پویه

فصلنامه مطالعات ایرانی پویه

شماره یکم پائیز ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: ریحانه‌حجت‌الاسلامی

مدیر مسئول: مرضیه‌ابرا هیمی

شورای سردبیری: مسعود پدرام، محمدجواد غلامرضا کاشی، حمید احراری، باقر صدری‌نیا، محمد محمدی آملی

دبیر علمی تحریریه: مسعود پدرام

مدیر اجرایی: مرضیه ابراهیمی

مدیرهنری: احمد قائمی مهدوی

چاپ: دانشجو

آدرس: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، نرسیده به بزرگراه چمران، خیابان پروانه، کوچه چهارم، پلاک ۱۳

کد پستی: ۱۶۴۱۱-۱۴۳۹۹

تلفن: ۸۸۰۰۴۰۸۶ (۰۲۱) ۹۸+

وب سایت: pooyemag.com

پست الکترونیک: info@pooyemag.com

قیمت ۱۴۰۰۰تومان

روی جلد: اثررنه ماگریت، نقاش سورئالیست بلژیکی (۱۸۹۸ تا ۱۹۶۷). نام این اثر خانواده‌ی بزرگ است.
از این اثر به دلیل نقش پررنگ پرنده برداشت و تفسیر صلح هم شده است؛ اما صلحی همراه با ابهام و تیرگی.

با قدردانی و تشکر وافر از خانم ثمینا رستگاری که در انتشار این شماره نقشی تعیین‌کننده ایفا کردند

فهرست:

- **سرآغاز**/ شورای سردبیری / ۴
- **سرمقاله**/ مسعود پدرام / ۶
- **دموکراسی ناتمام،صلح ناپایدار:** درنگی در چیستی دموکراسی همساز با صلح پایدار/ مسعود پدرام / ۱۰
- **صلح و گفتمان انقلابی: بررسی دو الگوی واکنشی و کنش‌مندانه**/ محمدجواد غلامرضا کاشی / ۲۴
- **ملکوت صلح: صلح در آرمانشهر و آخرالزمان**/ علی‌اکبر احمدی / ۳۵
- **صلح صوفی: مبانی نظری رویکرد صوفیّه به مقوله‌ی صلح**/ باقر صدری نیا / ۴۹
- **قاصد روزان انقلابی: گفتمان انقلابی در شعر معاصر ایران**/ محمد دهقانی/ ۶۲
- **پس از جنگ: جنگ و صلح در داستان‌های بلند ادب عامه**/ جعفر قنواتی / ۷۲
- **صلح مادرانه: اخلاق مراقبت، حافظ صلح پایدار**/ زهرا حیدرزاده /۷۸
- **در پی جامعه‌ای امن: آسیب های اجتماعی از منظر صلح**/ سعید مدنی قهفرخی/ ۹۴
- **صلح و رواداری: سیاست هویت وحدت‌گرا در میانه‌ی ناسیونالیسم و اسلام سیاسی**/ رحمن قهرمان‌پور / ۱۰۴
- **جهانی در صلح: مکتب برساخت‌گرایی و چشم‌انداز صلح**/ ابوالفضل مینویی‌فر/ ۱۱۸
- **اخلاق صلح: صلح با خویشتن و کارزار سیاسی رهایی بخشانه**/ محمد محمدی آملی / ۱۳۰
- **صلح و دین سبز: مقاومت در برابر ستم از طریق عدم‌خشونت**/ حسن محدثی گیلوایی / ۱۴۴
- **صلح برآمده از عدالت: تأملی در نقش نظام تأمین اجتماعی در ایجاد صلح مثبت**/ میکائیل عظیمی / ۱۶۲

به نام خداوند جان آفرین

سرآغاز

مناسب‌ترین جایگاهی که روشنفکر متعهد می‌تواند اندیشه‌های خود را عرضه کند و بگستراند سپهر عمومی است. از این جایگاه که قلب تپنده‌ی جامعه‌ی مدنی است، او گفت‌وگو را سامان می‌دهد و آنگاه جامعه (Society) و دولت (State) و خود جامعه‌ی مدنی (Civil Society) را مخاطب خود قرار می‌دهد. در دوره‌ی مدرن نشریات مستقل در زمره‌ی مهمترین و تاثیرگذارترین صورت‌های سپهر عمومی به حساب آمده‌اند. ما نیز به عنوان بخشی از دانش‌آموختگان ایرانی در رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی، برآنیم تا با گشودن مسیر روشنفکری متعهد، از طریق برپایی نشریه‌ای مستقل، به سهم خود در ایجاد جامعه‌ای انسانی‌تر ایفای نقش کنیم.

قصد ما در این فصلنامه تبیین و تحلیل جامعه برای رسیدن به نقدی راهگشا در جهت رهایی است. این نقد با نگاهی به سطوح مختلف زیست جمعی (Collective Life)، شامل جامعه، دولت و جامعه‌ی مدنی، گسترش می‌یابد تا از این طریق اشکال و منابع و نحوه‌ی تولید و بازتولید مناسبات مبتنی بر سلطه، ابزار پنداری انسان، و بیگانه‌سازی انسان از خود آشکار گردد.

مبنای نقد راهگشا

اصل اخلاقی شفافیت حکم می‌کند که فصل‌نامه‌ی مطالعات ایرانی پویه آرمان‌ها و گرایش خود را به عنوان مبنایی برای نقد، آشکار و روشن کند. آرمان‌هایی که در این نشریه مبنای نقد و آسیب‌شناسی قرار می‌گیرند مفاهیمی هستند که دیربازی است انسان‌ها را به خود می‌خوانند:

ارزش، مفهومی کانونی است که در رویکرد انتقادی ما هم‌پیوند است با مفاهیمی چون معنادار بودن حیات جمعی با تکیه بر ارزش‌های مشترک، شناختن معیارهای سنجش ارزش‌ها، و عبور از نسبی‌گرایی ارزشی، دست کم در میان یک جماعت.

اخلاق، که از یک سو با معنویت و از سوی دیگر با تنظیم مناسبات جمعی پیوند دارد و نیز با نگاهی که به خیر و تکلیف دارد و با جایگاهی که از منظرهای دینی، عرفانی، عقلی (اعم از عقل قدیم و جدید) یافته است، و با تاثیری که در شکل گیری هویت می‌گذارد، مبنایی تعیین کننده برای نگاه انتقادی ماست.

همبستگی (solidarity)، با طرح مباحث نوین در مورد هویت و ملیت و ملیت‌خواهی، و با طرح دیدگاه‌ها و مباحث مرتبط با جماعت‌گرایی نوین، در زمره‌ی مبانی مهم برای نگاه انتقادی ما به زیست جمعی قرار دارد.

رهایی، به عنوان هدفی حیاتی برای انسان سویه‌ی انتقادی نگاه ما را مشخص می‌کند و مباحث مربوط به زیست جمعی عادلانه و منصفانه را مبنای نقد قرار می دهد. این مبانی شامل نفی تبعیض انسانی، برابری حقوقی، سیاسی، اجتماعی و استقرار عدالت اقتصادی، و حق برخورداری از محیط زیستی سالم است؛ نیز دربرگیرنده‌ی مباحث مربوط به زیستنی آزاد و مبتنی بر انتخاب، در رابطه‌ی متقابل با دیگری که در پرتو دموکراسی (گفتگویی)، و به رسمیت شناختن دیگری در جوامع چندفرهنگی سامان می‌یابد.

نگاه میان رشته‌ای و چند رشته‌ای

این مفاهیم آرمان‌گونه در کلی ترین شکل خود می‌تواند در عرصه‌های گسترده‌ی مطالعات فرهنگی، سیاسی، فلسفی، اجتماعی، اقتصادی، ادبی و حقوقی و دینی جایگاه خود را پیدا کند. با توجه به گستره و گوناگونی جنبه‌های متفاوت موضوعات و مسائل مورد توجه در این فصلنامه، مطالعات به صورت میان‌رشته‌ای (interdisciplinary) و چندرشته‌ای (multidisciplinary) انجام می‌گیرد. چراکه با برقراری پیوند میان رشته‌های مجزا و کنار هم قرار گفتن آنها، دانشوران به سطح بالاتری از فهم و شناخت جنبه‌های مختلف انسان و جامعه رهنمون می‌شوند.

سرمقاله:

گام اول، صلح

صلح با فضای امن، توسعه‌ی فردی و جمعی، دوستی و اعتماد و همبستگی پیوندی ناگسستنی دارد. به این دلیل، گام اول را در وادی صلح نهادیم و در شماره‌ی اول از صلح گفتیم تا در ادامه‌ی مسیر، در گام‌های بعدی، موضوعات دیگری چون عدالت و دموکراسی و هویت و گفت‌وگو و اخلاق را نیز در سپهر عمومی وارد کنیم.

صلح مفهومی دیرینه است که در جامعه‌ی انسانی زاده می‌شود؛ استمراربخش زندگی است و نقطه‌ی اوج یک جامعه‌ی آرامانی. مفهوم صلح به همیاری و هماهنگی و روابط انسانی مثبت پیوسته است. هنگامی که جنگی وجود ندارد معمولا وضعیت صلح‌آمیز خوانده می‌شود و به یک معنا، تعریف صلح با تعریف «نه جنگ» همراه می‌شود. این تعریف اجمالی و عام از صلح تعریفی منفی یا سلبی به حساب می‌آید. صلح سلبی به نسبت قدرتی که یک طرف می‌تواند بر طرف دیگر اعمال کند دربردارنده‌ی طیفی است از تبعیت محض و بندگی و بندگی طرف ضعیف در برابر طرف قدرتمند تا همزیستی نیروهایی که در اثر توازن قوا و در پی آن ترک مخاصمه، در فضایی حاکی از «نه جنگ»به سر می‌برند؛ صلح سلبی حاکی از فضایی است که نام جنگ خاموش یا جنگ خفته بیشتر با آن تناسب دارد، تا نام صلح. چنین صلحی عمدتا مبتنی بر یک ترس است: ترس از خشونت دیگری.

صلح سلبی بر اساس اخلاقیات فایده‌گرا یا نتیجه‌گرا قابل توجیه است. اغلب کسانی هم که خود را صلح‌طلب می‌دانند با کانت موافق‌اند که صرف همزیستی افراد و گروه‌های متکثر که از سر ناتوانی و فرسودگی با هم نمی‌جنگند عملا صلح نیست، چراکه تمایل به خصومت باقی است. صلح‌طلبان استدلال می‌کنند که صلح بازدارنده و تشنج‌زدا نه تنها صلح نیست، بلکه وضعی است که در نتیجه‌ی افزایش تسلیحات و تهدید خشونت وخیم‌تر شده است.

در برابر صلح سلبی، نظریه‌پردازان و پژوهشگران از نیمه‌ی سده‌ی بیستم میلادی، به سوی تدوین تعریفی ایجابی یا مثبت از صلح گرویدند. در آن زمان، ریموند آرون با ترسیم یک دوگانه که در یک طرف صلح از سر ناتوانی یا اجبار، و در طرف دیگر صلح از سر رضایت است، در برابر صلح سلبی تعریفی از صلح ایجابی را با استفاده از مفهوم رضایت تدوین می‌کند. از نگاه او، صلح بر اساس رضایت مبتنی بر انتخاب است و نه ناتوانی و اجبار.

یوهان گالتونگ، جامعه‌شناس نروژی، در تبیین علمی تمایز میان صلح سلبی و ایجابی شخصیتی اثرگذار و

الهام‌بخش است. از نظر او معنای صلح سلبی آن است که جنگی در کار نباشد و خشونتی بر فرد و جمع اعمال نشود، و سرانجام بر اساس یک قرار داد طرف‌های متعهد با مسالمت به همزیستی ادامه دهند. استقرار صلح ایجاب می‌کند که از خشونت فیزیکی نسبت به اشخاص جلوگیری شود. او خشونت مستقیم، و جنگ نظام‌مند را معطوف می‌کند به استفاده‌ی فعال از اسلحه با تمایل مستقیم به کشتن، صدمه رساندن و خسارت وارد آوردن به دشمن مقابل؛ گرچه، در معارضات مسلحانه‌ی دوره‌های اخیر، خانه و زندگی‌های شهروندان در اغلب شهرها، مستقیما تحت تاثیر جنگ قرار می‌گیرد.

گالتونگ توضیح می‌دهد که صلح ایجابی به معنای نبود خشونت غیرمستقیم بر فرد و جمع، و هدف آن تلاش‌های صلح‌آمیز برای پایان دادن به خشونت ساختاری و فرهنگی، یعنی خشونت غیر مستقیمی است که هویت اجتماعی و فرهنگی افراد و گروه‌های انسانی و بهبود وضع اقتصادی جامعه را تهدید می‌کند. خشونت ساختاری معطوف است به صدمه و زیانی که بدون تمایل مستقیم برای آزار رساندن به دیگری رخ می‌دهد و می‌توان آن را از طریق دیدن الگوهایی بررسی کرد که از ظرفیت یک زیست کامل و سلامت می‌کاهد. خشونت ساختاری هنگامی نمایان می‌شود که الگوهای اجتماعی، ساختارهای سیاسی، و نظام‌های اقتصادی دسترسی مردم را به نیازهای اساسی زندگی کاهش می‌دهد و از بین می‌برد. چنین وضعی ظرفیت انسان را برای شکوفایی و تعالی به شدت تقلیل می‌دهد.

صلح ایجابی و از روی رضایت که نظمی توام با آرامش و عدالت را به ذهن می‌آورد، نمایانگر یک چشم‌انداز و به بیانی دیگر، یک کل است که اجزایی چون همبستگی، احترام متقابل، برآورده شدن نیازهای انسانی و شکوفایی اصیل انسان‌ها را دربر دارد. بنابراین، چنین صلحی حاوی مناسباتی است دال بر همیاری و آرامش و هماهنگی و همگرایی انسانی. چنین برداشتی از صلح، اغلب به لحاظ اخلاقی با خیرمداری و فضایلی چون تساهل، تواضع، بخشش، شفقت، عشق ... معنا و تعریف می‌شود.

در سطحی دیگر، این بحث مطرح است که قطع نظر از داشتن تعریفی سلبی یا ایجابی از صلح، بستر یا فضای زیست آن کدام عرصه است. نبود جنگ یا وجود صلح ایجابی در عرصه‌های مختلف خود را نمایان می‌سازد و لزوما وقتی صحبت از جنگ یا صلح می‌شود تنها نباید مناسبات میان دو کشو را در نظر آورد، بلکه جنگ یا صلح بین جوامع و اقوام، و نیز بین افراد مختلف نیز رخ می‌دهد؛ چنان که هابز هنگامی که در تدوین فلسفه‌ی سیای خود وضع طبیعی را تبیین می‌کند، از جنگ میان همه‌ی افراد با یکدیگر می‌گوید. جنگ و صلح تا آنجا پیش می‌رود که در قلمرو درونی یک فرد نیز جای می‌گیرد و وضعیت ذهنی او را توصیف می‌کند. در این مورد مارتین لوترکینگ می‌گوید تعهد به عدم خشونت نیازمند فایق آمدن بر «خشونت درونی» ناشی از تنفر و خشم، از طریق ترویج عشق و شفقت است.

طرح صلح از روی رضایت یا صلحی خالی از خشونت ساختاری و فرهنگی و تکیه بر رسیدن به نظامی عادلانه، حتی در سطح نظری، به آسانی مسئله‌ی جنگ را محو نمی‌کند. دیدگاه ایجابی در مورد صلح، به مثابه‌ی یک نظام عادلانه، می‌تواند جنگ عادلانه را به ذهن متبادر کند. جنگی که ممکن است برای برپایی صلحی عادلانه به وقوع پیوندد. این که جنگ عادلانه برای برپایی صلح مورد پذیرش است یا نه موافقان و مخالفانی دارد که همین نمونه‌ای از برداشت‌های متفاوت از صلح ایجابی است که دامنه‌ی وسیعی از موضوعات، از جمله جنگ عادلانه را شامل می‌شود.

در قلمرو صلح ایجابی موضوعات و مباحث مهم و پردامنه‌ای، مرتبط با ترسیم دوگانه‌ای وسیع و کلی مطرح می‌شود. این دوگانه از این پرسش ناشی می‌شود که آیا صلح ماهیتی مطلق، حداکثری، عام و همه‌جایی و همه زمانی و جهانی دارد، یا این که ماهیتش اقتضایی، نسبی، حداقلی، خاص، مصلحتی و واقع‌اندیشانه و عمل‌گرایانه است.

آن چه از صلح‌خواهی مطلق و تمام می‌توان درک کرد طرد و نپذیرفتن خشونت و جنگ به نحو حداکثری و کلی است. صلح‌خواهی مطلق مبتنی بر اصولی اخلاقی است که برای آن تغییرناپذیری و جاودانگی قایل است و نسبت به آن اعتقاد مطلق دارد و هیچ استثنایی را درمورد آن نمی‌پذیرد.

صلح غیرمطلق را می‌توان صلح اقتضایی نامید. اگر صلح‌خواهی مطلق در طرد جنگ و خشونت هیچ استثنایی را نمی‌پذیرد، آن چه از صلح‌خواهی اقتضایی فهمیده می‌شود آن است که نسبت به تعمیم صلح‌خواهی به همه‌ی افراد،

و یا نفی و طرد هر نوع جنگ و خشونت، نگاهی تغییرناپذیر و همیشگی ندارد و با در نظر گرفتن شرایط و موقعیت‌ها به این مسایل می‌پردازد.

در مقالاتی که هر یک از دانشوران در این این شماره از نشریه نوشته‌اند بخش یا بخش‌هایی از این نگاه کلی که در باره‌ی مفهوم صلح مطرح شد، دیده می‌شود، گرچه هر کدام در زمینه‌های مختلف مطالعاتی از زوایای ویژه‌ای به مساله‌ی صلح پرداخته‌اند.

در مقاله‌ی اول، با نگاهی به آینده‌ی جامعه‌ی پساانقلابی ایران امکان دست‌یابی به صلح از طریق دموکراسی مورد بحث قرار می‌گیرد. این مقاله پیوند میان دو نوع دموکراسی تجمیعی- نمایندگی و گفت‌وگویی را به ترتیب با دو نوع صلح سلبی و ایجابی آشکار می‌کند و نتیجه می‌گیرد که دستیابی به صلح ایجابی در درجه‌ی اول مستلزم نیل به چشم‌اندازی از وضعیت دموکراسی گفت‌وگویی در ایران است.

محمد جواد غلامرضا کاشی، با زاویه‌ی دیدی متفاوت و به نحوی تحلیلی به موضوع دیرین نبرد ایمان و کفر می‌پردازد. کاشی از طریق نظریات پسااستعماری، جهانی‌سازی و تفسیر متاخر از مدرنیته، خواننده را در موقعیتی قرار می‌دهد که می‌تواند ریشه‌ی خشونت را در منطقه‌ی خاورمیانه ناشی از نوعی صلح سلبی به ابتکار غرب و ندیده گرفتن شرق ببیند.

رحمن قهرمانپور وضع موجود سیاست هویت‌گرا را در جامعه‌ی ما چالشی برای صلح ارزیابی می‌کند. به گفته‌ی او، از یکسو دولت تلاش کرده است در دوره‌ی مدرن، هویتی را، یا با منشاء ناسیونالیسم ایرانی و یا با منشاء اسلام سیاسی تشخص بخشد؛ از سوی دیگر، هویت‌هایی چون اقوام، زنان، جوانان، برخی اقلیت‌های مذهبی و گروه‌های سیاسی مختلف خواهان به‌رسمیت شناخته‌شدن هویت‌های خود نه تنها از سوی هویت مسلط (دولت) بلکه از سوی سایر هویت‌ها هستند. گرچه قهرمانپور دموکراسی را به مساله‌ی هویت تقلیل نمی‌دهد، اما پذیرش و به رسمیت شناختن تکثرگرایی فرهنگی و هویتی را هم ناشی از دموکراسی و عاملی برای کمک به دموکراسی می‌داند.

ابوالفضل مینویی با تکیه بر بحثی که در رویکرد برساخت‌گرایی سامان می‌یابد، منافع و هویت‌ها را که منجر به تعارضاتی میان ملت‌ها و آنگاه جنگ می‌شود امری برساخته و ماهیتی ثابت تعریف می‌کند. مینویی صلح را از موضع نظریه‌ی انتقادی و از موضع آگاهی بخشی، با تاکید بر یادگیری، امری ممکن می‌یابد. مینویی با رویکردی برساخت‌گرایانه و انتقادی، نشان می‌دهد که چگونه ادامه‌ی شرایط نه‌جنگ یا صلح سلبی را می‌توان به صلحی پایدار و ایجابی تبدیل کرد.

محمد دهقانی بزرگان شعر امروز را در دوره‌ی پیش از انقلاب، گاه عصیانگر و آماده‌ی نبرد و گاه منتظر و صبور در وضعیت صلحی سلبی می‌یابد. دهقانی به روشنی نشان می‌دهد که پاسخ این شاعران به وضعیت زمانه‌ی خود تکیه برخشونت و انقلاب است و با اشاره به رانده شدن نادرپور و سپهری به حاشیه، گفتمان غالب و خشونت‌بار دوران را ترسیم می‌کند. نیز، دهقانی این نکته را مطرح می‌کند که اگر شاعری چون نیما یا شاملو یا اخوان در لحظاتی از تاریخ زندگی شعری خود بیانی رمانتیک را برمی‌گزیند و از بازگویی خشونتی عریان دست برمی‌دارد، درواقع تبعیت از قدرتی فائق کرده و به صلحی سلبی با دولت مستبد تن داده است.

محمد جعفر قنواتی از طریق نقد فرهنگی در پی مفهوم صلح در داستان عامیانه می‌رود. او انتقام نگرفتن و کشتار بیهوده به راه نینداختن را که منجر به پایان جنگ می‌شود وضعی صلح‌آمیز می‌یابد؛ وضعی که در میانه‌ی صلح سلبی و ایجابی قرار دارد. چرا که در یک طرفِ جنگ، نیروی خیر است که پس از پیروزی نمی‌خواهد آسیبی به شکست‌خوردگان برسد. تحلیل مفاهیم و معانی قنواتی را به این نتیجه‌ی قابل تأمل می‌رساند که نبرد ایمان و کفر منجر به استمرار جنگ و رویارویی خیر و شر منجر به صلحی پس از جنگ می‌بینند.

باقر صدری‌نیا با در نظر داشتن مفهوم وسیع صلح ایجابی، از طریق تفکیک دو نوع اعتقاد به خدا در تاملات نظری صوفیه و درآمیختن آن با رویکردی روانشناختی تلقی حاصل از این دو نوع اعتقاد را از انسان و کنش انسانی واکاوی می‌کند و طرحی از یک انسان‌شناسی فلسفی می‌ریزد. آنگاه نسبت این دو نوع انسان‌شناسی فلسفی را با صلح ایجابی

در معنای عامش ارزیابی می‌کند. در پی این تاملات، صدری‌نیا تلاش کرده است راهی را برای صلح و همبستگی و مدارا بگشاید.

علی اکبر احمدی، با اشاره به مدینه‌ی فاضله در دو سنت ابراهیمی و افلاطونی نشان می‌دهد که راهی را که فیلسوفان مدرن برگزیده‌اند به سنت ابراهیمی نزدیک است و این بحث را مطرح می‌کند که مرتضی مطهری و علی شریعتی، به عنوان دو نواندیش دینی از فیلسوفان مدرن، به ویژه هگل الهام می‌گیرند. هم مطهری و هم شریعتی، مدینه‌ی فاضله را به صورت تاریخی و مادی ترسیم می‌کنند و پایانی خوش را در هنگام لحظه‌ی موعود و برپایی مدینه‌ی فاضله، اعلام می‌کنند. تا آن جا که از نظر این نواندیشان مدینه‌ی فاضله، یا جامعه‌ای در صلح نتیجه‌ی فرایندی تکاملی و یک ضرورت است، جنگ هم جزئی از این ضرورت خواهد بود و این نگاه بحث جنگ عادلانه را در رسیدن به صلح ایجابی در ذهن می‌آورد.

زهرا حیدر زاده پنجره‌ی نگاه زنانه را با کانون قرار دادن مفهوم مراقبت به روی بحث صلح می‌گشاید و از طریق نقد دیدگاه لیبرالی عدالت، نشان می‌دهد که نگاه مراقبت و تیمار که نگاهی زنانه است، تا چه اندازه می‌تواند افراد جامعه، به ویژه زنان را درگیر فعالیت‌های صلح‌آمیز و الگوسازی در این جهت کند. حیدر زاده از طریق برشمردن برخی سازمان‌های غیردولتی که تعداد زیادی از زنان در آن سازمان‌ها درگیر فعالیت‌های داوطلبانه‌ی مراقبتی هستند، مدعای خود را به لحاظ تجربی تقویت می‌کند.

سعید مدنی قهفرخی با تکیه بر معنای صلح ایجابی، جامعه‌ای را که در آن خشونت‌های رفتاری و زبانی و ارتکاب جرایم مختلف به وفور جریان دارد، جامعه‌ای غیرصلح‌آمیز معرفی می‌کند. در چنین وضعی گروهی تلاش می‌کنند وضع را تغییر دهند، گروهی چنین وضعی را تحمل می‌کنند و گروهی که تعداد زیادی در ذیل آن تعریف می‌شوند خود یا دیگران را مجازات می‌کنند و در واقع در وضعیت جنگ باخود و جنگ با دیگری قرار می‌گیرند. مدنی راه برون رفت از این وضع را، تا زمانی که بی‌عدالتی و تبعیض و سرکوب در جامعه جریان دارد، آموزش صلح می‌داند.

میکائیل عظیمی با پیوند زدن صلح با عدالت، که از عناصر صلح ایجابی است، نظام تامین اجتماعی را به عنوان نظامی که به نحوی یک محمل امن در جامعه ایجاد می‌کند را موجود و حافظ صلحی ایجابی می‌داند، و با نگاهی سریع به برخی از وقایع دهه‌های اخیر در ایران که می‌توانست منجر به وضع خشونت‌باری شود، ارتباط این وقایع را با نقص موجود در نظام تامین اجتماعی بیان می‌کند.

محمد محمدی آملی و حسن محدثی گیلوایی، با نگاهی ایجابی به صلح، مفهوم صلح با خویش را مطرح می‌کنند. آنها از دو منظر به صلح با خویش می‌نگرند، یکی سیاسی و دیگری دینی. محمدی آملی، در فلسفه‌ی اخلاق وارد می‌شود و رویه‌های دو رهبر سیاسی، گاندی و مصدق را با دو فلسفه‌ی اخلاق، فضیلت‌گرایی متکی بر نوعی از خداباوری، و تکلیف‌گرایی متکی بر اخلاق کانتی سازگار می‌بینند. محمدی که هردو رهبر را با دو پایگاه اخلاقی در یک مسیر تاریخی می‌یابد، به نحوی اشاره دارد که گرچه این دو رهبر در مواقعی به موفقیت دست نیافتند و به لحاظ راهبردی پیروز نشدند، اما الگویی اخلاقی برای سیاست‌ورزی در دنیای مدرن برجای گذاشتند.

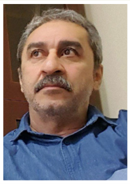
محدثی، آن برداشت از دین را که با صلح ایجابی سازگار است، دین سبز نام می‌نهد. دین سبز در این مقاله یک دین رسمی با نامی مشخص نیست، بلکه برداشتی از دین است که در ادیان مختلف می‌تواند ظهور یابد. محدثی با نام بردن از ماهاتما گاندی، مارتین لوترکینگ، و موسی صدر، شخصیت‌هایی را معرفی می‌کند که توانسته‌اند مفهوم دین سبز را در گفتار و کردار خویش تجلی بخشند. آنها با تکیه بر صلح ایجابی توانستند از طریق جنبش‌های اجتماعی غیرخشونت‌آمیز در برابر اشکالی از ظلم و خشونت مقاومت کنند.

در مجموع نویسندگان مقالات در این شماره، هر یک از دریچه‌ی رشته‌ی تخصصی خود و اغلب با کمک مفاهیم و چارچوب‌های رشته‌های دیگر تلاش کردند وجوهی از مفهوم صلح را تبیین، و تحلیل کنند و با تجویزاتی ضمنی یا صریح، راهی برای رسیدن به صلحی پایدار بگشایند.

مسعود پدرام

دموکراسی ناتمام، صلح ناپایدار

درنگی در چیستی دموکراسی همساز با صلح پایدار



مسعود پدرام

اشاره

با سپری‌شدن دوره‌ی انقلاب و سال‌های جنگ در ایران، بخش مهمی از جامعه‌ی مدنی و افراد و جریان‌های متعددی در جامعه‌ی سیاسی طی‌شدن فرایند دموکراسی را به لحاظ دورانی راهگشا و راهبردی یافتند. از منظر اجتماعی هم بخش عمده‌ای از طبقه‌ی متوسط نقش حاملان خواست دموکراسی را به عهده گرفتند. اما با تجربیاتی که از دوره‌ی مشروطه تا به‌حال در جریان دموکراسی‌خواهی برجای مانده است، به نظر می‌رسد نگاه متعارف رهبران و روشنفکران به دموکراسی، در کنار خشونت رسوب‌کرده در فرهنگ سیاسی، نمی‌تواند جامعه را به آرامش و صلحی درآمیخته با دموکراسی برساند. در این‌جا پرسشی مهم مطرح می‌شود که بی‌درنگ پرسش دیگری را به ذهن می‌آورد: چرا چشم‌انداز موجود دموکراسی برای جامعه‌ی سیاسی و قشر روشنفکر با منازعه و خشونت همساز است؟ اگر چنین باشد چشم‌انداز بدیل چیست؟

مقدمه

پیش از انقلاب، در برابر این پرسش که جامعه‌ی ایران در دوره‌ی پس از پیروزی انقلاب چگونه جامعه‌ای خواهد بود، می‌شد تصور کرد که با توجه به واژه‌ی کانونی برادری اسلامی در گفتمان انقلابی در ایران، در میان پاسخ‌های ممکن، این پاسخ هم مطرح بود که پس از پیروزی، شاهد یک جامعه‌ی انقلابی خواهیم بود که در آن یک زیست جمعی در پرتو صلح جریان دارد. مفهوم برادری در فرهنگ اسلامی همواره واجد معناهایی بوده که با صلح، نزدیکی و سازگاری داشته است. بنابراین تصور جامعه‌ای که افرادش خواهان مناسبات خواهرانه/ برادرانه هستند و این مناسبات با پیروزی انقلاب محقق می‌شود، چندان دور از ذهن نبود. با گذشت زمان و با توجه به درکی که به لحاظ نظری و تجربی، از انقلاب و ویژگی‌های آن حاصل آمده است، کمتر دانشوری در ایران می‌تواند انقلاب را از خشونت و منازعه‌ی طردکننده جدا کند. هر چند انقلابی‌ها بر مفهوم برادری تکیه کنند، یکی از مشکلاتی که بر سر راه صلح در انقلاب وجود دارد این است که این برادری با مرزهای ایدئولوژیک معنا پیدا می‌کند و هویت‌هایی که خارج از این مرز قرار می‌گیرند دیگری (غیرخودی) محسوب می‌شوند و از دایره‌ی برادری خارج و طرد می‌شوند. حتی اگر این هویت‌ها مدعی مسلمانی و اعتقاد به قرآن و به‌جاآوردن واجبات باشند، درصورتی‌که با ایدئولوژی غالب هماهنگ نباشند، طرد و حذف می‌شوند. در گفتمان انقلابی معمولا برای فرد یا گروهی که دیگری محسوب می‌شود تساهل و رواداری وجود ندارد. با وجود این باید توجه داشت که در جامعه‌ی ایران خشونت و طرد و حذف با انقلاب ۱۳۵۷ آغاز نشد. به بیان دقیق‌تر، مواجهه‌ی دولت و ملت در دهه‌ی ۱۳۵۰ در بستر یک فرهنگ سیاسی که حامل منازعه، خشونت، و بی‌اعتمادی است منجر به انقلاب و انقلاب هم منجر به بازتولید فزاینده‌ی خشونت شد.

اکنون در این نوشتار پاسخ این پرسش مورد بحث و تحلیل قرار می‌گیرد: آیا برای آینده‌ی جامعه‌ی پساانقلابی ایران امکانی برای دستیابی به یک زیست جمعی صلح‌آمیز وجود دارد؟ زیستی که در آن برخی از افراد به انحای مختلف، غیرخودی به حساب نیایند و به طرق آشکار و پنهان، طرد یا حذف نشوند؟

انقلاب و دموکراسی

طرد و حذف‌شدن در جوامع امروزین حکایت از ضعف یا نبود دموکراسی واقعی دارد. این نکته ذهن ما را به سمت طرحی که کانت در مورد صلح درانداخت می‌برد. از هنگامی‌که نظریه‌ی صلح پایدار کانت در مطالعات صلح مورد توجه قرار گرفت، این نکته همچنان بارزتر شد که از مهمترین شروط صلح‌آمیز شدن روابط میان افراد و گروه‌های درون یک جامعه (Kant, 1996 : 350-352) و مناسبات میان یک جامعه با جوامع دیگر، همانا وجود دموکراسی است. آیا می‌توان خواست دموکراسی را در تعیین مسیر جامعه‌ی پساانقلابی ایران آن چنان مؤثر دید که بتواند دست‌کم جامعه‌ی سیاسی را با صلح‌خواهی همراه کند؟

بی‌تردید، در دنیای مدرن، ایجاد یک نظام دموکراتیک به معنای سامان‌دهی به خواست آزادی است. در میان شعارهای اصلی انقلاب ایران، آزادی نیز به‌عنوان یک خواست واقعی در پاسخ به استبداد شاهی، ظهوری پررنگ داشت. شاید به این دلیل می‌توان گفت که این انقلاب از طریق خواست آزادی می‌توانست راهی برای استقرار دموکراسی بگشاید. باید توجه داشت که گفتمان انقلاب حاوی آزادی، به معنای آزادشدن از بند سرکوب و استبداد بود و برای توجه جدی به دموکراسی، به‌گونه‌ای که ضرورت تحقق و طراحی سازوکار آن به عنوان یک هدف اصلی در نظر آید، مجالی نبود. در دوره‌ی اقتدارگرایی پهلوی نه‌تنها رویه‌های دموکراتیک به صورت حداقلی و عمدتاً صوری بود، بلکه در میان روشنفکران در آن دوره، در برابر

حجم ادبیات ضداستبدادی و ضدامرپالیستی اثری از مباحث راهگشا و عملی برای برپایی دموکراسی در ایران وجود نداشت. پس از انقلاب، در دوره‌ی اول استقرار حکومت انقلابی، نقدهایی که اغلب سلبی بود، همچون نامه‌ی سرگشاده‌ی مصطفی رحیمی به آیت‌الله خمینی (رحیمی، ۱۳۵۷) ، در قالب نگرانی نسبت به از میان‌رفتن آزادی به بیان آمد، و گاه پیشنهادهایی ایجابی، اما کلی، مثل نظر بازرگان در مورد نهادن نام "جمهوری دموکراتیک اسلامی" بر جمهوری جدید مطرح شد (بازرگان، ۱۳۵۷). از این‌رو، جای تعجب نیست که در گفتمان انقلابی ایران خواست آزادی در بهترین وضع به حضور انبوه جمعیت در فضاهایی چون گردهم‌آیی‌های گسترده و تظاهرات بزرگ تبدیل شد و نام دموکراسی یافت. در عمل می‌توان اینِ دموکراسی انبوه مردم را با دموکراسی توده‌گرا (پوپولیستی) مقایسه کرد. این دموکراسی توده‌گرا معمولاً مبتنی است بر رابطه‌ی بی‌واسطه و خارج از نهادهای حکومتی میان رهبر یا رهبران با توده‌ی مردم. در این نوع رابطه، برآوردن آرزوها و خواست‌های توده‌ی مردم به صورت اصلی‌ترین وظیفه‌ی حکومت اعلام می‌شود. این وضع باعث می‌شود تا "سیاست‌مداران توده‌گرا به مردم متوسل شوند و مدعایشان این است که درحالی‌که همه‌ی نهادهای حکومتی واسط غیرقابل اعتماد است، آنها عمیق‌ترین امیدها و ترس‌های مردم را بیان و اعلام خواهند کرد" (Heywood, 2000: 178). این نوع دموکراسی برای رهایی توده‌ها مسیری مخالف دموکراسی سیاسی را طی می‌کند (Canovan, 2001: 674). بر طبق این دیدگاه، در این دموکراسی توده‌وار که رهایی مردم در صدرِ شعارها قرار دارد، نوعی سلطه شکل می‌گیرد که از جانب اکثریتی وابسته به سنت‌های گذشته و معمولاً تحت یک رهبری کاریزمایی اعمال می‌شود (Ibid.). ادامه‌ی چنین فرایندی، دموکراسی جمعیت انبوه جمهوری‌خواه را یا به‌سوی اقتدارگرایی یا تمامیت‌خواهی می‌کشاند. با درنظرداشتن این دیدگاه، در بررسی تحولات سیاسی پس از انقلاب، می‌توان دریافت که چرا به جز در انتخاب اولین رئیس‌جمهور، که رقابتی محدود میان گروه‌های حامی جمهوریتی با صفت اسلامی درگرفت، تا اواسط دهه‌ی دوم پس از انقلاب، امکان رقابتی جدی و آزادی در انتخاب رئیس‌جمهور به‌وجود نیامد. براین اساس، این عدم رقابت به معنای قرارگرفتن یک دموکراسی توده‌وار به جای یک دموکراسی مبتنی بر انتخابات آزاد و منصفانه تحلیل می‌شود. در پاسخ به این دموکراسی توده‌وار، نیروهای دموکراسی‌خواه معمولاً تلاش کرده‌اند با نمایاندن وجوه اقتدارگرایانه یا تمامیت‌خواهانه‌ی آن، دموکراسی لیبرال نمایندگی و تجمیعی را به عنوان بدیل مطرح کنند. چنان‌که از نیمه‌ی دهه‌ی ۱۳۷۰، نمودهای نه‌چندان نیرومندی در حمایت از این دموکراسی بدیل، در گرایش اصلاح‌طلبانه نمایان شد.

تمهیدات نظری

با ملاحظه‌ی چنین تجربیاتی و مقایسه‌ی آن با تجربیات جوامع دیگر، در یک بازنگری به وضعیت پساانقلابی درمی‌یابیم که به‌تدریج بحث آزادی در میان بسیاری از نیروهای سیاسی و روشنفکران در قالب دموکراسی‌خواهی گسترش یافت، تا آن‌که به مرور زمان، با گذشت دهه‌ها از دوران انقلاب، چنان‌که در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۳۸۸ و ۱۳۹۲ نمایان شد، نیروهای زیادی در قالب پذیرش اصلاح‌طلبی خود را جزیی از فرایند دموکراسی‌خواهی در ایران تعریف کردند.

معمولاً گفته می‌شود که دیکتاتوری نشان از تنفر، دشمنی، عدم رضایت، و عدم مدارا و درواقع نوعی جنگ دارد که بخش عمده‌ای از مردم را در یک طرف و بدون مشارکت و اقلیتی را در طرف دیگر قرار می‌دهد. بنابراین، دموکراسی در برابر دیکتاتوری، از آن‌جا که متکی بر خواست مردم از طریق قانون است و نه مبتنی بر اراده‌ی فردی یا خواست یک اقلیت، نمایانگر صلح و دوستی و مشارکت نسبی

مردم و فعالیت حرفه‌ای نمایندگان منتخب مردم است. اما این واقعیت نیز وجود دارد که دموکراسی و صلح هیچ‌یک در زمره‌ی مفاهیمی نیستند که تعریفی یکدست و ساده داشته باشند. به‌ویژه، باید توجه داشت که این دو مفهوم در فرهنگ‌های سیاسی متفاوت، در صحنه‌ی عمل معنایی متفاوت را بازنمایی می‌کنند و گاه به ضد خود تبدیل می‌شوند. بنابراین، نیاز است نگاهی اجمالی، همراه با بازاندیشی به مباحثی نظری در مورد هر سه مفهوم صلح، دموکراسی، و فرهنگ سیاسی داشته باشیم، تا در تبیین و ترسیم چشم‌انداز صلح و دموکراسی در ایران امروز به ما کمک کند.

صلح: سلبی و ایجابی

موضوع صلح از دیرباز با زندگی انسان درآمیخته است و همواره یادآور زیست جمعی مطلوبی است که به‌عنوان یک اصل بر زیست غیرصلح‌آمیز ارجحیت دارد. به نظر می‌آید که ذهن هم در ابتدا و هم در اصل حکم می‌کند که جنگی وجود نداشته باشد و همین نگاه را اگر تحلیل کنیم به این نظر می‌رسیم که عمدتاً مفهوم صلح با تاکید بر نبود (عدم) مفهوم متضاد خود، یعنی جنگ نشان داده می‌شود. به بیانی دیگر، این مفهوم از صلح که به صورت «نه جنگ» یا «نبود جنگ» تعریف می‌شود، مفهومی سلبی خوانده می‌شود. مبنای اصلی انسان‌شناختی صلح سلبی ترس از خشونت دیگری است(Cortright, 2008: 6-7). تا زمانی که چنین ترسی به طور واقعی در مناسبات میان انسان‌ها وجود داشته باشد می‌توانیم به جای صلح سلبی نام جنگ خاموش یا خفته را بر آن بگذاریم. چراکه دامنه‌ی آن از تبعیت محض و بندگی طرف ضعیف در برابر طرف قدرتمند، تا همزیستی نیروهایی که در اثر توازن قوا و در پی آن ترک مخاصمه، در فضایی حاکی از"نه جنگ" به‌سر می‌برند گسترده است. به دلیل

پس از پیروزی انقلاب، تصور همگان این بود که شاهد یک جامعه‌ی انقلابی خواهیم بود که در آن یک زیست جمعی در پرتو صلح جریان دارد.

فرهنگ سیاسی دیرین جامعه‌ی ایرانی که با عناصری چون کینه و دشمنی، عدم اعتماد، تعصب و دیگری‌ستیزی مشخص می‌شود از دیرباز در گفتار و رفتار ایرانیان رسوب کرده است. این فرهنگ سیاسی همواره مانع از استقرار و نهادینه شدن خواست آزادی بوده است.

در دوره‌ی اقتدارگرایی نظام شاهنشاهی پهلوی نه‌تنها رویه‌های دموکراتیک به صورت حداقلی و عمدتاً صوری بود، بلکه در میان روشنفکران در آن دوره، در برابر حجم ادبیات ضداستبدادی و ضدامرپالیستی اثری از مباحث راهگشا و عملی برای برپایی دموکراسی در ایران وجود نداشت.

وجود سایه‌ی جنگ بر سر صلح سلبی است که کانت بر این اعتقاد بود که «کشورها (دولت‌ها) نباید برای جنگ محتمل آینده ذخیره‌ی تسلیحاتی پنهان داشته باشند». از منظر مباحث اخلاقی می‌توان گفت که چنین صلحی با مبانی اخلاقیات فایده‌گرا یا نتیجه‌گرا انطباق دارد. چرا که نتیجه‌ی عدم درگیری آشکار و خشونت بالفعل و خونریزی است.

هنگامی‌که صحبت از صلح سلبی می‌شود، به طور طبیعی ذهن به مفهوم مقابل آن، یعنی صلح ایجابی توجه می‌کند. به ویژه از نیمه‌ی سده‌ی بیستم میلادی، به لحاظ محتوایی بر تمایز میان صلح سلبی و ایجابی تکیه شد و فضای نظریه‌پردازی برای صلح ایجابی به عنوان یک خیر اجتماعی همچنان گسترده شد. در تبیین علمی این تمایز به نظر می‌آید یوهان گالتونگ، جامعه‌شناس نروژی، نقش ویژه‌ای را ایفا کرده است (Galtung, 1969). بر اساس این دیدگاه که همچنان به عنوان یک بحث مبنایی معتبر به حساب می‌آید، صلح سلبی به معنای نبود جنگ و نبود اعمال خشونت نسبت فرد و جمع و در نهایت همزیستی مسالمت‌آمیز، در وضعی قراردادی است. از نظر گالتونگ پیامد و برون‌داد تلاش‌ها برای برقراری صلح سلبی جلوگیری از خشونت فیزیکی و خشونت (خشونت مستقیم) نسبت به اشخاص است. گالتونگ خشونت مستقیم و جنگ نظام‌مند را به استفاده‌ی فعال از اسلحه با تمایل مستقیم به کشتن، صدمه رساندن و خسارت واردآوردن به دشمن مقابل معطوف می‌کند. گرچه در معارضات مسلحانه‌ی دوره‌های اخیر، خانه و زندگی‌های شهروندان در اغلب شهرها، مستقیماً تحت تأثیر جنگ قرار می‌گیرد.

گالتونگ آن‌گاه در مورد صلح ایجابی این‌گونه توضیح می‌دهد که چنین صلحی به معنای نبود اعمال خشونت غیرمستقیم نسبت به فرد و جمع، و هدف از تلاش‌های صلح‌آمیز، پایان دادن به خشونت ساختاری و فرهنگی (خشونت غیرمستقیم) است که هویت و نیک‌بودگی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی افراد و گروه‌های انسانی را تهدید می‌کند. خشونت ساختاری معطوف است به صدمه و زیانی که بدون تمایل مستقیم برای آزاررساندن به دیگری وارد می‌شود و می‌توان آن را از طریق دیدن الگوهایی بررسی کرد که از ظرفیت زیستنی تمام و تندرست می‌کاهد. خشونت ساختاری هنگامی نمایان می‌شود که الگوهای اجتماعی، ساختارهای سیاسی و نظام‌های اقتصادی دسترسی مردم را به نیازهای اساسی زندگی کاهش می‌دهد و از بین می‌برد. چنین وضعی ظرفیت انسان را برای شکوفایی انسانی به شدت تقلیل می‌دهد.

صلح ایجابی و از روی رضایت که نظمی توأم با آرامش و عدالت را به ذهن می‌آورد، نمایانگر یک چشم‌انداز و به بیانی دیگر، یک کل است که اجزایی چون همبستگی، احترام متقابل و برآورده‌شدن نیازها و شکوفایی اصیل انسان‌ها را دربر دارد. بنابراین چنین صلحی حاوی مناسباتی است دال بر همیاری و آرامش و هماهنگی و همگرایی انسانی. چنین برداشتی از صلح اغلب به‌لحاظ اخلاقی با خیر مداری و فضایلی چون تساهل، تواضع، بخشش، شفقت، عشق ... توجیه می‌شود. از آن‌جا که صلح ایجابی یک خیر با فضیلت‌هایی تعریف شده به حساب می‌آید می‌توان صلح‌خواهان ایجابی را در زمره‌ی معتقدان به اخلاق خیرپایه قرار داد.

دموکراسی: تجمیعی ـ رویه‌ای و گفت‌وگویی

یکی از تقسیم‌بندی‌های کلانی که از دهه‌ی آخر سده‌ی بیستم میلادی به بعد در ادبیات دموکراسی انجام گرفت تکیه بر تفکیک میان دو رویکرد به دموکراسی، یعنی دموکراسی تجمیعی ـ رویه‌ای در برابر دموکراسی مشارکتی ـ گفت‌وگویی است (Shapiro, 2003: 3). این دو رویکرد پیش‌فرض‌های کانونی متفاوتی دارند. از نظر انسان‌شناسی نگاهی هابزی بر دموکراسی تجمیعی حاکم است. انسان‌ها ذاتاً متجاوز

و در جنگ با یکدیگر تعریف می‌شوند که شکل مدنی و قانونمند و به بیانی دیگر، شکل بدون جنگ آن رقابت برای منافع فردی و گروهی است. در این رویکرد، امور از طریق نمایندگان افراد و گروه‌ها ساماندهی و هدایت می‌شود. به همین دلیل برخی آن را با اصطلاح سیاست سوم شخص مشخص می‌کنند. در مجموع، نوعی تصمیم‌گیری جمعی است که از طریق رقابت برای به‌دست‌آوردن رأی اکثریت است. این رأی اساس اِعمال و اجرای قواعد و مقررات درست برای اداره‌ی حکومت به حساب می‌آید (Ibid.: 3).

اما در رویکرد گفت‌وگویی به دموکراسی انسان‌ها ذاتاً بد نیستند و می‌توان آمیزه‌ای از نگاه لاک و هابرماس را در آن دید. به همین دلیل انسان‌ها قادرند در مورد امر عمومی (خیر) گفت‌وگو کنند و از طریق مشارکت خود به سیاست اول شخص واقعیت بخشند. در این رویکرد دموکراسی براساس گفت‌وگو، نه‌تنها روشی برای حکومت که شیوه‌ای برای زیست جمعی است. دموکراسی گفت‌وگویی "شامل تصمیم‌گیری جمعی همراه با مشارکت همه‌ی کسان یا نمایندگان همه‌ی کسانی می‌شود که از آن تصمیم متأثر می‌شوند و این بخش دموکراتیک آن است. نیز همه توافق دارند که دربرگیرنده‌ی تصمیم‌گیری از طریق مباحثات و استدلال‌هایی است که به‌وسیله‌ی مشارکت‌کنندگانی ارائه می‌شود که به ارزش‌های عقلانیت و بی‌طرفی متعهدند و این بخش شورایی آن است." (Elster, 1998: 8)

فرهنگ سیاسی: بی‌اعتمادی-خصومت و اعتماد-رواداری

اگر بخواهیم رفتار و گفتار دیرپا و رایج در جامعه‌ی سیاسی ایران را به نحوی علمی مفهوم‌سازی کنیم اصطلاح فرهنگ سیاسی مفهوم توضیح‌دهنده‌ی مناسبی به نظر می‌آید. فرهنگ سیاسی اصطلاحی است برآمده از رویکرد رفتارگرایی در علم سیاست که در دهه‌ی ۶۰ و اوایل ۷۰ ابزار تحلیل و توضیح برای توسعه‌ی سیاسی جوامع بود. آلموند و وربا در اثر کلاسیک خود با عنوان فرهنگ مدنی، یک نظام سیاسی دموکراتیک را نشات یافته از یک فرهنگ سیاسی مدنی یافتند. در نگاه الموند "فرهنگ سیاسی مجموعه‌ای از منش‌ها، اعتقادات و احساسات در درون یک ملت نسبت به سیاست درزمانی مشخص است. این فرهنگ سیاسی از سوی تاریخ آن ملت و از طریق فرایندهای اجتماعی، اقتصادی و عمل سیاسی مداوم شکل می‌گیرد. الگوهای خصایلی که در تجربهٔ گذشته شکل گرفته است، تأثیر اجبارآور پراهمیتی بر رفتار سیاسی آینده دارد"(Almond and Powel, 1978: 25). لوشن پای، از دیگر پیشگامان بحث فرهنگ سیاسی در آن دوره، معتقد است در میان متغیرهایی که نظریه‌پردازان برای تقسیم‌بندی فرهنگ‌ها مورد استفاده قرار می‌دهند، دو ارزش فرهنگی برای یک دموکراسی با ثبات حیاتی به حساب می‌آید، یکی تساهل و دیگری اعتماد. تساهل، انسان‌های متفاوت را در وضعیت پذیرش یکدیگر و تعامل و مشارکت قرار می‌دهد. ارزش بنیادی دیگر اعتماد است. توانایی اعتماد به دیگران بنیان ساختن انجمن‌های مدنی و تقویت کننده‌ی حس تأثیرگذاری در مردم است. مردم باید براساس اعتماد بر این اعتقاد باشند که مشارکتشان اثربخش است. عدم اعتماد، به ویژه به رهبران باعث بیگانگی است و ازدیاد بیگانگی به معنای پایان مشارکت است (Pye, 1995: 967-8).

گرچه در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی اصطلاح فرهنگ سیاسی با افول رویکرد رفتارگرایی به‌تدریج از قلمرو نظریه‌پردازی‌ها و تحلیل‌ها کنار رفت، با مطرح‌شدن نظریاتی در خصوص دموکراسی بار دیگر به مفهوم فرهنگ سیاسی رجوع شد. آرنت لیجپهارت (Arend Lijphart) با طرح نظریه‌ی همیاری (consociationalism) به‌ویژه در مورد رفتار همیارانه و توافق‌برانگیز نخبگان در جوامعی که فرهنگ‌های سیاسی متفاوت و گاه متعارضی دارند، مفهوم فرهنگ سیاسی را زنده نگاه داشت(Lijphart, 1969).

نیز، رابرت پاتنام (Robert Putnam) با ایفا کردن سهمی در گسترش نظریه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی به عنصر اعتماد و وابستگی متقابل در فرهنگ سیاسی برای فعال‌شدن دموکراسی پرداخت (Putnam, 1993). در تلاشی دیگر برای نمایاندن همسازی و هماهنگی دموکراسی با فرهنگ سیاسی دربردارنده‌ی تساهل و اعتماد، رانلد اینگلهارت با تکیه بر اهمیت مفهوم فرهنگ در جوامع پیشرفته مفهوم فرهنگ سیاسی را بازسازی کرد (نگاه کنید به Inglehart, 1997). بر این اساس در این نوشتار برای اشاره به رفتار و گفتار افراد و گروه‌ها در جامعه‌ی سیاسی از اصطلاح فرهنگ سیاسی استفاده می‌شود.

کدام دموکراسی، کدام صلح

اکنون اگر بخواهیم پرسش از نسبت دموکراسی را با صلح با دقت بیشتر و به گونه‌ای بازاندیشانه سامان‌دهی کنیم، در پی این پرسش که آیا دموکراسی با صلح سازگار و هماهنگ است، باید به گونه‌ای تحلیلی‌تر پرسید که کدام دموکراسی با کدام صلح هماهنگ است؟

از آن‌چه رفت نتیجه این شد که مفهوم صلح با تعریف «نه جنگ» که در آن انسان‌ها با ترس از این که دیگری با او نیست و هر آن می‌تواند بر او باشد، با رویکرد تجمیعی ـ رویه‌ای امکان سازگاری دارند. اما با رویکرد گفت‌وگویی، در تعارض هستند؛ چرا که در این رویکرد انسان‌ها با تصوری از همبستگی بنا دارند حرف یکدیگر گوش کنند تا به فهمی از یکدیگر برسند و آن‌گاه از طریق استدلال یکدیگر را قانع کنند.

در رویکرد تجمیعی- رویه‌ای، تجمیع منافع فردی و گروهی، از طریق تلاش نمایندگان افراد و گروه‌ها برای پیشبرد این منافع با جلب اکثریت آرا رویه‌ی توافق‌شده‌ای است که حکایت از وضعیت "نه جنگ" دارد. در این رویه، قراردادن منافع یکی در ازای منافع دیگری هرچند بدون جنگ و خونریزی است، حاوی خشونتی پنهان و خفته است. چرا که در این دموکراسی سازوکاری قطعی و کاملاً تعریف‌شده برای برآوردن خواسته‌های آنان که در اقلیت قرار می‌گیرند مورد توافق نیست. در بسیاری مواقع حتی اگر ۴۹ درصد در اقلیت قرار گیرند در دموکراسی تجمیعی موجه است که خواسته‌ی ۵۱ درصد تحقق یابد. به لحاظ انسانی، در این رقابت مبتنی بر فردگرایی (لیبرالیسم)، برای دستیابی به منافع، عداوتی پنهان و تا اندازه‌ای ناخودآگاه نهفته است. از این‌رو است که می‌توان رویکرد تجمیعی به دموکراسی را با صلح، به مفهوم "نه جنگ" متناظر دید.

دموکراسی گفت‌وگویی با شاخصه‌هایی چون فهم یکدیگر و تعامل و به‌وجود آمدن اعتماد متقابل در جهت همبستگی از طریق گفت‌وگو شناخته می‌شود. در این رویکرد نهاد سپهر عمومی حیاتی به حساب می‌آید. این نهاد، گفت‌وگویی را ممکن می‌کند که در نهایت می‌شود به یک فکر عمومی، حاوی مواضع متنوع طرف‌های گفت‌وگو بیانجامد. البته به دلیل کثرت افراد و گروه‌هایی که در یک جامعه زندگی می‌کنند، در حال حاضر و با توجه به شرایط موجود، در نهایت از سازوکار رأی‌گیری هم پس از به‌انجام‌رسیدن گفت‌وگو استفاده می‌شود.

صلح و دموکراسی در ایران معاصر
دو چشم‌انداز از دموکراسی

در ایران معاصر از دوره‌ی مشروطه تا به حال همواره پس از دوره‌های استبداد و خشونت در نهایت چشم‌انداز یک دموکراسی تجمیعی ـ رویه‌ای در تصور جامعه‌ی سیاسی و روشنفکری آمده است. درحالی‌که اگر دو چشم‌انداز دموکراسی تجمیعی و دموکراسی گفت‌وگویی را که می‌شود دو روی سکه‌ی آزادی

برای یک جامعه باشند، مبنا قرار دهیم، می‌توان در جریان جنبش دموکراسی‌خواه مشروطه، هر دو را به نحوی در فرایند شکل‌گیری اندیشه‌ی مشروطه و قوانین و نهاد مجلس شورای ملی و ساختار نوین دولت ببینیم. به طور مشخص چشم‌انداز گفت‌وگو در سپهر عمومی ایجادکننده و قوام‌بخش جامعه‌ی مدنی بود و چشم‌انداز حکومت مشروطه با درون‌مایه‌ی دموکراسی نمایندگی ـ تجمیعی ساختار نوین دولت و احزاب سیاسی را شکل می‌بخشید.

در یک ساحت، در سال‌های پیش از انقلاب مشروطه مجامع و محافل و مجالس مختلف در شهرهایی چون تهران و تبریز و اصفهان و کرمان به صورت انجمن‌هایی ملی برپا شد و همراه با آن در مرکزی چون نجف با فعال‌شدن مراجع تقلید و طلاب جوان مباحثی پیرامون ترقی و پیشرفت جامعه و برپایی آزادی و عدالت و قانون درگرفت (ملکزاده، ۱۳۸۳: ۲۰۲ تا ۲۰۶). در همین مسیر نشریاتی چون عروةالوثقی، قانون، حبل‌المتین و پرورش که در خارج از ایران منتشر می‌شد این مباحث و گفت‌وگوها را عمومی‌تر می‌کرد (همان، ۱۳۸۳: ۱۹۴ تا ۱۹۷). متأثر از این تلاش‌ها و همراه با آن، بحث و گفت‌وگو پیرامون آزادی و عدالت و قانون میان افراد و گروه‌ها، به صورت گفتار و نوشتار در محیطی مستقل از سلطه‌ی دولت و سوداگری بازار، رها از نیروی هدایت‌کننده‌ی قدرت و پول درگرفت که توانست بنیاد و زیربنای مشروطه را بسازد.

در ساحتی دیگر، مشروطه‌خواهی که مبتنی بر خواست آزادی بود، طبق سرمشق زمانه، رو به سوی دموکراسی نمایندگی و مدل دموکراسی تجمیعی ـ رویه‌ای آورد. این مدل از طریق تشکیل گروه‌ها و احزاب سیاسی برای پیشبرد منافع متضاد در جامعه، براساس نمایندگی و رأی اکثریت سامان می‌یافت. مشروطه‌خواهان تحت رهبری روشنفکران و رهبران مذهبی نواندیش و

مسئله‌ی چشم‌اندازهای دموکراسی در انقلاب ایران، با درآمیختن انقلاب و فرهنگ سیاسی دیرین، دستخوش مشکلی مضاعف شد. در جریان خشونت (گفتمان) انقلابی و ندیدن و نشنیدن دیگری، نه تنها امکان گشودگی سپهر عمومی، که امکان سامان گرفتن دموکراسی صوری رخت از میان بست.

شکاف‌های کنونی جامعه‌ی ایران، از جمله شکاف‌های دولت ـ ملت، طبقاتی، قومی، سیاسی، فرهنگی و جنسیتی، حاکی از وضعیت به‌سامانی برای استقرار صلح نیست. اگر هم دموکراسی تجمیعی- نمایندگی با رویه‌های معمول خود، با تکیه بر رأی اقلیت و اکثریت بدون گفت‌وگو و هم‌فهمی به کار خود ادامه دهد، بی‌شک تنها حامل وضعیت «نه جنگ» یا «صلح اجباری» یا «صلح مسلح» است.

ضداستبداد، به دنبال قانون، عدالت و ترقی بودند. آن‌ها در مقابله با دیکتاتوری در کنار یکدیگر، با درایت و فداکاری‌های زیاد افق مشروطه را گشودند. اما دیری نپایید که در فرهنگ سیاسی دیرین غلتیدند.

فرهنگ سیاسی دیرین جامعه‌ی ایرانی که با عناصری چون کینه و دشمنی، عدم اعتماد، تعصب و دیگری‌ستیزی، مشخص می‌شود از دیرباز در گفتار و رفتار ایرانیان ماندگار شده و رسوب کرده است. این فرهنگ با نهادهای اجتماعی ریشه‌دار و نیرومندی درآمیخته است که در طی زمان کینه و بی‌اعتمادی و تعصب را بازتولید می‌کند. در دوره‌ی مشروطه نیز پس از موفقیت در تغییر نظام استبدادی به نظام مشروطه، افراد و گروه‌های مشروطه‌خواه که در این تغییر نقش داشتند در ورطه‌ی این فرهنگ سیاسی افتادند و تا اندازه‌ی زیادی زمینه را برای شکست مشروطه در آینده فراهم آوردند. تردیدی نیست که از آن دوره، خواست آزادی برای استقرار یک دموکراسی هرچند شکننده همواره با تقابل نیروهای ضد دموکراسی روبرو بود، اما این نیروها همه در بیرون از قلمرو دموکراسی‌خواهان نبودند. به بیانی دیگر، تنها مستبدان و حامیان نظام پادشاهی در ویرانی دموکراسی در ایران نقش نداشتند، بلکه سخت‌جان‌ترین دشمن دموکراسی، فرهنگ سیاسی دیرین بود که همچنان در گفتار و کردار مشروطه‌خواهان و در ساختار دموکراسی نمایندگی، در صورت‌هایی پنهان بازتولید می‌شد. اگر مشروطه‌خواهان برای اولین‌بار در تاریخ ایران، یک قانون اساسی مکتوب و قائم به عقلانیت جمعی را با درنظرداشتن حقوق ملت ثبت کردند و برای آیندگان به ارث گذاشتند، اما همان رهبران مشروطه دچار درگیری‌های خونینی میان خود شدند که در رویارویی دو حزب دموکرات و اعتدالی نمایان شد. چرا که در دموکراسی پس از مشروطه در فضای فرهنگ سیاسی دیرین و معمول ایران، همچنان تصور این بود که هر نیرویی که قدرت را به دست آورد از این حق نیز برخوردار است که نیروهای رقیب را از میدان به‌در کند. به‌طور طبیعی، با توجه به این فرهنگ سیاسی، آن‌گاه که دو نیروی دموکرات و اعتدالی دارای قدرت شدند باید رویارویی میان دو طرف صورت می‌گرفت. بنا به روایتی "سید عبدالله بهبهانی، از سران انقلاب مشروطه توسط افراد منتسب به حزب دموکرات کشته شد" (ملکزاده، ۱۳۸۳: ۱۳۳۶ تا ۱۳۳۷). در مقابل، "اعتدالیون و طرفداران بهبهانی به انتقام خون آن مرحوم برآن شدند که چند نفر از رؤسای متنفذ دموکرات‌ها، از آن جمله تقی‌زاده، میرزا علیمحمد خان، حیدر عمواوغلی و حسینقلی خان نواب را از میان بردارند". (همان: ۱۳۳۷). در چنین زمینه‌ای، این دو حزب مشروطه‌خواه "تا طلوع جنگ جهانی اول زمام مملکت را در دست داشتند" (همان: ۱۳۲۹) و به صورت متناوب حکومت می‌کردند. این وقایع نشان از آن دارد که در میان خود دموکراسی‌خواهان، صلح واقعی برقرار نبود؛ چه رسد به صلح میان دولت غیردموکراتیک و نیروهای دگراندیش.

با وجود این حوادث، از دوره‌ی مشروطه، افراد و گروه‌های متفاوت در گستره‌ای محدود و مشترک (از نظر سیاسی و استرتژیک) توانسته بودند تا اندازه‌ای، در انجمن‌های مخفی و نشریات و مساجد و قرائتخانه‌ها و... گفت‌وگوی انتقادی مستدل را دست‌کم با درنظرداشتن خیری که تعریف کرده بودند، پایه‌ریزی کنند. نیز، از آن‌دوره تا زمان انقلاب، همچنان نهاد سپهر عمومی فعال بود، گرچه این فعالیت بسیار محدود بود. گسترده‌ترین نمودهای سپهر عمومی در این زمان نشریه (نشریات مستقل)، دانشگاه و مسجد بودند و همراه با آن‌ها، محافل کوچک‌تر روشنفکری ـ سیاسی و فرهنگی نیز فعال بودند. چنین مجموعه‌ای که سپهر عمومی ایران به حساب می‌آمد، می‌توانست مبنایی برای رشد عقلانیت انتقادی، همبستگی و دموکراسی باشد.

به‌علاوه، پس از مشروطه، به فاصله‌ی کمی اقتدارگرایی به صورت سدی بزرگ، نه تنها در برابر ادامه‌ی سویه‌ی گفت‌وگویی بلکه در برابر سویه‌ی نمایندگی ـ تجمیعی ـ رویه‌ای دموکراسی نمایان شد.

گرچه حرکت در هر دو سویه با دشواری زیادی همراه بود، در تمامی سال‌های دیکتاتوری پس از مشروطه، در چشم‌انداز روشنفکران سپهر عمومی و وفاق از طریق گفت‌وگو چندان جدی گرفته نشد و تنها چشم‌انداز نمایندگی به تصور می‌آمد.

استمرار و نهادینه شدن بحث و گفت‌وگوها در مجامع و نشریات می‌توانست مبنایی مناسب برای نهادینه شدن سپهر عمومی و گسترش و تحکیم جامعه‌ی مدنی باشد، اما تأثیر ساختارهای دیرین رفتاری و گفتاری که سازنده‌ی فرهنگ سیاسی دیرپایی بود متشکل از عناصری چون "تعصب، منازعه و بی‌اعتمادی"، از ادامه‌ی نهادینه شدن گفت‌وگو و شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی جلوگیری کرد. در دوره‌ی رضاشاه فشار دولت در کنار فرهنگ سیاسی دیرین و فراگیر نیز، نهادینه شدن سپهر عمومی با دشواری‌هایی بسیار جدی‌تر روبرو کرد. اما باید توجه داشت که ضعیف بودن نهاد سپهر عمومی ریشه‌ای‌تر از ممانعت دولت است. گرایشات رفتاری دیرپا در فرهنگ سیاسی جامعه وجود داشت که به صورت یک ساختار، خشونت را در درون جامعه و دولت بازتولید می‌کرد و امتناع گفت‌وگو را باعث می‌شد.

انقلاب و دموکراسی در سایه‌ی فرهنگ سیاسی دیرین

مسئله‌ی چشم‌اندازهای دموکراسی در انقلاب ایران، با درآمیختن انقلاب و فرهنگ سیاسی دیرین، دستخوش مشکلی مضاعف شد. در جریان خشونت (گفتمان) انقلابی و ندیدن و نشنیدن دیگری، نه تنها امکان گشودگی سپهر عمومی، که امکان سامان گرفتن دموکراسی صوری که از رقابت آزاد و منصفانه و پاسخگویی حکایت داشت، رخت از میان بست و موافقان و مخالفان در درون گفتمان انقلابی وارد مرحله‌ی قهر و سخت‌گویی و رویارویی (در برخی مواقع فیزیکی) نسبت به یکدیگر شدند. رشد خشونت و دیگرستیزی انقلابی که متوجه شاه و امریکا بود، دیری نگذشت که پس از پیروزی انقلاب در درون و میان انقلابیون جریان یافت. در فرایند انقلاب، همه‌ی انقلابیون و طرفداران انقلاب معتقد بودند که مخالفان با انقلاب یا وابسته به رژیم پیشین و یا وابسته به خارج (امپریالیسم) هستند و از این‌رو دشمن به حساب می‌آیند. به طور طبیعی حکومتی هم که به نام انقلاب زمام امور را به دست گرفت در پرتو همان گفتمان انقلابی مخالفان خود را، هرچند در پیروزی انقلاب نقش داشتند، دشمنی تعریف کرد که باید از میان برداشته شود. شرایط انقلابی معمولاً زمینه‌ساز دولت‌هایی با ماهیتی پوپولیستی یا توده‌گرا است. این نوع دولت به دلیل ارتباط بی‌واسطه‌ای که میان رهبران در جلو و عامه‌ی مردم در پشت سر برقرار می‌شود، ظاهری دموکراتیک به خود می‌گیرد، اما به دلیل همین ارتباط، حکومت برای برخورد با مخالفان دستی باز پیدا می‌کند. به نظر می‌آید این وضعی بود که از ابتدای دهه‌ی ۶۰ حکومت دچار آن شد. از طرفی هم در آن زمان گروه‌هایی سیاسی از مخالفان حکومت که آن را مخالف آرمان‌های انقلاب می‌دانستند تا آن‌جا که شرایط اجازه می‌داد، گاه مبارزه‌ای هم چون مبارزه با رژیم گذشته را در سر می‌پروراندند. بدین‌سان، با از میان‌رفتن گفت‌وگو و رواداری و همبستگی، سپهر عمومی و دموکراسی، هر دو از نفس افتادند.

همراه با بازگشایش دانشگاه‌ها، رفته رفته در اوایل دهه‌ی شصت افراد و گروه‌هایی تصمیم گرفتند با برپایی مجامع و آن‌گاه نشریاتی مستقل، آن‌چه را می‌شود بر آن نام سپهر عمومی گذاشت بازسازی کنند و در آن، مستقل از دولت به گفت‌وگوی نقادانه در مورد امر عمومی بپردازند. از طرفی، جنگ و استمرار آن که با عاشورا و نهضت حسینی و فلسفه‌ی شهادت درآمیخت و رویارویی‌های خونین را در گفتمان یا بمیران یا بمیر تقویت کرد، اندیشه‌ی دموکراسی در درون و صلح را در داخل و خارج منتفی کرد. جنگ با دشمن خارجی و درگیری با برخی نیروهای داخلی به نوعی استمرار جنبه‌هایی از دیگرستیزی و شهادت‌طلبی

و خشونت‌محوری گفتمان انقلابی بود. در این شرایط اضطراری جایی برای گفت‌وگوی نقادانه در سپهر عمومی باز نمی‌شد. به همین دلیل کسانی‌که در آن زمان، در سپهر عمومی صحبت از صلح پس از فتح خرمشهر می‌کردند، نامطلوب تعریف می‌شدند.

از اواخر دهه‌ی ۱۳۶۰ بار دیگر آزادی، این‌بار در قالب دموکراسی‌خواهی، به تدریج وارد دستور کار نیروهای سیاسی و روشنفکری شد. گفتمان دموکراسی در این دوره در سپهرهای عمومی کوچک و در محافل روشنفکری و دانشگاهی و در میان نیروهای سیاسی دموکراسی‌خواه بیرون از حکومت، به‌آرامی گسترش یافت (جمعیت آزادی). اما این گسترش در اغلب مواقع همراه با برخوردهای خشونت‌بار با نیروهای دموکراسی‌خواه بود (دستگیری‌ها). همراه با آن تلاش‌ها، در میانه‌ی دهه‌ی هفتاد جناح‌هایی از نیروهای سیاسی درون حکومت، پروژه‌ی اصلاحات را با تکیه بر توسعه‌ی سیاسی که هسته‌ی مرکزی آن دموکراسی است، آغاز کردند. در این وضعیت، نیروهای سیاسی دموکراسی‌خواه بیرون از حکومت، کمابیش از مرزبندی خود با گروه‌های اصلاح‌طلب درون نظام کاستند و خود را در آن پروژه تعریف کردند. این وضع، در حال حاضر، با افت و خیزهایی همچنان رو به گسترش است و به مرور نیروهای بیشتری از درون و از بیرون از نظام فرایند دموکراسی‌خواهی را، چه از روی اعتقاد و چه از روی مصلحت، در دستور کار خود قرار می‌دهند.

در این‌جاست که اگر فرایند اصلاحات و دموکراسی‌خواهی به خوبی هم پیش رود و سامان گیرد، در موضعی قرار خواهیم گرفت که دچار مشکلات دموکراسی تجمیعی ـ رویه‌ای خواهیم شد. یعنی رسیدن به تصمیم جمعی از طریق صندوق رأی براساس تفوق اکثریت آرا. البته در چنین وضعی، در مقایسه با یک وضعیت غیردموکراتیک خواست بخش‌های وسیع‌تری از جامعه برآورده می‌شود، اما همچنان بسیاری در حاشیه و مطرود می‌مانند. درواقع، مشکلی که در آینده‌ی صلح‌آمیز بودن جامعه پیش‌می‌آید از آن‌جا ناشی می‌شود که در پروژه‌ی دموکراسی‌خواهی به دموکراسی تجمیعی ـ رویه‌ای به عنوان چشم‌انداز دموکراسی مطلوب نگاه شود و نه به عنوان مسیری برای گذار. در این‌صورت، چشم‌انداز صلح به سوی مفهوم صلح سلبی می‌گراید.

صلح در چشم‌انداز دموکراسی در ایران

با نگاهی دوباره به پرسش‌هایی که در اول نوشتار آمد، می‌توان روایت کرد که در دوره‌ی انقلاب، جامعه‌ی سیاسی چشم‌اندازی از انقلاب داشت که در آن صلح هم به چشم می‌خورد، اما به دلیل حضور فرهنگ سیاسی دیرین و نیز به دلیل ماهیت انقلاب چنین نشد. اکنون هم چشم‌اندازی از دموکراسی در ذهن می‌آید که اغلب به عنوان هدف غایی مطرح است، اما بنابر آن‌چه گفته شد، این چشم‌انداز با صلح ایجابی تناسب ندارد. بحث در این نیست که دموکراسی‌خواهان باید از پروژه‌ی اصلاحات دموکراتیک به عنوان فرایندی از گذار چشم‌پوشی کنند و پروژه‌ی دموکراسی گفت‌وگویی را جایگزین آن کنند. چرا که شاهد بودیم که تنها با گذشت بیش از دو دهه از انقلاب تصور عمومی جامعه‌ی سیاسی به سمت دموکراسی از طریق طرح توسعه‌ی سیاسی شکل گرفت. گرچه، به دلیل عدم توجه جدی روشنفکران و رهبران سیاسی هم به سپهر عمومی و هم به دموکراسی به معنای عام و نیز به دلایلی چون دوگانگی ساختاری در درون دولت و ضعیف و متزلزل‌بودن نهادهای دموکراتیک در ساختار دولت و ضربه‌پذیربودن جامعه‌ی مدنی در دوره‌ی جدید اصلاحات، دموکراسی حتی در وضعیت اولیه و نیم‌بند خود پیش‌نرفت؛ چه رسد به این‌که انگاره‌هایی چون سپهر عمومی با واقعیت درآمیزد و معانی پیشرفته‌تر دموکراسی، مثل

دموکراسی مشارکتی و دموکراسی گفت‌وگویی در کانون بحث قرار گیرد و به عنوان راهنمایی برای رسیدن به هدف یک زیست دموکراتیک جمعی مطرح شود. باید توجه داشته باشیم که همه‌ی امکاناتی که دموکراسی برای افراد ایجاد می‌کند در سایه‌ی تکیه‌ی مطلق به رأی اقلیت و اکثریت مخدوش می‌شود و همواره اقلیتی در دموکراسی وجود دارد که از آن‌چه اکثریت رأی دهندگان از آن برخوردارند، محروم است. مبتنی بر این رویه نمایندگان به هر طریقی شده باید رأی اکثریت را به دست آورند، چون قانون و قواعد بر اساس نفع اکثریت تدوین و رویه‌ها بر همین اساس طراحی شده است.

در یک جامعه‌ی دمکراتیکِ واقعاً موجود، لزوماً جنگ علنی وجود ندارد، اما به دلیل رقابت‌هایی که عمدتاً با سرمایه‌های کلان و تبلیغات وسیع برای منافع خاص فردی و گروهی انجام می‌گیرد، همواره منازعه، فشار و عدم اعتماد میان رقبا برقرار است و در جامعه‌ی ایران این همان چیزی است که با فرهنگ سیاسی دیرین ما سازگار است. حکومت و افراد و گروه‌ها و احزاب سیاسی و روشنفکران جامعه‌نگر که در مجموع جامعه‌ی سیاسی ایران معاصر را تشکیل می‌دهند، عموماً روابطی فاقد اعتماد و رواداری و همبستگی و مملو از تخاصم (کینه و دشمنی) و تعصب را شکل می‌دهند. این روابط در زمان‌هایی که بین افراد و گروه‌ها جنگ و خونریزی درنگرفته است با صلح به معنای "نه جنگ" پیوند می‌خورد و دموکراسی تجمیعی که در ذات خود حذف خواست‌های دیگری را دارد، با چنین روابطی تناسب دارد.

حال اگر به شکاف‌های کنونی جامعه‌ی ایران، از جمله شکاف‌های دولت ـ ملت، طبقاتی، قومی، سیاسی، فرهنگی و جنسیتی توجه کنیم، وضعیت به‌سامانی را به لحاظ وجود صلح در جامعه نمی‌توان پیش‌بینی کرد. بی‌شک در لایه‌های پیدا

اگر بپذیریم که فرهنگ سیاسی دیرین ما یک مانع عمده بر سر راه کاسته‌شدن از شکاف‌های جامعه است، آن‌چه می‌تواند بر آن مؤثر افتد و آن را تغییر دهد و درعین‌حال از خشونت پنهان دموکراسی تجمیعی-نمایندگی فاصله گیرد، رویه‌ی گفت‌وگو در سپهر عمومی و زمینه‌سازی برای طرح دموکراسی گفت‌وگویی است.

حتی در دوره‌ی گذار به دموکراسی، اگر وضعیت موقت دموکراسی تجمیعی-نمایندگی خود مانعی برای حل معضل شکاف‌های درون جامعه باشد، گسترش سپهر عمومی و فرهنگ گفت‌وگو می‌تواند از شدت شکاف‌ها بکاهد و زمینه را برای برپایی گفت‌وگوهای ملی فراهم آورد.

و ناپیدای جامعه این شکاف‌های کلان همواره آبستن رویارویی افراد و گروه‌ها و بخش‌های متفاوت جامعه با منافع متفاوت است. اگر هم دموکراسی تجمیعی با رویه‌های معمول خود، با تکیه بر رأی اقلیت و اکثریت بدون گفت‌وگو و هم‌فهمی به کار خود ادامه دهد، بی‌شک تنها حامل وضعیت "نه جنگ" یا "صلح اجباری" یا "صلح مسلح" است: وضعیتی که در آن نیروهای دولت و مردم، فرودستان و فرادستان، این قوم و آن قوم، این فرهنگ و آن فرهنگ و زن و مرد در برابر هم صف‌آرایی می‌کنند. بنابراین، آن‌چه اهمیت کلیدی دارد آن است که جامعه‌ی ایران در فرایند دموکراسی تجمیعی ـ رویه‌ای و در مسیر گذار زمین‌گیر نشود و چشم‌انداز دموکراسی گفت‌وگویی را در ذهن خود بپروراند تا از مرحله‌ی "نه جنگ" گذر کند و مسیری به سوی صلحی ایجابی را بگشاید.

گرایش مسلط در جامعه‌ی روشنفکری و سیاسی ایران آن است که چشم‌انداز دموکراسی تجمیعی ـ رویه‌ای را نه به عنوان یک دوره‌ی گذار و به عنوان سامانی موقت، بلکه به‌صورت هدفی ثابت در نظر می‌آورد. به ویژه، مباحث اخیر در زمینه‌ی دموکراسی‌خواهی نیز بر تثبیت هدفی با مختصات دموکراسی تجمیعی و رویه‌ای کمک کرده است. در این مباحث گذار از مبدأ استبداد، چه در شکل سلطانیزم یا اقتدارگرایی یا تمامیت‌خواهی به مقصد دموکراسی تنها بر مبانی لیبرالی و تجمیع منافع، از طریق رأی اقلیت ـ اکثریت تعریف شده است. بنابراین، هرگاه که مسأله‌ی دموکراسی مطرح شده است، جامعه‌ی سیاسی و روشنفکری به همراه ساختن اکثریت با خود، از طریق صندوق برای تسخیر دولت گرایش یافته، اما برای پیشبرد دموکراسی مسیر اصلی و راهبردی خود را از طریق نهاد سپهر عمومی تعیین نکرده است. در این مورد عموماً این مدعا طرح می‌شود که برای تحقق دموکراسی گفت‌وگویی از طریق نهاد سپهر عمومی، درحال‌حاضر زمینه‌ی مناسب فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، و به طور کلی، امکانی روشن و قابل تحقق در ایران وجود ندارد. برای پاسخ به این باید قدری به گذشته و میراث به‌جای‌مانده توجه کرد.

پیش از این یادآوری شد که در دوران مشروطه تأسیس و گسترش سپهر عمومی ممکن شد و گفت‌وگویی در سطح خرد و کلان میان اهل سیاست و روشنفکران و بخش‌هایی از جامعه در گرفت و میراثی راهگشا از خود به جای گذاشت. از آن زمان تاکنون، گفت‌وگو در سپهر عمومی مسیر باریکی را طی کرد و فعالان در این مسیر به رغم فعالیت غیرخشونت‌آمیزی که داشتند، درمعرض خشونت‌های خونینی قرار گرفتند. این مسیر همچنان وجود دارد و در برهه‌هایی از تاریخ تا اندازه‌ای درخشیده است، اما از سوی جامعه‌ی سیاسی چندان مورد توجه قرار نگرفته است. آن‌چه اهمیت دارد آن است که این مسیر به دلیل قواعد و نهادهایی که در مورد پرداختن به امر عمومی از طریق گفت‌وگو دارد، نمی‌تواند از صلح و روابط صلح‌آمیز فاصله گیرد و اگر این فاصله پیش آید دیگر از سپهری برای گفت‌وگو اثری نخواهد بود. بنابراین هر اندازه جامعه‌ی سیاسی بیشتر به این مسیر توجه کند و آن را فراخ‌تر و گشوده‌تر کند، امکان به‌وجودآمدن صلحی پایدار در آینده‌ی جامعه‌ی پرتنوع و متکثر ایرانی بیشتر می‌شود. اگر فرهنگ سیاسی از طریق گفت‌وگو و دموکراسی گفت‌وگویی با صلحی واقعی و پایدار هماهنگ و همساز نشود، همچنان امکان بروز خشونت و حتی بازگشت فرایندهای هرچند نیم‌بند دموکراتیک به دیکتاتوری وجود دارد. اگر بپذیریم که فرهنگ سیاسی دیرین ما یک مانع عمده بر سر راه کاسته‌شدن از شکاف‌های جامعه است، آن چه می‌تواند بر آن مؤثر افتد و آن را تغییر دهد و درعین‌حال از خشونت پنهان دموکراسی تجمیعی ـ رویه‌ای فاصله گیرد، گفت‌وگو در سپهر عمومی است. حتی در دوره‌ی گذار به دموکراسی، اگر وضعیت موقت دموکراسی تجمیعی ـ رویه‌ای خود مانعی برای حل معضل شکاف‌ها شود، وجود سپهر عمومی می‌تواند از شدت شکاف‌ها بکاهد و زمینه را برای برپایی گفت‌وگوهای ملی فراهم آورد.

میراث فعالیت‌هایی که برای گفت‌وگو در مورد امر عمومی (سیاسی به معنای عام) از طریق نهادهایی چون نشریات مستقل و دانشگاه و محافل مجامع مختلف به‌جای‌مانده است باید از طریق کنش مراجع فکری جامعه در سپهر عمومی به خودآگاه جمعی وارد شود، تا به تدریج گفت‌وگو جایگاهی مستحکم در نگاه جامعه‌ی سیاسی به سیاست پیدا کند. گفت‌وگو و هم‌فهمی، آفریننده‌ی اعتماد و دوستی است، چرا که انسان‌ها در مسیر گفت‌وگوی اصیل نه فقط خود را می‌فهمند و به خود فکر می‌کنند، بلکه دیگری را هم می‌فهمند و به آزادی و توسعه و عدالت برای دیگری هم می‌اندیشند.

منابع

بازرگان، مهدی. «جمهوری دموکراتیک اسلامی، آری یا نه؟» کیهان، شماره‌ی ۱۰۶۴۱، ۳۰ بهمن ۱۳۵۷

رحیمی، مصطفی. «چرا با جمهوری اسلامی مخالفم»آیندگان، شماره ۱۰ ، ۲۵ دیماه ۱۳۵۷

ملک‌زاده، مهدی. تاریخ انقلاب مشروطه ایران، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول ۱۳۸۳

Almond & ,Powell (1978), Comparative Politics: A Developmental Approach. Boston: Little Brown

Cortright, David (2008), A History of Movements and Ideas. New York: Cambridge University Press.

Elster, Jon, (ed.) (1998) Deliberative Democracy. Cambridge: Cambridge University Press

Galtung, Johan, “Violence, Peace, and Peace Research” in Journal of Peace Research September 1969 pp: 167-191

Inglehart, Ronal, (1997) Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kant ,Immanuel” ,Towrd a Perpetual Peace “in Kant :Practical Philosophy (1996), ed. and trans. by Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press

Lijphart, Arend (Jan 1969), “Consociational Democracy” in World Politics, Vol. 21, No. 2, 207-225

Putnam, Robert D (1993) ,.Making democracy work :Civic traditions in modem Italy. Princeton: Princeton University Press.

Pye, Lucian, (1995) “Political Culture”, in The Encyclopedia of Democracy, ed. S. Lipset. London: Routledge, pp. 965-9

Shapiro, Ian (2003), The State of Democratic Theory. Princeton and Oxford: Princeton University Press

صلح و گفتمان انقلابی

بررسی دو الگوی واکنشی و کنش‌مندانه

محمد جواد غلامرضا کاشی

اشاره:
خشونت بی‌حد و وضعیت اسف‌باری که در منطقه‌ی خاورمیانه و نقاط دیگری از جهان در جریان است نیاز به یک بازخوانی ژرف از وضعیت فکری و فرهنگی توجیه‌کننده‌ی چنین وضعی را بیش از پیش مبرم می‌کند. نویسنده معتقد است که گفتمان انقلابی لزوماً در برابر گفتمان صلح‌خواهی قرار ندارد و برای نشان دادن این مدعا گفتمان انقلابی را الگویی از مقاومت انگاشته و آن‌را به صورت دو سنخ واکنشی و کنش‌مندانه از هم متمایز کرده است. به باور نویسنده، الگوی واکنشی گفتمان انقلابی به‌هیچ‌روی مستعد پذیرش مفهوم صلح نیست، درحالی که گفتمان کنش‌مندانه به‌منزله‌ی الگویی که در بستر گفتمان تجدد بالیده، مستعد پذیرش مفهوم صلح است. مشروط به این که ابتدا گفتمان مدرن، حاضر به بازخوانی خود به‌نحوی باشد که مستعد پذیرش غیر است. در نهایت طرفین خطوط منازعه در جهان امروز باید با نقد درونی خود راه بر شناسایی طرف مقابل خود بگشایند و به این ترتیب راهی برای ظهور و تقویت اندیشه‌ی صلح فراهم گردد. در این مقاله، نویسنده به‌طور خاص، به جوانب اندیشگی مسأله نظر دارد و درصدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که برافروختن جنگ در کدام جوانب فکری و اندیشگی طرفینِ نزاع ریشه دارد؟ صلح چه معنا و کارکردی در اندیشه‌ی طرفین دارد؟ فاصله‌گرفتنِ از این وضعیت نیازمند چه بازسازی‌های نظری است؟

مقدمه

روزگاری جنگ صحنه‌ی ظهور و بروز فضیلت‌های بزرگ قلمداد می‌شد. فضای منازعات خونین، معمولاً با ذکر حماسه‌هایی همراه بود و یک‌سو مظهر تام و تمام خیر و سوی دیگر مظهر تام و تمام شر بود. امروز همه‌ی منطقه‌ی ما، مملو از صحنه‌های خونین‌ترین جنگ‌های تاریخ است اما نشانی از فضیلت و بزرگی در هیچ سوی آن به چشم نمی‌خورد و هر چه هست، به تعبیر آرنت مظهر تام و تمام ابتذال شر یا شر مبتذل است. طرفین با خون ، زندگی و حیات خیل مردمان تجارت می‌کنند یکی با نام خدا و دیگری با نام انسانیت.

چهار دهه‌ی پیش تحت تأثیر گفتمان انقلابی، اسلام در عرصه‌ی سیاسی قد برافراشت. طی این چهار دهه، اسلام سیاسی‌شده تحولاتی را پشت سر گذاشته است. در نقطه‌ی آغازین، شیعیان پرچم‌دار بودند و به‌تدریج مناطق سنی‌نشین نیز تحت تأثیر قرار گرفتند. ابتدا اسلام سیاسی‌شده، کمتر وجهه‌ی خشن داشت اما هرچه می‌گذرد، بیشتر و بیشتر وجهه‌ی خشونت‌بار به خود می‌گیرد. در هیأت امروزین، با گروه داعش مواجهیم که وجه ممیز آن‌ها، کاربست رعب‌آور و علنی و رسانه‌ای از صور ددمنشانه‌ی خشونت است: سوزاندن، خفه‌کردن زیر آب، انفجار همزمان سرها، و ... . این سنخ از خشونت که سال‌هاست در رأس اخبار جهان انعکاس دارد اسلام را دین مستعد خشونت می‌انگارد و گفتمان انقلابی را عامل به فعلیت رسانیدن این استعداد. آن‌چه دفاع از گفتمان انقلابی را در چنین وضعیتی دشوار می‌کند، مضامین، نمادها و روایت‌های تولیدشده در سنت تفکر انقلابی است. تفکر انقلابی مشحون از ادبیاتِ ستیز، کینه‌جویی، انتقام و خشم است. آن‌چه در این ادبیات وجود ندارد، یا کمتر نشانی از آن هست صلح، همزیستی، مدارا و سازگاری است. بنابراین دفاع در مقابل این اتهام که این گفتمان، زایش‌گر جهل و خشونت است به‌سادگی ممکن نیست.

در مقابل میراث گفتمان انقلابی، نظم کلامی تازه‌ای در ایران عرضه می‌شود و خود را به روایت لیبرال از سیاست منتسب می‌سازد. این روایت، مشحون از مدارا، گذشت و صلح و انسان‌دوستی است. نشانی از کینه‌جویی و نفرت در آن مشاهده نمی‌شود. با هیچ‌کس دشمنی ندارد. کمتر ارزش‌گذار است. به‌ندرت از بد و خوب سخن می‌گوید. این نظم کلامی، در مقابل واقعیت پر از خشونت و کینه‌جویی، تصویری از یک جهان آرام، خالی از ستیز، مملو از همسازی و همکاری عرضه می‌کند. رهبران کشورهای قدرتمند جهانی در نطق و بیانیه‌های خود این تصویر را ایجاد می‌کنند و خود را حاملان آن به‌شمار می‌آورند اما این تصویر با آن‌چه در عمل مرتکب آن می‌شوند سازگاری ندارد و باور مخاطبان را بر نمی‌انگیزد. اول این‌که بسیاری از این سنخ گروه‌های خشونت‌طلب، در نتیجه‌ی سیاست‌های مستقیم و غیرمستقیم همین کشورها حادث شده‌اند، به‌علاوه در میدان جنگ نیز به‌نحوی نمایشی و بازیگرانه اقدامی جدی در تخفیف خشونت به عمل نمی‌آورند.

جنگ اما قلمرو تحت پوشش خود را فراخ و فراخ‌تر می‌کند. آمریکا و اروپا از دامنه‌ی آن در امان نیستند. به‌نظر می‌رسد فضای بین‌المللی به سمت مخاطره‌آمیزی پیش می‌رود. یکی از نشانه‌های این افق مخاطره‌آمیز، افزایش روزافزون صحنه‌های جنگ و افزایش هزینه‌های نظامی کشورهای جهان از اوایل قرن به این‌سو است.

دو جنگ جهانی اول و دوم سرمنشأ تأملات و بازاندیشی‌های عمیقی در تمدن غرب بود. در آن سال‌ها، چند کشور اروپایی و آمریکایی با هم به ستیز افتادند. تأملات پس از جنگ جهانی دوم، منجر به

بازاندیشی‌هایی در مبانی مدرنیته و تمدن غربی بود. این‌بار صورت مسأله کمی متفاوت است. یک‌سوی این نبرد، کشورهای غربی‌اند و سوی دیگرش کشورهای پیرامونی. یک‌سو ایده و تفکر مدرن است و سوی دیگرش، الگوهای متفاوت و متنوع مقاومت کشورهای پیرامون. از تفکر انقلابی و چپ گرفته تا جریانات رادیکال و بنیادگرا، با صداهای مختلف حضور پیدا کرده‌اند و حاصلش البته شرم‌آور و خشونت‌بار است. در چنین شرایطی به‌نظر می‌رسد، هریک از طرفین باید در خود تأمل کند و سهم خود در بروز این وضعیت ناهنجار و غیرانسانی را بر ملا کند. به‌نظر می‌رسد تنها در چنین صورتی می‌توان به ظهور الگوی تازه‌ای از تفکر معطوف به همزیستی انسانی امید بست. این مقاله به‌طور خاص، به جوانب اندیشگی مسأله نظر دارد و درصدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که برافروختن جنگ در کدام جوانب فکری و اندیشگی طرفینِ نزاع ریشه دارد؟ صلح چه معنا و کارکردی در اندیشه‌ی طرفین دارد؟ فاصله‌گرفتن از این وضعیت نیازمند چه بازسازی‌های نظری است؟

صلح و اندیشه‌ی سیاسی مدرن

در توصیف نسبت میان اندیشه‌ی سیاسی مدرن و صلح، عمدتاً به شرح یک مقاله خواهم پرداخت: مقاله‌ی «لیبرالیسم و سیاست جهانی» که در سال ۱۹۸۶ مایکل دویل در مجله‌ی آمریکایی علوم سیاسی منتشر کرده است،(Doyle, Dec. 1986: 1151-1169) و در زمره‌ی متون پر ارجاع در زمینه‌ی نقد ادبیات لیبرال در حوزه‌ی جنگ و صلح به‌شمار می‌رود. دویل، در تحلیل اندیشه‌ی سیاسی لیبرال، سه موضع متفاوت را عرضه می‌کند. نخست موضع شومیتر است که مدرنیته را با صلح جهانی همساز می‌یابد. جالب این‌جاست که شومیتر، در تحلیل خود به‌هیچ‌روی به جوانب اندیشگی مدرنیته اشاره نمی‌کند. تحلیل او بیشتر معطوف به جوانب ساختاری است. او بر مبنای جوانب ساختاری مدرنیته حرکت به سمت صلح را پیش‌بینی می‌کند. پیش‌بینی‌ای که با تکیه بر شواهد یک‌صدسال گذشته غیرقابل دفاع به‌نظر می‌رسد.

شومیتر بیانگر لیبرالیسم صلح‌جوست[1]. او در کتاب جامعه شناسی امپریالیسم[2] خود که در سال ۱۹۱۹ منتشر شده امپریالیسم و سرشت جنگ‌طلبانه‌ی آن را یک پدیده‌ی تاریخی می‌انگارد. او می‌پذیرد که در دنیای مدرن نیز صورتی از امپریالیسم با سرشت جنگ‌طلب ظهور پیدا کرده است اما به‌نظر او، فرایند تحولات تاریخی در دنیای جدید، عوامل تولید نظم امپریالیستی را به‌تدریج محو خواهدکرد و برای نخستین‌بار سیاست با جنگ خداحافظی خواهدکرد. اگر در صورت‌بندی‌های پیشین، نظم‌های امپریالیستی ظهور پیدا کرده‌اند و به حیات خود ادامه داده‌اند، از سه حال خارج نبوده‌اند: یا با کشورهایی روبه‌رو هستیم که اصولاً با جنگ پدید آمده‌اند بنابراین تداوم حیات خود را وام‌دار جنگ هستند (ماشین جنگی)، یا با وضعیتی مواجهیم که یک کشور برای بهره‌مندی از نیروی مشروعیت‌بخش شکوه و افتخار، مستمراً دست به جنگ و توسعه‌طلبی می‌زده است (غرائز جنگی) و یا هدف از جنگ، اقتصادی بوده است. به این معنا که کشوری مورد هدف تجاوزطلبانه قرار می‌گرفته تا منحصراً در خدمت بسط توانایی اقتصادی کشور تجاوزطلب قرار گیرد. مثل انحصار صادرات. البته به‌نظر شومیتر این عوامل گاه برای تولید یک کشور جنگ‌طلب با یکدیگر جمع شده‌اند مثل امپراتوری رم.

به‌قول شومیتر، دولت‌های استعماری که در قرون هجده و نوزده ظهور کردند نمونه‌های امپریالیسم مدرن محسوب می‌شدند اما به‌نظر وی، دو نیروی کاپیتالیسم و دموکراسی، مسیر تازه‌ای فراراه تاریخ بشر قرار داده است. به‌تدریج این دو نیرو، ضرورت و انگیزه‌ی جنگ را تقلیل خواهد داد، امپریالیسم را محو خواهد کرد و افقی توأم با صلح پایدار را به‌وجود می‌آورد. سرمایه‌داری و دموکراسی، مولد

نوعی عقلانیت اقتصادی، فردیت‌یابی، ظهور عقلانیت‌های معطوف به سود فردی، حذف تدریجی جامعه‌ی سلسله‌مراتبی شده‌ی قدیم و ظهور دولتی است که در جهت بیشینه کردن فرصت‌های زندگی برای تک‌تک مردم حرکت می‌کند. این وضعیت هم جنگ را بلاموضوع می‌کند و هم‌سائق‌های جنگ‌طلبانه را تقلیل می‌دهد. به این ترتیب عصر مدرن، عصر ظهور صلح جهانی است.

در مقابل شومیتر، دویل از ماکیاولی و کانت سخن به میان می‌آورد که هر دو با تکیه بر جوانب اندیشگی، به نسبت میان مدرنیته و پدیده‌ی صلح می‌پردازند. دویل با استناد به دو اثر شهریار و گفتارها، از ماکیاولی به‌عنوان مصداق لیبرالیسم جنگ‌طلب یا امپریالیسم لیبرال[3] سخن می‌گوید. ماکیاولی جمهوری‌های دوران جدید را فاقد سرشت صلح‌طلب قلمداد می‌کند و جنگ‌طلبی را در سرشت آن می‌جوید. به‌قول ماکیاولی، دولت مدرن نه دمکراتیک بلکه همان صورت جمهوری کلاسیک است البته با تفاوت‌هایی. مردم در کانون نظم سیاسی قرار دارند. آن‌ها نیروی اصلی انرژی‌بخش به نظام سیاسی‌اند. وجه مشخصه و تمایزدهنده‌ی جمهوری‌های مدرن نسبت به جمهوری کلاسیک، قدرت مردم برای وتو است. آن‌ها نهایتاً مرجع تصمیم‌گیری و نقض تصمیمات به‌شمار می‌روند. برابری اجتماعی، آزادی و مشارکت فعال سیاسی تضمین‌کننده‌ی موقعیت آن‌هاست. آزادی از نظر ماکیاولی همان رقابت مستمر است که ضرورتاً موجب ائتلاف‌های شکننده در میان مردم می‌شود. مردم تنها مرجع صدور تقاضا و مطالبات تازه‌اند و تحت سلطه قرار نمی‌گیرند. مردم در صدور تقاضا و مطالبات خود، تابع هیچ منطق عقلانی و قابل کنترلی نیستند. چنین وضعیتی نظام سیاسی را وادار می‌کند برای بقای خود در میدان پرآشوب و

تأملات پس از جنگ جهانی دوم، منجر به بازاندیشی‌هایی در مبانی مدرنیته و تمدن غربی بود، یک سوی این نبرد، کشورهای غربی‌اند با ایده‌ی مدرن و سوی دیگرش کشورهای پیرامونی با الگوهای متفاوت مقاومت، از تفکر انقلابی و چپ گرفته تا جریانات رادیکال و بنیادگرا، با صداهای مختلف حضور پیدا کرده‌اند.

مطابق با روایت کانتی، می‌توان وجه صلح‌جویانه و جنگ‌طلبانه‌ی مدرنیته را دست‌کم با روایت لیبرال فهم کرد. مدرنیته تا جایی که با خود و وضعیت‌های مشابه با خود روباروست، چهره‌ای صلح‌طلبانه دارد اما در نقطه‌ای که با وضعیتی متفاوت با خود روباروست، چهره‌ای جنگ‌طلب پیدا می‌کند.

اسپیواک، در پس استثمار و خشونت‌های عملی و فیزیکی دوران استعمار الگویی از خشونت اپیستمولوژیک را تشخیص می‌دهد که کانون‌های دانشگاهی و روشنفکری مولد آن هستند. این الگوهای دانایی با هویت‌بخشی و به صدر نشاندن غرب و به حاشیه راندن دیگران، بستر و زمینه‌ی عینی استثمار و خشونت فیزیکی را تولید می‌کنند.

تازه‌شونده‌ی خواست‌های مردمی، تجاوزپیشه باشد. مردم رفاه بیشتر می‌طلبند، بنابراین در مقابل کمبود منابع موجود، قدرت سیاسی را قدرتمند، دارای ارتش قوی، و خوی تجاوزطلب می‌خواهند.

دویل، روایت شومیتری و ماکیاولی را امکان‌هایی نظری برای تمایز میان دو سنخ نظم‌های لیبرال صلح‌طلب و جنگ‌طلب می‌خواند. به باور او این کانت است که امکان ملاحظه‌ی همزمان این دو خصیصه را فراهم می‌کند. روایت کانتی از لیبرالیسم را بین‌الملل گرایی لیبرال[۴] نام می‌نهد.

دویل با استناد به اثر معروف کانت تحت عنوان صلح دائم[۵]، سه پیش‌شرط تحقق صلح را یادآور می‌شود: نخست شکل‌گیری نظام جمهوری مبتنی بر آزادی و برابری شهروندان، احترام به مالکیت فردی و دولت منبعث از اراده‌ی مردمی، دوم تشکیل فدراسیونی از دولت‌های آزاد و سوم حق جهان‌وطنی یا جهان‌شهرگرایی. کانت می‌پندارد تحقق پیش‌شرط‌های مذکور، یک فرایند تاریخی است. در اواخر قرن نوزده، کشورهای معدودی مصداق نظام جمهوری کانتی بودند و فدراسیون دولت‌های آزاد در دوران او، قلمرو محدودی بود. کانت بر این باور بود که باید فرایند گسترش و جهانی‌شدن فدراسیون دولت‌های آزاد را به زمان سپرد.

تا زمانی‌که فدراسیون جمهوری‌های آزاد، به یک پدیده‌ی عام و شامل جهانی تبدیل شود به نظر کانت وضعیت جهان وضعیتی دوقطبی خواهدبود: بخشی به کشورهای آزاد و وحدت صلح‌جویانه‌ی آن‌ها تعلق دارد و بقیه‌ی بخش‌های جهان به کشورهای دیکتاتوری و مستبد. اگرچه رابطه‌ی میان کشورهای عضو فدراسیون صلح‌آمیز است اما رابطه با بقیه‌ی جهان الزاماً صلح‌آمیز نیست. هریک از اعضای فدراسیون در خطر تعرض نظامی از طرف کشورهای غیردمکراتیک خواهد بود. در این صورت به‌نظر کانت، همه‌ی اعضای فدراسیون وظیفه دارند عضو مورد تعرض واقع‌شده را مدد کنند اما مسأله تنها به دفاع از حریم اعضای فدراسیون منحصر نمی‌شود، اعضای فدراسیون وظیفه دارند برای گسترش قلمرو کشورهای آزاد، وظیفه‌ی اخلاقی خود را ایفا کنند. به این معنا، کانت برای کشورهای آزاد وظیفه‌ی جنگ و ستیز برای گسترش قلمرو آزادی قائل است.

دویل با تحلیل تاریخی از زمان کانت تاکنون نشان می‌دهد که تصویر کانت، تصویری مطابق با واقعیت است. کشورهایی که در فرایند دمکراتیزاسیون در اروپا به یکدیگر شباهت پیداکردند به‌ندرت باهم وارد تخاصم و جنگ شدند. کشورهای دمکراتیک باهم وارد جنگ نشدند اما در وحدت با یکدیگر، گاه در موضع دفاع و گاه در موضع شروع جنگ، وارد کنش جنگی شده‌اند. مجوزی که کانت برای شروع جنگ با هدف اخلاقی بسط قلمرو کشورهای آزاد می‌دهد هنوز سرمنشأ اقدامات نظامی کشورهای سرمایه‌داری و پیشرفته‌ی جهان است.

مطابق با روایت کانتی، می‌توان وجه صلح‌جویانه و جنگ‌طلبانه‌ی مدرنیته را دست‌کم با روایت لیبرال فهم کرد. مدرنیته تا جایی که با خود و وضعیت‌های مشابه با خود رویاروست، چهره‌ای صلح‌طلبانه دارد اما در نقطه‌ای که با وضعیتی متفاوت با خود رویاروست، چهره‌ای جنگ‌طلب پیدا می‌کند. این وضعیت را هابرماس، در مقاله‌ی معروف خود با عنوان «دین در عرصه‌ی عمومی»،(Jürgen Habermas, March 2006: PP:1-25) به‌خوبی مورد بررسی قرار داده است. هابرماس، در کالبد شکافی ظهور بنیادگرایی، به ضرورت بازنگری در مبانی مدرنیته‌ی سیاسی اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که روایت سیاسی مدرنیته، از همان نخست، برای نیروهای مذهبی، حق یکپارچگی در عرصه‌ی سیاسی را به رسمیت نشناخت. عرصه‌ی عمومی جهان مدرن، اساساً جایگاه جولان افراد سکولار و غیردینی بود. آن‌ها می‌توانستند بدون آن‌که مبادی خود را در پرانتز قرار دهند، در عرصه‌ی عمومی حضور پیدا کنند و از نعمت یکپارچگی در شخصیت بهره‌مند باشند اما نیروهای دین‌دار، مکلف

بودند همه‌ی باورهای دینی خود را پشت دیوار عرصه‌ی عمومی به امانت تحویل دهند و وارد عرصه‌ی عمومی شوند و مشارکت سیاسی خود را با رنج ناشی از دوپارگی در شخصیت تجربه کنند. به‌نظر هابرماس، این وضعیت برای نیروهای دینی قابل‌تحمل نبود و شورش یکباره‌ی آنان ناشی از این وضعیت ناعادلانه است.

فی‌الواقع هابرماس، به‌طور غیرمستقیم به موضوعی اشاره می‌کند که لویناس به بنیاد جهان مدرن نسبت می‌دهد. به باور لویناس، انسان مدرن، سوبژکتیویته‌ی فروبسته به دیگری است. این سوبژکتیویته در صورت‌بندی سیاسی خود از یک‌سو به فاشیسم و از سوی دیگر، به دولت‌های جنگ‌طلب انجامیده است. به‌قول لویناس، فلسفه‌ی غربی در اساس، و فلسفه‌ی مدرن به‌طور خاص، فلسفه‌ی این‌همان‌سازی جهان پیرامونی است.[۶] دیگری متفاوت، که در فاهمه‌ی این‌همان‌ساز غربی، همان نمی‌شود، طرد و تحقیر و سرکوب می‌شود.

روایت دیگری از این ماجرا با اسپیواک متفکر پسااستعماری و ایده‌ی خشونت اپیستمیک[۷] او قابل توضیح است. این ایده علی‌الاصول به ایده‌ی اپیستمه‌ی فوکویی اشاره دارد و ناظر به نظام کلان‌دانایی است که به‌نحوی پشتیبان، مولد و موجه‌کننده‌ی نهادها، ساختارهای رفتاری، پایگان‌بندی‌ها، سلسله مراتب و ارزش‌گذاری‌های عملی و عینی در جهان واقعی است. هر الگویی از هویت‌سازی و غیریت‌سازی، بر نظامی از الگوی کلان دانایی اتکا دارد. بر همین مبنا متفکر پسااستعماری خانم گاباتری چاکراورتی اسپیواک پشت استثمار و خشونت‌های عملی و فیزیکی دوران استعمار الگویی از خشونت اپیستمولوژیک تشخیص می‌دهد که کانون‌های دانشگاهی و روشنفکری مولد آن هستند. (Williams and Chrisman, 1994: 66-111). این الگوهای دانایی با هویت‌بخشی و به صدر نشاندن گروهی و به حاشیه راندن گروهی دیگر، بستر و زمینه‌ی عینی استثمار و خشونت فیزیکی را تولید می‌کنند. می‌توان مسئولیت اخلاقی کشورهای آزاد را بستری مشروع برای هژمونی الگوی کلامی مولد خشونت اپیستمولوژیک قلمداد کرد. آن رسالت جهانی، مبتنی بر ساختاری از گفتار است که کشورهای پیرامونی را به ابژه‌ی صرف اعمال مسئولیت اخلاقی تبدیل کرده و هویت و تمامیت فرهنگی این کشورها را با یک کدگذاری پیشینی مطرود و بسترساز اشغال، استعمار و هجوم فیزیکی قرار داده است.

واکنش به این خشونت اپیستمیک در این سوی جهان، دو سنخ متفاوت داشته‌است. یک سنخ، تلاش برای واکنشی مشابه به شرق‌شناسی غربی‌هاست. همان‌طور که شرق از نظر سنت مذکور از مدار انسانیت تمام‌عیار خارج شد، شرقی‌ها نیز تلاش کرده‌اند با تعریف استانداردهای تازه، غربی‌ها را از مدار انسانیت تمام‌عیار خارج کنند. این سنخ گفتمان‌ها، که اینک در گروه‌های داعشی جریان دارد و در ادبیات گفتمان انقلابی نیز بی‌پیشینه نیست، واکنشی است که دقیقاً تسلط گفتمانی غربی‌ها را بازتولید کرده است. فی‌الواقع با این سنخ واکنش، شواهدی برای خروج از مدار انسانیت تام انسان‌های شرقی به اثبات می‌رسد. این سنخ را می‌توان الگوی واکنشی در مقابل خشونت اپیستمولوژیک غربی‌ها لقب داد.

این سنخ از واکنش به خشونت اپیستمولوژیک غربی‌ها، اصولاً فاقد استعداد برای توجیه صلح است. خشونت اساساً هنگامی بروز و ظهور تروریستی پیدا می‌کند و از هرگونه خصلت مصالحه‌جویانه تهی می‌شود که در مرزهای انسان و غیرانسان ظهور می‌کند. صلح میان سوژه‌های برابر معنادار است. هنگامی‌که در یک دستگاه معنایی، طرف مقابل نازل‌تر از انسان قلمداد می‌شود، صلح بی‌معناست. هنگامی که طرف غربی شیطان، گرگ و وحشی قلمداد می‌شود شرط امکان صلح از میان برداشته می‌شود. این درست عناوینی است که غربی‌ها به گروه‌های شبیه داعش و گروه‌های داعشی به غربی‌ها

نسبت می‌دهند اما همزمان با این روایت واکنشی، می‌توان به الگویی کنش‌مندانه نیز اشاره کرد که متعاقباً به آن اشاره خواهیم کرد.

گفتمان انقلابی و صلح

چنان‌که پیش از این اشاره کردیم صحنه‌ی خشونت‌بار و شرم‌آور امروز دو طرف دارد و گشودن راهی به جهانی دیگر مستلزم نقد طرفین و مواضع فکری و اندیشگی هر دو است. گفتمان انقلابی در این سوی صحنه‌ی نبرد، مدعیان فراوان دارد. مقصود ما از گفتمان انقلابی، سنخی است که حدود شش یا هفت دهه است در این منطقه ریشه دارد. می‌توان به‌طور عام، آن را «روایت‌ها و تلاش‌های فکری و هنری که از دهه‌ی بیست تاکنون جهت مقاومت در مقابل استبداد سیاسی و سلطه‌ی خارجی تولید شده‌اند» معرفی کرد. این منظومه، رگه‌ها و شقوق متفاوتی دارد. دست‌کم می‌توان دو سرچشمه‌ی اندیشه‌ی چپ و اندیشه‌ی دینی را در آن از هم تشخیص داد. هریک از این دو، واجد مشخصاتی هستند که گشودن چشم‌انداز به سمت صلح را دشوار می‌کنند.

۱- گفتمان انقلابی و اندیشه‌ی چپ

گفتمان انقلابی تا جایی که به سنت چپ و مارکسیستی وابسته بوده، دست‌کم به دو دلیل اصلی، فاقد بنیاد و استعداد لازم برای اندیشه‌ی صلح بوده است. اول این‌که اندیشه‌ی چپ در فروبستگی به شرایط و موقعیت‌های متفاوت با سنت غربی، با اندیشه‌ی مدرن همساز بوده است. به‌عبارتی دیگر، اندیشه‌ی چپ، در مبادی اساسی، فرزند مدرنیته است و در فروبستگی به غیر با آن شریک است. در این زمینه، عبارات صریح مارکس در مانیفست، شایان توجه است. مارکس به‌صراحت با اشاره به استعمار هند اعلام می‌کند: «ظهور بازار جهانی سرمایه‌داری همگان حتی بربرترین ملت‌ها را به تمدن کشاند.».(لئو پانیچ، کالین لینز، ۱۳۸۶، ص ۲۸۱)

طنز ماجرا این بود که بستر اصلی ظهور جنبش‌های مارکسیستی همان جایی بود که مارکس ساکنانش را در زمره‌ی بربرها قلمداد می‌کرد. (کمونیست‌های شرقی اگرچه خود شرقی بودند و در شمار بربرها اما نماینده‌ی چشم‌فروبسته به وضعیت خاص هم‌وطنان خود بودند. اندیشه‌ی چپ، از زاویه‌ی تازه‌ای ما را در همان وضعیتی قرار می‌داد که گفتمان مسلط غربی عهده‌دار آن بود. در پرتو گفتمان چپ، ما طبقه‌ی فرودست استثمارشده نبودیم که با وحدت خود، در مقابل طبقه‌ی فرادست قرار می‌گرفتیم. ما حاملان پیشرو در بستر تاریخ نبودیم، ما فرهنگ‌ها و وضعیت‌های پیشامدرنی بودیم که باید با طبقه‌ی جهانی کارگر اعلام همبستگی می‌کردیم و با کمک آن‌ها هم از شر خودِ فرهنگی‌مان خلاص می‌شدیم و هم در افتخارِ غلبه بر سرمایه‌داری جهانی شریک می‌شدیم. اندیشه‌ی چپ، با همه‌ی نقد تند و تیزی که متوجه فرهنگ غربی می‌کرد، توجه به خود و وابستگی به غیر فرهنگ غربی را نقد نمی‌کرد. به‌همین جهت، به‌طور پنهان، تشدیدکننده‌ی احساس تحقیر و ناخودبودگی فرهنگ‌های در حاشیه‌ی جهان جدید بود. به‌عبارت دیگر، روشنفکران و فعالان چپ، در تولید خشونت اپیستمیک با روشنفکران غرب‌گرا همساز بوده‌اند.

نکته‌ی دوم که توضیح‌دهنده‌ی فقدان استعداد گفتمان انقلابی در پرورش ایده‌ی صلح است، به سرِشت اندیشه‌ی چپ به‌طورکلی بازمی‌گردد. اندیشه‌ی مارکسیستی به‌ویژه روایت ارتدکسی آن، اصولاً فاقد نظریه‌ی روشن و معنادار درباره‌ی امر سیاسی و نظم و سامان سیاسی است. روایت

ارتدکسی اندیشه‌ی چپ، که گفتمان انقلابی در جهان سوم متأثر از آن‌است، روایت انقلاب و اعتراض و شورش است اما روایت نظم و سامان‌دهی و مدیریت معقول نیست. سرشت اکونومیکال اندیشه‌ی چپ، و تقلیل امور به مناسبات اقتصادی، این سنخ از اندیشه‌ورزی را از اندیشیدن به مقوله‌ی سیاست به‌منزله‌ی امر مستقل بازداشته بود. سیاست چیزی جز روبنای مناسبات اقتصادی نبود. تقلیل سیاست به اقتصاد، این سنخ از اندیشه را در دیدن هر الگویی از نظم‌بخشی کور کرده بود.

در ظاهر، سوسیالیسم الگوی نظم‌بخشی در روایت چپ بود اما سوسیالیسم به‌ویژه در روایت ارتدکسی از مارکسیسم چیزی جز گسترش منطق اقتصادی بر عرصه‌ی سیاست نبود. امر سیاسی به منزله‌ی قلمروی ژانوسی سازش و ستیز، مستلزم پذیرش استقلال نسبی سیاست از عرصه‌ی اقتصادی و پذیرش تنوعات تقلیل‌ناپذیر در قلمرو سیاست است. تقلیل مارکسی، نهایتاً از یک جنگ ناتمام و جهانی علیه نظام سرمایه‌داری خبر می‌داد که نقطه‌ی پایانش، پایان نظم سرمایه‌دارانه و استقرار نظمی به‌کلی متفاوت بود. در این سرانجام موعود، غیری در عرصه‌ی سیاست باقی نمی‌ماند. پرولتاریای پیروز، نماینده‌ی منافع عمومی بود و تفاوت و تعارض و تمایزی باقی نمی‌ماند تا سیاست‌ورزی موضوعیتی پیدا کند. سیاست‌ورزی هنگامی موضوعیت دارد که تنوع و غیریتی در کار باشد.

در نتیجه‌ی فقدان توجه به سرشت ویژه‌ی عرصه‌ی سیاست، سوژه‌های انقلابی، تنها از ستیز خبر داشتند و به لحاظ روان‌شناختی با هیچ سنخی از مدارا، سازش و تقسیم و توزیع منافع و موقعیت‌ها سر سازگاری نداشتند. پیروزی برای مارکسیست‌های وطنی معمولاً نقطه‌ی آغاز بحران بود چون معنای خود را از دست می‌دادند و احساس بحران می‌کردند.

همان‌طور که شرق در سنت غرب مدرن از مدار انسانیت تمام‌عیار خارج و شرقی نازل‌تر از انسان قلمداد شد، شرقی‌ها نیز تلاش کرده‌اند با تعریف استانداردهای تازه، غربی‌ها را از مدار انسانیت تمام‌عیار خارج کنند و شیطان و گرگ و وحشی بخوانند و این درست عناوینی است که غربی‌ها به گروه‌های شبیه داعش و گروه‌های داعشی به غربی‌ها نسبت می‌دهند.

منازعه نه از سوی شرق، بلکه از سوی غرب آغاز شده است. تا وضعیت نادیده‌گرفته‌شدگی باقی است، صور تازه و هر روز خشونت‌بارتری در این‌سوی جهان ظهور پیدا می‌کند. بنابراین باید به‌جای نشستن در موضع بازخوانی سنت اسلامی، به بازخوانی جهان مدرن و مدرنیته نشست.

گفتمان انقلابی در کشورهای جهان سوم را می‌توان فرایند میل مردم پیرامونی به سوژه‌شدن تلقی کرد.

ترکیب دو نکته‌ی یادشده قابل توجه است. از یک طرف در نادیده‌انگاری موقعیت‌های جهان سوم با گفتمان مدرنیته همساز بودند و همزمان جز به تداوم نزاع نمی‌اندیشیدند. می‌توان انتظار داشت از ترکیب این دو عنصر سوژه‌هایی خلق شوند که از یک‌سو با موقعیت بومی خود بیگانه‌اند و همزمان خواهان نزاع بی‌فرجام با خود و دیگری‌اند.

۲. گفتمان اسلام‌گرایی

اسلام‌گرایی، به‌ویژه سنخ شیعی آن، حتی بدون ترکیب با روایت چپ از اندیشه‌ی سیاسی، در فقدان توجه به امر سیاسی به همان معنای خاص که ذکر آن رفت، با اندیشه‌ی چپ تشابه داشت. تشیع حتی در محافظه‌کارانه‌ترین روایتش هیچ سنخی از نظم سیاسی در دوران غیبت را به‌رسمیت نشناخته است. به‌رغم همکاری و همسازی با نظم‌های مستقر، سیاست‌ورزی اصیل و معنادار را به آینده‌ای دور احاله کرده است. بنابراین سوژه‌ی شیعی، در دو حالت ناسازگار، دنیای مدرن را تجربه کرده است. با ناعادلانه‌ترین نظم‌های سیاسی می‌توان همنشین شد اما هیچ صورتی از نظم مستقر حتی صورت عادلانه‌اش را نمی‌توان تصدیق کرد. این ناسازه‌ی عمیق، استعداد درونی یک شکاف عظیم را در خود حمل می‌کرد. شکاف میان جناحی محافظه‌کار و همساز با نظم مستقر و جناح ستیزه‌جوی مبارز با هر الگوی مستقر.

در ایران دهه‌ی چهل و پنجاه این شکاف در جهان شیعه ظاهر می‌شود. تشیع انقلابی راه مبارزه و ستیز را می‌داند اما دست‌مایه‌ی کافی و وافی برای صلح و همسازی در کف ندارد. برای چنین نیرویی، پیروزی آغاز ظهور معضلات لاینحل است. چه‌طور می‌تواند از ادبیات مشحون از انقلاب و مبارزه و ستیزه و عدالت‌طلبی و مظلومیت و احساس تنهایی و غربت در جهان جدید، الگویی از صلح و مدارا و موازین پراگماتیک معطوف به موقعیت‌های خاص در عرصه‌ی سیاسی استخراج کند؟ این روایت پس از پیروزی حتی اگر به رادیکال‌ترین صور قابل تصور پراگماتیک عمل کرده‌باشد هیچ‌گاه قادر به مشروعیت‌بخشی به آن نبوده است. بنابراین رفتار پراگماتیک و مصلحت‌جویانه‌ی خود را همچنان با ادبیات انقلابی و ستیزه‌جویانه توضیح داده‌است. صلحی هم اگر در کار بوده، مقدمه‌ای برای تداوم مبارزه به‌شمار می‌رفته است.

نکات فوق، به‌طور خاص به روایت شیعی از اسلام منحصر بوده است اما واقع این است که مسأله منحصر به روایت شیعی از اسلام نیست. الاهیات دوگانه‌ساز مؤمن و کافر، که بیانگر وضعیت اسلام در دوره‌های میانه‌ی اسلامی است، فاقد استعداد پذیرش غیر در جهان جدید است. اسلام در صور امپراتورانه‌ی دوران بنی‌امیه، بنی‌عباس، عثمانی و صفوی، مثل هر امپراتوری دیگر، بر ایده‌ی جنگ مستمر استوار بوده است. این روایت، در وهله‌ی نخست، سنخ دوگانه‌ی شخصیت پیامبر را که توأمان و همزمان مستعد صلح و جنگ بود به فراموشی می‌سپارد.

دو ویژگی فوق، مؤید این نکته است که اسلام سیاسی اصولاً با سنت چپ در این نکته مشترک بوده که مقوله‌ی سیاست به‌منزله‌ی یک قلمرو بالنسبه مستقل مطمح نظر نبوده و نیست. این سخن تلویحاً به استقلال نسبی سیاست از دین اشاره می‌کند اما به‌هیچ‌روی با روایت سکولار از اندیشه‌ی سیاسی نسبتی ندارد. اسلام با سکولاریسم نسبتی ندارد اما می‌توان برای حضور اسلام در قلمرو حیات سیاسی به مقتضیات ویژه و مستقل سیاست به‌ویژه سیاست مدرن در جهان جدید اندیشید و می‌توان این قلمرو را نیندیشیده باقی گذارد. متأسفانه در جهان اسلام روش دوم اتخاذ شده است.

آن‌چه در این منطقه از جهان با آن مواجه بوده‌ایم، تلفیق دو سنت اسلام‌گرایی و چپ در لباس گفتمان انقلابی بوده است. می‌توان تصور کرد که هم‌افزایی دو سنت چپ و اسلام‌گرایی، چه وضعیتی را خلق می‌کند. اگرچه در این زمینه نیازی به تصور نیست، مشاهده‌ی وضعیت امروز جهان اسلام، تصدیق‌کننده‌ی این کلام است.

آیا راهی برای برون‌رفت متصور هست؟

آن‌چه گفته‌شد، تلاش برای نقد دوجانبه‌ی طرفین نزاع در جهان امروز به‌ویژه در منطقه‌ی ماست. کسانی در میان ما، تصور می‌کنند راه برون‌رفت از این وضعیت تولید یک دوگانه‌انگاری میان اسلام صلح‌طلب و اسلام ستیزه‌جو یا بنیادگراست. آن‌ها تلاش می‌کنند با تکیه بر فهم تازه و کاربست الگوهای هرمنوتیکی سرنوشتی دیگر را رقم بزنند اما واقعیت‌های جهان ما نشان‌دهنده‌ی آن است که این روایت‌ها هر روز بیشتر و بیشتر به حاشیه می‌روند. مشکل این روایت‌ها ناشی از آن‌است که بر این واقعیت تاریخی چشم می‌بندند که این منازعه نه از این‌سو، بلکه از آن‌سو آغاز شده است. تا وضعیت نادیده‌گرفته‌شدگی باقی است، صور تازه و هر روز خشونت‌بارتری در این‌سوی جهان ظهور پیدا می‌کند. بنابراین باید به‌جای نشستن در موضع بازخوانی سنت اسلامی، به بازخوانی جهان مدرن و مدرنیته نشست. اگر باور کنیم که بسترساز این وضعیت در اساس نادیده‌گرفته‌شدگی موقعیت‌های پیرامونی است و آن‌چه در این منطقه روی‌می‌دهد مقاومت در مقابل این نادیده‌گرفته‌شدگی است، امکان برون‌رفت را ابتدا باید از زاویه‌ی جهان جدید جستجو کرد سپس به بازخوانی‌های متعارف سنت اسلامی اندیشید.

واقع این است که سنت مدرن ، مسبوق به تجربیاتی در تحولات درونی خود است که توضیح این وضعیت را ساده‌تر می‌کند. گفتمان انقلابی را می‌توان تلاش برای سوژه‌شدن در بستر جهانی قلمداد کرد که گروهی را به‌دلیل اعمال خشونت اپیستمیک از مدار سوژگی خارج کرده است. برای تشریح بیشتر این نکته باید به بحث تجدد نیمه‌تمام هابرماس اشاره‌کرد. از نظر هابرماس، تجدد در اساس خود، متکی به ایده‌ی فردیت، آزادی و برابری است اما این مبانی رادیکال همواره با مقدورات عملی و عینی برای تولید نظم و نهادینه‌سازی اجتماعی و فرهنگی و سیاسی ناسازگار بوده است. به همین جهت، همواره هر صورت‌بندی عینی در جهان جدید رژیمی از سرکوب و سلسله‌مراتب‌سازی و نابرابری برقرار کرده است. به این معنا، تجدد همواره پروژه‌ای ناتمام بوده و تا اطلاع ثانوی ناتمام خواهد ماند.

قبل از آن‌که به نسبت غرب با پیرامون بپردازیم، غرب در درون خود، رژیم سرکوب و نابرابری‌سازی بوده است. سوبژکتیویته‌ی مدرن از بدو تولد خود در قرن شانزده و هفده، ارباب سفید، مذکر و از حیث طبقاتی فرادست بوده است. فرایند تحولات جامعه‌ی غربی در یک دوره با خواست بردگان برای سوژه‌شدن مواجه بوده است. سیاهان با خواست برابری حقوقی، مدعی برابری با سفیدان بوده‌اند و تلاش کرده‌اند فهم سفید از سوبژکتیویته را به پرسش بکشند. جامعه‌ی غربی به یک جامعه‌ی توأم با صلح و امنیت نمی‌رسید مگر این‌که این خواست سوژه‌شدن را به‌رسمیت می‌شناخت. در مراحل بعد، زنان بوده‌اند که با نهضت‌های برابری‌خواهانه سنخ مذکر غرب را به پرسش کشیده‌اند و سرانجام جنبش طبقات فرودست، امنیت و ثبات جامعه‌ی غربی را به‌هم زده‌است و غرب تا زمانی‌که فهم خود از سوبژکتیویته را در گستره‌ی بردگان، زنان و فرودستان بسط نداد روی امنیت و ثبات را ندید.[۸]

گفتمان انقلابی در کشورهای جهان سوم را می‌توان فرایند میل مردم پیرامونی به سوژه‌شدن تلقی

کرد. میل به سوژه‌شدن فرایندی است که می‌توان آن‌را تحت عنوان الگوی کنشمندانه تلقی کرد. این روایت درست مقابل روایت واکنشی است که قبل از این در روایت اسپیواک از آن سخن گفته شد. روایت کنشمندانه برخلاف روایت واکنشی، در صدد نفی و طرد تام نیست بلکه قصد دارد در همان بستر و زمینه‌ای که غرب بالیدن گرفته، فرصتی برای ظهور و نمو خود بجوید یا مقدورات جهان را چنان گسترش دهد که اعمال نظم‌های نهادین در عرصه‌ی درونی یا جهانی، مستلزم حذف و طرد و به‌حاشیه‌رانی این بخش از جهان نباشد. غایت مطلوب این الگوی کنشمندانه، تحول در ساختار معنایی سوبژکتیویته‌ی غربی و بسط آن به شرق یا دست‌کم به انسان مسلمان است.

الگوی مقاومت کنشمندانه، برخلاف الگوی واکنشی، مستعد پذیرش اهمیت مفهوم صلح است. متولیان گفتمان انقلابی ادبیات غنی و پرباری پدید نیاورده‌اند. به‌نظر می‌رسد دلیل این فقر ادبیات، حضور در فرایند پیشاشناسایی توسط غربی‌هاست. گفتمان انقلابی در خاستگاه خود گفتمان مقاومت کسانی است که به حاشیه رانده شده‌اند. بدیهی است صلح و سازگاری، از زمانی موضوعیت پیدا می‌کند که گفتمان قدرت دست از دوگانه‌سازی انسان و مادون انسان برداشته باشد. با این‌همه عدم توجه به مقوله‌ی صلح و سازش یک کاستی بنیادین نیز برای گفتمان انقلابی به‌بار آورده و آن درآمیخته‌شدن مرزهای الگوی واکنشی و کنشی در نسبت با عصر تجدد است.

بنابراین برون‌رفت از این وضعیت، باید با بازخوانی سنت غربی آغاز شود. مدرنیته باید به‌نحوی خوانده‌شود که مستلزم پذیرش دین‌داران به‌طور عام و سنت اسلامی به‌طور خاص است. در چنان وضعیتی به‌نظر می‌رسد می‌توان شاهد تقلیل و تضعیف موقعیت اسلام‌گرایی واکنشی و تقویت اسلام‌گرایان کنشی بود.

پی‌نوشت‌ها

(Endnotes)

1- Liberal Pacifism

2- Sociology of Imperialism

3- Liberal imperialism

4- Liberal internationalism

5- Perpetuate peace

۶- برای مطالعه‌ی بیشتر این بحث ← مسعود علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، نشر نی، ۱۳۸۸، صص: ۱۸۳-۲۱۶.

7- Epistemic violence

۸- این بحث را به تفصیل در این کتاب بخوانید: Donald E. Hall. Routledge, Subjectivity, ۲۰۰۴.

منابع

لئو پانیچ، کالین لینز (۳۸۶)، مانیفست پس از ۱۵۰ سال، ترجمه‌ی حسن مرتضوی. تهران: انتشارات آگاه

مسعود علیا (۱۳۸۸)، کشف دیگری همراه با لویناس. تهران: نشر نی

Doyle, Michel, “Liberalism and World Politics”, The American Political Science, Vol.80, No.4, Dec. 1986.

Habermas, Jürgen, “Religion in the Public Sphere”, European Journal of Philosophy, Vol.14, Issue 1, 14 March 2006

Spivak, Gayatri Chakravorty (1994), “Can the Subaltern Speak?” in Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader, ed. Patrick Williams and Laura Chrisman. Herfordshire: Harvester Wheatsheaf

Hall, Donald E. (2004), Subjectivity, London: Routledge

ملکوت صلح

صلح در آرمانشهر و آخرالزمان

علی‌اکبر احمدی

اشاره:
آیا در میان نواندیشان دینی در ایران مباحثی نظری برای استقرار جامعه‌ای صلح‌آمیز گشوده شده و نظریاتی در این مورد تدوین شده است؟ اگر چنین باشد این مباحث و نظریات با موعودگرایی، به نحوی که در سنت دینی وجود دارد، چه نسبتی دارد؟ آیا این نواندیشان دینی در نمایاندن چنین جامعه‌ای تحت تأثیر فیلسوفان مدرن قرار گرفته‌اند و پایه‌های اصلی دیدگاه‌های خود را در اندیشه‌های غربی بنا کرده‌اند؟ در این مقاله نویسنده کوشیده است تا از زاویه‌ای نو و با رویکردی فلسفی، علی شریعتی و مرتضی مطهری را در معرض این پرسش‌ها قرار دهد.

۱. در اسلام‌شناسی معاصر، متفکرانی چون شریعتی و مطهری برآنند که فرجام تاریخی بشر، تحقق جامعه‌ای است که در آن «صلحی پایدار» برقرار است. به دیگر سخن می‌توان از منظر آنان، پایان تاریخ بشر را «ملکوت صلح» نامید. براساس این دیدگاه «ملکوت صلح» مرحله‌ای حتمی و ضروری از تاریخ بشری است که در آن وعده‌ی خداوند و اراده و مشیت او و مبنی بر پیروزی نهایی «نیروی حقّ و صلح و عدالت بر نیروی باطل و ستیز و ظلم» تحقّق می‌یابد، ارزش‌های انسانی به‌طور کامل و همه‌جانبه استقرار یافته، مدینه‌ی فاضله و جامعه‌ی ایده‌آل اسلامی تشکیل می‌گردد. آیه ۳۳ سوره‌ی توبه، آیه ۹ سوره‌ی صف، آیه ۱۰۵ سوره‌ی انبیاء، آیات ۵ و ۶ سوره‌ی قصص و آیه ۱۲۸ سوره‌ی اعراف از جمله آیاتی است که مبنای استنباط چنین رأیی از قرآن مجید است. اما از آن‌جا که اجرای این ایده‌ی اسلامی و تحقّق حاکمیت اراده‌ی الهی بنا بر روایات متواتر به وسیله‌ی شخصیتی عالی‌قدر به نام مهدی(ع) صورت می‌پذیرد، ملکوت صلح (و عدالت و آزادی) الهی به «جامعه‌ی مهدوی» هم تعبیر می‌شود: جامعه‌ای که با انقلابی فراگیر و جهانی پدید آمده، فرهنگ و حکومتی یگانه داشته، بلوغ عقلانی بشر و آبادانی سرتاسر سرزمین را به دنبال دارد.

اما نکته‌ی قابل تأمل آن است که ملکوت صلح (و عدالت و آزادی و آبادانی و بلوغ و وحدت) در آثار اسلام‌شناسان نامبرده ملکوتی است در فرجام و نهایت «تکامل» اجتماعی انسان و محصول سیر «تکاملی» حق‌طلبان و موحدان در زمان. به دیگر سخن، اندیشمندان نامبرده براساس دریافتی «تکاملی» از سیر حوادث تاریخ به تحلیل و تفسیر «جامعه‌ی مهدوی» و «مدینه‌ی فاضله و الهی» خود پرداخته‌اند. و این حاکی از آن است که تحلیل مورد بحث، تحلیلی نو و بی‌سابقه از ملکوت صلح و عدالت اسلامی است.

در نوشته‌ی حاضر به‌طور مشخص به این مسأله می‌پردازم که این تحلیل تکاملی از جامعه‌ی ایده‌آل اسلامی چگونه پدید آمد و در شکل‌گیری آن کدامین مباحث و مطالب فلسفی دخالت داشته است؟ (اما شرح پیامدها و نتایج تحلیل مذکور را به وقتی و جایی دیگر وامی‌نهیم.)

۲. برای پاسخگویی به چنین پرسشی ابتدا باید مختصراً توضیح دهم که در تاریخ مباحث آرمانشهری، قبل از هر چیز دو دیدگاه «ابراهیمی» و «افلاطونی» را از هم متمایز می‌سازند:[۱]

الف) در دیدگاه ابراهیمی که به دین‌های یهود، مسیحیت و اسلام (و البته هریک به‌نحوی خاص) نسبت داده می‌شود، آرمانشهر و مدینه‌ی فاضله همواره با استعارهای زمانمند (تصوّری آخرالزمانی مربوط به ظهور یک منجی و پیشگویی عاقبتی...) همراه است. در الهیات یهودی تعلیم داده می‌شود که حاکمیتِ بر آینده از آنِ قوم یهود است. به‌طور کلی «در آگاهی یهودیان این مسأله همیشه مطرح بود که خداوند از طریق تاریخ سخن می‌گوید و از این‌رو حوادث تاریخی برای آن‌ها مهم بود». (فرهادپور، ۱۳۷۸: ۲۷۲) یعنی خداوند در سرنوشت تاریخی قوم یهود دخالت کرده و سخن و قضاوت خویش را از طریق رقم‌زدن حوادثی خاص برملا می‌سازد. (همان: ۲۷۲) بدین دلیل آورده‌اند که

> در تجربه و فکر دینی یهودیان پیوند زمان و خدا مسأله‌ی اصلی بود. خدای یهود بیش از هر چیز سرور و خدای زمان است [و] واژه‌ی نبی در عبری به معنی پیشگو است نه به معنی رسول. نبی، پیغام آورنده نبود، پیشگو بود. او آینده را پیشگویی می‌کرد، آینده‌ای که فقط از آن خداست. (همان: ۲۷۱)

دخالت خداوند در سرنوشت شخصی عیسی مسیح نیز برای مسیحیان جلوه‌ای از رابطه‌ی خدا با تاریخ محسوب می‌شود. علاوه بر آن مسیحیان همواره تعلیم عیسی(ع) درباره ظهور اَرضِ ملکوت یا شهریاری خداوند را (گالووی، بی‌تا: ۲) پیش چشم دارند. سنت آخرالزمانی (یعنی اعتقاد به پایان قریب‌الوقوع جهان

و به آخر رسیدن زمان (همان: ۶۸)، معاد جسمانی مردگان و استقرار ملکوت الهی و ارضی نو) (همان: ۶۹) که تا عصر عیسی(ع) پدیده‌ای مشخصاً یهودی تلقی می‌شد، از آن پس آموزه‌ای مسیحی هم قلمداد می‌شد: «عیسی(ع) قریب‌الوقوع بودن پادشاهی خداوند را در زمینه‌ی انتظاری آخرالزمانی موعظه می‌کرد». (همان: ۷۳) این آموزه اگرچه اختلافی اساسی را دامن زد که آیا پادشاهی و ملکوت خداوند هم‌اینک حاضر و برقرار است یا در پی تحولی بنیادی در آینده به وقوع خواهد پیوست (همان: ۷۶)، با این‌همه بحث از نسبت اراده و مشیت الهی با زمان و تاریخ را برجسته می‌سازد. به عبارت دیگر این آموزه معلوم می‌دارد که از نظر مسیحیت «فقط در پایان تاریخ است که حقیقتِ همه‌ی آنچه رخ داده است، معین و معلوم خواهد شد». (همان: ۹۹)

به همین ترتیب به اسلام و خصوصاً به تشیع نسبت می‌دهند که از «مدینه‌ی ابراری» سخن می‌گوید که «در زمان ظهور امام غایب(ع) تحقّق پیدا خواهد کرد و مقدمه‌ی رستاخیز خواهد بود». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۷)

ب) اما در دیدگاه افلاطونی و یونانی ایده و اندیشه‌ی آخرالزمانی امری مضحک و مسخره‌آمیز بود. (گالووی: ۶۸) یونانیان همواره سعی داشتند آرمانشهری را تصور کنند که منفکّ از رویدادهای زمینی و زمانی باشد.

بی‌تردید آغازگر تحلیل فلسفی از آرمانشهر و مدینه‌ی فاضله در یونان، افلاطون بود. او از شهری در آسمان سخن می‌گفت که فرمانروایی فیلسوف داشت و به صلح در پناه آمادگی نظامی می‌اندیشید[۲] و... شهری و مدینه‌ای که الگوگیری از آن یگانه درمان دردهای شهرهای موجود بود. از نظر نویسنده‌ی کتاب «جمهور» تنها فیلسوفانند که «می‌توانند با جداشدن از شهرهای زمینی موجود و با مشاهده‌ی نمونه‌ی شهر زیبای آسمانی، شهرهای موجود را مطابق نمونه‌ی آرمانی اصلاح کنند». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۶) به عبارت دیگر:

> همانگونه که افلاطون برای شناخت جهان محسوس، از محسوس به عالم معقول سیر می‌کند تا معقول را ضابطه‌ی شناخت محسوس قرار دهد، در قلمرو فلسفه‌ی سیاسی نیز شناخت شهرهای موجود که از نظر افلاطون همه‌ی آن‌ها شهرهای منحرف‌اند، جز با توجه به ضابطه‌ی شهرهای آرمانی امکان‌پذیر نمی‌گردد. (همان: ۱۳۸)

به‌عنوان مثال او مدینه‌ی فاضله و شهر زیبای آرمانی خود را عاری و خالی از تجمّل شمرده و با زندگی ساده همسو می‌داند. افلاطون:

> شهری را که اهل آن از برآوردن نیازهای ابتدایی و ضروری خویش فراتر رفته و به تجمّلی هرچند معتدل خوگیر شوند، با «شهر خوکان» سنجیده است و از نظر او از چنین شهری جز بیدادگری و پلیدی برنمی‌خیزد و درواقع، نمونه‌ی خوبی برای بررسی شهر غیرسالمی است که از مرض متورم شده باشد. (همان: ۳۰۱)

۳. نکته‌ی مهم آن است که: آرمانشهر آسمانی افلاطون که در تقابل با شهر زمینی و ضابطه‌ی اصلاح آن است، تأثیری ژرف بر متفکران یونانی و غیریونانی داشت، چنانکه «بسیاری از آبای یونانی‌زبان کلیسا ـ به‌ویژه «اوریگن» ـ [هم تحت تأثیر آن واقع شده] و سرانجام توانستند با تیزهوشی و ابتکاری شگرف، ایده‌ی آخرالزمان [مأخوذ از سنت ابراهیمی خود] را بر حسب مفاهیم مکتب افلاطونی دوره‌ی

میانی» (گالووی، بیتا: ۶۹) بازنویسی کنند. و «جهان مغرب‌زمین نیز، زیر نفوذ آرای «سنت آگوستین»، نهایتاً آن را تابع تأویلی اساساً کلیسایی ساخت و مفهوم آخرالزمان را بر حسب نسبت میان مدینه‌ی آسمانی و مدینه‌ی زمینی تفسیر کرد». (همان)

به هر روی «تفسیر تعالیم عیسی درباره ظهور اَرض ملکوت یا شهریاری خداوند» که برخی آن را «معضل مرکزی الهیات مسیحی» خوانده‌اند (همان: ۲) بالاخص با لحاظ نفوذ اندیشه‌ی افلاطونی مشکل‌آفرین بود. چنانکه گفتیم «آگوستین قدیس» در آغاز قرن پنجم و در کتاب «مدینه‌ی الهی» خود آن را افلاطونی قرائت کرد و نشان داد که از آغاز آفرینش دو مدینه‌ی الهی و انسانی در کنار یکدیگر قرار دارند: مدینه‌ی الهی مدینه‌ی افرادی است که برابر احکام روح در صلح و آرامش زندگی کنند و مدینه‌ی انسانی که مدینه‌ی کسانی است که می‌خواهند برابر احکام جسم و پشت‌کردن به خداوند و براساس اَنانیّت، در صلح و آرامش زندگی کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۵۶) نکته‌ی مهم این است که از نظر آگوستین مدینه‌ی الهی مدینه‌ی آخرت نیست بلکه از آغاز هم‌عرض مدینه‌ی انسانی (و لذا همزمان با آن) وجود دارد. (همان: ۲۵۷) مدینه‌ای غیبی است (همان) و از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر [در آسمان] مهاجرت می‌کند: مدینه‌ی صلح واقعی، عدم خشونت و عدالت است. (همان: ۲۵۹)

«مارتین لوتر» (۱۵۴۳-۱۴۸۳) هم که به لحاظ مشرب کلامی، الهیات و به ویژه در اندیشه‌ی سیاسی از هواداران آگوستین قدیس به شمار می‌آمد (همان: ۳۵۵)، مدینه‌ی آسمانی را متمایز از مدینه‌ی زمینی طرح کرده و به دنبال آن بر آن شد که «خداوند مُلْکِ دنیا را در کنار مُلْکِ الهی ایجاد کرده» (همان: ۳۵۷) و بنابراین مؤمن نباید میان مرجعیت روحانی و اقتدار دنیوی امپراطور (یا شاه) خلط نماید. نیل به مقامی در مُلْکِ دنیا مایه‌ی رستگاری نیست (همان: ۳۶۲) بلکه پادشاهی و ملکوت عیسی مسیح(ع) در قلمرو مدینه‌ی آسمانی قرار دارد. (همان: ۳۶۰) عیسی هیچ‌گاه طالب پادشاهی در مدینه‌ی زمینی نشد (همان: ۳۶۲). او آگاهانه، شمشیر مُلْکِ دنیا را امضاء کرد اما خود آن را به دست نگرفت، لذا مُلْکِ عیسی مسیح می‌بایست فاقد قانون و شمشیر و در نتیجه میقات مردمان آزاد باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۵۸) البته لوتر تأکید دارد که مؤمن مسیحی باید همزمان در دو مدینه‌ی آسمانی و زمینی زندگی کند. (همان: ۳۶۰) او باید در باطن خود به مدینه‌ی آسمانی مؤمن باشد و با ظاهر خود به زندگی دنیوی بگرود. (همان) و البته رحمت و شفقت را از اوصاف مدینه‌ی آسمانی بشمارد و خشونت، مجازات و غضب را خاص مدینه‌ی زمینی. مؤمن باید هر بدی و بیدادی را تحمل کند، «بی‌آنکه به دادگاهی مراجعه کند و از قدرت دنیوی یاری طلب کند...» (همان: ۳۶۱) لوتر از یک‌سو کلیسا را مورد انتقاد قرار داد که در مُلْکِ دنیا تصرف کرده و از مسیر دیانت مسیح منحرف شده است (همان: ۳۶۲) و از سوی دیگر در برابر روستائیان شورشی علیه اربابان آلمانی چنین موضع گرفت که آنان «با سرپیچی از فرمان انجیل که در هر حالی تحمّل ستم را بر اعمال ستم بر دیگران ترجیح داده است، از مسیحیت خارج و به راهزنان، آدمکشان و کفرگویان تبدیل شده‌اند». (همان: ۳۵۴) یعنی آنان هم از مدینه‌ی آسمانی صلح و آرامش خارج شده و تنها در مدینه‌ی زمینی غضب و خشونت مستقرند. (همان: ۳۵۵)

اما در این میان «کالوَن» بود که تا حدی به امکان جمع میان دو مدینه‌ی آسمانی و زمینی توجه داشت: از نظر او درست است که پادشاهی عیسی مسیح(ع) به تصریح انجیل، ملکوت لطف و آزادی معنوی است و نسبتی با دنیا و مدینه‌ی زمینی ندارد، اما آزادی باطنی و آسمانی عیسوی با بندگی در قلمرو مدینه‌ی زمینی ناسازگار است. او این رأی برخی از مسیحیان: که ما با عیسی مسیح بر دنیا مرده‌ایم و در ملکوت الهی به سماواتیان پیوسته‌ایم و در نتیجه باید ورود در مناسبات دنیایی را نَجِس

شمرده و از آن بر حذر بود را مردود می‌شمارد و بر آن است که: مُلک آخرت در همین دنیای فانی آغاز می‌شود. (همان: ۳۶۶)[۳]

۴. آن‌چه شایان توجه است این است که به‌تدریج همین دنیای فانی و مدینه‌ی زمینی و نجات مردمی که در آن به‌سر می‌برند، مورد توجه قرار گرفت. «ماکیاولی» و پس از او «هابز» نجات مردم در دنیا را برترین قانون خواندند و آن را برتر از رستگاری روح در آخرت شمردند. (همان: ۴۵۶) اما این توجه به مدینه‌ی زمینی و گسست از مدینه‌ی آسمانی و به عبارت دیگر جستجوی نجات، رستگاری، عدالت، آزادی و صلح در دنیا که از جمله مهمترین اتفاقات فکری و اجتماعی قرون پانزدهم و شانزدهم به حساب می‌آید، در قرن هفدهم و هجدهم بُعدی زمانی، تاریخی و پیشرونده می‌یابد: یعنی آدمیان به جای آن‌که نجات و رستگاری را در آسمان و آخرت جستجو کنند، آن را در نقطه‌ای از زمان و تاریخِ پیشرفت بشر تعریف کرده و رهسپار آن شدند.[۴] و این چیزی نیست مگر غلبه‌ی مفهوم «ابراهیمی» آرمانشهر بر معنای «افلاطونی» آن.

چنان‌که می‌دانیم مقدّمات طرح مفهوم «فلسفه‌ی تاریخ» در آثار «ویکو» فراهم آمد. از نظر او تاریخ دربردارنده‌ی «انواع» است (نظیر انواع حکومت که به اشرافی، سلطنتی، استبدادی و جمهوری تقسیم می‌شود) و این انواع تاریخی با طرحی پیشینی در تاریخ واقع شده‌اند. (کاسیرر، ۱۳۷۰: ۲۹۸) «منتسکیو» هم رویدادهای تاریخی را نه اموری مجزا، منفرد و بی‌ارتباط با یکدیگر بلکه حوادثی دارای جهتی مشخص قلمداد کرد. به نظر او وقایعی که در تاریخ مشاهده می‌کنیم مجموعه‌ای تصادفی، آشفته و ناشی از قضا و قدری کور نبوده، معلول و محصولِ فعالیتِ «علل خاصی» به حساب می‌آیند (همان: ۳۰۲) و از این نظر تفاوتی میان

در دیدگاه ابراهیمی که به دین‌های یهود، مسیحیت و اسلام نسبت داده میشود، آرمانشهر و مدینه‌ی فاضله همواره با استعارهای زمانمند، مثل تصوّری آخرالزمانی مربوط به ظهور یک منجی یا پیشگویی عاقبتی همراه است. اما در دیدگاه افلاطونی و یونانی اندیشه‌ی آخرالزمانی امری مضحک بود. یونانیان همواره سعی داشتند آرمانشهری را تصور کنند که منفک از رویدادهای زمینی و زمانی باشد.

صورت آخرالزمانی مدینه‌ی فاضله در نگاه کانت، به گونه‌ای است که ملکوت صلح و نجات مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر و تقدیری در پایان تاریخ بشر است که او با حفظ ماهیت و نوعیت خود تدریجاً ولی جبراً به سوی آن در حرکت است. اما هگل معتقد است ملکوت الهی خود همین سیر تکاملی انسان نوعی (و نوعیت انسانی یا هیأت قومی و اجتماعی آن) است.

طبیعت و تاریخ نیست. (همان: ۳۰۳) فلسفه‌ی تاریخ از نظر منتسکیو شناخت همین اصول کلی و نیروهای محرکه تاریخ است که می‌توان با مهار آن‌ها آینده بشر را مهار کرد. (همان) «ولتر» در ادامه‌ی کار منتسکیو تفسیر اسطوره‌ای رویدادهای تاریخی و در نتیجه تأکید بر نقش قهرمانان، رهبران و حاکمان را طرد کرد و بر آن شد که انسان با حفظ طبیعت و جوهر خود در حال پیشرفتی تدریجی به سوی آگاهی راستین از خویش است. (همان: ۳۰۷) این رأی ولتر که در آن ماکیاولی و دیگران هم با او شریکند، تلقی و دریافتی از تاریخ است که مشخصه‌ی بینش تاریخی رنسانس است. (همان: ۳۰۸) بدین‌ترتیب فضایی پدید آمد که حسب آن آدمی موجودی در حال «پیشرفت تاریخی» قلمداد شد. و بدین معنا می‌توان میان فلسفه‌ی روشنگری و تفکر تاریخی قرابتی آشکار ملاحظه کرد. «لسینگ» شکی ندارد که مشیت الهی دستی حتی در جزئی‌ترین امور یعنی تاریخ جهان دارد (همان: ۳۲۲) و «کانت» اگرچه تاریخ را در قلب فلسفه‌ی خود جای نداده است (گلدمن، ۱۳۸۱: ۲۵۷)، اما بدان مرتبتی والا در منظومه‌ی فکری خویش بخشیده است: به نظر او وقایع تاریخی غایت و هدفی ناخودآگاه دارند که به وسیله‌ی آن هدایت می‌شوند. این غایت که در آثار کانت گاه «نقشه‌ی پنهان طبیعت» و گاه «سرنوشت» یا «تقدیر الهی» خوانده می‌شود عبارت است از «تأسیس جامعه‌ای جهانی که در آن بالاترین حدّ آزادی، قانون‌مداری و صلح پایدار برقرار است».[۵]

بدین ترتیب است که با مفهوم «تاریخ» و «پیشرفت تاریخی آدمی» در قرون هفده و هجده، به‌تدریج سخن از مدینه‌ی، شهر و جامعه‌ای آرمانی و آخرالزمانی در آثار کانت به میان می‌آید.[۶]

۵. کانت در عصر و زمانه‌ای می‌زیست که دولت‌ها و حکومت‌های اروپایی شکل گرفته بودند و منازعات مابین آن‌ها برقراری «صلح» خصوصاً از طریق تشکیل یک حکومت جهانی را مجدداً در روابط بین‌المللی ضرورت بخشیده بود. هابز همکاری میان دولت‌ها جهت تحقق صلح و عدالت را ممکن، عملی و مفید می‌شمرد اما در عین حال استقرار یک حکومت جهانی را برای چنان هدفی لازم نمی‌دانست (لو، ۱۳۹۳: ۲۴) «سن‌پیر» در کتاب «طرح ایجاد صلح پایدار در اروپا»ی خود، تحقّق صلح پایدار را مشروط به آن می‌کرد که فرمانروایان اروپا حق خود برای جنگ یا صلح را به ائتلافی برتر واگذار کنند. (همان) و این رأیی بود که مورد تأیید «روسو» نیز بود (همان: ۲۵). اما روسو برقراری صلح پایدار و طرد جنگ را نه در گرو تشکیل حکومتی جهانی بلکه وابسته به اخلاقی‌بودن و شدن دولت‌ها می‌دانست (همان: ۲۶). کانت در چنین زمانه‌ای است که «ایده‌ی تاریخی جهانی با هدفی جهان‌وطنانه» را به سال ۱۷۸۴ می‌نگارد و در آن متذکّر می‌شود که: تاریخ کلِ نوع بشر در بالندگی و پیشرفت تدریجی به سمت تحقق قابلیت‌های عقلانی اصیل آدمی است» (هَمان: ۲۷). عقلی که منادی فدراسیونی بزرگ از قدرت‌های متحد است. اما او فوراً می‌افزاید که تحقّق چنین فدراسیونی «نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر» تاریخ بشر است (همان). و این همان مطلب اساسی‌ای است که کانت در «صلح پایدار» (۱۷۹۵) خود هم بر آن تأکید دارد: ایجاد «دولتی بین‌الملل حکم عقلانیت است، دولتی که ضرورتاً گسترش می‌یابد تا این‌که تمام مردمان روی زمین را در بر بگیرد». (لو، ۱۳۹۳: ۲۷) به عبارت دیگر کانت هشیار است که در شرایط حاضر ایده‌ی حکومت و جمهوری جهانی برای عملی‌کردن صلح پایدار تحقّق‌پذیر نیست و بنابر توضیحات او تنها اگر الف) هر دولتی نظام سیاسی جمهوری را برگزینند و آزادی و برابری شهروندان را با حاکمیت قانون و نهادهای سیاسی مبتنی بر نمایندگی تضمین نماید، ب) دولت‌های واجد نظام سیاسی جمهوری به فدراسیون صلح بپیوندند، ج) و فدراسیون صلح (اتحادیه‌ی فدرال دولت‌های مستقل و آزاد) «حقّ جهان‌وطنی» (یعنی حقّی که بنابرآن دولت‌ها تنها مجازند به

دیدار سرزمین‌های دیگر بپردازند نه آنکه ممالک دیگر را تسخیر کنند) را پاس دارد، آری تنها با تحقّق این سه شرط است که حکومت جهانی تأسیس و صلح دائمی برقرار می‌شود. (همان: ۲۹-۲۸)

نکته‌ی مهم آن است که کانت در آثار خود گاه از تحقّق «جمهوری جهانی» و در مواردی از «فدراسیون جمهوری‌های آزاد» سخن گفته است. به عبارت دیگر معلوم نیست که از نظر او سرانجام آرمانی پیشرفت تاریخ بشر و دستیابی افراد انسانی به آزادی و برابری، تحت یک حاکم جهانی متحدشده (همان: ۲۹) دقیقاً به چه معناست؟

شارحان آثار کانت درخصوص این مسأله پاسخ‌های متعدّدی ارائه کرده‌اند:

«هابرماس» بر آن است که «فدراسیون جمهوری‌های آزاد و مستقل» (یعنی اتحادیه‌ی داوطلبانه‌ی دولت‌هایی که می‌خواهند با یکدیگر زندگی کنند و در عین حال حاکمیت خود را بر قلمروشان حفظ کنند)، این مرحله گذاری است به سمت سرانجام آرمانی «جمهوری جهانی» (همان: ۳۰). اما «اُتفرید هوفه» (که او را پیچیده‌ترین مفسر هابزی کانت خوانده‌اند) (ادواردز و تاونزند، ۱۳۹۰: ۲۶۵) معتقد است که کانت تحقّقِ عملی جمهوری جهانی واجدِ صلحِ پایدار را ناشدنی می‌شمرد چراکه دولت‌ها هیچ‌گاه به یکدیگر اعتماد نخواهند کرد و فرمانفرمایی خود را به مرجعی بالاتر واگذار نمی‌کنند. (همان: ۲۶۹) «پل گایر» توضیح می‌دهد که کانت در کتاب «صلح پایدار» خود متذکر شده است که تنها سیاستمدار اخلاقی است که «می‌پذیرد والاترین هدف سیاست تحقّق بخشیدن به اهداف اخلاقی صلح جهانی است و اعمال سیاسی‌اش را مطابق این هدف اخلاقی تنظیم می‌کند». (همان: ۲۷۲) به نظر «رایلی» کانت هم تأسیس فدراسیون جمهوری‌های آزاد و مستقل را یک امر ناگزیر تاریخی می‌داند و هم تلاش برای تأسیس آن و دستیابی به صلح را وظیفه‌ای اخلاقی می‌شمارد. (همان: ۲۷۵) یعنی هدف طبیعت آن است که انسان‌ها و دولت‌هایشان به‌نحو داوطلبانه کشمکش‌ها را وانهند و روابطی مبتنی بر عقلانیت را پیشه کنند (همان: ۲۷۵) و.... بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که درست است که کانت از آینده‌ی تاریخی روشنی برای انسان خبر می‌دهد: آینده‌ای که در آن همه‌ی افراد و دولت‌ها به‌نحو صلح‌آمیزی ذیل یک حکومت جهانی گرد آمده‌اند، اما دقیقاً معلوم نیست که۷ شکل‌گیری این حکومت جهانی و صلح دائمی و پایدار آن وضعیتی اجتناب‌ناپذیر، ضروری و حتمی است یا وابسته به شرایط خاصی است که به شرط داوطلب شدن افراد و دولت‌ها در برآوردن آن‌ها حادث می‌شود؟[۸]

۶. تاکنون گفتم که در تاریخ مباحث آرمانشهری و اندیشه درخصوص چگونگی «ملکوت صلح» ابتدا دو دیدگاه ابراهیمی و افلاطونی شکل گرفت که تا مدت‌ها، حداقل در سطح تفکر، منظر افلاطونی بر سنت‌های دینی حاکم بود و تنها از قرون هفده و هجده میلادی است که تفکر ابراهیمی در قالب طرح «پیشرفت تدریجی بشر به سمت آخرالزمانی سعادتمند و صلح‌آمیز» غلبه یافت و خصوصاً در آثار کانت به بیان فلسفی شایان توجهی دست یازید. اما هنوز در پرونده‌ی بحث از «ملکوت صلح» برگ ناخوانده‌ی مهمی وجود دارد که مربوط به تأملات متفکران پس از کانت و بالاخص هگلی است.

ابتدا بگویم که چنان‌که آوردم مشخصه‌ی بینش تاریخی دوره‌ی رنسانس و پس از آن در فلسفه‌ی روشنگری قرون هفده و هجده آن بود که آدمی با حفظ طبیعت و ماهیت خود در حال پیشرفت تاریخی است. متفکران آن دوره تأکید می‌کردند که «انسان چون طبیعت و فطرتی دارد، تاریخ دارد» (کاسیرر، ۱۳۶۰: ۲۴۳). یعنی:

> آنان همگی امید به این داشته‌اند که در پشت جریان زمان و در پس تکثر جلوه‌های حیات انسانی، ویژگی‌های ثابت طبیعت انسان را کشف کنند.

> جاکوب بورکهارت در کتاب «تفکرات درباره تاریخ عالم» گفته است که وظیفه‌ی مورخ عبارت است از کوشش در راه حصول اطمینان از وجود عناصر ثابت و برگشت‌پذیر و نمونه‌وار (تاپییک). زیرا این‌گونه عناصر، قادر به انعکاس‌یافتن در عقل و ادراک وجودی ما هستند. (همان)

دیدیم که این جستجو در کانت بدان‌جا رسید که: طبیعت انسان معطوف به برقراری صلحی دائمی و پایدار در حکومتی جهانی است و او را وامی‌دارد که فدراسیونی از دولت‌های مستقل و آزاد را تشکیل دهد. اما در همان قرن هجدهم و توسط «هردر» ساز مخالفی با این فرض اساسی متفکران دوره‌های رنسانس و روشنگری شنیده می‌شود: از نظر او «انسان طبیعتی ندارد، آنچه دارد تاریخ نامیده می‌شود». (همان: ۲۴۲) هردر از یک «کل» سخن گفت که هریک از حوادث و مراحل برای آن ضرورت داشتند (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۳۲۳) «کل»ی که مشیت آن نوایی واحد و یکنواخت را برنمی‌تابد «بلکه می‌کوشد تا با آفرینش مداومِ نیروهای نو و با نابودکردن نیروهای کهن، به هدف خویش دست یابد». (همان: ۳۲۵) بنابراین هردر نه تنها می‌خواهد «خطوط کلی سیر تاریخ» را برملا سازد بلکه درصدد است تا طلسم «اصل این‌همانی» را درهم شکند. به نظر او تاریخ نشان می‌دهد که «اصل اینهمانی» پنداری بیش نیست. «تاریخ هیچ‌چیز این همانی، هیچ‌چیزی که همواره به یک شکل تکرار شود، نمی‌شناسد» (همان: ۳۲۳). و این مطلب البته چیزی بود که در فلسفه‌ی تاریخ قرن نوزدهم و با وسعت و عمق بیشتر توسط هگل شنیده شد. کاسیرر می‌نویسد: «هردر راهگشای آرمان تازه‌ای در امر تاریخی بوده است. بدون او آثار هگل و رانکه امکان تحقّق نمی‌یافت». (همان: ۲۵۱)

دریافت هگل از تاریخ را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد که: «تاریخ، تحول روح [خدا] در زمان است». (همان: ۳۷۲)

هگل می‌پرسد: اگر می‌پذیریم که حکمت خداوندی در چیزها و موجوداتی نظیر گیاهان و جانوران تجلّی یافته است چرا نباید پذیرفت که حکمت الهی در تاریخ جهانی تجلی یابد و چرا نباید مشیت الهی را در تاریخ نشان داد. (همان) پس هگل درصدد برآمده است که مشیت الهی را در تاریخ نشان دهد. اما هدفی که او برگزیده است مبنای همه‌ی مکتب‌های ایده‌آلیستی از افلاطون تا کانت و فیخته را درهم می‌ریزد. آن مکتب‌ها «به ما توصیه می‌کردند که از جهان واقعی به نظمی عالی‌تر و لطیف‌تر بگریزیم». (همان: ۳۷۳) یعنی بکوشیم جهانی که «هست» را به‌گونه‌ای درآوریم که «باید» باشد (همان: ۳۷۴) و به‌عنوان نمونه و حسب رهنمود کانت بر آن باشیم که حکومتی جهانی واجد صلحی پایدار را در متن جامعه فعلی محقّق داریم. اما از نظر هگل گردن‌نهادن به چنین رهنمودی ملازم است با حمله‌بردن به نظم موجود اجتماعی، سیاسی و تاریخی و ویران‌کردن آن. تخریبی که انقلاب فرانسه شاهد آن بود: انقلابیونی که می‌خواستند عالی‌ترین آرمان‌های اخلاقی (مانند آزادی و برابری) را، بی‌اعتنا به نظم تاریخی امور، در واقعیت محقّق سازند، چنان کردند که ناگهان حکومت وحشت و ترور از آن سر بر آورد. (همان: ۳۷۵-۳۷۴) در حقیقت نقد هگل به آراء فیلسوفانی چون کانت و نیز انقلابیون مُلْهَمْ از آنان این است که: آنان به معقولیت و نظم و قابلیت‌هایی که در واقعیت تاریخی است بی‌توجه بوده‌اند و بی‌خبر بوده‌اند که در واقعیت تاریخی معقولیت و به اصطلاح «باید باشد» هم وجود دارد. آنان باید درمی‌یافتند که واقعیت تاریخی نه تنها واقعیتی معقول بلکه متجسد شدن و به فعلیت درآمدن خود عقل [خدا] است: «آن بصیرتی که... فلسفه باید ما را بدان هدایت کند این است که جهان [و در این‌جا واقعیت تاریخی] چنان است که باید باشد؛ یعنی جهانی است حقیقتاً خوب». (همان: ۳۷۵)

بدین دلیل است که هگل خطای فاحشی به همه‌ی آموزگاران بزرگ فلسفه نسبت می‌دهد: از نظر او نه تنها افلاطون که «کلی» و «مثال» را از «امر محسوس» منفک و جدا شمرده و نه تنها کانت که قلمرو «آزادی» را از «طبیعت» (و زنجیره‌ی ضرورت‌های علت و معلولی آن) مجزّا پنداشته بلکه حتی اسپینوزا که «خدا» را با «طبیعت» یکی و یگانه دانسته، همگی در اشتباه بوده‌اند. هیچ‌کدام آن‌ها دوگانگی «امر جاودانی» (خدا) و آن‌چه «زمانی» است (تاریخ) را برطرف نساخته و در حقیقت هیچ‌کدام آنان متوجه نشده‌اند که عنصر دینی (خدا) داخل در عنصر زمانی (تاریخ) است.[۹] (همان: ۳۷۷)

اما هگل توجه می‌دهد که در نقطه‌ی مقابل این بی‌اعتنایی فیلسوفان به رابطه‌ی درونی میان خدا و تاریخ، تعلیم اساسی مسیحیت یعنی «تجسّد عیسی مسیح» قرار دارد که واقعه‌ای تاریخی و زمانی (و نه مابعدالطبیعی) است. و این در حالی است که حتی متفکری مسیحی چون آگوستین که تأکید دین بر تجسّد عیسی(ع) (و یعنی پیوند میان خدا و تاریخ) را در متن مقدس دریافته است در کتاب «شهر خدا»ی خود همچنان به راه افلاطون می‌رود.[۱۰] (همان: ۳۷۸)

به هر روی هگل در پی آن است که نظم زمانی و تقدم و تأخر تاریخی را همان نظم الهی بخواند (همان) و «ایده» و «کلی» افلاطونی را نه در فضای فوقانی و آسمانی بلکه در فعلیت زندگی اجتماعی بشر و در مبارزات سیاسی او نشان دهد. (همان: ۳۷۹). از این نظر هگل حتی در مقابل «ویکو» و «هردر» قرار می‌گیرد که «تاریخ» را تجلّی خدا می‌دانستند: هگل «تاریخ» را نه صرف تجلّی و نمود خدا بلکه واقعیت خود او لحاظ می‌کرد: «خدا نه تنها تاریخ «دارد» بلکه خودِ تاریخ است». (همان: ۳۸۱)

هگل براساس چنین تحلیلی از «تاریخ»است که با جامعه‌ی آرمانی، حکومت جهانی و صلح

شریعتی با تغییراتی فلسفه‌ی تاریخ هگل را کار گرفته و از تکیه‌ی قرآن بر تاریخ گفته است: اسلام دین تاریخ است و فلسفه‌ی تشیع، فلسفه‌ی تاریخ است. خداوند خود تحقق نهایی رسالت پیامبران و استقرار حکمت، قسط و فلاح انسان را مقدّر کرده و پیروزی مستضعفان زمین و حتی روی‌کارآمدن و به‌دست‌گرفتن رهبری جهان و حاکمیت بر تمام زمین را برای این طبقه تضمین نموده است.

از نظر مطهری آن‌چه ماهیت تاریخ را تشکیل می‌دهد حرکت تدریجی، طبیعی، تکاملی و درمجموع و البته حتمی و ضروری به سمت شکوفایی استعدادهای انسانی، حکومت صالحان، برقراری صلح و منتفی شدن جنگ، عمران و آبادانی تمام زمین، خروج انسان از اسارت شرایط طبیعی و اجتماعی و غرایز حیوانی، تحقّق عدالت و آزادی و محو استکبار و استعباد و... است و آرمانشهر صلح و آزادی و عدالت برخی اسلام‌شناسان معاصر ما نقطه‌ای در «آسمان» یا قلمروی اساساً در «آخرت» نیست بلکه مرحله‌ای است که نوع انسانی در مسیر تکاملی خود بدان می‌رسد.

پایدارِ کانت مرزبندی می‌کند: از نظر او «تصور اینکه همیشه می‌توان از طریق قانونی، از طریق دادگاه‌های بین‌المللی حکمیت، اختلاف‌های ملّتها را حل و فصل کرد، اتوپیای محض است. هیچ حَکَمی وجود ندارد که بتواند در مورد اختلافات میان دولت‌ها داوری کند» (همان: ۳۸۵) . بنابراین رأی کانت مبنی بر شکل‌گیری فدراسیون و شورایی از ملّت‌های آزاد که تضمین‌کننده‌ی روابطی صلح‌آمیز میان ملل باشد، پنداری بیش نیست. هگل تصریح می‌کند که صلح و آزادی‌ای که کانت از آن سخن می‌گوید، تنها مفهومی «صوری» از آن است: یعنی مفهومی که با جهان واقعی (که همان جهان تاریخی است) نسبتی و تماسی ندارد و از متن نظم و ترتیب تاریخی برنمی‌خیزد. به نظر او «ترسیم یک تصویر ایده‌آلی از امور یعنی گذاشتن یک «باید» باشد در برابر جهان تاریخی امور، وظیفه‌ی فلسفه نیست. چنین ایده‌آلیسمی بیهوده و باطل است». (همان: ۳۹۳)

از این سطور نمی‌توان جُز درکی اجمالی از فلسفه‌ی تاریخ هگل به دست آورد:[11] هگل منکر شأن فوق طبیعی و فراتاریخی خداست و او را چنان درون ماندگار جهان و تاریخ می‌سازد که نمی‌توان از آن دو جدا کرد. خدا جدا از خلقتش نیست بلکه مرجع اشیاء است. این «کل» گاهی در طبیعت متجلّی (و بلکه عین طبیعت) است و گاهی دیگر عین تاریخ است. او روحی است که به سوی خودپرورانی است و نامتناهی، مطلق و نامشروطی است که نه در آن سوی طبیعت و تاریخ بلکه فقط در داخل آن است (بیزر، ۱۳۹۳: ۱۰۶). بنابراین حالتی، وضعیتی، دوره‌ای، جایی و زمانی بیرون از خدایی که تاریخ شده است و در قالب نوع انسان و در هیأت قومیتی و جماعتی در سیر و صیرورتی درونی و تکاملی است نمی‌توان تصور کرد که ملکوت صلح، آزادی، عدالت، نجات و رستگاری باشد. هیچ «باید»ی یا «کمالی» ورای این خدای انسان‌مآب در میان نیست. در حقیقت خود این تاریخ الهی و این متحرّک در حال تکامل و مقتضیات و قابلیت‌های دورانی اوست که معرّف ارزش‌های انسانی واقع‌گرایانه است. به دیگر سخن ملکوت صلح و (هر ارزش انسانی دیگر) در ورای اتوپیاگرایی‌ها و پنداربافی‌های متفکران عصر روشنگری (و فی‌المثل کانتی) ماهیت تدریجاً پیشرونده و تکاملی دارد و در نسبت با انسانیت و نوع انسانی در حال تکامل تعریف می‌شود.

۷. با عنایت به آن‌چه گفته شد به نظر می‌رسد که گونه‌شناسی «آرمانشهر»ها را ولو با اختصار تمام به پایان برده‌ام: آرمانشهرها یا از مقوله‌ی افلاطونی‌اند و آرمان صلح و رهایی بشر را در «آسمان» جستجو می‌کنند (و در قرائتی دینی در «آخرت») یا از مقوله‌ی ابراهیمی‌اند که پیگیر گمشده‌ی نجات بشر در زمین و در تاریخ و آخرالزمان بنی‌آدم‌اند. اما صورتِ آخرالزمانی مدینه‌ی فاضله یا صورتی است که بی‌ارتباط با سیر صعودی و نزولی نوع انسان صرفاً در پایان سلسله‌ی زمان بر او حادث می‌شود یا صورتی و فعلیتی است که به سیر صعودی نوع انسان مربوط می‌شود. و در حالت اخیر یا ملکوت صلح و نجات را مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر و تقدیری در پایان تاریخ بشر به شمار می‌آورند که او با حفظ ماهیت و نوعیت خود تدریجاً ولی جبراً به سوی آن در حرکت است (دیدگاه کانتی) و یا ملکوت الهی را خود همین سیر تکاملی انسان نوعی (و نوعیت انسانی یا هیأت قومی و اجتماعی آن) لحاظ می‌کنند.

۸. اکنون می‌توان به مسأله‌ی اصلی نوشتهٔ حاضر پرداخت: این‌که چگونه در متونی از اسلام‌شناسی معاصر «تحلیلی تکاملی از فرجام تاریخی بشر» حاصل آمد؟ مقدمات فوق آشکار می‌سازد که «تلقی و دریافت هگلی از تاریخ» بازیگر ومسأله‌آفرینِ اصلی اندیشه‌ورزی دینی در دیار ماست. بدیهی است که نمی‌توان ادعا کرد که متفکران دین‌پژوه ما همان تلقی و دریافت هگل از تاریخ و از خدا را پذیرفته‌اند و در تأملات اسلامی خود وارد کرده‌اند بلکه ادعا این است که رأی آن‌ها معطوف و مرتبط با دریافت

هگلی از تاریخ و مسأله‌آفرینی آن است. یعنی اندیشمندان ما به خصوص در تدوین جامعه‌ی آرمانی اسلامی خود به رابطه‌ی خدا و مشیت الهی با تاریخ توجه داشته‌اند:

شریعتی در جایی درست‌ترین تعریف «تاریخ» را «علم شدن انسان» قلمداد می‌کند. (شریعتی، م. آ. ۱۶: ۱۴۵) او از یک طرف معتقد است که «بزرگترین فلسفه تاریخ قرون ۱۹ و ۲۰ از آنِ هگل است» (م. آ. ۱۶: ۱۵۲) و از طرف دیگر بر آن است که: فلسفه‌ی تاریخ هگل بسیار مبتذل است و هگل به شکلی مبتذل و نیز در ضدیت با خدا فلسفه‌ی تاریخ خود را به پایان رسانده است. اما شریعتی اضافه می‌کند که او خود ابتدا بدون اجازه‌ی هگل در فلسفه تاریخش دستکاری‌هایی انجام داده و با این دستکاری‌ها آن را به «فلسفه‌ای که از انسان در قرآن استنباط می‌شود» (اسماعیلی، ۱۳۵۹: ۳۰) بی‌نهایت نزدیک کرده است. شریعتی توضیح می‌دهد که:

> هگل به‌طور خلاصه می‌گوید که خداوند یک روح مطلقی بوده اما ناخودآگاه...[۱۲] بعد در طبیعت وارد شده آن روح مطلق، تکامل پیدا کرده در اشیاء طبیعی، بعد وارد موجودی به نام انسان شده و در انسان تکامل پیدا می‌کند و ما هرچه به خودآگاهی بیشتر می‌رسیم، به عقل بیشتر می‌رسیم، به فهم و تکامل بیشتر می‌رسیم، به خدا بیشتر می‌رسیم، تا به جایی که انسان در مسیر تکاملی خودش بازمی‌گردد به آن روح مطلق، یک نوع فلسفه انّا لله و اِنّا الیه راجعون توی فلسفه هگل هست که اگر تعبیراتش را و نوع برداشت‌هایش را عوض کنیم و استخوان‌بندی فلسفه تاریخ را و انسان‌شناسی هگل را استنباط کنیم، استخراج کنیم، درست این فلسفه را می‌گوید. (اسماعیلی، ۱۳۵۹ : ۳۰)

به هر حال شریعتی با چنین تغییراتی فلسفه‌ی تاریخ هگل را پذیرفته و آن را در اسلام‌شناسی خود به کار گرفته است. از نظر شریعتی «در قرآن بیش از هر کتاب و موضوع دیگری به تاریخ تکیه شده است» (شریعتی، م. آ. ۱۹: ۲۲۵) . اسلام دین تاریخ است و فلسفه‌ی تشیع، فلسفه‌ی تاریخ است. (م. آ. ۱۹: ۲۲۳) او سپس در توضیح نگرش تاریخی اسلام می‌گوید: اسلام و تشیع تاریخ را نه بازیچه‌ی هوی و هوس قدرتمندان و زمامداران و قهرمانان بلکه تجلّی اراده‌ی خداوند می‌داند. یعنی هدفی که خداوند از خلق انسان بر روی زمین داشته (که همان تحقق عدل است) باید در تاریخ تحقّق پیدا کند. از نظر شریعتی این اراده، خواسته و مشیت الهی بر تاریخ حاکم است و خداوند خود تحقق نهایی رسالت پیامبران و استقرار حکمت، قسط و فلاح انسان را مقدّر کرده و پیروزی مستضعفان زمین و حتی روی‌کارآمدن و به‌دست‌گرفتن رهبری جهان و حاکمیت بر تمام زمین را برای این طبقه تضمین نموده و با صراحت و قاطعیت اعلام می‌کند که نتیجه‌ی نهایی و اجتناب‌ناپذیر در تنازع تاریخی و نبرد جاری در طول زمان، بقای اصلح است. زمین را نسلی تصاحب خواهد کرد که شایسته‌ی ماندن است (شریعتی، م. آ. ۱۹: ۲۸۲) .

اما شریعتی در آثار خود به‌لحاظ فلسفی وارد این بحث نمی‌شود که: خداوند که بنابر تلقّی اسلامی موجودی ورای طبیعت و تاریخ است چگونه مشیت خود را در تاریخ محقّق ساخته و سیر حوادث را به‌گونه‌ای پیش می‌برد که به‌نحو اجتناب‌ناپذیری به مدینه‌ی عدالت و آگاهی و امامت مستضعفان منجر می‌شود؟ بلکه صرفاً متذکر می‌شود که «بی‌اعتقاد به اینکه تاریخ یک جریان پیوسته است، امکان بحث آخرالزمان [و توجیه باور به امام زمان(ع)] وجود ندارد» (اسماعیلی، ۱۳۵۹: ۸۳).

مطهری هم در جایی تأکید می‌کند که بررسی ایده‌ی مهدویت از دیدگاه فلسفه‌ی تاریخ او را به نتایج شگرف و بزرگی رسانده است. (مطهری، ۱۳۹۱: ۴) به نظر او قرآن این رأی را که «اراده‌ای گزافکار و مشیتی بی‌قاعده و بی‌حساب سرنوشت‌های تاریخی را دگرگون می‌سازد» به شدت نفی کرده و برعکس آن تعلیم می‌دهد که قاعده‌های ثابت و تغییرناپذیر بر سرنوشت اقوام حاکم است. (همان: ۱۸) علاوه بر آن مطهری خاطرنشان می‌سازد که از نظر قرآن جامعه‌ها سیری طبیعی و تکوینی به سوی جامعه‌ی یگانه و فرهنگ یگانه (مطهری، ۱۳۷۴، م. آ. ۲: ۶۸) و حکومت جهانی واحد (مطهری، ۱۳۹۱: ۵۲) دارند. اسلام براساس چنین دیدی از انسان و جهان به طرح مفهوم «مهدویت» پرداخته است (مطهری، ۱۳۷۴، م. آ. ۲: ۳۶۶) و با طرح آن درصدد است تا به مخاطبان خود بیاموزد که: «انسان تدریجاً از لحاظ ارزش‌های انسانی به مراحل کمال خود یعنی به مرحله‌ی انسان ایده‌آل و جامعه‌ی ایده‌آل نزدیکتر می‌شود، تا آنجا که در نهایت امر، حکومت عدالت، یعنی حکومت مهدوی(ع)... مستقر خواهد شد...». (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۱) خلاصه آن‌که از نظر مطهری این حرکت تدریجی، طبیعی، تکاملی و فی‌المجموع و البته حتمی و ضروری به سمت شکوفایی استعدادهای انسانی،[۱۳] حکومت صالحان، برقراری صلح و منتفی شدن جنگ، عمران و آبادانی تمام زمین، خروج انسان از اسارت شرایط طبیعی و اجتماعی و غرایز حیوانی، تحقّق عدالت و آزادی و محو استکبار و استعباد و... است که ماهیت تاریخ را تشکیل می‌دهد.[۱۴]

نکته‌ی مهم دیگر آن است که بنابر توضیحات مطهری این «رحمت» و «ربوبیت» الهی است که در طول تاریخ (یعنی همان حرکت تکاملی انسان) جریان دارد، تکامل می‌یابد و سرانجام به نهایت خود می‌رسد. قرآن نوید می‌دهد که رحیمیت، ربوبیت و اکرمیت خداوند ظهور و بروز خواهد یافت اما وفق قاعده‌ای که در ظهور هریک از اسماء الهی برقرار است. به عبارت دیگر ظهور و بروز اسم رحمان و اسم رحیم و اسم ربّ هم مکانیسم و عامل طبیعی خاص خود را دارد که شرح آن در این مختصر نمی‌گنجد. تنها به ذکر این مطلب بسنده می‌کنم که از نظر مطهری (و براساس مبانی فلسفی خاص او) رابطه و نسبت اراده و مشیت الهی یا صفات و اسماء باری‌تعالی با عواملی که در طبیعت و در بحث تاریخ دست‌اندرکارند، رابطه‌ای طولی است نه عرضی. اراده و مشیت الهی هیچ‌گاه در حدّ یک علت و عامل طبیعی یا تاریخی ظاهر نمی‌شود بلکه تنها از طریق عوامل طبیعی و تاریخی تحقق می‌یابد.۱۵

۹. اکنون به راحتی می‌توان به «نتیجه‌ی نهایی» پرداخت: آرمانشهر برخی اسلام‌شناسان معاصر ما (یعنی جایی که از نظر آنان ارزش‌هایی نظیر صلح، آزادی، عدالت و نجات و رستگاری تحقّق می‌یابد) نقطه‌ای در «آسمان» یا قلمروی اساساً[۱۶] در «آخرت» نیست بلکه مرحله‌ای است که نوع انسانی در مسیر تکاملی خود بدان می‌رسد. شکل‌گیری این مرحله بنابر مشیت الهی و ربوبیت، رحیمیت و رحمانیت اوست که از طریق عوامل انسانی خاص (حق‌طلبان، موحدان، مصلحان و مستضعفان) ظهور و بروز می‌یابد. این تحلیل نشان می‌دهد که آرمانشهر مورد بحث براساس توجهی جدّی به مفهوم تاریخ و قبولِ طرحی و جهتی حتمی و ضروری در حوادث تاریخی تعریف شده است و در آن از نسبت خاصی بین مشیّت الهی و تاریخ سخن به میان می‌آید و... در یک کلام می‌توان گفت که در آثار متفکران نامبرده، ردّ پای تأملات جدید درخصوص تاریخ و به‌ویژه طرح مباحثی که هگل بدان‌ها توجه داده است، آشکار است.[۱۷] البته در جای دیگری باید به این پرسش دامن زد که قبول آرمانشهری براساس مفهوم «تکامل تاریخی» چه پیامدهایی به دنبال دارد و چگونه مباحث بنیادینی چون «ختم نبوّت»، «اجتهاد»، «ربط ثابت به متغیر»، «دین اخروی یا دنیوی»، «ایدئولوژیک‌اندیشی»، «مواجهه با دنیای

مدرن» و... را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. علاوه بر آن بازگشت به دینی (یا تفسیری از دین) که در آن «آرمانشهری اخروی» محوریت دارد (همان که به «دین اخروی» شهرت یافته است) هم مسأله‌ی مهمی است که تبیین و توضیح می‌طلبد. پرسش این است که: چرا و چگونه تلاش برای دستیابی به دنیایی بهتر و آینده‌ای روشن‌تر و در واقع تلاش برای تحقق آرمانشهری زمینی، محقّقانی را به طرح مجدّد «دین اخروی» سوق داده است؟

پی‌نوشت‌ها

(Endnotes)

۱. این دوگانه به نامهای دیگری نظیر یونانی، سامی (یا عبری) هم خوانده می‌شود.

۲. «افلاطون معتقد است هدف فلسفه و سیاست هر دو، به‌بارآوردن صلح است و نه جنگ. اما با اینهمه افلاطون صلح‌طلب نیست. او معتقد است که شهر نیک‌بنیاد باید آمادگی جنگ هم داشته باشد...». (لطفی، ۱۳۹۱: ۲۱۵)

۳. اگرچه کالون هم از مظلومان، بردباری در برابر ظلم را طلب می‌کند. از نظر او: «در هیچ صورتی، رعیت را نمی‌رسد که در برابر فرمانروای جائر از خود پایداری نشان دهد، بلکه تنها می‌تواند به خداوند پناه ببرد و کمک او را به زاری طلب کند. قدرت فرمانروا از خداوند ناشی شده است، اوست که کسی را ملک می‌بخشد و از کسی می‌گیرد». (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۷۵) به عبارت دیگر خداوند رعیت را تنها به اطاعت و قبول ستم امر کرده و از ارتکاب به شورش نهی نموده است و خود فرمانروای جائر را به سزای اعمال بدش می‌رساند(همان). شهریاران حتی اگر همچون دزدان سر گردنه، خانه‌های مردم را چپاول کنند، به زنان و دوشیزگان تجاوز نمایند و بی‌گناهان را به قتل رسانند (همان: ۳۷۳). تکلیف رعیت اطاعت است و بس (همان: ۳۷۴) چرا که فرمانروایان قدرت خود را از خدا می‌گیرند(همان: ۳۷۳).

۴. ذکر این مطلب ضروری است که مفهوم ابراهیمی و آخرالزمانی آرمانشهر ماقبل قرون هفده و هجده میلادی، مفهومی مرتبط و معطوف به سیر صعودی یا نزولی نوع انسان نبود، بلکه صورتی و وضعیتی لحاظ می‌شد که صرفاً در پایان سلسله ی زمان بر او حادث می گردید.

۵. ر. ک. به: احمدی، ۱۳۹۲: ۲۲

۶. نوشته‌های کانت درباب فلسفه‌ی تاریخ عبارتند از:

ـ معنای تاریخ عمومی با مقصدی جهان‌وطنی (۱۷۸۴). از این مقاله ی کانت ترجمه‌ای به زبان فارسی با عنوان «رشد عقل» و با مشخصات زیر فراهم آمده است:

کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۳). رشد عقل. ترجمه‌ی منوچهر صانعی درّ‌ه‌بیدی. تهران: انتشارات نقش و نگار.

ـ مروری بر ایده‌های هردر درباب فلسفه تاریخ انسان (۱۷۸۵)

ـ حدس‌هایی درباب آغاز تاریخ بشر (۱۷۸۶)

ـ درباره این گفته عادی «این ممکن است به لحاظ نظری صادق باشد، اما در عمل به کار نمی‌آید» (۱۷۹۳)

ـ صلح پایدار (۱۷۹۵)

ـ کشاکش دانشکده‌ها (۱۷۹۸)

۷. و البته این مسأله‌ای بسیار اساسی است که به‌نحو دیگری در آثار هگل و مارکس هم مطرح می‌شود.

۸. برای دریافت شرح بیشتر از بحث صلح پایدار کانت به دو منبع زیر رجوع کنید:

محمودی، سیدعلی. (۱۳۸۴). فلسفه سیاسی کانت. تهران: نشر نگاه معاصر.

O'Neill, O. (1989). Constructions of Reason. Cambridge University.

۹. نقد اساسیِ هگل به فیلسوفان گذشته آن است که آنان اساساً به «زمان» بی‌اعتنا بوده‌اند و آن را امری غیرواقعی و غیرجوهری لحاظ کرده و به همین دلیل که جوهری واجد صورتی ثابت نیست آن را شایسته تأمل فلسفی ندانسته‌اند. (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۳۷۷)

۱۰. اگرچه توجه به «نظم زمانی» و «تاریخ» گریبان‌گیر اوست.

۱۱. برای درکی مفصل‌تر از تلقی هگلی تاریخ می‌توان به‌عنوان نمونه به منابع زیر رجوع کرد:

بیزر، فردریک. (۱۳۹۳). هگل. ترجمه سید مسعود حسینی. چاپ دوم. تهران: انتشارات ققنوس.

McCarney, Joseph. (2000). Hegel on History. London: Routledge.

۱۲. نقطه‌چین از منبع اصلی است.

۱۳. ر. ک. به: احمدی، ۱۳۹۳، درس چهارم از کتاب آرمانشهر (براساس آراء مرتضی مطهری).

۱۴. ر. ک. به همان: ۲۸.

۱۵. شرح این مطلب را در مقاله زیر آورده‌ام:

احمدی، علی‌اکبر. (پاییز و زمستان ۱۳۹۰). «مطهری و الهیات جدید» در حکمت معاصر. سال دوم، شماره دوم:ص ۱-۱۶.

۱۶ . کلمه‌ی «اساساً» را به این دلیل آوردم که بگویم آرمانشهر آنها «اولاً» و «صرفاً» در آخرت نیست و آنها تأکید دارند که «دنیا مزرعه آخرت است» و «معاش مقدمه معاد است».

۱۷. در نوشته‌ی حاضر نام دو متفکر در اسلام‌شناسی معاصر، شریعتی و مطهری، را کنار هم آورده‌ام تا نشان دهم که آن دو در فضای واحدی نفس می‌کشیدند و درگیر حلّ مسأله واحدی بوده‌اند. اما این سخن بدین معنا نیست که تحلیل آن دو از «مسأله» مورد بحث و «راه‌حلّ» آنها یکی بوده است. شرح این مطلب

البته در این مختصر نمیگنجد.

منابع

احمدی، علی‌اکبر. (پاییز و زمستان ۱۳۹۰). «مطهری و الهیات جدید» در حکمت معاصر. سال دوم، شماره دوم:ص ۱-۱۶.
ـــــــــــــــــ. (۱۳۹۲). دوران نقادی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ـــــــــــــــــ. (۱۳۹۳). آرمانشهر براساس آراء مرتضی مطهری. چاپ اول. تهران: انتشارات یگانه‌اندیش.
اسماعیلی، حمیدرضا (تهیه و تنظیم). (۱۳۵۹). فلسفه تاریخ از متن آثار دکتر علی شریعتی، آموزش ایدئولوژی دفتر چهارم. تهران.
بیزر، فردریک. (۱۳۹۳). هگل. ترجمه سیّد مسعود حسینی. چاپ دوم. تهران: انتشارات ققنوس.
شریعتی، علی. (بی‌تا). مجموعه آثار ۱۶ (اسلام‌شناسی (۱) . چاپ سوم. تهران: چاپ پژمان.
ـــــــــــــــــ. (۱۳۸۰). مجموعه آثار ۱۹ (حسین وارث آدم). چاپ نهم. تهران: شرکت انتشارات قلم.
طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۷۴). ابن‌خلدون و علوم اجتماعی. چاپ اول. تهران: طرح نو.
ـــــــــــــــــ. (۱۳۸۲). جدال قدیم و جدید. چاپ اول. تهران: نشر نگاه معاصر.
فرهادپور، مراد. (۱۳۷۸). عقل افسرده. چاپ اول. تهران: طرح نو.
کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۰). فلسفه و فرهنگ. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
ـــــــــــــــــ. (۱۳۷۰). فلسفه روشنگری. ترجمه یدا... موقن. چاپ اول. تهران: انتشارات نیلوفر.
ـــــــــــــــــ. (۱۳۷۷). اسطوره دولت. ترجمه یدا... موقن. تهران: هرمس.
کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۳). رشد عقل. ترجمه منوچهر صانعی درّهبیدی. تهران: انتشارات نقش و نگار.
گالووی، آلن داگلاس. (بیتا). پاننبرگ: الهیات تاریخی. ترجمه مراد فرهادپور. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
گلدمن، لوسین. (۱۳۸۱). کانت و فلسفه معاصر. ترجمه پرویز بابایی. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
لطفی، محمدحسن (مترجم). (۱۳۹۱). «افلاطون» در مهرنامه، ویژه جنگ و صلح. پائیز ۹۱.
لو، کاترین. (۱۳۹۳). حکومت جهانی (از مجموعه دانشنامه فلسفه استنفورد). ترجمه مهدی پارسا. چاپ اول. تهران: انتشارات ققنوس.
محمودی، سیدعلی. (۱۳۸۴). فلسفه سیاسی کانت. تهران: نشر نگاه معاصر.
مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری(۲). (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی شامل: انسان و ایمان، جهان‌بینی توحیدی، وحی و نبوت، انسان در قرآن، جامعه و تاریخ، زندگی جاوید یا حیات اخروی). چاپ چهارم. تهران: انتشارات صدرا.
ـــــــــــــــــ. (۱۳۹۱). قیام و انقلاب مهدی(ع) از دیدگاه فلسفه تاریخ. چاپ چهل و پنجم. تهران: انتشارات صدرا.

McCarney, Joseph. (2000). Hegel on History. London: Routledge.
O'Neill, O. (1989). Constructions of Reason. Cambridge University.

صلح صوفی

مبانی نظری رویکرد صوفیّه به مقوله‌ی صلح

باقر صدری‌نیا

اشاره

برخلاف آن‌چه در نگاه نخست به نظر می‌رسد تصوف درگذر تاریخ جریان کاملاً یک‌دست و واحدی نبوده و طیف‌ها ومشرب‌های گونه‌گونی را در بر می‌گرفته است، این طیف‌ها وجریان‌ها باوجود مشترکات در پاره‌ای مبانی و معتقدات، تمایزهای نظری درخور توجهی بایکدیگر داشتند که در رفتار وسلوک اجتماعی آنان بازتاب می‌یافت. در این مقاله نویسنده با صرف‌نظر از شاخه وشعبه‌های فرعی و با مقداری تسامح دو طیف را درگستره‌ی جریان عام تصوف ازیکدیگر تفکیک کرده است که با دو نوع جهان‌بینی وتلقی از خدا و انسان، عملکرد اجتماعی متفاوتی را عرضه داشته‌اند . آن‌گاه نشان داده است که رویکرد آنان به مقوله‌ی صلح چگونه از نوع تلقی آن‌ها از خدا وانسان متأثر بوده است.

مقدمه

سخن‌گفتن در باب صلح صوفی، یا چند و چون رویکرد متصوّفه به مقوله‌ی صلح بدون تحدید و تبیین حوزه‌ی بحث بر اساس سنجیده‌ای نهاده نخواهد شد، بدین منظور پیش از ورود به بررسی موضوع، دو نکته درخور یادآوری به‌نظر می‌رسد. نخست این‌که مقصود از صلح در این مقال، صلح سلبی به‌معنای متارکه‌ی جنگ و رسیدن به وضعیت غیرجنگی نیست، بلکه منظور صلح ایجابی در مفهوم نوعی زیست مسالمت‌آمیز، مداراجویانه، روادارانه و توأم با تساهل، اغماض و رأفت با اقشار گونه‌گون اجتماعی، به‌ویژه پیروان ادیان و مذاهب دیگر، هنجارگریزان و هنجارشکنان و دگراندیشان است. دیگر این‌که تصوّف جریان اندیشگی و رفتاری یکدست درگذر تاریخ نبوده بلکه همواره طیف متنوعی از گرایش‌ها و مشرب‌های اعتقادی و مشی‌های اجتماعی را در بر می‌گرفته است که با وجود اشتراک در پاره‌ای از مبادی و معتقدات، تمایزهای درخور اعتنایی با یکدیگر داشته‌اند . از این‌رو در بررسی رویکرد متصوفه نسبت به موضوع صلح، باید این تمایزهای اعتقادی و رفتاری را پیش چشم داشت.

درخصوص مقوله‌ی صلح در مفهوم ایجابی آن دو نوع رویکرد متفاوت را در سیرت و سنّت مشایخ تصوّف می‌توان از هم تفکیک کرد. این تمایز به‌ویژه در کنش‌های اجتماعی آنان در مواجهه با پیروان ادیان و مذاهب دیگر، مسلمانان دگراندیش و دارای گرایش‌های متفاوت با قرائت رسمی و رایج از دین و شریعت و نیز مسلمانان لغزش‌کار و به تعبیر غزالی «اهل فسق» نمود آشکاری داشته است. جمعی از بزرگان تصوّف چنان‌که حالات و مقامات آنان گواهی می‌دهد در مواجهه با این افراد و گرایش‌ها با اغماض و احترام و رأفت و محبت رفتار می‌کردند، در مقابل گروهی دیگر رفتاری توأم با تحقیر و توهین و تندی و خشونت در پیش می‌گرفتند.

به‌نظر می‌رسد این تمایز در رویکرد آنان به صلح که در سلوک اجتماعی آن‌ها تبلور عینی می‌یافت از مبانی معرفتی و تلقی متفاوت آنان از خدا و انسان نشأت می‌گرفت. تردیدی نیست که نظام معرفتی و هستی‌شناختی آدمی تأثیر قابل ملاحظه‌ای در رفتار و عملکرد اجتماعی او برجای می‌نهد و نحوه‌ی تلقی هرکسی از هستی و جهان در نوع انسان‌شناسی و تلقی او از نظام و مناسبات اجتماعی تأثیر خواهد گذاشت. (← شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۶۰) با چنین فرضی است که بحث در باب رویکرد آنان به صلح، پیوند وثیقی با طرز تلقی آن‌ها از خدا و انسان می‌یابد.

از میان متصوفه آن طیفی که بر صفات رحمانی خدا تأکید داشتند و انسان را به خودی خود و»بما هو انسان «واجد کرامت وحرمت می‌دانستند ، درمواجهه با دگراندیشان ، پیروان ادیان و مذاهب و نیز لغزش‌کاران وهنجارگریزان، رفتاری صلح‌جویانه توأم با رأفت ومحبت واغماض در پیش می‌گرفتند؛ حال آن‌که گروهی که به صفات قهاری خدا بیش از صفات رحمانی او تأکید می‌ورزیدند ومنزلت وحرمت انسان را در دوری و نزدیکی او به کانون‌های قدسی می‌سنجیدند، در مقابل چنین کسانی رفتارهای عتاب‌آلود ، خشم‌آگین وحرمت‌شکنانه بروز می‌دادند.

تلقی دوگانه از خدا

در ورای اعتقاد به وحدانیت خدا، موضوع صفات الهی همواره مقوله‌ای مورد بحث و مناقشه در میان نحله‌های مختلف اسلامی از جمله صوفیه بوده است. قطع نظر از مباحث و مناقشات کلامی که برخی از نظریه‌پردازان و مؤلّفان متون عرفانی از جمله مستملی بخاری نیز به تفصیل در باب آن سخن گفته‌اند (← مستملی بخاری: ۳۳۹ ـ ۲۳۹) آن‌چه به موضوع «صفات الهی» در سپهر اندیشه‌ی عرفانی و صوفیانه جایگاه

و اعتبار پراهمیتی می‌بخشد، تأثیر این صفات و نحوه‌ی تلقی از آن‌ها در سلوک صوفی به‌طور عام و رفتار و سلوک اجتماعی او به‌طور خاص است. در منظومه‌ی تفکر عرفانی، مبحث صفات علاوه بر ابعاد کلامی و نظری آن، از آن‌روی واجد اهمیت ویژه‌ای است که نحوه و نوع تلقی از آن، روان‌شناسی فردی و رفتار اجتماعی صوفی را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهد و به حالات روحی، روانی و مشی و مشرب اجتماعی او صبغه و سویه‌ی متفاوتی می‌بخشد. به همین‌جهت نیز تأمل در این زمینه از منظر بحث ما اهمیت می‌یابد.

چنان‌که می‌دانیم از دیرباز متکلمان مسلمان و به‌تبع آن‌ها مؤلّفان و نظریه‌پردازان تصوّف، صفات الهی را به صورت‌ها و انواع مختلف تقسیم کرده‌اند که صفات جمالی و جلالی از آن جمله است. بی‌گمان این تقسیم‌بندی ریشه‌ی قرآنی دارد، صفات جمالی مشتمل بر صفاتی است که ناظر بر رحمانیت خداست و صفات جلالی دربرگیرنده‌ی صفات قهّاری اوست. تقسیم صفات خداوندی بر جمالی و جلالی به لحاظ نظری چندان مناقشه برانگیز نبوده و بیش و کم مقبول و مورد اتفاق بوده است اما با گذر از حیطه‌ی نظر و گام نهادن به حوزه‌ی عمل، بحث در این‌باب دامنه گرفته و مجادلات و مناقشات گونه‌گونی را برانگیخته‌است.

منشأ این مجادلات را باید در میزان و نوع توجه سالک به هریک از صفات جمالی و جلالی و تأثیر آن بر احوال وی در طی مراحل سلوک جست. عطف توجه به هر یک از آن‌ها پیامدهای روانی و عملکرد اجتماعی متفاوتی را به همراه می‌آورد، چنان‌که در تاریخ تصوف نیز موجبات شکل‌گیری دسته‌بندی‌های متفاوت و مجادلات نظری بسیاری را فراهم آورده است.

الف) توجه به صفات جلالی وتأثیرآن بر عملکرد اجتماعی متصوفه

سالک آن‌گاه که در روند سلوک خود به صفات جلالی حق می‌نگرد و همواره قهاریت، جباریت و منتقم بودن او را پیش چشم می‌آورد، دلش از خوف و خشیت مالامال می‌شود. این خوف همواره او را از فرجام کار و روز بازپسین نگران می‌دارد. او پیوسته در بیم و هراس از خشم، عتاب و عقوبت خدا به‌سرمی‌برد. خدایی که در کمین نشسته است تا اگر خطا و لغزشی از او سرزند به‌وسیله‌ی فرشتگان موکلش ثبت کند و وی را به کیفر لغزش‌ها و خطاهایش برساند. در این نوع تلقی از خدا «خوف» لازمه‌ی پیمودن راه حق و عامل مصون‌داشتن صوفی از ارتکاب خطا و جاذبه‌های فریبنده‌ی دنیا، زهدپیشگی و عزلت و انزوا است. از این‌رو در تعالیم آن گروه از مشایخ تصوف که توجه‌شان معطوف به صفات جلالی و قهّاریت خداوند است «خوف» چنان اهمیتی دارد که به گفته‌ی ابوسلیمان دارانی اگر از دلی مفارقت کند آن دل ویران شود. (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۹۰) به همین جهت باز به گفته‌ی او «دل باید که هیچ چیز بر وی غلبه نگیرد مگر خوف زیرا که [چون] رجا بر دل غلبه گیرد، دل تباه شود (← همان: ۱۹۴) این کلام منسوب به ذوالنون مصری هم، چنین دیدگاهی را بازتاب می‌دهد: «مردمان تا ترسکار باشند بر راه باشند و چون ترس از دل‌های ایشان بشد، راه گم کردند.» (همان: ۱۹۳)

غلبه‌ی خوف بر احوال سالک و بیمناکی از کیفر حق‌تعالی، روان‌شناسی فردی ویژه‌ای را در پی می‌آورد و او را همیشه مضطرب و محزون می‌دارد. گاهی این حزن چنان بر وجود او سیطره می‌یابد که سالک را به تندیسی از اندوه مبدل می‌سازد، برخی از بزرگان تصوّف، نماد چنین حزنی معرفی شده‌اند. از جمله درباره‌ی فضیل عیاض گفته‌اند «چون فضیل فرمان یافت، اندوه از پشت زمین برخاست.» (همان: ۲۱۰) و در مورد حسن بصری که صوفیه او را از پیشوایان نخستین خود می‌شمارند نوشته‌اند که: «هرگز حسن بصری را ندیدی مگر پنداشتی که به نوی وی را مصیبتی افتاده‌است». (همان) بدین‌ترتیب غلبه‌ی خوف، حزن را بر وجود سالک مستولی می‌کرد و او را گرفتار دل‌نگرانی و قبض می‌داشت. چنین کسی از جنبه‌ی روان‌شناختی

پیوسته دستخوش اضطراب مزمن بود، با سیمایی گرفته، عبوس و افسرده و جبینِ پرچین. این درون مضطرب و هراس‌آلود، مستعدِ دو نوع کنش گریز و ستیز بود. گریز از دنیا و لغزش‌هایی که حضور در جامعه، صوفی را در معرض آن‌ها قرار می‌داد و پناه‌بردن به عزلت و انزوا و ستیز با هرآن‌چه آن را موافق معتقدات خود نمی‌یافت. کنش گریز هنگامی بروز می‌کرد که صوفی از اقتدار و توان تأثیرگذاری لازم برخوردار نبود امّا آن‌گاه که به اقتدار معنوی و دنیوی دست می‌یافت و زمینه‌ی مساعدی برای اجرای معتقدات و اِعمال منویاتش فراهم می‌آمد نوبت کنش ستیز فرا می‌رسید.

با این تلقی از خدا و با این خصوصیات روان‌شناختی هنگامی که صوفی مراحل کمال را طی می‌کرد و به زعم خود و مریدانش به نهایت راه می‌رسید و ولیی از اولیای خدا شمرده می‌شد، به نمایندگی از خدا با بندگان خطاکار او همان‌گونه رفتار می‌کرد که گمان می‌برد در روز قیامت خدا خود چنان خواهدکرد؛ به‌ویژه آن‌گاه که نفوذ معنوی او با نوعی قدرت دنیوی پیوند می‌یافت. در چنین جایگاهی شیخ خود را مأمور و موظف به اجرای تمام اوامر و نواهی خدا و کلیت شریعت می‌دانست و شریعت نیز در نظر او متصلّب و فاقد هر نوع انعطاف و قبض و بسط بود و در هر زمان و مکانی و در مورد هر کسی به یکسان باید اِعمال می‌شد، به‌ویژه آن‌گاه که منکری صورت می‌گرفت، غیرت فقیهانه‌ی او به خروش می‌آمد و جز با کیفر خطاکار آرام نمی‌گرفت.

این نوع کنش‌های عتاب‌آلود غالباً در میان آن گروه از متصوّفه بروز می‌کرد که به «اهل صحو»۱ معروف بودند و تصوف آن‌ها صبغه‌ی شریعت‌مدارانه و فقیهانه داشت. اینان رابطه‌ی انسان و خدا را صرفاً رابطه‌ی عبد و معبودی می‌دانستند که براساس آن بنده پیوسته مکلّف به انجام فرایض و بایدها و نبایدهایی بود که در شریعت مقرّر شده است و شریعت نیز نزد آنان

تصوّف جریان اندیشگی و رفتاری یکدست در گذر تاریخ نبوده بلکه همواره طیف متنوعی از گرایش‌ها و مشرب‌های اعتقادی و مشی‌های اجتماعی را در بر می‌گرفته است که با وجود اشتراک در پاره‌ای از مبادی و معتقدات، تمایزهای درخور اعتنایی با یکدیگر داشته‌اند.

با وجود تنوع مشرب‌ها و گرایشات صوفیه، دو رویکرد متمایز به صلح را می‌توان مشخص کرد که در سلوک اجتماعی آن‌ها تبلور عینی می‌یافت و از مبانی معرفتی و تلقی متفاوت آنان از خدا و انسان نشأت می‌گرفت.

مجموعه‌ای از احکام و موازین متصلّب و غیرمنعطفی بود که در هر حال باید به‌دست کسانی که به ولایت رسیده‌اند اجرا شود. چنین تلقی‌ای از خدا راهی برای سلوک صلح‌آمیز با غیرهم‌کیشان و لغزش‌کاران باقی نمی‌گذاشت و رابطه‌ی صوفی با چنین کسانی همواره مبتنی بر طرد و انکار بود. این قبیل رفتارهای توأم با خشم و خشونت به‌ویژه در حالات برخی از مشایخ تصوف از جمله شیخ ابواسحق کازرونی (متوفای۴۲۶ق)، خواجه عبدالله انصاری (متوفای۴۸۱ق) و شیخ احمدجام (متوفای۵۳۶ق) ذکر شده است. (برای دیدن نمونه‌هایی از کنش عتاب‌آلود آنان ← محمودبن عثمان، ۱۳۳۳: ۱۴۳؛ غزنوی،۱۳۸۴: ۷۲، ۷۶، ۷۷، ۱۲۶، ۱۷۸؛ نظامی عروضی، ۱۳۶۸: ۸۵ ؛ زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۷۶، ۷۷، ۸۱، ۲۱۸)

ب) تأثیر توجّه به صفات جمالی بر صلح‌خواهی صوفی

آن گروه از صوفیانی که توجه افزون‌تری به صفات جمالی حق معطوف می‌داشتند، خدا را جمیل و مظهر اعلای جمال می‌دانستند. خدای آنان رئوف و رحیم بود و در هر حال رحمت او بر هر چیزی ـ حتی بر قهاریت او ـ غلبه داشت. چنین خدایی دوست‌داشتنی بود نه ترسیدنی. این تلقی از خدا دل سالک را از امید سرشار می‌کرد و نه‌تنها او بیمناک از فرجام کار خویش نبود بلکه همواره خود را در معرض الطاف حق می‌پنداشت. او اهل رجا بود و امیدوار به بخشایش خدا و به همین دلیل نیز بسط بر حال او غلبه داشت و پیوسته با انبساط‌خاطر و فراغبال می‌زیست.

اگر کسانی مانند بوسهل زجاجی پس از مرگ به این حقیقت وقوف می‌یافتند که کار آسان‌تر از آن‌است که می‌پنداشتند، او در همان حال حیات به این حقیقت ایمان داشت و کار آخرت را آسان می‌دید.

قشیری از استاد ابوعلی دقّاق نقل می‌کند که «استاد امام ابوسهل صعلوکی رحمه‌الله بوسهل زجاجی را در خواب دید. گفت: حالت چون است؟ گفت: کار آسان‌تر از آن‌است که می‌پنداشتم.» (قشیری: ۲۰۲)

در نظر چنین کسی کار آخرت به‌سامان بود و همین اعتقاد همواره او را به رحمت بسیار خدا امیدوار می‌کرد و دلش را با وعده‌های نیکوی حق شاد می‌داشت. به‌سبب این انبساط و شادی درونی، او مستعد وجد و سرور و سماع بود. (همان: ۱۹۹)

جهان نیز در نظر او جلوه‌ای از جمال خدا بود و به بهترین صورت آفریده شده بود با زیبایی‌های بی‌شمار که هر یک زیبایی حق را فرایاد می‌آورد و صوفی در این مظاهر آفرینش جمال حق را به‌عیان می‌دید. از همین‌رو به این جهان که مبتنی بر «نظام احسن» بود و جلوه‌ای از جمال معشوق ازلی، عشق می‌ورزید: عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست.

در این تلقی از جهان، عزلت و انزوا و عدم بهره‌مندی از مواهب هستی معنایی نداشت. مرد آن بود که به گفته‌ی ابوسعید ابی‌الخیر «در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان بازار در میان خلق ستد و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه، به‌دل، از خدای غافل نباشد.» (محمد منور، ۱۳۶۶: ۱۹۹)

چنین استنباطی از خدا و رابطه‌ی او با جهان و انسان، مستعد سازگاری، عطوفت، تسامح و رواداری در سلوک اجتماعی و صلح‌جویی است.

دو نوع انسان‌شناسی، دوگونه رویکرد به صلح

نگاه دو جریان صوفیانه به انسان نیز با وجود پاره‌ای مشابهت‌ها، تفاوت‌های بنیادی دارد. در نگاه جریانی که ناظر بر صفات جلالی خداست و اساس تفکرش بر زهد و خوف مبتنی است ارزش انسان با میزان پایبندی او به اوامر و نواهی مصرّح در شریعت سنجیده می‌شود. در این تلقی گویی انسان به خودی خود

فاقد حرمت و اعتبار است و به میزانی که به کانون قدسی ـ شریعت، خدا ـ نزدیک می‌شود ارج و حرمت می‌یابد، از همین‌رو کسانی که به هر میزان از این کانون قدسی فاصله می‌گیرند خواه آنان که پیرو آیین دیگرند و خواه کسانی که در عین مسلمانی در آداب شریعت بی‌مبالاتند و یا دیدگاه متفاوت با اهل سنت و جماعت (تلقی رسمی از دین و شریعت) دارند به همان اندازه حرمت خود را از دست می‌دهند و درخور طرد، لعن، انکار و حتی قتل می‌شوند.

با چنین نگاهی حقوق واقعی انسان‌ها در مناسبات اجتماعی به جایگاه و موقعیت دینی و ایمانی آن‌ها وابسته است و قائل شدن به حقوق ذاتی یکسان برای همه‌ی انسان‌ها معنایی ندارد. (← کدیور، ۱۳۸۷: ۱۲۲ـ۱۲۱).

برخلاف چنین دیدگاهی، اقوال و احوال گروهی دیگر از بزرگان تصوّف و عرفان نشان‌دهنده‌ی تلقّی متفاوتی از انسان و حقوق اوست. در این تلقّی انسان به خودی خود و «بما هو انسان» واجد شرافت و کرامت ذاتی است. همین که خداوند بدو جان بخشیده است او را از حلیه‌ی شرافت و حرمت بهره‌مند داشته است. به عبارت دیگر انسان اعم از مسلمان و غیرمسلمان، نیکوکار و لغزش‌کار به‌سبب انسان‌بودن و برخورداری از روح خدایی، دارای منزلت و قداست خاص و واجد حقوق و ارزش است. براساس چنین دیدگاهی انسان پیش از این‌که مستعدّ شقاوت و شرارت باشد از استعداد کمال و سعادت برخوردار است و این خود اوست که باید با شناخت و آگاهی و با اختیار و اراده بی‌هیچ تحمیل و اکراهی راه و آیین خود را برگزیند. در هر حال داشتن دین و آیین و اعتقاد متفاوت، حقوق انسانی او را سلب نمی‌کند. درباره‌ی اعمال و رفتار و قصور و تقصیر او در زمینه‌ی اعتقادات دینی نیز سرانجام خدا خود در روز بازپسین داوری خواهدکرد. این درک و استنباط از انسان که در عصر جدید با تفاوت‌هایی در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر انعکاس یافته‌است، ریشه در آموزه‌های دینی پیامبران الاهی دارد. (← موحد، ۱۳۸۲: ۶۰)

در سیره‌ی پیامبران و بزرگان دین نمونه‌های بسیاری از رفتارهای مداراجویانه و توأم با حرمت و رأفت با غیرهم‌کیشان و لغزش‌کاران می‌توان یافت که مورد توجه و استناد برخی از مشایخ صوفیه قرار گرفته‌است، هرچند که این نوع سلوک از نظر کسانی که دریافتی متصلّب از دین و شریعت داشتند، هرگز قابل فهم و هضم و توجیه نبوده است. حکایت گبر و ابراهیم(ع) تنها یک نمونه از بسیار نمونه‌هایی است که مضمون آن مؤید شرافت ذاتی انسان از دیدگاه خداست. این حکایت تقابل دو دیدگاه را درباره‌ی انسان بازتاب می‌دهد، دو دیدگاهی که در طول تاریخ همواره به موازات یکدیگر تداوم داشته و در میان بزرگان تصوف نیز هر یک از آن‌ها پیروان و هوادارانی یافته است.

این حکایت را امام ابوالقاسم قشیری، علی‌رغم دیدگاه فقیهانه‌ی خود نقل کرده و بعدها سعدی روایت بیش و کم متفاوت و هنرمندانه‌ای از آن در بوستان عرضه داشته‌است:

«گویند گبری از ابراهیم(ع) مهمانی خواست، گفت: اگر مسلمان شوی تو را مهمان دارم. گبر برفت، خدای عزّوجلّ وحی فرستاد که یا ابراهیم تا از دین خویش برنگردد وی را طعام نخواهی داد، هفتاد سال است تا وی را روزی همی‌دهم بر کافری، اگر امشب تو او را طعام دادی و تعرض نکردی چه بودی؟!» (قشیری: ۲۰۱)

براساس روایت سعدی، ابراهیم(ع) همواره مسافران و درراه‌ماندگان را به میهمانی فرا می‌خواند، هفته‌ای مسافر و مهمان به خانه‌ی او نیامد، به جستجوی مهمان رفت. در بیابان پیر سپیدموی تنهایی را یافت و او را به خانه‌ی خود دعوت کرد. چون سفره گستردند همه بسم‌الله گفتند و به خوردن طعام آغاز کردند اما پیرمرد نام خدا بر زبان نیاورد. ابراهیم خطاب به او گفت:

نه شـرط است وقتی که روزی خوری | که نام خداوند روزی بری؟
بگفتا نگیرم طریقی به دسـت | که نشنیدم از پیر آذرپرست
بدانسـت پیغمبر نیک‌فال | که گبر است پیر تبه‌بوده‌حال
به خـواری براندش چو بیگانه دید | که منکِر بود پیش پاکان پلید
سـروش آمد از کردگار جلیل | به هیبت ملامت‌کنان کای خلیل
منش داده صد سـال روزی و جان | تو را نفرت آمد از او یک زمان
گر او می‌برد پیش آتش سـجود | تو واپس چرا می‌بری دست جود؟

(سعدی، ۱۳۷۱: ۲۷۱ـ۲۷۰)

نمونه‌های این‌گونه رفتارهای رأفت‌آمیز را، چنان‌که پس از این به‌تفصیل خواهد آمد، در سیرت و سنّت آن گروه از مشایخ صوفیه می‌توان یافت که به طیف «اهل سکر» منسوب‌اند، هر چند از بزرگان دیگری نیز که مورد احترام و قبول هر دو گروه اهل صحو و سکر بوده‌اند به‌کرّات نقل شده‌است.۱

چون در جای دیگر به‌تفصیل در باب سلوک اجتماعی هر دو گروه صوفی سخن گفته‌ایم (صدری نیا ،۱۳۹۲: ۷۴۳–۷۲۱) در این‌جا به‌منظور تبیین دقیق‌تر موضوع با صرف‌نظر از بحث درکنش‌های عتاب‌آلود صوفیان پیرو مکتب صحو و نگرش فقیهانه، تنها به نقل نمونه‌هایی از سلوک اجتماعی آن گروه از بزرگان تصوف می‌پردازیم که مشی و مشرب آن‌ها مبتنی بر صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و توأم با رأفت و محبت با غیرهم‌کیشان، دگراندیشان و لغزش‌کاران بود، تا از این رهگذر ضمن تبیین رفتار صلح‌جویانه‌ی آنان، بازتاب نحوه‌ی تلقّی از خدا و انسان را در کنش‌ها و واکنش‌های آن‌ها نشان دهیم.

رواداری دینی و کنش عطوفت‌آمیز

این گروه از سرآمدان تصوّف به رأفت و محبّت و عفو و اغماض شهره بودند و برخلاف گروه نخست، هم با مخالفان فکری و اعتقادی خود با تسامح و احترام رفتار می‌کردند و هم با لغزش‌کاران، با عطوفت و اغماض. در سطور ذیل جوانبی از حالات و نحوه‌ی مواجهه‌ی آنان را با پیروان ادیان دیگر و مسلمانان لغزش‌کار از نظر می‌گذرانیم.

الف) رواداری دینی

جلوه‌ای از سلوک اجتماعی این گروه از مشایخ صوفیه را در تسامح و رواداری دینی آنان می‌توان دید. این رواداری، به‌زعم ما، از یک‌سو ریشه در تلقّی آنان از صفات رحمانی خدا و از سوی دیگر در انسان‌شناسی متفاوت و انسان‌دوستی عمیق آن‌ها دارد. به‌ویژه «در تصوّف خراسان انسان‌دوستی و اندیشیدن به مصائب حیات انسانی و دردهای مردم و حتّی جانوران دیگر امری است چشمگیر.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۶) چنان‌که تسامح و تساهل نیز از جایگاه ارجمندی نزد آنان برخوردار است. از میان عارفانی که از خراسان برخاسته‌اند سه تن از این منظر پرآوازه‌اند و آن سه عبارتند از ابوالحسن خرقانی (۴۲۵ ق) ابوسعید ابی‌الخیر (۴۴۰ ق) و مولانا جلال‌الدین بلخی (۶۷۲ ق).

چون درباب انسان‌دوستی این سه عارف نامدار پیش از این بحث شده‌است (← شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۳۸، ۳۶؛ نیز مقدّمه‌ی اسرارالتوحید، ص هشتاد و شش ـ نود و دو؛ گلپینارلی، ۱۳۶۳: ۳۱۵ـ۳۰۵) در این‌جا با پرهیز از تکرار و تفصیل آن مباحث، تنها به نقل برخی از اقوال و جوانبی از احوال آنان بسنده می‌کنیم.

۱.درباره‌ی اهل صحو و سکر، تمایزهای اعتقادی و مشی و مشرب آن‌ها از جمله ← مرتضوی، ۱۳۶۵: ۸۹ـ۸

هر چند در نگاه نخست، مشرب ابوالحسن خرقانی با طریقت ابوسعید و مولانا متفاوت می‌نماید و براساس تصویری که از حالات او به‌دست داده‌اند باید او را در شمار اهل قبض قلمداد کرد (← عطار، ۱۳۷۲: ۶۶۶) خود نیز در خطاب به ابوسعید بر این نکته تأکید کرده است: «راه تو بسط و گشایش است و راه ما قبض و حزن.» (محمد منور، ۱۳۶۶: ۱/۱۴۱) با این حال به‌نظر می‌رسد که قبض او نیز از لونی دیگر بود و با بسیاری از اهل قبض تفاوت داشت، چنان‌که برخلاف پیروان دیگر این مشرب، با همه‌ی قبض و حزنی که بر حالات او غالب بود، «حزن و قبض او خالی از لحظه‌های غلبه و مباسطت نبود، در همین احوال غلبه بود که اقوال او شباهت به اقوال و احوال بایزید می‌یافت.» (زرّین‌کوب، ۱۳۶۳: ۵۹) علاوه بر این، اعتقاد او به رحمانیت خداوند نیز او را از زمره‌ی اهل قبض متمایز می‌کرد، براساس همین اعتقاد بود که به‌تعبیر عطّار «در حضرت حق آشنایی عظیم داشت و در گستاخی کرّوفرّی داشت که صفت نتوان کرد». (عطار: ۶۶۶) این کرّوفرّ وی در گستاخی که از باور ژرف او به رحمانیت حق سرچشمه می‌گرفت، از جمله در حکایت زیر بازتاب یافته‌است:

«نقل است که شبی نماز همی‌کرد، آوازی شنود که: هان بوالحسن! خواهی که آن‌چه از تو می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟ شیخ گفت: ای بارخدای! خواهی تا آن‌چه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق خدا بگویم تا دیگر هیچ‌کس سجودت نکند؟ آواز آمد: نه از تو نه از من.» (عطار، ۱۳۷۲: ۶۷۲).

آن‌چه مشی و مشرب تسامح‌آمیز و روادارانه‌ی او را به صورت بارزی به جلوه درمی‌آورد، کلام ارجمندی است که به‌تنهایی جان و جوهر اعتقاد او را به شرافت و کرامت ذاتی انسان آشکار می‌سازد. این کلام شیخ به‌وضوح نشان می‌دهد که از دیدگاه وی انسان قطع‌نظر از نوع اعتقاد و کیش و آیین ،

در نگاه جریانی از تصوف که ناظر بر صفات جلالی خداست و اساس تفکرش بر زهد و خوف مبتنی است ارزش انسان با میزان پایبندی او به اوامر و نواهی مصرّح در شریعت سنجیده می‌شود.

در نگاه جریان دیگری از تصوف، انسان به خودی خود واجد شرافت و کرامت ذاتی است. انسان اعم از مسلمان و غیرمسلمان، نیکوکار و لغزش‌کار به‌سبب انسان‌بودن و برخورداری از روح خدایی، دارای منزلت و قداست خاص و واجد حقوق و ارزش است.

شیخ ابوالحسن خرقانی: هرکه بدین خانقاه درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید که آن‌که بر درگاه حق به جان ارزد در سرای ابوالحسن نان از او دریغ نیست.

به خودی خود واجد کرامت و درخور احترام است. هرچند منبع این سخن به‌درستی معلوم نیست از همین‌رو نیز با اندک تصرف و تغییر در الفاظ نقل شده‌است اما شیوع آن در حد تواتر تردیدی در انتسابش به شیخ خرقان باقی نمی‌گذارد. در این‌جا سخن شیخ را از حافظه نقل می‌کنم و در ذیل آن دو روایت دیگر از آن را می‌آورم، تا معلوم شود که اختلاف آن‌ها از حد برخی از الفاظ درنمی‌گذرد و جان کلام شیخ در همه‌ی آن‌ها یکی است.

«هر کس این‌جا آمد نانش دهید و از نام و ایمانش مپرسید، آن‌که در بارگاه خدا به جانی بیرزد، در خانقاه ابوالحسن به نانی بیرزد».

استاد شفیعی کدکنی این کلام شیخ را که می‌گویند بر سر در خانقاهش نوشته بود بدین‌گونه نقل کرده است: «هرکه بدین خانقاه درآید نانش دهید و از ایمانش مپرسید که آن‌که بر درگاه حق به جان ارزد در سرای ابوالحسن نان از او دریغ نیست.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۷۶)

استاد شفیعی که با پژوهش ژرف در حالات و مقامات شیخ خرقان مجموعه‌ی جامعی از سخنان او را فراهم آورده است در ذیل این کلام افزوده است: «این سخن شیخ را در هیچ‌یک از منابع متقدم قرون گذشته نیافتم؛ ولی جوهر روح خرقانی که در سراسر گفتارهایش ساری و جاری است، در این گفتار وجود دارد، شاید روزی نسخه‌ای جامع از مقامات او به‌دست آید و صورت اصلی این گفتار در آن‌جا پیدا شود.» (همان).

شاعر بزرگ روزگار ما، مهدی اخوان ثالث نیز در مقدمه‌ی شعری با عنوان «آیین مردان حق»۲، قسمتی از آن را بدین‌صورت نقل کرده است: «... نانش بدهید و از نامش مپرسید که هرکس حق را به جان ارزد، بلحسن را به نان ارزد» اخوان این کلام معروف شیخ خرقان را در بافت حکایتی به نظم کشیده و کوشیده‌است زمینه‌ی صدور این سخن را روشن سازد. براساس این حکایت ابوالحسن از یکی از مریدانش می‌شنود که پیری به خانقاه پناه آورده بوده و مریدان از نام و ایمانش پرسیده‌اند و چون او را نیکودین نیافته‌اند به خواری از خانقاه رانده‌اند، ابوالحسن از شنیدن این ماجرا برآشفت و چون بر خشمش غالب آمد:

سر اندر گریبان خود درکشید — پس آنگاه آهی ز دل برکشید
زمین گشت آرام و گردون خموش — تو گفتی که الهامش آرد سروش
بفرمود بر سر در خانقاه — نگارند این نقش خورشید و ماه
هر آن کس که آید بر این در فرود — به اکرام و با آفرین و درود
به هر دین و ایمان امانش دهید — مپرسید از نام و نانش دهید
که هر کس که حق را بیرزد به جان — یقین بلحسن را بیرزد به نان

(اخوان، ۱۳۸۵: ۳۱۹ـ۳۱۸)

در میان حالات و سخنان شیخ نامدار دیگر خراسان، ابوسعید ابی‌الخیر نیز این‌گونه اقوال و رفتارهای مبتنی بر تساهل را به فراوانی می‌توان یافت. او که به تصوف خراسان عهد خویش رنگ عشق و محبت زد اولین شیخ بزرگی بود که سماع و قول و غزل را در خراسان در بین صوفیه رواج داد. (زرّین‌کوب، ۱۳۶۳: ۶۱) اهتمام به سماع نیز دیدگاه متفاوت او را در مورد رابطه‌ی انسان و خدا منعکس می‌کرد، رابطه‌ای مبتنی بر عشق و محبت که در آن پالایش درونی آدمی و اوج و عروج او از مسیر نشاط و انبساط و سماع و غزل امکان می‌یافت. چکیده‌ی آموزه‌ها و مشرب او را در پاسخ وی به سؤال آن پرسشگری می‌توان به‌وضوح

دید که از وی پرسید: کیف الطریق الی‌الله، راه بر خدا چگونه است؟ و شیخ پاسخ داد: الصّدق والرّفق، الصّدقُ مع‌الله والرّفقُ مع‌الخلق، اخلاص و مهربانی، اخلاص با خدا و مهربانی با خلق. بدین‌سان او مهربانی و مدارا با مردم را در کنار اخلاص و اجتناب از ریا، یکی از راه‌های وصول به حق می‌دانست و در زندگی اجتماعی خود نیز به همین راه می‌رفت.

رفتار عطوفت‌آمیز او با اقشار و گروه‌های مختلف مردم مؤید اعتقاد او به کرامت ذاتی انسان است. حکایت زیر نمونه‌ای است که می‌توان از طریق آن هم به رواداری، تساهل و حرمت او نسبت به پیروان ادیان دیگر وقوف یافت و هم هنجارشکنی پیر ریاگریز میهنه را آشکارا دید:

روزی شیخ به همراه جمع مریدان به جایی می‌رفت، روز یکشنبه بود و ترسایان در کلیسا گرد آمده‌بودند، چند تنی از مریدان به شیخ گفتند: «ایشان را تو را می‌باید که ببینند». شیخ بی‌درنگ برگشت و راهی کلیسا شد، چون وارد شد ترسایان خدمت کردند و به‌حرمت پیش شیخ ایستادند و بسیار بگریستند. هنگامی که با اجازت شیخ مریدی آیتی از قرآن خواند «آن جماعت همه از دست بشدند و نعره‌ها زدند و زاری بسیار کردند و همه‌ی جمع را حالت‌ها رفت. چون به جای خویش بازآمدند شیخ برخاست و بیرون آمد. یکی گفت: اگر شیخ اشارت کردی همه زنّارها باز کردندی {= به دین اسلام می‌گرویدند}. شیخ ما گفت: ماشان ورنبسته بودیم تا بازگشاییم. (محمد منور، ۱۳۶۶: ۱/۲۱۰).

این حکایت که ساختار و درون‌مایه‌ی آن نشان از واقعی بودن آن دارد، گواه دیگری است بر تلقی متفاوت ابوسعید از دین و دین‌داری و همزیستی مسالمت‌آمیز او با غیرمسلمانان. در عین حال معرّف شیوه‌ی تربیتی و تبلیغی متفاوت اوست که اساس آن مبتنی‌بر فراهم آوردن زمینه‌ی تحوّل و رشد درونی فرد و پرهیز از القائات صریح و دعوت است. در این شیوه فرد بی هیچ القا و تحمیل بیرونی، خود از درون متحوّل می‌شود و آگاهانه راه و رسم دیگری برمی‌گزیند. تنها می‌توان او را در معرض تجربه‌های تازه گذاشت و غبار عادت را از پیش چشم او زدود تا بیندیشد و ببیند و آن‌گاه انتخاب کند. از همین رو براساس استنباط استاد شفیعی کدکنی «در نظر ابوسعید اسلام آوردن امری بود ورای تشریفات ظاهری و تبلیغاتی شایع که علمای عصر بدان افتخار می‌کردند و همواره آرزوی آن را داشتند که یک نفر غیرمسلمان بر دست آنان مسلمان شود. اسلام از نظر بوسعید آن تشریفات ظاهری «لااله‌الاالله» گفتن نبود، بلکه مفهومی بسیار عمیق و اجتماعی داشت. اسلام از نظر او اخلاص و گذشت از همه‌ی دلبستگی‌هاست به‌ویژه دلبستگی‌های مادّی.» (همان، مقدمه: هشتاد و سه).

همین تلقّی از دین و رفتار توأم با حرمت و تکریم با غیرمسلمانان چند قرن بعد در سیرت و سلوک مولانا جلال‌الدّین رومی بلخی به‌کرّات دیده می‌شود. جوهر دین در نزد او چیزی ورای مجادلات و قیل و قال‌های رایج میان علمای ادیان است. دین‌دار راستین آن‌است که پیوسته پروای حق دارد، خواه وی را نام مسلمانی باشد و یا نباشد، حکایت زیر چنین استنباطی را از دین عرضه می‌کند:

«روزی معمار رومی در خانه خداوندگار [: مولانا] بخاری می‌ساخت، یاران به‌طریق مطایبه با وی گفتند که چرا مسلمان نمی‌شوی که بهترین دین‌ها اسلام است. گفت: قریب پنجاه سال است که در دین عیسی‌ام از او می‌ترسم و شرمسار می‌شوم که ترک دین او کنم. از ناگاه حضرت مولانا از در درآمده، فرمود که سرّ ایمان ترس است. هرکه از حق ترساست اگرچه ترساست با دین است، نه بی‌دین. و باز بیرون جست. فی‌الحال معمار ترسا ایمان آورد و مسلمان شد.» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/۴۷۷ـ۴۷۶) آن سخن او هم که گفته بود «من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام» و برای برخی از معاصرانش گران آمده بود از چنین دیدگاهی درباره‌ی حقیقت دین سرچشمه می‌گرفت. (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۳ـ۴۶۲) براساس چنین نگرشی بود که با رومیان

مسیحی روزگارش با حرمت تمام رفتار می‌کرد. آن راهبی که از قسطنطنیه آمده‌بود، سه بار در برابر مولانا سر به تعظیم فرود آورد و هر بار که سر برداشت او را در حال تعظیم دید. (همان: ۳۶۲) حرمت او به‌سبب جایگاه دینی آن راهب نبود، چنان‌که به مسیحیان کوی و برزن نیز همین‌گونه حرمت می‌نهاد، چون با یک قصاب ارمنی روبه‌رو شد هفت بار در برابر او سر نهاد. (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/۱۵۳)

او که گفته بود «مرا خویی است که نخواهم هیچ آفریده را دل از من آزرده شود.» (سپهسالار، ۱۳۹۱: ۱۷۹) نه‌تنها با هم‌کیشان خود بلکه با پیروان ادیان و مذاهب دیگر نیز همچنان زیست که خوی او بود. هنگامی که پس از عمری زندگی توأم با رأفت و مسالمت چشم از جهان فروبست، چنان‌که استاد عبدالباقی گولپینارلی به‌تفصیل گزارش کرده است، «هنگامه‌ای در قونیه برپا شد، روستاییان به شهر سرازیر شدند، هق‌هق گریه همه شهر را فراگرفت. در روز تشییع پیکر او نه فقط علما، صوفیان، اخیان، فتیان، رندان و رجال حکومت بلکه مسیحیان، کشیشان، یهودیان، خاخام‌ها، خلاصه تمام انسان‌ها مولانا را بر فرق سر نهاده بودند. کشیشان مراسم مذهبی به‌جا می‌آورند. خاخام‌ها تورات می‌خواندند. یکی از خام‌طبعان خواست مسیحیان و یهودیان را از شرکت در مراسم منع کند. فریاد برآوردند که: او مسیح ما بود. او عیسای ما بود. ما راز موسی و عیسی را در او دیدیم و یافتیم. کشیش دیگر اشک چشمانش را با آستین پاک‌کرد و هق‌هق‌کنان فریاد زد: مولانا نان بود، آیا گرسنه‌ای دیده‌ای که از نان بگریزد؟» (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۲۱۸، ۲۱۷؛ قس: سپهسالار، ۱۳۹۱: ۲۴۱ـ۲۳۹)

ب) تسامح با لغزش‌کاران

تمایز رفتاری این گروه از مشایخ تصوّف از جمله در مواجههٔ آنان با لغزش‌کاران و اهل فسق نیز دیده‌می‌شود. حکایت‌های بسیاری از زندگی آنان نقل شده‌است که نشان‌دهندهٔ رفتار توأم با اغماض و تسامح آن‌هاست. اینان برخلاف گروه نخست که با دیدن اهل فسق و مرتکبان محرّمات برمی‌آشفتند و درصدد منع و نهی و تنبیه و تعزیر برمی‌آمدند، (از جمله ← غزنوی، ۱۳۸۴: ۱۲۶) چنان با رأفت و محبّت با آنان رفتار می‌کردند که گویی عمل آن‌ها را مغایر با شریعت نمی‌دانند. طرفه آن‌که این نوع رفتار تسامح‌آمیز به‌مراتب بیش از آن منع و نهی‌های خشم‌آگین مؤثّر واقع می‌شد و به تنبّه و توبهٔ لغزش‌کاران و مرتکبان محرّمات می‌انجامید. در این‌جا به نقل چند نمونه از این قبیل رفتارها بسنده می‌کنیم:

«ابراهیم اُطروش گوید: به بغداد نزدیک معروف کرخی نشسته بودم به دجله، قومی جوانان بگذشتند در زورقی و دف همی‌زدند و شراب همی‌خوردند، معروف را گفتند نبینی که آشکارا معصیت همی‌کنند، دعا کن بر ایشان، دست برداشت گفت: یا رب چنان‌که ایشان را در دنیا شاد کرده‌ای، ایشان را در آخرت شادی ده. گفتند: دعا کن ایشان را به بدی. گفت: چون در آخرت ایشان را شادی دهد، امروز به نقد توبه کرامت کند.» (قشیری، ۱۳۶۱: ۲۰۶)

همین حکایت را مؤلّف کتاب کشف‌المحجوب به ذوالنّون مصری نسبت داده و محل وقوع حادثه را رود نیل ثبت کرده است، نقل هجویری با تفصیل بیشتری همراه است، از جمله: چون کشتی پیشتر آمد و چشمشان بر ذوالنّون افتاد فراگریستن آمدند و رودها بشکستند و توبه کردند و به خدای بازگشتند. وی ـ رحمهٔ‌الله علیه ـ شاگردان را گفت: عیش خوش آن جهانی توبه این‌جهانی بود، ندیدید که مراد جمله حاصل شد بی آن‌که رنجی به کسی رسیدی؟ هجویری در پایان اضافه می‌کند: «و این از غایت شفقت آن پیر بود مسلمانان را.» (هجویری: ۱۵۶)

نظیر همین رفتار را در سیرت ابوسعید ابی‌الخیر می‌بینیم:

«هم در آن‌وقت که شیخ ما به نیشابور بود، روزی به گورستان حیره می‌شد، به سر تربت مشایخ رسید، جمعی را دید که در آن موضع خمر می‌خوردند و چیزی می‌زدند. صوفیان در اضطراب آمدند و خواستند که احتساب کنند و ایشان را برنجانند و بزنند، شیخ اجازت نداد. چون شیخ فرا نزدیک ایشان رسید گفت: خدا همچنین که درین جهان خوش‌دلتان می‌دارد در آن جهان نیز خوش‌دلتان دارد. آن جماعت برخاستند و در پای اسب شیخ افتادند و خمرها بریختند و سازها بشکستند و توبه کردند و از نیک‌مردان گشتند.» (محمّدمنور، ۱۳۶۶: ۲۳۷)

رفتار مولانا جلال‌الدین نیز با لغزش‌کاران و اهل فسق همین‌گونه با رأفت و مهربانی همراه بود. نمونه‌های متعددی را در زندگی او می‌توان یافت که نشان‌دهنده‌ی سلوک رأفت‌آمیز اوست. از جمله یک‌بار مست عربده‌جویی به مجلس سماع اصحاب مولانا آمده‌بود و در میانه‌ی سماع، تن به مولانا می‌زد و به تعبیر سپهسالار «از آن حالت شریف بازمی‌آورد، جمعی از اصحاب او را به‌الزام دور کردند و چون عربده آغاز کرد برنجانیدند. حضرت خداوندگار از آن جمع برنجید و فرمود: شراب او خورده‌است شما بدمستی می‌کنید؟» (سپهسالار، ۱۳۹۱: ۲۲۷)

بنا به روایت افلاکی، گفتند: او ترساست. مولانا گفت: او ترساست شما چرا ترسا نیستید. (افلاکی، ۱۳۶۲: ۳۵۶/۱) دلجویی و ستایش او از روسپیان قونیه نیز که افلاکی آن را نقل کرده است (همان: ۵۵۵) نمونه‌ی دیگری از رفتار عطوفت‌آمیز اوست که از نگاه متفاوت وی به انسان و جامعه سرچشمه می‌گرفت.

در پایان این مقاله اشاره به چند نکته درباره‌ی حکایاتی که نقل شد و نمونه‌های بسیار دیگری که در اولیا نامه‌ها و کتاب‌های سیرت و مقامات مشایخ عرفان و تصوف وجود دارد، لازم به‌نظر می‌رسد:

۱. تحلیل درون‌مایه‌ی این حکایات نشان‌دهنده‌ی تقابل دو دیدگاه و تلقّی از دین و شریعت و دو نوع رفتار اجتماعی منبعث از آن‌هاست. در یک‌سوی این تقابل مریدان خام‌طبع قرار دارند که با مشاهده‌ی هرگونه منکری براساس استنباط‌های متداول از دین و شریعت، درصدد نهی از منکر و زجر و تنبیه خاطیان برمی‌آیند و در سوی دیگر شیخ جای‌دارد که با دریافت متفاوت از دین و انسان و اعتقاد به تحول درونی او رفتار مسالمت‌جویانه‌ی توأم با عطوفت و اغماض را توصیه می‌کند.

۲. در نگاه نخست، کنش مریدان بیش از واکنش شیخ با موازین شریعت منطبق به‌نظر می‌رسد اما نتیجه‌ی حاصل از این کنش‌ها و واکنش‌ها نشان می‌دهد که رفتار شیخ به‌مراتب با جان و جوهر دین سازگارتر و از حیث میزان تأثیرگذاری و نهی از منکرات نتیجه‌بخش‌تر است.

۳. دو نوع رفتار متفاوت در قبال دگراندیشان و خطاکاران علاوه بر این‌که ریشه در دو تلقّی متفاوت از دین، خدا و انسان دارد نشان‌دهنده‌ی دو نوع نظام و شیوه‌ی تربیتی است که در یکی از آن‌ها به‌وسیله‌ی ابزارها و بازدارنده‌های بیرونی از ارتکاب گناه و خطا جلوگیری می‌شود و در دیگری از طریق ایجاد تحوّل درونی بدون بهره‌گیری از عوامل بیرونی.

منابع

۱. اخوان، مهدی. ۱۳۸۵، تو را ای کهن بوم و بر دوست دارم، تهران، انتشارات مروارید.
۲. افلاکی، شمس‌الدین احمد. ۱۳۶۲، مناقب‌العارفین، تصحیح تحسین یازیجی، ۲ ج، تهران، دنیای کتاب.
۳. جام نامقی، احمد. ۱۳۵۵، روضـهٔ‌المذنبین و جنـهٔ‌المشتاقین، تصحیح علی فاضل، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۴. جامی، نورالدین عبدالرحمن. ۱۳۷۰، نفحات‌الانس، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات.
۵. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۲، دیوان، به‌اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، انتشارات زوّار.
۶. زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۳، جستجو در تصوّف ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۷. سپهسالار، فریدون احمد. ۱۳۹۱، رساله در مناقب خداوندگار، تصحیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه.
۸. سعدی، مصلح‌الدین. ۱۳۷۱، کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات جاویدان.
۹. شریعتی، علی. ۱۳۶۱، جهان‌بینی و ایدئولوژی، تهران، انتشارات مونا.
۱۰. شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۴، نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران، انتشارات سخن.
۱۱. صدری نیا، باقر. ۱۳۹۲، قافلهٔ شوق، ارج نامهٔ دکتر محمدعلی موحّد ، تبریز انتشارات ستوده.
۱۲. عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۷۲، تذکرهٔ‌الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوّار.
۱۳. غزنوی، سدیدالدین محمد. ۱۳۸۴، مقامات ژنده‌پیل، به‌اهتمام حشمت مؤید، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۶۱، ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. کدیور، محسن. ۱۳۸۷، حق‌النّاس، اسلام و حقوق بشر، تهران، انتشارات کویر.
۱۶. گولپینارلی، عبدالباقی. ۱۳۶۳، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. محمد منور. ۱۳۶۶، اسرارالتوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ۲ ج، تهران، انتشارات آگاه.
۱۸. محمود بن عثمان. ۱۳۳۳، فردوس‌المرشدیه فی اسرارالصمدیه، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، کتابخانه دانش.
۱۹. مرتضوی، منوچهر. ۱۳۶۵، مکتب حافظ، تهران، انتشارات توس.
۲۰. مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل. ۱۳۶۳، شرح التعرف لمذهب التصوّف، تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
۲۱. موحد، محمدعلی. ۱۳۸۲، در خانه اگر کس است، تهران، نشر کارنامه.
۲۲. نظامی عروضی سمرقندی، احمد. ۱۳۶۸، چهارمقاله، تصحیح محمد قزوینی، تهران، کتابفروشی اشراقی.
۲۳. هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۴۸، کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش.

قاصد روزان انقلابی

گفتمان انقلابی در شعر معاصر ایران

محمد دهقانی

«گفتمان انقلابی در شعر معاصر ایران» موضوع بسیار گسترده‌ای است که تحلیل و بررسی مفصل آن مستلزم نوشتن کتابی دست‌کم چند صد صفحه‌ای است. در این مقاله، نویسنده کوشیده است تا صرفاً با اتکا به نمونه‌های درخور توجه شعر معاصر ایران، برحسب گزینش زنده‌یاد محمد حقوقی در کتاب ارجمند شعر نو از آغاز تا امروز، به بررسی مختصر جریانی بپردازد که قوی‌ترین گرایش شعر مدرن ایران و اصولاً عامل پیدایش آن بوده است. گفتمان انقلابی در دو وجه ادبی و سیاسی آن بخش اعظم شاعران بزرگ ایران را در نیمه‌ی نخست قرن چهاردهم خورشیدی زیر سیطره‌ی خود گرفته بود و آن‌ها را از هرگونه نگرش مصالحه‌جویانه و آشتی‌خواهانه باز می‌داشت. در این مقاله، نمونه‌هایی از شعر نیما و سه تن از مهم‌ترین و مؤثرترین شاگردان و پیروان او را در عرصه‌ی شعر معاصر ایران از این حیث بررسی کرده‌ایم.

انتشار شعر غریب "افسانه" در سال ۱۳۰۱ نشان‌دهنده‌ی گسستی بود که از حدود دو دهه پیش‌تر از آن در ذهنیت ادبی بخشـــی از نخبگان ایرانی رخ داده و توقع و تلقی آن‌ها را از ادبیات و به‌ویژه شعر دگرگون کرده بود. اینک در آستانه‌ی قرن تازه‌ی خورشـــیدی و فقط پانزده‌سال پس از انقلاب عظیم مشروطه، نیما با انتشار "افسانه" گویی بیانیه‌ای انقلابی بر ضد شعر کهن صادر کرده بود، بیانیه‌ای که در آن زمان هنوز کمتر کســـی متوجه اهمیت آن بود. زبان خام و ناســـخته‌ی این شـــعر یا مانیفست شاعرانه حامل پیام‌هایی بود که در اشعار استادانه و باشکوه بزرگ‌ترین شاعر سیاســـی آن روزگار یعنی ملک‌الشعرای بهار هم دیده نمی‌شد. افســـانه از همان آغاز آهنگی ستیزه‌جو و بنیان‌برافکن داشت. وزن آن به گمانم از همه‌ی اوزان عروض فارسی تندتر و پرتحرک‌تر است و حتی برای کسانی که با وزن شعر فارسی هم آشنایی چندانی ندارند تداعی کننده‌ی قطار سنگین و پرشتابی است که به آهنگی یکنواخت و در عین حال، برانگیزاننده و هشداردهنده به‌سوی مقصدی دوردست و نامعلوم پیش می‌تازد: تق تَتق، تق تتق، تق تتق، تق؛ فاعلن، فاعلن، فاعلن، فع. شـــعر را اگر با صدای بلند بخوانیم، انگار طنین طبل جنگ را می‌شـــنویم: جنگ با خود، با گذشته، با جهان، با هرچه هست و نیست! "افسانه" حتی با ساختار خودش هم در ستیز است. وزن تند و رقصان آن هیچ با آه و اندوه و اشک و حسرتی که در این شعر رمانتیک عاشقانه تلنبار شده است سازگاری ندارد و گویی همه‌ی شکوه‌ها و ناله‌های عاشق دل‌سوخته را به تمسخر می‌گیرد. ساختار آن هم، برخلاف اشـــعار سنتی فارسی، نه روایی بلکه نمایشی و دراماتیک است. قهرمانان اصلی آن ـ عاشق و افسانه ـ گفت‌وگویی پرکشمکش را با یکدیگر آغاز می‌کنند و کم‌کم از قالب سنخ‌های سنتی به در می‌آیند و بدل به شخصیت‌هایی مستقل می‌شوند و صدایی ویژه‌ی خود می‌یابند که با همه‌ی آن صداهایی که از غزل‌ها و تغزل‌های سنتی به گوش می‌رسید آشکارا متفاوت است. جهان "افسانه"، مانند جهان درون شاعر یا «عاشق»، افسرده و آشفته و در «اضطراب» است:

قصه‌ی عاشقی پر ز بیمم
گر مهیبم چو دیو صحاری
ور مرا پیرزن روستایی
غول خواند ز آدم فراری
زاده‌ی اضطراب جهانم

زبان "افسانه" هم با همه‌ی زمختی‌ها و ناهمواری‌هایش زبانی تازه و غریب است که ما را از دنیای ذهنی آشنا و مألوفمان دور می‌کند و انگار به سیاره‌ای دیگر می‌افکند، به جهان تیره‌ای که سراپا گرفتار «بیم و لرزه» است:

من وجودی کهن‌کار هستم
خوانده‌ی بی‌کسان گرفتار.
بچه‌ها را به من مادر پیر
بیم و لرزه دهد در شب تار

نیما با انتشار "افسانه" گویی بیانیه‌ای انقلابی بر ضد شعر کهن صادر کرده بود، بیانیه‌ای که در آن‌زمان هنوز کمتر کسی متوجه اهمیت آن بود. این شعر را اگر با صدای بلند بخوانیم، انگار طنین طبل جنگ را می‌شنویم: جنگ با خود، با گذشته، با جهان، با هرچه هست و نیست! "افسانه" حتی با ساختار خودش هم در ستیز است.

من یکی قصه‌ام بی‌سروبن

در "افسانه" با «زبان دل‌افسردگان» سروکار داریم، زبانی که پر از پریشانی است و برخلاف زبان سخته‌ی شاعران نام‌آور، ما را به شادی و رستگاری نمی‌خواند؛ برمی‌انگیزدمان و گویی هشدار می‌دهد که فاجعه‌ای در راه است. عاشقِ "افسانه" مثل هر انقلابی راسخی هیچ اهمیتی نمی‌دهد به این‌که دیگران اصلاً توجهی به سخنش می‌کنند یا نه:

این زبان دل‌افسردگان است،
نه زبان پی نام خیزان،
گوی در دل نگیرد کسش هیچ.
ما که در این جهانیم سوزان
حرف خود را بگیریم دنبال

نیما که در جوانی به تعبیر خودش «مالیخولیا»ی انقلاب و آرزوی «زندگانی در جنگل‌ها و جنگ‌ها» را داشت، در دوره‌ی پراختناق رضاشاه این آرزو را وانهاد و کم‌کم به این نتیجه رسید که فقط در عرصه‌ی شعر «همهمه‌ی تازه‌ای در این قسمت البرز» درافکند. (نیما، ۱۳۶۸: ۲۵-۲۴) در اوج استبداد رضاشاه، که صادق هدایت ممنوع‌القلم شده بود و "بوف کور" را ناگزیر در هندوستان نوشت و در نسخه‌هایی معدود منتشر کرد، نیما با شیوه‌ی تازه و نامعهودی که در پیش گرفته بود توانست شعرهایش را از سایه‌ی سانسور دور نگه دارد و با زبان نمادین خود همچنان از انقلاب سخن بگوید. "ققنوس"، که ظاهراً در سال ۱۳۱۶ منتشر شد، شعری کاملاً انقلابی است. به لحاظ قالب، دیگر از عروض سنتی پیروی نمی‌کند. مصراع‌ها به شکلی نامنظم کوتاه و بلند می‌شوند و قافیه نیز به همین منوال، هر جا که شاعر خود لازم می‌بیند، پای به میدان می‌نهد. "ققنوس" را، برخلاف اشعار معهود فارسی، دیگر نمی‌شود خط به خط یا بیت به بیت خواند و معنی کرد. برای فهم آن باید شعر را از اول تا آخر بخوانیم و همه‌ی اجزایش را به هم ربط دهیم. ققنوس، «مرغ خوشخوان»، در میان پرندگان دیگر، «بر شاخ خیزران» تنها نشسته است و «ناله‌های گمشده ترکیب می‌کند» و «از رشته‌های پاره‌ی صدها صدای دور... دیوار یک بنای خیالی می‌سازد». در همان حال صحنه عوض می‌شود و ما لحظه‌ای از ققنوس و دنیای مرغان فاصله می‌گیریم و «مرد دهاتی» را می‌بینیم که «آتش پنهان خانه را» برافروخته و با «شعله‌ی خردی» گوییِ «خط می‌کشد به زیر دو چشم درشت شب». «خلق» نیز در «نقاط دور»، ظاهراً بی‌اعتنا به ققنوس و مرد دهاتی، «در عبور»ند. در این فضای تیره و خاموش، در «جایی که نه گیاه در آنجاست نه دمی ترکیده آفتاب سمج روی سنگ‌هاش»، ققنوس نمی‌خواهد که زندگی او مانند آن مرغان دیگر «در خواب و خورد» به‌سر آید. «آن مرغ نغزخوان» ناگاه بانگی «سوزناک و تلخ» از ته دل برمی‌آورد و «خود را به روی هیبت آتش می‌افکند». لحظه‌ای بعد، ققنوس سوخته است و «جوجه‌هاش از دل خاکسترش به در» می‌آیند. (حقوقی، ۱۳۷۷: ۱۴۷/۱-۱۴۵) نیما، به این ترتیب، ققنوس را از افسانه‌های کهن برمی‌گیرد و از آن نمادی انقلابی می‌سازد. ققنوس

"ققنوس" نیز مثل "افسانه" شعری انقلابی است. ققنوس خود را به آتش می‌کشد تا جهانی را که غرق در سکون و رخوت و تیرگی است از نو روشن کند و رستاخیزی تازه پدید آورد.

انقلابی بی‌قراری اســت که در شب تیره‌ی اســتبداد خود را به آتش می‌کشد و تن و جانــش را در راه آرمان خویش فــدا می‌کند و با این کار روح انقلاب را در دیگران می‌دمد؛ انقلاب با فداکاری او تکثیر می‌شود. جوجه‌هایی که از خاکستر ققنوس بیرون می‌آیند همان جوانان آرمان‌خواهی‌اند که آتش انقلاب را در هر گوشــه‌ای شعله‌ور می‌کنند.

"ققنوس" نیما، به سبب همین رویه‌ی نمادین خود، امکان تأویل دیگری را هم فراهم می‌آورد: ققنوس همان نیماســت، شاعری تنها که خود را در شعله‌ی شعر به آتش می‌کشد تا از خاکستر او شاعرانی جوان‌تر پدید آیند و سامان شعر فارسی را به کلی دگرگون کنند. به هر حال، "ققنوس" نیز مثل "افســانه" شعری انقلابی است. ققنوس خود را به آتش می‌کشــد تا جهانی را که غرق در سکون و رخوت و تیرگی است از نو روشن کند و رستاخیزی تازه پدید آورد.

چهارده سال بعد، در ۱۳۳۰، وقتی که نهضت ملی کردن صنعت نفت به رهبری مصدّق در جریان بود، نیما "مرغ آمین" را منتشــر کرد. در مقایســه با "ققنوس"، "مرغ آمین" کمتر نمادین است و لحنی ستیزه‌جویانه‌تر و انقلابی‌تر دارد. مرغ آمین، برخلاف ققنوس از «خلق» کناره نمی‌گیرد. در میان مردم اســت و به زبان آن‌ها از آرزوهایشان سخن می‌گوید و نوید می‌دهد که «رستگاری روی خواهد کرد/ و شب تیره بدل با صبح روشن گشت خواهد». مرغ آمین رهبر یا پیام‌آوری آشکارا انقلابی و امیدبخش است. با همان زبان سیاسی روز سخن می‌گوید یا به تعبیر شاعر «زبان با درد مردم می‌گشاید» و با بهره‌گرفتن از بیان سیاسی حزب توده پیوسته از «خلق» دم می‌زند: «باد پایان رنج‌های خلق را با جانشان در کین/ و ز جا بگسیخته شالوده‌های خلق‌افســای/ و به نام رستگاری دست‌اندرکار/ و جهان سرگرم از حرفش در افسون فریبش». خلق شکایت می‌کنند که «آن جهان‌خواره (آدمی را دشمن دیرین) جهان را خورد یکسر». می‌دانیم که صفت جهان‌خوار یا جهان‌خواره را ایرانیان چپ‌اندیش و به‌ویژه رهبران حزب توده، ظاهراً در مقابل واژه‌ی امپریالیست، ساختند و به‌کار بردند. این واژه به‌زودی به‌صورت گُواژه یا دشــنامی سیاســی درآمد و در گفتمان سیاسی ایرانیان صفت ویژه‌ی آمریکا شد و امروز هم در فرهنگ سیاسی و رسمی ایران کاربرد گسترده‌ای دارد. "مرغ آمین" شعری شعارآلود است و مرغ، با نفرین و آفرین‌هایی که بر زبان می‌آورد، درواقع گویی بیانیه یا قطع‌نامه‌ای سیاســی را برای خلق می‌خواند و خلق هم هر بند آن را «آمین»گویان تأیید و تصویب می‌کنند. شعر با همین شیوه‌ی شعارآمیز و انقلابی و با نوید پیروزی به پایان می‌رسد: «می‌گریزد شب، صبح می‌آید.» (همان: ۱/۱۷۶-۱۶۸)

شاملو، اخوان و فروغ، نیز از بابت ماندن در چنبره‌ی گفتمان انقلابی و دور بودن از از صلح‌خواهی و آشتی‌جویی مانند نیما هستند و شعر آن‌ها را به لحاظ سبک و محتوا می‌توان نوعی شورش انقلابی برضد ارزش‌ها و هنجارهای حاکم به‌شمار آورد.

در دهــه‌ی ۱۳۳۰ نیما لحن رمانتیــک اعتراض‌آمیز و انقلابی خود را همچنان حفــظ می‌کند لیکن باز به اقتضای زمان و به تبع رویدادهای ۲۸ مرداد ۳۲ و فضای ارعاب‌آمیزی که پس از آن حاکم شده بود از شعارهای سیاسی فاصله می‌گیرد و به همان بیان نمادینی روی می‌آورد که معهود او بود. در ســال ۱۳۳۴، نیما در شــعر کوتاهی به نام "هست شب" از شبی «دم کرده» و تاریک سخن می‌گوید که خاک

هم از هیبت آن «رنگ رخ باخته است» و هوا «همچو ورم‌کرده تنی گرم دراستاده» و «هم از این‌روست نمی‌بیند اگر گمشـــده‌ای راهش را». شاعر سپس از «بیابان دراز» ســخن می‌گوید که چون مرده‌ای در گور تنگ خود خفته اســت و به «دل ســوخته» و تن خسته‌ی او می‌ماند «که می‌سوزد از هیبت تب». این شعر کوتاه، برخلاف شــعر بلند "مرغ آمین"، از هرگونه تعبیر و شعار سیاسی تهی است اما با تأکیدی که بر «شــب» ــ شب گرم و شرجی و خفه‌کننده ــ دارد تصویری گویا از فضای سیاســی حاکم به‌دست می‌دهد. شعر چنان تمام می‌شود که ما احساس می‌کنیم با شبی مطلق و ابدی طرفیم، شبی که پایانی ندارد: «هست شب، آری، شب.» (حقوقی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۳۵-۲۳۴)

شعر کوتاه "داروگ" نیز محصول همان زمان‌هاست. در این شعر هم نیما با بیانی مبهم از خشکی کشتگاه خود «در جوار کشت همسایه» سخن می‌گوید. ما نمی‌دانیم که آیا کشتزار همسایه هم مثل کشت شاعر خشک است یا، برعکس، کاملاً سرســبز و آباد. لحن حسرت‌زده و تأسف‌بار شاعر این را به ذهن القا می‌کند که وضع کشت همسایه بسیار بهتر از کشتزار محروم از باران شاعر است. شاعر با کمال نومیدی (یا امیدواری؟!) از داروگ ــ قورباغه‌ی درختی که برحسب عقیده‌ی عوام «قاصد روزان ابری» است ــ می‌پرســد: «کی می‌رسد باران؟» از «ساحل نزدیک» سخن می‌گوید که در آن «سوگواران در میان سوگواران» می‌گریند. این تصویر تیره‌ای است که شاعر از جهان بیرون به‌دست می‌دهد و سپس ناگهان ما را به «درون کومه‌ی تاریک» خود می‌برد «که ذرّه‌ای با آن نشاطی نیست». «درون کومه» نیز چون «ســاحل نزدیک» آگنده از خشکی و تیرگی و اندوه است. شعر "داروگ" از هر نوع واژه‌ی سیاسی یا حتی نماد واضحی چون «شب» تهی است. با این حال، واژه‌ی «همســایه» در صدر شعر ذهن خواننده‌ی ایرانی آن روزگار را به‌سرعت متوجه همسایه‌ی قدرتمند شمالی، روسیه‌ی شوروی، می‌کرد که در آن زمان کعبه‌ی آمال انقلابی‌های جهان بود. سوگواران ساحل نزدیک همان ایرانیان بودند که می‌دیدند کشــتگاه آن‌ها، درست در جوار کشت آباد همسایه، خشک و بی‌حاصل است. شاعر آن‌گاه با چرخشی ماهرانه ما را به درون کومه‌ی تاریک خود می‌برد تا تصویری از فقر و درماندگی و انتظار نومیدانه‌ای را نشان دهد که در اعماق جامعه‌ی ایران دیده می‌شود:

بر بساطی که بساطی نیست
در درون کومه‌ی تاریک من که ذره‌ای با آن نشاطی نیست
و جدار دنده‌های نی به دیوار اتاقم دارد از خشکیش می‌ترکد
ــ چون دل یاران که در هجران یاران ــ
قاصد روزان ابری، داروگ! کی می‌رسد باران؟ (همان: ۲۳۵)

به این ترتیب، شعری که به‌ظاهر از واژه‌ها و مفاهیم انقلابی تهی است، امکان خوانشی به‌شدت انقلابی را فراهم می‌آورد. شعر دیگری از همان سال‌ها با بیانی نمادین‌تر به وضعی اشاره دارد که می‌شود گفت مقدمه‌ی انقلاب است ــ شعری به

شاملو از نیما آموخته بود که بیان انقلابی خود را در پس پرده‌ای از تغزل رمانتیک بپوشاند. او با روی‌آوردن به منابع تازه‌ای چون اسطوره‌های کهن و فرهنگ عامه، که شاعران کلاسیک عهد قجر کمتر توجهی به آن داشتند و با روایتی مدرن از عشق می‌کوشید نگرشی انقلابی و ستیزه‌جویانه را میان خوانندگان جوان خود دامن زند.

نام "برف". رفتار غریب شاعر با دو واژه‌ی «زرد» و «قرمز» در همان سطر آغازین شعر پرسش‌انگیز است. رنگ‌نام «زرد» در فارسی صفت محسوب می‌شود اما شاعر با افزودن علامت جمع به آن باعث می‌شود که به‌اصطلاح «تشخص» (personification) پیدا کند:

زردها بیخود قرمز نشده‌ند
قرمزی رنگ نینداخته است
بیخودی بر دیوار.

سپس "روشنی مردهٔ برفی" را می‌بینیم که «همه کارش آشوب» است و «بر سر شیشه هر پنجره بگرفته قرار». شاعر به ما می‌گوید که «صبح پیدا شده» اما آشوب برف آن را از چشم پنهان می‌کند. ایرانیانی که در آن سال‌ها اخبار انقلاب کمونیستی چین را می‌شنیدند و روابط نزدیک رژیم پهلوی را با انگلیس و آمریکا می‌دیدند، بی‌تردید متوجه بودند که چه استعاره‌ای در این سطرها نهفته است. شاعر، پس از آن‌که با این تمهید تصویری برانگیزنده از جهان پرآشوب بیرون از ایران به‌دست می‌دهد، یک‌باره فضا را عوض می‌کند و در بخش دوم شعر باز نگاه ما را متوجه جامعه‌ی بحران‌زده‌ای می‌کند که به تعبیر او مهمان‌خانه‌ای «مهمان‌کش» است:

من دلم سخت گرفته‌ست از این
میهمانخانهٔ مهمان‌کش روزش تاریک
که به جان هم نشناخته انداخته است
چند تن خواب‌آلود
چند تن ناهموار
چند تن ناهشیار. (همان: ۲۳۶/۱)

باید گفت که شعر نیما عمدتاً در چنبره‌ی گفتمان انقلابی باقی می‌ماند و از صلح‌خواهی و آشتی‌جویی کمتر نشانی در آن می‌بینیم. دست‌کم سه تن از مهم‌ترین و مؤثرترین شاعران معاصر ایران یعنی احمد شاملو، مهدی اخوان ثالث و فروغ فرخزاد، نیز از این بابت مانند اویند و شعر آن‌ها را به لحاظ سبک و محتوا می‌توان نوعی شورش انقلابی برضد ارزش‌ها و هنجارهای حاکم به‌شمار آورد. کودتای سال ۱۳۳۲ ایرانیان را بهت‌زده کرد و فضایی پر از یأس و حرمان پدید آورد. در همان سال، شاملو شعری به نام «مه» منتشر کرد که شباهت غریبی دارد به شعر "هست شب" نیما. در این شعر کوتاه، شاملو، بی‌آن‌که نامی از شب بیاورد، مانند نیما بیابان را در شبی گرم و مه‌آلود تصویر می‌کند:

بیابان را سراسر مه گرفته است.
چراغ قریه پنهان است.
موجی گرم در خون بیابان است.
بیابان ـ خسته
لب بسته

خواننده‌ی شعرهای اخوان خیلی آسان به این نتیجه می‌رسد که هر کوششی برای تغییر جهانی چنان ناجوانمرد و رعب‌آور کاری عبث است. برای نجات از آن وضع ظاهراً فقط یک راه باقی می‌ماند: شورشی یکباره برضد آن جهان و برانداختن آن از بیخ و بن ـ انقلاب!

نفس بشکسته
[در هذیان گرم مه، عرق می‌ریزدش
آهسته از هر بند]

در چنین احوالی، شاعر با خود فکر می‌کند که «مه گر همچنان تا صبح می‌پایید، مردان جسور از خفیه‌گاه خود به دیدار عزیزان بازمی‌گشتند.» (همان: ۲۴۹/۱-۲۴۸) خواننده‌ای که این شعر را در آن روزگار می‌خواند حتماً حدس می‌زد که مقصود از «مردان جسور» یاران محمد مصدق‌اند اما شاملو این نکته را از نیما خوب آموخته بود که بیان انقلابی خود را در پس پرده‌ای از تغزل رمانتیک بپوشاند و چشم مأموران سانسور را بر غوغایی که در پس این پرده برپا بود ببندد. شاملو هم مثل نیما با روی‌آوردن به منابع تازه‌ای چون اسطوره‌های کهن و فرهنگ عامه، که شاعران کلاسیک عهد قجر کمتر توجهی به آن داشتند و با روایتی مدرن از عشق می‌کوشید نگرشی انقلابی و ستیزه‌جویانه را میان خوانندگان جوان خود دامن زند. شعر کوتاه «طرح»، درست مثل نقشی که با چند حرکت مختصر قلم روی کاغذ ترسیم شده باشد، «شب» را نشان می‌دهد که با «گلوی خونین» تا «دیرگاه» خوانده است (یا ظالمانه عربده کشیده است؟!). در مقابل آوازخوانی یا عربده‌جویی شب، «دریا» و «جنگل» نماد جامعه‌ای خاموش و ترس‌خورده و ظلمت‌زده‌اند اما شب هر قدر هم آواز بخواند و حنجره‌ی خود را خونین کند، نمی‌تواند فریاد «یک شاخه» را «در سیاهی جنگل» نادیده یا ناشنیده بگذارد:

شب
با گلوی خونین
خوانده‌ست دیرگاه
دریا نشسته سرد
یک شاخه
در سیاهی جنگل
به سوی نور
فریاد می‌کشد. (همان: ۲۵۴/۱-۲۵۳)

در ایران پس از کودتا، «فریاد یک شاخه در سیاهی جنگل» را می‌شد اعتراضی آشکار و مبارزه‌جویانه دانست به سردی و سکونی که بر جامعه حاکم شده بود. این اعتراض را در شعر ترانه‌وار و به‌ظاهر کودکانه‌ی "پریا" به شکلی روشن‌تر می‌بینیم. این شعر طولانی پر است از شعارها و نمادهایی که در آن سال‌ها ویژه‌ی گفتمان چپ انقلابی بود:

عوضش تو شهر ما... [آخ! نمی‌دونین پریا!]
در برجا وامی‌شن، برده‌دارا رسوا می‌شن
غلوما آزاد می‌شن، ویرونه‌ها آباد می‌شن
هرکی که غصه داره

در شعر زنانه‌ی فروغ می‌بینیم که زبانی بسیار صریح‌تر و آگنده از واژه‌ها و تصویرهای انقلابی دارد و انگار پیشگویی مکاشفه‌واری است از انقلابی که حدود یک‌دهه‌ی بعد رخ داد.

غمشو زمین میذاره.
قالی میشن حصیرا
آزاد میشن اسیرا
اسیرا کینه دارن
داسشونو ورمیدارن
سیل میشن: شرشرشر!
آتیش میشن: گرگرگر!
تو قلب شب که بدگله
آتیش‌بازی چه خوشگله! (همان: ۲۵۸/۱-۲۵۷)

شاعران مدرنی چون سهراب سپهری و نادر نادرپور که از گفتان انقلابی مسلط بر شعر معاصر ایران در پیش از انقلاب برکنار بودند، در فضای روشنفکری آن دوران، غالباً با طعن و تمسخر مواجه یا به اشرافی‌گری و سازش‌کاری متهم می‌شدند.

همین‌جا اشاره کنم که در ادبیات ایران از قدیم‌الایام رسم بوده است که افسانه‌های عامیانه و کودکانه را برای بیان معانی و مضامینی به‌کار گیرند که مخاطب آن همیشه بزرگسالان بوده‌اند نه کودکان. این رسم کهن را شاعران و نویسندگان ایرانی در دوران مدرن هم حفظ کردند، با این تفاوت که تعالیم اخلاقی و عرفانی را کنار نهادند و این بار ادبیات کودکان را ابزاری ساختند برای القای نگرش انقلابی خود به جامعه‌ی بزرگسال ایران. دو نمونه‌ی بارز این مقوله در نظم و نثر احمد شاملو و صمد بهرنگی هستند اما اگر کسی بخواهد که خیل شاعران و نویسندگانی را که فقط در صدسال اخیر به بهره‌کشی ایدئولوژیک و غالباً انقلابی از ادبیات کودکان روی آورده‌اند فهرست کند و نمونه‌های مفصل آن را هم بیاورد، مسلماً کتاب پرحجمی به‌دست خواهد آورد. «پریا»ی شاملو فقط یک نمونه‌ی مهم از این ادبیات پرحجم به‌ظاهر کودکانه و درحقیقت شعارآلود و انقلابی است.

شاعر دیگری که همزمان با شاملو، و البته نه با صراحت او، در اشعار خود از آرمان و آرزوی انقلاب سخن می‌گفت، مهدی اخوان ثالث بود. اخوان، با این‌که لقب شاعرانه‌ی «امید» را برای خود برگزیده بود، لحنی غالباً سرخورده و نومیدانه داشت. شعر مشهور "زمستان"، که در سال ۱۳۳۴ منتشر شد، از زبان راوی نیم‌مستِ خود زمستانِ کشنده‌ای را توصیف می‌کند که در آن «سرها در گریبان» و دست‌ها از ترس سرما در بغل پنهان است. در چنان زمستان مهیبی که «هوا بس ناجوانمردانه سرد است» و حتی نفس آدمی هم به او خیانت می‌کند تا چه رسد به «چشم دوستان دور یا نزدیک»، شاعر یا راوی فقط یک پناهگاه یا نقطه‌ی امید دارد: میخانه. او از «مسیحای پیر پیرهن‌چرکین»، که گویی تصویری ریشخندآمیز از همان پیر می‌فروش حافظ است، به التماس می‌خواهد که سلامش را پاسخ گوید و در به روی او بگشاید. تعابیر تحقیرآمیز و دشنام‌آلودی که شاعر درباره‌ی خود به‌کار می‌برد نمودار خشم فروخورده و سرکوب‌شده‌ای است که میل به عصیان و انقلاب را در خود پنهان کرده است. شعر "زمستان" چنان به پایان می‌رسد که کوچک‌ترین روزنه‌ی امیدی برای نجات باقی نمی‌گذارد، گویی ظلمت و سرمایی دوزخین جهان را تا ابد در پنجه‌ی بیدادگر خود می‌فشارد:

هوا دلگیر، درها بسته، سرها در گریبان، دست‌ها پنهان،

نفس‌ها ابر، دل‌ها خسته و غمگین،
درختان اسکلت‌های بلورآجین،
زمین دلمرده، سقف آسمان کوتاه،
غبارآلوده مهر و ماه،
زمستان است. (حقوقی، ۱۳۷۷: ۲۹۳)

شعرهای دیگر اخوان، چون "کتیبه"، "قصهٔ شهر سنگستان" و "آنگاه پس از تندر" نیز که در فاصله‌ی ۱۳۳۴ تا ۱۳۴۰ سروده شده‌اند، همگی با بیانی تمثیلی و دور از اشاره‌ها و اصطلاحات رایج سیاسی، از اوضاع حاکم بر ایران تصویری بسیار تیره و هول‌انگیز به‌دست می‌دهند. خواننده‌ی این شعرها خیلی آسان به این نتیجه می‌رسد که هر کوششی برای تغییرِ جهانی چنان ناجوانمرد و رعب‌آور کاری عبث است. برای نجات از آن وضع ظاهراً فقط یک راه باقی می‌ماند: شورشی یکباره بر ضد آن جهان و برانداختن آن از بیخ و بن ــ انقلاب!

عجب آن‌که رنگ شفافی از این شورش را چند سال بعد، در اوایل دهه‌ی ۱۳۴۰، نه در اشعار نمادین و تمثیل‌وار مردانی چون نیما و اخوان و شاملو بلکه در شعر زنانه‌ی فروغ می‌بینیم که زبانی بسیار صریح‌تر و آکنده از واژه‌ها و تصویرهای انقلابی دارد و انگار پیشگویی مکاشفه‌واری است از انقلابی که حدود یک‌دهه‌ی بعد رخ داد:

حیاط خانه‌ی ما تنهاست
تمام روز
از پشت در صدای تکه‌تکه شدن می‌آید
و منفجر شدن
همسایه‌های ما همه در خاک باغچه‌هاشان به جای گل
خمپاره و مسلسل می‌کارند
همسایه‌های ما همه بر روی حوض‌های کاشیشان
سرپوش می‌گذارند
و حوض‌های کاشی
بی آن‌که خود بخواهند
انبارهای مخفی باروتند
و بچه‌های کوچه ما کیف‌های مدرسه‌شان را
از بمب‌های کوچک
پر کرده‌اند.
حیاط خانه‌ی ما گیج است. (همان: ۱/۴۸۶-۴۸۵)

نتیجه‌گیری

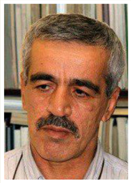
به این ترتیب گفتمان انقلابی در نیمه‌ی اول قرن چهاردهم خورشیدی به جریان مسلط شعر معاصر ایران بدل شد. شاعران مدرنی چون سهراب سپهری و

نادر نادرپور که از این جریان برکنار بودند، در فضای روشـــنفکری آن دوران، غالباً با طعن و تمسخر مواجه یا به اشرافی‌گری و سازش‌کاری متهم می‌شدند. روشن است که فضای دوقطبی جهان در آن روزگار و وجود ابرقدرتی چون اتحاد جماهیر شوروی در همسایگی ایران و جنگ سرد آن کشور با ایالات متحد آمریکا نیز در تقویت گفتمان انقلابی شاعران معاصر ایران عامل بسیار مؤثری بود.

منابع:
اخوان ثالث، مهدی (۱۳۷۱)، صدای حیرت بیدار، زیر نظر مرتضی کاخی، تهران: زمستان.
حقوقی، محمد (۱۳۷۷)، شعر نو از آغاز تا امروز، ۲ ج، تهران: ثالث.
فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۹)، شاهنامه، ۱۱ ج، به تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
کاخی، مرتضی (۱۳۸۵)، روشن‌تر از خاموشی، تهران: آگه.
مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۲)، مثنوی، به‌تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.
نیما یوشیج (۱۳۶۸)، درباره‌ی شعر و شاعری، تدوین سیروس طاهباز، تهران: دفترهای زمانه.

پس از جنگ

جنگ و صلح در داستان‌های بلند ادب عامه



محمد جعفری قنواتی

اشاره:
داستان‌های ادب عامه از اهمیت زیادی در بازنمایی فرهنگ یک جامعه برخوردار است و در سال‌های اخیر، به دلیل اهمیت یافتن مطالعات فرهنگی و نقد فرهنگی این داستان‌ها از اهمیت بیشتری برخوردار شده‌اند. در این مقاله، نویسنده از زاویه‌ای نو، با در نظر داشتن دو مفهوم متعارض جنگ و صلح، به داستان‌های ادب عامه نگریسته و با شاخص قراردادن سه داستان یعنی سمک عیار، فیروزشاه‌نامه و به‌ویژه ابومسلم‌نامه، همت به بررسی مختصر این داستان‌ها گماشته است. در این بررسی جنبه‌هایی از فرهنگ عمومی و روانشناسی اجتماعی مردم ایران در زمان ظهور و تداول این داستان‌ها به نحوی تبیین شده است.

مقدمه

داســـتان‌های ادب عامه را از زاویه‌ی مورد بحث می‌توان به دو گروه کلی تقسیم کرد: اول داستان‌هایی که اگرچه در آن‌ها جنگ و مبارزه وجود دارد اما شخصیت‌های اصلی قصد جنگ و خونریزی ندارند و تلاش آن‌ها این است که تا حد امکان بی آن‌که جنگی صورت گیرد به خواسته‌ی خود دست یابند، مانند داستان‌های سمک عیار و فیروزشاه‌نامه. دوم، داستان‌هایی با موضوع انتقام‌کشی، که نتیجه‌ی طبیعی آن‌ها جنگ است، نوشته شده‌اند. مهم‌ترین، مشهورترین و تأثیرگذارترین این نوع داستان‌ها ابومسلم‌نامه است. در این نوشته، نخست به‌صورت مختصر به داستان‌های نوع اول می‌پردازیم و سپس با شرح بیشتر موضوع جنگ و مسائل پیرامون آن را در ابومسلم‌نامه بررسی می‌کنیم.

۱. گروه اول: سمک عیار و فیروزشاه‌نامه، یا آن‌گونه که در ایران مشهور است داراب‌نامه‌ی بیغمی، نمونه‌ی داستان‌های گروه اول هستند. موضوع این داستان‌ها کم‌وبیش شبیه به‌هم و از قضا هر دو از داستان‌های کهن هستند. در هر دو داستان شخصیت اصلی، که شاهزاده است، عاشق دختری از سرزمینی دوردست می‌شود و برای دستیابی به محبوب خود به آن سرزمین مسافرت می‌کند و خلاف میل باطنی خود وارد جنگ و درگیری می‌شود.

در داستان سمک عیار خورشیدشاه، پســـر مرزبان‌شاه، عاشق مَه‌پری دختر خاقان‌چین می‌شود. وی به همراه برادرش فرخ‌روز و گروهی اندک از خدمت‌گزارانش به چین می‌رود. فرخ‌روز، که بنا به مصلحت لباس خورشیدشاه را پوشیده است، در پاسخ فرستاده‌ی فغفور چین که علت سفر آن‌ها را جویا شده است، می‌گوید: «ســـلام من به شاه برسان و او را بگوی که من خورشیدشاه‌ام فرزند مرزبان‌شاه،... ما را چنان معلوم کردند که شاه را از پس پرده دختری هست ستیره، با جمال. آمدن من بدین ولایت به خواستاری دختر است. از بر این به خدمت آمده‌ام. هیچ‌کاری دیگر ندارم، طلب دامادی شاه می‌کنم. اگر فرماید تا به خدمت عالی خرامم و زمین بوسه دهم و اگر نه بازگردم و بیش از این نیست.» (ارجانی، فرامرز بن‌خداداد ، ۱۳۶۳ :۱/۳۶) داستان برخلاف خواست خورشیدشاه و فرخ‌روز و بیشتر به‌سبب خوی اهریمنی وزیر فغفور و تبانی او با ارمن‌شاه دشمن فغفور، با جنگ‌های فراوانی ادامه می‌یابد. خورشیدشاه هنگام شکست دادن دشمنان دست به انتقام نمی‌زند. او هم در نامه‌هایش به پادشاهان و هم به‌هنگام فتح شهرها بر پیش‌گیری از خون‌ریزی و رعایت انصاف تأکید می‌کند. برای مثال: در نامه به قابوس، پادشاه هفتادده، می‌نویسد: «...چون بدین ولایت آمدم، و یزدان مرا بدین جایگاه افکند نه بر سبیل آن‌که خون خلق ریخته شود یا کسی از ما آزار گیرد.» (همان، ۱۳۶۳ :۵/۱۳) هنگام فتح شهر حامیه نیز براساس دستور وی «منادی‌گران در شهر سه روز منادی» می‌کنند که «مصادره و مطالبه نیست و مخالفت‌گیری نخواهیم. داد است و انصاف... اگر کسی به نانی ظلم بر کسی کند فرمودیم که او را سیاست کنند اگرچه خویش ما باشد.» (همان ، ۱۳۶۳ :۵/۳۳۸)

در فیروزشاه‌نامه نیز کم‌وبیش همین رفتار و اندیشه‌ها بازتاب دارد.

فیروزشاه پسر ملک داراب، عاشق عین‌الحیات دختر پادشاه یمن می‌شود. به‌همراه «پهلوان‌زاده پایتخت» که از دوســـتان اوست، به یمن می‌رود. در آن‌جا مشکلاتی برایش پیش می‌آید. او را زندانی می‌کنند. پدرش داراب با لشـــکری به‌ســـمت یمن روانه می‌شود. پیش از آن نامه‌ای به پادشاه یمن می‌نویسد و او را از ستیزه برحذر می‌دارد. او در جنگ‌های دیگر همین رویه را رعایت می‌کند و از شاه یمن و هم‌پیمانان وی می‌خواهد که دست از ستیزه بردارند. (بیغمی، مولانا محمد. ۱۳۸۱ :۵۲۳، ۴۴۷، ۱/۴۰۴،۳۱۲) هنگامی هم که قلعه تعز را فتح می‌کند، در پاسخ به فیروزشاه درباره‌ی چگونگی رفتار با اسیران و مردم شهر می‌گوید: «اکنون خداوند

تعالی از قدرت کامله خود ما را فرصت داد، به یکبار دست بیداد بر بندگان خدا مگشایید. چون فرصت یافتید عفو کنید و عدل را شعار خود سازید. ...پس مصلحت آن است که آن‌چه در جنگ کشته شدند خود رفتند اما این اسیران را بگذارید تا به‌کار خود بروند. (همان. ۱۳۸۱: ۱/۴۳۱) این‌که در گذشته پس از هر پیروزی دست به غارت می‌زده‌اند ظاهراً نیازی به اثبات ندارد اما تأکید بر ناپسند بودن این موضوع در یک متن داستانی، آن هم از زبان شاه، مؤید این است که در اندیشه‌ی داستان‌پرداز و نیز مخاطبان او غارت و کشتار مغلوبان و اسیران امری مذموم بوده است.

۲. گروه دوم: مهم‌ترین، طولانی‌ترین و در عین‌حال نمونه‌ی داستان‌های جنگ‌طلبانه ابومسلم‌نامه است که تأثیرات فراوانی بر داستان‌های پس از خود بر جای گذاشت. این کتاب شرح داستانی مبارزات ابومسلم و پیروانش بر ضد حکومت اموی است. مبارزاتی که به سرنگونی خلافت بنی‌امیه و روی‌کار آمدن عباسیان انجامید. جنبشی که ابومسلم هدایت آن را بر عهده داشت جنبشی فراگیر بود که همه‌ی گروه‌های قومی، مذهبی و شغلی در آن شرکت داشتند. محور اتحاد این گروه‌ها مقابله با ظلم و ستم و رفتار تحقیرآمیز حاکمان بنی‌امیه بود. رفتاری که درعین‌حال هم چاشنی عصبیت‌های قبیله‌ای و تفاخرهای قومی را با خود داشت و هم وارث ضدیت با خاندان حضرت‌علی(ع) بود. به‌عبارت دیگر این جنبش دارای سه جنبه‌ی استقلال‌خواهی، عدالت‌خواهی(طبقاتی) و نگرشی ایدئولوژیک بود. اگرچه همه‌ی این گرایش‌ها در روایت داستانی بازتاب دارد آن‌چه بیشتر برجسته و نمایان است و همچون نخ تسبیح اجزای متفاوت داستان را به‌هم ارتباط می‌دهد وجه ایدئولوژیک آن است. برای نمونه درباره‌ی بازتاب وجه استقلال‌خواهی جنبش در ابومسلم‌نامه می‌توان به این موارد اشاره کرد: وجود شخصیت‌هایی مانند ماهیار گبر و شیروان گبر که هر دو به ابومسلم یاری می‌رسانند و جان بر سر این کار می‌گذارند؛ شخصی به‌نام خواجه ابوعطا «خنجر جمشید» را به ابومسلم می‌دهد؛ در سراسر داستان نیز تلمیحات فراوان به شخصیت‌های حماسه‌ی ملی دیده می‌شود. مهم‌تر از همه تأکید بر نقش خراسان در این جنبش است. درباره‌ی بازتاب گرایش عدالت‌خواهانه نیز این موارد قابل تأمل هستند: نصر سیّار، حاکم اموی خراسان، همه‌جا ابومسلم را «روستایی گاوبند» می‌نامد؛ بسیاری از یاران ابومسلم پیشه‌ور هستند مانند خرّاط، آهنگر، کله‌پز، عطار، خبّاز، زنبیل‌باف و... .

همان‌گونه که گفته شد آن‌چه در سرتاسر داستان و نیز زیرساخت آن برجسته و نمایان است وجه عقیدتی آن است. اگر بنیاد داستان فیروزشاه‌نامه بر مبارزه‌ی ایرانی و انیرانی، و اساس داستان سمک عیار بر نبرد خیر و شر قرار دارد، شالوده‌ی ابومسلم‌نامه بر مبارزه‌ی ایمان و کفر استوار است. یک‌سوی این مبارزه «مروانیان» یا «خوارج» قرار دارند و سوی دیگر طرفداران اهل‌بیت به فرماندهی ابومسلم. این اصل را در همه‌ی مؤلفه‌های داستان از موضوع آن گرفته تا شخصیت‌پردازی، توصیفات، گفتگوها، نوع روایت و... می‌توان مشاهده‌کرد. هدف ابومسلم خون‌خواهی امام‌حسین(ع)، برانداختن لعن امیرمؤمنان از منابر و در نهایت سرنگونی امویان است. در برخی نسخه‌ها این موضوع جنبه‌های اسطوره‌ای به خود می‌گیرد. از جمله در زمان حضرت موسی پادشاهی به‌نام منوچهره خنجری می‌سازد و در صندوق پنهان می‌کند تا بعدها به‌دست ابومسلم برسد که با آن به خونخواهی امام‌حسین برخیزد. (طرطوسی، ابوطاهر،۱۳۸۰ :۱/۱۳۷) براساس روایتی دیگر فولادی که تبر ابومسلم از آن ساخته می‌شود قطعه‌ای از ذوالفقار حضرت علی است که سال‌ها پیش از خروج ابومسلم پدر خردآهنگر، سازنده‌ی تبر ابومسلم، آن را از کسی خریده و براساس خوابی که دیده بوده، آن را برای چنین روزی پنهان کرده بوده است. (همان، ۱۳۸۰: ۱/۵۷۷) در سراسر داستان هنگامی که یاران ابومسلم کشته می‌شوند از آن‌ها با عنوان شهید یاد می‌شود: «از لشکر کفار حلقوم به میدان آمد. یحیی چوب‌گردان برابر او آمد، شهید شد. یعقوب آمد شهید شد.» (همان ،۱۳۸۰ :۲/۹۸) و در جایی دیگر در توصیف نبرد دو سپاه

آمده اســـت: «...هر دو سپاه در هم افتادند و دست را به‌کار افراشـــتند، و ابومسلمیان به امید بهشت و مروانیـــان از بیم جان حربی آغـــاز کردند که روی زمین خون شـــد.» (طرطوســـی، ابوطاهر، ۱۳۸۰ :۴/۳۵) و در مقابل هنگام توصیف کشـــته شـــدن مرویان از «هم‌نشـــینی آن‌ها در دوزخ با یزید» یاد می‌شود. (همان؛ برای نمونه‌ای دیگر ۴/۱۹۰) تبر ابومسلم نیز این‌گونه توصیف می‌شود: «مؤمن‌نواز خارجی‌گداز». (همان ۱۳۸۰ :۲/۹۸)

جنبـــه‌ی عقیدتی در وابســـتگی منطقه‌ای یا جغرافیایی اشـــخاص دو طرف مخاصمه نیز خود را نشـــان می‌دهد. اگرچه در اصـــل و در واقعیت ایرانیان ســـتون اصلی سپاه ابومســـلم را تشکیل می‌داده‌اند اما در داستان، جدایی دو سپاه نه براساس ایرانی و انیرانی بودن بلکه براســـاس ایمان و کفر است. بســـیاری از فرماندهان سپاه اموی سردارانی ایرانی‌الاصل هستند مانند روخنان فارسی و پسرش فرخزاد فارســـی که از شیراز، و ماهان ماهیار که از سرخس به‌یاری نصر سیّار می‌آیند. در سپاه ابومسلم نیز ســـردارانی عرب مانند معدان حجازی و سید قحطبه شمشیر می‌زنند. دقت روی نام‌ها، به‌ویژه نام‌هـــای ایرانی مؤید این نکته اســـت که انتخاب چنین نام‌هایی آگاهانه بوده‌است.

اصل کفر و ایمان در میان عیاران داستان نیز به روشنی بازتاب دارد. عیارانی که در سپاه ابومسلم هستند به‌جای ابراز ارادت به فتوت و جوانمردی، به اهل‌بیت ابراز ارادت می‌کنند. آن‌ها برخلاف عیاران داستان سمک به‌جای ســـوگند خوردن به «نان و نمک» یا «به صحبت جوانمـــردان» و مواردی از این قبیل به «روح امیرالمؤمنین» قسم یاد می‌کنند. (همان ۱۳۸۰ :۱/۱۴۴)

ابومسلم و یارانش با این نوع اندیشه در داستان بازتاب یافته‌اند و دست به مبارزه می‌زنند و مخالفان را از پای درمی‌آورند. مقابله‌ی ســـخت و کشـــتن بی‌رحمانه‌ی «کافران» و «خوارج» نتیجه‌ی منطقی این اندیشه‌هاست. در فصل «فتح کردن عیاران شهر

از یک زاویه می‌توان داستان‌های ادب عامه را در دو گروه دسته‌بندی کرد: یک گروه داستان‌هایی مانند سمک عیار و فیروزشاه‌نامه است که شخصیت‌های اصلی گرچه درگیر مبارزه می‌شوند، اما قصد جنگ و خونریزی ندارند. گروه دیگر داستان‌هایی مانند ابومسلم‌نامه است که نتیجه‌ی جنگ‌ها را با موضوع انتقام‌کشی مشخص کرده‌اند.

این‌که در گذشته پس از هر پیروزی دست به غارت می‌زده‌اند ظاهراً نیازی به اثبات ندارد اما تأکید بر ناپسند بودن این موضوع در یک متن داستانی، آن هم از زبان شاه، مؤید این است که در اندیشه‌ی داستان‌پرداز و نیز مخاطبان او غارت و کشتار مغلوبان و اسیران امری مذموم بوده است.

اگر بنیاد داستان فیروزشاه‌نامه بر مبارزه‌ی ایرانی و انیرانی، و اساس داستان سمک عیار بر نبرد خیر و شر قرار دارد، شالوده‌ی ابومسلم‌نامه بر مبارزه‌ی ایمان و کفر استوار است.

بلخ را» آمده است: «چندان خارجی در آن سر چارسو کشته گردید که خون موج می‌زد. امیر ابومسلم روی به امیر کون بن طاهر کرد و گفت ای سالار شما در شهر باشید و هرجا خارجی ببینید که منقبت نخواند و مؤمن نشود، او را بکشید و داد مظلوم از ظالم بستانید.» (همان ۱۳۸۰ :۲/۴۴۵)

ملک‌زاد، از فرماندهان ابومسلم در یکی از جنگ‌ها چهل‌وپنج هزار «خارجی» را می‌کشد و دوهزار و هشتصد اسیر با خود نزد ابومسلم می‌آورد که بر گردن هر یک از آن‌ها دو سر آویخته است. (همان ۱۳۸۰ :۴/۱۸۸) براساس همان اندیشه‌ها که ذکر آن رفت، اسیرانی که بر عقیده‌ی خود باقی می‌مانند به فرمان ابومسلم «به دوزخ فرستاده» می‌شوند: «امیر بفرمود تا اسیران را دعوت کردند. آن بدبختان قبول نکردند، پس همه را در برابر طاهر گردن زدند.» (همان) در فتح مرو نیز که هفت‌هزار خارجی اسیر می‌شود همین معامله را با آن‌ها می‌کنند: «ابومسلم در بارگاه خود آمد... بفرمود تا آن هفت‌هزار خارجی را بر در بارگاه بداشتند و همه را دست‌بسته و سرهای برهنه ایستانده بودند...، امیر ابومسلم روی را به اسماعیل خزیمه کرد و گفت برو در پیش ایشان و هرکدام که توبه کنند امان ده و هرکه توبه نکند، زنده بردارش کن تا دیگران عبرت گیرند. اسماعیل خزیمه همچنان کرد. پس سیصد تن مؤمن شدند و باقی را تیر باران کردند.» (همان ۱۳۸۰ :۲/۸۵) در فتح بغداد نخست به فرمان ابومسلم «از سرهای خارجیان دروازه کله منار ساختند که در بالای هر کله مناری تمام شهر بغداد نمایان بود» پس از آن «ملک‌زاد حکم کرد تا در آن روز دارها بساختند و در برابر شهر بغداد برپای کردند و اسیران را در برابر گیتی‌ستان حاضر کردند از آن جمله هفت هزار خارجی بودند و هزار و دویست تن از نامداران سپاه طاهر بود. امیر فرمود هرکس اطاعت نکند برین چوبه‌دار آویزان شود.» (همان ۱۳۸۰ : ۱۴۶-۴/۱۴۵) شخصیت ابومسلم در داستان تفاوت‌هایی با شخصیت او در منابع تاریخی دارد. اگرچه در تاریخ نیز از کشتارهای وسیع او یاد شده است برای نمونه نویسنده‌ی مجمل‌التواریخ درباره‌ی او نوشته است: «هرچند به خراسان اندر، مهتران بودند، از یمن و دبیعه و قضاعه و ملوک و دهقان و مرزبان همه را بکشت، به دعوت بنی‌عباس اندر.» ، (تصحیح محمدتقی بهار ، ۱۳۱۸: ۲۳۸) اما منابع تاریخی در عین‌حال از او سیاست‌مداری آگاه ترسیم کرده‌اند که از نامه‌نگاری با نصر سیار و اتحاد موقت با برخی از مخالفان مانند علی پسر کرمانی ابایی نداشت. او حتی برای پیروزی خود حاضر شد به درخواست موبدان و مغان به‌آفرید و پیروان او را قتل عام کند. (بیرونی، ابوریحان. ۱۳۶۳: ۳۱۵؛ گردیزی، عبدالحی. ۱۳۴۶: ۲۶۷-۲۶۶). برخلاف این واقعیات ابومسلم در داستان به‌جز کشتن کافران چیزی در سر ندارد. شاید ارائه‌ی چنین شخصیتی خوشایند کسانی بوده است که از ستم بنی‌امیه به‌جان آمده و به دولت عباسیان دل‌بسته بودند اما بلافاصله با قتل ناجوانمردانه ابومسلم به‌دست خلیفه‌ی عباسی روبه‌رو شدند. این موضوع حس کین‌خواهی و انتقام آن‌ها را تشدید کرد. ابومسلم‌نامه از زاویه‌ی نوع‌شناسی ادب عامه نیز واجد اهمیت است. با این اثر، گونه‌ای خاص (genr) یعنی جنگ‌نامه‌ی منثور در ادب عامه پایه‌گذاری شد که موضوع اصلی آن جنگ‌های مداوم قهرمان داستان برای هدفی خاص است. این نوع ادبی حاصل ترکیب تاریخ و داستان است. در این‌گونه داستان‌ها از یک‌سو خواننده با وقایعی تاریخی روبه‌رو می‌شود اما از سوی دیگر این وقایع با تخیل داستان‌پرداز و اغراق‌های او ابعادی غیرواقعی به‌خود می‌گیرند. از جمله کتاب‌هایی که تحت تأثیر ابومسلم‌نامه تألیف شدند می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- جنگ‌نامه محمد حنفیه
- جنگ‌نامه جلال‌الدین اشرف
- مختارنامه. ذکر این نکته ضروری است که اگرچه روایت اولیه‌ی خروج مختار منسوب به ابومخنف ازدی است اما روایت فعلی آن پس از ابومسلم‌نامه تألیف شده است.
- عالم‌آرای شاه اسماعیل که کاملاً گرته‌برداری از ابومسلم‌نامه است.

– عالم‌آرای شاه طهماسب

یادآوری این نکته جالب است که برخی از نسخه‌های ابومسلم‌نامه عنوان «جنگ‌نامه امیر ابومسلم» را دارند مانند نسخه‌ی کتابخانه‌ی بادلیان و نسخه‌ی کتابخانه‌ی ملی تاجیکستان.

پی‌نوشت‌ها

برخی پژوهش‌گران این‌گونه داستان‌ها را حماسه نامیده‌اند. به باور نگارنده به‌علت آن‌که این داستان‌ها فاقد صبغه‌ی ملی هستند نمی‌توان آن‌ها ذیل نوع حماسه قرار داد و همان اصطلاح جنگ‌نامه، که در میان مردم نیز رایج است، با ساختار و محتوای آن‌ها مناسب‌تر است.

منابع

ارجانی، فرامرز بن‌خداد. ۱۳۶۳، سمک عیار، تصحیح پرویز ناتل خانلری، ج۶، تهران، انتشارات آگاه.

بیرونی، ابوریحان. ۱۳۶۳ آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، امیرکبیر.

بیغمی، مولانا محمد. ۱۳۸۱، داراب‌نامه، تصحیح ذبیح‌الله‌صفا، تهران، علمی و فرهنگی.

طرطوسی، ابوطاهر. ۱۳۸۰، ابومسلم‌نامه، به‌اهتمام حسین اسماعیل، تهران، معین ـ قطره.

گردیزی، عبدالحی. ۱۳۴۶، تاریخ گردیزی، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

مجمل التواریخ والقصص، ۱۳۱۸، تصحیح محمدتقی بهار، تهران.

صلح مادرانه

اخلاق مراقبت، حافظ صلح پایدار

زهرا حیدرزاده

اشاره

فعالیت‌های مراقبتی زنان چه در قالب مادری و چه در شکل‌های دیگر اغلب مورد کم‌توجهی و حتی تحقیر قرار گرفته است. فمینیست‌ها با نگاهی موشکافانه به نقطه‌نظرها و تجربیات زنان در این زمینه، به اخلاق از نگاه زنان و تأثیر رویکرد اخلاقی آنان در همه‌ی حوزه‌های فردی، اجتماعی و سیاسی پرداخته‌اند. در این مقاله، نویسنده به رابطه‌ی آن جنبه از اخلاق زنانه که ویژگی تیمار و مراقبت دارد با صلح پرداخته است. آن‌گاه این موضوع را بررسی کرده است که اگر بپذیریم مراقبت و تیمار واجد یک زیست جمعی صلح‌آمیز است، چگونه زنان در ایران این فعالیت را به صورت جمعی و در سطحی گسترده به انجام رسانده‌اند؟

مقدمه

همه‌ی‌ما در طول زندگی تجربه‌ی مراقبت‌های مادران و دیگر نزدیکانمان را داریم. اغلب ما نیز به نوعی کم یا بیش از دیگران مراقبت کرده‌ایم. شاید به‌طور معمول دور از ذهن به‌نظر بیاید که پیامد این مراقبت‌ها که بیشتر مادرانه و زنانه هستند و رفتاری محدود به خانه و خانواده و نزدیکان محسوب می‌شود به حوزه‌های گسترده‌تر در جامعه و حتی سیاست کشیده شود. رفتارهایی که بتواند در قالب فلسفه‌ی "اخلاق مراقبت" به مهم‌ترین نظریات اخلاقی مانند عدالت تنه بزند و آن‌ها را به چالش بطلبد. رفتارهایی که بتواند صلح — در معنای گسترده‌اش– را برای افراد، خانواده‌ها و جامعه‌ی بزرگ‌تر به ارمغان بیاورد.

در ایـــن مقاله به‌طور خاص و کوتاه به مفهـــوم "مراقبت" و "اخلاق مراقبت" نگاهی می‌اندازم. مفهوم کلمه‌ی "مراقبت" شاید تاریخی به قدمت رابطه‌ی انسانی داشته‌باشد اما "اخلاق مراقبت" به‌عنوان مفهومی نظری، نوپدید است. در نگاه نخست، رابطه‌ی "اخلاق مراقبت" با عنوان کلی‌تر صلح، کمی غریب می‌نماید اما با رویکرد گالتونگ به صلح و با توجه به شـــاخص‌های صلح ایجابی، قرابت و هم‌پوشانی این دو مفهوم آشکار خواهد شد. "اخلاق مراقبت" با ویژگی‌هایی مانند رابطه‌ی متقابل افراد دارای پیوند و با تأکید بر اهمیت روابط و احساسات انسانی تعریف می‌شود. این اخلاق بر فضیلت‌هایی مانند خیرخواهی، بخشندگی، مراقبت، دوستی، سازگاری و حساس‌بودن نسبت به دیگران تکیه دارد. این ویژگی‌ها با صلح ایجابی که اجزایی چون همبستگی، احترام متقابل و برآورده‌شدن نیازها و شکوفایی اصیل انسان‌ها را در بر دارد مرتبط است. بنابراین، چنین صلحی حاوی مناسباتی است دال بر همیاری، آرامش، هماهنگی و همگرایی انسانی. این برداشت از صلح، اغلب به‌لحاظ اخلاقی با خیرمداری و فضایلی چون تساهل، تواضع، بخشش، شفقت، عشق و... توجیه می‌شود که با شاخص‌های اخلاق مراقبت نزدیکی و در برخی موارد هم‌پوشانی دارند.

در این‌جا قصد ندارم وارد مباحث نظری "اخلاق مراقبت" شوم. تنها با گذری بر برخی مفاهیم و نظریات و با الهام از دیدگاه خاص نِل نادینگز که از پیشگامان نظریه‌پرداز در حوزه‌ی اخلاق مراقبت است، به یک بررسی اجمالی از فعالیت‌های مراقبتی زنان در سازمان‌های داوطلبانه در ایران می‌پردازم. این فعالیت‌های اجتماعی که ریشه در تجربه‌ی زیسته‌ی زنان در خانه و خانواده دارد، طبق تعاریفی که در ادامه ارائه می‌شود، به حوزه‌های اجتماعی کشیده می‌شوند و می‌توانند زمینه‌ساز و تقویت‌کننده‌ی صلح باشند.

چرا مراقبت؟

انگستر (Engster) اخلاق مراقبت یا تئوری اخلاق را براساس این دیدگاه تعریف می کند که اساساً انسان را در رابطه با دیگری باید دید. از نظر او اساس بقا بر مراقبت استوار است. نوزاد انسان بیش از نوزاد هر نوع دیگر به مراقبت گسترده در زمانی طولانی برای تأمین نیازمندی‌های حیاتی‌اش مانند غذا، محبت و سرپناه احتیاج دارد. فراتر از این نیازها، "مراقبت به آن‌ها کمک می کند تا برای دوره‌ای طولانی‌تر در زندگی و به‌منظور رفع نیازهای تکاملی، احساسی و اجتماعی که افراد با آن روبه‌رو می‌شوند، به‌صورت موفقیت‌آمیزی وارد روابط اجتماعی شوند تا نه تنها از صدمات جدی محفوظ بمانند بلکه مانند مشارکت‌جویی مؤثر در جامعه‌ی انسانی شکوفا شوند." (Barnes, 2012: 13) به‌نظر انگستر همین واقعیت نشان می‌دهد که مراقبت تا چه حد برای همه‌ی انسان‌ها ضروری است و ما نمی‌توانیم و نباید نیاز به مراقبت را فقط به عده‌ای خاص که نیازمند به مراقبت شناخته شده‌اند محدود و منحصر کنیم. او از چشم‌انداز سیاست‌گذاری، وظیفه‌ی مراقبت را تا سطح دولت نیز گســـترش می‌دهد و معتقد است: "الزام چنین دیدگاهی مسئولیت جدی دولت را برای اطمینان از برخورداری همه‌ی افراد از مراقبتی که برای رشد و بقا لازم است نه تنها برای نفع خود افراد بلکه برای نفع

کل جامعه، نشان می‌دهد."(.Ibid)

نیاز همگانی به مراقبت فقط به دوران نوزادی و کودکی محدود نمی‌شـــود بلکه این یک وجه حیاتی از وضعیت انســـانی ماست که پیرتر می‌شویم و در طول زندگی خودمان هر چه‌قدر که طول بکشد، دوره‌هایی از بیماری، ضعف جسمی و احساسی را تجربه می‌کنیم. به نظر انگستر این‌ها همه دلایلی هستند که نشان می‌دهند ما به کمک دیگران نیاز داریم. بعضی افراد در طول زندگی‌شـــان با مشکل جسمی و شناختی یا با بیماری‌های طولانی‌مدت جسمی و ذهنی روبه‌رو هستند که نیاز به مراقبت‌های طولانی مدت دارند، مراقبتی بیش از نیازی که بزرگ‌ســالان عموماً ســالم‌تر و از کار نیفتاده در طول زندگی‌شان بدان محتاج می‌شوند. هم‌چنین اوبرین(O'Brien)، یکی دیگر از نظریه‌پردازان مراقبت هم معتقد است که ازکارافتادگی را نباید یک وضعیت استثنایی دید زیرا اکثر مردم در طول زندگی‌شان با نوعی ازکارافتادگی مواجه می‌شوند به‌خصوص به‌دلیل سن‌شان. (Ibid.: 14) از دیدگاه نِل نادینگز هم مراقبت در زندگی انسانی حیاتی است و همه‌ی انسان‌ها نیاز به مراقبت دارند.

اخلاق مراقبت

از بررسی نظری مفهوم "مراقبت" تنها چند دهه می‌گذرد. ارائه‌ی تعریف از مفهوم مراقبت، از این مزیت برخوردار اســـت که کار مراقبت از مردم را به‌بهانه‌ی تفسیر اخلاق ایده‌آل اما غیرعملی کنار نمی‌گذارد؛ کاری که هواداران "اخلاق مراقبت" اغلب با آن مخالف هستند. از نظر آن‌ها مراقبت هم اخلاق است و هم کردار.

اخلاق مراقبت به‌عنوان یک نظریه‌ی اخلاقی مســـتقل در دهـــه‌ی ۱۹۸۰، با کارهای کارول گیلیگان (Carol Gilligan) روان‌شناس، و نِل نادینگز (Nel Noddings) فیلسوف، مطرح شد. هر دو نفر رویکردهای اخلاق سنتی را به سوگیری‌های مردانه متهم کرده‌اند و بر "صدای مراقبت" به‌عنوان یک بدیل برحق برای "چشم‌انداز عدالت" از نظریه‌ی حقوق انســـان لیبرال تأکید کرده‌اند. آنت بایر (Annette Baier)، ویرجینیا هلد (Virginia Held)، اوا فدر کیتی (Eva Feder Kittay)، سارا رادیک (Sara Ruddick) و جوان ترونتو (Joan Tronto) برخی از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان در میان دیگر افراد سهیم در اخلاق مراقبت هستند.

اساس اخلاق مراقبت بر تجربه‌ی زنان گذاشته شده است. مهم‌ترین دست‌آورد فمینیسم این بوده‌است که نشـــان دهد "تجربه‌ی زنان به اندازه‌ی تجربه‌ی مردان هم مهم است و هم مربوط و هم از نظر فلسفی از جذابیت برخوردار اســـت." (Held, 2006: 49) تجربه در اندیشه‌ی فمینیستی از اهمیت اساسی برخوردار است. تجربه در نگاه آنان "تنها مشاهدات عینی نیست بلکه تجربه، دانش، هنر و ادبیاتی هم هست که بدان می‌پردازند. تجربه، تجربه‌ی زیسته‌ی احساســـات زنان، اندیشه‌هایشان، کارهایی که می‌کنند و تأثیری که می‌پذیرند هم هست." (.Ibid)

خود تجربه، آگاه‌بودن از ارتباط با دیگران و اشـــراف بر شور و احساس خویش است. البته فمینیست‌ها می‌دانند که این "تجربیات انتزاعی نیستند" بلکه تجربیات واقعی زنان با همه‌ی تنوع و تفاوت‌های فرهنگی و نژادی و باقی تفاوت‌هایند.

هواداران اخلاق مراقبت فمینیستی از جمله کارول گیلیکان و نل نادینگز تأکید دارند که نظریات اخلاقی، اصول، کردارها و سیاســـت‌گذاری‌های سنتی تا وقتی که ارزش‌ها و فضیلت‌های فرهنگی مربوط به زنان را نادیده می‌گیرند و کوچک و پست می‌شمارند، ناقص هستند.

با این‌که اخلاق مراقبت مترادف با اخلاق فمینیستی نیست اما در مورد اخلاق مراقبت بیشتر به‌عنوان یک اخلاق زنانه و فمینیستی و مربوط با مادری، در روابط بین‌الملل و نظریه‌ی سیاسی نوشته شده‌است. علاوه

بر حوزه‌ی زنان، اخلاق مراقبت به‌طور گسترده در شماری از موضوعات اخلاقی و زمینه‌های اخلاقی دیگر هم به‌کار رفته است، از جمله مراقبت از حیوانات و محیط زیست، علم اخلاق زیست‌شناسی و خیلی اخیر در زمینه‌ی سیاست‌گذاری. اگرچه در آغاز تصور می‌شد که اخلاق مراقبت موضوعی است که با فضاهای خصوصی و صمیمی زندگی بیشتر تناسب دارد اما هم‌اکنون اخلاق مراقبت به‌مثابه یک نظریه‌ی سیاسی و جنبش اجتماعی با هدف فهم وسیع‌تر و حمایت اجتماعی از فعالیت‌های مراقبتی در گستره و تنوع آن، تغییر و گسترش یافته‌است.

سارا رادیک: تجربیات زنان در قالب فعالیت‌های مختلف از جمله مادری می‌تواند چشم‌انداز متمایز اخلاقی خویش را تولید کند، و با ارزش‌هایی که از این تجربه‌ها پدید می‌آید می‌توان به چیزی آن‌سوتر از خود آن کردار، چیزی مثل ترویج صلح، دست یافت.

با این‌که اخلاق مراقبت مترادف با اخلاق فمینیستی نیست اما در مورد اخلاق مراقبت بیشتر به‌عنوان یک اخلاق زنانه و فمینیستی و مربوط با مادری، در روابط بین‌الملل و نظریه‌ی سیاسی نوشته شده‌است.

نظریات اخلاق مراقبت

ویرجینیا هلد در کتاب خود "اخلاق مراقبت؛ شخصی، سیاسی، جهانی" به بیان چند ویژگی در مورد اخلاق مراقبت می‌پردازد. وی معتقد است اولین ویژگی اخلاق مراقبت در تأکید بر "اهمیت اخلاقی رسیدگی و برآورده‌کردن نیازهای خاص افراد خاصی است که ما مسئولیت‌شان را می‌پذیریم ". (Held, 2006: 10) مانند اهمیت اخلاقی نگه‌داری از فرزند که می‌تواند اولین دغدغه‌ی اخلاقی فرد باشد. از نظر او اخلاق‌هایی که بر "خودبسندگی" و "خودمختاری شخص عقلانی" مبتنی هستند واقعیت میزان وابستگی انسان و اخلاق مورد نیاز این وابستگی را نادیده می‌گیرند. اخلاق مراقبت به این دغدغه‌ی اصلی زندگی انسان توجه می‌کند و ارزش‌های اخلاقی مربوط به آن را ترسیم می‌کند. "اخلاق مراقبت محول کردن مراقبت به 'قلمرو بیرون از اخلاق' را نمی‌پذیرد." (Ibid.)

ویژگی دوم از نظر او این‌است که "در روند شناخت‌شناسی تلاش می‌شود تا برسیم به فهم آن‌چه اخلاق تجویز می‌کند برای بهتر بودن ما و بهتر شدن کارهایی که انجام می‌دهیم. بر این اساس، اخلاق مراقبت نه تنها احساسات را رد

نمی‌کند بلکه آن را باارزش می‌داند." (.Ibid)البته از نظر او همه‌ی احســاس‌ها ارزشمند نیستند. احساسات نپخته نمی‌تواند راهنمای اخلاق باشد. احساسات باید مورد تعمق قرار گیرند و آموخته شوند. از آن‌جا که حتا احساسات سودمند هم گاه ممکن است غلط یا بد باشد — مانند وقتی که "احساسات افراطی نسبت به دیگران به درجاتی از خودنادیده‌انگاری بینجامد یا دغدغه‌های خیرخواهانه به سلطه منجر شود – ما به 'اخلاق مراقبت' نیاز داریم نه فقط به خود مراقبت." (.Ibid)

با طرح ویژگی ســوم برای اخلاق مراقبت، هلد، آن دسته از دیدگاه‌های نظری غالب در حوزه‌ی اخلاق را رد می‌کند که بیشــتر به اســتدلال انتزاعی درباره‌ی یک شکل اخلاقی می‌پردازند. از نظر او احتمالاً این کار برای پرهیز از سوگیری و تصمیم‌گیری دل‌بخواهی و برای دست‌یابی بیشتر به بی‌طرفی انجام می‌شود. درحالی‌که "اخلاق مراقبت در ارتباط با دیگران خاصی (نزدیکانمان) که ما با آن‌ها رابطه واقعی داریم، کنار گذاشته نمی‌شود و بی‌طرف نیست. اخلاق مراقبت قوانین عام و انتزاعی نظریه‌های غالب را مورد پرسش قرار می‌دهد. "(Ibid.: 11)

از دیگر نظریه‌پردازان این حوزه می‌توان از سارا رادیک نام برد که فیلسوفی فمینیست بود و بیشتر به‌دلیل طرح موضوع "مادرانه اندیشی" معروف است. وی کتابی هم با همین عنوان تدوین کرده‌است. به‌نظر او به‌دلیل وابسته بودن نظریات به زمینه‌ها، تعریف مراقبت، آشکارا کاری سخت است. طبق تعریف رادیک، دست‌کم سه معنی هم‌پوشان ولی مجزا برای مراقبت در دهه‌های اخیر به‌وجود آمده‌است. اولین تعریف، مراقبت را در مقابل عدالت تعریف می‌کند، تعریف دوم آن را یک نوع کار به حساب می‌آورد و تعریف سوم مراقبت را نوعی از روابط خاص می‌داند. رادیک سه ادعای اساسی را از چارچوب‌بندی مراقبت به‌مثابه کار نتیجه می‌گیرد: " اول این‌که مراقبت باید در مرکز گفت‌وگوی اجتماعی، سیاسی و اخلاقی قرار بگیرد. دوم این‌که راه‌کارهای عملیاتی و مهارت‌های هوشمندانه‌ای که از کار مراقبت ناشی می‌شود می‌تواند تغییر شکل بیابد و به زمینه‌ی گســترده‌تری از سیاست انتقال یابد و سوم این‌که بالقوه دیدگاه‌های بهتری از کار به‌حاشیه رفته‌ی مراقبت می‌تواند به‌وجود آید." (Mackay, 2001: 128)

یکی از رایج‌ترین تعریف‌ها از مراقبت، به‌وسیله‌ی ترونتو و فیشر (Bernice Fischer) مطرح شده‌است. آن‌ها مراقبــت را "همه نوع فعالیت که برای حفظ، مهار و بازســازی 'دنیا'ی‌مان انجام می‌دهیم تا این‌که بتوانیم تا حد ممکن در آن زندگی کنیم، تفسیر می‌کنند. این دنیا بدن‌های‌مان، خودمان و محیط زیست‌مان را دربرمی‌گیرد." (Held, 2006: 25-28) این تعریف، مراقبت را اساساً در جایگاه یک کردار قرار می‌دهد.

بابک (Diemut Bubeck) محدوده‌ی تعریف مراقبت را با تأکید بر رابطه‌ی متقابل و وابستگی محدودتر می‌کند. او مراقبت را "یک مرحله‌ی احساسی، فعالیت یا هردو توصیف می‌کند." (.Ibid)یعنی کارکردی است و به‌خصوص این دو ویژگی را دربرمی‌گیرد: "برطرف‌کردن نیازهای یک شخص به‌وسیله‌ی دیگری در یک رابطه‌ی رودررو بین مراقبت‌کننده و مراقبت‌شونده که یک عامل حیاتی در کل فعالیت است و همچنین وقتی که خودِ نیاز به‌دلیل طبیعتی که دارد ممکن نباشد توسط خود شخص برآورده شود." (Ibid) بابک بین مراقبت و خدمات فرق قائل می‌شود، با این توضیح که خدمات، برآورده‌کردن نیازهایی از اشخاص است که خود قادرند آن‌ها را برطرف کنند.

انگستر رویکرد "نیازهای اساسی" را در تعریف مراقبت مطرح می‌کند و مراقبت را فعالیتی تعریف می‌کند که "شــامل هر چیزی می‌شــود که ما انجام می‌دهیم تا به اشــخاص برای برطرف‌کردن نیازهای زیستی حیاتی‌شان کمک کنیم تا بتوانند قابلیت‌های‌شان را پرورش دهند یا حفظ کنند و از درد و رنج‌های ناخواسته یا غیرضروری دور شوند یا این درد و رنج‌ها کاهش پیدا کند تا در نتیجه‌ی آن بتوانند به زندگی خود ادامه دهند،

رشد کنند و در جامعه مؤثر باشند." (.Ibid)

سلما سیفن هایزن(Selma Sevenhuijsen) مراقبت را "سبک‌های جاافتاده‌ی استدلال اخلاقی"(.Ibid) می‌داند که شنیدن و پاسخ‌دادن به دیگران را –بر حسب مناسبات خودشان– دربرمی‌گیرد. با تکیه بر نظریات متفکران اخلاق مراقبت مانند رادیک، ترونتو و سیفن هایزن می‌توان گفت که: مراقبت فقط یک منش، اخلاق یا یک احساس نیست بلکه یک عمل بسیار مهم انسانی است. "مراقبت تنها یک دغدغه‌ی فکری نیست یا یک ویژگی شخصی، بلکه دغدغه‌ی زندگی، مشغولیت فعالانه‌ی انسان‌ها در روند زندگی روزمره است." (Mackay, 2001: 137) مراقبت هم یک عمل است و هم یک منش اما ترونتو معتقد است که از "ابتدا مراقبت را به‌صورت یک منش دیدن، آن را شخصی و احساسی تصویر می‌کند و به این بحث‌ها که 'زنان برای مراقبت ساخته شده‌اند' تداوم می‌بخشد". (.Ibid)رادیک پیشنهاد می‌کند باید "عمل مراقبت به‌مثابه یک بدیل مطلوب دیده شود؛ ترکیبی از عشق و دانش که به چالش با جداسازی سنتی احساس و عقلانیت می‌پردازد در آن‌چه که او خرد عشق می‌نامد"(.Ibid) .

به‌طورکلی مراقبت مفهومی است که اساساً هم‌چنان مورد چالش قرار دارد و دارای ابهام است. بودن (Peta Bowden) این وضعیت را یک امتیاز می‌شمارد و آن را "پیچیدگی و تنوع امکانات اخلاق مراقبت" (Held, 2006: 27) می‌داند.

اخلاق مراقبت ، اخلاق عدالت

یکی از معروف‌ترین و مهم‌ترین تعاریف از "اخلاق مراقبت" در مقابل "اخلاق عدالت" شکل گرفته و توسعه یافته است. در اخلاق مراقبت و اخلاق عدالت به حوزه‌های متفاوتی از زندگی انسانی توجه می‌شود. در اخلاق مراقبت به حوزه‌ی خصوصی و در اخلاق عدالت به حوزه‌ی سیاسی زندگی انسانی نظر دارند. برخی فمینیست‌ها اخلاق مراقبت را به‌عنوان اخلاقی زنانه در مقابل اخلاق عدالت به‌عنوان برداشتی مردانه از اخلاق تعریف می‌کنند. به‌نظر این فمینیست‌ها: "نظریه‌های اخلاقی غالب مانند فایده‌گرایی و اخلاق کانتی بر اساس درکی از جامعه از مجموعه‌ی افراد مستقل، عقلانی با تأکید بر قوانین، وظایف، عدالت، حقوق، بی‌طرفی، جهانی‌بودن، سودمندی و ترجیحات خشنودکننده رشد کرده‌است. اخلاق مراقبت برعکس، براساس فهمی از اشخاص به‌مثابه افرادی با رابطه‌ی متقابل، موجودات رابطه‌مند و با تأکید بر اهمیت روابط و احساسات انسانی بر اساس فضیلت‌هایی مانند خیرخواهی، بخشندگی، مراقبت، دوستی، سازگاری و حساس بودن نسبت به دیگران، توسعه یافته‌است." (Mackay, 2001: 126) اخلاق مراقبت بر مواظبت، اعتماد، احساس مسئولیت نسبت به نیازها، فحوای روایی و پروردن رابطه‌ی مراقبتی توجه می‌کند. درحالی که اخلاق عدالت به دنبال یک "راه‌حل منصفانه بین افراد رقیب بر سر منافع و حقوقشان" است اخلاق مراقبت به‌دنبال منافع مراقبت‌کنندگان و مراقبت‌شوندگانی است که به‌جای این‌که رقیب یکدیگر باشند، منافعشان به هم گره خورده است. درحالی که "عدالت از برابری و آزادی دفاع می‌کند، مراقبت، پیوندهای اجتماعی و همکاری" را سیراب می‌نماید. (Held, 2006: 15)

" اخلاق مراقبت" را نخستین بار گیلیگان در دهه‌ی ۱۹۸۰ و در کار بسیار تأثیرگذارش به‌نام با صدایی متفاوت مطرح کرد. او شواهدی از "استدلالی موازی اما متفاوت" برای زنان را مطرح کرد. منطق مورد نظر او که بیشتر زمینه‌ای فهمیده می‌شد، اغلب در پیوندهای ارتباطی ریشه داشت و یک "صدای متفاوت" به‌نظر می‌رسید. گیلیگان در این اثر مطرح می‌کند که "مردان بیشتر به حقوق انتزاعی و قوانین رسمی که در "اخلاق عدالت" متجلی می‌شود، تمایل دارند درحالی‌که زنان دغدغه‌ی مسئولیت‌ها و روابط فی‌مابین را دارند که

موضوع "اخلاق مراقبت" اســـت." (Mackay, 2001: 126-127) در ادامه و براساس نظرات گیلیگان، نِل نادینگز، فیلسوف امریکایی، به توصیف و گسترش "اخلاق مراقبت" که صدایی زنانه است در مقابل چشم‌انداز مردانه‌ی "اخلاق عدالت"، می‌پردازد.

از آن‌جا که چارچوب بحث در این مقاله بر نظریات نِل نادینگز استوار است، لازم است دیدگاه‌های او در مورد مراقبت بیشتر تشریح شود.

نِل نادینگز نظریه‌پرداز اخلاق مراقبت

نِل نادینگز فیلســـوف امریکایی و نظریه‌پرداز مطرح در حوزه‌ی آموزش و اخلاق مراقبت است. او برای گســـترش اخلاقی که برای ارزش‌ها و فضیلت‌های سنتی مربوط به زنان ارزش قائل می‌شود، تلاش کرده است. نادینگز در تعریف از اخلاق مراقبت بر تجربه‌ی زنان تأکید می‌کند. به گفته‌ی خودش این نه به‌خاطر اعتقاد به برتری اخلاقی زنان یا حساسیت ذاتی آنان نسبت به دیگران است بلکه این ویژگی از تجربه‌ی آنان ناشی می‌شود. از نظر نادینگز "افراد مستقیماً مسئول مراقبت از یکدیگر هستند (البته اگر خودشان از مراقبت کافی برخوردار شده باشند). این افراد احتمالاً یک سمت و سوی اخلاقی را بسط می‌دهند که آن را 'اخلاق مراقبت' می‌گویند."(Noddings, 1984: 28) نادینگز در کتاب شروع از خانه می‌گوید که فمینیست‌ها اعم از مرد و زن از هواداران جدی مراقبت هســـتند و ایده‌ی اصلی آن را که تجربه‌ی ارتباطی زنان است، دنبال می‌کنند. آن‌ها معتقدند که "زنان و مردان می‌توانند از یک زندگی پرمایه برخوردار باشـــند در صورتی‌که در تکالیف و لذت‌های مراقبت مشـــارکت کنند." (Noddings, 2002: 1) از نظرِ او هر رابطه‌ی مراقبت شامل حداقل دو نفر اســـت: مراقبت‌کننده و مراقبت‌شـــونده. چنین رابطه‌ای مطمئناً می‌شود بیش از یک رابطه‌ی دونفره هم باشد که در آن یکی مراقبت می‌کند و یکی که از او مراقبت می‌شود و یک تعهد دو سویه نسبت به به‌زیســـتی یکدیگر را نشـــان می‌دهد. به‌هرحال آن‌چه در همه‌ی این روابط مشخص است این‌است که رفتار مراقبتی در پاسخ به درک نیاز کسی است که مورد مراقبت قرار می‌گیرد. عمل مراقبت با درک واقعیت برانگیخته می‌شود و آن وقتی است که مراقبت‌کننده احساس می‌کند که آن‌چه به مراقبت از آن می‌پردازد یک تجربه و آغاز تعهدی برای کمک است. این بدین معنی نیست که مراقبت‌کننده آن‌چه را که مراقبت‌شونده در همه‌ی موقعیت‌ها می‌خواهد انجام می‌دهد. به بیان دقیق‌تر مراقبت‌کننده دیدگاه مراقبت‌شونده و میزان نیاز و انتظارات او را ملاحظه می‌کند و طی یک پاسخ قاعده‌مندشده بهترین فرصت را برای کمک به او فراهم می‌کند. (Ibid.: 1-2)

نادینگز تمایز مهمی بین مراقبت طبیعی و اخلاق مراقبت قائل می‌شود. (Noddings, 1984: 81-83) او بین عمل‌کردن به‌دلیل این‌که: "من می‌خواهم" و عمل‌کردن به این دلیل که "من باید" تفاوت می‌گذارد. وقتی که من از کسی مراقبت می‌کنم زیرا "من می‌خواهم" از او مراقبت کنم مثلاً می‌گوید من یک دوستی را در آغوش می‌گیرم که به در آغوش گرفته‌شـــدن عاشـــقانه نیاز دارد، من در حال مراقبت طبیعی هستم. وقتی که از کسی مراقبت می‌کنم چون "من باید بکنم" می‌گویم من یک آشنا را برخلاف میلم در آغوش گرفتم زیرا نیاز به در آغوش گرفته‌شـــدن داشت و این کار را برای رهاکردن آن فرد از درد انجام دادم. طبق گفته‌ی نادینگز من در این‌جا بر حسب اخلاق مراقبت عمل کرده‌ام. اخلاق مراقبت وقتی به وقوع می‌پیوندد که شـــخص به دلیل این باور که مراقبت راهی مناســـب برای رابطه با مردم است رفتار مراقبتی دارد. وقتی که شـــخصی به شـــیوه‌ی مراقبتی عمل می‌کند به این خاطر که به‌طور طبیعی از دیگران مراقبت می‌کند، این مراقبت، اخلاق مراقبت نیســـت. (Ibid.: 79-80) ادعای نادینگز این‌اســـت که اخلاق مراقبت وابسته

به مراقبت طبیعی است. به نظر نادینگز درحالی‌که زنان و مردان به‌وسیله‌ی اخلاق مراقبت هدایت می‌شوند، "مراقبت طبیعی" که نیازی به تلاش اخلاقی برای برانگیختن آن نیست (اگرچه که به تلاش جسمی و ذهنی زیادی برای برطرف کردن نیازها احتیاج دارد) می‌تواند مبنای قابل توجهی در تجربه‌ی زنان داشته‌باشد. (Noddings, 2002: 2)

از طریق تجربه‌ی مراقبت از دیگران و مراقبت طبیعی برای دیگران است که مردم آن‌چه را که "اخلاق مراقبت" تعریف می‌شود به‌وجود می‌آورند؛ تصویری از آن نوع شخصی که می‌خواهند باشند. بنابراین "مراقبت طبیعی" - یک نگرش اخلاقی است — یک خواست شدید برای نیکی است که از تجربه یا حافظه‌ی "مراقبت کردن" برای کسی ناشی می‌شود. (Flinders, 2001: 211) بر این اساس است که نل نادینگز مفهوم اخلاق مراقبت را که — در ارتباط بودن — است با خصیصه‌ی پذیرنده‌بودن، رابطه و جذب‌شدن بررسی می‌کند. این تمایل به اخلاق مراقبت، در هر کسی که واقعاً بخواهد احساس شخصی اخلاقی و مراقبت‌کننده را داشته باشد، ایجاد می‌شود. به‌هرحال در اخلاق مراقبت این الزام برای غریبه‌ها محدودتر است. برای این‌که چنین وظیفه‌ای الزامی شود باید دو قاعده کنار هم بیایند: اول، باید رابطه‌ی با دیگر اشخاص وجود داشته باشد (یا امکانش وجود داشته باشد)؛ دوم، باید رابطه، امکان گسترش به یک رابطه‌ی مراقبتی دوطرفه را داشته باشد. به‌نظر او یک نفر حتی توان یا وظیفه‌ی مراقبت از همه را ندارد. به‌هرحال فرد تعهد می‌کند که مراقبت را همیشه برای دیگران خاص و نزدیک فراهم کند — برای "نزدیک‌ترین غریبه‌ها".

نل نادینگز معتقد است از اخلاق در زبان پدرانه بسیار بحث شده است اما صدای مادرانه ساکت بوده است. نادینگز با طرح اخلاق مراقبت از نگاه زنانه نمی‌خواهد بگوید که همه‌ی زنان این اخلاق را می‌پذیرند و همه‌ی مردان آن را رد

نگاهی که برخاسته از تجربه‌ی زنان در مراقبت طبیعی و از نزدیکان خاص است به سمت فعالیت در حوزه‌ی اخلاق مراقبت در سازمان‌های داوطلبانه سوق پیدا کرده است؛ برای کمک به کسانی که "دیگران دورتر" به‌حساب می‌آیند.

در سازمان‌های داوطلبانه‌ی مراقبتی، زنان داوطلب یا خود نیاز به تشکیل سازمانی برای کمک را تشخیص داده‌اند ـ مانند محک و زنجیره‌ی امید ـ یا در ادامه‌ی کارهای مراقبتی که دیگران زمینه‌ی آن را فراهم کرده‌اند به این حوزه وارد شده‌اند ـ مانند زنان داوطلب در کهریزک.

می‌کنند، درواقع از نظر او هیچ دلیلی وجود ندارد که مردان آن را نپذیرند ولی نادینگز مراقبت را در ارتباط با تجربه‌ی زنان بررسی کرده است.

رفتار اخلاقی که از مراقبت طبیعی الهام می‌گیرد در جوهر خویش مملو از پذیرش دیگری است. این پذیرش از طرف کسانی است که در یک موقعیت اخلاقی هستند و انعطاف‌ناپذیری قانون و اصول را پشت سر گذارده‌اند تا بر آن‌چه که در روابط انسانی خاص و ویژه است، متمرکز شوند. به نظر نادینگز آن دستی که برای اولین‌بار وقتی دوچرخه‌سواری را یاد می‌گرفتیم ما را محکم نگه‌داشت، گزاره‌ی معرفتی فراهم نمی‌کرد اما ما را هدایت و حمایت می‌کرد تا بالاخره یاد گرفتیم که چگونه این کار را انجام دهیم.

رویکرد نادینگز به اخلاق بنابر گفته‌ی خودش برخلاف سنت فیلسوفانه‌ای است که از افلاطون شروع شده‌است. طبق این سنت یک آرمان یا بهترین وضعیت توضیح داده می‌شود آن‌گاه نقش خانه و خانواده به‌عنوان حامیان آن وضعیت مورد توجه قرار می‌گیرد. نادینگز از خانه شروع می‌کند زیرا از نظر او، خانه در رشد احساس مراقبت ما از اهمیت خاصی برخوردار است. به‌نظر او "در خانه است که ما (یاد می‌گیریم یا یاد نمی‌گیریم) که از مردم، حیوانات، گیاهان، اشیا و اندیشه‌ها مراقبت کنیم." (Noddings, 2002: 156)

از دیدگاه نادینگز "مراقبت به‌مثابه یک جهت‌گیری اخلاقی، نه قلمرو و نه خاص جنسیت است اما داشتن چنین موضعی ما را وانمی‌دارد که منشأ مراقبت را که در قلمروی خاص و در میان گروهی کوچک سامان می‌گیرد نادیده بگیریم؛ قلمروی که ما آن را خانه می‌نامیم و احتمالاً در رابطه با عشق والدینی. اگر چنین چیزی درست باشد و اگر احساس مراقبت‌کردن و مراقبت‌شدن در ما، از خانه شروع می‌شود پس منطقی به‌نظر می‌رسد که این شروع را در مطالعات فلسفی به‌طور جدی بررسی کنیم. بعد از آن می‌توانیم در مورد الزامات سیاست‌گذاری‌های اجتماعی نظریه‌ی مراقبت و توسعه‌ی آن در زندگی‌های اشخاص پرسش کنیم". (Ibid.: 2)

مراقبت عام، مراقبت خاص

نادینگز در ادامه‌ی بحث‌هایش از اخلاق مراقبت، از جنبه‌ای دیگر به توضیح این بحث می‌پردازد: "مراقبت عام" و "مراقبت خاص" و تمایز بین این دو را به‌خوبی نشان می‌دهد. ما تا حد زیادی با "مراقبت خاص"—مواجهه‌ی چهره به چهره وقتی که فردی مستقیماً از دیگری مراقبت می‌کند، آشنا هستیم. مراقبت عام کلی‌تر است وبیشتر ما را به‌سوی حوزه‌ی عمومی سوق می‌دهد. ما ممکن است دغدغه‌ی رنج کسانی را داشته باشیم که در کشورهای فقیر هستند و بخواهیم در این مورد کاری بکنیم (مانند اعانه به یک مؤسسه‌ی خیریه). طبق گفته‌ی نادینگز مراقبت عام قطعاً توجه اندک و مهربانانه است.

در ادامه (برای روشن‌کردن روند مراقبت عام) مثالی می‌زند:" یک نفر از فاصله‌ی خیلی دور متوجه یک کمبود می‌شود و با شوق زیاد می‌پذیرد که کمک کند. فردی در جایی دیگر به خواست او جواب می‌دهد. نفر اول پنج دلار می‌دهد و به کارهای دیگرش مشغول می‌شود. (Noddings, 1984: 112) او در کار بعدیش از این صحبت می‌کند که مراقبت عام به توجه بیشتری نیاز دارد. ما نخست مراقبت خاص را می‌آموزیم سپس به‌تدریج یاد می‌گیریم که هم مراقبت خاص و با گسترش آن، مراقبت عام را در مورد دیگران انجام دهیم. (Noddings, 2002: 22) نادینگز از این صحبت می‌کند که مراقبت عام به احتمالِ زیاد مبنای احساس ما از عدالت است. کلید اصلی در نظریه‌ی مراقبت این‌است: مراقبت عام (یا احتمالاً فهمی از عدالت) باید به مثابه ابزاری برای استقرار وضعیت‌هایی باشد که تحت آن شرایط، مراقبت خاص بتواند شکوفا شود. اگر چه مراقبت خاص شکل ترجیحی مراقبت است، مراقبت عام می‌تواند در استقرار، حفظ و ارتقای آن کمک کند.

آن‌ها که براساس درکشان از عدالت، به مراقبت عام می‌پردازند باید این مطلب را به خاطر داشته باشند که هدف این‌است که مطمئن شویم مراقبت واقعاً اتفاق افتاده است. مراقبت عام بی‌معنی است اگر که در روابط مراقبتی به کمال نرسد. (Ibid. : 23-24)

به همین خاطر ما می‌بینیم که مراقبت عام نیرویی قابل‌توجه در جامعه است و به‌اندازه‌ی اهمیت درک ما از عدالت، در پرورش سرمایه‌ی اجتماعی هم دخیل است. برحسب دیدگاه نادینگز ما مراقبت عام را از طریق تجربه‌ی مراقبت خاص می‌آموزیم. به‌نظر او به‌جای این‌که از دولت یا جمهوری آرمانی شروع کنیم، نظریه‌ی مراقبت، با یک خانه‌ی آرمانی شروع کرده، رو به بیرون حرکت می‌کند؛ اول باید معنی مراقبت خاص را یاد بگیریم، سپس مراقبت‌کردن از نزدیکان و در نهایت مراقبت از کسانی که نمی‌توانیم مستقیماً از آنها مراقبت کنیم. (Ibid. : 31) نادینگز در تعریف کلی مراقبت معتقد است که " نیاز به مراقبت همه جا هست" اما این خواسته ممکن است شکل‌های متفاوت به خود بگیرد و "خود نیاز ممکن است در لایه‌هایی از موفقیت و استقلال به‌شکلی بسیار عمیق پنهان بماند." (Ibid. : 12-13) به‌نظر او انسان‌ها هیچ‌گاه به‌طور کامل از نیاز به مراقبت رها نمی‌شوند. "نیازها فقط شکل‌های تازه به خود می‌گیرند." (Ibid.)

نادینگز کتاب شروع از خانه را چنین به پایان می‌برد:"اخلاق مراقبت چه شخصی و چه همگانی، برای ایجاد دنیای خوبی که هم محتمل است و هم جذاب کار می‌کند." (Ibid. : 302)

نظریات نادینگز را برخی از فمینیست‌ها نقد کرده‌اند. برخی از منتقدان نادینگز می‌پندارند که وی برای کار مراقبتی زنان ارزش زیادی قائل می‌شود تا جایی که هویتشان، سلامتشان و حتی بقایشان را به مخاطره بیندازد. نادینگز در پاسخ به منتقدان خود می‌گوید که در مورد او دچار سوءتفاهم شده‌اند. او هم مانند آن‌ها فکر می‌کند که کسی که از دیگران مراقبت می‌کند باید از خودش هم مراقبت کند.

در کتاب شروع از خانه: مراقبت و سیاست‌گذاری اجتماعی نادینگز، اصول فمینیستی مراقبت اخلاقی خود را به عرصه‌ی سیاست‌گذاری‌های اجتماعی گسترش می‌دهد و در پاسخ به کسانی که اخلاق مراقبت فمینیستی را به‌عنوان یک "نظریه‌ی خانگی خالص" نقد می‌کنند که از توجه‌کردن به پیچیدگی‌های اخلاقی موضوعات و سیاست‌گذاری‌های اجتماعی وسیع‌تر ناتوان است، تأکید می‌کند که داشتن درکی قوی از عدالت اجتماعی مشروط است بر درس‌هایی که در فضای خصوصی آموخته شده‌است. از دیدگاه او اگر ما واقعاً خواستار رشد مؤثر سیاست‌گذاری‌های اجتماعی در مورد موضوعاتی مانند بی‌خانمانی، بیماری‌های روانی و آموزش هستیم باید "از خانه شروع کنیم" و چیزهای زیادی از آن‌جا بیاموزیم، جایی که خاستگاه ریشه‌های مراقبت است.

نقش زنان فعال در سازمان‌های داوطلبانه در مراقبت

چنان‌که نادینگز اشاره می‌کند فعالیت‌های زنان در ادامه‌ی روند طبیعی مراقبت خاص و طبیعی از خانه به سمت "اخلاق مراقبت" کشیده می‌شود که سویه‌ای اجتماعی دارد. در این مسیر زنان خدمات خویش را همچنان با الهام از تجربیات زیسته‌ی خود و در حوزه‌هایی که برایشان آشناتر است به جامعه عرضه می‌کنند؛ خدماتی که کمک بسیاری به حفظ و رشد سلامت جسمی و روانی و به‌زیستن جامعه می‌کند.

طبق تعریف صلح ایجابی، تلاش برای کاهش فقر و بهبود کیفیت زندگی، کمک به حفظ و ارتقای سلامتی افراد جامعه و رشد توانایی‌ها و مهارت‌ها که موجب افزایش امید به زندگی و احساس امنیت روانی و اجتماعی افراد می‌شود همگی می‌توانند به حرکت جامعه به سوی صلحی پایدار کمک کنند. با توجه به آن‌چه آمد تلاشگران این حوزه‌ها را می‌توان مراقبانی توصیف کرد که سازندگان صلح نیز هستند.

بر این اساس در این مقاله در نظر داریم تا با توجه به فعالیت داوطلبانه و مستقیم زنان در چند سازمان داوطلبانه، سـهم آنان را به عنوان تسـهیل‌گران و سازندگان صلح نشان دهیم. اگرچه روشن است که زنان به‌عنوان حامیان مالی یا مراقبان عام بسیاری از خیریه‌ها فعالیت می‌کنند اما در این‌جا تنها به کسانی اشاره می‌شود که به‌طور مستقیم و طبق گفته‌ی نادینگز با نگاهی که برخاسته از تجربه‌ی آن‌ها در مراقبت طبیعی و از نزدیکان خاص اسـت به سـمت فعالیت در حوزه‌ی اخلاق مراقبت در سازمان‌های داوطلبانه سوق پیدا کرده‌اند؛ برای کمک به کسانی که "دیگران دورتر" به‌حساب می‌آیند. اقداماتی که می‌تواند بخشی از درد و رنج افراد جامعه را کاهش دهد و فرصت‌ها و امکانات رشد را برای اشخاص ناتوان و کم‌توان‌تر فراهم نماید. در این سازمان‌های مورد بررسی، زنان داوطلب یا خود نیاز به تشکیل سازمانی برای کمک را تشخیص داده‌اند ـ مانند محک و زنجیره امید که با داشتن یک تجربه‌ی کاملاً شخصی و بر اساس آن وارد فعالیت شده‌اند ـ یا در ادامه‌ی کارهای مراقبتی که دیگران زمینه‌ی آن را فراهم کرده‌اند به این حوزه وارد شده‌اند ـ مانند زنان داوطلب در کهریزک.

در این‌جا اشاره به یک حوزه‌ی داوطلبانه و اغلب مغفول که زنان در آن بسیار فعال هستند نیز ضروری به‌نظر می‌رسـد. جلسـات مذهبی زنان که حوزه‌ای کاملاً زنانه است در بسیاری موارد به کارهای خیریه‌ای مشغول هستند. کارهایی که خود آن‌ها ثبت و ضبط نکرده‌اند و از نگاه محققانه و بیرونی هم مورد غفلت قرار گرفته‌است. در این جلسات زنان صندوق‌های قرض‌الحسنه تشکیل می‌دهند، به امور نیازمندان در حوزه‌های بهداشت و آموزش و برخی موارد خاص دیگر کمک می‌کنند. (حیدرزاده، ۱۳۷۹)

در این پژوهش چند سازمان غیردولتی زیر که یا خود زنان مؤسس آن بوده‌اند یا در آن‌ها فعالیت می‌کنند، مورد بررسی قرار گرفته‌است. توضیحات در مورد این سازمان‌ها از سایت اینترنتی آن‌ها نقل شده‌است:

۱– مؤسسه‌ی خیریه‌ی حمایت از کودکان مبتلا به سرطان " محک ": از سال ۱۳۷۰ در قـالب یک سـازمان غیرانتفاعی– غیردولتی با انگیزه‌ی والای کمک به هم‌نوع فعالیت همه‌جـانبه‌ی خود را جهت حمایت از کودکان مبتلا بـه سرطان زیر ۱۶ سال و خانواده‌های آنـان آغاز کرده‌است. این مؤسسه را سعیده قدس در پی ابتلای فرزندش به سرطان و مواجه‌شدن با مشکلات خانواده‌های کودکان سرطانی، راه‌اندازی کرده‌است. در بخش مددکاری این مؤسسه خانم‌های داوطلب فعالیت می‌کنند.

۲– مؤسسـه‌ی زنجیره‌ی امید: هدف اصلی این مجموعه فراهم‌نمودن خدمات پزشـکی و درمانی به کودکان زیر ۱۸ سـال بی‌بضاعتی اسـت که از بیماری‌های قلبی و ارتوپـدی و ناهنجاری‌های ترمیمی و پلاستیک رنج می‌برند. این مؤسسه را مریم مرعشی به‌دنبال بیماری فرزندش و پس از این‌که او در فرانسه بهبود یافت تأسیس کرد. این اتفاق او را به این فکر انداخت که همان امکانات درمانی را که در فرانسه برای فرزندش فراهم بود برای کودکان نیازمند ایرانی نیز فراهم کند.

۳– بنیاد نیکوکاری رایحه : در سـال ۱۳۷۲ مؤسسه‌ی فرهنگی رایحه به‌عنوان نهادی مردمی مشغول به‌کار شـد و در سال ۱۳۷۶ به امور خیریه پرداخت و در سال ۱۳۸۳ با کسب مجوز از وزارت کشور به‌عنوان بنیادی غیردولتی آغاز به‌کار کرد. یکی از اهداف این مؤسسه توانمندسازی زنان و توسعه‌ی مهارت‌های زندگی و حرفه‌ای و شغلی آن‌هاست برای این‌که آنان را برای مقابله با مشکلات اجتماعی و اقتصادی آماده کند. دوم توجه به فرزندان مستعد و پرتلاش مددجویان که با ارتقای سطح تحصیل و شخصیت اجتماعی این کودکان در کنار آموزش‌های مهارت زندگی و آگاهی اجتماعی، زمینه و بستر مناسبی در این خانواده‌ها ایجاد می‌شود. در این خیریه ۱۰۸ داوطلب زن مشغول فعالیت داوطلبانه هستند. این مؤسسه را فاطمه تندگویان راه‌اندازی کرده‌است.

۴- مؤسسه‌ی اسلامی خیریه‌ی قائمیه‌ی تهران: این مؤسسه از سال ۱۳۵۹ با همت جمعی از نیکوکاران فعالیت خود را آغاز نموده و در سال ۱۳۶۵ رسماً به‌ثبت رسیده‌است. خیریه‌ی قائمیه، مؤسسه‌ای غیردولتی و صرفاً مردمی است که از سوی هیچ نهاد خصوصی یا دولتی حمایت نمی‌شود و کلیه‌ی هزینه‌های آن را افراد نیکوکار تأمین می‌کنند. این خیریه با شروع فعالیت، خانواده‌های زیادی را تحت پوشش قرار داد؛ این خانواده‌ها عموماً بی‌سرپرست یا بدسرپرست هستند که نیاز واقعی آن‌ها پس از بررسی مددکاران خیریه به اثبات رسیده‌است. با جمع‌آوری کمک‌ها و هدایای نیکوکاران، خدمات گوناگون و متنوعی به این خانواده‌ها عرضه می‌شود. این خیریه از معدود مؤسساتی است که تمام کارکنان آن، اعم از کادر مدیریت، مددکاری، اداری و خدماتی به‌طور داوطلبانه به انجام‌وظیفه مشغول هستند و هیچ‌گونه دستمزدی دریافت نمی‌کنند. در این خیریه دو گروه داوطلب از زنان مشغول کار هستند. گروه تدارکات که مهارت خاصی ندارند و گروه مددکاری. در هر گروه حدود ۱۷ تا ۱۸ نفر فعالیت می‌کنند. در مواقع برگزاری بازار در خیریه، تعداد داوطلبان به حدود ۵۰ نفر هم می‌رسد. این خیریه را هما ساجدی راه‌اندازی کرده‌است.

۵- بنیاد امید مهر: این بنیاد سازمانی مردم‌نهاد است که از سال ۱۳۸۳ فعالیت خود را در شهر تهران آغاز کرده‌است. دختران و زنان جوان ۱۵ تا ۲۵ سال آسیب‌دیده‌ی اجتماعی یا در معرض آسیب که در شرایط سخت اقتصادی - اجتماعی قرار دارند، پس از ثبت‌نام و طی مراحل پذیرش، به‌مدت سه سال از برنامه‌های آموزشی و حمایتی بنیاد استفاده می‌کنند. بنیاد امید مهر پس از پایان این دوره، برای فارغ‌التحصیلان خود در حوزه‌های متناسب با رشته‌ی تخصصی آن‌ها کاریابی می‌کند. هدف این مؤسسه توانمند سازی دختران جوان در شرایط دشوار تا زمان اداره‌ی زندگی مستقل است.

بیش از ۲۰۰۰ نفر از زنان داوطلب به‌صورت دائمی موسسه‌ی خیریه‌ی کهریزک فعال هستند و حدود ۴۰۰۰ زن نیز به‌صورت پراکنده در داخل و خارج از کشور برای این مؤسسه فعالیت می‌کنند.

طبق تعریف صلح ایجابی، تلاش برای کاهش فقر و بهبود کیفیت زندگی، کمک به حفظ و ارتقای سلامتی افراد جامعه و رشد توانایی‌ها و مهارت‌ها که موجب افزایش امید به زندگی و احساس امنیت روانی و اجتماعی افراد می‌شود همگی می‌توانند به حرکت جامعه به سوی صلحی پایدار کمک کنند. تلاشگران این حوزه‌ها را می‌توان مراقبانی توصیف کرد که سازندگان صلح نیز هستند.

این بنیاد را دکتر مرجانه حالتی، روان‌شناس اجتماعی راه‌اندازی کرده‌است. ایده‌ی این کار از نحوه‌ی برخورد با دختران آسیب‌دیده‌ی اجتماعی در اروپا و امریکای شمالی و چگونگی تلاش برای بازگرداندن آن‌ها به شرایط یک زندگی طبیعی، گرفته شده‌است. او با راه‌اندازی این بنیاد قصد دارد تا این رویه را در کشور خود عملی کند.

۶- انجمن خیریه‌ی بانوان گرگان: بیش از ۵۰۰ زن سرپرست خانوار و کودکان و خانواده‌ی آنان را تحت حمایت دارد. مهم‌ترین کار این مؤسسه پرورش افکار اقشار آسیب‌پذیر جامعه است. فقرزدایی از طریق آموزش و توانمندسازی با کارآفرینی و ایجاد فرصت شغلی یکی از پایدارترین هدف‌ها در این انجمن است. در واحد مددکاری کار با پذیرش، نیازسنجی و تحقیق با کمک واحدهای مشاوره، فرهنگی، بهداشت و سلامت و کمیته‌ی مالی آغاز می‌شود. مدیر این خیریه فاطمه کبیر است.

۷- مؤسسه‌ی بهار خرمشهر: چند تن از همسران شهدای خرمشهر این مؤسسه را با هدف حفظ آرمان شهدا، بازسازی خرمشهر و کمک به مردم خرمشهر به ویژه زنان و جوانان راه‌اندازی کرده‌اند. در حال حاضر مدیریت آن بر عهده‌ی فاطمه‌زمانی است.

۸- مؤسسه‌ی صدیقین: در سال ۱۳۸۰ با کمک تعدادی از بانوان تأسیس شد. هدف هیأت‌مدیره‌ی مؤسسه‌ی خیریه‌ی صدیقین که بیشتر اعضای آن را بانوان فرهیخته و دانش‌پژوه و کارآموخته تشکیل می‌دهد شناسایی خانواده‌های زن‌سرپرست، حمایت از این خانواده‌ها و توانمندسازی آنان، کمک‌های مالی و غیرمالی و مشاوره‌های مختلف حقوقی، خانوادگی و اقتصادی و... و ایجاد فرصت‌های اشتغال برای خانواده‌های زن‌سرپرست و بدسرپرست، ارتقای سطح فرهنگی و تحصیلات آنان به منظور پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی خاص، پاسخ به نیازهای روحی، روانی و فرهنگی فرزندان این خانواده‌ها از طریق برنامه‌های فرهنگی و تفریحی، تقویت بنیه‌ی ایمان مذهبی آن‌ها، ارتباط با نهادهای داخلی و خارجی به‌منظور بهره‌گیری از تجارب مفید و مؤثر آن‌هاست. زهرا بنیانیان مدیرعامل این مؤسسه است.

۹- بنیاد توسعه‌ی کارآفرینی زنان و جوانان: این بنیاد به‌کوشش تعدادی از کارآفرینان و مدیران زن، در آبان‌ماه ۱۳۸۴ به‌عنوان مؤسسه‌ای غیردولتی و غیرانتفاعی با مجوز رسمی از مراجع قانونی تأسیس شده‌است. مأموریت اصلی بنیاد توسعه و ترویج تفکر خلاق و فعالیت مولّد در میان زنان و جوانان و زمینه‌سازی برای تبلور و تجلی خصیصه‌ی خودباوری و تلاش در جهت تحقق عینی شأن انسانی زنان و جوانان در جامعه به‌عنوان نیروهای اثربخش و کوشش برای توان‌افزایی آنان در حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و گسترش مشارکت فعال آنان در توسعه و افزایش توان ملی کشور است .در حال حاضر مدیر این مؤسسه فیروزه صابر است.

۱۰- شورای کتاب کودک: ایده‌ی پایه‌گذاری شورای کتاب کودک از آنِ توران میرهادی ولیلی ایمن است که در سال ۱۳۳۹ پس از هم‌فکری باهم آن را با سه تن دیگر عبدالرحیم احمدی از مترجمان و فرهنگیان وپایه‌گذار دانشگاه آزاد ایران مرتضی ممیز گرافیست برجسته، و ماه‌آفرید آدمیت در میان نهادند. این ایده پس از دو سال گردش و رایزنی سرانجام در دی ماه ۱۳۴۱ با هم‌فکری و یاری گروهی از فرهنگیان، کتاب‌داران، نویسندگان و تصویرگران و مترجمان کتاب کودک شکل گرفت. در حقیقت این ایده برایند نهادسازی ادبیات کودکان است که از دهه‌ی ۱۳۳۰ در یک جریان چندسویه پدیدار شد. این شورا توسط توران میرهادی راه‌اندازی شد.

۱۱- مؤسسه‌ی مادران امروز(مام): مؤسسه‌ای غیرتجاری است، در تاریخ ۱۳مرداد ماه ۱۳۷۷ با شماره ثبت ۱۰۳۴۹ به‌منظور سازماندهی تلاش‌های گروهی در زمینه‌ی توانمندسازی خانواده‌ها برای بهبود رابطه‌ی اعضای خانواده و به‌ویژه با هدف توجه علمی به نیازهای کودکان و نوجوانان از طریق مادران تأسیس شد و

کارهای عملی خود را نیز از آذرماه همان سال آغاز کرد. هدف‌های اصلی مؤسسه مادران امروز (مام) افزایش سـطح آگاهی‌های خانواده‌ها در زمینه‌های فرهنگی، هنری، بهداشتی و تربیتی است. مؤسسه مادران امروز می‌کوشـد با توانمند کردن اعضای خانواده‌ها برای روابطی سالم و سازنده، امروز و فردایی بهتر برای جامعه فراهم کند.

۱۲- مؤسسه‌ی مهرآفرین: این مؤسسه پس از دو سال فعالیت پراکنده، در سال ۱۳۸۴ به‌شکل رسمی فعالیت‌های نیکوکارانه‌ی خود را آغاز کرد. تمرکز خود را روی خانواده‌های بدسرپرست (به‌ویژه زنان و کودکان) و همچنین کودکان کار و دانش‌آموزان بازمانده از تحصیل قرار داده است. مؤسسه‌ی مهرآفرین به قصد تغییر مسـیر زندگی کودکان کار از خیابان به زندان، به مسیر از خیابان تا دانشگاه و اصلاح فرهنگ خانواده‌های نیازمند این گروه از آسیب دیدگان را به عنوان گروه هدف خود انتخاب کرد. این مؤسسه را فاطمه دانشور تأسیس کرده‌است.

۱۳- بنیاد زینب کبری: بنیاد زینب کبری(س) در سال ۱۳۵۸ در تهران به‌ثبت رسید. فاطمه برزگر مؤسس این بنیاد پس از ناموفق بودن طرح همکاری با واحدهای کودکان بی‌سرپرســت سازمان تربیتی شهرداری تهران، بر آن شد تا با همکاری بانوان نیکوکار همراهش، ضمن انتخاب سی نفر از دختربچه‌های شش تا نه ساله، مرکزی را برای نگهداری اصولی از این کودکان تأسیس کند. بدین ترتیب در مردادماه ۱۳۵۸ بنیاد زینب کبری(س) تأسیس شد. اهم فعالیت‌های بنیاد زینب کبری بدین شرح است: نگه‌داری از ایتام، احیا و بازسازی خانواده‌ی واقعی، به فرزندخواندگی فرستادن کودکان تحت سرپرستی بنیاد، سرپرستی و قیمومیّت، اقدامات فرهنگی، حمایت از کودکان آسیب‌دیده از بلایای طبیعی، حمایت از زنان سرپرست خانوار.

خیریه‌هایی که زنان مؤسس آن‌ها نیستند ولی در آن‌ها فعالیت می‌کنند

در این‌جا تنها به چند نمونه از ده‌ها مورد از این سازمان‌ها اشاره می‌شود زیرا بدون اغراق می‌توان گفت در اکثر سازمان‌های مردم‌نهاد، زنان به‌صورت داوطلب فعالیت می‌کنند.

۱۴- مؤسسه‌ی خیریه‌ی کهریزک: این مؤسسه را در سال ۱۳۵۲ دکتر محمدرضا حکیم‌زاده راه‌اندازی کرده‌است. هم‌زمان با تأسیس آسایشگاه خیریه‌ی کهریزک، گروه بانوان نیکوکار تهران نیز با همکاری خانم بهادرزاده ایجاد گردید. هدف این گروه کمک‌رسـانی همه‌جانبه به دکتر محمدرضا حکیم‌زاده در راه‌اندازی نخســتین آسایشگاه خیریه در تهران برای نگهداری معلولان و سالمندان کم‌درآمد و نیازمند بود. هدف این مؤسسه نگهداری، درمان و توان‌بخشی معلولان، سالمندان و بیماران بی‌بضاعت مبتلا به اماس و تلاش برای پیشگیری از پیش‌رفت ضایعه‌ها و تسکین درد آن‌هاست. بیش از ۲۰۰۰ نفر از زنان داوطلب به‌صورت دائمی در این خیریه فعال هستند و حدود ۴۰۰۰ زن نیز به‌صورت پراکنده در داخل و خارج از کشور برای مؤسسه‌ی خیریه‌ی کهریزک فعالیت می‌کنند.

۱۵- انجمن حمایت از حقوق کودکان: از ۳۰۰ تا ۷۰۰ عضو دارد که بیشتر داوطلبان فعال در انجمن را زنان تشکیل می‌دهند.

۱۶- مجتمع آموزشی نیکوکاری رعد: این مجتمع به‌همت تعدادی از مهندسان مسلمان علاقه‌مند به کار خیر و خدمت با هدف آموزش‌های فنی و حرفه‌ای معلولان و جانبازان در سال ۱۳۶۳ با پنج کارآموز فعالیت خود را آغاز کرد. این مجتمع با هدف کمک به معلولان جسـمی – حرکتی برای اتکای بیشتر به خویشتن و حضور مؤثر و فعال در اجتماع به‌عنوان یک سـازمان غیردولتی تأسیس شد .گروه همیاری بانوان رعد در سـال۱۳۷۳ با هدف یاری رساندن به اهداف انسانی این مجتمع از طریق ایجاد ارتباط مردمی میان مجتمع

آموزشی نیکوکاری رعد و مؤسسات وابسته با افراد نیکوکار و علاقه‌مند تشکیل شده که ۲۰ تا ۲۵ نفر عضو دارد.

۱۷- مؤسسه‌ی خیریه‌ی امام علی: در راستای تجلی‌بخشیدن به فرهنگ خیرخواهی، نوع‌دوستی و خدمت‌رسانی به نیازمندان جامعه و دست‌گیری از تهی‌دستان آبرومند و به‌منظور توانمندسازی زنان سرپرست خانوار، مؤسسه‌ی خیریه‌ی امام علی(ع) در سال ۱۳۷۳ با شماره‌ی ۹۹۷۱ ثبت و تأسیس گردید. این مؤسسه در راستای اهداف خود، از سال ۱۳۸۵ طی مطالعات و پژوهشی که در زمینه‌ی توانمندسازی روستاهای محروم و با انگیزه‌ی جلوگیری از مهاجرت روستائیان به شهرها و ریشه‌کن‌کردن فقر و محرومیت در مناطق کم‌تر توسعه‌یافته انجام داد، در چهار موضوع فرهنگ‌سازی، سلامت، بهداشت، توانمندسازی واشتغال و مسکن روستایی به فعالیت پرداخته‌است. این مؤسسه را شارمین میمندی‌نژاد راه‌اندازی کرده‌است. زنان به‌عنوان داوطلب با آن همکاری می‌کنند.

مؤسسات خیریه‌ای که ازآنان نام برده شد و بسیاری از مؤسسات مشابه دیگر، از خدمات زنان در حوزه‌های فعالیت خود بهره‌مند می‌شوند، خدماتی که در چارچوب "اخلاق مراقبت" قابل توضیح هستند.

نتیجه‌گیری

گالتونگ، نظریه‌پرداز صلح، سه نوع خشونت را تعریف می‌کند؛ نوع اول مستقیم است و شخصی که از دعواهای کوچه و بازار تا مقیاس جهانی همه نوع خشونت فیزیکی را در بر می‌گیرد. نوع دوم خشونت غیرمستقیم یا ساختاری است. طبق تعریف گالتونگ از خشونت ساختاری، خشونت آن چیزی است که موجب تفاوت بین وضعیت بالقوه و بالفعل می‌شود و مانع برآورده‌شدن نیازهای افراد می‌گردد. یعنی اگر امکان داشتن سواد وجود داشته باشد و افراد بی‌سواد بمانند، دچار خشونت شده‌اند، اگر سرمایه و امکانات مادی وجود داشته‌باشد و افراد فقیر بمانند، مورد خشونت واقع شده‌اند. خشونت ساختاری به‌صورت‌های متفاوت و در ساختارهای متنوع، مردم را تحت تأثیر قرار می‌دهد که بسیار به بی‌عدالتی اجتماعی نزدیک می‌شود. (Galtung, 1969: 168) سومین نوع خشونت فرهنگی است. این نوع خشونت به ترویج و توجیه خشونت به‌وسیله‌ی رسانه‌ها و نیز موجه‌ساختن و مشروعیت بخشیدن به خشونت ساختاری مربوط است. خشونت‌های ساختاری و فرهنگی بیشتر نامحسوس هستند اما نه به این معنی که تخریب کمتری دارند. گالتونگ صلح را هم مثبت (وجود عدالت اجتماعی) و هم منفی (نبود خشونت مستقیم) تصویر می‌کند. به‌نظر او با حذف همه‌ی انواع خشونت اعم از منفی و مثبت است که می‌توان به یک صلح راستین دست یافت.

نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی فرصت‌های رشد و پیشرفت را از افراد سلب می‌کند یا کاهش می‌دهد و بدین ترتیب آن‌ها را مورد خشونت قرار می‌دهد. همه‌ی فعالیت‌ها و تلاش‌هایی که در جهت رفع فاصله بین وضعیت بالقوه و بالفعل افراد جامعه صورت می‌گیرد، گامی در جهت کاهش نابرابری‌هاست و به کاهش خشونت ساختاری و ایجاد صلح کمک می‌کند.

سارا رادیک در کتاب خود مادرانه اندیشی توضیح می‌دهد که تجربیات زنان در قالب فعالیت‌های مختلف از جمله مادری چگونه می‌تواند "چشم‌انداز متمایز اخلاقی" خویش را تولید کند؛ و این‌که "چگونه با ارزش‌هایی که از این تجربه‌ها پدید می‌آید می‌توان به چیزی آن‌سوتر از خود آن کردار دست یافت، مثل ترویج صلح". (Held, 2006: 26) با نگاهی اجمالی به حضور زنان داوطلب، در دو حوزه‌ی تاسیس و همکاری در سازمان‌های داوطلبانه و نوع و حیطه‌ی فعالیت آن‌ها در این سازمان‌ها که عمدتاً به فعالیت‌های

مادرانه و زنانه‌ی آن‌ها نزدیک است، به‌خوبی روند حرکت آنان از مراقبت طبیعی به اخلاق مراقبت را می‌توان مشاهده‌کرد. فعالیت‌های مراقبتی زنان چنان‌که رادیک معتقد است می‌تواند به فراسوی فقر، بیماری، ناتوانی، تنهایی، ناامیدی، کمبود محبت، نداشتن رابطه‌ی انسانی و همراه با مراقبت و ... پیش رود و به‌تدریج زمینه‌های صلح پایدار و واقعی را برای جامعه به همراه بیاورد.

برای رسیدن به این صلح به "اخلاق مراقبت" نیاز داریم. اخلاقی که از درون خانه‌ها پا می‌گیرد و در جامعه گسترش پیدا می‌کند و در عرصه‌ی سیاست می‌تواند با تغییر نگاه، زمینه را برای صلحی گسترده‌تر و پایدارتر فراهم کند. زنان در خانه‌ها و در سازمان‌های داوطلبانه سفیران صلح مثبت وپایدار هستند.

منابع:

حیدرزاده، زهرا. ۱۳۷۹، "کارکردهای اجتماعی جلسات مذهبی زنانه در شهر تهران"، شورای فرهنگ عمومی وزارت ارشاد اسلامی.

Barnes, Marian. (2012), Care in everyday life, An ethic of care in practice, Policy Press.

Galtung, Johan. (1969), "Violence, Peace, and Peace Research", in Journal of Peace Research, Vol. 6, No. 3, pp. 167-191.

Held, Virginia. (2006), The Etics of Care, Personal, Political, and Global, Oxford University Press.

Mackay, Fiona. (2001), Love and politics: Women politicians and the Ethics of Care, London, Continuum press.

Noddings, Nel (1984), Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education, Berkeley, University of California Press.

Noddings, Nel (2002), Starting at home: caring and social policy, University of California Press.

www.cbc.ir

www.emamali-charity.com

www.foundationed.net

www.ghaemieh.ir

www.gorganngo.com

www.irsprc.org

www.kahrizak.com

www.madaraneemrooz.com

www.mahak-charity.org

www.mehrafarinorg.com

www.omidfoundation.com

www.raad-charity.org

www.rayeheh.ir

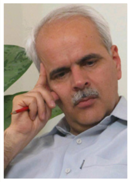
www.seddighincharity.persianblog.ir

www.zanjirehomid.ir

www.zeynabkf.ir

در پی جامعه‌ای امن

آسیب های اجتماعی از منظر صلح



سعید مدنی قهفرخی

اشاره:
افزایش مشکلات و آسیب‌های اجتماعی، به موازات افزایش جرایم و خشونت در ایران نشان از غیبت گرایشات صلح‌خواهانه و روابط صلح‌آمیز در جامعه دارد. برای کاستن از چنین وضع هولناک و خطرناکی چه باید کرد؟ از چه روشی باید بهره گرفت و بر کدامین پایگاه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی باید تکیه کرد؟ در پاسخی نه چندان تفصیلی به این پرسش‌ها، نویسنده‌ی مقاله با فراهم‌آوردن آمارهای تکان‌دهنده‌ای از آسیب‌های اجتماعی و جرایمی که رخ می‌دهد، نه تنها تصویر روشنی از وضع موجود ارائه کرده، بلکه هم خود را بر یافتن راهی برای کاستن از این معضلات گذاشته است.

مقدمه:

شواهد بسیار حکایت از روند فزاینده‌ی مشکلات و آسیب‌های اجتماعی، جرایم و خشونت در ایران دارد. طی سال‌های گذشته روند جرم و خشونت افزایش یافته است. تنها در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۶۵ و ۱۳۸۴ قتل عمد ۵۳۰ درصد و ضرب و جرح ۲۲۰ درصد افزایش داشــت. پرونده‌های مختومه مربوط به خشونت نیز با رشدی ۴۰ درصدی از ۵۲۴ مورد در سال ۱۳۷۶ به ۷۵۵ مورد در سال ۱۳۸۴ رسید (مرکز آمار ایران، ۱۳۸۴). این روند تا سال‌های اخیر نیز ادامه یافته است.

در همین دوره شاهد افزایش نرخ قتل در کشور نسبت به جمعیت هستیم، به‌طوری‌که تعداد موارد وقوع قتل در هر ۱۰۰ هزار نفر جمعیت، از ۲/۱۷ مورد در سال ۱۳۷۷ به ۲/۳۱ مورد در سال ۱۳۸۰ و سپس ۲/۵۳ مورد در ســال ۱۳۸۵ رسیده است. جدول شماره‌ی ۴۲ تعداد پرونده‌های تشکیل‌شده در حوزه‌ی استحفاظی نیروی انتظامی در سه مقطع ۱۳۷۵، ۱۳۸۰ و ۱۳۹۰ را نشان می‌دهد و حاکی از ادامه‌ی روند فزاینده‌ی بروز جرائم خشونت‌آمیز در کشور است.

سال	قتل عمد	ضرب و جرح	تهدید	اجبار و اکراه	چاقوکشی	مسموم کردن	خودکشی	فوت حاصل از خودکشی
۱۳۷۵	۱٤۱۹	٦۰٥۲٤	٦٥٦	۷۹۲	۳۰۱۳	۹۹	۲۸۱۸	۱۷۰۵
۱۳۸۰	۱٥۷۷	۸۰۰۳٦	٥۳٦	۱٤۱٥	۳٥٤۲	۳٦٦	۳۲۷٥	۱۹۸٥
۱۳۹۰	۲۱۱۲	٦۹۲۳۷	۱۱۳۹	۱۰۷۸	۳۷۹۹	۱۰۷	۳۳۱٥	۲۰٦۰

پرونده‌های تشکیل‌شده در حوزه‌ی استحفاظی نیروی انتظامی (۱۳۷۵-۱۳۹۰)
منبع:مرکز آمار ایران(۱۳۷۵-۱۳۹۰)

طی سال‌های ۹۰-۱۳۷۵ در اغلب جرائم شاهد افزایش پرونده‌های تشکیل‌شده در حوزه‌ی استحفاظی نیروی انتظامی هســتیم. علاوه بر رشد کمی مورد اشاره، تغییرات در الگوی جرایم خشونت‌بار نیز از اهمیت بســیار برخوردار است و نشان‌دهنده‌ی نشت رفتارهای خشونت‌بار در گروه‌های سنی پایین‌تر، زنان و برخی گروه‌ها و اصناف اجتماعی اســت. برای مثال طی ســال‌های مورد بحث نسبت زنان همسرکُش به میزان قابل‌توجهی افزایش یافته است. براساس یکی از مطالعات انجام‌شده در این زمینه نسبت زنان همسرکش در زندان‌های تهران ۲۱ درصد در مقابل نسبت مردان همسرکش ۸ درصد گزارش شده است. همین شاخص در خوزستان برای زنان ۹ درصد و برای مردان ۵ درصد و در استان گلستان نیز برای زنان و مردان به‌ترتیب ۶ و ۲ درصد گزارش شده است (معظمی، ۱۳۸۳).

در همین دوره به‌تدریج الگوی مشکلات و آسیب‌های اجتماعی از جمله جرایم دچار دگردیسی و تغییر شده‌اند به نحوی که از اشکال ساده به اشکال پیچیده‌تر و خسارت‌بارتر تغییر ماهیت داده‌اند. به عبارت دیگر پیوند بین مشکلات اجتماعی بیشتر شده و به دلیل همین کلاف پیچیده و درهم‌تنیده‌ی راه‌حل‌ها نیز نیازمند پیچیدگی و دقت بیشــتر و اختصاص منابع عظیم‌تر شده‌اند. افزایش ســهم کودکان و زنان در آسیب‌های اجتماعی و جرم یکی از نمودهای وخیم‌تر شدن وضعیت اجتماعی و تغییر الگوی مورد اشاره است. گسترش دامنه‌ی مسایل اجتماعی از شهرهای بزرگ به شهرهای کوچک‌تر، از شهرها به روستاها (مثل افزایش وقوع خودکشی در روستاها)، از مرکز کشور به پیرامون و پیدا شدن ابعاد بین‌المللی برای آسیب‌ها و مشکلات داخلی (مثل بازار مواد و قاچاق انسان به ویژه زنان و کودکان) تنها برخی از پیچیدگی‌ها و دشواری‌های جدیدی را که مدیریت کنترل و کاهش مشکلات اجتماعی کشور اعم از دولتی و غیردولتی با آن روبرو هستند، نشان می‌دهد. در چنین شرایطی بدیهی است که جامعه شاهد خشونت‌ها و حوادث رنجبار بیشتری خواهد شد که

می‌تواند آسیب‌پذیری آن را افزایش دهد و در فضای مساعد حاصله آرامش و سلامت مردمان را تهدید کند. مقاله‌ی حاضر تلاش دارد تا رابطه‌ی بین روند مورد اشاره در آسیب‌های اجتماعی و مخاطرات حاصل از آن را برای صلح و آرامش جامعه توضیح دهد. این رابطه در جمله‌ای که در صدر گزارش توسعه‌ی انسانی سال ۱۹۹۴ که محور اصلی آن امنیت انسانی بود این‌چنین توضیح داده شده است:" دنیا هرگز به صلح نمیرسد مگر آنکه مردم در زندگی روزانه امنیت داشته باشند"(UNDP, 1994).

معنا و مفهوم صلح

صلح می‌تواند بر حسب نتایجی که از آن انتظار می‌رود تعریف شود. به‌طور کلی دو مفهوم از صلح بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. اولی به معنای عدم وجود جنگ یا منازعه و برخورد است و به آن صلح منفی (Neg-ative peace) می‌گویند و دومی عبارت است از تلاش برای ایجاد جامعه‌ای برابر که در آن کرامت و شأن انسانی مورد توجه قرا ر گیرد و همکاری و مشارکت ترویج گردد که به آن صلح مثبت(Positive peace) گفته می‌شود. در شرایط صلح به مفهوم دوم افراد نیازهای جسمی، روانی و اجتماعی‌شان را به‌طور صلح‌آمیز تامین می‌کنند(Fujikane, 2003). فرایند تحول مفهوم صلح از مفهوم اول به دوم گذر کرده است و در پی آن مفاهیمی مثل "دانش صلح "، "توانش صلح " و "نگرش صلح " ابداع شده است. "دانش صلح " ناظر است به مجموعه‌ای از آگاهی‌ها، اطلاعات، درک و فهم صلح‌آمیز که هر فرد برای زندگی در جامعه نیاز دارد (فتحی واجارگاه،۱۳۸ ۲). "توانش صلح" عبارت است از مجموعه‌ای از مهارت‌ها، قابلیت‌ها و توانمندی‌هایی که فرد برای رفتار صلح‌آمیز به آن نیاز دارد(همان). در ادامه‌ی دو مفهوم پیشـــین و در پیوند با آن‌ها مفهوم "نگرش صلح "قرار دارد که اشاره دارد به ارتقای میزان باورها و دیدگاه‌ها در مؤلفه‌هایی نظیر تقویت فرهنگ بردباری و محو خشونت و درگیری، پرورش روحیه‌ی مشارکت، همکاری، همبستگی و انتقادپذیری، و احترام به اشکال زندگی و حیات ....داشتن روحیه‌ی قانون‌پذیری، نفی جنگ و خشونت.

یوهان گالتونگ از پژوهشگران حوزه‌ی صلح معتقد است به جای اصطلاح معمار صلح باید تعبیر «کارگر صلح» را به‌کار برد؛ چرا که صلح هم مانند «دانش" و"سلامت» و ...ساختنی است و باید آن‌را آجر آجر ساخت. حال سؤال مهم‌تری که مطرح می‌شود این است که این ساختن از چه زمانی شروع می شود؟ از خانواده و به دست دروازه‌بانان واقعی صلح و سلامت که اغلب و بیشتر زنان هستند. اگر زمان را مورد غفلت قرار دهیم و با قرارداد صلح بخواهیم به صلح برسیم، معمولاً موفق نیستیم و ابتدا باید اندیشه‌ی صلح در اذهان شکل بگیرد تا در صحنه‌ی عمل بعدها صلح محقق شود.

معنا و مفهوم آسیب اجتماعی

آســـیب اجتماعی معادل انگلیسی Social pathology است که می‌توان آن‌را غلط مصطلح دانست. در واقع پاتولوژی یا آسیب اصطلاحی به عاریت گرفته‌شده از دانش پزشکی توسط جامعه‌شناسان است که امروزه نیز کمتر مورد اســـتفاده قرار می‌گیرد. جامعه‌شناســـان تا مدت‌ها جامعه را به بدن یک انسان تشبیه و وجود هرگونه پدیده‌ی اجتماعی نامطلوب در جامعه را نیز به‌مثابه ورود میکروب یا ویروس به بدن انســـان قلمداد می‌کردند. به‌تدریج این رویکرد مورد نقد قرار گرفت و واژه‌ی مشکل اجتماعی یا social problem جایگزین آن شد. در حال حاضر هم این دو واژه یعنی مشکل و آسیب به‌عنوان مترادف هم به‌کار برده می‌شوند. به هر حال مشـــکلات یا آسیب‌های اجتماعی از جمله فقر، نابرابری، تبعیض جنسیتی، طلاق، قتل، ضرب‌وشتم و منازعه، تن‌فروشی، اعتیاد و ده‌ها پدیده‌ی اجتماعی دیگر فهرست مطولی را تشکیل می‌دهند که مشترکاً از

چند ویژگی برخوردارند:

- تعریف گروهی و اغلب اجماعی از آن‌ها وجود دارد،
- اثر منفی بر کیفیت زندگی همه یا بخشی از جامعه دارند،
- با مهمترین ارزش‌ها و هنجارهای مورد توافق جامعه در تعارض هستند،
- هم علل اجتماعی دارند و هم عواقب اجتماعی،
- برای کنترل یا کاهش آن‌ها سیاست‌های اجتماعی باید اصلاح شوند.
- همه‌ی آن‌ها در بردارنده‌ی نوعی اعمال خشونت نسبت به قربانیان‌اند(رفیعی، ۱۳۸۰).

الگوی آسیب‌های اجتماعی: ناکامی و خشونت

یکـــی از نظریه‌هایی که به‌خوبی زمینه‌ها و عوامل پدیدآیی مشـــکلات اجتماعـــی را به‌ویژه در جوامع درحال‌توسعه تبیین می‌کند نظریه‌ی ناکامی — پرخاشـــگری است. بر پایه‌ی این نظریه همواره و در اغلب موارد افراد با شکافی میان نیازها و انتظاراتشان مواجه می‌شوند. "مرتن" همین شکاف را مبنای تعریف مشکل اجتماعی قرار داد، به نظر وی مشکل اجتماعی عبارت است از تفاوت فاحش میان آرمان‌های اجتماعی و وضع موجود آن (ریتزر، ۱۳۸۵). به عبارت دیگر همه‌ی مردم در زندگی روزمره تلاش دارند با فعالیت و کار منابع لازم را برای رفع نیازهایشان به دست آورند تا آن‌چه استحقاق آن‌را دارند، نصیبشان شود. اما عموماً بین آن‌چه افراد انتظار دارند حاصل کنند و آن‌چه واقعاً کسب می‌کنند شکافی وجود دارد. عمق این شکاف متناسب است با میزان عدالت در نظام مستقر. هرچه این نظام ناعادلانه‌تر باشد امکان کسب نتیجه‌ی متناسب با تلاش و زحمت افراد کمتر خواهد شد و شکاف عمیق‌تر می‌شود. در این مرحله افراد احساس ناکامی می‌کنند زیرا با وجود تلاش بسیار موفق نشده‌اند تا آن‌چه را انتظار داشته‌اند به دست آورند. برای مثال دانش‌آموز فقیری که با مطالعه‌ی زیاد انتظار دارد نمره‌ی بهتری دریافت کند اما به واسطه‌ی تبعیضی که معلم او بین دانش‌آموزان فقیر و غنی قائل شده، نمرات کمتری دریافت می‌کند. یا کارگری که با وجود نظم و جدیت در انجام وظایفش حقوقش کفاف زندگی او را نمی‌دهد یا کارمندی که به‌رغم جدیت در کار و کسب قابلیت‌های لازم به دلیل نداشتن حامی امکان ارتقای شغلی و حرفه‌ای ندارد با اشکالی از شکاف بین انتظارات و پاداش‌ها مواجه و در پی آن دچار خشونت و پرخاشگری می‌شوند.

منظور از خشـــونت به‌کاربردن نادرست و بدون مجوز قانونی از قدرت است که در بیشتر موارد با شدت، بی حرمتی و خشم زیاد همراه است. از این گذشته سوءاستفاده از قدرتی که بر ضد حقوق عمومی، قوانین و آزادی‌های همگانی به کار گرفته شود و سرانجام به اعمال زور یا هر نیروی فیزیکی برای صدمه‌زدن، خسارت یا سوءاستفاده ختم شود خشونت نامیده می‌شود (کمپ بل، ۱۹۸۸). خشونت ممکن است مشروع یا نامشروع و فیزیکی (کلسیم بازو) یا روانی (فسفر مغز) باشد (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۷۹). خشونت از مهمترین موانع صلح و عدالت و توســـعه‌ی پایدار است . خشونت را همچنین به سه دسته‌ی خشونت علیه خود(مثل خودآزاری و خودکشی)، خشونت بین‌فردی (مثل همسرکشی، کودک‌آزاری) و خشونت گروهی(مثل خشونت سیاسی و ساختاری) تقسیم کرده‌اند (معظمی، ۱۳۹۰).

در جریان شکل‌گیری تمایل به مجازات و خشونت اگر نهادهایی در نظام مستقر یا جامعه‌ی مدنی وجود داشـــته باشند که بتوانند این نارضایتی و پرخاش را در کانال مناسب و مدنی فعال کنند تا افراد اعتراضشان را نســـبت به تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها بیان کنند و ســـازوکارهایی را به‌منظور اصلاح امور یا اعاده‌ی حقوق افراد ناراضی پیشـــبینی کرده باشـــند، اعتراض حاصل از بی‌عدالتی در قالب‌ها و اشکال مشارکت سیاسی و

اجتماعی فعال می‌شود. درواقع اعضای احزاب، گروه‌ها، انجمن‌ها، سازمان‌های خیریه، رسانه‌ها و سازمان‌های غیردولتی‌ها، نهادهایی برای بیان تبعیض‌ها و اعتراضات مردم به‌منظور اصلاح امور هستند. به میزانی که جوامع از شرایط دمکراتیک‌تر برخوردار باشند و نهادهایی در جامعه‌ی مدنی وجود داشته باشند که زبان، سخنگو و مدعی‌العموم ناراضیان باشند پرخاشگری افراد و اعتراضات آنان در کانال روش‌های مدنی بیان و در قالب مطالبات عمومی پیگیری می‌شود. اما اگر نهادهای پاسخگو در نظام‌های مستقر یا نهادهای مدنی در جامعه غیبت داشته باشند یا ضعیف باشند، پرخاشگری‌ها و اعتراضات در اشکال و قالب‌های غیرمدنی و انواع رفتارهای غیررسمی و اغلب مخرب بروز و ظهور می‌کند. بخشی از این اعتراضات به‌سرعت رنگ سیاسی می‌گیرد و در احزاب و گروه‌های سیاسی اپوزیسیون یا جنبش‌های اجتماعی نمود پیدا می‌کند و بسته به مشی و استراتژی گروه‌ها و جنبش‌ها ممکن است در چارچوب ظرفیت‌های قانونی یا فعالیت‌های مجرمانه و خشونت‌آمیز فعال شود، اما در هر حال فعالیت‌ها ماهیت سیاسی داشته و هدف آن‌ها ایجاد تغییر در مدیریت نظام سیاسی یا تغییر در ساختار هستند . اما همه‌ی پرخاشگری‌ها و اعتراضات شکل سیاسی نخواهند داشت و بخشی نیز در رفتارهای مجرمانه یا مشکلات اجتماعی نمود پیدا می‌کنند.

در گزارش توسعه‌ی انسانی ۲۰۱۴ این بحث تحت عنوان "حکمرانی خوب و خشونت" مورد توجه و تأکید جدی قرار گرفته و آمده است:

"چگونگی واکنش دولت‌ها به اعتراضات می‌تواند تبیین کننده‌ی این باشد که چگونه محرومیت اجتماعی می‌تواند برخی گروه‌ها که در آغاز اعتراض مسالمت‌آمیز داشته‌اند را ترغیب به اعمال خشونت کند. اعتراضات مسالمت‌آمیز در دولتی که امنیت و فضای معترضان را تحدید می‌کند، می‌تواند به تغییرات کم، سرخوردگی زیاد یا مواجهه با اقدامات محرومیت‌سازانه یا خشونت‌آمیز دولت روبرو شود که هماهنگی معترضان و گذار اعتراضاتی که در اصل مسالمت‌آمیز بوده‌اند را به خشونت فراهم می‌کند. نهادها به‌خصوص نهادهای دولتی با عملکرد خوب، نقش مهمی در پدیدآیی فضای فرهنگی دارند که در آن گروه‌های متنوع بتوانند نظراتشان را به صورت مسالمت‌آمیز تبادل کنند و مردم از امتزاج دیدگاه‌های دیگران، شروع به ادراک جهان کنند. این روش می‌تواند برای حل تعارضات به‌صورت مسالمت‌آمیز مهم باشد و از جمله نقش مهمی در پیشگیری از منازعات خشونت‌آمیز داشته باشد. نهادهای فراگیر و انتخابی می‌توانند ظرفیت اعمال خشونت را کاهش دهند، زیرا آن‌ها می‌توانند برای برخورد با محرومیت تلاش کنند و فعالیت‌ها را در مسیر خدمات و خیرهای عمومی قرار دهند" (UNDP, 2014).

خشونت و پرخاشگری حاصل از ناکامی را می‌توان به دو گروه درون‌ریز و برون‌ریز تقسیم کرد. در پرخاشگری درون‌ریز فرد ناکام خودش را مسئول ناکامیش می‌داند: من ضعیف هستم، من بی‌سواد هستم، من در خانواده‌ی فقیر به دنیا آمدم، این‌ها بخشی از گفتگوی افراد ناکام با خودشان است و از این‌رو آنان خود را هدف مجازات و خشونت قرار می‌دهند . خودکشی، سوءمصرف مواد و الکل و ابتلا به افسردگی و دیگر بیماری‌های روانی محصول خشونت درون‌ریز حاصل از احساس ناکامی است. اما در پرخاشگری برون‌ریز هدف مجازات و اعمال خشونت دیگران هستند . در واقع افراد ناکام که عامل عدم موفقیتشان را دیگران می‌دانند هدف خشونت حاصل از پرخاشگری را دیگر افراد و نهادها قرار می‌دهند. سارقان اغلب معتقدند آن‌چه سرقت کرده‌اند بخشی از دارایی و حق آنان بوده که قبلاً توسط ثروتمندان به غارت رفته است. زنان قاتل شوهر اغلب خشونت انباشت‌شده حاصل از سال‌ها ضرب‌وشتم و تحقیر شوهر را با قتل او تخلیه می‌کنند . هزاران موارد ضرب‌وشتم که به طور روزمره در خیابان شاهد آن هستیم مکانیزمی است برای اعمال خشونت علیه کسانی که تصور می‌کنند قربانیان موجب ناکامیشان شده‌اند. کارمندی که کم‌کاری می‌کند یا

بدون دریافت رشوه حاضر نیست کار ارباب رجوع را راه اندازد درواقع همه‌ی کسانی را که مسئول شکاف عمیق بین درآمد واقعی و درآمد مورد انتظار او هستند با خشونت مجازات می‌کند. پس فصل مشترک همه‌ی مسایل و مشکلات اجتماعی "خشونت" است .گاه این خشونت عریان و بدون پوشش است (مثل قتل) و گاه پنهان و حتی دارای پوشش معقول (مثل افسردگی). برای مثال به این خبر توجه کنید:

"روز پنج شنبه ۶/ ۳ / ۹۵ یک کارگر اخراجی به نام "فرزاد پریزن" کارگر یکی از خبازی‌های کرمانشاه، جهت پیگیری دلیل اخراج و طرح شکایت به اداره‌ی کارمی‌رود و خواستار رسیدگی به پرونده‌ی اخراج خود و به‌جریان‌انداختن بیمه‌ی بیکاریش می‌شود. اما وقتی که با جواب سربالا و بی‌تفاوتی مقام‌های اداره‌ی کار مواجه می‌شود، در اوج ناراحتی، تهدید به خودسوزی می‌کند که در جواب او می‌گویند که برو هر غلطی دلت می‌خواهد بکن! این کارگر هم جلوی چشم همه و در کمال ناباوری اطرافیان، چهار لیتر بنزین که از قبل با خود برده بوده را روی بدن اش ریخته و خود را به آتش می‌کشد و همان‌جا، جان خود را از دست می‌دهد"(به نقل از سایت تخصصی جامعه‌شناسی جنایی).

پدیده‌ی خودکشی در فضای عمومی مدتی است که به عنوان الگوی جدیدی از خشونت در تهران و برخی شهرها گزارش شده که می‌تواند به سرعت فراگیر و به کلکسیون آسیب‌های اجتماعی ایران افزوده شود. این رفتار خشونت‌آمیز درواقع تلفیقی از پرخاشگری درون‌ریز و برون‌ریز است که آثار اجتماعی آن دامنه‌ی وسیعی دارد و می‌تواند بحران اپیدمی خودکشی در برخی شهرها از جمله ایلام در دهه‌ی ۱۳۷۰ را تکرار کند.

صلح مسئله‌ای درونی یا بیرونی، وضعی یا طبیعی:

برخی صاحب‌نظران صلح را به دو گروه وضعی

در صدر گزارش توسعه‌ی انسانی برنامه‌ی توسعه‌ی سازمان ملل سال در سال ۱۹۹۴ چنین آمده است:" دنیا هرگز به صلح نمی‌رسد مگر آنکه مردم در زندگی روزانه امنیت داشته باشند"(UNDP,1994).

بر مبنای دیدگاه مندرج در گزارش شاخص‌های صلح جهانی سلامت و امنیت اجتماعی یکی از مؤلفه‌های مهم صلح هستند و آسیب‌های اجتماعی حاصل نوعی ناامنی است.

خشونت و پرخاشگری حاصل از ناکامی را می‌توان به دو گروه درون‌ریز و برون‌ریز تقسیم کرد. در پرخاشگری درون‌ریز فرد ناکام خودش را مسئول ناکامیش می‌داند اما در پرخاشگری برون‌ریز هدف مجازات و اعمال خشونت دیگران هستند.

و طبیعی تقسیم کرده‌اند(جاوید،۱۳۹۰). صلح وضعی به مثابه نوعی صنعت و مهندسی است که دولت‌محور، قدرت‌محور، نهادمحور، واقع‌گرا، امنیت‌محور و بدبین و توطئه‌محور است. براساس این رویکرد، صلح در سایه‌ی قدرت دولت‌ها و به عنوان امری تاکتیکی و موقتی که با ذات و سرشت شر انسان‌ها و دولت‌ها سنخیت ندارد در دستور کار قرار می‌گیرد. از این دیدگاه صلح ماندگار هیچ‌گاه ممکن نیست زیرا ساختارهای جاری به شکل اجتناب‌ناپذیری سرشار از تعارضات حل‌ناشدنی هستند که خارج از اراده‌ی کارگزاران صلح است و موضوع کار آنان نیست، اساس صلح وضعی امنیت است. در مقابل رویکرد صلح طبیعی معتقد است پایه ها و بنیادهای صلح حقوق فطری و ذاتی انسان‌ها است. صلح در سایه‌ی تأمین نیازهای اساسی انسان‌ها و افزایش عدالت ممکن خواهد بود و تنها به اتکای جامعه‌ی مدنی جهانی، ملی و محلی می‌توان به صلحی پایدار و دائمی رسید. پس اساس صلح طبیعی، عدالت است.از این دیدگاه صلح فقط نبود جنگ نیست بلکه مستلزم روندی از پیشرفت عدالت و احترام در میان ملت‌ها است تا در آن هرکس جایگاه واقعی خود را داشته و دارای سهمی از منابع فکری و مادی جهان باشد. به این ترتیب عدالت یا نبود عدالت حلقه‌ی اتصال آسیب‌های اجتماعی و صلح است.

برمبنای دیدگاه مندرج در گزارش شاخص‌های صلح جهانی (Global Peace Index, 2015) سلامت و امنیت اجتماعی یکی از مؤلفه‌های مهم صلح هستند. به این ترتیب در این گزارش نیز مفهوم یا دیدگاه صلح طبیعی معیار و مبنا قرار گرفته است. در گزارش مورد اشاره خشونت نافی سلامت و امنیت اجتماعی و در نتیجه صلح قلمداد شده است. شاخص‌های تعیین‌کننده‌ی سطوح امنیت و سلامت در جوامع عبارت است از میزان جرم، سطوح بی‌ثباتی سیاسی، میزان بی‌خانمانی و جرایم خشن. از دیدگاه گزارش مورد اشاره شهرنشینی

برخی صاحب‌نظران صلح را به دو گروه وضعی و طبیعی تقسیم کرده‌اند. صلح وضعی که نوعی مهندسی است با ویژگی‌های دولت‌محوری، قدرت‌محوری، نهادمحوری، واقع‌گرایی، امنیت‌محوری و بدبینی و توطئه‌محوری؛ دیگری صلح طبیعی مبتنی بر حقوق ذاتی انسان‌هاست که در از طریق تأمین نیازهای اساسی انسان‌ها و افزایش عدالت ممکن خواهد بود و اتکای آن بر جامعه‌ی مدنی جهانی، ملی و محلی است.

می‌توان با آموزش صلح و دیگر مفاهیم ضدخشونت و تقویت نگرش‌های مبتنی‌بر نفی خشونت از کودکی تا بزرگسالی، قدرت تاب‌آوری و کنار آمدن یا سازش با شرایط را برای کاهش و کنترل تمایلات خشونت‌طلبانه افزایش داد.

آشنایی با اصولی نظیر عدالت، آزادی، مسئولیت‌پذیری، تساوی، احترام، امنیت، دموکراسی، وحدت و همبستگی که مربوط به رفاه و سعادت همگان هستند، در زمره‌ی اهداف پروژه‌ی ترویج صلح یونسکو به حساب می‌آید.

اثرات مهمی بر خشـــونت داشته اســـت .به این معنا که اصولاً شهرنشینی باید به صلح بیشتر درون جوامع و کاهش رفتارهای خشـــونت‌آمیز منجر شود. اما همیشه این رابطه وجود ندارد زیرا وجود حاکمیت ضعیف، درگیری‌های بین فردی و سطوح بالای نابرابری در جریان رشد شهرنشینی می‌تواند زمینه‌ساز تخریب صلح و افزایش خشـــونت و آسیب‌های اجتماعی شـــود. این وضعیت هزینه‌های مستقیم و غیرمستقیم حاصل از خشونت را بر جوامع تحمیل می‌کند. منظور از هزینه‌های مستقیم خشونت، مخارجی است که به نوع خاصی از خشونت و عواقب آن و پیشگیری از خشونت مرتبط است و برای مثال شامل مواردی مثل مخارج دادگاه و بیمارستان است. هزینه‌های غیرمستقیم خشونت مخارجی است که در دراز مدت حاصل می‌شوند و می‌توانند شامل ازدست‌دادن درآمد به دلیل درد یا خسارت یا مصیبت دیگرانی که مستقیم درگیر خشونت نبوده‌اند، شود.

از ســـال ۲۰۱۴ حدود ۵۴ درصد مردم جهان در نواحی شـــهری در حال زندگی هســـتند. سازمان ملل پیش‌بینی کرده تا سال ۲۰۵۰حدود ۲/۵ میلیارد نفر به جمعیت شهرها افزوده می‌شود که ۹۰ درصد آن در افریقا و آسیا خواهد بود. در گزارش شاخص‌های صلح جهانی بر اهمیت این روند و شناخت اثرات آن بر خشونت و در نتیجه صلح، تأکید فراوان شده است. تحلیل‌های آماری در گزارش نشان می‌دهند اگرچه شهرنشینی عامل مثبتی برای توسعه و صلح است و در اغلب موارد افزایش شهرنشینی به بهبود سلامت و امنیت اجتماعی منجر شده است اما در عین حال در کشورهای با درآمد سرانه‌ی پایین و متوسط که حاکمیت ضعیف قانون، توزیع نابرابر منابع و بی‌عدالتی و منازعه‌ی بین‌گروهی وجود دارد، افزایش شهرنشینی صلح را در معرض خطر قرار می‌دهد و خشونت را در تمامی ابعاد زندگی جاری می‌سازد.این مطالعه نشان می‌دهد افزایش شهرنشینی همراه با دیگر عوامل استرس‌زا به کاهش سلامت و امنیت شهروندان منجر می‌شود. به این ترتیب در سایه‌ی ضعف و فقدان حاکمیت قانون، منازعات بین‌گروهی، نابرابری درآمدی و افزایش شهرنشینی صلح بیش از گذشته در معرض تهدید قرار می‌گیرد.زیرا :

– در نواحی شهری با جمعیت متراکم بالا فرصت‌های بیشتری برای اعمال خشونت بین‌فردی وجود دارد.
– در نواحی شهری نرخ بی‌خانمانی چنان‌که انتظار می‌رود بالاتر از نواحی روستایی است.
– در کشورهای بیشتر و سریع‌تر شهری‌شده نرخ‌های بی‌خانمانی بالاتر از دیگر کشورها است.
– در فضا و محیط شهر به دلیل وجود فقر، بیکاری و نابرابری محرکهای بیشتری برای اعمال خشونت بین‌فردی وجود دارد.

آموزش صلح، بنیادی برای کنترل و کاهش آسیب‌های اجتماعی

همه‌ی ما به نحوی در زندگی روزمره با ناکامی مواجه می‌شویم. درواقع تعداد کسانی‌که در دنیای سراسر نسبی کنونی احساس کنند شکافی میان آن‌چه به‌دست‌آورده‌اند و آن‌چه انتظار داشته‌اند به‌دست‌آورند، بسیار اندک است. بنابراین به دلیل ساختارهای سراسر مبتنی بر بی‌عدالتی و نابرابری همه‌ی ما مستحق و مستعد خشونت هستیم. اما آیا واقعاً همه خشونت می‌ورزیم و دیگران یا خودمان را تهدید می‌کنیم؟ قطعاً پاسخ منفی اســـت. بخشی از مردم این خشـــونت را به عنوان منبعی سازنده در مسیر فعالیت سیاسی — اجتماعی به‌کار می‌گیرند و تلاش می‌کنند با انجام اصلاحات عمیق ســـاختاری، دنیای بهتری برای خود و دیگران بسازند. گروه بزرگتری نیز از توانایی‌های لازم برای کنترل خشم و سرکوب آن برخوردارند یا در شرایطی قرار دارند که به واسطه‌ی نظام‌های کنترل بیرونی اگرچه با موضعی انفعالی در برابر ناکامی، با تاب‌آوری (resilience) و کنارآمدن (coping) به زندگی جاری ادامه می‌دهند و بنابراین کمتر گرفتار آسیب‌ها و مشکلات اجتماعی می‌شوند. اما گروه سومی هم هستند که در پاسخ به ناکامی و خشونت حاصل از آن خود یا دیگران را مجازات

می‌کنند. افراد مبتلا به بیماری‌های روانی، مجرمان، مصرف‌کنندگان مواد و امثال آن این گروه سوم هستند که در حال حاضر سهم قابل توجهی از جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند. لذا تا زمانی که دنیای کنونی بر مدار بی‌عدالتی، تبعیض و نابرابری می‌چرخد باید انتظار داشت سهمی کم یا زیاد از مردم (متناسب با ویژگی‌های فردی و شرایط فرهنگی، اجتماعی و محیطی‌شان) درگیر یک یا چند مشکل اجتماعی شوند. بنابراین فارغ از تلاش‌هایی که مصلحان، فعالان سیاسی و اجتماعی و روشنفکران برای ساختن دنیای بهتری می‌کنند که در آن بی‌عدالتی و تبعیض کمتری را شاهد باشیم، و تا زمان تحقق این آرمان می‌توان با آموزش صلح و دیگر مفاهیم ضدخشونت و تقویت نگرش‌های مبتنی‌بر نفی خشونت از کودکی تا بزرگسالی، قدرت تاب‌آوری و کنارآمدن یا سازش با شرایط را برای کاهش و کنترل تمایلات خشونت‌طلبانه افزایش داد. برنامه‌های آموزش صلح با این هدف طراحی و اجرا می‌شوند. پروژه‌ی ترویج صلح یونسکو در پی آن است تا با پرورش و ترویج باورها و رفتارها متناسب با ساختارهای فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی هر جامعه صلح را به عامل اصلی تحکیم آن جامعه تبدیل و رقابت‌های خشونت‌آمیز را به سوی همکاری‌های مبتنی‌بر ارزش‌ها و اهداف مشترک سوق دهد. در آموزش برای صلح انتظار می‌رود تمایلات افراد به سمت صلح تشویق شود و آن‌ها با راه‌حل‌های غیر خشونت آمیز جهت مدیریت تعارضات تجهیز شوند(Hoepper, 2002). سه هدف عمده آموزش صلح عبارتند از:

– آشنایی با اصولی نظیر عدالت، آزادی، مسئولیت‌پذیری، تساوی، احترام، امنیت، دموکراسی، وحدت و همبستگی که مربوط به رفاه و سعادت همگان هستند.

– تقویت گرایش به مشارکت در تمامی امور اجتماعی مؤثر در نظم و هماهنگی با پذیرش و به‌رسمیت‌شناختن تفاوت‌ها و تنوعات اجتماعی.

– تشویق به ایفای نقش و مداخله در ایجاد توسعه پایدار برای تضمین آینده.

به نظر سندز(Sunds,1993) محتوای برنامه‌های آموزشی صلح باید جنبه‌های زیر را در دانش‌آموزان پرورش دهد:

– توانایی اندیشیدن شامل آگاهی از صلح و روش‌های حصول آن
– هشیاری و آگاهی اجتماعی شامل مشارکت، همکاری و تشریک مساعی
– زندگی عاطفی شامل احساس همدردی با دیگران در سطح گروه، جامعه‌ی محلی، ملی و بین‌المللی
– زندگی اخلاقی شامل مسئولیت‌پذیری برای اعمال شخصی
– مهارت‌های صلح شامل مهارت در حل مسالمت‌آمیز تعارضات
– هشیاری زیست‌محیطی شامل احترام قایل‌شدن برای تمامی اشکال زندگی و حیات.

اکنون به‌خوبی می‌توان درک کرد که کودکانی که در معرض چنین آموزش‌هایی قرار گیرند به طور قطع و یقین نوجوانان، جوانان و بزرگسالانی صلح‌طلب‌تر می‌شوند که با بصیرت کافی از خشونت نسبت به خود یا دیگران پرهیز می‌کنند. مطالعات نسبتاً قابل‌توجه درباره‌ی آموزش صلح در کتاب‌های درسی ایران اغلب بی‌توجهی نسبت به این موضوع حیاتی را تأیید کرده‌اند. برای مثال بیگدلی (۱۳۸۶) در بررسی میزان آگاهی مؤلفان کتب درسی و معلمان راهنمایی از مؤلفه‌های آموزشی صلح در دوره‌ی سه ساله‌ی راهنمایی نتیجه گرفت:

– آگاهی معلمان از مؤلفه‌های آموزش صلح در مقطع راهنمایی پایین‌تر از حد متوسط و اندک است.

– آگاهی کارشناسان مؤلف کتب درسی راهنمایی از مؤلفه های آموزش صلح در کتاب‌های درسی میزان نامطلوبی ارزیابی شده.

– آموزش صلح و مؤلفه‌های آن به صورت هماهنگ در مدارس و محیط زندگی تعلیم داده نشده است.
بنابراین با وجود ساختارهای مولد نابرابری و تبعیض و برای ممانعت از سرریز شدن پرخاشگری و خشونت حاصل از وضعیت نامطلوب موجود لازم است تا آموزش صلح و دیگر مفاهیم ضد خشونت در سطوح مختلف آموزشی مورد نظر قرار گیرد و در محتوای کنونی برنامه‌های درسی بازبینی و تجدیدنظر انجام شود.

منابع:

جاوید، محمد جواد (۱۳۹۰) "عدالت طبیعی بنیان صلح طبیعی از قوانین طبیعی تا حقوق طبیعی"، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۱، شماره ۴

رفیعی، حسن (۱۳۸۰) مشکل اجتماعی، "دستور کار نظام رفاه اجتماعی"، فصلنامه رفاه اجتماعی،دوره۱، شماره۱،دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی

ریتزر جورج (۱۳۸۵) نظریه‌های جامعه شناسی در دوران معاصر

فتحی واجارگاه، کوروش (۱۳۸۲) "بررسی جایگاه صلح و جنگ در کتب درسی دوره ابتدایی"، مجله علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی

مدنی قهفرخی، سعید (۱۳۹۶) وضعیت توسعه انسانی در ایران (آسیب پذیری و تاب آوری)، نشر پارسه

مدنی قهفرخی، سعید.(۱۳۹۰) گزارش وضعیت اجتماعی، موسسه رحمان

مرکز آمار ایران (۱۳۷۵–۱۳۹۰) سالنامه های آماری

معظمی،شهلا (۱۳۹۰) خشونت اجتماعی و قتل

Fujikane, Hiroko, “Approaches to Global Education in the United States, The United Kingdom and Japan”, in International Review of Education, March 2003, Volume 49, Issue 1–2, pp 133–152

Hoepper, Brian, (2002) Peace Education and Years 1 to 10 Studies of Society and Environment Key learning Area, Occasional paper prepared for the Queensland School Curriculum Council http:www.qscc.qld.edu.au/kla/sose/peace education –paper- draft UNDP (2014). Human Development Report. UN

Institute for Economics and Peace. (2015) Global Peace Index.

صلح و رواداری

سیاست هویت وحدت‌گرا در میانه‌ی ناسیونالیسم و اسلام سیاسی

رحمن قهرمانپور

اشاره

سیاست هویت، هم به معنای تشخص بخشیدن به هویتی خاص از سوی دولت و هم به‌معنای تلاش هویت‌های غیرمسلط برای شناخته‌شدن، موضوع مورد بحث این مقاله است. نویسنده از منظر دموکراسی‌خواهی سیاست‌های پیش و پس از انقلاب دولت را در مورد سیاست هویت نقد کرده است و با تحلیل و تبیین این موضوع تلاش کرده است زمینه‌ای را برای گشودن راهی به سوی رشد همبستگی و دموکراسی بگشاید.

مقدمه

سیاســت هویت ناظر به سیاسی‌کردن هویت‌ها توسط بازیگران مختلف است. این روند می‌تواند دلایل و البته اشــکال متنوعی داشته باشــد. از تلاش یک گروه سیاسی برای مسلط‌کردن یک هویت در جامعه و تبدیل آن به هویت دولت گرفته تا تلاش گروهی دیگر برای حفظ هویت یا مقاومت در برابر طرد و سرکوب هویت خود از طرف دولت. سیاست هویت را به منظوری که در این نوشتار استفاده می‌کنیم می‌توان دارای دو بخش سیاسی‌کردن هویت‌ها به‌عنوان یک روند از پایین به بالا و سیاست‌گذاری هویتی دولت‌ها از بالا به پایین دانست. در ادبیات سیاسی انگلیسی‌زبان گاه برای بیان این دو جزء از دو مفهوم متفاوت استفاده می‌کنند. Identity polilics به‌معنای ظهور جریان نوینی از هویت‌خواهی در جوامع نیم‌کره‌ی غربی اســت که در آن گروه‌های سابقاً نادیده‌گرفته یا حذف و طردشده خواهان به‌رسمیت شناخته‌شدن هویت خود از سوی دولت و حتی جامعه و تغییر سیاست‌های دولت در این راستا هستند. این گروه‌ها شامل جنبش‌های نوین اجتماعی، گروه‌های نژادی، جنسی یا قومی یا بومی‌ها هستند که خواهان اتخاذ سیاست‌هایی مثل چند فرهنگ‌گرایی یا تکثرگرایی فرهنگی، تدوین قوانین جزایی مرتبط با نفرت‌پراکنی زبانی و عملی، اصلاح برنامه‌های آموزشی مدارس و دانشگاه‌ها و نظیر این‌ها هستند تا زمینه‌ی بهتری برای حفظ یا حتی گسترش هویت موردنظر خود فراهم کنند، هویت‌هایی که پیش‌تر کم‌ارزش، محلی و حاشــیه‌ای، ضد مدرن و حتی پســت و نجس تلقی می‌شدند. در مقابل The Politics of Identity معمولاً ناظر به سیاست‌هایی است که دولت‌ها برای بازتولید هویت مســلط و مواجهه با مســائل و چالش‌های هویتی اتخاذ می‌کنند. هر دو پدیده پویا بوده و متناسب با شرایط تغییر می‌کنند. برای اطمینان خاطر آن‌هایی که با جدید نامیدن پدیده‌های اجتماعی و انسانی مشکل دارند و از کاهش یا قطع ارتباط با گذشته و سنت نگران هستند، می‌توان گفت هیچ‌یک از دو موضوع و روند مورد اشاره چندان هم تازه نیست. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که مقارن با دهه‌های شکل‌گیری دولت – ملت‌هاست و چه بسا پیش‌تر ، چنین روندهایی وجود داشت، شاید جنگ و دعواهای فرقه‌ای و قومی را بتوان بارزترین شکل سیاست هویت در دنیای پیشامدرن دانست. با ظهور مدرنیته، دولت‌های مدرن برآن شدند که برای افزایش قدرت و مشروعیت خود و به تعبیر علمای سیاست، کسب اقتدار سیاسی، یک هویت ملی جمعی واحد ایجاد کنند؛ آن‌هم برای مردمان متنوعی که درون مرزهای سیاسی خاصی زندگی می‌کردند. برخی گروه‌ها و قبایل و اقوام هم در مقابل این روند مقاومت کردند. ضرورت ایجاد چنین هویت جمعی واحدی مورد تأکید ویژه‌ی نظریه‌پردازان مدرنیزاسیون و توسعه بود. کسانی که نبود یک هویت جمعی قوی را بحرانی برای جوامع درحال‌توسعه می‌دانستند. مفهوم بحران هویت تا حد زیادی از دل این نگرش بیرون آمد. نگرشی که به یک معنا وضع مطلوب را با وجود یک ملت واحد دارای هویت جمعی واحد تعریف می‌کرد و نبود آن را نشانه‌ی بحران هویت در جامعه تعریف می‌کرد.

حداقل تا دهه‌ی ۱۹۷۰ و در عرصه‌ی سیاست عملی، پیروزی از آن کسانی بود که بر فضیلت و آثار مثبت وحدت و هویت ملی واحد و منســجم تأکید کرده، تنوع و تفاوت را تهدیدی برای امنیت و قدرت ملی یک کشور می‌دانستند. دلایل متعددی باعث این امر شده بود. پیامدهای فاجعه‌بار برخی سیاست‌های هویتی نظیر جابه‌جا کردن میلیونی جمعیت در اروپا در قرن نوزدهم و بیستم، منازعات قومی و مذهبی و آثار منفی ناشی از خیزش ناسیونالیسم در برخی کشورها مثل آلمان و تلاش کمونیست‌ها و مارکسیست‌ها در شوروی و بعدها آمریکای لاتین و چین برای ایجاد یک هویت جهانی کارگری ولو با اِعمال گسترده‌ی خشونت، باعث ترس از مطرح‌شدن دیگرباره‌ی مسائل هویتی شده بود. حتی برخی لیبرال‌های دوآتشه هر نوع مسأله‌ی هویتی را نوعی بازگشت به دوران پیش از روشنگری و حتی قرون وسطی می‌دانستند و به‌شدت مخالف هر نوع بحث در

باب هویت در سپهر عمومی بودند. لیبرال‌های دیگر هم هویت را مسأله‌ای مربوط به حوزه‌ی خصوصی افراد می‌دانستند. مارکسیست‌ها هم هر گونه بحث از هویت ملی را ضربه‌ای به آرمان جامعه‌ی بدون طبقه تلقی کرده و خواهان وحدت خلق‌ها برای ایجاد طبقه‌ی جهانی کارگر بودند که می‌توانست به ناسیونالیسم ساخته و پرداخته‌ی بورژوازی حاکم بر ابزار تولید پایان داده و کاذب بودن آگاهی برآمده از این ایدئولوژی را اثبات کند.

شاید به‌قول فیلسوف ایتالیایی، جورجیو آگامبن استثنایی جلوه‌دادن شرایط سیاسی حاکم بر اروپا مخصوصاً در پی جنگ جهانی دوم و به زبان پیچیده‌ی خود وی قرارگرفتن آن در یک نقطه‌ی تکینگی باعث شده بود جامعه در تعارض میان دوگانه‌ی امنیت / شناسایی، اولی را بر دومی ترجیح دهد. (Agamben, 1993) شاید هم مسأله‌ی بنیادین و اساسی آدمی به‌رسمیت شناخته‌شدن است و هر زمان که از جنگ و شورش و ناامنی فراغت پیدا می‌کند این نیاز دوباره در او سر برمی‌آورد. بحث ما در این نوشتار بیشتر از آن‌که فلسفی باشد، ذیل جامعه‌شناسی سیاسی و به‌طور مشخص نسبت بازیگران مختلف با هویت قرار می‌گیرد. این‌که بازیگران مزبور چگونه از طریق هویت درصدد تولید و بازتولید قدرت برمی‌آیند و چگونه هویت‌های فرهنگی، قومی و به تعبیری غیرسیاسی، ناگزیر یا به‌عمد سیاسی می‌شوند؟

سیاست هویت وحدت‌گرا در ایران معاصر

درست است که هویت‌های جمعی ریشه‌های تاریخی دارند اما همان‌طوری‌که ارنست گلنر (و نظریه‌پردازانی دیگر) معتقدند هویت‌های ملی آن‌گونه که امروزه آن‌ها را درک می‌کنیم پدیده‌های مدرنی هستند که به‌واسطه‌ی ضرورت ایجاد یک ملت واحد در سرزمین‌های سیاسی مشخص به‌وجود آمده‌اند. (Gellner 2006) به‌عبارتی همزمان با ظهور دولت– ملت‌های مدرن، این تلقی در میان نخبگان سیاسی ایجاد شد که یکی از عناصر ضروری وجود دولت – ملت داشتن هویت واحد ملی است. هویتی که باید از یک فرهنگ ملی یا همان فرهنگ والا و برتر نشأت می‌گرفت. جنبش‌های ناسیونالیستی در قرن نوزدهم و بیستم در تلاش برای طبیعی جلوه دادن این امر نقش مهمی داشتند. در همین راستا بود که تاریخ ملت‌ها مورد بازخوانی و تفسیر مجدد قرار گرفت و به تعبیر اریک هابزباوم سنت، دوباره ابداع (Hobsbawm and Ranger, 1983) و تلاش شد خوانش و تفسیر اغلب رسمی و وحدت‌گرایانه از آن ارائه شود. گویی ملت جدید از قرن‌ها قبل دارای یک فرهنگ متعالی واحد و حتی زبان واحدی بوده‌است. در این قرائت از تاریخ شباهت و وحدت جایگزین تفاوت و تنوع شد (Scott, 1995: 8). شباهت‌ها و وجوه مشترک برجسته و بااهمیت جلوه داده شد و همزمان تفاوت‌ها و اختلافات هویتی کم‌اهمیت، حاشیه‌ای و گاه محصول توطئه‌ی خارجی‌ها و دشمنان تلقی شد.

سیاست دولت‌ها در ایجاد یک هویت جمعی واحد حتی در اروپا بدون خشونت نبود. خاصه در کشورهایی که ناسیونالیسم به منبع اصلی تعریف این هویت تبدیل شد. آلمان و ایتالیا نمونه‌ی دو کشوری هستند که علی‌رغم داشتن نوعی از آگاهی جمعی پیش از دوران مدرن در آن‌ها دولت‌ها در راستای ایجاد هویت جدید و واحد آلمانی و ایتالیایی به خشونت گسترده متوسل شدند. در جاهایی مثل بریتانیا که مشروطیت و حاکمیت قانون مقدم و قوی‌تر از ناسیونالیسم بود، ایجاد هویت واحد جمعی از سوی دولت با خشونت به‌مراتب کمتری همراه بود. به‌عبارت دیگر بسته به این‌که ناسیونالیسم، مذهب یا قانون یا حقوق منبع سیاست هویت باشد روند ایجاد هویت واحد جمعی از سوی دولت‌ها تا حدی متفاوت خواهد بود. معمولاً دو منبع نخست محدودیت جدی برای استفاده از خشونت در روند مسلط‌کردن و بازتولید هویت جمعی واحد ایجاد نمی‌کنند.

در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که روند دولت – ملت سازی در کشورهای در حال مدرن

شـــدن نظیر ایران آغاز شد. همانند اروپا این تلقی در میـــان نخبگان سیاســـی و دولت‌مردان و حتی روشنفکران به‌وجود آمد که دولت - ملت‌سازی جز از راه ایجاد یک هویت جمعی واحد، احساس تعلق به دولت مدرن و کنارگذاشتن تعلقات و به یک معنا هویت‌های غیرملی ممکن نیســـت. وجود ناامنی، شورش‌های محلی و قومی و مداخله‌ی قدرت‌های خارجی در امور داخلی ایران هم به تقویت و بدیهی تلقی‌کردن ایـــن باور کمک می‌کرد. درحالی‌که در انقلاب مشـــروطیت، حداقل در میان منورالفکرها اندیشـــه‌ی قانونمندی و محدودکردن حکومت در اِعمال خودســـرانه‌ی قدرت اهمیت زیادی داشت. بَعد از قدرت‌گرفتن رضاشـــاه، امنیت (و به تبع آن حفظ تمامیت ارضی) بر رعایت حقوق و قانون تقدم پیدا کرد، به این معنا که پذیرفته شـــد در صورت تعـــارض میان آزادی (و حقوق) با امنیت، دومی در اولویت قرار گیرد. این در حالی بود که رضاشاه هم مشروعیت خود را تا حدی از ضرورت ایجاد امنیت می‌گرفت. نخبگان سیاسی حامی مشروطیت هم با استثنایی و موقتی دانستن این وضعیت، کم‌وبیش و مخصوصاً در ابتدای امر با سیاست‌های رضاشاه از جمله در مسلط‌کردن یک هویت خاص همراهی کردند. ایجاد نظام آموزشی ملی واحد، زبان و خط و مذهب رســـمی و مورد حمایـــت دولت، ارتش و بوروکراسی در ســـطح ملی نقش بسیار مهمی در حرکت به ســـمت ایجاد یک هویت جمعی مدرن برای ایرانی‌ها داشـــت. این هویت جدید بر بستر آگاهی تاریخی ایرانی‌ها از خود به‌عنوان وارث تمدن باستانی ایران بنا شد و البته با رمانتیسیسم ایرانی تلفیق گردید. شکل جدیدی از آگاهی یا خودآگاهی جمعی ظهور کرد و در سال‌های بعد و با گسترش رســـانه‌های جمعی، انتشار گسترده‌ی کتاب، توجه به نمادها و مکان‌های ملی و اتخاذ سیاســـت‌های متمرکز این خودآگاهی جمعی و به گفته‌ی بندیکت اندرسون جماعت تصوری تقویت شد.

تقدم امنیت بر حقوق شهروندی و حتی قانون

در ایران معاصر دو منبع اصلی برای هویت شکل گرفته است: ناسیونالیسم و اسلام سیاسی. با این‌که ذیل این دو منبع هویتی گروه‌های متعدد سیاسی شکل‌گرفته‌اند که بعضاً هم‌دیگر را هم به‌عنوان "دگر" هویتی تعریف کرده‌اند، و علی‌رغم اختلاف‌نظرهای معرفتی و حتی هستی‌شناسانه میان آن‌ها هر دو از نظر روشنی معتقد به وجود یک هویت برتر بوده و گاه در این راستا به زور هم متوسل شده‌اند.

نه تنها دولت‌های ایران معاصر طرفدار سیاست هویت وحدت‌گرا بوده‌اند بلکه در جامعه‌ی مدنی هم نگاه وحدت‌گرا حداقل در میان گروه‌ها و فعالان سیاسی و فرهنگی مؤثر رواج داشته و تبلیغ شده است. آن‌ها هم "دگر"های هویتی خود را مستحق طرد و حتی سرکوب دانسته و گاه در این راستا حتی حاضر به همکاری با حامیان هویت مسلط بوده‌اند.

اساسی در ایران معاصر منجر به چیزی شده است که شاید بتوان آن را اسطوره‌ی امنیت ملی در ایران معاصر نامید. امری که باعث شد نه تنها دولت‌ها بلکه برخی گروه‌های روشنفکری و فعالان سیاسی هم خواسته یا ناخواسته و همزمان با دولت به بازتولید این اسطوره در شرایط و دوران‌های مختلف بپردازند. بی‌شک تحولات سال‌های ۱۳۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ نقش بسیار مهمی در بروز و ظهور این وضعیت و گرایش به سمت سیاست هویت وحدت‌گرا داشت. اتفاقاتی نظیر اشغال ایران از سوی متفقین در ۳ شهریور ۱۳۲۰ و برکناری رضاشاه و سقوط ارتش ملی، تشکیل حکومت خودمختار فرقه‌ی دموکرات در آذربایجان و اعلام جمهوری مهاباد و رفتن کشور ایران تا آستانه‌ی تجزیه با حمایت‌های مسکو، ملی‌شدن صنعت نفت و کودتای آمریکایی – انگلیسی ۲۸ مرداد علیه دکتر مصدق به‌عنوان نماد ناسیونالیسم لیبرال همگی باعث شدند ناسیونالیسم در جامعه‌ی ایرانی عمق پیدا کرده و گسترش یابد و به تعبیری علاوه‌بر بعد سیاسی آمرانه و از بالا به پایین بعد فرهنگی هم پیدا کند تا جایی که حتی احزاب و گروه‌های مارکسیستی نظیر حزب توده هم نتوانستند آشکارا با ناسیونالیسم ایرانی مقابله کنند. با این‌که در پی کودتای ۲۸ مرداد مسیر ناسیونالیست‌های لیبرال طرف‌دار دکتر مصدق از مسیر ناسیونالیست‌های سلطنت‌طلب طرفدار محمدرضاشاه جدا شد اما این امر تأثیر چندانی بر تداوم اسطوره‌ی امنیت ملی و به تبع آن سیاست هویت وحدت‌گرا در سطح حاکمیت و جامعه نداشت. این‌گونه بود که مسأله‌ی هویت‌ها و به تعبیری سیاست هویت، تحت سیطره‌ی اسطوره‌ی امنیت ملی قرار گرفت. درحالی‌که نظام‌های حاکم "دگر"های هویتی خود را به بهانه‌ی ضربه‌زدن به امنیت و تمامیت ارضی و عوامل دست بیگانه بودن طرد می‌کردند و حتی سرکوب آن‌ها را امری مشروع می‌دانستند، در سطح جامعه نیز گروه‌های سیاسی با همین ابزار رقبای سیاسی خود را تضعیف می‌کردند و پیامد این امر تقویت اسطوره‌ی امنیت ملی و پیوند خوردن سیاست هویت با امنیت بود. دولت هم لاجرم از این رقابت‌های مخرب گروه‌های سیاسی به نفع خود بهره می‌گرفت. کما این‌که شاه در دهه‌ی ۱۳۴۰ امیدوار بود اسلام‌گرایی باعث تضعیف مخالفان سکولار وی شود.

هرچند مدت کوتاهی پس از پیروزی انقلاب ۱۳۵۷، اسلام سیاسی لیبرال در قامت دولت موقت قدرت را در دست گرفت اما در ادامه، اسلام سیاسی مورد حمایت روحانیون شیعه به منبع اصلی تعریف هویت مسلط تبدیل شد. وجه ممیزه‌ی اسلام سیاسی تأکید آن بر ماهیت فراگیر و سیاسی– اجتماعی اسلام و وجود یک برنامه و دستور کار اسلامی برای اداره‌ی کشور و البته تدوین سیاست هویتی بود. اسلام سیاسی مورد حمایت روحانیون از جهات بسیاری ناسیونالیسم و اشکال و گروه‌های مختلف حامی آن را قبول نداشت و آن را توطئه‌ی غربی‌ها برای ایجاد تفرقه در میان امت اسلام می‌دانست. در هویت مسلط جدید، اسلام سیاسی چتر فراگیری تلقی می‌شد که قرار بود سایر هویت‌های فروتر در آن ادغام شوند و صدور انقلاب هم می‌توانست این چتر را در منطقه و حتی جهان بگستراند. (← قهرمانپور، ۱۳۹۴: فصل ۵) اسلام سیاسی در نگاه به انسان و جهان مطلوب ایرانی تفاوت‌های بارز و مشهودی با ناسیونالیسم داشت اما متدولوژی آن در ایجاد انسان جدید ایرانی مبتنی بر رویکرد سیاست هویت وحدت‌گرا بود و استمرار حیات اسطوره‌ی امنیت ملی در جامعه و در میان گروه‌های سیاسی هم به آن امکان می‌داد از ظرفیت‌های آن مخصوصاً در دوران جنگ تحمیل‌شده‌ی عراق بر ایران بهره‌برداری کند. اگر بعد از کودتای ۲۸ مرداد ناسیونالیسم سلطنت‌طلب توانست ناسیونالیسم لیبرال را به حاشیه براند این‌بار نوبت اسلام سیاسی بود تا هر دو را از صحنه‌ی سیاست کنار بگذارد. چه در زمانی که ناسیونالیسم منبع اصلی هویت مسلط بود و چه آن هنگام که اسلام سیاسی تبدیل به منبع اصلی هویت مسلط شد اسطوره‌ی امنیت ملی کم‌وبیش ادامه‌ی حیات داده، هرچند مصداق "دگر"ها از دوره‌ای به دوره‌ی دیگر فرق کرده است. خودی‌ها حامل و عامل حقیقت و دگرها مخل امنیت و سعادت و وحدت ملی

تلقی شده‌اند.

اما طرح این ادعا که سیاست هویت وحدت‌گرا هیچ پیامد مثبتی دربرنداشته، ساده‌انگارانه می‌نماید. به‌همین‌خاطر باید از نگاه تخطئه‌گرایانه به گذشته و نفی آن اجتناب کرد. غرض از نقد گذشته، یادگیری درس‌هایی از آن برای آینده است و نه نفی سراسری و همه‌جانبه و غیرعقلانی تلقی‌کردن آن. نگاه وحدت‌گرایانه به هویت جمعی با همه‌ی ایرادهایی که داشت موفق شد نظم اجتماعی قابل‌قبول و پایداری در ایران معاصر به‌وجود آورده و از تنش‌های فرقه‌ای و قومی تا حد زیادی بکاهد. درست است که در دهه‌ی ۱۳۲۰ تنش‌های جدید و بی‌سابقه‌ی سیاسی به‌وجود آمد که گاه کشور را تا آستانه‌ی فروپاشی برد اما منجر به تجزیه‌ی آن نشد.

از یک منظر پراگماتیستی دلیل محکمی وجود ندارد که بتوانیم براساس آن ادعا کنیم اگر بازیگران سیاسیِ امروزی در سال‌ها و دهه‌های آغازین روند دولت- ملت‌سازی می‌زیستند، می‌توانستند سیاست هویت کاملاً متفاوتی را شکل دهند. کسانی که در اوج خیزش‌های ناسیونالیستی و دولت- ملت‌سازی می‌زیستند، بنابر شرایط و امکانات خود به سیاست هویت وحدت‌گرا روی آوردند، سیاستی که حداقل تا دهه‌ی ۱۹۶۰ در مورد کارآمدی و حتی درستی اخلاقی آن تردید چندانی وجود نداشت. درواقع نظم مبتنی بر ایجاد وحدت از طریق ایجاد یک هویت جمعی واحد در دسترس‌ترین و چه بسا کم‌هزینه‌ترین گزینه‌ی پیش روی نخبگان سیاسی بود. ضمن این‌که منوی هویتی در هر دوره‌ای و در هر جامعه‌ای محدود است و از میان هویت‌های موجود، یکی از آن‌ها امکان آن را پیدا می‌کند که به هویت مسلط تبدیل شود (Barnett and Telhami, 2006). به‌عبارت دیگر هر نوع هویتی را نمی‌توان در هر جامعه‌ای به هویت مسلط یا مورد قبول برخی گروه‌های سیاسی تبدیل کرد. همان‌گونه که در آستانه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ امکان تبدیل‌شدن هویت چپ‌گرایان به هویت مسلط اندک بود (قهرمانپور، ۱۳۹۴: فصل ۵) در ایران معاصر هم هویت‌هایی محدود توانستند تبدیل به هویت مسلط شوند اما با تغییر شرایط و ظهور اندیشه‌های نو این امکان وجود دارد که بتوان سیاست هویت را با منابع جدید و به‌شیوه‌ای متفاوت از گذشته تعریف کرد.

بسیار ضروری است که در نگاه به سیاست هویت وحدت‌گرا در ایران معاصر از موضع نقد و نه انکار وارد شویم زیرا در غیراین‌صورت در دام نگرش‌های رادیکال وحدت‌گرا و تنوع‌گرا به هویت گرفتار شده و امکان گفت‌وگو و تأمل درباره‌ی سیاست هویت در ایران معاصر را کاهش خواهیم داد. از یک‌سو باید پذیرفت یک‌دست و واحدبودن ملت ایران نوعی خیال‌پردازی تاریخی است و هیچ‌گاه در عمل وجود نداشته است و از طرف دیگر باید قبول کرد که نفی هر نوع انسجام و وحدت می‌تواند منجر به نوعی آنارشی و ناامنی فراگیر و حتی خشونت شود. ما برای داشتن یک زندگی جمعی و تشکیل جامعه و تحقق اهداف و خیر جمعی به نظم احتیاج داریم؛ هرچند یک شیوه‌ی واحد و ثابت برای ایجاد نظم وجود ندارد.(Knight and Johnson, 2011: 3-5) برای تحقق نظم هم وجود میزانی از سلطه ضروری است و گریزی از آن نیست اما مهم آن‌است که سلطه مشروع باشد. لازمه‌ی این امر اتخاذ برخی سیاست‌های همگون‌کننده‌ی فرهنگی و اجتماعی و البته استفاده از زور است. گریزی از وجود یک هویت جمعی نیست اما مسأله این است که ایجاد هویت جمعی تا چه حد محصول به‌کارگیری و اِعمال زور و خشونت مشروع بوده و تا چه حد از اجماع نظر، قرارداد اجتماعی یا جنبش‌های اجتماعی فراگیر پدید آمده است. واقعیت این است که وقتی دولت برای ایجاد یک هویت واحد بیش از حد لازم و به‌صورت غیرمشروع به زور و خشونت متوسل می‌شود دیگر گروه‌های سیاسی و هویت‌ها تشویق می‌شوند از خشونت استفاده کنند و این یعنی تشدید دور باطل خشونت. یوگسلاوی سابق، عراق و سوریه از کشورهایی هستند که در آن‌ها اعمال بیش از حد خشونت در راستای مسلط‌کردن یک هویت جمعی به یک معنا باعث نابودی خود ملت شد.

واضح است که یکی از دلایل توسل به خشونت بیش از حد در این کشورها نبود زمینه‌های قبلی از آگاهی مشترک جمعی تاریخی بود اما کشورهای دیگری هم بودند که با وجود داشتن شرایط تقریباً مشابه به این میزان از خشونت متوسل نشدند.

آن‌چه در سیاســت هویت در ایران معاصر (جز در یک دوره‌ی نسبتاً کوتاه در دهه‌ی ۱۳۲۰) غالب بوده تلاش قدرتمندترین گروه سیاسی برای تحمیل هویت مطلوب خود و مسلط‌کردن آن از طریق طرد و نفی و حتی سرکوب هویت‌های رقیب بوده است لذا با هویت‌های مسلط تحمیل‌شده از بالا مواجه بوده‌ایم و نه هویت‌هایی که محصول چانه‌زنی گروه‌ها و احزاب سیاسی یا گفت‌وگوی جمعی ولو حداقلی در سپهر عمومی بوده باشــد. به بیان دیگر کیستی و چیستی جمعی ما ایرانی‌ها به‌ندرت در معرض نقد و تأمل و گفت‌وگوی جمعی در جامعه و سپهر عمومی قرار گرفته است. در چنین شرایطی آن‌چه بیش از همه اهمیت داشته استفاده از قدرت و زور و حتی خشونت عریان برای بازتولید هویت مسلط و در سطح کلان‌تر سیاست هویت بوده است. گاه دولت‌ها کوشــیده‌اند از فعالیت‌های ظاهراً غیرسیاسی گروه‌های موجود در جامعه هم در راستای بازتولید هویت مسلط استفاده کنند. به‌عنوان نمونه وقتی منابع هویت مورد استفاده‌ی هویت مسلط و برخی دیگر از هویت‌های غیرمســلط کم‌وبیش یکسان باشد، حتی انتقاد این گروه‌ها از دولت هم می‌تواند به سود بازتولید هویت مسلط باشــد. این وضعیت را نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت پیش از این هم توضیح داده‌اند. آن‌ها معتقدند در جامعه‌ای که هژمونی از آنِ نظام ســرمایه‌داری است حتی انتقاد از این نظام می‌تواند به سود آن باشد زیرا حامیان نظام سرمایه‌داری اینِ انتقادات را دلیلی بر آزادی انتقاد در این نظام خواهند دانست. وضعیت کم‌وبیش مشــابهی درباره‌ی هویت مســلط هم وجود دارد. وقتی منبع یا یکی از منابع اصلی تعریف هویت مسلط ناسیونالیسم یا اسلام سیاسی باشد در آن صورت فعالیت گروه‌های سیاسی که هویت غیرمسلط خود را با همین منابع ولی با خوانشی متفاوت تعریف کرده‌اند می‌تواند به سود بازتولید هویت مسلط باشد زیرا این هویت‌های غیرمسلط با عملکرد خود باعث ادامه‌ی حیات منابع هویتی مزبور می‌شوند. البته این مسأله حداقل در سال‌های اخیر باعث جدل‌های لفظی گاه تند میان گروه‌های سیاسی و روشنفکران شده است. درحالی‌که سکولارها می‌گویند فعالیت روشنفکران دینی در نهایت به تدوام حیات هویت اسلام سیاسی کمک می‌کند، گروه‌های سیاسی دارای هویت مذهبی غیرمسلط هم ادعا می‌کنند فعالیت روشنفکران سکولار و ملی‌گرا به سود ناسیونالیست‌های سلطنت‌طلب است.

از این‌نظر می‌توان گفت نه تنها دولت‌های ایران معاصر طرفدار سیاست هویت وحدت‌گرا بوده‌اند بلکه در جامعه‌ی مدنی هم نگاه وحدت‌گرا حداقل در میان گروه‌ها و فعالان سیاسی و فرهنگی مؤثر رواج داشته و تبلیغ شده است. آن‌ها هم "دگر"های هویتی خود را مستحق طرد و حتی سرکوب دانسته و گاه در این راستا حتی حاضر به همکاری با حامیان هویت مسلط بوده‌اند. ائتلاف غیرمنتظره‌ی حزب توده با اسلام‌گرایان سیاسی برای حذف دگرهای هویتی خود در دهه‌ی ۱۳۶۰ و همکاری بخشــی از جبهه‌ی ملی با ناسیونالیست‌های ســلطنت‌طلب در ســال ۱۳۵۷ و پیش از پیروزی انقلاب نمونه‌هایی از پیامدهای ناخواسته سیاست هویت وحدت‌گراســت. سیاستی که در آن جای فراخی برای حضور "دگری" متصور نیست و "دگر" جز به‌ضرورت تحمل نمی‌شود و به تبع آن مدارای هویتی هم چندان تشویق نمی‌شود. این امر باعث شده است رویکرد دولت‌ها گاه دموکراتیک‌تر از برخی گروه‌های دارای هویت‌های غیرمسلط باشد. به‌عنوان یک نمونه‌ی اخیر می‌توان به تلاش‌های دولت اعتدال برای اجرای اصل ۱۵ قانون اساسی در ایران اشاره کرد که با مخالفت سرسختانه‌ی برخی اعضای فرهنگستان زبان و ادب فارسی در بهمن ۱۳۹۲ مواجه شد که این اقدام را تهدیدی برای زبان فارسی، دخالت دولت در آموزش، سیاسی و جناحی، و حتی توطئه‌ی خارجی‌ها می‌دانستند. در موردی دیگر

کوشـــش همین دولت برای تدوین منشور حقوق شهروندی با مخالفت برخی هویت‌های اسلام‌گرا در جامعه مواجه شـــد که آن‌را خلاف اصول دینی و اعتقادی می‌دانستند. اعتراضات قومی به برخی فیلم‌ها و نوشته‌ها را هم باید جلوه‌ای دیگر از نامدارا گری موجود در میان برخی هویت‌های غیرمسلط دانســت. یعنی حتی ناسیونالیست‌های قومی که بازتولید هویت مسلط را ناعادلانه و غیردموکراتیک می‌داننـــد در رویکردی انتقادی خودشـــان هم به اصول دموکراتیک مقید نیستند. کما این‌که برخورد برخی فعالان قومی با دگرهای هویتی خود به‌مراتب رادیکال‌تر از برخورد هویت مسلط با آن‌هاست.

ایـــن نکته مـــا را به انتقاد بعـــدی از این نوع سیاست هویت رهنمون می‌کند که همانا پیامدهای عملی ناخواسته و پیش‌بینی‌نشده‌ی آن است. واضح است که در این‌جا رویکرد ما پراگماتیستی است. ای بسا حامیان سیاست هویت وحدت‌گرا غافل بودند از این‌که برآمدن یک هویت مســـلط از دل چنین سیاستی چه پیامدهای عملی منفی ممکن است در پی داشته باشد. آن‌ها عمدتاً به پیامدهای مثبت این سیاست بر امنیت و تمامیت ارضی و نظم اجتماعی نظر داشتند و باقی مسائل اهمیت ثانویه داشت لذا در این چارچوب حاشیه‌نشـــین‌کردن و حتی طرد برخی گروه‌های هویتی اهمیت چندانی نداشت و گاه طبیعی و عادی تلقی می‌شـــد. سیاست هویت وحدت‌گرا تکثرگرایـــی را تهدیدی برای وحدت و انسجام ملی و سرزمینی ایران می‌داند و معتقد است جامعه‌ی ما چه در ســـطح حکومتی و چه در سطح مدنی به حدی نرســـیده که بتواند تکثر و تنوع را مدیریت کند. این نگرش نه تنها در میان نخبگان سیاســـی دولتی وجود داشـــته و دارد بلکه با اندک تفاوتی از ســـوی حامیان برخی هویت‌ها در جامعه هم ترویج و ترغیب می‌شـــود. یکی از پیامدهای عملی احتمالی چنین نگرشی ممکن است صدور مجوز طرد و حتی ســـرکوب "دگر"های هویتی در صورت بروز تعارض میان امنیت و مطالبات هویتی

در حال حاضر، اقوام، زنان، جوانان، برخی اقلیت‌های مذهبی و گروه‌های سیاسی مختلف خواهان به رسمیت شناخته‌شدن هویت‌های خود نه تنها از سوی هویت مسلط (دولت) بلکه از سوی سایر هویت‌ها هستند.

یکی از چالش‌های اصلی پیش روی سیاست هویت تنوع‌گرا این است که معیار عینی و مشخص درباره‌ی هویت‌هایی که باید در جامعه و از سوی حکومت مورد شناسایی رسمی قرارگیرند ارائه نمی‌کند. در نبود چنین معیاری هویت‌های زیادی می‌توانند درخواست کنند که از مزایای به رسمیت شناخته‌شدن بهره‌مند شوند و این مدیریت نظم اجتماعی و سیاسی را با مشکلات و معضلات زیادی همراه می‌کند.

سیاست دموکراتیک قابل تقلیل به مسأله‌ی هویت نیست. اما زمانی‌که اصل و حق مشارکت همگانی در تصمیم‌گیری‌ها پذیرفته‌شد تالی منطقی آن پذیرش و به‌رسمیت‌شناختن تکثرگرایی فرهنگی و هویتی است.

باشد.

فوکویاما در یکی از آخرین آثار خود به نکته‌ای اشاره می‌کند که نمی‌توان به‌سادگی از کنار آن گذشت. شاید این گفته شرح‌حالی از وضعیت سیاست هویت در ایران معاصر باشد. او معتقد است جنبش ناسیونالیسم در بسیاری از کشورها مسیر گذار به دموکراسی را منحرف کرد و آلمان دوره‌ی بیسمارک یکی از این کشورها بود. کشوری که در آن لیبرال‌های زمان بیسمارک بیشتر از آن‌که علاقه‌مند گذار به دموکراسی باشند طرفدار ایجاد یک آلمان متحد بودند. (Fukuyama, 2014: 418) استدلال وی آن‌است که طبقه‌ی متوسط موتور محرکه‌ی اصلی گذار به دموکراسی است و این طبقه عموماً زمانی از این روند حمایت می‌کند که از نظر جمعیتی اکثریت را داشته‌باشد. دموکراسی بیشتر از هر گروه اجتماعی دیگر منافع طبقه‌ی متوسط را تأمین می‌کند و این در حالی است که ناسیونالیسم با به حاشیه‌راندن هویت و منافع طبقاتی و تأکید بر اهمیت هویت و منافع جمعی (ملی) به مانعی بر سر راه حمایت طبقه‌ی متوسط از گذار به دموکراسی تبدیل می‌شود. از طرف دیگر، فوکویاما در بررسی تحولات بهار عربی هم خاطر نشان می‌کند مذهب در خاورمیانه باعث به حاشیه راندن ناسیونالیسم شده‌است. او تلویحاً یادآوری می‌کند که هر دو عامل (و به تعبیر ما هر دو هویت) کم و بیش به یک اندازه مخالف دموکراسی‌اند و به تعبیر محافظه‌کارانه‌تر، گذار به دموکراسی را اولویت اصلی خود نمی‌دانند. (Ibid: 427-430)پس جای تعجب ندارد که سیاست هویت وحدت‌گرا در ایران معاصر، تاکنون امکان گذار به دموکراسی را فراهم نکرده است.

رویکرد تنوع‌گرا به سیاست هویت و معضلات آن

رویکرد چندفرهنگ‌گرایی ابتدا در کشورهای مهاجرپذیر غربی نظیر کانادا و استرالیا و سپس کشورهای اروپایی مطرح شد اما با ورود به دهه‌ی ۱۹۹۰ و بعد از آن این موضوع در کشورهای دیگر هم مورد توجه قرارگرفت. ویل کیملیکا و چارلز تیلور و مخصوصاً اولی را باید از پیشگامان بحث چندفرهنگ‌گرایی دانست. کتاب کیملیکا با عنوان شهروندی چند فرهنگی: نظریه‌ی لیبرال حقوق اقلیت‌ها که در سال ۱۹۹۶ چاپ شد به موجی از بحث‌های چندفرهنگ‌گرایی در دنیا دامن زد. تلاش وی آن بود که نشان دهد می‌توان با حفظ اصول بنیادین لیبرالیسم حقوق اقلیت‌ها از جمله بومی‌ها و مهاجران را هم تأمین کرد و یک دموکراسی چندفرهنگی و چندزبانه و نه تک‌فرهنگی و تک‌زبانه ایجاد کرد. یکی از ضعف‌ها و ایرادات اساسی نگاه کیملیکا این است که عمدتاً درباره‌ی مهاجرانی که به کانادا آمده‌اند بحث می‌کند. کسانی که تعلق تاریخی و سرزمینی چندانی به آن کشور ندارند. لذا یکی از اهداف وی و سایر چندفرهنگ‌گرایان آن است که مهاجران را تشویق به مشارکت سیاسی و فعالیت بیشتر در کشورهای مقصد کنند. بومی‌های کانادا هم جمعیت زیادی ندارند که بتوانند منشأ مشکلات حاد امنیتی و اجتماعی باشند. چارلز تیلور دیگر اندیشمند کانادایی از زاویه‌ای فلسفی‌تر به تکثرگرایی فرهنگی اشاره دارد. یکی از نکات تأمل برانگیزی که مطرح می‌کند آن است که به‌رسمیت شناخته‌شدن هویت اقلیت‌ها از سوی دولت (و به تعبیر ما هویت مسلط) مسأله‌ای اساسی است و رابطه‌ی مستقیمی با پیشرفت آموزشی و اجتماعی و اقتصادی اقلیت‌ها و احساس تعلق بیشتر آن‌ها به سرزمینی دارد که در آن زندگی می‌کنند. به‌تعبیری خواسته‌ی اصلی لیبرال‌ها که ارتقای ظرفیت‌ها و استعدادهای شهروندان است با شناسایی رسمی تکثرگرایی فرهنگی بهتر محقق می‌شود. اتخاذ سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی در آمریکا و سپس اروپا (و مخصوصاً در آلمان که زادگاه ناسیونالیسم وحدت‌گرای آمرانه بود) باعث توجه روزافزون به مسأله‌ی تکثرگرایی فرهنگی شد اما چالش‌های ایجادشده برای این امر و مخصوصاً اسلام‌گرایی رادیکال در اروپا موجب تردید در کارآمدی سیاست‌های چندفرهنگی شد تا جایی که آنگلا مرکل صدر اعظم آلمان در

سال ۲۰۱۰ اعلام کرد سیاست تکثرگرایی فرهنگی شکست خورده‌است.

ارتباط دادن سیاســت تکثرگرایی فرهنگی به مسائل سیاست هویت در ایران کار چندان آسانی نیست، شاید به‌این‌خاطر که این سیاست بیشتر در روند تحکیم و اصلاح دموکراسی‌ها مطرح شد و در کمتر جامعه‌ای که به دموکراسی گذار نکرده می‌توان از سیاست تکثرگرایی فرهنگی سخن گفت. با این‌حال برخی اهداف این سیاست نظیر مدارای فرهنگی را می‌توان در کشورهای درحال گذار به دموکراسی هم مورد توجه قرار داد.

البته قومیت‌گرایان و به‌تعبیر دقیق‌تر ناسیونالیست‌های قومی را باید از فهرست چندفرهنگ‌گرایان کنار گذاشــت زیرا آن‌ها هم به‌دنبال سیاست هویتی وحدت‌گرا اما در مقیاس کوچک‌تر قومی هستند، درحالی‌که تنوع‌گرایان در مقابل رویکردهــای وحدت‌گرا بر فضیلت و پیامدهای مثبت تکثرگرایی و تحمل و پذیرش دگرهای هویتی تأکید می‌کنند. ناسیونالیست‌های قومی هم خود را قربانی توطئه‌ی دگرها و دشمنان دانسته راه چاره را در استقلال سیاسی و فرهنگی جست‌وجو می‌کنند. هرچند برخی ناسیونالیست‌های قومی از عبارات و گاه استدلال‌های حامیان تکثرگرایی فرهنگی بهره می‌گیرند خط مشی و عملکرد آن‌ها بهره‌ی چندانی از تحمل و مدارا ندارد.

چندفرهنگ‌گرایان بر مسأله‌ی آموزش و پرورش تأکید زیادی دارند و می‌گویند با طرد برخی هویت‌ها نمی‌توان فرهنگ را از نسلی به نسل دیگر منتقل کرد. آن‌ها خواهان گنجاندن آموزش فرهنگ‌های اقلیت‌ها در مدارس هســتند. ضرورت حمایت دولت از فعالیت‌های فرهنگی و آموزشی گروه‌های هویتی خاص و معاف کردن آن‌ها از برخی قوانین عمومی، دادن سهم خاص در پارلمان به هویت‌های خاص و ملزم کردن احزاب به پذیرش فرهنگ‌های خاص در فهرست‌های انتخاباتی از دیگر مطالبات چندفرهنگ‌گرایان است. (Festenstein, 2000: 70-75) بحث‌های درگرفته درباره‌ی آموزش زبان‌های غیررســمی در مدارس و دانشگاه‌های ایران در سال‌های اخیر، فارغ از خاستگاه‌های آن، گویای اهمیت مسأله‌ی آموزش در رویکرد تنوع‌گرا به سیاست هویت است.

یکی از چالش‌های اصلی پیش روی سیاست هویت تنوع‌گرا این است که معیار عینی و مشخص درباره‌ی هویت‌هایی که باید در جامعه و از سوی حکومت مورد شناسایی رسمی قرارگیرند ارائه نمی‌کند. در نبود چنین معیاری هویت‌های زیادی می‌توانند درخواست کنند که از مزایای به رسمیت شناخته‌شدن بهره‌مند شوند و این مدیریت نظم اجتماعی و سیاسی را با مشکلات و معضلات زیادی همراه می‌کند. (.Ibid) مسأله‌ی دیگر آن است که ماهیت سیاست برآمده از شناسایی رسمی، ممکن است خطرناک باشد زیرا مدیریت منازعات هویتی (قومی، مذهبی، نژادی و غیره) همواره دشوارتر از مدیریت منازعات اقتصادی است. در اغلب منازعات هویتی طرفین درگیر صحنه‌ی منازعه را صحنه‌ی مرگ و زندگی تعبیر کرده، حاضر به کوتاه‌آمدن و معامله نبوده، حتی آن را خیانت به هویت گروهی خود می‌دانند. وجود یک زبان یا برنامه‌ی آموزشــی خاص مورد حمایت دولت الزاماً نقض بی‌طرفی دولت نیســت. بی‌طرفی دولت زمانی نقض می‌شود که شروع به کنش سیاسی به‌منظور شکل‌دادن به یک چشم‌انداز قومی و فرهنگی خاص کند و در ساخت فرهنگی کشور دخالت کند. سومین چالش اصلی ناشی از سیاست هویت تنوع‌گرا خطر حفظ وضع موجود و جلوگیری از تعالی فرهنگی هویت‌های اقلیت به بهانه‌ی حفظ میراث یا ارزش‌های فرهنگی است و حال آن‌که اصل پیشرفت و تعالی و تحرک طبقاتی یکی از اصول بنیادین و دست‌آوردهای تحسین‌برانگیز مدرنیته است. اگر قرار باشد هویت‌ها و فرهنگ‌ها به همان‌صورت که هستند مورد شناسایی رسمی قرار گیرند و دولت حق دخالت در این فرهنگ‌ها برای زدودن و نفی برخی عادات خرافی را نداشــته باشد، امکان تحرک و تغییر وضعیت برای اعضای یک فرهنگ خاص به‌صورت محسوسی کاهش می‌یابد. یکی از تضادهای رایج در این مورد سنت‌هایی مثل ازدواج

دختران در سنین پایین یا ختنه کردن آن‌هاست. برخی چندفرهنگ گرایان می گویند این رفتارها فرهنگی هستند نه خرافی و لذا باید به آن‌ها احترام گذاشت، درحالی که براساس اصول جهان‌شمول حقوق بشر، این موارد نقض آشکار حقوق بشر محسوب می‌شوند. به‌همین دلیل گفته می‌شود مرز اِعمال سیاست‌های چندفرهنگی موازین جهان‌شمول حقوق بشر است و این سیاست‌ها نباید دستاویزی برای نقض این اصول جهان‌شمول باشد.

نقد لیبرال‌ها به چندفرهنگ‌گرایان این است که اگر قرار باشد همه‌ی فرهنگ‌ها و هویت‌های اقلیت‌ها به رسمیت شناخته شده و دولت از دخالت مثبت در تغییر برخی عادات آن‌ها منع شود، اصل آزادی و اختیار انسان‌ها برای برگزیدن باورها و شغل و مکان زندگی مخدوش می‌شود. آن‌ها می گویند باید بین تحمیل برخی عادات و حتی زبان خاص از سوی دولت و ضرورت رعایت حقوق طبیعی انسان‌ها از جمله آزادی انتخاب، تفاوت قائل شد. اگر دولت‌های لیبرال درصدد تحمیل برخی رفتارها هستند، در عوض فرهنگ‌گرایان هم آزادی بشری را محدود می کنند.

چندفرهنگ‌گرایانی مثل ویل کیملیکا معتقدند بی‌طرفی دولت به این معنا نیست که در برابر نابرابری‌های منتج از تعلق به یک فرهنگ و هویت خاص بی‌نظر باشد. به نظر وی دولت می‌تواند با اعضای گروه‌های مختلف به شیوه‌های مختلفی رفتار کند و این نقض بی‌طرفی دولت نیست. او می‌گوید دولت مجبور است شرایط ضروری برای اِعمال انتخاب آزاد را در شرایطی منصفانه فراهم کند و بعد از آن می‌تواند شهروندانش را آزاد بگذارد تا بار مسئولیت نتایج انتخاب آزادانه‌ی خود را به‌دوش بکشند. هویت فرهنگی بخش مهمی از هویت فرد است و مردم باید بتوانند آزادانه و بدون پرداخت هزینه‌های خاص این هویت را انتخاب کنند. انتخاب هویت فرهنگی باید مورد حمایت سیاست باشد. (Kymlicka and Norman, 2000) بیان ساده‌ی حرف کیملیکا آن‌است که برخی افراد به‌دلیل داشتن فرهنگ و هویت خاص، پیشاپیش از برخی فرصت‌ها محروم شده‌اند. چارلز تیلور هم به بیانی دیگر همین نکته را متذکر می‌شود. به نظر وی به رسمیت نشناختن برخی هویت‌ها باعث طرد و حاشیه‌نشینی و لذا عدم رشد استعدادهای آن‌ها می‌شود. مثل اقلیت‌هایی که در کشورهای مختلف به زبان اکثریت مسلط نیستند و لذا از برخی فرصت‌های شغلی محروم شده و حتی دچار فقر اقتصادی می‌شوند.(Taylor, 1994: 25-27) به‌عبارت دیگر سیاست هویت می‌تواند در ایجاد نابرابری اجتماعی و حتی اقتصادی نقش مهمی داشته‌باشد.

در ایران اغلب هویت‌های مسلط و غیرمسلط می‌پذیرند ایران یک کشور متکثر است اما راه‌حل آن‌ها برای مشکلات و چالش‌های ناشی از این امر تفاوت‌های زیادی با چندفرهنگ‌گرایی دارد. آن‌ها خواهان رویکرد وحدت در عین تکثر هستند به این معنا که درصورت بروز تعارض میان الزامات تکثرگرایی و وحدت‌گرایی، دومی در هر شرایطی مقدم و مهم‌تر از اولی تلقی می‌شود. وحدت‌گرایان اصل را وحدت و تکثر را امتیاز و نه حق اقلیت‌ها می‌دانند. البته هنوز هم گروه‌هایی اصرار دارند که متکثرشدن زبانی و قومی در ایران محصول توطئه‌ی بیگانگان و دگرها در گذشته بوده و لذا این تکثر فاقد اصالت است. ذات‌گرایی روش‌شناختی حامیان این تفکر مانع از آن می‌شود که آن‌ها هویت‌ها را پدیده‌ای ساختی و درحال تغییر بدانند و به همین علت در پی کشف هویت اصیل جمعی ایرانی‌ها در تاریخ یا ادبیات تاریخی هستند. غرض بیان این نکته است که تکثرگرایی در ایران معاصر به‌ندرت در سیاست هویت مورد توجه بوده و حتی هویت‌های غیرمسلط هم چندان آن را جدی نگرفته‌اند یا از ترس متهم شدن به خیانت و تهدید امنیت ملی از آن سخن نگفته‌اند. امتیازات داده‌شده از سوی هویت مسلط به برخی اقلیت‌های مذهبی هم بیشتر از آن که ناشی از پذیرش اصول چندفرهنگ‌گرایی باشد، ریشه در نگرش وحدت در کثرت دارد. نگرشی که همچنان به وجود یک فرهنگ برتر در مقابل فرهنگ‌های فروتر، اعتقاد دارد.

آن‌چه نقد رویکرد چندفرهنگ‌گرایی را در جامعه‌ی ما دشـوار می‌کند این اسـت که تجربه‌ای درخور و شایسته در این‌باره نداشته‌ایم که بتواند مبنای ارزیابی و نقد باشد. پس آن میزان قاطعیتی که در ارزیابی سیاست هویت وحدت‌گرا در ایران معاصر می‌توانیم بدان دست‌یابیم، در این‌جا دست‌یافتنی نیست. مفهومی که در ایران معاصر به چندفرهنگ‌گرایی شـبیه بوده تحمل و پذیرش اقوام و هویت‌های مختلف در چارچوب اندیشه‌ی ایران‌شهری سکولار (ذیل ناسیونالیسم آمرانه) از یک‌سو و تأمین امنیت اهل کتاب و پیروان ادیان توحیدی (ذیل اسلام سیاسی از بالا به پایین) از سوی دیگر است اما هر دو مفهوم مزبور فاصله‌ی زیادی با مفهوم حقوق شـهروندی دموکراتیک دارند که پیوندی ناگسستنی با تکثرگرایی فرهنگی دارد. برخی اندیشمندان معاصر ایرانی، تلاش کرده‌اند در مقابل انتقادات وارده به هویت مسـلط برآمده از اسلام سیاسی و چالش‌های ایجاد شده برای آن‌ها، به بازسازی آن پرداخته و دامنه‌ی شمول آن را گسترش دهند. برخی روشنفکران هم تلاش کرده‌اند با بازخوانی و تفسـیر مجدد اندیشه‌ی سیاسی ایران‌شهری کار مشابهی را انجام دهند اما نتیجه‌ی کار از منظر حقوق دموکراتیک شهروندی رضایت‌بخش نبوده‌است زیرا آن‌ها همچنان معتقد به برتری ذاتی برخی هویت‌ها به‌دلیل ارزش ذاتی آن‌ها هستند و نمی‌پذیرند این برتری باید محصول گفت‌وگو، اجماع و سایر روندهای مشابه دموکراتیک باشد.

سیاست هویت دموکراتیک

تکثرگرایی فرهنگی و هویتی حداقل به‌شکلی که در سیاست هویت در ایران معاصر متجلی شده اغلب ذیل سیاست هویت وحدت‌گرا معنا و موضوعیت داشته و نه در مقام بدیلی برای سیاست هویت وحدت‌گرا. یکی از دلایل این امر را باید در این واقعیت انکارناپذیر جسـتجو کرد که اصلی‌ترین منابع هویتی موجود (چه برای دولت و چه برای سایر بازیگران سیاسی) در ایران معاصر چندان سر سازگاری با دموکراسی و اصول آن نداشته‌اند یا این‌که در یک نگاه خوش‌بینانه اولویت آن‌ها دموکراسی نبوده است. همان‌طوری که تجربه‌ی مدرنیته ممکن است در کشورهای مختلف متفاوت باشد، سیاست هویت دموکراتیک هم ممکن است اشکال مختلفی داشـته باشد. به‌عبارتی، تکثرگرایی فرهنگی تنها شکل سیاست هویت دموکراتیک نیست. ضمن این‌که این سیاست نافی وحدت‌گرایی هم نیست. اصل بنیادین در سیاست هویت دموکراتیک این است که تعریف هویت جمعی و کیستی جمعی ما ایرانیان تابع رویه‌های دموکراتیک و نه الزامات ناشی از قدرتمندتر شدن یک گروه یا حق ذاتی گروهی دیگر برای تعریف هویت ملی باشد. در چنین شرایطی هیچ فرد یا گروهی ایرانی‌تر از گروه دیگری نیست و امتیاز یا حق ویژه‌ای برای تعیین حدود و ثغور ایرانیت و ملیت ایرانی ندارد و صرف تعلق به یک گروه سیاسی، قومی، زبانی و غیره فرد را از دایره‌ی ایرانی بودن خارج نمی‌کند.

در ایران معاصر دو منبع اصلی برای هویت شکل گرفته است: ناسیونالیسم و اسلام سیاسی. با این‌که ذیل این دو منبع هویتی گروه‌های متعدد سیاسی شکل‌گرفته‌اند که بعضاً هم‌دیگر را هم به‌عنوان "دگر" هویتی تعریف کرده‌اند، لکن دو هویت مسلط از دل این دو منبع بیرون آمده‌است و علی‌رغم اختلاف‌نظرهای معرفتی و حتی هستی‌شناسانه میان آن‌ها هر دو از نظر روشی معتقد به وجود یک هویت برتر بوده و گاه در این راستا به زور هم متوسل شده‌اند. آن‌ها در توجیه چرایی برتری هویت مورد نظر خود بر دو عنصر ۱) طبیعی بودن برتری و ۲) توفیق در ایجاد امنیت و نظم تأکید می‌کنند. امری که از نظر حامیان آن‌ها به طرد و حتی سرکوب دگرها که اغلب در تعارض با اصول دموکراسی است مشروعیت می‌بخشد. علاوه بر این هویت‌های غیرمسلطی که به‌نوعی خود را با دو منبع یادشده تعریف کرده‌اند گاه در اتخاذ شیوه‌های غیردموکراتیک در برخورد با دگرهای هویتی خواسته یا ناخواسته سهیم بوده‌اند. این‌که این امر نتیجه‌ی داشتن منابع مشترک هویتی با هویت‌های

مسلط بوده یا برآمده از فرهنگ غیردموکراتیک حاکم بر فعالان سیاسی است، مقوله‌ای قابل تأمل است اما براساس رویکرد نظری این نوشتار، این امر یعنی عدم تحمل دگرهای هویتی، ذاتی هویت‌های خاص نیست زیرا مقوله‌ی ثابتی به‌نام هویت وجود ندارد که بتوان با کشف آن تشخیص داد هویت مزبور در شکل راستین و اصیل خود تا چه حد دموکراتیک یا غیردموکراتیک است و کدام گروه‌ها را به‌عنوان دگر دایمی خود تعریف کرده است. اظهارنظرهایی از این‌دست که ایرانی‌ها ذاتاً با دموکراسی، غرب، اعراب و غیره مشکل دارند ریشه در باور ذات‌انگارانه به پدیده‌های انسانی از جمله هویت دارد. ادبیات‌گرایی برخی روشنفکران ایرانی هم باعث شده است آن‌ها در پی استخراج هویت اصیل ما در متون ادبی بوده و هویت را به زبان تقلیل دهند. یکی از دلایل این امر شاید این باشد که تصور می‌شود منابع هویت‌بخش محدود به تاریخ، زبان، جغرافیا و سرزمین و دین است و منابعی غیر از این‌ها قابلیت وحدت‌بخشی یا معناسازی جمعی را ندارند. این درحالی است که خود قانون و قانون اساسی دموکراتیک به‌عنوان یک میثاق و قرارداد ملی می‌شود منبعی برای تعریف هویت جمعی ما باشد. در این‌صورت است که فرهنگ‌ها، زبان‌ها و مذاهب و گرایش‌های سیاسی مختلف و متنوع می‌توانند در دایره‌ی " ما" ی جمعی قرارگیرند و دگرهای هویتی را قانون و حقوق شهروندی و نه فرهنگ، زبان، سلایق سیاسی و نظیر این‌ها تعریف کند. نظم سیاسی و اجتماعی برآمده از این نوع سیاست هویتی بی‌شک متفاوت بوده و صد البته چالش‌ها و مشکلات خاص خود را خواهد داشت. به‌عبارت دیگر، نیازمند الگوی تازه‌ای از نظم و وحدت اجتماعی هستیم. نظمی که هم به تفاوت‌های فرهنگی و هویتی توجه داشته باشد و هم نظم و وحدت اجتماعی (و نه الزاماً سیاسی) را مورد توجه قرار دهد و البته اشاره کردیم الگوی سنتی وحدت در کثرت در این مورد پاسخ‌گو نیست. مشروعیت برقراری این نظم نه در برتری ذاتی و فرهنگی یک یا چند هویت بلکه در روندهای دموکراتیک جمعی نهفته است. هرچند در اغلب مواردی که سراغ داریم سیاست هویت دموکراتیک محصول و معلول دموکراسی بوده اما این امر نافی نقش مثبت سیاست هویت در گذار به دموکراسی نیست. در این مورد می‌توان به هند و تا حدی کمتر ترکیه اشاره کرد که در آن‌ها مدارا و تحمل هویت‌های مختلف در جامعه و نیز از سوی دولت زمینه‌های گذار به دموکراسی را فراهم کرد.

در هر دو حالت سیاست هویت دموکراتیک بخش بسیار مهمی از نظم‌های دموکراتیک است. چه در شکل متأخر آن که از دهه‌ی ۱۹۷۰ آغاز شده و خواهان به‌رسمیت شناختن هویت‌های نژادی، جنسیتی و غیره است و چه در شکل پیشین آن که در نظام‌های دموکراتیک وجود داشت و مبتنی بر اصل بی‌طرفی و عدم مداخله‌ی دولت به نفع یک هویت خاص بود. واضح است که سیاست هویت دموکراتیک هم بدون چالش نیست زیرا خود دموکراسی پدیده‌ای درحال اصلاح و بهبود است. اکنون برخلاف گذشته دیگر این اصل پذیرفته نیست که در نظام‌های دموکراتیک چالش اجتماعی جدی وجود ندارد یا همه‌ی مردم صاحب فرهنگ تحمل و مدارا بوده، از خرافه‌گرایی به‌دور هستند. در سیاست هویت دموکراتیک طرد و به‌حاشیه‌راندن به حداقل می‌رسد؛ آن‌هم بر مبنای قانونی مشروع و نه براساس برتری ذاتی یک هویت خاص. تنها با وجود سیاست هویت دموکراتیک است که می‌توانیم از هویت‌های جمعی مورد وفاق سخن بگوییم. در غیراین‌صورت آن‌چه با آن مواجهیم هویت‌های مسلط‌شده‌ای هستند که خود را نماینده‌ی مشروع هویت جمعی (ملی) قلمداد می‌کنند.

سخن پایانی

غیردموکراتیک دانستن سیاست هویت در ایران معاصر در این نوشتار بیشتر از زاویه‌ی پراگماتیستی مورد توجه بوده تا هنجاری، لذا این سیاست به خودی خود نه بد و نه خوب است بلکه پیامدهای عملی آن بر زندگی جمعی ما ایرانی‌ها مورد نظر است. این سیاست هویت با وجود غیردموکراتیک بودن موفقیت‌هایی

در پی داشته‌است که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت یا کم‌اهمیت تلقی‌کرد گو این‌که دموکراسی تا همین اواخر دغدغه‌ای جدی در میان گروه‌های سیاسی و روشنفکران نبوده است و هنوز هم عده‌ای تحقق آن را در ایران خیال‌پردازانه و آرمان‌گرایانه می‌دانند اما تغییرات به‌وجود آمده در سال‌های اخیر این شکل از سیاست هویت را با چالش‌های جدی مواجه کرده‌است. اقوام، زنان، جوانان، برخی اقلیت‌های مذهبی و گروه‌های سیاسی مختلف خواهان به‌رسمیت شناخته‌شدن هویت‌های خود نه تنها از سوی هویت مسلط (دولت) بلکه از سوی سایر هویت‌ها هستند. این مطالبات هویتی حداقل در شکل کنونی خود (و به‌شرطی که آن‌ها را جعلی، غیر اصیل، وارداتی و حاصل توطئه ندانیم) در تاریخ معاصر ما بی‌سابقه و جدید است. حتی اگر به جدید بودن نوع و ماهیت این مطالبات اعتقادی نداشته باشیم شیوه‌های گذشته برای پاسخ‌گویی به این مطالبات با محدودیت‌های جدی مواجه‌اند.

مسأله‌ی اصلی دموکراسی فراهم‌کردن زمینه‌های حضور عملی مردم در تصمیم‌گیری است تا نحوه‌ی تعریف هویت جمعی، سیاست دموکراتیک قابل تقلیل به مسأله‌ی هویت نیست اما زمانی‌که اصل و حق مشارکت همگانی در تصمیم‌گیری‌ها پذیرفته‌شد تالی منطقی آن پذیرش و به‌رسمیت‌شناختن تکثرگرایی فرهنگی و هویتی است. از طرف دیگر وقتی هویت‌های مختلف همدیگر را بپذیرند و به‌رسمیت بشناسند، این امر روند گذار به دموکراسی را تسهیل می‌کند. در عالم واقع، هر دو اتفاق همزمان رخ می‌دهد و لذا پذیرش و تحمل دگرهای هویتی حداقل در سطح اجتماعی الزاماً منوط به وجود دموکراسی نیست.

منابع

قهرمانپور، رحمن. (۱۳۹۴)، هویت و سیاست خارجی در ایران و خاورمیانه. تهران: نشر روزنه.

Agamben, Giorgio. (1993), The coming Community, Translated by Michael Hardt. University of Minnesota.

Barnett, Michael and Shibley Telhami. (ed), (2006), Identity and Foreign Policy in the Middle East. Ithaca: Cornell University Press.

Festenstein, Matthew. (2000), Cultural Diversity and the Limits of Liberalism, in Political Theory in Transition, edited by Noel Sullivan. London and New York: Routledge.

Fukuyama, Francis. (2014), Political order and Political Decay. London: Profile Books.

Gellner, Ernest. Nations and Nationalism. Blackwell, 2006. (originally published in 1983)

Hobsbawm, Eric and Ranger. (1983), The Invention of Tradition. Cambridge University Press.

Knight, Jack and James Johnson. (2011), The Priority of Democracy: Political Consequences of Pragmatism. New Jersey: Princeton University Press.

Kymlicka, Will and Wayme Norman. (2000), Citizenship in Diverse Societies. Oxford: oxford University Press.

Scott, Joan W. (1995), “Multiculturalism and the Politics of Identity”, in The Identity in Question, edited by John Rajchman. New York: Routledge.

Taylor, Charles. (1994), Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. New Jersey: Princeton University Press.

جهانی در صلح

مکتب برساخت‌گرایی و چشم‌انداز صلح

ابوالفضل مینویی‌فر

اشاره:
آیا واقعیاتی که خود را به در روابط میان کشورها تحمیل می‌کند، همواره حکایت از سرشت جنگ‌طلب و متجاوز انسان، و ماهیت گسترش‌طلب دولت دارد و بنابراین، آیا جنگ میان کشورها به صورت‌های مختلف، تکراری بی‌پایان است؟ در این مقاله نویسنده با بهره‌گیری از رویکرد انتقادی و نظریه‌ی برساختگرایی در روابط بین‌الملل، بر آن است تا نشان دهد که هویت‌ها و منافع در رابطه‌ی میان کشورها ثابت نیستند و می‌توانند در اثر آگاهی تغییر کنند. همچنین نویسنده با به‌کاربستن نظریه‌ی برساختگرایی، به دنبال راه‌حلی است برای زیست صلح‌آمیز ایران و دیگر کشورها در منطقه‌ی بحران‌آفرین خاورمیانه.

مقدمه

جنگ و صلح دو واژه‌اند که گویی همزاد بشـــر بوده‌اند. تاریخ بشر آکنده از روایت‌های جنگ میان اقوام و فرقه‌ها، کشـــورها و امپراتوری‌ها بر سر سرزمین، منابع، مذهب، پرستیژ و مانند آن بوده است. شاید بتوان گفت، اگر نه همه، اما بسیاری از کشورها در پی جنگی پدید آمده‌اند و طی این جنگ‌ها ادبیاتی شامل اشعار و سرودهای حماسی بسیاری در ستایش خود و خوارشمردن دیگری و تقدیس جنگ سروده شد. ادبیاتی که ماندگار شد و تصویر ذهنی خود از دیگری و دیگری از خود را برساخت و آن را بازتولید نمود و بستر ذهنی جنگ‌های بعدی را فراهم کرد. بی‌تردید یکی از ره‌آوردهای جنگ، تخریب و کشتار و رنج‌های فراوان برای مردم بوده است، رنجی که پیروز و شکست‌خورده نمی‌شناسد و کم‌وبیش همه را دربرمی‌گیرد.

شـــاید قرن بیستم از این جهت در تاریخ جهان بی‌همتا باشد. این قرن، قرن خشونت بوده است و در آن ۱۸۷ میلیون انســـان بر اثر جنگ کشته شده‌اند (Fiala, 2004: 15). وقوع انقلاب صنعتی و دستیابی بشر به جنگ‌افزارهای مدرن به‌ویژه اتمی توان نابودگری آدمی و سرشت جنگ را به‌طور اساسی دگرگون کـــرد، جنگی که از آن به‌عنوان جنگ مـــدرن یاد می‌کنند. رخداد دو جنگ جهانـــی اول و دوم از چنان گســـتره‌ی تخریب و کشـــتاری برخوردار بود که تاریخ تاکنون به خود ندیده بود. این گستره‌ی تخریب و نابودی ضرورت صلح را بیش از پیش نمایان ساخت و مشروعیت جنگ را زیر سؤال برد. به گفته‌ی کِنت بولدینگ شاید بهترین نشانه‌ی اجتماعی آن سرودهای جنگ باشد. "درجنگ جهانی اول سرودهای جنگی بسیاری پدید آمد، در جنگ جهانی دوم تقریباً سرودی وجود نداشت، در جنگ ویتنام تنها سرودهای ضد جنگ تولید شـــد" (Boulding, 1978: 68) بدین ترتیب وسعت کشـــتار و تخریب جنگ مدرن موجب پیدایش گروه‌ها و جنبش‌های مخالف جنگ از یک‌سو و ایجاد مراکز مطالعات صلح به‌عنوان یک رشته‌ی مستقل در روابط بین‌الملل گردید که با رویکردی میان‌رشته‌ای به طرح بحث‌های مختلفی در این زمینه پرداختند. از جمله این‌که آیا منازعه و جنگ ریشـــه در سرشت انسان دارد؟ آیا جنگ خصیصه‌ی پایدار روابط بین‌الملل است؟ آیا همچنان می‌توان از جنگ به‌عنوان اهرم سیاست خارجی استفاده کرد؟ چگونه می‌توان از راه‌های جایگزین به جای جنگ برای حل‌وفصل اختلافات اســـتفاده کرد؟ آیا صلح به معنی نبود جنگ است؟ چگونه می‌توان به صلح پایدار دست یافت؟ و پرسش‌های بسیار دیگر که اندیشمندان در چارچوب‌های نظری گوناگون در پی یافتن پاسخی برای آن‌ها بوده‌اند. در زمینه‌ی عملی نیز به‌ویژه از اوایل قرن بیستم افراد و گروه‌هایی کوشیده‌اند تا با مخالفت با جنگ در سیاست بین‌الملل به حمایت از روش‌های غیرخشـــونت‌آمیز بپردازند. البته این گرایش دارای ریشه‌هایی در تاریخ و مذهب است که از آن به‌عنوان صلح‌باوری (pacifism) یاد می‌شود. مبنای مخالفت صلح‌باوران با جنگ بیشتر اعتقادی اســـت و از این اصل کلی سرچشمه می‌گیرد که گرفتن جان انسان در هر شرایطی ممنوع است. شاید بتوان از لئو تولســـتوی به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین صلح‌باوران معاصر نام برد، که براساس آموزه‌های مسیحیت نه‌تنها کشتن بلکه همه‌ی اشکال خشونت را نفی می‌کند.

گرایش دیگری نیز وجود دارد که از آن به‌عنوان صلح‌باوری ضد جنگ یاد می‌شود، این صلح‌باوران با توجه به گستره‌ی تخریب جنگ و جنگ‌افزارهای هسته‌ای با آن مخالفت می‌کنند و بر این باورند که دیگر نباید از جنگ به‌عنوان ابزار سیاست خارجی استفاده کرد. برتراند راسل و مارتین لوتر کینگ جزو این دسته از صلح‌باوران هستند. نکته‌ی مهم در صلح‌باوری این است که باید از مخالفت فردی و اخلاقی فراتر رفت و به سیاست‌ها در سطح کلان رابطه میان دولت‌ها و ساختار آنارشیک بین‌المللی که نظریه‌های بزرگ بدان پرداخته‌اند و هر یک در چارچوب نظری خود راه‌حلی برای مهار جنگ و دستیابی به صلح ارائه نموده‌اند توجه کرد.

صلح و نظریه‌های رئالیسم ولیبرالیسم

دانش روابط بین‌الملل پس از جنگ جهانی دوم در سیطره‌ی رئالیسم سیاسی بوده است که تحت تأثیر توماس هابز و نیکولو ماکیاولی با ارائه‌ی دیدگاهی بدبینانه از سرشت انسان به‌عنوان موجودی ذاتاً خودخواه و ستیزه‌جو و در اشتیاق قدرت و ثروت و تسری آن به رفتار دولت و سیستم آنارشیک بین‌المللی کوشیده است تا قانونمندی‌های روابط بین‌الملل را تبیین کند. در این رویکرد، قدرت (در عالی‌ترین شکل آن قدرت نظامی) و منافع (اشتیاق برای دستیابی به قدرت، امنیت یا ثروت) ویژگی‌های اصلی سیستم بین‌المللی را تشکیل می‌دهند و بازیگران (دولت‌ها) در سایه‌ی آنارشی حاکم بر سیاست جهان در کشمکش دائم برای افزایش قدرتشان برای بقا و گاهی برتری هستند. از این‌رو از دیدگاه رئالیست‌ها کشمکش و ستیز ویژگی پایدار سیاست بین‌الملل است که ریشه در سرشت انسان دارد. در جامعه‌ی داخلی این آنارشی حاکم بر وضع طبیعی (وضعیت اجتماعی بیش از تشکیل دولت و جامعه‌ی مدنی) با تشکیل دولت پایان می‌یابد اما در سیاست بین‌الملل یک مرجعیت مرکزی که دولت‌ها با تسلیم بخشی از اختیاراتشان به آن به هرج‌ومرج و آنارشی حاکم بر صحنه‌ی بین‌الملل پایان دهند وجود ندارد و دولت‌ها نیز حاضر نیستند تا بر سر حق حاکمیت خود مصالحه کنند. درنتیجه در سایه‌ی حاکمیت وضع طبیعی و فرهنگ هابزی بر سیاست بین‌الملل، جهان به عرصه‌ی حکمرانی تمایلات بی‌قید انسانی برای قدرت و ثروت تبدیل می‌شود و دولتمردان فرصت می‌یابند سیاست خارجی توسعه‌طلبانه و خودبینانه‌ی خود را البته براساس نظریه‌ی انتخاب عقلانی (Rationalism) و اصل هزینه و فایده دنبال کنند. زور و فریب عاقلانه‌ترین اشکال عمل هستند و اثری از اخلاق دیده نمی‌شود.

در دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی برخی از پژوهشگران روابط بین‌الملل که به نهادگرایان نئولیبرال معروف شدند برخی از فرضیه‌های اساسی نظریه‌ی رئالیسم را به پرسش گرفتند. رابرت کوهن و ژوزف نای با انتشار کتابی با انتقاد از دولت‌محور بودن رئالیسم بر اهمیت وابستگی متقابل و پیچیده (Complex Interdependency) میان دولت‌ها، نقش سازمان‌های بین‌المللی دولتی و غیردولتی، شرکت‌های چند ملیتی و این‌که مسائل اقتصادی و اجتماعی بخش بزرگی از روابط بین‌الملل را تشکیل می‌دهد (Keohane and Nye, 1977: 55) ادعا کردند که رئالیسم در سرشت ستیزآمیز روابط بین‌الملل مبالغه می‌کند.

در پی این انتقادها کنت والتز در سال ۱۹۷۹ در کتاب خود "نظریه سیاست بین‌الملل" کوشید تا با ارائه‌ی تبیین تازه‌ای از نظریه‌ی رئالیسم و ارائه‌ی نئورئالیسم ساختاری جان تازه‌ای بدان ببخشد. او استدلال می‌کند تمرکز نظریه‌پردازان رئالیسم کلاسیک بر سرشت انسان به‌عنوان علت آنارشی حاکم بر سیاست جهان به بدفهمی علت واقعی می‌انجامد. از دیدگاه او این سیستم‌ها از ساختار و واحدهای کنشگرشان تشکیل شده‌اند. این ساختار سیستم است و نه ویژگی واحدها که سرشت سیاست بین‌الملل را تعیین می‌کند. از این‌رو حتی اگر سرشت انسان بخشنده و سخی بود، ما همچنان مجبور بودیم خودخواهانه عمل کنیم چون ساختار سیاست بین‌الملل چنین ایجاب می‌کند. او در تبیین شباهت‌های مداوم در پیامدها هنگامی که بازیگران متفاوت‌اند بر ویژگی پایدار آنارشیک سیاست بین‌الملل که باعث شباهت چشمگیر کیفیت زیست بین‌المللی در طول تاریخ می‌شود، تأکید می‌کند. (Waltz, 1979: 66). بنابراین ستیز و آنارشی در نبود یک قدرت غالب، و اصل خودیاری (Self help) بدین معنی که دولت‌ها از نظر کارکرد شبیه یکدیگرند ثابت و پایدار و تنها متغیر ساختاری توزیع توانایی‌ها است (Griffiths). این متغیر توزیع توانایی‌ها است که می‌تواند تغییر سیستم‌ها را مثلاً از چند قطبی به دو قطبی تبیین نماید. به هر حال نظریه‌ی رئالیسم رقابت و ستیز را در سیاست جهان اصل می‌داند در چنین جهانی همکاری میان دولت‌ها در بهترین حالت خطرناک است و در بدترین حالت وجود ندارد. همکاری بین‌المللی تنها در شرایط هژمونی که در آن یک دولت مسلط با استفاده

از قدرتش می‌تواند قوانین و سازمان‌های بین‌المللی را برای ایجاد همکاری میان دولت‌ها به‌وجود آورد ممکن است. این نظریه بر آن است که فهم رئالیستی واقعیت‌های سیاست بین‌الملل توسط سیاست‌گذاران باعث می‌شود تا صلح و ثبات بیشتر حفظ گردد. دولتمردانی که واقعیت‌های سیاست بین‌الملل را درک نکنند و اصول رئالیسم سیاسی را سرلوحه‌ی برنامه خود قرار ندهند زمینه‌ی جنگ و بی‌ثباتی را فراهم می‌کنند. انتقادی که رئالیست‌ها به‌ویژه ای.اچ.کار به رویکردهای ایده‌الیستی رهبران کشورهای پیروز در جنگ اول جهانی از جمله وودرو ویلسون رئیس‌جمهور امریکا در شکل‌دادن به سیاست جهان پس از جنگ اول جهانی وارد می‌کنند ومعتقدند همین رویکردهای ایده‌الیستی زمینه‌ساز جنگ دوم جهانی شد. از دیدگاه نظریه‌ی رئالیستی روابط بین‌الملل سیستم‌های هژمونیک، موازنه‌ی قوا و موازنه‌ی وحشت مکانیسم‌هایی هستند که امکان بیشتری برای حفظ صلح و ثبات فراهم می‌کنند.

اما رخدادهای دهه‌ی ۱۹۹۰ از جمله کاهش داوطلبانه‌ی هزینه‌های نظامی در شوروی و عقب‌نشینی از اروپای شرقی، انحلال پیمان ورشو و پس از آن فروپاشی شوروی، گسترش اتحادیه‌ی اروپا، موج دمکراتیزاسیون و آزادسازی اقتصادی در قلمرو شوروی سابق و کشورهای درحال‌توسعه با نظریه‌ی رئالیسم و فرهنگ آنارشیک هابزی آن غیرقابل‌تبیین به‌نظر می‌رسیدند و چنین می‌نمود که نظریه‌های لیبرالیستی روابط بین‌الملل و مکتب برساخت‌گرایی بهتر می‌توانند تغییراتی را که در صحنه‌ی بین‌الملل رخ می‌دهد ارزیابی و تبیین کنند.

لیبرالیسم سنت بسیار گسترده‌ای را دربرمی‌گیرد، اگر بخواهیم به نمونه‌های کلاسیک آن اشاره کنیم باید از نظریه‌ی قانون طبیعی جان لاک، نظریه‌ی ایمانوئل کانت و فایده‌گرایی جرمی بنتام یاد کنیم. لاک معتقد است که خداوند، قانون طبیعت که یک قانون اخلاقی است را اعطا کرده

نظریه‌ی انتقادی روابط بین‌الملل طیف‌های گوناگونی را دربرمی‌گیرد که شامل پسامدرن‌ها، برساخت‌گرایان، نئومارکسیست‌ها و فمنیست‌ها می‌شود و همه در این ایده مشترک‌اند که سیاست بین‌الملل به لحاظ اجتماعی برساخته می‌شود.

براساس مکتب برساخت‌گرایی، این نکته که هویت و منافع امری برساختنی است نه ثابت و همیشگی ـ چنان‌که نظریه‌های عقل‌گرایانه می‌پندارند ـ، راه را برای دگرگونی باز می‌کند.

یکی از مکانیسم‌های مهم برای رسیدن به هویت فراملی، منطقه‌گرایی است که در چارچوب آن کشورها می‌توانند با ایجاد سازمان‌های همکاری منطقه‌ای برای امنیت و صلح، توسعه‌ی اقتصادی و حراست از محیط زیست با یکدیگر همکاری کنند.

است. او بشر را مساوی و آزاد آفریده است که از حقوق طبیعی برخوردار است. بنابراین پیش از هر چیز از جمله سیاست یک قانون اخلاقی وجود دارد که مبانی اصلی سیاست از جمله حق آزادی و مالکیت اموال باید از آن پیروی کنند. او سرشت انسان را عقلانی و بردبار و در عین حال تا حدی خودبین می‌داند. جان لاک همچون هابز به وضع طبیعی و آنارشیک بودن آن باور دارد، اما در وضع طبیعی لاک هرچند افراد برای منافع خود به رقابت می‌پردازند اما کشتن انسان‌ها منع شده است. بر این وضع طبیعی می‌توان به لحاظ سیاسی در چارچوب همان قانون اخلاقی غلبه کرد.

کانت یکی دیگر برجسته‌ترین نظریه‌پردازان لیبرالیسم فیلسوفی جهان شهروند است که به یک جامعه‌ی جهانی از بشر (به‌عنوان کنشگری خودمختار، آزاد و اخلاقی) باور دارد. درواقع آزادی فردی و خودمختاری فرد هسته‌ی اصلی فلسفه‌ی اخلاقی او را تشکیل می‌دهد. عدم رعایت بی‌قید و شرط این آزادی و خودمختاری سرچشمه‌ی منازعه است. از دید کانت سرچشمه‌ی اصلی منازعه در بی‌ثباتی (آنارشی) و بی‌عدالتی موجود در وضع طبیعی نهفته است. برای برقراری صلح باید بر وضع طبیعی غلبه کرد و این یک وظیفه‌ی اخلاقی است چون در این شرایط آزادی انسان حفظ می‌شود و می‌تواند اخلاقی زندگی کند. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد در سیاست داخلی با ایجاد دولت وضع طبیعی به پایان می‌رسد اما این امر در صحنه‌ی سیاست جهان به خاطر عدم وجود یک مرجع مقتدر از دید لیبرال‌ها دشوار و از دید رئالیست‌ها ناشدنی است. بنابراین نظریه‌پردازان لیبرال و رئالیست در روابط بین‌الملل در ایده‌ی حاکمیت آنارشی بر سیاست جهان مشترک هستند اما در چگونگی رویارویی با آن دیدگاه‌های گوناگونی دارند. لیبرال‌ها از جمله کانت خوش‌بینانه معتقدند که با فراگیرشدن عقل و برپایی یک رژیم سیاسی و حقوقی جهانی می‌توان بر ترس و آنارشی حاکم بر سیاست جهان چیره شد و صلح را برقرار ساخت. در "صلح جاودانه"، کانت راه‌حل را در برپایی کنفدراسیونی از دولت‌های جمهوری‌خواه برای پایان‌دادن به وضع طبیعی در سطح بین‌المللی می‌داند، کنفدراسیونی که در چارچوب آن می‌توان هماهنگی نسبی منافع را میان دولت‌های جمهوری‌خواه عضو مشاهده کرد، چیزی که می‌توان در میان اعضای اتحادیه‌ی اروپا مشاهده کرد و تشکیل این اتحادیه را تا حدی تحقق آرزوی ایمانوئل کانت دانسته‌اند.

مکتب برساخت‌گرایی و صلح

طی دهه‌ی ۱۹۸۰ در حوزه‌ی دانش روابط بین‌الملل دو مباحثه درگرفت. مباحثه‌ی اول میان نئورئالیست‌ها و نئولیبرال‌ها بود که با رویکردی پوزتیویستی و به‌کارگیری نظریه‌ی اقتصادی عقلانی (عقل ابزاری در اقتصاد خرد) سعی داشتند تا ویژگی و قانونمندی‌های روابط بین‌الملل را کشف و توصیف کنند، اما در زمینه‌ی همکاری بین‌المللی به نتایجی کاملاً متفاوت رسیدند. مباحثه‌ی دوم میان نظریه‌پردازان انتقادی از یک‌سو و نئورئالیست‌ها و نئولیبرال‌ها که عقل‌گرایان (Rationalists) یا ماتریالیست‌ها نامیده شدند از سوی دیگر به اوج رسید. نظریه‌ی انتقادی روابط بین‌الملل طیف‌های گوناگونی را در بر می‌گیرد که شامل پسامدرن‌ها، برساخت‌گرایان، نئومارکسیست‌ها و فمنیست‌ها می‌شود و همه در این ایده مشترک‌اند که سیاست بین‌الملل به لحاظ اجتماعی برساخته می‌شود. نظریه‌پردازان انتقادی روابط بین‌الملل رویکرد پوزیتیویستی و عقل‌گرایانه‌ی دانش مسلط و محافظه‌کار دانش روابط بین‌الملل را که با تأکید بر عوامل مادی از جمله قدرت، منافع و سازمان‌های بین‌المللی به مطالعه روابط بین‌الملل می‌پرداختند به چالش گرفتند و در مقابل "پیشنهاد کردند که وظیفه واقعی پژوهش‌گران رشته روابط بین‌الملل باید انتقاد از ساختارهای موجود قدرت باشد تا راه به‌سوی امکان تصور جایگزین‌های رهایی‌بخش گشوده شود". آن‌ها به لحاظ هستی‌شناختی تصویر ارائه‌شده از بازیگران سیاسی و اجتماعی، فرد یا دولت را به‌عنوان خودبین‌هایی اتموار و دارای هویت و منافع برون‌زاد

که پیش از کنش و واکنش اجتماعی شکل گرفته است رد کرده و ادعا نمودند که این "بازیگران در سرشت خود اجتماعی هستند و هویت‌ها و منافعشان به لحاظ اجتماعی برساخته می‌شوند و محصول ساختارهای بیناذهنی هستند" (Reus Smith in Burchill, 2005: 193). در مقابل عقل‌گرایان 'نظریه‌پردازان انتقادی را متهم می‌کردند که چیز زیادی برای گفتن درباره‌ی دنیای واقعی ندارند' (Ibid) وفقط به کلی‌گویی می‌پردازند.

می‌توان گفت که مکتب برساخت‌گرایی در روابط بین‌الملل در پاسخ به همین انتقاد عقل گرایان از دل نظریه‌ی انتقادی بیرون آمد که بر عامل چهارمی به نام "ایده‌ها" شامل هویت، ایدئولوژی، گفتمان و فرهنگ تأکید می‌کنند (Wendt, 2003: 92)، نه به‌عنوان عاملی در کنار قدرت، منافع و نهادهای بین‌المللی بلکه به‌عنوان برسازنده‌ی آن‌ها (Ibid, 94) که در مطالعه‌ی روابط بین‌الملل و تحول سیستم بین‌المللی نادیده گرفته شده است. نظریه‌پردازان مکتب برساخت‌گرایی با استفاده از هستی‌شناسی نظریه‌ی انتقادی که با ارائه‌ی تصویری از انسان به‌عنوان بازیگری که به لحاظ اجتماعی برساخته می‌شود، سعی کردند تا از زاویه‌ای متفاوت با نظریه‌های نئورئالیسم و نئولیبرالیسم به تحلیل سیاست جهان بپردازند. نکته‌ی مهم در اندیشه‌ی برساخت‌گرایان این است که معتقدند دانش 'به‌طور اجتماعی برساخته می‌شود' و بازتاب‌دهنده‌ی فرضیات، ایده‌ها و تعصبات ماست تا واقعیت‌های اجتماعی عینی، بدین‌ترتیب از دیدگاه پوزیتیویستی فاصله می‌گیرد و به بررسی نقش هنجارها، ایده‌ها و فرهنگ در برساخت چیزهایی که ما از آن‌ها به‌عنوان واقعیت سیاسی یاد می‌کنیم، می‌پردازد. هدف برساخت‌گرایی تبیین این است که چگونه در مورد ایده‌های خاصی اجماع پدید می‌آید و حقیقت انگاشته می‌شوند درحالی که آن‌ها محصول باورهای بیناذهنی هستند. همین باورهای ذهنی در روند کنش و واکنش اجتماعی از جمله زبان (Onuf, 2013.ک.ن)هویت بازیگران و منافعشان را در روابط بین‌الملل می‌سازند. به‌عنوان مثال ایده‌ی آنارشی حاکم بر روابط بین‌الملل در نظریه‌های عقل‌گرا به‌عنوان یک واقعیت عینی تلقی و نقش اصلی دولت به‌عنوان بازیگر اصلی صحنه‌ی سیاست جهان تأمین امنیت و بقا از طریق افزایش قدرت نظامی و اقتصادی تعریف می‌شود. نظریه‌ی برساخت‌گرایی همین ایده‌ی آنارشی را به چالش می‌گیرد. الکساندر ونت یکی از نظریه‌پردازان برساخت‌گرایی می‌گوید "آنارشی چیزی است که دولت‌ها می‌سازند" (Wendt in International Organisation, 1992: 384-96) او وجود آنارشی در روابط بین‌الملل را نفی نمی‌کند اما آن را واقعیتی عینی و غیرقابل تغییر نیز نمی‌انگارد. به گفته‌ی او دولت‌ها (با حق حاکمیت) طوری هویت‌ها و منافعشان را تعریف می‌کنند که در چارچوب آن چیزی جز یک سیستم آنارشیک شکل نمی‌گیرد. آن‌چه در این‌جا اهمیت بسیاری دارد این است که در دیدگاه برساخت‌گرایانه از سیاست جهان "ساختارهای اساسی سیاست بین‌الملل اجتماعی است نه صرفاً مادی و این‌که این ساختارها به هویت و منافع شکل می‌دهند نه رفتارها". براساس این ایده، برساخت‌گرایی برخلاف دیدگاه رئالیستی راه را بر دگرگونی در سیاست جهان نمی‌بندد و می‌گوید اگر آنارشی وجود دارد این آنارشی ریشه در باورهای ذهنی‌ای دارد که در یک روند اجتماعی شکل‌گرفته‌اند و می‌توانند تغییر کنند. تغییر این باورها، هویت‌ها را تغییر می‌دهد و هویت‌های دگرگون‌شده‌ی منافع را بازتعریف می‌کنند. این نگرش به منافع با دیدگاه عقل‌گرایانه کاملاً در تضاد است، در نظریه‌های عقل‌گرایانه نئورئالیستی و نئولیبرالیستی منافع بازیگران برون‌زاد و ازپیش‌تعیین‌شده است و ساختارهای اجتماعی تأثیر چندانی بر آن‌ها ندارد. درواقع برساخت‌گرایی به دنبال تعدیل رابطه میان ساختار و کنش‌گر است و برخلاف نئورئالیست‌ها ساختار مادی را تنها تعیین‌کننده‌ی هویت و رفتار کنش‌گران بین‌المللی نمی‌داند، بلکه بر این باور است که ساختارهای غیرمادی و اجتماعی در شکل‌گیری "برداشت‌های مشترک و انتظارات بازیگران و سرشت روابطشان نقش مهمی بازی می‌کنند و آن‌ها را در موقعیتی همکارانه یا ستیزه‌جویانه قرار می‌دهند" (Wendt in Brown, 1998: 418). هنگامی که دریافت‌های بیناذهنی دو بازیگر

بین‌المللی با هم متفاوت یا متضاد است آن‌ها نسبت به نیات و مقاصد یکدیگر چنان بدبین خواهند بود که همکاری میان آن‌ها شکل نمی‌گیرد و خطر بروز ستیز و درگیری افزایش می‌یابد، اما اگر این دریافت‌های بیناذهنی به هم نزدیک باشند فضایی از همکاری میان آن‌ها شکل خواهد گرفت که می‌توانند اختلافات خود را بدون جنگ و ستیز حل کنند. این همکاری می‌تواند تا جایی گسترش یابد که یک جامعه‌ی امن (Security Community) که صلح پایدار در آن برقرار شده است، به‌وجود آید.

دانش برساخت‌گرایانه در روابط بین‌الملل دارای سه گرایش سیستمی، واحدنگر و کل‌نگر است. الکساندر ونت یکی از نظریه‌پردازان برجسته مکتب برساخت‌گرایی است که از گرایش سیستمی دفاع می‌کند. او ساختارگرایی نئورئالیسم را خیلی به چالش نمی‌گیرد اما دیدگاه ساختاری جبری را نیز نمی‌پذیرد، و می‌گوید ساختارها محصول باورهای بیناذهنی ما هستند، اگر این باورها تغییر کنند ساختارها نیز دگرگون می‌شوند. ونت با رویکردی سیستمی و دولت‌محور در پی تغییر هویت دولت صرفاً در چارچوب روابط دولت با دیگر دولت‌ها در سیستم است و چگونگی تأثیر روندهای داخلی بر شکل‌گیری هویت دولت را نادیده می‌گیرد. اما برساخت‌گرایان واحدنگر همچون پیتر کاتزنشتاین بر روندهای داخلی در شکل‌گیری هویت دولت تمرکز می‌کنند و برساخت‌گرایان کل‌نگر در پی ترکیب این دو حوزه در تحلیل‌های خود هستند.

چنان‌که الکساندر ونت در تبیین دولت‌محوری رویکرد خود می‌گوید "سروسامان دادن به خشونت یکی از بنیادی‌ترین مسائل نظم در زندگی اجتماعی است، چون سرشت تکنولوژی خشونت، کسی که آن را در اختیار دارد، و چگونگی کاربرد آن عمیقاً بر دیگر روابط اجتماعی اثر می‌گذارد" (Wendt, 1993: 8) و چون "پتانسیل خشونت سازمان‌یافته به‌طور گسترده در دست دولت‌ها متمرکز شده است

ایران در کنار ترکیه، و چند کشور دیگر عضو سازمان همکاری های اقتصادی (اکو) است. یکی از علل عدم موفقیت اکو می‌تواند منافع ناهمگون و رابطه‌ی تنگاتنگ برخی از کشورهای عضو با قدرت‌های فرامنطقه‌ای باشد، چنان‌چه ایران و ترکیه در رابطه با بحران سوریه رودرروی یکدیگر قرار گرفته‌اند.

تصویر ذهنی ایرانیان واعراب از یکدیگر تصویری منفی است که در یک "ارزیابی بازتابی" از همدیگر هویت ونقش خود را در رابطه با دیگری تعریف می‌کنند. تصویری که در طول تاریخ شکل‌گرفته وپیوسته بازتولید شده است. اما به گفته‌ی برساختگرایان، این هویت‌ها ونقش‌ها می‌توانند در یک روند اجتماعی به گونه‌ای دیگر برساخته شوند و تغییر کنند.

...[دولت‌ها] باید واحد اولیه‌ی تحلیل برای اندیشیدن درباره سامان‌بخشی جهانی به خشونت باشند" (Ibid.: 9).

خشونت و جنگ به باور ونت ریشه در ساختار بین‌المللی و آنارشی حاکم بر آن دارد، او در تحلیل آنارشی حاکم بر ساختار بین‌المللی از دیدگاه کنت والتز می‌گوید آنارشی تنها دارای یک منطق نیست بلکه می‌توانیم از سه فرهنگ یا ساختار آنارشی ـ هابزی، لاکی و کانتی ـ نام ببریم که بر هویت و منافع دولت‌ها اثر می‌گذارند و نوع نقش آن‌ها را در رابطه با دولت‌های دیگر به‌عنوان دشمن، رقیب و دوست تعیین می‌کنند. سه واژه‌ی دشمن، رقیب و دوست مفاهیم بیناذهنی هستند که لازم نیست حقیقت باشند فقط لازم است که در باور افراد حقیقت داشته باشند. از طرف دیگر این مفاهیم رابطه‌مند هستند و "دربردارنده‌ی وضعیت و جهت‌گیری از "خود" نسبت به "دیگری" درباره به‌کارگیری خشونت است که می‌تواند به شیوه‌های گوناگون در سطح خود محقق شود" (Ibid.: 258) در وضعیت دشمنی (فرهنگ هابزی) خود و دیگری حق حیات یکدیگر را "به‌عنوان موجودی خودمختار به رسمیت نمی‌شناسند" و خشونت افسارگسیخته است، اگر محدودیتی هست به خاطر عدم توانایی کافی (موازنه‌ی قدرت یا از پا افتادن) یا حضور یک مانع خارجی (لویاتان) خواهد بود (Ibid.: 261).

در وضعیت رقابت (فرهنگ لاکی) دولت‌های رقیب "از خشونت برای پیشبرد منافع خود استفاده می‌کنند اما از کشتن یکدیگر خودداری می‌کنند" (Ibid.: 258). دولت‌ها حق حاکمیت یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند (سیستم وستفالی) و آن‌را در حقوق بین‌الملل نهادینه می‌کنند و با تئوری جنگ عادلانه خشونت را محدود می‌کنند. تئوری جنگ عادلانه کاربرد جنگ و خشونت را نادرست می‌داند اما می‌گوید گاهی ما ناگزیریم در دفاع از خود و دیگران دست به جنگ و خشونت بزنیم و از این‌رو به ترسیم مجموعه‌ای از قوانین اخلاقی برای تنظیم جنگ می‌پردازد تا عدالت حفظ شود (Brian Orend in Hayden, 2009: 117).

در وضعیت دوستی (فرهنگ کانتی) دولت‌ها نه تنها از خشونت پرهیز می‌کنند بلکه در برابر تهدیدات امنیتی برای دیگری به کمک یکدیگر می‌آیند: وضعیتی که می‌توان در میان کشورهای اتحادیه‌ی اروپا مشاهده کرد. این کشورها از طریق تغییر ساختاری و ایجاد باورهای بیناذهنی مشترک حتی از فرهنگ لاکی که در آن خشونت برای پیشبرد منافع مجاز است، فراتر رفته و نه‌تنها جنگی میان آن‌ها درنگرفته بلکه تصور این‌که جنگی میان آن‌ها رخ‌دهد چنان دور از ذهن به‌نظر می‌رسد که در محاسبات شهروندان اتحادیه‌ی اروپا وارد نمی‌شود، حالتی که از آن به‌عنوان "صلح پایدار" یاد می‌کنند. نکته‌ی مهم در این وضعیت این است که "اطمینان واقعی در این‌جا از وجود یک لویاتان ناشی نمی‌شود که صلح را از طریق یک قدرت متمرکز اعمال کند بلکه از دانش مشترک نسبت به مقاصد و رفتار صلح‌آمیز یکدیگر ریشه می‌گیرد" (Wendt, 1993: 299).

الکساندر ونت نظریه‌های کلاسیک بین‌المللی کانت و هگل را حاوی یک دیدگاه جهانی برساخت‌گرایانه می‌داند که مدت کوتاهی نیز میان دو جنگ اول و دوم جهانی بر دانش روابط بین‌الملل حاکم بود و اما رئالیست‌ها آن را ایده‌آلیستی و اتوپیایی نامیدند و به حاشیه راندند (Ibid.: 21).

تغییر ساختاری روابط بین‌الملل از دیدگاه مکتب برساخت‌گرایی

پرسش مهم این است که ما چگونه می‌توانیم تغییر ساختاری ایجاد کنیم و از آنارشی هابزی به آنارشی لاکی و سپس به فرهنگ کانتی در روابط بین‌الملل نائل‌آییم. شاید بخش بزرگی از تاریخ روابط بین‌الملل را بتوان با فرهنگ هابزی توضیح داد اما نه همه‌ی آن را. در قرن هفدهم دولت‌های اروپایی که برای یک سده درگیر جنگ‌های طولانی با یکدیگر بودند با قرارداد وستفالی موجودیت و حق حاکمیت دولت‌ها را به رسمیت شناختند و برخلاف فرهنگ آنارشیک هابزی که دولت‌های بزرگ می‌توانستند براساس منافع خود دولت‌های کوچک را فتح و یا نابود کنند حق حاکمیت و موجودیت دولت‌ها به یک ایده‌ی مشترک

در میـــان دولت‌ها تبدیل و هویتی جدید به ارمغان آورد که از آن به‌عنوان تغییر سیستمی یا ساختاری در روابط بین‌الملل نام می‌برند. به باور الکســـاندر ونت "در اواخر قرن بیســـتم سیستم بین‌المللی در حال گذراندن دگرگونی ساختاری دیگری به یک فرهنـــگ کانتـــی امنیت جمعی اســـت و در حال حاضـــر این دگرگونی محدود به غرب اســـت ..." (Ibid.:314). از دید برســـاخت‌گرایان ساختارهای هنجارگذار و ایده‌ای در کنار ساختارهای مادی به هویت بازیگران سیاسی شکل می‌دهند و هویت‌ها و منافع را تعریف می‌کنند و از این راه بر اعمال ما تأثیر می‌گذارند. این مکانیسم دارای یک روند اجتماعی است و چنان‌که ونت می‌گوید همه‌ی تئوری‌های ساختارگرا دارای یک تئوری روند اجتماعی هستند که شـــالوده‌ی آن را می‌سازد (Ibid.:315). در این روند اجتماعی بازیگران براساس مکانیسم پاداش و تنبیـــه و در محیطی رقابت‌آمیز از طریق تقلید و یادگیری اجتماعی، اجتماعی می‌شوند.

در رابطه با معیار موفقیت که امری بیناذهنی اســـت بازیگران هویت و منافع خود را در راستای دســـتیابی به موفقیت از راه تقلید برمی‌سازند. این موفقیت می‌تواند مادی و یا در مرتبه و مقام باشد. ‘در سیاســـت بین‌الملل اغلب موفقیـــت مادی با داشتن و کاربرد قدرت تعریف می‌شود’. هنگامی که بازیگران سیاســـی سرنوشت نوع‌دوســـتان را در فضای فرهنگ آنارشیک هابزی مشاهده می‌کنند که به دســـت خودبینان منفعت‌جو قربانی شده‌اند به درونی کردن هنجارهای هابزی که اگر نکشـــی کشته می‌شوی، می‌پردازند و بازیگران خودبین به الگویی برای موفقیت تبدیل می‌شوند و بدین‌ترتیب ایده‌های آنارشیک هابزی بازتولید می‌شوند.

یادگیری اجتماعی دومین مکانیســـم گزینش فرهنگی و اجتماعی‌شـــدن اســـت کـــه بازیگران براســـاس تئوری هویت و در یک چارچوب کنش و واکنشـــی از طریق یک روند یادگیری پیچیده‌ی اجتماعی هویت خود را برمی‌ســـازند. ایده‌ی اصلی

میان‌منطقه‌گرایی یا همکاری میان سازمان‌های منطقه‌ای مکانیسم دیگری است که دو یا چند سازمان منطقه‌ای به تعامل با یکدیگر می‌پردازند. همکاری میان اکو و شورای همکاری خلیج[فارس] در توسعه‌ی اقتصادی و بالا بردن ضریب امنیت منطقه و برقراری صلح می‌تواند نقش مهمی داشته باشد.

اگر این گفته‌ی کنت بولدینگ را بپذیریم که "بی‌عدالتی‌هایی که جنگ در حق قربانیان‌اش روا می‌دارد چنان هولناک است که همه بی‌عدالتی های صلح را ناچیز جلوه می‌دهد"،آن‌گاه صلح باید به یک اولویت مهم در زیست انسانی که در سایه‌ی آن کرامت انسان پاس داشته می شود تبدیل شود.

از دید برساخت‌گرایان صلح پیش از آن‌که یک مفهوم نظامی استراتژیک باشد یک مفهوم اجتماعی است که ریشه در هویت ومنافع "خود" و"دیگری" دارد که به لحاظ اجتماعی برساخته می‌شوند و به حس بیگانگی یا یگانگی می‌انجامد.

که ونت مطرح می‌سازد این است که "هویت و منافع مرتبط با آن در پاسخ به این‌که چگونه "دیگران" دارای اهمیت با بازیگران رفتار می‌کنند، فراگرفته می‌شود". این اصل به "ارزیابی بازتابی" شناخته می‌شود که در آن ما خود را در آینه‌ی دیگری می‌بینیم و ارزیابی می‌کنیم. ارزیابی "دیگری" از "خود" به‌عنوان دوست، رقیب و یا دشمن در ارتباط با امنیت باعث می‌شود تا "خود" این باور را درونی سازد و بر این اساس به تعریف نقش و هویت خود بپردازد. یادآوری این نکته ضروری است که در برساخت‌گرایی حقیقی بودن یا نبودن این باور مهم نیست مهم معانی‌ای هستند که برسازنده‌ی هویت و رفتار "خود" در برابر "دیگری" است. این معانی از طریق عمل و در یک روند اجتماعی می‌توانند دگرگون شوند و نقش‌ها و هویت‌ها را دگرگون سازند. بنابراین براساس مکتب برســاخت‌گرایی این نکته که هویت و منافع امری برساختنی است نه چنان‌که نظریه‌های عقل‌گرایانه می‌پندارند ثابت و همیشگی، راه را برای دگرگونی باز می‌کند. جامعه چه داخلی و چه بین‌المللی حوزه‌ای استراتژیک نیست که اتم‌واره‌هایی خودبین منافع ازپیش‌تعیین‌شده‌ی خود را در آن پیگیری می‌کنند. این منافع براســاس هویت‌هایی که برساخته می‌شوند می‌توانند تغییر کنند. برای تغییر ساختاری در روابط بین‌الملل باید با "بازتعریف مرزهای "خود" و "دیگری" یک هویت مشترک گروهی فراملی یا "ما" احساس می‌کنیم برساخته شود" (Ibid.:338).

از دیدگاه ونت وابســتگی متقابل، سرنوشت یا تهدید مشترک، همگونی و خویشتن‌داری متغیرهایی در روابط بین‌الملل هستندکه می‌توانند باعث تضعیف هویت‌های خودبینانه و ایجاد هویت‌های جمعی شوند و این هویت‌ها را می‌توان در چارچوب سازمان‌های همکاری منطقه‌ای و میان‌منطقه‌ای پدید آورد، و از طریق همکاری به ایجاد معانی ذهنی مشترک وهویت‌های منطقه‌ای به ایجاد و گسترش صلح کمک کرد چنان‌که اتحادیه اروپا وآسه آن در سطوحی متفاوت این راه را پیموده‌اند.

همچنان که دیدیم الکساندر ونت در نظریه‌پردازی‌اش درباره‌ی برساخت‌گرایی سیستمی تأثیر ساختارهای بین‌المللی و هنجارهای فرهنگ‌های آنارشیک برشکل‌گیری هویت دولت‌ها تأکید می‌کند و تأثیر نیروهای هنجارگذار و ایده‌ای داخلی را در شــکل‌گیری هویت و منافع دولت‌ها نادیده می‌انگارد. هویت‌ســازی روند پیچیده‌ای اســت و شــکل‌گیری آن را نمی‌توان به تأثیر ساختارهای بین‌المللی و روندهای آن محدود کرد. بی‌تردید هویت دولت تحت تأثیر هنجارها، ایده‌ها، فرهنگ و زبان (شفاهی و نوشتاری) در سطح ملی هستند. زبان از دید برخی از برساخت‌گرایانی چون مایکل اوناف فقط یک وسیله‌ی ارتباطی خنثی و بی‌طرف نیست بلکه خود یک کنش اســت و برساخت‌های ما از جهان مادی بر آن استوارند. بنابراین اگر هویت‌ها برپایه‌ی مفاهیم بنیاذهنی تنگ‌نظرانه‌ای چون ناسیونالیســم افراطی و قوم‌گرا، فرقه‌گرایی مذهبی و ایدئولوژی‌های متصلب استوار شوند به بیگانگی، تنش وگسترش فرهنگ آنارشیک در سطح بین‌المللی دامن خواهند زد و صلح را به خطر خواهد انداخت. از این‌رو نقش دولت‌ها، نخبگان، روشنفکران، گروه‌ها و جنبش‌های صلح و سازمان‌های مردم‌نهاد در روند برسازی یک هویت فراملی و صلح‌باور و مبتنی‌بر ارزش‌های فراگیر انسانی در پیشگیری از جنگ وگسترش صلح را نباید کم‌اهمیت شمرد.

ایران و همکاری‌های منطقه‌ای

ایران به مدت ۸ ســال درگیر یکی از طولانی‌ترین جنگ‌ها با عراق در قرن بیســتم بوده است جنگی که خسارتی هنگفت به منابع انسانی و مادی دو کشور وارد کرد وفصلی جدید وخونبار به تاریخ پر منازعه‌ی خاورمیانه افزود. می‌توان گفت خاورمیانه میان دو وضعیت آنارشیک هابزی و لاکی در نوسان است. رابطه‌ی میان برخی کشــورهای عربی، ایران و فلسطینی‌ها از یک‌ســو و اسرائیل از سوی دیگر که خواهان نابودی

یکدیگر هستند یادآور وضعیت آنارشیک هابزی است. در دیگر بخش‌های خاورمیانه نیز هر از چند گاهی بر اثر انقلاب، شورش و یا کودتا وضعیت آنارشیک از لاکی به هابزی تغییر می کند، چنانچه جنگ میان ایران وعراق نیز درپی یک انقلاب در ایران رخ داد وهر یک خواهان نابودی دیگری بودند. جنگ در سوریه نیز که به یک بحران عمیق انسانی و بین‌المللی تبدیل شده است نشانه‌ی بارز دیگری از بازگشت وضعیت آنارشیک هابزی به منطقه است که در پی یک شورش داخلی پدید آمد و چنان گسترش یافته که قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای از جمله ایران را درگیر این بحران نموده است و برخی از آن به‌عنوان جنگ نیابتی میان ایران و عربستان یاد می کنند که به لفاظی هایی از طرف برخی عناصر قدرتمند هر چند غیرمسئول درباره‌ی سرنگونی حکومت‌های یکدیگر انجامیده است. بر این‌ها باید بحران عراق، بحرین، یمن، ترکیه وافغانستان ومسئله‌ی تروریسم را نیز افزود تا عمق شـکنندگی ثبات و امنیت خاورمیانه وتهدیداتی که برای ایران وجود دارد را دریافت. اگر این گفته‌ی کنت بولدینگ را بپذیریم که "بی‌عدالتی‌هایی که جنگ در حق قربانیان‌اش روا می‌دارد چنان هولناک اسـت که همه بی‌عدالتی های صلح را ناچیز جلوه می‌دهد".آن‌گاه صلح باید به یک اولویت مهم در زیست انسانی که در سایه‌ی آن کرامت انسان پاس داشته می شود تبدیل شود. در این راستا مکتب برساخت‌گرایی چه کمکی به تقویت وپیشبرد صلح می‌تواند بکند؟

تأکید مکتب برسـاخت‌گرایی بر این‌که هویت ومنافع اموری ثابت و غیرقابل‌تغییر نیسـتند برخلاف نظریه‌ی رئالیسـم را ه را بر تغییر نمی‌بندد، دولت‌ها می‌توانند در رابطه با یکدیگر طی یک روند اجتماعی وعمل متقابل از هویت‌ها و منافع خودبینانه وخودخواهانه به معانی مشترک و حسی از ما بودن برسند. یکی از مکانیسـم‌های مهم برای رسیدن به این هویت فراملی منطقه‌گرایی است که در چارچوب آن کشورها می‌توانند با ایجاد سـازمان‌های همکاری منطقه‌ای برای امنیت و صلح، توسـعه‌ی اقتصادی و حراست از محیطزیسـت با یکدیگر همکاری کنند. ایران عضو سـازمان همکاری های اقتصادی (اکو) است که علاوه بر ایران از کشـورهای ترکیه، پاکستان، افغانستان، قزاقستان، ترکمنستان، ازبکستان، تاجیکستان، قرقیزستان وآذربایجان تشکیل شده است که ازقضا کمابیش با حوزه‌ی تمدنی ایران(حوزه‌ی نوروز) تطابق دارد. اما در ارزیابی این سـازمان در ایجاد همگرایی میان کشـورهای عضو می‌توان گفت که با موفقیت چندانی همراه نبوده است،یک علت می‌تواند منافع ناهمگون و رابطه‌ی تنگاتنگ برخی از کشورهای عضو با قدرت‌های فرامنطقه‌ای باشد که به واگرایی در اکو انجامیده و همکاری‌ها از سطح همکاری‌های محدود اقتصادی فراتر نرفته اسـت واین کشورها هویت‌ها ومنافع ناهمخوان وگاه متضادی را پی‌گیری می کنند، چنانچه ایران و ترکیه در رابطه با بحران سوریه رودرروی یکدیگر قرار گرفته‌اند.

بی‌تردید کمی خانه‌تکانی در کشورهای عضو برای ایجاد جو اعتماد و تسهیلِ همکاری میان آن‌ها لازم اسـت. دکترین‌های امنیت ملی این کشورها باید در این راستا اصلاح شود. در ایران تأکید افراطی بر هویت شیعی با توجه غیرشیعه بودن اکثر کشورهای عضو می‌تواند مانعی بر سر راه شکل‌گیری این هویت منطقه‌ای باشـد وحس ما بودن را حتی با تاجیکستان نزدیک‌ترین کشور به لحاظ فرهنگ و زبان به ایران با دشواری روبرو می کند. این امر به دشواری‌هایی در رابطه با کشورهای عضو شورای همکاری خلیج[فارس] نیز منجر شـده است. امنیت و صلح و پایداری محیط زیسـت در خلیج‌فارس هم برای ایران و هم کشورهای عربی حوزه‌ی خلیج فارس از اهمیت بسیاری برخوردار است که می‌تواند مبنایی برای شروع همکاری و ایجاد معانی مشترک ذهنی میان آن‌ها باشد.بی‌ثباتی و تغییر حکومت‌های این حوزه به روی کارآمدن نظام‌های دموکراتیک نخواهد انجامید بلکه به‌قدرت‌رسیدن گروه‌های افراطی مذهبی در این کشورها بسیار محتمل‌تر است.

می‌دانیم که تصویر ذهنی ایرانیان واعراب از یکدیگر تصویری منفی است که در یک "ارزیابی بازتابی" از

همدیگر هویت و نقش خود را در رابطه با دیگری تعریف می کنند تصویری که در طول تاریخ شکل گرفته وپیوسته بازتولید شده است. براساس رویکرد برساخت گرایی این هویت‌ها ونقش‌ها امر ثابتی نیستند و می توانند در یک روند اجتماعی به گونه‌ای دیگر برساخته شوند و تغییر کنند چنانکه آلمان و فرانسه توانستند به‌عنوان اعضای اتحادیه‌ی اروپا نه‌تنها به دشمنی دیرینه میان خود پایان دهند بلکه به چنان حسی از ما بودن برسند که تصور درگرفتن جنگ میان آن‌ها بسیار دور از ذهن به‌نظر می‌رسد و صلح پایداربر روابط آن‌ها حاکم شده است و به باور الکساندر ونت صلح پایداربر خلاف نظریه‌پردازان صلح دموکراتیک فقط از راه دموکراسی لیبرال نمی گذرد.

به هر حال اکو می‌تواند بستر مناسبی برای همکاری میان کشورهای عضو فراهم کند تا در یک روند اجتماعی به جامعه‌ای امن و صلح پایدار دست یابند ودر این راه علاوه بر تعهد اخلاقی دولت‌ها باید آماده‌ی چشم‌پوشی از برخی امتیازات و اختیارات خود و واگذاری آن‌ها به نهادهای مشترک باشند، این کار ممکن است برای کشورهای کوچک‌تر به دشواری کشورهای بزرگتر نباشد اما کشورهای بزرگ‌تر در چارچوب یک سازمان همکاری منطقه‌ای می‌توانند قدرت چانه‌زنی خود را در سیاست جهانی افزایش دهند.

همکاری میان سازمان‌های منطقه‌ای که از آن به عنوان میان‌منطقه‌گرایی نام می‌برند مکانیسم دیگری است که کشورها در چارچوب دو یا چند سازمان منطقه‌ای به تعامل با یکدیگر می‌پردازند. در این رابطه همکاری میان اکو وشورای همکاری خلیج[فارس] در توسعه‌ی اقتصادی و بالابردن ضریب امنیت منطقه می‌تواند نقش مهمی داشته باشد و راه را برای همکاری‌های بیشتر و ایجاد معانی مشترک ذهنی برای پیشبرد صلح بگشاید.

این‌ها ممکن است در پارادایم رئالیسم سیاسی که مبتنی‌بر سیاست‌ورزی قدرتمندانه است به‌ویژه در شرایط خاورمیانه رؤیاپردازانه و ایده‌آلیستی شمرده شوند اما مکتب برساخت‌گرایی آن‌ها را ممکن و عملی می‌داند. از دید برساخت‌گرایان صلح پیش از آن‌که یک مفهوم نظامی استراتژیک باشد یک مفهوم اجتماعی است که ریشه در هویت ومنافع "خود" و"دیگری" دارد که به‌لحاظ اجتماعی برساخته می‌شوند و به حس بیگانگی یا یگانگی می انجامد. بنابراین برای رسیدن به صلح پایدار رسیدن به هویت جمعی و حسی از ما بودن ضروری است که طی یک روند اجتماعی طولانی باید برساخته شود، برای این کار امروز به اراده وتصمیم‌گیری نیاز است ،شاید فردا دیر باشد.

منابع

Boulding, Kenneth E. (1978), Stable Peace, university of Texas Press.

Brown, Michael E. (1998), Theories of War and Peace, An International Security Reader. International Security Readers, MIT Press.

Burchill, Scott and others. (2005), Theories of International Relations. NewYork: Palgcave Macmillan.

Cortright, David (2008), Peace, A History of Movements and Ideas, NewYork, Cambridge University Press.

Dunne, Tim and others. (1998), The Eight Years Crisis: International Relations 1919-1999. NewYork: Cambridge University Press.

Fiala, Andrew (2004), Practical Pacifism. NewYork: Algora Publishing.

Griffiths, Martin (2007) Internationa Relations Theory for Twenty-First Century, An introduction. London: Routledge.

Hayden, Patrick (2009), The Ashgate Research Companion to Ethics and International Relations. Farnham: Ashgate Publishing Limited.

Onuf, Nicholas Greenwood. (2013), Making Sense, Making Words, London: Routledge.

Wendt, Alexander “Collective Identity Formation and the International State” The American Political Science Review, Vol.88, No. 2 (Jun., 1994), pp.384-396.

Wendt, Alexander, “Anarchy is What States make of it, The Social Construction of Power Politics”, Internationl Organisation, Vol.46, NO. 2, (Spring1992), pp.391-425.

Wendt, Alexander. (1999), Social Theory of International Politics. port Melbourne: Cambridge University press.

اخلاق صلح

صلح با خویشتن و کارزار سیاسی رهایی بخشانه

محمد محمدی آملی

اشاره

سیاستمدارانی هستند که در زندگی سیاسی بین پیروی از ندای وجدان و داشتن انسجام شخصیتی ارتباط وثیقی ایجاد می‌کنند. این ارتباط به‌گونه‌ای است که کارگزار سیاسی می‌تواند بدون توجه به عواقب کنش خویش با خود در صلح باشد؛ آرامشی درونی که از باوری نشأت گرفته است که کارگزار را وادار می‌سازد تا در هر شرایطی صرفاً بر مبنای بایسته‌های اخلاقیش عمل نماید، بدون آن‌که شکست و یا پیروزیش را مدنظر قرار دهد. در این مقاله نویسنده عمل سیاسی دو رهبر سیاسی، گاندی و مصدق را در پرتو دو رویکرد فضیلت‌گرایی و تکلیف‌گرایی در فلسفه‌ی اخلاق بازنمایی کرده است.

مقدمه

«اگر اصول و نهادهای سیاسی از قلمرو معنویت درونی، از ژرفای معبد وجدان، از حریم همچنان مقدس مذهب جدا شوند، آن‌ها فاقد مرکزیت واقعی میشوند و انتزاعی و نامتعین باقی میمانند (Hegel, 2001) با وجود تأکیدی که هگل بر اهمیت پیروی از ندای درون در شکل‌گیری اصول و نهادهای سیاسی دنیای مدرن دارد، امروزه تحت تأثیر گرایش‌های رفتارگرایانه در مطالعات سیاسی، در غالب مطالعات آکادمیک به روابط و قاعده‌های بیرونی و محیطی بیش از ندای وجدان و صداهای درونی انسان در شکل‌گیری کنش‌های سیاسی توجه میشود. در این چارچوب، این منافع شخصی جداشده از ارزش‌های بنیادین است که رفتار انسانی را شکل میدهد، و نه ندای وجدانی که ارزشهای خاصی را به عنوان تکلیف بر انسان، در روابطش با دیگران، بر او تحمیل میکند. ارزشهایی که ممکن است به ندیده انگاشته شدن منافع شخصی و ترجیح منافع دیگران بر منافع خویش منجر شود.

ندای وجدان مانند داوری بی‌طرف، در درون انسان به نظارهی رفتارش در محیط بیرونی و در ارتباطش با دیگران قرار میگیرد، زمزمه‌ی دیگری در عمق وجود انسانی. شاید همین جایگاه بی‌طرفانه‌ی ندای درون است که قالب سیاستمداران تمایل دارند برای آن‌که بر صادقانه بودن سیاست‌هایشان صحه بگذارند آن‌را پاسخی به ندای درونی منتسب نمایند، گویی خدایی کوچک در درونشان بایدها و نبایدها در حیطه‌ی سیاسی را بر آن‌ها دیکته کرده است. جورج دبلیو بوش در سخنرانی مراسم پایان ریاست جمهوریاش در ۱۵ ژانویه، پیروی از وجدان را عاملی برای حمله به افغانستان و عراق می‌داند. بر همین منوال باراک اوباما در سخنرانی های انتخاباتی، پیش از انتخابش به عنوان رئیس‌جمهور در سال ۲۰۰۷، از ضرورت بیدارسازی وجدان آمریکایی‌ها سخن گفته بود:"بگذارید خود را وقف نوع جدیدی از سیاست نماییم، سیاست مبتنی بر وجدان» (Ojakangas, 2013). آدولف هیتلر نیز بارها در سخنرانی‌هایش از ضرورت پیروی از وجدان برای هوادارانش سخن رانده بود.

علاوه‌بر دولت‌مردانی که معمولاً از ندای درون یا وجدان به ریا یا صادقانه، برای توجیه و تأیید سیاست‌هایشان استفاده نموده‌اند، سیاستمدارانی نیز بوده‌اند که نه تنها درهم‌آمیختگی سیاست با اخلاق و مسئولیت فردی نسبت به دیگران را ستوده‌اند و جداشدنشان را فاجعه‌بار دانسته‌اند، بلکه در سخت‌ترین شرایط غالباً بر مبنای برخی اصول و ارزش‌ها اقدام به اتخاذ تصمیم کرده‌اند و به کنش سیاسی‌ای دست زده‌اند که در وجودشان درونی شده و به کلیت هستی آن‌ها از جمله هستی سیاسیشان معنا و عینیت بخشیده است؛ به همین لحاظ در سخت‌ترین شرایط و با بدترین عواقب، آن‌ها در عین حالی که با خود در صلح بودند به راهشان ادامه میدادند. به باور ما رهبرانی چون مارتین لوترکینگ، ماهتما گاندی و محمد مصدق ازجمله‌ی این سیاستمداران بوده‌اند. باور به اصالت ندای درون و سازنده‌بودن آن در شکل‌گیری زندگی سیاسی رهبرانی از این دست به معنی این نیست که این مطالعه مدعی جهانی‌بودن وجدانی حقیقت‌طلب و دیگرخواه، به‌عنوان ذره‌ای از حقیقتی الهی، در وجود انسان‌ها است. شکل‌گیری آن نوع از ندای درونی که صدای دیگری را در خود دارد و دیگرخواهی را به عنوان اصلی اخلاقی بر سرلوحه‌ی زندگی سیاسی خود دارد و ناملایمات زندگی سیاسی آن‌ها را به ورطه‌ی یأس و سرخوردگی، و یا خشونت و انتقام نمی‌کشاند، نیازمند تربیت و بستر فرهنگی و اجتماعی مناسب است. بر این مبنا، پژوهش حاضر مدعی است که در دنیای مدرن حداقل دو نوع گرایش اخلاقی برای شکل‌گیری و رشد این نوع از ندای درون و شکل‌گیری وجدان دیگراندیش در وجود انسان مناسب هستند : ۱- نوع خاصی از خداباوری و پایبندی به اخلاق دینی که هستی را عرصه‌ی عشق خدایی می بیند. ۲- اخلاق مبتنی بر تکلیف نسبت به آزادی خود

و دیگری، احتمالاً اخلاق سیاسی کانت بهترین نماینده‌ی این گرایش اخلاقی است.

ما معتقدیم اگر مکتب اخلاقی اولی ارزش‌باوری و زندگی سیاسی گاندی را توضیح می‌دهد؛ مکتب اخلاقی تکلیف محور کانتی تا حدود زیادی می‌تواند اصول‌مندی در زندگی و پایمردی دکتر مصدق در اهداف سیاسی‌اش را تشریح نماید.

ندای درون و صلح با خویشتن

برای گاندی صدای خدا، وجدان، حقیقت، و یا ندای درون یک چیز و دارای معنایی واحد بود. اگرچه ایده‌ی خدا در نظر گاندی دارای هیچ شکل و فرمی نبود اما او به‌گونه‌ای مقاومت‌ناپذیر ندای حقیقت را به شکل صدای انسانی دیگر که از عمق وجودش برمی‌آمد تجسم می‌نمود. شنیدن ندای درون به گوش جان همانا و رسیدن به آرامش و مصمم شدن در تلاش‌های جانفرسا برای تغییر وضع موجود همان. برای او خداوند چیزی جز حقیقت نبود، که از طریق اهیمسا[1]، یا اصل عدم‌استفاده از خشونت نسبت به همه‌ی موجودات زنده، عینیت می‌یافت. عینی‌سازی حقیقت در زندگی انسانی و روابطشان نسبت به یکدیگر و نسبت به کل هستی وظیفه‌ای بود که ندای درونی او را به آن‌سو رهنمون ساخته بود (Gandhi, 1942) اشعه‌ای از حقیقت، که از قلمرو نامحدود عشق، به جان محدود انسان تابیده شده بود، نوری که چگونگی هستی‌اش را به عنوان شخصی خاص و متمایز از دیگران شکل می‌بخشد. آن عقیده‌ی دیگران و حتی هنجارها و عرف عمومی نیست که قدرت تعیین‌کنندگی نهایی بر او را دارد، بلکه این ندای وجدان است که او و شخصیتش را تعیّن می‌بخشد. با توجه به آن‌که در افق معنایی انسان مؤمن به ندای وجدان، عشق و حقیقت در هم تنیده‌اند، در امور و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی‌اش، اصالت نه به منافع شخصی، بلکه به درنظرگرفتن سود و منفعت دیگران است.

در اندیشه‌ی سیاسی‌غرب اخلاق مبتنی بر وجدان ریشه در دیالوگ‌های سقراطی افلاطون دارد. هانا آرنت از اولین اندیشمندانی است که مدعی آن می‌شود که سقراط مبتکر نوع خاصی از اخلاق است که در هسته‌ی مرکزی آن به جای سنت، عرف، افکار عمومی، و قرارداد بر فرد ملتزم به وجدان قرار دارد. حداقل در تاریخ اندیشه‌ی غرب این سقراط بود که برای اولین بار با صحبت از سروش غیبی، ندای وجدان را امری ربوبی و قدسی قلمداد نمود. در دادگاه آتن به صراحت اعلام کرد که "من به جای اطاعت از شما از خدا اطاعت می‌کنم" (Ojakangas, 2013). در این چارچوب او از یک‌سو پیشگام آن دسته از اخلاق‌مداران دینی است که ندای وجدان را با ندای حقیقتی قدسی که در جان انسان مأمن گرفته برابر می‌کند، و از سوی دیگر پیروی از ندای وجدان را با انسجام شخصیتی و درصلح‌بودن فرد با خودش مرتبط می‌سازد:"فکر میکنم بهتر آن باشد که اکثریت مردان با من موافق نباشند تا آن‌که من با خودم در ناسازگاری و ناهماهنگی باشم". برخلاف رویه‌ی عزلت‌گرایان، سقراط انسجام شخصیتی مدنظر خود را از طریق انزواطلبی و دوری‌گزیدن از مداخله در امور عمومی بدست نمی‌آورد، بلکه از طریق به‌پرسش‌گرفتن همه‌ی هنجارها و باورهایی که آلوده به تعصب و پیش‌داوری هستند جهت‌گیری اخلاقی خود را سامان می‌دهد. تقلا و تلاش فرد برای تأسیس حقیقتی درونی، استقلال‌یافته از اقتدارات مرسوم، که بدنبال انسجام روحی روانی، به عنوان کارگزاری مستقل، در مشاجره و گفت‌وگو با دیگران قرار می‌گیرد، روندی است که در ادبیات مدرن ما از آن به عنوان خودسامان‌دهی و یا خودبنیانگذاری فرد[2] در عرصه‌ی اخلاق از

1- Ahimsa

2- Self-constitution

آن یاد می‌کنیم؛ روندی که اگر نقطه‌ی اوجش در فلسفه‌ی اخلاق کانت است نقطه‌ی آغازش را می‌توان در گفت‌وگوهای سقراطی ردیابی نمود.

زندگی اخلاقی زندگی است مبتنی بر مبارزه و تلاش در جهت حفظ یک‌سری اصول، معمولاً از سوی جامعه آن‌هایی که در این مبارزه پیروز می‌شوند "خوب" و یا "عاقل" قلمداد می‌شوند. اما هدف آن نیست که خوب یا عاقل نامیده شوند، به واقع آن «تلاش مداومی است برای انسجام، مبارزه ای در راه بدست آوردن یکپارچگی روحی... استانداردهای هنجاری مجموعه اصولی هستند که به‌وسیله‌ی آن وحدت روانیای بدست می‌آید که شکل‌گیری انسان اخلاقی به عنوان کارگزاری دارای انسجام شخصیتی را امکان‌پذیر می‌سازد (Korsgaard, 2009)کانت از آن به‌عنوان خودمختاری کارگزار اخلاقی یاد می‌کند، او برای آن‌که خودسامانی خود را تشخیص دهد باید بتواند منابع اقتداری خارج از اراده‌ی خود را نیز بشناسد، حتی اگر قدسی و الهی باشد، چون هیچ‌یک از منابع اقتداری خارج از اراده خودسامان فرد نمی‌تواند تعیین‌کننده‌ی معیاری برای عمل اخلاقی باشد، او به عنوان کارگزار اخلاقی نمی‌تواند خود را متعهد به هیچ قانون و قاعده‌ای سازد که بیرون از اراده او بر او تحمیل می‌شود. حتی اگر آن قانون ادعای قدسی بودن داشته باشد (MacIntyre, 1996). در این چارچوب قواعد اخلاقی به انسان داده نمی‌شود بلکه او خودش، در عین آزادی، محدودیت‌های رفتاریای را به‌عنوان قوانین اخلاقی برخود تحمیل می‌سازد. در این راه ، کانت از روسو پیروی می کند "یک انسان وقتی آزاد به حساب می‌آید که خود را ملزم به قانونی بداند که خود پدیدش آورده است" با این تفاوت که روسو خودمختاری را به مفهوم سیاسی‌اش و به شکل اراده‌ی جمعی می‌فهمید، اما برای کانت آزادی و خودمختاری مفاهیمی مربوط به حریم اخلاق فردی بودند. انسان برای این‌که موجود اخلاقی باشد باید قانونگذار قوانین خود نیز باشد. از نظر کانت عمل

اگر مکتب اخلاقی نوع خاصی از خداباوری و پایبندی به اخلاق دینی که هستی را عرصه‌ی عشق خدایی می‌بینند ارزش‌باوری و زندگی سیاسی گاندی را توضیح می‌دهد؛ مکتب اخلاقی مبتنی بر تکلیف نسبت به آزادی خود و دیگری که کانتی است، تا حدود زیادی می‌تواند اصول‌مندی در زندگی و پایمردی دکتر مصدق در اهداف سیاسی‌اش را تشریح نماید.

برای گاندی صدای خدا، وجدان، حقیقت، و یا ندای درون یک چیز و دارای معنایی واحد بود. برای او خداوند چیزی جز حقیقت نبود، که از طریق اهیمسا یا اصل عدم‌استفاده از خشونت نسبت به همه‌ی موجودات زنده، عینیت می‌یافت.

"حقیقت" نامی که او برای خدا به کار می‌برد، هدف و عدم خشونت ابزاری برای رسیدن به آن بود. این ابزار و هدف چنان درهم‌تنیده بودند که در نظر گاندی نمی‌شد آن‌ها را از هم جدا نمود.

اخلاقی عملی است مبتنی بر وظیفه که مطابق است با قوانینی که به‌وسیله‌ی خود کارگزار بر خود تحمیل شده است. بر این مبنا، "حق"بر وظیفه و تکلیف تقدم می‌یابد، حق قانونگذاری انسان که از نظر کانت مبتنی بر سه اصل اساسی یونیورسال[3] و همگانی می‌باشد، حق آزادی، حق برابر بودن و حق قائم به ذات و خودبسنده بودن در عرصه‌ی قانونگذاری است. آزادی انتخاب، برابری در چشم قانون، و حق مشارکت در امر حکومت برای همه‌ی شهروندان پیامدهای سیاسی این سیستم اخلاقی است (Kant, 1991). تقدم حق بر تکلیف و یونیورسال بودن آن بیانگر شرایطی است که در آن اراده‌ ی هر فرد میتواند با اراده‌های افراد دیگر در وضعیتی آزاد و برابر به سازگاری و توافق برسد. تکلیف خود را بصورت اطاعت از قانونی که جنبه همگانی دارد بروز میدهد (MacIntyre, 1996). خود این قانون منتج از اصلی اخلاقی است که انسان را دارای شرافتی برابر نسبت به یکدیگر در نظر می‌آورد، "همیشه به‌گونه‌ای عمل نما که گویی با کل بشریت روبرو هستی، خواه آن عمل در رابطه با شخص شما باشد و خواه نسبت به فرد دیگری، در هر حال هیچگاه او را به عنوان صرف ابزار در نظر نگیر بلکه همیشه به‌عنوان یک غایت و موجودی هدفمند به حسابش آور" (Kant, 1991).

برای کانت وجدان حکم دادگاهی را در درون انسان دارد که مشخص می‌کند عمل انجام‌شده مبتنی یک اصل اخلاقی بوده است و یا نه. داوری وجدان ربطی به درستی و اشتباه بودن یک عمل در شرایط عینی ندارد بلکه مرتبط با وضعیت ذهنی‌ای است که در آزادی آن عمل را اراده نموده است. با این حساب اگر کسی آگاهی داشته باشد که بر مبنای وجدانش عمل نموده است، دیگر استفاده از واژه‌هایی چون گناهکار و یا بی‌گناه در رابطه با او موضوعیت ندارد، آن‌چه مهم است انجام عمل بر مبنای وظیفه میباشد، چون از این بابت وجدانش راحت است، داوری نسبت به درستی و یا نادرستی عملش به او ربطی نخواهد داشت. بدون ندای وجدان قوانین اخلاقی بدون قدرت باقی می‌مانند، در واقع احساس اخلاقی ما نسبت به یک عمل در ارتباط مستقیم با ندای وجدان است. برای کانت ندای وجدان مترادف است با ندای خِرَد، ندایی‌که انسان را به عنوان موجودی خردمند نسبت به اعمال و تصمیماتش پاسخگو می‌سازد و او را به‌عنوان موجودی اخلاقی فراتر از نتایج عینی عملش قرار می‌دهد (Ojakangas, 2013).

برخلاف سنت کانتی که ندای وجدان نشأت گرفته از قانونی است که انسان برخود و رفتارش قرار داده است، در اخلاق مبتنی بر نگاه دینی، ندای وجدان قانونی نیست که انسان خود براساس معیارهای عقلانی بر خود تحمیل نموده است، بلکه آن از حقیقتی فراانسانی نشأت می‌گیرد، قانون و حقیقتی قدسی که بر قلب انسان نوشته شده است و انسان وظیفه دارد که از آن پیروی نماید، قانونی که منتج از ارتباط انسان با خداست. بر این مبنا، بشر نمی‌توانست وجدانی داشته باشد اگر خدایی نمی‌بود. حضوری که نتیجه‌ی عشق خدا به انسان است. همانطوری که به وسیله‌ی کیرکگارد تشریح شده است، وقتی که بدانیم انسان بدون هیچ قید و شرطی موضوع عشق الهی است، بیکرانگی عشق الهی برای انسان، انسان را نیز به شکلی بیپایان مدیون خدا، و از طریق او، مدیون کل بشریت قرار می‌دهد(Ibid.: 92). در این راه پیروی از ندای وجدان، به مانند سنت کانتی، نه تنها برابر می‌شود با انجام تکالیف، بدون هیچ چشم‌داشتی برای پاداش و ترجیح منافع فردی، بلکه با توجه به مفهوم حضور مطلق عشق الهی در همه‌ی جان‌ها، قربانی‌شدن در راه بهزیستی انسان‌های دیگر به‌عنوان تکلیفی بی قید و شرط ظهور می‌یابد، به واقع همین برداشت از تکلیف و پاسخگویی به ندای وجدان است که انسان‌هایی چون مصدق و گاندی را، با همه تفاوت‌های اعتقادی و مشربی که دارند، در یک مسیر تاریخی قرار می‌دهد، راه از خودگذشتگی هدفمند برای بهروزی دیگران.

۳- بدین معنی که هیچ‌کس را در جامعه نمی‌شود از این حقوق محروم نمود.

گاندی مبارز راه آزادی و جستجوگر حقیقت

موهانداس کرامچاند گاندی[4] شاخص‌ترین رهبر استقلال هند، اگرچه آن‌گونه که خود در خاطرش متذکر شده است از کاست[5] تجار بوده است، اما به‌واقع در خانوادهای رشد یافته بود که پدر و پدربزرگش از وزرای امیرنشین منطقه‌ای بودند که او در آن‌جا رشد و نمو کرده بود. وی که در انگلستان حقوق خوانده بود برای امرارمعاش و گذران زندگی به آفریقای جنوبی می‌رود، ناخواسته پایش به مسائل سیاسی و اجتماعیای کشیده میشود که مهاجران هندی در آفریقای جنوبی دست‌به‌گریبانش بودند. مجموعه‌ی وقایعی که باعث شکل‌گیری نوعی از فهم از خود می‌شود که او به جای آن‌که خود را یک فعال اجتماعی و یا سیاسی به حساب بیاورد ، خود را به مثابه جستجوگری می‌دید که بدنبال حقیقت است، فرایندی که طی آن او به این باور می‌رسد که خدا چیزی جز حقیقت نیست و تلاشش برای آزادی و برابری جستجویی است برای رسیدن به حقیقت، و در این بین تمام تلاشش به این معطوف بود که درکی از جایگاه خود در ارتباط با آن حقیقت به‌دست آورد (Gandhi, 1942).

ازخودگذشتگی‌هایش در راه حقوق مهاجران هندی‌ای که تحت رژیم آپارتاید از بسیاری از حقوق اجتماعی محروم شده بودند، باعث میشود تا مردمش به او لقب "مهاتما"[6] بدهند که در سانسکریت به معنای روح بزرگ بود، لقبی که برای همیشه با نام او در آمیخته است. عدم خشونت اصل اول و آخر فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی گاندی بود، جستجوی حقیقت او را به اصل عدم به کارگیری خشونت در زندگی کشاند، "حقیقت" نامی که او برای خدا به کار میبرد، هدف و عدم خشونت ابزاری برای رسیدن به آن بود. این ابزار و هدف چنان درهم‌تنیده بودند که در نظر گاندی نمی‌شد آن‌ها را از هم جدا نمود. در این چارچوب او می‌توانست مفهوم خود از مذهب را به عرصه‌ی سیاست نیز تسری دهد. طریقی که گاندی از خدا و حقیقت صحبت می‌نمود به همان میزان که هندوها را مخاطب خود قرار می‌داد به همان نیز مسلمانان، مسیحیان، بوداییان و پیروان ادیان دیگر را. خدا قدرتی بود حی و حاضر در همه‌ی عرصه‌های هستی، که همه‌ی هستی‌ها منوط به هست او می‌شد. بر این مبنا، نه تنها ظلم و خشونت انسان‌ها نسبت به یکدیگر بلکه حتی نسبت به موجودات دیگر نیز ستمی به خدا بود. گاندی خدا را پرتحمل[7] و صبور می‌نامد، دقیقاً به خاطر تحملی که در دیدن این خشونت‌ها و ستم‌هایی که عرصه‌ی حیات انسانی را فرا گرفته است، از خود نشان می‌دهد (Gandhi, 1970). با توجه به آن‌که در چشم خدای گاندی همه موجودات از جمله انسان‌ها برابر هستند، در حیات سیاسی و اجتماعی اگر قانون و سنتی بر نابرابری انسان‌ها صحه بگذارد و فرد یا جمعی را بر فرد و جمعی دیگر امتیاز و سروری ببخشد، آن قانون در تضاد با قانون الهی است؛ لذا مبارزه و به‌چالش‌کشیدن و نقض‌کردن آن قانون به منزله‌ی پیروی از قانون الهی در نظر گرفته می‌شود. "رضایت‌دادن به قانونی که ناعادلانه است گناه محسوب می‌شود، به همان‌گونه که نقض قانون الهی گناه است... اما این قانون الهی چه است؟ آن مبتنی بر این امر است که شخص پیش از آن‌که لذت ببرد مجبور است متحمل رنج و عذاب شود، به این معنا که نفع واقعی فرد موکول به خواستن خیر همگانی می‌شود، لذا برای خیر دیگری نه تنها باید متحمل رنج و عذاب شود بلکه اگر هم ضروری شد باید در راه منافع دیگران تن به مردن دهد" :.Ibid) (4. جامعه‌ی ایده آل مد نظر گاندی که او برای هند آرزو می‌کرد، قلمروی الهی بود که همه‌ی افرادش اعم از حاکمان و فرمانبران، اغنیا و فقرا، مؤمنین و غیرمؤمنین به یک اندازه به عدالت دسترسی داشتند. حاکمیت بیش از آن که متکی به نهادهای سیاسی و دستگاه‌های سرکوب باشد، منوط به اقتدار اخلاقی حاکم بر جان

4- Mohandas Karamchand Gandhi

5- Caste

6- Mahatma

7- Long suffering

انسان‌هایی بود که به آزادی و استقلال رسیده بودند. مبارزه‌ی سیاسی وقتی می‌توانست تغییری بنیادی ایجاد نماید که از یک مبارزه‌ی اخلاقی در درون انسان نشأت گرفته باشد، آزادی واقعی وقتی به دست می‌آمد که انسان از این مبارزه‌ای که در درون او جریان داشت پیروز بیرون می‌آمد. گاندی چنین فردی را ساتیاگراهی[8] می‌نامید، کسی که از اصول ساتیگراها[9] در زندگی پیروی می‌نمود. او فردی بود که چون در درون به رستگاری رسیده است اکنون می‌توانست به آزادی بیرونی نیز دسترسی داشته باشد. آن‌گونه که گاندی در خاطراتش می‌گوید، ساتیاگراها به این معنی است که انسان بتواند به صورت تزلزل‌ناپذیر به حقیقت توسل بجوید، "سات"[10] به معنای حقیقت و "آگراها"[11] به معنای قاطعیت داشتن است. از نظر او محتوای این اصل، قبل از آن‌که این واژه در فرایند مبارزاتشان در آفریقای جنوبی ساخته شود، وجود داشته است و به اشکال متمایز در سنت های مختلف به کار گرفته می‌شده است. او در مراودات کلامی که با اروپاییان دارد متوجه می‌شود که برای هدفی که مدنظر گاندی است واژه‌ی مقاومت منفی[12] به حد کافی رسا نیست، عمدتاً به این خاطر که ترسیم‌کننده‌ی تنفر است و درنهایت میتواند به شکل خشونت‌آمیزی ظهور یابد؛ و از این‌ها مهم‌تر آن‌که آن به عنوان سلاحی در دست انسان ضعیفی که توانایی و دفاع قدرتمندانه از حق خود را ندارد در نظر گرفته شده بود، انسان‌هایی که توانایی جنگیدن نداشتند(Gandhi, 1942) . گاندی از ساتیاگراها به مانند درخت انجیر معابد یاد می‌کرد، با شاخه‌هایی بیشمار که مقاومت مدنی تنها یکی از آن‌ها بود. ایمان به حقیقتی درونی و اعتقاد به عدم‌استفاده از خشونت در تمامی عرصه‌های زندگی مشترکاً تنه‌ی درختی بودند که نافرمانی مدنی یکی از شاخه‌های آن بود. ساتیاگراها طرحی بود برای کلیت زندگی، و با توجه به آن‌که نافرمانی مدنی زیرمجموعه‌ی آن به حساب می‌آمد می‌بایست در جهت نقض قانونی به کار گرفته می‌شد که غیراخلاقی به حساب می‌آمد و در تضاد با حقیقتی بود که فعال عرصه‌ی مدنی مبارزه‌اش را برمبنای آن معنا می‌بخشید.

جنگ استقلال‌خواهی هند، قبل از آن‌که گاندی رهبری جنبش را به دست بگیرد، انواع روشها را از مشروطه‌خواهی در چارچوب قانون تا روش‌های خشونت‌آمیز و مسلحانه به‌کار گرفته بود، اما هیچ‌کدام چندان ثمربخش نبودند. گاندی ساتیاگراها را مطرح میکند ، و روشن می‌سازد که در روش او از طریق بسیج نیروی بیشتر و قوی‌تر نیست که آرمان‌ها دست‌یافتنی می‌شوند، بلکه از طریق اقناع همه‌ی طرف‌های در مناقشه به عادلانه بودن غایتشان است که هدف دست‌یافتنی می‌شود. نافرمانی مدنی، به این شیوه، در شرایطی خاص می‌تواند باعث آن شود تا آن‌هایی که قدرت را بدست دارند قادر به آن شوند که در عادلانه بودن مقررات و قوانینی که سعی در اجرایش دارند شک نمایند. درواقع برای گاندی ساتیاگراها ابزاری بود برای بیدار نمودن وجدان خفته‌ی مخالفش تا مشترکاً به آزادی برسند، لذا هر نوع انتقام‌گیری و استفاده از خشونت، حتی اگر در پاسخ خشونتی باشد که بر او اعمال شده است، به‌طور همزمان هم نشان بزدلی و ترسو بودن بود و هم نشان دست‌کشیدن از ابزاری بود که می‌توانست منجر به ایجاد درکی مشترک از عدالت شود (Rudolph and Rudolph, 1992). ساتیاگراها بنیان دستگاهی اخلاقی بود که جهانی و همه شمول بود. عدم استفاده از خشونت و باور به حقیقتی قدسی در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی پایه‌های این دستگاه اخلاقی بودند. در این سنت اخلاقی "اگر کسی مدعی عدم‌خشونت می‌شد، انتظار آن می‌رفت که

8- Satyagrahi
9- Satyagraha
10- Sat
11- agraha
12- Passive resistance

از کسی که به او صدمه زده است عصبانی نباشد، و به جای آن‌که آسیب و بلا را برای او آرزو کند خیر را برایش آرزو کند، نفرینش نمی‌کند، از صدمه زدن به او اجتناب می‌ورزد و همه‌ی صدماتی که به او وارد می‌شود را تحمل می‌کند. بنابراین جایگاه عدم‌خشونت جایگاه بی‌گناهی مطلق و غیبت هر نوع اراده‌ی شر نسبت به همه‌ی موجودات زنده است، اخلاق مبتنی‌بر عدم‌خشونت در شکل فعالش اراده‌ی خیری است معطوف به کل هستی (Gandhi, 1970) (Gandhi, 1970). از نظر گاندی تنها از طریق تسلط بر نفس و خویشتنداری می‌شد به این جایگاه رسید، روزه‌داری و دوری گزیدن از هر نوع تجمل و بسیاری از لذایذ زندگی روشی بود که گاندی برای تسلط بر نفس خویش برگزیده بود. برمبنای همین تعریف از انسان کامل است که گاندی از جنبش سوداشی[13] حمایت می‌کند. برای او سوادشی صرفاً به‌معنای استفاده از تولیدات بومی در مقابل کالاهای انگلیسی نبود، "سوادشی به معنای اتکاء به توانایی خود است... توانایی‌هایی که شامل توانایی بدنی، ذهنی و روحی می‌شد. حالا اگر کسی بپرسد از میان این‌ها ما باید وابسته به کدامیک از این توانایی‌ها باشیم، جواب ساده است، توانایی روحی بر دیگر توانایی‌ها ارجحیت دارد. در نتیجه توانایی روحی بنیانی است که انسان زندگی‌اش را باید بر مبنای آن بسازد. ساتیاگراها یا مقاومت منفی شکلی از مبارزه است که موفقیتش منوط می‌شود به توانایی روحی انسان" (Gandhi, 1997). البته این باور سنتی همیشه در میان هندوها وجود داشت که هرکسی که بتواند خودش را کنترل کند می‌تواند محیطش را نیز کنترل کند.

گاندی برای هند در مبارزه‌اش در راه استقلال آن عدم‌خشونتی را تجویز می‌کرد که نشأت گرفته از آگاهی نسبت به قدرت و توانایی‌اش بود، او بدنبال شکست دشمن نبود بلکه در پی آن بود که متقاعدش سازد تا شیوه‌ی زندگیش را تغییر دهد،

قانون الهی مبتنی بر این امر است که شخص پیش از آن‌که لذت ببرد مجبور است متحمل رنج و عذاب شود، به این معنا که نفع واقعی فرد موکول به خواستن خیر همگانی می‌شود، لذا برای خیر دیگری نه تنها باید متحمل رنج و عذاب شود بلکه اگر هم ضروری شد باید در راه منافع دیگران تن به مردن دهد.

اخلاق مصدق اخلاق دینی نبود، منابع متفاوت داشت اما یکی از آن‌ها تربیت در خانواده‌ای دیندار بود بود. همه‌ی مشقاتی که در زندگی سیاسیش متحمل شده بود باعث آن نگردید تا با خودش در صلح نباشد.

مصدق طی نامه‌ای می‌نویسد: اینجانب به ملی‌بودن صنعت نفت و جنبه‌ی اخلاقی آن، بیش از جنبه‌ی اقتصادی آن معتقدم.

13- Swadeshi Movement

شیوه‌ی زندگی‌ای که او را به سوی به بردگی کشیدن ملل دیگر سوق می‌داد. این فقط مرد انگلیسی نبود که گاندی در پی ایجاد تحولی بنیادی در نوع نگاهش به انسان و جهان بود بلکه پیش از آن خود جامعه هند و سنت‌های هندی مخاطبان اصلی این نوع از تحول بودند. مبارزه‌اش علیه باور به وجود طبقه‌ی نجس‌ها، مخالفتش با سوزاندن زنان بیوه با جنازه‌ی شوهرانشان، و روزهداری‌هایش برای فرونشاندن جدال‌های قومی مذهبی در هند و در نهایت کشته شدنش به دست یک بنیادگرای هندو در همین چارچوب معنا می‌یابد. او بسیاری از مفاهیم دستگاه اخلاقی خود را از سنتی وام می‌گرفت که خود را بدون شک در مقام اصلاح آن می‌دید. او معتقد بود که با معیار عقل واخلاق باید به تطهیر سنت پرداخت تا نه تنها آن‌را احیا کند بلکه شرایط رشد و توانمندسازی‌اش به گونه ای فراهم شود که بتواند به خود اتکا نماید. هندوستان نمی‌توانست به معنای واقعی کلمه آزاد شود، مگر آن‌که در درون خود به هارمونی و صلح می‌رسید. او حقیقت را به‌عنوان یک پیشالگو که از طریق متون مقدس و یا وحی تعریف می‌شد در نظر نمی‌گرفت، بلکه آن به‌مثابه هدفی چند وجهی و دارای جنبه‌های متمایز بود که هر وجهش می‌توانست باور و شیوهای از زندگی را نمایندگی کند، که از تعامل و روابط مجموع آن‌ها منشوری به نام حقیقت شکل می‌یافت. گاندی هیچگاه هیچ شکل و فرمی برای خدا در نظر نگرفت، آن چه او به عنوان خدا می‌فهمید سروش و ندایی بود از درون. خود گاندی این وضعیت را اینگونه شرح میدهد:«آن‌چه که به واقع می‌شنوم به مانند ندایی بود از دوردست و با این وجود بسیار نزدیک، بی‌تردید آن به مانند صدای انسانی بود که مشخصاً با من گفتوگو می‌کرد و من را یارای مقاومتی در برابر آن نبود. هنگام شنیدن ندا من در خواب و رؤیا نبودم. قبل از شنیدن آن صدا شور و غوغایی شدیدی در درونم برپا بود. ناگهان آن ندا را شنیدم گوش به آن فرادادم و وقتی از صدا مطمئن شدم به آرامش رسیدم.»[۱۴] به‌نظر گاندی هرگاه ارتباطش با این ندای درون قطع می‌شد او نیز به پایان خود می‌رسید، ندایی که در شکست و پیروزی او را امیدوار به حقیقت نگاه میداشت. ندای قدسی‌ای که مشقاتی را که او در راه سعادت دیگران بر خود هموار می‌نمود قابل تحمل می‌ساخت و او را در اوج ناملایمات در آرامش و صلح نگه می‌داشت.

محمد مصدق، آزادی‌خواه با پرنسیپ

ورود محمد مصدق به سیاست نه یک انتخاب که نتیجه‌ی قهری تولدش در خانواده‌ای بود که پدر و اقوام نسبی و سببی‌اش به اشکال مختلف عهده‌دار شغل‌های مهم اداری و سیاسی در دوره‌ی قاجار بودند. به پیشنهاد پدر، ناصرالدین شاه با آن‌که هنوز بیش از ۹ سال نداشت، او را جزء مستوفیان زیردست پدرش منسوب می‌نماید. در سن هفده‌سالگی با بدست‌گیری فرمان استیفای خراسان با لقب مصدق‌السلطنه مستوفی آن ولایت می‌شود. با وجود این عملاً بعد از جنبش مشروطه است که مصدق به صورتی فعال و آگاهانه وارد فعالیت‌های سیاسی می‌شود. نکته‌ی بارز زندگی سیاسی مصدق این‌جاست که چه در درون قاجار که او و خانواده اش جزئی از حلقه‌ی قدرت بودند، و چه در دوران پهلوی که به جز دوران کوتاه صدارتش عملاً از حلقه‌ی قدرت به دور بود، او همواره جزو اصلاح‌طلبان نظام سیاسی به‌حساب می آمد. هدف ما در این مقاله بررسی تاریخ فعالیت‌های سیاسی محمد مصدق نمی‌باشد، بلکه تأمل در رفتار سیاسی مردی است که در تمام دوران فعالیت سیاسی نسبتاً طولانی‌اش در همه‌ی احوال اخلاق و سیاست را توأمان در نظر می‌گرفت و سیاست برایش ابزاری در به‌سامان‌آوری اخلاقی جامعه بود.

به گواه مستندات تاریخی از زمانی که مصدق به بلوغ می‌رسد هیچ‌گاه به طمع مواهب مادی و یا جاه و

14 - www.brainyquote.com/quotes/quotes/m/mahatmagan.134775.html

مقام اقدام به دخالت در امر سیاسی و یا به دستگیری شغلی نمی‌نماید. برخلاف سنت معمول او نه تنها غالباً از مناصبی که عهده‌دارشان می‌شد هیچ‌گونه درآمد و حقوقی برای خود در نظر نمی‌گرفت، بلکه صرفاً برمبنای میل به خدمت، که از نظر او وظیفه و تکلیف به حساب می‌آمد، وارد این عرصه می‌شد. انسانی بود دارای مرام و صاحب سلوک که همواره به لحاظ اخلاقی به‌گونه‌ای اصولمند پا در گود سیاست می‌نهاد. اصولمندی‌اش از یک سو نشأت‌گرفته از از هویت ایرانی – اسلام و محیطی بود که او در آن رشد و نمو یافته بود و از سوی دیگر متأثر از فرهنگ مدرنی بود که او طی دوران تحصیل و اقامتش در اروپا کسب نموده بود. مادرش نجم‌السلطنه نوه‌ی عباس میرزا ولیعهد اصلاح‌طلب فتحعلی‌شاه بود. تأثیر آموزه‌های این مادر بر فرزند به قول دکتر غلامحسین مصدق توصیف‌ناپذیر است، نجم‌السلطنه گذشته از جنبه‌ی مادری برای کودکش حکم پدر را هم داشت، فرزند در یازده سالگی پدرش را از دست داده بود و مادر تربیت تنها پسرش را به عهده گرفته بود. برای ادامه‌ی تحصیلات دانشگاهی او را به اروپا فرستاده بود. عشق به وطن و خدمت به مردم ایران را در دلش بارور کرده و از او یک «ابرمرد» تاریخ ساخته بود. بی‌دلیل نبود که مصدق بارها به فرزندانش می‌گفت من در این دنیا به دو چیز عشق می‌ورزم: مادرم و ایران وطنم (مصدق، غلامحسین، ۱۳۶۹). مصدق در خاطراتش به روشنی بر تأثیری که مادرش بر اخلاق‌مداری او در سیاست دارد اشاره می‌کند. بعد از مراجعت از اروپا وقتی با افترا و تهمت نابه‌جای تطمیع روبرو می‌شود و چنان حالش به هم می‌خورد که در بیمارستان بستری می‌شود، نجم‌السلطنه وقتی به دیدار فرزندش می‌آید و حال و روزش را می‌بیند به او می‌گوید: «ای کاش به جای حقوق در اروپا طب تحصیل کرده بودی مگر نمی‌دانی که هرکس تحصیل حقوق نمود و در سیاست وارد شد باید خود را برای هرگونه افترا و ناسزا حاضر کند و هر ناگواری که پیش آید تحمل نماید. چون می‌دانم که تو غیر از خیر مردم نظری نداری باید بدانی که وزن اشخاص در جامعه بقدر شدائدی است که در راه مردم تحمل می‌کند». مصدق در تأثیر این جملات می‌نویسد: «این بیانات آن‌هم از زبان مادری که مرا بسیار دوست داشت و غیر از خیر جامعه نظری نداشت آنقدر در من تأثیر نمود که آن را برنامه‌ی زندگی قرار دادم و از آن به بعد هر فحش و ناسزا که شنیدم خود را برای خدمت به مملکت بیشتر آماده و مجهز دیدم» (مصدق، ۱۳۷۵).

علاوه برنقش اساسی مادر در شکل‌گیری شخصیت سیاسی– اخلاقی محمد مصدق نقش آموزه‌های پدرش نیز در این راه بنیادی بوده است، اگر چه کمتر به آن توجه شده است. میرزا هدایت‌الله آشتیانی از دسته مستوفیان به نام عصر قاجار است که سید احمد دیوان بیگی در حدیقۀالشعرا در خصوص وی چنین آورده است: « مردی خلیق و موقر، مایل به قاطبه‌ی فقرا و عرفا و دائماً در ذکر» (بنی‌جمالی، ۱۳۸۶). از میرزا رساله‌های متعددی در حوزه‌ی دین و عرفان به‌جا مانده است. در کنار این دسته از رسائل، رساله‌ی سیاسی جالب‌توجهی نیز از وی به‌چشم می‌خورد با عنوان «سِر مکتوم» در آداب حکومت و ترقی مملکت. این رساله را نباید جزو رسائل تجددخواهانه‌ای چون رساله‌ی«تنظیمات» میرزا ملکم‌خان قرار داد، بیشتر رساله‌ای است در ردیف اندرزنامه‌نویسی کهن ایرانی. با وجود این رساله‌ی «سِرمکتوم» جزو رسائل اصلاح‌طلبانه‌ای است که «نجات کشور را از وضعیتی که بدان گرفتار آمده است موکول به حضور رجال کاردان و صحیح‌العمل در حکومت می‌داند. رجالی که همچون دوره‌ی روم باستان در هر شهر و قصبه ای هر روز گرد می‌آیند تا در امر حکومت به حاکمان یاری دهند». در ادامه او در «سر مکتوم» چنین می‌آورد: «سیاست صحنه پایمردی و کفایت رجال پاکدامن و فسادناپذیری است که قوام دولت بسته به آن‌هاست، بر این اساس تا زمانی که آن‌ها به استقامت و به دور از متابعت نفس حرکت کنند، کارها بر وفق صلاح خلق راست و مستقیم کشیده می‌شود» (همان: ۴۰و۴۱).

پایمردی در دفاع از حقوق خلق، فسادناپذیری و استواری در امور اخلاقی از جمله ویژگی‌های دکتر

مصدق بود که مستقیماً از آموزه‌های نجم‌السلطنه و شوهرش میرزا هدایت نشأت گرفته بودند. او نیز چون پدرش اگرچه هیچ‌گاه انقلابی نبوده است اما همواره در کنار اصلاح‌طلبانی بوده که در درون نظام سیاسی سعی در اصلاح امور داشتند. در کنار این آموزه‌ها که ریشه در فرهنگ و سنت ایرانی داشتند، فرهنگ اروپایی به او آموخت که تا زمانی‌که ساختارهای نظام اصلاح نشده‌اند نمی‌شود اصلاحات را پیش برد. در نظامی که همه‌ی تصمیمات اساسی به دست یک‌نفر گرفته می‌شود، نمی‌توان امید به اصلاحات اساسی داشت؛ او از غرب آموخت در جایی‌که آزادی‌بیان نباشد دیر یا زود قدرت مطلقه همه را به فساد خواهند کشاند، و به لحاظ اخلاقی مردم می‌بایست از قوانینی اطاعت نمایند که برخواسته از اراده‌ی آنان باشد. در جایی‌که مردم نتوانند بر سرنوشت خود حاکم باشند این منافع دیگری و خارجی است که بر سرنوشتشان تحمیل می‌شود. تلاش و اصرار خستگی‌ناپذیرش در این‌که شاه در چارچوب قانون مشروط سلطنت کند نه حکومت ، ضرورت ملی‌نمودن صنعت نفت و به‌دست‌گیری اداره‌ی آن توسط خود ایرانیان، و اصلاح قانون انتخابات نتیجه‌ی باور به ارزش‌های ذکرشده در بالاست. این ارزش‌ها چنان در او درونی می‌شوند که به اصول اخلاقی خدشه‌ناپذیر حیات سیاسی‌اش مبدل شده بودند، به ندایی درونی که این توانایی را به او می‌دهد تا در بدترین شرایط استقلال عقیده‌ی خود و پایمردیش بر سر اصول را حفظ نماید. وی طی نامه‌ای به سفیر کبیر سابق اتحاد جماهیر شوروی چنین می‌نویسد: «آن‌چه در زمینه عقاید خود گفته‌ام، ندای ایمان و صدای قلب من است و هرکس که بخواهد در رویه من تأثیر کند، فقط با یک عملی که به معتقدات من نزدیک باشد می‌تواند مرا شیفته خود سازد.»[۱۵] و در همین چارچوب راجع‌به ناسزاگویی دیگران نسبت به خود می‌گفت: «صاحبان عقیده و ایمان از مرگ هم نباید هراس کنند تا چه رسد به فحش ناکسان» (سمیعی ۱۳۶۸). مخالفت مصدق با انعقاد قراردادهایی با خارجی‌ها که به حضورشان، و به تبع آن، اداره‌ی اموال ایرانی توسط آنان را مشروعیت می‌بخشد، در این چارچوب اخلاقی قابل فهم است. برای او این قراردادها غیراخلاقی بودند چون حق مالکیت یک ملت در آن‌ها ندیده انگاشته شده بود. به ملی‌شدن شرکت نفت ایران و انگلیس همت گمارد چون آن شرکت را کانون فساد می‌دید که به نام حفظ منافع انگلستان به خود اجازه می‌داد در تمامی شئون مملکتی دخالت نماید. بر مبنای همان باورهاست که او تاکید می کند: «ملی‌کردن صنایع در هر مملکت ناشی از حق مالکیت است... چه امری نامشروع‌تر از اینکه قراردادی ملتی را تحت اسارت دولت دیگری قرار دهد؟ چه خلاف اخلاقی از این واضح‌تر که ملتی با داشتن ثروت سرشار از گرسنگی جان بدهد و عواید او را یک شرکت دولت خارجی و سرمایه‌داران آن دولت غصب نموده و با ثروت خود او وسیله‌ی نابودی او را فراهم کنند» (پارسا یمگانی، ۱۳۵۷). برخلاف ادعای منتقدین که او را متهم به تزویر، قدرت‌طلبی و کله‌شقی و عدم‌انعطاف می کنند، او هیچ‌گاه رهبری مردم فریب نبود که از احساسات ضد اجنبی و عدالت‌خواهانه‌ی مردم برای رسیدن به قدرت و یا در قدرت‌ماندن استفاده نماید. او همواره برمبنای ندای درونش که منبعث از احکام اخلاقی‌اش بود با حضور اجنبی در اداره‌ی امور کشور مخالفت می‌کرد، چون در غیراین‌صورت او فاقد انسجام شخصیتی‌ای بود که از نظر کانت ضروری شکل‌گیری یک شخصیت اخلاقی در عصر مدرن است. به‌واقع بایدها و نبایدهای سیاسی‌اش هنجارهای اخلاقی‌ای بودند که از عمق وجودش به عنوان تکلیف بر رفتار او تحمیل می‌شدند. برای او مسائل اخلاقی بر مسائل اقتصادی در ملی‌کردن نفت اولویت داشت، به وضوح اظهار می‌کرد که « اگر مجلس عواید نفت را می‌خواهد، به کسی رأی دهد که این کار بتواند انجام دهد، ولی اگر می خواهد مملکت استقلال خود را حفظ کند و بودجه‌ی کشور بدون عایدات نفت تنظیم شود، باید به دولتی

۱۵– حسن مصباحیان، مقدمه‌ای بر سرگذشت دو مفهوم و سرنوشت یک «سیاست اخلاقی»، com.mesbahian.www دانلود شده در ۱۳۹۵/۵/۲۵.

که این رویه را تعقیب می‌کند نهایت مساعدت و تقویت را بنماید «(بنی جمالی، ۱۳۸۶). بدیهی است که انگلیسی‌ها با آن رویکرد عمل‌گرایانه‌شان که جستجوی منافع در هر کجا و در هر شرایطی را حق ذاتی خود می‌دانستند، نتوانند مصدق را درک کنند و او را دزد، دغل و متعصب بنامند. مسئول شرکت نفت انگلیس و ایران بعد از ملی شدن نفت چنین اظهارنظر می‌کند: «نفت مال ماست، آن دزد احمق پیر (مصدق) آن را از ما دزدیده» (خالقی دامغانی، هنوز چاپ نشده). بر همین منوال یک دیپلمات انگلیسی در تاریخ ۱۳۳۰/۳/۱۲ در تهران راجع به مصدق می‌گوید « ما می توانیم با یک گارد مسلح و خطرناک معامله کنیم ولی معامله کردن با شخص متعصب و درستکاری چون مصدق برای ما امکان ندارد.» (همان:۴۶)

مصدق طی نامه‌ای می‌نویسد: «اینجانب به ملی بودن صنعت نفت و جنبه‌ی اخلاقی آن، بیش از جنبه‌ی اقتصادی آن معتقدم» (مصباحیان: ۹). برای مصدق مسائل سیاست خارجی با مسائل سیاست داخلی در هم تنیده بودند، تا نفت ملی نمی‌شد کشورهای صاحب منافع در ایران دست از نفوذ و مداخله برنمی‌داشتند، در نتیجه استقلال نیز بدست نمی‌آمد، و از آن‌طرف هم تا سیاست داخل به سامان در نمی‌آمد اراده‌ی واقعی ملت حاکم بر امور نمی‌شد و مسأله‌ی ملی‌شدن به سرانجام نمی‌رسید. او برای دستیابی به همین هدف است که همزمان با تلاشش برای ملی‌کردن صنعت نفت، اصلاح قانون انتخابات را در دستور کار قرار می‌دهد، تا از این طریق جلو اعمال نفوذهای غیرمشروع عناصر قدرتمند فاسد را که منافع خود را بر منافع مردم ترجیح می‌دادند بگیرد، این‌ها عناصری بودند که بی‌رودربایستی حاضر به خودفروشی در برابر بیگانگان میشدند. مخالفتش با دیکتاتوری نیزدر همین چارچوب است، او علاوه بر این‌که در دادگاه تجدیدنظر به رابطه‌ی بین دیکتاتوری و امکان آسان‌تر نفوذ خارجی صحه می‌گذارد در خاطرات

تلاش و اصرار خستگی‌ناپذیر مصدق در این‌که شاه در چارچوب قانون مشروط سلطنت کند نه حکومت ، ضرورت ملی‌نمودن صنعت نفت و به‌دست‌گیری اداره‌ی آن توسط خود ایرانیان، و اصلاح قانون انتخابات نتیجه‌ی باور به ارزش‌هایی بود که از سنت و فرهنگ ایرانی و تجربه‌ی اروپا در نحوه‌ی تغییر از طریق اصلاح ساختارها آموخته بود.

مصدق از احساسات ضد اجنبی و عدالت‌خواهانه‌ی مردم برای رسیدن به قدرت و یا در قدرت ماندن استفاده نمی‌نکرد. او همواره بر مبنای ندای درونش که منبعث از احکام اخلاقی‌اش بود با حضور اجنبی در اداره‌ی امور کشور مخالفت می‌کرد، چون در غیراین‌صورت او فاقد انسجام شخصیتی‌ای بود که از نظر کانت ضروری شکل‌گیری یک شخصیت اخلاقی در عصر مدرن است.

خود نیز مجدداً متذکر می‌شود که «تشکیل دولت دیکتاتوری هم که بیست‌سال به معرض آزمایش قرار گرفت ثابت نمود که بهترین وسیله برای پیشرفت سیاست بیگانگان در این قبیل ممالک حکومت فردی است، چون که با یک‌نفر همه چیز را می‌توانند در میان بگذارند و او را هم طوری اداره نمایند که هروقت خواست کمترین تمردی بکند بیکی از جزایر اقیانوس تبعیدش کنند. بطورخلاصه هرکس را بخواهند وارد مجلس کنند و هرکس را بخواهند متصدی کار نمایند و هرچه بخواهند از چنین مجلس و دولت بگیرند. اگر دولت دیکتاتوری تشکیل نشده بود قرارداد دارسی تمدید نمی‌شد، چنان‌چه آن مجلس نبود قرارداد ۱۹۳۳ بتصویب نمی‌رسید. پس خیرمملکت و خیر پادشاه در این است که نمایندگان مجلس را مردم انتخاب کنند تا مرهون سیاست خارجی نباشند »(مصدق، ۱۳۷۵).

به‌واسطه‌ی همین باور و معذوریت اخلاقی است که در زمان رضاشاه، هنگام نخست‌وزیری مستوفی الممالک، وقتی از طریق خود پادشاه به او پیشنهاد صدارت و اشغال جای مستوفی می‌شود، نتواند آن‌را بپذیرد. او در این رابطه می نویسد: «[چون] قبول کار از یک دیکتاتور مستلزم استعفا از شخصیت و آزادی عقیده بود معذرت طلبیدم »(همان: ۱۷۹) صدای وجدان، چون دادگاهی در درون، به او این اجازه نمی‌داد که برخلاف عقاید و باورهایش به هر کاری تن دردهد حتی اگر آن کار مقام صدارت اعظمی می‌بود. مبارزه‌اش با فساد، و فسادناپذیری‌اش، اعتقادش به خدمت بی‌چشم‌داشت به مردم و ایجاد رفاه برای آنان، باورش به آزادی بیان و مطبوعات، اعتقادش به مشارکت مردم در اراده‌ی امور و مشروط بودن قدرت دولت به اراده‌ی مردم و وجود مجلسی که بتواند این اراده را نمایندگی کند، همه و همه بیانگر شخصیت اخلاقی سیاستمداری است که هفتاد سال در راه آزادی و سعادت ملتش تلاش کرد و نالید، اما یک لحظه نگذاشت که ندای وجدان در او خاموش شود. او خوب می‌دانست که اگر اسب چموش سیاست از لجام اخلاق رها باشد، کنترل‌شدنی نخواهد بود. اخلاقش اخلاق دینی نبود، منابع متفاوت داشت اما یکی از آن‌ها تربیت در خانواده‌ای دیندار بود بود. همه‌ی مشقاتی که در زندگی سیاسیش متحمل شده بود باعث آن نگردید تا با خودش در صلح نباشد، انسانی بود دارای اصول و متعهد به ندای درون که هیچ‌گاه از چارچوب باورها و اصولش عدول ننمود.

نتیجه گیری

اگرچه آبشخورهای اخلاقی گاندی و مصدق متفاوت بوده است اما هر دوی آن‌ها در کلیت حیات سیاسی و اجتماعی‌شان بر مبنای وظیفه و تکلیف عمل می‌نمودند، تکلیفی که نشأت گرفته از وجدان و باوری درونی‌شده نسبت به یک مسأله بوده است. برای گاندی ندای وجدان همان حقیقت قدسی نهفته در هستی بود که انسان طی یکی زندگی اخلاقی می‌توانست به جنبه‌هایی از آن دست پیدا نماید. او به شکلی هدفمند در حیات سیاسیش، در تلاشی بی‌پایان، جستجوگر همین حقیقت بود؛ و همان‌گاه که به آن می‌رسید در عمق جانش جایش می‌داد، به گونه‌ای که تمامی بایدها و نبایدهای هستی روزمره‌اش از آن متأثر می‌شد. بدون شناخت از این حقیقت درونی‌شده داوری راجع به گاندی و انسان‌های امثال او کمی سخت و احتمالاً غیرمنصفانه خواهد بود. برای گاندی بدون ندای وجدان، یا صدای خدا در دل انسان، هر قاعده‌ی اخلاقی‌ای عاطل و بی‌مصرف باقی می‌ماند. از نظر او همه‌ی گیتی عرصه‌ی حضور خدا است و هر نوع ستمی در روابط اجتماعی، ستمی است به خدا، لذا تلاشش در جهت به‌سامان‌آوری جامعه بیش از آن‌که راه‌کاری سیاسی باشد وظیفه‌ای بود اخلاقی تا ستمی که در عرصه‌ی اجتماعی و یا سیاست نسبت به خدا روا می‌شد را از گستره‌ی حیات اجتماعی پاک نماید. کاری از جنس کار پیامبران اما بدون آن‌که مدعی ارتباط با وحی باشد. در تجربه‌ی سیاسی گاندی درهم‌تنیدگی عشق به خدا و عشق به خلق

جدایی‌ناپذیر می‌شوند.

برای مصدق شرافتمندانه زیستن بر هر اصل دیگری در زندگی اولویت دارد. او نیز به مانند گاندی به قافله‌ای از سیاستمداران تعلق دارد که در حیطه‌ی سیاست بر مبنای معیارهای اخلاقی و هنجارهای درونی‌شده رفتار می‌نمایند، سیاستمدارانی که اگر چه مداوماً مورد نقد عملگرایان قرار دارند، اما با فرارفتن از سطح عقل محاسبه‌گر، در حالی‌که کمترین توجه را به نتایج عمل مبذول می‌دارند، در همه حال برمبنای وظیفه و تکلیف عمل می‌کنند. او اشراف‌زاده‌ای بود که نادیده‌گرفتن هنجارهای اخلاقی را دور از شأن خود می‌دانست. نسبتش با هنجارهای پذیرفته‌شده در زندگی سیاسیش رابطه‌ای خردورزانه بود، او آگاهانه از قواعدی پیروی می‌نمود که اگرچه از منابعی متمایزی بر جانش نشسته بودند، اما برای او دارای ارزشی وجودی بودند که هستی و تعاملش با محیط بیرون را برایش شکل می‌بخشیدند، هنجارهایی از عمق وجودش. او به لحاظ اخلاقی می‌دانست وقتی در اداره‌ی سرنوشتش نقشی ندارد نمی‌تواند خود را آزاد بداند. این ندای درون وجدان بیدارش است که حاکمیت دیگری بر سرنوشت خویش را به عنوان امری غیراخلاقی غیرقابل‌قبول می‌نماید، حالا خواه این حاکمیت دولت فخیمه‌ی انگلستان باشد و خواه حاکمیت دیکتاتوری وطنی که به نام ترقی و توسعه اراده‌اش را بر کشور تحمیل می‌کند . باورش به ضرورت وجود آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در جامعه نشأت‌گرفته از همین باور اخلاقی به حق حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش می‌باشد. در همین راستا است که بر خلاف اراده‌ی بسیاری از هم‌عصران خویش او با پایمردی پروژه‌ی آزادی از حاکمیت انگلیس در امور کشور و اصلاحات سیاسی داخلی را توأمان پیش‌می‌برد. در این راه گاندی و مصدق هر دو در یک مسیر تاریخی قرار دارند، هر دو خود را ملتزم به پیروی از هنجارهای اخلاقی‌ای می‌دانند که به شکل ندای وجدان از عمق وجودشان برمی‌خیزد.

منابع

بنی‌جمالی، احمد (۱۳۸٦)، آشوب، مطالعه‌ای در زندگی و شخصیت دکتر محمد مصدق. تهران: نشر نی

خالقی دامغانی، احمد، نیروهای سیاسی و نهضت ملی، ص ضمیمه ٤٣، (هنوز چاپ نشده)

سمیعی، شیرین (۱۳٦٨)، در خلوت مصدق. تهران: نشر ثالث، تهران

مصباحیان، حســن، مقدمه‌ای بر سرگذشت دو مفهوم و سرنوشت یک «سیاســت اخلاقی»، com.mesbahian.www دانلود شده در ۱۳۹۵/۵/۲۵.

مصدق، غلامحسین (۱۱۳٦۹)، در کنار پدرم. تهران: مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا

مصدق، محمد، (۱۳۷۵) خاطرات و تألمات. تهران: انتشارات علمی

یمگانی، پارسا (۱۳۵۷)، کارنامه مصدق، جلد اول (دفتر اول وسوم). تهران: انتشارات رواق

Christine M. Korsgaard (2009), Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity. New York: Oxford University Press

Gandhi, M. K. (1942) An Autobiography or The Story of My Experiments with Truth, Trans. M. Desai. Ahmedabad: Navajivan Trust.

Gandhi, M. K. (1970) Essential writings, Selected and ed by V.V. Ramana Murti. New Delhi: Gandhi Peace Foundation

Gandhi, M. K. (1997) ed A.J Parel. New Delhi: Cambridge University Press

Hegel G. W.F. (2001) The Philosophy of History, Kitchener, J. Sibree, Trans. Canada: Batoche Books

Kant, Immanuel (1991), Political Writings, ed. H. Reiss, Trans. H. B. Nisbet. New York: Cambridge University Press

MacIntyre, Alisdair (199), A Short History of Ethics. New York: Simon and Schuster Publisher

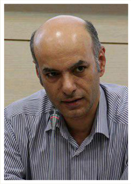
Ojakangas, Mika, The Voice of Conscience. New York: Bloomsbury Academic

Rudolph L. I. and Rudolph S. H. (1992), Postmodern Gandhi and other Essays. Chicago: Chicago University press

www.brainyquote.com/quotes/quotes/m/mahatmagan.134775.html

صلح و دین سبز

مقاومت در برابر ستم از طریق عدم‌خشونت



حسن محدّثی گیلوایی

اشاره

این مقاله بر آن است که دین در جامعه و در مقام تحقّق چهره‌های مختلفی به خود می‌گیرد که یکی از ارزشمندترین و مؤثرترین آن‌ها از نظر نویسنده چهره‌ی سبز است که با صلح هماهنگی دارد. در میان معانی مختلفی که از صلح می‌شود در این مقاله نویسنده تکیه‌ی خود را بر صلح ایجابی، و به طور مشخص عدم‌خشونت قرار داده است. از این روست که صلح در این نگرش دینی به معنای فقدان تنش و تضاد یا اجتناب از آن نیست بلکه برعکس، زیستن در درون تنش‌ها و درگیری‌ها و مقاومت در برابر اَشکال سلطه و تبعیض اجتماعی از طریق مقاومت غیرخشونت‌آمیز، رهایی‌بخش، و اعتلابخش است. صلح محصول شکلی از اَشکال مقاومت در برابر اَشکال سلطه و ستم است که بر روش عدم‌خشونت و عدم‌استفاده از زور بنیاد نهاده می‌شود و از طریق خودسازی مداوم برای آگنده‌شدن از عشق و شفقت به هستی و تمامی مظاهر آن و از جمله شفقت به خلق حفاظت می‌گردد. در همین حال نویسنده دین سبز را ملاکی برای نقد دین قرار داده است. نویسنده سه مظهر دین سبز در دنیای معاصر از سه سنت دینی متفاوت ـ هندوئیسم، مسیحیت و اسلام ـ برگزیده و معرّفی کرده است. او نشان داده است که هر یک از این شخصیت‌های برجسته و تأثیرگذار دینی چگونه جنبش‌هایی اجتماعی و سیاسی را رهبری کرده‌اند و چگونه اَشکالی از مقاومت غیرخشونت‌بار را در برابر ستم‌گری‌ها و سلطه‌طلبی‌ها و تبعیض‌های اعمال‌شده توسط قطب‌های قدرت در جامعه‌شان پی‌گرفته‌اند و از چه طریق به رهایی و اعتلای اجتماعی، معنوی و اخلاقی مردم جامعه‌شان کمک رسانده‌اند.

مقدّمه

دین در طول تاریخ چهره‌های گوناگونی به خود گرفته است. دانش جامعه‌شناسی دین به ما می‌آموزد که دین در هر زمینه‌ی اجتماعی و در هر فرهنگی دچار تحوّلات خاصی می‌شود و به صورت‌های مختلفی دگرگون می‌شود؛ ضمن این‌که خود نیز بر زمینه‌ی اجتماعی و فرهنگ جامعه تأثیر می‌نهد. دین در قالب افکار و اعمال و شیوه‌ی زندگی مردمان ـ یعنی در دین‌داری افراد جامعه ـ بروز و ظهور می‌یابد. آن‌چه در آموزه‌ها آمده است (دین در کتاب) با آن‌چه در مقام تحقّق ظاهر می‌شود (دین در جامعه)، یکسان نیست. در تاریخ ادیان، بارها دیده شده است که دین عامل جنگ و نزاع یا دست‌کم بهانه و پوششی برای آغاز جنگ و نزاع به‌منظور نیل به مقاصد غیردینی بوده است. با این حال، گرایش‌ها و قرائت‌هایی از دین در تاریخ برخی ادیان وجود داشته است که با آن‌ها کوشیده‌اند از صلح به‌مثابه آرمانی والا پاس‌داری کنند. در این‌جا می‌کوشیم این گرایش دینی را در تاریخ دینی و اجتماعی معاصر مورد توجه قرار دهیم.

دین سبز به‌مثابه پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی

وقتی‌که تاریخ ادیان را ورق می‌زنیم، با صفحاتی از عملکرد دینی مواجه می‌شویم که در آن‌ها نیرو و فکر دینی در جهت اعتلای زندگی انسانی و اجتماعی از طریقی صلح‌آمیز و بدون استفاده از خشونت عمل کرده است. در این لحظات نگرشی دینی حاکم بوده است که تکثر و تفاوت را بین انسان‌ها از هر جهت به‌رسمیّت شناخته است و به سوی حذف هیچ گروهی جهت‌گیری نکرده است. به‌جای حذف مخالف و رقیب به دنبال ارتقا و اعتلایش گام برداشته است. پیروزی نیروی خودی را به معنای شکست دیگری تلقّی نکرده است. دیگری را اهریمنی نمی‌سازد تا خودی را الوهی سازد و بالعکس. این نگرش و عملکرد دینی، امکانات بالقوّه یا بالفعل انسانی را به رسمیت می‌شناسد. دنیا و آخرت و ماده و معنا را به یکسان مورد توجّه قرار می‌دهد و یکی را قربانی آن دیگری نمی‌سازد. به ترویج دین از طریق فتح سرزمین‌های دیگر اقدام نمی‌کند بلکه تنها به تبلیغ پیام بسنده می‌کند و در این تبلیغ نیز دیگران را عاری از هر نوع مزیّتی نمی‌بینند. از همه مهم‌تر، چنین نگرشی، خودِ دین را مستعد فساد و آفت می‌بیند و به انحطاط و سقوط و ابزاری شدن دین نیز توجّه دارد و هر چیزی را که در لوای دین عرضه می‌شود، مطلوب نمی‌پندارد. دین را برای انسان می‌خواهد و نه انسان را برای دین. لذا این نگرش و رویکرد دینی معطوف به نقد دین و دین‌داران است. در این گرایش دینی با تخریب هرگونه امکانات طبیعی، اجتماعی و فرهنگی مقابله می‌شود و این‌گونه جهت‌گیری‌ها را خنثی و محدود می‌سازد. چنین تفکری و گرایشی سرکوب استعدادهای انسانی را نفی می‌کند تا اَشکال ترس در جامعه و تعمیق آن در وجود آدمی پایه‌ریزی نگردد. بنیان این گرایش بر مطلوبیت، آزادی و عقلانیت است نه تلقین، تهدید، اجبار، ترس و جزم‌اندیشی. در این نگرش شادی و لذاید طبیعی انسانی به‌مثابه اموری پست و حقیرانه، نفی و کنترل نمی‌شود بلکه این‌گونه امکانات انسانی جهتی اخلاقی می‌یابد.

وقتی مجموعه‌ی این ویژگی‌ها در لحظه‌ای از لحظات گوناگون تاریخ یک دین ظاهر می‌شود، می‌توانیم از ظهور چهره‌ی خاصّی از دین سخن بگوییم که من آن را چهره‌ی سبز دین نام می‌نهم زیرا چنین نگرش و رویکردی از دین زندگی این‌جهانی و امکانات بالقوّه و بالفعل انسانی را به‌رسمیّت می‌شناسد و آن‌ها را اعتلا می‌بخشد. چنین صفحاتی در تاریخ یک دین ممکن است اندک باشد امّا بسیار مهم و باارزش است و از هر جهت قابل اعتنا است. بحث از این چهره‌ی دین در مقابل کسانی که به نقد رادیکال دین می‌پردازند و آن را از هر جهت در تاریخ بشر منفی تلقّی می‌کنند، پاسخی شایسته و معتبر است.

قاب ۱: نمونه‌ای از گسترش صلح‌آمیز اسلام در تاریخ

در تاریخ اسلام یکی از لحظاتی که چنین نگرش و گرایش دینی دست‌کم از جهاتی رخ می‌نماید، دوران گسترش اسلام در آسیای شرقی است:

«در اوایل قرن پانزدهم میلادی، یک مسلمان عرب بنام سید ابوبکر از سرزمین عربستان به بغداد رفت و از آنجا به شرق آمد و مدتی در مالاکا به‌سر برد. ابوبکر در مالاکا موفقیت بسیار کسب کرد و جزو فقهای طراز اول آن‌جا به‌شمار رفت. موفقیت وی سبب شد تا برای خدمت بیشتر در راه گسترش و اشاعه اسلام به سرزمین‌های دورتر برود و بدین‌گونه پس از گذشتن از بورنئو به مجمع‌الجزایر سولو رسید. ابوبکر در جزیره‌ی هولو رحل اقامت افکند و با دختر راجاباگیندا ازدواج کرد و به مقام قضاوت و امامت جامعه‌ای که راجاباگیندا به وجود آورده بود رسید. به وی لقب معلم دادند چرا که به تعلیم و تربیت و ایجاد مدرسه همت گماشته بود. بعد از مرگ باگیندا مردم ابوبکر را به جانشینی برگزیدند. سیدابوبکر را نیز شریف الهاشم گفته‌اند و بعضی از شجره‌نامه‌ها وی را زین العابدین ذکر کرده‌اند، اما همگی در این عقیده هم‌رأی هستند که وی نخستین سلطان سولو بود. سران قبایل سولو به تبعیت از مراکز قدرتی چون سوماترا و دیگر مناطق مسلمان‌نشین، وی را خلیفه و سلطان خود نامیدند. در حقیقت سلطان شریف‌الهاشم، خلیفه‌ی منتخب مردم بود که به‌لحاظ فضل و بینش عمیق در اداره امور و فقه اسلامی انتخاب شده بود. از وی داستان‌های زیادی نقل می‌کنند که نشانه هوش سرشار و کرامت اوست. از جمله داستان زیر را ماحول نقل می‌کند که در مورد نحوه‌ی برخورد وی با قبیله‌ای کوه‌نشین است که تا آن‌زمان اسلام نیاورده بودند: کوه‌نشینان هنوز ایمان نیاورده بودند. مردم ساحل‌نشین به ابوبکر گفتند «اجازه بده با کوه‌نشینان بجنگیم و آن‌ها را به اسلام درآوریم». ابوبکر اجازه نداد در عوض دستور داد که «برنج بکوبید و شیرینی بپزید و لباس بدوزید». آن‌گاه ساحل‌نشینان به کوهستان رفتند و به محلی به نام «پاهایان» وارد شدند. ابوبکر برای رئیس کوه‌نشینان پیام فرستاد که مردی عرب هستم که می‌توانم بنویسم و بخوانم. رئیس کوه‌نشینان تومو‌آی نام داشت گفت که نمی‌خواهد او را ببیند چرا که نمی‌خواهد رسوم آباء و اجدادی خود را دگرگون کند. چون ابوبکر این را بشنید گفت تا خوراکی‌ها و لباس‌ها را میان خانه‌ها تقسیم کنند. کودکان شیرینی‌ها را خوردند، اما بزرگ‌ترها از بیم سمی بودن به سگ‌ها دادند. سگ‌ها نمردند و بچه‌ها به طرف ابوبکر باز آمدند و ابوبکر با آن‌ها مهربانی کرد. محیط دوستانه شد. آن‌شب رئیس کوه‌نشینان خوابی خوش دید که در خانه‌ای بزرگ با تزئینات باشکوه است. ابوبکر خواب را تعبیر نمود که خانه بزرگ [،] دین جدید و تزئینات آن پاداش‌های آن است. بزودی خبر پخش شد و مردم بعد از مدتی ایمان آوردند.» (توکلی، ۱۳۶۲: ۴۷-۴۶)

صلح به‌رغم تضاد

در دین سبز، صلح فقط یک آرمان نیست بلکه پایه و اساس روابط انسانی است. صلح در این نگرش دینی به‌معنای فقدان تنش و تضاد نیست. اغلب چنین تصوّر می‌رود که صلح یعنی عدم تنش و تضاد در روابط انسانیِ و اجتماعی. پنداری صلح وقتی تحقّق می‌یابد که تضاد و درگیری موجود نباشد امّا دین سبز، نگرش کاملاً متفاوتی به صلح دارد. دین سبز از صلح به‌رغم تضاد، سخن می‌گوید. این نگرش دینی می‌پذیرد که زندگی اجتماعی بدون تضاد ممکن نیست لذا این نگرش دینی نه‌تنها مردم را به پرهیز از تضاد و درگیری دعوت نمی‌کند بلکه گاه مشوّق ایجاد تضاد و درگیری است زیرا بر آن است که تا زمانی‌که تبعیض و ستم و نابرابری هست، تضاد و درگیری اجتناب‌ناپذیر است. به‌علاوه، تضاد می‌تواند اعتلابخش و رشددهنده باشد. آشتی در هر شرایطی مطلوب نیست. تسلیم به وضع ستم‌گرانه و بیگانه‌کننده، همکاری با ستمگران و همکاری با نیروهای شر است لذا ورود به درون تضاد و کشمکش برای انسانِ دین‌دار امری اجتناب‌ناپذیر است. این نگرش دینی، بین تضاد و درگیری از یک‌سو و خشونت از سوی دیگر تمایز قایل می‌شود و به‌جای خشونت، مقاومت را می‌نشاند: مقاومت در برابر ستمگران و سلطه‌گران؛ مقاومتی که به استعلا و ارتقای انسانیِ دو سوی درگیری و نیز استعلا و ارتقای کلیت‌های فراگیرتر اجتماعی بیانجامد.

سه چهره‌ی برجسته‌ی دین سبز در قرن بیستم

آرمان اعتلای انسان از رهگذر صلح، عدم‌خشونت ، پذیرش تکثّر و تفاوت و پذیرش امکانات بالفعل و بالقوّه‌ی انسانی و اجتماعی در لحظات خاصی از تاریخ ادیان، برجسته شده و جزو آرمان‌های مهم دین‌داران درآمده است. بررسی تاریخ ادیان و یافتن چهره‌هایی که در ذیل این گرایش دینی می‌گنجند، در مجال این بحث نیست. با این حال، در قرن بیستم می‌توان دست‌کم از سه چهره‌ی دینی بزرگ نام برد که در زمان حیات خود بسیار تأثیرگذار بوده‌اند و راه نوینی به بشریت نشان داده‌اند: سه چهره از سه دین؛ هندوئیسم، مسیحیت و اسلام.

۱) مهاتما گاندی

گاندی رهبری روحانی نبود اما یک هندوئیست کاملاً معتقد و وفادار بود که نه‌تنها از دین خود الهام می‌گرفت بلکه می‌کوشید با مردم به‌زبان دینی سخن بگوید و پیوند افکار خود با میراث دینی‌اش را آشکارا نشان دهد. گاندی از مهم‌ترین شخصیت‌هایی است که براساس اندیشه‌ای دینی نهضت عدم‌خشونت را در برابر استعمار انگلستان به پیروزی رسانده و بدل به الگوی جنبش‌های عدم‌خشونت در دوره‌ی معاصر شده است. "فکر گاندی دارای دو طبقه است: یکی زیربنای مذهبی که بسیار قابل توجه است و دیگر تحرک اجتماعی است که گاندی روی آن زیربنا، با تطابق با امکانات فعلی و با تمنیات، کشور می‌سازد. مذهبی‌بودن او ذاتی و جبلی است و سیاستمدار بودنش بر حسب ضرورت" (رولان، ۲۵۳۶: ۳۸). گاندی به‌عنوان مؤمن به هندوئیسم، همواره آماده بود که از شریعت غیرانسانی عدول کند. او همواره نگاه انتقادی خود را به دین حفظ کرد: "گاندی با ایمانی راسخ به مذهب ملت خود یعنی به هندوئیسم معتقد است، لیکن نه مانند ملائی که پابند متون باشد و نه مانند خرمقدسی که چون و چرا نپذیرد و هر سنتی را کورکورانه قبول کند. مذهب او دو ناظر دارد، یکی وجدانش و دیگری عقلش" (همان: ۳۹). گاندی خود درباره‌ی نگاه انسانی‌اش به دین می‌گوید: "من از مذهب بت نمی‌سازم و هیچ عمل بدی را که در لوای نام مقدس او انجام بگیرد نمی‌بخشم ... هیچ اشتیاقی ندارم که کسی را به دین خود بیاورم مگر آن‌که بتوانم از عقلش مدد بگیرم. من حتی حاضرم

کهنسال‌ترین خدایان «شاسترا» را چنان‌چه نتوانند عقل مرا مجاب کنند نفی کنم" (گاندی به نقل از رولان، ۲۵۳۶: ۳۹). گاندی همچنین معتقد به کثرت‌گرایی دینی است: "من معتقد نیستم که جنبهٔ الوهیت تنها از آن کتب آسمانی ودا است. من ایمان دارم که تورات و انجیل و قرآن و زند و اوستا نیز مانند «ودا»ها از جانب خدا نازل شده‌اند" (همان: ۴۰). او همچنین به نقادی دین خود می‌پردازد (همان). گاندی تأکید کرده است که فکر عدم‌خشونت و مقاومت منفی را از متونی دینی و شخصیتی دینی ـ معنوی أخذ کرده است: "من قبلا کتاب بهاگوادجیتا را می‌شناختم و آنرا می‌ستودم لیکن کتاب وصایای جدید بود که مرا به ارزش مقاومت منفی آگاه ساخت. من وقتی آن کتاب را می‌خواندم از شادی لبریز بودم. البته کتاب (بهاگوادجیتا) این احساس را در من قوت بخشید و کتاب تولستوی بنام: قلمرو خدا در وجود تست شکل ثابت و پابرجائی به آن داد." (همان: ۴۳-۴۲)

اندیشه‌های راهنمای نهضتی که او در هند رهبری کرده است، پیوند عمیقی با تفکر دینی وی داشته است: "من بخود اجازه داده‌ام که قانون کهن فداکردن خویش یعنی قانون رنج را بملت هند عرضه کنم. ریشیان که قانون عدم زور را در حین تحمل شدیدترین زورها کشف کردند بسیار از نیوتون نابغه‌تر و از ولینگتون جنگجوتر بودند؛ چه، ایشان بیهوده بودن سلاحهائی را که می‌شناختند ثابت نموده‌اند. مذهب عدم زور تنها برای قدیسین نیست بلکه برای مردم عادی نیز هست." (همان: ۵۹) گاندی حرکت سیاسی‌اش را با یک اقدام دینی عمومی آغاز کرد: "به‌منظور آفتابی کردن جنبش مذهبی ملتی که به خاطر نعمتهای جاودانی یعنی عدالت و آزادی حاضر به فداکاری است مهاتما شروع نهضت را بدین گونه ترتیب داد که روز ششم آوریل ۱۹۱۹ را در سراسر هندوستان روز دعا و روزه و «هرتل» تعیین کرد. این نخستین اقدام او بود." (همان: ۶۳-۶۲) بعدها نیز ادامه‌ی اعتصابات (هرتل) و دیگر اقدامات سیاسی با انجام اعمال دینی نظیر "روزه و نماز" همراه بوده است. (همان: ۷۱) گاندی مدام از اندیشه‌های دینی الهام گرفته و تکیه‌ی بر اندیشه‌ی دینی را بارها ابراز کرده است: "این کدام جمع اضدادی است که مسیح و بودا به آن جامه‌ی عمل پوشاندند؟ جمع درشتی و نرمی. بودا جنگ را به میان اردوی دشمن کشانید و یک راهبه‌ی بی‌شرم را واداشت که در برابرش بزانو بیفتد. مسیح سوداگران را از معبد بیرون راند و ریاکاران و فریسیین (زاهدنمایان یهود) را تازیانه زد. این خود شدیدترین صورت اقدام مستقیم است. در عین حال در پس اقدامات ایشان نرمی بی‌حد و انتهائی وجود دارد." (همان: ۷۸) رومن رولان بر این نکته تأکید دارد که حرکت گاندی تا چه اندازه مدیون میراث دینی هند بوده است و تا چه میزان بدان تکیه داشته است: "اصل آهیمسا (عدم زور) وی از دو هزارسال پیش در قلوب مردم هند نقش شده بود. مهاویرا و بودا و آئین ویشنو از آن اصل پیکری برای میلیونها جان هندی ساخته بودند و گاندی فقط خون قهرمانی خود را در آن پیکر ریخت." (همان: ۱۶۷)

بر مبنای اندیشه‌ی دینی‌ای که انسان در آن محوری است، دیگری حتی اگر در قالب دشمن ظاهر شود، می‌بایست ارتقا و اعتلا یابد. در نزد گاندی وطن‌پرستی مغایرتی با اعتلای بشریت ندارد: "در من مفهوم وطن‌پرستی با فکر بشریت مخلوط می‌شود. من وطن‌پرستم برای آنکه انسان و انسان‌دوست هستم. من انحصارطلب نیستم. من برای خاطر خدمت به هند به انگلستان یا به آلمان بدی نمی‌کنم. امپریالیسم در نقشه‌ی زندگی من محلی ندارد. یک فرد وطن‌پرست هر قدر انسان‌دوستیش ضعیف‌تر باشد وطن‌پرستیش کمتر است." (گاندی به نقل از رولان، ۱۰۵:۱۳۴۵). گاندی بر مقاومتی بدون کینه و نفرت و مبارزه‌ای بدون زور و خشونت تأکید می‌کند و بارها فرامین پیشین خود را نقض می‌کند تا ملّتش را از دمیدن در شعله‌ی فروزان خشم و نفرت نسبت به انگلیسی‌ها بازدارد و هر بار از این طریق به خطا و گناه خویش اعتراف می‌کند و هر بار تذکّری اخلاقی به ملّت می‌دهد و در این مسیر از نقد ملّت هند ابایی ندارد. او صراحتاً می‌گوید که "ملتم گاهی

دیوانه می‌شود." (همان: ۱۵۵). با روزه‌های طولانی و عبادت مستمر می‌کوشد هم‌زمان خود و ملّت‌اش را در حین حرکت اجتماعی و سیاسی تعالی بخشد. گاندی می‌گوید که "اگر احساس کند که در مبارزه‌ی او کینه و نفرتی متوجه انگلیسیان است کناره خواهد گرفت». باید کسانی را که با ایشان مبارزه می‌شود دوست داشت و فقط از بی‌عدالتی‌های ایشان متنفر بود. «باید ضمن دوست‌داشتن شیطان از شیطنت نفرت داشت." (همان: ۱۳۱) پس صلح از طریق خودسازی و تجربه‌ی رنج خویشتن محافظت خواهد شد و این صلحی در درون مبارزه و تضاد است. پس هر بار که خشم و نفرت هندیان فوران می‌کند گاندی حرکت نافرمانی مدنی را متوقّف می‌سازد و به روزه و نماز پناه می‌برد و راه "تطهیر" خویش را در پیش می‌گیرد و می‌کوشد ضمن خودسازی، مردم خویش را از نفرت و میل به انتقام تطهیر کند و به آنان یادآوری کند که هنوز نیازمند خودسازی و کسب رشد لازم برای حرکت نافرمانی مدنی و عدم‌خشونت‌اند. بدون این، صلح از دست خواهد رفت: "اگر ما نخواهیم که زور از عدم‌زور نتیجه شود باید بشتاب براه خود بازگردیم و محیطی آرام بوجود آوریم و تا وقتی خاطر جمع نشده‌ایم که برغم هرچه پیش بیاید صلح و آرامش حفظ خواهد شد بفکر شروع «نافرمانی دستجمعی» نیفتیم. بگذار حریف ما را به بزدلی متهم کند! دیگران درباره‌ی ما ببدی قضاوت کنند. به که ما بخدا خیانت ورزیم." (همان: ۱۴۵)

گاندی نیز با مشکل تضادها و درگیری‌های دینی ـ به‌ویژه بین پیروان هندوئیسم و اسلام ـ مواجه بود لذا "نبرد خود را برای وحدت هند و اتحاد مذاهب و نژادها و احزاب و طبقات" دنبال کرد. (همان: ۹۴) مسأله‌ی اتحاد هندوها و مسلمانان برای او همیشه مسأله‌ای محوری بود. گاندی نگران بود که پتانسیل تفرقه‌ی دینی به نهضت رهایی‌بخش مردم هند لطمه زند: "اتحاد هندوان و مسلمانان لاینقطع در معرض تهدید تعصبات کهن

می‌توانیم از ظهور چهره‌ی خاصّی از دین سخن بگوییم که من آن را چهره‌ی سبز دین نام می‌نهم زیرا چنین چهره‌ای از دین، زندگی این‌جهانی و امکانات بالقوّه و بالفعل انسانی را به‌رسمیّت می‌شناسد و آن‌ها را اعتلا می‌بخشد. چنین صفحاتی در تاریخ یک دین ممکن است اندک باشد امّا بسیار مهم و باارزش است و از هر جهت قابل اعتنا است.

دین سبز، بین تضاد و درگیری از یک‌سو و خشونت از سوی دیگر تمایز قایل می‌شود و به‌جای خشونت، مقاومت را می‌نشاند: مقاومت در برابر ستم‌گران و سلطه‌گران؛ مقاومتی که به استعلا و ارتقای انسانی دو سوی درگیری و نیز استعلا و ارتقای کلیت‌هاَی فراگیرتر اجتماعی بیانجامد.

در قرن بیستم می‌توان دست‌کم از سه چهره‌ی دینی بزرگ، گاندی، لوترکینگ و موسی صدر را نام برد که در زمان حیات خود بسیار تأثیرگذار بوده‌اند و راه نوینی به بشریت نشان داده‌اند.

و ترس‌ها و بدگمانی‌های طرفین بود. وی روحاً و جسماً خویشتن را وقف این هدف کرد و البته نظر او به ترکیب کامل این دو فرقه نبود؛ زیرا در حال حاضر نه ممکن بود و نه خود او چنین چیزی می‌خواست، بلکه اتحاد محکم و استوار بر مبنای دوستی بود." (همان: ۹۵)

اما مستضعفان و محرومان بیش از هر گروه دیگری مورد توجّه گاندی بودند و مهم‌ترین نقد گاندی به دین خویش ـ هندوئیسم ـ مرتبط با وضعیت این دسته از مردم هند بود. گاندی به‌درستی بزرگ‌ترین ننگ دین را تشخیص داد؛ ننگ ناپاک‌سازی دینی آدمیان. نجس‌سازی آدمی در هندوئیسم از نمونه‌ی مشابه آن در اسلام خطرناک‌تر و بنیادی‌تر بود. در بحث از موسی صدر توضیح خواهم داد که او چگونه با فکر ناپاک‌بودگی غیرمسلمانان مبارزه کرد. گاندی در اصلاح و نقد هندوئیسم کار دشوارتری داشت: "عالی‌ترین تلاش او این شد که طبقات مطرود (نجس‌ها) را بمیان جامعه‌ی هندو بازگرداند. پافشاری مجدانه‌ی او در اعاده‌ی حقوق مطرودین و فریادهای نفرت و درد او علیه این ظلم فاحش اجتماعی برای جاودان ساختن نام وی کافی است. رنجی که او از این تبعیض اجتماعی و یا به قول خود «ننگین‌ترین لکه‌ی هندوئیسم» احساس می‌کرد از ناراحتی‌های دوران کودکیش سرچشمه می‌گرفت. او حکایت می‌کند که وقتی بچه بود یکی از همین «نجس‌ها» برای انجام دادن کارهای سخت و کثیف به خانه‌ی ایشان می‌آمد. پدر و مادر گاندی به او تأکید کرده بودند که به‌هیچ‌وجه نباید دست به این مرد بزند مگر آن‌که بعداً تطهیر کند. او این حرف را قبول نداشت و با پدر و مادرش به مباحثه می‌پرداخت. در مدرسه نیز اغلب به «نجس‌ها» دست می‌زد. مادرش به او توصیه کرده بود که برای پاک شدن از این آلودگی بلافاصله به یک مسلمان دست بزند؛ لیکن گاندی در دوازده سالگی تصمیم خود را گرفته بود. با خود عهد می‌کرد که این گناه را از دامن وجدان هند بزداید. در نظر داشت که به کمک برادران «مطرود» خود بشتابد. هرگز فکر و روح او به قدر آن موقعی که در خدمت مطرودین گام برمی‌دارد احساس آزادی نمی‌کند. تنها با همین یک واقعیت می‌توان دراین‌باره قضاوت کرد که اگر به گاندی ثابت شده بود اعتقاد به «نجسی» یکی از اصول دین هندو است او حاضر بود حتی مذهبش را فدا کند؛ و در نظر او تنها همین یک ظلم تمام مظالمی را که هندیان از آن رنج می‌برند توجیه می‌کند." (همان: ۹۶-۹۵) گاندی با توجه به پدیده‌ی ناپاک‌سازی بخشی از مردم هند، به‌درستی می‌گفت که "هند مقصر است و کاری سیاه‌تر از کار او از انگلستان سر نزده است. اولین تکلیف آدمی حمایت از ضعفا و جریحه‌دار نکردن یک وجدان بشری است. مادام که خویشتن را از این گناهان پاک نکرده‌ایم ارزشی بیش از وحشیان نداریم. سواراج [استقلال داخلی] باید سلطنت عدل و انصاف بر سراسر زمین باشد." (همان: ۹۷-۹۶) گاندی به‌جای ترک هندوئیسم در جهت اصلاح آن گام برداشت تا این‌لکّه‌ی ننگ را از دامن دین بزداید. "بی‌صبری او که به وی اجازه نمی‌دهد دست روی دست بگذارد و به انتظار بنشیند تا طبقات ممتاز، خود در مقام جبران بی‌عدالتی خویش برآیند، او را به اردوگاه مطرودین سوق می‌دهد، ناچار در رأس ایشان قرار می‌گیرد و می‌کوشد تا آنان‌را متشکل سازد. همراه ایشان به بررسی طرق عمل می‌پردازد. چه می‌توانند کرد؟ آیا از دولت هند استمداد کنند؟ چنین کاری فقط تغییر شکل بردگی خواهد بود. مذهب هندوئیسم را به دور اندازد؟ ـ (چنین جرأتی از یک هندوی مؤمن جای تأمل است!) ـ مسیحی و یا مسلمان شود؟ واقعاً اگر مسئله‌ی نجسی از مذهب هندوئیسم غیرقابل تفکیک می‌بود امکان داشت که گاندی دراین‌باره بیندیشد. لیکن او مطمئن است که این مسئله جز یک زائده‌ی ناسالم چیزی نیست، و باید آنرا بیرون آورد." (همان: ۹۷) او راه را در مشارکت سیاسی متحوّل‌کننده پیدا می‌کند: از «نجس‌ها» می‌خواهد که در نهضت عدم‌خشونت شرکت کنند و از این طریق با مشارکت در کنشی سیاسی، تطهیر شوند و به جزء جدایی‌ناپذیر جامعه‌ی هند بدل گردند. "بهتر آن‌که (تنها راهی که در پیش پای ایشان باز است) به نهضت عدم همکاری هندی ـ که نخستین شرط آن، اتحاد طبقات

است- بپیوندند. عدم همکاری واقعی یک عمل مذهبی تطهیر است و هیچ‌کس در صورت طرد طبقه‌ی «نجس‌ها» نمی‌تواند در آن شرکت جوید، و الا مرتکب گناهی بزرگ شده است. بدین طریق گاندی موفق می‌شود که مذهب و میهن و بشریت را با هم موافق سازد." (همان: ۹۸) نهضت تطهیر «نجس‌ها» به جریانی اجتماعی در هند بدل شد و وجدان‌ها را بیدار کرد. رویدادهایی شگفت‌انگیز رخ داد: یک ملّت از یک گناه بزرگ توبه کرد و پشیمانی‌ای عمومی به جریان افتاد. (همان: ۹۹) گاندی توجه مشابهی به وضع زنان در هند نشان داد و کوشید وضعیت اجتماعی زنان را ارتقا دهد و در برابر ستمی که به زنان می‌شود ایستادگی نماید. گاندی می‌گوید: "این نیز یکی از زخمهای ملت هند است که از جراحت «نجس‌بازی» دردناک‌تر است، لیکن بگفته می‌افزاید که تمام دنیا از این زخم رنج می‌برند، و این درد جنبه‌ی عمومی دارد." (همان: ۱۰۰-۹۹) گاندی همچون مورد «نجس‌ها» از زنان می‌خواهد که خود برای تحول وضعیت‌شان پیش‌قدم شوند: "اول خطاب به زنان، به ایشان توصیه می‌کند که دیگر خود را به نظر شیء شهوت‌آوری برای مردان ننگرند تا احترام خود را به آنان تحمیل کنند. با عزم و اراده در زندگی اجتماعی شرکت جویند، و زیانها و مخاطرات آنرا بجان بخرند. زنان باید نه تنها با دورانداختن و سوزاندن منسوجات خارجی از تجمل چشم بپوشند بلکه باید در همه‌ی رنجها و زخمهای مردان سهیم گردند." (همان: ۱۰۰) گاندی می‌کوشد کرامت انسانی را به ضعیف‌ترین زنان ـ همان‌ها که او آن‌ها را "خواهران سقوط کرده‌ی ما" می‌خواند ـ بازگرداند. (همان: ۱۰۰ و ۱۰۱)

گاندی در اوج حرکت سیاسی‌اش، خودسازی را فراموش نمی‌کند و وقتی‌که "کنگره ملی سرتاسر هندوستان اختیار مطلق به او می‌دهد" خطر غرور را حس می‌کند. رولان می‌گوید که گاندی این خطر را حس می‌کند و به مهار آن می‌پردازد؛ چیزی که در رفتار و عملکرد بسیاری از رهبران سیاسی پیروز کم‌تر دیده می‌شود. "هرگز بر جبین او نشانی از غرور دیده نمی‌شود و در قلب او اثری از تفرعن نیست." (همان: ۱۰۴) در نتیجه، "او هیچ نوع زورگوئی و استبداد را ولو برای یک منظور موجه اجازه نمی‌دهد." (همان: ۱۰۵) گاندی هر بار آماده است به زندان بیفتد اما باز هم "صلح، عدم زور و تحمل رنج تنها رسالتی است که از زندان می‌آید. مردم این رسالت را پذیرفته‌اند. این شعار از یکسر کشور به سر دیگر منتقل شده‌است." (همان: ۱۶۰) گاندی این بار به شش سال زندان محکوم می‌شود اما "حکم صادره در احمدآباد از طرف ملت هند با سکوتی مذهبی شنیده شد. هزاران هندی با شعف و نشاطی آرام خویشتن را داوطلبانه بزندان انداختند." (همان: ۱۶۰) به قول رولان "اصل «عدم‌زور» ما سخت‌ترین مبارزه‌ها است. راه صلح از راه ضعف جدا است [...] صلح‌طلبی با عجز و ناله برای صلح مهلک است: در واقع بزدلی و بی‌ایمانی است. آنها که ایمان ندارند و یا می‌ترسند کنار بروند! راه صلح راه خود را فدا کردن است! این درس گاندی است." (همان: ۱۷۳)

خواست رهایی انسان‌ها در نظر گاندی لازمه‌ی حضور و فعالیت سیاسی است. پس در برابر مخالفت‌ها و نقدهای رابیند رانات تاگور شاعر و فرزانه‌ی هندی می‌گوید: "اگر بنظر می‌رسد که من در سیاست شرکت جسته‌ام فقط برای اینست که امروز، سیاست ما را، همچون ماری در حلقه‌های چنبر خود می‌فشارد و به هیچ تدبیری نمی‌توان از بند آن نجات یافت. بنابراین من می‌خواهم بوسیله‌ی مار نبرد کنم ... من سعی می‌کنم مذهب را با سیاست بیامیزم." (همان: ۱۰۸) گاندی با مثبت‌اندیشی همه‌جانبه‌ی تاگور نیز به مخالفت می‌پردازد و در مقابل انتقادات تاگور صراحتاً مبنایی دینی برای اصل عدم‌همکاری خود ارائه می‌کند: "لزوم طرد و نفی کم از لزوم قبول نیست؛ چه، کوشش و تلاش آدمی از این دو عامل ترکیب یافته است. حرف نهائی «اوپانیشادها» یک کلمه‌ی منفی است و تعریف «برهمن» از زبان مؤلفان «اوپانیشادها» کلمه‌ی نتی (Neti) است (یعنی این نه!)" (همان: ۱۱۰). گاندی "توسل به زور را محکوم می‌کرد لیکن اصل «عدم زور» او از تمام زورها انقلابی‌تر بود" (همان: ۱۵۲) لذا از نظر گاندی آشتی و صلح کل، همکاری با شر است. گاندی خواهان جدایی

بشریت نیست اما به پذیرش سلطه نه می‌گوید و مشخصاً در برابر سلطه‌گری غربیان و تمدن غربی می‌ایستد: "من خواستار این نیستم که خانه‌ام از هر طرف بسته شود و پنجره‌های آنرا کور کنند. من می‌خواهم که نسیم فرهنگ و تمدن کلیه‌ی کشورها آزادانه از میان خانه‌ی من جریان داشته باشد لیکن هرگز نمی‌گذارم که این باد مرا با خود ببرد. مذهب من مذهب حبس و زندان نیست. در مذهب من برای ناچیزترین مخلوقات خدا نیز جائی پیدا می‌شود. اما مذهب من بروی تفرعن بیشرمانه‌ی نژاد و دین و رنگ بسته است." (همان: ۱۱۵)

میراث دینی و معنوی هند در گاندی احیا می‌گردد و یک حرکت اجتماعی رهایی‌بخش را به پیروزی می‌رساند و پیام انسانی و معنوی‌اش مرزهای هند را در می‌نوردد و جهانیان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. گاندی متفکری دینی و رهبری معنوی است که یکی از بزرگ‌ترین جنبش‌های انقلابی قرن بیستم را از طریقی صلح‌آمیز به پیروزی می‌رساند. در عصر خویش "او پیشوای مذهبی و برترین مقام معنوی هند است." (همان: ۱۹۰) گاندی در حالی که هستی و زندگی‌اش را برای حفاظت و تحقّق صلح و رهایی ملّت هند سپری می‌کند، با سلاح نفرت و خشونت، بار هستی را بر زمین می‌گذارد.

۲) مارتین لوتر کینگ

رهبر دینی بزرگ دیگری که در جهان معاصر یک جنبش اجتماعی سیاسی رهایی‌بخش را از مجرای مطالبه‌ی پیگیر صلح و عدم‌خشونت دنبال کرده است، یک سیاه‌پوست امریکایی مارتین لوتر کینگ (کوچک) است. کینگ پسر متولد ۱۵ ژانویه‌ی ۱۹۲۹، "عملاً در کلیسای اِبنزر در آتلانتای ایالت جورجیا" بالید. (King, 1999: 7) او پسر یک کشیش بود و دائماً با کلیسا سروکار داشت و آموزه‌های مسیحی را می‌شنید و در جهانی مسیحی رشد کرد. (Ibid.: 88) خانواده‌اش در محله‌ی سیاهان می‌زیستند؛ در عصری که تبعیض نژادی در امریکا به‌نحو بسیار نیرومند و ساختاری اعمال می‌شد. پدر تأثیری اساسی بر فرزند داشت، به‌طوری‌که گفته می‌شود "در جهان مارتین پدر پادشاه بود" (Ibid.: 90) و پدر می‌خواست که مارتین همچون او کشیش شود و این خواست "به‌ندرت از ذهن" مارتین دور می‌شد. (Ibid.)مارتین بعدها به کالج رفت و در آن تحت تأثیر دکتر بنجامین ای. میز قرار گرفت. سخنان میز در جان او می‌نشست: "او اغلب درباره‌ی قدرت رهایی‌بخش عشق وعظ می‌کرد." (Ibid.: 92) کینگ به‌واسطه‌ی میز با افکار و جنبش گاندی آشنا شد و کتاب نافرمانی مدنی هنری دیوید تورئو را خواند. "کینگ بعدها به‌یاد آورد که «فکر ردکردنِ همکاری با یک نظام شر او را مسحور کرده بود»." (Ibid.: 93) کینگ لیسانس جامعه‌شناسی گرفت و رسماً عهد جدید، عهد عتیق، اخلاق، فلسفه‌ی اجتماعی، فلسفه‌ی دین، و نقد عهدین را مطالعه کرد و از یک متألّه مسیحی به نام والتر راشنباخ به‌شدّت متأثّر شد. (Ibid.: 94) راشنباخ تأکید داشت که مسیحیان باید در جهت بازسازی جامعه‌ای برابرتر عمل کنند. او انجیل اجتماعی را مطرح کرد. راشنباخ علایق متافیزیکی را کنار گذاشت و به اخلاق اجتماعی مسیحیت پرداخت. (Ibid.) کینگ از راشنباخ آموخت که انجیل باید هم به بدن بپردازد و هم به روح. (Ibid.) راشنباخ راه عدالت اجتماعی را به او نشان داد. (Ibid.)

کینگ آثار مارکس را خواند و به نقد مارکسیسم پرداخت. محورهای نقد او به مارکسیسم عبارت بودند از: ۱) تفسیر دنیوی از تاریخ؛ ۲) نسبی‌گرایی اخلاقی مارکسیسم؛ ۳) تمامیت‌گرایی مارکسیسم.(Ibid.) او همچنین جدایی هدف و وسیله را در مارکسیسم مورد نقد قرار داد. از نظر وی "اهداف سازنده هرگز نمی‌توانند به وسایل مخرّب، توجیه اخلاقی مطلقی ببخشند زیرا در تحلیل نهایی، هدف در وسیله از پیش موجود است." (Ibid: 94-95) با این حال، کینگ در مارکسیسم عناصر برانگیزاننده‌ای نیز یافت؛ به‌ویژه نقد مارکسیسم به نابرابری اقتصادی و علاقه‌ای که در آن به عدالت اجتماعی ابراز می شد، مورد توجه کینگ قرار گرفت. تأکید مارکسیسم

بر "جامعه‌ی بی‌طبقه" او را جذب کرد؛ اگرچه کینگ دریافت که خود مارکسیسم نیز اَشکال جدید و خاصی از بی‌عدالتی را پدید آورده است.:Ibid) (95 کینگ با توجه به کمونیسم، به نقد مسیحیت پرداخت و گفت که اگر کمونیسم پیشرفتی کرده است بدان خاطر است که "مسیحیت به‌قدر کافی مسیحی نبوده است." (.Ibid) کینگ برای شرکت در کلاس‌های فلسفه به ایالت فیلادلفیا سفر کرد و آثار فیلسوفان متعدد از قبیل افلاطون، ارسطو، بنتام، روسو، هابز، لاک، میل، و نیچه را خواند. کینگ وعظ موردکای یات یانسون را درباره‌ی زندگی و تفکر مهاتما گاندی شنید و تحت تأثیر این وعظ، نیم‌دوجین کتاب درباره‌ی زندگی و آثار گاندی خرید. یانسون امریکایی‌های آفریقایی‌تبار را به مطالعه‌ی افکار و زندگی گاندی تشویق کرده بود، چون او "بین وضعیت سیاهان در ایالات متحده و تقلّای مردم هند علیه بریتانیا" نوعی قرابت می‌دید. (.Ibid) او می‌گفت نه کمونیسم بلکه نظریه‌ها و فنون گاندی، مناسب وضع و حال سیاهان امریکا است. (.Ibid) کینگ مجذوب نهضت نمک گاندی و نحوه‌ی استفاده‌ی او از روزه‌داری شد. (.Ibid) "ساتیاگراهای نمک به‌نحو مثبتی حق هندیان را برای منابع خودشان و ثمرات کارشان منتقل کرد و روزه‌داری اثری بالقوّه استثنایی برای تماس با قلب‌ها داشت. او هرچه بیش‌تر از گاندی شنید کمتر در اعتبار فلسفه‌ی مبتنی بر عشق شک کرد." (Ibid: 95-96)

گاندی کمک کرد تا او دوباره مسیح را کشف کند. پیش از آشنایی با گاندی کینگ فکر می‌کرد که "اخلاق عیسی‌مسیح فقط در روابط فردی مؤثّر است" (Ibid: 96). مفاهیم گاندی برای مارتین لوتر کینگ معنایی دینی داشت. با گاندی، کینگ راهی را آغاز کرد که آن را "اودیسه‌ای فکری به عدم‌خشونت" نامید. (.Ibid) کینگ همچنین کتاب انسان اخلاقی و جامعه‌ی غیراخلاقی راینولد نیبور را خواند که می‌گفت "بین مقاومت خشن و غیرخشن

گاندی یک حرکت اجتماعی رهایی‌بخش را به پیروزی می‌رساند و پیام انسانی و معنوی‌اش مرزهای هند را در می‌نوردد و جهانیان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. گاندی متفکری دینی و رهبری معنوی است که یکی از بزرگ‌ترین جنبش‌های انقلابی قرن بیستم را از طریقی صلح‌آمیز به پیروزی می‌رساند.

در زمانی که مالکوم ایکس رهبر سیاهان مسلمان امریکا از دین سرخ و انقلابی سخن می‌گفت، مارتین لوتر کینگ به مظهری برای دین سبز در امریکا بدل شد. او نیز همچون گاندی در راه آرمان خویش جان‌برکف رفت و رنج خویش را در ازای رشد و تعالی مخالفانش و رهایی مردمش به جان خرید و قربانی خشونت مخالفانش شد.

موسی صدر در قبال مردم غیردین‌دار نیز برادرانه و مسؤولانه رفتار می‌کرد. در سطح داخلی، در لبنان، کوشید فضای صلح‌طلبانه‌ای فراهم کند و جنگ‌های داخلی پایان یابد و آشتی ملی برقرار شود. او از نظر سیاسی به فعالیت‌های مدنی اهمیت بسیاری می‌داد و می‌کوشید مردمان را تا حدِّ شهروند ارتقا دهد و امکان مشارکت سیاسی آنان را فراهم سازد.

تفاوتی اخلاقی وجود ندارد" (Ibid: 97). نیبور می‌گفت آن‌ها فقط در درجه متفاوت‌اند نه در نوع. سپس حتی ادّعا کرد که مقاومت غیرخشونت‌آمیز غیرمسؤولانه است زیرا معلوم نیست که موفقیت‌آمیز خواهد بود یا نه و آیا از استبداد تمامیت‌خواه جلوگیری خواهد کرد یا نه. (.Ibid) پس از شکل‌گیری فاشیسم، نیبور صلح‌گرایی را رد کرد و از شرِّ انسانی سخن گفت و نیک‌بنیادی بشر را به پرسش کشید و مورد تردید قرار داد.

کینگ پاسخ به نیبور را در گاندی یافت. گاندی معتقد به تسلیم به شر نبود بلکه ملتزم به مخالفت با آن بود. به‌علاوه، از سلاحی واقعی ـ سلاح عدم‌خشونت ـ سخن می‌گفت. (.Ibid) کینگ واقع‌بینی نیبور را درباره‌ی شر و ضرورت جنگ با آن را پذیرفت(.Ibid) اما برداشت او را درباره‌ی مقاومت غیرخشونت‌آمیز به‌عنوان حرکتی منفعلانه، نوعی بدفهمی تشخیص داد. (Ibid: 98) کینگ همچنین از هگل تأثیر پذیرفت و از او آموخت که رشد از طریق تقلّا و درد حاصل می‌شود (Ibid: 100)؛ این درکی از مفهوم فرایند دیالکتیک بود. تصور هگل در باب این‌که "حقیقت کل است" کینگ را به ضرورت حل همه‌ی تضادها نایل کرد و او را به فکر تلفیق (سنتز) انداخت. (Ibid: 100) کینگ تز دکترای خود را در الاهیات درباره‌ی پل تیلیش نوشت. موضوع رساله‌ی او "تضاد الاهیاتی بین دیدگاه‌های تیلیش و هنری وایمن در باب سرشت خدا" بود. (:Ibid 102)

تا این‌جا کوشیدم نشان دهم که مارتین لوتر کینگ پیش و بیش از این‌که فعّالی سیاسی باشد، متفکّری دینی بود. پس از دریافت دکترای الاهیات بود که کینگ مسؤولیت کشیشی را به‌عهده گرفت و عملاً درگیر مسؤولیت اجتماعی شد. شخصیت و عملکرد کینگ به‌عنوان رهبر حرکت رهایی‌بخش غیرخشونت‌آمیز سیاه‌پوستان امریکا کم‌وبیش شناخته شده است لذا من در این‌جا مایلم قدری درباره‌ی اندیشه‌ی دینی‌اش که مقوّم حرکت اجتماعی وی بود، توضیح بدهم.

برای کینگ جنبش اجتماعی مبتنی بر عدم‌خشونت ، پایه‌ای دینی داشت که بنیاداً صلح‌آمیز بود و نه‌تنها خواهان حذف طرف مقابل نبود بلکه هدف آن ارتقا و تعالی‌اش بود: "درست است که این روش غیرتهاجمی و انفعالی است بدین معنا که مقاومت‌کننده‌ی متکی بر عدم‌خشونت، از تهاجم فیزیکی در برابر مخالفان‌شان استفاده نمی‌کند. اما در عین حال ذهن و عواطف‌اش فعّال‌اند؛ فعّالانه کوشیدن برای متقاعد کردن مخالف به‌منظور تغییر راهش و متقاعد کردن او که برخطا است و بالا کشیدن او به سطحی عالی‌تر از وجود. این روش به‌لحاظ فیزیکی غیرتهاجمی است امّا به‌لحاظ معنوی تهاجمی است." (King quoted in Ibid.: 244) کینگ در جنبش عدم‌خشونت جهت‌گیری‌ای مسیحایی می‌دید: "عدم‌خشونت التزام مطلق به راه عشق است. [...] عالی‌ترین تجلی عشق رنج خویشتن است. عدم‌خشونت ارزش خلاقانه‌ی رنج را تشخیص می‌دهد. رنج راه و روش حقیقی صلیب است." (Ibid: 246)

مارتین لوتر کینگ براساس اندیشه‌ای دینی، برای حرکت اجتماعی و سیاسی غیرخشونت‌آمیز سیاهان مبانی نظری خاصّی پرورد. او معتقد بود که "دوگانگی غایی بین نظریه و کنش وجود ندارد. آن‌ها دو روی یک سکه‌اند. کنش بدون نظریه بی‌هدف و ناموجّه است. نظریه بدون کنش انتزاعی تهی و بی‌معنا است؛ [پیش از کنش]، آدمی می‌بایست در مأمن نظریه اقامت کند." (.Ibid) مبانی فکری او برای نهضتش چنین بود:

"الف) جهان اخلاقی، واحد است و قواعد اخلاقی افراد، گروه‌ها و ملل باید یکسان باشد؛

ب) اهداف و وسایل باید همساز باشند (ضعف کمونیسم). نهضت ما کمونیستی نیست؛

ج) فرد الزامیِ اخلاقی برای مقاومت در برابر شر دارد. تحریم کردن ، عدم همکاری با شر است؛

د) اقناع نهایتاً مؤثّرتر از اجبار است. هدف عدم‌خشونت کسب پیروزی در موقعیت تضاد است، [و پیروزی یعنی] متقاعد کردن مخالف نه غلبه بر او؛

ه) همه‌ی انسان‌ها بالقوگی‌ای برای خیر دارند. آدمیان اجازه می‌دهند وجدان‌شان بخوابد. مقاومت‌کننده‌ی متکی بر عدم‌خشونت خالق تنشی سازنده است؛

و) کل واقعیت کاملاً وابسته به بنیاد اخلاقی است و لذا عدالت نهایتاً پیروز خواهد شد." (Ibid.: 247)

بنابراین، در نهضت رهایی‌بخش مارتین لوتر کینگ صلح نه یک آرمان بلکه مبنای حرکت و نقطه‌ی عزیمت است. چنین صلحی امّا صلحی در درون کشمکش و تضاد است و هدایت‌کننده‌ی مقابله با شرِّ انسانی و اجتماعی است. صلح در این‌جا ریشه در نوعی خودسازی دارد و معطوف به اعتلا و ارتقای مخالف و دشمن و حاوی رنج برای خویشتن است. حرکت صلح‌آمیز، صلیب خویش بر دوش گرفتن است تا مخالف و دشمن به مقام والای انسانیّت ارتقا یابد: "در مرکز عدم‌خشونت اصل عشق قرار می‌گیرد. عشق همیشه آرمان تنظیم‌کننده در این فن، در روش عدم‌خشونت است. این نقطه‌ای است که در آن مقاومت‌کننده‌ی متکی بر عدم‌خشونت ، عشق را و عیسی‌مسیح نجات‌بخش را دنبال می‌کند زیرا این اخلاق عشق است که در مرکز ایمان مسیحی قرار می‌گیرد و این به‌منزله‌ی آرمان تنظیم‌کننده برای هر حرکت و یا برای هر تقلّا در جهت تغییر شرایط جامعه قرار می‌گیرد." (Ibid.: 260) کینگ لازم می‌بیند یادآوری کند که مراد او از عشق نه eros و نه philia بلکه agape است و آگاپه "خیرخواهی برای همه‌ی انسان‌ها است. آگاپه در جست‌وجوی چیزی متقابل نیست. عشقی رهایی‌بخش است. آگاپه عشق خدا است که در درون انسان عمل می‌کند. [...] آگاپه عشقی است که در عین تنفّر از کردار شریرانه، به شخصی که کرداری شریرانه انجام می‌دهد نیز معطوف می‌شود. این نوعی از عشق است که می‌تواند رهایی ببخشد. آگاپه عشقی تحوّل‌آفرین است. این نوعی از عشق است که ما درباره‌ی آن سخن می‌گوییم. [...] این عشقی است که می‌تواند افراد را تغییر دهد. می‌تواند ملت‌ها را تغییر دهد. می‌تواند شرایط را تغییر دهد." (Ibid.: 261)

در زمانی که مالکوم ایکس رهبر سیاهان مسلمان امریکا از دین سرخ و انقلابی سخن می‌گفت، مارتین لوتر کینگ به مظهری برای دین سبز در امریکا بدل شد. او نیز همچون گاندی در راه آرمان خویش جان بر کف رفت و رنج خویش را در ازای رشد و تعالی مخالفانش و رهایی مردمش به جان خرید و قربانی خشونت مخالفانش شد. او به‌درستی صلیبش را با خود حمل کرد و مسیحاوار بر روی صلیبی که برگزیده بود، شهید شد.

موسی صدر فرزند آیت‌الله صدرالدین صدر ـ یک مرجع تقلید شیعی پیش از مرجعیت آیت‌الله بروجردی ـ نیز راه مشابهی را در عالم اسلام دنبال کرد و سرنوشت مشابهی داشت. اندیشه و عمل دینی در قرن بیستم ثمرات درخشانی داشت که کمتر دیده شده‌اند.

۳) موسی صدر

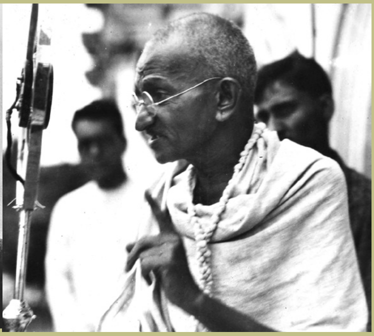
اگر جهان اسلام در قرن بیستم فقط یک موسی صدر آفریده باشد، مسلمانان معاصر می‌توانند به‌خود ببالند. قبل از این‌که از موسی صدر سخن بگویم، مایلم فرازهایی از گاندی و کینگ درباره‌ی اسلام بیاورم.

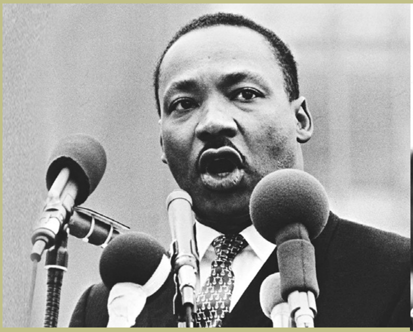
این‌گونه سخنان مرا بی‌درنگ به یاد محتوای سخنرانی موسی صدر در کلیسا می‌اندازد: "ادیان یکی بودند، زیرا نقطه‌ی آغاز همه‌ی آنها، یعنی خدا، یکیست؛ و هدف آنها، یعنی انسان، یکیست؛ و بستر تحولات آنها، یعنی جهان هستی، یکیست! و چون هدف را فراموش کردیم و از خدمت انسان دور شدیم، خدا هم ما را به حال خود گذاشت و از ما دور شد و ما به راههای گوناگون رفتیم و به پاره‌های مختلف بدل گشتیم و در پی خدمت به منافع خاص خود برآمدیم و معبودهای دیگر، غیرخدا، را برگزیدیم و انسان را به نابودی کشاندیم. اینک به راه درست و انسان رنجدیده بازگردیم، تا از عذاب الهی نجات یابیم. برای خدمت به انسانِ مستضعفِ روی‌به‌نابودی گردِ هم آییم، تا در همه چیز و در مورد خدا یکی شویم، و تا ادیان همچنان یکی باشند." (صدر، ۱۳۸۴: ۱۵)

قاب ۲: دیدگاه گاندی و کینگ درباره‌ی ادیان بزرگ جهان و مشخصاً اسلام

گاندی درباره‌ی اسلام و الله در سال ۱۹۳۸ در کالج اسلامی پیشاور گفت: "گفته شده است که اسلام به برادری انسان معتقد است. به من اجازه خواهید داد خاطرنشان کنم که این برادری فقط برادری مسلمانان نیست بلکه برادری‌ای عام است و این مرا به دومین امر ضروری تعلیم عدم‌خشونت نایل می‌سازد. ما نباید به عدم‌خشونت به‌مثابه یک خط مشی معتقد باشیم بلکه باید به‌عنوان لازمه‌ی ایمان بدان معتقد باشیم. اللهِ اسلام همان خدای مسیحیان و ایشوارای هندوها است. همان‌طور که در هندوئیسم نام‌های متعدّدی برای خدا وجود دارد، در اسلام نیز نام‌های متعدّدی برای خدا هست. نام‌ها معرف و مشخص‌کننده‌ی فردیت نیستند بلکه صفات‌اند و انسان حقیر کوشیده است به‌شیوه‌ی پیش‌پاافتاده‌اش خدای متعال را با دادن صفاتی به او توصیف کند؛ گرچه او مافوق همه‌ی صفات است. غیرقابل‌وصف، غیرقابل‌درک، و غیرقابل‌سنجش است. ایمان زنده به این خدا به‌معنای پذیرش برادری نوع بشر است. همچنین به‌معنای احترام به همه‌ی ادیان است. اگر اسلام برای شما عزیز است، هندوئیسم برای من عزیز است و مسیحیت برای مسیحیان عزیز است. اعتقاد ورزیدن به این‌که دین شما برتر از ادیان دیگر است و این‌که شما در مطالبه‌ی گرویدن دیگران به دین‌تان محق باشید، اوج عدم تساهل خواهد بود ـ و عدم تساهل نوعی خشونت است." (Ibid: 322)

مارتین لوتر کینگ نیز درکی مشابه از ادیان بزرگ جهان دارد: "وقتی من از عشق سخن می‌گویم از پاسخی احساساتی و ضعیف سخن نمی‌گویم. من از نیرویی که فقط عاطفی است سخن نمی‌گویم. من از نیرویی سخن می‌گویم که همه‌ی ادیان بزرگ آن را همچون اصل برتر وحدت‌بخش زندگی تلقی کرده‌اند. عشق یک‌جور کلیدی است که دری را که به واقعیت غایی می‌رسد می‌گشاید. این اعتقادِ هندو ـ مسلم ـ مسیحی ـ یهودی ـ بودایی درباره‌ی واقعیت غایی، به‌نحو زیبایی در نامه‌ی اوّل قدّیس یوحنا خلاصه شده است: «بگذارید به یک‌دیگر محبّت کنیم؛ زیرا محبّت خدا است و هر که محبّت می‌کند از خدا زاده شده است و خدا را می‌شناسد." (Ibid.: 263)





از نظر موسی صدر انسان هم سرمایه است و هم غایت؛ صرف‌نظر از هر صفتی که دارد: "اگر کشورهای دیگر، پس از انسان، سرمایه‌های دیگری دارند، سرمایه‌ی ما در لبنان، پس از انسان، باز همان انسان است. از این‌رو، تلاش ما در لبنان، از عبادتگاهها تا دانشگاهها و دیگر مراکز، باید صرفِ صیانت از انسان لبنان، همه‌ی انسانها و همه‌ی ابعادِ انسان در مناطقِ مختلفِ لبنان گردد." (همان: ۲۱) او با آن‌که یک روحانی شیعی بود، نگرشی عام‌گرایانه داشت و از اشکال مَختلف خاص‌گرایی بری بود: "تأکید فوق‌العاده امام بر «انسان»، به‌طور ضمنی، نفی «طایفه‌گراییِ سیاسی» در لبنان و در میان ساکنان یک میهن واحد را القا می‌کرد." (خضر، ۱۳۸۵: ۵؛ نیز مراجعه شود به یزدی، ۱۳۸۶: ۱۱)

براساس چنین بینشی است که او خواهان مدخلیّت اجتماعی دین است و به عالمان دینی تذکّر می‌دهد که می‌بایست در کنار مردم قرار بگیرند و به نیازهای مردم پاسخ دهند: "بر علمای دین ضروری است که به خود تکانی بدهند و از خود طاغی نسازند تا نسخه‌ی دوم حکام شوند یا عظمت و افتخارات آنان و سیاستمداران را جاوادانه کنند؛ زیرا بشر از این حکام و بزرگی‌ها و افتخاراتشان خسته شده است و از این بزرگانِ دربان‌ها، سازمان‌ها، ماشین‌ها و کاخ‌ها در عذاب است." (صدر، ۱۳۹۱: ۱۳۷) آگاپه‌ای که کینگ از آن سخن می‌گفت از زبان موسی صدر با واژه‌ی مهرورزی بازگویی می‌شود: "بشر کسی را می‌خواهد که به او مهر ورزد، قلبش را لمس کند، عرقش را خشک کند و با او زندگی کند. اگر برای خودمان، یعنی علمای دین محیطهایی مثل محیطهای اهل دنیا ساختیم، آخرین امیدِ آینده را نابود کرده‌ایم؛ آخرین امیدِ باقی‌مانده از زندگی ملت‌ها. باید دست مردم را در سختی‌ها بگیریم و هدایت کنیم." (همان: ۱۳۷) ایمان و شفقت به خلق در اندیشه و عمل موسی صدر پیوندی جدایی‌ناپذیر دارند. چنین نگرشی، مدخلیت اجتماعی دین را لازمه‌ی حیات و تفکّر دینی می‌داند و آن را به عنصری ضروری در نگرش و زندگی دینی بدل می‌سازد: "ایمان مفهومی تجریدی و جدا از تلاش‌ها و فعالیت‌های زندگی نیست. ایمان دو بعد دارد. بعدی خدایی آسمانی و غیبی. این بعد جایگاه آدمی را در هستی مشخص می‌کند و اراده و آرزو و خواسته و اعتماد و اخلاص برای آدمی می‌آورد اما بعد دیگرِ ایمان رو به سوی انسان در زمین و حیات و واقعیت خارجی او دارد. پیوند مؤمن با دیگر آدمیان، پیوندی کاملاً ارگانیک است. همه ادیان از زبان انبیا تأکید کرده‌اند که جدایی میان ایمان و اهتمام به امور مردمان ناممکن است. قرآن کریم نیز کسی را که از طعام یتیم بازمی‌دارد و بر اطعام مسکین تشویق نمی‌کند، تکذیب‌کننده دین می‌شمارد. به دیگر سخن اهتمام به امور محرومین جزء اساسی التزام عالِم دین به دین است." (صدر، ۱۳۸۵: ۷) از نظر صدر "همه‌ی پیامبران، کسانی که فریادشان خدای واحد و اَحد بود، همیشه در میان عده‌ی زیادی مستضعف بودند. آنان در کنار مستضعفان ایستادند، نه به دلیل کینه‌توزی نسبت به قدرتمندان، زیرا عقده‌ای در کار نیست، بلکه به سبب بیزاری از ظلم." (صدر، ۱۳۹۱: ۱۸۴)

پیامبران با اَشکال سه‌گانه‌ی ستم ـ استعمار، استثمار، و استحمار ـ مبارزه می‌کنند و سرانجام ستم شکست می‌خورد اما ستم جامه‌ی نو بر تن می‌کند و گاه در جامه‌ی دین و انبیا ظاهر می‌شود. موسی صدر بر مبنای چنین بحثی، باب نقدی ریشه‌ای بر دین را می‌گشاید: "ستمکار جامه‌ی نو بر تن می‌کند؛ جامه‌ی انبیا و لباس دین. به دعوت جدید فرامی‌خواند و شعار دفاع از مصلحت مردم را سر می‌دهد. اعلام می‌کند که در کنار مستضعفان است. مستضعفان می‌بینند ستم از درون خودشان پا گرفته است؛ غصب، استبداد، استعمار، استثمار و استحمار از دورن خودشان است و در این هنگام نبردی دیگر آغاز می‌شود. بدین گونه این نبرد از ازل تا ابد پاینده است." (همان: ۱۸۴) بنابراین، از نظر موسی صدر دین می‌تواند به عاملی ضدِّانسانی بدل شود و در خدمت اقطاب قدرت قرار گیرد و کارکردی محافظه‌کارانه و توجیه‌گرانه را برعهده بگیرد: "تفسیر ما از پدیده‌ی پنهان شدن طاغوت‌ها زیر لباس دین و تلاش آن‌ها برای جلب حمایت روحانیان دینیِ منحرف این‌است که

خدایان زمینی ـ که با دین جنگیده‌اند و دین نیز با آنها مبارزه کرده است ـ وقتی که احساس کردند در معرض فروپاشی‌اند، دریافتند که تأمین حاکمیت و ستمگری و مطامع ایشان در صورتی امکان‌پذیر است که لباسشان را عوض کنند و لباس دین بپوشند." (صدر، ۱۳۸۴: ۱۱۱) این‌جا است که موسی صدر می‌گوید ما برای این‌که دین دوباره آلت فعل صاحبان قدرت نشود نیاز به ضمانت داریم: "نیاز به ضمانت داریم تا این گرفتاریها و مصیبتها تکرار نشوند و دوباره از دین سوءِاستفاده نشود یا، به تعبیر برخی از کسانی که نگرانی دارند، که من نیز از آنان هستم، نیازمند ضامنی هستیم تا فئودالیسم دینی جانشین فئودالیسم سیاسی نشود. ما نیاز به یک ضمانت داریم و باید این ضمانت، یک ضمانت دینی باشد." (همان: ۱۱۲) نقد بنیادی و بسیار مهم دیگری که موسی صدر به‌درستی به اسلام محقَّق و موجود وارد می‌کند این است که می‌گوید در تاریخ اسلام بین عقیده و عبادت از یک سو و عمل از سوی دیگر جدایی پدید آمده است: "این نوع عقیده‌ی اسلامی، مجرد از نتایج اجتماعی، نزد اغلب مسلمانان به صورت احساسی ذهنی درآمده که نه بر زندگی آنان اثر می‌گذارد، نه بر رفتار فردی و اجتماعی آنان. این‌گونه عقاید، در تصورِ برخی مسلمان‌ها، با عبادت قرین شده است؛ آن‌هم برای تنظیم پیوند انسان و آفریدگارش و برای آسان کردن سفر مرگ و دیگر هیچ. [...] خداوند تنها در معابد و مساجد و در روزهای جمعه و ماه رمضان پرستش می‌شود و ایمان تنها در شرایط سخت و دشوار انسان بازتاب دارد؛ در هنگامِ مرض، ناکامی، شکست، فقر و پیری؛ نه در روزهای زندگی، دوران جوانی، تندرستی، پیروزی و کامیابی. درِ بازار، کارگاه، کارخانه، کشتزار و اداره و دیگر عرصه‌های زندگی بر روی ایمان بسته شده و خارج از دایره‌ی نفوذ آن‌است. کسانی که این بینش را پدید آوردند و داعیه‌دارِ آن بودند، برای خود محیطی می‌خواستند که ایمان و خداوند ناظر بر اعمال آنان نباشند." (صدر، ۱۳۹۱: ۲۳۶-۲۳۵) بدین ترتیب، اسلام بدل به دین مرگ و آخرت شده است و از دین زندگی بودن برکنار مانده است زیرا پیوند بین عقیده و عمل در تاریخ اسلام گسسته شده و عمل اسلامی نیز به عبادات تقلیل داده شده است. از نظر وی یکی از پیامدهای این "فاجعه"، گسست بین عدالت اجتماعی و بنیان دینی و ایمانی آن است: "جدایی اصلِ عدالتِ اقتصادی و اجتماعی از ایدئولوژیِ اسلامی، که خود گوشه‌ای از فاجعه‌ی جدایی عقیده از شریعت استِ و گروه‌های مختلفِ مسلمان آن را پذیرفته‌اند، باعث شده است که عدالت ژرفا، کلیّت و استمرارِ خود را از دست بدهد؛ به‌طوری‌که امروز عدالتِ اقتصادی و اجتماعی به‌صورت یک مسئله‌ی اجتماعی محضِ و موضوعِ سیاسیِ خالص درآمده است." (همان: ۲۳۵) از نظر موسی صدر "شمار آنان که در جامعه‌ی اسلامی از زندگیِ شرافتمندانه و از عدالت محروم‌اند، رو به فزونی است و احساس محرومیت آنان بر اثر ریخت و پاش‌ها و تظاهر به ثروتمندی و رفاه، عمق بیشتر می‌یابد." (همان: ۲۴۰)

صدر به نقش اجتماعی رهایی‌بخش و تعالی‌بخش دین عمیقاً باور داشت. به‌علاوه، محبت عمیقی که موسی صدر به مردم داشت، محبتی که از چشمه‌ی ایمان دینی و اعتقاد دینی سیراب می‌شد، او را در جهت محرومیت‌زدایی در لبنان برانگیخت: تأسیس هنرستان صنعتی جبل عامل که "اختصاص به یتیمان و محرومان داشت" یکی از اقدامات بسیار او بود. (محمودی، ۱۳۸۵: ۸) "افرادی در آن نگهداری می‌شدند که خانواده‌هایشان مورد حمله اسرائیل قرار گرفته و پدر و مادران خود را از دست داده بودند. این فرزندان از سن یازده تا پانزده و بیست‌سالگی در این مدرسه شبانه‌روزی، در هفت رشته مهم فنی مثل نجاری، آهنگری، جوشکاری، برق و الکترونیک، ماشین‌های کشاورزی و ... به‌طور مجانی تحصیل می‌کردند و پس از چهارسال وارد اجتماع و جذب بازار کار شده و حقوق قابل توجهی دریافت می‌کردند که بدان وسیله قدرت تشکیل خانواده را نیز می‌یافتند." (همان: ۸) تأسیس خانه‌های دختران (بیت الفتاه) برای نگه‌داری و آموزش دختران بی‌سرپرست و فقیر، دایر کردن "آموزشگاه پرستاری" و تأسیس مؤسسه‌ی قالیبافی تنها برخی از فعالیت‌های

موسی صدر در جهت محرومیت‌زدایی و توان‌بخشی مردم مستضعف لبنان بود. برای تأسیس مؤسسه‌ی قالیبافی، موسی صدر "به ایران سفر کرد و در شهر کاشان با قالیباف‌های ماهر و سابقه‌دار به تبادل نظر نشست و یکی از اساتید این صنعت را با خود به لبنان برده و وی را جهت آموزش زنان مدت چند سال در لبنان اقامت داد. با تشکیل کلاس‌های آموزش قالیبافی توسط وی بانوان بسیاری این صنعت را به‌خوبی یاد گرفتند، چنان‌که بعد از اندکی این مراکز آموزشی، یکی از مراکز سرنوشت‌ساز برای قشر بانوان و دیگر محرومان به حساب آمد و به خاطر همین اهمیت، زیر نظر شهید بزرگوار دکتر مصطفی چمران اداره می‌شد. بیش از ۳۰۰ دختر از منطقه جبل عامل در این مراکز آموزشی، مشغول یادگیری قالیبافی بودند. بعد از اتمام دوره لازم در آن مرکز، وسایل قالیبافی در اختیار آن‌ها گذاشته می‌شد و آنان در منزل خود به کار ادامه می‌دادند و در برابر، دستمزد دریافت می‌کردند. این قالی‌ها توسط مؤسسه در فروشگاه‌های مخصوص به فروش می‌رفت و با سود آن عملیات حیاتی در راه بهبودی اوضاع محرومان و بی‌سرپرستان انجام می‌گرفت." (همان: ۹) بدین ترتیب، صدر در عمل به آموزه‌های دینی، نهادسازی کرد.

آن‌چه گفته شد، فقط بخشی از فعالیت‌های موسی صدر را بیان می‌کند. او در دفاع از حقوق مردم شیعه رهبری تظاهرات سیاسی و برخی اعتصابات را به‌عهده گرفت. انواع فشارها و توطئه‌ها را تحمل کرد و یک‌بار نیز مورد سوءقصد قرار گرفت. (صدر، ۱۳۸۵: ۱۱)

در جهان اسلام امام موسی صدر از جمله کسانی بود که صلح و گفت‌وگوی بین انسان‌ها را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آرمان‌های بشری نظراً و عملاً دنبال کرد. موسی صدر اهل گفت‌وگو و مذاکره بود. او "نخستین روحانی مسلمان بود که به واتیکان سفر کرد" (همان: ۱۵۱) و به قول "شارل حلو، رئیس جمهور اسبق لبنان، [...] «برای نخستین بار در تاریخ مسیحیت یک روحانی غیرکاتولیک در یک کلیسای کاتولیک و برای جمعی از مؤمنان در جایگاه موعظه سخن می‌راند.»" (همان: ۱۳) رواداری او همواره مورد ستایش بوده است. علاوه‌بر همه‌ی این صفات، موسی صدر که در مقام رهبر دینی و سیاسی در معرض انواع تهمت‌ها و فشارها و حملات قرار گرفته است، انتقام‌جو و "اهل کینه و کدورت" نیست بلکه بخشنده است؛ چندان‌که می‌گوید: "شش سال پیش نیز فرزندم را با تیر زدند و صورت او را مجروح ساختند، اما کسی را که به جگرگوشه‌ام تیراندازی کرده بود، بخشیدم." (صدر، ۱۳۸۵: ۷) در نزد موسی صدر انسان برتر از دین است. موسی صدر در تبلیغ دین سعه‌ی صدر داشت و روادار بود. او در مواجهه با انسان‌ها شریعت‌مدارانه رفتار نمی‌کرد بلکه انسانی ـ فوق‌العاده انسانی ـ عمل می‌کرد (مثل قصه‌ی آنتیبای بستنی‌فروش مسیحی). علامه محمدحسین فضل‌الله در این باره می‌گوید: "دیدیم که چگونه در کنار بستنی‌فروش مسیحی برای خوردن بستنی او نشست، در حالی که آن‌زمان، در فقه رایج علمی شیعه سخن از نجاست غیرمسلمانان بود. بسیاری بر کار او خرده گرفتند اما سرانجام نظر غالب همین شد. یعنی بسیاری از علما به طهارت اهل کتاب معتقد شدند، اما از دادن فتوا بیم داشتند. این فتوایی است که من در رساله‌ام آورده‌ام. علت این است که کفر باعث نجاست جسم نمی‌شود، بلکه، بنابر سخن خداوند که می‌فرماید: «انما المشرکون نجس» به نوعی ناپاکی در اندیشه می‌انجامد." (فضل‌الله، ۱۳۸۵: ۳) بنابراین، دین در دستگاه فکری موسی صدر نه‌تنها نباید بند و مانع حرکت آدمی باشد بلکه می‌بایست همچون نیرویی رهایی‌بخش عمل کند. کشیش لبنانی جورج خضر درباره‌ی نسبت نظریه و کنش در کار و حرکت موسی صدر می‌گوید: "در حوزه تئوری و عمل، میان «فراخوان دینی» و «خدمت به محرومان» یک پیوند و ارتباط عالی برقرار کرده بود، به‌گونه‌ای که «دینداری» را روح و اساس فعالیت‌های اجتماعی خویش می‌دانست." (خضر، ۱۳۸۵: ۴)

از نظر موسی صدر جنگ در اسلام قواعد خاصی داشته و صرفاً رهایی‌بخش بوده است: "جنگ در متون

اسلامی قواعد خاصی داشته است، از جمله شروع نکردن جنگ، اتمام حجت پیش از نبرد، درخواست مکررِ پذیرش شرایط، نکشتن مجروحان، تعقیب نکردن فراریان و اموری از این قبیل." (صدر، ۱۳۸۴: ۷۷) موسی صدر براساس فهمی از قرآن به پیوند میان مسلمانان و اهل کتاب دعوت می‌کند: "قرآن تأکید دارد که اعتقاد به حضرت محمد(ص) به‌تنهایی بسنده نیست. مسلمان همچنین باید به همه‌ی پیامبران پیشین ایمان داشته باشد." (همان: ۱۳۱) بر این اساس مؤمنان ادیان مختلف می‌بایست جبهه‌ای واحد را در راه رهایی و تعالی خلق تشکیل دهند. (همان: ۱۳۲) لذا ثمره‌ی چنین تفکری "احترام به دیگر ادیان است" (همان: ۱۳۲). از نظر وی "قرآن کریم تأکید دارد و بر این باور است که تمامی ادیان یکی هستند." (همان: ۱۳۷) لذا "برای نخستین بار در تاریخ مسیحیت یک روحانی غیرکاتولیک در یک کلیسای کاتولیک و برای جمعی از مؤمنان در جایگاه موعظه سخن راند. این اتفاق نه‌تنها اعجاب‌انگیز بلکه موجب تأمل و تفکر عمیق و درازمدت است." (صدر، ۱۳۸۴: ۱۳) موسی صدر نه‌تنها در کلیسا سخنرانی کرد بلکه در مقابل، "از بزرگان مسیحیت برای ایراد خطبه‌های نماز جمعه" دعوت نمود؛ هر چند جنگ داخلی مانع از تحقّق این امر گشت. (همان: ۱۳) موسی صدر همین رویّه را درباره‌ی گفت‌وگوی دو مذهب تشیّع و تسنّن و نیز فِرَق شیعی موجود در لبنان نیز اتّخاذ می‌کرد.

او در قبال مردم غیردین‌دار نیز برادرانه و مسؤولانه رفتار می‌کرد: "در زمان جنگ‌های داخلی لبنان، نیروهای دولتی شهر صور یک جوان ملی‌گرا را به اتهام اخلال در امنیت دستگیر کردند. بسیاری از سیاستمداران و بزرگان شهر برای آزادی او تلاش کردند، اما به نتیجه نرسیدند. امام پس از درخواست خانواده‌ی زندانی با قائم مقام (فرماندار) صور تماس گرفت و از او خواست که آن جوان را به ضمانت امام آزاد کند. فرماندار به امام عرض کرد: «... ولی او کمونیست است.» امام فرمود: «او فرزند من است.» و بدین ترتیب، آن جوان آزاد شد و تنها سبب آزادی او هم امام صدر بود." (هیئت رئیسه‌ی جنبش امل لبنان، ۱۳۸۹: ۱۲۶)

در سطح داخلی او کوشید فضای صلح‌طلبانه‌ای فراهم کند و جنگ‌های داخلی پایان یابد و آشتی ملی برقرار شود. عملاً نیز زندگی خود را نیز در تحقّق همین هدف از دست داد: "امام صدر در تاریخ ۲۵ اوت ۱۹۷۸ (۳ شهریور ۱۳۵۷) در یک سفر رسمی به لیبی رفته بود. انگیزه او از این سفر متقاعد ساختن سران کشورهای تأثیرگذار عربی، برای تشکیل کنفرانس سران عربی محدود بود. او بر آن بود تا بلکه با تشکیل این کنفرانس برای خاموش‌شدن شعله‌های جنگ داخلی لبنان،که ۹ سال به درازا کشیده‌بود، راه‌حلی اندیشیده شود." (روزنامه‌ی شرق، ۱۳۸۵: ۱۵) او در این سفر ناپدید شد و بدین‌ترتیب، زندگی‌اش فدای آرمان تحقق صلح در لبنان گردید.

صدر همچنین از نظر سیاسی به فعالیت‌های مدنی اهمیت بسیاری می‌داد. او می‌کوشید مردمان را تا حدِّ شهروند ارتقا دهد و امکان مشارکت سیاسی آنان را فراهم سازد: "رویکرد امام تمامی ملت لبنان را بدون توجه به مذاهب آنان و به‌عنوان یک انسان و یک شهروند مدّ نظر داشت." (هیئت رئیسه‌ی جنبش امل لبنان، ۱۳۸۹: ۲۵) حرکت سیاسی او از ارتباط بیناشخصی با مردم کوچه و بازار آغاز می‌شد تا گفت‌وگو با مقامات و قدرت‌های منطقه‌ای و بین‌المللی گسترش می‌یافت. موسی صدر معتقد به دفاع در برابر اسرائیل و سرکوب تجاوزات این کشور به لبنان بود اما "امام صدر [...] با راهبرد پرتاب کاتیوشا توسط فلسطینی‌ها از سرزمین جنوب لبنان به داخل اراضی اشغالی فلسطین قاطعانه مخالفت کرد." (کمالیان،http://www.revayatesadr.ir) در زندگی امام موسی صدر تأثیرپذیری از شخصیت‌های غیرمسلمان و جنبش‌های غیرخشونت‌آمیز جهان دیده نمی‌شود و به‌نظر می‌رسد رویکرد او برآمده از فرهنگ اسلامی وی و تربیت دینی در خانواده ایشان است.

نتیجه‌گیری

دین سبز به ما می‌آموزد که تصوّر دنیایی بدون تضاد و شر توهّمی بیش نیست. دست‌کم تا زمانی که سلطه و ستم هست، تضاد و درگیری هم هست. تصور جهانی پر از آشتی و صلحی فارغ از تضاد، مابه‌ازایی عینی نخواهد داشت. دین سبز می‌آموزد که صلح با بزدلی و تسلیم حاصل نخواهد شد. صلح محصول شکلی از اَشکال مقاومت در برابر اَشکال سلطه و ستم است. صلح فرایندی است که با نه گفتن به نیروهای شر و عدم همکاری با این نیروها آغاز می‌شود و بر روش عدم‌خشونت و عدم‌استفاده از زور بنیاد نهاده می‌شود و از طریق خودسازی مداوم برای آکنده شدن از عشق و شفقت به هستی و تمامی مظاهر آن و از جمله شفقت به خلق محافظت می‌گردد و از چشمه‌ی تحمّل رنج‌ها و به استقبال رنج‌ها رفتن سیراب می‌گردد و از طریق تطهیر معنوی مداوم خویش و مردم قوّت می‌گیرد. دین سبز می‌آموزد که نهال شکننده و ظریف صلح از طریق تهی ساختن خود و مردم از کینه و نفرت و حس انتقام، می‌بالد. لذا تداوم و بقای صلح نیازمند پشتیبان معنوی و اخلاقی بسیار نیرومندی است و میراث دینی پربار بشریّت در شرق و غرب، می‌تواند منبعی فیّاض برای این پشتیبانی معنوی و اخلاقی باشد. نمونه‌های معرّف دین سبز در قرن بیستم از سه سنّت دینی بزرگ هندوئیسم، مسیحیت، و اسلام مؤیّد چنین ادّعایی است.

منابع

توکلی، محمدکاظم. (۱۳۶۲) مسلمانان مورو: تاریخ اجتماعی مسلمانان جنوب فیلیپین، ج ۲، تهران: امیرکبیر.

خضر، جورج. (۱۳۸۵) صدر در نگاه کشیش لبنانی: سخنرانی مطران جورج خضر، ترجمه‌ی مهدی سرحدی، روزنامه‌ی شرق، یادنامه، ضمیمه‌ی تاریخ ایران و اسلام، شماره‌ی ۱۶، ویژه‌نامه‌ی امام موسی صدر، ۱۵ شهریور، ص ۴.

روزنامه‌ی شرق، یادنامه، ضمیمه‌ی تاریخ ایران و اسلام (۱۳۸۵) روادار و خردورز: امام موسی صدر کجاست؟ ، شماره‌ی ۱۶، ویژه‌نامه‌ی امام موسی صدر، ۱۵ شهریور، ص ۳.

رولان، رومن. (۲۵۳۶) مهاتما گاندی، ترجمه‌ی محمد قاضی. چ ۴، تهران: انتشارات روزبهان.

صدر، موسی. (۱۳۸۴) ادیان در خدمت انسان: جستارهائی درباره‌ی دین و مسائل معاصر، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی ـ تحقیقاتی امام موسی صدر.

صدر، موسی. (۱۳۸۵) این است انقلاب فقرا: گفت‌وگوی روزنامه کویتی الیقظه با امام موسی صدر، ترجمه‌ی مهدی فرخیان، روزنامه‌ی شرق، یادنامه. ضمیمه‌ی تاریخ ایران و اسلام، شماره‌ی ۱۶، ویژه‌نامه‌ی امام موسی صدر، ۱۵ شهریور، ص ۷.

صدر، موسی. (۱۳۹۱) پرتوهایی از اندیشه امام موسی صدر، ترجمه‌ی مهدی فرخیان و دیگران. تهران، مؤسسه‌ی نشر شهر، چاپ اول.

صدر، موسی. (۱۳۸۵) "کارنامه امام موسی صدر: گفت‌وگوی ابراهیم یزدی با امام موسی صدر". روزنامه‌ی شرق، یادنامه‌ی امام موسی صدر. صص ۱۴–۱۰.

فضل‌الله، محمدحسین. (۱۳۸۵) "ذهنی باز و اخلاقی والا داشت: گفت‌وگو با علامه محمدحسین فضل الله"، ترجمه‌ی مهدی فرخیان. روزنامه‌ی شرق، یادنامه. ضمیمه‌ی تاریخ ایران و اسلام، شماره‌ی ۱۶، ویژه‌نامه‌ی امام موسی صدر، ۱۵ شهریور، ص ۳.

کمالیان، محسن. "۱۴ خرداد: دو امام بزرگوار در یک روز؛ نگاهی گذرا به تاریخچه روابط امام صدر و امام خمینی، پاره‌ای واقعیت‌ها و ناگفته‌ها"، http://www.revayatesadr.ir/?PId=5&MId=138

هیئت رئیسۀ جنبش امل لبنان. (۱۳۸۹) سیره و سرگذشت امام موسی صدر، ترجمه‌ی مهدی سرحدی، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی–تحقیقاتی امام موسی صدر.

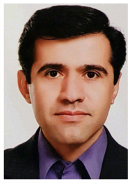
محمودی، ایمان. (۱۳۸۵) "با تک‌روی نمی‌شـــود"، روزنامه‌ی شـــرق، یادنامه، ضمیمه‌ی تاریخ ایران و اسلام، شماره‌ی ۱۶، ویژه‌نامه‌ی امام موسی صدر، ۱۵ شهریور، صص ۹–۸.

یزدی، ابراهیم. (۱۳۸۶) "امام مدارا: نگاهی به سیر تحولات شیعیان لبنان". روزنامه‌ی هم‌میهن، چهارشنبه ۱۶ خرداد، ص ۱۱.

King, Mary. (1999) Mahatma Gandhi and Martin Luther King Jr: The Power of Nonviolent Action. Unesco Publishing.

صلحِ برآمده از عدالت

تأملی در نقش نظام تأمین اجتماعی در ایجاد صلح مثبت



میکائیل عظیمی

اشاره

با درنظرداشتن این واقعیت که خشونت بزرگترین مانع توسعه شناسایی شده و صلح (به ویژه صلح پایدار) آثار جدی و بسیار تعیین‌کننده در حیات واقعی و زندگی روزمره‌ی انسان‌ها دارد، در این مقاله نویسنده با نگاهی ویژه به ایفای نقش تأمین اجتماعی در مناسبات عادلانه‌ی جامعه پرداخته است. پرسش مهمی که مورد بحث قرار گرفته است آن است که آیا می‌توان برای تامین اجتماعی کارکردی صلح‌بنیان قایل شد. این پرسش نیز برای نویسنده مطرح است که وجود نظام‌های تامین اجتماعی چه تأثیری بر رفتارهای پرخاشگرانه و خشونت‌آمیز حاصل از ناامنی‌هایی در مواردی چون سلامت، شغل، و یا دوره‌ی بازنشستگی در جامعه‌ی ایران داشته است .

مقدمه

پیش از شروع هزاره‌ی سوم میلادی سازمان ملل متحد به عنوان سازمانی که سمبل همگرایی و گردهم آمدن ملت‌ها–دولت‌هاست؛ خبر از انتشار سندی داد که اهداف این سازمان (بخوانید جامعه‌ی بشری) در طول هزاره‌ی سوم میلادی را مشخص کرده بود. اهداف توسعه‌ی هزاره (MDGs)، هشت آرمان است که انتظار می‌رفت در افق ۲۰۱۵ (سال گذشته) محقق شوند. درواقع این اهداف بیانگر مهم‌ترین چالش‌های بشر در آستانه‌ی هزاره‌ی سوم میلادی بودند. بیانیه‌ی اهداف توسعه‌ی هزاره در سپتامبر نخستین سال هزاره، سال ۲۰۰۰، توسط ۱۸۹ کشور پذیرفته شده و ۱۴۷ نفر از سران سیاسی آن را امضا کردند. هشت هدف این بیانیه که قرار بود تا افق ۲۰۱۵ محقق شوند، عبارت بودند از:

آرمان ۱: ازبین‌بردن فقر شدید و گرسنگی

آرمان ۲: دست‌یافتن به آموزش ابتدایی همگانی

آرمان ۳: گسترش و ترویج برابری جنسیتی و توانمندسازی زنان

آرمان ۴: کم‌کردن مرگ کودکان

آرمان ۵: بهبود سلامت مادران

آرمان ۶: مبارزه با ایدز، مالاریا و دیگر بیماری‌ها

آرمان ۷: تضمین پایداری محیط زیست

آرمان ۸: گسترش مشارکت جهانی برای توسعه

اگرچه میزان تحقق این اهداف در افق زمانی ۲۰۱۵ و ارزیابی از پیشرفت این بیانیه موضوع جداگانه‌ای است، اما می‌توان مشاهده کرد که «صلح» انعکاس مستقیم و صریحی در این اهداف ندارد. با این‌حال در ارزیابی ناکامی در تحقق این اهداف که توسط سازمان ملل منتشر شده، بیش از هر عاملی «خشونت» مانع اصلی در مسیر تحقق این اهداف برشمرده شده (UN, May 2012)و به صراحت تمام اعلام شده "خشونت و شکنندگی بزرگترین مانع تحقق اهداف توسعه‌ی هزاره هستند." هرچند این سند در ادامه اضافه کرده است که "برداشت محدود از اهداف توسعه‌ی هزاره مشکلاتی برای رویکرد گسترده به توسعه ایجاد کرده است و ... برداشت محدود همچنین از رابطه‌ی متقابل میان ابعاد مختلفی همچون امنیت، عدالت و توسعه غفلت کرده است."

نکته‌ی مهمی که دراین‌باره توجه به آن مهم است، پیامدهای بلندمدت و عمیق تضادهای خشونت‌بار توسعه است. چرا که این تضادها باعث مرگ، بیماری و از کارافتادگی می‌شوند، سرمایه‌های فیزیکی و اجتماعی را از بین می‌برند، محیط زیست را تخریب کرده، مانع سرمایه‌گذاری شده و حتی مانع تحصیل کودکان هستند. کودکان بروندی و زیمبابوه از دیگر دانش‌آموزان کوتاه‌قدتر هستند و خشونت‌ها بهداشت، آموزش و درآمد آن‌ها را در طول زندگی تحت تأثیر قرار داده است. گزارشی دیگر نشان می‌دهد که ۶۰ درصد از افراد دچار سوءتغذیه، ۶۱ درصد از فقرا، ۷۷ درصد از کودکان فاقد تحصیلات ابتدایی و ۶۵ درصد افراد فاقد دسترسی به آب آشامیدنی سالم و ۷۰ درصد مرگ نوزادان در کشورهایی است که دچار خشونت هستند. (Ibid.)

اهمیت مسأله زمانی آشکارتر می‌شود که به اثر چرخشی و تکرارشوندگی خشونت نیز توجه شود. چرا که براساس شواهد، ۴۰ درصد کشورهایی که در ۱۰ سال گذشته اسیر خشونت بوده‌اند و ۹۰ درصد کشورهایی که در قرن ۲۱ جنگ شهری داشته‌اند، در ۳۰ سال گذشته نیز تجارب مشابهی داشته‌اند. (Ibid.)

وقتی خشونت آثار زیان‌بار فراوانی در پی دارد، صلح نیز (به‌ویژه صلح پایدار) دستاوردهای سریعی دارد. برای مثال اتیوپی دسترسی به آب سالم را پس از جنگ، ۴ برابر کرده و موزامبیک تکمیل تحصیلات ابتدایی

را تنها طی هشت سال، ۳ برابر کرده است. ثبت‌نام در مدارس ابتدایی در رواندا، از ۷۵ درصد در ۲۰۰۱ به ۹۶ درصد در ۲۰۰۸ رسیده است. (Ibid.)

بر این‌اساس و با تکیه بر چنین شواهدی است که امروزه باید توجه داشت «توسعه، حقوق بشر و صلح و امنیت غیرقابل‌تقسیم بوده و با یکدیگر ارتباط دارند. هیچ‌یک را نمی‌توان بدون مفاهیم دیگر به دست آورد. این مفاهیم را باید ابعاد یک هدف تلقی کرد، خواه آن هدف نهایی توسعه خوانده شود و خواه، بهزیستی و یا امنیت انسانی. هر گونه نقصانی در یکی از ابعاد بر دیگر ابعاد تأثیر خواهد گذارد. حتی نقصان در این مفاهیم در یک کشور بر دیگر کشورها تأثیر خواهد داشت، خواه از طریق اقتصاد و پیوندهای مالی، خواه مهاجرت، آلودگی، بیماری‌های مسری، تغییرات اقلیمی، تروریسم، جرایم سازماندهی‌شده، قاچاق مواد مخدر، انسان و یا اسلحه.» اهمیت این رویکرد و توجه به پیوندهای یادشده به قدری کلیدی است که "هیچ‌کدام از کشور کم‌درآمدی که دچار خشونت بوده و شکننده شده به حتی یکی از اهداف توسعه‌ی هزاره دست نیافته‌اند و ... در کشورهایی که طی سال‌های ۱۹۸۱ تا ۲۰۰۵ خشونت‌های بزرگ را تجربه کرده‌اند، نرخ فقر ۲۱ درصد بیشتر از کشورهایی است که چنین تجربه‌ای ندارند." (World Development Report, 2011) و بالاخره در مواجه با چنین واقعیت‌ها و تجاربی است که مشاهده‌ی گزاره‌هایی از این دست باعث شگفتی نخواهد بود: «اذعان می‌کنیم که صلح و امنیت، توسعه و حقوق بشر ستون‌های نظام ملل متحد و بنیان‌های امنیت جمعی و بهزیستی است. توسعه، صلح و امنیت و حقوق بشر ارتباط متقابل داشته و یکدیگر را تقویت می‌کنند (World Summit Outcome, 2005)

بنابراین وقتی خشونت بزرگ‌ترین مانع توسعه‌ی شناسایی شده و صلح (به‌ویژه صلح پایدار) آثار جدی و بسیار تعیین‌کننده در حیات واقعی و زندگی روزمره‌ی انسان‌ها دارد، لازم است تا به فرایندها و سازوکارهای برقرارکننده‌ی صلح توجه شده تا از این رهگذر، قواعد و قانونمندی‌های برقراری و تقویت صلح در مرحله‌ی نخست، شناسایی و سپس پیگیری شوند. در چارچوب چنین برداشتی، نوشتار حاضر به نسبت و رابطه‌ی تأمین اجتماعی و صلح می‌پردازد. به بیانی دقیق‌تر این نوشتار در تلاش است تا نقش تأمین اجتماعی در ایجاد صلح مثبت (صلح ایجابی) را برجسته کرده و نشان دهد که «نظام‌های تأمین اجتماعی در برقراری و تقویت صلح مؤثر بوده و این نظام‌ها می‌توانند در تأمین و پشتیبانی از صلحِ ایجابی نقشی نهادمند داشته باشند.»

در تلاش برای پاسخ به رابطه‌ی یادشده، ابتدا مفهوم تأمین اجتماعی و تاریخچه‌ی شکل‌گیری آن مرور می‌شود. نکته‌ی مهم در توجه به این بحث در این پند بزرگ نهفته است که سیر شکل‌گیری و بسط نظام‌هایی چون تأمین اجتماعی بیانگر «ضرورت‌ها و اهمیت» آن‌هاست. در ادامه، با استناد به اسناد حقوقی، نشان داده می‌شود که امروزه تأمین اجتماعی به عنوان حقی از حقوق بشر است و دولت‌ها موظف به فراهم‌کردن و اعاده‌ی آن هستند. پس از این مقدمات، کارکردهای نظام تأمین اجتماعی معرفی شده و نشان داده می‌شود که چنین نظام‌هایی چه کارکردهای اقتصادی و اجتماعی دارند. این بحث کانون اصلی استدلال‌های ارائه‌شده درباره‌ی نسبت تأمین اجتماعی و صلح هستند. به بیان دیگر به استناد کارکردهای تأمین اجتماعی تلاش شده تا نشان داده شود که سازوکار مشارکت تأمین اجتماعی در برقراری و تقویت صلح چگونه است.

تأمین اجتماعی؛ نظامی ایستاده بر انبوهی خسران

متداول‌ترین تعریف تأمین اجتماعی تعریفی است که توسط سازمان بین‌المللی کار ارائه شده است. براساس این تعریف "تأمین اجتماعی حمایتی است که جامعه در مقابل پریشانی‌های اقتصادی و اجتماعی پدیدآمده به واسطه‌ی قطع یا کاهش درآمد بر اثر سالمندی، از کارافتادگی، فوت، بیکاری، بیماری، بارداری و

همچنین جبران هزینه‌های درمانی و نگهداری، به اعضای خود ارائه می‌دهد."

اما پیدایش تأمین اجتماعی به این معنا را می‌توان در انقلاب صنعتی و تحولات متعاقب آن، از اواسط قرن ۱۸ میلادی به بعد جست‌وجو کرد. رشد جنبش‌ها و تشکل‌های کارگری، بروز بحران‌های کوچک و بزرگ صنعتی و بازرگانی، پیدایش و گسترش نظریه‌پردازن اجتماعی، و همچنین رشد شهرنشینی و گسترش طبقه‌ی متوسط باعث شد که ایجاد اشتغال و تثبیت و پیشبرد سطح زندگی کارگران و طبقه‌ی متوسط شهری، به صورت مقوله‌ای جدی در جهت افزایش تولیدات صنعتی و ایجاد امنیت اجتماعی برای کار و سرمایه مطرح شود. صاحبان سرمایه و دولت‌هایی که نگران گسترش افکار سوسیالیستی بودند، احساس کردند که اگر نیروی کار آنان «تأمین» نداشته باشد و نسبت به حال و آینده خود دلگرم و مطمئن نباشد، امکان افزایش تولید و پیروزی در بازار رقابت و تحصیل سود بیشتر برای آن‌ها ممکن نخواهد بود. بدین‌ترتیب، برآمدن نظام تأمین اجتماعی، از سویی به حفظ رفاه کارگران و جلوگیری از بسط افکار افراطی ضد سرمایه‌داری، و از سوی دیگر، به نهادینه شدن ارزش‌های طبقه‌ی متوسط و شکل‌گیری دولت رفاهی مربوط می‌شود.) مؤسسه‌ی عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۷۸ (بر این اساس و به‌طور مشخص می‌توان گفت تأمین اجتماعی جایگزین امنیتی است که در گذشته در بافت سنتی جوامع وجود داشت و با انقلاب صنعتی از بین رفت. با پیشرفت انقلاب صنعتی و بروز آثار آن و به طور مشخص مهاجرت مردم از روستا به شهر و همچنین تحول در رابطه‌ی بین کارگران و کارفرمایان (در اثر ورود ماشین به فرایند تولید) تعداد زیادی از افراد جامعه کارگر و مزدبگیر شدند و خانواده‌ی گسترده تبدیل به خانواده‌ی کوچکتر شد و در واقع حالت سنتی امنیت اجتماعی از بین رفت. تأمین اجتماعی یک چاره‌اندیشی برای این شرایط جدید است.

چنین تحولاتی در حوزه‌ی نظری که در پی تحولات و رخدادهای عینی در حوزه‌ی اجتماع رخ داده و سامان گرفتند در سیر خود در قرن بیستم از نقاط عطف ویژه‌ای گذر کرده‌اند. نقاط عطفی که در شکل‌گیری مفهوم تأمین اجتماعی جایگاه خاصی دارند. از جمله مهم‌ترین این نقاط عطف نیمه‌ی قرن بیستم و پایان جنگ جهانی دوم است. چرا که از جنگ جهانی دوم تاکنون، تأمین اجتماعی به عنوان مقوله‌ای کلیدی و اساسی در قلمروهای توسعه‌ی اقتصادی، توسعه‌ی سیاسی و توسعه‌ی همه جانبه و پایدار مطرح بوده و هر روز ضرورت توجه به بسط و تکامل قلمرو کارکردهای آن از اهمیت بیشتری نسبت به گذشته برخوردار شده است؛ به‌طوری که از آن به‌عنوان بستر و پیش‌شرط لازم برای ایجاد توسعه و همچنین هدف توسعه یاد کرده و می‌کنند. اما بدیهی است که از روز نخست (یا از دوران آغازین) چنین درک و دریافتی از تأمین اجتماعی وجود نداشته است. بلکه تأمین اجتماعی در گذر زمان از معانی و مفاهیم متحولی برخوردار بوده است. این معانی و مفاهیم گسترده به لحاظ تعامل مقوله‌ی تأمین اجتماعی با سایر مقوله‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در گذر زمان حاصل شده است. از این‌رو باید با نگرشی تاریخی نسبت به چگونگی الزامات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برای پیدایش تأمین اجتماعی و قلمروهای گسترده‌ای که در طول زمان به خود گرفته است، این مفهوم را مورد بررسی قرار داد.

در این چارچوب شایان توجه است که در پی تحولات پردامنه در حوزه‌های مختلف حیات بشر اروپایی، مهاجرت روستائیان به شهرها و بیکار بودن بسیاری از آن‌ها، فقر طبقه‌ی کارگر و جایگزین‌شدن گسترده‌ی ماشین به جای نیروی کار، شهرها چهره‌ای زشت و خشن به خود گرفت و زندگی در آن‌ها بسیار دشوار شد. زنان و کودکان برای لقمه‌ای نان در خیابان‌ها و کوچه‌ها پرسه می‌زدند. تهیدستان قادر به سازماندهی توان خود برای دفاع از زندگی و حیات خود نبودند. بسیاری از آن‌ها به دلیل بیکاری، بیماری، کمی درآمد یا بداقبالی ناچار با اعانه و خیریه زندگی می‌کردند، صاحبان صنایع درگیر فعالیت‌های اقتصادی بودند و در قلمروهای

اصلاحات اجتماعی چندان فعالیتی نداشتند. در این رهگذر است که انقلاب صنعتی برای تأمین رشد شتابان و برطرف‌کردن موانع موجود بر سر راه خود (فقر، بدبختی، نابهنجاری اقتصادی و اجتماعی، ناامیدی از زندگی، ... که منجر به بروز اخلال در تولید و کاهش آن می‌شدند) برای دولت‌ها تکالیف نوینی را تعیین می‌کند، تکالیفی که صاحبان سرمایه و ابزار و ماشین‌آلات صنعتی انگیزه‌ای برای عمل به آن تکالیف نداشتند و از این‌رو دولت‌ها را به تلاش‌هایی برای رفع این موانع از طریق تولید "کالاهای عمومی" سوق دادند.

تأمین اجتماعی به مثابه یکی از حقوق بشر

در چارچوب تعریف یادشده از تأمین اجتماعی و با اتکا به پیشینه‌ی آن و همچنین ضرورت‌های تاریخی تجربه‌شده، امروزه (به‌طور مشخص از نیمه‌ی قرن بیستم میلادی به این‌سو) نظام تأمین اجتماعی به عنوان مهم‌ترین اهرم برقراری عدالت اجتماعی تلقی می‌شود. در شعار اصلی انجمن بین‌المللی تأمین اجتماعی که ایران نیز عضویت آن‌را دارد، بر این معنا تصریح شده است : «تحقق عدالت اجتماعی بدون تأمین اجتماعی میسر نخواهد بود».

اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر به صراحت به حق بشر در برخورداری و بهره‌مندی از تأمین اجتماعی اشاره کرده است: «ماده ۲۲- هرکس از حیث این‌که عضو جامعه محسوب است حق دارد از تأمین اجتماعی برخوردار شده و می‌تواند به کمک کوشش ملی و یاری بین‌المللی با توجه به سازمان و امکانات هر کشور از حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی که با حیثیت و تکامل آزاد شخصیت انسانی ملازمه داشته باشد، بهره‌مند شود.» علاوه بر این در ماده‌ای دیگر آمده: «ماده ۲۵- الف) هرکس حق دارد از سطح زندگی‌ای برخوردار باشد که سلامت و رفاه او و خانواده‌اش، از جمله خوراک و لباس و مسکن و رسیدگی‌های پزشکی آنان را تأمین کند. همچنین حق دارد از خدمات ضروری اجتماعی در هنگام بیکاری و بیماری و درماندگی و بیوگی و پیری یا در سایر مواردی که بنا به اوضاع و احوالی بیرون از اراده او، وسایل معاش وی مختل شود، استفاده کند. ب) مادر بودن و فرزند بودن، استفاده از کمک و مساعدت مخصوص را ایجاب می‌کند. هر کودک خواه حاصل زناشویی قانونی باشد یا غیرقانونی، از حمایت اجتماعی برابر برخوردار می‌باشد.»

علاوه بر اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر «میثاق جهانی حقوق فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی» نیز بر حق انسان‌ها بر بهره‌مندی از تأمین اجتماعی صراحت دارد:

ماده ۹: کشورهای طرف این میثاق حق هر شخص در تأمین اجتماعی از جمله بیمه‌های اجتماعی را به رسمیت‌می‌شناسند.»

کارکردهای تأمین اجتماعی

با استناد به برداشت یادشده در بند پیش و به پشتوانه‌ی تحولات اشاره‌شده می‌توان اذعان داشت که اگر منابع انسانی را عامل اصلی تولید و رشد و توسعه بدانیم، روشن است که باید شرایط فعالیت و معیشت این نیرو از منظر عواملی نظیر بهداشت و درمان، بازنشستگی، ازکارافتادگی و حوادث ناشی از کار امنیت خاطر کافی فراهم باشد تا سرمایه‌ی انسانی مورد بحث بتواند در پناه تأمین اجتماعی به صورتی فعال و پویا در توسعه‌ی پایدار کشور مشارکت کند. به بیان دقیق‌تر به نظر می‌رسد می‌توان اهمیت و ضرورت تأمین اجتماعی و لزوم برقراری چنین نظامی را در نقش و کارکرد آن در جامعه جستجو کرد. بنابراین اثرات و نقش تأمین اجتماعی را می‌توان به شرح زیر برشمرد: (نصرتی نژاد، ۱۳۸۳)

الف) در نظام اقتصادی:

- بازتوزیع درآمدها و عدالت اقتصادی
- تداوم تولید و رشد اقتصادی

ب) در نظام اجتماعی:

- ایجاد نوعی امنیت اجتماعی و روانی
- گسترش خوش‌بینی و کاهش سوءظن
- افزایش سرمایه اجتماعی
- کاهش بزه‌های اجتماعی
- افزایش رضایتمندی اجتماعی

ج) در نظام سیاسی:

- افزایش مشارکت سیاسی
- افزایش مشروعیت سیاسی
- افزایش توان اداری دولت
- گسترش و تعمیق دموکراسی

د) در نظام فرهنگی:

- اشاعه‌ی ارزش‌های عدالت‌خواهانه
- گسترش عام‌گرایی
- گسترش ارزش‌های فرامادی

از منظری دیگر، در شرایط رکود و بحران‌های اقتصادی، طبعاً بخش عمده‌ای از مردم جامعه از امنیت اقتصادی، یعنی اشتغال به کار و برخورداری از درآمد متناسب با شرایط زندگی و بالاخره معاش خود و خانواده، محروم می‌شوند. هر اندازه نسبت اقشار آسیب‌پذیر و جماعت محرومان به کل جمعیت کشور فزونی یابد این امر نشانه‌ی رخت بربستن سه وظیفه‌ی اصلی دولت از جامعه بوده و بدین‌ترتیب جامعه سلامت خود را از دست می‌دهد. بنابراین قدرت سیاسی یا دولت، به عنوان نماینده‌ی برآمده از جامعه، که حافظ و نگاهبان موجودیت و امنیت جامعه است، می‌بایست برای تحقق اهداف سه گانه‌ی یاد شده تلاش کند. به عبارت دیگر، دولت به سمت نمایندگی از جامعه، بدون پرداختن به اهداف تَأمین اجتماعی، به مفهوم همه جانبه‌ی آن، نمی‌تواند مدعی شود که در جهت حراست از بقا و هستی جامعه و مصالح آن اقدام کاملی انجام داده است.

«توسعه، حقوق بشر و صلح و امنیت غیرقابل‌تقسیم بوده و با یکدیگر ارتباط دارند. هیچ‌یک را نمی‌توان بدون مفاهیم دیگر به‌دست‌آورد. این مفاهیم را باید ابعاد یک هدف تلقی کرد، خواه آن هدف نهایی توسعه خوانده شود و خواه، بهزیستی و یا امنیت انسانی. هر گونه نقصانی در یکی از ابعاد بر دیگر ابعاد تأثیر خواهد گذارد.

امروزه نظام تأمین اجتماعی به عنوان مهم‌ترین اهرم برقراری عدالت اجتماعی تلقی می‌شود. در شعار اصلی انجمن بین‌المللی تأمین اجتماعی که ایران نیز عضویت آن‌را دارد، بر این معنا تصریح شده است : «تحقق عدالت اجتماعی بدون تأمین اجتماعی میسر نخواهد بود».

تحولاتی که به اختصار در بخش پیش و در سیر تاریخی شکل‌گیری مفهوم تأمین اجتماعی اشاره شدند به گونه‌ای تداوم یافته‌اند که امروزه برخورداری از تورهای ایمنی اجتماعی (تأمین اجتماعی) به عنوان حق شهروندی مطرح شده است. به بیان دیگر "برای ساختن انسان دارای تأمین ... اقدام‌های اولیه‌ای که در آغاز به عنوان تکلیف از طرف سرمایه‌داران و کارفرمایان به نفع کارگران تعریف شده بود، به تدریج با بسط کمی و کیفی آن همگانی شد و به صورت راهبردهای بیمه‌های اجتماعی درآمد و به کار گرفته شد. بیمه‌های اجتماعی که در آغاز بیشتر رابطه‌ای اقتصادی و مالی بین کارگر و کارفرما بود، به لحاظ اثربخشی گسترده‌ای که داشت در کانون توجه دولت‌ها نیز قرار گرفت و دولت‌ها با ورود به تفاهمات دو جانبه "کارگر – کارفرما" آن را به تفاهم سه جانبه‌ی "کارگر – کارفرما – دولت" تبدیل کردند و به قلمرو ماهوی آن، پایداری و گستردگی ویژه‌ای بخشیدند و از این طریق با شکل‌دادن نظامات تأمین اجتماعی، آن را به مقوله‌ای ملی، توسعه‌ای و بین‌نسلی تبدیل کردند. بدین‌صورت امور مربوط به مراقبت‌های بهداشتی و درمانی، بیکاری، ازکارافتادگی، بازنشستگی، ... به‌تدریج از شکل جزایر پراکنده، منفصل، اختیاری، غیرپایدار و غیرفراگیر در ساختارها و کارکردهای مختلف، در منظومه‌ای به‌هم‌پیوسته، پایدار و منسجم به نام "نظام تأمین اجتماعی" تبدیل به یک مقوله‌ی ملی، جهانی و توسعه‌ای شد. در پی این تحولات از تأمین اجتماعی به عنوان "حقی عمومی" که برآوردن آن، "تکلیفی" بر دولت‌ها است یاد شد. در نتیجه ابتدا در کشورهای توسعه‌یافته و سپس در جوامع دیگر، اصلاحات مربوط به خدمات عمومی و رفاه اجتماعی به جای این‌که مقوله‌ای هزینه‌ای و سربار تلقی شود، جایگاه واقعی خود را به عنوان یک حق و تکلیف پیدا کرد و اساس رشد اقتصادی پویا و تحقق توسعه‌ی همه جانبه را فراهم کرد." (ستاری‌فر، محمد، ۱۳۷۸)

به‌طور خلاصه و با تأکید بر مباحث یادشده، می‌توان کارکردهای نظام تأمین اجتماعی را به شرح زیر برشمرد:

- بازتوزیع درآمد؛ هم به‌صورت افقی (بین نسل‌ها) و هم به‌صورت عمودی بین گروه‌های مختلف درآمدی
- کاهش فقر
- صیانت از نیروی کار مولد
- ثبات اقتصادی و رشد
- انسجام و ثبات اجتماعی
- آشتی ملی

در چارچوب چنین مباحثی است که امروزه می‌توان گفت تأمین اجتماعی به تقویت و پایدارشدن تغییر اجتماعی و اقتصادی کمک کرده و اثرات مثبت زیادی بر کاهش فقر و استانداردهای زندگی و نیز بر کیفیت سرمایه‌ی انسانی و انسجام اجتماعی داشته است. [تجربه‌ی] کشورهایی که به سرعت در حال رشد هستند، مانند جمهوری دموکراتیک کره پس از بحران آسیا و اخیراً چین، اثبات کرده که رشد پایدار و توسعه‌ی اقتصادی مستلزم زیربنای محکمی از حمایت‌های اجتماعی بوده و اقدامات برجسته‌ای در ارتقای تأمین اجتماعی اجرا کرده‌اند. (Townsend, 2009) بنابراین تأمین اجتماعی، هزینه‌ای اجتماعی نیست، بلکه سرمایه‌گذاری مقرون‌به‌صرفه‌ای در جلوگیری از فقر و آسیب‌پذیری، کیفیت کار و زندگی، انسجام اجتماعی و صلح، ملت‌سازی و امنیت جهانی است.

تأمین اجتماعی و صلح
درس‌های از شکل‌گیری تأمین اجتماعی برای فهم صلح

با مرور تاریخ و پیشینه‌ی نظام‌های تأمین اجتماعی (به ویژه از نیمه ۱۸۵۰ تا ۱۹۵۰) یکی از مهم‌ترین نکات و درس‌ها دراین‌باره آشکار می‌شود. تأمین اجتماعی پاسخ به «نیازی اجتماعی» بود که برای جلوگیری از هزینه‌های هنگفت اجتماعی شکل گرفت. هزینه‌هایی که نه فقط بر دوش طبقات فرودست بود، بلکه طبقات فرادست نیز به طور محسوسی با آن دست به گریبان بودند. به بیان دیگر به دلیل آشفتگی‌ها و اختلال‌هایی که در «نظم اجتماعی» دنیای پس از انقلاب صنعتی رخ داد، و البته پس از پرداخت هزینه‌های بسیار، بشر به سازوکار (نظام) تأمین اجتماعی رسید. در این چارچوب می‌توان ادامه داد که محصول نهایی و دستاورد کارکردی نظام تأمین اجتماعی، آسایش خاطر و «تأمین (security) است که «جمله افراد جامعه» از آن بهره‌مند می‌شوند. بنابراین چنین آسایش‌خاطری و وجود چنین «تأمینی» به عنوان سازوکاری اجتماعی مطرح می‌شود که همه‌ی افراد جامعه از آن بهره‌مند هستند.

از مسیرها و سازوکارهایی که تأمین اجتماعی با صلح به هم پیوند خورده و در تعامل با یکدیگر قرار می‌گیرند، نقش/کارکرد ویژه‌ی نظام‌های تأمین اجتماعی در «اجتماعی‌شدن افراد» است. به‌طور مشخص سه نقش اصلی در هسته‌ی مرکزی تأمین اجتماعی قابل شناسایی است:

- تعدیل و جبران
- ترمیم نارسایی‌ها
- اجتماعی‌کردن و کنترل

اگر تأمین اجتماعی حمایتی است که جامعه در مقابل پریشانی‌های اقتصادی و اجتماعی فراهم می‌کند؛ پس پوششی است در مقابل پریشانی‌های مختلف و جبران‌کننده‌ی خسارت‌های ناشی از آن‌ها و بر این اساس جبران‌کننده‌ی نقصان‌هایی مانند بیماری، کهنسالی، نقص عضو، مرگ و نظایر اینها. اما نظام‌های تأمین اجتماعی دارای کارکرد اجتماعی‌کردن نیز هستند. چرا که در بازه‌هایی طولانی‌مدت (حتی پیش از تولد و پس از مرگ) فرد را به جامعه پیوند می‌زنند. در ادامه‌ی چنین پیوندی است که می‌توان ادعا کرد در بازه‌های طولانی (حداقل ۳۰ یا ۴۰ ساله) سه نسل گذشته، حال و آینده با یکدیگر پیوند می‌خورند. نکته‌ی حایز اهمیت آن است که سازوکار اداری و مالی نظام‌های تأمین اجتماعی (به ویژه در حوزه‌ی بیمه‌ای) چنان است که در اغلب موارد رایج (به‌ویژه در کشورهای درحال‌توسعه)، مستمری‌ها و کمک‌های پرداختی به یک نسل از محل مشارکت و یا پرداخت‌های نسل پیشین بوده و نسل حاضر منابع لازم برای تأمین مالی کمک به نسل آتی را رقم می‌زند.

نکته‌ی حائز اهمیت آن است که استقرار و اجرای سازوکارهای تأمین اجتماعی در جامعه را می‌توان بر وجود "توافقی جمعی" تعبیر و تفسیر کرد که نسل‌های مختلف در جامعه در این توافق حضور داشته که برخلاف رویه‌های سنتی، سازوکار توافق شده، "نهادمند و مبتنی بر توافقات نهادیِ مدرن" استوار است. از این منظر، به نظر می‌رسد نظام‌های تأمین اجتماعی مسیر تحقق صلح ایجابی را هموار کرده و دوشادوش با این مفهوم متعالی عمل می‌کنند.

دراین چارچوب اشاره به تجارب برخی از کشورها شایسته‌ی تأمل است. تجربه‌ی ارزشمند سیاست‌های حمایت‌های اجتماعی در اتحادیه‌ی اروپا، نشان از آن دارد که اروپا جای مناسبی است برای مشارکت در بسط دقیق یک الگوی توسعه‌ی انسانیِ جهانی مبتنی‌بر انسجام و عدالت اجتماعی برای همه.(Townsend, 2009) همچنین باید به‌خاطرآورد که در دهه‌ی ۱۹۵۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، شکل‌گیری این دولت‌های رفاه

کاملاً توسعه‌یافته، بر درکی از انسجام ملی متکی بود که برآمده از جنگ و نیاز بازسازی اروپا پس از جنگ استوار بود. در ایتالیا و آلمان این جنگ جدایی‌های عمیقی از خود برجای گذارده بود. بازسازی زیرساخت‌ها نقش مهمی در این فرایند داشت(Ferrera, 1986) . در اغلب کشورهای اروپای شمال غربی، توسعه‌ی سیاسی موجب پذیرش رشد حقوق شهروندی شده بود، با فراگیرشدن حقوق مدنی در قرن هجدهم، حقوق سیاسی در قرن نوزدهم و حقوق اجتماعی در قرن بیستم (همچنین نگاه کنید به سخنرانی T. H. Marshall با عنوان Citizenship and Social Class در 1950). (Ibid.)

بنابراین امروزه و در پی چنین تجارب انباشته‌ای می‌توان گفت که "نظام‌های بازنشستگی «پایه و اساس اقتصاد اخلاقی جوامع مدرن» هستند. این نظام‌ها با ساماندهی «پاداش عادلانه برای کار»، با ایجاد حس تعاون عمومی در بین نسل‌ها در سطح ملی، و با تبدیل کردن افراد به «شهروندان اجتماعی» قواعد نوینی را در زمینه‌ی تبادل و دوسویگی پایه‌گذاری کرده‌اند و یکی از ارکان اصلی نظم نوین اجتماعی را تشکیل می‌دهند." (کارادک، ونسان، ۱۳۹۱)

مفصلی دیگر

در شناسایی کارکردهای نظام‌های تأمین اجتماعی مطالعات متعددی شده و هر یک از نویسندگان با زاویه‌ی پژوهشی ویژه‌ی خود به شناسایی این کارکردها اقدام کرده‌اند. با این‌حال به نظر می‌رسد یکی از کارکردهای تأمین اجتماعی که مورد اجماع صاحب‌نظران است، نقش این نظام‌ها در تسهیل تغییرات ساختاری؛ تثبیت تقاضا و صیانت از صلح اقتصادی و اجتماعی طی بحران‌هاست. این نقش به طور ویژه پس از تجربه‌ی بحران مالی آسیا در دهه ۱۹۹۰ و بحران مالی اروپا و امریکا (۲۰۰۸) برجسته‌تر شده است. به استناد این تجارب، کشورهایی که دارای نظام‌های تأمین اجتماعی کاراتر و اثربخش‌تری بودند، سریع‌تر و سالم‌تر از بحران گذر کردند. در این بحران‌ها تأمین اجتماعی مانع از افتادن کشورهای درگیر بحران به ورطه‌ی تنش‌های اجتماعی شد. بنابراین می‌توان این تجربه را گواه و نمونه‌ی توان و ظرفیت این نظام‌ها در برقراری صلح و یا تسهیل شکل‌گیری صلح دانست.

تأمین اجتماعی به‌مثابه ابزاری حیاتی در فرایند تحقق عدالت اجتماعی در دنیای جهانی‌شده

مرور سریع تاریخ بشر به ویژه از نیمه‌ی قرن نوزدهم به این‌سو حکایت ازآن دارد که در موارد بسیاری، صلح در سودای عدالت اجتماعی لگدکوب شده است. موارد بسیاری در تاریخ ثبت شده که انگیزه و نیروی محرکه‌ی اقدامات و حرکت‌های از بین‌برنده صلح، احساس فقدان عدالت اجتماعی بوده است. اهمیت این نکته تا بدان‌جاست که حتی در شرایط کنونی نیز عدالت اجتماعی و وضعیت آن از ارکان اصلی (و ای بسا اصلی‌ترین رکن) انسجام اجتماعی شناخته می‌شود. بنابراین هر سازوکار و نهادی که بتواند در عادلانه‌تر کردن مناسبات فعالیت کرده و در مسیر تحقق عدالت اجتماعی فعالیت کند، همزمان، در مسیر برقراری و تحقق صلح نیز خواهد بود. از این منظر نظام‌های تأمین اجتماعی سازوکارهایی صلح‌جویانه و صلح‌طلب هستند، چرا که کارکرد عدالت اجتماعی دارند.

در این چارچوب یادآوری و توجه به این نکته‌ی مهم و کلیدی است که در آسیا، اروپا و امریکا هیچ کشوری بدون تأمین اجتماعی عادلانه و قوی نتوانسته مسیر صنعتی‌شدن را با موفقیت پشت‌سر بگذارد. بسیاری از کشورهای موفق مانند دانمارک، فرانسه، آلمان، نروژ، سوئد و هلند، بالاترین سطوح مخارج اجتماعی را داشته و تقریباً معادل ۲۵ تا ۳۰ درصد GDP خود را صرف این مخارج می‌کنند. نکته‌ی بسیار مهم آن است

که این کشورها در پایان قرن نوزدهم، زمانی شروع به پرداخت چنین هزینه‌هایی کردند که فقیر محسوب می‌شدند.

تأمین اجتماعی و برقراری توازن میان توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی

به مانند موارد پیشین، مرور سریع تجارب کشورهای مختلف (به ویژه پس از جنگ جهانی دوم و در نیمه‌ی دوم قرن بیستم به این‌سو) کشورهای مختلفی در مناطق متفاوت جهان، تلاش داشتند تا با اجرای سیاست‌ها و برنامه‌هایی خاص، به توسعه دست یابند. در این مسیر سیاست‌های متفاوت و متعددی تجربه شده که هر یک از آن‌ها دستاوردها و ناکامی‌های ویژه و پندآموزی داشته‌اند. نکته‌ی مهم آن است که در مسیر شش‌دهه‌ی گذشته، یکی از چالش‌های دشوار و بحث‌برانگیز در کشورها که محل شکل‌گیریِ منازعات و حتی تنش‌های تند اجتماعی بوده، تفاوت سطح توسعه میان جنبه‌های اقتصادی و ابعاد اجتماعی بوده است. به بیان دیگر تلقی و برداشت مردمان از شکاف و عدم‌تعادل میان این دو جنبه از حیات جمعی، قابل‌پذیرش نبوده و در شرایطی که شکاف میان رشد اقتصادی و جنبه‌های اجتماعی توسعه عمیق می‌شده، کشور و جامعه با اضطراب‌ها و التهاب‌های شدید مواجه شده است. نمونه‌ی این شرایط را می‌توان در کشورهای امریکای لاتین مانند برزیل، آرژانتین، بولیوی؛ در آسیا در اندونزی، سنگاپور، کره و ایران و در اروپا در کشورهای اروپای شرقی مانند رومانی، جمهوری چک و یا بلغارستان مشاهده کرد.

در این چارچوب اگر سازوکاری بتواند، رویه و فرایندی را تعیین کند که در مسیر تلاش برای توسعه، شکاف ابعاد اقتصادی و ابعاد اجتماعی کنترل و مدیریت شود، در واقع توانسته از بروز تنش‌های اجتماعی جلوگیری کند. نکته‌ی مهم در این فرایند آن است که وجود چنین سازوکارها و فرایندهای نهادمندِ اجتماعی، نه فقط مانع بروز تنش می‌شوند، بلکه می‌تواند پیش از بروز تنش، مسیر و سمت‌وسوی سیاست‌ها را از تنش دور کند. بر این اساس می‌توان از نقش و تأثیر تأمین اجتماعی سخن به میان آورد. چرا که ثابت شده نظام‌های تأمین اجتماعی با سازوکارهای مالی و حمایتی خود می‌توانند فقر را کاهش داده و تضمین و تأمینی باشند برای جبران خسارت‌های احتمالی. نکته‌ی جالب توجه آن است که در ادبیات تأمین اجتماعی و حتی موازین قانونی (بین‌المللی و در قوانین ایران) اثرات منفیِ سیاست‌ها در زمره‌ی مواردی هستند که باید مورد حمایت نظام‌های تأمین اجتماعی باشند.

تأمین اجتماعی؛ ضامن گفتگوی اجتماعی و تسهیل‌گر صلح

سازمان بین‌المللی کار بر گفتگوی اجتماعی تأکید داشته و این تأکید با طرح مفهوم کار شایسته بیش از پیش برجسته شده است. در چارچوب اهمیت و ضرورت گفتگوی اجتماعی، بر نقش مؤثر و غیرنمایشیِ کارگران و کارفرمایان در اداره‌ی نهادها و صندوق‌های تأمین اجتماعی تأکید داشته و رعایت امانتدارانه‌ی موازین گفتگوی اجتماعی در طراحی و اداره‌ی این نهادها را در زمره‌ی ویژگی‌های حکمرانی خوب در این حوزه معرفی کرده است. شایان توجه و یادآوری است که پیش از این مفاهیم نیز و با استناد به تجربه‌ی تاریخی و سیر شکل‌گیری این نهادها، حضور مؤثر و غیرنمایشی ذی‌نفعان در نهادها و صندوق‌های تأمین اجتماعی با عنوان «سه‌جانبه‌گرایی» مطرح شده و یکی از کانون‌های اطمینان از سلامت اداره‌ی چنین نظام‌هایی به‌شمار می‌روند و تجربه‌ی چندین دهه نشان داده که نظام‌های تأمین اجتماعی موفق و پایدار متکی بر رعایت این موازین بوده‌اند. بنابراین دخالت و درگیر بودن ذی‌نفعان (کارگران، کارفرمایان، تشکل‌ها، گروه‌های دولتی و سازمان‌های غیردولتی) در گفتگویی مداوم و مستمر درباره‌ی واقعیت‌های معیشت و زندگی

افراد و گروه‌های مختلف، زمینه و بستری نهادمند و سازماندهی‌شده رقم می‌زند که بسترساز و زمینه‌ساز تحقق «گفتگوی اجتماعی و در نهایت مصالحه و توافق جمعی» است.

بر این‌اساس به نظر می‌رسد، از آنجا که صلح و تحقق آن با گفتگوی اجتماعی پیوندی وثیق داشته و سازوکارهایی که موجب بروز و شکل‌گیری توافق جمعی می‌شوند، در مسیر تحقق صلح هستند؛ می‌توان تأمین اجتماعی را از این منظر نیز در نیل به هدف صلح دخیل دانسته و آن را نهادی صلح‌جو و صلح‌طلب قلمداد کرد.

مثال‌هایی در تشریح کارکردهای صلح جویانه تأمین اجتماعی در بستر ایران

اگر چه ارزیابی و سنجش عملکرد نظام تأمین اجتماعیِ موجود در ایران در زمینه‌ی گسترش و تعمیق صلح، پژوهشی ارزنده و در نوع خود پیچیده است و به همانِ اندازه خارج از حوصله این نوشتار، اما می‌توان با نگاهی به راه طی‌شده در سال‌های پیشین، مثال‌ها و مواردی را سراغ گرفت و حوادثی را یادآوری کرد که دلالت بر کارکردهای صلح‌جویانه‌ی تأمین اجتماعی دارند.

گواه و شاهد یکم: سال‌ها و ماه‌های پس از جنگ تحمیلی و روی کارآمدن دولت سازندگی، مجال اجرای سیاست‌های اقتصادی‌ای را فراهم کرد که در ادبیات نظری با عنوان «سیاست‌های تعدیل ساختاری» شناخته می‌شوند. این سیاست‌ها که بر بستر آزادسازی اقتصادی و کاهش مداخله‌های دولت استوار شده‌اند، بر انگاره‌ی «تقدم بزرگ شدن کیک» تکیه دارند؛ با این توضیح که قائلان بر این سیاست‌ها برآنند که ابتدا باید کیک اقتصادی بزرگ شود و نباید در مراحل ابتدایی از شکاف‌های شدید و عمیق درآمدی میان گروه‌های مختلف جامعه واهمه داشت. چرا که با رسیدن به مرحله‌ای خاص، اثرات مثبت بزرگ‌شدن کیک به طبقات فرودست سرریز خواهد کرد. بنابراین حتی نزد طرفداران سیاست‌های تعدیل ساختاری، بروز شکاف و فاصله «درآمدی» در مراحل اولیه‌ی اجرای این سیاست‌ها امری «قهری و ناگزیر» است.

گردشی کوتاه در خاطرات تاریک و روشن سال‌های میانی دهه‌ی ۱۳۷۰، به‌خوبی آشکار می‌کند که یکی از داغ‌ترین مباحث آن‌روزها، بحث شکاف درآمدی (طبقاتی) بود. این فقره تا بدان‌جا پیش رفت که حتی در انتخابات مجلس پنجم، صف‌بندی نیروهای سیاسی داخل کشور را نیز تغییر داد. با این‌همه آن‌چه نباید فراموش کرد آن است که در همان سال‌ها به ویژه نیمه‌ی نخست همان دهه، شهرهایی چون تهران، مشهد و شیراز شاهد اعتراض‌ها و تظاهرات‌های خشونت‌باری بود که جملگی در واکنش به تنگناهای اقصادی زمانه بروز کردند؛ اعتراض‌هایی که برخی سخن از خونین بودن آن‌ها نیز به میان آورده‌اند.

در چارچوب بحث این نوشتار، به نظر می‌رسد می‌توان بروز این رخدادهای تلخ و خشونت‌بار را نشان و نمونه‌ای از نقصان «نظام تأمین اجتماعی کشور در آن مقطع» دانست. به بیان دیگر اگر در ادبیات نظری یکی از کارکردهای تأمین اجتماعی «برقراری توازن میان توسعه‌ی اقتصادی و توسعه‌ی اجتماعی» مطرح می‌شود، در زمانه‌ی اجرای شتابان سیاست‌های تعدیل ساختاری، به زبان و بیانی ساده و فارغ از پیچیدگی‌های نظری، توسعه‌ی اقتصادی از توسعه‌ی اجتماعی پیش افتاد و فزونی این شکاف موجب بروز آن اعتراض‌ها و تظاهرات‌های خشونت‌بار شد.

گواه و شاهد دوم: بحث درباره‌ی عدالت اجتماعی و شیوه‌های تحقق آن قدمتی به اندازه‌ی تاریخ اندیشه‌ی بشر دارد. اما با اغماض از این پیشینه‌ی تاریخی و در نگاهی بسیار محدودتر، یکی از آرمان‌های انقلاب اسلامی ایران، برقراری و یا حرکت به سمت عدالت اجتماعی بود. اگر چه انقلاب مردم ایران در سال ۱۳۵۷ در زمره‌ی انقلاب‌های کمتر خشونت‌بار دسته‌بندی شده اما نمی‌توان بر ماهیت ضدصلح‌جویانه

آن چشم فروبست. این همه درحالی است که مطالعات بسیاری درباره‌ی زمینه‌های شکل‌گیری این انقلاب بر ریشه‌های اقتصادی آن تأکید کرده و در میان آن‌ها بر شکاف درآمدی (طبقاتی) دهه‌ی ۱۳۵۰ ایران اشاره کرده‌اند. اگر ادبیات نظری تأمین اجتماعی مدعی است که برقراری عدالت اجتماعی یکی از کارکردهای این نظام است، به نظر می‌رسد می‌توان بروز انقلاب اسلامی ایران را نشانه ای از شکست این نظام در آن مقطع تعبیر کرد.

علاوه بر آن در دوره‌ی پس از انقلاب، یکی از مباحث مهمی که تعیین‌کننده‌ی صف‌بندی‌های اجتماعی و سیاسی بوده و هست، بحث درباره‌ی شیوه و سازوکار تحقق عدالت اجتماعی بوده است. در چارچوب موضوع این نوشتار، نکته‌ی مهم آن‌جاست که نظام‌های تأمین اجتماعی مدعی برخورداری از سازوکاری هستند که می‌تواند در مسیر تحقق عدالت اجتماعی وبه عینیت رساندن این آرمان باشد.

گواه و شاهد سوم: در بحث کارکردهای صلح‌جویانه‌ی تأمین اجتماعی اشاره شد که این نظام با فراهم‌کردن بستر گفتگویی اجتماعی زمینه‌ساز بروز رفتارهایی مدنی و مسالمت‌جوست. یکی از موارد و مصادیق عینی چنین گفتگویی را می‌توان در «تعیین حداقل دستمزد» مشاهده کرد. اگرچه در شرایط کنونی رویه و سازماندهی موجود با الزامات و بایسته‌های این بحث فاصله‌ی جدی و قابل‌توجه دارد، با این همه اما می‌توان وضعیت کنونی را نیز نمونه و گواهی از گفتگوی اجتماعی تلقی کرد. اگر چه همواره کارگران و اقشار فرودست یکی از معترضان به رویه‌ی تعیین حداقل دستمزد بوده‌اند، اما در مقایسه با سال‌های دور و دهه‌های پیش در اروپا، وضعیت کنونی بستر و امکانی برای گفتگوی اجتماعی فراهم کرده است؛ بستری که با توسعه و بسط رسانه‌ها (واقعی و مجازی) گسترش یافته و در نهایت همه ساله در فصل پایانی، بحث حداقل دستمزد یکی از موضوعات گفتگو در جامعه

استقرار و اجرای سازوکارهای تأمین اجتماعی در جامعه را می‌توان بر وجود «توافقی جمعی» تعبیر و تفسیر کرد که نسل‌های مختلف در جامعه در این توافق حضور داشتند که برخلاف رویه‌های سنتی، سازوکار توافق شده، «نهادمند و مبتنی بر توافقات نهادیِ مدرن» استوار است. از این منظر، به نظر مَی‌رسد نظام‌های تأمین اجتماعی مسیر تحقق صلح ایجابی را هموار کرده و دوشادوش با این مفهوم متعالی عمل می‌کنند.

پس از انقلاب، یکی از مباحث مهمی که تعیین‌کننده‌ی صف‌بندی‌های اجتماعی و سیاسی بوده و هست، بحث درباره شیوه و سازوکار تحقق عدالت اجتماعی بوده است. نظام‌های تأمین اجتماعی مدعی برخورداری از سازوکاری هستند که می‌تواند در مسیر تحقق عدالت اجتماعی وبه عینیت رساندن این آرمان باشد.

است. از زاویه ی موضوع این نوشتار و علی‌رغم تمام اعتراض‌ها، شکل‌گیری بستر و زمینه‌ای مسالمت‌جویانه و صلح‌جویانه برای گفتگو درباره منافع متضاد میان گروههای مختلف، نمونه‌ای برجسته و چشمگیر از کارکرد نظام تأمین اجتماعی محسوب می‌شود.

از دیگر مواردی که در حوزه‌ی گفتگوی اجتماعی می‌تواند نشان و سمبلی از کارکردهای صلح‌جویانه‌ی تأمین اجتماعی باشد، سازوکار تعیین و پرداخت مستمری‌های بازنشستگی است. در این مورد نیز به نظر می‌رسد افراد سالمندی که توان کار و فعالیت اقتصادی را از دست داده و یا به شرایط بازنشستگی رسیده‌اند، می‌توانند بدون دغدغه‌ای خشونت‌بار و واهمه‌ای که ایشان را به رفتارهایی پرخاشگرانه سوق دهد، در انتظار مستمری بازنشستگی باشند. بنابراین به نظر می‌رسد سازوکار بازنشستگی توانسته قریب به ۵ میلیون بازنشسته (و حدود ۲۰ میلیون نفر از افراد جامعه، با احتساب افراد تحت تکفل بازنشسته‌ها) را از رفتارهای پرخاشگرانه دور کرده و درواقع آن‌ها را به پیگیری مسالمت‌جویانه و صلح‌طلبانه خواسته‌ها سوق دهد.

گواه و شاهد چهارم: از دیرباز به‌ویژه در طول چند سده‌ی اخیر، یکی از نگرانی‌های جدی جوامع، مخاطرات و حوادث محیط کار به‌ویژه در برخی فعالیت‌های صنعتی بوده است. حوادثی که گاه منجر به بروز نگرانی و آسیب‌های جدی جسمی و روحی می‌شوند. شواهد تاریخ و اسناد، حکایت از آن دارند که نگرانی از بروز این دسته از حوادث یکی کانون‌های اصلی اصطکاک و تنش میان کارگران و کارفرمایان و در نتیجه‌ی بروز تنش در جامه بوده است. در چنین بستری است که یکی از کارکردهای نظام‌های تأمین اجتماعی متجلی می شود.

امروزه پوشش‌های مختلف درآمدی و درمانی در قبال حوادث ناشی از کار و همچنین حوادث غیرناشی از کار در زمره‌ی خدمات ارائه‌شده توسط سیستم تأمین اجتماعی شناخته می‌شود. در ایران نیز از دیرباز (و ای بسا از همان نطفه‌های آغازین این نظام و تأسیس صندوق حوادث کارگران طرق و شوارع در ۱۳۰۹ و بعدها ارائه‌ی غرامت به کارگران آسیب‌دیده در بنگاه‌های صنعتی در ۱۳۲۰)، تأمین اجتماعی متولی و مکلف به ارائه‌ی این دسته از خدمات است. بنابراین به نظر می‌رسد اگرچه مقدار و میزان کمک‌ها و مزایای ارائه‌شده برای جبران هزینه‌ها محل تردید و تأمل است؛ با وجود این ایجاد چنین سازوکاری توانسته بخشی از تنش بالقوه در جامعه را بکاهد و نگرانی‌های دوجانبه (کارگری و کارفرمایی) را به صورتی نظام‌مند مدیریت کند.

منابع

"نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی (خلاصه‌ی گزارش) "، ۱۳۷۸، مؤسسه‌ی عالی پژوهش تأمین اجتماعی

ستاری‌فر، محمد،(۱۳۷۸)، "زمینه‌ی تاریخی تأمین اجتماعی"، فصلنامه‌ی تأمین اجتماعی شماره یک، مؤسسه‌ی عالی تأمین اجتماعی

کارادک، ونسان(۱۳۹۱)، جامعه‌شناسی پیری و پیرشدگ، ترجمه‌ی سوسن کباری، نشر جامعه‌شناسان

نصرتی‌نژاد، فرهاد، (۱۳۸۳)، "بررسی و نقش جایگاه نظام تأمین اجتماعی در نظم اجتماعی"، فصلنامه‌ی تأمین اجتماعی، شمارهٔ ۱۸

World Bank, World Development Report 2011: Conflict, Security, and Development. Washington D.C.

Peter Townsend (2009), Building Decent Societies: Rethinking the role of social Security in development, ILO
General Assembly Resolution A/RES/60/1, 2005 World Summit Outcome. New York

UN System Task Team on the Post-2015 UN Development Ugenda (May 2021) Peace and security, Thematic Think Piece.