانان است. سومین و مهم‌ترین علت این مساله از نظر آقای عبدی تغییر جنس رسانه‌هاست که مخاطبان به سمت تصویرگرایی و دوری از انتزاعیات سوق می‌دهند. ایشان در نهایت به این مساله اشاره می‌کنند که وقتی ترویج دین به دست مداحان و مناسک‌گرایان افتاد، باب خرافات و مجازات باز شده و دیگر حقیقتی از دین باقی نخواهد ماند. در نقد سخنان آقای عبدی لازم است که به چند مساله اشاره شود. اولین مساله اینکه مردم قبل و بعد از انقلاب قطعا از لحاظ بلوغ فکری و دینی تفاوت داشته و مردم امروز دیگر همچون گذشته نیازی به برخی از بحث‌های انتزاعی مقدماتی ندارند ولی آقای عبدی این مساله‌ی بلوغ فکری را در نظر نمی‌گیرد. مساله‌ی دوم اینکه مناسک‌گرایی به خودی خود مشکلی ندارد ولی زمانی مشکل به وجود می‌آید که این مناسک توسط افراد غیر متخصص مثل برخی از مداحان نشر پیدا کند. سومین مساله، اشاره‌ی آقای عبدی به تغییر ماهوی رسانه‌ها و ذائقه‌ی مخاطبان است که تا حد زیادی قابل توجه و صحیح است. ولی نکته‌ای که باید در این میان توجه کرد این است که تضعیف رسانه‌های سنتی مثل منبر در زمان حاضر بخاطر ضعف محتوایی آنان و یا قوی بودن رسانه‌های تصویری نیست بلکه بخاطر رخوت و آسایش طلبی روز به روز انسان مدرن است.

#نقد مناسک‌گرایی #ضعف روحانیت

#قوت رسانه‌های جدید #نقد سلطه‌ی مداحان در کشور



مصاحبه |

## دین، عامل خشونت یا راه‌هایی از آن؟!

دکتر سارا شریعتی

موضوع این جلسه دین و خشونت و نسبت این دو با یکدیگر است. هم دین و هم خشونت موضوع تحقیقات بسیاری قرار گرفته‌اند و پرداختن به هیچ‌کدامشان نوآوری ندارد. هم دین و هم خشونت، انواع و اقسامی دارند و مصادیقی که متنوع و متفاوت‌اند. در تعریف و تاریخچه خود نیز هرکدام از این مفاهیم ادبیات مفصلی به خود اختصاص داده‌اند. در نتیجه نمی‌توان از یک دین و یک نوع خشونت سخن گفت و با یک تعریف واحد به سراغ این مفاهیم رفت. از این رو ضرورت دارد، طرح بحث و رویکرد نظری خود را به این مفاهیم روشن و تدقیق سازیم. رویکرد من به این بحث رویکردی اجتماعی است و به مباحث فلسفی، دینی و الهیاتی نمی‌پردازم. اینکه مثلاً دین اسلام چه نظری درباره خشونت دارد، موضوع بحث من نیست. در اینجا من خشونت را مفهوم پایه قرار می‌دهم و ریشه‌های خشونت را در تاریخ و جوامع انسانی جست‌وجو می‌کنم و در میان انواع خشونت‌ها، به خشونت سیاسی و جمعی می‌پردازم و نه مثلاً به خشونت طبیعی آن‌گونه که هابز صورت‌بندی کرده است یا خشونت سمبولیک در کار بوردیو یا خشونت‌های فردی و اجتماعی در جوامع مدرن. خشونت به گفته لایکا همیشه با قدرت و ضد قدرت همراه بوده است و از این رو که دین در پرونده خشونت جمعی و سیاسی حضور داشته است و



سارا  
شریعتی

جامعه‌شناس و استادیار گروه  
جامعه‌شناسی دانشکده علوم  
اجتماعی دانشگاه تهران

در معرض اتهام بوده است، نسبت دین را با این نوع خشونت است که مورد بحث قرار می‌دهم. آنچه به فرم سخنرانی مشروعیت می‌بخشد، پیوندی است که موضوع بحث با عموم مردم و مسائل روز جهان و جامعه برقرار می‌کند. در نتیجه به جای تعریف و تاریخچه، باید به سراغ گره‌ها، موارد مناقشه و مسائل رفت؛ اما مسئله چیست؟ در دهه‌های اخیر مشخصاً از سال‌های هشتاد و نود میلادی نسبت دین و خشونت مطرح و برجسته شده است و با ظهور بنیادگرایی دینی در همه ادیان و همچنین جریانات تکفیری و جهادی در کشورهای اسلامی که با وقایعی چون انفجارها و ترورها بر سر زبان‌ها افتادند، نسبت دین و خشونت به پرونده روز مبدل شده است. در اغلب این خشونت‌های جمعی و سیاسی، انفجارها، بمب‌گذاری‌ها، ترورها و سربریدن‌ها نام خدا بر زبان رفت، به دین ارجاع داده شد و این اقدامات در اخبار و مطبوعات به نام ادیان ثبت شد و دین به عنوان متهم اصلی در پرونده خشونت، هدف قرار گرفت.

در نتیجه پرسش‌م به این ترتیب صورت‌بندی می‌شود که: نقش دین در این خشونت‌ها چیست؟ دین آیا عامل خشونت است یا راه‌حل خروج از آن؟ اغلب به اهمیت خشونت در دهه‌های اخیر توجه می‌شود. نظریه‌ای که «بازگشت امر دینی» را با سرزدن خشونت همراه می‌کند، مستندات خود را در مواردی پیدا می‌کند که در دهه‌های گذشته اتفاق افتاد: انفجار برج‌های دوقلو در امریکا، ترورهای فرانسه، داعش در سوریه و عراق... عامل این خشونت‌ها جریاناتی بودند که خود را دیندار و مشخصاً مسلمان می‌دانستند و به نام دین وارد عمل شده بودند، در نتیجه دین در مظان اتهام قرار گرفت. به نظر می‌رسید دینی که جامعه‌شناسان اوایل قرن، چسب جامعه و عامل انسجام اجتماعی می‌دانستند، به عامل خشونت و جداسازی بدل شده است؛ اما اغلب فراموش می‌شود که خشونت صرفاً به دوره اخیر مربوط نیست بلکه قرن بیستم است که به قرن خشونت معروف است. قرن خونین. قرن جنگ‌های بزرگ جهانی، ۱۵ میلیون کشته در جنگ جهانی اول، ۶۰ میلیون کشته در جنگ جهانی دوم. قرن انقلابات کشورهای مستعمره برای استقلال خود، قرن توتالیتاریسم... برنارد برونتو این قرن را قرن ژنوسید، نسل‌کشی، می‌نامد. از جمله نسل‌کشی‌های معروف این قرن، ارمنی‌ها در ترکیه، توتسی‌ها در رواندا و یهودیان در آلمان بودند. از نظر وی این نسل‌کشی‌ها با استعمار آغاز شده است.

در واقع استعمار با نظریه برتری نژادی خود، رسالت نژادهای برتر برای سلطه بر دیگران و عمران و آبادی مردمان عقب‌مانده از قافله تمدن، آغازگر خشونت بود و قتل‌عام‌های بزرگ سرخپوستان، در آفریقا، الجزایر... با

آنچه نظریه «داروینیسیم اجتماعی» و «گزینش طبیعی» خوانده شده است، مشروعیت می‌یافت. جنگ جهانی اول کشتار میلیون‌ها انسان را عادی کرد و به همین دلیل بود که اکثر کشته‌های این جنگ، بی‌کفن و دفن در گورستان‌های جمعی به خاک سپرده شدند. به میلیون‌ها کشته جنگ‌های جهانی می‌بایست تصفیه‌های خونین دوره استالینیسیم، قتل عام‌های میلیونی خمروهای سرخ در کامبوج، کشته‌ها، زخمی‌ها و آوارگان فلسطینی، تقسیم هند و جابه‌جایی میلیون‌ها نفر و کشته شدن حدود یک میلیون نفر را نیز افزود. سازمان ملل، میان «جنایت‌های جنگی» و «جنایت علیه بشریت» تمایز قائل شده است اما در بحث ما، این‌ها همه مصداق خشونت‌های جمعی و سیاسی است. امروزه می‌توان از جنگ‌هایی که در عراق، سوریه، افغانستان و بحرین جاری است نیز نام برد. جنگ‌هایی که تفاوتشان با جنگ‌های قبلی در این است که در آن‌ها نه نقش نظریه نژادی و نه به تعبیر آرون «ایدئولوژی‌های سکولار» قرن بیستمی، بلکه دین برجسته شده است. در تاریخ خشونت‌های بسیاری به نام مسیحیت انجام شده، جنگ‌های مذهبی قرن ۱۶، ارجاعات کاتولیکی در جنگ جهانی اول و بنیادگرایان پروتستان و صلیبیون جدید و به نام بودیسم در بیرمنی و به نام ناسیونالیسم در هند اما در سه دهه اخیر، اغلب خشونت‌ها در کشورهای اسلامی صورت گرفت و با ظهور جریان‌اتی چون طالبان و القاعده و داعش، اسلام به‌عنوان دین خشونت معرفی و نشانه‌گذاری شد؛ اما خشونت چیست و چه اعمالی مصداق خشونت است؟

اگر استعمار، نژادپرستی یا جنگ‌های سیاسی را از مهم‌ترین عوامل خشونت در قرن بیستم تشخیص دهیم، خشونت به موضوعی مورد مناقشه بدل می‌شود. خشونت آیا همیشه و در هر حال محکوم است یا در مواردی مشروعیت می‌یابد؟ در برابر خشونت دیگری و اعمال خشونت چه باید کرد؟ آیا مقاومت در برابر خشونت هم مصداقی از خشونت است؟ این پرسشی از «چه باید کرد» است و نه تأملی فلسفی درباره خشونت. پرسشی در موقعیت، پرسشی که در شرایط تاریخی و سیاسی مواجه با خشونت شکل می‌گیرد. در موقعیت استعماری در هند، در موقعیت سلطه نژادپرستی در امریکا. پرسش‌ها زمانی که در شرایط صلح اجتماعی در نهادهای آموزشی و محافل فکری مطرح می‌شوند، صورت‌بندی‌ای آرام، سرد و فلسفی می‌یابند و به میزانی که با مسائل روز فاصله می‌گیرند، انتزاعی‌تر می‌شوند؛ اما پرسش‌هایی نیز هستند که در متن مناقشه، در موقعیت مواجهه، در گرماگرم مبارزه طرح می‌شوند و پاسخ به آن‌ها ضرورتاً و جهی کاربردی و معطوف به عمل می‌یابد. پرسش‌ها

و نظریه‌ها نیز از زمینه‌ای جامعه‌شناختی برخوردارند. یکی از علل ناکارآمدی نظریه‌ها در جامعه ما، بی‌توجهی به شرایط تکوین اجتماعی این نظریه‌هاست. یک جامعه‌شناسی پرسش‌ها و نظریه‌ها لازم است تا بتوان آن‌ها را به شکلی ارتباطی و تقاطعی با شرایط اجتماعی خواند و تحلیل کرد. پرسش از خشونت نیز، پرسشی در موقعیت بود. اگر بخواهم کلی و شماتیک بحث کنم می‌توان به دو موضوع متفاوت در پاسخ به این پرسش اشاره کرد. نخست نظریه «عدم خشونت» و سپس نظریه «خشونت مشروع و انقلابی».

«عدم خشونت» شناخته‌ترین پاسخ به این مسئله بود که در دهه بیست میلادی در مبارزه علیه سلطه استعماری انگلیس و الغای نظام کاستی در هند طرح شد و عمومیت یافت. این پاسخ در آغاز در صورت یک جریان سیاسی و یک نوع پراتیک مبارزاتی نمود یافت و به تدریج از وزن نظری بیشتری برخوردار شد. گاندی چهره شناخته‌شده «عدم خشونت» است که بعدها نمایندگان دیگری چون مارتین لوتر کینگ، نلسون ماندلا، دالایی لاما، لاک والز و واکلاو هاول نیز یافت. در واقع عدم خشونت، فلسفه مشروعیت‌زدایی از خشونت بود. نظریه عدم خشونت، نه به معنای بی‌عملی و انفعال، بلکه به‌عنوان یک شیوه مبارزاتی که بر اشکال غیر خشونت‌آمیز مبارزه تکیه داشت: عدم مشارکت، مقاومت منفی، اعتصاب بعدها با جنبش صلح‌طلبی، مخالفت با جنگ و ضد نظامی‌گری نیز همراه شد. نظریه خشونت مشروع انقلابی، پاسخ دیگری بود که در سنت چپ و مارکسیستی شکل گرفت. مباحث لنین، تروتسکی، بنیامین جوان که از سورل و تأملات وی درباره خشونت متأثر بود، مالکوم ایکس در امریکا و فرانسیس فانون را می‌توان با درجات متفاوتی در متن و در گفت‌وگو با این سنت تحلیل کرد. این چهره‌ها، میان خشونت و توحش نظام‌های سلطه که محکوم بود و خشونت مشروع مردم برای دفاع از خود و مقاومت در برابر سلطه، تمایز قائل بودند بر نقش‌رهایی‌بخش خشونت برای فرودستان و کارکرد کاتارتیک و پالایشگر آن اشاره کردند و به نحوی خشونت را به‌عنوان «نیروی ضعفا»، «مامای تاریخ» و «ضد-خشونت» در برابر سلطه مطرح کردند.

شرایط امروز اما با شرایط آغاز قرن کاملاً متفاوت است. در سال‌های اخیر این بحث مجدداً مطرح شده است و اتین بالیبار، فیلسوف فرانسوی، در کنفرانس مارکس بین‌المللی، از «ملاقات ناکام لنین و گاندی» سخن گفت. از نظر وی نمی‌توان این دو چهره و این دو موضع در برابر خشونت را همیشه، در برابر هم قرار داد، چراکه انقلاب از مزایای هر دو شکل بهره می‌برد. به اعتقاد وی زوج خشونت-عدم خشونت، همراه یک مبارزه انقلابی هستند و در هر

مبارزه‌ای، ضرورتاً می‌بایست اصل «خودمحدودسازی» (Autolimitation) پیاده شود و بدین وسیله برای رقیب، فرصت تأمل و بازگشت را فراهم سازد. در حالی که ژرژ لایبکا نویسنده نظریه خشونت با این دیدگاه مخالف است. از نظر وی، عدم خشونت ممکن نیست؛ چراکه، خشونت یک انتخاب اراده‌گرایانه نیست، بلکه در متن مبارزه بر ما تحمیل می‌شود؛ اما امروز، عدم خشونت، نه یک جریان اخلاقی-سیاسی منسوب به گاندی، بلکه به یک تابو بدل شده است. هر مقاومت و مجاهدتی مصداق خشونت نامیده می‌شود و محکوم می‌شود؛ اما در واقع تجربه تلخ خشونت انقلابی، بسیاری از انقلابیون پیشین را به اینجا کشانده است که دست از انقلاب بکشند و از مبارزه صرف‌نظر کنند و مبنای بحث عدم خشونت امروز این است؛ پرهیز از خشونت به دلیل خاطره تجربه‌های همه تلخ. تاریخ نشان داده است که وقتی تحت سلطه‌ها برای مبارزه، خشونت را انتخاب می‌کنند، آن‌ها هستند که بهایش را می‌پردازند. در نتیجه ما در برابر انتخاب میان لنین یا گاندی، خشونت یا عدم خشونت نیستیم، بلکه این موقعیت‌هاست که خود را بر ما تحمیل می‌کنند و حتی گاندی نیز، اصل عدم خشونت را مطلق نمی‌سازد و به شرایط خاص معطوف می‌کند.

نقش دین در این میان چه بوده است؟ در نگاهی به جنگ‌ها و خشونت‌های قرن بیستم، می‌توان مشاهده کرد که دین در برخی حاضر و در برخی غایب بوده است. در خشونت‌های قرن بیستم گاه دین یا ارجاع به آن حاضر بوده است، به‌عنوان نمونه می‌توان به مورد تقسیم هند برای ساخت یک کشور مسلمان (پاکستان) اشاره کرد که گفته می‌شود بزرگ‌ترین جابه‌جایی جمعیتی را به خود دید و حدود یک میلیون نفر در جریان این جابه‌جایی کشته شدند، یا به تکفیریسلم و جهادیسلم جدید اشاره کرد که به نام دین می‌کشند، بمب‌گذاری می‌کنند و ترور و وحشت ایجاد می‌کنند. دین گاه نیز غایب بوده است، در پرونده قتل عام‌ها، نسل‌کشی‌های قومی و نژادی، حزبی و دولتی. در نتیجه دین و خشونت زوج همبسته نیستند و خشونت همواره انگیزه دینی نداشته است. خشونت با «بازگشت امر دینی» به جوامع ما وارد نشده است، بلکه قرن بیستم، قرنیه که به‌عنوان قرن جنگ و نسل‌کشی و خشونت شناخته می‌شود، قرن سکولاریزاسیون، لائیسزاسیون و افسون‌زدایی از جهان است، قرن عقب‌نشینی دین در جوامع، افول دین در زندگی اجتماعی و سیاسی و خصوصی شدن امر دینی. دین اما متهم است. خصوصاً ادیان توحیدی، ادیان تک‌خدایی. چون با نام خدا و به نام امر مقدس، به خشونت، وجهی استعلایی بخشیده‌اند. خشونت و امر قدسی همواره با هم تجلی یافته‌اند. حقیقت واحد، باورها و



جزم‌های قطعی دارد و میل دارد حقیقت قاطع خود را حتی با کمک خشونت، به کرسی بنشانند؛ اما امروز، امر قدسی از دین و امر دینی جدا شده است و از اتفاق قدسی‌سازی بیشتر با سیاست پیوند یافته است تا با دین. بی‌سبب نیست که رونه ژبرار، نظریه‌پرداز خشونت و امر قدسی در تحلیل آنچه مواجهه جهان سوم قربانی تحت لوای اسلام می‌خواند را بیش از آنکه خشونتی مذهبی قلمداد کند، خشونتی سیاسی و اقتصادی می‌داند و انعکاسی از خشونت استعماری که می‌خواهد یادآوری کند که حافظه جمعی این تاریخ با آرزوی تقلیدی معنا می‌یابد.

برخی نیز به سراغ آموزه‌های دینی ادیان رفتند و به جست‌وجوی «استعداد ذاتی» و «قابلیت متنی» ادیان در استفاده از خشونت رفتند و نپرسید که چرا این استعداد ذاتی و قابلیت متنی، در یک دوره تاریخی بروز پیدا می‌کند در حالی که در دوره‌ای دیگری از تاریخ، دین را نه با خشونت که با صلح پیوند می‌دهند. چرا در یک دوره، مسیحیت، دادگاه‌های تفتیش عقاید و ترور را تداعی می‌کند و در دوره‌ای دیگر صلح و آشتی و دوستی را؟ چرا در یک دوره، تصویر تمدن اسلامی با تساهل و تنوع و تضارب آرا پیوند می‌خورد و در دوره‌ای دیگر، با فقر و استبداد و خشونت؟ در دوره جدید تصاویری چون «مسیحیت دین صلح» و «بودیسم دین عدم خشونت» و «اسلام دین خشونت» ساخته شد و شواهد صدق بسیاری نیز یافت؛ اما بدون در نظر گرفتن زمانه و زمینه؛ بدون لحاظ کردن شرایط تاریخی و اجتماعی. بدون توجه به اینکه با آموزه‌های واحد، هرکدام از ادیان در دوره‌های تاریخی و در زمینه‌های اجتماعی گوناگون، ظهور و بروز متفاوتی داشته‌اند. مسیحیت با آموزه‌های واحد، در قرون وسطی با دادگاه‌های تفتیش عقاید و در قرن ۱۶ با جنگ‌های مذهبی شناخته می‌شد و در دوره استعماری میسیونرهای مذهبی بر کشتی برده‌داران سوار و همراه بودند و کلیسای کاتولیک تا همین اوایل قرن تا شورای واتیکان II، در برابر دستاوردهای دنیای جدید مقاومت کرد، در حالی که امروز مسیحیت با صلح و دموکراسی و حقوق بشر شناخته می‌شود.

معروف‌ترین آموزه بودیسم، عدم خشونت نسبت به همه موجودات زنده، از انسان گرفته تا حیوانات و حشرات است اما مگر در همین سال‌های گذشته، برخی از همین راهبان بودایی نبودند که به نام دفاع از هویت بودیستی خود در بیرومانی به کشتار مسلمانان پرداختند؟ اسلام امروز به‌عنوان دین خشونت معرفی می‌شود، اما مگر تمدن اسلامی در قرون طلایی خود، مأمن همه کسانی نبود که از تفتیش عقاید کلیسایی گریختند؟ در نتیجه به سراغ تاریخ

و جامعه برویم نه متن و آموزه‌ها. مگر نه اینکه با آموزه‌های واحد، هرکدام از ادیان در دوره‌های تاریخی و در زمینه‌های اجتماعی گوناگون، ظهور و بروز متفاوتی داشته‌اند؟ آموزه‌ها مهم، مؤثر و تعیین‌کننده‌اند اما خوانش آن‌ها، تفسیر و تطبیقشان با شرایط مختلف نیز به همان اندازه اهمیت دارد و این خوانش‌ها و تفاسیر متفاوت کاملاً از منطق جامعه و شرایط تاریخی تبعیت می‌کنند. از این روست که در همه ادیان و ایدئولوژی‌ها شاهد دوره‌های بازگشت به اصول اولیه، تجدیدنظر و بازاندیشی هستیم.

نمی‌خواهم دین را صرفاً به بعد اجتماعی آن تقلیل دهم اما در اینجا تأکید من بر آن چیزی است که به نام دین در جامعه شناخته می‌شود و به نام دین عمل می‌کند. هم «رحمان رحیم» از صفات خداست و هم «قاصم الجبارین». پس می‌توان به تاسی از امین مألوف پرسید: آموزه‌های دینی با پیروانش چه کردند؟ اما روی دیگر این پرسش نیز این است که پیروان با آموزه‌ها چه کردند؟ و پاسخ به این پرسش دوم، ناگزیر در موقعیت اجتماعی و شرایط تاریخی است که صورت‌بندی می‌شود. دوسویگی امر قدسی در کارکرد دوسویه ادیان نیز خود را بارز می‌کند. کارکرد ادیان در پرونده‌های خشونت دوسویه بوده است. ادیان در مواردی معنابخش و مشروعیت‌بخش خشونت‌ها بوده‌اند و در مواردی در برابر خشونت‌ها ایستاده‌اند. هم تأیید کرده‌اند و هم تکذیب. هم ضامن وحدت و انسجام و هم عامل جدایی و تنش. به نام دین انکیزیسیون در کاتولیسیسم انجام شد و به نام دین در فرم پروتستان از خودکشی و آزادی مؤمن دفاع شد. به نام دین جنگ مذاهب به راه افتاد و تقریب مذاهب نیز بر آموزه‌های دینی مبتنی بود. در نتیجه برای تحلیل متن و آموزه‌ها می‌بایست به سراغ زمانه و زمینه‌ها رفت. در غیر این صورت موضوع خشونت در ادیان خود عامل یک خشونت دینی دیگری می‌شود.

خشونت همواره با دین همراه نیست. یکی از مهم‌ترین خشونت‌های قرن بیستم، در شوروی، چین، کامبوج و اروپای شرقی به نام الحاد برپا شد نه دین؛ و می‌توان گفت که اصولاً تنها نام خدا نیست که به قدسی‌سازی و استعلای خشونت می‌انجامد. خدایی که بونهافر در دوره نازیسم از آن سخن می‌گوید خدایی است که خود قربانی است. در حالی که این نازیسم و فاشیسم هیتلری است که خود را واجد یک عرفان و باطنی‌گری می‌دانند و به خشونت متوسل می‌شوند. خشونت با بازگشت امر دینی به جوامع ما وارد نشده است، بلکه از اتفاق قرنی که به‌عنوان قرن جنگ و نسل‌کشی و خشونت شناخته می‌شود، قرن سکولاریزاسیون، لائیسزاسیون و افسون‌زدایی از جهان است و از اتفاق

برخی از محققان تضعیف دین و سست شدن اخلاق مذهبی را یکی از عوامل بروز خشونت‌ها در قرن بیستم دانسته‌اند. در نتیجه می‌توان گفت که خشونت هم در دوره اول تا دهه هفتاد میلادی که «پاراادایم سکولاریزاسیون» حاکم بود و هم از دهه ۷۰ به بعد که نظریه «بازگشت امر دینی» مطرح شد، در هر دو دوره حضور داشته است و از اتفاق در دوره اول گسترده‌تر و خونین‌تر نیز بوده است. بسیاری از این خشونت‌ها به نام نژاد، به نام قومیت و به نام ایدئولوژی‌های غیردینی انجام شده به نام دین. پس می‌توان گفت که یک کاتگوری جدا به نام «خشونت ناب دینی» وجود ندارد. در جهان اجتماعی همه چیز انسانی، اجتماعی و در نتیجه مرکب است. آموزه‌های خشونت‌آمیز نیز اگر تأیید اجتماعی نیابند و بستر رشدی پیدا نکنند، منسوخ می‌شوند. آنچه به نام «مسئله اسلام و خشونت» شناخته می‌شود، آنچه در کلیشه اسلام، به‌عنوان «دین خشونت» معرفی می‌شود، به‌طور مشخص مسئله‌ای جامعه‌شناختی و ژئوپلیتیک است و نه مسئله‌ای الهیاتی. خشونت سیاسی موجود در کشورهای اسلامی، خشونتی که به نام اسلام اعمال می‌شود، محصول مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی است. در این خشونت‌ها، پیشینه استعماری اروپا و سیاست‌های مداخله‌گر غرب متهم است. رژیم و سیاست استبدادی داخلی که فراری و مهاجر و تبعیدی و بی‌شناسنامه‌ها را می‌سازند، متهم است. سلطه سرمایه‌دارانه و نئولیبرالیسمی که عامل گرسنگی، بیکاری، فقر و نابرابری است، متهم است.

در نتیجه میان انگیزه‌های دینی خشونت و مشروعیت‌بخشی مذهبی باید به آن تفاوت قائل شویم. در ظهور این خشونت‌ها، آموزه‌های دینی مؤثر بوده‌اند یا توسل جستن به دین برای مشروعیت‌بخشی بدان. یا به تعبیر ژرژ کورم، ما با بازگشت امر دینی روبه‌رو هستیم یا با توسل جستن به امر دینی؟ از نظر من، کارکرد دین هم مشروعیت‌بخشی به خشونت و هم مشروعیت‌زدایی از آن بوده است، اما انگیزه‌های خشونت اغلب ریشه‌هایی غیردینی داشته‌اند. دین می‌تواند به این خشونت‌ها معنا و مشروعیت ببخشد یا از آن‌ها مشروعیت‌زدایی کند، می‌تواند افیون باشد و انفعال ایجاد کند یا آه مردم ستم‌دیده باشد و مذهب اعتراض، می‌تواند نقش ایدئولوژیک یا اتوپیک بیابد؛ اما آموزه‌های دینی همواره در بستر اجتماعی و تاریخی است که از نوصورت‌بندی می‌شوند. در نتیجه ضرورت دارد از بحث دین و خشونت و مشخصاً اسلام و خشونت، صورت‌بندی‌ای نه الهیاتی و دینی بلکه تاریخی و اجتماعی ارائه دهیم. این مهم‌ترین کاستی اغلب مباحثی است که به مسئله دین و خشونت پرداخته‌اند.



## تحلیل و تبیین

خانم سارا شریعتی جامعه‌شناس و استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران در این سخنرانی به سراغ تحلیل خشونت‌های قرن اخیر رفته و رابطه‌ی آنها را با دین بررسی می‌کند. به نظر ایشان به هیچ عنوان نمی‌توان دین را عامل این خشونت‌ها دانست. به بیان دیگر ایشان معتقد است که هیچ رابطه‌ی مستقیم و تساوی بین دین و خشونت وجود ندارد. از طرف دیگر به نظر خانم شریعتی این دوره از تاریخ بشری است که تا این حد خشونت را در دل خود جای داده است. از این رو می‌توان گفت که عامل خشونت‌های مکرر این قرن نه دین بلکه شرایط اجتماعی و تاریخی این دوره از زیست بشر است. بعد از بیان این ادعا، خانم شریعتی به سراغ پیدا کردن نقش دین در خشونت‌های اخیر رفته و معتقد است که دین اگرچه که نمی‌تواند خشونت را و تولیدکننده‌ی خشونت باشد ولی می‌تواند توجیه‌کننده‌ی آن باشد چرا که اولاً یک امر قدسی و غیر قابل دسترس بوده و امکان سنجش ندارد. ثانیاً جرم گراست و هیچگونه تکثری را در حقانیت نمی‌پذیرد. ثالثاً امروزه وارد عرصه‌ی سیاست شده و از آنجایی که قدرت همواره با خشونت عجین شده، نمی‌تواند دامان خود را از خشونت پاک کند. لذا به نظر خانم شریعتی، دین نه تولیدکننده‌ی خشونت بلکه ابزاری برای توجیه آن است که البته این به مراتب خطرناک‌تر از تولید آن است. در نقد سخنان ایشان لازم است که به چند مساله اشاره شود. مساله‌ی اول اینکه دین دارای جنبه‌های مختلفی است که نمی‌توان صرفاً آن را به مسائل اجتماعی تقلیل داد و این توجه افراطی خانم شریعتی به ابعاد اجتماعی، از تاثیر پذیری ایشان از فرهنگ و فلسفه‌ی پسامدرن نشأت می‌گیرد. مساله‌ی دوم نقدی است که ایشان به جزم‌گرایی معرفتی دین دارند و تلویحاً نظریه‌ی پلورالیسم دینی را مطرح می‌کنند که مشکلات عدیده‌ای دارد. مساله‌ی سوم دفاع ایشان از سکولاریسم و غلط بودن ورود دین به حوزه‌ی سیاست است که در نوع خود نیز قابل توجه است. مساله‌ی آخر هم اینکه توجیه‌کننده‌ی دانستن دین دقیقاً همان نظریه‌ای است که مارکس دین را افیونی برای اقتناع قشرهای ضعیف می‌دانست در حالی که قطعاً دین جایگاهی بیش از اینها دارد.

#تجربه‌گرایی #پلورالیسم

#سکولاریسم #افیون و ایدئولوژیک بودن دین



## درسگفتار

# نهج البلاغه و معضل استبداد دینی

▲ حجت الاسلام محمد سروش محلاتی

در ابتدا باید روشن شود که استبداد چیست و چه تعریفی از آن می‌توان ارائه کرد. این واژه یک واژه سابقه‌داری در ادبیات دینی و سیاسی ما نیست. از عصر مشروطه وارد فرهنگ ما شده است و اول کسی که در جامعه ما این واژه را به کار برد، مرحوم آیت‌الله میرزا حسین نایینی از علمای عصر مشروطه است. البته این ابداع ایشان نبود و قبل از وی نیز افراد دیگری در برخی از کشورهای عربی این بحث را مطرح کرده بودند، اما برای جامعه ما چندان این موضوع شناخته شده نبود، تا اینکه یک فقیه شیعی بحث استبداد دینی را مطرح کرد. در یک قرن اخیر عالمان زیادی نبوده‌اند که به این موضوع از نگاه دینی پرداخته باشند.

به طور مشخص دو نفر را می‌شناسم که به صورت جدی‌تر به این بحث پرداخته‌اند. اول، مرحوم آیت‌الله نایینی و دوم مرحوم علامه طباطبایی است. بزرگان دیگر نیز گاهی اشاراتی به این بحث داشته‌اند، اما به صورت جدی وارد نشده‌اند؛ لذا در بحث‌های تحلیلی، دیدگاه‌هایی که مطرح می‌شود از این دو بزرگوار است. البته متن اصلی بحث نیز کلمات حضرت علی (ع) است.

سه تفسیر در مورد استبداد دینی



محمد  
سروش محلاتی

استاد حوزه علمیه

استبداد دینی به چه معنا است؟ سه تفسیر در این زمینه می‌توان ارائه کرد؛ اول اینکه استبداد دینی به معنای استبداد در جامعه دینی است نه در خود دین. اگر جامعه‌ای دینی و مردم متدین باشند، استبدادی که می‌تواند در این جامعه شکل بگیرد، استبداد دینی نامیده می‌شود. تفسیر دوم این است که مراد استبدادی است که از دین و مذهب استفاده می‌کند. دین را ابزاری قرار می‌دهد برای حکومت خودکامه و دیکتاتوری کردن که نقش دین در اینجا ابزاری است. حکومت‌هایی که مستبد هستند، از ابزارهای مختلفی استفاده می‌کنند که یکی از آنها نظامی است؛ یعنی حکومت متکی بر سرنیزه است.

گاهی اوقات نیز از ابزار نظام تک‌حزبی استفاده می‌کنند. گاهی نیز به این اقتضا که جامعه دینی است، شخصی که در رأس قرار می‌گیرد دیکتاتوری خودش را با استفاده از ظواهر دینی پیش می‌برد و از قرآن و ... استفاده می‌کند و بر اساس این استنادات قدرت خود را توجیه می‌کند. تفسیر سوم از استبداد دینی این است که اساساً استبداد زائیده خود دین است؛ یعنی تفسیری از دین ارائه می‌شود که بر اساس آن، شخص باید قدرت مطلقه داشته باشد و فعال ما برید باشد و هرگونه که می‌خواهد در رأس قدرت عمل کند.

در تفسیر دوم به سراغ یک شخص می‌رویم و معمولاً بزرگان که می‌خواهند مثالی بزنند از معاویه نام می‌برند که نوع استبدادی که در معاویه بود، از نوع دوم بود؛ یعنی یک شخص در رأس قدرت قرار گرفته و برای توجیه قدرت خودش از ظواهر دینی و اسلامی استفاده می‌کند و اگر نیازی هم بشود قرآن را نیز بر سر نیزه می‌کند، اما او واقعاً اعتقادات دینی ندارد. به تعبیر علی (ع) کفر پنهان را با آشکار کردن اسلام و تظاهر به اسلام نشان می‌دهند.

## استفاده ابزاری از دین

اما در نوع سوم، با انسان منافق مواجه نیستیم. بحث استفاده ابزاری از دین نیز مطرح نیست. انسان‌هایی هستند که به دین اعتقاد دارند، اما دینی که می‌شناسند دینی است که محصول و میوه‌اش استبداد است و اعتقادشان این است که حکومت از طرف خدا به آنها واگذار شده و حق دارند بر مبنای این حق الهی در میان مردم فرمانروایی مطلق داشته باشند و معتقدند که به مردم نباید پاسخگو باشند. اعتقادشان این است که می‌توانند مسائل حکومت را از مردم مخفی کنند.

متأسفانه در مباحثی که بزرگانی مانند نایینی مطرح کرده است هر چند بحث استبداد دینی مطرح است، اما عمدتاً ناظر به تفسیر دوم از استبداد دینی است. در حالی که بحث مهم‌تر و جدی‌تر این تفسیر سوم است. بر اساس این

تفسیر، استبداد زائیده تفسیری از خود دین است، نه زائیده سوءاستفاده برخی اشخاص از دین. در خود دین این ظرفیت وجود دارد که بر اساس برخی از تفاسیر به استبداد برسیم.

تفاوت اساسی این دو دیدگاه این است که در تفسیر اول آنچه مطرح است، انحراف عملی است که در نظام و سیستم حکومت رخ می‌دهد؛ یعنی یک شخص ناصالح به قدرت می‌رسد و از عناوین دینی و مسائل دینی سوءاستفاده می‌کند که یک انحراف عملی در حکومت است و وظیفه است که مسلمانان جلوی آن را بگیرند، اما در قسم دوم، بحث در انحراف یک شخص نیست و این بحث یک بحث نظری است و پایه‌های فکری دارد که در قرآن و فقه مطرح است و باید آن استدلال‌ها را مورد بررسی قرار داد که چطور ممکن است اشخاصی از این منابع دینی استفاده کنند و نتیجه این باشد که یک حکومت در اختیار یک شخص قرار می‌گیرد و او هر طور می‌خواهد عمل می‌کند.

با توجه به این دو تفسیر، بیشتر روی مباحث مبنایی و نظری تأکید می‌کنیم؛ یعنی باید دید کدام تفسیر از دین به استبداد می‌انجامد و کدام فتوا زمینه را برای حکومت مطلقه و استبداد فراهم می‌کند و باید اینها را بررسی کرد.

#### تقسیم‌بندی علامه طباطبایی از حکومت‌ها

علامه طباطبایی یک تقسیم‌بندی در زمینه حکومت‌ها دارد و نوع اول را به حکومت انسانی نام‌گذاری می‌کند. می‌گوید آنچه که خدا برای جامعه دینی خواسته حکومت انسانی است. علامه به جای حکومت اسلامی، در اینجا تعبیر حکومت انسانی را به کار می‌برد، با اینکه در موارد دیگر از تعبیر حکومت اسلامی هم بهره می‌برد. نوع اول حکومت نوعی است که مردم جامعه از حقوق مربوط به خود برخوردار هستند و همه دارای حق هستند و حقوق همه محترم تلقی می‌شود.

بعد فرمودند این حکومت غیر از حکومت فردی استبدادی است. حکومت استبدادی را نیز تفسیر می‌کنند و می‌فرمایند که حکومت استبدادی حکومتی است که فقط بر مبنای آنچه که حاکم می‌خواهد عمل می‌شود. قدرت بر مبنای اراده یک شخص شکل می‌گیرد و جامعه بر اساس خواسته او اداره می‌شود. هرکسی که او تصمیم بگیرد خورش ریخته می‌شود و هر کسی که او تصمیم بگیرد آبرویش نابود می‌شود و در نظام استبدادی این طور است که همه مأمور هستند و نگاهشان به دهان حاکم است و اگر او اشاره کرد که این شخص باید هتک حرمت شود، می‌شود.

اما پایه و اساس این حکومت به لحاظ نظری چیست؟ یک موقع فرد



نالایقی به قدرت می‌رسد و استبداد ایجاد می‌کند که این یک مشکل عملی است و برای همه می‌تواند این اتفاق رخ دهد، اما نوع دوم اینکه کدام مبنای فکری می‌تواند ما را به این استبداد برساند و در اینجا دیگر بحث نفاق و ... مطرح نیست.

تعریف آیت‌الله نایینی از استبداد دینی

ایشان فرموده‌اند که حقیقت استبداد دینی، عبارت از اداره خودسرانه است که در «منسلکین در زیر ریاست روحانیه» به عنوان دیانت اظهار می‌کنند. اولاً خود این استبداد ماهیتش اراده خودسرانه است و بین استبداد دینی و غیردینی تفاوتی نیست و در هر دو جای یک خودسری از نظر اراده و تصمیم وجود دارد که این تصمیم و اراده، جای قانون را می‌گیرد و هر چه او بگوید یا به تعبیری قانون و به تعبیر دیگر حکم خداست. اما اینکه این استبداد دینی است، ایشان این نسبت و اضافه را که استبداد دینی است را از این جهت قرار داده‌اند که این استبداد از سوی کسانی است که در لباس دین هستند و این را تعبیر به «منسلکین در زیر ریاست روحانیه» تعبیر کرده‌اند.

کسانی که چهره دین دارند، در جایگاه سخنگوی دین قرار گرفته‌اند و به عنوان روحانی شناخته می‌شوند. این افراد هستند که به عنوان دیانت، اظهار نظر می‌کنند. مبدأ اطاعت را نیز فرموده‌اند که جهل مردم است و به این دلیل که مردم دین را نمی‌شناسند، به اطاعت از مستبدینی که در لباس دین آمده‌اند، می‌پردازند. در جوامعی که استبداد فقط دیکتاتوری سیاسی و نظامی است، ابزار استبداد فقط ابزارهای نظامی است و از زور و قهر و چکمه استفاده می‌کنند و قدرت بر مبنای سرنیزه است و بس. این در نظام‌های استبدادی است، اما در نظامی که استبداد دینی وجود داشته باشد، از ابزارهای دینی استفاده می‌شود و مردم فریب داده می‌شوند.

آیت‌الله نایینی در بحث دیگری این را نیز دارند که استبداد قسم اول یعنی استبداد سیاسی، به قهر و تقلب مستند است و در قسم دوم که استبداد دینی است، به خدعه و تدلیس مبتنی است. اینجا دیگر کسی که در قدرت قرار گرفته، قیافه غلط‌انداز مذهبی دارد و به جای اینکه از چماق استفاده کند، با چند لفظ دینی افراد را از صحنه بیرون می‌کند.

اما این تفاوت را از کجا به دست آورده؟ استفاده لطیفی را از دو آیه قرآن دارد. می‌گوید در استبداد سیاسی که مربوط به فرعون است قرآن از زبان موسی گفته است «أَنْ عَبَدْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ»، مردم را به بردگی گرفته است. این فعل را به فرعون استناد می‌دهد؛ یعنی فرعون اعمال قدرت کرده و در اینجا استبداد

با ابزار زور از بالا به پایین است، اما در استبداد دینی از پایین به بالا است و مردم هستند که علمای خود را در جایگاه پرستش قرار می‌دهند و تسلیم آنها می‌شوند. در قسم دوم تعبیر آیه فرق دارد و می‌فرماید «اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُءِبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ».

از مجموعه بیانات امام علی (ع) این طور استفاده می‌کنیم که استبداد یک پوسته و یک هسته‌ای دارد. پوسته استبداد، ظاهر استبداد است که این ظاهر را می‌بینیم و مواجهه ما با این ظاهر است. ولی همه استبداد آن چیزی نیست که در مواجهه و در برخورد با آن حس می‌کنیم و تشخیص می‌دهیم. هسته و باطنی هم ماورای این پوسته وجود دارد. شکستن این پوسته کار سختی نیست اما آن هسته، هسته بسیار سختی است و شکستن آن کاری بس دشوار است.

پوسته استبداد دینی چیست؟

اما پوسته استبداد چیست؟ آنچه در ظاهر از استبداد می‌بینیم و علانم آشکاری که برای همه قابل تشخیص است. روشن‌ترین علامت برای استبداد رفتارهای مستبدانه و دیکتاتور مآبانه‌ای است که مستبدان دارند. ادبیات توأم با تکبری است که در زبان و قلم آن‌ها ظهور و بروز پیدا می‌کند. قیافه و ژستی که می‌گیرند و رفت‌وآمدها و مجالس آن‌ها نشان‌دهنده روحیه استکباری آن‌هاست. این پوسته و ظاهر استبداد است.

مواجهه با این ظاهر کار سخت و دشواری نیست. تشخیص این گونه حرکاتی که نشان‌دهنده روحیه استکباری و استبدادی است، برای عموم مردم معمولاً آسان و راحت است. قیافه‌ای که شخص می‌گیرد، ادبیات پرطمطراقی که به کار می‌برد، بی‌اعتنایی که نسبت به افراد دارد، تحقیری که نسبت به دیگران دارد، خود را برتر می‌بیند و امثال این‌ها نشانه‌های استبداد ظاهری اوست. اینجا امیرالمؤمنین (ع) علاج مسئله را برای یک فرد معتقد و متدین در این می‌بیند که او توجه به عظمت حق تعالی پیدا کند و اینکه انسان در برابر عظمت بی‌نهایت خدا چیزی نیست. توجه به توحید این روحیه متوهمانه را در مستبد می‌تواند بکشند و او را به حالت عادی بشری برگرداند.

در کلمات حضرت علی (ع) بین این دو مسئله ارتباطی وجود دارد. یک مسئله توجه به عظمت الهی است و مسئله دوم توجه به نقص انسان است و اینکه انسان فقیر و ناقص، حق ندارد لباس کبريائی به تن کند و ادعای عظمت داشته باشد و بخواهد شکوه و ابهت خود را به نمایش بگذارد. خطبه ۱۹۰ نهج‌البلاغه معروف به قاصعه در همین موضوع است. علی (ع) چنین می‌فرماید که سپاس خدایی را که جامعه کبریا به تن کرد و این را برای خودش

برگزید، نه برای مخلوقاتش. این عز و کبریا را هیچ کدام از مخلوقات نمی‌توانند به خود ببینند. این کبریا را غرق‌گاه خویش قرار داد. هیچ کس به این عز و کبریا نمی‌تواند نزدیک شود و خدا برای غیر خود و دیگران حرام و ممنوع قرار داده است.

## کبریا غرق‌گاه غیر خدا

در اسماء و صفات حسنای الهی رحمت وجود دارد انسان هم باید خود را به رحمت نزدیک کند و مغفرت نیز همین طور است و گفته‌اند کسی از مغفرت الهی برخوردار است که نسبت به دیگران این حالت را داشته باشد، اما در میان همه این اسماء، آنچه خدا فقط به خود اختصاص داده است و به هیچ کس حتی پیامبر (ص) اجازه نداده است که به آن نزدیک شود و غرق‌گاه است، عز و کبریا است.

در اینجا توحید مبنای برای نوعی از رفتار است. اگرچه خود یک اصل اعتقادی است، اما این اعتقاد رفتار خاصی را اقتضا می‌کند و انسان موحد حق ندارد شیوه‌ای از رفتار مستبدانه برای به نمایش درآوردن عظمت و شکوه خود را مطرح کند، اما این چیزی است که در نظام‌های استبدادی رخ می‌دهد و شاه مظهر کبریا و جلال الهی می‌شود. در یک نظام اسلامی چنین چیزی ممنوع و باطل است و پیامبر (ص) هم باید در همان هنگامی که در راس قدرت است، شیوه و روش بردگان و بندگان را داشته باشد و در نهایت خضوع و کرنش زندگی کند.

## آسیب ادبیات قلدر مآبانه به دین

نمونه دوم دستوری است که علی (ع) به مالک دادند. آنجا هم حضرت مسئله توحید را مبنای روش خاصی از حکومت‌داری و برخورد با مردم قرار دادند. در عهدنامه مالک حضرت به ایشان فرمودند که مالک مبادا بگویی مأموریت پیدا کردم و صاحب سمت و پستی شدم و باید اطاعت شوم. فرمود این ادبیات موجب می‌شود که دل‌ها از تو دور شود و دین مردم هم آسیب ببیند. ادبیات قلدر مآبانه نه فقط مردم را از تو جدا می‌کند بلکه اثر دیگرش این است که به دین آسیب می‌زند. مواظب باش که چطور حرف می‌زنی. درشت‌گویی و به اتکاء قدرت سخن گفتن نابودکننده دین است. همچنین تحولات را در جامعه تسریع می‌کند و زمینه شورش را به وجود می‌آورد.

ز نزدیک‌ترین فرد در حکومت علی (ع) به حضرت مالک اشتر است و حضرت وقتی می‌خواهد به او مأموریت دهد او را اینطور ادب می‌کند که گمان مبر که وقتی به مصر رفتی باید دم و دستگاهی برای خودت به راه اندازی.

این مرحله اول، کار سخت و دشواری نیست. مردم می‌توانند تشخیص دهند که این ادبیات دیکتاتور مآبانه و توأم با تحقیر مردم است. اینها را مردم از رفتار حاکم تشخیص می‌دهند و پوسته است. البته اگر کسی اعتقاد به توحید داشته باشد اینها در او تأثیر دارد اگر نه خود مردم با دیدن این علائم استبداد تفر پیدا می‌کنند و در برابر این استبدادها تسلیم نمی‌شوند. طبیعت انسان‌ها این طور است که از قلدر مآبی متنفر هستند.

اما همه ماجرا در استبداد همین پوسته نیست، بلکه هسته‌ای هم وجود دارد، اما این پوسته، پوسته نرمی است. وقتی به هسته سنجید رسیدید یک هسته سخت هم دارد که شکستن آن دشوار می‌شود و گرنه برداشتن پوسته کار سختی نیست. در نظام‌های اجتماعی، سیاسی و دینی به راحتی می‌شود این پوسته استبداد را تشخیص داد، اما باید به سراغ آن هسته سخت رفت.

اما یک نکته در مورد پوسته باید متذکر شوم که گاهی اوقات همین پوسته و ادبیات خشن و همین درشت‌گویی و کلام متکبرانه و نگاه تحقیرآمیز به دیگران و خود را از موضع بالا دیدن نیز گاهی سخت می‌شود. گاه در حکومت دینی حاکم مستبد برای اینکه از این جایگاه خداگونگی تنزل پیدا نکند، توجیهی را مطرح می‌کند و آن اینکه لازم است که از این عظمت، شکوه و اقتدار برخوردار باشم. باید این دم و دستگاه را داشته باشم. چرا؟ پاسخش این است که دشمنانی داریم و در برابر آن‌ها حاکم اسلامی باید اقتدار خود را نشان دهد و اینجاست که پوسته سفت و سخت می‌شود و شکستن پوسته نیز دشوار خواهد شد.

اما غیر از این ظاهر استبداد دینی که برای همه قابل تشخیص است و سعی بر این است که این پوسته شکسته شود، مهم‌تر، آن مغز و هسته است که با توجه به آن هسته نباید همه اهتمام خود را روی پوسته قرار دهیم. آن پوسته نیز مهم است و باید اصلاح شود و درهم شکسته شود، اما توقف در این ظاهر خطرناک است. چون گاهی اوقات افراد آن هسته را حفظ می‌کنند، اما از پوسته صرف نظر می‌کنند.

هسته استبداد دینی که اصل استبداد دینی همان است، خطرناک‌تر است و گاهی در ادبیات حاکم، درشت‌گویی، خودش را نشان می‌دهد. به دلیل اصلی که وجود دارد والا ممکن است که حاکم مستبد ادبیات خود را هم درست کند، اما هسته‌ای که وجود دارد عبارت از مقام «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» است. آن‌ها صورت بود، اما در قبال آن صورت، حقیقت این است. البته در همه حکومت‌های استبدادی هسته همین است که کسی از حاکم نمی‌تواند سؤال کند و مقامی برتر از سؤال و بازخواست پیدا می‌کند.

بر اساس نظر برخی از متفکرین اسلامی، هسته استبداد عبارت از آن است که حاکم خود را در جایی ببیند که حاضر به پاسخگویی به دیگران نباشد. مقام و رتبه خدایی را برای خود ادعا کند، با این تفاوت که خدا آفریدگار جهان است، اما حاکم و فرمانروا اگرچه خالق نیست، اما همان منزلت را دارد و کسی نمی‌تواند از او سؤال کند. او می‌تواند هر کاری را بکند، اما هیچ‌کس حق اعتراض یا پرسش را ندارد.

اصل استبداد دینی به صورت مشکل و معضل اینجاست و استبداد ناشی از اختیارات زیاد نیست. استبداد از اینجا ناشی می‌شود که شخص اختیار دارد، اما پاسخگو نیست. اصل تعبیر در سوره انبیا آمده است که خدا از کار خودش مورد سؤال قرار نمی‌گیرد، اما دیگران مورد سؤال قرار می‌گیرند که این تعبیر در مورد حق تعالی است. اما چون گاه حاکم در حکومت اسلامی خودش را در این جایگاه قرار می‌دهد، لذا در مورد او نیز این تعبیر به کار می‌رود. ولو اینکه به صراحت نسبت به این مسئله واکنش نشان نمی‌دهد و می‌گوید عبد خداست، اما وقتی نوبت به این می‌رسد که در مورد رفتار او سؤالی مطرح شود که چرا این کار را کرده‌ای؟ آنجاست که از پاسخ دادن استنکاف می‌کند و حداکثر این است که می‌گوید در پیشگاه خدا پاسخگو هستم، اما خود را در برابر انسان‌ها پاسخگو نمی‌بیند.

این یک سوءتعبیر از مسئله توحید و معارف اسلامی است. یک قیاس خطرناکی در اینجا وجود دارد و آن اینکه شخصی فکر می‌کند که نظام سیاسی کشور را آن طور اداره می‌کنم که خدا نظام هستی را اداره می‌کند. خدا در رأس هرم هستی قرار دارد و جهان را اداره می‌کند با این ویژگی که از او سؤال نمی‌شود، من نیز در رأس یک نظام سیاسی هستم. با یک شیوه هم جهان و هم جامعه تدبیر می‌شود. این تفکر خطرناک و زیان‌آور پیش از اینکه یک انحراف سیاسی تلقی شود، یک انحراف اعتقادی است و ناشی از بدفهمی و کج‌فهمی در مسئله توحید است. این تصور غلط که نسبت خدا با جهان نسبت یک حاکم جبار و قلدر با مردم است.

## آسیب‌های استبدادزدگی

به دلیل اینکه ما مسلمانان در طول تاریخ استبدادزده هستیم و در ادوار مختلف پیوسته در رژیم‌های استبدادی تنفس کرده‌ایم و ذهنیت ما دینی هم بوده است و حاکمان نیز کم و بیش مستمسک دینی داشته‌اند، این ذهنیت استبدادزده بر این تأثیر گذاشته که عقاید دینی ما نیز آفت‌زده است. توحید و نبوت ما نیز آفت استبداد دارد. این فرهنگ اجتماعی عقاید را نیز آفت‌زده کرده

است.

تصور ما از توحید این است که خدا در رأس نظام خلقت و آفرینش مانند یک پادشاه جبار عمل می‌کند. این ذهنیت برخاسته از شرایط اجتماعی ماست. علامه طباطبایی تعبیری دارد و می‌گوید که در ذهنیت بسیاری از مردم رابطه خدا با مردم رابطه یک فرمانروای جبار و دیکتاتور با بردگان و بندگان خودش است. ما این نسبت که بین خودمان با مردم وجود دارد را تعمیم دادیم و بین خدا و بندگان خود تصور کرده‌ایم.

خدا در ذهن ما یک خدای مستبد و دیکتاتور و بی‌منطق است. مجسمه‌ای از پادشاهان مستبد را که روی زمین دیده‌ایم در آسمان قرار داده‌ایم و می‌پرستیم و چون با آن خدای قلدر آشنا شده‌ایم، برای ما راحت است که روی زمین نیز شخصی را با این ویژگی‌ها در یک مدل کوچک‌تری ببینیم و بپذیریم. در واقع توحید ما اشکال دارد.

درک معاویه از خدا در راستای دیکتاتوری بود

همان‌طور که علی (ع) گاه برای اصحاب خطبه می‌خواندند، معاویه نیز خطبه‌هایی برای مردم شام داشت و برخی‌ها مربوط به جریان صفین است. شامیان وقتی حرکت کردند و برای جنگ آمدند معاویه سخنرانی‌هایی دارد و در یکی از آنها که ابن ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه خود آورده است، این‌طور آمده که معاویه سخنرانی کرد و آنها را برای جنگ تحریک می‌کرد. جالب این است که معاویه وقتی در ابتدای سخنرانی خطبه‌ای را می‌خواند تأکیدش روی این است که خدا «فعال ما یشاء» و «لا یسئل عما یفعل» است و می‌گوید توحید این است و می‌خواهد بگوید شما قبول کنید این حقیقت را که خدا این‌طور است و اگر کس دیگری هم این‌طور رفتار کرد، دارد بر اساس چیزی که خدا می‌خواهد عمل می‌کند.

اما به خطبه‌های امام (ع) نیز رجوع کردم تا ببینم آیا این تعبیر «لا یسئل عما یفعل» را دارند یا خیر. دیدم هیچ موردی در نهج‌البلاغه و جای دیگر وجود ندارد. خطبه‌ای که از معاویه نقل شده این است که خدا در آنچه در اختیار دارد با هیچ‌کس مشورت نمی‌کند و هرچه تصمیم گرفت همان نافذ می‌شود. از آنچه انجام می‌دهد نیز سؤال نمی‌شود. اینها ذهنیت‌هایی است که به مردم القا می‌شود تا بر این اساس جامعه را اداره کنند.

آیا این تصور واقعا درست است؟ در مسئله توحید «لا یُسْتَلُّ عَمَّا یَفْعَلُ» یعنی چه؟ اگر بنا است صفات الهی را بشناسیم، باید مجموعاً تأمل کنیم که این عبارت چیست و با بقیه آیات چگونه قابل فهم است. خداوند در آیات

زیادی باب احتجاج با مردم را باز گذاشته است و خودش فرموده که به حجت و برهان و دلیل خاضع هستم و منطق را قبول می‌کنم و بر اساس منطق با شما تعامل می‌کنم. خدایی که مالک ما است خودش می‌گوید با منطق با شما مواجهه دارد.

این آیه در سوره نساء است که «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» پیامبران را برای بشارت و انذار فرستادم، برای اینکه حجت را تمام کنم. اما کسی که خود را در جایگاه خدا قرار می‌دهد آیا قبول می‌کند که خدا حجت را قبول می‌کند و او نیز حاضر است حجت را بپذیرد.

تعهد خدای آسمان‌ها در برابر حجت

خدای آسمان‌ها در برابر حجت تسلیم است، اما کسانی که حاکم هستند و مدعی خدایی، آیا بر این اساس عمل می‌کنند؟ در سوره فرقان وقتی وعده بهشت مطرح می‌شود می‌فرماید «كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مُسْتَوْلاً»، یعنی ما که وعده بهشت دادیم، این وعده بر عهده ما است و تعهدی از ناحیه ما است و مسئله این نیست که خدا هرگونه عمل می‌کند. کسانی که ادعای خدایی می‌کنند آیا حاضرند به وعده‌های خودشان پایبند باشند؟ آنهایی که خدا انمایی می‌کنند می‌توانند به وعده‌هایی که دادند عمل کنند؟

اما یک پرسش این است که آیا انسان می‌تواند از خدا سؤال کند یا خیر؟ ابراهیم (ع) از خدا سؤال می‌کند که خدایا چطور مردگان را زنده می‌کنی؟ خطاب شد که مگر ایمان نیاوردی؟ گفت برای اطمینان است. آیا خدا به او گفت ساکت باش؟ حق پرسیدن نداری؟ آنچه انجام می‌دهیم بر اساس حق و عدل است و همین بس؟ خیر، خدا قبول کرد و به او نشان داد.

قرآن نشان می‌دهد که گاهی اوقات انسان‌ها در مواجهه با خدا نه تنها می‌پرسیدند و می‌خواستند، که از باب اعتراض وارد می‌شدند و خدا آنها را می‌پذیرفت و از این بندگان که الحاح و جدال می‌کردند خداوند تمجید هم می‌کند. ابراهیم (ع) وقتی مشاهده کرد که فرشتگان عذاب برای هلاکت قوم لوط آمدند، شروع به جدال با خدا کرد که جلوی عذاب را بگیرد. تعبیر خدا این است که «بُجَادِلْنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» نه این که از ما بخواهد که عذاب برداشته شود، بلکه این جدال و الحاح در خواستن است.

ممکن است بگویید کار بدی کرده، اما اگر این طور است خدا چرا نقل کرده و بعد او را مذمت نکرده است؟ همان جایی که جدال ابراهیم (ع) را می‌گوید بالاترین تعریف را از ابراهیم (ع) می‌کند که «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» و او را می‌ستاید که جلوی عذاب را بگیرد، اما اگر ما بودیم ابراهیم (ع) را



متهم به فساد می‌کردیم و هزار انگ دیگر به ابراهیم (ع) می‌زدیم، اما ابراهیم (ع) هم جدال کرد و هم خدا از او تعریف کرد.

از خدا سؤال نمی‌شود چون بهترین کار را انجام می‌دهد  
علامه طباطبایی اشاره می‌کند که برخی گفته‌اند منظور از «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» این است که خدا قاهر و ما مقهور هستیم؛ لذا اصلا امکان ارتباط و سؤال نیست و دست ما به خدا نمی‌رسد که بخواهیم سؤال بکنیم. علامه در آنجا وقتی به این نظر می‌رسد و این سخن را نقل می‌کند، می‌گوید این حرف بی‌ربط است. چرا؟ به این دلیل که اینها فکر کرده‌اند که خداوند مانند پادشاهان جبار است که چون بالا است اجازه نمی‌دهد که دیگران حرف بزنند. علامه می‌گوید که این‌ها برخاسته از ذهنیت‌های استبدادزده است. خداوند اگر این تعبیر را دارد، به این دلیل است که چون کارش بهترین کار است. وقتی که کسی کارش بهترین باشد، خللی در کار او نیست تا جایی برای سؤال وجود داشته باشد.

به کسانی که خود را خدا می‌دانند می‌گوییم که ایرادی ندارد شما نیز «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» بشوید اما خدا حرف همه را هم می‌شنود. حاجب‌ها را کنار بگذارید و حرف‌ها را بشنوید و جوابی ندهید. حاضرید؟ در دعای ابوحزمه است که می‌گوییم خدا حاجات ما را متکفل شده و پاسخ می‌دهد و هر چه بخواهید به شما می‌دهد و کار ما را پشت گوش نمی‌اندازد. متأسفانه این مفاهیم که دقیق و عمیق است ابزاری برای توجیه رفتارهای مستبدانه و قلدر مآبانه در تاریخ قرار گرفته است.

امام علی (ع) در برابر مردم خضوع می‌کند و می‌نشیند و می‌گوید هر چه می‌خواهید برسید راه برای پرسش و اعتراض را باز می‌گذارد و از طرف دیگر به کسانی که از او تعریف می‌کنند می‌گوید با من آن گونه سخن نگویند که با جباران سخن می‌گویید. اگر بنای بر توحید باشد ما توحید را از علی (ع) باید فرابگیریم. ذهنیت ما در باب توحید باید باز و شفاف باشد و اگر این ذهنیت قرآنی باشد و توحید برای ما هضم شود، زمینه سوءاستفاده از این معارف قرآنی از بین خواهد رفت.

با اشاره به تقابل حکومت علوی با روش استبدادی، این سوال را مطرح کرد که چرا مسلمانان و به خصوص شیعیان، با وجود این الگوی عالی حکومتی، در طول تاریخ گرفتار حکومت‌های استبدادی بوده‌اند و آموزه‌های علوی نتوانسته معضل استبداد را در حکومت‌های مستقر در جهان تشیع حل کند و حکومت‌های استبدادی در جوامعش دوام و بقا داشته‌اند. اگر معضل مبانی

فکری نیست، کجاست؟

وی در پاسخ، اولین مشکل را مهجور بودن و کم توجهی به این بخش از معارف علوی در فرهنگ ما دانست و گفت: برعکس، بخشی از روایات و مفروضات در فرهنگ ما تقویت شده که در تعارض با سیره حکومتی امیر مومنان است. ما هم نهج البلاغه داشته‌ایم، هم نداشته‌ایم، نهج البلاغه را به صورت فیزیکی و نمادین داشته‌ایم، اما حتی در فرهنگ نخبگان و فعالیت‌های متفکران و علمای ما هم آنچنان که باید مورد توجه قرار نگرفته و این قصور عمدتاً به عهده علما، نخبگان و متفکران ماست.

سروش محلاتی به مواردی اشاره کرد: شیخ صدوق در کتاب امالی خودش حدیثی نقل کرده که البته سند صحیح و محکمی ندارد. از امام کاظم (ع) نقل شده است: شیعیان! خود را به ذلت و خواری نیندازید به ترک کردن اطاعت از سلطان‌ها، اگر پادشاهان عادلند، دعایشان کنید و اگر ظالم و جائرنند، از خدا بخواهید آنها را اصلاح کند که صلاح شما در اصلاح حاکمان شماست.

وی گفت: این یک نوع نگاه است که حتی اگر حاکم ستمگر است از خدا بخواهید او را اصلاح کند و خود را به زحمت نیندازید و با او مخالفت نکنید. خوب این روایت با آموزه‌های امیر مومنان در نهج البلاغه چه نسبتی دارد؟ امیر مومنان می‌فرماید: افضل الجهاد کلمة حق عند سلطان جائر و یک روایت هم می‌گوید با حاکم جائر مخالفت نکنید و فقط دعا کنید!

به گفته این استاد فقه، در روایت دیگر از امام صادق (ع) نقل شده: امر به معروف و نهی از منکر کنید عالم و جاهل را، اما با صاحب قدرت و شمشیر کاری نداشته باشید و او را امر به معروف و نهی از منکر نکنید. یا روایتی دیگر: اگر کسی سلطان جائری را نهی از منکر کند، اجر و پاداشی ندارد. این دو نگاه است: یکی نگاه امیر مومنان که مردم را به نقش آفرینی در حکومت و انتقاد از ظلم فرا می‌خواند و دیگری امر به سکوت و سازگاری با ظلم کرده است. متأسفانه در فرهنگ ما نگاه دوم، که سازگاری و اطاعت از استبداد و ظلم است، بیشتر جا افتاده است.

سروش محلاتی از کتاب‌های فارسی معدودی که در خانواده‌های مذهبی رواج داشت به آثار علامه مجلسی مانند عین الحیات و حلیة المتقین اشاره کرد و گفت: در این نوع آثار، علامه مجلسی با نگاه سازگاری و اطاعت به سلاطین نگرسته است، در حلیة المتقین همان روایت عدم به خواری افکندن در مخالفت با سلاطین آمده است و متأسفانه علامه مجلسی روایات صحیح و محکم امیر مومنان را در این بخش نیاورده است.

او بخشی از کتاب معراج السعاده ملا احمد نراقی، از رایج‌ترین کتب اخلاقی در خانواده‌های ایرانی را خواند که می‌فرماید: «بر رعایا و مردم واجب است از جاده طاعت و انقیاد خارج نشوند و اسامی پادشاهان را در خفا و علن تجلیل و برای آنها دعا کنند»، این در دوره قاجار است و مصداقش هم اول پادشاهان قاجار است و این را به همان روایت بدون سند صحیح از امام کاظم (ع) مستند می‌کند. در ادامه هم می‌گوید: وجود طبقه عالیه سلاطین از اعظم نعمت‌های الهی و قدر ایشان را ندانستن کفران نعمت غیر متناهی است. ستون وجود ایشان را به دو دست دعا داشتن بر عالمیان واجب است. «مرحوم محمدتقی مجلسی پدر علامه مجلسی هم در کتابش می‌آورد: حقوق پادشاهان به خصوص پادشاهان صفوی تالی حقوق پیامبر اکرم (ص) است و می‌گوید روایتی را دیدیم از آمدن پادشاهان صفویه و ادامه حکومت آنها تا ظهور حضرت حجت.»

محللاتی سپس پرسید: نتیجه این فرهنگ، جز ایجاد حکومت استبدادی است؟ و از آن استیفای حقوق مردم از حکام ظالم بر می‌آید؟ پس ما فرهنگ اصیلی را که تعالیم ضد استبدادی را به ما می‌آموزد، با دست خود دفن کردیم و هنوز هم این فرهنگ در جامعه ما حضور ندارد، مساله ما تنها انقلاب نیست، در مجلس تدوین قانون اساسی شهید بهشتی همین خطبه‌های نهج البلاغه را مطرح کرد، اما ذهنیت استبداد زده در جامعه ما بقدری قوی است که به این سادگی هسته فکری را نمی‌شکند.

وی با بیان این که میراث اخلاقی و اجتماعی ما، استبداد زده است، تاکید کرد: میراث اسلامی و حدیثی ما نیاز به بازنگری و تسویه دارد تا نگاه اصیل و متریقی اسلامی در آن احیا و حاکم شود.

استاد دروس خارج فقه حوزه علمیه قم افزود: آیا کسی مانند شهید مطهری داریم که بگوید: معتقد بوده و هستم هر مقام غیر معصومی که در وضع غیر قابل انتقاد قرار بگیرد هم برای خودش خطر است و هم اسلام. اگر تعداد اندکی مانند مطهری داشتیم که اینگونه مسایل را با همین مبانی فکری و نهج البلاغه برای مردم می‌گفتند و هزینه آن را هم مانند مطهری و بهشتی می‌دادند، وضعیت فکری ما بسیار متریقی بود.

وی این معضل را مختص شیعه ندانست و توضیح داد: در جامعه اهل سنت هم وضع همین است. در صحیح مسلم از منابع اهل سنت، باب ولایت وجود دارد که در آن روایتی از پیامبر نقل شده که پرسیده از ایشان: اگر حاکمان ظالم بر ما مسلط شدند وظیفه ما چیست؟ و پیامبر فرموده‌اند: شما کار خود را

بکنید و آنها کار خودشان، اگر کار درست را انجام ندادند، به شما ربطی ندارد. سروش محلاتی گفت: اما متفکرانی مانند علامه طباطبایی هم هستند که با عقل و قرآن این روایات را کنار می‌گذارد و می‌گوید: اگر بنا شود مردم در برابر حکومت‌های استبدادی اعتراض کنند، هزینه سنگینی برای مردم دارد، آیا مردم سکوت کنند تا امنیت جامعه برقرار شود یا اعتراض کنند و هزینه بدهند؟ معمولاً امنیت را بر آزادی مقدم می‌دارند و می‌گویند که برای تأمین امنیت آزادی را محدود کرد. اما خطر استبداد مشخص شده است و استبداد هزینه بیشتری برای جامعه از هزینه این اعتراضات دارد.

وی با بیان این که انقلاب اسلامی اعلام کرد که باید فرهنگ استبداد را کنار گذاشت و جامعه این را پذیرفت، افزود: اما در دهه‌های اخیر یک شکل و توجیه جدید در فرهنگ ما مطرح شده است. به عنوان مثال در کتاب "حکیمانه‌ترین حکومت" هم نگاه علوی وجود ندارد و برعکس تأکید شده است: انتقاد از حاکمان جائز است، اما آنقدر برایش شرط و مقدمه و قید می‌آید که عملاً غیر ممکن می‌شود، هرکسی در هر جایگاهی حق انتقاد از حکومت ندارد و کسی می‌تواند انتقاد کند که یقین داشته باشد حاکم اسلامی اشتباه می‌کند، آن هم یقین فلسفی و یقین ریاضی: «اگر من یقین پیدا کنم ولی فقیه اشتباه کرده است، نباید به دستور او عمل کنم، اما کسی که به این یقین برسد باید در حد و اندازه ولی فقیه باشد و دیگران به راحتی نمی‌توانند این را بفهمند.»

سروش محلاتی گفت: این یعنی هیچ کس در آن جایگاه نیست، چون فرض بر این است که بالاترین فرد جامعه به عنوان ولی فقیه انتخاب شده و عملاً هیچ کس در حد او نیست. البته یک قید دیگر هم اضافه می‌شود که اگر کسی می‌خواهد انتقاد کند باید قداست ولی فقیه را در نظر گرفت و رعایت کمال احترام و ادب در برابر او ضروری است و حفظ شأنش بر همه واجب است و انتقاد به گونه‌ای مطرح شود که هیچ خدشه‌ای به قداست و جلالت جایگاه او وارد نشود. این را بگذارید در کنار سخنان امیر مومنان که هیچ قداستی برای خود قائل نمی‌شود و می‌گوید همه آحاد جامعه از من انتقاد کنند و می‌فرماید: من خود را در جایگاهی نمی‌بینم که خطا نکنم، مگر آن که خدا لطف کند.

کارشناس فقه سیاسی قید دیگر انتقاد از رهبر در کتاب مذکور را سوء استفاده نکردن دشمن دانست و گفت: این هم که قابل تضمین نیست که دشمن سوء استفاده نکند. پس نباید اصولاً انتقاد کرد. آیا به امیر مومنان اعتراض نکردند؟ حتی خوارج به او نسبت کفر هم ندادند؟ آیا معاویه به عنوان دشمن

سوءاستفاده نمی‌کرد؟ چرا حضرت با انتقاد و اعتراض زبانی خوارج برخورد نکرد و جلوی اعتراضشان را نگرفت؟

ز نظر برخی، حاکمی که از عدالت برخوردار باشد، چنان اطمینانی به او وجود دارد که احتمال انحراف و فساد و استبداد در مورد او احتمال بسیار ضعیفی است. نه اینکه عقلاً محال باشد، اما عادتاً چنین اتفاقی نمی‌افتد و احتمالی نزدیک به صفر است. این گونه از احتمالات نباید مورد اعتنا قرار گیرد و عقلاً نیز به آن توجه نمی‌کنند و اثری بر آن مترتب نیست، چون احتمال قابل توجهی نیست.

در اینجا بحث را نباید در مورد یک شخص قرار داد. بحث در این نیست که احتمال انحراف در شخصیتی مانند امام خمینی (ره) چقدر است و آیا او در زندگی سیاسی خود قبل یا بعد از تشکیل حکومت دچار خطا شده است یا خیر. ممکن است شخصی در مورد یک شخصیت به این اعتقاد برسد که آقای زید، شخصیتی فراتر از خطا و اشتباه است، اما در عین حال در یک بحث کلی باید پاسخ کلی به این سؤال داد که آیا فرمانروایان در معرض خطا و خطر هستند یا نیستند و سؤال دوم اینکه اگر در معرض خطا هستند باید در مورد این خطر و خطا پیشگیری صورت گیرد یا خیر.

نظر امام علی (ع) در مورد قدرت

از مخاطبان می‌خواهم که بحث را فراتر از اشخاص خاص و دوره زمانی خاصی در نظر بگیرند. بحث کلی و بر اساس مبانی اسلامی است. در اینجا یک مقدمه این است که آیا در قدرت تمایل به فساد و دیکتاتوری و خودرأیی وجود دارد یا خیر. پاسخ این مطلب را علی (ع) در نهج البلاغه با صراحت و قاطعیت بیان فرموده‌اند و آن اینکه هر کس که به قدرت و فرمانروایی رسید، دچار استبداد می‌شود. این جمله از امیرالمؤمنین (ع) یک نگاه بدبینانه‌ای به قدرت است. این نگاه منفی به قدرت و حکومت در دیگر منابع ما نیز وجود دارد.

اگر این نگاه را قبول کردیم، به مرحله دوم می‌رسیم که برای جلوگیری کردن از استبداد چه باید کرد. یک اختلاف نظر در اینجا بین ما و کسانی که به گونه‌ای دیگر فکر می‌کنند در این است که آنان گمان می‌کنند همین که فرمانروا عادل شد، این خطر تمام می‌شود و ما به یک اطمینان می‌رسیم. در حالی که ما این خطر را در فرمانروای عادل هم می‌بینیم و تجربه هم این را نشان داده است. یک مشکل جدی این جا هست و تا حل نشود، معضل استبداد دینی قابل حل نیست و آن مشکل معصوم‌پنداری حکام و فرمانروایان است.

استبداد یکی از پیامدهای معصوم‌پنداری است

هرکجا که نوعی معصوم‌پنداری وجود داشته باشد، یکی از پیامدهای آن استبداد است. یک نمونه و یک تجربه تاریخی را بیان می‌کنم. معمولاً متفکرین اسلامی این بحث را دارند که استبداد در تاریخ اسلام از کجا آغاز شد. پیامبر (ص) که در دوره خود چنین رویه‌ای نداشتند، خلفا هم همین طور بودند. لذا بسیاری از متفکران ما می‌گویند که استبداد از معاویه بن ابی سفیان شروع شد. او بود که خلافت اسلامی را به سلطنت تبدیل کرد. ابن‌خلدون در کتاب معروفش یعنی «مقدمه ابن‌خلدون» یک فصل مستقل تحت همین عنوان دارد که چطور خلافت تبدیل به سلطنت شد و این کار توسط چه کسی صورت گرفت. ابن‌خلدون هم می‌گوید که از سوی معاویه خلافت به سلطنت تبدیل شد و او فرزند خود را جایگزین کرد.

این بحث در جای خود مفید است، اما نکته ظریف‌تری وجود دارد. تبدیل خلافت به سلطنت یک مسئله است و بروز استبداد در تاریخ اسلام یک مسئله دیگر است و مسئله دوم بر اول تقدم دارد. در اینجا نیز علامه طباطبایی یک ریزبینی و دقت نظر خاصی دارد. نکته‌ای که ایشان در گفت‌وگو با کرین مطرح می‌کنند این است که وقتی پیامبر (ع) از دنیا رفت، صحابه پیامبر (ص) در بین مردم مطلبی را رایج کردند و آن اینکه اجتهاد می‌کنیم، اگر اجتهاد ما مطابق با واقع باشد که هیچ و اگر اصابه به واقع نکرده باشد، ما معذوریم.

این مطلب را به مردم می‌گفتند و نتیجه‌ای را می‌گرفتند و یا مخاطبان به این نتیجه می‌رسیدند که چون صحابه مجتهد هستند، معذور هستند و چون معذور هستند جای اعتراض به آن‌ها نیست، پس هر کسی از صحابه هر غلطی را که انجام می‌داد به پای اجتهادش نوشته می‌شد، معذور بود و حق اعتراض هم برای کسی نبود. نمی‌گفتند که صحابه معصوم هستند، اما نتیجه‌ای که می‌گرفتند با نتیجه عصمت فرقی نداشت.

علامه طباطبایی در ردیابی مسئله استبداد در تاریخ اسلام که از کجا آغاز شد، به اینجا می‌رسد و می‌گوید که در قرآن که بهانه‌ای برای استبداد نداریم و در سیره پیامبر (ص) هم که مستندی برای استبداد نداریم، آنکه در تاریخ اسلام رخ داده این است که پس از رحلت رسول خدا (ص) و قبل از معاویه نطفه‌های استبداد منعقد شده است. بذری است که در آن جامعه کاشته شده و آرام‌آرام این بذر رشد کرده است. مخصوصاً این تئوری به قدرت نیز اضافه شد. یعنی صحابه فقط ننشسته بودند و اجتهاد علمی کنند، این تئوری بود که مجتهد معذور است و در خدمت سیاست قرار گرفت. اینها فرمانروا بودند و

در جنگ حضور داشتند و از همان تئوری استفاده می‌کردند و می‌گفتند جایی برای اعتراض کسی نیست.

تعبیر علامه این است که روایت‌هایی از رسول خدا(ص) در میان محدثین نقل می‌شد که به واسطه آنها صحابه دارای اجتهاد معرفی می‌شدند که اگر رای آنها در امور اصابت کند، مأجور هستند و اگر خطا کنند معذور. مفهومی که این روایات ایجاد می‌کرد این بود که صحابه یک نوع مصونیت دینی دارند که هر عملی را مرتکب شوند، غیر صحابی حق کمترین اعتراض را ندارد. علامه طباطبایی در ادامه می‌گوید که البته این امتیاز دینی یعنی همان مصونیت یک روح استبداد عجیبی در صحابه می‌آفریند.

#### مصونیت‌پنداری مردم

هر کسی را که مردم در جایگاهی قرار دهند و برای او مصونیت ببینند، این روحیه در شخص او ایجاد می‌شود. پس مشکل اساسی و جدی، یک مصونیت‌پنداری است نه معصومیت واقعی. علی(ع) که به قدرت رسید به تعبیرات مکرری که داشت می‌خواست این مصونیت‌پنداری را که جامعه هم پذیرفته بود کنار بگذارد. این غیر از ماجرای مربوط به معاویه است که بعداً رخ داد. هرکجا که این توهم نسبت به خطا و اشتباه و عدم وقوع آن رخ دهد، علاجی برای جلوگیری کردن از استبداد نیست و با هیچ نهادی با بودن این تفکر نمی‌توان جلوی استبداد دینی را گرفت و فقط باید این فکر را عوض کرد. اکنون با این تفکر در زمان خودمان مواجهیم که اساساً مسئله استبداد در جامعه دینی رخ نمی‌دهد، چرا؟ اینجا آقایان چند نکته می‌گویند و نکته اول بیشتر ناظر به اشخاص است که اینها کسانی هستند که احتمال خطر در مورد آنها نیست و لذا کنترل درونی در اینها تأثیر کافی دارد و نیازی به مراقبت‌های بیرونی وجود ندارد. البته چون علمی نیست و بر اساس یک عقیده شخصی است جای بحث ندارد.

یک بحث دیگر که مانع دیگری است تا بتوانیم نهادسازی کنیم، یعنی نهادهایی که بتوانند عوارض قدرت را کاهش دهند و پرسشگر باشند این است که در حکومت دینی فرمانروای شایسته دینی نمی‌تواند مستبد باشد. چرا؟ چون در حکومت دینی شخصیتی که برخوردار از عدالت و فقاقت است، این شخصیت قانون خدا را اجرا می‌کند. استبداد به معنای این است که حاکم بر اساس هوی و هوس جامعه را اداره کند، اما حاکم اسلامی بر اساس حکم خدا جامعه را اداره می‌کند و این استبداد نیست، لذا نگرانی استبداد در حکومت دینی یک نگرانی بی‌مورد است.

نظر آیت‌الله امینی در بازنگری قانون اساسی

مرحوم آیت‌الله امینی در هنگام بازنگری در قانون اساسی در سال ۱۳۶۸،



یکی از نکاتی که تذکر می‌دادند این بود که دوره رهبری و ولایت زمان‌دار شود و پیشنهاد می‌کردند که ۱۰ سال یکبار تجدیدنظری صورت گیرد و رای‌گیری صورت گیرد. روش‌هایی وجود دارد برای اینکه جلوی آن خطر گرفته شود که یکی از آنها تجدید زمانی است، اما برخی معتقدند اساساً این خطر وجود ندارد، چون قانون خدا را حاکم اجرا می‌کند و این استبداد نیست و در مواردی که قانون خدا در میان نیست این خطر وجود دارد.

سؤال اینجاست که از کجا معلوم می‌شود که این قانون خداست یا نیست؟ احتمال اینکه حاکم از قانون خدا عدول کند هست یا نیست؟ آیا همه آنچه در حکومت اجرا می‌شود مستقیماً قانون خدا است؟ چه اینکه در بسیاری از موارد اجتهاد وجود دارد. دیگر اینکه بسیاری از مسائل تابع تشخیص مصالح است که ربطی به قانون خدا ندارد. اینکه با این کشور رابطه داشته باشیم و با آن کشور رابطه نداشته باشیم، در این مورد که قانونی را نداریم. در همین جا فرموده‌اند که او اوامر و نواهی خدا را اجرا می‌کند و همه چیز با محوریت اراده خدا شکل می‌گیرد.

اما چه کسی می‌تواند این ادعا را بکند؟ پیامبر (ص) هم این ادعا را نداشت. لذا وقتی پیامبر (ص) دستوری می‌داد، اصحاب سؤال می‌کردند که این دستور خداست یا نظر شما؟ آنجا نیز پیامبر (ص) نمی‌گفت هر چه می‌گویم دستور خداست. لذا علامه ذیل آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»، تصریح می‌کند که هر چه پیامبر (ص) بفرماید وحی نیست. پیامبر (ص) گاهی خودش نظر می‌داد و با اصحاب خودش مشورت می‌کرد. آنچه در قرآن است وحی است، اما دیگر مطالبی که گفته می‌شود، الزاماً وحی نبوده است. یک‌جا حکم الهی را اجرا می‌کنند، یک‌جا حکم ظنی و یک‌جا نیز تشخیص موضوعات است و مصالح و مفاسد جامعه مبنای تصمیم‌گیری قرار می‌گیرد و اکثراً هم همین‌طور است. این اقسام باید جدا شود چراکه در هر مورد، انتسابش به خدا یک نوع است.

در مورد کلمه استبداد حساسیتی ندارم، آنچه ما بحث می‌کردیم، ملاکی بود که بزرگان ما مانند علامه طباطبایی مطرح کرده بودند که جوهره‌اش است و آن اینکه آیا مقامی برای شخصی وجود دارد که در آن موقعیت گفته شود «لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ». اگر از کلمه استبداد هم نمی‌خواهید استفاده کنید، یک کلمه دیگر را پیشنهاد می‌کنم و آن کلمه جباریت است. در قرآن کلمه دوم آمده است؛ یعنی به زور دیگران را به کاری وادار کردن. جباریت آیا در حکومت اسلامی می‌توانید رخ دهد یا خیر. به نظر بنده برای اینکه کنترل درونی با نظارت بیرونی تکمیل شود، می‌توان راه‌هایی را یافت، اما فعلاً دشواری ما در این است که برخی معتقد هستند که چنین خطری در جامعه اسلامی وجود ندارد.

# مشق سیاست

- فلسطین و جهان اسلام ▲
- آرمان قدس شریف و تغییر معادلات جهانی در پسا کرونا ▲
- کارنامه روز قدس ▲
- آسیب شناسی نظام جمهوری اسلامی ایران ▲
- همگرایی و واگرایی نیروهای سیاسی در سال ۹۹ ▲
- باکدامین کارنامه حکمرانی، سودای جهانگشایی داریم؟ ▲
- الزامات عدالت خواهی ▲



**نشست مجازی « فلسطین و جهان اسلام » از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی**  
مصاحبه |

## فلسطین و جهان اسلام

دکتر محسن مهاجرنیا

هر چند زمینه برگزاری هم‌اندیشی‌ها و نشست‌ها و جلسات پیرامون موضوع قدس برقرار است اما به دلیل بیماری کرونا قدری محدودیت داریم. ماجرای فلسطین و قدس اگرچه در محاورات سیاسی در حدود هفتاد سال اخیر تلقی می‌کنند و فلسطین که در سیطره و قیمومیت انگلستان بود اما حقیقت آن است که ماجرای قدس و بیت‌المقدس ماجرای بسیار کهن دارد. در زمان ورود پیامبر به مدینه، اقوام ۱۲ گانه یهودی در برابر پیامبر ایستادگی کردند و سخت‌ترین چالش‌ها و نقض عهد‌ها را همین جریان فکری علیه پیامبر پیاده کردند. اینها سال‌های غمباری برای پیامبر در مدینه ایجاد کردند. تا جایی که قرآن کریم، به بازسازی ماجراجویی‌های بنی اسرائیل برای عبرت‌گیری آنان در زمان پیامبر اسلام (ص) اشاره کرده است. شباهتی که میان یهودیان مدینه و یهودیان زمان حضرت موسی (ص) وجود دارد را بیان کرد. یهودیان شیظنت‌ها و اذیت‌های زیادی را علیه مسلمانان و پیامبر ایجاد کردند.

ماجرای قدس صرفاً ماجرای یک مکان نیست، یک سرزمین نیست تا بشود راجع به آن معامله کرد. بحث قدس بحث زبان و نژاد عرب نیست تا



نشست مجازی  
« فلسطین و جهان  
اسلام » از سوی  
پژوهشگاه فرهنگ  
و اندیشه اسلامی

اینکه بگویند ایرانیان حق دخالت ندارند. بحث قدس بحث حقوقی نیست که بشود راجع به آن سازش یا معامله کرد. بحث قدس بحث سیاسی نیست که بشود با میانجی‌گری سیاسی آن را حل کرد و با دخالت کشورهای مثل آمریکا از آن عبور کرد. قضیه فلسطین به یک ظلم تاریخی برمی‌گردد که فرازمان و فرامکان است، بلکه به هفتاد سال اخیر برنمی‌گردد. فلسطین نماد ظلم‌ستیزی است که در هفتاد سال اخیر این ظلم مجدداً توسط انگلیس پایه‌گذاری و توسط اسرائیل و آمریکا پیگیری شده است. گویا اراده الهی بر این بوده است که ماجرای قدس و بیت المقدس به عنوان سوژه‌ای همیشه بماند که محور اتحاد همه مسلمانان جهان باشد. جهان اسلام در حال حاضر شدیداً متشتت است اما تنها نخ وصل این حلقه و اتحاد قدس و فلسطین است. فلسطین به نوعی پرچم و نماد ظلم‌ستیزی است.

▲ دکتر سید سجاد ایزدهی

قضیه فلسطین چنانچه گفته شد ولو هفتاد سال مساله‌ای در جهان اسلام اتفاق افتاده و ماندگار شده اما منتهی به این عصر نیست و دنباله‌ای پسینی و پیشینی دارد. پسینی آن اسرائیل و جریان صهیونیست است. این جریان فراتر از منطقه در حال اقدام است و اسرائیل هم نمادی از ظلم است. فرض بر این است که هر نظامی چهار ویژگی را داشته باشد یعنی دولت، جمعیت، حکومت و حاکمیت. شاید تنها مورد استثنایی جهان را اگر بخواهیم یاد کنیم که هر چهار عنصر آن می‌لنگد، اسرائیل است؛ انگار با کشوری مواجه هستیم که سرزمین از آن خود ندارد، شهروندان اصیل ندارد؛ شهروندانی از جاهای مختلف دنیا، وارد کرده‌اند و عملاً حاکمیت سیاسی خود را براساس منطق نژادی قوم صهیونیست بنا کردند و ژن برتر این قوم یهود است به اعتقاد خودشان. از حیث کارگزاری هم با این مشکل مواجه هستند که کارگزارهای آن کشور نماینده مردم آن کشور نیستند. اگر رژیم‌هایی که سرزمینی ندارد، شهروند ندارد و حاکمیت آن هم از خودش نباشد نتیجه‌اش می‌شود فلسطین که هفتاد سال تحت ظلم و سیطره استبداد است. اینکه بخواهد شهروند را وارد کنند و منطق‌شان هم بر اشغال و اشغال‌گری باشد می‌شود رژیم اشغال‌گر. منطق صهیونیستی برآمدی از منطق تمدنی غرب است که جهان را به سمتی می‌کشاند که منطق سرمایه‌سالار با سبک زندگی خاص است. یهودیان بحث ربا و اصالت سرمایه و فرهنگ غربی را در باور خود دارند و بسیاری از کشورها را با این تفکر تحت

سیطره خود گرفته‌اند.

با اینکه اسرائیل نماد یهود است و یهود هم در تقابل با مسیحیت است، اما به گونه‌ای صهیونیست خود را روزآمد کرده است که این تقابل کمتر به چشم می‌خورد. با پیروزی انقلاب اسلامی سلطه‌گری اسرائیل، مورد خدشه واقع شده است. عمدتاً بعد از انقلاب مبارزات به سمت مبارزات اسلامی تغییر پیدا کرد و ارمغان‌های جدی به دنبال آورد. جنوب لبنان تخلیه شد و در خود فلسطین هم جنب و جوش‌هایی صورت گرفت.

اگر منطق صهیونیست بر فشار حداکثری بود، انقلاب اسلامی در برابر این اقدام و فشار، ایستادگی کرد. در بعد اقتصادی، برخی از کشورها از خرید تولیدات اسرائیلی دست برداشتند. در عرصه فرهنگ و سبک‌های زندگی هم همین اتفاق‌ها افتاد و در فضای سیاسی هم فشارهای بسیار زیادی از سوی قدرت‌مندان منطقه به سمت اسرائیل است.

وقتی کشوری چهار محور و عنصر دولت بودن را ندارد، قادر به حیات در درازمدت نیست و چون بنیادش بر باد است و از بین رفتنی است بنابراین بقا نخواهد داشت، البته به شرط آن که ملت‌های اسلامی همچنان که امام (ره) و مردم ایران تلاش کردند، تلاش کنند. از حیث نظامی و سرزمینی فشار حداکثری مقاومت برای محدود کردن اسرائیل است اگر فشار امنیتی بر اسرائیل زیاد بشود مهاجرت به سمت اسرائیل معکوس خواهد شد و شهروند کمتری خواهد داشت و اگر بازگشت حاصل شود چیزی به اسم اسرائیل نخواهیم داشت. اگر اقتصاد اسرائیل خریدار نداشته باشد، استقبال نداشته باشد و... وجود خارجی نخواهد داشت. اگر جهان اسلام یکپارچه شود و از ملت‌ها به دولت‌ها انتقال یابد اسرائیل به زودی زود از صفحه روزگار محو خواهد شد. اگر حمایت‌های برخی از کشورهای عربی از جمله عربستان که وجودشان در گروهی حمایت آمریکا است از اسرائیل نبود، اسرائیل تا به حال از بین رفته بود.

▲ دکتر محمد ملک‌زاده

ما می‌توانیم از زوایا مختلف این موضوع و اهمیت آن را مورد بررسی قرار دهیم. اولین نکته، اتحاد و انسجام اسلامی است. قضیه فلسطین شاید تنها قضیه‌ای باشد که در جهان اسلام همه درباره آن متفق‌القول هستند که باید در کنار مردم فلسطین ایستاد و با رژیم صهیونیستی مقابله و مبارزه کرد. منظور ما جهان اسلام و ملت‌های اسلامی است. به هر حال منطق دینی و عقلانیت

انقلابی ایجاب می‌کند که از فلسطین حمایت شود. ما ادله فراوانی در متون دینی در دفاع از مظلوم داریم که این مهم را مورد تأکید قرار می‌دهد. آیه ششم سوره ممتحنه است که خداوند از سازش با کسانی که در برابر شما ایستادند و شما را از خانه‌هایتان بیرون کردند منع می‌کند و حتی ملت‌هایی که از این متجاوزان حمایت کردند هم منع می‌کند. در آیات ۳۹ و ۴۰ حج خداوند از مظلوم دفاع می‌کند و نصرت الهی را نوید می‌دهد نسبت به کسانی که از خانه و کاشانه‌های خود اخراج شده‌اند. در آیه ۷۵ سوره نساء لحن توبیخی دارد که چرا باید نظاره‌گر ظلم بود و کسانی که مورد ظلم واقع شده‌اند و از خانه و کاشانه‌های خود تاراج شده‌اند، نظاره‌گر باشند. این مباحث، مورد اتفاق متون دینی است و جهان اسلام هم می‌تواند روی این موضوع به اتفاق نظر و اتحاد برسد.

نکته دیگر این است که فلسطین نماد محور مقاومت و ایستادگی در برابر استکبار و ظلم است که می‌تواند از اهمیت والایی در جهان اسلام برخوردار باشد. محور مقاومت بدون توجه به مسأله فلسطین قابل قبول نیست. فلسطین مهد بسیاری از ادیان الهی و پیامبران بوده است در جهان غرب هم به عنوان منطقه راهبردی بسیار مهمی است که همیشه مورد چالش بوده است. بعد از شکل‌گیری نظام غاصب صهیونیستی در ۱۹۴۸م تاکنون همواره شاهد چالش در این منطقه بوده‌ایم و قالب چالش‌ها و خشونت‌ها هم مرتبط با فلسطین بوده است.

پرداختن به مسأله فلسطین به ویژه با توجه به اینکه سیاست تغییرناپذیر جمهوری اسلامی ایران در دفاع از فلسطین و مردم آن و مبارزه و مخالفت با اشغال‌گری رژیم صهیونیستی است و این موضوع را باید به عنوان یک محور مقاومت در نظر گرفت که در راستای منافع ملی کشور ایران هم بوده و خواهد بود.

▲ دکتر عبدالوهاب فراتی

قدس از دو جهت برای جهان اسلام به طور عام و برای ایران به طور خاص اهمیت دارد. یکی به لحاظ مکانی، خود قدس است که اهمیت دارد. از نگاه ما مسلمانان قدس یک بقعه یا مکان تاریخی نیست که ارزش تاریخی یا ملی داشته باشد، بلکه سرزمینی است مقدس که همه ادیان الهی پیوندی عمیقی با آن دارند و ظهور بسیاری از ادیان ابراهیمی در اینجا بوده و به سراسر جهان گسترش پیدا کرده است. اما در بعد دوم که بحث اشغال‌گری است. از زمانی

که قدس به اشغال درآمد و توسط اسرائیل به تصرف درآمد، واکنش‌های زیادی ایجاد شد و علمای اسلامی و اندیشمندان زیادی هم عکس‌العمل نشان دادند. حتی برای جهاد هم فتوا از سوی برخی علمای اسلامی مشهود و مشهور بود، برخی هم به عدم خرید تولیدات رژیم صهیونیستی فتوا دادند. کسانی مثل شهید نواب صفوی تلاش کرد تا به فلسطین نیرو اعزام کند. امام خمینی (ره) در مورد قدس هم مطالبی قبل از انقلاب داشتند که حتی از ایشان هم تعهد کتبی گرفتند که درباره رژیم غاصب صهیونیستی حرفی به میان نیارد. یکی از آرمان‌های بزرگ در آن زمان بحث آزادی قدس و فلسطین بود. ما با دو پدیده در آن دوره مواجه شدیم و عملاً به راه حلی نرسیدیم یکی اینکه به تدریج اعراب و مسلمانان کم‌کار شدند و فلسطین از اولویت خارج شدند و دیگر اینکه غربی‌ها فلسطین را چندین دهه در پشت میز مذاکره نشانند که به هیچ نتیجه‌ای نرسند. حتی به حقوق تعیین شده‌ای که در مذاکرات برای فلسطین قابل شده بودند، نرسیدند. بنابراین مسأله فلسطین به عنوان یک مسأله لاینحل ماند. اما وقتی که انقلاب در ایران پیروز شد و حضرت امام (ره) نابودی اسرائیل را خواستار شد، راهبردی بود که اتخاذ شد و قرار بود دو کار صورت گیرد، یکی اینکه کم‌کاری اعراب جبران شود و به روند بی‌خاصیت مذاکرات پایان بدهد و به آن هدف بدهد. بنابراین روز قدس نامگذاری شد برای حل این دو مشکل. به همین خاطر نیروی قدس موضوع استراتژی عملی ایران در برابر موضوع فلسطین بود. اگر مواضع جمهوری اسلامی را در این باره مرور کنیم با سه اتفاق مواجه می‌شویم: ۱. تا قبل از شکل‌گیری نیروی قدس، این مذاکرات بی‌فایده است و اگر فلسطینیان به مبارزه مسلحانه روی نیاورند، به هیچ نتیجه‌ای نخواهند رسید؛ ۲. تا قبل از شکل‌گیری نیروی قدس، اسرائیل دولت قدرتمند شکست‌ناپذیر بود و حتی دولت‌های عربی مثل مصر تصور نمی‌کردند که اسرائیل را شکست بدهند. خصوصاً شهید سلیمانی، شهید قدس این آرزو را محقق کرد / ۳ اسرائیل همیشه در حالت پرخاشگری و هجوم بود که اکنون بعد از به روی کار آمدن نیروی قدس و مقاومت، اسرائیل از خصلت پرخاشگری و از موضع خود عقب‌نشسته است و حالت تدافعی گرفته است. به همین دلیل مقاومتی که در قبال اسرائیل صورت گرفت باعث شد که علاقه‌مندی اسرائیل به مذاکره امر بی‌خاصیتی شده است و اینکه روحیه دفاعی گرفته است؛ اما اینکه جهان اسلام باید در این باره چه کار کنند خیلی مهم است. در واقع این کشورها و امت‌های اسلامی است که برنامه‌ای داشته باشند که بتوانند اسرائیل را ضعیف کنند و به عقب بکشانند و حتی نابود کنند.



## تحلیل و تبیین |



مسأله قدس نه یک مسأله سیاسی صرف بلکه یک آرمان و یک دکترین استراتژیک برای انقلاب اسلامی تلقی می شود. تاملات فکری و اندیشه‌ای راجع به این مسأله، در فهم و منزلت جایگاه قدس نقش اساسی دارد. به مناسبت بزرگداشت روز جهانی قدس، گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی نشست علمی «فلسطین و جهان اسلام» را برگزار کرد. مهاجرنیا استادیار گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی به عنوان اولین سخنران بیان کرد که ماجرای قدس صرفا ماجرای یک مکان یا بحث بر سر زبان و نژاد عرب یا بحث حقوقی و سیاسی نیست که بتوان بر سر آن سازش کرد یا با میانجی‌گری سیاسی آنرا حل کرد بلکه قضیه فلسطین به یک ظلم تاریخی برمی‌گردد که فرازمان و فرامکان است سجاد ایزدهی دانشیار گروه فقه سیاسی نیز معتقد است منطق صهیونیستی برآمدی از منطق تمدنی غرب است که جهان را به سمتی می‌کشاند که منطق سرمایه‌سالار با سبک زندگی خاص است. یهودیان بحث ربا و اصالت سرمایه و فرهنگ غربی را در باور خود دارند و بسیاری از کشورها را با این تفکر تحت سیطره خود گرفته‌اند! محمد ملک‌زاده استادیار گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی، با تبیین ضرورت حمایت از فلسطین افزود که منطق دینی و عقلا نیت انقلابی ایجاب می‌کند که از فلسطین حمایت شود. ملک‌زاده فلسطین را نماد محور مقاومت و ایستادگی در برابر استکبار و ظلم می‌داند و معتقد است محور مقاومت بدون توجه به مسأله فلسطین قابل قبول نیست. عبدالوهاب فراتی دانشیار گروه سیاست پژوهشکده نظام‌های اسلامی، نیز از اهمیت قدس گفت و آنرا از دو جهت حائز اهمیت دانست. یکی از جهت مکانی است که سرزمینی است مقدس که همه ادیان الهی پیوندی عمیقی با آن دارند و ظهور بسیاری از ادیان ابراهیمی در اینجا بوده و به سراسر جهان گسترش پیدا کرده است. و دیگری از جهت بحث اشغالگری است که همیشه در طول زمان مورد توجه علمای اسلامی و اندیشمندان بوده است.

#مقاومت #روز قدس

#آرمان فلسطین #رژیم غاصب صهیونیستی



یادداشت |

## آرمان قدس شریف و تغییر معادلات جهانی در پسا کرونا

محمد حسین مختاری

در عصری به سر می بریم که ویروس کرونا، مهمان ناخوانده مردم سراسر جهان شده است و ابعاد مختلف بهداشت و سلامت و اقتصاد و سیاست جوامع بشری را تحت تأثیر قرار داده است. روز جهانی قدس که با اندیشه های متعالی امام راحل (ره) در جهان اسلام مطرح گردید، از تأثیرات این ویروس منحوس در امان نبوده است، لذا به علت شیوع ویروس کرونا، روز قدس امسال، متفاوت تر از سال های گذشته برگزار خواهد شد. در این میان لزوم آکاوای آینده آرمان قدس شریف، به ویژه پس از تضعیف ساختارهای اجتماعی و اقتصادی غرب پس از ناکارآمدی در مقابله با کرونا و ایجاد تغییرات اساسی معادلات جهانی در دوران پسا کرونا، غیر قابل انکار است.

در وهله نخست باید گفت برخی تجلی های الهی، خاص و منطبق بر تکوین است که باید به آن یوم الله اطلاق نمود؛ چرا که جهان را دچار تغییر و دگرگونی خواهد کرد، از این رهگذر خدامحوری، زمان را برای ما بسط خواهد داد و یوم الله به علت تجلیات الهی، از مکانیت خارج می شود و در زمان بسط پیدا می کند، اینگونه است که شب قدر، شب تجلی الهی، از هزار ماه برتر



محمدحسین  
مختاری

رئیس دانشگاه مذاهب اسلامی  
و استاد خارج فقه و اصول حوزه  
علمیه قم

است. در این بین روز جهانی قدس، یوم الله و از جمله روزهای خاص تجلی خداوند به شمار می رود که جهان را تغییر می دهد، و به تعبیر امام خمینی (ره): «(روز قدس) یک روز جهانی است. روزی نیست که فقط اختصاص به قدس داشته باشد. روز مقابله مستضعفین با مستکبرین است، روزی است که باید سرنوشت ملت های مستضعف معلوم شود.»

تأمل در کلام نورانی امام راحل نشان می دهد که ظهور و تجلی روز جهانی قدس در آخرین جمعه ماه مبارک رمضان هر سال، در وهله نخست زمان را بسط می دهد و نظام معنایی جدید (بخوانید جهان پدیداری) به نفع مستضعفان جهان رقم می زند، سپس نظام کنشی منبعث از سرمایه اجتماعی و منطبق بر ارزش های الهی از قبیل ایثار و مقاومت، شهادت طلبی و آخرت گرایی را شکل می دهد. لذا اهتمام به روز قدس، به مثابه پاسداشت نظام معنایی منطبق با ارزش های الهی درگستره جوامع جهانی است.

از این رهگذر شهادت مظلومانه سردار سلیمانی، را نیز باید یوم الله دانست چرا که حرکت مذبحخانه آمریکا در ترور سردار سلیمانی، اوج فروپاشی آمریکا و متحدانش و شکل گیری واقعی امت اسلامی در جغرافیای جهان اسلام بر مبنای آزادی قدس شریف، طنین انداز نمود؛ در نتیجه منطقه غرب آسیا، به ویژه پس از بحران اخیر کرونا در جهان، از لوٹ وجود آمریکا و متحدان غربی - عربی - عبری پاک خواهد شد. از سوی دیگر نباید فراموش نمود نظم نوین جهانی غرب در جهان پسا کرونا به شدت در حال فروپاشی است؛ چرا که ناکامی غرب تعیین یافته در مواجهه با ویروس کرونا، در عمل به فروپاشی ساحت اقتصادی و اجتماعی و سیاسی غرب و فروپختن هیمنه ابر قدرتی آمریکا و متحدانش منتهی شده است.

همچنین ویروس کرونا، تشدید بحران های دولت های غرب گرا در جهان، به ویژه افزایش بحران های رژیم های ظالم منطقه ای را شکل خواهد داد؛ چرا که فقدان سرمایه اجتماعی در این کشورها، مواجهه با بحران هایی هم چون ویروس کرونا را به علت غفلت از ظرفیت های درونی با مخاطرات جدی مواجه کرده است. گرفتاری های بحران کرونا در غرب و شرق در حالی است که مردم مظلوم فلسطین، به ویژه مردم مقاوم غزه به سبب تحمل محاصره ۱۳ ساله و مقاومت بی امان در برابر فشارهای متعدد نظامی، اقتصادی و سیاسی، به علت سرمایه اجتماعی عظیم خود در مقاومت مردمی در برابر دشمن، این بار در در مواجهه با ویروس کرونا نیز علیرغم کمبود امکانات و ملزومات بهداشتی، نه به فرسایش؛ بلکه به ورزیدگی خواهد رسید.

این مسأله نشان می‌دهد واپس‌گرایی و فروپاشی برای نظم تعیین یافته غرب، حقیقتی انکارناپذیر است، همانگونه که ارتقای ساختار در حال استقرار و استحکام مردم مقاوم فلسطین در پسا کرونا، به علت اصرار بر بومی‌گرایی و استقلال معرفتی و استفاده از ظرفیت‌های درونی در مقابله با دشمن اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. این مهم، یعنی «آرمان قدس شریف» در جهان پسا کرونا نه تنها رنگ و بوی فرسایش و استیصال را به خود نخواهد گرفت بلکه جبهه مقاومت عزم خود را برای نابودی قطعی رژیم منحوس اسرائیل و آزادی قدس شریف جزم خواهد کرد.

## تحلیل و تبیین



حجت الاسلام و المسلمین محمد حسین مختاری، رئیس دانشگاه مذاهب اسلامی و استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم است. او به مناسبت روز قدس در طی یادداشتی به لزوم واکاوی آینده آرمان قدس شریف پرداخت و بیان داشت که با تضعیف ساختارهای اجتماعی و اقتصادی غرب پس از ناکارآمدی در مقابله با کرونا و ایجاد تغییرات اساسی معادلات جهانی در دوران پسا کرونا این امر از اهمیت دوچندانی برخوردار است. ایشان با روز قدس را مبتنی بر مفهوم بوم‌الله تحلیل کرد و بیان داشت روز قدس در وهله نخست زمان را بسط می‌دهد و نظام معنایی جدید (بخوانید جهان‌پدیدیاری) به نفع مستضعفان جهان رقم می‌زند، سپس نظام کنشی منبعت از سرمایه اجتماعی و منطبق بر ارزش‌های الهی از قبیل ایثار و مقاومت، شهادت طلبی و آخرت‌گرایی را شکل می‌دهد، از همین رو قدس یک مسأله جهانی است.

#مقاومت

#روز قدس

#آرمان فلسطین

#رژیم غاصب صهیونیستی



سخنرانی |

## کارنامه روز قدس

▲ احمد زیدآبادی

پس از چند دهه قرار است امسال «روز جهانی قدس» در ایران به صورت سابق خود برگزار نشود. پس از این همه سال، لازم است نهادها و مقام‌های جمهوری اسلامی یک‌بار هم که شده بدون خشم و عصبانیت و اتهام‌پراکنی و پرونده‌سازی به این پرسش پیش پا افتاده پاسخ دهند که نوع برگزاری مراسم روز قدس و کلاً رویکردشان به بحران خاورمیانه، چه کمک مشخصی به فلسطینی‌ها کرده و وضعیت آنان را در صحنه داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی تا چه اندازه تغییر داده است؟ گویا عرب‌ها ضرب‌المثلی دارند که می‌گویند: افراط و زیاده‌روی در یک امر نتیجه معکوس به بار می‌آورد! آیا این ضرب‌المثل در مورد موضع جمهوری اسلامی در ماجرای فلسطین مصداق پیدا نکرده است؟ اگر نکرده است چرا امروزه حتی در همین کشور خودمان بخش عظیمی از افکار عمومی نسبت به مسئله فلسطین نه فقط بی‌تفاوت و بی‌حوصله شده‌اند بلکه عموم مشکلات خودشان را نیز به فلسطینی‌های تحت اشغال و آواره نسبت می‌دهند؟ من البته با تعبیری از صهیونیسم که در پی ایجاد دولتی با ماهیت نژادی-مذهبی است، کاملاً مخالفم و آن را مغایر اصول اساسی ماهیت ملت-دولت و حقوق برابر اتباع



احمد  
زیدآبادی

تحلیگر سیاسی اصلاح طلب

در عصر مدرن می‌دانم، اما در عین حال، با کشوری دارای اکثریت جمعیت یهودی و تضمین حقوق برابر برای اتباع غیر یهودی آن، مخالف نیستم و از این زاویه با سیاست رسمی جمهوری اسلامی در برابر بحران خاورمیانه، میانه‌ای نداشته و ندارم.

این دیدگاه مستلزم برقراری صلح بین اسرائیل و فلسطینی‌ها بر پایه قطعنامه‌های شورای امنیت سازمان ملل و آراء دیوان دادگستری بین‌المللی است که طبق آن، تشکیل کشور مستقل فلسطینی در کرانه باختری رود اردن و نوار غزه به مرکزیت بیت‌المقدس شرقی در کنار کشوری با اکثریت یهودی به نام اسرائیل ضروری است. من پیش از این، به دلیل این موضع فشارها و اتهام‌های بسیاری را تحمل کرده‌ام، اما همچنان بر این باورم که این راه‌حل، گزینه متوازن و واقع‌بینانه‌ای برای پایان دادن به بحران هفتاد ساله خاورمیانه است و در عین حال، شانس جلب حمایت عملی بین‌المللی بر سر آن نیز وجود دارد. طبعاً من مخالفت جمهوری اسلامی را با این موضع‌گیری درک می‌کنم چرا که به نظرم موضوع فلسطین برای آن، مسئله‌ای عمدتاً مربوط به توازن قوای سیاسی داخلی است و چندان ارتباطی هم به رویدادهای عینی منطقه و مصائب واقعی فلسطینی‌ها ندارد، اما آنچه غیر قابل فهم است، واکنش هیستریک برخی محافل برانداز جمهوری اسلامی با این موضع است! آنها گویی خود را از قید و بند همه اصول رها کرده‌اند و فقط منتظرند ببینند در هر مسئله‌ای نظام حاکم بر ایران چه نوع سیاستی پیش می‌گیرد تا از صورت معکوس آن دفاع کنند!

از این رو، رویکرد واکنشی آنها در مورد فلسطین نیز سبب شده است که هر نوع حقوق فلسطینی‌ها بر سرزمین مادری خود را به کلی انکار کنند و عملاً در کنار جناح‌های فاشیست اسرائیلی و رهبران بدنام شهرک‌های یهودی‌نشین در کرانه باختری قرار گیرند! این هم ظاهراً بخشی از همان رفتار پاندرولی ما ایرانیان است که امکان استقرار و ثبات در یک نقطه معقول و متعادل را از جامعه ما گرفته است!



## تحلیل و تبیین |



آقای زیدآبادی تحلیلگر سیاسی اصلاح طلب در این یادداشت نسبت به مسأله‌ی روز قدس و راهپیمایی متفاوت امسال آن واکنش نشان داده و نقدهای زیادی را نسبت به سیاست‌های جمهوری اسلامی وارد می‌کند. به نظر ایشان مسأله‌ی روز قدس و راهپیمایی‌های اعتراضی نه تأثیری در روابط منطقه و نه حتی تأثیری در داخل کشور و در بین مردم خودمان داشته است چرا که می‌بینیم روز به روز هم درگیری در خارج بیشتر می‌شود و در داخل عده بیشتری علیه این مسأله اعتراض می‌کنند. آقای زیدآبادی پا را از این فراتر نهاده و معتقد است که قصد جمهوری اسلامی از برگزاری مراسم روز قدس صرفاً برای اغراض سیاسی خود بوده و هیچ ربطی به منطقه‌ی خاورمیانه ندارد. در نهایت نیز ایشان پیشنهاد می‌کند به جای نزاع و اعتراض‌های گسترده، مردم اسرائیل و فلسطین به تقسیم اراضی بین خود تن داده و هر کدام در منطقه‌ای ساکن شوند و کشور خود را بنا کنند. رخوت سیاسی، توهم توطئه و عدم دخالت ارزش‌های ارزشی و مذهبی در جبهه‌گیری‌های سیاسی از مهمترین مبانی پشت پرده این یادداشت آقای زیدآبادی است که می‌توان آنها را خطا دانست. ایشان گویا در مورد این مسأله آگاهی ندارند که نزاع بین فلسطینیان و یهودیان، علاوه بر زمین‌های شخصی، به اعتقادات مذهبی برمی‌گردد و این مسأله هیچگاه تساهل‌بردار نخواهد بود. اساساً راهبرد هم طیفان آقای زیدآبادی این است که مسأله فلسطین را که آرمان تمدنی برای انقلاب اسلامی است و سرزمین آن آوردگاه نبرد حق و باطل است و فلسطینی که به عنوان پاره تن جهان اسلام می‌باشد را به مسأله سطحی و نزاع بین دو کشور تقلیل می‌دهند و سیاست‌های جمهوری اسلامی را نه در راستای دفاع از مظلوم و استکبارستیزی بلکه در راستای کشورگشایی و نفوذ منطقه‌ای به معنای منفی خود می‌بینند.

#آرمان فلسطین

#تساهل و تسامح با دشمن

#بی‌فایده بودن راهپیمایی قدس

#سوء استفاده‌ی جمهوری اسلامی از مسأله فلسطین





یادداشت |

## آسیب‌شناسی نظام جمهوری اسلامی

### ایران

علیرضا علوی تبار

آنچه پس از این می‌آید، حاصل جمع‌بندی تأملاتی است که پس از شروع جنبش اصلاحات مردم‌سالارانه در ایران داشته‌ام. به هیچ‌وجه این نوشتار را کامل و بی‌نقص نمی‌دانم اما با انتشار آن، می‌خواهم ایده‌هایم را در معرض نقد و نظر دیگران قرار دهم تا شاید به این ترتیب از ضعف‌ها و خطاهای آن کاسته شود. قبل از شروع بحث اصلی تذکر دو نکته لازم است. نخست اینکه در این متن «جمهوری اسلامی ایران» به‌عنوان یک «نظام سیاسی» مورد بحث قرار می‌گیرد. جمهوری اسلامی ایران، ابعاد و وجوه دیگری نیز دارد که بایستی در جای خود مورد بحث و بررسی قرار گیرد. اصطلاح نظام سیاسی در اینجا به معنای «مجموعه مرتب‌شده از نهادها، فرآیندها و سازوکارهاست که کسب، توزیع، اعمال و گردش قدرت و نظارت بر آن را سامان داده و تنظیم می‌کنند». بنابراین محور توجه ما «قدرت سیاسی» است و نه مفاهیم دیگری چون نگرش فرهنگی یا تولید اقتصادی. دومین نکته این است که، بحث ما در مورد «جمهوری اسلامی ایران واقعاً موجود» است، یعنی تحقق عملی این نظام را در نظر داریم و نه تصویری که در ذهن طراحان اولیه وجود داشته یا در قانون اساسی انعکاس یافته است. تأثیر‌پذیری آن‌ها را از یکدیگر می‌پذیریم، اما به

علیرضا  
علوی تبار

سردبیر روزنامه صبح امروز و  
پژوهشگر علوم سیاسی

«واقعیت در عمل» توجه داریم.

اما بحث اصلی؛ برای آنان که به «اصالت انقلاب ۱۳۵۷ ایران» باور دارند، این پرسش بسیار جدی است که چرا نظام برآمده از این انقلاب به «وضعیت ناگوار کنونی» رسیده است؟ برای درک بهتر ابعاد این پرسش توجه به محورهایی لازم به نظر می‌رسد. به‌طور معمول صاحب‌نظران و جریان‌های فکری و سیاسی که به اصالت انقلاب ۱۳۵۷ باور دارند، در چند محور اتفاق نظر دارند:

الف) نظام سیاسی که انقلاب اسلامی علیه آن صورت گرفت، استبدادی، ظالمانه و فاسد بود و در مقابل اصلاحات ضروری مقاومت می‌کرد.

ب) انقلاب آرمان‌های متعالی را دنبال می‌کرد. آرمان‌هایی چون آزادی، استقلال، عدالت اجتماعی، معنویت و اخلاق.

پ) در مجموع روش‌هایی که در جریان انقلاب مورد استفاده انقلابیون قرار گرفت، موجه و اخلاقی بود. اگرچه نمی‌توان منکر مواردی از نقض قواعد اخلاقی بود، اما این موارد در اقلیت مطلق است.

ت) خاستگاه و تکیه‌گاه انقلاب مردمی بود و انقلاب از بیشترین حمایت اجتماعی برخوردار بود.

ث) رهبری انقلاب توانست با به‌کارگیری روش‌های مناسب و تصمیم‌گیری‌های به‌موقع انقلاب را با کمترین هزینه مادی و انسانی به پیروزی برساند.

با این اوصاف چرا وضعیت کنونی نظام سیاسی ایران مورد قبول و تأیید بخش قابل ملاحظه‌ای از طرفداران اصالت انقلاب ایران نیست؟ چه ویژگی‌هایی وضعیت موجود را ناگوار و غیرقابل پذیرش می‌کنند؟ واکاوی وضع موجود نشان از وجود ویژگی‌هایی دارد که، این نظام را نیازمند «اصلاحات ساختاری» می‌نماید. بنا به گفته طرفداران نگرش سیستمی در مطالعه پدیده‌ها، (کارکرد تابع ساختار است) کارکردهای نامناسب است که ما را به مشکلات ساختاری رهنمون می‌کنند. ارائه فهرست این ویژگی‌ها که نیازمند دگرگونی هستند به معنای مشخص کردن «آسیب‌ها» است و طرح آن‌ها نوعی «آسیب‌شناسی» است.

\* نقض نظام یافته قواعد اخلاقی.

\* نقض نظام یافته، حق الناس.

\* نقض نظام یافته «جمهوریت» از مجرای «اندک‌سالاری» و حذف جمهور از تصمیم‌گیری و اداره امور عمومی از یک‌سو و اعمال تبعیض نظام یافته علیه بخش‌هایی از شهروندان ایرانی.

صورت پرسش روشن است؛ چرا و چگونه نظام برآمده از انقلاب تا این

حد از ارزش‌های محوری انقلاب فاصله گرفت؟ به نظر می‌رسد برای تبیین وضعیت وضع موجود می‌توان از عوامل زیر بهره گرفت.

۱. بنیان‌های ناسازگار یا ناسازگاری‌های درونی گفتمان جمهوری اسلامی ایران.

ادعا این است که گفتمانی که پشتوانه حقانیت جمهوری اسلامی ایران است و به آن جهت می‌دهد، در درون خود عناصر ناسازگاری دارد که در عمل به تشتت و چالش منجر شده و توجیه مواضع متضادی را ممکن می‌سازد. ابهام ناشی از بنیان‌های ناسازگار، امکان توافق و همسویی و گفت‌وگوی درونی را کاهش می‌دهد و اصلاح درون گفتمانی را با دشواری مواجه می‌سازد. به علاوه می‌تواند به شکل‌گیری و تقویت نهادهایی منجر گردد که نافی نهادها و بنیان‌های دیگری هستند که آن‌ها نیز بخشی از نظام سیاسی محسوب می‌شوند. پیش از تکمیل و توضیح در مورد این محور لازم است تا برخی از مفاهیم را تعریف کرده و از آن‌ها بهره بگیریم. نخستین مفهوم، اصطلاح گفتمان (discourse) است. گفتمان عبارت است از: «تصویر خاصی که از چیزها، رویدادها یا افراد ترسیم شده و آن‌ها را به گونه‌ای خاص بازنمایی می‌کند و برداشت خاصی از آن‌ها تولید می‌کند». ایدئولوژی نوعی گفتمان است. به تعبیر دقیق‌تر، ایدئولوژی «گفتمان معطوف به عمل سیاسی» است. عمل سیاسی هم محدوده گسترده‌ای شامل کسب قدرت، سهم شدن در قدرت، حفظ قدرت و تأثیرگذاری بر قدرت را در بر می‌گیرد. بنابراین ایدئولوژی بازنمایی خاصی است از چیزها و رویدادهای مختلف که برداشتی مناسب با عمل سیاسی در افراد پدید می‌آورد. بنابراین ایدئولوژی را نباید فقط در مجموعه‌ای از احکام تجویزی و ارزشی خلاصه کرد. تصویرسازی از تاریخ، افراد و جهان پیرامون نیز می‌تواند رنگ‌وبوی ایدئولوژیک داشته باشد.

پس از پیروزی انقلاب و ضرورت طراحی نظام جدید و تهیه قوانین و مقررات تازه، به تدریج روشن‌شد که در درون گفتمان حاکم پس از پیروزی انقلاب، مجموعه‌ای از ناسازگاری‌ها وجود دارد. به گونه‌ای که در این گفتمان جهت‌گیری‌های متضادی تأیید شده و به‌عنوان مبنای عمل پیشنهاد می‌شوند. این ناسازگاری در درون قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز انعکاس دارد. اگرچه سعی شده با ابهام در گفتار و کلمات بر روی این ناسازگاری پرده کشیده شود. فهرست‌وار می‌توان تعدادی از این ناسازگاری‌ها را نشان داد: جمهوری/ولایت انتصابی مطلقه فقیه، ملت‌گرایی/امت‌گرایی، حقوق شهروندی/امتیاز ویژه برای مومنان، توجه به زمان و مکان در تفسیر دین/پایبندی به فقه سنتی، گشودگی بر روی دستاوردهای علمی و فنی/باور به بی‌نیازی از دیگران و پافشاری بر خود بسندگی، آزادی خلاقیت و تولید فرهنگی/مهاری تولید و نظارت

مستمر بر محصولات فرهنگی، ایران تاریخی/ایران اسلامی، تأکید بر میهن دوستی/مشرکانه دانستن محور قرار دادن میهن و... وجود این وجوه متعارض در بنیان‌های این گفتمان، امکان دو تلقی متضاد از این نظام را فراهم می‌آورد. هر کدام از این تلقی‌ها نیز می‌تواند با استناد به تاریخ انقلاب و متون رسمی و غیررسمی آن برای خویش پایه‌هایی از حقانیت و موجه بودن را پیدا کنند. در چنین شرایطی وضعیت واقعی تابعی از قدرت خواهد بود و نه قانون اساسی و محتوای آن.

۲. ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی جریانی که پس از انقلاب موقعیت سرکردگی پیدا کرد.

پس از پیروزی انقلاب، در جریان رقابت‌ها و ستیزها، به تدریج یک جریان توانست در موقعیت «سرکردگی» (هژمونیک) قرار گیرد. هم توانست نگرش‌های خود را غالب کند و هم در عمل سهم بیشتری از قدرت را به دست آورد. این جریان ویژگی‌هایی داشت که در طراحی نظام جدید باز تولید شد و سمت‌وسوی خاصی به این نظام داد. به برخی از این ویژگی‌ها اشاره می‌کنیم. \*خاستگاه طبقاتی این جریان و پیامدهای آن. از نظر خاستگاه طبقاتی این جریان به‌طور عمده از میان «طبقه متوسط سنتی» برخاسته‌اند. طبقه متوسط سنتی در شهرها بیشتر به صورت کسبه جزء و در روستاها به شکل کشاورزان کوچک مشاهده می‌شوند. آنان به‌طور معمول دارایی مادی کوچکی دارند (یک قطعه زمین، یک مغازه و...) و در اداره امور و واحد اقتصادی خود تصمیم‌گیرنده اصلی‌اند. خودشان نیز کار می‌کنند. کارکنان‌شان یا کارکنان فامیلی هستند و یا تعدادی اندک را در استخدام دارند. خاستگاه طبقاتی خرده بورژوازی سنتی آن هم قشر میانی و پایین آن، فرصت‌های زندگی و میراث فرهنگی خاصی ایجاد می‌کند که در تعامل با یکدیگر به پیدایش سبک زندگی خاصی منجر می‌شود. سبک زندگی که دربرگیرنده عناصری چون پوشاک، خوراک، تفریح و گذران اوقات فراغت و مسکن است. این جریان غالب به دلیل مانوس بودن با این سبک زندگی می‌کوشید تا آن را به‌عنوان سبک زندگی استاندارد در میان جامعه بگستراند و آن را به‌صورت سبک رسمی زندگی درآورد. بخشی از نظام کنترل اجتماعی و پایش محصولات فرهنگی و تعامل‌های اجتماعی را بایستی ذیل این تلاش برای همگانی‌سازی یک سبک زندگی درک کرد.

\*هویت صنفی و گروه صنفی: روحانیون در میان جریان حاکم بعد از انقلاب جایگاه ویژه‌ای داشتند، اگر چه همه آن‌ها روحانی نبودند. روحانیون یک «گروه صنفی» (Corporate group) هستند. یعنی با ویژگی‌هایی چون: سلسله مراتب اقتدار، الگوهای تثبیت شده رفتاری، انجام کارکردهای خاص صنفی، داشتن گروه‌های مرجع در صنف - که الگوهای دآوری در مورد

فعالیت‌های اعضای صنف هستند، تعامل اجتماعی اعضاء در میان گروه و دیگران، منزلت نهادی (بایگه مشخص در نظام اجتماعی)، سرمشق غالب فکری و هویت مشخص صنفی اعضاء، مشخص می‌شوند. پیامد شکل‌گیری هویت صنفی در میان روحانیون عملکردهای خاصی در عرصه عمومی است. به‌طور مثال فرق گذاشتن میان خودی و بیگانه، محرم و نامحرم پیدا کردن، مراقبت بر حفظ اسرار صنفی و گروهی، دفاع از خود جمعی در مقابل تهدید خارج از صنف، قداست قائل شدن برای خود و از این قبیل. بخشی از رفتارهای این گروه حاکم را همین هویت صنفی، توضیح می‌دهد. رفتارهایی که به پذیرش امتیازهای خاص در نظام برای این گروه صنفی انجامید.

\*پیشینه آموزشی و پرورش اجتماعی آن‌ها: اعضاء مؤثر جریان حاکم به‌طور مشخص در حوزه‌های علمیه سنتی تحصیل کرده بودند. مشاوران و همراهان آنان نیز اغلب یا مهندسی خوانده و یا پزشک بودند. به‌طور مشخص می‌توان گفت که در پیشینه آموزشی آن‌ها آشنایی جدی و عمیق با «علوم اجتماعی» وجود ندارد. به‌علاوه در آن‌ها آشنایی عمیقی با فلسفه جدید به‌ویژه گرایش «فلسفه تحلیلی» نمی‌توان یافت. به نظر می‌رسد همه این عوامل بر روی شکل‌گیری توصیه‌ها و تجویزهای آن‌ها در مورد مسائل و مشکلات اجتماعی مؤثر بوده است. به‌علاوه در بخشی از آن‌ها فقدان آشنایی با جهان جدید را نیز باید جدی تلقی کرد. پرورش در محیط‌های بسته شهری و یا روستایی و محدود شدن سفرهای خارجی آن‌ها به سفرهای زیارتی عراق و عربستان، در نداشتن تجربه حضور در جوامع صنعتی نقش مهمی بازی کرده است. بسیاری از آن‌ها حتی از طریق سینما نیز با جهان خارج مرتبط نبوده‌اند! تسلط چنین جریانی در نظام سیاسی به مجموعه‌ای از خط‌مشی‌ها انجامید، که کم و بیش می‌توان وجه آسیب‌شناسی آن‌ها را بر شمرد. خط‌مشی‌گذاری مادون علم، انفعال و اقدام واکنشی، بی‌توجهی به ظرفیت‌های روانی و اجتماعی موجود، تلاش برای تعریف موقعیت انحصاری و با ثبات برای خویش، وضع قوانین متعارض با زندگی مدرن و لوازم آن، بیگانه‌هراسی، محافظه‌کاری شدید در پذیرش اندیشه‌های نو، تأکید بر روش‌های به ارث رسیده از گذشته و...

۳. ویژگی‌های ایدئولوژیک و استراتژیک مخالفان برانداز و پیامدهای آن. گفتمان ایدئولوژیک جریان‌های مسلط در مخالفان برانداز نظام پس از انقلاب، همگی مردم‌سالاری‌ستیز بوده و به تشدید تضادهای درونی کشور به گونه‌ای آشتی‌ناپذیر دامن می‌زد. در میان مخالفان برانداز جمع‌ها و محفل‌های کوچک معتقد به مردم‌سالاری نیز وجود داشتند، اما صدای آن‌ها به گوش نمی‌رسید و در اقلیت کامل بودند. گرایش‌های ایدئولوژیک درون مخالفان برانداز را مرور کنید تا این واقعیت روشن گردد: مارکسیسم-لنینیسم (و اغلب

استالیانیسم)، قوم‌گرایی، ناسیونالیسم، ماتتیک، جریان‌های ترکیبی (مارکسیسم-لنینیسم و اسلام‌گرایی، مارکسیسم-لنینیسم و قوم‌گرایی) بنیادگرایی سنی و موعودگرایی شیعی. امروز بهتر می‌توان داوری کرد که هیچ کدام با قواعد مردم‌سالاری همسو و همراه نبوده‌اند. از لحاظ راهبردی نیز مخالفان برانداز در چند رکن با یکدیگر تشابه داشتند: خشونت‌گرایی و قهرآمیز عمل کردن، تأکید بر عملیات مسلحانه و خرابکاری مادی و همکاری با نیروهای خارجی. بر خلاف آنچه ادعا می‌شود این راهبرد واکنش به سرکوبگری نظام مستقر نبود، بلکه نتیجه منطقی مواضع ایدئولوژیک آن‌ها و تحلیلی که از ماهیت حکومت داشتند، بود. کافی است به این واقعیت توجه کنید که فقط شش روز از پیروزی انقلاب گذشته درگیری‌های قوم‌گرایان با حکومت انقلاب آغاز شد. حتی سازمان‌هایی که در آغاز برخورد مسالمت‌جویانه داشتند، به طرق مختلف قهرآمیز بودن راهبرد خود را در عمل نشان می‌دادند؛ ایجاد بخش‌های نفوذی مخفی در نیروهای مسلح، حفظ امکانات و آمادگی‌های نظامی خویش، مشارکت فعال در درگیری‌های قومی و منطقه‌ای، ارتباط تدارکاتی و اطلاعاتی با همسایگان متخاصم و... از جمله موارد عملکرد غیر مسالمت‌جویانه آن‌ها بود.

پیامدهای ویژگی‌های ایدئولوژیک و استراتژیک جریان‌های برانداز در شکل‌دهی به نظام چه بود؟ به برخی از این پیامدها اشاره می‌شود: به حاشیه رفتن بحث از مردم‌سالاری و لوازم آن در عرصه عمومی و کاهش حساسیت نسبت به نهادها و سازوکارهای مردم‌سالارانه، گسترش و ژرف شدن بی‌اعتمادی میان نیروهای سیاسی فعال در عرصه سیاسی ایران، تقویت نیروهای امنیتی و اطلاعاتی در درون ساختار قدرت و تصمیم‌گیری، تقویت جریان‌های اقتدارگرا و انتقام‌جو در درون ساختار قدرت، غلبه رقابت‌ستیزی و بدبینی نسبت آزادی‌های سیاسی، تضعیف گرایش به کثرت‌گرایی دینی و سیاسی، تضعیف روشنفکران و گرایش‌های روشنفکرانه و... با کمال تأسف باید گفت مخالفان برانداز هیچ‌گاه مسئولیت خود را در وضعیت پیش آمده نپذیرفتند. آن‌ها به طور دائم بر کشته‌شدگان در درگیری‌ها و زندان‌ها تأکید می‌کنند (حدود ۱۶ هزار نفر) اما هیچ‌گاه به کشته‌شدگان در ترورها و انفجارها (حدود ۱۷ هزار نفر) اشاره نمی‌کنند. به یاد بیاوریم که اگر بخواهیم براساس اعلامیه‌های نظامی - سیاسی گروه‌های برانداز قضاوت کنیم، تعداد نیروهای نظامی و انتظامی و امنیتی کشته شده در درگیری‌ها و توسط گروه‌های برانداز بیش از ۶۰ هزار نفر بوده‌اند (البته این رقم واقعی نیست).

#### ۴. فشارهای مخرب خارجی

نگاهی به اقدام‌های قدرت‌های بزرگ و منطقه‌ای علیه حکومت بعد

از انقلاب، از تأثیرات منفی بر نظام بعد از انقلاب پرده برمی‌دارد. نفوذ و جاسوسی، تلاش برای منزوی‌سازی، تحریم، تحریک همسایگان به تهدید تمامیت ارضی کشور، حمایت از جریان‌های جدایی طلب، جنگ تحمیلی و تهدید مداوم به اقدام نظامی علیه کشور و تنها بخشی از این فشارهای مخرب هستند. پیامدهای این فشارها چیست؟ تقویت بیگانه‌هراسی و بیگانه‌ستیزی در نظام سیاسی، تقویت بخش زیرزمینی و غیررسمی اقتصاد، تقویت نظامی و نظامی‌گری و تقویت نیروهای امنیتی.

## ۵. غلبه گرایش «نظامی‌گری»

نظامیان به‌طور معمول به‌عنوان ابزار اجرای قدرت و اعمال قهر حکومتی شناخته می‌شوند. آنچه موجب اهمیت نظامیان در واکاوی‌های اجتماعی می‌شود، نقشی است که نظامیان به‌عنوان واسطه میان طبقات و گروه‌های اجتماعی از یک‌سو و حکومت از سوی دیگر ایفا می‌کنند. در تحلیل جایگاه نظامیان در جامعه و سیاست از اصطلاحی به‌عنوان «نظامی‌گری» (یا ارتش‌سالاری (militarism) استفاده می‌شود. در کاربرد متداول نظامی‌گری به دو معنا به کار می‌رود. یکی نفوذ فرهنگی نظامی در جامعه و دوم دخالت نظامیان در سیاست. در اینجا منظور ما نظامی‌گری به معنای دوم است. در این زمینه چهار سطح یا درجه در نظر گرفته می‌شود:

یکم) نفوذ نظامیان در دستگاه حکومت بدون آنکه قدرت از دست غیرنظامیان خارج شود. در اینجا نظامیان به‌عنوان یک گروه زیر نفوذ مطرح می‌شوند.

دوم) اعمال تهدید و فشار از جانب نظامیان بر حکومت به‌ویژه تهدید به کودتا به منظور تأمین خواست‌ها و منافع نظامی آن توسط حکومت.

سوم) دخالت مستقیم در سیاست و تغییر حکومت از طریق اعمال خشونت و نصب حکومت غیرنظامی دیگر به جای حکومت برکنار شده.

چهارم) تصرف مناصب حکومت به وسیله نظامیان یا برقراری حکومت نظامیان.

پس از پیروزی انقلاب، همواره نوعی گرایش به نظامی‌گری در میان بخشی از حاکمان ایران وجود داشته است. در نگاه بخشی از حاکمان ایران، سازمان‌های نظامی از چند جهت بر سازمان‌های سیاسی و غیرنظامی (مانند احزاب) برتری دارند؛ یکی از نظر سازمانی، دوم از نظر بسیج منابع و نیروها، و سوم از لحاظ ابزارهای مورد استفاده آن‌ها. به همین دلیل از آغاز در بخشی از حاکمان این گرایش وجود داشت که نظامیان و سازمان‌های نظامی را جایگزین شکل‌های ضعیف و غیرمنسجم سیاسی بنمایند. از طرف دیگر، در میان نظامیان ایران نیز انگیزه‌هایی وجود داشت که آن‌ها را به سوی حضور سیاسی



دعوت می‌کرد. از یک سو همه نیروهای نظامی خواهان «ارتقاء منزلت صنفی و رفاه پرسنلی» خود بوده و هستند و همین انگیزه آن‌ها را به تلاش برای اثرگذاری بر خط‌مشی‌های دولتی ترغیب می‌کند. اما در بخشی از نیروهای نظامی ایران به دلیل سوابق و عمل کردن به‌عنوان یک سازمان عقیدتی، سیاسی و نظامی گرایش‌های قدرتمندی برای ایفای نقش فراتر از دفاع از امنیت و تمامیت ارضی و حاکمیت ملی، وجود دارد. از این رو آن‌ها خود را نه در قالب یک «ارتش حرفه‌ای» بلکه بیشتر به صورت «حزبی مسلح» می‌بینند و خواهان داشتن موقعیت برتر در نظام تصمیم‌گیری کلان کشور هستند. پیوند میان گرایش برخی از حاکمان ایران به بهره‌گیری از سازمان‌های نظامی برای دنبال کردن اهداف خود و تمایل بخشی از نظامیان برای ایفای نقشی فراتر از یک ارتش حرفه‌ای به تقویت نظامی‌گری در ایران منجر گردید. در کنار این دو تهدید نظامی خارجی و ناامنی و بی‌ثباتی منطقه به غلبه «گرایش به نظامی‌گری» در نظام سیاسی ایران منجر گردید. به گونه‌ای که بخشی از نیروهای نظامی ایران هم در عرصه اقتصادی، هم در عرصه فرهنگی و هم در عرصه سیاسی داخلی و خارجی به موقعیتی راهبردی دست یافته و به نیرویی تعیین‌کننده در همه این زمینه‌ها تبدیل شده‌اند. با تقویت بخش اطلاعاتی معطوف به فعالیت‌های سیاسی داخلی در میان این نیروها، حضور این نیرو در نظام سیاسی ایران تشبیب شده و نقش آن رو به فزونی است. نیاز زیادی به توضیح پیامدهای غلبه این گرایش نیست. فرهنگ سیاسی، روابط منطقه‌ای، توزیع امکانات و تأکید بر ابداعات و فناوری‌های نظامی، برتری در رقابت‌های اقتصادی و در نتیجه قدرت‌گیری بیشتر در عرصه اقتصاد... حداقل موارد اثرگذاری و پیامدهاست. در سال‌های اخیر تلاش نظامیان برای حضور در نهادهای انتخابی کاملاً چشمگیر است. نظامیان به‌طور موقت استعفا داده و به عرصه رقابت‌های سیاسی با گرفتن پست‌ها سیاسی وارد می‌شوند و پس از پایان مدت فعالیت دوباره به موقعیت نظامی خود باز می‌گردند!

تصور من این است که مجموعه عوامل پیش‌گفته، به نظام سیاسی کنونی ایران تعیین‌بخشیده‌اند و آن را به وضعیت کنونی رسانیده‌اند. هر نوع اصلاح بنیادی، در چهارچوب پذیرش انقلاب اسلامی، بایستی بتواند به حل ریشه‌ای این مشکلات و زدودن این پیامدها و آثار آن‌ها در نظام سیاسی بپردازد. کاری که دشوار بودن آن از پیش مشخص است.



## تحلیل و تبیین

آقای علوی تبار سردبیر روزنامه صبح امروز و پژوهشگر علوم سیاسی در این نوشته در صدد پاسخ به این سوال کلیدی است که چرا جمهوری اسلامی نتوانسته آرمان‌های انقلاب را به مرحله‌ی اجرا و تحقق برساند. به نظر ایشان جمهوری اسلامی دارای چهار مشکل اساسی است که تا اینها حل نشود نمی‌توان امید به تحقق این آرمان‌ها داشت. اولین مشکل از نظر ایشان تناقضاتی است که در بطن و بنیادی‌ترین پیش‌فرض‌های جمهوری اسلامی وجود دارد. ایشان به تضاد بین جمهوریت و ولایت فقیه مثال می‌زند ولی مغالطه ایشان نشان از آن دارد که هیچ‌یک از این مفاهیم را درست فهم نکرده‌اند چرا که در واقع هیچ تضادی بین آنها وجود نخواهد داشت. دومین مشکل جمهوری اسلامی از نظر آقای علوی تبار، کارگزارانی است که از بعد انقلاب تاکنون بر سر کار آمده‌اند که همه‌ی آنها یا از قشرهای پایین بوده و احساسات و تعصباتشان بر عقلانیتشان غالب بوده و یا روحانی بوده‌اند و با علوم مدرن غریبه بوده‌اند. غیر عقلانی خواندن قشر پایین جامعه و مخصوصاً روحانیت نشان از سرسپردگی تمام و کمال ایشان نسبت به فضای مدرن و علم جدید دارد. سومین مشکلی که ایشان برای جمهوری اسلامی ذکر می‌کنند، مسأله‌ی ایدئولوژیک بودن و توهم توطئه‌ی نظام نسبت به دشمنان است. به نظر می‌رسد مبنای ایشان همانند دیگر اصلاح‌طلبان این است که با حکومت ایدئولوژیک امکان دستیابی به توسعه وجود نخواهد داشت. آخرین مشکلی نیز که آقای علوی به سراغ آن می‌رود، گسترش نیروهای نظامی در کشور است که به نظر ایشان یکی از مهمترین موانع توسعه یافتگی این کشور خواهد بود. به طور کلی می‌توان گفت که این نویسنده به دنبال اثبات جدیدترین پرونده‌ی اصلاح‌طلبان یعنی ایجاد فاصله بین انقلاب و جمهوری اسلامی است که به صورت کم و بیش توسط آقای افروغ نیز مطرح شده است.

#ناکارآمدی جمهوری اسلامی #عقب مانده بودن جامعه‌ی روحانیت

#نقد ایدئولوژیک بودن نظام #نقد توسعه‌ی قدرت نظامی در کشور

#جدایی انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی



یادداشت |

## همگرایی و واگرایی نیروهای سیاسی در ۹۹ سال

سعید حجاریان ▲

تحولات سال‌های گذشته ناشی از چند مؤلفه بوده‌اند که در این میان دو مؤلفه تأثیر بیشتری داشته‌اند. اولین آن‌ها ضعف شدید نهاد دولت به معنی اعم و همچنین ناکارکردی آن بوده است و دیگری تحریم‌ها. هم‌پوشانی این دو باعث شد از زمان شروع به کار دونالد ترامپ اقتصاد ایران تحت فشار قرار بگیرد. این فشار به فرهنگ و باور مردم نیز رخنه کرد تا جایی که همه فکر کردند رژیم عن قریب می‌رود لذا تبلیغات منفی شدت گرفت و مردم هم باور کردند. پس نتیجه می‌گیریم بخشی از مسأله مشروعیت به ذهنیت مردم باز می‌گردد؛ ذهنیتی که براساس واقعیت‌های ملموس ساخته می‌شود و قابل دستکاری نیست!

گذشته از آن، نهاد‌های مدنی که بعد از اتفاقات سال ۸۸ ضعیف و سازمان‌زدایی شده بودند، نتوانستند جایگزین احزاب بشوند و اگر احزاب می‌بودند، می‌توانستند تا حد زیادی تحولات را در خود هضم کنند. البته، از یاد نبریم که حزب در ایران هنوز هم موجودی ناشناخته است و نوعی ترس نسبت به آن وجود دارد. همانطور که اشاره کردم این احزاب لاغر و تهی دست تاب و تحمل این جنبش‌ها را نداشتند و حتی تحلیل‌های نادرست و نامربوط ارائه دادند. بنابراین



سعید  
حجاریان

فعال امنیتی و سیاسی و  
تئورسین جریان اصلاحات  
در ایران

می‌توان نتیجه گرفت زمانی که حزب قوی وجود نداشته باشد و تحول درست شناخته نشود، راهبری ناممکن می‌شود.

علت اتفاقات رخ داده این بود که حجم وعده‌ها زیاد بود و به آن‌ها وفا نشد و مردم سرخورده شدند. بعد هم وقایع سلسله‌وار اتفاق افتادند و مردم افسرده و مستأصل شدند و سوژه‌گی شان را از دست رفته دیدند و در لاک خود فرو رفتند. اما به هر حال عده‌ای این‌گونه نیستند؛ کاملاً تک‌بعدی هستند و به صندوق رأی زنجیر شده‌اند؛ مثلاً مشارکت‌کنندگان اسفند ۱۳۹۸ حتماً در ادوار دیگر انتخابات حاضر خواهند بود چون کیفیت انتخابات ذره‌ای برایشان اهمیت ندارد. این الگوی رای دادن و رای ندادن ادامه خواهد داشت و بعید می‌دانم در انتخابات ۱۴۰۰ دعوا مرتفع شود چون حکومت قصد تفرقه و تفکیک دارد و ما هنوز نمی‌دانیم سنگینی بار به کدام سمت خواهد بود البته همه‌چیز بستگی به مردم دارد. اما سخن از انتخابات به این معنا نیست که همه‌چیز را انتخاباتی ببینیم؛ نحوه مواجهه با جنبش‌های احتمالی پیش رو، تداوم تحریم‌ها، منت‌های استراتژی «نه جنگ، نه مذاکره» و همچنین معیشت و فقر روزافزون قشرهای تهی دست و تلف شدن آن‌ها مهم است که هیچ‌کدام به انگشت جوهری شهر و ندان‌گره نخورده است! مثلاً بحث کرونا، چنانچه ادامه پیدا کند ممکن است موضوعی برای ائتلاف و انشقاق باشد چون بخشی از حاکمیت علم‌گرا است و بخشی ایدئولوژیک.

من نمی‌دانم ما داخل حاکمیت هستیم یا نه و این پیش‌فرض را نادرست می‌دانم. اما، علی‌الاصول به نظر می‌رسد نیروهای داخل حاکمیت نیز عقلایی دارند و نگاهی دوربردتر به بقای نظام می‌اندازند اما عده‌ای جلوی پای خودشان را می‌بینند و این شقاق هم اکنون آشکار است. دسته اول گمانم کمابیش عزت‌نشینی پیشه خواهند کرد چون نمی‌خواهند مقابل حاکمیت بایستند و یا آن را نقد کنند از آن سو توان بر کرسی نشاندن ایده‌هایشان را نیز ندارند. در چنین شرایطی به سمت رادیکالیزه شدن نیروهای داخل حاکمیت پیش خواهیم رفت و این بستری است برای فعال شدن و قدرت گرفتن هر چه بیشتر دسته دوم که نظامی کردن فضا و رشد جوان مؤمن انقلابی نمود تفکر آن‌هاست. و ویروس کرونا ما را استثنایی کرد اما این به معنای عادی بودن شرایط پیشین نیست. قبل از کرونا هم مشکلات انباشته بود و تقریباً در حوزه اقتصاد و سیاست خارجی و همچنین مسائل اجتماعی وضع ما مطلوب نبود. لذا اگر کرونا هم نباشد، مشکلات فراوانی داریم و این مستلزم در پیش گرفتن راهکارهایی بسیار رادیکال و همچنین جراحی‌های بزرگ است که من چنین چشم‌اندازی را در جبین این حکومت نمی‌بینم.

## تحلیل و تبیین



آقای حجاریان به عنوان یک فعال امنیتی و سیاسی و تئوریسین جریان اصلاحات در ایران در مصاحبه ای با ماهنامه‌ی ایران فردا نسبت به وضع حال و آینده‌ی سیاسی و اسفناک ایران اظهار نظر کرده و برخی از مشکلات را بازگو کرده است. اولین مشکلی که ایشان نسبت به آن اشاره می‌کنند، «ناکارآمدی نظام در عرصه‌های مدیریتی و اجرایی» است که از عدم تخصص مسئولین نشأت می‌گیرد. دومین مشکل از نظر ایشان «عدم مشروعیت نظام» بخاطر عدم اعتبار آن در بین مردم است. مشکل سوم از نظر ایشان «عدم وجود احزاب قدرتمند در کشور» است که زمینه را برای تشکیل جنبش‌های اعتراضی فراهم می‌کند. چهارمین مشکل «عدم تاثیر انتخابات در معیشت مردم» است که ناظر به استصوابی و از پیش تعیین بودن نتایج آن است. پنجمین مشکل نیز از نظر ایشان «امنیتی‌زده بودن و خفقان اجتماعی در کشور» است که توان سخن گفتن را از تمام صاحب نظران می‌گیرد.

در مورد ادعاهای مطرح شده توسط آقای حجاریان باید به چند مساله اشاره کرد. اولین مساله اینکه مشروعیت و مقبولیت دو مقوله‌ی کاملاً مستقل بوده و علیرغم ارتباط با هم، هیچ دخالت مستقیمی در یکدیگر ندارند. به بیان دیگر ایشان با خلط این مساله که چون مردم این نظام را قبول ندارند می‌خواهد به این نتیجه برسد که پس این نظام مشروعیت ندارد در حالی که این قیاس غلط است و مشروعیت یک نظام سیاسی در ادبیات دینی ربطی به مقبولیت مردم ندارد. مساله‌ی دوم اینکه سابقه‌ی حضور احزاب در بدنه‌ی سیاسی کشور ما، تجربیات خوبی را به یادگار گذاشته و از این رو امروزه احزاب مختلف توان برپایی خود را ندارند و این ربطی به تعمد نظام ندارد. مساله‌ی سومی که لازم است به آن اشاره شود، تاثیر انتخابات بر معیشت مردم است. این مساله آنقدر واضح است که هر کودکی نیز از آن مطلع است و اینکه آقای حجاریان ادعای خلاف آن را می‌کند نیازمند دلیلی محکم

است که در دست نیست و شواهد و قرائن چهل ساله‌ی بعد از انقلاب  
خلاف آن را اثبات می‌کند.

نشریه ایران فردا در شماره ۵۹ خود به بحث از همگرایی و واگرایی  
نیروهای سیاسی در سال جدید پرداخته و چهره‌های سیاسی اندیشه‌ورز و  
فعالان و تحلیل‌گران سیاسی یعنی هاشم آفاجری، یاشار دارالشفاء، علیرضا  
خوشبخت، علیرضا رجایی، عماد بهاور، سید حسین موسوی، سید هادی  
عظیمی، سعید مدنی و سعید حجاریان به گفتگو پرداخته است. در این راستا  
سعی نموده تا گزارشی از وضعیت سیاسی ارائه دهد.

#ناکارآمدی و عدم مشروعیت نظام

#فرمالیته بودن انتخابات در ایران

#خشونت نظام علیه مردم

#خرافه‌گرا بودن نظام



یادداشت |

## با کدامین کارنامه حکمرانی، سودای جهانگشایی داریم؟

مهدی نصیری ▲

آیت الله علیرضا اعرافی رییس حوزه های علمیه کشور و عضو فقهای شورای نگهبان و امام جمعه قم و عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی و ... و .... اخیرا اظهار داشته اند: «حوزه باید پاسخگوی هفت میلیارد بشر باشد؛ نمی توان بعد از تحولات جهان کار کرد؛ بلکه باید قبل از آن برنامه ریزی های لازم را انجام داد.» پیرامون این سخنان چند نکته قابل ذکر است:

\* این گونه حرف زدن از مصادیق غلو و مبالغه گویی غیر منطقی است که در امر دین و مقدسات زیانبار تر از عرصه های دیگر است. آیا واقعا حوزه ما سرشار از پاسخ های متقن و منقح و علمی برای مشکلات بشریت و دنیا است؟ ما که در پیش پا افتاده ترین مسائل فقهی خود مانند وقت نماز صبح تا مهمترین مساله کلامی و فلسفی مان یعنی توحید، اختلافات در حد تضاد و تناقض داریم؟ و البته همان طور که در کتاب «عصر حیرت» توضیح داده ام چنین اختلافات و تحیرهای نظری و فقهی و کلامی از لوازم عصر غیبت و شرایط عدم دسترسی به هادی و فصل الخطاب معصوم است که لازم است فقها و



مهدی  
نصیری

روزنامه نگار و پژوهشگر حوزه ی  
مسائل دینی



عالمان شیعی پیوسته متذکر این امر باشند و از بلندپروازی های اصلاح گرانه و انقلابی بر حذر باشند.

\* ما به ازای عملی ما در قبال شعارها و ادعاهایمان برای عرضه به دنیا چیست؟ کشوری مملو از مشکلات عدیده اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و... با قوای سه گانه ای گرفتار ضعف های اساسی ایده ای و ساختاری و مدیریتی و انضباطی و...؟ کشوری گرفتار دو قطبی های مزمن فرساینده و پیرانگر اجتماعی و سیاسی با کاهش حضور مردم در میدان انتخابات و سطوح بالای طلاق و اعتیاد و کاهش زاد و ولد و بیکاری و فقر و تورم لحام گسیخته و شکاف طبقاتی و گرفتار در چنبره اژدهای هفت سر فساد و چپاول بیت المال و مسئولان اشرافی و...؟ البته این حرف به معنای انکار نقاط قوت و دستاوردهای جمهوری اسلامی نیست اما به نظرم این حجم از دستاوردها و نقاط قوت هنوز به سطحی نرسیده که با اتکالی به آن بتوان به دنیا فخر فروخت و ادعای ام القری بودن نه تنها برای جهان تشیع و جهان اسلام که برای کل جهان و بشریت را کرد!

\* جایگاه اصل انتظار و مهدویت و ضجه های تاریخی شیعه در دعای افتتاح و ندبه و هزاران آیه و روایت در این موضوع، در این نوع نگاه که این قدر اعتماد به نفس در طرح وعده تمدن سازی و اصلاح عالم پیش از ظهور و یا مقدمه ظهور دارد (که البته ظهور متوقف بر چنین اصلاحات بلندپروازانه ای نیست)، کجاست؟

\* به نظرم نقطه قوت اغلب مسئولان جمهوری اسلامی به خصوص روحانیون و حوزویان آنها در فن خطابه و عبارت پردازی و بلیغ گویی، از جمله عوامل ضعفها و کاستی ها در تمام سالهای پس از انقلاب بوده است چه آن که این توانایی، امر را بر آنان مشتبه کرده و احساس می کنند که با سخنرانی و سخنرانی (به خصوص وقتی به زیور طبع و پخش و نمایش در رسانه های مکتوب و صوتی و تصویری آراسته می شود) مسائل و امور جامعه، تمشیت و حل و فصل، و رضایت عامه جلب می شود، در حالی که واضح است وقتی در مقام حرف قوی و در مقام عمل ضعیف باشیم خود از اسباب تضعیف و ادبار ملک است.

## تحلیل و تبیین |



آقای نصیری روزنامه نگار و پژوهشگر حوزه‌ی مسائل دینی در این یادداشت نسبت به سخنان آقای اعرافی رئیس حوزه‌های علمیه مبنی بر جهانی شدن مولفه‌های تشیع واکنش نشان داده و آن را نوعی اغراق و بلند پروازی می‌خواند. ایشان سه دلیل برای ادعای خود ذکر می‌کنند. دلیل اول اینکه فقهای شیعه هنوز اختلاف بین خود را نمی‌توانند حل کنند لذا نمی‌توانند برای یک جهان نسخه بچینند. در نقد این دلیل باید نسبت به این مساله تذکر داد که اختلاف فقها بر سر مصادیق اجرایی فقه بوده و ربطی به مبانی و اصول اساسی این مکتب ندارد. دلیل دوم از نظر ایشان این است که مولفه‌های تشیع در مقام عمل کارآمد نبوده لذا هیچ توجیهی برای تبلیغ آن در جهان وجود ندارد. در نقد این دلیل نیز باید گفت که اولاً هیچگاه به صورت کامل مولفه‌های تشیع اجرایی نشده که ناکارآمدی یا کارآمدی آن به اثبات برسد و ثانیاً در فلسفه‌ی اسلامی برخلاف فلسفه‌ی پراگماتیست، هیچگاه کارآمدی اجتماعی نمی‌تواند مبنای مشروعیت یک نظام فکری باشد. دلیل سومی که آقای نصیری نسبت به آن تاکید می‌کند، مساله‌ی ظهور و اینکه در زمان غیبت امکان تشکیل تمدن اسلامی وجود ندارد است. طبق این تفسیر شیعیان باید بنشینند و منتظر بمانند تا امام زمان بیاید و تمدن تشکیل دهد. این در حالی است که خود ائمه مدام شیعیان را نسبت به این مساله تشویق می‌کردند که در زمان غیبت با تشکیل یک تمدن جهانی و دعوت همگان به مولفه‌های اسلامی، زمینه‌ی ظهور حضرت حجت (عج) را فراهم کنند. مضاف بر اینکه در زمان غیبت نیز امام زمان به واسطه‌ی عوامل خود در زمین، مقدمات تشکیل تمدن جهانی را پی ریزی می‌کنند.

#اختلاف فقها

#ناکارآمدی اجتماعی مبانی تشیع

#لزوم رخوت و انتظار شیعه

#عدم تبلیغ دین تا زمان ظهور



یادداشت |

## الزامات عدالتخواهی

رضا غلامی

به نظر می‌رسد گروه‌های عدالت‌خواه در فضای دانشجویی را بتوان به چهار دسته تقسیم کرد. دسته اول خاستگاه آن گفتمان ناب انقلاب اسلامی است و بنا دارد در چارچوب گفتمان انقلاب و دیدگاه‌های امام و رهبری، با قدرت و البته صراحت لهجه پیگیر عملی تحقق عدالت در کشور باشد. من بیشتر عناصر عدالتخواه در متن جنبش دانشجویی را جزو این دسته می‌دانم هر چند نقدهایی هم به آنها دارم. دسته دوم، با آنکه خاستگاه آن به ظاهر انقلاب اسلامی است اما از گفتمان ناب انقلاب فاصله گرفته و بنا دارد با مزوج کردن اندیشه‌های التقاطی خود با گفتمان انقلاب اسلامی به شکل صریح و تهاجمی، پیگیر موضوع عدالت باشد. به نظر می‌رسد عمده طرفداران رئیس‌جمهور اسبق، آقای احمدی‌نژاد که بنده در گذشته از آنها به نوفرانی تعبیر کرده‌ام جزو این دسته هستند. بعضی از این افراد واقعاً دغدغه عدالت دارند اما بعضی از آنها عدالت را قربانی یک پروژه سیاسی برای دست‌یابی مجدد به قدرت کرده‌اند و الا خودشان در زندگی عدالت‌گرا نیستند. دسته سوم، افرادی هستند اعم از دانشجو و غیر دانشجو که خاستگاه انقلابی به معنای دقیق کلمه ندارند و صرف نظر از اینکه چه نظام سیاسی‌ای در ایران مستقر هست دغدغه‌های عدالت‌گرایانه خود را با عناوین متکثر دنبال می‌کنند با این ملاحظه که مباحث این دسته گاهی جنبه‌های ضدانقلابی هم



رضا  
غلامی

مدرس و پژوهشگر عرصه  
فلسفه سیاسی و مطالعات فرهنگی

پیدا می‌کند؛ این دسته را بیشتر افراد، آن هم بدون یک سازماندهی مشخص تشکیل می‌دهند و میدان عمل و عکس‌العمل آنها هم بیشتر فضای مجازی است. و دسته چهارم نیز افراد و گروه‌های شبه مارکسیستی هستند که با وام‌گیری از مباحث و مشی مارکسیستی و بازطرح برخی شعارهای کهنه و نخ‌نما شده آن، پیگیر موضوع عدالت در کشور می‌باشند. دسته چهارم که البته در مواردی و به شکل پارادوکسیکال در عمل با جریان لیبرال در دانشگاه‌ها تعامل برقرار می‌کنند، از عدالت یک تفسیر مارکسیستی دارند و سرجمع برنامه آنها یک برنامه سیاسی برای تضعیف جریان انقلاب اسلامی است.

\* شاخصه مطالبه‌گری که حضرت امام مد نظر بود چقدر با مطالبه‌گری که عدالت‌خواهان دنبال آن هستند منطبق است؟

ابتدا عرض کنم که امام از دو منظر به عدالت نگاه می‌کند: از یک منظر، عدالت یک گرایش قوی فطری است و جزو مقوله‌های کمال‌طلبی است و از آنجا که انسان به طور ذاتی موجودی کمال‌طلب است پس عدالت طلب است. از منظر دوم، مکتب اسلام یک مکتب عدالت‌خواه است، لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. یعنی برنامه اسلام فراهم‌سازی میدان تحقق قسط و عدل است هر چند خود عدالت هم زمینه‌ساز تعالی روحانی را در بوجود می‌آورد و مقصد نهایی تلقی نمی‌شود. در واقع، از این جهت که مکتب اسلام یک مکتب عدالت‌خواه است، امام هم به عنوان شاگرد مکتب اسلام، یک رهبر عدالت‌خواه است. البته همه رهبران عالم اسلامی در طول تاریخ، برداشت واحدی از وزن و جایگاه عدالت در اسلام ندارند و لذا بعضی از آنها را نمی‌توان با امام مقایسه کرد. امام حقیقتاً عدالت را جزو مهم‌ترین پایه‌های انقلاب اسلامی و به تبع آن، اهداف نظام جمهوری اسلامی می‌داند که بدون آن انقلاب و نظام دوام پیدا نمی‌کند. امام در همان ابتدای انقلاب می‌فرماید: «مبارزه ملت ایران تا استقرار جمهوری اسلامی که متضمن آزادی ملت و استقلال کشور و تأمین عدالت اجتماعی باشد ادامه خواهد داشت... تنها با استقرار حکومت عدل اسلامی... است که می‌توان خرابی‌های عظیم فرهنگی و اقتصادی و کشاورزی را که رژیم فاسد شاه به وجود آورده است جبران نموده و نوسازی مملکت را به نفع طبقات زحمتکش و مستضعف آغاز نمود.» همانطور که ملاحظه می‌کنید، امام در فرمایش خودشان، علاوه بر اینکه مبارزه برای تأمین عدالت اجتماعی را هدف اساسی انقلاب معرفی می‌کنند، ورود همه جانبه دولت را لازمه تحقق عدالت معرفی می‌کنند.

افراد و گروه‌های عدالت‌خواهی که امروز خود را ملزم به پیگیری عدالت در

چارچوب گفتمان انقلاب می‌دانند، بطور نسبی بیشتر شاخص‌های عدالت طلبی در منظر و سیره عملی امام را رعایت می‌کنند هر چند ندهایی هم به آنها مطرح شده است. باید توجه داشت که عدالت طلبی از منظر امام یک مبارزه است و با نشستن در خانه و تسبیح به دست گرفتن، با بی تفاوتی‌ها، با باری به هر جهت رفتار کردن، با انشالله درست می‌شود گفتن و با تعارفات و ملاحظه‌کاری‌ها محقق نمی‌شود. عدالت خواهی باید توأم با فریاد زدن، نترسیدن، خطرات را به جان خریدن و هزینه دادن باشد تا جواب بدهد. اکثر عدالت‌گریزان و عدالت‌ستیزان در برابر جریان عدالت طلبی گردن‌کلفتی می‌کنند؛ تهدید و تطمیع می‌کنند و روشن است که با انفعال و وادادگی و بدون خطرپذیری نمی‌توان عدالت را دنبال کرد. امام در جایی می‌فرماید: «هر کس قیام کرد برای اقامه عدل، سیلی خورد، ابراهیم خلیل الله چون قیام کرد برای عدالت، سیلی خورد و او را به آتش انداختند. از صدر عالم تا حالا تاوان این چیزهایی که برای عدالت، برای حکومت عدل بوده است، این تاوان را پرداخته‌اند و باید هم بپردازند هر وقت به یک نحو. ... این مسئله، مسئله‌ای بوده است که در تمام ایام، در تمام دنیا، از صدر عالم تا حالا بوده و تا آخر هم خواهد بود که هر کس قیام کرد برای اینکه عدالت ایجاد کند، حکومت عدل ایجاد کند، سیلی خورده.» با این وصف، ما نباید از دوستان عدالت‌خواه و انقلابی خود توقع داشته باشیم یقه پاره نکنند، فریاد نزنند و مواجهه‌ای نداشته باشند. خیر، مطالبه عدالت باید با صدای بلند و بدون رودربایستی و هرگونه ملاحظات جناحی و فامیلی صورت بگیرد. اگر در این چهل سال، درباره عدالت تعارفات را کنار گذاشته بودیم، امروز وضع عدالت اینگونه نبود.

با این حال، مادر اسلام یک اصل غیر قابل تغییر داریم و آن اینکه هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. یعنی نمی‌توان با دستمال آلوده و کثیف آلودگی را پاک کرد. دستمال کثیف به جای آنکه آلودگی را کم کند زیادتر می‌کند. لذا حرف ما این است که عدالت خواهی باید مبتنی بر اخلاق و شرع باشد. مبتنی بر علم و منطق باشد. مبتنی بر بی‌بینه باشد. نمی‌شود به اسم عدالت طلبی حقوق مسلم افراد را ضایع کرد. نمی‌توان با یک اشتباه ناشی از روحیه تساهل آبروی فرد یا افراد را ریخت. نمی‌توان به اسم عدالت طلبی تر و خشک را با هم سوزاند یا اصل و فرع را نادیده گرفت. نمی‌توان به اسم عدالت طلبی سخن غیر علمی و غیر منطقی گفت. نمی‌توان در عدالت طلبی عقلانیت را فدای احساسات زودگذر کرد. این‌ها حرف‌های اصلی ما با دوستان عدالت‌خواه است و الا کسی با جدیت، با صراحت، با شجاعت، با قاطعیت، با فریاد زدن و سینه چاک کردن در این عرصه مخالف نیست.

نقد دیگر من، سطحی نگری است. ما باید در عدالت گرایی به ورود به سطح قانع نباشیم و وارد بحث های مبنایی و ریشه ای بشویم. تا موتورهای تولید بی عدالتی در کشور خاموش نشود، عدالت مجال عرضه اندام پیدا نخواهد کرد. باید برویم سراغ قوانین و مقررات غلط، سراغ سیستم ها و روندهای نادرست، سراغ نظام برنامه و بودجه و با یک مطالبه گری عالمانه این ها را اصلاح کنیم.

نقد سوم من، مربوط به سیاست زده شدن عدالت خواهی است. نباید اجازه داد عدالت خواهی به وسیله ای برای سیراب شدن عطش برخی به شهرت تبدیل بشود. نباید اجازه داد برخی عدالت خواهی را به ابزاری جهت رسیدن به قدرت مبدل کنند. نباید اجازه داد عدالت خواهی به پوششی برای تسویه حساب های شخصی و جناحی تبدیل شود. باید قبول کرد که امروز عدالت طلبی بعضی، خودش عین بی عدالتی است و بوی گند بی تقوایی از آن به مشام می رسد. و این یک هشدار به همه ماست که عدالت خواهی را با خواسته های نفسانی مخلوط نکنیم.

\* امام با مطالبه گری که بهانه در دست بیگانه دهد مخالف بودند اما امروز مطالبه عدالت خواهان در بعضی موارد بهانه های بی بیگانگان می دهد این انحراف از مسیر امام نیست؟!

بله کاملاً قبول دارم که عدالت طلبی باید توأم با بصیرت و هوشیاری باشد. نباید ساده لوحی به خرج داد. نباید به پیاده نظام دشمن تبدیل شد و همان جایی را نشانه گرفت که دشمن هم نشانه گرفته است. این ملاحظات به حق در سیره ائمه اطهار (ع) هم هست و جالب است که بعضی تندروها در عصر ائمه (ع) به همین جهت، آن بزرگواران را مورد انتقاد قرار می دادند. من معتقدم که مرز میان جریان عدالت خواهی انقلاب و جریان سوء استفاده جریان معارض انقلاب از عدالت گاهی، از مو باریک تر است و اگر هوشمندی نباشد، انسان ناخواسته به میدان دشمن می افتد. با این حال، من معتقدم همین هوشمندی اقتضا می کند که اجازه ندهیم دشمن در تعامل با عناصر عدالت گریز، جریان عدالت طلبی ما را به انزوا و تعطیلی بکشد. یعنی در هر مساله ای به بهانه احتمال سوء استفاده دشمن صدای عدالت خواهی را خفه کنند. روی هر جایی که دست می گذاریم سریع بگویند اینجا محل سوء استفاده دشمن می شود و لذا باید رهایش کرد! خیر، اتفاقاً باید قدرت این را داشته باشیم که با تغییر ادبیات، با تغییر زاویه ورود، با روشن کردن تفاوت ها و از همه مهم تر، با باز کردن مشت دشمن، میدان عدالت طلبی را زنده نگه داریم. در یک سری موارد که بی عدالتی کاملاً حیات جریان انقلاب و اسلام را به خطر انداخته و به تعبیر امام دارد به چهره اسلام سیلی می زند، باید

با مرزکشی بین خودمان و دشمن، از عدالت طلبی کوتاه نیاییم. امروز بخشی از این فساد اقتصادی و این ویژه خواری ها محصول کم کاری ها و احتیاط های بی مورد و البته جبران ناپذیر بچه های انقلاب است.

\* حضرت امام برای تحقق عدالت اجتماعی لوازمی رو مانند احساس مسئولیت یا تشکیل حکومت و یا مردمی بودن مسئولین در نظر داشتند که همگی پیشرو و رفع نواقض به شما می رفت آیا در قرائت از عدالت خواهی نگاه پیشرو و برطرف کردن نواقض در نظر گرفته می شود یا اینکه صرفا انتقادی و تخریبی جلو می روند.

من جزو کسانی هستم که از گذشته معتقد بودم که عدالت طلبی یک پروسه چند وجهی است. حتما یک وجه مهم آن فریاد کشیدن هاست. افشا کردن ظلم ها و تبعیض هاست. یک وجه مهم آن، برخورد های سریع و قاطع قضایی است که هم در پیشگیری موثر است و هم در مقابله. حتی قوه قضائیه بر اساس قانون یک جاهایی باید آبروی مجرم قطعی را ببرد تا برای بقیه درس عبرت شود. با این حال، من این ها را به هیچ وجه کافی نمی دانم. وقتی عدالت در یک جامعه محقق می شود که به کمک علم، و با فرمول سازی های علمی، وارد عمق سیستم اداره کشور بشود. وقتی عدالت عینیت پیدا می کند که در لایه های پیچیده حکمرانی حضور پررنگ و تعیین کننده داشته باشد. وقتی عدالت ظهور و بروز پیدا می کند که مسئولین و نخبگان مادر حیات شخصی و اجتماعی خودشان عدالت گرا باشند. از همه مهم تر، مردم و تشکل های مردمی باید در تحقق عدالت مشارکت داده شوند. قرآن مجید می فرماید: "لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ". یعنی این خود مردم هستند که باید نقش کلیدی را در اجرای عدالت به عهده بگیرند. وقتی مردم به کسانی رای می دهند که عدالت را به سخره می گیرند، چطور می توان توقع داشت که عدالت محقق شود؟ وقتی عدالت از فهرست مطالبات عمومی خارج شود، و بی تفاوتی درباره عدالت سکه رایج بشود، چگونه می توان توقع داشت باشد؟ وقتی بخشی از مردم یعنی طبقه به اصطلاح متوسط مصرف زدگی و مانور تجمل گرایی را قبیح و منکر تلقی نکنند، چه توقعی درباره عدالت می توان داشت؟ لذا هم باید گفتمان عدالت را در جامعه به گفتمان مسلط مبدل نمود و هم با ایجاد مکانیزم های متنوع، راه را برای مشارکت عمومی در تحقق عدالت باز کرد.



## تحلیل و تبیین



حجت الاسلام رضا غلامی مدرس و پژوهشگر عرصه فلسفه سیاسی و مطالعات فرهنگی، مؤسس و رئیس مرکز پژوهش های علوم انسانی اسلامی صدرا و همچنین رئیس شورای سیاست گذاری مجمع عالی علوم انسانی اسلامی است. ایشان در مصاحبه اختصاصی با سایت فکرت، به بحث از عدالتخواهی، جریان عدالتخواهی در کشور و الزامات آن اشاره کردند. ایشان در ابتدا چهار جریان فعال عدالتخواه در سطح دانشجویی را بیان کردند: عدالتخواهی در فضای دانشجویی کشور:

۱- جریان عدالتخواه مبتنی بر خاستگاه گفتمان انقلاب اسلامی  
۲- جریان نوفرقانی که گفتمان انقلاب را با اندیشه های التقاطی مخلوط می کنند.

۳- گروهی که صرفاً عدالتخواه اند و مساله سیاسی ندارند و گاه با انقلاب موضع معکوس دارند.

۴- گروه های مارکسیستی و شبه مارکسیستی

و توضیح مختصری برای هر کدام ارائه دادند. ایشان در تبیین مفهوم عدالت بیان داشتند که گاهی عدالت به معنای یک گرایش قوی فطری نگاه می شود و جزء مقوله های کمال طلبی است و گاهی مکتب اسلام به عنوان یک مکتب عدالتخواه در نظر گرفته می شود. ایشان تصریح کردند که عدالت طلبی از منظر امام یک مبارزه است و با نشستن در خانه و تسبیح به دست گرفتن، با بی تفاوتی ها، با باری به هر جهت رفتار کردن، با انشالله درست می شود گفتن و با تعارفات و ملاحظه کاری ها محقق نمی شود... اگر در این چهل سال، درباره عدالت تعارفات را کنار گذاشته بودیم، امروز وضع عدالت اینگونه نبود!!

ایشان در ادامه الزامات عدالتخواهی را طرح کردند و بیان داشتند حرف ما این است که عدالت خواهی باید مبتنی بر اخلاق و شرع باشد. مبتنی بر علم و منطق باشد. مبتنی بر بیّنه باشد. نمی شود به اسم عدالت طلبی حقوق

مسلم افراد را ضایع کرد. نکته دوم ایشان در مورد الزامات عدالتخواهی این بود که عدالتخواهی نباید سطحی باشد، باید به سراغ قوانین و مقررات غلط رفت، سراغ سیستم‌ها و روندهای نادرست، سراغ نظام برنامه و بودجه باید رفت و با یک مطالبه‌گری عالمانه این‌ها را اصلاح کرد. نکته سوم ایشان نیز نسبت به سیاست‌زدگی در عدالتخواهی بود و هشدار دادند نباید اجازه داد عدالت خواهی به وسیله ای برای سیراب شدن عطش برخی به شهرت تبدیل بشود!

ایشان در نهایت افزودند که عدالتخواهی یک پروسه چندوجهی است. در کنار مطالبه‌گری‌ها و فریاد کشیدن‌ها و افشاگری‌ها و بیان ظلم و تبعیض‌ها، نیازمند برخورد سریع و قاطع قضایی نیز هست. از سوی دیگر وقتی عدالت در یک جامعه محقق می‌شود که به کمک علم، و با فرمول سازی‌های علمی، وارد عمق سیستم اداره کشور بشود.

#عدالتخواهی

#مطالبه‌گری

#مبارزه با فساد

#عدالتخواهی و قوه قضاییه

نشریه علمی تخصصی  
رصد رویدادهای اندیشه ای

# دیدهبان اندیشه

{ دیدهبانی برای اندیشه و آگاهی }

کاری از:  
مؤسسه فرهنگی رسانه ای شناخت  
کارگروه فلسفه و اندیشه



ارتباط با ما  
[www.fekrat.net](http://www.fekrat.net)  
[admin@fekrat.net](mailto:admin@fekrat.net)

شبکه های اجتماعی  
[@fekrat\\_net](https://www.instagram.com/fekrat_net)

تلفن تماس  
۰۲۵۳۲۹۰۶۹۳۵

