



فصلنامه مطالعات ایرانی پویه
شماره‌ی دوم زمستان ۱۳۹۶

■ صاحب امتیاز و مدیر مسئول: مرضیه ابراهیمی

■ شورای سردبیری: مسعود پدرام، محمدجواد غلامرضا کاشی، حمید احراری، باقر صدری نیا، محمد محمدی آملی

■ دبیر علمی تحریریه: مسعود پدرام

■ مدیر اجرایی: مرضیه ابراهیمی

■ مدیرهتزی: 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: ۸۸۰۴۰۸۶ (۰۲۱) ۹۸+

وب سایت: pooyemag.com

■ پست الکترونیک: info@pooyemag.com

■ قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان

■ روی جلد: داوری سلیمان، اثر نیکلاس پوسن، نقاش فرانسوی دوره‌ی باروک (۱۵۹۴ تا ۱۶۶۵). این نقاشی درون‌مایه‌ای اخلاقی دارد و

شرح‌حال نویسان و منتقدان این باور را دارند که ناشی از تمایل خود پوسن است.

■ انتخاب نقاشی روی جلد: محیا نعیم‌آبادی

فهرست:

■ سرمقاله / مسعود پدram / ۳

■ چنین نیز نخواهد ماند: پاسخ به پرسش‌های مشروطه، راه باز یابی دموکراسی و عدالت / علیرضا رجایی / ۱۷

■ هم‌آبی ارزش‌ها: راهی به سوی همزیستی عدالت و دموکراسی / مقصود فراستخواه / ۲۴

■ از دموکراتیزاسیون به عدالت: تأثیر افزایش و کاهش بی‌عدالتی در فرایند دموکراتیزاسیون / سعید مدنی / ۴۰

■ محدوده‌ی عدالت توزیعی: نقد یانگ و پیامدهای آن برای حرکت‌های عدالت‌طلبانه در ایران / سیدعلیرضا حسینی بهشتی / ۶۱

■ اصلاح اصلاح‌طلبی / سعید حجاریان / ۷۱

■ همراهان آزادی در جنبش اقتدار: مسئله‌ی مشروعبیت و دموکراسی در آرای سعید حجاریان / فاطمه صادقی / ۷۹

■ آزادی، مشارکت، برابری: دموکراتیزاسیون به مثابه دیالکتیک آزادی و عدالت / علی دینی ترکمانی / ۱۰۰

■ مدرسه‌ی دموکراسی توران میرهادی:

نقش آموزش و پرورش در گسترش دموکراسی مشارکتی - گفت‌وگویی / زهرا حیدرزاده / ۱۱۸

■ تجاری شدن پزشکی و اقتدارگرایی پزشکی: سیطره‌ی اخلاق بازار بر فرآیند درمان در

بیمارستان‌های دولتی و خصوصی / حسن محدثی گیلوایی، سیده زهره میرعابدینی، اسماعیل حاجی آقا / ۱۳۰

■ آشتی لیبرالیسم و سوسیالیسم: «لیبرال - سوسیال دموکراسی» به مثابه هدف غایبی در گذار به دموکراسی / سیدعلی محمودی / ۱۵۱

■ «توهم دموکراسی: نظریه‌ی رژیم‌های دوزیستی، گذر از «گذار به دموکراسی» / علیرضا خوشبخت / ۱۶۹

■ عدالت جهانی: عدالت توزیعی فراسوی مرزها، از آرمان تا واقعیت / ابوالفضل مینویی فر / ۱۸۶

■ شباهت خانوادگی: نقد اسلام‌شناسی معاصر بر سوسیال دموکراسی غربی / علی اکبر احمدی / ۱۹۷

■ از ایران تا کنعان: عدالت در آیین خاوران / حمید احراری / ۲۲۱

سرمقاله:

بی عدالتی و استبداد

انقلابیون دوره‌ی مشروطه نیز مانند انقلابیون فرانسه در مورد چیزی که علیه آن مبارزه می‌کردند دلایلی دقیق و کافی داشتند، اما در مورد ساختاری که امیدوار بودند در آینده باید ایجاد شود، طرح روشنی نداشتند. نسل‌هایی که در پی انقلابیون فرانسه آمدند، شعار آزادی و برابری را به صورت‌های متفاوتی در قالب نظریاتی ایجابی و مبتنی بر واقعیات جامعه پرداختند و تدوین کردند و در میان کشمکش‌های سیاسی آن نظریات را به صحنه‌ی عمل آوردند و راهنمایی برای ساختن جامعه قرار دادند. اما در ایران پس از مشروطه چنین نشد و نه انقلابیون مشروطه و نه نسل‌های بعد، طرح روشنی متناسب با جامعه‌ی ایران از شعارهای استبدادستیز و عدالت‌محور استخراج نکردند. به همین نحو انقلابیون در سال ۱۳۵۷ نیز اهداف خود را به‌گونه‌ای واکنشی تعریف می‌کردند و تا به امروز نیز طرح مهمی برای دموکراسی و عدالت که مبتنی بر نظریاتی انباشته باشد تدوین نکردند. آنها نیم‌نگاهی هم به چرایی ناتمام ماندن، و یا شکست پروژه‌ی مشروطه نکردند. در حال حاضر، طلب عدالت یا آزادی و صحبت در مورد آن موجد طرحی روشن و در دسترس نیست؛ چه رسد به درآمیختن و سازگار کردن دموکراسی با عدالت. نکته‌ی نغز آن است که جنبش مشروطه و تلاش برای تدوین یک قانون اساسی، با نام تأسیس عدالت‌خانه به حرکت درآمد و به نظر می‌آمد عدالت‌خانه نمایانگر آمیزه‌ای از خواست دموکراسی و عدالت است. اما از آن زمان تاکنون نه دموکراسی و نه عدالت و به‌طریق اولی، نه رابطه‌ی این دو مفهوم به نحوی عمیق مورد بحث و بررسی قرار نگرفته و جامعه فاقد چشم‌انداز و برنامه‌ای راهنما برای نیل به دموکراسی و عدالت بوده است.

آیا برای دستیابی به عدالت و دموکراسی باید به مشروطه بازگشت و پرسش‌های بی‌پاسخ را دوباره طرح کرد و پاسخ داد، یا این که به نحوی پراگماتیستی در حین عمل

باید به یافتن پرسش‌های جدید همت گماشت و پاسخ آن را هم در همان عمل جمعی یافت. سایه‌ی این دو پرسش، کم یا بیش، برسر اغلب مقالات این مجموعه دیده می‌شود.

اغلب دانشوران، در این شماره، بحث دموکراسی را از زاویه‌ی دموکراتیزاسیون که با اصطلاحاتی چون دموکراسی‌سازی و دموکراسی‌خواهی مشخص می‌شود مورد نظر قرار داده‌اند. دلیل‌گزینش این نگاه، ارتباط آن با بحث مشروطه و اصلاح‌طلبی است. در هر دو این رخدادهای، آنچه مورد تحلیل قرار می‌گیرد دموکراتیزاسیون است.

نیز در مورد بحث عدالت، نظریه‌ی جان رالز در مورد عدالت توزیعی بیش از هر نظریه‌ی دیگری مورد توجه قرار گرفته است. دلیل این توجه به استمرار حیات و نیرومندی بحث جان رالز در عرصه‌ی جهانی برمی‌گردد.

با در نظر داشتن نظریه‌ی عدالت جان رالز و نظریات دموکراتیزاسیون، به‌ویژه نظریه‌ی گذار، تاریخ معاصر ایران گواه این واقعیت است که عدالت توزیعی و گذار از اقتدارگرایی به دموکراسی از مشروطه تاکنون، پیشرفتی متناسب با اوضاع جهانی نداشته است، و همچنان ایران از بی‌عدالتی و ضدیت با دموکراسی رنج می‌برد. از آنجاکه دوره‌ی انقلاب به‌مثابه تغییر محتوایی نسبت به دوره‌ی شاهنشاهی در نظر می‌آید، در این مقالات بیشتر به نظام جمهوری اسلامی توجه شده است.

دموکراتیزاسیون

اگر در نظریات مربوط به دموکراتیزاسیون به وجود آمدن یک دولت دموکراتیک به‌عنوان هدف قلمداد می‌شود، روشن است که تمامی فرآیند دموکراتیزاسیون محدود به دولت نمی‌شود. واقعیت آن است که دولت به‌تنهایی و از بالا نمی‌تواند توازن قوا را میان نیروهای سیاسی، با زمینه‌های اجتماعی متفاوت، برقرار کند. بلکه آنچه در جامعه مدنی جریان می‌یابد، در دولت تبلور پیدا می‌کند و به همین صورت تغییرات دموکراتیک در دولت، اوضاع را برای تحکیم و گسترش جامعه مدنی مهیا می‌کند. به همین دلیل دولت و جامعه مدنی، در کنار نظام جهانی، سه ساختار مهمی محسوب می‌شوند که در نظریات نوین دموکراتیزاسیون زمینه را برای وقوع فرآیند دموکراتیزاسیون فراهم می‌کنند. آنچه به این سه ساختار اهمیت و تعیین‌کنندگی می‌بخشد، قدرت است. دولت که به گفته وبر انحصار زور مشروع را در اختیار دارد، بارزترین ساختار قدرت محسوب می‌شود. جامعه مدنی با سازماندهی و بسیج نیروهای اجتماعی درون آن، و امکان فعالیت در سپهر عمومی، قدرت خود را نمایان می‌کند. نظام جهانی هم به‌ویژه از ربع آخر سده بیستم به نحوی فزاینده توانسته است بر سیاست درون کشورها تأثیر بگذارد.

نظریات برآمده از تجربه دموکراتیزاسیون در جوامع مختلف، در سه رویکرد طبقه‌بندی می‌شود: "رویکرد مدرنیزاسیون"، رویکرد "جامعه‌شناسی تاریخی" و رویکرد "گذار". رویکرد "مدرنیزاسیون"، این دیدگاه را پیش می‌نهد که در اثر صنعتی شدن درآمیخته با تکوین و

رشد سرمایه‌داری، به‌وجود آمدن طبقه متوسط، بالا رفتن سواد عمومی و تولید فرهنگی متناسب با دموکراسی با ماهیتی سکولار، فرآیند دموکراسی نیز در مسیری رو به رشد قرار می‌گیرد. مطالعات متأخر در رویکرد مدرنیزاسیون، نه‌تنها توسعه اجتماعی و اقتصادی را به‌عنوان علت دموکراسی بررسی می‌کند، بلکه متغیرهای دیگری را هم‌چون انواع فرهنگ سیاسی، شکاف و تعارض قومی، نهادهای سیاسی و نظام حزبی، میراث‌های استعماری و تأثیر نظام جهانی و روابط بین‌الملل را مورد توجه قرار می‌دهد.

رویکرد "جامعه‌شناسی تاریخی" بر آن است تا نشان دهد چگونه روابط مختلف و متغیر دولت با طبقه یا طبقاتی خاص، نظام سیاسی را شکل می‌بخشد. این رویکرد با نشان دادن روابط ویژه‌ای میان ساختارهای مشخص قدرت (اعم از اقتصادی، اجتماعی و سیاسی) وقتی به تدریج تغییر می‌یابد، فرصت‌ها و محدودیت‌هایی را ایجاد می‌کند که نخبگان و دیگر گروه‌ها و نیروها را به‌سوی مسیری که به دموکراسی لیبرال منتهی می‌شود، سوق می‌دهد. در این رویکرد موازنه قدرت طبقات و منازعه میان طبقات مسلط و زیر سلطه بر سر حق آنان برای حکمرانی است که دموکراسی را در یک دستور کار تاریخی قرار می‌دهد و چشم‌انداز آن را معین می‌کند. در وضعیت امروزی، این رویکرد بر سه ساختار قدرت، یعنی قدرت نسبی طبقات، دولت و قدرت فراملی در شکل‌گیری دموکراسی تأکید دارد.

هم مدرنیزاسیون و هم جامعه‌شناسی تاریخی رویکردهایی ساختارگرا به حساب می‌آیند و بیش از آنکه نقش عامل انسانی را در فرآیند دموکراتیزاسیون در نظر داشته باشند، نقش ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، و تاندازه‌ای سیاسی را عمده می‌کنند. تفاوت پراهمیت دیگری که رویکردهای ساختارگرا با رویکرد گذار دارند آن است که نقطه عزیمت تحلیل و تبیین آنها به لحاظ تاریخی جوامعی مشخص در غرب است که توسعه‌یافته خوانده می‌شوند و الگوی پیش‌برنده دموکراسی در این رویکردها نیز همان کشورهای غربی هستند که پیشرفته و توسعه‌یافته خوانده می‌شوند. درحالی‌که معمولاً نقطه عزیمت تحلیلی در رویکرد سوم، یعنی گذار دموکراتیک، کشورهایی نسبتاً عقب‌مانده در غرب، مثل اسپانیا و پرتغال هستند و به لحاظ الگویی، منطقه آمریکای لاتین، یکی از موفق‌ترین الگوها را در فرآیند دموکراتیزاسیون عرضه داشته است.

نظریه‌پردازان معتقد به رویکرد گذار، در تجربه آمریکای لاتین، نگاهی متفاوت از نظریه‌پردازانی دارند که سیاست را تابعی از توسعه اقتصادی، اجتماعی می‌دانند (رویکرد مدرنیزاسیون) و نظریه‌پردازانی که منازعات و ائتلاف‌های طبقاتی را موجد سیاست می‌دانند (رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی). به نظر آنان رویکردهای ساختاری قادر نیستند فرآیند دموکراتیزاسیون را در کشورهایی که به لحاظ توسعه اقتصادی و اجتماعی و ساختارهای طبقاتی با یکدیگر تفاوت داشتند، تبیین و تحلیل کنند. بدین نحو رویکرد گذار، در پاسخ به رویکردهای ساختارگرا سربلند کرد و بر این اعتقاد است که دموکراسی را ابتکارات انسانی به‌وجود می‌آورد و این کارگزاران نخبه سیاسی هستند که فرآیند دموکراتیزاسیون را هدایت می‌کنند. در این رویکرد اگر نخبگان بتوانند راه

درستی را در پیش گیرند، نتایج، موفقیت‌آمیز خواهد بود و نیازی به انتظار کشیدن برای شرایط اقتصادی یا منازعه سیاسی برآمده از تحول اقتصادی نیست. به دلیل تکیه زیاد این رویکرد بر عامل انسانی، این فرض وجود دارد که فرآیند دموکراتیزاسیون از پیش تعیین‌شده نیست، چراکه موقعیت‌های ساختاری وقوع دموکراسی را از پیش تعیین نکرده است.

آنچه از فرآیند موفقیت‌آمیز دموکراتیزاسیون در منطقه امریکای لاتین در تعامل با تلاش نظریه‌پردازان، به‌صورت رویکرد گذار نمایان می‌شود، عمدتاً چانه‌زنی و مسائل حول وحوش آن را برجسته می‌کند. توجه ویژه به شکاف درون دولت اقتدارگرا و روند موفقیت‌آمیز ائتلاف میان دو نیروی میانه‌رو، در درون حکومت و در بیرون از آن، اهمیتی استراتژیک به چانه‌زنی و پیمان‌های حاصل از آن می‌بخشد، اما قدرت سوم، یعنی جامعه مدنی و جنبش‌های اجتماعی دموکراسی‌خواه یا مرتبط با دموکراسی در درون جامعه مدنی، به‌اندازه‌ای که نیروی آن تأثیرگذار است مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

به دنبال فرآیند دموکراتیزاسیون در امریکای لاتین، اروپای شرقی و مرکزی نیز در مسیر چنین فرآیندی قرار می‌گیرد. در این منطقه اتحادیه‌های کارگری، سازمان‌های مذهبی و جنبش‌های حقوق بشری نشانه‌ای می‌شود از گسترش و توسعه جامعه مدنی. جنبش‌های اجتماعی اغلب به‌عنوان موتور اولیه حرکت برای بسیج مردمی، طی دوره کلیدی گذار سیاسی از رژیم قدیم، به حساب می‌آید؛ جنبش‌هایی که با سپهر عمومی درمی‌آمیزد.

برجسته شدن نقش جامعه مدنی، به‌ویژه سپهر عمومی و / یا جنبش‌های اجتماعی نوین در اروپای شرقی، این منبع قدرت را در فرآیند دموکراتیزاسیون، نه‌تنها در کنار دو منبع دیگر، یعنی دولت و اوضاع بین‌المللی و فضای جهانی اعتبار می‌بخشد، بلکه نقش مؤثرتری برای آن قائل می‌شود. همین مسئله باعث می‌شود تا نظریاتی که در درون رویکرد گذار در امریکای لاتین تدوین شده بود، بار دیگر با توجه به حوزه‌های عمومی روشنفکری و سیاسی و جنبش‌های اجتماعی، مثل جنبش زنان، کارگران، محله‌های فقیرنشین و دیگر جنبش‌های اجتماعی، مورد تجزیه و تحلیل و تبیین قرار گیرند. رویکرد گذار بدین نحو با جامعه مدنی، به‌ویژه سپهر عمومی و جنبش اجتماعی درآمیخت. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که رویکرد گذار، در مقایسه با دو رویکرد ساختارگرای مدرنیزاسیون و جامعه‌شناسی تاریخی، در وضعیت امروزین و در مورد کشورهایی که در زمره کشورهای پیشرفته غربی قرار ندارند، قدرت توضیح‌دهندگی بیشتری دارند. چه از دیدگاه مدرنیزاسیون و چه از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی، جوامعی چون آمریکا، انگلیس، یا فرانسه، با پشت سر گذاردن گذاری طولانی (حدود یک سده) که حاکی از تکوین ساختارها و نهادهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی سازگار با نهادهای سیاسی دموکراتیک و پرورش‌دهنده فرد (سوژه‌ی) دموکراسی‌خواه است، فرآیند دموکراتیزاسیون را طی کردند.

ظهور نظریاتی هنجاری که مجموعه‌ای از راهکارهای عام و جهانی و خاص و محلی است، مهم‌ترین وجه تمایز رویکرد گذار با دو رویکرد مدرنیزاسیون و جامعه‌شناسی تاریخی است. در واقع هنجاری بودن و راهکار آفرینی رویکرد گذار نمایانگر حضور یادگیری و آگاهی در فرآیند دموکراتیزاسیون و نشان‌دهنده نقش کانونی عامل انسانی در این فرآیند است.

دموکراتیزاسیون موفق، نیل به یک دولت توانمند، پزرفیت و منعطف، و یک جامعه مدنی فربه و نیرومند است. جامعه مدنی با چنین خصوصیتی دولت را به سمت پاسخگویی می‌برد. توانمندی دولت نمایانگر انجام کارکردهای پیچیده در برابر تعهد نسبت به همه شهروندان با مطالباتی متکثر، و منعطف بودن آن برای پاسخ به فشار شهروندان در جامعه مدنی است.

دو شاخصه پاسخگویی به شهروندان و انتخابات آزاد و رقابتی منصفانه که با هم مرتبط هستند نشان‌دهنده دموکراتیک بودن، و نبود آن دو، نمایانگر اقتداری بودن یک حکومت است.

در جنبش مشروطه به دلایلی که تاندازه‌ای در رویکردهای جامعه‌شناسی تاریخی و مدرنیزاسیون به لحاظ ساختاری قابل تبیین است، وضعیتی پیش آمد تا دولت، سویی دموکراتیک بگیرد. البته در یک بازنگری تحلیلی باید جایگاه مناسب و واقعی نقش عوامل انسانی نمایان شود.

اما دوره‌های طولانی استبداد که این موضوع نیز کم‌وبیش در رویکردهای ساختاری قابل تبیین است، باعث می‌شد تا شکل نسبتاً دموکراتیک دولت، نمایانگر محتوایی دموکراتیک نباشد، بلکه عمدتاً با محتوایی غیر دموکراتیک سازگار شود. در اغلب مواقع نهادهای دولت، از جمله سه قوه قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی، تفکیک نشده‌اند و استقلال لازم را از یکدیگر ندارند. تا پیش از انقلاب این عدم استقلال و درهم‌آمیختگی در ذیل قدرت مطلق شاه به وقوع می‌پیوست و از دوره‌ی انقلاب تاکنون نیز به نحوی دیگر ادامه دارد. از مهم‌ترین نهادهایی که همیشه بحث‌برانگیز بوده است، نهادهای مربوط به ماهیت نظام انتخاباتی است. این نهادها نیز در بسیاری از مواقع، دارای اشکالی نسبتاً دموکراتیک هستند، اما کارکرد دموکراتیک ندارند و در مسیر استبداد حرکت می‌کنند.

مسئله دیگری که در ساختار دولت مطرح است، نمایندگی است. دولت اغلب اقشار خاصی را نمایندگی می‌کند که نسبت به دیگر اقشار و نیروهای هم‌پیوند با آنها در جامعه، اقلیت به حساب می‌آیند. در چنین وضعی دولت نسبت به اکثریت جامعه احساس مسئولیتی که درخور یک شهروند است، ندارد و طبیعتاً پاسخگو هم نیست. معمولاً تحت نظام‌های استبدادی، توانمندی و ظرفیت دولت، منوط است به توانمندی فردی که در رأس حکومت قرار دارد و با ضعف یا کنار رفتن حاکم، سازوکارهای ایجادشده نیز دستخوش افول می‌شود. باین‌حال، با رشد و گسترش تحصیل و تخصص، و به کار گرفتن تحصیل‌کردگان و متخصصان در نهادهای مختلف دولت، ظرفیت‌ها و توانمندی‌های

دولت، حرکتی روبه‌جلو داشته است، اما این حرکتی متناسب با تنوع مطالبات در جامعه، میزان آگاهی افراد جامعه و مسئله جهانی شدن نیست.

از آنچه گفته شد می‌توان به این نتیجه ساده اما مهم رسید که از جانب دولت، طی سال‌های پس از مشروطه، به‌جز در زمان‌هایی کوتاه، دو شاخصه انتخابات آزاد (رقابتی و منصفانه) و پاسخگویی به مردم ظهور نیافته است. به این ترتیب، فرآیند دموکراتیزاسیون طبق این دو شاخصه تنها در لحظاتی تاریخی، مثل زمان نهضت ملی به رهبری محمد مصدق، و انقلاب ایران، و دوره اصلاحات خاتمی، کم‌وبیش، پیش رفت و باز جای خود را به اقتدارگرایی داد.

جامعه مدنی هم از دوره مشروطه تاکنون، وضع چندان مطلوبی ندارد، با این حال، در فرآیند دموکراتیزاسیون، آغازگر و از ساختار دولت، اثرگذارتر است. در ایران هم مانند بسیاری از جوامعی که تحت حکومت‌های اقتدارگرا (اتوریترین) گاه با تمایلاتی تمامیت‌خواه (توتالیتر) قرار دارند، جامعه مدنی در دوره‌های طولانی استبداد با فضایی بسته در قلمروهای سیاسی و اجتماعی، و حتی فرهنگی، حیات فعال خود را از طریق سپهر عمومی (شامل احزاب و گروه‌های سیاسی و جنبش‌های اجتماعی و انجمن‌ها و نهادهایی چون نشریات و مجامع غیر حکومتی) نمایان می‌کند.

چنان که تاریخ معاصر نشان می‌دهد، در دوره‌های کوتاه گشایش و فعالیت جنبش اجتماعی، جامعه مدنی فربه و فعال می‌شود. اما در آگاهی جامعه سیاسی ایران، تا پیش از انتخابات دوم خرداد ۷۶ و جنبش اجتماعی پشتیبان آن، جامعه مدنی با مفهومی که در فرآیند دموکراتیزاسیون مورد توجه نظریه‌پردازان و فعالان سیاسی قرار می‌گیرد، نمایان می‌شود. در دوره خاتمی است که بسیاری از انجمن‌ها و سازمان‌های غیردولتی با این آگاهی فعال می‌شوند که مطالباتی را، مثلا از جانب زنان یا جوانان، یا طرفداران محیط زیست، یا حامیان کودکانی با شرایط نامناسب زندگی، در جامعه مدنی مطرح می‌کنند و به‌پیش می‌برند. پس از گذشت دوره هشت‌ساله خاتمی، بار دیگر جامعه مدنی از نقطه نظر فعالیت انجمن‌ها و سازمان‌های غیردولتی و احزاب غیر حکومتی افول می‌کند. با این حال، سپهر عمومی و شبکه‌های اجتماعی برجای‌مانده از دوره فعالیت و فربهی جامعه مدنی، هم چنان به کار خود ادامه می‌دهد، که تأثیر قطعی آن را در ایجاد و استمرار جنبش سبز می‌بینیم. به یک معنا می‌توان گفت که جامعه مدنی در ایران معاصر، در اغلب مواقع بی‌شکل و توده‌وار، و عمدتاً متکی بر شبکه‌های اجتماعی است و بیشتر با فعالیت در سپهر عمومی است که رو به سوی دموکراسی دارد.

در بحث دموکراسی خواهی، نظریه‌ی گذار که ابتدا از سوی دانکوارت راستو طرح شد، در دهه‌ی ۱۹۸۰ میلادی، آنگاه که نظریه‌پردازانی چون گیرمو اودانل، فیلیپ اشمیتز و لارنس وایتهد آن را در تحولات کشورهای امریکای لاتین به کار بستند در عرصه‌های دانشگاهی و سیاسی مورد استقبال قرار گرفت، اما به تدریج، نه تنها از سوی ساختارگرایان

و طرفداران نظریه‌ی نظام‌های دوزیستی، بلکه از سوی خود نظریه‌پردازان گذار هم مورد انتقاد قرار گرفت.

عدالت

همواره جست‌وجوی یک راه‌حل عادلانه برای مناقشه، مبنای عدالت بوده است. بنابراین عدالت از مناقشه برمی‌خیزد. در جامعه‌ای که یک‌دست و منسجم است، تلاش برای جست‌وجوی راه‌حلی برای عدالت کمتر مبرم است، اما نه به این دلیل که در آن جامعه عدالت محقق شده است، بلکه به این دلیل که انتظار و خواستی برای عدالت نیست. در مواقعی که حقوق مورد تعدی قرار می‌گیرد از بی‌انصافی و ناعدالتی سخن می‌گوییم. اما بحث عدالت فراتر از ابزار مفهومی گفتمان حقوق است.

برای عدالت دو معنای سلبی و ایجابی می‌توان قائل شد، همانند بحثی که در مورد صلح مطرح است و معنای سلبی آن نبود جنگ است و معنای ایجابی آن وجود صلح با مشخصه‌هایی چون توسعه‌ی ظرفیت‌های انسانی، برای عدالت نیز می‌توان دو معنای سلبی و ایجابی قائل شد. معمولاً مبارزه با بی‌عدالتی آن‌گونه که در انقلاب مشروطه، انقلاب فرانسه، یا انقلاب ۵۷ رخ داد، نمایانگر وجه سلبی عدالت است. نمایانند بی‌عدالتی یک چیز است اما رسیدن به طرحی از یک جامعه‌ی عادلانه چیز دیگری. این‌که تصور ما از یک جامعه‌ی عادلانه چه خواهد بود نیازمند پرسش‌هایی از ماهیت انسان و مناسبات اجتماعی است

در دهه‌های اخیر جان رالز نظریه‌ای را در مورد عدالت تدوین کرد که همچنان از اعتبار زیادی برخوردار است؛ با تکیه بر سنت لیبرالی، و بازگشت به رویکرد قرارداد اجتماعی، نظریه‌ای پرقدردت در مورد عدالت ارائه کرد. او تلاش کرد که سنت لیبرالی را که بیشتر بر آزادی تکیه داشت با عدالت توزیعی آشتی دهد و در مقابل مارکسیست‌ها که نظریه‌ای مشخص در مورد عدالت داشتند، نظریه‌ای بدیل ارائه کند. او در کتاب نظریه‌ای برای عدالت، اصولی را مشخص نمود که به‌وسیله‌ی آن افراد یک جامعه به نحوی متناسب، منافع و بار مسئولیت‌های ناشی از همکاری اجتماعی را توزیع می‌کنند. پس از رالز نظریاتی که در مورد عدالت ارائه می‌شود، عمدتاً یا در تأیید یا در نقد آن است.

در حال حاضر می‌توان گفت که لیبرالیسم در زمینه‌ی عدالت دستخوش بازنگری‌هایی جدی شده است. در کنار آن دیدگاه‌های نوینی در متن نظریات جای گرفته‌اند. سوسیالیست‌ها در مورد اشکال نوین برابری در زمینه‌هایی فراتر از اقتصاد، نوآوری‌هایی داشته‌اند، و جماعت‌گرایان با نقد لیبرالیسم و پرداختن به مسئله‌ی فرهنگ و هویت و ظهور مجدد خیرمحوری در اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی، افق‌های جدیدی را باز کرده‌اند. درحالی‌که همچنان اختلافات طبقاتی و نابرابری در توزیع منابع مادی جامعه نمودی جدی دارد، مفاهیمی چون هویت گروه و سلطه‌ی فرهنگی و "به رسمیت شناختن" (Recognition) یا بازشناختن دیگری، به ترتیب نقش منفعت طبقاتی و استثمار و توزیع اقتصادی و اجتماعی را به عهده گرفته‌اند. همین تحولات باعث شده تا طرح‌هایی در مورد

توسعه‌ی مفهوم بازشناسی انتقادی از طریق ادغام مباحث فرهنگی با مباحث اقتصادی و اجتماعی ارائه شود. گرچه در مباحثی که نظریه‌پردازان عدالت در مورد برابری و بخت (شانس) در مورد عدالت مطرح کرده‌اند، مفهوم به رسمیت شناختن دیگری هم مطرح می‌شد، اما در سال‌های اخیر، این مفهوم وجه کانونی‌تری به موضوعاتی چون "جنسیت" و "نژاد" و "قوم" داده و در کنار آن گستره‌ی به رسمیت شناختن را به مباحث "پسااستعماری" و "مطالعات به‌حاشیه‌رفتگان" (Subaltern Studies) و طردشدگان متصل کرده است.

موضوع مهمی که در بحث عدالت باید در نظر داشت، بحث اخلاق است. این اخلاق است که به موضوعاتی چون برابری، رعایت "تفاوت"، "مساوات" با در نظر داشتن "بخت"، "به حداکثر رساندن رضایت همگان"، "اصل مالکیت"، و "به رسمیت شناختن دیگری"، معنا می‌دهد. بنابراین فرایندها و ساختارهای سیاسی با راهنمایی دیدگاه‌های اخلاقی، ماهیت عدالت توزیعی را در یک جامعه تعیین می‌کنند.

در ایران زمان مشروطه نیز عمدتاً این اخلاق دینی بود که مردم را در توضیح بی‌عدالتی بسیج می‌کرد و مبارزه با بی‌عدالتی را به‌عنوان یکی از اهداف مشروطه بارز می‌نمود. در انقلاب ایران نیز همین اخلاق دینی از عوامل عمده‌ای شد که توده‌ی مردم را علیه ظلم و بی‌عدالتی بسیج می‌کرد. البته در میان روشنفکران و نیروهای سیاسی چپ‌گرا مبنای اخلاقی ماهیت دیگری پیدا می‌کرد، چنان‌که در بسیاری از آثار ادبی و هنری پیش از انقلاب در اشعار و داستان‌ها و فیلم‌ها، به‌عنوان عناصر شکل‌دهنده به بخشی از افکار عمومی، به‌روشنی دیده می‌شد.

در جامعه‌ی ایران پس از پیچ‌وخم‌ها و آب‌وتاب‌های دوره‌ی پس از مشروطه و انقراض سلسله‌ی قاجار، تحت مدیریت خاندان پهلوی روند نوسازی، با هدایت دولت اقتدارگرا در پیش گرفته شد. در این دوران، به‌ویژه پس از رضاشاه، چشم‌انداز عدالت توزیعی، عمدتاً مزیت محور، متکی بر قدرت سیاسی و سرمایه‌ی مالی بود. البته، در عرصه‌هایی، عدالت به‌صورت ایجاد موقعیت برابر برای پیشرفت افراد در جامعه خود را می‌نمایاند، حال آن‌که به‌دلیل اقتداری بودن نظام سیاسی، وابستگی مدیران ارشد و صاحب‌منصبان به خاندان سلطنتی و اعلام وفاداری کامل به نظام شاهنشاهی، از مزیت‌هایی بود که باعث می‌شد طرح موقعیت برابر برای پیشرفت بدکارکرد شود. به‌علاوه، ساختار حاصل از فرایند نوسازی مبتنی بر نظام اقتصادی سرمایه‌داری و نظام سیاسی اقتداری، بر نابرابری اجتماعی-اقتصادی و تبعیض سیاسی دامن می‌زد. در چنین وضعی، نیروهای سیاسی که اغلب گرایش به چپ داشتند، با تأثیرپذیری از مارکسیسم، عدالت را در توزیع نسبتاً برابر منابع مادی می‌یافتند و برآیند دیدگاه‌های مخالفان نظام شاهنشاهی از سوسیالیسم حکایت داشت. چنان‌که در ابتدای انقلاب و مباحث مربوط به قانون اساسی هژمونی این دیدگاه نمایان است.

در دوره‌ی پس از انقلاب، باوجود گسترش ملاک‌های مبتنی بر برابری و نیاز در مباحث

رهبران سیاسی و روشنفکران و در قانون اساسی، آنچه در واقعیت به تدریج به عنوان ملاک عدالت کاراً و مؤثر واقع شد، دیدگاه مبتنی بر مزیت بود. به بیانی دیگر در این دوره، سلطه‌ی فرهنگ از طریق سیاست بر عدالت توزیعی نمایان شد و به‌طور مشخص و رسمی در نهاد «گزینش» بروز یافت. مسائلی چون اسلام شیعی و تبعیت از روحانیت و تأیید کامل نظام جمهوری اسلامی، به‌خصوص با معرفی شدن از سوی یک روحانی یا کسی در حد یک روحانی، به‌علاوه‌ی داشتن ظاهری مورد تأیید (ریش، یقه‌بسته، آستین بلند، ...)، همه در مجموع ملاکی شد برای برخورداری از حق ورود به عرصه‌ی پیشرفت و برخورداری سریع، به‌ویژه در عرصه‌ی کار در دولتی که در اثر ضعف بخش خصوصی فعالیت‌هایش بیش از گذشته گسترش یافته بود. یکی از نتایج استقرار چنین ملاکی طرد و برون‌داری بسیاری از افراد و گروه‌ها و اقشار اجتماعی از دایره‌ی توزیع قدرت و ثروت بود.

البته مبتنی بر شعارهای انقلاب فعالیت‌هایی در جهت حمایت از فرودستان، مثل دولتی شدن بسیاری از مؤسسات، بانک‌ها و کارخانه‌ها، و تقسیم اراضی بزرگ در ابتدای انقلاب؛ یا توزیع کوپن و پرداخت یارانه برای ارزاق عمومی یا پرداخت یارانه به‌صورت وجه نقد (در دولت نهم) حرکت‌هایی بود که به نام حمایت از مستضعفان یا همان اقشار آسیب‌پذیر صورت گرفت. اما این فعالیت‌ها نمایانگر طرحی مستمر و کارشده و حاصل انباشت تجربیات و دیدگاه‌ها در ایران و برخوردار از پشتوانه‌ی نظری لازم نبود. این همه در کنار فساد روزافزونی که بخشی از آن ناشی از سیستم گزینش مبتنی بر ظواهر و روابط بود منجر به کاسته شدن از شکاف فقیر و غنی نشد.

اکنون با گذشت چهار دهه از انقلاب سال ۱۳۵۷، همچنان بحث عدالت از عمده‌ترین مباحث است و هنوز در مورد جامعه‌ی کنونی ایران، طرح‌ها و خط‌مشی‌هایی متکی بر فعالیت‌های نظری انباشته و کارشده در دسترس نیست.

عدالت یا دموکراسی

طی زمان عدالت از صورت خاص به صورتی عام هدایت‌شده است، چنان‌که در دوره‌ی مدرن در نظام‌های حقوقی در مورد رفتار برابر با همه‌ی انسان‌ها در یک کشور، توافق همگانی وجود دارد. نیز این توافق همه‌گانی وجود دارد که حکومت هر کشور باید مردم آن کشور را نمایندگی کند، اما در همین توافقات همگانی وقتی پای مبانی نظری به میان می‌آید اختلافات آغاز می‌شود.

با توجه به مبانی نظری، در دو سده‌ی نوزدهم و بیستم میلادی، عدالت و آزادی عمدتاً درون دوگانه‌ی لیبرالیسم/سوسیالیسم تعریف می‌شد. به‌ویژه، از نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم میلادی تا اواخر این سده که نظام بین‌المللی و سیاست جهانی به‌صورت نظام دوقطبی شرق و غرب خوانده می‌شد و نظام‌های سوسیالیستی و لیبرال در روبرویی با

یکدیگر قرار گرفتند، شرایط مناسب‌تری برای رویارویی و تزاخم میان نظریات برابری و عدالت با آزادی و دموکراسی فراهم آمد. اما به موازات از میان رفتن جهان دوقطبی، در اواخر قرن بیستم رفته‌رفته دوگانه‌ی لیبرالیسم/سوسیالیسم جای خود را به دوگانه‌ی لیبرالیسم/جماعت‌گرایی داد.

اگرچه سوسیالیسم در درجه‌ی اول خود را مدافع عدالت می‌داند و لیبرالیسم خود را در وهله‌ی اول نماینده‌ی آزادی می‌خواند، باید توجه داشت که هم سوسیالیسم داعیه‌ی آزادی دارد، و هم لیبرالیسم مدعی عدالت است. چنان‌که مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین نظریه‌ی عدالت در دهه‌های اخیر از پایگاهی لیبرالیستی، از سوی جان رالز بیان شد. بسیاری از سوسیالیست‌ها، به‌ویژه مارکسیست‌های انسان‌گرا و سوسیالیست‌های غیرمارکسیست نیز به‌نوبه‌ی خود رهایی را پیش‌شرط آزادی قرار دادند و نظریاتی ژرف در این مورد بیان کردند.

دوگانه‌ی لیبرالیسم/سوسیالیسم حکایت از تأکید بر آزادی/عدالت داشت و باعث می‌شد که این تصور عمومی پیش آید که آزادی به صورتی که با دموکراسی لیبرال سنخیت داشت، نمی‌تواند با عدالت که با سوسیالیسم مشخص می‌شد، همراه باشد. شاید به همین دلیل گذار از اقتدارگرایی به دموکراسی که بر دموکراسی لیبرال در دوره‌ی گذار تکیه داشت، از عدالت فاصله می‌گرفت. به همین دلیل، تصور می‌شد که در گذار دموکراتیک ابتدا باید تمرکز روی دموکراتیزاسیون در مسیری لیبرال باشد و بعد به مسئله‌ای چون عدالت رسیدگی شود، اما به نظر می‌آید در تجربه‌ی بسیاری از کشورهایی که در فرایند گذار دموکراتیک قرار گرفتند فرصتی برای نیل و پیشبرد عدالت به وجود نیامد. اودانل از نظریه‌پردازان اولیه‌ی گذار دموکراتیک، مطرح می‌کند که برگزاری منظم انتخابات دربرگیرنده‌ی یک دموکراسی کامیاب و دوام‌پذیر نبود و نتایج ناامیدکننده‌ای در مورد رشد اقتصادی، کاهش فقر، توزیع درآمد، و شرایط اجتماعی داشت. بحث مهمی که در فرایند دموکراتیزاسیون پیش آمد حاوی گزاره‌ای با ظاهری ساده، اما درواقع پیچیده و دشوار بود: عامه‌ی مردم فقط آزادی مدنی نمی‌خواهند، بلکه خواهان برابری و عدالت نیز هستند

پیچیدگی و دشواری بحث را شاپیرو این‌گونه بیان می‌کند که کشورهایی را می‌توان در نظر آورد که دارای حکومت‌های انتخابی مبتنی بر آرای عمومی هستند و در این حکومت‌ها نهادهای اساسی دموکراتیک حاکم هستند. با این حال، ممکن است ثروت به طرق عادلانه بازتوزیع بشود یا نشود، اقلیت‌ها مورد احترام باشند یا نباشند، فرصت‌ها برای همه باز باشد یا نباشد، و عقاید مختلف مذهبی تحمل شود یا نشود. حتی می‌توان وضعی را در نظر آورد که نه تنها دموکراسی باعث بهبود و پیشرفت عدالت نشود که آن را جلوگیری. در چنین شرایطی حتی این نظر مطرح می‌شود که باید پیوند میان دموکراسی و انتظارات عدالت‌طلبانه را گسست؛ چراکه اگر عدالت برآورده نشود

از حکومت مشروعیت‌زدایی می‌شود و ظرفیت بقای آن تحلیل می‌رود. سرکوب‌شدگان و ستم‌دیدگان در رژیم‌های اقتدارگرا، توتالیتار (چپ یا راست) یا مبتنی بر تبعیض نژادی، اگر در رژیم دموکراتیک بعدی بهبود و پیشرفتی نبینند، وفاداری‌شان به نظم دموکراتیک از میان می‌رود. نیل به دموکراسی اگر پیشرفت به‌سوی عدالت اجتماعی را تضمین نکند انتظارات مردم را سرکوب می‌کند. البته نمی‌توان گفت تمامی دموکراسی‌ها چنین هستند و برخی نیز می‌توانند در جهت بهبود و پیشرفت عدالت گام بردارند. توجه به این نوع رابطه میان دموکراسی و عدالت چالشی را ایجاد می‌کند که می‌تواند به خلاقیت منجر شود؛ کدامیک از نظام‌های دموکراتیک عدالت را پیش می‌برد و چگونه می‌توان نظام‌های دموکراتیک را به آن سو جهت داد؟

گرچه بحث عدالت و دموکراسی از مباحثی است که بیشتر در حوزه‌ی سیاست تطبیقی و نظریه‌ی سیاسی به آن پرداخته می‌شود، اغلب دانشوران در رشته‌های متنوعی به موضوع دموکراسی و عدالت می‌پردازند

در اولین مقاله، علیرضا رجایی از منظر جامعه‌شناسی سیاسی، در تحلیل خود از دموکراسی و عدالت در ایران، بازمی‌گردد به آرمان‌های مشروطه و آن نیروهای اجتماعی که در دفاع و در مخالفت با آن آرمان‌ها صف‌آرایی کردند. رجایی در مقاله‌ی «پاسخ به پرسش‌های مشروطه، راه بازیابی دموکراسی و عدالت»، مطرح می‌کند که این صف‌آرایی همچنان وجود دارد و رویارویی میان این دو نیروی اجتماعی منجر به غلبه‌ی هژمونی نیروهایی شد که در امتداد نیروهای مخالف با مشروطه بودند. در این وضع، خودآگاهی تاریخی نیروهایی که حامل عدالت و دموکراسی در امتزاجی مدرن هستند می‌تواند منجر به خیزشی ضد‌هژمونیک در برابر هژمونی مستقر گردد.

در دیدگاهی متفاوت، سعید حجاریان نیز در بحث دموکراتیزاسیون در صحبتی تحت عنوان «اصلاح اصلاح‌طلبی» با نگاهی تاریخی، به مشروطه بازمی‌گردد. او بر موضعی می‌ایستد که پروژه‌ی اصلاحات دوم خرداد ۱۳۷۶ را به جنبش مشروطه متصل می‌کند و معتقد است این جنبش استمرار مشروطه‌خواهی یا همان پروژه‌ی دموکراتیزاسیونی است که از آن زمان ناتمام مانده است. از نظر او جنبش اصلاحی و دموکراسی‌خواه دوم خرداد دچار افول شده و باید حاملان اصلاحات با جدی گرفتن بحث عدالت اجتماعی و با توجه و بازنگری به اصول و نرم‌های اخلاقی، در اصلاحات تجدیدنظر کنند و در جهت اصلاح در اصلاحات بکوشند.

فاطمه صادقی در مقاله‌ی «مسئله‌ی مشروعیت و دموکراسی در آرای سعید حجاریان» با گزینش وجوهی از دیدگاه‌های سعید حجاریان، در پرتو نگاهی تحلیلی و نقادانه در حوزه‌ای نزدیک به سیاست تطبیقی، بر بحث مشروعیت تمرکز می‌کند و با ردیابی تحول فکری و راهبردی حجاریان از تأکید بر مشروعیت مبتنی بر جمهوری به مشروعیت مبتنی بر مشروطه، نقدی بنیانی به مبانی فکری و راهبردی اصلاح‌طلبی را سامان می‌دهد. صادقی

از دو طریق نقد ذاتی یا درونی (Immanent) و نقد عقلی یا استعلایی (Transcendent)، با ارجاع به آثار نوشتاری حجابیان نشان می‌دهد که اصلاح‌طلبی درحالی‌که ره به سوی گزینش سیاسی نخبگان و تکنوکرات‌ها و طرد اجتماعی و سیاسی توده‌ها برد و به مسئله‌ی عدالت توجهی نکرد، در مسیر دموکراسی خواهی به بی‌راهه رفت و همچنان در این مسیر درمانده است.

مقصود فراستخواه با نگاهی میان‌رشته‌ای، از مطالعات فرهنگی، جامعه‌شناسی و نظریه‌ی سیاسی برای پرداختن به موضوع عدالت و دموکراسی بهره می‌گیرد. نیز، با تکیه بر آمار و ارقام، به‌گونه‌ای عینی و ملموس ضعف دموکراسی و عدالت را در ایران نشان می‌دهد. در مقاله‌ی «راهی به سوی همزیستی عدالت و دموکراسی» او با نقد لیبرالیسم، به دلیل فاصله گرفتن از عدالت و روشن کردن انسان‌شناسی فلسفی مورد نظر خود تلاش می‌کند جمع میان دموکراسی و عدالت را به‌عنوان خیری قابل‌دستیابی ممکن کند. در چنین تلاشی، نظریه‌ی عدالت رالز، به‌عنوان نظریه‌ای معقول برای همزیستی دموکراسی و عدالت طرح می‌شود. برای عملی شدن استقرار عدالت و دموکراسی او فعالیت کنشگران اجتماعی و بلوغ جهان اجتماعی خارج از دولت را نقطه‌ی عزیمت می‌داند.

در همین مسیر، در مقاله‌ی «تأثیر افزایش و کاهش بی‌عدالتی در فرایند دموکراتیزاسیون» سعید مدنی با نگاهی جامعه‌شناختی وارد حوزه‌ی جامعه‌شناسی و علوم سیاسی می‌شود و به ارتباط نابرابری با دموکراتیزاسیون می‌پردازد. او با قائل شدن تفکیک میان دموکراتیزاسیون و اصلاح، در واقع اصلاحاتی را که با خرداد ۷۶ آغاز شد، به‌عنوان فرایند گذار دموکراتیک نمی‌بیند. چراکه او به‌طور مشخص آمیزه‌ای از رویکردهای گذار و مدرنیزاسیون را مبنای دموکراتیزاسیون قرار می‌دهد. مدنی در یک نگاه کلی‌تر میان سه روش تغییر، انقلاب، اصلاح و دموکراتیزاسیون تفکیک قائل می‌شود. با تکیه بر دموکراتیزاسیون به‌عنوان بهترین راه تغییر، تأثیر مخرب نابرابری را بر فرایند دموکراتیزاسیون مورد بررسی قرار می‌دهد. مدنی از طریق ضریب جینی نشان می‌دهد از ابتدای انقلاب تاکنون نابرابری افزایش یافته است.

علیرضا بهشتی در قلمرو نظریه‌ی سیاسی، به بحث سازگاری عدالت توزیعی با توسعه‌ی سیاسی و مقوله‌ی دموکراسی می‌پردازد. او در مقاله‌ی «نقد یانگ و پیامدهای آن برای حرکت‌های عدالت‌طلبانه در ایران» با تکیه بر دیدگاه‌های آریس ماریون یانگ دموکراسی را از مسئله‌ی انتخابات و تعیین نمایندگان و رئیس دولت فراتر می‌برد. این فراروی از طریق رویه‌ی گفت‌وگویی و مشارکتی در مراحل تصمیم‌گیری در مورد تحقق عدالت در عرصه‌هایی چون توزیع، جنسیت، قومیت، و مذهب، توسط آنان که ذینفع هستند عملی می‌شود. بهشتی این دیدگاه را مبنایی برای نقد رویه‌ی اصلاح‌طلبان نسبت به عدالت قرار می‌دهد.

زهره حیدر زاده با یک مونوگرافی سریع از مدرسه‌ی فرهاد به تأثیر شیوه‌ی آموزشی

توران میرهادی در گسترش فرهنگ مشارکت و گفت‌وگو می‌پردازد. او در مقاله‌ی «نقش آموزش و پرورش در گسترش دموکراسی مشارکتی-گفت‌وگویی» نشان می‌دهد که نوعی دیگر از آموزش و پرورش می‌تواند افرادی مشارکت‌جو و گفت‌وگوگر را برای جامعه‌ی آینده‌ی ایران بسازد. از جمله موضوعات مهمی که در این مقاله طرح می‌شود پاسخ به این پرسش است که چه کسی حق دارد در مورد آموزش و پرورش نسل‌های آینده تصمیم بگیرد.

در مطالعه‌ی تجربی دیگری، حسن محدثی و همکاران دیگرش، در مقاله‌ی «سیطره‌ی اخلاق بازار بر فرآیند درمان در بیمارستان‌های دولتی و خصوصی» با دیدگاهی تجربی-تحلیلی به‌سوی ثبت حوادثی در بیمارستان‌ها می‌روند. بحث محدثی که به نحوی یادآور مباحث فوکو در باب قدرت و گفتمان است بی‌عدالتی‌هایی را بازنمایی می‌کند که از طریق یک ساختار اقتدارگرا در رابطه‌ی میان پزشک و بیمار رخ می‌دهد.

علیرضا خوشبخت، در حوزه‌ی سیاست تطبیقی، آثاری مهم از ادبیات پساگذار را که عمدتاً از درون نقد نظریات گذار از اقتدارگرایی به دموکراسی (فرایند دموکراتیزاسیون) برآمدند، مورد بررسی قرار می‌دهد. در مقاله‌ی «نظریه‌ی رژیم‌های دوزیستی، گذار از گذار به دموکراسی» خوشبخت نتیجه می‌گیرد که اصطلاح گذار در ادبیات دموکراتیزاسیون که حاکی از مفهومی روشن و برخوردار از یک پشتوانه‌ی نظری معتبر شناخته می‌شد، با تجربه‌ای که کشورهای مختلف از دوره‌ی موج سوم تا به حال پشت‌سر گذاشته‌اند دیگر آن اعتبار گذشته را ندارد. براین اساس، اشاره‌ای به پروژه‌ی اصلاحات در ایران دارد و این تحلیل را پیش می‌گذارد که اصلاحات را نمی‌توان به‌عنوان گذار به‌سوی دموکراسی تحلیل کرد.

سید علی محمودی در مقاله‌ی «لیبرال-سوسیال دموکراسی، به‌مثابه‌ی هدف غایی در گذار به دموکراسی» از منظر نظریه‌ی سیاسی تلاش می‌کند تا چشم‌اندازی برای فرایند دموکراتیزاسیون ترسیم کند. برای او این پرسش مهم می‌نماید که فرایند دموکراتیزاسیون به کدام سو باید برود و در این وضع نظریه‌ی دولت چه ماهیتی پیدا می‌کند. محمودی با تفکیک میان «دموکراسی»، «دموکراسی لیبرال» و «لیبرال-سوسیال دموکراسی»، و با نگاهی به دو اصل آزادی و برابری جان رالز، تلاش می‌کند نشان دهد که مناسب‌ترین چشم‌انداز برای جامعه‌ی ایران یک نظام مبتنی بر لیبرال-سوسیال دموکراسی است که در آن آزادی و عدالت از درآشتی با یکدیگر درمی‌آیند.

ابوالفضل مینویی‌فر با توجه به نظریات چارلز بیتس و تامس پوگه، نقد نظریه عدالت رالز را در سیاست جهانی، در مقاله‌ی «عدالت توزیعی فراسوی مرزها، از آرمان تا واقعیت»، کانون بحث خود قرار داده است. او که در حوزه‌ی روابط بین‌الملل بحث خود را سامان می‌دهد معتقد است که نکته اصلی مورد تأکید بیتس و پوگه در نقد رالز این است که همان دلایلی که رالز برای توجیه عدالت توزیعی در جامعه داخلی از جمله دارا بودن ساختار همکارانه، ارائه می‌دهد در جامعه بین‌المللی نیز کاربرد دارد؛ چراکه جامعه بین‌المللی

نیز با این حد از وابستگی‌های متقابل و پیچیده دارای ساختاری همکارانه است و این همکاری منافع و مصائبی تولید می‌کند که باید بر اساس اصولی عادلانه توزیع شوند. بدین ترتیب بیتس و پوگه عدالت داخلی را به عدالت بین‌المللی پیوند می‌زنند و برخلاف رالز نگرانی اخلاقی گروه مردمان برخوردار برای کمک به جوامع دچار فقر مطلق آن‌هم از سر خیرخواهی را کافی نمی‌دانند و بر اصلاح ساختاری نهادهای بین‌المللی و دموکراتیزه کردن آن‌ها در راستای عدالت و توزیع منصفانه فرصت‌ها تأکید می‌کنند.

علی دینی ترکمانی با تکیه بر نظریات آمارتیا سن معتقد است که دموکراتیزاسیون زمانی عمق پیدا خواهد کرد که آزادی، مشارکت و رفاه مادی تحقق یابد. در مقاله‌ی "دموکراتیزاسیون به مثابه دیالکتیک آزادی و عدالت" او به این ایده دست می‌یابد که نقطه‌ی عزیمت برای پیشبرد دموکراتیزاسیون حل مشکل تودرتویی نهادهاست و اگر این مشکل حل نشود، هر تلاشی برای تکوین دموکراتیزاسیون و تحکیم دموکراسی سترون خواهد بود

علی اکبر احمدی در مقاله‌ی «نقد اسلام‌شناسی معاصر بر سوسیال‌دموکراسی غربی» از دیدگاهی فلسفی مفاهیم آزادی و عدالت را در اندیشه‌های علی شریعتی و مرتضی مطهری بازخوانی می‌کند. او نشان می‌دهد که کانت و هگل برآمدن آزادی را درازای افول عدالت به‌گونه‌ای تفسیر می‌کردند که گویی آزادی مستلزم نبود عدالت است. در مقابل مارکس آن‌چه هگل و کانت آزادی می‌پنداشتند، آزادی واقعی نمی‌دانست و تأکید بر برپایی عدالت داشت. احمدی با این مقدمات فلسفی به دیدگاه‌های نظریه‌پردازان سوسیال‌دموکراسی غربی در مورد وقوع جبری سوسیال‌دموکراسی، پس از گذر از مراحل تاریخی توجه می‌کند. نکته‌ی اصلی مقاله‌ی احمدی این است که هم شریعتی و هم مطهری با یادآوری اراده‌ی انسان در کنار حرکت تاریخ به سوی مشخص، این جبر را که اراده‌ی انسان را نادیده می‌گیرد، مورد انتقاد قرار می‌دهند و نظریه‌ی جبری سوسیال‌دموکراسی غربی را با دیدگاه‌های اشاعره که به جبر الهی معتقد بودند همسان می‌بینند.

در انتها، حمید احراری در مقاله‌ای ویژه، با نام «عدالت در آیین خاوران»، از حوزه‌ی زبان‌شناسی به عدالت نظر می‌کند. او مفهوم عدالت را با نگاهی تاریخی و معناشناسانه و با استفاده از فیلولوژی و اتیمولوژی، در ادیان ابراهیمی کاوش و آنگاه استخراج می‌کند. او در سیر تاریخ تحول معنایی عدالت مشترکات و گاه تفاوت‌هایی را مشخص می‌کند. از نظر احراری، عدالت به تدریج بر معانی دآوری، صلح و بخشش، و سرانجام رضایت عمومی و پسند جمهور مردم دلالت می‌کند. نکته نغز آن است که درحالی‌که عدالت در سیر تحول خود حامل معانی جدیدی می‌شود، معانی پیشین خود را از دست نمی‌دهد، و همچنان میان معانی متفاوت عدالت سازگاری وجود دارد.

مسعود پدram

چنین نیز نخواهد ماند

پاسخ به پرسش‌های مشروطه، راه بازیابی دموکراسی و عدالت



علیرضا رجایی

اشاره

گذشته حاوی این واقعیت است که نیروهایی که در زمان مشروطه در برابر دموکراسی و عدالت ایستادند، طی زمان توانستند هژمونی خود را اعمال کنند. این گذشته حاوی پرسش‌هایی است که همچنان پاسخ داده نشده است. بنیادی‌ترین پرسش آن است که چرا نیروهای مخالف جنبش مشروطه توانستند مشروطه‌خواهی را از ساختار قدرت سیاسی حاکم، تا به امروز کنار بزنند. مقدمه‌ی یک بسیج دموکراتیک برای بازیابی آرمان‌های عدالت و دموکراسی توافق بر روی پاسخی راهگشا به چرایی به‌عقب رانده شدن نیروهای آزادیخواه و عدالت‌طلب از طریق بازنگری به جنبش مشروطه است.

اشاره

گذشته حاوی این واقعیت است که نیروهایی که در زمان مشروطه در برابر دموکراسی و عدالت ایستادند، طی زمان توانستند هژمونی خود را اعمال کنند. این گذشته حاوی پرسش‌هایی است که همچنان پاسخ داده نشده است. بنیادی‌ترین پرسش آن است که چرا نیروهای مخالف جنبش مشروطه توانستند مشروطه‌خواهی را از ساختار قدرت سیاسی حاکم تا به امروز کنار بزنند. مقدمه‌ی یک بسیج دموکراتیک برای بازیابی آرمان‌های عدالت و دموکراسی توافق بر روی پاسخی راهگشا به چرایی به عقب رانده شدن نیروهای آزادیخواه و عدالت‌طلب از طریق بازنگری به جنبش مشروطه است.

مقدمه

دموکراسی و عدالت دو ستون اصلی سیاست هستند و بسیاری کسانی که این دور را به معنایی واحد تلقی می‌کنند، دشواری تا به امروز زنده‌ی تبیین عدالت که قدمتی به اندازه‌ی طول عمر تاریخ فلسفه‌ی سیاسی دارد، در این است که به هیچ اصل موضوعی آغازینی متکی نیست و این از امتزاج غیرقابل تفکیک آن با امر اخلاقی ناشی می‌شود. به دلیل همین دشواری است که گروهی تلاش کرده‌اند از مضمون غایت‌انگاره‌ی عدالت عبور کنند و صرفاً به امکان درجاتی از عدالت در چارچوب موازنه‌ی قوای نیروهای اجتماعی بیندیشند. نزدیک‌ترین این نحوه تصور را به ما علامه سیدمحمدحسین طباطبایی دارد که عدالت اجتماعی را بر مبنای نظریه‌ای سودانگاره تعریف می‌کند. نظریه‌ی طباطبایی آن‌جا که به تصرف انسان‌ها در یکدیگر و به استخدام درآوردن همدیگر در جهت منافع خود اشاره دارد- به گونه‌ای که هر انسان به دیگری به چشم ابزار نگاه می‌کند- به شکل غیرمنتظره‌ای به نظریه‌های جدید سیاست نزدیک می‌شود. عدالت اجتماعی با چنین مقدماتی صراحتاً چیزی جز اضطراب و حاصل جمع جبری "سودها" و "منافع" و احترام ناگزیر به سود و مصالحه با دیگران در جهت تامین سود خود نیست. "اجبار و اضطراب نیز معنایی جز این ندارد که هر کس قدرت و توانایی یابد، بلافاصله پیوندهای اجتماعی و عدالت را نادیده می‌گیرد و حق ضعفا را پایمال می‌کند" (سروش محلاتی، ۱۳۹۶: ۳۲ تا ۳۷).

برای کلاسیک‌های یونان اما عدالت بسیار فراتر از این است. آنها با طرح عدالت ذیل فلسفه‌ی اخلاق، آن را نه تنها جزیی از فضایل بشری، بلکه در عین حال، خصیصه‌ای می‌دانستند که مردم را مستعد برقراری روابط سیاسی با یکدیگر به منظور تشکیل جامعه‌های سیاسی می‌کند (ارسطو، ۱۳۹۰: ۲۱). به این معنا، نظم سیاسی و دولت باید بر اساس عدالت و کمال فضیلت شکل گیرد، هر چند که در عالم واقع و در وضع عادی چنین تکوین غایت‌انگاره‌ای قابل تحقق نباشد.

در مقایسه با عدالت، دموکراسی پدیده‌ای متأخر و اگر نه کاملاً، ولی بیشتر قرن نوزدهمی، و به گفته‌ی توکویل مبتنی بر جنبش سیاسی و دموکراتیک، در همه‌ی اشکال روبه‌گسترش آن است (Tocqueville, 2005: 5 & 319). جنبش‌ها، انقلاب‌های سیاسی و دولت‌های دموکراتیک نیز به صورتی اجتناب‌ناپذیر با طبقه‌ی بورژوازی مرتبط بوده‌اند. اما مطالبات بسط‌یابنده و دموکراتیک در چارچوب تعاریف این طبقه محدود نماند و از این رو، گفته می‌شود که دموکراسی پدیده‌ای تاریخی است و هنوز همه‌ی امکانات خویش را آشکار نکرده است. در این حال، هر دو اردوگاه چپ و راست از نقطه‌نظرهای یکسره متفاوت و متضاد نسبت به دموکراسی موجود نقدهای اساسی دارند. چپ‌ها دموکراسی‌های بورژوازی را همچنان در حصار طبقات مسلط مسدود تعریف می‌کنند و پرسش بنیادین لنین که می‌گفت دموکراسی را برای کدام طبقه؟ را موجه می‌دانند. در طرف دیگر لیبرترین‌ها و فیلسوفانی راستگرایی چون نوزیک و

هایک هستند که از نظر آنها هرگونه دخالت دولت در حوزه‌های خصوصی که معطوف به بازتوزیع منابع باشد- کاری که دولت‌های رفاه لیبرال انجام می‌دهند- حتی در اضطراری‌ترین موقعیت‌ها نقض آزادی و خودمختاری انسان‌هاست و دموکراسی را در تضادی بنیادین با آزادی قرار خواهد داد. این همان نقطه‌ای است که برخلاف نظریه‌ی همسانی دموکراسی و عدالت، دموکراسی را در مقابل عدالت و نیز در مقابل نظریه‌پردازی هم چون راولز قرار می‌دهد که مهمترین حق هرفردی را داشتن سهمی معین از منابع جامعه می‌دانند.

دموکراسی در رادیکال‌ترین شکل خود در آثار قدرت‌ستیز مارکس و پیروان او نمود می‌یابد. آن جا که دموکراسی راستین را مستلزم فروپاشی دستگاه دولت و پایان بخشیدن به جدایی تاریخی دولت و جامعه‌ی مدنی تعریف می‌کند (← مارکس، ۱۳۷۷). بعدها کمونیسم اروپایی تعدیل‌هایی در این نظریه اعمال کرد و برای دموکراسی و نظام انتخاباتی بورژوازی اعتبار فراوانی قائل شد (باتومور و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۷۰).

هرچقدر که تلاش کنیم نمی‌توانیم دموکراسی و عدالت را بدون در نظر گرفتن مضمونی از قدرت سیاسی درک کنیم. قدرت سیاسی تحت‌الشعاع این دو ایده قرار می‌گیرد و پیوسته با همین دو، در معرض نقد است. این دیدگاه هگلی که قانون "راستین" چیزی جز نظام‌مند کردن آزادی نیست (Hegel, 2010: 52-60). هم‌چنان بسان وجدان معذب، همه‌ی گونه‌های دولت را تحت فشار قرار می‌دهد. مسئله‌ی دولت مدرن بیش از یک‌صدسال است که در ایران نیز محل بحث و هم‌چنان درگیرودار مهم‌ترین منازعات سیاسی است. به طور بدیهی انقلاب مشروطه هم‌چون یک انقلاب واقعی در نقطه‌ی عطف و کانون این مباحثه‌ها و منازعات قرار دارد. انقلاب مشروطه مسئله‌ی "حق"، "شهروند" و به تبع آنها "قانون اساسی" را وارد مدار سیاست ایران کرد که بدون دریافت چشم‌اندازی از عدالت و آزادی در باره‌ی هیچ‌یک از آنها نمی‌توان گفت‌وگو کرد. اما در برابر مشروطه، ضدانقلاب نیرومندی نیز قرار داشت و دارد که به شکل مستمر در جهت مسدود کردن حق و ممانعت از گسترش آن به عمق جامعه‌ی مدنی و تا حد ممکن نفی مفهوم شهروندی است. تلاطم عظیمی که در انقلاب مشروطه نمودار شد هم‌چنان ممکن است برای ما پرسش‌برانگیز باشد که چگونه از متن جامعه‌ی عقب‌افتاده‌ی قرن نوزدهمی ایران، چنین چرخش و تحول شگرفی امکان وقوع یافت. پاسخ هرچه باشد در این نمی‌توان تردید کرد که بُن‌مایه‌های انقلاب مشروطه در ابتدای قرن بیستم به اشکال مختلف در قرن نوزدهم شکل گرفته و به آرامی، هرچند گاه با تنش‌های بسیار، بسط یافته بود.

احمد کسروی در کتاب خود می‌نویسد "در جنبش مشروطه دو دسته پا در میان داشته‌اند. یکی وزیران و درباریان برجسته و بنام و دیگری بازاریان و کسان گمنام و بی‌شکوه. آن دسته، کمتر یکی درستی نمودند و این دسته، کمتر یکی ناراستی نشان دادند. هر چه هست کارها را این دسته گمنام و بی‌شکوه پیش بردند و تاریخ باید به نام ایشان نوشته شود... ولی چون خواسته می‌شد جنبش ناانجام بماند، آن مردان غیرتمند را کنار زدند و تا توانستند بدرفتاری نمودند و زندگی را به آنان تلخ گردانیدند" (کسروی، ۱۳۶۳: ۴-۵). صرف‌نظر از دگرگون ساختن مبنایی ساختار قدرت، اهمیت تاریخی انقلاب مشروطه چنان‌که کسروی می‌گوید، تکان دادن وسیع توده‌های مردم بود به نحوی که کارگران، دهقانان، تهیدستان شهری و کسبه‌ی خرده‌پا نیز با شعارها و مطالبات خاص خود، بتدریج به صحنه‌ی مبارزه‌ی سیاسی پا نهادند. ضدانقلاب مشروطه به روایت کسروی "افتتاح مدارس نسوان، صرف وجوه روضه‌خوانی و وجوه زیارات مشاهد مقدسه در ایجاد کارخانجات و در تسویه‌ی طریق و شوارع و در احداث راه‌آهن و جلب صنایع فرهنگ" را دستاویز حمله به این انقلاب قرار داده بود به گونه‌ای که به گفته‌ی کسروی "اگر پشتیبانی‌های

آخوند خراسانی و حاجی شیخ مازندرانی از نجف نبود اینان مشروطه را برانداختندی" (همان: ۴۳۰ تا ۴۳۱).

اهمیت دفاع خراسانی و مازندرانی از آن انقلاب به انگیزه "قطع شجره خبیثه استبداد و استوار داشتن اساس قویم مشروطیت" (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۱۵) به جهت خاستگاه مذهبی مخالفان مشروطه بود. به طور خلاصه آن‌ها مشروطه‌طلبان را به موارد زیر متهم می‌کردند:

- گرایش به غرب، مادی‌گراها و بی‌دینان
- همراهی با مسیحیان، یهودیان، زرتشتیان و بابیه‌ها

- مخالفت با روحانیان و توهین به آنها
- گسترش روزنامه‌هایی نظیر جبل‌المتین و صوراسرافیل که مطالب کفرآمیز داشتند
- وجود وکلای مجلس دنیاپرستی که خود را به دراهم و دنانیر پست دنیا فروخته‌اند
- انعقاد مدارس جدید و ترویج روش زندگی

غربی

- تخریب دین اسلام و مخالفت با تدوین قوانین براساس شرع محمدی که اکمل این قوانین است و پیروی از موازین اروپایی و "اجانب"
- عدم درج مطالب شرعی مدنظر شیخ فضل الله نوری در قانون اساسی

- تساوی قانون مسلمان و غیر مسلمان
- تهمت و توهین به علمای مذهبی که بعد از غیبت کبری، حجت بر مردم هستند و "از مهد تا لحد جمیع عبادات، معاملات و عقود و انکحه و ابقاعات و آبادی دین" به دست آن‌هاست.

- ایجاد فتنه و عداوت، با تأسیس مجلس شورای ملی

مخالفت ایدئولوژیک عظیم در برابر اصول انقلاب مشروطه، صرف‌نظر از مناسبات قدرت و منافع مشخص، با این دلیل واضح که تا همین لحظه از تاریخ ما استمرار و بقا داشته است پایه‌های روشنی داشت و دارد که نمی‌توان آن‌ها را

دشواری تا به امروز زنده‌ی تبیین

عدالت که قدمتی به اندازه‌ی طول عمر

تاریخ فلسفه‌ی سیاسی دارد، در این است

که به‌هیچ اصل موضوعی آغازینی متکی

نیست و این از امتزاج غیرقابل تفکیک آن با

امر اخلاقی ناشی می‌شود.

نظر فیلسوفانی چون ارسطو حاکی

از آن است که نظم سیاسی و دولت باید بر

اساس عدالت و کمال فضیلت شکل گیرد،

هرچند که در عالم واقع و در وضع عادی

چنین تکوین غایت‌انگاران‌های قابل تحقق

نباشد.

نظریه‌ی طباطبایی آن‌جا که به

تصرف انسان‌ها در یکدیگر و به‌استخدام

در آوردن همدیگر در جهت منافع خود

اشاره دارد- به‌گونه‌ای که هر انسان به

دیگری به چشم ابزار نگاه می‌کند- به‌شکل

غیرمنتظره‌ای به‌نظریه‌های جدید

سیاست نزدیک می‌شود.

در ایران خیزش‌های ارتجاعی با

قدرت بسیج بالا ریشه‌ای تنومند دارند

هم‌چنان که خیزش‌های دموکراتیک نیز از

چنان ریشه‌هایی برخوردارند.

نادیده گرفت. یک نمونه زنده از این مناقشات، مساوات همه ایرانیان در مقابل قانون اعم از مسلم و غیر مسلم بود. هنگامی که سیدحسن تقی‌زاده در جلسه‌های سخنرانی سه‌گانه خود در باشگاه مهرگان در سال ۱۳۳۷ در مقابل این پرسش قرار می‌گیرد که آیا چنین شمولی در قانون برستی در مورد غیر مسلمانان بوده‌است؟ چنین پاسخ می‌دهد: "البته شامل بود و بحران ساطع آن مجازات شدید قتل ارباب فریدون زرتشتی بود که با وجود حمایت مستبدین از آنها و امید اینها به این که مشروطه‌خواهان در مجازات مسلم به خاطر زرتشتی، متحیر و مردد خواهند ماند، علمای پیشینیان مشروطیت این مورد را مشمول حکم آیه نما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله و یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا او یصلبوا و تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا من الارض ... الخ قرار داده، حکم به مجازات آنها دادند" (تقی‌زاده، ۱۳۵۶: ۱۱۰).

مختصر آن که فعالان زرتشتی در دوران مشروطیت، پشتیبانی وسیع و مؤثری از این انقلاب کردند و بهای این پشتیبانی را نیز با فدا کردن جان خود پرداختند. از جمله زرتشتیانی که در دوران مشروطیت به قتل رسیدند ارباب فریدون زرتشتی (فریدون خسرو اهرستانی) تاجر زرتشتی بود که پول و اسلحه به مجاهدین می‌داد و در هفدهم دیماه ۱۲۸۶ شمسی و در جلوی چشم همسرش در خانه خود به قتل رسید. به روایت کسروی "او را به نام کینه‌توزی با مجلس و قانون اساسی که برابری به زرتشتیان داده بود" کشتند.

مخالف برجسته مشروطه، شیخ فضل الله نوری با این کلمات از مجازات قاتلان ارباب فریدون اظهار نارضایتی می‌کند. "... و کفایت می‌کند در این باره ذکر مسماً به عدلی که در فقره مجازات و ریخته شدن خون در قتل یک زرتشتی نهاده شد. مقصود این است در باب اعمال خلاف شرع مشروطه‌خواهان، ذکر این نمونه بسنده است که آنان به نام عدل، ظلم نقض قانون قصاص اسلامی مرتکب شدند و قاتل مردی زرتشتی را به قتل رساندند. در رساله تذکره‌النافل منسوب به شیخ فضل الله نیز چنین آمده است: اگر مساوات نبود به عنوان سرسلامتی و تحبیب به خانه کفار نمی‌رفتند و آن کلمات کفرآمیز در منبر نمی‌گفتند. اگر مساوات نبود آن زنادقه چند نفر مسلم را به لوٹ قتل یک نفر گبر با سوء حال، نمی‌کشتند" (نوری، ۱۳۷۴).

در مورد انقلاب مشروطه و تحولات شگرف آن بیش از این مجال سخن نیست. هر دو مقوله آزادی و عدالت یا مساوات در کانون این انقلاب قرار داشت و صورت و مابه‌ازای سیاسی این هردو را در نهاد عدالتخانه می‌جست. تلاطم اجتماعی وسیع و ناگزیر ناشی از این انقلاب، نیروی اجتماعی سیاسی ارتجاع مقابل آن را نیز فعال کرد و در هر مقطع از تاریخ معاصر ما، از جمله در نهضت ملی و در انقلاب اسلامی، این هر دو به موازات هم پیش‌رفته‌اند. منازعات این دو اردوگاه هرگز در چهارچوب ایدئولوژیک صرف محدود نمانده و کلیه بضاعت‌ها و نیروهای اجتماعی و عینی آنها را در مصادف یکدیگر - گاه به بی‌رحمانه‌ترین شکل - فعال کرده است. بنابراین، سخنی که گفته می‌شود ما هم‌چنان در ذیل پرسش‌های انقلاب مشروطه هستیم، سخنی کاملاً به‌جاست و امکان ندارد کسی تاریخ انقلاب مشروطه را بخواند و گمان نکند که این، هم‌چنان تاریخ امروز و فردای مقدر ماست.

همه آنچه گفته شده مقدمه‌ای است برای ارزیابی و دغدغه‌ای که امروز آن را با نام دموکراسی‌سازی، یا دموکراتیزاسیون می‌شناسیم. آنچه طی چهار دهه اخیر ایران تجربه شده است احتمالاً بر این باور صحه می‌گذارد که نهادها و ساختارهای رسمی و مسلط چندان از انعطاف لازم برای نیل به دموکراسی برخوردار نیستند و از این‌روی، دموکراسی را در مفهومی از مردم‌سالاری هضم کرده‌اند که یا پوپولیسم و

"مشارکت تأییدی" و یا صندوق رأی و انتخابات محدود از آن ناشی می‌شود. اما این محدودیت، هم‌چنان که گفتیم، پیوسته در زیر ضرب‌آهنگ نامحدود و افسارگسیخته عدالت و آزادی تحت فشار است و در نتیجه همین منازعه است که جنبش‌های اجتماعی صورت وقوع به خود می‌گیرند و هر راهی را که بسته می‌بینند از راهی دیگر به ناگزیر سر باز می‌کنند. در کانون همه منازعه‌هایی از این دست، چگونگی ساختار دولت قرار دارد. مدرنیزاسیون‌های تحمیلی هرگز نمی‌توانند بافت مدرنی از دولت را تأسیس کنند و پیوسته در چالش اصلاحات و انحصار درجا می‌زنند. همچنین آشفتگی بافتار دولت نیز هرگز به یک نظم دموکراتیک منجر نمی‌شود و پیوسته وضعی در حال تعلیق ایجاد می‌کند که خود فاجعه‌ای خواهد بود در مسیر توسعه و نوسازی. بنابراین، بدون تأسیس یک دولت مدرن نمی‌توان از یک نظم نسبی دموکراتیک سخن گفت.

آنچه در مسیر دموکراسی‌سازی اهمیت اساسی دارد، پیدایی و سازماندهی روشنفکران سیاسی است که بتوانند با بسیج‌های دموکراتیک، مسیرهای تحول را هموار سازند. چنین بسیج‌هایی معمولاً در حفاصل شکاف میان طبقات حاکم و منازعه‌های میان آن‌ها به وقوع می‌پیوندد. تجربه نشان می‌دهد که دموکراسی‌سازی بدون حمایت بخشی از گروه‌های حاکم، به نتایج مطلوب و در عین حال مسالمت‌آمیز مدنظر خود دست نمی‌یابد. بنابراین آنچه اهمیت پیدا می‌کند، ضرورت و امکان ائتلاف‌های اجتماعی و سیاسی و طبقاتی است. این ائتلاف‌ها به هر میزان که گسترده‌تر باشند، فرصت مشروعیت‌گستری طبقات و ایدئولوژی‌های ضد دموکراتیک را بیشتر سلب می‌کند. از سوی دیگر تصرف مسالمت‌آمیز نهادهای قدرت، هر چند هدف مهم دست اول گروه‌های موسوم به اصلاح‌طلب است، اما اگر این نهادها، قدرت و کارایی مؤثر خود را از دست داده

چگونه از متن جامعه‌ی عقب‌افتاده‌ی

قرن نوزدهمی ایران، چنین چرخش و تحول شگرفی امکان وقوع یافت. پاسخ هر چه باشد در این نمی‌توان تردید کرد که بُن‌مایه‌های انقلاب مشروطه در ابتدای قرن بیستم به اشکال مختلف در قرن نوزدهم شکل گرفته و به آرامی، هر چند گاه با تنش‌های بسیار، بسط یافته بود.

احمد کسروی: در جنبش مشروطه

دودسته پا در میان داشته‌اند. یکی وزیران درباریان برجسته و بنام و دیگری بازاریان و کسان گمنام و بی‌شکوه. آن دسته، کمتر یکی درستی نمودند و این دسته، کمتر یکی ناراستی نشان دادند. هر چه هست کارها را این دسته گمنام و بی‌شکوه پیش بردند و تاریخ باید به نام ایشان نوشته شود.

آزادی و عدالت در کانون این انقلاب

قرار داشت و صورت و مابه‌ازای سیاسی این هردو را در نهاد عدالتخانه می‌جست. تلاطم اجتماعی وسیع و ناگزیر ناشی از این انقلاب، نیروی اجتماعی سیاسی ارتجاع مقابل آن را نیز فعال کرد و در هر مقطع از تاریخ معاصر ما، از جمله در نهضت ملی و در انقلاب اسلامی، این هر دو به موازات هم پیش‌رفته‌اند.

باشند، آن‌ها نیز به دلیل عدم قدرت پاسخگویی به مطالبات موجود، در معرض مشروعیت‌زدایی کلیت سیستم قرار خواهند گرفت.

در ایران خیزش‌های ارتجاعی با قدرت بسیج بالا ریشه‌های تنومند دارند هم‌چنان که خیزش‌های دموکراتیک نیز از چنان ریشه‌هایی برخوردارند. به دلایل زیادی جنبش‌های دموکراتیک تاکنون موفق نشده‌اند از هسته‌های سخت و بنیانی ضددموکراسی عبور کنند. چنان که گفتیم این مواجهه هرگز محدود به تعارض‌های ایدئولوژیک نبوده و دارای بنیان‌های اجتماعی و نهادهای سیاسی روشنی بوده است. آنچه به عنوان اهداف دموکراتیزاسیون در ایران مدنظر است، بدون ائتلاف‌های ریشه‌دار هر چه گسترده‌تر با نیروهای تاریخی جامعه، قابل دستیابی نیست. در عین حال تجربه‌های دراز دامنه چنین نشان می‌دهد که قطع پیوند دموکراسی با عدالت، در آن نظام‌های اجتماعی که از تبعیض‌های طبقاتی عمیق رنج می‌برند، فرصت‌های زیادی را از میان خواهد برد. بازخوانی انقلاب مشروطه، مرور مقاومت ارتجاعی ضددموکراتیک در آن انقلاب و در دهه‌های پس از آن، ریشه‌یابی آمیختگی ناخودآگاه نیروهای اجتماعی دموکراسی‌خواه با جریان‌های ارتجاعی در قالب جنبش‌های پوپولیستی و جمع‌بندی ناکامی‌های دهه‌های اخیر، بخش مهمی از وظایف تئوریک دموکراسی‌خواهی در ایران و نیروهای حامی آن است. در عین حال، دلسپاری صرف به نظریه و غفلت از پراتیک سازمان‌یافته، دموکراتیزاسیون را به پدیده‌ای دانشگاهی یا حتی فروتر از آن، بدل خواهد کرد چرا که راه ورود به دانشگاه نیز چندان هموار نیست.

آنتونیو گرامشی می‌گفت برای غلبه بر هژمونی، باید ضد هژمونی را توسعه بخشیم تا موفق به رهبری جامعه شویم. این اقدامی بود که یک بار نیروی ایدئولوژیک و اجتماعی ارتجاع انجام داد و موفق شد. اکنون نوبت به سوپه دیگر ماجراست.

منابع

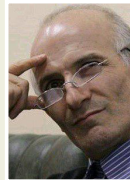
- ارسطو، اخلاق نیکوماخس، (۱۳۹۰) ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو
- تام باتومور و دیگران (۱۳۸۸)، فرهنگ‌نامه اندیشه‌ی مارکسیستی، ترجمه اکبر معصوم‌بیگی، تهران: نشر دیگر
- تقی‌زاده سیدحسن (۱۳۵۶ چاپ دوم)، زمینه انقلاب مشروطیت ایران: سه خطابه. تهران: انتشارات گام
- تقی‌زاده، سید حسن (۱۳۵۶)، زمینه انقلاب مشروطیت ایران. تهران: انتشارات گام
- سروش محلاتی، محمد (۱۳۹۶)، تأملات سیاسی علامه طباطبایی. تهران: میراث اهل قلم
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶)، نظریه‌ی حکومت قانون در ایران. تبریز: نشر ستوده
- کسروی، احمد، (۱۳۶۳ چاپ شانزدهم) تاریخ مشروطه ایران. احمد کسروی جلد اول. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر
- مارکس، کارل (۱۳۷۷)، هیجدهم برومر، لوئی بناپارت، ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز
- نوری، شیخ فضل‌الله (۱۳۷۴)، رساله تذکره العافل در رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد. تهران: کوبر

Hegel, Georg W. F. (2010). *The Phenomenology of Spirit* (*The Phenomenology of Mind*), Tr. by J. B. Baillie. Pantianos Classics.

Tocqueville, Alexis (2005) *Democracy in America*, Tr. by Henry Reeve. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Library

همآیی ارزش‌ها

راهی به سوی همزیستی عدالت و دموکراسی



مقصود فراستخواه

اشاره:

چرا هم دموکراسی و هم عدالت سال‌هاست در جامعه‌ی ایران امکان تحقق نیافته است. نقش فرهنگ جامعه، نهادهای اجتماعی و اخلاق و ابتکارات فردی برای تحقق این خواست چیست؟ با وجود سابقه‌ی طولانی این خواست و تلاش‌هایی پیگیرانه برای تحقق آن از دوره‌ی مشروطه به این طرف، همچنان موانع بزرگی در جهت نهادینه و قانونمند شدن آن وجود دارد. در این راه نظریات و کردارها را باید مورد بازاندیشی قرار داد. همچنان باید مفاهیم عدالت و دموکراسی را در کنار فرهنگ سیاسی، سپهر عمومی، نهاد اجتماعی و کنش فردی، در جامعه‌ی ایران ارزیابی و بازبینی کرد تا بتوان آسیب را شناخت و راهی به سوی تحقق دموکراسی و عدالت گشود.

بیان مسئله

دموکراسی و عدالت در جامعه ما بحث‌انگیز است. مسئله این است که از یکسو در هریک از آن دو، چه "دموکراسی و آزادی" و چه "عدالت و برابری" مشکلاتی داریم و از سوی دیگر با این مناظره‌ی قدیمی همچنان دست‌به‌گریبانیم که این دو چگونه باهم آشنا بشوند. در مدل سوسیالیستی هرچند آزادی نیست اما دست‌کم برای برابری رفاه اجتماعی کارهایی صورت می‌گیرد. مدل سرمایه‌داری نسبت به نابرابری‌ها بی‌تفاوت است اما حداقل آزادی‌هایی دایر می‌کند. در جامعه ما عدالت و دموکراسی، هر دو مشکل دارند.

شواهد مسئله در ایران

ابتدا از دموکراسی آغاز کنیم؛ واحد اطلاعات اکونومیست هرسال شاخص دموکراسی کشورها را به دست می‌دهد که مؤلفه‌هایی مانند انتخابات، آزادی، نقش دولت، نرخ مشارکت سیاسی، فرهنگ سیاسی و آزادی‌های مدنی را در برمی‌گیرد. این شاخص، حکومت‌ها را از حیث دموکراسی سنخ‌شناسی می‌کند. نوع اول "دموکراسی کامل" است که حسب دعوی این نهاد و طبق آمار ۲۰۱۵ تا ۲۰۱۶، تعداد ۲۰ کشور را شامل می‌شود مثل کانادا، استرالیا. نوع دوم "دموکراسی نارس" است و ۵۲ کشور در این دسته قرار دارند. در این کشورها انتخابات سالم و حقوق مدنی هست ولی فرهنگ سیاسی مشکل دارد. رویه‌ها و قانون‌ها بر روی کاغذ هستند ولی در رفتار سیاسی ایرادهایی جدی به چشم می‌خورد؛ مثل ایتالیا، بلژیک، آفریقای جنوبی. نوع سوم "دموکراسی هیبریدی" یا "دموکراسی دورگه" است و ۳۹ کشور چنین‌اند. ظاهر دموکراسی و انتخابات وجود دارد اما مهندسی می‌شود. ساخت مرکزی قدرت دموکراتیک نیست و فقط روال‌های صوری دموکراسی هست. انتخابات برگزار ولی مهندسی می‌شود؛ مانند گرجستان، بولیوی، بنگلادش. ایران بنا به برآورد این نهاد جهانی، در این دسته‌بندی سوم هم نیست. گروه چهارم به‌عنوان "فقدان دموکراسی" تعریف شده است که ۵۰ کشور در ذیل آن قرار داده شده است که در آنها اقتدارگرایی به‌صورت‌های مختلف جریان دارد؛ مانند روسیه، نیجریه، لیبی. کشور ما را نیز در این گروه آورده‌اند. ایران در این رتبه‌بندی از بین ۱۶۷ کشور، در رتبه ۱۵۸ است^۱. به‌رحال اینجا یک مشکلی وجود دارد. چطور می‌شود که جامعه‌ای با آن همه پس‌زمینه فرهنگی و تمدنی، با این ظرفیت‌های اجتماعی و انسانی و فرهنگی، در چنین وضعیتی قرار بگیرد. شاخص لگاتوم (prosperity index) نیز توسط نهادی غیرانتفاعی و غیردولتی و مستقل تولید و ارائه می‌شود و از جمله مؤلفه‌هایش، آزادی فردی است. در این شاخص نیز کشور ما از بین ۱۴۰ در رتبه ۱۲۸ هست. در مؤلفه دیگر که حکمرانی (good governance) خوب است از ۱۴۲ کشور، ۱۲۰ هستیم^۲. بنابراین دموکراسی در این سرزمین در شکل نهادینه‌اش هنوز بحث‌انگیز است.

اما عدالت و برابری چه؟ از او نیز نشانه‌های نگران‌کننده‌ای به چشم می‌خورد. ضریب جینی (Gini Index / Gini Coefficient) شکاف‌های درآمدی دهک‌های مختلف و وضعیت توزیعی ثروت را در یک کشور نشان می‌دهد و مقیاسی از صفر تا صد دارد که هرچه از صفر به سمت ۱۰۰ می‌رویم حاکی از وجود نابرابری بیشتر است. در ایران از ضریب جینی حدود چهل گزارش می‌شود و طبق آخرین آمار گزارش توسعه انسانی ملل متحد، برابر ۳۷/۴ درصد است و دولت در زمان نگارش این مقاله (۱۳۹۶) می‌خواهد آن را به ۳۴ برساند. بهترین وضع این شاخص را حول و حوش ۲۵ در دو خوشه از کشورهای جهان مشاهده می‌کنیم: نخست در بخشی از کشورهای متعلق به سنت‌های سوسیالیستی مثل اوکراین، اسلونی، چک و اسلواکی (و نه همه کشورهای متعلق به این سنت مثل چین با ضریب جینی ۴۲ و حتی بیشتر از آمریکا) و دوم در سنت‌ها

و الگوهای رفاه اجتماعی کشورهای اسکانديناوی مثل نروژ و سوئد (Human Development Report, 2016). این شاخص البته نمی‌تواند موفقیت اقتصادی یک جامعه را توصیف بکند زیرا در یک جامعه فقیر نیز می‌شود فقر را طبق یک شاخص تقسیم مساوی کرد. به فرض که ضریب جینی یک کشور فقیر بسیار بهتر از یک کشور توسعه‌یافته ثروتمند باشد، اما می‌دانیم سطح زندگی متوسط در آن کشور بسیار نازل‌تر از سطح زندگی متوسط در کشور ثروتمند است. همچنین این شاخص قادر نیست برابری توزیع فرصت‌ها و بخت‌های زندگی و آموزش و سلامت و مشارکت اجتماعی را بازنمایی بکند. اما دست‌کم وضعیت توزیع درآمدها را تا حدی به‌دقت در میان جوامع و نیز در مناطق شهری و روستایی یک جامعه و در دوره‌های زمانی مختلف یک جامعه و مانند آن را حداقل از یک منظر خاص قابل‌مقایسه می‌کند (World Bank, 2017).

در هر صورت ضریب جینی نشانه مهمی از ریخت توزیعی درآمد در یک جامعه است و می‌تواند تا حدودی نیز برخی رفتارهای اجتماعی و آستانه تحریک جامعه را پیش‌نگری بکند. برای نمونه، در دهه پنجاه شمسی ضریب جینی فاحشی در حدود ۵۰، از عوامل مهم نارضایتی‌ها و انقلاب در جامعه‌ی در حال رشد ایران شد. شاخص پالما (Palma Index) نیز از نسبت "دهک درآمدی بالا" به مجموع چهار دهک پایین به دست می‌آید و بالطبع هرچه کمتر (در حدود ۱) باشد بهتر و هرچه بالا برود (گاهی تا ۶ و ۷ و در کل جهان متأسفانه تا ۳۲) حاکی از وضعیت نابرابری نگران‌کننده است. در این شاخص نیز همچنان کشورهایایی مثل اوکراین، اسلونی و اسلواکی و قزاقستان و در اسکانديناوی، نروژ بهترین ۵ رتبه نخست (با شاخص کمتر از ۱) را به خود اختصاص داده‌اند. ایران طبق گزارش توسعه انسانی در

در مدل سوسیالیستی هر چند آزادی نیست اما دست‌کم برای برابری رفاه اجتماعی کارهایی صورت می‌گیرد. مدل سرمایه‌داری نسبت به نابرابری‌ها بی‌تفاوت است و حداقل آزادی‌هایی دایر می‌کند. اما در جامعه ما عدالت و دموکراسی، هر دو مشکل دارند.

در رتبه‌بندی اکونومیست در رتبه‌بندی شاخص دموکراسی ایران در بین ۱۶۷ کشور، در رتبه ۱۵۸ است و در رتبه‌بندی شاخص نیک‌بختی که با عدالت بسیار مرتبط است، رتبه ۱۰۸ از ۱۵۵ کشور را دارد.

طبق گزارش بانک جهانی در سال ۲۰۱۷، ایران در GDP دارای رتبه ۲۷ جهانی است و این اصلاً با رتبه ۱۰۸ در نیک‌بختی عمومی تناسب ندارد.

آزادی در لیبرال دموکراسی دستاویزی برای بی‌توجهی به عدالت و نابرابری ایجاد کرده است، به نام عدالت نیز ممکن است بخش بزرگی از حقوق و آزادی‌ها را زیر پا بگذارند. چنانکه هم در ایدئولوژی‌هایی مثل مارکسیسم یا ناسیونالیسم آزمون شده است و هم در ایدئولوژی مذهبی در جامعه‌ی ایران.

سال ۲۰۱۶ شاخص پالمای برابر با ۱/۶ دارد؛ اما چنانکه گفته شد هر دو ضریب جینی و پالما به‌عنوان یک شاخص نارسایی‌های جدی دارند و قدرت بازنمایی آنها در خصوص عدالت بسیار محدود است. برای همین است که محققان به سراغ شاخص‌های دیگر رفته‌اند. شاخص‌هایی برای استانداردهای دسترسی به فرصت‌ها و بخت‌های زندگی خوب (well-being) توسعه داده شده است و در گزارش جهانی نیکبختی (World Happiness Report) انتشار می‌یابد و در مقیاس صفر تا ۱۰ وضعیت برابری فرصت‌های زندگی بهتر را به نحو کامل‌تری بازنمایی می‌کند و بالاترین رتبه‌ها نوعاً به کشورهای اسکاندیناوی و نوردیک مثل نروژ، دانمارک، ایسلند، سوئیس و فنلاند با شاخص نیکبختی ۷/۵ از ۱۰ تعلق دارد (WHR, 2017). در گروه ده‌تای اول، علاوه بر آن پنج کشور، دیگر کشورهای اسکاندیناوی، شامل هلند و سوئد و کشورهای دیگری چون کانادا، نیوزیلند و استرالیا قرار دارند که شاخص نیکبختی آنها بالای هفت است. ایالت متحده دارای رتبه ۱۴ (بعد از اتریش)، آلمان (۱۶)، بلژیک (۱۷) و انگلستان (۱۹) فرانسه (۳۱) مالزی (۴۲) روسیه (۴۹) ژاپن (۵۱) کره جنوبی (۵۵) ترکیه (۶۹) با شاخص ۵/۵، چین (۷۹) با شاخص ۵/۲، هند (۱۲۲) با شاخص ۴/۳ هستند (WHR, 2017; 14).

ایران در این شاخص مهم عدالت، رتبه ۱۰۸ از ۱۵۵ کشور را دارد و نمره‌اش برابر با ۴/۶ از ۱۰ است. این شاخص حتی از وضع متوسط جهانی (۵/۳۱)، متوسط جنوب شرق آسیا (۵/۳۶)، متوسط شرق آسیا (۵/۳۶) و حتی متوسط گروه منا (خاورمیانه و شمال آفریقا: ۵/۱۱) کمتر است و فقط قدری اندک بالاتر از متوسط جنوب آسیا (۴/۴) و متوسط صحرای جنوب آفریقا (۴/۳) است. نکته حائز توجه مقایسه نرخ رشد در وضع نیکبختی کشورها در مهر و موم‌های ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۶ است که به‌طور متوسط ایران رشد منفی داشت و در مجموع ۱۲۶ کشور مقایسه شده، رتبه ۱۱۲ از حیث نرخ رشد به ما تعلق می‌گیرد این در حالی است که برخی کشورها وضع نیکبختی عمومی مردم‌شان را با نرخ رشد خوبی نسبتاً بالا برده‌اند مثل نیکاراگوئه با رشد ۱/۳۶ و رتبه «۱۱» بلغارستان (رتبه ۶)، روسیه (۷)، اسلواکی (۸)، شیلی (۷)، ازبکستان (۱۰)، گرجستان (۱۷)، آذربایجان (۱۸)، فیلیپین (۲۰)، چین (۲۱)، تاجیکستان (۲۲)، ترکیه (۳۳)، کره جنوبی (۳۸) (WHR, 2017).

درخور توجه است که کل ثروت مادی در یک کشور مثلاً تولید ناخالص داخلی لزوماً نمی‌تواند برابری فرصت‌های زندگی خوب را تضمین نکند. ثروت مادی سرزمین لازم است اما کافی نیست و این به ساختارهای قدرت و ثروت و سیاست‌گذاری و حکمرانی مربوط می‌شود که چگونه ثروت ملی در خدمت رفاه و نیکبختی عمومی قرار بگیرد. در جدول زیر بیست کشور نخست دنیا برحسب GDP مینا قرار داده شد و شاخص نیکبختی هر یک از آنها نیز درج گشته است و چنان که می‌بینیم رتبه نیکبختی عمومی مردم در کشورهایی مثل قطر با رتبه "اول" در GDP برابر با ۳۵؛ در سنگاپور با رتبه سوم GDP مساوی با ۲۶، کویت و امارات متحده عربی با رتبه‌های چهارم و پنجم GDP برابر با ۳۹ و ۲۱ و هنگ‌کنگ چین با رتبه هشتم GDP مساوی با ۷۱ و عربستان سعودی با رتبه یازدهم GDP برابر با ۳۷ و بحرین با رتبه چهارم GDP مساوی با ۴۱ است. در کشورهایی این دو شاخص هم‌داستان‌ترند مثل نروژ (۶) در GDP به "۱" در نیکبختی عمومی (سوئیس (۷ به ۴) ایرلند (۱۰ به ۱۵) هلند (۱۲ به ۶) سوئد (۱۳ به ۹)؛ آلمان (۱۵ به ۱۶) اتریش (۱۶ به ۱۳). تحسین‌برانگیزتر کشورهایی هست که در رتبه

نیکبختی عمومی جزو ده‌تای بهتر دنیا ایستاده‌اند. در حالی که در GDP رتبه آنها خیلی زیاد هم بالا نیست و بین ۱۵ تا ۲۰ قرار دارند. مثل کانادا (۲۰ به ۷)، ایسلند (۱۹ به ۳) دانمارک (۱۹ به ۲) و استرالیا (۱۷ به ۱۰). (جدول زیر):

World Happiness Report 2017 - GDP and Happiness Rankings

Top 20 countries by GDP per capita

Country	GDP ranking ▼	Happiness ranking
Qatar	1	35
Luxembourg	2	18
Singapore	3	26
Kuwait	4	39
United Arab Emirates	5	21
Norway	6	1
Switzerland	7	4
Hong Kong S.A.R., China	8	71
United States	9	14
Ireland	10	15
Saudi Arabia	11	37
Netherlands	12	6
Sweden	13	9
Bahrain	14	41
Germany	15	16
Austria	16	13
Australia	17	10
Denmark	18	2
Iceland	19	3
Canada	20	7

مأخذ: (WHR, 2017)

ایران طبق گزارش بانک جهانی (۲۰۱۷) در GDP دارای رتبه ۲۷ جهانی است و این اصلاً با رتبه نیکبختی عمومی ۱۰۸ آن تناسب ندارد (World Bank, 2017) و از وضع نارضایت‌بخش جدی ما در ساختار قدرت و عملکرد ملی ثروت و شرایط امکان مشارکت و فرصت‌های عادلانه حکایت می‌کند. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم عدالت در ایران بحث‌انگیز است و می‌توان گفت مسئله ایران با مسئله عدالت یا نابرابری گره خورده است. برای مثال یکی از نشانگرهای نابرابری، شکاف جنسیتی است که طبق "گزارش

جهانی شکاف جنسیتی ۲۰۱۷^۳ رتبه ایران در آن از ۱۴۴ کشور به شرح زیر است:

شاخص	رتبه	از	رتبه مقیاس شده از ۱۰۰	تعداد	مقدار رتبه اول در جهان برای محک‌زنی
کل شکاف جنسیتی	۱۴۰	۱۴۴	۹۷/۲۲	۰/۵۸۳	٪۸۳۰
مشارکت اقتصادی و فرصت‌های اقتصادی	۱۴۰	۱۴۴	۹۷/۲۲	۰/۳۵۷	۰/۹۱۱
دسترسی آموزشی	۱۰۰	۱۴۴	۶۹/۴۴	۰/۹۶۵	۱
سلامت	۱۳۵	۱۴۴	۹۳/۷۵	۰/۹۶۳	۰/۹۸۰
توانمندسازی سیاسی	۱۳۶	۱۴۴	۹۴/۴۴	۰/۰۴۶	۰/۷۵۰

استخراج داده‌ها توسط نویسنده از The Global Gender Gap Report, 2017, world Economic Forum
 برخی دیگر از نشانگرهای نابرابری و شواهد بحث‌انگیز بی‌عدالتی در ایران را جدول زیر نشان داده می‌شود: شواهد بحث‌انگیز و مناقشه آمیز برابری فرصت‌ها در ایران طبق آمارهای جهانی دهه اخیر^۴

ردیف	شاخص	نوع فرصت‌ها	رتبه	از	رتبه مقیاس شده از ۱۰۰
۱	شاخص فرصت‌های دیجیتالی	اطلاعات و ارتباطات	۱۰۵	۱۲۰	۸۷/۵
۲	شاخص مشارکت عمومی الکترونیکی	اطلاعات و ارتباطات	۱۱۷	۱۹۳	۶۰/۶
۳	سرعت اینترنت	اطلاعات و ارتباطات	۱۷۴	۱۸۱	۹۶/۱
۴	نرخ مهاجرت	حق به شهر و اقامت	۱۲۶	۱۵۴	۸۱/۸
۵	سهولت کسب‌وکار		۱۲۴	۱۹۰	۶۵/۲
۶	شاخص آزادی اقتصادی		۱۷۱	۱۷۹	۹۵/۵
۷	جذب کمک‌های بین‌المللی		۱۲۰	۱۲۹	۹۳
۸	شاخص پایداری محیط‌زیست		۱۳۲	۱۴۶	۹۰/۴
۹	دسترسی سرانه به آب		۱۱۶	۱۴۱	۸۲/۲
۱۰	دسترسی به آب		۱۰۲	۱۳۹	۷۳/۱/۴
۱۱	شاخص جهانی شدن		۱۶۲	۱۸۱	۸۹/۵
۱۲	نرخ خودکشی		۱۶۴	۱۸۳	۸۹/۶
۱۳	تهدیدهای شاخص اچ آی وی / ایدز		۱۵۳	۱۷۱	۸۹/۴
			۱۰۷	۱۱۲	۹۵/۵
۱۴	فساد		۱۳۱	۱۷۶	۷۴/۴
۱۵	آزادی مطبوعات		۱۶۶	۱۶۹	۹۸/۲
			۱۸۴	۱۹۶	
۱۶	شاخص دموکراسی		۱۴۵	۱۶۷	۸۶/۸
۱۷	شاخص کامکاری لگاتوم (سرمایه اجتماعی و مابقی نشانگرها)		۹۲	۱۱۰	۸۳/۶
۱۸	شکاف جنسیتی		۱۳۹	۱۴۴	۹۶/۵
۱۹	شاخص توانمندسازی زنان		۱۰۳	۱۰۹	۹۴/۵
۲۰	شاخص نیکبختی عمومی		۱۰۸	۱۵۵	۶۹/۶
۲۱	نرخ بهبود نیکبختی عمومی در ده سال اخیر		۱۱۲	۱۲۶	۸۸/۹

مآخذ: World Bank, International Telecommunication union, United Nations, Heritage Foundation, OECD, World Economic Forum, Legutom Institute, WHO, Economist, Transparency International, Freedom House, The Global Competitiveness Report, World Happiness Report

بدین ترتیب و براساس آنچه در بالا ذکر شد هم دموکراسی و هم عدالت در جامعه ما وضعیت مناقشه آمیزی دارد از سوی دیگر به لحاظ نظری نیز ترکیب دموکراسی و عدالت محل بحث بوده است که در زیر اندکی توضیح داده می‌شود.

بحث

دموکراسی مبتنی بر نظم فکری و اخلاقی معطوف به احترام بشر، دیگرپذیری، گشودگی به غیر و رواداری است و شیوه‌ای از زیست اجتماعی است اما تا آنجا که به حکمرانی و قدرت سیاسی مربوط می‌شود به معنای "یک فرد، یک رأی" (one man one vote) است. دموکراسی، نخست به‌مثابه‌ی ارزشی انسانی، جزو اصیل‌ترین و مرکزی‌ترین فضیلت‌های مدنی است و دوم به‌عنوان روش و تکنیکی برای اداره‌ی جامعه نیز اکتشاف و تجربه‌ی تاریخی مهم و کارآمدی است. دموکراسی هر محدودیتی نیز داشته باشد معمولاً می‌گویند که بهتر از آن پیدا نشده است. اما آیا دموکراسی به‌تنهایی برای نیکبختی اجتماعی ما کافی است؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. در ادامه دلایلی بیان می‌شود.

دموکراسی بیش از هرچیز فلسفه سیاسی طبقات متوسط است و عمدتاً دنیای گروه‌های متوسط به بالا را تحت پوشش قرار می‌دهد. هرچند همه شهروندان به نحوی از مزایای دموکراسی منتفع می‌شوند (دست کم می‌توانند بشوند) و به آن نیاز دارند و حقشان هست که آزاد زندگی بکنند؛ اما درنهایت امر، صدای بسیاری از گروه‌ها در دموکراسی آن قدر نحیف است که این احتمال وجود دارد که کمتر شنیده بشود، در حاشیه بماند و یا اصلاً به‌کلی گم و محو بشود. تیپ ایده‌آل دموکراسی یا حداقل "باستان‌نمون" آن را در دولت‌شهر آتن نشان می‌دهند که فقط "مردان" بالای ۲۰ سال "متولد آتن" و "آزاد را (یعنی آنها که برده نبودند)" در برمی‌گرفت، باقی بیرون دموکراسی می‌ماندند و خیل کثیری بودند. دوباره به تعریف عمومی دموکراسی برگردیم؛ "یک فرد، یک رأی". پرسش این است که اگر در عمل متوجه بشویم آنها که پول دارند، "فرد" تر از آنها می‌شوند که پول به مقدار لازم در جیب ندارند، چه باید بکنیم؟ دموکراسی می‌گوید تمام شهروندان آزادند اما دیگر نمی‌پرسد آیا تمام شهروندان "می‌توانند" از آزادی خود استفاده بکنند؟ یا نمی‌توانند؟ آیا همه آزادند و برخی آزادتر؟ همه آزادند بالقوه، ولی فقط برخی آزادند بالفعل؟ آنها که قدرت خریدشان پایین است، آیا اصلاً قادر و گاهی حتی مایل می‌شوند و شوق و حالی دارند که در مناسک دموکراسی شرکت بکنند، سوار ماشین‌های سیاسی بشوند، از نردبان‌های حزبی بالا بروند و صدایشان را به‌جایی برسانند؟ همین‌طور است آنها می‌کنند که از آموزش کافی برخوردار نشده‌اند، اوقات فراغت کافی ندارند، از موهبت فراغ بال محرومند، دسترسی‌شان به انواع رسانه‌ها کم است، بی‌سرپناه‌اند، در آن سوی شکاف دیجیتال مانده‌اند. آنها که مهاجرند، و در جامعه‌ی مقصد به‌نوعی "جذب متمایز" شده‌اند، زنانی که درگیر فرزند داری و خانه‌داری و آشپزی هستند، آنها که دچار آسیب‌های بدنی شده‌اند، در شهرها و روستاهای دوردست زندگی می‌کنند و به گروه‌های اجتماعی حاشیه‌ای تعلق دارند و خیلی از گروه‌های دیگر اجتماعی چه مقدار در عمل از دموکراسی بهره می‌برند؟ آیا برای اینان عملاً چیزی بیشتر از بخش تعارفات و تظاهرات و مناسک صوری دموکراسی باقی می‌ماند؟

لیبرال دموکراسی می‌گوید این گروه‌ها منتظر باشند تا حاشیه سود بازار روزی به آنها نیز می‌رسد و ترشحات درآمدی و رفاهی ناشی از توسعه به سبک سرمایه‌داری کم‌وبیش به آنها نیز سرایت می‌کند. هنوز در این دنیا حدود نصف مردم (۴۸ درصد) روزی با کمتر از دو دلار زندگی می‌کنند. در بالا ملاحظه کردیم ضریب پالما در دنیا بیش از ۳۰ است. آیا این گروه‌های نگون بخت چشم به دست نامرئی بازار

بدوزند که از آستین غیب برآید و کاری بکند و تعادلی میان منافع و مطلوبیت‌های گروه‌های اجتماعی برقرار سازد؟ اما مدت‌های زیادی است که دانشمندان در مباحث و تئوری‌های "شکست بازار" دریافته‌اند که این دست جادویی، هرچند هم در محدوده‌ی اسکاتلندی دوره‌ی آدام اسمیت، هنرنمایی می‌کند، اما چندان هم معجزه‌گر نیست، همه‌فن‌حریف نیست در خیلی جاها نمی‌شود انتظار داشت همه‌چیز را بازار حل بکند. بخش‌هایی از تهیدستان و تنگدستان عملاً در بیرون بازارهای رقابتی می‌مانند و جزو عرضه‌کنندگان و فروشندگان و خریداران و مصرف‌کنندگان اصلی خدمات و کالاهای بازار نیستند. خیلی از موقعیت‌های بحث‌انگیز در زندگی مردم (مثل مسئله‌ی فقر و نابرابری) را به انتخاب‌های عقلانی و فرایندهای طبیعی عرضه و تقاضا و رقابت‌های آزاد بازار نباید موکول کرد؛ چرا که جامعه را به نقطه بهینه نمی‌رساند و رفاه اجتماعی را محقق نمی‌کند. بلکه زخم‌ها را کهنه می‌کند، حس بی‌قدرتی و انواع بیگانگی‌ها به بار می‌آورد و سرمایه‌های اجتماعی و پایداری را بر باد می‌دهد. پس تدبیر دیگری لازم داریم. خود تئوری‌های نوکلاسیک اقتصادی در این باره چند دهه است که درگیرند (Schumpeter, 1934: 39, 50).

در لیبرال دمکراسی‌ها، آزادی معمولاً به معنای منفی یعنی "نبود اجبار بر سر مردم" (Absence of Coersion) منظور می‌شود که البته حق بزرگی است اما بنا به تجربه تاریخی، این برای بهروزی مردم کافی نیست، کسانی چون فریدمن و فریدمن، همچنین از این هم جلوتر رفتند و از آزادی انتخاب (Free to Choose) نیز بحث کردن (Friedman, M and Friedman, 1980). در عین حال مشکل همچنان به قوت خود باقی است. چون باید به این نیز فکر بکنیم که آیا همه گروه‌های اجتماعی تکیه‌گاه‌هایی برای انتخاب آزاد دارند. می‌گوییم آزادی انتخاب کنید اما آیا می‌توانند از این آزادی انتخاب عملاً برخوردار بشوند. زیر پایشان تا حدی چیزی هست که بایستند و انتخاب بکنند؟ آیا آنها دسترسی به آموزش داشتند؟ پدر مادرشان مقداری درآمد برای حمایت‌های اولیه آنها داشتند؟ الان پولی توی جیبشان هست؟ دستشان به دهانشان می‌رسد؟ فراغتی برای مشارکت اجتماعی و سیاسی دارند؟ و ... در اینجا است که افرادی مانند آمارتیا سن، توسعه را به معنای گسترش افق انتخاب‌های مردمان و توسعه قابلیت‌ها دانستند. شهروندان و گروه‌های اجتماعی، قابلیت‌ها و توانمندی‌هایی لازم دارند که بتوانند از زندگی خوب و نیکبختی عمومی نصیبی داشته باشند و از قدرت و فرصت مورد نیاز برابر برای انتخاب آزاد برخوردار بشوند، آن وقت است که آزادی انتخاب باشکوه می‌شود و جواب می‌دهد (سن، ۱۳۹۴).

پس در اینجا ما برای توضیح جهان اجتماعی نیاز به جستجوی رضایت‌بخش‌تری در مخزن معانی بشری داریم. برای نیکبختی انسان و رفاه بشر و بهروزی و تعالی آدمی علاوه بر ارزش شریف آزادی، ارزش‌های دیگری لازم داریم که باهم متقاطع بشوند و برهم‌افزایی بکنند و حتی تعارض‌های خود را به نحو رضایت‌بخشی رفع و رجوع کنند. عدالت و برابری یکی از مهم‌ترین و مرکزی‌ترین این ارزش‌هاست و نظریه‌هایی برای توضیح آن در متون و منابع ارائه شده است. رالز از جمله متفکرانی است که کوشیده است عدالت را نظریه‌پردازی بکند (Rawls, 1968, 1972).

فرض اصلی نظریه عدالت این است که نه این جهان، جهان خوبی است و نه اجتماع بشری اجتماعی چندان بسامان است. در جهان، نابرابری‌هایی بسیاری وجود دارد که طبیعی نیستند و منابع و فرصت‌ها برحسب استحقاق تقسیم نشده است. فرض نظریه عدالت این است که نابرابری‌ها به صورت کاملاً تصادفی ایجاد شده است. به صورتی کاملاً تصادفی یک نفر صاحب و مالک زمین است و دیگری بی‌چیز و فقیر، همین‌طور بسیاری از قدرت‌ها و ریاست‌ها و منزلت‌ها و سلطه‌ها در تاریخ به صورت کور و تصادفی شکل گرفته است و رعیت‌ها و اسارت‌ها و نگون‌بختی‌ها به بار آمده است و داراییان و ندارها شکل گرفته‌اند.

نظم‌ها و تقسیم منابع و فرصت‌ها و قراردادهای اجتماعی به‌صورت نامتقارن بسته شده است. آنها متقارن و همپوشان و منصفانه و رضایت‌بخش نیستند. برای ایجاد قراردادهای متقارن باید به وضع طبیعی نظر کنیم و با ملاک قرار دادن آن وضعیت، قراردادهایی را دوباره به معیار انصاف ایجاد کنیم. اما این وضع طبیعی چیست؟ رالز می‌گوید: «باید پس پرده بی‌خبری قرارداد کنیم» و تأکید می‌کند باید به وضعیتی چشم‌بدوزیم که این نابرابری‌ها وجود نداشت و با نادیده گرفتن این نابرابری‌های کور و گزاف و تصادفی و تاریخی، قراردادهای تازه‌ای بر مبنای انصاف و عدالت و برابری برای زیستن ایجاد کنیم. برای ایجاد چنین قراردادهای متقارنی باید تصویری از وضع طبیعی خودمان داشته باشیم. این سطحی از انتزاع است که اگر نداشته باشیم نمی‌توانیم درک درستی از عدالت و انصاف برابری داشته باشیم زیرا نوعاً به این وضعیت‌های گزاف و تصادفی مبتنی بر نابرابری خو گرفته‌ایم و خصوصاً که افراد و گروه‌هایی نیز هستند که بر اساس موقعیت اجتماعی و شرایطشان از این وضعیت تصادفی و گزاف منتفع گشته‌اند و در نتیجه این شرایط را طبیعی می‌بینند. این افراد حتی اگر بخواهند بی‌غرضانه قراردادهایی ایجاد کنند، نمی‌توانند منصفانه عمل کنند زیرا هر کس ناخودآگاه می‌خواهد قرارداد اجتماعی به اقتضای موقعیت طبقاتی، پایگاه اجتماعی و شرایط اعتقادی، مسلکی، جنسیتی خودش نوشته و منعقد بشود. برای اینکه بتوانیم در وضعیت طبیعی قرارداد کنیم باید به قبل از این موقعیت‌ها نظر داشته باشیم و موقعیت‌های خود را که به‌صورت تصادفی و تاریخی و گزاف به وجود آمده است نادیده بگیریم (Rawls, 1968, 1972). البته که این نظریه رادیکال محل بحث و بررسی قرار گرفته است (Sterba, 2010) و خود رالز هم بحثش را با ویرایش‌های بعدی پیش برده است. آنچه مسلم است آزادی و دموکراسی به‌مثابه یک ارزش نمی‌تواند به‌تنهایی زندگی رضایت‌بخش ما را توضیح دهد و ارزش‌های دیگری، چون "ارزش عدالت" نیز مورد نیاز است.

اما همان‌طور که در بالا ملاحظه شد که آزادی در لیبرال دموکراسی دستاویزی برای بی‌توجهی به عدالت و نابرابری ایجاد کرده است، به نام عدالت نیز ممکن است بخش بزرگی از حقوق و آزادی‌ها را زیر پا بگذارند. گروهی به داعیه اجرای عدالت جامعه را با هزینه‌های گزاف زیروزر می‌کنند. اقتدارگرایی و تمامی خواهی و ایجاد طبقات جدید و دستاویزهای بسیاری برای سلب آزادی‌ها و رقابت و پویایی و بسته شدن راه مشارکت همه گروه‌ها و آزادی‌های فردی و مدنی و اجتماعی و سیاسی و کثرت آرا و عقاید پیش می‌آید، چنانکه در دوره معاصر، هم در ایدئولوژی‌های مادی (مثل مارکسیسم یا ناسیونالیسم) آزمون شده است و هم در ایدئولوژی مذهبی در جامعه‌ی ایران. این همان معضل تعارض ارزش‌هاست.

تعارض ارزش‌ها، به موقعیتی گفته می‌شود که نسبت میان برخی ارزش‌های بدیل و بحث‌انگیز، و ترکیب آنها دشوار می‌شود. مثال مشهور این است: "دروغ نباید گفت" و درعین حال "نباید هم واسطه‌ی قتل انسانی شد". این دو ارزش در حالت عادی تعارضی باهم ندارند. اما وقتی در موقعیت خاصی قرار بگیرید که اگر دروغ نگوئید سبب قتل کسی خواهید شد، چه؟ وقتی فردی سلاح به دست و باحالت خشمگین، نشانی کسی را از شما می‌پرسد و شما می‌دانید او داخل اتاق بغلی است. در اینجا دو ارزش باهم تعارض پیدا می‌کنند. اگر امر دایر بر این شود که یا باید دروغ بگوئید و یا آن فرد بیچاره کشته خواهد شد، مطمئناً لازم است این تعارض را به نحوی حل بکنید. درباره‌ی بحث تعارض ارزش‌ها هم فیلسوفان اخلاق و هم فیلسوفان اجتماعی و سیاسی بحث کرده‌اند. اکنون تعارض آزادی و عدالت را چه کنیم؟ از یک‌سو دموکراسی ظاهری ایجاد می‌شود و دیدیم که در آن عدالت از یاد می‌رود و خیلی از گروه‌ها از موهبت دموکراسی نیز نمی‌توانند بهره بگیرند. در نتیجه انواع تعارض‌ها پیش می‌آید و حتی پایداری خود دموکراسی هم به خطر می‌افتد. از سوی دیگر رژیم‌هایی به نام عدالت، آزادی‌ها و حقوق و کرامت و ثبات

حیات اجتماعی را در هم ریخته‌اند. پس راه چیست؟

استدلال پایه در این بحث

فرض نویسنده این است که زندگی انسان با یک ارزش قابل توضیح نیست. تنها ارزش‌های بدیل و گاهی رقیب و متقاطع هستند که می‌توانند تمام این زندگی را باز نمای کنند. ساخت بشری و حیات اجتماعی بنا به سرشت خویش، سرشار از غموض و ابهام و کثرت و چند سویگی و پیچیدگی است و انواع موقعیت‌های بحث‌انگیز در او هست. برای فهم جهان اجتماعی نیاز به مبنایی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی داریم. مبنایی که ذهن و جان ما را متقاعد بکند تا واقعیت‌های چندگانه‌ی جهان اجتماعی را از منظر فاعلان شناسایی مختلف پی‌جویی بکنیم. همین‌طور برای این زیست اجتماعی‌مان، فلسفه‌ی ارزش‌گذاری مبتنی بر ارزش‌های رقیب، چندگانه و متقاطع لازم داریم. رهیافت "واقعیت‌های چندگانه از منظر فاعلان شناسایی مختلف" قائل به این است که واقعیت جهان ما، به‌صورت اجتماعی ساخته می‌شود. واقعیت اجتماعی، چندگانه است و گرانبار از معانی مختلف مردمان است. گروه‌هایی هستند که به لحاظ طبقاتی، اجتماعی، قومی، جنسیتی و سیاسی و مذهبی در حاشیه می‌مانند، حقوق و علایق و منافع به‌طور آشکار و نهان نادیده گرفته می‌شوند، صداهایی شنیده نمی‌شوند، کسانی از صحنه غائب‌اند، ذهنیت‌ها چندگانه‌اند. بهترین جهان ما که به نحو رضایت‌بخشی خواهیم فهمید و خواهیم داشت جهانی است که افراد و گروه‌های مختلف از منظرهای مختلف در ساخته شدن آن شرکت بکنند. همه داستان‌ها و معانی حسب موقعیت‌های افراد و گروه‌ها در این جهان امکان حضور داشته باشند، از "نقطه‌نظرهای چندگانه" (multiple standpoints) نگریده شده، جهان‌بینی‌های متقاطع (intersectionality—standpoints or worldviews) به هم برسند و باهم موقعیت‌های مختلف طبقاتی، نژادی، جنسیتی، جنسی، جغرافیایی و اجتماعی را به اشتراک بگذارند و ارزش‌های رقیب و متقاطع به شیوه‌ای متقاعدکننده دیده بشوند (Crabtree and Miller, 1999; Hesse-Biber, 2010).

بنابراین زندگی با "آزادی به‌علاوه‌ی عدالت" بهتر قابل توضیح است و مسائل آن به نحو رضایت‌بخش‌تری قابل‌رفع و رجوع است و پایداری بیشتری خواهد داشت. در موضوع آزادی و عدالت، در ساده‌ترین تقسیم‌بندی حداقل (برای رعایت اختصار در این مقاله) سه دیدگاه را می‌توانیم باهم مقایسه کنیم: ۱. انتخاب یکی از این دو ارزش بدیل، ۲. تحویل و ارجاع یکی از این دو به دیگری، ۳. آشنا کردن این دو ارزش موازی با یکدیگر برای همزیستی و هم‌افزایی رضایت‌بخش و موجه. در دسته نخست کسانی مثل هایک و فریدمن، هر کدام تا حدی طرف آزادی را گرفته‌اند (Hayek, 1976; Friedman & Friedman, 1980). خلاصه‌ی نظر این دسته را می‌توان چنین بیان کرد: "قواعد برابر باشد؛ اما بعداً هر چه پیش آید خوش آید!" بدین معنا که به‌جای تأکید بر بازتوزیع فرصت‌ها و بخت‌های زندگی مثل سلامت و آموزش و تأمین اجتماعی و اشتغال‌پذیری و شرایط امکان برای مشارکت سیاسی و اجتماعی، فقط به همین که قواعد و قوانین برابر برای تحصیل و اشتغال و رأی دادن و مانند آن وجود داشته باشد، بسنده می‌کنیم، اما به نتیجه چندان حساس نیستیم. این بدان معناست که موضوع مهمی مثل عدالت توزیعی که سرنوشت و آینده این سیاره و اجتماع جهانی و مسائل منطقه‌ای و ملی ما به آن گره خورده است، به فرایندهای الابختکی سپرده بشود. هایک به‌صراحت نگرانی اصلی خود را در باب آزادی تأکید می‌کند. این نگرانی او قابل‌درک و باارزش و از عالی‌ترین دغدغه‌های فکری و انسانی است، اما نوبت به عدالت که می‌رسد در هایک، ظرفیت توضیحی کافی نمی‌بینیم. می‌گویید جامعه ما آزاد باشد حالا گیرم که در آن مردمانی فقیر

هست (Hayek, 1976).

دسته دوم ارجاعی‌ها هستند. یعنی ارجاع امر عدالت به آزادی. اگر آزادی باشد، می‌توان بخشی از مسئله عدالت را نیز رفع و رجوع کرد. اما با دقت در استدلال‌های آنها می‌بینیم بازهم خودشان در پایان به این نتیجه رسیده‌اند که یک جاهایی آزادی از اینکه دست عدالت را نیز بگیرد درمی‌ماند و راه خود را می‌رود (Spicker, 1985).

بدین ترتیب می‌ماند رهیافت سوم که ارزش‌ها هر کدام "خود-ارجاع" اند. آزادی و عدالت هر یک خاستگاه اجتماعی و میدان نیروها و طبقات و پایگاه اجتماعی خاص خود را دارد. آزادی به عدالت قابل‌تقلیل نیست و برعکس عدالت نیز فروکاستنی به آزادی نیست. بهترین راه این است که این دو، هر کدام کار را خود بکنند و درضمن، با یکدیگر نیز آشنا بشوند و به نحو رضایت‌بخشی همزیستی و هم‌افزایی کنند. در این صورت، ما به نسل سوم گفتمان حقوق شهروندی نزدیک می‌شویم. نسل اول، ریشه در نظریات جان لاک دارد و رویکرد آن، اساساً فردگرایانه و لیبرال — سرمایه‌داری است. بر حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی شهروندان تأکید می‌کند و نابرابری‌های طبقاتی را چندان جدی نمی‌گیرد. این نسل متعلق به قرن ۱۹ و دهه‌های نخست قرن ۲۰ است. اما نسل دوم مقارن جنبش چپ و به‌ویژه پس از جنگ جهانی و دوره‌ی جنگ سرد، به "دولت رفاه" معتقد می‌شود. دولتی که موظف و متعهد به حمایت از حقوق رفاهی مردم است. لیبرالیسم نو و راست جدید متعلق به این نسل است. نسل دوم از دهه‌ی ۴۰ قرن بیستم به بعد، از نوعی سرمایه‌داری توسعه‌یافته‌تر حمایت می‌کنند که "یک مرحله از به سر عقل آمدن" را تجربه کرده است و به مسئله‌ی طبقات پایین حساس است. حقوق شهروندان را نه‌تنها منحصر به حقوق مدنی و سیاسی بلکه دربرگیرنده حقوق اجتماعی و اقتصادی و مطالبات رفاهی نیز می‌داند. نسل سوم



بهترین جهان ما که به نحو رضایت‌بخشی خواهیم فهمید و خواهیم داشت جهانی است که افراد و گروه‌های مختلف از منظرهای مختلف در ساخته شدن آن شرکت بکنند. همه داستان‌ها و معانی حسب موقعیت‌های افراد و گروه‌ها در این جهان امکان حضور داشته باشند، از "نقطه‌نظرهای چندگانه" نگر بسته شود، جهان‌بینی‌های متقاطع به هم برسند و باهم موقعیت‌های مختلف طبقاتی، نژادی، جنسیتی، جنسی، جغرافیایی و اجتماعی را به اشتراک بگذارند و ارزش‌های رقیب و متقاطع به شیوه‌ای متقاعدکننده دیده بشوند



باید بازگردیم به نهادهای سطح میانی و خرد، به تمرین‌های جماعتی، به منطق صنف‌ها، حرفه‌ها، سازمان‌های کوچک، همسایگی‌ها، محله‌ها، دوستی‌ها، انجمن‌ها و حتی حلقه‌های علمی و فرهنگی و اجتماعی، سازمان‌های غیردولتی، نهادهای مدنی. بازگشت به منطق بازی‌های دسته‌جمعی و همکاری‌های مولد و خلاق.

قرین جنبش‌های اجتماعی، فمینیستی و محیط زیستی دهه ۶۰ به بعد در قرن ۲۰ میلادی است. گفتمان شهروندی در این نسل به چیزی بیش از نابرابری‌های طبقاتی معطوف می‌شود و به حقوق شهروندی صرف‌نظر از هر جنسیت، نژاد، قومیت و ملیت حساس است.

نمونه متفکران معاصر که در آنها کوششی برای آشنا ساختن عدالت و آزادی را می‌بینیم، رالز است. در آرای او به محدودیت‌های نظریه لیبرالی توجه شده است. از نظر رالز، عدالت همان انصاف است، طرح رضایت‌بخشی از حل مسائل اجتماعی است که مردمان در تجربه‌ی زیست اجتماعی مشترک خود به آن احساس نیاز و توجه می‌کنند و به خیر همگانی حساس می‌شوند که امری فراتر از فایده‌گرایی است. عدالت شیوه‌ای آزادمنشانه برای توزیع حقوق و تقسیم عواید اجتماعی است تا موازنه‌ای مناسب میان خواسته‌های رقیب برقرار بشود. اما مفهوم عدالت هر چه هست قرین مفهوم حقوق و آزادی‌های انسانی است. مردمان در شرایط آزادی و در پرتو خردورزی جمعی است که عدالت را پایه‌ی همکاری‌های اجتماعی خود قرار می‌دهند تا از آن طریق، حقوق و موهبت‌ها به نحو مطلوبی تخصیص و تقسیم بشود. عدالت در یک جامعه آزاد و دموکراتیک، بهتر دست‌یافتنی می‌شود، جامعه دموکراتیک وقتی عادلانه می‌شود که در عین آزادی، انصاف نیز رعایت می‌شود، یعنی برای آن که آزادی‌ها پابرجاتر باشد بر توافق و احترام به یکدیگر و ایجاد موقعیت‌های برابر تأکید می‌شود نه در سخن بلکه با ایجاد ساختارهای کارآمد توزیع مجدد فرصت‌ها. اقتصاد رفاهی صرفاً مبتنی بر مبنای فایده‌گرایانه است، اما عدالت طرحی از انتخاب اجتماعی با هدف خیر همگانی است. نظام‌های توزیعی لزوماً عادلانه نیستند، آنها غالباً در حد عدالت صوری (Formal Justice) هستند که نه عمیق است و نه پایدار و نه اساساً منصفانه. در طرح عدالت، دولت متعهد می‌شود که امکان بهره‌مندی مردمان از بخت‌های زندگی را برای افراد تعمیم بدهد و کمینه‌ی اجتماعی را برای گروه‌های آسیب‌پذیر مانند بیماران و بیکاران و تنگدستان و تهیدستان تضمین بکند. طرح توزیعی عدالت باید منصفانه و خودجوش و حاصل نوعی هم‌نوایی اجتماعی باشد. عدالت چنان انصاف، مبتنی بر اصول خودگردانی و استقلال شهروندان است، هیچ عدالتی در تحت قیمومت، عادلانه نیست، طرح عدالت تنها به دست اشخاص خودگردان، اجتماعات خودگردان و به‌صورت درون‌زا و برکنار از سیطره قدرت معنا دارد. رالز دو روایت از عدالت را نقد می‌کند؛ نخست، روایتی کمال‌گرا که گروهی یا حتی اکثریتی، تعریفی یک‌جانبه از کمال بکنند و جامعه را به آن سمت ببرند. دوم، روایتی مبتنی بر برداشت ارگانیک از جامعه که عدالت در آن بدون بحث و گفتگوی رضایت‌بخش جمعی، تعریف اجرا می‌شود. بدیل نظری که رالز در برابر این دو روایت از عدالت به میان می‌آورد، نظریه وفاق اجتماعی بر سر عدالت چنان انصاف است. انسان‌ها اهداف غایی مشترکی دارند، خیر همگانی دارند، شرکای یک طرح مشترکی از زندگی اجتماعی هستند و به یکدیگر نیازمندند، پس به یک پلتفرم جمعی مورد توافق احتیاج دارند که در چارچوب آن، تحقق کمالات و بهره‌مندی‌های هر فرد، مکمل خیر همگان باشد و بازی منصفانه‌ای وجود داشته باشد (رالز، ۱۳۸۷).

نتیجه‌گیری و توصیه‌های برآمده از این مطالعه

برای نیکی‌بخشی مردم در این سرزمین، لازم داریم دو ارزش عدالت و دموکراسی را بدون ارجاع به هم و بدون تقلیل یکی به دیگری، باهم پی‌جویی کنیم. برای این منظور لازم است نهادها و ساختارهای کارآمدی برای عدالت و دموکراسی به‌منظور همزیستی، همکاری و هم‌افزایی آن دو به وجود بیآوریم. ساختارها نیز ابتدا به سکون و از بالا، پدید نمی‌آیند، حتی به فرض هم اگر به وجود بیایند اثربخش نخواهند بود و پایدار نخواهند ماند. ساختارها باید از رفتارهای روزمره مردم در زیست اجتماعی برویند. البته رابطه

علت و معلولی خطی در میان نیست. بلکه بین ساختار و رفتار اجتماعی، رابطه اکمال متقابل هست، یک چرخه‌ی مولد است (کسل، 1383؛ 414-415: Sahay and Walsham, 1997). یعنی ساختارها هرچند به پشت‌گرمی رفتارها به وجود می‌آیند، به‌نوبه‌ی خود آن رفتارها را بازتولید می‌کنند و تعمیم می‌دهند. ساختارها از طریق کردارهای اجتماعی (social practices) به وجود می‌آیند (Heracleous, and Barrett, 2001: 755-788). درست همان‌طور که ساختار زبان مادری، از طریق گفتار روزمره و به‌واسطه آن تکوین می‌یابد و همان‌طور که وقتی مهره‌ها را برحسب قواعد حرکت می‌دهیم، ساختار بازی را درمی‌یابیم (Cohen, 1989).

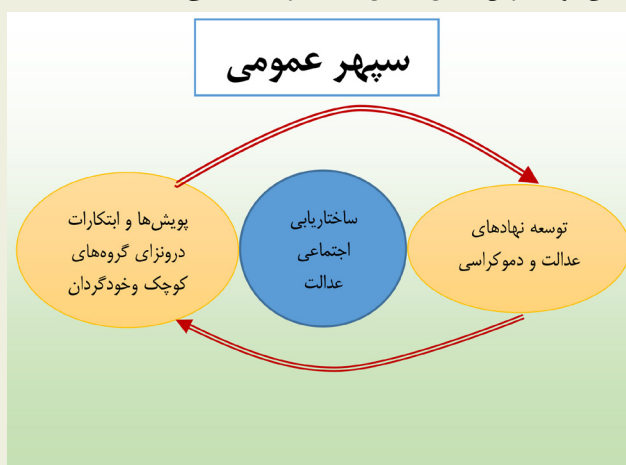
نهادهای نیز چنین‌اند. معمولاً تصور می‌شود نهاد یک ساخت سخت است، یک شیء است که می‌توان آن را خلق‌الساعه درست کرد. چنین نیست. بلکه محتویات نرم نهادها مهم‌تر است. نهادها، صورت‌بندی اجتماعی از شیوه‌های فکر و احساس و اعمال نسبتاً پایدار ما هستند. بازتابی از هنجارها و ارزش‌هایی هستند که در زندگی خود با آنها محسوس‌تریم. ساخت‌هایی هستند که از شیوه‌های عمل ما به وجود می‌آیند. نهادها از اعمال و تعاملات تکرار‌شونده و پدیده‌های متشکل می‌شوند. مثلاً ما ازدواج و فرزندآوری می‌کنیم و از این طرز زیست و علایق و عواطف و هنجارهاست که خانواده به‌مثابه یک نهاد پدید می‌آید. لازم است درک خود را از نهادهای اجتماعی عمیق ببخشیم. فلسفه وجودی نهادها، کاهش عدم اطمینان است. از طریق نهادهاست که قواعد بازی اجتماعی شکل می‌گیرد (برای تفصیل موضوع بنگرید به: فراستخواه، ۱۳۹۴). ساختارها و نهادهای عدالت و دموکراسی، تجهیزاتی نیستند که مثل بسیاری از چیزهای دیگر (حسب عادت انتقال تکنولوژی در ما!) بیاوریم و در شهرهای خود نصب کنیم. بلکه این‌ها از ادراکات و از پویای‌های اجتماعی، از سبک زندگی، از فرهنگ عمومی، از تکاپوهای سپهر عمومی، از کنشگری‌ها و همکنشی‌ها و از تمرین‌های اجتماعی ما می‌رویند و می‌بالند و شکل می‌گیرند و ساختارمند و نهادینه می‌شوند.

دموکراسی قلبی و اسمی و ظواهر آیینی آن و انتخابات‌بندی، معمولاً کاری از پیش نمی‌برد اگر پشت آن، فرهنگ سیاسی مناسب، حوزه عمومی نیرومند، اجتماعات خودگردان و تمرین‌های مدنی وجود نداشته باشد. شکل ظاهر شمارش آرا و صندوق رأی معجزه نمی‌کند. سیرت دموکراسی است که صورت دموکراسی را پابرجای و مؤثر می‌کند. همین‌طور است عدالت. تنها ترتیبات ظاهری برای توزیع مجدد ثروت و قوانین رفاه و تأمین اجتماعی کافی نیست، بلکه روح غمخواری بشر، گذر از منفعت‌گرایی به خیر عمومی و درک اینکه "تا یک نفر بدبخت است هیچ‌کس خوشبخت نخواهد بود". مجید تهرانیان نمونه‌ای از نخبگانی بود که در دهه پنجاه شمسی طرح توسعه ملی را فرایندی طولانی‌مدت از تغییرات اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و روانی و ذهنی جامعه دانست و تأکید کرد که ما لازم داریم که ظرفیت انسانی و نهادی خود را ارتقا بدهیم. اکنون باید به این سخن او بیفزاییم که لازم داریم ظرفیت‌های مدنی، صنفی، ان‌جی‌اویی، ظرفیت‌های پویایی و خلاقیت‌ها و کنش‌های ارتباطی در حوزه‌ی عمومی خود را توسعه بدهیم.

نه دموکراسی و نه عدالت، با رجز و یا با دفتر و دستک‌های دولتی و بوروکراتیک یا آیین‌های دوره‌ای سیاسی و ماشین‌های بزرگ حزبی برگزار نمی‌شوند. حزب لازم است و مهم نیز هست ولی از آن مهم‌تر و پشتوانه‌ی آن، دغدغه‌های زندگی روزمره ما و اعمال و روابط ما در گروه‌های همسایگی، دوستی، نهادهای مدنی، اجتماعات محلی، تشکل‌های درون‌زای صنفی، حرفه‌ای، سندیکایی و کاری ماست. عدالت و دموکراسی یک نوع تعلیم و تربیت، یک نوع بینش و فرهنگ در متن زیست مردمان است.

نوعی سبک زندگی است؛ یک گرامر اجتماعی و هنجاری است. الگویی از زیستن با دستور زبان اجتماعی ارتقاء یافته‌ای است که در حین عمل اجتماعی و از طریق مشارکت در پایه‌ای‌ترین سطوح حیات جمعی مانند همسایگان و اهالی محل و مدارس و سازمان‌های کار و انجمن‌ها و نهادهای مدنی، در میان مدت و درازمدت آزموده و آموخته می‌شود. پایداری عدالت آزادی، حاصل نوعی آگاهی ضمنی از رهگذر تجربه‌ی داوطلبانه گروهی و نظم‌های خودجوش و تعاملات اجتماعی است. نوعی هوش منطقی، عاطفی، معنوی و میان فردی و درون فردی است. عدالت وقتی متحقق می‌شود که مردم یک‌یک به این نتیجه می‌رسند که یک "دیگری تعمیم‌یافته" وجود دارد. مردم در تمرین‌های محله‌ای و سازمانی و صنفی و مدنی، لذت و اصالت‌های زندگی صلح‌آمیز و احترام متقابل افراد را تجربه می‌کنند و با همین هوش میان فردی خودشان متوجه می‌شوند که این نوع زیست مشترک، مفیدتر و پرمثمرتر است. حاصل این درک اجتماعی می‌شود هنجارگرایی داوطلبانه (Volumtarily Normality) مدارا (دیگرپذیری) (Tolerance)، انتخابات، مشارکت، خودگردانی محلی (Local Autonomy)، خودگردانی شهری (Urban Autonomy)، فعالیت مدنی و حزبی (Civil & Party Activity) که پایه‌های عدالت و دموکراسی را محکم می‌کند.

عدالت و آزادی، قواعد آموخته‌ی رفتار است که به‌طور درون‌زا اشاعه می‌یابند. اما این نیز با شعار و نصیحتنامه‌های سیاسی میسر نمی‌شود. برای اینکه این دومینو راه بیفتد باید اصلاحاتی در نهاد دولت و حکمرانی صورت بپذیرد، نهادها و ساختارهایی ایجاد شود و حداقل‌های لازم از اصلاح قوانین حقوق بشر و عدالت و دموکراسی صورت بگیرد تا از این پویش‌های مدنی و فضای عمومی حمایت بکنند. در این صورت است که این دو از طریق اکمال متقابل، همدیگر را اعتلا می‌بخشند.



برای عدالت و دموکراسی، لازم است جامعه به سمت "نظم دسترسی باز" (OAO) سوق یابد. این نیز میسر نمی‌شود جز با ایجاد شرایط رقابتی و آزاد شدن سازمان‌های الیت خارج از دولت و مستقل از دولت. روشن است که قلعه‌نشینان به‌سادگی حاضر به این بازی نخواهند بود. اما برای نیل به آن حداقل شرایط آستانه‌ای (doorstep conditions)، تنها راه این است که به‌جای آنکه از طرف دولت، حرکتی آغاز بشود، خود جامعه و کنشگران اجتماعی ابتکار عمل را برعهده بگیرد. تنها راه‌حل این است که جهان اجتماعی خارج از دولت، بلوغ پیدا بکند. نهادهای خارج از دولت، رشد کند و به پشتوانه بلوغ و تمکن و نفوذ و اثربخشی اجتماعی خود، خواستار قانونمند شدن و حاکمیت قانون و کنترل خشونت بشوند. اگر

همین ابتکارات آستانه‌ای جامعه پیش برود، به‌تدریج نظم دسترسی باز می‌شود و جامعه توسعه پیدا می‌کند (North, 2005).

یک مشکل بزرگ در ایران، اندک بودن سهم ما در فعالیت‌های غیرانتفاعی و داوطلبانه در نهادهای ان جی اویی و مدنی است. کمتر از نیم درصد جمعیت (۳۸ صدم درصد) در حد پاره‌وقت یا تمام‌وقت در این نهادها عضویت دارند. نتایج داده‌های ۱۳۹۴ از آمارگیری گذران وقت افراد ۱۵ ساله و بیشتر ساکن در مناطق شهری، نشان می‌دهد که به‌طور متوسط سیزده و نیم ساعت ما صرف فعالیت‌های نگهداری و مراقبت شخصی، خواب‌بیداری و آرایش و درمان و این قبیل امور می‌گذرد. بعدازآن فعالیت شغلی مردان در حدود ۸ ساعت (هفت ساعت و سه‌ربع) و زنان در حدود ۶ ساعت (پنج ساعت و سه‌ربع) قرار دارد. در عوض زنان ما پنج ساعت و سه‌ربع، خانه‌داری می‌کنند. جوانان ۲۴-۱۵ ساله، سه و نیم ساعت به فعالیت‌های آموزشی می‌پردازند و بیش از دو ساعت با رسانه‌ها می‌گذرانند. ۱۶ دقیقه ورزش و ۱۸ دقیقه تفریح می‌کنیم، باری کمترین مقدار درگذران اوقات ما، دودقیقه‌ای است که برای فعالیت‌های داوطلبانه و خیریه اختصاص می‌دهیم (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۶).

منطق کنش عاملان اجتماعی می‌گوید فاعلان انسانی هرچند مسبوق به زمینه‌ها هستند ولی متقابلاً در تحول آنها نیز تأثیر می‌گذارند. نظم‌ها و ساختارهای جدید، از مجموعه عملکردهای نوپدید و تکرارشونده نخبگان و رهبران و متفکران سرچشمه می‌گیرد (کرایب، ۱۳۸۸؛ Bryant and Jary, ۱۹۹۱). آلن تورن در کتاب «بازگشت بازیگر» توضیح می‌دهد که عوامل ساختاری و زمینه‌ای، هرچند قلمرو انتخاب عاملان فردی و گروهی را محدود می‌کنند، ولی نمی‌توانند به‌کلی آنها را حذف بکنند (Burke, 2005: 136-140). باید بازگردیم به منطق "یادگیری از طریق عمل اجتماعی"، باهم آموختن از طریق باهم عمل اجتماعی کردن. بازگشت به نهادهای سطح میانی و خرد، به تمرین‌های جماعتی، به منطق صنف‌ها، حرفه‌ها، سازمان‌های کوچک، همسایگی‌ها، محله‌ها، دوستی‌ها، انجمن‌ها و حتی حلقه‌های علمی و فرهنگی و اجتماعی، سازمان‌های غیردولتی، نهادهای مدنی. بازگشت به منطق بازی‌های دسته‌جمعی و همکاری‌های مولد و خلاق.

بی‌نویس

1. http://www.ciu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=DemocracyIndex2015
 2. <http://www.prosperity.com/>
 3. The Global Gender Gap Report, 2017, world Economic Forum.
۴. با توجه به اینکه داده‌های متعلق به این شاخص‌ها نوعاً مربوط به دهه نخست قرن ۲۱ (دهه ۸۰ شمسی) است باید در دآوری نسبت به روندهای جاری کشور در دهه ۹۰ احتیاط کرد.
۵. خصوصاً با توجه به فقدان مدیریت آب تبدیل به مسأله امنیتی و تهدید تمدنی شده است.

منابع

- رالز، جان. (۱۳۸۷)، نظریه عدالت. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
سن، آمارتیا. (۱۳۹۴)، توسعه به‌مثابه آزادی. وحید محمودی، دانشگاه تهران.
فرانستخواه، مقصود. (۱۳۹۴) ما ایرانیان. تهران: نی، چاپ یازدهم.
کسل، فیلیپ. (۱۳۸۳) چکیده آثار گیدنز. ترجمه حسن چاوشیان، تهران، انتشارات ققنوس مرکز آمار ایران.

<https://www.amar.org.ir>

Burke Peter (2005) *History and social theory*. Cambridge: polity

Cohen, I.J. (1989). *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life*. New

- York: St Martin's Press, , 1989
- Crabtree, B. F., & Miller, W. L. (1999). *Doing qualitative research*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Friedman, M and Friedman, R (1980) *Free to Choose: A Personal Statement*. London: Secker& Warburg.
- Hayek, F. (1976) *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, p. 97 (Henley, Routledge & KeganPaul
- Heracleous, L. and Barrett, M. (2001). *Organizational Change as Discourse: Communicative Actions and Deep Structures in the Context of Information Technology Implementation*. *Academy of Management Journal*, 44 (4): 755-778.
- Hesse-Biber, Sharlene Nagy (2010). *Mixed Methods Research; Merging Theory with Practice*. New York and London: The Guilford Press
- Human Development Report*, 2016, World Bank, International Telecommunication union, United Nations.
- North, Douglass (2005). *Understanding the Process of Economic Change*. NJ, Princeton University Press.
- Parijs, Philippe Van (2003) "Difference Principles," in Samuel Freeman (ed.): *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: CUP 2003, 200-240.
- Rawls, John (1968), 'Distributive Justice: Some Addenda', in S. Freeman (ed.), *John Rawls: Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, John (1972), *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press
- Sahay, S. and Walsham, G. (1997), "Social Structure and Managerial Agency in India" in *Organization Studies*, 18 (3), 415-444.
- Schumpeter, J. (1934), *The Theory of Economic Development*, Cambridge: Harvard Un. Press
- Schumpeter, J. (1939), *Business Cycles*. New York: McMillan
- Schumpeter, J.,(1950), *Capitalism, Socialism, and Democracy*.New York: Harper
- Spicker, Paul (1985), "Why Freedom Implies Equality", in the *Journal of Applied Philosophy* Vol 2, No 2
- Sterba, James P. (2010) "Equality is compatible with and required by liberty," in Jan Narveson and James P. Sterba, *Are Liberty and Equality Compatible? For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press

از دموکراتیزاسیون به عدالت

تأثیر افزایش و کاهش بی‌عدالتی در فرایند دموکراتیزاسیون



سعید مدنی

اشاره:

اگر اغلب حامیان انقلاب، بی‌عدالتی و نابرابری بیشتر در جامعه را مشوق و مقوم قیام و اعتراض عمومی به سود انقلاب می‌دانند و حامیان رفرم، نارضایتی حاصل از بی‌عدالتی و نابرابری را در صورت رادیکالیزه کردن جامعه مانع اصلاحات می‌انگارند، در فرایند دموکراتیزاسیون چه نسبتی بین این دو برقرار می‌شود؟

مقدمه

سال‌ها پیش مرحوم مهندس سحابی بارها در پاسخ کسانی که تنها استراتژی مطلوب و ممکن برای تغییر و حل بحران‌های ایران را انقلاب می‌دانستند به لطیفه معروف ملا و بار شیشه اشاره کرد و گفت از ایران در صورت ورود به فرایند تحول انقلابی چیزی باقی نخواهد ماند. بنابراین از دید مهندس سحابی با کوله باری از تجربه و دانش سیاسی انقلاب به معنای مصطلح آن یعنی شورش عمومی و فروپاشی نظام مسلط راه چاره دردهای ایران نبود. از تجربه دولت اصلاحات نیز دیرزمانی نگذشته است. با اینکه دوست و دشمن در سلامت فردی و انگیزه‌های پاک و نیت انسانی آقای خاتمی و بسیاری دیگر در تیم ایشان در دولت اصلاحات کمترین تردیدی نداشته و ندارند و شاخص‌های اقتصادی و اجتماعی دوره هشت‌ساله دولت ایشان (۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴) نیز حکایت از موفقیت بیشتر نسبت به دولت‌های قبل و بعد دارد اما کمتر کسی است که تأیید نکند آن دستاوردها در خزان دولت بعدی اغلب نیست و نابود شدند و به تراج رفتند. در برابر دو تجربه کم‌نظیر و البته ناکام از دو استراتژی انقلاب پنجاه‌هفت و اصلاح (reform) هفتادوشش استراتژی و راه سوم یعنی دموکراتیزاسیون یا دموکراسی‌سازی در عین نگاهی به ضرورت تغییرات مهم و ساختاری (که آن را از فرمیسم متمایز می‌کند) چشمی هم بر شکندگی جامعه ایران و ضرورت پرهیز از خشونت و مدیریت تنش‌ها به سود منافع ملی و حفظ تمامیت ارضی دارد و به همین دلیل از انقلاب متمایز می‌شود.

دموکراتیزاسیون عبارت است از فرایند واگذاری قدرت به صورت داوطلبانه و نه سقوط دیکتاتورها یا از دست دادن قدرت سیاسی در اثر مصادره یا غیر آن. اگرچه در دموکراتیزاسیون ممکن است جنبش مردمی اقدام به فشار جمعی نماید، اما این اقدامات تنها منجر به متقاعدسازی رهبران نظام سیاسی برای واگذاری قدرت می‌شود. مراد از دموکراسی در نظریه گذار لزوماً آرمانی و حداکثری نیست بلکه نوعی از نظام سیاسی است که در آن اقتدار سیاسی از طریق رقابت و مشارکت در انتخابات با رقابت احزاب و گروه‌ها و رأی اکثریت مردم به‌عنوان سرچشمه اصلی مشروعیت سیاسی شکل می‌گیرد. به گفته پاتر (۱۳۹۵) اصطلاح دموکراتیزاسیون به آن نوع از تغییرات سیاسی که در جهت دموکراتیک باشد، تعلق می‌گیرد. این تغییرات در قلمرو دولت و جامعه مدنی صورت می‌گیرد. همان‌طور که در تعریف مذکور می‌بینید دموکراتیزاسیون فاقد هرگونه جهت‌گیری اقتصادی به‌سوی برابری یا نابرابری است و به همین دلیل در تجارب دموکراتیزاسیون از یک‌سو، با گذار شیلی به‌سوی نوعی سوسیال‌دموکراسی و از سوی دیگر با گذار برزیل به‌سوی لیبرال دموکراسی مواجه هستیم. در تعریف دیگر گفته شده دموکراسی‌سازی عبارت است از انتقال از سیستم حکومتی اقتدارگرا یا نیمه اقتدارگرا به سیستم سیاسی مردم‌سالار، که فرایندی خاص برای تغییرات اجتماعی است و منظور از آن، آسان‌سازی دسترسی تمام افراد به مواردی است که قبل از آن به عده‌ای خاص تعلق داشت. این عبارت از دموکراسی مشتق شده و در حیطه‌ی ادبیات اصلاحات قرار دارد.

تمایز بین انقلاب و دموکراتیزاسیون را در این توصیف لچ. گرین (۱۳۸۷) از انقلاب می‌توان توضیح داد: "دیدگاه ما از عدالت بر محور دنیای واقعی روابط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ساخته شده است. فرد انقلابی خود را متعهد به بنای شیوه‌ای نو از زندگی و انهدام شیوه کهن

زندگی می‌داند. او پایبند به اعتقادات خویش اصلاح جامعه را ناممکن می‌داند و به هیچ‌گونه مصالحه‌ای تن نمی‌دهد. در نظر فرد انقلابی افراد و سازمان‌هایی که بر سر راه عدالت قرار گرفته‌اند می‌بایست از سر راه برداشته شوند. در نظرگاه فرد انقلابی، تنها دو قطب عدالت و بی‌عدالتی معنا دارد و چیز دیگری در میان این دو قطب وجود ندارد. از این رو، فرد انقلابی، فردی افراطی و عدالت‌خواهی سازش‌ناپذیر است". در دموکراتیزاسیون عاملیت‌ها را طیف وسیعی از رفرمیست‌ها تا رادیکال‌ها که تمایزشان بر اساس سطح تغییرات مطلوب است، تشکیل می‌دهند، اما همه آن‌ها بر مشی اصلاح تدریجی، گفتگو و مصالحه و طیف‌بندی مخالفان تغییر، اشتراک نظر دارند.

سؤالی که این مقاله به آن پاسخ می‌دهد نسبت دموکراتیزاسیون و عدالت است. اگر رفرمیسم و انقلاب در اغلب موارد نتوانستند به اهداف خود برسند و برای مردم عدالت و برابری به ارمغان آورند آیا دموکراسی‌سازی می‌تواند ادعا کند به‌عنوان بدیلی برای دو استراتژی پیشین در تسهیل و هموارسازی راه جامعه به سوی برابری بیشتر موفق‌تر خواهد بود. در واقع مسئله اساسی‌تر از این زاویه نسبت دموکراسی و عدالت است یعنی آیا در صورت شروع و موفقیت گذار دموکراتیک مردم عدالت بیشتری را در زندگی تجربه می‌کنند؟ اما رابطه دموکراتیزاسیون و عدالت از زاویه‌ای دیگر یعنی ماقبل شروع گذار، تحول و تغییر نیز درخور توجه است و در پی توضیح نسبت بین نابرابری و دموکراتیزاسیون در قالب این سؤال است که: نابرابری و بی‌عدالتی چه اثر یا اثراتی بر شروع و موفقیت گذار دارد؟ این پرسش به‌طور دقیق‌تر نسبت میان نابرابری و جنبش اجتماعی را موردنظر قرار می‌دهد. اگر اغلب حامیان انقلاب، بی‌عدالتی و نابرابری بیشتر در جامعه را مشوق و مقوم قیام و اعتراض عمومی به سود انقلاب می‌دانند و حامیان رفرم نارضایتی حاصل از بی‌عدالتی و نابرابری را در صورت رادیکالیزه کردن جامعه مانع اصلاحات، در فرایند دموکراتیزاسیون چه نسبتی بین این دو برقرار می‌شود؟ آیا تشدید نابرابری‌ها برای فرایند دموکراتیزاسیون مساعدتر است یا کاهش نابرابری؟ در این مقاله هر دو جنبه مورد بحث قرار می‌گیرد.

نابرابری در ایران

نابرابری همواره مسئله ایران و جامعه ایرانی بوده است. تقریباً همه جنبش‌های اعتراضی در تاریخ معاصر ابعادی از نابرابری را هدف قرار داده‌اند و انگیزه لازم را برای بسیج همه یا بخشی از جامعه فراهم کرده‌اند. بدون آنکه درگیر مفهوم نابرابری به‌طور عام و کلی شویم برخی ابعاد نابرابری درآمدی، جنسیتی و منطقه‌ای - قومیتی را در ایران توصیف می‌کنیم.

نابرابری درآمدی

یکی از شاخص‌های مهم سنجش نابرابری درآمدی ضریب جینی است. ضریب جینی شاخص عددی بین صفر و یک است که عبارت است از نسبت متوسط قدر مطلق تفاوت بین همه درآمدها (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۴).

طی سال‌های پس از جنگ و از هنگام اجرای نخستین برنامه‌ی پنج‌ساله‌ی توسعه‌ی

اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۸ تا ۱۳۷۲) تا امروز روند تغییرات ضریب جینی فرازوفرودهایی را طی کرده است. در سال‌های اولیه (از ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۱) پیامد افزایش حداقل دستمزد و افزایش عمومی حقوق و دستمزد (پس از یک دهه ثبات نسبی به قیمت‌های جاری و افت به قیمت‌های واقعی) و افزایش نرخ رشد اقتصادی، در بدو امر شاهد بهبود در ضریب جینی بوده‌ایم. در ادامه از سال‌های ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۶ پیامدهای اجرای نخستین دور سیاست تعدیل اقتصادی و در ادامه کاهش درآمدهای نفتی و نیز ایجاد بحران بدهی‌های خارجی توزیع درآمد نابرابرتر و ضریب جینی افزایش یافت. در همین دوره شاهد شکل‌گیری برخی شورش‌های شهری در تهران (اسلام‌شهر)، اراک، مشهد و حاشیه برخی شهرهای بزرگ بودیم. با این حال در سال‌های بعدی این دهه شاهد ثبات نسبی ضریب جینی و نابرابری درآمدی بوده‌ایم. در سال‌های ۱۳۸۰ تا ۱۳۸۵ شاخص ضریب جینی افزایش بیش از چهار واحدی داشت. بحران‌های نهادی و سیاسی یکی از علل مهم این روند بود که اثرات نامطلوب جدی بر برنامه‌ها و سیاست‌های دولتی داشت. در سال‌های ۱۳۸۶ تا ۱۳۸۹ بهبودی دوباره در وضعیت توزیع درآمد و بازگشت ضریب جینی به حول و حوش میانگین‌های متعارف در سال‌های پس از انقلاب رسید. پرداخت یارانه‌های نقدی به خانوارهای ایرانی از آذرماه ۱۳۸۹ نخستین اثر خود را در سال ۱۳۹۰ با بهبود وضعیت توزیع درآمد و کاهش ضریب جینی به یکی از پایین‌ترین مقادیر در سال‌های پس از انقلاب (۱۳۷۵) نشان داد. اما بلافاصله در سال‌های بعد به سبب افزایش شدید نرخ تورم، چندبرابر شدن برابری دلار نسبت به ریال، همزمان با اعمال تحریم‌های بین‌المللی، دوباره ضریب جینی افزایش جدی داشت که بر وخامت نسبی توزیع درآمد افزود. در فاصله سال‌های ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۴، ضریب جینی مجدد روند افزایشی به خود گرفته است. در نهایت در سال ۱۳۹۴، ضریب جینی در کل کشور، مناطق شهری و مناطق روستایی به ترتیب برابر با ۰٫۳۹، ۰٫۳۷ و ۰٫۳۴ شد (بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۵).

شواهد بالا نشان می‌دهد ایران یکی از کشورهای با نابرابری قابل توجه هم در سطح منطقه‌ای و هم در سطح جهان است. از نظر مقیاس‌های جهانی این وضعیت شبیه دیگر کشورهای منطقه‌ی خاورمیانه است که وضعیتی بهتر از امریکای لاتین و افریقای جنوب صحرا و به مراتب وخیم‌تر از کشورهای اروپایی است. به علاوه اساساً محاسبه ضریب جینی در ایران بر مبنای درآمد ناممکن یا بسیار دشوار است زیرا سازوکار منظم ثبت درآمد وجود ندارد. از این رو ضریب جینی بر حسب میزان هزینه خانوارها سنجیده می‌شود که موجب تعدیل بسیار زیاد این شاخص می‌شود. زیرا سطح نابرابری توزیع درآمد همواره بیشتر از سطح نابرابری توزیع هزینه است. این شکاف با افزایش اختلاف بین میل نهایی به پس‌انداز در میان خانوارهای با درآمدهای بالاتر افزایش خواهد یافت. به عبارت دیگر، گرچه ضریب جینی توزیع هزینه به مقدار ناچیز کاهش یافته است، روند ضریب جینی توزیع درآمد قطعاً نابرابری بیشتر را نشان خواهد داد. برای مثال شاخص سهم درآمدهای دستمزدی و درآمدهای سرمایه‌ای دال بر افزایش نابرابری است. از منظر تحلیل طبقاتی، داده‌های مربوط به سهم درآمدهای دستمزدی و سرمایه‌ای بیشتر قابل اعتنا است که دال بر افزایش فاصله طبقاتی است. اگر، درآمدهای

سرمایه‌ای با درآمدهای دستمزدی صاحبان نیروی کار فنی و مهارتی بالا، مانند پزشکان متخصص پردرآمد، در یک گروه گذاشته شود روند نزولی سهم درآمدهای دستمزدی بیشتر هم می‌شود.

علاوه بر این نکته باید توجه داشت که طبق ساختار ریاضی، ضریب جینی از اصل تقارن^۱ پیروی می‌کند (ابونوری و اسانوندی، ۱۳۸۴) یعنی اگر جایگاه درآمدی تعدادی از خانوارهای جامعه با ویژگی‌های (انسانی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی) متفاوت جابجا شود، مقدار ضریب جینی تغییر نخواهد کرد. به زبان ساده‌تر، اگر درآمد یک فرد شایسته و درآمد یک فرد ناشایسته جابجا شود، تغییری در مقدار ضریب ایجاد نخواهد شد.

به‌هر حال با وجود تغییرات مختصر ضریب جینی در ادوار مختلف آنچه مسلم است اینکه ضریب جینی در ایران همواره بالا بوده و تغییر دولت‌ها تأثیر جدی بر آن نداشته است. به‌این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که نابرابری درآمدی در ایران مزمن، عمیق و ساختاری است.

نابرابری جنسیتی

شاخص شکاف جنسیتی^۲ از سال ۲۰۰۶ توسط مجمع جهانی اقتصاد^۳ در زمینه‌ی سنجش میزان نابرابری‌های مبتنی بر جنسیت گزارش می‌شود. مشارکت و فرصت‌های اقتصادی، دستیابی به آموزشی، سلامت، و توانمندی سیاسی چهار شاخص اصلی این گزارش هستند. بررسی شاخص در ایران نشان می‌دهد در دو حوزه‌ی آموزش و سلامت نسبت به حوزه‌های اقتصادی و سیاسی میزان شکاف کمتر است، اگرچه

اصطلاح دموکراتیزاسیون به آن نوع

از تغییرات سیاسی تعلق می‌گیرد که در دولت و جامعه‌ی مدنی در جهت دموکراتیک صورت گیرد. بنابراین، دموکراتیزاسیون فاقد هرگونه جهت‌گیری اقتصادی به‌سوی برابری یا نابرابری است.

چارلز تیلی: برابری‌سازی منابع و

پیوندها در میان مشارکت‌کنندگان سیاسی بالقوه باعث تشویق به مشارکت سیاسی و تشکیل ائتلاف می‌شود.

گفته می‌شود نارضایتی حاصل از

نابرابری موتور محرکه جنبش‌های مقاومت در برابر اقتدارگرایی است. نیز، گفته می‌شود اگر شدت نابرابری و تعارضات طبقاتی از حد معینی افزایش یابد زمینه برای شورش‌های اجتماعی و رادیکالیزه شدن جنبش‌ها فراهم می‌شود که حاصل انقلاب است یا سرکوب.

نمره و رتبه‌ی ایران طی یک دهه تقریباً ثابت بوده و در اکثر سال‌های مورد بررسی در گروه کشورهای پایین متوسط قرار داشته است، اما در دو حوزه‌ی اقتصادی و سیاسی، ایران جزو کشورهای ضعیف این گزارش به‌شمار می‌آید.

جدول ۳-۱. رتبه‌ی ایران در شاخص شکاف جنسیتی										
توانمندی سیاسی		سلامت		آموزش		مشارکت اقتصادی		کل		سال (تعداد کشور)
رتبه	نمره	رتبه	نمره	رتبه	نمره	رتبه	نمره	رتبه	نمره	
۱۰۹	۰,۰۳	۵۲	۰,۹۸	۸۰	۰,۹۵	۱۱۳	۰,۳۶	۱۰۸	۰,۵۸	۲۰۰۶ (۱۱۵ کشور)
۱۲۲	۰,۰۳	۵۸	۰,۹۸	۹۰	۰,۹۶	۱۲۳	۰,۳۹	۱۱۸	۰,۵۹	۲۰۰۷ (۱۲۸ کشور)
۱۲۸	۰,۰۱۷	۶۰	۰,۹۸	۹۲	۰,۹۶	۱۱۸	۰,۴۵	۱۱۶	۰,۶۰	۲۰۰۸ (۱۳۰ کشور)
۱۳۲	۰,۰۱۷	۶۳	۰,۹۸	۹۶	۰,۹۶	۱۳۱	۰,۳۸	۱۲۸	۰,۵۸	۲۰۰۹ (۱۳۴ کشور)
۱۲۹	۰,۰۱۷	۸۳	۰,۹۷	۹۶	۰,۹۶	۱۲۵	۰,۴۳	۱۲۳	۰,۵۹	۲۰۱۰ (۱۳۴ کشور)
۱۳۰	۰,۰۱۷	۸۵	۰,۹۷	۱۰۵	۰,۹۲	۱۲۵	۰,۴۴	۱۲۵	۰,۵۹	۲۰۱۱ (۱۳۵ کشور)
۱۲۶	۰,۰۳۵	۸۷	۰,۹۷	۱۰۱	۰,۹۵	۱۳۰	۰,۴۱	۱۲۷	۰,۵۹	۲۰۱۲ (۱۳۵ کشور)
۱۲۹	۰,۰۳۵	۸۷	۰,۹۷	۹۸	۰,۹۶	۱۳۰	۰,۳۶	۱۳۰	۰,۵۸	۲۰۱۳ (۱۳۶ کشور)
۱۳۵	۰,۰۳۷	۸۹	۰,۹۷	۱۰۴	۰,۹۶	۱۳۹	۰,۳۶	۱۳۷	۰,۵۸	۲۰۱۴ (۱۴۲ کشور)
۱۳۷	۰,۰۳۷	۹۹	۰,۹۷	۱۰۶	۰,۹۵	۱۴۱	۰,۳۶	۱۴۱	۰,۵۸	۲۰۱۵ (۱۴۵ کشور)
۱۳۶	۰,۰۴۷	۹۸	۰,۹۷	۹۴	۰,۹۷	۱۴۰	۰,۳۶	۱۳۹	۰,۵۹	۲۰۱۶ (۱۴۵ کشور)

منبع: گزارش‌های انجمن جهانی اقتصاد در سال‌های مختلف

این وضعیت درزمینه‌ی شاخص‌های توانمندی جنسیتی و توسعه‌ی جنسیتی نیز مشاهده می‌شود. شاخص توانمندی جنسیتی نشان‌دهنده‌ی تفاوت دستیابی به مشاغل بالای سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی بین مردان و زنان ازجمله میزان کرسی‌های زنان در مجلس، میزان مشارکت زنان در پست‌های بالای مدیریتی، درصد زنان متخصص و ماهر، و سهم درآمد دریافتی زنان (کنترل بر منابع درآمدی) است (مدنی قهفرخی، ۱۳۹۶). شاخص توسعه‌ی جنسیتی بر دستیابی زنان به قابلیت‌ها و امکانات، و شاخص توانمندی جنسیتی بر میزان استفاده از این قابلیت‌ها و فرصت‌ها در ارتقاء سطح زندگی دلالت دارد. میزان شاخص‌ها در ایران روند افزایشی کندی داشته است، اما در سال ۲۰۰۷ (۱۳۸۶) رتبه‌ی ایران کاهش چشمگیری داشته و در سال‌های بعد نیز با افزایش تعداد کشورهای مورد مقایسه، رتبه‌ی ایران رو به افزایش بوده است. در سال‌های ۱۳۸۸ و ۱۳۸۹ نمره‌ی ایران کاهش یافته است، اما از سال ۱۳۹۱ دوباره وارد روند افزایشی شده است.

جدول ۳-۲. روند تغییرات شاخص توانمندی جنسیتی و توسعه‌ی جنسیتی ایران

شاخص توسعه‌ی جنسیتی ^۲			شاخص توانمندی جنسیتی ^۱			سال
تعداد کشورها	رتبه‌ی ایران	نمره	تعداد کشورها	رتبه‌ی ایران	نمره	
۱۴۴	۸۲	۰,۷۱۳	۷۸	۷۲	۰,۳۱۳	۲۰۰۴
۱۴۰	۷۸	۰,۷۱۹	۸۰	۷۵	۰,۳۱۶	۲۰۰۵
۱۳۶	۷۴	۰,۷۳۶	۷۵	۷۱	۰,۳۲۶	۲۰۰۶
۱۵۷	۸۴	۰,۷۵۰	۹۳	۸۷	۰,۳۴۷	۲۰۰۷
۱۵۵	۷۶	۰,۷۷۰	۱۰۹	۱۰۳	۰,۳۳۱	۲۰۰۹
-	-	-	۱۴۸	۱۰۷	۰,۴۹۶	۲۰۱۲
-	۱۲۸	۰,۸۴۷	۱۴۹	۱۰۹	۰,۵۱۰	۲۰۱۳
-	-	۰,۸۵۸	۱۴۹	۱۱۴	۰,۵۱۵	۲۰۱۴
-	-	۰,۸۶۲	۱۵۲	۱۱۸	۰,۵۰۹	۲۰۱۵

گزارش توسعه‌ی انسانی سازمان ملل

ایران از منظر این دو شاخص در بین کشورهای منطقه‌ی خاورمیانه و آسیای مرکزی نیز رتبه‌ی پایینی داشته است. برای مثال، در سال ۲۰۰۹ در میان ۱۰ کشور این منطقه (که در جدول رتبه‌بندی قرار داشته‌اند)، ایران جایگاه نهم را دارد. رتبه‌ی ایران در شاخص توانمندی جنسیتی بین سال‌های ۸۱-۱۳۷۶ روند بهبود داشته (حدود ۱۶ رتبه ارتقاء یافته)، اما در سال‌های ۸۵-۱۳۸۴ به همین میزان نزول کرده است.

نرخ مشارکت اقتصادی عبارت است از نسبت جمعیت فعال (شاغل و بیکار) به جمعیت در سن کار و به یک معنا نشان‌دهنده‌ی تمایل برای ورود به بازار کار است. براساس اطلاعات موجود در سال‌های مختلف حدود ۸۵ درصد از زنانی که در سن کار هستند، به لحاظ اقتصادی فعال نیستند، یعنی نه شاغل‌اند و نه در جستجوی کار. عوامل مختلف فرهنگی، اجتماعی، و ساختار بازار کار در ایران در این زمینه تأثیرگذارند. این موضوع با توجه به افزایش سطح تحصیلات دانشگاهی زنان طی سه دهه‌ی اخیر، مسئله‌ی قابل‌اعتنایی به‌شمار می‌آید. سهم زنان در گروه شغلی قانون‌گذاران و مدیران طی سال‌های مورد بررسی با روندی کند، رو به افزایش بوده است. طی سال‌های ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۰ تعداد کارفرمایان زن به کمتر از یک سوم کاهش یافته است (نژاد بهرام، ۱۳۹۵).

نابرابری منطقه‌ای و قومیتی

براساس سرشماری‌های جمعیتی ایران، حدود ۴۰ درصد جمعیت ایران از اقوام ترک، لر، بلوچ، کرد، و عرب تشکیل شده است (حاجیانی و محمدزاده، ۱۳۹۵). حدود ۱۰ درصد از مجموع جمعیت اقوام در ایران اهل سنت هستند. براساس مطالعات مختلف، اکثر استان‌های قومیتی نظیر کهگیلویه و بویراحمد، سیستان و بلوچستان، کردستان، کرمانشاه، و آذربایجان

غربی به لحاظ دسترسی به زیرساخت‌های توسعه‌ای در وضعیت محروم قرار دارند (امیدی و باقری، ۱۳۹۱ و پردازی‌مقدم، ۱۳۸۶). نکته‌ی مهم این است که وضعیت این استان‌ها طی ۳ دهه‌ی اخیر تقریباً تغییر نیافته و در همان وضعیت محرومیت قرار دارند. گزارش وضعیت فقر و نابرابری در ایران که در سال ۱۳۹۲ از سوی وزارت تعاون، کار، و رفاه اجتماعی منتشر شده است نشان می‌دهد که استان‌های سیستان و بلوچستان و کردستان فقیرترین استان‌های کشور در ابعاد مختلف فقر چندبعدی هستند. بنابراین بی‌عدالتی در برخورد با مناطق قومیتی، و نابرابری در توزیع منابع در میان اقوام ایرانی آثار نامطلوبی بر زندگی اقوام داشته است. طی مهر و موم‌های ۱۳۸۵ تا ۱۳۹۴ استان کرمانشاه نسبت به میانگین کشور با نرخ بیکاری بسیار بالاتری مواجه بوده است. استان کردستان نیز در اکثر این سال‌ها بیکاری بیشتری نسبت به میانگین کشوری داشته است. نرخ بیکاری در استان‌های آذربایجان غربی و سیستان و بلوچستان در اکثر سال‌ها تقریباً معادل یا پایین‌تر از میانگین کشوری بوده است. استان گلستان تا سال ۱۳۹۲ نرخ بیکاری یک‌رقمی داشته، اما از سال ۱۳۹۳ دورقمی و بالاتر از میانگین کشور بوده است. نکته این است که در مقایسه با سایر استان‌های کشور، موضوع قومیت به‌تنهایی نمی‌تواند تبیین‌کننده‌ی وضعیت بیکاری باشد، زیرا برخی استان‌ها ترکیب قومیتی ندارند اما میزان بیکاری بالایی دارند. اگر وضعیت سیستان و بلوچستان را مجزا بدانیم، همین وضعیت درزمینه‌ی اکثر شاخص‌های توسعه‌ای نیز وجود دارد و اگرچه به‌طور نسبی استان‌های مرزی و قومی در وضعیت پایین‌تری قرار دارند، اما در برخی از شاخص‌های زیرساختی نسبت به میانگین کشور فاصله‌ی قابل توجهی ندارند.

مقایسه وضعیت استان‌های قومیتی درزمینه‌ی برخورداری از زیربنای اقتصادی در بخش‌های آب، برق، گاز، و مسکن با میانگین کشور در اکثر این شاخص‌ها، نشان می‌دهد این استان‌ها بیشتر در گروه استان‌های کم‌برخوردار یا نابرخوردار قرار دارند. البته استان سیستان و بلوچستان وضعیت کاملاً متفاوتی با دیگر استان‌ها دارد و در اکثر شاخص‌ها فاصله‌ی زیادی از میانگین کشوری دارد. این فاصله به‌ویژه درزمینه‌ی برخورداری از دو زیرساخت برق و گاز بسیار زیاد است.

در شاخص‌های ترکیبی نظیر "شاخص توسعه‌ی انسانی" تفاوت وضعیت استان‌ها با میانگین کشور بیشتر است، به‌طوری‌که به لحاظ رتبه، سیستان و بلوچستان (۳۰)، کردستان (۲۹)، آذربایجان غربی (۲۸)، ایلام (۲۷)، لرستان (۲۶)، گلستان (۲۳)، اردبیل (۲۲)، کهگیلویه و بویراحمد (۲۱)، چهارمحال و بختیاری (۲۰)، کرمانشاه (۱۸) پایین‌ترین رتبه‌ها را در بین استان‌های کشور دارند. اکثر این استان‌ها در هر سه زیرشاخص "امید به زندگی"، "آموزش"، و "تولید ناخالص سرانه" در پایین‌ترین رتبه‌ها قرار دارند. بر همین اساس، در سال ۱۳۸۹ استان‌های کهگیلویه و بویراحمد (۸/۹ درصد)، لرستان (۶/۷۵ درصد)، کردستان (۶/۳)، سیستان و بلوچستان (۶ درصد) بالاترین جمعیت تحت پوشش کمیته‌ی امداد را داشته‌اند. در این سال مجموع ۳/۸ درصد کشور تحت پوشش مستمری‌های دائمی کمیته‌ی امداد بوده‌اند.

در شاخص رفاه اجتماعی به‌عنوان شاخصی ترکیبی از ضریب جینی و درآمد سرانه نیز

اکثر این استان‌ها فاصله‌ی زیادی با میانگین کشور دارند. در این زمینه، استان‌های سیستان و بلوچستان، لرستان، آذربایجان غربی، و کردستان بدترین وضعیت را در کشور دارند. وضعیت استان سیستان و بلوچستان در اکثر شاخص‌های توسعه‌ای به‌گونه‌ای است که در مدل‌های رتبه‌بندی نظیر تاکسونومی، از فرایند مقایسه حذف می‌شود.

مراحل گذار دموکراتیک

"راستو" چهار مرحله را برای فرایند گذار ترسیم کرده است: اول وجود یک دولت ملی یکپارچه، دوم وجود منازعه سیاسی بی‌پایان، سوم آماده‌سازی برای مصالحه و پایان دادن به منازعه، و چهارم استقرار قول و قرارها و عادت کارگزاران و حاکمان به این قواعد (پاتر، ۱۳۹۵). سایر صاحب‌نظران نیز مرحله‌بندی‌های کمابیش مشابهی از روند گذار و دموکراتیک‌سازی ارائه کرده‌اند که می‌تواند در سه مرحله کلان زیر دسته‌بندی شود:

دوره اول - قبل از گذار: منازعه بلندمدت بین نظام مستقر و مخالفان مطالعات زیادی درباره علل منازعه و عوامل اثرگذار بر شروع فعالیت مخالفان انجام شده است. در مورد اثرات نابرابری و بی‌عدالتی بر شروع و تداوم منازعات به‌ویژه از جهت نقش عوامل اقتصادی و نابرابری درآمدی مباحث زیادی مطرح شده که موضوع مورد نظر این مقاله نیست.

دوره دوم - شروع گذار: مذاکره برای قرارداد سازش / دموکراسی ابتدایی چرا رژیم‌های اقتدارگرا به این نتیجه می‌رسند که منفعتشان در شروع مذاکره و گفتگو است؟ و چرا بخشی از رژیم‌های اقتدارگرا کمترین انعطافی در برابر مخالفان انجام نمی‌دهند و وارد فرایند دموکراتیزاسیون نمی‌شوند؟ نقش نابرابری و بی‌عدالتی در این زمینه چیست؟ در واقع سؤال مهم این است عادلانه یا ناعادلانه بودن توزیع درآمدها چه اثرات متفاوتی بر شروع گذار در رژیم‌های اقتدارگرا و آغاز گفتگو و سازش دارد؟ عوامل زیادی در فرایند دموکراسی‌سازی نقش دارند و محققان، این عوامل را در ساختارهای اقتصادی، فرهنگی، تاریخی، اجتماعی و غیره بیان داشته‌اند، اما مهم‌ترین عوامل که توسط اکثر محققان بیان شده‌اند عبارت‌اند از: دارایی، منابع، سرمایه‌داری، وجود طبقه متوسط، سابقه قبلی مردم‌سالاری و عوامل خارجی (احمدی، ۱۳۸۶). هانتینگتون (۱۳۸۸) نیز به پنج عامل مهم زمینه‌ساز دموکراتیزاسیون اشاره کرده که عبارت‌اند از:

- افزایش عدم مشروعیت نظام سیاسی به‌خصوص در زمینه‌ی اقتصادی
- تبعات اجتماعی رشد اقتصادی و بزرگ شدن طبقه متوسط
- تحول در نگرش‌ها و اندیشه‌ها
- سیاست بین‌الملل
- رشد وسایل ارتباط جمعی.

در تبیین پنج عامل مورد نظر هانتیگتون شاهد نوعی تناقض نسبت به نقش توزیع درآمد هستیم. زیرا از یک سو نابرابری می‌تواند به افزایش عدم مشروعیت و در نتیجه افزایش احتمال شروع گذار منجر شود و در همان حال عامل دوم یعنی بزرگ شدن طبقه متوسط که به سود گذار است به معنای توزیع بهتر و عادلانه‌تر درآمدها است.

علاوه بر پنج عامل هانتیگتون، سایرین نیز به سه عامل مؤثر دیگر برای شروع گذار اشاره کرده‌اند که چندان با بحث مورد نظر این مقاله مرتبط نیست:

- انسجام و توانایی اپوزیسیون
- تأثیرات دموکراتیزاسیون در کشورهای دیگر
- شرایط منطقه‌ای

دوره سوم - تثبیت گذار: عادت کردن به رویه‌های دموکراتیک پس از شروع گذار دموکراتیک ابقای وضع موجود و تداوم دموکراسی از اهمیت بسیار برخوردار است. آنچه تحت عنوان بهار عربی نامیده می‌شود کنایه است به شروع دوره گذار و عدم استمرار آن. در مطالعات مختلف به قدرت جامعه مدنی، شدت و عمق تکانه‌ها و بحران‌ها، منابع درآمد و ترکیب ثروت در جامعه، وجود یا فقدان نهادهای سیاسی دموکراتیک و احزاب، شدت و وسعت نابرابری‌های بین گروهی، وضعیت طبقه متوسط و شرایط جهانی به‌عنوان عوامل اثرگذار در تثبیت دموکراسی اشاره شده است. هم‌چنان‌که ملاحظه می‌شود وضعیت درآمد و ثروت و نابرابری از عوامل مهم تثبیت یا سقوط دموکراسی‌ها محسوب می‌شوند. اما در همان حال سؤال می‌شود که آیا ورود جامعه به دوره گذار و دموکراتیک‌تر شدن نظام سیاسی نیز به کاهش نابرابری‌ها و بهبود وضعیت عدالت اجتماعی کمک می‌کند؟ در اینجا ناچاریم وارد بحث کلاسیک و قدیمی نسبت دموکراسی و عدالت شویم که هنوز هم درباره آن اجماع حاصل نشده است.

نقش نابرابری در شروع گذار و تثبیت دموکراسی

یک از سنت‌های پژوهش درباره دموکراتیزاسیون بحث درباره اهمیت نابرابری یا برابری اجتماعی بر دموکراسی یا فقدان آن است. این جریان نظری می‌تواند تا ارسطو و دوتوکویل دنبال شود. مطالعات اخیر در این زمینه بر اثرات منفی نابرابری بر دموکراسی‌سازی متمرکز شده است. به نظر مولر نابرابری درآمد عامل تبیینی مهمی در توسعه اقتصادی است. از آنجاکه نابرابری درآمد یا دیگر نابرابری‌های اجتماعی به میزان زیادی متفاوت از سطح توسعه اقتصادی است فرضیات نابرابری یک تبیین جانشین را برای دموکراتیزاسیون و شکست دموکراسی مطرح کرده‌اند. نابرابری درآمد می‌تواند اشاره‌ای نیز باشد به شاخص توزیع منابع. چارلز تیلی معتقد است در رژیم‌های غیر دموکراتیک چهار فرایند اجتماعی باعث شروع فرایند گذار و دموکراتیزاسیون می‌شود:

اول - افزایش تعداد مطلق مردمی که امکان مشارکت در سیاست عمومی دارند و / یا افزایش پیوندهای میان آن مردم،

دوم - برابری منابع و پیوندها موجود در میان مردم، سوم - ممانعت از ورود نابرابری‌های اجتماعی موجود به درون سیاست عمومی چهارم - ادغام شبکه‌های اعتماد بین‌الاشخاصی در سیاست عمومی.

به گفته تیلی: "هیچ کدام از این موارد به خودی خود دموکراتیک‌سازی را به وجود نمی‌آورند بلکه تمامی آن‌ها مخصوصاً هنگامی که باهم اتفاق بیافتند باعث ترویج دموکراتیک‌سازی می‌شوند". در عین حال وی در توضیح فرایند دوم می‌نویسد: "اگر نابرابری کلی میان مقوله‌ها - جنسیت، وابستگی دینی، قومیت، و مانند این‌ها - به هر دلیلی روبه کاهش گذارد، آن برابری‌سازی با تقبیح برخورد نابرابر از سوی کارگزاران حکومتی باعث تسهیل ورود گسترده و برابر اعضای آن مقوله‌ها در سیاست عمومی می‌شود. بدین ترتیب این برابری‌سازی حمایت و شهروندی را ارتقا می‌بخشد. ... باسواد، دسترسی به رسانه‌های ارتباطی و عضویت‌های سازمانی را نیز در برمی‌گیرد. هنگامی که تمامی جمعیت در خصوص هر کدام از این موارد به برابری دست یابند این امر باعث ترویج مشارکت دموکراتیک می‌شود. برابری‌سازی منابع و پیوندها در میان مشارکت‌کنندگان سیاسی بالقوه باعث تشویق به مشارکت سیاسی و تشکیل ائتلاف می‌شود" (تیلی، ۱۳۸۹).

برینگتن مور (۱۳۸۲) معتقد است گذار از جامعه کشاورزی به جامعه صنعتی و رشد بورژوازی موجب کاهش نابرابری‌های اقتصادی می‌شود و افزایش برابری اجتماعی شرایط مطلوبی را برای پدید آمدن دموکراسی فراهم می‌کند. در جوامع صنعتی اکثریت مردم می‌توانند علیه اقلیت ائتلاف کنند و به‌رغم آن که به‌صورت فردی ضعیف هستند با ائتلاف می‌توانند قوی و قوی‌تر شوند. تصور می‌شود برابری اجتماعی دلالت سیاسی مهمی در این زمینه داشته باشد.

پاتر (۱۳۹۵) نقش طبقه متخصص و حقوق‌بگیر را در فرایند دموکراتیزاسیون مبهم می‌داند و البته توضیح می‌دهد "آنجا که طبقه کارگر در مقایسه با دیگر طبقات ضعیف است، طبقه متوسط برای دموکراتیزاسیون فشار می‌آورد تا موضع خود را بهبود بخشد، و آنجا که طبقه کارگر قوی است، طبقات متوسط ممکن است یک نیروی پرنرژژی در پیگیری دموکراتیزاسیون باشد یا نباشد". بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که از نظر پاتر بی‌عدالتی به دموکراتیزاسیون کمک می‌کند اما مکانیزم این اثرگذاری موکول است به قدرت طبقات کارگر و متوسط.

به نظر مولر (Muller, 1985) نابرابری اقتصادی اثر منفی بر پایداری دموکراسی در طول زمان دارد، اگرچه وی میزان تغییرات را بر سطح دموکراسی در یک دوره زمانی مورد بحث قرار نمی‌دهد. بنابراین نابرابری درآمدی که رابطه علنی با سطح توسعه اقتصادی دارد، باید به‌عنوان یک تعیین‌کننده اقتصادی دموکراتیزاسیون مورد توجه قرار گیرد. مولر این فرضیه را بر اساس شواهد تجربی آزمون کرد و دریافت کشورهای با سطح توسعه اقتصادی متوسط در فاصله سال‌های ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۰ در پیشبرد دموکراتیزاسیون شکست خوردند، زیرا سطح نابرابری اقتصادی برای کشورهای با درآمد متوسط بیشتر از کشورهای با درآمد پایین یا بالاتر از متوسط و درآمد بالا بود. او نتیجه گرفت نابرابری درآمدی دموکراتیزاسیون را به تعویق می‌اندازد

و این اثر منفی روند متناقضی را در کشورها با سطوح متوسط توسعه اقتصادی توضیح می‌دهد یعنی افزایش نابرابری به کاهش احتمال پیشبرد دموکراتیزاسیون منجر می‌شود. به گفته مولر اگر به لحاظ آماری اثر منفی نابرابری درآمد بر دموکراتیزاسیون کنترل شود، انتظار می‌رود توسعه اقتصادی بر دموکراتیزاسیون اثرات مثبت داشته باشد. مولر تأکید می‌کند بر اساس تحلیلش توسعه اقتصادی و نابرابری مهم‌ترین تعیین‌کننده‌های دموکراتیزاسیون هستند، اگرچه او می‌پذیرد متغیرهای غیراقتصادی نیز نقش بالقوه‌ای در دموکراسی‌سازی دارند که باید در نظر گرفته شوند.

نظریه مولر درباره اهمیت نابرابری اقتصادی، از طریق نشان دادن اثرات منفی قوی نابرابری اقتصادی بر دموکراتیزاسیون، نظریه توسعه اقتصادی لیپست را تکمیل می‌کند. از این رو وی توضیح می‌دهد چرا توسعه اقتصادی اغلب در ترویج دموکراسی پایدار شکست خورده است. در مجموع بحث او این است که سطوح بالای نابرابری اقتصادی با توسعه نظام‌های سیاسی دموکراتیک پایدار ناسازگار است. (Muller, 1997)

شواهد تاریخی بارزتری درباره اثرات نابرابری بر پیدایش دموکراسی ارائه کرده است. بحث اصلی این است که چه درجه معینی از نابرابری ممکن است برای شروع و حفظ دموکراسی ضروری باشد، زیرا نابرابری شدید احتمال دارد دموکراسی‌سازی را ناممکن سازد. شروع دموکراسی در جوامع کشاورزی با اعتراض به نابرابری در مالکیت زمین و تصاحب آن هم‌زمان است، اما نابرابری شدید زمین در نظام فئودالی و مالکیت دهقانان بر قطعه زمین‌های بسیار کوچک الزاما موجب توسعه دموکراسی نمی‌شود. برخی صاحب‌نظران بر اهمیت حقوق اقتصادی اجتماعی حاصل از برابری آموزشی، اقتصادی و اجتماعی به‌عنوان الزامات دموکراسی اشاره کرده‌اند. از دیدگاه آن‌ها برای دموکراسی، بهبود برابری در شرایط اقتصادی - اجتماعی مطلوب‌تر از افزایش نابرابری‌های اقتصادی اجتماعی است و این تأکید دیگری است بر اهمیت توزیع منابع (UNDP, 2002).

از وقتی لیپست مقاله اثرگذار "برخی الزامات دموکراسی" را نوشت محققان درباره علل و عوامل دموکراتیزاسیون بحث می‌کنند. بسیاری از کشورهای جهان حداقل تا حدی دموکراتیک شده‌اند اما در بسیاری از آن‌ها هنوز دموکراسی شکننده است. تعداد کشورهایی که اقدام به ایجاد نهادهای دموکراتیک و دموکراسی در آن‌ها شکست خورده نیز قابل توجه‌اند. بنابراین شناخت علت موفقیت برخی کشورها در پدید آمدن دموکراسی و شکست برخی دیگر از اهمیت برخوردار است. لیپست در سال ۱۹۹۴ در مقاله‌اش تحت عنوان "بازبینی الزامات اجتماعی دموکراسی" ۷ در این زمینه نه تنها به سطح توسعه اقتصادی بلکه به برابری اجتماعی مورد نظر دوتوکویل، ارزش و اهمیت اقتصاد بازار، فرهنگ سیاسی (شامل پذیرش آزادی بیان رسانه‌ها، اجتماعات، مذاهب، آزادی قانون‌گذاران، حقوق احزاب مخالف و احترام به حقوق بشر و مانند آن از سوی مسئولان سیاسی و شهروندان)، سنت‌های مذهبی، مشروعیت مورد نظر و بر، اثرات نظام انتخاباتی و احزاب سیاسی، و اهمیت جامعه مدنی قدرتمند، اشاره کرد. اگرچه همه این عوامل بر شانس موفقیت دموکراسی‌سازی در کشورها اثر گذارند اما آزمون میزان اثرگذاری هر یک بسیار دشوار و در مواردی حتی ناممکن است.

نقش دموکراتیزاسیون بر توزیع عادلانه‌تر درآمدها و کاهش نابرابری

بنابر نظر فریدمن در طول قرن نوزدهم، اندیشمندان، وجود تضادی طبیعی بین دموکراسی و نابرابری اجتماعی را مسلم انگاشتند: در محور چپ، مارکس و انگلس انتظار داشتند، حق رأی عمومی، منادی پیروزی قدرت طبقه کارگر باشد، در حالی که محافظه‌کاران دقیقاً به همین دلیل تصویب حق رأی همگانی را رد می‌کردند. تجربه بعدی نشان داد که برخلاف انتظار، توسعه حق رأی، پیام‌آور فروپاشی سرمایه‌داری نبوده است. یک دلیل این است که ادعای مارکس در نامه‌اش به نیویورک تریبیون، در 25 اوت 1852 مبنی بر آنکه طبقه کارگر "اکثریت بزرگی از جمعیت" را تشکیل می‌دهد، نادرست از آب درآمد. چنان‌که "مارشال" گفته اقتصادهای بازار برای انطباق با حق رأی کارگران، به تعدیل‌های مهمی تن داده‌اند. از این‌رو، اگرچه دموکراسی آن‌گونه که دوراندیش‌های سوسیالیست بدان امید بسته بودند، به خاتمه نابرابری اجتماعی منجر نشد، اما از آنجاکه کارگران و تهی‌دستان برای نیل به پیشرفت‌هایی در استانداردهای زندگی که سزاوار آن‌اند، از حق رأی خود استفاده کردند، نابرابری اجتماعی نیز به نحو چشمگیری بهبود پیدا کرد. در گذشته، گسترش حقوق سیاسی منجر به ایجاد انویسای برابر خواهی نشد، اما تقلیل قابل ملاحظه شکاف میان فقرا و ثروتمندان را به دنبال دارد. دموکراسی نشان داده که می‌تواند در شرایط نابرابری پیوسته اما تقلیل‌یابنده دوام آورد، اما این لزوماً به معنای آن نیست که اگر تفاوت‌های اقتصادی افزایش یابد، دموکراسی از آینده یکسانی برخوردار خواهد بود (فریدمن، ۱۳۸۸).

اگرچه گسترش آزادی‌های سیاسی از آثار مطلوب دموکراسی است اما درعین حال دموکراسی و نهادهای دموکراتیک به توسعه به‌ویژه توسعه انسانی نیز کمک می‌کنند. رقابت برای کسب قدرت سیاسی - از طریق انتخابات و دیگر ویژگی‌های دموکراسی - سیاستمدارانی می‌سازد که به نیازها و مطالبات مردم به احتمال زیاد پاسخ می‌دهند. این رقابت‌ها همچنین می‌تواند کشمکش‌ها را مدیریت و ثبات را افزایش دهد. در دموکراسی‌ها - که شالوده آن آزادی بیان و فکر، آزادی اطلاعات، آزادی و استقلال رسانه‌ها و گفتگوی سیاسی آزاد است - مردم صدایی دارند که اجازه می‌دهد خواست‌ها و مطالبات آن‌ها در سیاست‌گذاری عمومی مورد توجه قرار گیرند. در نظام‌های دموکراتیک فشار افکار عمومی می‌تواند بر تصمیمات و اقدامات مقامات دولتی و به همان میزان بخش خصوصی در مواردی مثل آلودگی محیط‌زیست یا سوءاستفاده از فعالیت‌های نیروی کار اثر گذارد. این فرایندهای دموکراتیک به روشنی با سه جنبه از توسعه مرتبط‌اند.

اول آنکه رژیم‌های دموکراتیک بهتر از رژیم‌های اقتدارگرا منازعات به‌ویژه در زمینه‌ی برابری و عدالت را مدیریت می‌کنند زیرا فضای سیاسی مناسب برای نهادهایی فراهم می‌کنند که در منازعات به مخالفان امید تغییر بدون تخریب و سرکوب را می‌دهند. برخی سیاستمداران ادعا می‌کنند دموکراسی به بی‌ثباتی سیاسی و تضعیف توسعه منجر می‌شود. اما مطالعات تجربی نشان می‌دهد برعکس است. اگرچه ناآرامی‌های سیاسی - اجتماعی و جابجایی قدرت در دموکراسی‌ها بیشتر رخ می‌دهد تا دیکتاتوری‌ها اما این‌ها مخرب توسعه نیستند. بین سال‌های

۱۹۵۰ تا ۱۹۹۰ دموکراسی‌ها دوبرابر دیکتاتورها اعتراضات اجتماعی و سه برابر اعتراضات کارگری را تجربه کرده‌اند. اما این حوادث - و به همان میزان تغییر دولت‌ها - رشد اقتصادی را در دموکراسی‌ها کاهش نداده‌اند، در حالی که، در دیکتاتوری‌ها کاهش رشد را ملاحظه می‌کنیم. دیکتاتوری‌ها همچنین بیشتر مستعد شورش‌های سیاسی خشونت‌آمیز هستند. به‌طور متوسط هر ۱۲ سال یک‌بار در رژیم‌های دیکتاتوری و در برابر هر ۲۱ سال یک‌بار در رژیم‌های دموکراتیک جنگ تجربه می‌شود (Przeworski and others, 2000). دموکراسی‌ها منازعات داخلی را کاهش می‌دهند تا به بحران‌های اقتصادی و آشوب‌های سیاسی ختم نشوند. همین روابط در جهت مقابل هم وجود دارد؛ یعنی درآمد بیشتر به پایداری دموکراسی‌ها منجر می‌شود و احتمال بازگشت اقتدارگرایی با افزایش درآمد کاهش پیدا می‌کند. درآمد بالاتر هم چنین نقش مهمی در ثبات سیاسی دارد (Barro, 1991).

دوم آنکه دموکراسی‌ها برای اجتناب از فجایع و رکود ناگهانی که عدالت و رفاه را در زندگی انسان‌ها تهدید می‌کند، بهترند. هم‌چنان که آمارتیا سن گفته نهادها و فرایندهای دموکراتیک مشوق‌های قوی دولت‌ها برای جلوگیری از قحطی هستند. بدون احزاب مخالف، سانسور انتقادات عمومی و تهدید افراد به اخراج، حاکمان می‌توانند مصون از مجازات به خاطر همه بی‌عدالتی‌ها، فعالیت کنند. بدون رسانه‌های آزاد، رنج حاصل از قحطی در مناطق دورافتاده روستایی از نظر حاکمان و افکار عمومی پنهان می‌ماند. قحطی میلیون‌ها انسان را در کشورهای مختلف جهان از بین می‌برد اما حاکمان را تهدید نمی‌کند. پادشاهان، رؤسای جمهور، رهبران نظامی، کارفرمایان و بوروکرات‌ها و فرماندهان هرگز آسیبی از قحطی نمی‌بینند (Sen, 2000). چین، هند و جمهوری دموکراتیک کره را ملاحظه کنید. در سال ۱۹۴۳ در قحطی هند تحت مستعمره ۲ تا ۳ میلیون در منطقه بنگال تلف شدند. اما پس از استقلال و استقرار حکومت دموکراتیک سال‌های ۱۹۶۸، ۱۹۷۳، ۱۹۷۹ و ۱۹۸۷ باوجود افت شدید تولید محصولات کشاورزی و از دست رفتن قدرت خرید بخش بزرگی از جمعیت، قحطی بازنگشت. در این سال‌ها دولت هر بار برای جلوگیری از قحطی تلاش کرد. برای مثال تولید مواد غذایی در خشک‌سالی سال ۱۹۷۳ در ماهاراشترا (Maharashtra) بسیار کاهش پیدا کرد اما از قحطی جلوگیری شد که بخشی از آن به دلیل به‌کارگیری ۵ میلیون نفر در پروژه‌های عمومی بود. در مقابل طی سال‌های ۱۹۶۱-۱۹۵۸ قحطی در چین نزدیک به سی میلیون نفر را کشت و یکی از شدیدترین قحطی‌ها در جمهوری دموکراتیک کره موجب مرگ یک نفر از هر ۱۰ نفر شد (UNDP, 2002).

به نظر می‌رسد مشوق‌های سیاسی در دموکراسی‌ها به جوامع در اجتناب از وقوع فجایع به‌ویژه فروپاشی اقتصادی و تخریب توسعه که نابرابری و بی‌عدالتی را به دنبال دارد، کمک کند. بحران‌های اقتصادی شدید در دموکراسی‌ها کاهش یافته در حالی که در دیکتاتوری‌ها تشدید شده است. درست است که برخی از کشورهای تحت حاکمیت رژیم‌های غیر دموکراتیک مثل ببرهای آسیا در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۹۰ از بالاترین رشد اقتصادی برخوردار شده‌اند، اما رژیم‌های اقتدارگرای زیادی نیز اقتصادشان را ویران کرده‌اند. برای مثال می‌توان به موبوتو در کنگو، پاپا و بی‌داک در هائیتی و ایدی‌امین در اوگاندا اشاره کرد. تنها یک کشور از هر ۱۰ کشور با رشد سالیانه کمتر از یک درصد برای حداقل ۱۰ سال بین سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۹۰

دموکراتیک بوده‌اند (UNDP, 2002)

سوم آنکه دموکراسی‌ها به گسترش ادبیات درباره مسائل سلامت به‌ویژه برابری جنسیتی در این حوزه از جمله مداخله برای جلوگیری از زایمان‌های زیاد زنان، مزایای تغذیه با شیر مادر، مخاطرات روابط جنسی محافظت‌نشده و ایدز کمک قابل‌توجهی کرده‌اند. در این حوزه‌ها گفتگوهای باز و بحث عمومی می‌تواند موجب انتشار اطلاعات و اصلاح رفتارها شود. کاهش چشمگیر باروری در ایالت‌های باسواد بالای هند مثل کرالا (Kerala) نه‌تنها به سواد بالا بلکه همچنین به تعامل از طریق بحث عمومی درباره مزایای خانواده کوچک مرتبط بوده است (Sen, 2000). بحث عمومی و باز اساس چیزی است که آمارتیا سن آن را نقش سازنده دموکراسی‌ها در ارتقای توسعه نامیده است. در رژیم‌های دموکراتیک در مقایسه با نظام‌های غیردموکراتیک با درآمد تقریباً مشابه، مردم زندگی طولانی‌تر دارند، بچه‌های کمتر می‌میرند، و زنان بچه کمتری دارند (Przeworski and others, 2000). با توجه به اهمیت باروری کمتر و دیگر انتخاب‌ها در طول زندگی زنان برای سلامت نسل‌های آینده این نتایج کاربردهای زیادی در توسعه انسانی و عدالت دارند. فهم آنچه پشت این نتیجه نهفته و شناسایی سیاست‌هایی که این تفاوت‌ها را ایجاد می‌کند از اولویت‌های پژوهشی محسوب می‌شوند زیرا به‌رحال نیاز به تقویت شواهد درباره ارتباط دموکراسی و توسعه است. فراتر از رشد اقتصادی فرایندها و نهادهای دموکراتیک به توسعه کمک می‌کنند. اما این پیوند خود به خودی نیست. بی‌عدالتی‌های اجتماعی هم در رژیم‌های دموکراتیک و هم اقتدارگرا، از

شواهد نشان می‌دهد ایران یکی از کشورهای با نابرابری قابل توجه هم در سطح منطقه‌ای و هم در سطح جهان است.

حدود ۸۵ درصد از زنانی که در سن کار هستند، به لحاظ اقتصادی فعال نیستند، یعنی نه شاغل‌اند و نه در جستجوی کار. این موضوع با توجه به افزایش سطح تحصیلات دانشگاهی زنان طی سه دهه‌ی اخیر، مسئله‌ی قابل‌اعتنایی به‌شمار می‌آید.

استان‌های سیستان و بلوچستان، لرستان، آذربایجان غربی، و کردستان بدترین وضعیت را در شاخص رفاه اجتماعی، وضعیت استان سیستان و بلوچستان در اکثر شاخص‌های توسعه‌ای به‌گونه‌ای است که در مدل‌های رتبه‌بندی از فرایند مقایسه حذف می‌شود.

دموکراسی‌ها به‌خودی‌خود توسعه اقتصادی و اجتماعی عادلانه را تضمین نمی‌کنند. در حالی که دموکراسی می‌تواند توسعه عادلانه را ارتقا دهد، اهداف دموکراسی و عدالت باید تا حدود زیادی مستقل از یکدیگر در نظر گرفته شوند.

طریق تخصیص عمدی یا غیرعمدی خدمات عمومی، در تبعیض علیه بی‌خانمان‌ها، کودکان خیابانی، مهاجران و دیگر گروه‌های اجتماعی حاشیه‌ای به‌طور گسترده وجود دارد. تبعیض علیه اقلیت‌های قومی، زنان، سالمندان و دیگران حتی در دموکراسی‌های باسابقه طولانی از جمله چنان‌که کمیسون برابری نژادی پادشاهی انگلستان اخیراً گزارش کرده، وجود دارد (Commission for Racial Equality, 2001). مشوق‌های سیاسی برای پاسخ به مطالبات مردم عادی ممکن است از طریق مشوق‌ها برای پاسخ به تقاضای قدرتمندان یا ثروتمندان تعدیل شود.

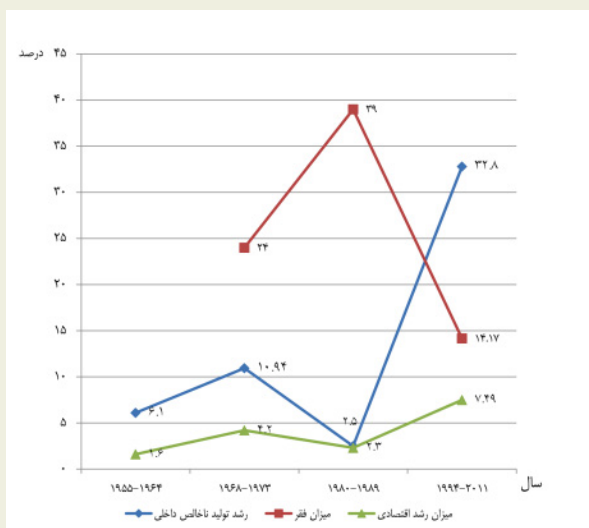
دموکراسی دو ویژگی مهم دارد که عبارت‌اند از: ۱) صدای اکثریت فقرا را به صدای اقلیت ثروتمند اضافه کرده و سبب تغییر در ترکیب شهروندان مؤثر بر تغییر قدرت سیاسی می‌شود. ۲) وضعیت تبعیض‌آمیز در استفاده از قدرت را کاهش می‌دهد. در این چارچوب، دولت‌مردان باید در مقابل تصمیمات اتخاذشده خود پاسخگو باشند و به محدودیت‌هایی که برای آن‌ها وجود دارد و خارج از کنترل و قدرت‌شان هست، تن دهند (Tavares, 2001).

یافته‌های زیادی درباره این‌که چگونه می‌توان به توسعه عادلانه‌ای دست یافت که منافع مردم فقیر را دربر داشته باشد، وجود دارد: گسترش دسترسی به اعتبارات، اصلاح مالکیت زمین، سرمایه‌گذاری در خدمات اجتماعی برای همه، ترویج بخش غیررسمی، اصلاح سیاست‌های کلان اقتصادی. اما اغلب این سیاست‌ها به دلیل انحرافات نظام‌دار که منافع مدیران را دربر دارد، به تصویب نمی‌رسند. در سراسر دنیا بودجه عمومی در حوزه‌های آموزش و سلامت اغلب به سمت مورد تمایل ثروتمندان انحراف پیدا می‌کند (World Bank, 2001). به‌علاوه سیاست‌های مالیاتی و هزینه‌ها در کشورهای با بالاترین نابرابری درآمدی رشد نکرده‌اند. بر اساس مطالعه‌ای که در بیش از ۵۰ کشور انجام شده است، کشورهای با نابرابری‌های درآمدی بالاتر، عواید مالیاتی دولتی کمتری از کشورهای با توزیع درآمدهای منصفانه‌تر داشته‌اند (Przeworski, 1998).

این انحرافات در هر دو کشورهای دموکراتیک و اقتدارگرا جریان دارد. دامنه دموکراسی‌ها از رژیم‌های با توزیع نابرابر بالای درآمد تا نظام‌های با توزیع عادلانه است. به‌طور مشابه در رژیم‌های دموکراتیک دامنه وسیعی از کشورهای متفاوت از نظر برخورداری از دستاوردهای توسعه انسانی از جمله نرخ مرگ‌ومیر کودکان کمتر از ۵ سال، یا میزان خالص ثبت‌نام ابتدایی وجود دارد. کشور مالی بیشتر از توگو از نظر ساختاری دموکراتیک‌تر است اما از نظر گسترش سواد، آموزش ابتدایی یا کاهش مرگ‌ومیر نوزادان موفق‌تر نیست. بحرین و سوریه (پیش از بحران‌های فعلی) نیز از نظر آموزش ابتدایی پیشرفته‌تر از اردن دموکراتیک بودند.

برخی دموکراسی‌ها، از نابرابری‌های بسیار زیاد در درآمد، ثروت، مزایای اجتماعی و قدرت برخوردارند. برای مثال برزیل و فدراسیون روسیه در مقایسه با دیگر کشورهای دنیا نابرابرترین توزیع درآمد را دارند. نابرابری‌ها در درآمد و آموزش در دهه ۱۹۹۰ در کشورهای امریکای لاتین و پس از آن‌که حاکمان غیرنظامی دموکرات در دهه ۱۹۸۰ مستقر شدند، افزایش یافت (UNDP, 2002). نابرابری‌های درآمدی هم‌چنین در اتحاد شوروی سابق، اروپای مرکزی و شرقی و بالتیک جهش داشت. در مقابل اندونزی، کره جنوبی و مالزی تحت حکومت‌های غیردموکراتیک در دهه ۱۹۷۰ به رشد اقتصادی مقاوم دست یافتند و نابرابری‌های درآمدی را کاهش دادند (Quibria, 2002).

در این زمینه تجربه برزیل بسیار پندآموز است. برزیل از سال ۱۹۶۴ تا ۲۰۱۱ مراحل و فرایندهای مختلفی را پشت سر گذاشته و در پی آن، روند رشد و توسعه اقتصادی و سیاسی این کشور، دچار نوسانات و پستی و بلندی‌های بسیاری شده است. به نظر می‌رسد، برزیل دوران معاصر، نقطه تلاقی نظام‌ها و ساختارهای متفاوت، شامل سرمایه‌داری (خصوصی‌سازی، جذب سرمایه خارجی و...)، سوسیالیسم (پاسخگویی به خواسته‌های طبقات پایین)، دموکراسی و اقتدارگرایی بوده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که دوره حکومت نظامیان (۱۹۶۴ تا ۱۹۸۵) با وجود داشتن رشد اقتصادی مشهور به "معجزه برزیلی"، به دلیل کوتاه بودن عمر آن به مدت تنها حدود پنج سال، عمدتاً دوره رکود و بحران اقتصادی بود. به همین دلیل براساس تجربه برزیل، رشد و توسعه اقتصادی، تحت حکومت نظامی و بدون توسعه سیاسی (دموکراتیزاسیون)، به شدت ناپایدار و شکننده است. در مقابل، دوره حکومت انتخابی (۱۹۸۵ تا ۲۰۱۱) که با تعمیق و توسعه نهادهای دموکراتیک همراه بوده است، به رشد و توسعه اقتصادی نسبتاً باثبات و پایداری انجامیده است. براساس تجربه برزیل، رشد و توسعه اقتصادی، در پرتو نظام و نهادهای دموکراتیک، دارای ماندگاری و پایداری قابل قبول‌تری است. حداقل اینکه رشد و توسعه برزیل از سال ۱۹۹۴ تاکنون، به مدت حدود پانزده سال، در قیاس با پنج سال در حکومت نظامی، از پایایی و مانایی بیشتری برخوردار شده است. در نتیجه، شاید بتوان براساس تجربه برزیل در دهه‌های اخیر چنین ادعا کرد که روند و شرایط توسعه اقتصادی در بستر و زمینه دموکراتیک، به مراتب بهتر از وضعیت غیردموکراتیک امکان‌پذیر است (جمالی و همکاران، ۱۳۹۴). نمودار زیر تصویر روشنی از تأثیرات دموکراتیزاسیون در برزیل بر فقر و نابرابری دارد:



نمودار (۱): نسبت‌سنجی شاخص‌های اقتصادی دوران نظامیان و انتخابی (جمالی و همکاران ۱۳۹۴)

بنابراین در حالی که دموکراسی می‌تواند توسعه عادلانه را ارتقا دهد، اهداف دموکراسی و عدالت باید تا حدود زیادی مستقل از یکدیگر در نظر گرفته شوند. دموکراسی‌ها به خودی خود توسعه اقتصادی و اجتماعی عادلانه را تضمین نمی‌کنند: کاستاریکا، اردن، موزامبیک و سنگال آزادی‌های مردم و مشارکت را بیشتر از کشورهای کمتر دموکراتیک همسایه باهمان میزان درآمد گسترش دادند. نهایت این که دموکراسی برای کشورهای در حال توسعه تجمل نیست. در مقابل دموکراسی برای توسعه انسانی ارزش ذاتی دارد زیرا در پیوند قوی با آزادی‌های مدنی و سیاسی است و می‌تواند در توسعه اقتصادی و اجتماعی سهم داشته باشد. اما این پیوندها خود به خودی نیستند و تقویت آن‌ها چالش دولت‌های دموکراتیک است. آخر آن که ایجاد نهادهای دموکراتیک خدمت است به توسعه انسانی (UNDP, 2002).

اینکه در فرایند تغییر اجتماعی کدام یک از دو مقوله آزادی و عدالت مقدم بر دیگری شوند تا حدود زیادی باتجربه عینی یک جامعه نیز پیوند دارد. شهروندان در دموکراسی‌های جدید ممکن است آزادی را بر اسارت باوجود شکاف دارا و نادار ترجیح دهند زیرا خاطرات جمعی آن‌ها از اقتدارگرایی نقش کلیدی در تصمیمات‌شان دارد. بااین‌وجود، اگر شکاف‌ها و نابرابری‌ها در دسترسی به فرصت‌ها و منابع تداوم یابد تداوم دلبستگی نسل‌های بعدی - که اقتدارگرایی را تجربه نکرده‌اند - به دموکراسی را نمی‌توان ضمانت کرد.

اما چنان‌که فریدمن گفته: "دموکراتیزاسیون بر مفهومی رسمی از برابری استوار است؛ و همین تصور از دموکراسی‌سازی حمایت ایدئولوژیک از نابرابری را تحت فشاری بی‌سابقه قرار داده و حداقل مجالی برای رشد آرمان‌های برابری‌خواهی فراهم آورده است. این، همان بصیرتی است که الهام‌بخش مارشال در پافشاری بر وجود نزاعی اجتناب‌ناپذیر میان شهروندی و تبعیض طبقاتی شد. اگر نابرابری مورد توجه قرار نگیرد، احتمال می‌رود شهروندان به‌طور فزاینده‌ای میزان بی‌توجهی به ارزش‌های سیاسی مساوات‌طلبانه در جامعه و اقتصاد را زیر سؤال برند". اتفاقاً این خطری است که میزان مقبولیت اجتماعی حامیان تغییر در ایران را نیز تهدید می‌کند. اگر دلبستگی به تغییر منحصر به ارزش‌های لیبرال شود که برای بخش بزرگی از جامعه در مقایسه با نابرابری و مسائل معیشتی در اولویت دوم قرار دارد، شکل‌گیری و تداوم جنبش اجتماعی و حمایت عمومی از اصلاحات مورد تهدید قرار می‌گیرد و جنبش دموکراسی‌خواهی حمایت عمومی را از دست خواهد داد و به سطح نخبگان تقلیل پیدا خواهد کرد. برعکس در صورتی که برای عموم طبقات متوسط و کم‌درآمد روشن شود که نخبگان حامی تغییر نسبت به مصائب طبقه فقیر احساس مسئولیت می‌کنند و نابرابری دغدغه آنان است، فقرایی که اغلب قادر به سازماندهی خود نیستند در پی اتحاد و حمایت از حامیان تغییر و طبقاتی خواهند بود که به جامعه‌ای آزاد و عادلانه‌تر می‌اندیشد. به‌این ترتیب امکان اجماع بزرگ‌تری برای تغییر در عرصه عمومی فراهم می‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

بحث درباره رابطه نابرابری و دموکراتیزاسیون فراتر از پاسخ ساده تأیید یا رد آن در بردارنده ابعاد پیچیده‌ای است که شناخت آن برای فعالان مدنی از اهمیت بسیار برخوردار است.

از یک سو بسیاری تأکید کرده‌اند که نارضایتی حاصل از نابرابری موتور محرکه جنبش‌های مقاومت در برابر اقتدارگرایی است. لذا شکاف‌های طبقاتی و افزایش آگاهی نسبت به نابرابری‌ها نقش اثرگذار بر جنبش‌های دموکراتیک و روند دموکراتیزاسیون دارد. بنا بر نظر بشیریه (۱۳۸۷) "رژیم‌های اقتدارگرا به هر میزان که بکوشند تا حکومت خود را بر اساس دلایل سیاسی یا اخلاقی توجیه کنند بازهم ادعا می‌کنند که نوع حکومت‌شان برای از بین بردن فساد، مبارزه با خرابکاری، یکپارچه کردن کشور و دستیابی به رشد اقتصادی ضروری و لازم است. این مسئله رژیم‌های اقتدارگرا را در وضعیت دشواری قرار می‌دهد. زیرا اگر ضوابط و ناکارایی متحقق نمودن این وعده‌ها با شکست مواجه شوند و همچنان فساد و غلبه بر روابط و ناکارایی تداوم داشته باشد [رژیم‌های اقتدارگرا] مشروعیت اخلاقی خود را از دست می‌دهند و این در حالی است که دموکراسی را درست بر اساس همان ادعاها سرکوب کرده‌اند".

آبراهیمیان (۱۳۹۴) در پیگیری زمینه‌های نارضایتی حاصل از فقر و نابرابری در انقلاب مشروطیت می‌نویسد: "اوایل سال (۱۲۸۴) تورم ضربه‌اش را زد. حبل‌المتین روزنامه‌ای که در کلکته چاپ می‌شد، در تهران بین بازرگانان و آزادی‌خواهان محبوب بود، ادعا کرد قیمت گندم نود درصد و قیمت قند سی درصد بالا رفته". محقق نامبرده همین زمینه را در حوادث منتهی به نهضت ملی شدن نفت چنین توضیح می‌دهد: "در ایران هم چنان که در اروپا، کمبود نان و قیمت‌های بالا اغلب نقش محرک در کشاندن مردم به جنبش‌های سیاسی‌ای داشتند که دغدغه‌هایشان صرفاً مسائل اقتصادی نبود. ناآرامی‌های عمومی سال‌های ۱۲۸۴ تا ۱۲۹۲ و ۱۲۹۸ تا ۱۳۰۰ مرتبط با سال‌های بدی محصول و کمبود نان بودند، ناآرامی‌های عمومی سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵ و ۱۳۳۰ تا ۱۳۳۲ مرتبط با دوره‌هایی از تورم حاد بودند". و بالاخره آبراهیمیان با اشاره به توصیف الیزابت مونرو از تاریخ‌نگاران برجسته‌ی بریتانیایی زمینه‌های نارضایتی حاصل از نابرابری در انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ را چنین توصیف می‌کند: "در تهران طرف‌های سیاسی را تحریک کنید و بعد ببینید اوباش از زاغه‌های شان و حلبی‌آبادها بیرون می‌ریزند، بدون آن‌که برای شان اهمیتی داشته باشد اصلاً بهانه و دلیل تظاهرات چیست... بر آدم‌های بیکار و علاف‌های روزمزد، مقداری تصورات خام در مورد اصلاح جامعه پیاشید، رویش گرسنگی و استیصال از بالا رفتن قیمت‌ها اضافه کنید، بعد هم بزنید و بگذارید جوش بیاید" (همان). پس بی‌تردید در ایران نابرابری اگر چه نه به‌عنوان علت تامه بلکه به‌عنوان یک عامل مهم و تعیین‌کننده زمینه‌ساز تغییر بوده است.

اما از سوی دیگر همواره تأکید شده اگر شدت نابرابری و تعارضات طبقاتی از حد معینی افزایش یابد زمینه برای شورش‌های اجتماعی و رادیکالیزه شدن جنبش‌ها فراهم می‌شود که حاصل انقلاب است یا سرکوب. وقتی نابرابری افزایش می‌یابد و دموکراسی برای فرادستان پرهزینه می‌شود، توسل به سرکوب گزینه جذاب‌تری برای آنان به نظر می‌رسد. بنابراین افزایش نابرابری بین گروهی ممکن است تأثیر منفی بر دموکراسی‌سازی داشته باشد (عجم‌اوغلو و همکاران، ۱۳۹۰). به‌علاوه افزایش نابرابری به معنای تضعیف طبقه متوسط به‌عنوان نیروی پیش‌برنده جنبش‌ها به‌ویژه جنبش‌های اجتماعی جدید و دموکراسی‌خواه است. مهم‌ترین نقش طبقه متوسط در جنبش‌های اجتماعی چنان‌که عجم‌اوغلو (۱۳۹۰) گفته "حائل و ضربه‌گیر" (buffer) بودن آن است. طبقه متوسط با محدود کردن تغییرات نگرانی فرادستان از

میزان هزینه این تغییرات را کاهش می‌دهد.

بنابراین شروع گذار مستلزم حد معینی از نابرابری است که به‌رغم وجود آن طبقه متوسط از گستردگی و قدرت لازم برخوردار باشد. هم‌چنان‌که عجم‌اوغلو در جمع‌بندی نهایی از رابطه نابرابری بین گروهی و دموکراسی‌سازی گفته رابطه بین این دو غیرخطی یا غیریک‌نوا و U شکل است. از این‌رو جامعه بسیار نابرابر به‌جای دموکراسی به غیردموکراسی سرکوب‌گر منجر می‌شود و در مواردی که سرکوب کفایت نکند شاهد وقوع انقلاب هستیم. بنابراین بیشترین شانس برای ظهور دموکراسی در جوامعی است که نابرابری در آن‌ها در سطحی متوسط است. در چنین جوامعی شهروندان از وضع موجود رضایت ندارند و فرادستان نیز آن قدر از دموکراسی پرهیز ندارند که برای جلوگیری از آن به سرکوب متوسل شوند. شرایطی که در شیلی پس از پیروزی به‌خوبی شاهد آن بودیم. بر همین اساس به فعالان مدنی و دموکراسی‌خواه در جوامع اقتدارگرا یا نیمه اقتدارگرا توصیه می‌شود از رفرم‌هایی که تا حدی شکاف نابرابری را موقتاً تا حدی تعدیل می‌کند حمایت کنند. این توصیه نه با تصور حل نابرابری توسط نظام‌های مستقر است بلکه باهدف تعدیل نابرابری است تا فرصت تنفس را به جامعه مدنی و طبقات متوسط دهد و تا حدی تخاصمات را تعدیل کند.

پس از شروع دوره گذار، نابرابری بازهم نقش تعیین‌کننده‌ای در تثبیت دموکراسی دارد. به یک اعتبار هزینه و بار مالی دموکراسی‌سازی بر عهده طبقات فرادست است. به این معنی که با توجه به خصلت بازتوزیعی دموکراسی این داراها هستند که باید بخشی از قدرت و ثروت خود را صرف پر کردن شکاف‌ها کنند. بنابراین اگر میزان منابع فرادستان که صرف تعدیل نابرابری می‌شود از حد معینی تجاوز کند انگیزه آنان برای کودتا علیه دموکراسی و سرکوب بیشتر خواهد شد. درست به همین دلیل نقش نیروهای میانه‌رو و واسط در تعدیل این فرایند از اهمیت بسیار برخوردار است. در تجربه دموکراتیزاسیون شیلی تعهد نیروهای تحول‌خواه برای خودداری از مصادره اموال یا محاکمه پیروان و سایر افسران رده‌بالای دولت کودتا نقش مهمی در تثبیت دموکراسی داشت.

درعین‌حال فرودستان در دوره تثبیت دموکراسی انتظار دارند که تغییرات سیاسی اثرات مشخصی بر زندگی آنان داشته باشد و از نابرابری‌ها بکاهد. از این‌رو تثبیت دموکراسی به اتکای جامعه مدنی مستلزم تلاش دولت دموکراتیک برای مبارزه با فساد و تعدیل و کاهش نابرابری‌ها است. نسخه بدیل این رویکرد وقتی است که فرادستان با کودتا یا هر روش دیگری بار دیگر قدرت را در دست می‌گیرند و بلافاصله سیاست‌های بازتوزیعی پوپولیستی را برای جلب حمایت فرودستان در دستور کار قرار می‌دهند. در این زمینه عجم‌اوغلو (۱۳۹۰) به نقل از تلینگ و همکاران می‌نویسد: "دموکراسی‌های جاافتاده سیاست‌های کلان بسیار اصولی را اتخاذ کردند... اما دموکراسی‌های گذرا دنباله‌رو سیاست‌های پوپولیستی بودند."

اگرچه شواهد مختلف نشان می‌دهد که دموکراسی لزوماً به برابری بیشتر ختم نمی‌شود اما می‌توان اطمینان داشت که: "دست‌کم دموکراسی می‌تواند سلطه سرمایه‌داری را به‌ویژه از طریق ایجاد پراکندگی در طبقه اقتصادی مسلط (در مقام مقایسه با نظام‌های دموکراتیک) کاهش دهد و یا تعدیل کند. خود مارکس در برخی اشارات خویش بر آن بود که دموکراسی بخشی از قدرت را از دست بورژوازی می‌گیرد" (بشیریه، ۱۳۸۷).

پی‌نویس

1. Principle of Symmetry
2. Gender Gap Index (GGI)
3. World Economic Forum
4. Gender Empowerment Measure (GEM)
5. Gender Development Index (GDI)
6. 'Some Social Requisites of Democracy' (1959)
7. 'The Social Requisites of Democracy Revisited' (1994)

منابع

- ایران. تهران: انتشارات آگاه
- مدنی قهفرخی، سعید. (۱۳۹۶)، زنان در جهان و ایران. تهران: انتشارات روزنه
- نژادبهرام، زهرا. (۱۳۹۵)، «جایگاه زنان در مناصب مدیریتی»، در گزارش وضعیت اجتماعی زنان در ایران (۱۳۹۰-۱۳۸۰). تهران: نشرنی، ۲۷۷-۲۵۵
- هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۸۸)، موج سوم دموکراسی در پایان سده، ترجمه احمد شهسا. تهران، انتشارات روزنه
- مور، برینگتون. (۱۳۸۲)، ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه یوسف نراقی. تهران: نشر فرزانه
- Barro, Robert (1991) Economic Growth in a Cross-Section of Countries "in *Quarterly Journal of Economics* 106 (2): 407-43
- Commission for Racial Equality, "Disadvantage & Discrimination in Britain Today—The Facts." [http://www.cre.gov.uk/duty/duty_duties.html]. March 2002
- Muller, Edward (1985), "Income Inequality, Regime Repressiveness and Political Violence", in *American Sociological Review* 50(1)
- Przeworski, Adam, Michael E Alvarez, José Antonio Cheibub and Fernando Limongi. (2000) *Democracy and Development: Political Institutions and Well-being in the World, 1990-1950*. New York: Cambridge University Press
- Przeworski, (Adam 1998), "The State and the Citizen", Paper prepared for the international seminar on Society and the Reform of the State, 26-28 March, São Paulo, Brazil
- Przeworski, Adam (2000), "Democracy and Economic Growth", Paper prepared for the United Nations Development Programme, New York
- Quibria, M. G" (2002). Growth and Poverty: Lessons from the East Asian Miracle Revisited, "Research Paper, 33 Asian Development Bank, Manila
- Sen, Amartya. (2000) *Development as Freedom*. New York: Random House
- Tavares, J. and R. Wacziarg (2001), "How Democracy Affect Growth", in *European Economic Review*, No. 45
- UNDP *Human Development Report*, (2002), New York: Oxford University Press
- World Bank (2001), *World Development Report 2000/2001*. New York: Oxford University Press
- ابونوری، اسمعیل، اسمعیل، اسماعیل اسناوندی. (۱۳۸۴)، "برآبونوری، اسمعیل، اسماعیل اسناوندی. (۱۳۸۴)، "برآورد و ارزیابی سازگاری شاخص‌های نابرابری اقتصادی با استفاده از ریزداده‌ها در ایران"، *مجله تحقیقات اقتصادی* دانشگاه تهران. ۷۱
- اچ. گرین. (۱۳۸۷)، جنبش‌های انقلابی معاصر، ترجمه رشید شایگان پور. تهران: نشر زسش
- احمدی، سیروس. (۱۳۸۶)، «بررسی فرایند دموکراسی‌سازی در بخش‌های امنیتی: مطالعه موردی کشورهای غرب آفریقا»، *فصلنامه مدرس علوم انسانی*. شماره بهار
- امیدی، رضا. یاسر باقری. (۱۳۹۱)، رتبه‌بندی وضعیت توسعه‌یافتگی استان‌ها در دوران برنامه‌ی چهارم توسعه، تهران، بی‌نا.
- آبراهیمیان، پروانه. (۱۳۹۴)، مردم در سیاست ایران. ترجمه بهرنگ رجبی، نشر چشمه
- بشیریه، حسین. (۱۳۸۴)، گذار به دموکراسی. نشر نگاه معاصر
- پاتر، دیوید. (۱۳۹۵)، «دموکراتیزاسیون چیست؟» ترجمه: مسعود پدram، در سعید مدنی قهفرخی، جنبش‌های اجتماعی و دموکراتیزاسیون. تهران: انتشارات روزنه
- پرداز، مقدم، سعیده. (۱۳۸۶)، روش‌های تحلیل چندمتغیره و کاربرد آن در سطح‌بندی استان‌های کشور. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی
- تیلی، چارلز. (۱۳۸۹)، جنبش‌های اجتماعی (۱۷۶۸-۲۰۰۴)، ترجمه علی مرشدی زاده. دانشگاه امام صادق (ع)
- جمالی، حسن و ذولفقاری، وحید. (۱۳۹۴)، «اقتصاد سیاسی توسعه و دموکراسی در برزیل (۲۰۱۱-۱۹۶۰)»، در *فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*. دوره هفتم، شماره ۴
- حاجیان، ابراهیم. حمیدرضا محمدزاده. (۱۳۹۵)، «وضعیت هویت‌های ملی، دینی، و قومی»، در مجموعه مقالات وضعیت اجتماعی کشور. تهران: شورای اجتماعی کشور: ۷۱۶-۶۵۳
- عجم‌اوغلو، دaron و رابینسون، جیمز. (۱۳۹۰)، ریشه‌های اقتصادی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه: جعفر خیرخواهان و علی سرزیم. تهران: انتشارات کویر
- فریدمن، استیو. (۱۳۸۸)، دموکراسی، نابرابری و بازسازی سیاست، ترجمه الهه کولایی و محمد همتی، *فصلنامه راهبرد*، سال هجدهم، شماره ۵۱
- مدنی قهفرخی، سعید. (۱۳۹۴)، فقر و نابرابری در

محدوده‌ی عدالت توزیعی

نقد یانگ و پیامدهای آن برای حرکت‌های عدالت‌طلبانه در ایران



سیدعلی‌رضا حسینی بهشتی

اشاره

آیا عدالت در یک نظام دموکراتیک برقرار می‌شود؟ یک پاسخ این است با توجه به این که آشکار شود که این دموکراسی تا چه اندازه با سرمایه‌داری پیوند خورده است، می‌شود توضیح داد که امکان تحقق عدالت چگونه است. اما یک بحث دیگر آن است که حتی اگر سرمایه‌داری از طریق دولت رفاه مهار شود و توزیع منابع و کالاها و مناصب به نحوی صورت گیرد که فرودستان را نیز شامل شود، همچنان مسئله‌ای باقی می‌ماند: آیا تصمیم‌گیری در مورد عدالت دموکراتیک است؟

مقدمه

از زمان اولین تماس‌های جامعه‌ی ایرانی با دنیای متجدد تاکنون و در پی تلاش برای خروج از عقب‌ماندگی و دستیابی به پیشرفت، مطالبه‌ی ملی عدالت‌خواهی در کنار آزادیخواهی و استقلال‌طلبی، به‌عنوان راهکارهای رسیدن به جامعه‌ای توسعه‌یافته مطرح شده است. درست است که این مطالبات ابتدا توسط نخبگان و روشنفکرانی که خواستار اصلاح نظام بودند آغاز شد و بعد از آن، عالمان آزادی‌خواه نیز به حمایت از آن برخاستند و سرانجام در نهضت مشروطه‌خواهی به خواستی عمومی تبدیل شد، و درست است که بخش عمده توجهات در موضوع عدالت به حاکمیت قانون و تشکیل عدالتخانه معطوف شده بود، اما نابرابری‌ها در عرصه‌های مختلف همچون درآمد و معیشت، منزلت‌ها و مناصب نیز در فرهنگ سیاسی مشروطه و پس از مشروطه، کمابیش مطرح بوده است؛ زمینه‌هایی از عدالت که بیش از هر چیز با نحوه توزیع منابع، مواهب و مناصب سروکار دارند. در پی انقراض سلسله قاجاریه و تأسیس سلسله پهلوی و دست‌اندازی دولت مدرن (یا شبه مدرن) به عرصه‌هایی که پیش از آن از مداخله حکومت دور مانده بود، زمینه را برای طرح گفتمان‌های عدالتخواهانه‌ای که مطالبه برای عدالت را به عدالت اجتماعی و به‌طور خاص عدالت توزیعی گسترش دادند فراهم ساخت. انتشار اندیشه‌های سوسیالیستی و ظهور پرقدردن چپ مارکسیستی در سال‌های پس از شهریور ۱۳۲۰ و استقبال گسترده از آن در میان اقشار تحصیل کرده و طبقات متوسط شهری را می‌توان نشانه‌هایی از این تحول به‌شمار آورد. اسلام‌گرایان و به‌ویژه معماران گفتمان نواندیشی دینی نیز، هم در پاسخ به تحول یادشده در عرصه عدالت‌خواهی و هم در دفاع از کارآمدی اسلام به‌عنوان مکتب راهنمای عمل اجتماعی، پا به این عرصه گذاشتند و با طرح مباحث گوناگون (از جمله درباره عدالت اجتماعی، نظام بانکداری و مالکیت) به تبیین مواضع فکری خود و ترسیم خصوصیات جامعه آرمانی‌شان پرداختند. با پیروزی انقلاب مردم ایران در سال ۱۳۵۷ و سرنگونی نظام شاهنشاهی، زمان تلاش برای نهادینه کردن آرمان‌های ملی که در راهپیمایی‌ها و تظاهرات میلیونی و سراسری و نیز بیانات و بیانیه‌های رهبری انقلاب مطرح شده بود، فرا رسیده بود. اگرچه نگاهی گذرا به کوشش معماران نظام جدید برای حفظ استقلال و حراست از آزادی‌ها نشان‌دهنده‌ی کامیابی‌ها و ناکامی‌های درخور تأمل در این مسیر است، عدم موفقیت نظام جدید در عرصه نهادینه کردن عدالت اجتماعی چشمگیرتر و تأسفبارتر است. اینک پس از گذشت چهار دهه از پیروزی انقلاب، ایرانیان نه‌تنها گام‌های مؤثری در جهت رفع بی‌عدالتی در میان جامعه‌شان برنداشته‌اند، که عمیق‌تر شدن شکاف میان فقیر و غنی، تهیدست‌تر شدن پنج دهک پایین جامعه، اعمال شدیدتر تبعیض‌های جنسیتی، قومیتی، دینی و مذهبی، نشان از پسرفت‌های بزرگ نسبت به دهه نخست تجربه جمهوری اسلامی دارد. افزون بر این، در حوزه مباحثات و مطالعات نظری، تولید و انتقال ادبیات علمی و جدی درباره عدالت به‌کندی پیش می‌رود و به همین سبب، شناخت صورت مسئله عدالت اجتماعی و ابعاد آن در محافل دانشگاهی و درک ماهیت چندرشته‌ای بودن مباحث مطرح در این زمینه، پیشرفت درخور اعتنایی نداشته است. در حوزه عمل سیاسی، عدالت اجتماعی بیش‌تر به‌عنوان شعارهای انتخاباتی مطرح شده است و درک غیرعلمی از آن، به برنامه‌هایی همچون عرضه سهام عدالت یا پرداخت یارانه‌های نقدی منتهی شده که به علت تکیه‌بر

مفهومی بسیط از عدالت به مثابه برابری، ناخواسته به بروز بی‌عدالتی‌های بیش‌تر انجامیده است. از همین روست که در ایران امروز، آشنایی با دانش انباشته در قلمرو عدالت و تلاش برای نظریه‌پردازی در این عرصه، از ضرورت‌های انکارناپذیر به شمار می‌آید. در بخش نخست نوشتار حاضر، تلاش خواهد شد تمایز میان رویکرد به مسئله عدالت به صورتی که در میان نظریه‌پردازان طرفدار عدالت توزیعی و منتقدان آن مطرح است توضیح داده شود. پس از آن با بهره‌گیری از دیدگاه‌های آیریس یانگ، تنگناهای نظری و عملی گفتمان عدالت توزیعی تشریح خواهد شد. در بخش پایانی، با استفاده از تضمینات عملی دیدگاه وی در عرصه سیاست و اجتماع، سعی خواهد شد پیامدهای این دیدگاه برای حرکت‌های عدالت‌خواهانه در ایران معاصر مورد بررسی قرار گیرد.

عدالت توزیعی و منتقدانش

گفتمان غالب بر نظریه‌های عدالت اجتماعی، گفتمانی است که با عنوان "عدالت توزیعی" شناخته می‌شود. عدالت توزیعی با چگونگی تخصیص کالاها، منابع، مناصب یا مطلوبیت‌ها در اجتماع به شیوه‌ای که به لحاظ اخلاقی قابل دفاع باشد سروکار دارد. چارچوب‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی هر جامعه (مثل قوانین، نهادها و سیاست‌گذاری‌ها) به شیوه‌های متنوع توزیع بهره‌مندی‌ها و کاستی‌ها در میان اعضای آن می‌انجامند. نظریه‌های عدالت اجتماعی مختلف در پی آنند که اصول، معیارها و شیوه‌های عادلانه‌تری نسبت به رقیبانشان ارائه کنند. گفتمان عدالت توزیعی اما، شامل دیدگاه‌ها و نظریه‌های بسیار متنوعی است: از برابرخواهان مطلق که خواهان توزیع برابر منابع مادی در میان همه اعضای جامعه هستند، تا نظریه‌های لیبرالی مانند نظریه عدالت به مثابه انصاف جان رالز که به اولویت آزادی بر برابری قائل است و بر اصل تفاوت متکی است؛ از مطلوبیت‌گرایان که با این استدلال که مواهب مادی نه به خودی خود، بلکه به‌منظور دستیابی به رفاه (که اساساً عبارت است از کاهش ناراحتی و افزایش لذت) ارزشمندند، افزایش رفاه را هم از طریق افزایش رشد اقتصادی و هم از طریق توزیع متناسب آن ممکن می‌دانند، تا تأییدگرایانی (فمینیست‌ها) که منتقد حذف احساس و عاطفه و نیازهای وابسته به آن از مباحث عدالت‌خواهانه هستند؛ و از جماعت‌گرایان که اصول حاکم بر توزیع عادلانه موهبت‌ها را بر فهمی اجتماعی و تاریخ‌مند از آن‌ها استوار می‌کنند تا اختیارگرایان (لیبرتاریان‌ها) که اساساً هرگونه ایده‌آل توزیعی که نیازمند الگوهای خاصی همچون پیشینه‌سازی، برابری در رفاه یا مواهب مادی را مخالف اصل مهم‌تر آزادی مالکیت شخصی می‌دانند.

گروه آخری که نام برده شد را می‌توان از مهم‌ترین مخالفان و منتقدان عدالت توزیعی در صورت‌بندی دولت رفاهی آن به شمار آورد. شاید اغراق نباشد که رابرت نوزیک (۱۹۳۸ تا ۲۰۰۲) و کتاب اثرگذارش بی‌دولتی، دولت و آرمان‌شهر (۱۹۷۴) را مهم‌ترین نظریه‌پرداز معاصر اختیارگرایی (لیبرتاریانیسم) معاصر بنامیم. از آنجاکه دیدگاه یانگ نیز در شمار منتقدان عدالت توزیعی، هرچند با رهیافتی کاملاً متفاوت، قرار می‌گیرد و تمایز بین این دو دیدگاه برای بحث ما اهمیت بسیار دارد، لازم است خلاصه‌ای از نظریه نوزیک در اینجا توضیح داده شود.

نوزیک بحث خود را با اشاره به این نکته مهم آغاز می‌کند که "پرسش بنیادین فلسفه سیاست، که بر پرسش‌های مربوط به چگونگی سازمان‌دهی دولت تقدم دارد، این است که آیا اصلاً دولتی باید در کار باشد." (نوزیک، ۱۳۹۵: ۱۳) بدین منظور، وی در ادامه سنتی که جان لاک پایه‌گذار آن است، جستجوی خود را از وضع طبیعی شروع می‌کند. قصد او به‌عنوان مدافع سرسخت دولت کمینه این است که دریابد اساساً برای گذر از وضع طبیعی به دولت مدنی، چه میزان از دخالت دولت در تمشیت امور جامعه ضروری است. برداشتن هر گامی بیش از آن، لاجرم به بی‌عدالتی منجر می‌شود. به‌بیان دیگر، از دیدگاه او لازم است به‌جای تلاش برای یافتن شرط کافی برای وجود دولت، صرفاً بر شرط لازمی تأکید کنیم که وجود آن را ضروری می‌سازد. نوزیک اعتقاد دارد "دولت کمینه بزرگ‌ترین دولت توجیه‌پذیر است. هر دولتی بزرگ‌تر از آن، حقوق آدمیان [افراد] را پایمال می‌کند." (همان: ۱۹۹) چه چیزی می‌تواند توجیه‌کننده دولتی بزرگ‌تر باشد؟ یکی از پاسخ‌های معمول، ضرورت برقراری عدالت توزیعی است. اما عدالت توزیعی اصطلاحی خنثی نیست و کاربرد واژه توزیع معمولاً این ذهنیت را به دنبال دارد که باید اصل یا معیاری یافت تا بر اساس آن، منابع توزیع شوند و نیز این ذهنیت که اگر وضعیت کنونی منابع توزیع شده با آن اصل یا معیار منطبق نباشد، بازتوزیع آن‌ها ضروری است. به دنبال این بحث، موضوع چگونگی اکتساب اولیه دارایی‌ها پیش می‌آید؛ همان روند استدلالی که در رساله دوم لاک در باب حکومت دنبال شده است. گام بعدی، رعایت عدالت در انتقال دارایی است و

انتشار اندیشه‌های سوسیالیستی و ظهور پر قدرت چپ مارکسیستی در سال‌های پس از شهریور ۱۳۲۰ و استقبال گسترده از آن در میان اقشار تحصیل کرده و طبقات متوسط شهری را می‌توان نشانه‌هایی از این تحول به شمار آورد.

گفتمان غالب بر نظریه‌های عدالت اجتماعی، گفتمانی است که با عنوان "عدالت توزیعی" شناخته می‌شود که با چگونگی تخصیص کالاها، منابع، مناصب یا مطلوبیت‌ها در اجتماع به شیوه‌ای که به لحاظ اخلاقی قابل دفاع باشد سروکار دارد.

به نظر یانگ، مشکل اساسی در گفتمان عدالت توزیعی، گرایش آن به منحصر کردن تفکر درباره عدالت اجتماعی به تخصیص مواهب مادی است که باعث می‌شود ساختار اجتماعی و بافتار نهادی تعیین‌کننده‌ی توزیع، به‌خصوص فرایندهای تصمیم‌گیری، تقسیم‌کار و فرهنگ، نادیده گرفته شود.

اگرچه دولت اصلاحات توانست در زمینه‌ی بهبود و ثبات نسبی در برخی عرصه‌های اقتصادی موفقیت‌هایی به‌دست آورد، با ناکامی در حل مشکلات بنیادین توسعه اقتصادی کشور و افزایش فشار زندگی بر اقشار متوسط و آسیب‌پذیر، زمینه را برای نارضایتی بخش‌های وسیعی از جامعه فراهم کرد.

پس از آن، مبحث اصلاح بی‌عدالتی در دارایی‌ها. این‌ها مباحث بنیادین نظریه‌هایی از عدالت توزیعی است که می‌کوشند شیوه عادلانه مناسب و قانع‌کننده را بر مبنای اصل استحقاق بیابند. بر این اساس،

اصل کامل عدالت توزیعی اجمالاً می‌گوید توزیع به شرطی عادلانه است که هر کس نسبت به دارایی‌ای که در این توزیع در تملک خود دارد مستحق باشد. توزیع به شرطی عادلانه است که با روش‌هایی پذیرفتنی از توزیع عادلانه دیگری سر برآورد. روش‌های پذیرفتنی حرکت از یک توزیع به توزیع دیگر را اصل عدالت در انتقال مشخص می‌کند. "حرکت"‌های پذیرفتنی اولیه را اصل عدالت در اکتساب مشخص می‌کند. (همان: ۲۰۱)

وجود بی‌عدالتی از قبل، سومین مبحث بنیادین در مسئله عدالت دارایی‌ها یعنی مبحث اصلاح بی‌عدالتی در دارایی‌ها را پیش می‌کشد. (همان، ۲۰۳) نظریه استحقاقی عدالت در توزیع تاریخی است، در حالی که اصول مقطع زمانی کنونی، صرفاً به وضعیت کنونی توجه دارد و اقتصاد رفاه بر اساس نظریه عدالت مبتنی بر اصول مقطع زمانی کنونی است. استدلال‌های جایگزین رهیافت تاریخی برای یافتن پاسخ به پرسش یادشده، می‌تواند شامل اصل توزیع بر پایه شایستگی اخلاقی یا اصل توزیع بر پایه فایده برای جامعه باشد که نوزیک آن‌ها را اصول توزیعی الگودار می‌نامد. پس در حالی که کمابیش همه اصول پیشنهادشده برای عدالت توزیعی الگودار هستند، اصل استحقاق نوزیک الگودار نیست. حتی فردریش فون هایک هم که دریافت الگودار از عدالت توزیعی را رد می‌کند، خود الگویی را که به نظرش پذیرفتنی است پیشنهاد می‌کند، یعنی توزیع بر اساس منافع ذهنی دیگران؛ ایده‌ای که به نظر نوزیک، در عین حال که یک جزء الگودار مهم در جامعه آزاد سرمایه‌داری است، صرفاً یک جزء است و کل الگوی نظام استحقاق‌ها نیست. (همان: ۲۱۰) ایراد مهم توزیع‌های الگودار، نقض آزادی فردی است؛ چون ناپایدار است و برای دستیابی به پایداری مجدد، نیازمند اعمال زور توسط دولت خواهد بود: "الگو بندی مستلزم دخالت مداوم در کارها و انتخاب‌های انسان‌هاست." (همان، ۲۲۰)

چنانچه آشکار است، نقد نوزیک بر نظریه‌های عدالت توزیعی بر رویکردی فردگرایانه به مفهومی که در لیبرالیسم کلاسیک (و بیش از همه تفسیر لاک‌ی از آن) استوار است. با وجود این، به نظر می‌رسد او همچنان در دایره عدالت توزیعی حرکت می‌کند. نقد یانگ، چنان‌که خواهیم دید، پا را فراتر می‌گذارد و محدودیت گستره گفتمان عدالت توزیعی را نشانه می‌رود.

گفتمان عدالت توزیعی به مثابه ایدئولوژی جامعه سرمایه‌داری رفاه‌گرا

در سال ۱۹۹۰، در دوران پس از فروپاشی بلوک سوسیالیستی در اروپا و در بحبوحه سیطره تاجریسم و ریگانیسم به مثابه کامیاب‌ترین نسخه نظام سرمایه‌داری غرب، کتابی منتشر شد با عنوان عدالت و سیاست تفاوت. نویسنده کتاب، یک استاد رشته علوم سیاسی دانشگاه شیکاگو به نام آیریس ماریون یانگ (۱۹۴۹ تا ۲۰۰۶) بود که پیش از آن با انتشار کتابی در زمینه‌ی فمینیسم فرانسوی شناخته شده بود. یانگ پس از انتشار کتابش درباره عدالت،

باز هم درباره فلسفه اخلاق فمینیسم، دموکراسی هم‌اندیشانه (گفتگویی) و مسئولیت در قبال عدالت کتاب‌ها و مقالات متعددی منتشر کرد. یانگ در سن ۵۷ سالگی بر اثر ابتلا به سرطان مری درگذشت.

یانگ بحث خود را با اشاره به این که مطالعه‌اش بر مبنای نظریه انتقادی است آغاز می‌کند؛ نظریه‌ای که تأملی هنجاری است که به لحاظ تاریخی و اجتماعی بافتارگرا است. نظریه‌ی یانگ برخلاف نظریه اجتماعی اثبات‌گرا که واقعیت‌های اجتماعی را از ارزش‌ها تفکیک می‌کند و ادعا می‌کند به لحاظ ارزشی خنثی است، باید فراتر از واقعیت‌ها برود. (Young, 1990: 5) نگاه کلی یانگ به مسائل مربوط به توزیع این است که در عین حال که مهم هستند، گستره عدالت فراتر از آن‌ها می‌رود و شامل خود امر سیاسی هم می‌شود، یعنی "همه جوانب هر نهاد اجتماعی که بالقوه در معرض تصمیم‌های دسته‌جمعی است." (Ibid.: 8) اما برخلاف تفسیری که تلاش می‌کند مفهوم توزیع را آن قدر گسترده سازد که شامل این نهادها هم بشود (مانند آنچه در حوزه‌های عدالت اثر مایکل والزر (۱۳۸۹) مشاهده می‌کنیم)، یانگ اعتقاد دارد مفهوم توزیع باید به مواهب اجتماعی محدود باشد و دیگر جنبه‌های عدالت، شامل فرایندهای تصمیم‌گیری، تقسیم اجتماعی کار و فرهنگ شود. در مقابل، ستم و سلطه، اصطلاحات اولیه‌ای هستند که باید برای مفهوم‌سازی بی‌عدالتی به کار برد. ستم، خود از مجموعه‌ای از مفاهیم تشکیل شده است، از جمله، استثمار، به حاشیه راندن، استضعاف، سلطه‌جویی فرهنگی و تعدی. در همین راستا، "مفهومی از عدالت که سلطه‌جویی نهادینه‌شده و ستم را به چالش می‌کشد باید تصویری از مردم ناهمگن ارائه کند که تفاوت‌های گروهی را تصدیق و تأیید کند." (Young, 1990: 10) به نظر یانگ، مشکل اساسی در گفتمان عدالت توزیعی، گرایش آن به منحصر کردن تفکر درباره عدالت اجتماعی به تخصیص مواهب مادی مثل کالاها، منابع، درآمد، ثروت، یا توزیع مناصب اجتماعی، به‌ویژه مشاغل است. این تمرکز باعث نادیده گرفتن ساختار اجتماعی و بافتار نهادی است که غالباً الگوهای توزیع را تعیین می‌کنند، به‌خصوص فرایندهای تصمیم‌گیری، تقسیم‌کار و فرهنگ.

ریشه چنین غفلتی را باید در ماهیت جامعه سرمایه‌داری رفاه‌گرا جستجو کرد؛ جامعه‌ای سیاست‌زدایی شده. چنین جامعه‌ای از طریق سمت‌گیری رفاهی‌اش، شهروندان را به‌مثابه ارباب رجوع-مشتریانی در نظر می‌گیرد که نیازی به مشارکت فعالشان در حیات عمومی جامعه نیست. این در حالی است که دموکراسی هم شرط عدالت اجتماعی است و هم عنصر بنیادین آن. یانگ اصول سه‌گانه جامعه سرمایه‌داری رفاه‌گرا را چنین برمی‌شمرد: این اصل که فعالیت اقتصادی باید به‌منظور پیشینه‌سازی رفاه جمعی قاعده‌مند شود؛ این اصل که شهروندان دسته‌ای از نیازهای اساسی دارند که باید توسط جامعه برآورده شود و اگر سازوکارهای خصوصی در برآورده ساختن آن نیازها شکست بخورد حکومت متعهد به تعیین سیاست‌هایی برای رفع آن‌هاست؛ و اصل برابری صوری و فرایندهای غیرشخصی. (Ibid.: 67) در نتیجه، تضادهای اجتماعی باید به رقابت بر سر سهم توزیع محصول اجتماعی محدود شود.

این چانه‌زنی برای محدود ساختن تضادها به توزیع که دست به ترکیب تولید و ساختارهای تصمیم‌گیری نمی‌زند، هم در بخش خصوصی و هم در بخش دولتی اتفاق می‌افتد. بازی

سیاسی چیزی شبیه رقابت در بازار فهمیده می‌شود. به نظر یانگ، "این فرآیند که مباحث هنجاری درباره عدالت را به مطالبات خودخواهانه امیال تقلیل می‌دهد، فاقد عنصر هم‌اندیشی (گفت‌وگو) عمومی است که عیار امر سیاسی به شمار می‌رود." (Ibid.: 72) تنوع و تعدد الگوهای زیستی به تعدد گروه‌های ذینفع تقلیل می‌یابد و سیاست گروه‌های ذینفع باعث می‌شود فرد شهروند خارج از مشارکت مستقیم در تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و غالباً ناآگاه نسبت به طرح‌های تدوین‌شده و تصمیم‌های اتخاذشده نگه داشته شود. تصمیم‌ها معمولاً دور از چشم عموم گرفته می‌شود؛ تصمیم‌هایی که صرفاً حول برنامه‌ها و علائق حکومت شکل گرفته است. وقتی ایده‌ها بافتار نهادی که از آن برخاسته‌اند را به‌عنوان امری طبیعی یا ضروری نشان می‌دهند، کارکردی ایدئولوژیک دارند و یانگ این کارکرد گفتمان عدالت توزیعی را ایدئولوژیک توصیف می‌کند.

افزون بر این، یانگ تعریفی از سلطه ارائه می‌کند که مطابق آن، سلطه شامل شرایط نهادی‌ای می‌شود که مردم را نسبت به تعیین کنش‌ها یا شرایط کنش‌هایشان محدود یا ترغیب می‌کند. (Ibid.: 76) جامعه سرمایه‌داری رفاه‌گرا شکل جدیدی از سلطه تولید می‌کند؛ چون فعالیت‌های روزمره مربوط به کار و زندگی به‌طور فزاینده‌ای زیر سیطره دیوانسالاری عقلانی شده قرار می‌گیرد و مردم را در بسیاری از حوزه‌های زندگی تابع نظم اولیای امر و کارشناسان می‌کند. چون تعریف اهداف همیشه خارج از نظام اداری خاصی قرار دارد و مجموعه وسایل رسیدن به آن اهداف را علوم فنی شکل داده‌اند که ادعای خنثی بودن نسبت به ارزش‌ها دارند، نظام اداری غالباً سیاست‌زدایی شده است. اما واقعیت این است که نه این علوم و نه دستگاه اداری، بی‌طرف نیستند و نمی‌توانند باشند. دیدگاه یانگ در این زمینه متأثر از نقدهای معرفت‌شناختی پست‌مدرنیسم است که ادعایی است که علم متجدد، به‌ویژه در نهضت روشنگری، مبنی بر عام و جهان‌شمول و غیرشخصی بودن داشت. در غیاب مشارکت مستقیم شهروندانی که الگوهای زیستی متفاوتی را دنبال می‌کنند، تصمیم‌های اتخاذشده توسط نظام کارشناسی و اولیای امر، در عمل تأمین‌کننده‌ی منافع گروه‌های ذی‌نفوذ است نه عامه مردم.

در اینجا قصد ندارم همه مباحث مطرح شده توسط یانگ را توضیح بدهم. مدعای من در این نوشتار این است که نکته اصلی نقد یانگ نسبت به گفتمان عدالت توزیعی، یعنی این که بسیاری از حوزه‌های مهم زندگی عمومی را خارج از موضوع عدالت قرار می‌دهد، چراغ روشنگرانه‌ای در اختیار ما قرار می‌دهد تا به کمک آن، به تجزیه و تحلیل، فهم و نقد عمیق‌تر ناکارآمدی مطالبات عدالت‌طلبانه رایج در ایران معاصر بپردازیم.

آشتی اصلاح‌طلبی با عدالت‌خواهی

از سال ۱۳۷۶ که نیروهای سیاسی چپ دهه نخست بعد از پیروزی انقلاب در ایران با نام‌نشان اصلاح‌طلبی به عرصه رقابت‌های سیاسی بازگشتند و با رأی اکثریت چشمگیر شهروندان به سید محمد خاتمی و پیروزی در انتخابات ریاست جمهوری، دوگانه اصلاح‌طلبی و اصولگرایی به‌عنوان تنها گزینه‌های به رسمیت شناخته شده از سوی حکومت مطرح شدند، خواست اصلی خود را توسعه سیاسی اعلام کردند؛ جهت‌گیری که با متمایز ساختن خود

از برنامه‌های دولت سازندگی، به‌ویژه در دوره چهارساله دوم آن، بر اولویت توسعه اقتصادی تکیه داشت. تقویت جامعه مدنی از طریق تشکیل مجدد شوراهای شهر و روستا و پیدایش تشکلهای غیردولتی و تضمین آزادی‌ها و حقوق شهروندی مطرح در فصل سوم قانون اساسی، مهم‌ترین اقدامات این جناح سیاسی در هشت سال سیطره بر قوای مجریه و مقننه بود. در این میان، توجه به مطالبات عدالت‌خواهانه، به‌ویژه در عرصه اقتصادی، مورد بی‌توجهی قرار گرفت. برنامه‌های توسعه و بودجه‌های سالیانه ارائه‌شده به مجلس شورای اسلامی، کمابیش در همان چارچوب دولت پیشین طراحی شده بود و سایه بخشی از اصلاح‌طلبان که با نام کارگزاران سازندگی شناخته می‌شدند و دیوان‌سالاران و فن‌سالارانی برآمده از دولت سازندگی بودند بر خط‌مشی اقتصادی و اجتماعی دولت اصلاحات نیز سنگینی می‌کرد. اصلاح‌طلبان با تمرکز بر سیاست ورزی حکومت-محور و اجتناب از سیاست ورزی جامعه-محور، مطالبات ملی را به خواست گروه‌های ذی‌نفوذ تقلیل دادند. تلاش برای پیشبرد این مطالبات به فرآیندهای چانه‌زنی در چارچوب قدرت رسمی محدود شد و با گذشت زمان، اقشار اجتماعی حامی خود را به کناره‌گیری از سیاست ورزی جامعه-محور تشویق کردند. از سوی دیگر، اگرچه دولت اصلاحات توانست در زمینه‌ی بهبود و ثبات نسبی در برخی عرصه‌های اقتصادی موفقیت‌هایی به دست آورد، با ناکامی در حل مشکلات بنیادین توسعه اقتصادی کشور و افزایش فشار زندگی بر اقشار متوسط و آسیب‌پذیر، زمینه را برای نارضایتی بخش‌های وسیعی از جامعه

پس از شکست سیاست‌های

دولت‌های نهم و دهم، و قدرت‌یابی اصلاح‌طلبان از طریق روی کار آمدن دولت اعتدال، همچنان جریان اصلاح‌طلبی هنوز نتوانسته است رابطه منطقی شیوه سیاست‌ورزی خود را با مسئله عدالت اجتماعی تبیین کند.

نظریات یانگ به ما کمک می‌کند از

عرصه تنگ گفتمان عدالت توزیعی پا فراتر بگذاریم و به عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی و احترام به گوناگونی الگوهای زیستی در جامعه، با پیگیری دموکراتیزه کردن فرایندهای تصمیم‌گیری کلان، سازگاری عدالت‌خواهی با تلاش برای توسعه سیاسی را نشان دهیم.

آیا شفاف‌سازی مواضع (مثلاً در قبال

نظام اقتصادی مطلوب) به انشقاق در میان گروه‌هایی که زیر پرچم اصلاح‌طلبی جمع شده‌اند نخواهد انجامید؟

گسترده سازی مفهوم عدالت از

عدالت توزیعی به عدالت اجتماعی همه‌سویگر، مطالبات ملی به مطالبات بخشی یا قشری تبدیل نمی‌شوند و حکومت‌ها نمی‌توانند آن را خصوصی‌سازی کرده و به خواست گروه‌های ذینفع تقلیل دهند.

فراهم کرد. شکست‌های پیاپی اصلاح‌طلبان در انتخابات شوراها و عدم همدلی شهروندان حامی اصلاحات با مجلس ششم، بستر را برای قدرت گرفتن هر جریان سیاسی که داعیه عدالت‌خواهی می‌داشت، مهیا کرد؛ بستری که یک جریان سیاسی نوظهور عوام‌زده و عوام‌فریب با پشتیبانی اکثریت اصولگرایانی که از جلب آراء اکثریت مردم ناامید شده بودند و تأیید پنهان و آشکار حلقه‌های قدرت، از آن بهترین استفاده را کرد و قوای مجریه و مقننه و شوراهای شهر و روستا را به تسخیر خود درآورد. جریان سیاسی که بعدها به علت یکه‌تازی در عرصه سیاست و خیانت به همراهان دیروزش به جریان انحرافی معروف شد، با ارائه طرح‌های فاقد پشتوانه مطالعاتی قابل اعتماد (هرچند با رنگ و بوی عدالت‌خواهی) پرداخت، از جمله پرداخت یارانه‌های نقدی، ایجاد مسکن مهر و عرضه سهام عدالت. در میانه راه اما، با اعتراض‌های عمومی مبتنی بر اعلام تردید نسبت به صحت انتخابات مواجه شد. پشتوانه انتقادات و اعتراض‌ها، گرایشی بود که در افشار گوناگون اجتماعی با ارجاع به مطالبات ملی به یادگار مانده از دوران انقلاب شکل گرفته بود و خودی و ناخودی کردن‌های پایان‌ناپذیر توسط متولیان امور را بیش از این برنمی‌تافت. با شکست سیاست‌های ماجراجویانه دولت‌های نهم و دهم در عرصه‌های مختلف، اکثریت شهروندان در انتخابات‌های ریاست جمهوری، مجلس و شوراها، دست رد بر سینه این جریان سیاسی نوظهور زدند و بار دیگر، راه را بر حضور اصلاح‌طلبان و متحدان جدیدشان که با عنوان اعتدال‌گرایی پا به عرصه سیاست گذاشته بودند، هموار کردند.

اما این بار نیز جریان اصلاح‌طلبی هنوز نتوانسته است رابطه منطقی شیوه سیاست‌ورزی خود را با مسئله عدالت اجتماعی تبیین کند. این ضعف را اندیشه‌ورزان و متولیان خط‌مشی‌گذاری اصلاحات گاه و بی‌گاه مطرح کرده و می‌کنند. به نظر نگارنده این سطور، اگر عزمی برای رفع این عیب که به‌مثابه پاشنه آشیل جریان اصلاح‌طلبی عمل کرده و می‌کند وجود داشته باشد، نیاز به تصحیح نگرش ناقص این جریان سیاسی به مقوله عدالت اجتماعی، امری فوری و ضروری می‌نماید. به‌جای تکیه کردن بر سیاست‌های اقتصادی متمایل به گسترش و کامیابی اقتصاد سوداگرانه‌ای که به‌طور بنیادین به ملغمه‌ای از اصول مطلوبیت‌گرایانه، اختیارگرایانه و نولیبرالی متمایل است، می‌توان به بازنگری اساسی در شیوه درک صورت مسئله عدالت اجتماعی پرداخت. تحلیل‌هایی از قبیل آنچه در رویکرد یانگ به عدالت یافت می‌شود، به ما کمک می‌کند از عرصه تنگ گفتمان عدالت توزیعی پا فراتر بگذاریم و با تأکید بر ضرورت بسط عدالت‌خواهی به عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی و احترام به گوناگونی الگوهای زیستی در جامعه، با پیگیری دموکراتیزه کردن فرایندهای تصمیم‌گیری کلان، سازگاری عدالت‌خواهی با تلاش برای توسعه سیاسی را نشان دهیم. درنتیجه، به‌عنوان مثال، پیگیری مطالبات جنبش زنان نه به‌عنوان تلاشی نامرتب با تلاش برای کاهش اختلاف درآمدها، که به‌موازات آن و در یک جهت‌گیری کلی برای تحقق عدالت اجتماعی شمرده خواهد شد و همراه با تلاش برای تحکیم نهادینه احزاب سیاسی مستقل و آزاد، در شمار حرکتی عدالت‌خواهانه در نظر گرفته می‌شود.

پرسش فرعی اما مهم در اینجا این است که آیا شفاف‌سازی مواضع (مثلاً در قبال نظام

اقتصادی مطلوب) به انشقاق در میان گروه‌هایی که زیر پرچم اصلاح‌طلبی جمع شده‌اند نخواهد انجامید؟ به‌طورقطع چنین خواهد شد. اما جریان اصلاح‌طلبی برای تداوم حیات سیاسی خود به جلب و افزایش اعتماد اکثریت شهروندان نیازمند است که این خود، نیازمند تبیین و تدوین مبانی و اصول است به‌نحوی که نمایانگر یک گفتمان باشد. در غیر این صورت، جریان اصلاح‌طلبی نه به‌عنوان یک گفتمان، که به‌عنوان جبهه سیاسی‌ای شناخته می‌شود که تنها هدفش سرقت گوی قدرت از رقیب اصولگرای خویش است. توجه داشته باشیم که سازوکار جبهه‌ای ممکن است در کوتاه‌مدت و به‌صورت ائتلاف برای شرکت در انتخابات‌ها مؤثر باشد، اما به‌هیچ‌وجه تشکیل دهنده‌ی گفتمانی پایدار و هدفمند نخواهد بود.

گسترده‌سازی مفهوم عدالت از عدالت توزیعی به عدالت اجتماعی همه‌سونگر، آثار خود را در کنش‌های سیاسی نشان خواهد داد. در نتیجه این تحول، مطالبات ملی به مطالبات بخشی یا قشری تبدیل نمی‌شوند و حکومت‌ها نمی‌توانند آن را خصوصی‌سازی کرده و به خواست گروه‌های ذینفع تقلیل دهند. پاسخگویی به این مطالبات نیز از چانه‌زنی‌های پشت پرده برای کسب رضایت این گروه‌ها به تلاش برای اصلاح فرایندهای تصمیم‌گیری کلان تبدیل می‌شود. برای نمونه، خواست زنان برای تغییر ساختار و ماهیت مردانه نظام مدیریتی و تصمیم‌گیری کشور نه با انتصاب تعدادی از زنان به مناصب مهم یا کم‌اهمیت سیاسی، که به بازنگری اصولی و بنیادین این نظام به‌نحوی که از مرزهای "مدارا" با زنان گذشته و به عرصه "لحاظ" کردن زن و زنانگی در شکل‌گیری تصمیم‌ها منجر شود برآورده خواهد شد.

تحول اصلاح‌طلبی از جریان سیاسی خواهان به‌دست‌گیری قدرت به گفتمان سیاسی دارای مواضع و برنامه‌های روشن و تبیین شده، بر تحول در ماهیت جغرافیای فرهنگ سیاسی کشور نیز اثرگذار خواهد بود. اصولگرایان نیز وادار خواهند شد مبانی فکری، مواضع سیاسی و برنامه‌های خود را برای توسعه کشور و بهزیستی جامعه تبیین، شفاف و اعلام کنند. ای بسا اصولگرایان نیز به این نتیجه برسند که ضروری است به‌جای درک عدالت اجتماعی در شکل صرفاً توزیعی آن که احياناً با بهره‌گیری از سیاست‌های مبتنی بر فهم بسیط عدالت به شکل اقتصاد صدقه‌ای و خیریه‌ای پاسخگوی مطالبات عدالت‌خواهانه شود، به درکی از عدالت همه‌جانبه و همه‌سونگر روی بیاورند. این خود می‌تواند گامی بلند در جهت رشد کیفی فرهنگ سیاسی کشور شود و بستر را برای خروج از دوره‌های نافرجام چرخش قدرت بین نخبگان فراهم سازد.

منابع

نوزیک، رابرت (۱۳۹۵)، بی‌دولتی، دولت، آرمان‌شهر، ترجمه محسن رنجبر، تهران: مرکز
والزر، مایکل (۱۳۸۹)، حوزه‌های عدالت: در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری، ترجمه صالح نجفی، تهران: ثالث

Young, Iris Marion, (1990) *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princeton University Press

اصلاح اصلاح طلبی



سعید حجاریان

اشاره

به دلیل نقش برجسته‌ی سعید حجاریان در پیشبرد پروژه‌ای که اصلاح‌طلبی نام گرفت و به طور مشخص با انتخاب محمد خاتمی به ریاست جمهوری در سال ۱۳۷۶ آغاز یافت، نشریه‌ی پویه پرسش‌هایی را با در نظر داشتن بحث دموکراتیزاسیون و عدالت در فرایند اصلاحات در ایران، با ایشان در میان گذاشته است: نسبت میان اصلاح‌طلبی و عدالت، ارتباط میان اصلاح‌طلبی و دیگر جنبش‌های دموکراتیک در ایران معاصر، بحران در نظریه و راهبرد اصلاح‌طلبی.

آزادی، عدالت و فرهنگ سیاسی

پویه در مورد اصلاحاتی که از خرداد ۱۳۷۶، آغاز یافت نقدهای زیادی مطرح شده است. چه طی هشت سالی که جناح اصلاح طلب درون حکومت قوه‌ی مجریه و بخش عمده‌ای از قوه‌ی مقننه را در اختیار داشت و چه از سال ۱۳۹۲ تاکنون که پشتیبان قوه‌ی مجریه است و با بخشی از قوه‌ی مقننه همراه است، برای رشد و تعدیل اقتصادی، گسترش جامعه‌ی مدنی و برخی آزادی‌های سیاسی و اجتماعی فعالیت‌هایی انجام داد که در برخی موارد چشمگیر بود، اما در مورد عدالت اجتماعی در جهت بهبود وضع فرودستان کار زیادی انجام نداد. فقدان نظریه‌ای برای عدالت و طرحی اقتصادی-اجتماعی برای حمایت از فرودستان در رویکردها و راهبردها اصلاح طلبان این نظر را تقویت کرد که حتی گفته شود اصلاح طلبان دغدغه‌ی عدالت نداشتند. از همان ابتدا هم اصلاح طلبی با عنوان نظریه‌ی توسعه‌ی سیاسی در میان روشنفکران و در جامعه‌ی سیاسی شهرت یافت. اگر نظریات رایج در مورد توسعه‌ی سیاسی را که از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ میلادی تکوین و رشد یافت را در نظر بگیریم، وجه عدالت طلبی به معنای متعارف در آن بسیار ضعیف است و اصلاح طلبان باید می‌دانستند که از همان ابتدا مسأله‌ی عدالت مکتوم می‌ماند. صرف نظر از مباحث طبقاتی یا خصلتی و اخلاقی، به نظر می‌آید یکی از وجوه عدم توجه به این مهم، در کنار عدم اطلاع کافی از نظریات و راه کارها، نبود دغدغه برای عدالت اقتصادی و اجتماعی بود. به بیانی دیگر، در میان اصلاح طلبان توجه به آزادی، هر چند با نگاهی محدود، بیش از توجه به عدالت بود.

حجاریان در نگاهی تاریخی-سیاسی می‌توان گفت در تحولات جهان، "آزادی" بر "عدالت" تقدم داشته است. از دیدگاه غیرمارکسیستی سمت و سوی مبارزات مردم بیشتر در جهت آزادی بوده که این خواست ابتدا با هدف رهایی از ستم بروز یافته که برای نمونه می‌توان به تشکیل آگورا، پولیس و پیدایش شهروند آزاد در یونان اشاره کرد. در ادامه سیستم قانون گذاری رومی سر برآورد و بعدها اعتراض به مذهب رسمی و در جهت رهایی تلاش‌هایی صورت گرفت و سپس جنبش‌های رنسانس و روشنگری و آزادی خواهانه ملی و ناسیونالیستی بر علیه استعمارگران متولد شدند و دست‌آخر جنبش‌های مدنی شکل گرفتند؛ جنبش‌هایی در راستای احقاق حق سیاه‌پوستان، زنان، اصناف و... مبارزاتی که همچنان ادامه دارند.

در مقابل این نگاه، مارکسیست‌ها قرار دارند که دموکراسی و اساسا آزادی را مقولاتی روبنایی می‌دانند و معتقدند هدف اصلی جنبش‌های سیاسی-اجتماعی "عدالت" بوده است و نه آزادی و برای این طرز تفکر نمونه‌هایی را مانند جنبش بردگان به رهبری اسپارتاکوس، جنبش‌های ضد فئودالی و همچنین جنبش‌های سوسیالیستی که ماهیتا به دنبال برابری بیشتری بوده‌اند، ذکر می‌کنند.

میان این دو نگاه و رویکرد تاریخی نسبت به مقوله عدالت و آزادی نمی‌توان دقیقا ادعا کرد که کدامیک تمام حقیقت را بیان می‌کند چراکه در بعضی مقاطع عنصر اقتصاد برجسته بوده است و در بعضی مقاطع عنصر سیاست. بنابراین اگر

یکسره تاریخ را به ساختمان دوطبقه‌ای تقسیم کنیم که طبقه زیرین آن اقتصاد و طبقه رویینش سیاست است، در نگاه و تحلیل سیاسی مان خطای بزرگی مرتکب شده‌ایم چنانکه امروزه نیز بسیاری از مارکسیست‌ها معتقدند در بسیاری مواقع روبنا [سیاست] اثری تعیین‌کننده بر زیربنا [اقتصاد] دارد پس باید حسب مورد توضیح داد در کدام مقطع تاریخی و در کدام جغرافیا تقدم با کدام گرایش است.

در ایران همواره بی‌عدالتی‌ها فراوان بوده‌اند؛ بی‌عدالتی در دسترسی به اطلاعات آزاد، اقتصاد، آموزش و... به همین جهت اگر بتوان از عدالت معنای موسعی ارائه داد می‌توان گفت بی‌عدالتی شامل مقوله دموکراسی نیز شده است. درواقع اگر نگاه حداقلی به عدالت را کنار بگذاریم و آن را صرفاً به توزیع عادلانه ثروت ترجمه نکنیم و توزیع عادلانه قدرت را نیز زیرمجموعه‌ی آن در نظر بگیریم، به همین دلیل افرادی چون عبدالکریم سروش می‌گویند باید دموکراسی را زیرمجموعه‌ی عدالت تلقی کنیم. البته اگر چنین تفسیری و زاویه‌نگاهی را هم نپذیریم، می‌توانیم نشان دهیم که در ایران به‌علت استبداد دیرپا که گاه ناشی از سبطه سیستم اقتصادی آب‌پایه یا استبداد شرقی بوده است، همواره از مشروطه به بعد چنانکه ذیلاً اشاره می‌شود، مسئله اصلی، سیاست بوده است و نه اقتصاد؛ به این معنا که قاطبه‌ی کنش‌گران، به‌دنبال بسط آزادی بیشتر بوده‌اند هرچند به اقتضاء شرایط رویکردهای متفاوتی داشته‌اند.

پویه- و بدینسان توسعه‌ی سیاسی کانون نظریه‌ی اصلاح‌طلبی قرار گرفت. در مباحث توسعه‌ی سیاسی نیز چنین مطرح می‌شود که نقطه‌ی عزیمت توسعه لزوماً اقتصاد نیست و می‌شود سیاست و به ویژه، آزادی سیاسی از طریق دموکراسی را مبنا قرار داد. معمولاً رویکرد توسعه‌ی سیاسی بنابر پیشینه‌ی خود با دیدگاه‌هایی لیبرال چون نوسازی سیاسی و فرهنگ سیاسی هم‌خانواده است. درواقع فرهنگ سیاسی جزئی از نظریه‌ی توسعه‌ی سیاسی محسوب می‌شود، البته مشخص نیست در نظریه‌پردازی پیرامون اصلاحات تا چه اندازه در مورد آن فکر شده است.

حجاریان- فرهنگ سیاسی ایران بسیار متغیر است و نمی‌توان آن را در یک چارچوب معین صورت‌بندی کرد. برای نمونه در شرایط جاری که وضعیت اقتصادی در هم ریخته است و هر فرد به دنبال آن است که گلیم خود را از موج به در برد، همبستگی پایین و سرمایه اجتماعی رو به نزول است. در چنین وضعیتی باید گفت فرهنگ سیاسی ما آماده حرکت جمعی نیست جز در لایه‌هایی که هنوز ته‌مانده‌ای از فضیلت‌های مدنی برایشان باقی مانده است. البته ممکن است حرکت‌های کور و آشوب‌گونه در میان اقشاری که به تنگ آمده‌اند، بروز کند که معمولاً این حرکات دستاورد چندانی برای دموکراسی ندارند؛ البته با عادی شدن شرایط و اندکی بهبود در معاش مردم، می‌توان امید داشت جنبش دموکراسی‌خواهی سر برآورد. از این

گذشته باید اذعان داشت که دموکراسی در شوره‌زار نمی‌روید و از پایین محقق می‌شود. چنانکه پیش‌تر آورده‌ام: "وقتی در خانواده‌ای پدرسالاری حاکم باشد، کشور دموکرات نمی‌شود. همه تبدیل به شاه‌های کوچک می‌شوند. یعنی تا وقتی خودمان تمرین دموکراسی نکنیم و تا زمانی که در خانواده، میان همسایگان، بین خریدار و فروشنده، بین کارگر و کارفرما، دموکراسی حاکم نباشد، در سطح بالا هم دولت دموکرات شکل نمی‌گیرد." (حجاریان ۱۳۸۳).

توسعه‌ی سیاسی و دموکراتیزاسیون

پویه- پروژه‌ی توسعه‌ی سیاسی با پرچم اصلاح‌طلبی، از آن‌جا که آزادی را مینا قرار داده بود، لزوماً و به سرعت با بحث دموکراتیزاسیون و گذار به دموکراسی گره خورد. اگر بخواهیم از این‌جا وارد بحث جنبش دموکراسی‌خواهی و مبحث گذار شویم باید برای عامل انسانی نقشی تعیین‌کننده قایل شویم. در مقابل، آنان که به ساختارها توجه دارند، شامل آنان که رویکردهای مدرنیزاسیون و جامعه‌شناسی تاریخی را مدنظر دارند، مباحث قابل‌تاملی را طرح می‌کنند.



همواره از

مشروطه به بعد
چنانکه ذیلاً اشاره

می‌شود، مسئله اصلی،

سیاست بوده است و نه

اقتصاد؛ به این معنا که

قاصبه‌ی کنش‌گران،

به دنبال بسط آزادی

بیشتر بوده‌اند هر چند

به اقتضای شرایط

راه‌های رویکردهای

متفاوتی داشته‌اند.

حجاریان- نگاه واقع‌بینانه به سیاست به ما می‌گوید دموکراسی در خلاء و بدون حضور کنش‌گر محقق نمی‌شود. لذا اگر نقش عامل را نادیده بگیریم و صرفاً منتظر ساختارها باشیم که دموکراسی را محقق کنند، به خصوص ساختارهای اجتماعی و اقتصادی که بسیار بطیئ‌التغییر هستند، باید سال‌ها منتظر ماند. حتی ممکن است ساختارها تغییر کنند اما برآیندشان دموکراسی نباشد. یعنی ممکن است وضعیت رفاهی کشوری تا حدی بهبود یابد و توده مردم رضایت نسبی پیدا کنند و دولت در قامت پدری مهربان در آید و برای آن‌ها شغل و مسکن و بهداشت و اوقات فراغت فراهم کند، تا حدی که از آزادی سیاسی چشم‌پوشند و به تعبیر اریک فروم "گریز از آزادی" به آن‌ها تلقین شود. اساساً بعضی جهان‌بینی‌ها آزادی را مقوله‌ای مضر می‌دانند، چرا که معتقدند زمانی که خود مردم برای آینده‌شان تصمیم بگیرند، هرج و مرج به‌وجود می‌آید و بر پایه همین فرض معتقدند زمانی که دولت، به‌عنوان دلسوز مردم، برای آن‌ها تصمیم بگیرد، نیازی به دموکراسی نیست. برای مثال، پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، با به‌وجود آمدن مناسبات جدید حقوق بسیاری از مردم قطع و حتی بهداشت عمومی خصوصی شد و اینجا بود که مردم تمنای دوران کمونیست‌ها را کردند و آزادی را به کناری نهادند و سردرگم می‌پرسیدند ما در این آشفته‌بازار چگونه باید دوام بیاوریم. اما وضعیت مردم ایران این‌گونه نیست. اولاً با تغییراتی که در سیستم ارتباطات به‌وجود آمده است، مردم می‌توانند وضع خود را با سایر کشورها مقایسه کنند. ثانیاً با گسترش شهرنشینی و آموزش عالی که راه را برای رفت‌وآمد به خارج باز کرده است دیگر نمی‌توان به

مردم چشم‌وگوش بسته هر چیزی را فروخت. لذا در این میان عامل انسانی نقش پررنگی ایفا می‌کند. به خصوص که عوامل مخرب آزادی که به صورت ناشیانه عمل کرده و مایه هجو و طنز قرار می‌گیرند و به بسط آگاهی‌ها کمک بسزایی کرده و می‌کنند."

پویه- بله دموکراسی و دموکراتیزاسیون در خلاء محقق نمی‌شود. باید به عوامل کلی و همگانی برای شکل‌گیری یک جنبش دموکراسی خواهی نیز توجه کرد.

حجاریان- در مورد چپستی عوامل شکل‌گیری جنبش دموکراسی خواهی و چگونگی پدید آمدن آن، در یک تقسیم بندی می‌توان این عوامل را به دو بخش زیرین و روین تقسیم کرد. بخش نخست تحولات از پایین رخ می‌دهند که برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- تاثیرپذیری: در فرآیند گذار به دموکراسی، کشورهای عقب‌مانده‌ای که تمناى دموکراسی دارند، با اتکا به مطالبات طبقه متوسط جدید از مدل‌های مشابه تأثیر می‌پذیرند. همانند آنچه در بهار عربی رخ داد یا پیش‌تر کشورهای اروپای شرقی مانند یوگسلاوی، لهستان و گرجستان را فرا گرفت.

- انتخابات: انتخابات علی‌رغم آنکه عنصری تحکیمی/تثبیتی به شمار می‌رود اما می‌تواند در برخی کشورها خلاف ماهیت خود عمل کند و با تغییر بنیادین همراه شود. برگزاری یک انتخابات نامقبول و ناموجه می‌تواند زمینه‌ساز اعتراض‌هایی شود که ممکن است در نهایت به دموکراسی ختم شوند.

- رفرم دینی همه‌گیر: تحولات و اصلاحات در نهاد دین نیز می‌تواند به دموکراسی منجر شود. این سنخ تحولات شاید در ابتدای امر، مانند کالونیسیم رژیم توتالیتر به بار آورد اما عاقبت به دموکراسی منجر می‌شود. همانگونه که کالونیسیم در جنبش‌های پیوریتن‌ها ممد دموکراسی شد.

- رشد بورژوازی: در غرب با رشد سرمایه‌داری و عقب رفتن فئودالیسم نوعی نظام لیبرال دموکراسی پدید آمد که در ابتدا خصلتی انقلابی داشت اما بعدها به علت حرص و طمع سرمایه‌داری به سد راه آزادی بدل شد و جنبش‌های مختلفی در برابر آن قد علم کردند که هر کدام تلاش کردند در بخش‌هایی از جامعه سهم خود را محقق کنند.

و بخشی دیگر در بالا بروز پیدا می‌کنند:

- دوگانگی در قدرت: دوگانگی قدرت منبث از منابع قدرت و مشروعیت دوگانه است و به دو صورت کارکردی (functional) و ناکارکردی (-dys functional) متبلور می‌شود. در شرایط کارکردی تقسیم کار سیاسی بدون تداخل در مرزهای نهادها، حاکم است که چنین وضعیتی دوام حکومت را در

پی دارد. اما در وضعیت دوم، ناکارکرد، دوگانگی همراه با اختلال است یعنی نهاد انتصابی مانع از فعالیت نهاد انتخابی می‌شود و زیست در شرایط دوم است که موجب شکل‌گیری جنبش دموکراسی خواهی می‌شود.

- مرگ یک چهره: در برخی کشورها مرگ یک چهره، انسداد سیاسی را در هم می‌شکند و آغازگر دموکراسی می‌شود. مانند اسپانیای پس از ژنرال فرانکو که فرزندش مناسبات پیشین را رها کرد و پذیرفت فقط سلطنت کند.
- فشار خارجی: آخرین مرحله برای باز کردن فضای سیاسی منتج به استقرار دموکراسی، فشار خارجی است که «دموکراسی برون‌زا» را در پی دارد. مانند آنچه در دومینیکن، نیکاراگوئه و برمه رخ داد.

اصلاح‌طلبی به مثابه مشروطه‌خواهی

پویه- در مورد عوامل شکل‌گیری یک جنبش دموکراسی خواه به نظر می‌آید که اصلاح‌طلبی، گرچه به رفرم دینی و نیز انتخابات توجه داشت، اما به طور مشخص دوگانگی در قدرت را مبنا قرار داد، اما مشخص نشد که مطابق تعاریف نظری آیا این دوگانگی در قدرت یا حاکمیت دوگانه و یا مشروعیت دوگانه نمایاگر یک شبه‌دموکراسی، یک دموکراسی قلابی، یک نیمه‌دموکراسی است یا یک اقتدارگرایی نرم، نیمه‌اقتدارگرایی یا اقتدارگرایی انتخاباتی است. اما نام این دوگانگی هرچه هست به نظر می‌آید ریشه در مسایل حل نشده در مشروطه دارد.

در شرایط جاری

که وضعیت اقتصادی در هم ریخته است و هر فرد به دنبال آن است که گلیم خود را از موج به در برد، همبستگی پایین و سرمایه اجتماعی رو به نزول است. در چنین وضعیتی باید گفت فرهنگ سیاسی ما آماده حرکت جمعی نیست جز در لایه‌هایی که هنوز ته‌مانده‌ای از

حجاریان- نهضت مشروطه‌خواهی اولین فعالیتی بود که تلاش کرد قانون را حاکم کند و قدرت مطلقه را مقید و مشروط سازد و برای فعالیت بازیگران جدید سپهر همگانی (sphere public) به وجود بیاورد.

فضیلت‌های مدنی

برایشان باقی مانده است.

نهضت ملی به رهبری مصدق نیز اهمیت زیادی در جنبش دموکراسی خواهی مردم ایران دارد. نهضت ملی علیرغم آنکه ذیل شعار ملی شدن صنعت نفت - که از آن رویکرد اقتصادی مستفاد می‌شود- فعالیت داشت اما در بنیان جنبشی دموکراتیک بود که می‌خواست با شعار "شاه باید سلطنت کند نه حکومت" به شرایط

مشروطه بازگردد. البته افرادی مانند دکتر فاطمی از این شعارها فراتر رفته و مقوله جمهوریت را پیش کشیدند که در ظرف زمانی خود، شعاری رادیکال ولی سیاسی به‌شمار می‌رفت. این شعار در آن زمان نه تنها به جنبش دموکراسی خواهی کمکی نمی‌کرد بلکه به نحوی به ضرر آن تمام می‌شد. چرا که از دموکراسی خواهی عبور می‌کرد. خود مصدق و دوستانش، از جمله صالح، صدیقی، یا بختیار هم چنین عقیده‌ای نداشتند. مهندس بازرگان نیز تا پیش از انقلاب می‌گفت

شاه باید سلطنت کند و نه حکومت. بنابراین، می‌شود گفت که فاطمی برای دموکراسی خواهان جمهوری خواه میراثی به جای نگذاشته چون در آن زمان خود از جنبش دموکراسی خواهی عبور کرده بود. با این توجه، شعار جمهوری خواهی فاطمی با بحثی که جمهوری خواهی در برابر مشروطه خواهی پس از بعد از دوم خرداد در گرفت، ارتباطی پیدا نمی‌کند.

به انقلاب اسلامی ایران نیز از منظر دموکراسی خواهی می‌توان نگاه کرد. محمدرضا پهلوی بر پایه درآمد نفتی به‌مرور دیکتاتوری پیشه کرد و راه را بر هر گونه اصلاح بست؛ تقویم را تغییر داد، رژیم را تک حزبی کرد و به معنای دقیق کلمه فضای سیاسی ایران را چون بختکی پُر کرد. در چنان شرایطی انقلاب به‌عنوان تنها راه مشارکت عمومی و شکستن فضای اختناق باقی ماند و به همین جهت بود که آزادی به یکی از شعارهای اصلی تحول طلبی مردم بدل شد. گاهی این موضوع طرح می‌شود که در آن زمان که شاه ایران اذعان کرد که به پیام انقلاب مردم ایران را شنیده است، اگر نیروهای سیاسی به گونه‌ای دیگر عمل می‌کردند، آیا این کشور در مسیر دموکراسی قرار می‌گرفت؟ بگذریم از این که شاه خودش دل‌چرکین بود از این که این صحبت را کرد، اما مسئله این است که خیلی دیر شده بود. باید توجه داشته باشیم که تا پیش از آن از یک‌سو، شاه همه‌ی مسیرها را برای نقد و اعتراض مسالمت‌آمیز بسته بود و از سوی دیگر، رهبری آیت‌الله خمینی بسیار نیرومند نمایان شد و بخشی از گسترش و قدرت آن منوط به موضع‌آشتی‌ناپذیرش نسبت به حضور شاه در حکومت بود. در مورد بختیار هم باید گفت که بختیار در شرایطی نبود که اصلاً بتواند بماند و طبیعتاً نمی‌توانست اوضاع را جمع‌وجور کند.

بحث اخلاق و

چشم‌انداز و تحلیل

بین‌المللی مهم است.

نظریه‌ای برای

درآمیختن اخلاق و

سیاست می‌تواند به

اصلاح‌طلبان هویتی

بخشد که به نام

اصلاحات هر فرد یا

گروهی تن به هر

عملی ندهد.

صحنه‌ی دیگری از دموکراسی خواهی جنبش دوم خرداد است. چنانکه پیش‌تر در مقالات خود توضیح داده‌ام، این جنبش واکنشی بود به تمامت‌خواهی جناح راست که خود را مالک‌الرقاب مردم می‌دانست و همه نیروی خود را بسیج کرده بود برای آنکه از کاندیدای خاص حمایت کند. مجموعه این فعالیت‌ها بود که انرژی مردم را در راستای استیفای حق آزادی متراکم کرد و آن‌ها را به صحنه سیاست کشاند. به‌طور مشخص دوم خرداد رو به سوی دموکراسی داشت و اگر هم از توسعه‌ی سیاسی و یا مردم‌سالاری صحبت می‌شد دموکراسی در نظر بود. پروژه‌ی دموکراسی دوم خرداد شکست نخورده، بلکه باید در آن تجدید نظر شود.

اصلاح اصلاحات

پویه- به نظر می‌رسد اصلاح‌طلبان نه تنها با سکوت و بدون اظهار کلامی از نظریه‌ی ولایت فقیه و حکومت دینی فاصله گرفتند، بلکه در تعریف نسبت خود با اصلاح‌طلبی هم دچار مشکل شدند. نیز به نظر می‌آید با تعریفی که در سال ۱۳۷۶ از خود داشتند فاصله گرفتند و قدری بی‌گذشته شدند و این حاکی از نوعی از بحران هویت است. بن‌بستی در نظریه و راهبرد اصلاح‌طلبی حس می‌شود. به پایان یا مرگ این پروژه نزدیک می‌شویم؟

حجاریان- در این زمینه سه بحث اخلاق، چشم‌انداز و تحلیل بین‌المللی مهم است. نظریه‌ای برای درآمیختن اخلاق، به مثابه تعهد و مرام تشکیلاتی، و سیاست می‌تواند به اصلاح‌طلبان هویتی بخشد که به نام اصلاحات هر فرد یا گروهی تن به هر عملی ندهد. اصلاحات اگر چه کارنامه اقتصادی مثبتی از خود به جای گذاشت اما نتوانست فرودستان را راضی کند و در برقراری عدالت توزیعی موفق نبود. درحالی‌که نیروهای سیاسی مخالف اصلاحات در درون نظام و برنامه‌های امریکا در مورد ایران و میلیتاریزه شدن منطقه‌ی خاورمیانه جریان دارد، اصلاحات باید در کنار نظریه‌ی اخلاق، از نظر تحلیلی نیز در مورد هریک از این مخاطرات چشم‌انداز و برنامه داشته باشند. سخن آخر این که باید اصلاحات را احیا کرد و در آن تجدید نظر کرد. اصلاحات باید مستمر باشد و دائم در خود اصلاحات باید دست به اصلاحات زد. برای بهبود اوضاع گزینه‌ی دیگری در پیش نیست.

منبع

حجاریان، سعید. «دموکراسی از کجا می‌آید؟» ماهنامه آیین، شماره اول، تیر ۱۳۸۳

همراهان آزادی در چنبر اقتدار

مسأله‌ی مشروعیت و دموکراسی در آرای سعید حجاریان



فاطمه صادقی

اشاره:

از دوم خرداد ۱۳۷۶ که مسیر دموکراسی‌خواهی با جلوداری اصلاح‌طلبان در درون حکومت آغاز شد، تا چه اندازه جامعه‌ی سیاسی مستقل از اصلاح‌طلبان و اصول‌گرایان فعال و گسترده شد و چه میزان از عدالت اجتماعی در مورد گروه‌های طرد شده برقرار شد؟ دموکراسی در ایران در دو چشم‌انداز جمهوری‌ت و مشروعیت نمایان شده است و اصلاح‌طلبان میانی فکری اصلاح‌طلبی را بر مشروعیت استوار کردند. آیا مشروطه‌خواهی به دموکراسی مجال عرض‌اندام را داده است؟

مقدمه

سعید حجاریان، یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی فارسی‌زبان به شمار می‌آید که طی چند دهه فعالیت بی‌وقفه که حتی ترور و زندان نیز در آن وقفه‌ای نینداخته، همواره به امر سیاسی و تحولات سیاسی با نظر به شرایط واقعی در ایران اندیشه کرده و عقایدش را با عموم در میان گذاشته است. این ویژگی او را از بسیاری دیگر از روشنفکران متمایز می‌کند که با وجود فعالیت در حوزه‌های فکری، پا بر زمین ایران ندارند. همچنین حجاریان دارای تفکری ایجابی است. به تعبیر دیگر، او واجد اندیشه‌ای با قابلیت راهبردی بوده و به نفی و نقد صرف بسنده نکرده است. یکی از راه‌های قدردانی از او تجلیل از کارنامه‌ی فکری و عملی و برشمردن نقاط قوت اوست. طریق دیگر، بررسی انتقادی کارنامه‌ی فکری اوست. این مقاله، دومی را برگزیده است؛ البته صرفاً با تمرکز بر آراء او در باب مشروعیت و دموکراسی در سال‌های اخیر.

نقد و بررسی آراء حجاریان در این موارد، با هدف نقد رویکرد آن بخش از اصلاح‌طلبی هم صورت می‌گیرد که حجاریان مهم‌ترین نماینده‌ی آن بوده و با آن هم‌سوئی بیشتری داشته است. یادآور می‌شوم که اصلاح‌طلبی یک جریان یکدست و باثبات سیاسی و فکری نبوده است و نظریه‌پردازان و کنشگران آن نیز هم‌پای تحولات، تغییرات زیادی به خود دیده‌اند. این عنوان لفظ در بسیاری موارد دربرگیرنده‌ی طیف متنوع و گسترده‌ای از ناقدان دینی، فکری، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بوده است. اما در این مقاله، اصلاح‌طلبی عمدتاً به معنای جریان سیاسی‌ای به کار می‌رود که پس از دوم خرداد تاروی کار آمدن دولت نهم در ۱۳۸۴ در عرصه‌ی سیاست رسمی فعال بود.

برای روشن شدن جایگاه حجاریان در اصلاح‌طلبی نخست باید میان اصلاح‌طلبی حکومتی و غیرحکومتی تفکیک قائل شد. تفاوت برجسته‌ی این دو این است که اصلاح‌طلبی حکومتی و شاخه‌ای از آن که اصلاح‌طلبی اعتدالی است، به‌ویژه از سال ۱۳۹۲ به بعد با ادغام در سازوکار سیاست رسمی بر طریق مصلحت‌گرایی و چانه‌زنی برای دستیابی به قدرت سیاسی روی آورده و لذا از بنیان‌های نظری اصلاح‌طلبی تقریباً به‌طور کامل بی‌بهره و منفک شده است. درمقابل، اصلاح‌طلبی غیرحکومتی در پی «اخراج از حاکمیت» به حاشیه‌ی قدرت سیاسی رانده شد و بعضاً رابطه‌ی پرتنش را با جریان نخست تجربه می‌کند. حجاریان را می‌توان نظریه‌پرداز اصلی جریان اخیر دانست.

اصلاح‌طلبی غیرحکومتی با رانده شدن به حاشیه‌ی سیاست در اواسط دهه‌ی ۸۰ شمسی متولد شد. این وضعیت این جریان را به‌مرور تجارب گذشته و بعضاً تجدیدنظر در مبانی فکری پیشین آن سوق داده است. آراء حجاریان نیز هم‌پای این تحولات سیاسی، تغییرات چشمگیری به خود دیده است. از این‌رو، مقاله درصدد است این تغییر و اهمیت آن را نشان دهد، هرچند دربرگیرنده‌ی کلیت آراء و افکار او نیست. استدلال این مقاله این است که اندیشه‌ی حجاریان با گذر از دهه‌ی ۷۰ به دهه‌ی ۸۰ شمسی و به‌طور تقریبی در فاصله‌ی زمانی میان پیش از دوم خرداد ۷۶ و اواخر دوره‌ی اصلاحات، شاهد تحولی عمیق بوده است که می‌توان آن را گذار از جمهوری‌خواهی به مشروطه‌خواهی تعبیر کرد. در این مقاله ضمن توضیح مختصر هر یک از این مواضع تلاش می‌کنم به این پرسش‌ها پاسخ بدهم: ضعف‌ها

و قوت‌های هر یک از دو موضع یادشده کدام است؟ آن‌ها واجد چه پیامدهایی هستند؟ و کدام‌یک از آن‌ها با نظر به شرایط تاریخی و سیاسی امروز از توجیه و قوت بیشتری برخوردار است؟ نهایتاً این‌که: آیا تحول یادشده با دموکراتیک‌تر شدن رویکرد حجاریان و بالطبع بخشی از اصلاح‌طلبی که با آراء او همراه است، به سیاست همراه بوده است یا خیر؟

استدلال این مقاله این است که باینکه گذار حجاریان از جمهوری‌خواهی به مشروطه‌خواهی بر تجارب سیاسی مبتنی بوده و حاصل تعمق او در وضعیت سیاسی معاصر بوده است، اما به هزینه‌ی تصلب نگاه او به سازوکارهای واقعی پدید آمده است. ماحصل این تحول، نه تعمیق مشی دموکراتیک، بلکه نوعی قراردادگرایی اقتدارآمیز است که در آن «دموکراسی» به معنای عقد میثاق میان یک بخش از حاکمیت با متحدان بالقوه است. نهایتاً اینکه به نظر می‌رسد این رویکرد، بیش از آنکه به بومی‌گرایی و محافظه‌کاری اصیل متمایل باشد، از یأس و سرخوردگی نشأت می‌گیرد و ماحصل تجربه‌ی شخصی از وقایع سیاسی یکی دو دهه‌ی اخیر است. البته این ویژگی، یعنی موردی بودن اندیشه و چسبندگی آن به شرایط سیاسی، منحصر به حجاریان نیست، اما به نظر می‌رسد رد عمیقی بر اندیشه‌ی او گذاشته است.

ذکر این نکته لازم است که آراء حجاریان عمدتاً در قالب مقالاتی که او در طی سالیان متوالی مکتوب کرده، بیان شده‌اند و نه به صورت کتاب. لذا هم‌چنان‌که خواهیم دید، برخی از آراء و مفروضات او از یک مقاله به مقاله‌ی دیگر تا حدی دستخوش تغییر شده است. باین حال، چاره‌ای نیست که با اتکا بر همین صورت‌بندی، مبانی نظری اندیشه‌ی او را استخراج کنیم.

از جمهوریت تا مشروطیت

یکی از مهم‌ترین مسائل در اندیشه‌ی سیاسی معضل مشروعیت یا نحوه‌ی مقتدر شدن یک حکومت است. مشروعیت، توجیه بقای یک حکومت است و درواقع اقتدار آن را تضمین می‌کند. البته بسیاری از حکومت‌ها می‌توانند بدون مشروعیت هم دوام بیاورند، اما ثباتی نخواهند داشت. مسأله‌ی مشروعیت دغدغه‌ی کانونی اندیشه‌ی سیاسی به‌ویژه از نوع مدرن آن است.

وجه ممیزه‌ی اندیشه‌ی حجاریان با بسیاری دیگر این است که دغدغه‌ی مشروعیت، در کلیه‌ی آثار او حاضر است و درواقع هم‌چون نخ تسبیحی آراء او را در همه‌ی مراحل آن به هم متصل می‌کند. درواقع آن‌چه حجاریان متقدم را از متأخر جدا می‌کند، جابجایی در دیدگاه او نسبت به مشروعیت است. حجاریان، مسأله‌ی مشروعیت را مهم‌ترین معضل سیاسی ایران مدرن می‌داند و معتقد است تا این معضل حل نشود، ثبات سیاسی حاصل نخواهد شد. بنابراین برخلاف جریان غالب بر سیاست و اندیشه‌ی سیاسی، به نظر او از عصر مشروطه تاکنون مسأله‌ی مشروعیت نظام سیاسی نه‌تنها مرتفع نشده، بلکه حل‌ناشده و موقوف باقی مانده است. اگر پیش‌تر حکومت‌ها بر اساس نوعی حق الهی، صاحب مشروعیت می‌شدند و

تصور بر این بود که قانون الهی یا شریعت (که با کلمه‌ی مشروعیت هم‌ریشه است)، ضرورت وجود حکومت و دوام آن را تضمین می‌کند، در عصر مدرن، مشروعیت به سمت مقبولیت متمایل شده است. به تعبیر دیگر، دلیل وجودی و شرط دوام حکومت، به پذیرش عام آن از سوی اتباع و لازم‌الاتباع بودن تصمیم آن‌ها بستگی دارد. هرچند هم‌چنان که خواهیم دید، میزان و شدت و حدت این نسبت، متغیر است و حجاریان جمهوری خواه متقدم را از حجاریان مشروطه‌خواه متأخر متمایز می‌کند. اما آن‌چه میان این مراحل مشترک است این است که به نظر او در عصر مدرن معضل مشروعیت به معضل نحوه‌ی پذیرش و مقبولیت یک حکومت از سوی مردم تبدیل می‌شود.

به نظر حجاریان، ایران مدرن در یکی دو قرن اخیر، سه نوع مشروعیت را تجربه کرده است: مشروطیت، مشروعیت کاریزماتیک و جمهوریت. در این میان، مشروطیت و جمهوریت از اهمیت ویژه‌ای برای او برخوردارند. این سه نوع مشروعیت / اقتدار فقط تاحدی با مشروعیت‌های سه‌گانه‌ی وبری متناظرند و در واقع به‌استثنای مشروعیت کاریزماتیک، میان چهارتای دیگر، تناظر یک‌به‌یک دائمی برقرار نیست. برای مثال، از آثار حجاریان نمی‌توان نتیجه گرفت که او مشروطیت را معادل مشروعیت / اقتدار سنتی و بر و جمهوریت را معادل مشروعیت / اقتدار قانونی / عقلانی او می‌داند. لذا پاسخ این پرسش که در آراء متأخر حجاریان، جمهوریت بر کدام یک از مشروعیت‌های سه‌گانه‌ی وبری مبتنی است، آسان‌یاب نیست. قرائن نشان می‌دهد که به نظر حجاریان، مشروطیت، تلفیقی از اقتدارهای سنتی و مدرن است، درحالی‌که جمهوریت عمدتاً به سمت مشروعیت تماماً عقلانی میل می‌کند.

اما برخلاف مشروعیت کاریزماتیک که موقتی است، جمهوریت و مشروطیت موجد مشروعیت‌ها و اقتدارهایی هستند که امکان تأسیس نظام‌های مقبول، بادوام و پایدار حکومتی با اتکا بر آن‌ها ممکن است. لذا غلبه بر بحران مشروعیت، ما را به اندیشه به دو نوع اقتدار و مشروعیت می‌کشاند.

حجاریان در یکی از مقالات خود که در سال ۱۳۷۴ در هفته‌نامه‌ی عصر ما به چاپ رسید، در تمایز میان این دو می‌نویسد: "گفتمان غالب بر ذهن روشنفکران ایران حتی تا

اصلاح‌طلبی حکومتی و

شاخه‌ای از آن که اصلاح‌طلبی

اعتدالی است، به‌ویژه از سال

۱۳۹۲ به بعد با ادغام در

سازوکار سیاست رسمی بر طریق

مصلحت‌گرایی و چانه‌زنی برای

دستیابی به قدرت سیاسی روی

آورده و لذا از بنیان‌های نظری

اصلاح‌طلبی تقریباً به‌طور کامل

بی‌بهره و منفک شده است.

اگر در مرحله‌ی اول

(دهه‌ی ۷۰ شمسی) حجاریان

تلاش داشت مشروعیت را بر

جمهوریت استوار کند، به نظر

می‌رسد از اوایل دهه‌ی ۸۰

شمسی به بعد تحولی در

اندیشه‌ی او پدیدار شد که در اثر

آن، او به جای جمهوری خواهی

به مشروطه خواهی متمایل شد.

آستانه‌ی انقلاب اسلامی، گفتمان مشروطیت است، یعنی راهی که در منزل اول آن، شاه قدرت خود را با دیگران تقسیم می‌کند و در منزل آخر آن "سلطنت می‌کند نه حکومت". این راهی رفرمیستی و نخبه‌گرایانه برای حل مشکل [مشروعیت] است که تنها لایه‌ی نازکی از نخبگان را در قدرت سهیم کرده و سپس طی منازعات طولانی و با شکل‌گیری و تجمیع منافع گروه‌های هم‌سو دیگر، آنان نیز نمایندگان خود را روانه‌ی میدان سیاست می‌کنند و به این طریق، ساختار قدرت به تدریج دموکراتیزه شده و فضای سیاسی کم‌کم باز می‌شود. اما این پروژه شکست خورد و پس از یک دوره‌ی وحشت و سرکوب موسوم به "استبداد صغیر" و با تحکیم مناسبات سلطه‌آمیز بیگانگان، شاهد قدرت مطلقه‌ی به‌مراتب سهمگین‌تر از قدرت شاهان قاجار هستیم... با شکست پروژه‌ی مشروطیت که می‌خواست بحران مشروعیت را از طریق مقید کردن قدرتی حل کند که منشأ الهی برای خود قائل بود، جامعه در تب‌وتاب حل این معضل افتاد و انقلاب اسلامی را باید مهم‌ترین پدیده در تمام تاریخ سیاسی ایران دانست که بنای گسستی جهان‌شناسانه از اشکال مشروعیت سنتی داشت... بدین لحاظ عصر مابعد انقلاب اسلامی را باید عصر جمهوریت نامید. عصری که علائم بلوغ و رشد توده‌ها را برای به‌کف‌گیری سرنوشت خود رقم زده و جمهور مسلمین را حامل مشیت الهی دانسته است. به‌هر تقدیر، تأسیس نظام "جمهوری اسلامی" که مهم‌ترین دستاورد "انقلاب اسلامی" محسوب می‌شود، نقطه‌ی عطفی در تاریخ کشور ماست نه فقط به جهت عظمت انقلاب و رهبری و تجلی اراده‌ی عمومی... بلکه به خاطر تحول در ساختار اقتدار سیاسی و بنای مشروعیتی که با ملزومات رشد و بلوغ توده‌ها تناسب دارد" (حجاریان، ۱۳۷۴: ۴۸-۵۰).

هم‌چنان که این جملات نشان می‌دهند، حجاریان در دهه‌ی ۷۰، با گرایش به جمهوری، مشروطیت را پروژه‌ای شکست‌خورده تلقی می‌کرد که نتوانست بر بحران مشروعیت غلبه کند. او در همین مقاله تأکید می‌کند که "پدیده‌ی انقلاب اسلامی نشان داد که گره بحران مشروعیت در ایران با مقید و مشروط نمودن قدرت مطلقه باز نمی‌شود، بلکه مقدم بر آن، باید اساس مشروعیت ناشی از حق حاکمیت ملی که به تأسیس رابطه‌ی ملت-دولت منتهی می‌شود، به وجود آید" (همان: ۵۰).

افزون بر این، او در جملات زیر که در سال ۷۷ نوشته شده‌اند، امکان بازتولید سلطنت را منتفی می‌داند: "در وجه حقوقی، تقویت نهادهای مستقل و خودجوش جامعه‌ی مدنی، اتکای تصمیمات کلان بر آرای عمومی، ادواری بودن انتخابات، نظام حزبی و پارلمانی، مطبوعات مستقل، پذیرش رأی و صوابدید مردم به‌عنوان شرط کافی مشروعیت‌بخشی نظام، پذیرش اصولی نظیر حق حاکمیت ملی و حق تعیین سرنوشت و... اموری است که مانع هر نوع دگردیسی می‌شود. در وجه اجتماعی، انقلاب اسلامی ایران که گسستی قطعی را با نظام سلطنت اعلام کرد، نیروهایی را به صحنه آورد و انرژی‌هایی را آزاد کرد که هر نوع بازگشت را به سیستم پادشاهی غیرممکن کرده است" (حجاریان، ۱۳۷۹: ۵۸۶).

اما به نظر می‌رسد در فاصله‌ی ۱۳۷۷ تا ۱۳۸۲ تحولی در اندیشه‌ی حجاریان به وقوع پیوست که او را از جمهوری خواهی پیشین به مشروطه‌خواهی، یعنی همان موضعی متمایل

کرد که او پیش‌تر آن را به لحاظ تاریخی و سیاسی مردود و فاقد توان برای غلبه بر بحران مشروعیت دانسته بود. البته خود او به این چرخش به این صورت اشاره‌ای ندارد و شاید اصلاً آن را چرخش تلقی نکند. یادآور می‌شوم که این سال‌ها مصادف بود با تحقق عملی اندیشه‌های اصلاح‌طلبی و تجارب تلخ و شیرین آن. سعید حجاریان یکی از کسانی بود که در تحقق عملی آن ایده‌ها و صورت‌بندی نظری آن‌ها نقش چشم‌گیری ایفا کرد و از این‌رو رقیبان درصدد حذف فیزیکی او برآمدند. ترور حجاریان در مقابل ساختمان شورای شهر تهران در اسفند ۱۳۷۸، آغاز دور جدیدی از منازعه‌ی جناحی در سیاست ایران بود که به مدت یک دهه تداوم داشت. به نظر می‌رسد تغییر موضع حجاریان از جمهوری‌خواهی به مشروطه‌خواهی با این تجارب مرتبط بوده است. به هر رو در گرایش جدید از آن اقبال و خوش‌بینی قبلی و اعتقاد به عاملیت جامعه برای تحول سیاسی کمتر اثری می‌توان سراغ کرد.

یکی از نخستین نشانه‌های این تحول را می‌توان در نوشته‌ای با عنوان "مشروطه‌طلبی" در سال ۱۳۸۲ جست که در آن حجاریان، این چرخش را اعلام می‌کند: "من در شرایط کنونی به استراتژی مشروطه‌طلبی اعتقاد دارم، اگرچه آرمان من جمهوری است" (حجاریان، ۱۳۸۲: ۹۷). از این تاریخ به بعد، او مکرر بر مشروطه‌خواهی تأکید می‌کند؛ به نحوی که جمهوری‌خواهی در آثار او کمتر مورد تأکید قرار می‌گیرد و در مواردی حتی مذمت هم می‌شود. از این مقطع به بعد او معتقد است، مشروطه‌خواهی پروژه‌ای "معوقه" است که از یک‌سو با تلاش شاه برای کسب هرچه تمام‌تر حکومت فراتر از سلطنت به جای سلطنت و نه حکومت که ایده‌آل مشروطه‌خواهان بوده است، و از سوی دیگر با شعار "شاه باید برود" معوق ماند. از این منظر، به نظر او انقلاب اسلامی در واقع، گسستی در آن پروژه است. او که پیش‌تر، آن واقعه را در راستای توسعه‌ی عقلانیت سیاسی و ایجاد مشروعیت قانونی / عقلانی توصیف کرده بود، اکنون انقلاب ۵۷ و جمهوریت برآمده از آن را باری بر گرده‌ی جامعه می‌داند که کار را برای پیمودن مسیر عقلانیت سیاسی، سخت‌تر کرده است: "با پیروزی انقلاب، پارادایم سیاسی جامعه به کلی عوض شد، نسلی شکل گرفت که متعهد به پدران‌شان نبود و در سودای ساختن عالمی دیگر "جمهوری" را به ساختار سیاسی ایران وارد کرد. امام خمینی با افزودن پسوند "اسلامی"، بدنامی تاریخی جمهوری را در میان طبقه‌ی روحانیت تلطیف کرد. به این ترتیب، وظایف و تکالیف جمهوری نیز بر گرده‌ی جامعه‌ی ایرانی قرار گرفت تا در کنار تکالیف هنوز معوقه‌ی مشروطه وضعیتی غامض رقم خورد" (حجاریان، ۱۳۸۸: ۷۹). اما "به‌زعم من، ما کماکان در عصر مشروطیت به سر می‌بریم، به این اعتبار که موانع تحول جامعه‌ی ایرانی که جنبش مشروطه در پی حذف و هدم آن بود، به قوت خود پابرجاست، و در این‌طور صدساله چه بسا پیچیده‌تر و دشوارتر نیز شده است (همان: ۷۵).

تمایز میان جمهوری‌خواهی اولیه و مشروطه‌خواهی بعدی او را می‌توان در دو اثر او نیز دنبال کرد. کتاب اول با عنوان جمهوریت: افسون‌زدایی از قدرت در اوایل دهه‌ی ۸۰ منتشر شد و اثر دوم با عنوان شاه در شطرنج رندان عمدتاً مشتمل بر مقالاتی است با تأکید بر مشروطه‌خواهی که زیر چاپ‌اند. حتی عنوان این اثر نیز، گویای اندیشه به سنت جافتاده‌ی شاهنشاهی است. علاوه بر مقاله‌ی یادشده در بالا، اندیشه‌ی مشروطه‌خواهی در سایر مقالات

این مجموعه نیز خودنمایی می‌کند. از آن جمله است مقاله‌ی "مشروطیت، سلطانیزم، و مشروعیت" که نخست در مرداد ۱۳۸۴ در ماهنامه‌ی نامه به چاپ رسید. این مقاله نیز گویای تحولی در اندیشه‌ی حجاریان در رویکرد به مشروعیت است. در آنجا می‌نویسد:

این پروژه [محدود کردن قدرت مطلقه‌ی شاه] در پاره‌ای کشورها خیلی طولانی بوده است؛ مانند انگلستان، هلند، بلژیک. مثلاً در مورد انگلیس هشت قرن طول کشید تا به نقطه‌ای رسید که الان مردم می‌توانند با یک فرماندوم ساده نظام سلطنت را برچیده و به‌جای آن جمهوری مستقر کنند، اما روحیه‌ی محافظه‌کارانه‌ی بخش اعظم انگلیسی‌ها مانع از این تغییر شده است... اگر هدف، دموکراسی است، باید هزینه‌ی راهکار اصلاح‌طلبانه (بخوانید: مشروطه‌خواهانه) و راهکارهای رادیکال... را با یکدیگر سنجید... در شرایط رکود معمولاً راهکارهای کم‌شدت - مانند مشروطه‌خواهی - در دستور کار قرار می‌گیرد. (حجاریان، ۱۳۸۴: ۱۴۹-۵۰).

در اینجا حجاریان، صراحتاً اصلاح‌طلبی را سیاستی مشروطه‌خواه می‌خواند و معتقد است از آنجا که در رکود سیاسی به سر می‌بریم، این برنامه موجه‌تر است.

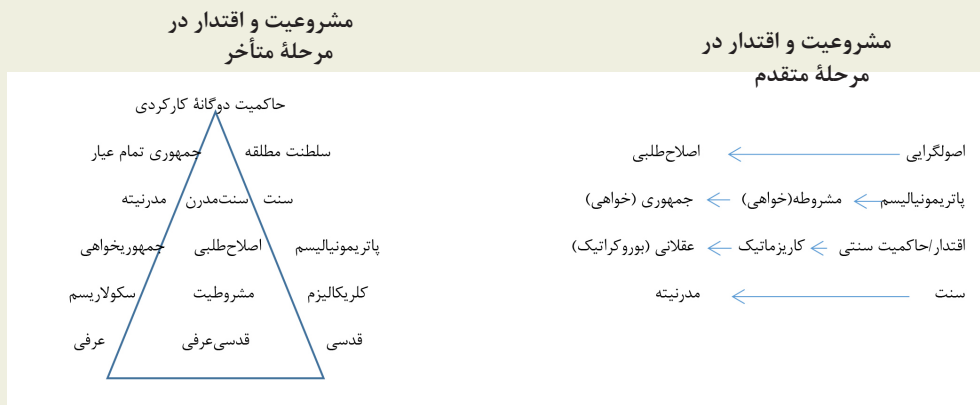
جملات فوق، گویای تحولی در اندیشه‌ی حجاریان است که با اینکه هنوز هم به مشروعیت می‌اندیشد، اما در اثر مواجهه با شرایط، تدریج‌گرایی را در دستور کار قرار داده است. البته این رویکرد، می‌تواند حاکی از بلوغ سیاسی باشد، اما باید دید تا چه حد در رفع معضل مشروعیت قابلیت دارد. به هر رو حجاریان در مصاحبه با سالنامه‌ی ۱۳۹۵ روزنامه‌ی اعتماد یعنی حدود یک دهه بعد نیز بر موضع مشروطه‌خواه خود پای می‌فشرد:

نهالی به اسم جمهوریت، بعد از انقلاب در نمک‌زار سلطنت کاشته شد... این نهال طبیعتاً به آبیاری و رسیدگی احتیاج دارد وگرنه استحاله می‌شود. جمهوریت دارای بنیان‌هایی است که ایران فاقد آن‌ها بوده است. مهم‌ترین بنیاد جمهوریت "حق حاکمیت ملی" است. هر فرد یک رأی دارد و همه‌ی مردم حق دارند حاکمان را برگزینند. اما الان بعضاً از "کشف" سخن می‌رود و می‌گویند چنان حقی وجود ندارد. باید به این سؤال فکر کنیم که جمهوری اسلامی صفت و موصوف است یا مضاف و مضاف‌الیه؟ واضح است که جمهوری موصوف و اسلام صفت آن است. مثل گل سرخ، لب بود که دندان آمد! در نگاه ما نسبت به ترکیب "جمهوری اسلامی" چرخشی ایجاد شده است.

و با این حال معتقد است: "من خودم معتقدم که جمهوریت برای ایران، دارویی ست با دُز بالا... جمهوریت ذاتاً سکولار است. چون می‌گوید این مرجع تقلید و آن پیرزن یهودی، هر دو یک رأی دارند. معتقدم باید آهسته‌آهسته برویم سراغ مشروطه‌کردن قدرت." این تناقض، سؤال‌کننده را به اینجا می‌کشاند که نهایتاً می‌گوید: "پس نتیجه این می‌شود که سعید

حجاریان، جمهوری خواه نیست، بلکه یک دموکراسی خواه مشروطه طلب است." و حجاریان پاسخ می دهد: "بله. چند بار این نکته را گفته ام. در دفاع از مصدق و بازگان همین حرف را زده ام."

با اتکا بر این شواهد می توان گفت تحول و چرخش در آراء حجاریان از مشروعیت مبتنی بر جمهوری به مشروعیت مبتنی بر مشروطیت محرز است. برای فهم بهتر این مناسبات می توان اندیشه‌ی او در مرحله‌ی متقدم و متأخر را این گونه تصویر کرد:



همان طور که در این نمودار دیده می شود، حجاریان از دوقطبی خطی پیشین که حول راست و چپ سیاسی شکل می گرفت، به وضعیت جدیدی رسیده است که در آن اصلاح طلبی، سنتزی از سنت و مدرنیته، و اقتدار سنتی و مدرن به نظر می آید.

پرسشی که حجاریان در مقاله‌ی "مشروطیت، سلطانیسم و مشروعیت" در راستای تحول فکری خود مطرح می کند، این است که: "آیا می توان گفت... همان ایده‌ی مشروطه‌ی مشروعه متناظرا تبدیل به جمهوری اسلامی شد؟" این پرسش از این جهت مهم است که اگر پاسخ به آن مثبت باشد، در این صورت می توان ادعا کرد که انقلاب ۵۷ نه یک گسست از قبل، بلکه در تداوم با مشروطه خواهی بوده است. این استنباط در ضمیمه کامل با موضع حجاریان متقدم است که هم چنان که پیش تر گذشت، معتقد بود "انقلاب اسلامی را باید مهم ترین پدیده در تمام تاریخ سیاسی ایران دانست که بنای گسستی جهان شناسانه از اشکال مشروعیت سنتی داشت." قرار دادن انقلاب ۵۷ در ذیل مشروطه، مسیر را برای توجیه مشروطه خواهی به جای جمهوری خواهی هموارتر می کند. با اینکه حجاریان این پرسش را مطرح می کند، اما استدلال در خوری ارائه نمی دهد. تنها یکی دو صفحه بعد نتیجه می گیرد: "تجربه‌ی من نشان می دهد که راه ایرانی توسعه‌ی سیاسی سنتزی خواهد بود از دو تجربه‌ی انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی... یعنی کماکان در عصر مشروطیت به سر می بریم و نمایندگانی از جانب توده‌ها باید در بوروکراسی حضور داشته باشند و از سوی دیگر در عرصه‌ی اجتماعی تلاش شود که رهبران محلی چه در امر آگاهی بخشی و چه در امر سازمان دهی، مردم را راهنمایی

کنند... یعنی همان الگوی فشار از پایین، چانه‌زنی از بالا... (همان: ۱۵۴). از آثار حجاریان دست‌کم سه دلیل را در ترجیح مشروطه‌خواهی بر جمهوری‌خواهی می‌توان استنباط کرد: ۱- جمهوری با شرایط تاریخی ایران به‌ویژه استبداد تاریخی تناسبی ندارد. ۲- جمهوری نیازمند یک جمهور (مردم سیاسی) است که هنوز در ایران ساخته نشده و وجود ندارد. ۳- جمهوری، نظامی ذاتا سکولار است.

هم در دوره‌ی متقدم و هم در دوره‌ی متأخر، دغدغه‌ی حجاریان مشروعیت است، اما رویکرد او و چاره‌اندیشی‌اش برای آن، متفاوت است. اگر در دوره‌ی متقدم، جمهوری اسلامی را برآمده از واقعه‌ای می‌داند که با گذشته گسسته است، در دوره‌ی دوم تلاش می‌کند انقلاب ۵۷ را در تداوم با مشروطه‌خواهی قرار دهد و حتی نتیجه می‌گیرد که ما هنوز در عصر مشروطه‌خواهی به سر می‌بریم. این چرخش موجب می‌شود او در قیاس با موضع جمهوری‌خواهی پیشین، آن‌قدرها بر جمهوریت که لازمه‌ی آن حضور دائمی مردم و نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی است، خوش‌بین نباشد. به همین منوال، "مردم" به "توده" تبدیل می‌شوند که به نظر حجاریان نخبگان سیاسی باید آن‌ها را راهنمایی کنند، و سازمان‌دهی و نمایندگی‌شان را بر عهده گیرند. فشار از پایین و چانه‌زنی از بالا هم مدیریت جامعه است و هم مدیریت قدرت. فرایندی است که طی آن قدرت وادار به پاسخگویی می‌شود، اما جامعه نیز به‌صورت کنترل‌شده وارد پویایی (جامعه‌ی سیاسی) می‌شود. اگر جمهوریت حجاریان را بتوان به تالاری روشن و وسیع با درهای باز برای حضور مردم در نظر گرفت، مشروطیت او، عمارتی قدیمی و تاریک با دری نیمه‌باز است که همه نمی‌توانند وارد آن شوند، بلکه باید برای ورود، کارت عبور ارائه دهند.

درواقع حجاریان متأخر بسیار شبیه فرانسوا گیزو می‌اندیشد؛ دولتمرد و حقوقدان فرانسوی قرن ۱۸ و ۱۹. البته گیزو هرگز جمهوری‌خواه نبود و در جمهوری جز "روح انقلاب" را که از آن نفرت داشت، نمی‌دید و درواقع آن را با هرج و مرج دموکراتیک یکی می‌دانست. او مشروطه‌ی سلطنتی را تنها شکل کارآمد حکومت انتخابی می‌دانست؛ موضعی که بی‌شبهت به موضع حجاریان متأخر نیست.

این بخش را با این پرسش اجتناب‌ناپذیر به پایان می‌برم که: حجاریان چه شیوه‌ای را برای تغییر مدنظر خود از وضعیت فعلی به مشروطیت مطلوب، پیشنهاد می‌کند و چشم‌انداز این تغییر را چگونه می‌بیند؟ پاسخ را در همان مصاحبه‌ی سالنامه‌ی اعتماد می‌توان یافت. در آن جا او از یک‌سو در دفاع از تغییر قانون اساسی به سود پارلماناریسم و حذف رئیس‌جمهور می‌گوید: "قانون اساسی را می‌توان با فراندوم تغییر داد. قانون اساسی که وحی منزل نیست." اما بلافاصله پس از آن می‌گوید: "ولی من مطمئنم شرایط آن طوری که من می‌گویم نخواهد شد. یعنی وضع بدتر خواهد شد." سؤال: "درواقع می‌فرمایید این تحول ماهیت دموکراتیک نخواهد داشت؟" پاسخ: "نه. نخواهد داشت... نامطلوب بودن تحولاتی از این دست سابقه دارد. یک‌بار قانون اساسی را ترمیم کردیم و وضع از حیث نزدیک‌تر شدن به دموکراسی بدتر شد."

به تعبیر دیگر، به نظر حجاریان، تغییر از جمهوریت به مشروطیت ضرورت دارد، چون مطلوب‌تر است، اما هم‌زمان او معتقد است که اگر تغییری صورت گیرد، وضع بدتر خواهد شد. لذا این پرسش کماکان باقی می‌ماند که اگر هر نوع تغییری منجر به بدتر شدن وضع شود، تجویز این راهکار و پیروی از آن چه وجهی دارد.

هم‌چنان که پیش‌تر اشاره شد، با اینکه مفروضات حجاریان در تجویز مشروطه‌خواهی ممکن است چالش‌برانگیز باشند، اما از آن‌جا که آن‌ها تناقض منطقی ندارند، پذیرفتنی‌اند. پرسش این است که محتوای مشروطه‌خواهی که حجاریان مدافع آن است، چیست و از چه راهی قرار است بر بحران مشروعبیت غلبه کند. برای پاسخ به این پرسش، بررسی مفهوم حاکمیت دوگانه ضروری است.

حاکمیت دوگانه

هم‌چنان که پیش‌تر گذشت، به نظر حجاریان، مشروطیت، سنتزی از مشروعبیت/حاکمیت سنتی و مدرن است. این دوگانگی، با «حاکمیت دوگانه» متناظر است که در کنار مشروعبیت، از مهم‌ترین مفاهیم در اندیشه‌ی سیاسی حجاریان بوده است.

حاکمیت دوگانه تنها یک تبیین نیست، بلکه هم‌چون مشروطیت، نوعی تجویز هم هست. حجاریان در یکی از راهبردی‌ترین نوشته‌هایش با عنوان "مشروطه‌طلبی" که پیش‌تر به آن اشاره شد، ضمن ارائه‌ی تحلیلی از وضع موجود آن زمان، راهکارهای مقابل اصلاح‌طلبان و استراتژی بقا در آن وضعیت را ترسیم و تشریح می‌کند. با ملاحظه‌ی آن شرایط، او استراتژی اخراج از حاکمیت را به‌جای خروج از حاکمیت که ظاهراً توسط عباس عبدی مطرح شده بود، توصیه کرد. به نظر او اخراج، برخلاف خروج، هزینه‌زا است و ضمناً باعث انسجام اصلاح‌طلبی می‌شود. رویدادهای پس‌از آن نشان داد که برآورد او در مجموع درست‌تر بود. اما آن‌چه این مقاله را برجسته می‌کند، تنها استراتژی پیشنهادی او نیست، بلکه تحلیل او از ویژگی نظام جمهوری اسلامی در مقطعی خاص است که آن را «حاکمیت دوگانه» می‌نامد و این‌طور توصیفش می‌کند:

دوم خرداد آغاز حاکمیت دوگانه در ایران است و

ماحصل تحول

حجاریان از

جمهوری خواهی به

مشروطه‌خواهی، نه

تعمیق مثنی دموکراتیک،

بلکه نوعی قراردادگرایی

اقتدارآمیز است که در آن

«دموکراسی» به معنای

عقد میثاق میان یک بخش

از حاکمیت با متحدان

بالمقوه است.

به تدریج، حجاریان

از دوقطبی خطی پیشین

که حول راست و چپ

سیاسی شکل می‌گرفت، به

وضعیت جدیدی رسیده

است که در آن

اصلاح‌طلبی، سنتزی از

سنت و مدرنیته، و اقتدار

سنتی و مدرن به نظر

می‌آید.

شکگی حاکمیت از آن مقطع شروع شد. در دوم خرداد تمام حاکمیت به دنبال فردی رفتند و مردم، علی‌رغم آن، به طرف دیگر متمایل شدند. بنابراین دولت جدید به صورت دوگانه به وجود آمد... بازتولید دوگانه به حاکمیت دوگانه منتهی می‌شود. بازتولید دوگانه خود مبتنی بر مشروعیت دوگانه است. یعنی بخشی از مشروعیت حاکمیت، زمینی و بخشی قدسی است. البته بخش قدسی، به لحاظ حقوقی از طریق خود مشروعیت بخشی قدسی شده است؛ یعنی خود مشروعیت خود را تأمین می‌کند؛ اگرچه به لحاظ صوری از سوی مردم انتخاب می‌گردد (حجاریان، ۱۳۸۴: ۸۸).

هم‌چنان که از جملات فوق پیداست، حاکمیت دوگانه را می‌توان معادل مشروعیت دوگانه یا اقتدار دوگانه دانست که هم‌چنان که پیش‌تر دیدیم، به نظر حجاریان در مشروعیت تبلور می‌شود. او معتقد است، "اگر دوگانگی، کارکردی شود، رژیم مشروطه می‌شود" (همان: ۹۴). به تعبیر دیگر، حاکمیت دوگانه تبلور مشروعیت مورد نظر حجاریان و دموکراتیزاسیون است. از این‌رو، او معتقد است: "نظر من این است که باید حاکمیت دوگانه را به هر قیمتی حفظ کرد" (همان: ۹۰). این موضع نیز در تقابل کامل با این نظر پیشین او قرار دارد که در سال ۷۷ و پس از انتخابات ریاست جمهوری بیان شد و بر اساس آن معتقد بود "اسلامیت نظام درگرو جمهوریّت آن" است (حجاریان، ۱۳۷۹: ۵۷۸).

اگر حجاریان، صرفاً بخش غیرانتخابی را معادل حاکمیت / مشروعیت سنتی و بخش انتخابی را معادل حاکمیت / مشروعیت مدرن می‌گرفت، شاید چندان مشکلی پیش نمی‌آمد. اما آن چه در نقل قول یادشده به شدت مسأله‌برانگیز می‌نماید این است که او عنصر زمینی را متناظر با نهادهای انتخابی و عنصر قدسی را متناظر با سلطنت و نهادهای غیرانتخابی دانسته است. تصور قدسی بودن سلطنت و دیگر مقامات و نهادهای غیرانتخابی، بیش‌تر با سنت استبداد ایرانی و مدافعان آن سازگار است. البته عجالتاً می‌توان با این مفروضات پیش رفت، زیرا با اینکه موجه نیستند، اما دچار تناقض منطقی هم نیستند. بر اساس این مفروضات، به نظر حجاریان، حاکمیت دوگانه عبارت است از اقتداری که در آن مشروعیت سنتی و قدسی و غیرانتخابی با مشروعیت مدرن و سکولار و انتخابی به سازگاری و آشتی برسند. به تعبیر خود او "تنها در صورت تقسیم‌کار میان نهاد سنتی و نهاد دموکراتیک می‌توان به ثبات سیاسی دست یافت" (حجاریان، ۱۳۷۹). از این‌رو، به نظر او از دوم خرداد به بعد، درحالی که "جمهوری" نماینده‌ی بخش عرفی حاکمیت است، "اسلامی" معرف وجه قدسی آن است. سخت بتوان دوگانه‌های متصلبی هم‌چون عرفی / قدسی و سنتی / مدرن و نیز تناظر میان سنتی و قدسی، و سکولار و مدرن را پذیرفت. این تناظر مورد انتقاد واقع شده است. از جمله: "در گفته‌های ایشان منظور از "نهادهای سنتی" به درستی معلوم نشده است و گویا آگاهانه یا ناآگاهانه، این واژه به‌طور یکسان هم بر استبداد قاجار و پهلوی و هم بر نهادهای دینی مصرّح در قانون اساسی ... (ولایت فقیه و شورای نگهبان) اطلاق شده است" (همان). در واقع به نظر می‌رسد مسأله‌ی حجاریان این است که چگونه می‌توان مشروعیت را به‌عنوان حاکمیت / مشروعیتی محقق کرد که هر دو وجه سنتی و مدرن، و قدسی و عرفی را در کنار هم حفظ کند. البته

برداشت جایگزین از حاکمیت دوگانه آن را با دغدغه‌ی دموکراتیزاسیون در پیوند می‌بیند.^۱

به هر رو، با اینکه حجاریان معتقد است که باید چنین شود، اما در مواردی تردید عمیق خود را هم بروز می‌دهد؛ از جمله در مورد آن چه که کارکردی شدن حاکمیت دوگانه می‌نامد. می‌نویسد: "حاکمیت دوگانه تهدیداتی دارد که بسیار جدی است. از جمله‌ی این تهدیدات سلطنت‌طلبی تمام‌عیار (چه لائیک و چه مذهبی) است... تهدید دیگر این موقعیت، بناپارتیزم است... از دیگر تهدیدات حاکمیت دوگانه می‌توان به انقلاب و جنگ داخلی هم اشاره کرد" (حجاریان، ۱۳۸۲: ۹۱-۹۰). به تعبیر دیگر مشروطیت مورد نظر حجاریان، منوط به کارکردی شدن حاکمیت دوگانه است. اما اگر چنین نشود، یا به تعبیر خود او با "حاکمیت دوگانه‌ی ناکارکردی" (حجاریان، ۱۳۷۹). مواجه باشیم، با خطر انقلاب، جنگ داخلی، بازگشت سلطنت، و بناپارتیزم روبرو خواهیم بود. می‌دانیم که اقتدار به قانون شکنی و بسط خود به صورت غیرقانونی تمایل دارد و اصلاً یکی از دلایل شکست جمهوریت همین موضوع است. اما حجاریان با فراموش کردن این وضعیت، به همان نقطه‌ای بازمی‌گردد که زمانی مجبور شده از آن دور شود. کارکردی شدن حاکمیت دوگانه در این بستر به همان دلایلی ناممکن است که جمهوریت. حتی خود او نیز در ادامه‌ی همان مطلب، به این موضوع اشاره می‌کند: "در کشور ما که مشروعیت لنگ می‌زند، لگالیزم معنا دارد. ما مشکل مشروعیت داریم و در مشروعیت دوگانه اصلاً قانونگرایی معنی ندارد. از آن گذشته، قانون ما قانون نیست. در شرایطی که مجمع تشخیص مصلحت، شورای عالی انقلاب فرهنگی، و مراکز متعدد حق قانون‌گذاری دارند، تکیه بر قانون اساسی فایده‌ای ندارد. ابتدا قانونیت قانون باید محرز شود" (حجاریان، ۱۳۸۲: ۹۵).

به نظر می‌رسد منظور حجاریان این است که نخست باید معضل مشروعیت را حل کرد تا بعد تکلیف قانون‌گرایی روشن شود. اما جمله‌ی بعدی یعنی، «در مشروعیت دوگانه اصلاً قانون‌گرایی معنا ندارد»، خواننده را سردرگم می‌کند. آیا این بدان معنا است که: تا زمانی که مشروعیت، دوگانه است، پس باید قید قانون را زد و لگالیزم را کنار گذاشت؟ یا اینکه چون مشروعیت دوگانه هست، قانون‌گرایی معلق مانده و لذا برای قانون‌گرایی باید نخست تکلیف حاکمیت دوگانه حل شود؟ اگر شق اول درست باشد، پس مشروطیت مورد نظر حجاریان به کلی با مشروطیتی که می‌شناسیم و تمرکز اصلی آن بر قانون‌گرایی بوده متفاوت خواهد بود. اما اگر منظور او این است که تا وقتی مشروطیت دوگانه وجود دارد، نمی‌توان به حاکمیت قانون معتقد بود، پس دفاع او از حاکمیت دوگانه وجهی نخواهد داشت. در عین حال، به نظر می‌رسد حتی اگر حاکمیت دوگانه، کارکردی هم بشود، نتیجه‌ی آن مشروطیتی نخواهد بود که او پیش‌تر تکالیفش را شامل: حاکمیت قانون، تفکیک قوا و تساوی مردم دانسته بود (حجاریان، ۱۳۸۸: ۷۶-۷۷). در واقع، ایده‌آل حجاریان در مورد مشروطیت، یعنی نظامی که در آن شاه سلطنت کند و حکومت را به نهادهای انتخابی واگذار کند، شباهتی با حاکمیت دوگانه‌ی فعلی ندارد. زیرا در واقع امر، حاکمیت دوگانه عبارت است از وضعیتی منازعه‌آمیز که در آن مراکز متعدد قدرت انتخابی و انتصابی بر سر تصاحب قدرت با یکدیگر رقابت می‌کنند.

حجاریان برای حل این تناقض عملاً دو راه در پیش دارد: یا باید به کلی مسأله‌ی مشروعیت را بر مبنایی سوای قانون قرار دهد و این خود بدان معنا خواهد بود که دیگر نمی‌تواند مشروعیت را هم تجویز کند، زیرا قانون‌گرایی یکی از مبانی مشروعیت است، یا اینکه حاکمیت دوگانه را صرفاً به تبیین محدود کند و از تجویز آن اجتناب کند. درحالی‌که، تجویز حاکمیت دوگانه به معنای آن است که از هست، باید را نتیجه بگیریم.

اصلاحات، استثنا، اعتدال

حجاریان برخلاف بسیاری دیگر از اصلاح‌طلبان بر ضعف‌های اصلاح‌طلبی معترف است، اما او نیز عموماً ظرفه می‌رود از پذیرش این موضوع که برآمدن دولت نهم، سوای عوامل دیگر، ریشه در سیاست‌های اجتماعی دوره‌ی اصلاحات داشته است. او کماکان به دموکراتیک بودن اصلاح‌طلبی اعتقاد دارد و واژگانی هم‌چون "دموکراتیک" و "دموکراسی" به کرات در آثار او به کار می‌رود که غالباً به اصلاح‌طلبی منتسب می‌شوند.

در مقاله‌ای با عنوان "زنده‌باد اصلاحات" که در سال ۱۳۸۵ نوشته شد، حجاریان نه‌تنها واقعه‌ی دوم خرداد را تفسیر می‌کند، بلکه اصلاحات را معنا می‌کند و دلایل شکست آن را برمی‌شمرد. تحلیل حجاریان از دلایل شکست اصلاحات از این منظر جالب است که نشان می‌دهد باینکه او دریافتن علت شکست، هشیارانه عمل کرده، اما میان مقدمات و نتایج او هیچ نوع ربط منطقی و راهبردی وجود ندارد.

به نظر او اصلاحات به سه نوع دینی، سیاسی و اقتصادی تقسیم می‌شود: "اصلاحات اقتصادی در چارچوب سیاست‌ها و برنامه‌ی تعدیل اقتصادی شکل گرفت و تحت تأثیر سیاست‌های بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول قرار داشت. اصلاحات سیاسی ذیل عنوان "توسعه‌ی سیاسی و دموکراتیزاسیون ایران" تحت تأثیر موج سوم دموکراتیزاسیون (بعد از فروپاشی شوروی) و روند دموکراتیک شدن پاره‌ای از کشورهای اروپایی (اکثراً حاشیه‌ی اروپا و آمریکای لاتین) بود... دوم خرداد درواقع ملتقای تاریخی این سه پروژه بود" (حجاریان، ۱۳۸۵: ۱۰۸-۱۰۷). بر اساس این تحلیل، دموکراسی از نظر او درواقع همان چیزی است که هانتینگتون در موج سوم ارائه می‌دهد: تلفیقی از نمایندگی سیاسی و آزادسازی اقتصادی. مشخص نیست حجاریان به کدام دلایل، دوم خرداد را "ملتقای تاریخی این سه پروژه می‌داند." درواقع اگر چنین بود، یعنی رأی مردم در دوم خرداد به این سه پروژه و درواقع به "اصلاح‌طلبی" بود، "شکست" اصلاحات معنایی نداشت.

به نظر حجاریان، رفرم اقتصادی که درواقع همان سیاست تعدیل ساختاری بود، از یک سو به دلیل مقاومت اجتماعی در برابر آن یعنی نامحبوب بودن آن برای مردم و از سوی دیگر به دلیل فروپاشی شوروی و بیم مقامات از تکرار آن حوادث در ایران متوقف شد. علاوه بر این، "طرفداران پروژه‌ی رفرم اقتصادی و سیاست‌های تعدیل فاقد پایگاه اجتماعی مستقل و پشتوانه‌ی اجتماعی بودند. حاملان این رفرم نه در توده‌ی مردم و نه در طبقه‌ی متوسط ضعیف در حال شکل‌گیری و نه در میان نخبگان جایگاه مناسبی نداشتند. این چنین بود که بسیج پایگاه مخالف پروژه، این تکنوکرات‌ها را به عقب‌نشینی واداشت" (همان: ۱۱۱-۱۱۰).

او در مورد شکست اصلاحات سیاسی هم دلایل کم‌وبیش مشابهی را برمی‌شمرد: "نخبه‌گرایی و نگاه به بالا اصلاح‌طلبان را از توجه به پایگاه وسیع اجتماعی خود غافل ساخت، بند نافشان را از توده‌ی مردم برید و امکان بهره‌گیری از مطالبات توده‌های اجتماعی طرفدار اصلاحات سیاسی هم‌سو و هم‌راستا نبود. این مهم، از یک‌سو چانه‌زنی‌ها را بی‌نتیجه و از سوی دیگر پایگاه اجتماعی اصلاح‌طلبان را بدگمان ساخت. اصلاح‌طلبان عزم و تلاش جدی و مؤثری برای استقرار و دوام نهادهای مدنی مقتدر و مستقل... نداشتند" (همان: ۱۱۴).

به‌رغم این اشتراک میان اصلاحات سیاسی و اقتصادی، به نظر او تفاوت مهمی هم بین آن‌ها وجود داشت: "اصلاحات دینی و اصلاحات اقتصادی هر دو متکی به پشتوانه‌های قابل‌توجه نظری بودند: یکی بر شانه‌های فلسفه‌ی تحلیلی نشسته بود و دیگری بر لیبرالیسم و نولیبرالیسم اقتصادی. اما اصلاحات سیاسی علی‌رغم وجود پشتوانه‌ی نظری به دلیل کمبود موزعین داخلی (روشنفکران موزع) چندان گسترش نیافت و به‌صورت یک برنامه‌ی جمعی پیگیری نشد" (همان: ۱۱۵).

در مجموع به نظر حجاریان، شکست اصلاحات اقتصادی (سیاست‌های تعدیل ساختاری) و سیاسی ریشه در مقاومت اجتماعی و فقدان پایگاه اجتماعی این برنامه‌ها داشت و درنهایت باعث بریده شدن بند ناف نخبگان از توده‌ها شد. این نتیجه‌گیری منطقی با مشروطه‌طلبی حجاریان سازگار نیست. زیرا کسی که دلیل شکست اصلاحات را در جدایی آن از مطالبات مردم می‌داند، منطقی نمی‌تواند به این نتیجه برسد که باید نقش مردم را در سیاست کم‌رنگ‌تر کرد. برعکس، باید به سمت برنامه‌ای برود که مردم‌مدارتر باشد. درواقع، تحلیل حجاریان از شکست اصلاحات، می‌توانست بر این سؤال مبتنی باشد که چرا اصلاح‌طلبی نتوانست اهداف خود را به‌عنوان منافع ملی جا بیندازد. اینکه او چگونه مشروطه‌خواهی را با تحلیل فوق از دلایل شکست اصلاحات سازگار می‌کند، یک معما است.

میان این مقاله‌ی حجاریان و تحلیل سال ۱۳۹۴ او از برآمدن دولت اعتدال در سال ۱۳۹۲، یک فاصله‌ی زمانی نُه ساله وجود دارد مملو از وقایع سیاسی که درواقع ریشه در نزاع میان دو نوع مشروعیت / حاکمیت داشتند که پیش‌تر حجاریان تلاش کرده بود با پیشنهاد کارکردی شدن حاکمیت دوگانه از آن ممانعت کند. به‌ویژه حجاریان در این دوره تجارب بسیار ناخوشایندی را از سرگذراند که نوید آن می‌رفت که با انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۱۳۹۲ و دستیابی به مصالحه متوقف شوند.

دولت یازدهم با شعار اعتدال کار خود را آغاز کرد که نوعی فاصله‌گذاری بود؛ هم با اصلاح‌طلبی و هم با دولت‌های نهم و دهم. اما این فاصله‌گذاری به معنای آن نبود که اعتدال نظریه‌ای سیاسی هم هست. از این‌رو حجاریان بعد از یک دوره خانه‌نشینی طولانی تلاش کرد وارد عرصه‌ی عمومی شود و برای اعتدال نظریه‌ای دست‌وپا کند. اما به نظر می‌رسد تحلیل او با عنوان "نرمالیزاسیون و دموکراتیزاسیون" بیش از آنکه به کار نظریه‌سازی برای دولت اعتدال بیاید، حاوی دعاوی مهمی در مورد اصلاحات و دولت‌های نهم و دهم است.

در این تحلیل، حجاریان دولت یازدهم را یک دولت "عادی‌ساز" دانست که قرار است «وضعیت استثنایی» برآمده از دولت‌های نهم و دهم را به وضعیت عادی یا نرمال تبدیل کند. او معتقد است، پروژه‌ی دولت یازدهم نرمال‌سازی است، نه دموکراتیزاسیون و اصلاح‌طلبی. "دولت نرمال شرط لازم دولت دموکرات است، اما شرط کافی برای آن نیست" (حجاریان، ۱۳۹۴: ۴۱). در همین متن، حجاریان برای ایجاد پشتوانه‌ی نظری برای بحث خود، از قول نیکوس پولانزاس می‌نویسد:

چنان‌که پولانزاس تقریر می‌کند دولت نرمال، دولت سرمایه‌داری صنعتی پیش‌رفته است. درواقع دولت نرمال یک دولت بورژوادموکراتیک است. و در نقطه مقابل دولت نرمال، دولت استثنایی قرار دارد که در اثر بحران هژمونی دولت سرمایه‌داری پیشرفته گاهی بروز می‌کند. پولانزاس انواعی هم برای دولت استثنایی برشمرده است از جمله: انواع دولت‌های اقتدارگرا و توتالیتر، دولت‌های بناپارتی، بیسمارکی و الیگارش‌های نظامی و دولت‌های مداخله‌گر در امر خصوصی (Interventionism) (همان: ۳۹).

احتمالا اشاره‌ی او به قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی (۱۹۶۸) و نیز فاشیسم و دیکتاتوری (۱۹۷۰) پولانزاس است که در آن‌ها او دولت‌های استثنایی را برمی‌شمرد و ویژگی‌های آن‌ها را برمی‌شمرد. تفاوت میان این دو اثر این است که برخلاف کتاب قبلی، پولانزاس در فاشیسم و دیکتاتوری (۱۹۷۰)، دولت‌های سرمایه‌داری را نیز در زمره‌ی دولت‌های استثنایی قرار می‌دهد. او در کتاب فاشیسم و دیکتاتوری می‌نویسد:

فاشیسم تنها نوعی از نظام سیاسی است برآمده از دولت استثنایی سرمایه‌داری (Etat capitalisme d'exception). اما انواع دیگری هم هستند، به‌ویژه بناپارتیسم و دیگر اشکال دیکتاتوری نظامی. بنابراین پدیده‌ی سیاسی خاص فاشیسم را تنها می‌توان با ایجاد نظریه‌ای درباب بحران سیاسی و دولت استثنایی تحلیل کرد که با دیگر انواع رژیم‌های سرمایه‌داری استثنایی سازگار باشد (Poulantzas, 1977: 11, 16, 17).

هم‌چنان‌که عبارات فوق نشان می‌دهند، برای پولانزاس، فاشیسم و بناپارتیسم انواع دیگری از دولت استثنایی سرمایه‌داری محسوب می‌شوند و او معتقد است برای تحلیل فاشیسم، نباید آن را از دیگر اشکال دولت‌های سرمایه‌داری جدا کرد. این باور را که بارها در این کتاب مورد تأکید قرار می‌گیرد، نمی‌توان به نحوی وارونه تفسیر کرد. اما پولانزاس برای اینکه جای شک و شبهه‌ای نماند، می‌نویسد: "فاشیسم در اصل از دل دموکراسی بورژوازی بیرون می‌آید" (Ibid.: 58). افزون بر این، پولانزاس به هیچ‌رو زیر بار تفاوتی که (نو) لیبرال‌ها میان نظام‌های دموکراتیک از غیردموکراتیک می‌گذارند، نمی‌رود و در مورد آن هشدار می‌دهد. (Ibid.).

هم‌چنین به نظر پولانزاس، دولت سرمایه‌داری دولتی مداخله‌گر است، چون مداخله‌گری برای کارآمدی و افزایش اثر سرمایه‌داری اجتناب‌ناپذیر است (Ibid.: 20). اما حجاریان نه‌تنها

از قول پولانزاس، دولت سرمایه‌داری را غیرمداخله‌گر دانسته، بلکه همزمان احتمالا به اشتباه، دولت مداخله‌گر (Interventionist) در معنای اقتصادی پولانزاس را با مداخله‌ی دولت در امور خصوصی شهروندان یکسان پنداشته است.

به نظر می‌آید تحلیل حجاریان از نظریه‌ی پولانزاس برگرفته از برداشت‌های باب جسوپ باشد که از شارحان پولانزاس به شمار می‌آید. حتی اگر خوانش جسوپ از پولانزاس را بپذیریم، مذاقه در جملات جسوپ روشن می‌کند که منظور او بر خلاف برداشت حجاریان این نیست که پولانزاس دولت سرمایه‌داری را با این عنوان که دولتی نرمال است، تیرئه کند. بلکه به نظر جسوپ، پولانزاس معتقد است که دموکراسی، نوع نرمال نظام سرمایه‌داری است که می‌تواند بر بحران هژمونی، غلبه کند (Jessop, 1985: 94; 2011). هرچند همان‌طور که اشاره شد، پولانزاس در اثر بعدی خود، یعنی فاشیسم و دیکتاتوری چنین عقیده‌ای ندارد. همچنین برداشت جسوپ این است که به نظر پولانزاس، حتی رژیم‌های لیبرال نمی‌توانند برای مدت طولانی دوام بیاورند و برای دوام، باید به رژیم دولت‌گرای اقتدارگرا تبدیل شوند (Ibid.: 98).

نکته‌ی دیگری که در این متن توجه را جلب می‌کند، توصیف دولت‌های نهم و دهم در قالب تعبیری هم‌چون "دولت آخرالزمانی" و "دولت استثنایی" است. به نظر می‌رسد این انتساب عمدتا برای غیرقابل تحلیل دانستن آن‌ها به کار می‌رود. اما دولت‌های نهم و دهم هرقدر هم "استثنایی" و "پرشان" باشند، از بالا نازل نشده‌اند. بلکه برآمده از شرایط و زمینه‌هایی‌اند که نیازمند تحلیل و مواجهه است. لازم به ذکر است که عموم اصلاح‌طلبان حکومتی و غیرحکومتی، دولت نهم را با الفاظی هم‌چون پوپولیست توصیف کرده‌اند و ظهور آن را سوای مسائل دیگر، به فریفته‌شدن توده‌ها (بخوانید طبقات پایین) به شعارهای آن نسبت داده‌اند. حجاریان نیز تلاش می‌کند با استثنایی دانستن و در واقع غیرقابل تحلیل نشان دادن "پدیده‌ی هزاره‌ی سوم"، آن را نه تنها از حیطة‌ی تحلیل سیاسی بلکه از تاریخ معاصر بزداید. بنابراین کاربرد الفاظی هم‌چون "استثنایی"، "پوپولیست"، "پرشان" و جز این‌ها در نوشته‌ی او ربط چندانی به معانی رایج این واژه‌ها در اندیشه‌ی سیاسی از جمله نزد پولانزاس، اشمیت، و دیگران ندارد. اگر حجاریان تحلیل پولانزاس از برآمدن فاشیسم و دولت‌های استثنایی را وارونه‌خوانی نمی‌کرد، شاید از جای کاملا متفاوتی سر در می‌آورد. زیرا بر اساس تحلیل پولانزاس نه تنها دولت یازدهم بلکه همه‌ی دولت‌های پس از جنگ، به درجات در حکم دولت‌های استثنایی‌اند.

مهم‌تر اینکه این تحلیل نشان می‌دهد که با آنکه حجاریان در مقاله‌ی "زنده باد اصلاحات" سیاست‌های تعدیل ساختاری را از دلایل شکست اصلاحات خوانده بود، در این جا مجددا بر اجرای آن‌ها تأکید دارد و حتی آن‌ها را پیش‌شرط دموکراتیزاسیون می‌داند. منطقا می‌توان نتیجه گرفت که اگر اصلاح‌طلبی از بخت دیگری برای قدرت گرفتن برخوردار بود، احتمال داشت به پیروی از این رویکرد، همان رویه‌های سابق را ادامه دهد.^۲

عدالت اجتماعی

فقر نظری اصلاح طلبی در درک و برداشت آن از دموکراتیزاسیون، نه تنها در درک مغلوط از مبانی دموکراسی، بلکه در غفلت کامل آن از مسأله‌ی اجتماعی قابل مشاهده است. هم‌چنان که پیش‌تر گذشت، درک اصلاح طلبی از دموکراسی بر برداشتی کاملاً راست‌گرا از این مفهوم مبتنی است که بر آراء نظریه‌پردازانی هم‌چون هانتینگتون اتکا دارد. این رهیافت اشکالات عمده‌ای دارد که در این جا مجال پرداختن به آن‌ها نیست. اما در این ادراک، مسأله‌ی اجتماعی به کلی نادیده گرفته شده است. حجاریان در سال ۸۵ معتقد بود که دموکراتیزاسیون "مستلزم اصلاحات اقتصادی در چارچوب سیاست‌ها و برنامه‌ی تعدیل اقتصادی" است که البته به نظر او در دهه‌ی ۷۰ به دلیل مقاومت‌های اجتماعی و نیز نگرانی از عواقب آن، کند شد. هم‌چنین او در سال ۹۴ معتقد بود جامعه‌ی نرمال یک جامعه‌ی سرمایه‌داری صنعتی پیشرفته است و لذا برنامه‌ی دولت روحانی باید بر تعدیل ساختاری متکی باشد. همان‌جا او تأکید بر عدالت اجتماعی را پوپولیستی خواند.

اشکالات این رویکرد بسیارند. پیش‌تر در بحث از پولانزاس به برخی از آن‌ها اشاره شد. تأکید حجاریان بر سرمایه‌داری‌های صنعتی، در حالی است که این ساختار نه تنها "نرمال" تلقی نمی‌شود، بلکه در حال افول است و جای خود را سرمایه‌داری مالی آن‌هم از نوع جهانی داده است. به همین سبب یکی از چالش‌های چپ و از دلایل افول احزاب سوسیالیست به ویژه در اروپا این است که هم‌چنان در قالبی سنتی می‌اندیشند که بر مناسبات قدرت میان کارگران صنعتی و کارفرمایان تمرکز داشت. در حالی که منتقدان بر این باورند که با گذار از سرمایه‌داری صنعتی به سرمایه‌داری مالی جهانی، روند و شکل طرد اجتماعی تغییر یافته است و شاهد ظهور مطرودان جدیدی از جمله آوارگان، پناهجویان، مهاجران، بی‌ملیتان، قربانیان قاچاق انسان، و کارگران متعلق به ملیت‌های دیگر و کارگران بی‌ملیت هستیم که از پوشش قوانین کار به کلی بی‌بهره‌اند. برون‌سپاری از دیگر مواردی است که نظارت بر فرایند تولید که را که پیشتر از زمره‌ی وظایف فعالان چپ و کارگری بود، بی‌اعتبار کرده است. مجموع این فرایندها نشان می‌دهد که چپ به بازسازی اساسی نیاز دارد.

مسائل فوق در میان اصلاح‌طلبان انعکاس چندانی نداشته است. در واقع این جریان با چسبندگی به گفتاری خاص در مورد دموکراسی و غفلت تام و تمام از رویکردهای جایگزین به این مفهوم، از روندهای طرد جدید و پیامدهای آن غافل بوده است. به همین دلیل هم‌چنان که گذشت، عموماً به نفی مسأله‌ی اجتماعی با الفاظی هم‌چون پوپولیسم تمایل دارد. اما انتخابات ریاست جمهوری و شوراها در سال ۹۶ نشان داد که این تغافل چاره‌جو نیست و به خلاف آن چه حجاریان پیش‌تر گفته بود، دولت نهم و دهم دولت‌های آنقدرها هم "استثنایی" نبوده‌اند. شاید عدم شرکت بخش‌های گسترده‌ای از مطرودان اجتماعی در این انتخابات به همراه انتقادهای گسترده به نحوه‌ی حضور اصلاح‌طلبان در انتخابات شوراها سبب شده تا حجاریان پس از انتخابات ۹۶، به نحو بی‌سابقه‌ای به عدالت اجتماعی توجه نشان دهد:

رقیب نهایی روحانی، در سفرهای استانی و مناظره اقتصادی - اجتماعی چندین شعار محوری مطرح کرد که شاید مهم‌ترین آن‌ها برپایی عدالت اجتماعی و از بین بردن فاصله‌ی

طبقاتی بود. این شعارها چنان که می‌دانیم از ابتدای آن متعلق به جناح چپ بوده است و به همین دلیل این پرسش در اذهان به وجود آمده که جناح راست را چه شده، آیا آن‌ها هم چون چپ‌ها شده‌اند؟ در پاسخ باید گفت محال است راست، چپ شود. چرا که چپ بودن ملزومات تئوریکی دارد که اصول‌گرایان از آن بی‌بهره بوده‌اند. اهالی این جناح فی‌الواقع چپ‌نما هستند و تنها تعریف‌شان از مفهوم عدالت، صدقه دادن است چنان‌که شاهد بودیم کاندیدای اصلی این جریان در بُعد ایجابی تنها از پرداخت پول سخن گفتند. از این گذشته، در طول سال‌های پس از انقلاب، اگر با قطعیت سخن نگوئیم، به‌ندرت مشاهده شده است که متفکران جناح راست درباره‌ی عدالت دست به قلم شده و مقوله‌ای را تئوریزه کرده باشند و یا حتی آراء متفکر عدالت‌طلبی را به جامعه آکادمیک معرفی کرده باشند. چنان‌که می‌بینیم متفکران این جناح در زمینه‌ی علوم اجتماعی در آراء ارسطو و کتاب سیاست وی متوقف مانده‌اند. البته باید توجه داشت که اصلاح‌طلبان نیز آن‌گونه که باید به بحث عدالت نپرداخته‌اند. جریان اصلاحات در مقاطعی عدالت را برابر تعادل دانسته و مسئولیت رسیدن به رهیافت‌های عدالت‌خواهانه را بر دوش احزاب محافظه‌کار اردوگاه خود گذاشته است. در جریان اصلاحات، برخلاف جریان مقابل، پایه‌ی علمی وجود داشته و دارد. چنان‌که دیدیم در دولت‌های هفتم و هشتم وضعیت اقتصاد بهبود یافت اما پایان فعالیت دولت اصلاح‌طلبان و تأثیرگذاری موضوع "جهانی شدن" باعث شد که ما هم تقریباً نتوانیم مسائل تئوریک‌مان را به عرصه عمل بکشانیم (حجاریان، ۱۳۹۶).

طبعاً این رویکرد با در نظر گرفتن غفلت عمیق اصلاح‌طلبی از عدالت و مسائل اجتماعی، اهمیت زیادی دارد و می‌تواند نویدبخش رویکردی جدید به سیاست باشد؛ هرچند در مورد درک اهمیت آن در میان سایر نظریه‌پردازان اصلاح‌طلب عمیقاً تردید وجود دارد.

نتیجه‌گیری

دل مشغولی حجاریان با مسأله‌ی مشروعیت به رغم تناقضات و ناسازواره‌ها، از اهمیت زیادی برخوردار است و کمتر سابقه دارد. او به صورتی موجه معتقد است و تلاش دارد دیگران را نیز

اگر جمهوریت

حجاریان را بتوان به تالاری روشن و وسیع با درهای باز برای حضور مردم در نظر گرفت، مشروطیت او، عمارتی قدیمی و تاریک با دری نیمه‌باز است که همه نمی‌توانند وارد آن شوند، بلکه باید برای ورود، کارت عبور ارائه دهند.

به گفته‌ی حجاریان

در دوم خرداد تمام حاکمیت به دنبال فردی رفتند و مردم، علی‌رغم آن، به طرف دیگر متمایل شدند. بنابراین دولت جدید به‌صورت دوگانه به وجود آمد و این آغاز حاکمیت دوگانه بود.

متقاعد کند که مسأله‌ی مشروعیت، بنیانی‌ترین مسأله‌ی سیاست و حکومت در ایران مدرن است. حجاریان در بیش از دو دهه از فعالیت فکری و عملی خود تلاش کرده بنیان‌های نظری موجهی برای حل بحران مشروعیت فراهم کند. در این مسیر دو مرحله‌ی مجزا از هم را در کارنامه‌ی فکری او می‌توان از هم تمیز داد: جمهوری‌خواهی و مشروطه‌خواهی. اگر در مرحله‌ی اول (دهه‌ی ۷۰ شمسی) او تلاش داشت مشروعیت را بر جمهوریت استوار کند، به نظر می‌رسد از اوایل دهه‌ی ۸۰ شمسی به بعد تحولی در اندیشه‌ی او پدیدار شد که در اثر آن، او به جای جمهوری‌خواهی به مشروطه‌خواهی متمایل شد. اما مشروطه‌خواهی او با چالش‌های نظری و عملی عدیده‌ای مواجه است. در بُعد عملی، همان‌طور که خود او در مصاحبه با سالنامه‌ی اعتماد هشدار می‌دهد، بازگشت به مشروطه دست‌کم در شرایط فعلی خطر بدترشدن وضعیت را در پی دارد. هم‌چنین این چرخش با تحلیل حجاریان از دلایل شکست اصلاحات نیز ناسازگار است. حجاریان تلاش کرد تا از رهگذر مفهوم حاکمیت دوگانه، مبانی مشروعیت نظام سیاسی مشروطه را فراهم آورد. اما حاکمیت دوگانه که او معتقد است کارکردی شدنش مبنای لازم را برای مشروعیت / اقتدار مشروطه فراهم می‌آورد، در عمل از منازعه سر درآورد.

برداشت حجاریان از دموکراسی نیز هر چند با چرخش مشروطه‌خواهانه‌ی او سازگار است، اما از یک‌سو اقتدارگرا و نافی جمهوریت است و از سوی دیگر دست‌کم تا همین اواخر مدافع برنامه‌های تعدیل ساختاری و آزادسازی اقتصادی است و از مسأله‌ی طرد اجتماعی روزافزون و فقیرترشدن طبقات پایین‌تر جامعه غافل بوده است. بدین‌سان، دموکراسی مدنظر او عمدتاً دربرگیرنده‌ی آحاد برگزیده‌ای است که تنها حق دارند از طریق نمایندگان‌شان در جامعه‌ی سیاسی حضور داشته باشند. توجه اخیر حجاریان به مسأله‌ی عدالت از این رو اهمیت دارد که نشانگر جدی گرفتن این تناقض است که اصلاح‌طلبی نمی‌تواند هم بر آزادسازی اقتصادی تأکید کند و هم از دموکراسی و دموکراتیک بودن سخن بگوید. این توجه نشانگر آن است که او بر خلاف گذشته، مسأله‌ی اجتماعی را جدی می‌بیند. طبعاً این چرخش به معنای پوست انداختن و تجدید نظری اساسی در مشی اصلاح‌طلبی و کنارگذاشتن برخی از مفروضات قبلی آن خواهد بود. طبعاً اصلاح‌طلبان حکومتی برای چنین تغییری آمادگی ندارند و از آن استقبال هم نمی‌کنند. حتی اصلاح‌طلبان غیرحکومتی نیز به دلیل غلبه‌ی رویکردهای پیشین بعید است به آن وقعی بگذارند.

بررسی آراء حجاریان نشان می‌دهد که دل‌مشغولی او با دغدغه‌ی مشروعیت و تلاش او برای یافتن راه‌حلی برای خروج از این بحران، او را نهایتاً نه به یک قراردادگرایی اجتماعی، بلکه به قراردادگرایی اقتدارگرا رهنمون شده است که در آن، سیاست حوزه‌ی عمل نخبگان و تکنوکرات‌ها است. حتی اگر تا به اینجا با او همراه شویم، این پرسش همچنان بی‌پاسخ می‌ماند که: چرا "توده‌ها" باید با سیاستی همراه شوند که به طرد اجتماعی و سیاسی و فقیرترشدن‌شان می‌انجامد؟ آیا عقلانیت حکم نمی‌کند که بر ضد آن موضع بگیرند؟ و اگر چنین نکنند، آیا ناعقلانی عمل کرده‌اند؟

در مجموع در مورد مقوله‌ی مشروعیت حجاریان جمهوری‌خواه بسیار مترقی‌تر از حجاریان

مشروطه‌خواه می‌اندیشد. اما در هر دو مرحله، او تلاش می‌کند مشروعیت را بر مبنای نظری اقلیتی مبتنی کند. اگر این تلاش برای دهه‌ی ۷۰ شمسی، اجتناب‌ناپذیر و موجه بود، در دهه‌ی ۸۰ و ۹۰ شمسی تا حد زیادی با وضعیت سیاسی و اجتماعی بی‌تناسب بوده است. از سوی دیگر، همچنانکه گذشت، گذار فکری او از جمهوریخواهی به مشروطه‌خواهی و اولویت دومی، صرفاً بر اساس دلایل سیاسی توجیه نمی‌شود، زیرا هم‌چنان که دیدیم، همان شرایطی که جمهوری را ناکام گذاشته‌اند، به طریق اولی نسبت به مشروطه‌خواهی نیز ممتنع خواهند بود. اگر جمهوریخواهی با موانع عدیده‌ای روبرو بود، اما دست‌کم چشم‌اندازی نویدبخش را وعده می‌داد. حال آنکه مشروطه‌خواهی در معنای مورد نظر او و حاکمیت دوگانه‌ی کارکردی بیشتر چشم‌اندازی یأس‌آور را ترسیم می‌کند که بعید است ره به جایی ببرد. امروز مشروعیت با "مسأله‌ی اجتماعی" گره خورده و از آن جدایی‌ناپذیر شده است. دموکراتیک‌شدن قدرت سیاسی نیز به نحوی این تداخل و تحقق آن بستگی تام دارد.

حجاریان معتقد

است، پروژه‌ی دولت یازدهم نرمال‌سازی است، نه دموکراتیزاسیون و اصلاح‌طلبی.

اصلاح‌طلبی با

چسبندگی به گفتاری خاص در مورد دموکراسی، از روندهای طرد جدید و پیامدهای آن غافل است و

عموماً به نفی مسأله‌ی

اجتماعی با الفاظی هم‌چون پوپولیسم تمایل دارد.

رویکرد جدید

حجاریان در تجدیدنظر در اصلاحات از سوی عموم اصلاح‌طلبان با اقبال مواجه نشده است. عدم استقبال از تجدیدنظر، اصلاح‌طلبی را از شکست به ورشکستگی و

به بی‌برنامگی سیاسی

سوق داده است که ظاهراً بنا نیست به سادگی مرتفع شود.

پی‌نویس:

۱. از جمله مسعود پدram معتقد است بحث حجاریان در مورد حاکمیت دوگانه، سازگار کردن مشروعیت زمینی و قدسی نیست، بلکه هدف آن دوزیست کردن حاکمیت یا نیمه‌اقتداری-نیمه‌دموکراتیک‌کردن آن است که در ادبیات گذار به دموکراسی مورد تأکید است. به تعبیر دیگر، حاکمیت دوگانه را باید در راستای دموکراتیزاسیون فهمید. در این صورت مسئله بر سر موفقیت یا عدم موفقیت این استراتژی برای گذار مسالمت‌آمیز به دموکراسی خواهد بود، اگر برداشت اخیر درست باشد، در این صورت باید گفت برای حجاریان، حاکمیت دوگانه نه آن قدرها در خدمت ثبات، آن چنانکه استدلال این مقاله است، بلکه در خدمت تغییر وضع موجود است: در گفت‌وگوی شخصی.

۲. به عنوان نمونه‌ای دیگر در رد رویکرد دموکراتیک حجاریان، می‌توان تحلیل او از ۲ خرداد ۷۶ را به مناسبت بیستمین سالگرد آن در خرداد ۹۶، که چند روز پس از

انتخابات ریاست‌جمهوری ۹۶ ارائه شد، مثال آورد. در این نوشته، او ضمن برشمردن ۹ دستاورد دوم خرداد از جمله اولویت یافتن حق و حقوق شهروندی بر تکلیف می‌نویسد:

آخرین دستاورد دوم خرداد صحنه‌گذاشتن بر این گزاره بود که «انتخابات در ایران همواره دو قطبی است و خط سومی وجود ندارد». همانطور که می‌دانیم در تاریخ سیاسی ایران همواره گروه‌هایی حضور داشتند که می‌خواستند با سخن و طرح نو خود را به‌عنوان جریان سوم معرفی کنند. این طرز تفکر در ابتدای انقلاب نیز نمایندگانی داشت به‌نحوی که می‌خواستند در میان دوگانه لیبرال در برابر مکتبی نقش‌آفرینی کنند. مصداق این سخن جریانات در دوم خرداد «جمعیت دفاع از ارزش‌ها» بود که پیش از انتخابات شکل گرفت و پس از شکست دود شد و به هوا رفت و بدین ترتیب باز هم ثابت شد که خط سه جایی در ایران ندارد چنان‌که یکی از چهره‌های اصول‌گرایان نیز گفته بود: «اگر می‌خواهید از گلوله خوردن مصون بمانید، هیچ‌گاه روی یال کوه راه نروید» (نه دستاورد دوم خرداد).

سخت بتوان از این جملات به دموکراتیک بودن اصلاحات رسید. در واقع در اینجا شاهد آمیزه‌ای متناقض از ایده‌ها و آرمان‌ها هستیم. با اینکه نویسنده تأکید می‌کند که دوم خرداد به شکل‌گیری نوع دیگری از سیاست منجر شد که در آن حدمداری جای تکلیف‌باوری را گرفت، اما چند پاره بعدتر با نقض این باور و آن سیاست می‌گوید «باز هم ثابت شد که خط سه جایی در ایران ندارد». مشخص نیست که این یقین از کجا ناشی می‌شود؛ البته به شرطی که جمله پایانی را که از زبان یکی از چهره‌های اصول‌گرا بیان شده، نادیده بگیریم: «اگر می‌خواهید از گلوله خوردن مصون بمانید، هیچ‌گاه روی یال کوه راه نروید». به تعبیر دیگر، حجاب‌ریان سواي جناح‌های موجود، با حضور جریانات دیگر در سیاست موافق نیست. البته این تمایل، با روند تاریخی از جمله در برآمدن اصلاح‌طلبی مناسبتی ندارد. زیرا با اینکه دوم خرداد برآمده از یک دوقطبی بود، اما در واقع منجر به ظهور جریان سومی موسوم به اصلاح‌طلبی شد که از چپ و راست سنتی فراتر رفت. بنابراین نه تنها با اتکا بر اندیشه اصلاح‌طلبی نمی‌توان با قطعیت حکم کرد که «خط سه جایی در ایران ندارد»، بلکه سابقه شکل‌گیری اصلاح‌طلبی نیز خود نقیض این حکم است. ظهور یک جریان سیاسی بیش از هر چیز به شرایط و نیازهای زمینه‌ای و ساختاری و عاملیت افراد بستگی دارد.

افزون بر این، از دو قطبی انتخاباتی نمی‌توان لزوم و توجیه دوقطبی سیاسی را نیز نتیجه گرفت. تجربه انتخابات در سال‌های ۷۶، ۸۴، ۸۸ و ۹۲ نشان می‌دهد که دو قطبی انتخاباتی می‌تواند زمینه‌ساز ظهور و بروز جریانات سیاسی دیگری سواي آن‌ها که موجودند باشد.

منابع

- حجاب‌ریان، سعید. ۱۳۹۶، «محال است راست چپ شود»، در ایلنا، به آدرس زیر:
<http://www.ilna.ir/> بخش-سیاسی-۳/۵۰۲۲۵۵-لزوم-توجه-اصلاح‌طلبان-به-عدالت-اجتماعی-مثلت-اجماع-بزرگان-لیست-واحد-کرار-فعلا-الترناتیوی-ندارد
- <http://www.jamran.ir/> بخش-سیاست-۶۵۴۸۰۵/۱۲-دستاورد-دوم-خرداد
- ۱۳۹۵، «امام خمینی جمهوری سکولار بازگان را خنثی می‌کرد»، گفتگو با سالنامه‌ی روزنامه‌ی اعتماد.
- ۱۳۹۴، «نرمالیزاسیون مقدمه‌ی دموکراتیزاسیون»، اندیشه پویا، شماره ۲۸، صص ۳۹-۴۳.
- ۱۳۸۸، «تکالیف معوقه‌ی مشروطه»، در شاه در شطرنج رندان، تهران: نگاه معاصر، زیر چاپ، صص ۷۵-۸۷.
- ۱۳۸۵، «زنده باد اصلاحات»، آئین، بازنشر در شاه در شطرنج رندان، صص ۹۰-۱۲۲.
- ۱۳۸۴، «مشروطیت، سلطانیسم، مشروعیت»، در نامه، بازنشر در شاه در شطرنج رندان، صص ۱۴۷-۱۵۴.
- ۱۳۸۲، «مشروطه‌طلبی»، در گفت‌وگویی انتقادی (اصلاحات در برابر اصلاحات)، تهران: طرح نو، صص ۱۲۱-۱۳۳؛ بازنشر در شاه در شطرنج رندان، تهران: نگاه معاصر، زیر چاپ، صص ۸۵-۹۸.
- ۱۳۷۹، «تحوه‌ی بازتولید سلطنت در اندیشه‌ی خلافت و ولایت»، عصر ما، باز نشر در جمهوری: افسون‌زدایی از قدرت، تهران: طرح نو، صص ۵۸۷-۵۸۷.
- ۱۳۷۹، «بحران دوگانگی در قدرت»، مصاحبه با بازتاب اندیشه، شماره ۱۱.
- ۱۳۷۷، «توسعه‌ی سیاسی، گام اول در توسعه‌ی ملی»، عصر ما، بازنشر در جمهوری، صص ۶۱۱-۶۱۹.
- ۱۳۷۴، «مشروعیت، مشروطیت، جمهوریت»، عصر ما، بازنشر در جمهوری، صص ۴۶-۵۵.

Jessop, Bob, (1985) *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*, McMillan.

Jessop, Bob (2011), "Poulantzas's State, Power, Socialism as a Modern Classic", in L. Bretthauer et al. (eds.), *Reading Poulantzas*. London: Merlin, 42-55.

Poulantzas, Nicos (1970 and 1979), *Fascism and Dictatorship: The Third International and the Problem of Fascism*. Verso.

آزادی، مشارکت، برابری

دموکراتیزاسیون به مثابه دیالکتیک آزادی و عدالت



علی دینی ترکمانی

اشاره

اگر دموکراتیزاسیون را به معنای فرآیندی بدانیم که در آن نیل به حقوق شهروندی (مجموع حقوق مدنی، حقوق سیاسی و حقوق اجتماعی) محقق می‌شود، در این صورت، پیشبرد پروژه‌ی آن، از سویی مستلزم برابری قانونی و حضور مؤثر مردم در عرصه‌ی سیاست، و از سوی دیگر مستلزم تحقق درجه‌ای از برابری در توزیع ثروت و درآمد، با هدف تأمین حقوق اجتماعی (نان و کار و مسکن) برای همه‌ی آحاد افراد جامعه، است. با این توجه، بحث آمارتیا سن در این مورد که فرآیند دموکراتیزاسیون زمانی شکل می‌گیرد که "آزادی فرآیندی" (صندوق رأی) و "آزادی فرصتی" (برابری) تکمیل‌کننده‌ی هم باشند، تا چه اندازه توضیح دهنده است؟

مقدمه:

این مقاله، با هدف اصلی نشان دادن صحت این دیدگاه و همین‌طور بیان ریشه‌ی اصلی چالش دموکراتیزاسیون در ایران از این دیدگاه، از پنج قسمت تشکیل شده است. در قسمت اول، به تعریف دموکراتیزاسیون می‌پردازیم. در قسمت دوم، استدلال می‌کنیم که قرائت نئولیبرالی از آزادی، با دموکراتیزاسیون، ناسازگار است. در قسمت سوم، قرائت سوسیال دموکراتیک از آزادی را به بحث می‌گذاریم و نشان می‌دهیم نه‌تنها با الزامات پیشبرد پروژه دموکراتیزاسیون سازگار، بلکه برای نیل به آن ضروری است. در قسمت چهارم، به مهم‌ترین چالش دموکراتیزاسیون در ایران، یعنی تودرتویی نهادی، و راهکارهای مواجهه‌ی با آن می‌پردازیم. قسمت پنجم نیز خلاصه و نتیجه را دربر می‌گیرد.

تعریف دموکراتیزاسیون و الزامات آن

دموکراتیزاسیون، به معنای تعمیق فرایندی است که در آن، مردم می‌توانند طی گام‌های تکاملی، در عرصه‌ی سیاست و نظام تصمیم‌سازی ناظر بر زندگی و زیست محیط خود، حضور مؤثر داشته باشند و به‌عنوان بازیگری مهم، عملکرد قدرت را کنترل و حقوق شهروندی خود را تأمین کنند. حقوق شهروندی را مطابق دیدگاه توماس مارشال (۱۹۵۰)، به‌عنوان سه جزء حقوق مدنی (آزادی در انعقاد قرار داد و مالکیت اموال و آزادی بیان و برابری قانونی)، حقوق سیاسی (حق مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی از جمله از طریق صندوق رأی) و حقوق اجتماعی (برخورداری همه افراد جامعه از حداقل رفاه اجتماعی و اقتصادی) در نظر می‌گیریم. با این تعریف، می‌توانیم، در عین حال، حقوق شهروندی به‌مثابه‌ی دموکراتیزاسیون را معادل "توسعه به‌مثابه آزادی" (سن، ۱۳۸۲) نیز در نظر بگیریم؛ توسعه‌ای که پیشبردش در یک بعد خاص از ابعاد سه‌گانه‌ی اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی متوقف نمی‌شود؛ در یک رابطه‌ی دیالکتیکی و انباشتی، در صورت وجود شرایط لازم، می‌تواند در گذر زمان تکامل پیدا کند و موجب رهایی افراد از قلمروی جبرهای محیطی و تاریخی حاکم بر زندگی آنان، تا جای ممکن، بشود.

دموکراتیزاسیون یک فرایند دارد و یک خروجی. فرایند آن که تکاملی است، نهادینه‌سازی شرایط برای جابه‌جایی دولت از طریق صندوق رأی عمومی و حضور مؤثر مردم در تصمیم‌سازی‌های مهم اثرگذار بر زندگی و زیست محیط آنان است. خروجی آن، تأمین حقوق شهروندی در معنای مذکور است. از نگاه علیت انباشتی و تجمعی، می‌توان میان وجه فرایندی و پیامدی دموکراتیزاسیون رابطه دوسویه انباشتی دید. هر چه فرایند تصمیم‌سازی دموکراتیزه‌شده‌تر باشد، خروجی بهتر، و هر چه خروجی بهتر باشد، فرایند در زمان بعدی، دموکراتیک‌تر می‌شود.

بعد اجتماعی حقوق شهروندی، به معنای نامحدود نبودن حق مالکیت، و رد روایت نئولیبرالی از حق مالکیت نامحدود، است؛ در عین حال، به معنای "ارزش ابزاری" و "ارزش ذاتی" حقوق اجتماعی و برابری است. ارزش ابزاری، نشان‌دهنده‌ی تأثیر دسترسی به این حقوق، در تقویت آزادی بیان و اندیشه و مشارکت جدی‌تر در عرصه‌ی سیاسی و همین‌طور

تأثیر آن بر کارایی اقتصادی و بهبود عملکرد اقتصادی است؛ همان گونه که، جوزف استیگلیتز (۱۳۹۴)، توماس پیکیتی (۱۳۹۵) و تونی اتکینسون (۲۰۱۶) نشان می‌دهند، برابری از طریق تقویت حس همبستگی اجتماعی و همین‌طور تقویت بهره‌وری نیروی کار، تأثیر مثبت بر عملکرد رشد اقتصادی دارد. در عین حال، در غیاب برابری قابل قبول، دموکراتیزاسیون در معرض تهدید قرار می‌گیرد. ارزش ذاتی، به معنای اهمیت این حقوق (از جمله تأمین نان و کار و مسکن به‌مثابه "نیازهای اساسی" برای همه)، از منظر حقوق بشر یا شأن و کرامت آدمی، صرف‌نظر از کارکرد ابزاری آن، است.

نهاده‌سازی شرایط برای جابه‌جایی دولت از طریق صندوق رأی، یا توانایی مردمی در تغییر قدرت، زمانی ممکن می‌شود که صندوق رأی برآیند حضور قاطبه‌ی مردم، در قالب تشکل‌های حزبی و مدنی شناسنامه‌دار، با وجه مشخصه‌ی قدرت‌های هم‌سنگ متوازن‌کننده‌ی هم، باشد. به تعبیر مونتسکیو (۱۳۴۹)، قدرت‌های هم‌سنگ پیش‌شرط یا علت اولیه شکل‌گیری فرآیند دموکراتیزاسیون است. در جایی که اجزای تشکیل‌دهنده‌ی قدرت، به دلیل قواعد وضع‌شده در قوانین اساسی، دست‌کم روی کاغذ قانون، هم‌سنگ هستند، و حقوق مدنی از جمله آزادی بیان و برابری همه افراد از منظر کرامت انسانی صرف‌نظر از نژاد و جنسیت و دین و مذهب، مورد تأیید قرار می‌گیرد، زمینه برای تعمیق دموکراتیزاسیون از نظر نهادی و ساخت حقوقی فراهم‌تر است. آن‌چه لازم است، زمینه‌سازی برای دسترسی عادلانه‌تر گروه‌های اجتماعی مختلف به منابع قدرت اقتصادی از طریق تأسیس نهادهای ذی‌ربط و همین‌طور حضور آنان در عرصه‌ی سیاست از طریق تشکل‌های حزبی و مدنی و صنفی شناسنامه‌دار مدرن، با هدف عینیت‌مندی بیشتر بخشیدن به صورت قوانین اساسی سازگار با دموکراتیزاسیون است. در غیاب قدرت‌های هم‌سنگ، امکان اعمال تبعیض‌های نظام‌مند و نقض برابری قانونی و همین‌طور امکان هدایت عرصه‌ی سیاست و صندوق رأی در جهت مشخص توسط یکی از اجزای قدرت سیاسی یا اقتصادی فرادست‌تر وجود دارد.

وقتی قوانین شرط تأمین قدرت‌های هم‌سنگ و برابری قانونی را تأمین نکنند و ساخت اقتصادی و اجتماعی نیز همراه با نابرابری باشد، دولت (در معنای انگلیسی آن State که کل نظام حاکمیتی یا ساخت قدرت را دربر می‌گیرد)، به‌ناچار گونه‌ای سامان پیدا می‌کند که در چارچوب آن امکان تأمین ابعاد سیاسی و مدنی حقوق شهروندی کمتر می‌شود. همین‌طور، دولت به‌دلیل نبود نیروهای هم‌سنگ متوازن‌کننده‌ی قدرت، ناچار از تأمین منافع گروه یا طبقه اجتماعی خاصی، به بهای هزینه‌های تحمیلی بر گروه‌ها یا طبقات اجتماعی دیگر، می‌شود؛ که نتیجه‌ی آن، رشد نابرابری و مخدوش شدن جزء اجتماعی حقوق شهروندی آحاد افراد جامعه است. این تأثیرات منفی دولت مبتنی بر قدرت‌های ناهم‌سنگ را می‌توانیم با توجه به مفهوم الگوی حامی - پیرو بازتر کنیم.

دولتی که برآیند حضور مؤثر همه نیروهای اجتماعی حاضر در جامعه، با ویژگی متوازن‌کنندگی قدرت نباشد، به‌ناچار هویت وجودی آن با الگوی حامی - پیروی خاصی گره می‌خورد که با دموکراتیزاسیون از زوایای مختلف تضاد پیدا می‌کند. هر الگوی حامی

- پیرویی، در اصل، نشان‌دهندی نوع ائتلافی است که میان دولت از سویی و برخی از گروه‌های اجتماعی به‌وجود می‌آید. هر چه، گروه‌های اجتماعی، محدود به باورها و کدهای ذهنی خاص و منافع خاص مرتبط با آن باورها باشند، ائتلاف شکل‌گرفته نمی‌تواند به‌گونه‌ای باشد که منافع تمامی اقشار و گروه‌های اجتماعی را نمایندگی کند. در نتیجه، چنین ساخت قدرت و الگوی حامی - پیرویی، دو پیامد مهم منفی دارد. اول اینکه، سازمان درونی دولت، به‌عنوان نهاد تخصیص دهنده منابع و بهره‌بردار از منابع، ضعیف و ناسازگار با اصل کارایی سازمانی خواهد بود که یکی از پیش‌شرط‌های مهم تأمین وجه اجتماعی حقوق شهروندی است؛ دولتی با سازمان درونی ناکارآمد نمی‌تواند نیازهای اساسی همگانی را به‌خوبی تأمین کند. از سوی دیگر، چنین ائتلاف و دولت مبتنی بر آن، نمی‌تواند کارایی توزیعی داشته باشد؛ چراکه تخصیص منابع را به‌سوی گروه‌های مورد نظر خود هدایت می‌کند و از این محل موجب افزایش نابرابری و تضعیف بعد اجتماعی حقوق شهروندی آحاد افراد جامعه می‌شود. علاوه‌براین، در عمل، با ایجاد شرایط برای رانت‌جویی همراه با بازدهی اجتماعی منفی گروه‌های مورد حمایت خود زمینه را برای نقش برابری قانونی فراهم می‌کند.

دموکراتیزاسیون زمانی شکل می‌گیرد که به تعبیر آمارتیا سن، "آزادی فرایندی" (صندوق رأی) و "آزادی فرصتی" (برابری) تکمیل‌کننده‌ی هم باشند.

هر چه فرایند تصمیم‌سازی دموکراتیزه‌شده‌تر باشد، خروجی بهتر، و هر چه خروجی بهتر باشد، فرایند در زمان بعدی، دموکراتیک‌تر می‌شود.

دموکراتیزاسیون زمانی عمق بیشتری پیدا می‌کند که آزادی، مشارکت، رفاه مادی، به‌عنوان اجزای سه‌گانه‌ی حقوق شهروندی تا جایی که ممکن است محقق شوند.

به این دلیل، دولتی که مبتنی بر صندوق رأی مرتبط با قدرت‌های هم‌سنگ نباشد، هم در تأمین کارایی سازمانی و استفاده بهینه‌تر از منابع دچار مشکل می‌شود و هم در تخصیص ثروت خلق شده به گروه‌ها و طبقات اجتماعی مختلف، به‌ناچار تبعیض‌آمیز عمل می‌کند و مانع از پیشبرد پروژه دموکراتیزاسیون می‌شود.

با این توضیح، می‌توانیم بگوییم که دموکراتیزاسیون زمانی عمق بیشتری پیدا می‌کند که اجزای سه‌گانه حقوق شهروندی تا جایی که

ممکن است محقق شوند. تحقق این اجزای سه‌گانه زمانی ممکن می‌شود که ۱. قدرت‌های هم‌سنگ مستقل از هم در ساخت حقوقی قدرت وجود داشته باشد؛ ۲. برابری اقتصادی و اجتماعی قابل قبولی وجود داشته باشد.

تودرتویی نهادی و چالش بیشتر دموکراتیزاسیون

قدرت‌های ناهم‌سنگ و اثر منفی آن بر پیشبرد پروژه‌ی دموکراتیزاسیون، اشکال مختلفی می‌تواند داشته باشد، با آثار منفی مختلف. می‌توانیم حالتی را تصور کنیم که ساخت حقوقی پیشنهادی مونتسکیو (قوای مقننه، مجریه و قضاییه) وجود دارد، ولی به دلیل نابرابر بودن قدرت میان اجزای سه‌گانه‌ی آن، این اجزا هم‌سنگ نیستند. بنابراین، احتمال تضعیف صندوق رأی از سویی و تضعیف حقوق اجتماعی، به دلیل ناکارایی سازمانی و نابرابری بیش از اندازه ناشی از الگوی حامی - پیروی تبعیض‌گرا از سوی دیگر، وجود دارد.

حالتی را هم می‌توانیم در نظر بگیریم که اجزای تشکیل‌دهنده‌ی ساخت قدرت، بیش از اندازه‌ی کلاسیک آن است. در نتیجه، مسئله‌ی "تودرتویی نهادی"، به معنای دولت در دولت بودن و دستگاه در دستگاه و سازمان در سازمان بودن، پیش می‌آید. اگر، در این حالت، اجزای تشکیل‌دهنده‌ی قدرت، هم‌سنگ نباشند، میزان آثار منفی آن بر دموکراتیزاسیون، به‌ویژه از محل تشدید ناکارایی سازمانی و اتلاف منابع و تضعیف پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری و زمینه‌سازی برای دور زدن قوانین و درگیر شدن در فساد، بسیار بیشتر خواهد شد. در نتیجه، مشکل "شکست در هماهنگ‌سازی سیاستی" (Coordination failure) در ابعاد بالا پیش می‌آید و علاوه بر نامشخص بودن متولی پاسخ‌گویی در مراکز قدرت متعدد و تودرتو، تأمین وجه اجتماعی حقوق شهروندی آحاد افراد جامعه نیز تقریباً ناممکن می‌شود. در بخش چهارم، به تودرتویی نهادی به‌عنوان مهم‌ترین چالش پروژه‌ی دموکراتیزاسیون در ایران خواهیم پرداخت.

مغایرت آزادی نئولیبرالی با دموکراتیزاسیون

چنان‌چه می‌دانیم، از منظر نئولیبرالی، آزادی به معنای نبود موانع بر سر پیشبرد اقدامات مورد نظر فرد، تعریف می‌شود. تنها قید برخورداری از آزادی، محدود نکردن آزادی دیگران است. چنین رویکردی به آزادی که به تعبیر آیزایا برلین (Berlin, 1969) "آزادی منفی" نام دارد، عدالت اجتماعی و برنامه‌ریزی مرتبط با آن را، مانعی بر سر راه تحقق آزادی فرد می‌بیند؛ چرا که از این منظر، عدالت اجتماعی مستلزم سیاست‌های بازتوزیعی است که دولت آن‌ها را تعریف و اعمال می‌کند. این سیاست‌ها، به‌عنوان مداخله دولت در حق مالکیت خصوصی و بنابراین مانعی بر سر راه آزادی فرد ارزیابی می‌شود (برای اطلاع بیشتر ر.ک: فریدمن و فریدمن، ۱۳۶۷). این که چرا از نگاه نئولیبرالی، مهم‌ترین پیش‌شرط تأمین آزادی، تأمین حق مالکیت خصوصی محسوب می‌شود را هایک به‌خوبی بیان کرده است. از نظر وی، آن‌چه ماهیت ساخت قدرت و درجه‌ی تحقق آزادی در جامعه‌ای را نشان می‌دهد، نه دموکراسی و تغییر قدرت از طریق صندوق رأی، بلکه میزان تأمین حق مالکیت است. از این منظر، دموکراسی مرز میان نوع حکومت‌های اقتدارگرا و غیر اقتدارگرا، و حق مالکیت مرز میان حکومت‌های آزادی‌خواه و مستبد را تعیین می‌کنند. به این دلیل، حکومتی مانند حکومت پینوشه، آزاد اقتدارگرا (به دلیل بود حق مالکیت خصوصی و بازار آزاد و نبود صندوق رأی) و حکومتی مانند

حکومت جواهر لعل نهرو و ایندیرا گاندی، ناآزاد دموکرات (به دلیل وجود نظام برنامه‌ریزی عدالت‌گرا (نبود مالکیت خصوصی نامحدود و بازار آزاد) وجود صندوق رأی) ارزیابی می‌شوند. از همین نگاه است که هایک می‌نویسد: "آزادی شخصی در بسیاری از حکومت‌های اقتدارگرا بیش از بسیاری دموکراسی‌ها تأمین شده است" (به نقل از بلاستر، ۱۳۶۷: ۵۲۷)

و بر مبنای همین تقسیم‌بندی است که در مورد دولت پینوشه، در شیلی بعد از آنده، می‌نویسد: "من نتوانسته‌ام یک نفر - حتی یک آدم بسیار بدخواه را در شیلی بیابم که موافق نباشد آزادی‌های شخصی در حکومت پینوشه بسیار بیش از حکومت آنده است" (همان: ۵۲۸)

از همین منظر است که میلتون فریدمن نیز در مقدمه‌ای که بر کتاب "راه بندگی" (۱۳۹۰) هایک می‌نویسد، اقتصاد و جامعه‌ی بازی چون هند دوران جواهر لعل نهرو و ایندیرا گاندی را در رده‌ی کشورهایی چون چین می‌گذارد و از نبود آزادی در آن سخن می‌گوید؛ چرا که نهرو و گاندی، الگوی سوسیال‌دموکراسی رادیکالی را در هند دنبال می‌کردند که وجه مشخصه‌اش نیل به برابری از سویی و بازسازی ساختار اقتصاد و صنعتی‌سازی آن بود:

در خاورمیانه، اسرائیل و مصر نیز همانند آلمان شرقی و غربی دو نقطه مقابل هم‌اند. در خاور دور، مالی، سنگاپور، تایلند، فورموز، هنگ‌کنگ و ژاپن - که همگی بر بازارهای آزاد متکی هستند - در حال شکوفا شده هستند و مردمان‌شان نیز سرشار از امید؛ در طرف دیگر، فریادی از دور، از هندوستان، اندونزی، و چین کمونیستی به گوش می‌رسد که همگی به‌شدت به برنامه‌ریزی مرکزی وابسته هستند (همان: ۱۹).

اگر چنان‌چه در مقدمه گفتیم، دموکراتیزاسیون و توسعه به معنای تأمین حقوق شهروندی آحاد افراد جامعه، در معنای مورد اشاره توماس مارشال باشد، و اگر، آزادی نئولیبرالی به معنای تأمین حق مالکیت خصوصی نامحدود باشد، در این صورت، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این برداشت از آزادی، به‌صراحت با وجه اجتماعی حقوق شهروندی در تضاد کامل است؛ چرا که تأمین این حقوق بدون گذاشتن قیدی بر حق مالکیت خصوصی و تعدیل آن از طریق سیاست‌های بازتوزیعی چون اصلاحات ارضی و نظام مالیات تصاعدی پیشرفته، امکان‌ناپذیر است. اما، در چارچوب این رویکرد، چنین قیدی به معنای نقض حق مالکیت و در نتیجه نقض آزادی است. بنابراین، میان این دو گزینه، یکی را باید انتخاب کرد:

۱. تأمین آزادی - در معنای حق مالکیت خصوصی نامحدود و بازار آزاد - و کنار گذاشتن حقوق اجتماعی. ۲. تأمین حقوق اجتماعی و کنار گذاشتن دغدغه‌ی آزادی در معنای مذکور. رویکرد نئولیبرالی اولی را انتخاب می‌کند. ما، در ادامه استدلال خواهیم کرد که از منظر رویکرد سوسیال دموکراتیک رادیکال، میان نیل به آزادی در معنای برخورداری از حق بیان آزاد و مشارکت سیاسی از طریق صندوق رأی از سویی، و تأمین حقوق اجتماعی از طریق سیاست‌های مساوات‌گرایانه از سوی دیگر، نه تنها تضادی وجود ندارد، بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند.

آزادی فرایندی و آزادی فرصتی دو روی مقابل سکه آزادی

اگر تعریف مارشال از حقوق شهروندی درست باشد - که از نظر ما به دلیل پشتوانه‌ی تاریخی آن، درست هست (دینی، ۱۳۹۱) - در این صورت، می‌توانیم نشان دهیم که آن چه آیزایا برلین "آزادی مثبت" می‌نامد و آن را با رویکردی نئولیبرالی رد می‌کند، تعریف درست‌تری از آزادی است. آزادی مثبت به معنای توانایی فرد در انجام اموری است که مایل به انجام آن‌هاست. یعنی، آزادی به معنای واقعی کلمه، زمانی وجود دارد که فرد توانایی انجام امور مطلوب خود را داشته باشد. از این منظر، مداخله‌ی دولت برآمده از صندوق رأی مبتنی بر قدرت‌های هم‌سنگ، با هدف تأمین حداقل‌های زندگی برای تمامی افراد جامعه، نه تنها به معنای محدود شدن آزادی نیست بلکه مقوم آن است. در برداشت اول، برای مثال، صرف وجود فرصت ادامه تحصیل در خارج از کشور و نبود مانع در برابر خواست افراد، به معنای آزادی است. در برداشت دوم، چنین فرصتی، زمانی می‌تواند به معنای آزادی تعبیر شود که همه افراد شایسته جامعه، با دسترسی به امکانات اقتصادی لازم، توانایی استفاده از آن را داشته باشند. آزادی در معنای مثبت آن، به معنای وجود شرایطی است که آدمی بتواند خواست‌ها و مطالبات مورد نظر خود را کم‌وبیش دنبال کند؛ به تعبیر مارکس، آزادی مثبت، یعنی زمینه‌سازی اجتماعی برای "جابه‌جایی سیطره شرایط و شانس بر زندگی افراد با سیطره افراد بر شانس و شرایط". (به نقل از: سن، ۱۹۸۳)

کفایت تبیینی مفهوم آزادی مثبت را می‌توانیم با طرح دیدگاه اقتصاددان برجسته و نظریه‌پرداز عدالت، آمارتیا سن، نشان دهیم. از نظر سن (۱۳۸۲ و ۱۳۹۰)، آزادی یک وجه فرایندی دارد که همانا امکان تغییر ساخت قدرت از طریق صندوق رأی است. این وجه را می‌توانیم، معادل دموکراسی، به تعبیری که مدنظر کارل پوپر (پوپر ۱۳۸۰) است، بگذاریم. در عین حال، وجه دیگری به نام فرصتی دارد که مرتبط با تأمین شرایط حمایتی از آحاد افراد جامعه برای پرورش قابلیت‌های خود از جمله حضور قوی در عرصه عمومی، دسترسی به زندگی باکیفیت همراه با آموزش و سواد بالاتر، ارتقای طول عمر و به‌طور کلی افزایش توانایی در تأمین امور مطلوبی چون شغل خوب همراه با درآمد مناسب و مسکن قابل قبول است. تأمین این شرایط حمایتی برای آحاد افراد جامعه، مستلزم وجود زمینه برای مشارکت سیاسی و مشارکت اجتماعی نظام‌مند معطوف به تأمین منافع گروهی و طبقاتی آحاد افراد جامعه است. ممکن است افرادی از این گروه‌ها بتوانند قابلیت خود را به ورای موقعیت اجتماعی و طبقاتی که در آن قرار دارند ارتقاء دهند اما همگانی کردن این ارتقاء مستلزم متوازن شدن قدرت میان گروه‌ها و طبقات اجتماعی است. با تأمین چنین پیش‌شرط ناظر بر محیط زندگی حاکم بر افراد، از طریق نهادهای مدنی و سیاسی هم‌سنگ، شرایط برای توزیع عادلانه‌تر ثروت و درآمد و در نتیجه نیل به بعد اجتماعی حقوق شهروندی و زندگی باکیفیت مناسب برای همگان فراهم می‌شود. تأمین این حقوق یا آزادی فرصتی، تأمین زمینه برای تقویت آزادی فرایندی و مشارکت جدی‌تر در عرصه‌ی سیاست را در پی دارد.

بنابراین، آزادی فرایندی و آزادی فرصتی تکمیل‌کننده‌ی هم هستند. نه می‌توان به بهای آزادی فرایندی، یعنی توجه صرف به صندوق رأی، از آزادی فرصتی غفلت کرد؛ و نه می‌توان

به بهای آزادی فرصتی، یعنی عدالت، از آزادی فرآیندی چشم پوشید. اولی، جامعه‌ای نابرابر را در پی دارد که در آن ثروتمندان با دسترسی به منابع قدرت اقتصادی و سیاسی، سازوکار بازتولید کننده‌ی نابرابری را استمرار می‌بخشند و عرصه‌ی مشارکت سیاسی را محدود به قواعد بازی خود می‌کنند؛ قواعد بازی که مبتنی بر ترکیبی از الیگارش‌ی مالی و زمین‌دار و تجاری و نظامی شکل می‌گیرد و مانع از دسترسی آحاد افراد جامعه به حقوق شهروندی می‌شود. دومی نیز، می‌تواند به بهانه‌ی عدالت اجتماعی، مانع از شکل‌گیری نهاد فراگیر سیاسی مبتنی بر صندوق رأی بشود.

دیالکتیک آزادی و عدالت و تعمیق دموکراتیزاسیون

آزادی فرصتی، مانع از نمایشی شدن آزادی فرآیندی و صندوق رأی می‌شود. تعمیق آزادی فرآیندی، مستلزم متوازن شدن قدرت و دسترسی گروه‌های اجتماعی مختلف به قدرت چانه‌زنی بالاتر، از طریق تأسیس نهادهای مردم‌گرایی چون اتحادیه‌ها و سندیکاهای کارگری و جنبش‌های مساوات‌گرا، اعم از زیست‌محیطی و ضد تبعیض جنسیتی و قومی و دینی - مذهبی، است. در اصل، آزادی فرصتی، ضمن اینکه زمینه حضور مؤثرتر مردم در عرصه‌ی سیاست و مطالبه‌خواهی مدنی را فراهم می‌کند و در نقش علت ظاهر می‌شود، خود معلول قدرت فراگیر ناشی از حضور اتحادیه‌ها و سندیکاهای کارگری و سایر نهادهای مدنی مساوات‌گرا و احزاب متعلق به آن‌ها نیز است. به این صورت، در چارچوب رویکرد علیت انباشتی و تجمعی، می‌توانیم بگوییم برابری (آزادی فرصتی) موجب مشارکت جدی‌تر سیاسی و مطالبه‌خواهی مدنی می‌شود؛ مشارکت جدی‌تر سیاسی و مطالبه‌خواهی مدنی نیز موجب تقویت برابری (آزادی فرصتی) می‌شود. در چنین شرایطی، صندوق رأی، به عنوان یکی از ابزارهای مشارکت در عرصه‌ی عمومی، تبدیل به ابزاری در جهت تقویت آزادی فرآیندی و معنابخشی به آن می‌شود. لایه‌ها و گروه‌های اجتماعی، می‌توانند با مشارکت جدی در عرصه‌ی سیاست، این وجه از آزادی را غنای بیشتری ببخشند و با احساس اثرگذاری جدی حضورشان در فرآیند نظام تصمیم‌سازی، انگیزه بیشتری برای حضور بیشتر در نهادهای مردم‌گرایانه شناسنامه‌دار مدرن پیدا کنند که نتیجه‌ی آن تقویت آزادی فرصتی است. به این صورت، رابطه‌ی انباشتی و دوری مثبتی میان آزادی فرآیندی و آزادی فرصتی برقرار، و پروژه‌ی دموکراتیزاسیون در گذر زمان غنی‌تر می‌شود.

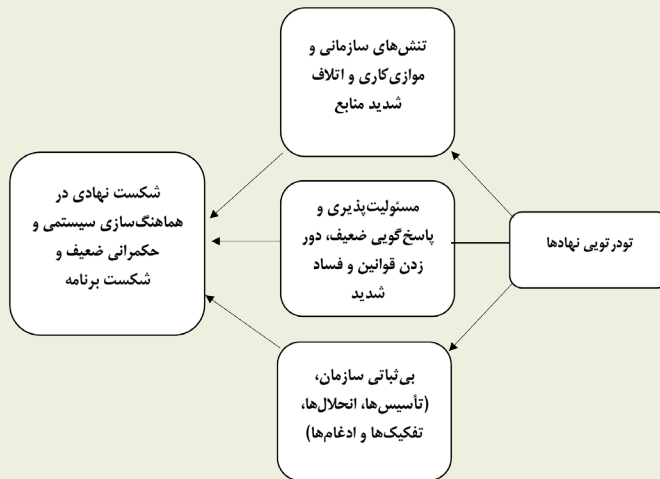
در تجربه‌ی تاریخی، کشورهای اسکاندیناوی، مصداق خوبی از این رابطه هستند. کشورهایی که از سویی، به دلیل وجود قدرت‌های هم‌سنگ مستقل از هم دارای صندوق رأی (آزادی فرآیندی) اثرگذار بر نظام تصمیم‌سازی هستند؛ از سوی دیگر، به دلیل وجود سنت تاریخی قوی در زمینه‌ی نهادهای مردم‌گرایانه و مساوات‌گرایانه‌ای چون اتحادیه‌ها و سندیکاهای کارگری و جنبش‌های زنان و سبز، دارای کمترین میزان نابرابری در جهان و بالاترین حقوق اجتماعی و حقوق سیاسی هستند (دینی، ۱۳۹۲).

تودرتویی نهادی مهم‌ترین چالش دموکراتیزاسیون در ایران

پیش‌تر توضیح دادیم که تودرتویی نهادی، بر پیشبرد پروژه‌ی دموکراتیزاسیون تأثیر منفی دارد. در بهترین حالت، این تودرتویی می‌تواند همراه با وجود قدرت‌های هم‌سنگ باشد که فضایی برای آزادی بیان و برابری قانونی، و حقوق سیاسی فراهم می‌کند. ولی، به دلیل این خصلت ساخت قدرت، شکست در هماهنگ‌سازی سیاستی در ابعاد بالا پیش می‌آید و ناکارایی سازمانی تشدید می‌شود؛ نتیجه‌ی این شکست، ناتوانی در تأمین حقوق اجتماعی آحاد افراد جامعه به دلایل اتلاف شدید منابع، نهادینه شدن فساد و رانت‌جویی با بازدهی اجتماعی منفی، کیفیت ضعیف نظام حکمرانی و ضعف در مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی و توزیع نابرابر ثروت و درآمد است. در حالت بدتر، اگر تودرتویی نهادی همراه با مراکز قدرت ناهم‌سنگ باشد، علاوه بر بروز مشکل مذکور، آزادی بیان و برابری قانونی، و حقوق سیاسی نیز در مخاطره می‌افتد و پیشبرد پروژه دموکراتیزاسیون در ابعاد وسیع‌تری با مشکل مواجه می‌شود.

همان‌طور که در نمودار ۱ می‌بینیم، تودرتویی نهادی چهار پیامد مهم دارد: موازی‌کاری و اتلاف شدید منابع، مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی ضعیف، دور زدن قوانین و درگیر شدن در فساد، بی‌ثباتی ساختارهای سازمانی به دلیل انحلال‌ها و ادغام‌ها و تأسیس‌ها و تفکیک‌ها. پیامد نهایی این پیامدهای چهارگانه، شکست در هماهنگ‌سازی سیاستی و حکمرانی ضعیف و شکست برنامه است.

نمودار ۱. تودرتویی نهادی و شکست در هماهنگ‌سازی سیاستی و شکست برنامه



از این منظر، ناتوانی در تأمین حقوق شهروندی در جامعه‌ای چون ایران، ناشی از بالا بودن میزان مداخله‌ی دولت در اقتصاد، برحسب شاخص‌های قابل‌بحثی چون "درجه آزادی اقتصادی" بنیاد هریتج نیست؛ بلکه، ریشه در تودرتویی نهادی دارد. پیش‌تر توضیح دادیم برنامه مساوات‌گرا و حمایتی (آزادی فرصتی)، یکی از پیش‌شرط‌های مهم تکمیل حقوق

شهروندی، مانند مصداق کشورهای اسکاندیناوی، است. اما، کارآمد و اثربخش بودن آن مستلزم سازمان درونی قوی دولت و الگوی حامی - پیروی سازگار با توسعه، در معنای عام کلمه، است. تودرتویی نهادی، به‌ویژه در متن اجزای ناهم‌سنگ قدرت، ۱. سازمان درونی دولت را به شدت تضعیف می‌کند و بر کارایی سازمانی اثر منفی می‌گذارد؛ ۲. از طریق موازی‌کاری‌های شدید منابع را تلف می‌کند و ۳. مانع از شکل‌گیری الگوی حامی - پیروی سازگار با تحولات توسعه‌ای می‌شود. در نتیجه، از این محل‌ها مانع از تأمین حقوق شهروندی، در ابعاد مختلف آن، می‌شود.

چه باید کرد؟

پرسشی که از منظر تحلیل کاربردی و تجویزی وجود دارد این است که نقطه‌ی عزیمت اولیه برای شکل‌گیری علیت انباشتی تقویت‌کننده‌ی فرایند دموکراتیزاسیون در ایران کجاست؟ در پاسخ به این پرسش، چهار رویکرد را می‌توانیم در فضای گفت‌وگوی عمومی کشور از هم متمایز کنیم: ۱. رویکرد معتقد به اولویت توسعه اقتصادی با تأکید بر حقوق مالکیت در روایت نئولیبرالی؛ ۲. رویکرد معتقد به توسعه فرهنگی؛ ۳. رویکرد معتقد به "استبداد نفتی" و بیماری هلندی و ۴. رویکرد معتقد به توسعه سیاسی.

رویکرد اول

از نگاه رویکرد اول، یعنی جریان اقتصاددانان مدافع هابیک و فریدمن و برخی از سیاست‌دانان همراه با این جریان، تأمین حقوق مالکیت بخش خصوصی و حداقل‌سازی دولت و تقویت سازوکار بازار آزاد، نقطه‌ی آغاز اولیه برای شروع فرایند دموکراتیزاسیون است. برای نمونه، سریع‌القول، می‌گوید: "تجربه غرب به ما نشان می‌دهد که آنجا اول بنگاه اقتصادی به وجود آمد و بعد مقدمات کار سیاسی در چارچوب تشکل سیاسی ایجاد شد" (۱۳۹۴)

رویکرد دوم

از منظر این رویکرد، کدها و باورهای ذهنی حاکم بر جامعه، مانع اصلی پیشبرد پروژه دموکراتیزاسیون است. از منظر این جریان، متشکل از برخی جامعه‌شناسان و اقتصاددانان و سیاست‌شناسان و غیره، جامعه‌ی ایران با مشکل تاریخی به نام استبدادزدگی درگیر است. ذهنیت هر فرد ایرانی، در گذر زمان، به دلیل سیطره‌ی خوی استبدادگرایی، به گونه‌ای شکل گرفته که با اصولی چون مدارا و تساهل و احترام به حق بیان و آزادی اندیشه ناسازگار است. "فرهنگ قبیله‌ای" و "فرهنگ غارتی" غیر دموکرات، چنان در جامعه ریشه دوانده است که کدهای ذهنی فرد ایرانی را، در چارچوب اصل "وابستگی به مسیر گذشته"، به آن صورت شکل می‌دهد و تداوم می‌بخشد. در نتیجه، مادام که این کدهای ذهنی باقی است، نمی‌توان امیدوی به پیشبرد پروژه دموکراتیزاسیون داشت. برای نمونه رضاقلی می‌گوید:

"باری عملکرد ملت ایران در این چند قرن در جا زدن و اتلاف سرمایه‌های معنوی و مادی این سرزمین بوده است. اگر شاخص این خیانت‌ها، چند نفر درباری و سیاست خارجی است، لیکن عامل تحقق آن ملت است. علم حلاجی فرهنگ‌ها که علاوه بر دانش نیاز به بصیرت

دارد دست پنهان و آلوده‌ی ملت را در کشتن و تنها گذاشتن این سه نخست‌وزیر و ائتلاف نیروها به‌خوبی نشان می‌دهد. اگر اغفالی می‌بایست صورت بگیرد نیاز به دو طرف دارد. اگر ملتی پانصد سال از راه می‌ماند مقصر خودش است. اگر هم به کنه این وقایع پی‌نمی‌برد خود در آن دست دارد. اگر به اصطلاح رجال و اهل فکر مسئله را یک‌بعدی می‌بیند باز ناتوانی این فرهنگ است." (رضاقلی، ۱۳۷۱ (۱۳۹۱) چاپ سی و پنجم): ص ۲۲۷)

رویکرد سوم

رویکرد دیگری که از نظر تأکید بر وابستگی به مسیر گذشته و بازتولید اقتصاد رانتی و سیاست بسته‌ی ضد دموکراتیزاسیون مرتبط با آن، مشابه رویکرد فرهنگی است، رویکرد "استبداد نفتی" و "بیماری هلندی" است. این رویکرد نیز معتقد است دولت در ایران به دلیل ابتناء بر منابع رانت طبیعی چه زمین در دوره تاریخی پیش از ظهور نفت و چه نفت در دوره متأخرتر، برآمده از سیطره‌ی طبقاتی رایج در اروپا نیست؛ به همین دلیل، با احساس بی‌نیازی از درآمدهای مالیاتی که طبقات اجتماعی، بسته به دوره‌ی تاریخی، باید بپردازند، به فعال مابشاء تبدیل شده است و خود را مافوق قانون می‌بیند. در نتیجه، نیازی به پاسخ‌گویی نمی‌بیند. حتی، در جایی که پای منافعش در میان هست، قانون وضع‌شده به‌دست خود را نیز زیر پا می‌گذارد و اصل حاکمیت قانون به‌عنوان بخش مدنی دموکراتیزاسیون را نقش برآب می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۸۲).

از نظر ما، در چارچوب آن‌چه تحت عنوان رابطه‌ی دیالکتیکی آزادی فرایندی و آزادی فرصتی و همین‌طور تأثیر تودرتویی نهادی بر فرایند دموکراتیزاسیون بیان کردیم، این سه رویکرد چه در مقام تبیین و چه در مقام تجویز، ضعیف و ناتوان‌اند. در ادامه به نقدهای وارد بر این رویکردها می‌پردازیم و سپس رویکرد توسعه‌ی سیاسی و تغییر ساخت قدرت، با هدف رفع تودرتویی نهادی را به‌عنوان گزینه‌ی اصلی واقع‌بینانه برای پیشبرد پروژه‌ی دموکراتیزاسیون، به بحث می‌گذاریم.

نقد رویکرد اول

رویکرد اول، به مانند پدران معنوی نئولیبرالیسم، هایک و فریدمن، دموکراتیزاسیون را در ارتباط با تأمین حق مالکیت خصوصی و بازار آزاد می‌بیند. در بهترین حالت، پیامد عملیاتی شدن چنین دیدگاهی، شیلی دوران پینوشه است. یعنی، از نظر

تحقق آزادی، مشارکت و

رفاه مادی زمانی ممکن می‌شود

که هم قدرت‌های هم‌سنگ

مستقل از هم در ساخت حقوقی

قدرت موجود باشند و هم برابری

اقتصادی و اجتماعی قابل‌قبولی

وجود داشته باشد.

ناتوانی در تأمین حقوق

شهروندی در جامعه‌ای چون

ایران، ناشی از بالا بودن میزان

مداخله‌ی دولت در اقتصاد،

برحسب شاخص‌های

قابل‌بحثی چون "درجه آزادی

اقتصادی" بنیاد هریتج نیست؛

بلکه، ریشه در تودرتویی نهادی

دارد.

این دیدگاه، اول اقتصاد در چارچوب روایت نئولیبرالی و بعد توسعه‌ی سیاسی. به تعبیر هایک، دولت آزاد غیر دموکرات بهتر از دولت دموکرات نازاد است. اشکال مهم رویکرد نئولیبرالی این است که بمانند کبک، چنان سر در برف سرد اندیشه‌ی خود فرو برده است که نمی‌تواند موج مطالبه‌خواهی مدنی و مساوات‌گرایانه‌ی جاری در جامعه را ببیند و به نادرست بودن فرضیه خود، یعنی اول تأمین حق مالکیت خصوصی و بازار آزاد، و بعد تأمین حقوق دیگر، پی ببرد. واقعیت تاریخی جامعه ما در لحظه‌ی اکنون، این است که به دلایل تحولاتی از جمله موارد زیر، مطالبه‌خواهی عمدتاً مرتبط با آزادی بیان و برابری قانونی و حقوق سیاسی و اجتماعی است:

- افزایش سطح تحصیلات جوانان به‌ویژه زنان.
- تعاملات بیشتر با جامعه جهانی به‌ویژه از طریق گردشگری و سکونت در کشورهای دیگر.
- افزایش قابل توجه جمعیت شهرنشین و هم‌گرایی میان جهان‌بینی جامعه روستایی و جامعه‌ی شهری به دلیل ارتباطات شبکه‌ای و رسانه‌ای و نفوذ نظام دانشگاهی به همه‌جا.
- تجربه‌ی منفی مرتبط با نابرابری قانونی و تبعیض‌های مختلف مرتبط با آن.
- نابرابری ناموجه اقتصادی و اجتماعی.

این مطالبه‌خواهی دال بر این است که از نظر ساخت اجتماعی، چالش اصلی دموکراتیزاسیون نه در حوزه اقتصاد و مالکیت، که در حوزه سیاست و تودرتویی نهادی مترتب بر آن قرار دارد. اگر هم اقتصاد درگیر بحران ناکارایی است که هست، ریشه اصلی آن تودرتویی نهادی و ناکارایی سازمانی مرتب بر آن است که رفعش نه لزوماً تغییراتی در نظام مالکیت از طریق خصوصی‌سازی، بلکه رفع تودرتویی نهادی است. بدون چنین تغییری، چنان‌چه تجربه خصوصی‌سازی نشان می‌دهد، این پروژه حتی از منظر مالکیتی نیز ره به‌جایی نمی‌برد و بنگاه‌ها را از دولت به نهادهای دیگر منتقل می‌کند که نه‌تنها تأثیری بر دموکراتیزاسیون ندارد بلکه ممکن است موانع بازدارنده آن را نیز تقویت کند.

توجه بسیار جدی افشار اجتماعی مختلف، به نحوه‌ی تخصیص بودجه میان دستگاه‌ها و نهادهای مختلف و شکل‌گیری جنبش اعتراضی مرتبط با آن در شبکه‌های اجتماعی، تأییدی تجربی بر این استدلال است که چالش اصلی نه میزان آزادی اقتصادی و حق مالکیت خصوصی بلکه تودرتویی نهادی و پیامدهای مختلف آن است.

اشکال دیگر رویکرد نئولیبرالی تقدم آزادی اقتصادی بر آزادی سیاسی، بی‌توجهی آن به این نکته هست که در جهان درهم‌تنیده شده، برای شکل‌گیری مطالبات مدنی و سیاسی و رفتن به‌سوی اقدامات ذی‌ربط تأمین‌کننده‌ی آن‌ها، لازم نیست که لزوماً همان توالی تاریخی طی شده در کشورهای پیشرفته، دوباره در جای دیگری چون ایران تکرار شود، با همان فواصل زمانی. همان‌طور که در صورت وجود دولت کارآمد توسعه‌خواه، این امکان برای کشوری با اقتصادی عقب‌مانده وجود دارد که در زمان کوتاه‌تری مسیر طی شده کشورهای پیشرفته را در عرصه‌ی صنعتی و فناوری طی کند و به‌اصطلاح میان‌بر زمانی بزند (گرشنکرون، ۱۹۶۲)، در عرصه‌ی دموکراتیزاسیون نیز این امکان، به علت اثرگذاری تحولات سیاسی و اجتماعی جهانی

بر کشورها، وجود دارد که مطالبات مدنی (از جمله در مورد حق مالکیت) و مطالبات سیاسی و مطالبات اجتماعی همزمان مطرح شوند و در صورت وجود شخصیت‌های تاریخ‌سازی چون گاندی یا ماندلا، با تأکید بر برابری قانونی، و تأسیس دولتی با قدرت‌های هم سنگ، زمینه برای گذار به توسعه‌ی سیاسی فراهم شود. ضمن اینکه، چنانچه پیش‌تر اشاره کردیم، در حوزه‌ی توسعه اقتصادی، تحولات در ایران، ولو اندک در مقایسه با کشورهایی چون کره‌ی جنوبی و حتی ترکیه، به اندازه‌ای بوده است که تحولات فرهنگی و اجتماعی مهمی را در جامعه موجب شود که مطالبه‌خواهی جدی سیاسی و مساوات‌گرایی اجتماعی مذکور پیامد آن باشد.

نقد رویکرد دوم

نقد اساسی وارد بر رویکرد دوم که اصل را بر اولویت چالش فرهنگی می‌گذارد، این است که از سویی به شواهد تجربی قوی ابطال‌کننده‌ی آن، از جمله استفاده‌ی هوشمندانه مردم از ابزار صندوق رأی برای بیان مطالبات و حرکت‌های مترقی چون راهپیمایی سه میلیون نفری همراه با سکوت یا بهره‌برداری از امکانات رسانه‌ای چون تلگرام برای برقراری روابط شبکه‌ای و افقی فراگیر، بی‌توجه است؛ مواردی که شاخصی از بلوغ فرهنگی جامعه است. از سوی دیگر، با تقلیل‌گرایی فرهنگی و نادیده گرفتن تأثیر ساخت قدرت و تودرتویی نهادی مترتب بر آن بر فرهنگ، به صورت‌بندی نادرست رابطه‌ی یک‌سویه از فرهنگ به اقتصاد و سیاست می‌پردازد. ساخت قدرت از طریق آن چه نظام حکمرانی نامیده می‌شود، با عملکرد ضعیف خود، تأثیر مهمی برای مثال از طریق ترویج خشونت‌ورزی بر شکل‌گیری و رشد مناسبات فرهنگی ناسازگار با دموکراتیزاسیون دارد؛ برای مثال، علت اصلی رایج شدن نابرابری قانونی و نقض حقوق شهروندی بخش‌هایی از جامعه، مانند پیروان ادیان دیگر، به‌عنوان شاخصی از خشونت‌ورزی در جامعه، میراث فرهنگی جامعه، به‌مثابه بخش غیررسمی نهادی، کشور نیست. اگر بود در گذشته‌ی دور هم باید وجود می‌داشت. نابرابری قانونی و تبعیض‌های مرتبط با آن، ریشه در قواعد تعریف‌شده در قوانین اساسی دارد؛ قواعدی که از طریق نظام تنبیه و پاداش تعریف شده، و الگوی حامی - پیروی شکل یافته، در جامعه ریشه دوانده است. با وجود این، در شرایط کنونی، اگر اراده‌ای برای تغییر این قواعد و الگوی حامی - پیروی مرتبط با آن وجود داشته باشد، نه تنها از سوی بخش کثیری از جامعه با مخالفت مواجه نمی‌شود، بلکه به احتمال زیاد تأیید نیز می‌گیرد. اگر این حدس درست باشد، می‌توان گفت که چالش اصلی در بافت فرهنگی جامعه نیست و بنابراین می‌توان بر ضعیف بودن فرضیه فرهنگ‌گارتی و ایلیاتی، به‌مثابه نهاد غیررسمی، در تبیین موانع دموکراتیزاسیون در ایران، تأکید جدی کرد.

علاوه بر این، رویکرد فرهنگی، با تأکید بیش از اندازه بر "اصل وابستگی به مسیر گذشته"، سر از جبرگرایی فرهنگی درمی‌آورد: سرنوشت محتوم جامعه همین است که هست. از این‌ها مهم‌تر، مشکل این رویکرد، تناقض درونی اجتناب‌ناپذیر آن است. اگر ساخت قدرت رسمی، یعنی دولت، برآمده از بافت فرهنگی ایلیاتی و قبیله‌ای و استبدادگرا باشد، در این صورت امیدی به اصلاح و تغییر آن نباید داشت؛ چرا که، چنین فرهنگی در چارچوب اصل وابستگی به مسیر گذشته، خود را بازتولید می‌کند و عوارض خود را به‌وجود می‌آورد. آن چنان قوی است

که حتی شخصیت‌های سرنوشت‌سازی چون عباس میرزا و امیرکبیر و مصدق را نیز قربانی می‌کند. اما، در مقام تجویز، اصلاح فرهنگ را پیشنهاد می‌دهد. پرسشی که پیش می‌آید این است که چه کسی متولی اصلاح فرهنگ جامعه است. اگر انتظار از مردم باشد، طبیعی است که چنین انتظاری در چارچوب کارکرد اصل وابستگی به مسیر گذشته و نهادینه شدن فرهنگ قبیله‌ای و غارتی و استبدادگرا، انتظار بیهوده‌ای است. اگر، انتظار از دولت باشد، این نیز بی‌ثمر است چراکه دولت در چارچوب این رویکرد رنگ و بوی فرهنگ جامعه را دارد؛ اگر غیر از این هم باشد، مغلوب نیروی قاهره‌ی ضد فرهنگ قبیله‌ای و استبدادگرا می‌شود.

نقد رویکرد سوم

این رویکرد نیز با تأکید بیش از اندازه بر تأثیر رانت طبیعی بر نحوه‌ی شکل‌گیری ساخت قدرت و بی‌توجهی به عوامل دیگری چون "نقش شخصیت در تاریخ"، به‌ناچار سر از جبرگرایی اقتصادی درمی‌آورد. مادام که نفت و گاز و سایر منابع طبیعی در اختیار دولت هست، نباید انتظار پیشبرد پروژه‌ی دموکراتیزاسیون را داشت. همین‌طور مادام که نفت و درآمدهای ارزی حاصله از آن هست، نباید انتظار توسعه اقتصادی را داشت. چرا که، تزریق درآمدهای ارزی رانته‌ی، موجب تقویت بیش از اندازه ارزش پول ملی می‌شود که نتیجه‌ی آن ارزان‌تر شدن واردات در برابر تولید داخلی و صادرات است. در تحلیل نهایی، تأثیر رانت نفتی، صنعت‌زدایی از اقتصاد و جامعه است. در مقام تجویز و چه باید کرد، رهایی از شر نفت را پیشنهاد می‌دهد که در عمل امکان‌ناپذیر است چرا که منابع طبیعی جزئی از زیست محیط جامعه ماست و گریزی از بهره‌برداری از آن نیست (دینی، ۱۳۸۹). آن‌چه این رویکرد به آن توجه ندارد، واقع‌بینانه‌تر بودن تبدیل این منابع به ظرفیت‌های تولیدی مولد اشتغال‌زای مساوات‌گرا و همین‌طور پیش‌گیری از تخصیص‌های ضد توسعه‌ای درآمدهای حاصله از این منابع، در قیاس با رهایی از شر نفت، است. تنها پیش‌شرط، دموکراتیزه کردن نقش نفت در اقتصاد و جامعه و کارآمد کردن سازمان درونی دولت از سویی و شکل دادن به ائتلافی فراگیر و دموکراتیک میان دولت و گروه‌ها و اقلشار اجتماعی مختلف از سوی دیگرش است. در ادامه، استدلال خواهیم کرد که چنین رویکردی، هم واقع‌بینانه‌تر است و هم امیدبخش‌تر.

رویکرد توسعه سیاسی و رفع نودرتویی نهادی

آنچه باقی می‌ماند، از نظر ما، توسعه سیاسی و رفع چالش "نودرتویی نهادی" است. رفع این چالش، در مقطع کنونی، نه مستلزم کار فرهنگی است و نه پرداختن به حق مالکیت خصوصی و نه رهایی از نفت. مستلزم تغییر ساخت حقوقی است که نودرتویی نهادی را شکل داده و در گذر زمان آن را دامن زده است. طبیعی است با توجه به منافع که گروه‌ها و اقلشاری، در استمرار این نودرتویی نهادی دارند، رفع آن، امر چندان ساده‌ای نیست. اما، به روش خلاف وقایع (Counter Factual) می‌توان گفت که اگر رفع شود، چالش‌های پیش روی دموکراتیزاسیون، چه در بعد مدنی و چه در بعد سیاسی و چه در بعد اجتماعی - اقتصادی آن، تا حد زیادی رفع می‌شود؛ اجزای ساخت قدرت هم سنگ می‌شوند، شکست در هماهنگ‌سازی سیاستی رفع و با افزایش کارایی سازمانی و کارایی توزیعی، حقوق شهروندی

در ابعاد مدنی و سیاسی و اجتماعی آن تأمین تر می‌شود. همین‌طور، با کارآمد شدن سازمان درونی دولت، امکان استفاده مطلوب‌تر از درآمدهای نفتی و تبدیل آن به ظرفیت‌های تولیدی مولد صادرات‌گرای تأمین‌کننده‌ی شغل، برای جمعیت فعال جویای کار، فراهم می‌شود. این در حالی است، که در صورت، عدم رفع این چالش، کاری از دست رویکردهای فرهنگی و اقتصادی (چه حق مالکیت و چه نفت) در جهت دموکراتیزه کردن جامعه برنمی‌آید. اگر هم هدف این رویکردها، شکل دادن مراحل اولیه دموکراتیزاسیون و زمینه‌سازی برای حلقه‌ی نهایی آن باشد، پیش‌تر گفتیم که موج مطالبه‌خواهی‌ها در ابعاد مختلف آن، دال بر این است که، در لحظه‌ی اکنون، آن‌چه ضرورت تاریخی دارد و می‌تواند حکم حرکتی بسیار گشایش‌گر را داشته باشد، رفع تودرتویی نهادی است. نقطه‌ی عزیمت اولیه اینجاست.

چهار رویکرد عمده در

تعیین نقطه‌ی عزیمت برای

فرایند دموکراتیزاسیون در

ایران وجود دارد: اولویت

توسعه اقتصادی با تأکید بر

حقوق مالکیت در روایت

نئولیبرالی: توسعه

فرهنگی: فایق آمدن بر

"استبداد نفتی" و بیماری

هلندی: توسعه سیاسی.

این تغییر می‌تواند بر مبنای موقعیت‌شناسی تاریخی شخصیت‌های سیاسی، آن‌چنان‌که در بزنگاه‌های تاریخی برخی از کشورها، رخ داده، امکان‌پذیر شود (عجم‌اوغلو و رایبسنسون). گذار از ترتیبات خاص نهادی سیاسی به ترتیباتی دیگر، از طریق، اقداماتی چون فراندوم عمومی، یکی از اشکال زمینه‌سازی برای پیشبرد پروژه‌ی دموکراتیزه کردن جامعه به روش مسالمت‌آمیز است. طبعاً، چنین راهکاری، به‌ویژه، در موقعیت تاریخی کنونی منطقه و جهان، کم‌هزینه‌ترین راه برای گذار است. در غیر این صورت، با افزایش مطالبات مدنی و سیاسی و اجتماعی - اقتصادی، و ناتوانی در پاسخ‌گویی به آن‌ها، شکاف میان دولت و ملت بیشتر و زمینه برای وقوع تحولات همراه با خشونت فراهم‌تر می‌شود. تجربه‌ی اعتراض‌های اخیر اجتماعی دی ۱۳۹۶، به‌خوبی دال بر مستعد بودن جامعه برای حرکت در چنین سمت و سویی است. بحران بیکاری که به‌صورت دقیق‌تر با بیکاری ۲۵ درصد از سرپرست خانوارها و همین‌طور با میزان بیکاری ۲۶ درصد از فارغ‌التحصیلان جوان دانشگاهی و بیکاری حدود ۳۵ درصد از برخی استان‌ها، و نه میانگین ۱۲ درصدی کل کشور، دیده می‌شود، به معنای قرار گرفتن مطالبه‌ی مرتبط با حقوق اجتماعی (نان و کار و مسکن) در کنار مطالبات مدنی و سیاسی طبقه‌ی متوسط، و در نتیجه، فراگیرتر شدن اعتراضات و جنبش مطالبه‌خواهی در ابعاد مختلف آن است. در این میان، احساس تبعیض ناشی از ظهور نوکیسه‌های متصل به مراکز قدرت و نابرابری بیش از اندازه مرتبط با آن، تحمل شرایط را سخت‌تر

راهکار اساسی برای

پیشبرد پروژه

دموکراتیزاسیون، رفع چالش

تودرتویی نهادی است که

خود مستلزم تغییر ساخت

حقوقی قدرت است. در غیاب

چنین تغییری، هر تلاشی چه

در حوزه فرهنگی و چه در

حوزه اقتصادی، بی‌ثمر

خواهد بود.

از حتی سال‌های جنگ می‌کند. مجموع این شرایط، زمینه‌ی اعتراض‌های خشونت‌گرا، در صورت بی‌توجهی به پیام‌های مطالبه‌خواهانه ارسالی از طرق صندوق رأی و غیره را، فراهم کرده است.

خلاصه

دموکراتیزاسیون، یکی از مفاهیم مهم و مورد بحث اندیشمندان مختلف، از زوایای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، است. در این مقاله، بدون ورود به قرائت‌های مختلفی که از دموکراتیزاسیون در متون مختلف وجود دارد، دموکراتیزاسیون، را به معنای تأمین حقوق شهروندی در نظر گرفتیم. این حقوق را نیز مطابق با تعریف توماس مارشال دارای سه بعد ۱. حقوق مدنی (آزادی در انعقاد قرارداد و مالکیت اموال و آزادی بیان و برابری قانونی)، ۲. حقوق سیاسی (حق مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی از جمله از طریق صندوق رأی) و ۳. حقوق اجتماعی (برخورداری همه افراد جامعه از حداقل رفاه اجتماعی و اقتصادی) در نظر گرفتیم.

سعی کردیم نشان دهیم که دموکراتیزاسیون در این معنا، مستلزم وجود آزادی فرایندی (صندوق رأی و جابه‌جایی قدرت از طریق رأی عمومی) و آزادی فرصتی (برابری اجتماعی و اقتصادی قابل قبول) است. این دو وجه آزادی، مکمل هم هستند و همدیگر را در گذر زمان تقویت می‌کنند. وجود قدرت‌های هم‌سنگ، در معنای مونتسکیویی، یکی از پیش‌شرط‌های دموکراتیزاسیون است. دسترسی آحاد افراد جامعه به حداقل‌های زندگی و تلاش برای تأمین آن، از طریق نهادهای مساوات‌گرایی چون اتحادیه‌ها و سندیکاها و کارگری و سایر نهادهای برابری‌خواه، پیش‌شرط دیگر است. آزادی فرایندی، زمینه را برای شکل‌گیری آزادی فرصتی فراهم می‌کند و آزادی فرصتی، زمینه را برای غیرنمایشی شدن آزادی فرایندی و غنی‌تر کردن آن به وجود می‌آورد. به این صورت، در صورت وجود این پیش‌شرط‌ها، دموکراتیزاسیون، بر اثر رابطه‌ی دیالکتیکی این دو وجه آزادی، در گذر زمان، تکمیل غنی‌تر می‌شود. این رویکرد به دموکراتیزاسیون، به دلیل توجه به نقش برابری اجتماعی و اقتصادی در تعمیق درجه‌ی آزادی، رویکردی سوسیال دموکراتیک است که با رویکرد نئولیبرالی به دموکراتیزاسیون تفاوت جدی دارد.

رویکرد نئولیبرالی، با صورت‌بندی این فرضیه که حق مالکیت خصوصی نامحدود و بازار آزاد، پیش‌شرط آزادی است، نه به اهمیت آزادی فرایندی توجه دارد و نه به رابطه‌ی این آزادی با آزادی فرصتی. از این رو، از نظر این جریان، دولتی که حق مالکیت خصوصی نامحدود و بازار آزاد را تأمین می‌کند ولو پای‌بند به صندوق رأی نباشد، مصداقی از دولت آزاد اقدارگرا و دولتی که برآمده از صندوق رأی مبتنی بر قدرت‌های هم‌سنگ است و برنامه‌ی عدالت‌گرای سوسیال دموکراتیک را دنبال می‌کند، مصداقی از دولت ناآزاد دموکرات است. از همین جا، می‌توان ضعف جدی این رویکرد در تبیین موانع دموکراتیزاسیون در ایران و همین‌طور ارائه‌ی راه کار آن را دریافت. این رویکرد، معتقد است، پیش‌رفتن پروژه توسعه‌ی اقتصادی، در معنای تأمین حق مالکیت خصوصی، مانع اصلی پیش‌برد دموکراتیزاسیون است. بنابراین، در مقام تجویز، معتقد است تأمین این حق، راهکار اصلی است.

در کنار این رویکرد، می‌توانیم دو رویکرد دیگر قابل نقد به تبیین موانع دموکراتیزاسیون در ایران را طرح کنیم. رویکرد فرهنگی که معتقد است بافت قبیله‌ای و ایلپاتی اجازه‌ی پیشبرد این پروژه را نداده است و نمی‌دهد. رویکرد استبداد نفتی و بیماری هلندی نیز معتقد است که وجود درآمدهای ارزی نفتی و بی‌نیاز بودن بودجه‌ی دولت به درآمدهای دولتی، موجب پاسخ‌گو نبودن آن شده است. ما استدلال کردیم که هر دوی این دیدگاه‌ها نادرست‌اند و درگیر تناقض درونی‌اند. ضمن اینکه، شواهد مربوط به مطالبه‌خواهی مدنی و سیاسی و اجتماعی، به‌علاوه‌ی حرکت‌های مترقی چون راهپیمایی سکوت و راه‌اندازی ارتباطات شبکه‌ای و افقی اثرگذار در مقیاس جهانی، دال بر بلوغ فرهنگی جامعه و مطالبه‌خواهی جدی مدنی و سیاسی و اجتماعی است. همین‌طور مطالبه‌فراگیر برای اصلاح ساخت بودجه در فضای مجازی و مطالبه‌ی جدی برای مشارکت در نظام تصمیم‌سازی از طریق تأسیس نهادهای مدنی مستقل کارگری و غیره، شواهد قوی در تأیید وجود چالش نه در بافت فرهنگی و اقتصادی بلکه در ساخت قدرت رسمی است.

شرایط کنونی ایران دال بر این است که اگر وضع موسوم به "تودرتویی نهادی" استمرار پیدا کند و اجزای تشکیل‌دهنده‌ی دولت (در معنای عام کلمه) دارای قدرتی ناهم‌سنگ باشند، امکان پیشبرد دموکراتیزاسیون وجود ندارد. تودرتویی نهادی به معنای وجود مراکز قدرت بیش از اندازه‌ی کلاسیک مونتسکویی است که نتیجه‌ی آن، در صورت ناهم‌سنگ بودن این مراکز، هم نقض آزادی فرایندی است و هم نقض آزادی فرصتی. هم ممکن است صندوق رأی مطابق منافع و اهداف یکی از اجزای فرادست ساخت قدرت هدایت شود و کارکرد واقعی خود را از دست دهد و هم با تشدید ناکارایی سازمانی و موازی کاری و اتلاف شدید منابع و رانت‌جویی منفی و فساد نظام‌مند، ممکن است مانع از تبدیل منابع اقتصادی به امکانات رفاهی در دسترس آحاد افراد جامعه شود. علاوه‌براین، از طریق شکل دادن به ائتلافی خاص با گروه‌ها و اقشار اجتماعی مرتبط با خود، الگوی حامی - پیروی بسته و ناسازگار با تحولات توسعه‌ای و دموکراتیزاسیون را پی می‌ریزد. به این اعتبار، راهکار اساسی برای پیشبرد پروژه دموکراتیزاسیون، رفع چالش تودرتویی نهادی است که خود مستلزم تغییر ساخت حقوقی قدرت است. در غیاب چنین تغییری، هر تلاشی چه در حوزه فرهنگی و چه در حوزه اقتصادی، بی‌ثمر خواهد بود. نقطه‌ی عزیمت اولیه، برای شکل دادن علیت انباشتی میان مؤلفه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی - اجتماعی یا آزادی فرایندی و آزادی فرصتی، رفع تودرتویی نهادی است که موضوعی در حوزه‌ی سیاست و قدرت رسمی حاکم بر جامعه است.

منابع

استیگلیتز، جوزف. ۱۳۹۴، بهای نابرابری: جامعه دوقطبی و نابرابر چگونه آینده‌ی ما را به خطر می‌افکند؟ ترجمه محمدرضا فرزین و یکتا اشرفی، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی
بالاتر، آنتونیو. (۱۳۶۷)، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر. نشر مرکز
پکیتی، توماس. (۱۳۹۵)، سرمایه در قرن بیست و یکم، ترجمه ناصر زرافشان. انتشارات نگاه (از این کتاب دو ترجمه دیگر به قلم اصلا ن قودجانی، و محمدرضا فرهادی پور - علی صباغی در دست هست. ترجمه اول بسیار ضعیف و غیرقابل اعتماد و ترجمه‌ی دوم در جاهایی اشکال فنی دارد)
پوپر، کارل. (۱۳۸۰)، جامعه باز دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند. شرکت انتشارات خوارزمی

دینی ترکمانی، علی. (۱۳۸۹). «شکست برنامه: بازتاب شکست دولت یا شکست در هماهنگ‌سازی نهادی»، گفت‌وگو با روزنامه شرق، ۲۴ مهر

دینی ترکمانی، علی. (۱۳۸۹). «کارآمد سازی دولت پیش‌شرط استفاده بهینه از درآمدهای ارزی نفتی» در دینی ترکمانی، علی (ویراستار)، نفت، دولت و توسعه پایدار صادرات‌گرا. موسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی

دینی ترکمانی، علی. (۱۳۹۲). «افسانه نظم خودجوش بازار آزاد»، ماهنامه نسیم بیداری. شمار ۴۵-۴۶

رضاقلی، علی. (۱۳۷۱). جامعه‌شناسی نخبه‌کشی. نشر نی

سن، آمارتیا. (۱۳۸۲). توسعه به‌مثابه آزادی، ترجمه وحید محمودی. انتشارات دانشگاه تهران. (شایان ذکر است از این کتاب سه ترجمه دیگر به قلم محمد سعید نوری نائینی (نشر نی، ۱۳۸۲)، حسین راغفر (نشر کویر، ۱۳۸۱) و حسن فشارکی (انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۲) منتشر شده است)

سن، آمارتیا. (۱۳۹۰). اندیشه عدالت، ترجمه‌ی وحید محمودی و هرمز همایون‌پور. انتشارات کندوکاو

فریدمن، میلتن. (۱۳۹۰). در: هایک، فردریش فون. راه بردگی، ترجمه فریدون تفضلی و حمید پاداش. نشر نگاه معاصر

فریدمن، میلتن. و رز فریدمن. (۱۳۶۷). آزادی انتخاب، ترجمه حسین حکیم‌زاده جهرمی. انتشارات پارسی

کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۸۲). اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی. نشر مرکز، چاپ نهم. (چاپ اول این کتاب در دو جلد در سال‌های ۱۳۶۶ و ۱۳۶۸ توسط انتشارات پاپیروس منتشر شده است)

مونتنسکیو، شارل. (۱۳۴۹). روح القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهندی. انتشارات امیرکبیر

نبیلی، مسعود. و محمود سریع‌القلم. (۱۳۹۴). «اول توسعه بعد دموکراسی» (میزگرد)، مجله مهرنامه، شماره ۴۲

Berlin, Isaiah(1969), *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

مدرسه‌ی دموکراسی توران میرهادی

نقش آموزش و پرورش در گسترش دموکراسی مشارکتی-گفت‌وگویی



زهرا حیدرزاده

اشاره:

دموکراسی اصیل، آن‌گونه که مشارکت همگان، به رسمیت شناختن همه‌ی افراد و گروه‌های عضو یک جامعه و گفت‌وگو در مورد امور عمومی را در بر داشته باشد، نه فقط شیوه‌ای برای راه بردن حکومت است که رهبران سیاسی زمینه‌ساز آن می‌شوند، بلکه حاکی از یک فرهنگ است که باید جامعه را آکنده سازد. چنین فرهنگی در جامعه‌ای که با گرایشاتی چون مشارکت و احترام به حقوق دیگری و گفت‌وگو نزیسته است، چندان سازگار نیست و نهادینه شدن این گرایشات نیاز به تمرین و ممارست دارد. آیا می‌شود مدرسه را نقطه‌ی عزیمتی برای گسترش این گرایشات و جایگاهی برای ساختن فرهنگ دموکراسی اصیل در نظر آورد؟

مقدمه

اگر دموکراسی مشارکتی گفت‌وگویی را نه تنها یک شیوه حکومت بلکه روشی برای زندگی بدانیم آنگاه به یک زیربنای فرهنگی نیازمندیم که این شیوه از زندگی می‌باید بر آن استوار شود و حرکت کند؛ فرهنگی که بر سنت‌های فکری و عملی جامعه هدف استوار باشد و به عنوان یک روش زندگی مبتنی بر اعتماد، مشارکت، گفت‌وگو، مشورت، همکاری گروهی، و ... به کار آید. چنین فرهنگی می‌تواند زمینه مناسب را برای ایجاد، حفظ و دوام دموکراسی مشارکتی-گفت‌وگویی به‌وجود آورد.

رسیدن به دموکراسی آرزوی دیرینه بسیاری از جوامع از جمله ایرانیان بوده است. ده‌ها سال تلاش ایرانیان برای داشتن جامعه‌ای دموکراتیک گواهی بر این ادعاست. اما تلاش‌های انجام شده چندان مقرون به هدف نبوده و همچنان به دلیل نبود زمینه‌های مناسب فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، به خواستی بر شاخه‌ی آرزو مانده، تبدیل شده است.

شاید باور کردنی نباشد اما در گوشه‌ای از این سرزمین در زمانی نه چندان دور، به مدت ۲۵ سال "توران میرهادی" در مدرسه "فرهاد" مشق دموکراسی مشارکتی-گفت‌وگویی را آغاز کرد. او که از نزدیک شاهد فجایع جنگ جهانی دوم و فروپاشی اخلاقی این دوره و البته دوره‌های دیگر در جهان بود، با این پرسش جدی مواجه شد که چگونه اروپای پیشرفته و متمدن می‌تواند به این انسان‌کشی تن دردهد. چگونه در کشتارگاه‌هایی مثل آشویتس می‌تواند این‌گونه انسان‌ها را شکنجه کنند و بسوزانند. اصلاً چرا بشر با همه پیشرفت‌هایی که به آنها نایل شده است می‌تواند برای دیگر انسان‌ها این همه درد و رنج بیافریند. او پاسخ همه این پرسش‌ها را در نظام آموزشی و پرورشی جهان یافت. (میرهادی، ۱۳۹۶: ب: ۲۴)

توران میرهادی در مدرسه "فرهاد"، "شورای کتاب کودک" و نیز در تهیه "فرهنگنامه کودکان و نوجوان" تلاش کرد تا همه‌ی آموخته‌های نظری و عملی خود را برای ایجاد و تصحیح یک نظام آموزشی و تربیتی ایرانی به کار گیرد. او همچنین تجربه چند دهه فعالیت خود در حوزه تعلیم و تربیت را به امید ادامه راه و نیز تاثیرگذاری بر دیگران -در قالب چندین مصاحبه و کتاب- در اختیار همگان گذاشته است.

استعمار نو و آموزش و پرورش

توران میرهادی در پی یافتن پرسش اساسی خود که چرا و چگونه انسان‌ها می‌توانند با وجود پیشرفت‌هایی که به وجود آمده است چنین خصمانه با یکدیگر رفتار کنند به اهمیت آموزش و پرورش پی برد. او دریافت که قدرت‌های جهانی متوجه تاثیر و اهمیت تعلیم و تربیت هستند و به خوبی با ابزارهایی که در اختیار دارند برای جهت‌دادن افکار و اعمال افراد جوامع خود و جوامع دیگر از آن استفاده می‌کنند.

"بررسی تعلیم و تربیت به مفهوم عام در طول قرن بیستم نشان می‌دهد که دولت‌ها و مقامات رسمی تلاش بسیار کرده‌اند تا مجموعه کار آموزش و پرورش را در اختیار بگیرند و از طریق آموزش رسمی و غیررسمی، رسانه‌های گروهی، تبلیغات و موسسات، تاثیرگذار عمده بر نظام جامع تربیتی باشند. فکر و عمل افراد جامعه را در اختیار بگیرند و در جهت‌های مورد

نظر به فعالیت وادارند. حتی در جوامعی که ظاهراً صحبت از آزادی و اختیار می‌کنند این نوع جهت دادن وجود دارد. (میرهادی، ۱۳۹۶، الف: ۲۹۴)

در ریشه‌یابی مدیریت و جهت دادن به آموزش و پرورش، توران میرهادی به گذشته‌ای نه‌چندان دور می‌نگرد و با نظریات پسااستعماری، از جمله با نظریات پائولو فریره هم‌صدای می‌شود. پائولو فریره در کتاب آموزش سرکوب‌شدگان (ستم‌دیدگان) با تفکیک میان سرکوب‌گران (ستم‌گران) و سرکوب‌شدگان (ستم‌دیدگان)، این اندیشه را پیش می‌برد که سرکوب‌شدگان خود باید در رهایی خود نقش داشته باشند و مدلی از آموزش و پرورش که برای سرکوب‌شدگان مناسب باشد باید از میان خود آنان آفریده شود؛ آنان خود باید نمونه‌ای برای نجات و رهایی خود باشند. (Freire, 2000) در همین راستا، توران میرهادی معتقد بود که استعمار نو در ایران از سه راه برای تسلط بر مغزها تلاش کرده است. اول از راه تخریب اعتبار و حیثیت معلم با ندادن حقوق کافی و تحت فشار اقتصادی نگاه‌داشتن معلمان، وارد کردن افراد آموزش ندیده و کم‌مهارت در کنار آموزگاران با تجربه، دوم تسلط بر برنامه‌ها و محتوای آموزش و پرورش طبق اصل چهار ترومن بدین ترتیب که موسسه فرانکلین که وابسته به بنیاد فرانکلین در امریکا بود تهیه کتاب‌های درسی مدارس را به عهده گرفت. سوم با بستن راه رشد و توسعه آموزش و پرورش ایران که عملاً راه رشد را بسته بود. زیرا مردم نمی‌توانستند بر نوع آموزش مطلوب و مناسب خود تسلط داشته باشند. (میرهادی، ۱۳۹۶، الف: ۲۴-۲۵)

بدین ترتیب میرهادی "نفس مقاومت در برابر استعمار را انگیزه اصلی تاسیس مدرسه" (همان: ۳۱) می‌شمارد. به نظر او "مدرسه باید با فرهنگ جامعه خودمان و با استعدادها و توانایی‌های بچه‌های خودمان و با محتوای زندگی ایرانی منطبق می‌شد" (همان) ضمن این که نمی‌خواست از اندیشه‌های تعلیم و تربیت در دنیا هم جدا بماند. وی با وجود موانع و مخالفت‌های زیادی که با او و مدرسه‌اش وجود داشت به خوبی می‌دانست که "نفس خوب تربیت کردن سیاسی است. نفس بالا بردن قدرت تفکر و تعقل در انسان سیاسی است." (همان: ۳۲)

میرهادی به دنبال یک راه‌حل مناسب برای پیشگیری و نیز علاج بحران افول انسانیت و اخلاق در جامعه بود. یکی از راه‌حل‌هایی که او طی یک دوره آموزشی که در فرانسه می‌دید - برای عدم تکرار فجایعی مانند جنگ جهانی دوم آموخت، اصلاح نظام آموزشی بود؛ تلاش برای تبدیل نظام بسته و آمرانه آموزشی به یک نظام خلاق که در آن بچه‌ها و معلم‌ها نقش داشته باشند. تا از این راه سیستم آموزشی از وضعیت اطاعت محض و دیسیپلین خشک به حالت فوق‌العاده خلاق درآید.

جامعه‌ی انسان‌ساز، جامعه‌ی جرم‌آفرین

از آن‌جا که آموزش و پرورش یک فرایند اجتماعی است و جوامع هم مختلف هستند، یک ملاک برای نقد و برساختگی آموزش و پرورش، باید مبتنی بر یک انگاره‌ی مشخص از جامعه باشد ... یک جامعه‌ی نامطلوب، جامعه‌ای است که به لحاظ درونی و بیرونی موانعی

بر سر راه تعامل و ارتباط و مفاهمه برای تجربه کردن، ایجاد می‌کند. جامعه‌ای که به صورت مساوی تمهیداتی را برای مشارکت در خیر همه‌ی اعضای خویش، ایجاد کند و تجدید سازمان منعطف نهادهای خود را از طریق تعامل اشکال متفاوت زندگی باهم و معاشرتی تأمین بکند، دموکراتیک است. چنین جامعه‌ای باید از نوعی آموزش و پرورش برخوردار باشد که به افراد انگیزه‌ی شخصی در روابط و کنترل اجتماعی بدهد و نیز عادت‌هایی ذهنی که تغییرات اجتماعی بدون بی‌نظمی را بی‌مخاطره سازد. " (Dewey, 1980: 105)

از نقطه نظر تعلیم و تربیت، میرهادی نیز به دو نوع جامعه با ویژگی‌های متفاوت اشاره می‌کند؛ جامعه انسان‌ساز و جامعه جرم‌آفرین. او این دو جامعه را چنین توصیف می‌کند: "در جامعه‌ای که امکانات سازندگی بیشتر است، روابط مردم با یکدیگر محبت‌آمیز است. صداقت و صمیمیت ناشی از امنیت خاطر بر این روابط حکمفرماست. همکاری و همفکری وجود دارد و ارزش‌های متعالی انسانی مثل جوانمردی، فداکاری و ایثار، نیک‌خواهی و تعاون مورد احترام و ستایش است ... کل جامعه در جهت پیشرفت همگانی سازمان یافته است. ... اما در جامعه‌ی جرم‌آفرین، روابط بر اساس سودجویی و سودخواهی، مقام‌طلبی و رقابت ناسالم تنظیم می‌شود. ... روحیه‌ی همکاری و همفکری در حیطه سود و منفعت‌خواهی وجود دارد، جامعه بیش از حد مصرفی می‌شود و امنیت خاطر از بین می‌رود. بیکاری، اخراج، از دست دادن موقعیت، تجاوز به حقوق فردی و اجتماعی از خصوصیات رایج این جامعه است. وسایل ارتباط جمعی در جهت حفظ این نظام و افزایش سود و قدرت سودجویان و سوداگران عمل می‌کنند." (میرهادی، ۱۳۶۹: ۲۹۵-۲۹۶)

از نظر میرهادی در جامعه‌ای که به قول او جرم‌آفرین است مدرسه، مسئولیت ویژه‌ای دارد. از دیدگاه او "آموزش و پرورش سه رکن اساسی دارد: خانواده، مدرسه و اجتماع. در جامعه‌ای که سازندگی انسان در آن مطرح است رابطه این سه رکن، نزدیک است و در همکاری مداوم با هم قرار دارند." (همان: ۲۹۶) اما در جامعه‌ای که جرم‌آفرین است مدرسه وظیفه‌ی ویژه‌ای دارد:

نخست آن که مدرسه در جامعه‌ی جرم‌آفرین باید قبول مسئولیت کند و تسلیم آلودگی و زهر محیط نشود و در برابر آن حالت تعرضی داشته باشد.

دوم آن که خانواده، مدرسه، دانش‌آموز، و اجتماع را مد نظر داشته، در جهت همه آنها طرح و برنامه داشته باشد و فعالیت خود را هرگز متوقف نسازد تا بتواند اثر محیط را هر چه بیشتر خنثی کند.

سوم آن که مدام در حال یافتن عوامل سازنده در محیط باشد تا با معرفی این عوامل تکیه‌گاهی برای خانواده‌ها و دانش‌آموزان بسازد و راه مقاومت را به آنها نشان دهد." (همان: ۳۰۴ - ۳۰۳) از دیدگاه میرهادی مدرسه را نباید کاملاً از اجتماع دور نگه داشت و نه به‌طور کامل در جامعه حل کرد، بلکه باید به قول او "صافی‌ها" را به‌کار گرفت.

توران میرهادی در مدرسه فرهاد و در یک جامعه جرم‌آفرین و خانواده‌هایی که در جهت

انحطاط گام برمی داشتند و نیز آسیب‌های محیط، تلاش فراوان کرد تا سلامت روحی و فکری دانش‌آموزان را حفظ کند. این تلاش‌ها در چهار جهت بود: "اول، توجه به خانواده و ابعاد معنوی آن در جهت حفظ موقعیت خود در مقابل جامعه پر آسیب. ... دوم، حاکمیت "ارزش‌های اصیل بر مدرسه، می‌باید انسانیت و اخلاق بر کل و جزء مدرسه و روابط افراد حاکم شود. ... سوم، "بالا بردن قدرت تشخیص و تمیز دانش‌آموزان بود. ذهن آنان می‌بایست منتقد و موشکاف بارآید تا بتواند در مقابل زهر محیط با هشیاری و آگاهی مقابله کنند و خود با اعتقاد لازم راه صحیح را بجویند و بیابند. این کار از نقد داستان، کتاب و نقاشی شروع می‌شد و به نقد اعمال و رفتارهای گوناگون در محیط مدرسه و اجتماع می‌رسید. ... چهارم توجه به جامعه و همه مسائل آن بود. ... "کوشش ما بر این بود که صدای اعتراضی خود را از هر راه ممکن بلند کنیم و نسبت به گسترش و انحطاط و فساد و خشونت اعلام خطر کنیم. ... برای رد فساد محیط، باید ایمانی استوار و ذهنی موشکاف و منتقد در وجود فرد شکل گیرد." (همان: ۲۹۹-۳۰۲)

میرهادی همیشه از تلاش کسانی که در جهت "ارزش‌های اصیل" کار می‌کردند حمایت می‌کرد. او تلاش می‌کرد تا با پیاده کردن روش‌های موثر در تعلیم و تربیت از آسیب‌های اجتماعی بکاهد.

مدرسه فرهاد و شوراهای

توران میرهادی به مشورت و کار شورایی اعتقاد جدی و عمیق داشت. تجربه او در مدرسه فرهاد حکایتی واقعی و مستند از اجرایی کردن این اعتقاد دارد. "ما به نظام کار شورایی، به خصوص در آموزش و پرورش اعتقادی عمیق داشتیم. در آموزش و پرورش، تحمیل و تحکم را نمی‌توان پذیرفت. فردگرایی نیز پیش‌برنده نیست. همکاری مشترک و جمع‌گرایی در هر کار به خصوص در کار تعلیم و تربیت نتایج بهتری دارد. مطالعات ما نیز کم‌وبیش این نظر را تأیید می‌کرد. ... کسانی بیشتر بر تعلیم و تربیت اثر پایدار گذاشتند که کار جمعی می‌کردند و تجربه‌ی آنها حاصل کار و نظر جمع بود." (همان: ۱۱۷)

در نظریات دموکراسی مشارکتی، گروه‌ها و جماعات فعال از مهم‌ترین پایه‌های دموکراسی هستند. "عملی‌ترین راه برای تحقق مشارکت از طریق جماعات محلی است، به ویژه همسایگان یک محله، جماعات محلی چون انجمن اولیای مدارس یا جمعیت همسایگان می‌توانند محکم‌ترین مبنا برای نهادینه شدن

شاید باور کردنی نباشد

اما در گوشه‌ای از این سرزمین

در زمانی نه چندان دور، به

مدت ۲۵ سال "توران

میرهادی" در مدرسه "فرهاد"

مشق دموکراسی مشارکتی -

گفت‌وگویی را آغاز کرد.

توران میرهادی در پی

یافتن پرسش اساسی خود که

چرا و چگونه انسان‌ها

می‌توانند با وجود

پیشرفت‌هایی که به وجود

آمده است چنین خصمانه با

یکدیگر رفتار کنند به اهمیت

آموزش و پرورش پی برد.

میرهادی مانند پائولو

فربره معتقد بود که استعمار

نو در ایران از راه‌های مختلف

برای تسلط بر مغزها تلاش

کرده است.

دموکراسی مشارکتی باشند. در انجمن محلی مردم عادی ممکن است در مورد منافع فردی خود و نیز منافع جمعی بحث کنند و در خلال این مباحث افراد می‌توانند میان این دو دسته از منافع پیوند برقرار کنند. کارکرد چنین انجمنی این است که آگاهی مردم را ارتقا می‌دهد و در این روند مباحثی را در مورد مسائل ناحیه‌ای و ملی پیش می‌آورد. " (پدرام، ۱۳۸۳: ۱۸) همچنین "در گروه‌های کوچک و جماعات مبتنی بر رابطه رودرروی افراد، به‌عنوان بسترهای ممکن برای تحقق دموکراسی مشارکتی، اعتماد دو جانبه و تفاهم در میان مشارکت‌کنندگان توسعه می‌یابد. بدین سان متمایزترین وجه دموکراسی مشارکتی رخ می‌نماید. دموکراسی مشارکتی به جای حفظ منافع از پیش تعیین‌شده و ثابت افراد به ارتقاء آگاهی و شکل‌گیری هویت افراد می‌پردازد. به‌علاوه درگیرشدن فردی و جمعی به‌نحوی توأم، به احتمال زیاد به ژرف‌نگری در ساختارهای سازمان اقتصادی و اجتماعی منجر می‌شود." (همان)

میرهادی در همکاری و کار مشترک در تعلیم‌وتربیت، تحت تاثیر ماکارنکو بود. تحت تاثیر نظریات ماکارنکو بود که میرهادی برنامه‌ی کار خود در مدرسه را بر نظام شورایی استوار ساخت. شوراها در مدرسه‌ی فرهاد یک‌باره و با هم به‌وجود نیامدند. در طول زمان و بر حسب نیاز تشکیل شدند. در مدرسه فرهاد پنج نوع شورا کار می‌کرد: "شورای دانش‌آموزان، شورای مربیان و معلمان، شوراهای والدین کلاس‌ها، هیئت پرورشی و انجمن خانه و مدرسه و شورای مجتمع." (میرهادی، ۱۳۹۶ الف: ۱۱۱) میرهادی می‌گوید "ما به جایی رسیدیم که دیگر بدون شوراها نمی‌توانستیم کار کنیم." (همان: ۱۱۸) "سال‌ها کار به ما نشان داد که شورا می‌تواند وسیله‌ای تربیتی باشد. در کار جمعی، برخورد عقاید هست. نگرش‌های متفاوت مطرح می‌گردد و جنبه‌های مختلف یک قضیه شکافته می‌شود. ... افراد مسئله را تنها از یک زاویه و یا یک بعد و با توجه به یک راه‌حل نمی‌بینند. راه‌حل‌های گوناگون پیشنهاد و در جمع تجزیه و تحلیل می‌شود. باز تفکر علمی است که تقویت می‌گردد که هم آگاهی دربردارد و هم رشد. دادن آگاهی و کمک به رشد افراد از هدف‌های تعلیم‌وتربیت است." (همان) "در شورا هر فردی بخشی از کار را به عهده می‌گیرد و انجام می‌دهد. این فرد در برابر جمع مسئول است. در نتیجه کارش را در قبل و حین انجام ارزیابی می‌کند. حاصل این بررسی یک تحلیل درونی برای خود اوست. این تحلیل درونی، به تغییر رفتارهای فرد کمک می‌کند." (همان: ۱۱۹)

توران میرهادی و همکارانش به دلیل سال‌ها کار شورایی به نظام تربیت شورایی اعتقاد زیادی داشتند. تجربه‌ای که از مدرسه فرهاد برآمده بود: "مدرسه فرهاد با مشورت شروع شد، با مشورت دائم رشد کرد و با شوراها اداره شد و از پیچ و خم دشوارترین مسائل گذشت." (همان: ۱۱۱)

به نظر میرهادی در تشکیل شوراها نیز مثل سایر امور اگر دقت و دلسوزی نباشد شیوه کار تغییر می‌کند و نتیجه‌ای که باید حاصل نمی‌شود. "شورا به مفهوم واقعی یعنی نظرخواهی از جمع، قدرت تصمیم‌گیری دادن به جمع، ایجاد امکان تغییر برنامه‌ها و بالاخره دادن احساس مسئولیت به جمع، برای توفیق در نظام شورایی باید به کار شورایی کاملاً معتقد بود و به همکاران اعتماد داشت. تواضع، صبر و حوصله نیز از خصلت‌هایی است که باید در هر نظام شورایی وجود داشته باشد." (همان: ۱۲۵)

مدرسه‌ی تجربی فرهاد

"سال‌ها تجربه به من نشان داده که تعلیم و تربیت یک جست‌وجوی مداوم است. این واقعیتی است انکار ناپذیر که هیچ دو انسانی همانند نیستند. شرایط و زمان‌ها هم یکسان نیستند. پس در مورد هر انسانی مسئله‌ی تعلیم و تربیت از نو مطرح می‌شود." (همان: ۱۱)

میرهادی در امر تعلیم و تربیت به این نتیجه رسیده بود که "هیچ نسخه‌ی پیش‌ساخته‌ای وجود ندارد و نسخه‌ی هر بچه‌ای خود اوست. یعنی برای هر کودک، در هر شرایط و مدرسه‌ای یا در هر کلاس و گروهی، تنها اصول کلی را می‌توان در نظر داشت. لیکن اساس کار، جست‌وجوی معلم و شاگرد است." (همان: ۲۰)

میرهادی در مسیر تعلیم و تربیت تحت تاثیر نظرات و روش‌های تعدادی از پیشگامان آموزش و پرورش بود. در نتیجه این تاثیرات مدرسه‌ی فرهاد را به صورت تجربی اداره می‌کرد. یکی از این افراد "دکرولی" بود که می‌گفت "باید از زندگی گرفت و برای زندگی ساخت." دکرولی معتقد بود: "کودک به معنای زیست‌شناختی مخلوقی زنده است. جسم، احساس، نیازهای فیزیکی و عاطفی دارد. پیش از این که تبدیل به یک متفکر شود و بر کتاب و نوشت افزارش تکیه کند، او موجودی است، سرشار از رشد که برای گسترش و پرورش خود نیازمند فعالیت عملی پرشور است." (Decroly, 1993: 257)

نظریه‌پرداز دیگری که میرهادی از او تاثیر بسیاری گرفت "فرنه" بود که برای این حرکت، نظامی به وجود آورده بود. ایده‌ی اصلی فرنه آن است که مدرسه باید تقویت‌کننده‌ی خصایص مثبت شخصیت شاگردان برای کارهای خلاق باشد. احساس نیاز مبرم جسمانی و روانی برای فراتر رفتن از کلاس‌های درس و جست‌وجوی زندگی در زیست‌محیط غنی نزدیک به انسان‌ها، فرنه را به این فکر انداخت که پروژه‌های فردی دانش‌آموزان را می‌توان به کلاس درس آورد؛ پروژه‌هایی که به وسیله‌ی شاگردانی که دوست دارند هم‌کلاسی‌ها با حوادثی که آنها را تحت تاثیر قرار داده و در آنها مشارکت کرده‌اند آشنا شوند. نیز، فرنه مطرح می‌کند که روزنامه مدرسه به عنوان یک وسیله‌ی ارتباطی، در میان خانواده‌ها توزیع شود و سرانجام نامه‌نگاری میان مدارس انجام شود. بدین وسیله دیگر مدارس از مفاد گزارش‌های افراد آگاه می‌شوند. این گزارش‌ها به لحاظ دموکراتیک در کلاس انتخاب و به وسیله‌ی گروه ویرایش و بعد ارسال می‌شود. (Legrand, 1993: 405)

در نظام پیشنهادی "فرنه" شاگردانی بودند که برنامه کار را تدوین می‌کردند. ... معلم نیز همراه شاگردان و با زمان و شرایط محیط پیش می‌رفت، می‌اندیشید، می‌پرسید و خود را تصحیح می‌کرد. او (معلم) خود را صاحب اختیار، آمر و تصمیم‌گیرنده نمی‌دید.

در نگاه میرهادی برای آموزش و پرورش ایران باید به دنبال راه‌های بومی و مناسب جامعه ایرانی بود: "راه حل مسائل ما در نقاط دیگر دنیا نیست، در کشور خود ماست." (میرهادی، ۱۳۹۶ الف: ۲۱) راه‌حل‌هایی تجربه شده و آزموده شده در این سرزمین است که می‌توانند بر حسب نیازها، توانایی‌ها، امکانات، میراث و سنت‌های ما طراحی و اجرا بشوند.

بنابراین در نظام آموزشی مورد نظر میرهادی "می توان قالب‌های سخت و محکم مدارس، کتاب‌های درسی و برنامه‌ها را شکست و مبنا را بر جست‌وجوی مداوم گذاشت تا مدرسه جایی باشد که خرد و بزرگ با اذهان جست‌وگر خود رشد می‌کنند و به کار می‌پردازند و دائماً مدرسه را به هم می‌ریزند و از نو می‌سازند." (همان: ۲۰-۲۱)

فقر کتاب‌های درسی مدرسه

در ادامه یافتن راه‌حل‌های بومی برای آموزش و پرورش، میرهادی در مدرسه فرهاد به همراه معلمانش متوجه فقر کتاب‌های درسی شدند و این که این کتاب‌ها جواب‌گوی شور و هیجان و روحیه پرسش‌گری بچه‌ها نبودند. با این رویکرد بود که کتاب درسی کلاس اول به کمک معلم آن، کنار گذاشته شد. در کلاس "شاگردان همراه با نیاز، رشد روانی و قدرت درکشان مطالبی را عنوان می‌کردند. آغاز کار مشاهده و بحث بود. سپس متن ساده‌ای بر اساس آن می‌نوشتند و مصور می‌کردند." (همان: ۷۸)

بدین ترتیب مدرسه فرهاد معلم کتاب‌ساز پیدا کرد. وقتی که همین شاگردان به کلاس سوم رسیدند، کتاب تازه‌ای را تنظیم کردند. آنها اجازه یافتند "هفته‌ای یک روز در مورد موضوع دلخواه خود از معلم سوال کنند." (همان) معلم نیز بعد از تحقیق و مطالعه، وسایل آزمایش و کتاب‌های مربوط به پرسش را به کلاس درس می‌آورد و با دانش‌آموزان به مطالعه و آزمایش می‌پرداخت. دانش‌آموزان نتایج را به صورت متن در دفتر خود می‌نوشتند. سپس آن را مصور می‌کردند. در پایان سال هر کدام از آنها عملاً یک کتاب علوم تجربی داشت. در این روش "سوال‌های دانش‌آموزان راهنمای ما بود نه متنی که برنامه‌ریز متخصص تهیه کرده باشد." (همان) با الهام از این تجربه‌ها برنامه دیگری در مدرسه فرهاد اجرا شد. کلاس دومی‌ها را برای مطالعه چند جانبه شهر تهران به گردش‌های علمی بردند. مطالعه کردند، نقشه کشیدند، نقاشی کردند و ماحصل فعالیت دسته جمعی دانش‌آموزان "آلبوم شهر ما تهران" شد. این تجربه‌ها به دست‌اندرکاران مدرسه جرات داد تا در تهیه کتاب‌های درسی با آموزش و پرورش نیز همکاری کنند.

تالیف یا ترجمه

توران میرهادی که آموزش و پرورش را مبنای تغییر و اصلاح می‌دانست روی محتوا و نحوه ارائه مطالب در کتاب‌های درسی حساسیت و دقت زیاد داشت زیرا آن را زمینه‌ساز استقلال و هویت‌یابی بومی یا برعکس وابستگی و عدم استقلال جامعه می‌دید. "در آن زمان و -البته هنوز هم- متخصصان معتقد بودند که اروپایی‌ها و امریکایی‌ها در زمینه تعلیم و تربیت از ما پیشرفته‌ترند و ما نباید دوباره کاری کنیم. ... بهتر است حاصل کار آنها یعنی کتاب‌های درسی را ترجمه کنیم و در اختیار دانش‌آموزان بگذاریم. کتاب فارسی و تعلیمات اجتماعی را نمی‌شد ترجمه کرد [در نتیجه آنها را اقتباس کردند]. ... تصمیم گرفتند که علوم و ریاضی را ترجمه کنند. [ولی] مدرسه فرهاد به طور جدی در این مورد مقاومت کرد." (همان: ۸۰) "ما معتقد بودیم که هر کتابی در هر کشوری از یک بار فرهنگی برخوردار است و باید بر اساس نیازهای نسل جوان آن کشور تنظیم شود. ... بنابراین آنچه مورد نیاز کودک فرانسوی است الزاماً مورد نیاز کودک ایرانی نیست. ... اگر آنچه به [دانش‌آموز] توصیه می‌کنیم در [حدی

باشد] که در دسترس دارند، متن کتاب برایشان جان می‌گیرد و مطالب کتاب را مربوط به خود می‌دانند. ... امروز [هیچ‌کس] نمی‌پذیرد که علوم صرفاً به شکل نظری در مدارس مطرح شود. جنبه کاربردی علم نیز باید مورد توجه قرار گیرد. مثلاً اگر در مورد تصفیه آب فقط به توصیف چگونگی آن بپردازیم البته نکاتی را به دانش آنها افزوده‌ایم ولی اگر آن را با زندگی روزمره آنان مربوط کنیم و [مسائل مربوط به آب را بفهمند] ... رفتاری عاقلانه‌تر و صحیح‌تر در زندگی خواهند داشت. (همان: ۸۱-۸۲) میرهادی که بر تالیف کتاب درسی بر اساس توانایی‌ها و نیازهای بومی ایران و ایرانیان تأکید داشت، در مورد درس ریاضی معتقد بود که اگر مثلاً ما از کتاب امریکایی ترجمه کنیم، بچه‌های ما "دید و نگرش اقتصادی و فرهنگی کودکان آن دیار را نسبت به مسائل ریاضی پیدا می‌کنند، چنان‌که کردند و این قضیه در پذیرش وابستگی اقتصادی بی‌تأثیر نبود." (همان: ۸۴) زیرا از نظر او همراه با تدریس ریاضی یک تفکر ملی، اقتصادی، فرهنگی، و در نتیجه سیاسی هم ارائه می‌شود. (همان: ۸۵) "ما کشوری هستیم که دیر یا زود باید خودکفا شویم، تا خودکفا نشویم دست از سرمان برنمی‌دارند." (همان: ۸۴)

چنانکه دیویی از

نقطه نظر تعلیم و تربیت به دو نوع جامعه‌ی مطلوب و نامطلوب معتقد بود، توران میرهادی نیز به دو نوع جامعه‌ی انسان‌ساز و جرم‌آفرین اعتقاد داشت.

میرهادی: ما به نظام

کارشورایی، به‌خصوص در آموزش و پرورش اعتقادی عمیق داشتیم. در آموزش و پرورش، تحمیل و تحکم را نمی‌توان پذیرفت. فردگرایی نیز بیش‌برنده نیست. همکاری مشترک و جمع‌گرایی در هر کار به‌خصوص در کار تعلیم و تربیت نتایج بهتری دارد.

در مدرسه فرهاد، همچنین به جنبه‌های دیگری از تعلیم و تربیت و نیز ابزارهای مورد نیاز آنها توجه و دقت می‌شد. برای مثال آموزش موسیقی و نقاشی خلاق، آشنا کردن دانش‌آموزان با کتاب‌های غیر درسی و ایجاد عادت به مطالعه در آنها (در این راستا بود که کتابخانه مدرسه تاسیس شد)، راه‌اندازی آزمایشگاه مجهز و فعال و همچنین موزه در مدرسه (برای این‌که آموزش جنبه عملی هم داشته باشد)، برگزاری چند نمایشگاه کتاب، که همگی با کمک و همکاری دانش‌آموزان و معلمان و خانواده‌های آنان انجام می‌شد و بسیاری از دیگر فعالیت‌های مدرسه فرهاد سبکی از زندگی دنبال می‌شد که بر مبنای مشورت، همکاری و مشارکت دانش‌آموزان و معلمان و اولیای دانش‌آموزان مدرسه استوار بود.

میرهادی با توجه به نظرات متفاوت صاحب‌نظران تعلیم و تربیت و نیز تجربه چندین ساله خود نتیجه می‌گیرد که متعادل کردن برنامه‌های آموزشی بر مبنای ضرورت و آزادی، آسان نیست. "اگر آزادی نباشد حرکت نیست، اگر ضرورت‌ها در نظر گرفته نشود پایه‌های اجتماعی آموزش و پرورش ممکن است به

اندازه کافی قوی نشود. ... ما برای متعادل کردن ضرورت و آزادی دو کار کردیم. یکی این که دانش‌آموزان برنامه‌ریز و برنامه‌ساز تربیت کردیم. ... دیگر این که به‌طور کلی یافته‌های علمی را به‌صورت تلفیقی در ارتباط با زندگی و علم را براساس نیازهای اساسی انسان با کودکان مطرح کردیم." (همان: ۹۱-۹۲)

مدرسه فرهاد؛ مدرسه‌ای بدون شاگرد اول، بدون نمره انضباط و مختلط

مدرسه‌ای بدون شاگرد اول

توران میرهادی معتقد بود چون هیچ کودکی مثل دیگری نیست و بنابراین هیچ دانش‌آموزی هم با دیگر دانش‌آموزان قابل مقایسه نیست بنابراین مسیر رشد و آموزش هر کودک دانش‌آموز خاص خود اوست و قابل مقایسه با دیگران نیست. در نتیجه ترجیح یک دانش‌آموز بر دیگران به عنوان شاگرد اول نه تنها بی‌مبناست بلکه به حال خود دانش‌آموز و دیگران زیان‌آور هم هست. چون در این روش به دانش‌آموز منتخب غرور و موقعیت متفاوتی داده می‌شود که به ضرر او تمام می‌شود و غیر شاگرد اول‌ها هم تحقیر می‌شوند. میرهادی به جای این روش، از شاگردان توان‌تر در گروه‌های دانش‌آموزی و برای تقویت شاگردان دیرآموزتر استفاده می‌کرد. بدین ترتیب بود که کار جمعی و کمک به گروه را به جای رقابت به دانش‌آموزان می‌آموخت. به نظر او نمی‌توان و نباید در آموزش و پرورش به یکسان‌سازی پرداخت. بر همین اساس بود که با رقابت مخالفت جدی داشت. او معتقد بود "رقابت اسارت‌آور است": "وقتی انگیزه کاری شما این است که از دیگری جلو بزنید، اسیر هستید. خودتان نیستید. حالا اگر این رقابت در حوزه قدرت قرار بگیرد، خطرناک‌تر است." (میرهادی، ۱۳۹۰: ۴۵) او این مسئله را جهانی می‌دانست و راه حل آن را آگاهی جهانی و عدم شرکت همه مردم در این بازی." (همان)

قهرمان مدرسه

در مدرسه فرهاد نمره انضباط هم نبود. به جای آن ایده خودسازی برای دانش‌آموزان در قالب طرح قهرمان مدرسه اجرا می‌شد. "منظور از خودسازی به دست آوردن آگاهی نسبت به خصلت‌های والای انسانی، شناختن جنبه‌های مختلف آن و ایجاد انگیزه برای رشد این خصلت‌ها در انسان است." (میرهادی، ۱۳۹۶ الف: ۹۳) "خودسازی باید همواره در جهت هدفی والا باشد. خودسازی همواره در جهت انسان‌شدن به مفهوم واقعی است. در خدمت به مردم و اجتماع است که خودسازی به ثمر می‌رسد." (همان: ۹۵) در جهت یافتن شاخص‌هایی برای مشخص کردن این ویژگی‌ها بود که "سنت‌های مذهبی و اخلاقی ایران و ضعف‌ها و قدرت‌های کودکان و شرایط پیشرفت مداوم آنها مورد مطالعه قرار گرفت. در مجموع دوازده صفت مشخص شدند که شش خصلت و شش عادت را شامل می‌شد. شش خصلت "اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک به‌همراه راستگویی و درستکاری، شجاعت و همکاری و نوع‌دوستی بودند. [شش عادت هم] حفظ سلامت بدن، نظم، پاکیزگی، دقت در کارها، استقلال در فکر و عمل و رعایت احترام نسبت به دیگران بودند." (همان: ۹۸)

با تعیین شاخص‌ها برای این صفات و توضیح و تشریح آنها، مسئولان مدرسه به دانش‌آموزان کمک می‌کردند که خود را به این صفات نزدیک کنند و برای کسب این صفات مورد تشویق

قرار می‌گرفتند. "دانش‌آموزی که شش کارت به خاطر خصلت‌ها و شش کارت به خاطر عادت‌ها داشت، یعنی توانسته بود هر دوازده کارت را ... بگیرد، قهرمان دبستان فرهاد شناخته می‌شد. همه می‌توانستند قهرمان باشند. هر دانش‌آموز با خودش و پیشرفتی که کرده بود مقایسه می‌شد نه با دیگران. چارچوب عددی هم وجود نداشت." (همان: ۹۹) اما بعد از چند سال اجرا، این طرح متوقف شد زیرا ممکن بود شناخت کافی در مورد بچه‌ها وجود نداشته باشد و اشتباه رخ بدهد. "به جای این سعی [کردیم] بچه‌ها بیشتر با خودسازی آشنا بشوند و خودشان انضباط خودشان را کنترل کنند." (میرهادی، ۱۳۹۰: ۴۶-۴۷)

مدرسه مختلط

میرهادی "با هم بودن دختر و پسر را تا یازده سال و در دبستان از نکات ضروری تعلیم و تربیت امروزی [می‌دانست]. پسرها در سنین دبستان بسیار صریح و صادق هستند و همین صراحت گاهی به شکل خشونت ظاهر می‌شود. دخترها آرام، تودار و مقید به ظاهر هستند. احساساتشان را همیشه نشان نمی‌دهند. ... وقتی این دو گروه در کنار هم قرار می‌گیرند تعادل بسیار مطلوبی برقرار می‌شود. این دو گروه در کار و آموزش تاثیر تربیتی بسیار سازنده‌ای بر یکدیگر دارند. ... با بودن دخترها و پسرها، مدرسه به یک محیط خانوادگی تبدیل می‌شود. در نتیجه هیچ‌گونه مرز تصنعی بین دختر و پسر به وجود نمی‌آید. ... مکمل بودن نوع نگرش دخترها و پسرها، گروه متوسط را به حرکت درمی‌آورد، یعنی همان گروهی که عدم تحرکشان مدرسه را از پیشرفت و تحول بازمی‌دارد." (میرهادی، ۱۳۹۶: الف: ۶۴)

نتیجه

توران میرهادی با بیش از شصت سال فعالیت در زمینه آموزش و پرورش، یکی از جدی‌ترین چهره‌های ایران در این حوزه است. او در این چند دهه، در دو نظام سیاسی شاهنشاهی و جمهوری اسلامی فعالیت کرد. وی در هر دو دوره از منتقدین جدی نظام آموزش و پرورش محسوب می‌شود؛ دو نظامی که قالب‌های مورد قبول خود برای تربیت نسل مطلوبشان را تحمیل کرده‌اند. امی گاتمن، نظریه‌پرداز دموکراسی، معتقد است که "در دموکراسی شهروندان، خود فرمانروا و حاکم هستند." اما همین "شهروندان در تصمیمی که در مورد آموزش و پرورش آیندگان، در

دکرولی: کودک به معنای

زیست‌شناختی مخلوقی زنده

است. جسم، احساس، نیازهای

فیزیکی و عاطفی دارد. پیش از

این‌که تبدیل به یک متفکر شود

و برکتاب و نوشت‌افزارش تکیه

کند، او موجودی است، سرشار

از رشد که برای گسترش و

پرورش خود نیازمند فعالیت

عملی پرشور است.

امی گاتمن: در

دموکراسی شهروندان، خود

فرمانروا و حاکم هستند. اما

همین شهروندان در تصمیمی

که در مورد آموزش و پرورش

آیندگان، در یک نظام

دموکراسی می‌گیرند، در واقع

نسل آینده را به سیطره و تحت

فرمان خود درمی‌آورند.

میرهادی در مدرسه

فرهاد به تربیت نسلی پرداخت

که پرستشگری،

جست‌وجوگری، همکاری و

مشارکت، گفت‌وگو و مشورت را

آموخت؛ نسلی را تربیت کرد که

خود در مراحل تعلیم و تربیت

خوبش حاضر و فعال و

تصمیم‌گیرنده بود.

یک نظام دموکراسی می‌گیرند، در واقع نسل آینده را به سیطره و تحت فرمان خود درمی‌آورند." (Gutmann, 1999: 2) در نتیجه برای گاتمن این پرسش مطرح می‌شود که پس "چه کسی صلاحیت شکل دادن به آموزش و پرورش شهروندان آینده را دارد؟" (Gutmann, 1999: 16) توران میرهادی در مدرسه فرهاد به تربیت نسلی پرداخت که پرشگری، جست‌وجوگری، همکاری و مشارکت، گفت‌وگو و مشورت را آموخت. میرهادی نسلی را تربیت کرد که خود در مراحل تعلیم و تربیت خویش حاضر و فعال و تصمیم‌گیرنده بود. نتیجه‌ی کار میرهادی، در واقع پاسخی مقبول به پرسش مشکل‌امی گاتمن است. او نهادی را ساخت که در آن، آیندگانی که باید در موردشان تصمیم گرفته می‌شد، خود می‌توانستند در مورد خود تصمیم بگیرند. او با ترکیب نظریه‌های تعلیم و تربیت و تجربیات همیشه در حال تحول خود و همکارانش به آموزش و پرورش مبتنی بر همکاری و مشورت به عنوان مهم‌ترین ابزار برای تغییر نگاه و سبک زندگی، جایگاهی ویژه بخشید.

و در این راه عشق یار او بود. "عشقی که به معنی بالا رفتن است. و خیلی اوقات با بودن و نبودن فرد از میان رفتنی نیست. یعنی عشق بودن دائم." (میرهادی، ۱۳۹۰: ۹۱).

پی‌نوشت

توران میرهادی در ۱۳۰۶ در تهران به دنیا آمد. کودکستان "فرهاد" در سال ۱۳۳۴، دبستان فرهاد در سال ۱۳۳۶، و راهنمایی فرهاد را در سال ۱۳۵۰ راه‌اندازی کرد. علاوه بر مدرسه فرهاد، تاسیس "شورای کتاب کودک" (۱۳۴۱)، و "فرهنگنامه‌ی کودکان و نوجوانان" (۱۳۵۸) از مهم‌ترین اقدامات او در حوزه آموزش و پرورش کودکان و نوجوانان در ایران است. او به مادر آموزش و پرورش مدرن ایران معروف است. توران میرهادی در ۱۸ دیماه سال ۱۳۹۵ درگذشت.

منابع

پدرام، مسعود، (۱۳۸۳) «پیشگفتار مترجم»، در زندگی و زمانه‌ی دموکراسی لیبرال، کرافورت بروک فرسون. تهران: نشر نی
میرهادی، توران (۱۳۹۶ چاپ پنجم) الف، جست‌وجو در راه‌ها و روش‌های تربیت. تهران: نشر دیدار
میرهادی، توران (۱۳۹۶ چاپ اول) ب، یک گفت‌وگو با توران میرهادی، به کوشش مریم احمدی. تهران: شرکت تهیه و نشر فرهنگنامه کودکان و نوجوانان
میرهادی، توران (۱۳۹۰ چاپ سوم)، در جست‌وجوی انسان وارسته‌ی امروز، به کوشش سوزان حبیب. تهران: نشر قطره

Dewey, John. (1980). *John Dewey: The middle works, 1899-1924, Volumes 1-15*, Jo Ann Boydston (Ed.). Carbondale: Southern Illinois University Press.

Dubreucq, Francine (1993), "Jean Ovide Decroly" in *Prospects: quarterly review of comparative education*. Paris, UNESCO: International Bureau of Education), vol. 23, no. 1/2

Freire Paulo (2000, 30th ed.), *pedagogy of the oppressed*, Tranlated by Myra Bergman Ramos. London and New York: Continuum

Gutmann, Amy (1999), *Democratic education*. New Jersey: Princeton University Press

Legrand, Louis (1993), "Celestin Freinet", in *Prospects: quarterly review of comparative education*. Paris, UNESCO: International Bureau of Education), vol. 23, no. 1/2

تجاری شدن پزشکی و اقتدارگرایی پزشکی

سیطره‌ی اخلاق بازار بر فرآیند درمان در بیمارستان‌های دولتی و خصوصی



حسن محدثی گیلوایی، سیده زهره میرعابدینی، اسماعیل حاجی آقا

اشاره

مسئله‌ی نگاه تجاری به پزشکی و صنایع و خدمات مربوط به آن امر جدیدی نیست و قبلاً نیز وجود داشته است، زیرا پزشک و دیگر متخصصان پزشکی گناهی ندارند و کاری غیراخلاقی نمی‌کنند اگر که به فکر درآمد مطلوبی باشند و برای نیل به آن، در یکی از امور پزشکی یا صنایع و خدمات وابسته به آن تخصصی پیدا کنند و از قبیل خدماتی که به مردم و جامعه می‌دهند درآمد قابل توجهی داشته باشند. آن‌ها از این طریق می‌توانند به مردم نیز خدمات بالارزشی ارائه کنند. اما مشکل در این است که بیماری بیمار، صرفاً فرصتی برای سودآوری تلقی شود نه مجالی برای خدمت به مردم.

مقدمه

چه در ایران و چه در غرب بیمار مفهومی بوده است که لزوم مواجهه‌ی شفقت‌آمیز را به ذهن متبادر می‌ساخته است. مثلاً در ایران برای تغییر ذهنیت مسئولان ذی‌ربط در باب معتادین، دائماً گفته‌اند که "معتاد بیمار است نه مجرم". در نوشته‌های آلوین گولدنر تعبیری به کار رفته است که نشان می‌دهد غریبان نیز به بیمار و پزشکی این‌گونه نگریسته‌اند. او مداخله‌ی جامعه‌شناس به‌مثابه مهندس و مداخله‌ی جامعه‌شناس به‌مثابه پزشک را از یک‌دیگر جدا ساخته است و خود طرفدار دومی بوده است. گولدنر معتقد بود که مهندس مطابق سفارش کارفرما رفتار می‌کند اما پزشک از نظرگاه کارفرمای خود (بیمار و بستگانش) فراتر می‌رود و چیزی بیش از خواسته‌ی آن‌ها را (هر آن چه برای یک بدن سالم نیاز هست) مد نظر می‌گیرد و انجام می‌دهد (لارسن، ۱۳۷۷: ۹۸). لذا تعبیر جامعه‌شناسی بالینی را به کار برده‌اند. صرف‌نظر از درستی یا نادرستی بحث گولدنر، این مثال نشان می‌دهد که نوع نگرش به بیمار در غرب نیز شبیه همان نگرشی است که قبلاً در ایران نیز وجود داشته است.

طرح مسئله

انگیزه‌ی آغازین تحقیق، از دست رفتن یکی از بستگان محقق طراح و مؤلف این گروه تحقیقاتی (محدثی) در بیمارستانی خصوصی در شهر رشت بوده است: بیمار بعد از جان سالم بردن از تصادف (که منجر به در رفته‌گی کتف و شکستن لگن وی شده بود) و طی فرآیند درمان در بیمارستانی دولتی و بعد از اصرار خانواده‌اش برای اقامت چند روز بیشتر در بیمارستان و تحت مراقبت قرار گرفتن بیش‌تر در بیمارستان مربوطه، ترخیص شد و سپس مدت دو هفته در منزل دوران نقاهت خود را طی کرد. درد ناشی از پاره‌گی تاندون یکی از انگشت‌های دست (که پس از تصادف، درمان نشده باقی مانده بود) بیمار را مجدداً به بیمارستان کشاند و این بار وی در بیمارستانی خصوصی به اتاق عمل رفت و دیگر هرگز برنگشت. بیمارستان مربوطه بعد از چهار ساعت از ورود بیمار به اتاق عمل، خانواده‌ی نگران وی را از مرگ بیمارشان مطلع ساخت. این ماجرای دردناک، و نیز شنیده‌های متعدد از وضعیت بیمارستان‌های ایران از سوی افراد متنوع، انگیزه‌ی آغازین این مطالعه بود. کسب اطلاع از سابقه‌ی طولانی دو تن از اعضای گروه تحقیقاتی در امر خدمت در بیمارستان، فکر طراحی این مطالعه‌ی تجربی را نزد محقق و طراح این طرح تحقیقاتی به جریان انداخت. اشتیاق وی برای متمرکز شدن نشان دادن رشته‌ی جامعه‌شناسی (در حالی که این رشته در ایران مغضوب واقع شده است) انگیزه‌ی نیرومندتری را برای پی‌گیری کار ایجاد می‌کرد. اما دل‌بسته‌گی به آرمان‌های انقلاب ۱۳۵۷ (آرمان‌های نظیر برابری و رفع تبعیض و تأمین امکانات زنده‌گی سالم برای همه‌ی ایرانیان و تأمین کرامت انسانی و شکل‌گیری جامعه‌ای دموکراتیک‌تر) نیز در پیوند وثیقی با انگیزه‌ی پیش‌گفته قرار می‌گرفت. برخی از این آرمان‌ها در برخی از اصول قانون اساسی، مندرج شده است. به‌عنوان مثال، اصل بیست و نهم از فصل سوم قانون اساسی (فصل حقوق ملت) می‌گوید:

برخورداری از تأمین اجتماعی از نظر بازنشستگی، بیکاری، پیری، از کار افتادگی، بی‌سرپرستی، در راه ماندگی، حوادث و سوانح و نیاز به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبت‌های پزشکی به صورت بیمه و غیره حقی است همگانی. دولت مکلف است طبق قوانین از محل درآمدهای عمومی و درآمدهای حاصل از مشارکت‌های مردم،

خدمات و حمایت‌های مالی فوق‌برای یک‌یک افراد کشور تأمین کند. چنان‌که در این اصل قانون اساسی دیده می‌شود، برخورداری از خدمات پزشکی و درمانی در کنار دیگر موارد به‌منزله‌ی حقی عمومی و همه‌گانی ذکر شده است. لذا به‌نظر می‌رسد تجاری شدن پزشکی خلاف قانون اساسی کشور است، زیرا قانون اساسی گفته است: "نیاز به خدمات بهداشتی و درمانی و مراقبت‌های پزشکی به صورت بیمه و غیره حقی است همگانی". عبارت "و غیره" در جمله‌ی فوق مسئله را از حق بیمه نیز فراتر می‌برد و موضوع را به تمامی موارد تعمیم می‌دهد. ضمناً باید توجه داشته باشیم که اصل چهل و سوم قانون اساسی، ذیل فصل چهارم (فصل اقتصاد و امور مالی)، نیز مؤید این برداشت است. بند اول اصل چهل و سوم می‌گوید:

برای تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه‌کن کردن فقر و محرومیت و برآوردن نیازهای انسان در جریان رشد، با حفظ آزادی او، اقتصاد جمهوری اسلامی ایران بر اساس ضوابط زیر استوار می‌شود:

۱) تأمین نیازهای اساسی: مسکن، خوراک، پوشاک، بهداشت، درمان، آموزش و پرورش و امکانات لازم برای تشکیل خانواده برای همه. بر مبنای این جهت‌گیری و با توجه به این انگیزه‌ها، اعضای دیگر این گروه تحقیقاتی بعد از خواهش و اصرار محقق طراح (محدثی) به این کار پژوهشی پیوستند و برنامه‌ی پژوهشی طراح‌ی و عملیاتی گردید.

اما سؤالات اصلی این تحقیق عبارت‌اند از: روابط میان اعضای سازمان‌های پزشکی در ایران چه‌گونه است؟ فرآیند درمان در این بیمارستان‌ها چه‌گونه طی می‌شود؟ روابط نیروهای سازمانی در بیمارستان‌ها با بیمار و بسته‌گان‌اش چه‌گونه است؟ آیا به‌راستی، پزشکی در ایران تجاری شده است؟ اگر چنین است، این تجاری شدن چه تأثیری بر فرآیند درمان در سازمان‌های پزشکی داشته است؟ از آن جایی که در شروع کار تصور ما این بود که پزشکی در ایران تجاری شده است، به دنبال بررسی این موضوع بوده‌ایم که تجاری شدن چه تأثیراتی بر فرآیندهای درمانی و حوزه‌های مختلف پزشکی گذاشته است. لذا این پرسش‌ها همه‌گی ذیل مسأله‌ی تجاری شدن پزشکی در ایران قرار می‌گیرد. با این حال، این مقاله بر مبنای داده‌های ناشی از زیست دو نفر از این محققان در دو بیمارستان نگاشته شده است و دیدگاه‌های شخصی ما در فرآیند کار تعدیل شده و تا حد زیادی تغییر یافته است.

چارچوب مفهومی

جامعه‌شناس، برای اینکه پزشکی را به‌عنوان موضوع مطالعه مورد بررسی قرار دهد، نخست، رفتار کنشگران حوزه‌ی پزشکی و سازمان‌هایی را که در این حوزه فعال هستند، بررسی کرده و روابط و تعامل‌های میان نیروهای موجود در این حوزه را محل تأمل قرار می‌دهد: اینکه بر اساس چه ساز و کارهایی عمل می‌کنند، چه‌گونه‌ی رابطه‌ی این مجموعه‌ی فعالیت‌ها و نیروها با نیروهای بیرون و سازمان‌های دیگر و مردم، و تأثیری که این نهاد بر زنده‌گی اجتماعی می‌گذارد و تأثیری که خود این حوزه از زنده‌گی اجتماعی می‌پذیرد، همه‌گی در «جامعه‌شناسی پزشکی» مورد بحث قرار می‌گیرد. در واقع، جامعه‌شناس نیازمند دانش تخصصی در رشته‌های پزشکی نیست؛ هر چند می‌کوشد به تناسب موضوع وارد جزئیات شده و دانش تخصصی را کمابیش حاصل کند و درک درستی از موضوع مورد مطالعه‌اش داشته باشد. جامعه‌شناسی، روابط اجتماعی و تأثیرات متقابلی که بین

حوزه‌ی پزشکی و دیگر حوزه‌های جامعه وجود دارد را مورد مطالعه قرار می‌دهد.

بنابراین، جامعه‌شناس از بیرون به حوزه پزشکی نگاه کرده و چیزهایی می‌بیند که خود نیروهای داخل حوزه نمی‌بینند. واقعیت این است که همیشه مطالعه از درون و بیرون دست‌آوردهای متفاوتی دارد و میان نگاه ناظر و مشارک اغلب تفاوت وجود دارد. امروزه گاه جامعه‌شناسان با ورود به بیمارستان‌ها سعی می‌کنند جامعه‌ی پزشکی را از درون بررسی کنند تا بتوانند از درون دنیای پزشکی را ببینند. مثلاً جامعه‌شناس معروفی به نام گافمن یک سال در درون یک تیمارستان به‌عنوان یک دیوانه پذیرفته شد تا بتواند آن‌جا را همان‌طور که هست توصیف کند.

ملاحظات اولیه حاکی از

این است که ما در اکنون در ایران با پدیده‌ی «اقتدارگرایی پزشکی» مواجه هستیم.

یکی دیگر از نشانه‌های

اقتدارگرایی پزشکی، انکار مشکلات جدی حوزه‌ی پزشکی توسط بخشی از جامعه‌ی پزشکی کشور است.

در غیاب قوانین و مقررات

محدودکننده، پزشکان از رهگذر قدرت تخصص و هم‌چنین سرمایه‌گذاری در حوزه‌ی پزشکی واجد قدرت اقتصادی، و نیز نفوذ و قدرت اداری و سازمانی نیز می‌شوند.

ملاحظات اولیه حاکی از این است که ما در اکنون در ایران با پدیده‌ی «اقتدارگرایی پزشکی» مواجه هستیم. اقتدارگرایی نشانه‌گانی دارد که در این‌جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. یکی از مهم‌ترین نشانه‌ها و آثار و نتایج اقتدارگرایی پزشکی در ایران، واکنش‌هایی است که در میان جامعه‌ی پزشکی دیده می‌شود و ما از آن تحت عنوان «مقاومت در برابر موضوع شده‌گی» یاد می‌کنیم؛ یعنی نیروهای فعال در یک حوزه به هر ترتیبی می‌خواهند از تحت نظر و بررسی شدن طفره برونند و مدنظر هیچ‌نگاهی قرار نگیرند.

در ایران، حوزه‌ای که بیش از هر حوزه‌ی دیگری در برابر موضوع شده‌گی مقاومت می‌کرد، حوزه‌ی دین بود؛ به‌طوری‌که وقتی جامعه‌شناس در مورد دین حرف می‌زد به‌شدت مورد حمله برخی از عالمان دینی قرار می‌گرفت. البته الان وضعیت بهتر شده است و آن‌قدر در حوزه‌ی دین کار شده که امروزه دین، به‌تدریج به موضوع تبدیل شده و می‌توان در مورد آن تا حدی صحبت کرد و آن را مورد نقد و بررسی قرار داد. الان به‌نظر می‌رسد که حوزه‌ی پزشکی، بیش از حوزه‌ی دین در برابر موضوع شده‌گی مقاومت می‌کند. مهم‌ترین بهانه‌ی این مقاومت در برابر موضوع شده‌گی پزشکی نیز این است که این نگاه‌های از بیرون و نقد و بررسی‌ها، اعتماد مردم به پزشکان را از بین می‌برد. غافل از این که اعتماد مردم به پزشک محصول عمل کرد پزشک است. اگر پزشک، عمل کردی مطابق با موازین اخلاقی و حرفه‌ای داشته باشد، بیمار به او اعتماد خواهد کرد و باز هم به او مراجعه خواهد نمود؛ زیرا هر یک از ما وقتی می‌بینیم پزشکی که ما یا اعضای خانواده‌مان به او مراجعه می‌کنیم، مبتنی بر اخلاق انسانی و حرفه‌ای و دانش تخصصی عمل می‌کند به او اعتماد می‌کنیم و هر بار دیگری که نیاز باشد به او مراجعه می‌کنیم؛ یعنی مردم، پزشک‌شان

را و سازمان پزشکی مربوطه را هر بار محک می‌زنند و اگر اعتماد آفرین بود، باز هم به او یا همان مرکز پزشکی مراجعه می‌کنند. در غیر این صورت، آنان پزشک و یا مرکز پزشکی دیگری را انتخاب می‌کنند. بنابراین، این که به بهانه‌ی از دست رفتن اعتماد مردم به نیروهای پزشکی بخواهیم جلوی مطالعه و بررسی و نقد نیروها و فرآیندهای موجود در دنیای پزشکی را سد کنیم، اقدام موجه و قابل قبولی نیست.

یکی دیگر از نشانه‌های اقتدارگرایی پزشکی، انکار مشکلات جدی حوزه‌ی پزشکی توسط بخشی از جامعه‌ی پزشکی کشور است. تلاش می‌شود که خطاهای پزشکی و دیگر معضلاتی که هم اکنون در این حوزه وجود دارد، توجیه و نادیده گرفته شود. به نظر می‌رسد در روند تکوین این پدیده می‌توان از چند علت اساسی سخن گفت که هر یک از آن‌ها باید جداگانه مورد توجه قرار گیرد: فقدان نظارت فراحوزه‌ای؛ یعنی سازمانی بیرون از حوزه پزشکی وجود ندارد که از بیرون به اقدامات این حوزه نگاه کند و در این راستا، تنها سازمان نظام پزشکی و وزارت بهداشت را داریم که صرفاً نگاهی درون حوزه‌ای دارند و از این رو، نظارت درونی بدون نظارت بیرونی، نمی‌تواند نظارت موثری باشد. در ایران نظارت فراحوزه‌ای یا بیرونی در حوزه‌ی پزشکی نداریم. علت دیگری که وجود دارد، تجاری شدن حوزه‌ی پزشکی در ایران بعد از انقلاب است. پزشکی و خدمات مربوط به آن کالایی همه‌گانی است؛ مثل آموزش. وقتی بخش خصوصی وارد این حوزه‌ی کالاهای همه‌گانی می‌شود، باید نگران این باشیم که این کالای همه‌گانی نیز تابع ساز و کارهای بازار آزاد شوند. مطالعات در مورد برخی از کشورها از جمله کشور هند نشان می‌دهند که خصوصی شدن و تجاری شدن آسیب‌های جدی در حوزه‌ی پزشکی ایجاد کرده است. یکی از آثار خطرناک آن رواج اخلاق تجاری و بازاری در حوزه‌ی پزشکی است. به نظر می‌رسد در اثر این فرآیند، به تدریج اخلاق پزشکی در ایران نیز افول کرده است. در این فضا، به بیمار به عنوان کالا نگرسته می‌شود. متأسفانه تجاری شدن کالاهای عمومی در ایران برخلاف قانون اساسی از دوره‌ی دولت آقای رفسنجانی تاکنون در حال تکوین است و به نحو قابل توجهی در برخی حوزه‌های حیاتی مثل خدمات بهداشت و درمان نیز کشیده شده است. چه بسا بسیاری از پزشکان متخصص ما اکنون تحت تأثیر این روحیه قرار گرفته‌اند و از اخلاق حرفه‌ای دور شده‌اند. به یاد داشته باشیم که با یک قسم خوردن، اخلاق محفوظ نمی‌ماند و باید زمینه‌ی اجتماعی برای تداوم اخلاق حرفه‌ای نیز فراهم گردد.

علت بعدی، وجود تبعیض بسیار شدید در درون نظام پزشکی است. واقعیت این است که به نظر می‌رسد وضعیتی شبه کاستی در درون حوزه‌ی پزشکی ایجاد شده و در این شرایط پزشک متخصص از قدرتی بسیار بالا برخوردار شده است و نیروهای زیر دست‌اش مثل تکنیسین‌های اتاق عمل، پرستاران، و دیگر نیروها در این سلسله‌مراتب به مراتب پایین‌تر هستند و به آن‌ها اعمال قدرت نسبتاً شدیدی می‌شود و با آنان کرامت‌زدایانه برخورد می‌شود. به تعبیری، ما در حوزه‌ی پزشکی با یک تبعیض بسیار شدید مواجه هستیم که تکنسین‌ها و پرستارها و دیگر نیروهای مادون در یک سو و پزشکان متخصص و به‌ویژه جراحان در سوی دیگر قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد رابطه‌ای تخصمی در درون خود این سازمان‌ها شکل گرفته است. به عنوان مثال، وقتی ما به عنوان محقق از پرستار پرسش می‌کنیم، پزشک به ما می‌گوید که آن‌ها با ما خصومت دارند و شما نباید از آن‌ها در مورد عملکرد ما سؤال کنید زیرا پاسخ‌های آنان و اطلاعات آنان سوگیری دارد. در نتیجه‌ی این امر، این کرامت‌زدایی و نظام تحقیرکننده و به‌لحاظ مالی و اعتبار اجتماعی به‌شدت نابرابر، به بیمار و خانواده

او هم منتقل می‌شود. پرستاری که در چنین فضایی زندگی می‌کند، نمی‌تواند با کرامت و نگاه انسانی به بیمار نگاه کند و همان تحقیر و کرامت‌زدایی را به سطوح پایین‌تر، مثلاً به بیماری که تحت نظر او قرار دارد، منتقل می‌کند. حال پرسش این است که چه‌گونه چنین سلسله‌مراتب شبه‌کاستی پدید آمده است؟ در جامعه‌شناسی ما از پنج منبع قدرت بحث می‌کنیم که هر چه به هر یک از آن‌ها بیش‌تر دسترسی داشته باشیم بیش‌تر می‌توانیم اعمال قدرت کنیم و دسترسی به هر یک از آن‌ها کم و بیش مقدماتی را برای دسترسی به دیگر منابع قدرت فراهم می‌کند. این منابع قدرت عبارت‌اند از: قدرت اقتصادی، قدرت سیاسی، قدرت قهریه، قدرت فرهنگی، و قدرت تخصص. پزشکان در واقع از این منبع آخری یعنی قدرت تخصص استفاده می‌کنند. تخصصی که آنان واجد هستند چون به امر حیاتی سلامتی انسان‌ها بر می‌گردد، به آن‌ها یک فرصت ویژه می‌دهد؛ چون بیماران به آن‌ها نیاز دارند و خودشان را در معرض عمل کرد آن‌ها قرار می‌دهند و گزینه‌ی معتبر دیگری نیز در اختیار ندارند. در نتیجه، پزشکان به‌خصوص متخصصان پزشکی و جراحان، واجد قدرت ناشی از تخصص ویژه‌ای هستند که می‌توانند آن را اعمال کنند. در غیاب قوانین و مقررات محدودکننده و بازدارنده، این قدرت تخصص هر چه بیش‌تر انباشته می‌شود. در کنار آن چیزی که ما اکنون تحت عنوان تجاری شدن این حوزه یاد می‌کنیم، آرام آرام پزشکان از ره‌گذر قدرت تخصص و هم‌چنین سرمایه‌گذاری در حوزه‌ی پزشکی واجد قدرت اقتصادی، و نیز نفوذ و قدرت اداری و سازمانی نیز می‌شوند. در نتیجه، علاوه بر اعمال قدرت شدید درون سازمانی، می‌توانند به راحتی در فرآیند نظارت نیز اختلال ایجاد کنند و مانع از درز اطلاعات از حوزه‌های پزشکی به بیرون گردند. البته، به‌خاطر داشته باشیم که سازمان‌های درمانی و نیروهای پزشکی در ایران یک‌دست و یک‌سان نیستند و بسیار متنوع‌اند؛ مثل همه‌ی حوزه‌های دیگر. از این رو، وقتی می‌خواهیم بررسی تجربی کنیم باید این تنوع را لحاظ کنیم. اما مطالعه‌ی مادر این پژوهش بیش‌تر بر عمل‌کرد وضعیت پزشکان متخصص و جراحان متمرکز است. مفاهیمی مثل تجاری شدن و اعمال قدرت متخصصانه در سازمان‌های پزشکی در این جا به‌منزله‌ی ایده‌هایی آغازین و حساس‌کننده نقش‌آفرینی می‌کنند. چه بسا ناچار شویم بر مبنای اطلاعات گردآمده از درون بیمارستان‌های تحت مطالعه، افکار تازه‌ای پی‌وریم و به استنباطات نظری متفاوتی برسیم؛ زیرا گزارش‌های روزانه از میدان الزاما از چنین بینشی پی‌روی نمی‌کنند و عملاً تابع روی داده‌های درون بیمارستان‌های تحت بررسی هستند.

روش تحقیق

روش تحقیق در این مطالعه روش کیفی از طریق مشاهده‌ی مشارکتی غیرمستقیم است. گروه تحقیقاتی در این کار از دو فرد آشنا و قابل اعتماد شاغل در بیمارستان (که تجربه‌ی طولانی کار در بیمارستان را دارند) تقاضا کرد که روی داده‌های بیمارستانی را در هر شیفت کاری هر یک به مدت چند ماه بنویسند و سپس آن‌ها را در اختیار تیم تحقیقاتی قرار دهند. یکی از آن‌ها حدود ۱۱ سال سابقه‌ی کار در چند بیمارستان در جبهه‌ی یک دولتی در شهر تهران را دارد و نفر دیگر نیز واجد سابقه‌ی ۹ سال کار در ۳ بیمارستان خصوصی در جبهه‌ی یک شهر تهران است. به‌رغم این سابقه، داده‌ها محصول نگارش خاطرات زنده‌گی و کار پزشکی آنان نیست زیرا خاطره‌نویسی ممکن است به‌صورت گزینشی صورت گیرد و فقط روی داده‌های خاص نگاشته شود و یا برخی از روی داده‌ها فراموش شوند. لذا از این افراد خواسته شد که به نگارش گزارش‌های روزانه از محل کارشان مبادرت نمایند تا گزارش آن‌ها متکی بر حافظه نباشد. نفر اول حدود پنج ماه یادداشت روزانه از وقایع

بیمارستانی و پزشکی نوشته است و نفر دوم نیز حدود یک ماه گزارش روزانه از روی داده‌های محل کار خود نگاشته است. در دستور کار نگارش این یادداشت‌ها سه نکته مورد تأکید بوده است: (۱) تنها تجربه‌ها و مشاهدات روزانه نگاشته شود و شنیده‌ها و روایت‌های هم‌کاران بیمارستانی یادداشت نشود زیرا این گونه روایت‌ها به قدر کافی قابل اعتماد نیستند؛ (۲) تمامی روی داده‌های روزانه در محیط کار (اعم از آن‌هایی که ممکن است به لحاظ اخلاقی مثبت، منفی، و یا خنثا) تلقی شوند به نگارش درآیند؛ (۳) تا جایی که ممکن است از اصلاحات فنی پزشکی کم‌تر استفاده شود و یا این اصطلاحات با توضیح همراه شوند تا مخاطب ناآشنا با مباحث پزشکی بتواند با متن ارتباط برقرار کند.

پس از مطالعه‌ی چندباره‌ی این گزارش‌ها و یادداشت‌های بیمارستانی، تفسیرها و تحلیل‌های مقدماتی نوشته شدند و سپس در طی یک جلسه‌ی مشترک و بحث و گفت‌وگوی تفصیلی در باب مقوله‌های تحلیلی و تفسیری، دانش ذخیره‌شده‌ی ناشی از سابقه‌ی طولانی کار افراد مذکور، به تفسیر و تحلیل اولیه مجدداً تزریق شد و آن را غنی ساخت تا نگرش همه‌جانبه‌تری برای تحلیل داده‌ها ساخته و پرداخته شود. بر این اساس، گزارش اولیه‌ای از داده‌ها حاوی تحلیل‌ها و تفسیرهای محققان فراهم شد و سپس این گزارش نیز مجدداً مورد مطالعه و بازبینی اعضای گروه تحقیقاتی و افراد مذکور قرار گرفت تا سرانجام، گزارش نهایی برای ارائه فراهم گردید. بنابراین، در این مقاله، نخست کلیات بحث و روش تحقیق مطرح شده است زیرا این تحقیق از آغاز بر چارچوب نظری مشخصی بنا نشده است. لذا می‌توان گفت که این مطالعه از جنس مطالعات اکتشافی است و به تعبیری کلی مطالعه‌ای با روش نظریه‌ی پهنه‌نگر است که در آن محققان به دنبال واری‌های نظریه‌ی مشخص و از پیش تعیین شده نیستند بل که پس از ورود به پهنه و زمینه‌ی تحقیق می‌کوشند در مسیر استنباطات نظری گام بردارند و در صورت امکان، به سوی نظریه‌ای ناظر به واقع حرکت کنند. در این مقاله نیز ابتدا یافته‌ها را بر حسب داده‌های میدانی دسته‌بندی کرده و مورد بحث قرار داده‌ایم و بعد از آن کوشیده‌ایم برخی استنباطات نظری را استخراج کنیم. این استنباطات نظری در انتهای کار آمده‌اند تا چنانچه مخاطب با تحلیل‌ها و نیز استنباطات نظری محققان موافق نباشند، تحلیل مورد نظر خود را دنبال کنند و استنباطات نظری خاص خود را در میان آورند. هم‌چنین در درون متن، منتخبات متعددی از یادداشت‌های میدانی در درون قاب‌ها آورده شده است تا تحلیل‌ها و تفسیرهای محققان مستند گردد و محققان دیگر نیز در صورت نیاز بتوانند از این داده‌ها بهره بگیرند. تعداد زیاد این قاب‌ها ممکن است سبب اطناب مقاله شود اما این تعداد قاب به ضرورت مستندسازی و تأمین اعتبار مقاله، در آن درج شده‌اند.

یافته‌های تحقیق

(۱) واگذاری غیرقانونی وظایف به زیردستان و استثمار آنان در سازمان پزشکی: محصول تجاری

شدن و تسری تجاری شدن

نخستین ویژه‌گی قابل استخراج از داده‌ها که به بیمارستان‌های تحت بررسی قابل انصاف است، واگذاری واحدهای کاری تخصصی از نیروهای رده بالاتر سلسله‌مراتب تخصصی بیمارستان به مراتب پایین‌تر است. آن چه به نحو مکرر مشاهده شده است این است که بخش زیادی از امور تخصصی پزشکان عملاً در طی فرآیند درمان به پرستاران، و بخش زیادی از امور تخصصی پرستاران به بهیاران، و نیز بخشی از وظایف بهیاران به نیروهای خدماتی واگذار می‌شود.

قاب ۱: واگذاری وظیفه‌ی جراح به پرستار

وین رگی است که از پای بیمار برداشته می‌شود تا به‌عنوان گرفت به قلب زده شود. در آوردن وین از پا وظیفه‌ی جراح است اما تقریباً در بسیاری از عمل‌های قلب در ایران يك پرستار این کار را می‌کند که البته غیرقانونی است.

این امر دو دلیل دارد: الف) اشتغال بیش از حد پزشکان در مراکز درمانی مختلف با هدف کسب درآمد بیش‌تر و عدم انجام وظایف سازمانی از سوی آن‌ها و سپردن کارشان به پرستاران؛ ب) تراکم بیش از حد بیمار در بخش‌های درمانی و عدم تناسب تعداد بیماران پذیرش شده و تعداد پرسنل درمانی با هدف صرفه‌جویی در هزینه‌ها و کسب درآمد بیش‌تر توسط بیمارستان. پزشکان گاهی برای سپردن کار به پرستاران از آن‌ها حمایت مالی می‌کنند و بدین ترتیب، روابط درون بیمارستانی، با روابط پولی غیرقانونی آلوده می‌شود. هم‌چنین وقتی نیروهای خدماتی در قالب بهیار و یا بهیاران در قالب پرستار ظاهر می‌شوند، به دلیل فقدان تربیت تخصصی و روحیه‌ی خاص ناشی از منزلت اجتماعی‌شان، از بیماران مطالبه‌ی پول خارج از قواعد و مقررات می‌نمایند و از یک سو آن‌ها را تحت فشار انتظارات خود قرار می‌دهند و از سوی دیگر، با دریافت پول از برخی از بیماران، خدمات را به‌صورت تبعیض‌آمیز به بیماران ارائه می‌کنند. بدین ترتیب، فرآیند درمان باز هم آلوده به اخلاق بازاری نیروهای غیرتخصصی بیمارستان می‌شود. وقتی پزشکان با این نیروها (نیروهای خدماتی و به‌یاران) وارد روابط می‌شوند و به آنان پول یا امکانات دیگری می‌دهند، آنان نیز در مسیر دلالتی برای پزشک گام برمی‌دارند و می‌کوشند بیماران را به سوی پزشکی که با آنان وارد رابطه‌ی فسادآمیز شده است، سوق دهند. بدین ترتیب، روابط تجاری بر روابط سازمانی قانونی و تخصصی تأثیر می‌نهد و سازمان پزشکی از نظر عمل‌کردی تغییر می‌یابد.

یکی از نتایج مهم این رویه، استثمار زبردستان توسط فرادستان در سلسله‌مراتب سازمانی بیمارستان است و این امر علاوه بر این که به معنای استثمار زبردستان توسط فرادستان و اعمال قدرت فرادستان (اعم از پزشکان متخصص و مدیران بیمارستان) است، محصول فرآیند تجاری شدن پزشکی است. توجه به درآمد بیشتر از سوی پزشکان متخصص یا از سوی مدیران بیمارستان، عامل شکل‌گیری این پدیده است. این پدیده نه تنها به افزایش خطاهای پزشکی در فرآیند درمان دامن می‌زند بل که سبب ورود زبردستان به مبادلات بازاری و کالایی (وسعت‌یابی تجاری شدن) می‌شود و روابط مبادله‌ای جای‌گزین روابط انسانی و قانونی در درون بیمارستان می‌شود.

۲) هزینه‌تراشی تصنعی: تغییر فرآیند درمان به‌خاطر عواید مالی و استفاده‌ی بی‌مورد از تجهیزات پرهزینه

وقتی پول برای پزشکان هدف می‌شود، آن‌ها تمایل می‌یابند فرآیند درمان را تغییر دهند تا با انجام برخی از اقدامات درمانی زائد بتوانند به درآمد بیش‌تری نائل شوند. نتایج این تغییرات در فرآیند درمانی ممکن است زنده‌گی و سلامت بیمار را به خطر بیندازد و یا هیچ فایده‌ای برای بیمار نداشته باشد و فقط قیمت تمام‌شده‌ی درمان را برای بیمار یا برای شرکت بیمه بیش‌تر کند. قاب زیر نمونه‌ای از این نوع تغییر در فرآیند درمان را در بیمارستان دولتی حکایت می‌کند. گاه برای بیماری که به اصطلاح Endstage است و مراحل پایانی زنده‌گی را می‌گذراند، فقط به‌دلیل مسائل مالی اقداماتی که سودی به حال بیمار ندارد و تغییری در سیر بیماری و حیات او ایجاد نمی‌کند (نظیر

برونکوسکوپ‌های متعدد، سونوگرافی‌های متعدد، و کاردیوگرافی‌های متعدد) انجام می‌گیرد. هم‌چنین از طریق استفاده از پاره‌ای از تجهیزات هزینه‌بردار برای بیمار که در اصل استفاده از آن‌ها ضرورتی ندارد، همین امر رخ می‌دهد. بدین ترتیب، تجاری شدن پزشکی به قیمت فقیرتر شدن هرچه بیشتر خانواده‌های ایرانی تمام شده است. اقتصاد بسیاری از خانواده‌ها تحت الشعاع هزینه‌های پزشکی قرار گرفته است. بسیاری از خانواده‌های ایرانی که به لحاظ اقتصادی، آسیب‌پذیر هستند، از طریق این نوع هزینه‌تراشی‌های تصنعی به خانواده‌های فقیر تبدیل می‌شوند و شرایط پرفشار اقتصادی را تجربه می‌کنند و در مضیقه‌ی شدید قرار می‌گیرند.

قاب ۴: تغییر فرآیند درمان به خاطر عواید مالی

برای پزشک متخصص یا بیمارستان - مورد بیمارستان دولتی

امروز شیفته عصر و شب بود اما چون صبح رو آنکال بودم و [...] عمل گذاشته بود مجبور شدم بیام و بیست و چهار ساعته بشم. دکتر [...] جراح قبل و رییس بخش اتاق عمل تو بیمارستان ماست. کسی که اتاق عمل قلب این بیمارستان با مدرک گرفتن اون شروع به کار کرد و به مدت هشت سال که از افتتاح این بخش می‌گذره ریاست مطلق و قدرت بیمارستان [...] بود. اما حالا دو ماهه که یک جراح فوق تخصص دیگر به نام دکتر [...] دوره فوق تخصص اش را تمام کرده و با پشتوانه‌ای احتمالاً یک بارتی درست و حسابی، همزمان با ورودش به بخش ما، پست ریاست بیمارستان را هم دریافت کرده و قدرت مطلق جدید در بیمارستان ما شده است. دکتر [...] با ورودش به بیمارستان تغییراتی در یک سری از قوانین و دستورالعمل‌ها ایجاد کرد که اولین نتیجه‌اش شلوغ شدن اتاق عمل قلب بود. یعنی تعداد مرضی‌هایی که نیاز به جراحی قلب داشتند دو یا سه برابر شد. این تصمیم و قانون، ارتباط به بخش آنژیوگرافی پیدا می‌کرد. در سیستم جراحی قلب روال کار این است که یک بیمار به پزشک متخصص داخلی قلب مراجعه می‌کند و توسط همان پزشک تحت آنژیوگرافی رگ‌های قلب قرار می‌گیرد تا معلوم شود که آیا رگ‌های کرونر او (رگ‌های خون‌رسان به قلب را کرونر می‌گویند) دچار گرفتگی یا تنگی هست یا خیر و چه تعداد از رگ‌ها مشکل دارد. معمولاً اگر میزان گرفتگی زیاد نباشد با آنژیوپلاستی (همان بالن زدن در اصطلاح مردم) رگ‌ها را باز می‌کنند. آنژیوپلاستی نیاز به بیهوشی ندارد و بیمار می‌تواند همان شب یا روز بعد به خانه‌اش برود. البته این امکان وجود دارد که بعضی از رگ‌های بالن زده شده در سال‌های بعد دوباره دچار گرفتگی شوند و نیاز به جراحی پیدا کنند اما این مسئله عمومیت ندارد و حداقل نیمی از بیماران نیاز به جراحی پیدا نمی‌کنند. مسأله‌ی مهم در این میان، وجه اقتصادی آنژیوپلاستی برای پزشکان داخلی قلب است. چون به تعداد رگ‌های بالن زده شده، پول پرداخت می‌شود. دکتر [...] بعد از آمدن‌شان به بیمارستان دستور دادند که پزشکان داخلی حق این را ندارند که برای هر مرضی بیش از دو رگ را بالن بزنند و در غیر این صورت هزینه استنت (وسیله‌ای که برای بالن استفاده می‌شود) به عهده‌ی خود پزشک است. به همین دلیل بسیاری از بیماران که بیش از دو رگ گرفته داشتند، مجبور شدند که به اتاق عمل بیایند و تحت عمل قلب باز قرار بگیرند. البته ایشان معتقد بودند که عمل جراحی به نفع کسی است که گرفتگی رگ‌های زیادی دارد، اما مسلماً وجه مالی قضیه اصلاً در این تصمیم بی‌تأثیر نیست زیرا به تعداد گرفتگی‌هایی که برای بیماران در عمل زده می‌شود، جراح پول می‌گیرد و هزینه‌ی کلی عمل هم که جای خود دارد. از سوی دیگر بسیاری از بیماران که با آنژیوپلاستی مشکلات‌شان حل می‌شود مجبور می‌شوند خطرات جراحی قلب را بپذیرند. البته قابل ذکر است که بیماران خودشان معمولاً در جریان این مسائل نیستند و در اکثر موارد مسئله، طوری برای آن‌ها گفته می‌شود که گویی اگر در طی یک یا دو روز عمل نکنند، به احتمال زیاد خواهند مرد و مرضی بی‌خبر از همه‌جا هم به‌راحتی موضوع را می‌پذیرد، [به] خصوص که هزینه‌های عمل در این بیمارستان را بیمه می‌دهد و بیمار و خانواده‌اش متحمل هزینه‌ی اضافه نمی‌شوند. به همین دلایل تعداد بیماران بخش ما بسیار زیاد شده است. [...]

۳) صوری شدن فرآیندهای اداری و درمانی

صوری شدن فرآیندهای اداری و درمانی در بیمارستان‌ها یکی از پی‌آمدهای تجاری

شدن پزشکی در ایران است که در نتیجه‌ی آن اقدامات غیرقانونی متعددی در بیمارستان رخ می‌دهد که همه‌گی این اقدامات با هدف کسب درآمد بیش‌تر صورت می‌گیرد و انواع و اقسام دارد. برخی از مهم‌ترین انواع صوری شدن فرآیندهای اداری در بیمارستان عبارت‌اند از: الف) ساختن پرونده‌های صوری از کادر: به‌عنوان مثال، برگزاری فرآیندهای آموزشی برای کادر پرستاران در بسیاری مواقع صوری می‌شود. پرستار عملاً دوره را نمی‌گذراند اما مدارک پرونده‌اش حاکی از آن است که او چنین دوره‌ای را گذرانده است؛

ب) صوری شدن درجه‌ی بیمارستان: در دوره‌های درجه‌بندی بیمارستان، همه‌ی امور و نیروهای بیمارستانی مهیا می‌گردند و اقدامات متعددی انجام می‌شود تا بیمارستان درجه‌ی بالایی بگیرد (تا حد حفظ کردن برخی جملات توسط نیروهای درمانی و خدماتی) و سپس بیمارستان به حالت عادی برمی‌گردد و هیچ‌کدام از موارد نمایش داده شده اجرایی و دنبال نمی‌شود؛

ج) آسنادسازی‌های صوری در پرستاری‌های بخش که طی آن پرستاران وقت زیادی را برای پر کردن آسناد متعدد و تکراری صرف می‌کنند و وظایف پرستار عملاً به بهیار و کمک بهیار واگذار می‌شود. این در حالی است که بسیاری از این بهیاران کسانی بوده‌اند که قبلاً کار خدماتی در بیمارستان انجام می‌دادند و یا وجود دارند کسانی که در بیمارستانی بهیار‌اند و در بیمارستانی دیگر کار خدماتی انجام می‌دهند. این بهیاران عملاً به حوزه‌ی درمان که قلمرو تخصصی آن‌ها نیست وارد می‌شوند؛

اما صوری شدن در بیمارستان جنبه‌ی درمانی نیز دارد که هزینه‌ها و لطمات باز هم بیش‌تری به‌بار می‌آورد. برخی از موارد صوری شدن فرآیند درمان عبارت‌اند از:

الف) سم‌زدایی از معتادان در کلینیک‌های ترک اعتیاد و نیز در بیمارستان‌ها؛

ب) ناقص بودن تیم پزشکی در فرآیند درمان و محاسبه‌ی هزینه‌ها به پای بیمار که متأسفانه تبدیل به رویه‌ی رایج در بیمارستان‌ها شده است. این نوع صوری شدن از دو جهت غیرقانونی است: نخست، از جهت تأمین سلامت بیماران در طی فرآیند درمان و دوم، از جهت تخلف مالی. قاب زیر نمونه‌ای از این نوع صوری شدن را در یک بیمارستان خصوصی در جبه‌ی یک در شهر تهران حکایت می‌کند.

قاب ۴: نمونه‌ای از صوری شدن تیم پزشکی

۴۹/۱/۹۲

امروز هم طبق معمول شیفت خود را تحویل گرفتم. پرونده‌ای آمد که هزینه پرداختی بیمار (پس از کسر سهم بیمه تقریباً چهل و چهار میلیون ریال بود. دکتر بیمار [...] بود که بیماران برای این که تحت نظر ایشان جراحی شوند [...]]. دکتر [...] از دکترهای وابسته به نظام و مذهبی آنها به معنای سنتی آن است که برای هر چیزی از خاطرات جنگ می‌گوید (لااقل من که ارتباط نزدیکی با او ندارم یکبار شاهد بوده‌ام) دکتره [...] هر زمان که با وی جهت تخفیف به بیمار تماس گرفته شده امکان نداشته تخفیف قابل توجهی داده باشد. بیمار مشکل مالی داشت ولی چهارصد هزار ریال کم داشت. با تماس‌های مکرر با دکتر و منشی وی بالاخره پذیرفتند که از حق‌العمل کمک جراح [...] مبلغ چهارصد هزار ریال کسر گردد. معمولاً در عمل‌های وی کمک جراح وجود خارجی ندارد و فرضاً حساب آورده می‌شود. برای اینکه شك‌ام به یقین تبدیل شود با منشی اتاق عمل که صبح‌ها همکارم است و در ترخیص کار می‌کند و [...] در اتاق عمل است نیز تماس گرفتم که او نیز تأیید کرد که کمک جراحی در کار نبوده است. یعنی دکتر جراح، کار دو متخصص را انجام می‌دهد و حتماً برای خود توجیهی نیز دارد که چون کار کمک را هم خود وی انجام می‌دهد و زحمتش را می‌کشد ایرادای بر او وارد نیست.

ج) طولانی‌سازی تصنعی فرآیند درمان از طریق انجام اقدامات پزشکی غیرضروری و نیز انتقال صوری بیمار به بخش‌های مختلف (نظیر انتقال بیمار مرده به آی سی یو): طولانی‌سازی تصنعی فرآیند درمان از جمله مواردی است که در بیمارستان‌های ایران به‌شدت شایع است و بیماران اغلب از آن شکایت دارند. انجام اقدامات پزشکی‌ای که ضرورتی ندارند هم به‌لحاظ جسمی و هم به‌لحاظ مالی هزینه‌های فراوانی را به بیماران تحمیل می‌کند. این امر فقط با هدف کسب درآمد بیش‌تر توسط پزشکان یا توسط بیمارستان دنبال می‌شود. قاب زیر نمونه‌ای از این پدیده را در بیمارستانی خصوصی درجه‌ی یک در تهران حکایت می‌کند.

قاب ۴: نمونه‌ای از طولانی شدن تصنعی فرآیند درمان

۹۴/۲/۲

وقتی شیفت را تحویل گرفتم برگه‌ای روی پیشخوان دیدم که عمل‌های مختلف يك بیمار را خاطر نشان کرده بود و در همان نگاه اول متوجه شدم که این عمل‌ها مربوط به همان دکتر [...] است که همیشه بیمارانش به‌زعم او چند عمل دارند و باید محاسبه گردد. (خیال می‌کنم در زمان عمل جراحی اگر تیغ جراحی زمین بیفتد و پزشک آن را بردارد برای آن هم کدی اضافه می‌کند):

زن حامله ر. آ.	سزارین	K۴۰ +	چسبندگی	K۴۲	٪۸۰
	فتق ناف	K۲۳			٪۵۰
	برداشتن سیتوم	K۲۱,۵			٪۲۵

جمعاً چیزی حدود K۹۶ جراحی که هزینه‌های زایمان سزارین بیمار را از حدود چهار و پنج میلیون ریال [را] به حدود هفتاد و پنج میلیون رساند. جالب اینکه همراه بیمار با غر و لند مدام می‌گفت بیمارم برای سزارین آمده است اما سه چهار عمل دیگر روی او انجام شده است و نمی‌داند روی چه حسابی.

۴) اشتغال فراتر از حد استاندارد و افزایش خطاهای


درمانی


پزشکان علاوه بر اعمال قدرت درون سازمانی، می‌توانند در فرآیند نظارت نیز اختلال ایجاد کنند و مانع از درز اطلاعات از حوزه‌های پزشکی به بیرون گردند.

پدیده‌ی دیگری که در بیمارستان‌های تحت مطالعه دیده شده است، اشتغال بیش از اندازه‌ی معمول و استاندارد نیروهای پزشکی اعم از پزشکان، تکنیسین‌ها، و پرستاران است. آن‌ها در درون بیمارستان خود با حجم کار زیادی روبه‌رواند و علاوه بر این، برخی از آن‌ها هم‌زمان در چندین بیمارستان فعالیت می‌کنند. این حجم زیاد و غیراستاندارد کار که دلیل اصلی آن کسب درآمد بیش‌تر است، سبب شده است که آنان (به‌ویژه پزشکان) از انجام بخشی از وظایف خود شانه خالی کنند و این وظایف را

به نیروهای سطوح تخصصی پایین‌تر محول کنند و در نتیجه، کیفیت خدمات درمانی به شدت پایین می‌آید. پزشکان به خاطر کسب درآمد باز هم بیش‌تر و پرستاران به خاطر دریافت حقوق ناکافی به کار کردن در چند بیمارستان رو می‌آورند [۱]. لذا این نیروها، به خاطر حجم زیاد کار در هفته، قادر نیستند با انرژی لازم در محیط کار حاضر شوند و سطح کیفیت کارشان به نحو معناداری تنزل می‌یابد. این تنزل کیفیت که هم از طریق واگذاری امور تخصصی به نیروهای غیرمتخصص و هم از طریق فقدان انرژی و تمرکز لازم برای انجام وظایف محوله رخ می‌دهد، زنده گی بسیاری از بیماران را به خطر می‌اندازد و رفته‌رفته بیمارستان را به جای این‌که هم‌چون **دروازه‌ی سلامت و بازگشت** به جامعه عمل کند، بدل به دروازه‌ی مرگ می‌کند.

موضوع اصلی این بحث وقوع اشتباهات حرفه‌ای در کار پزشکی نیست زیرا نمی‌توان انتظار داشت که در حرفه‌ای معین هیچ اشتباهی رخ ندهد. وقتی ما در حرف زدن عادی نیز گاهی کلمات را به اشتباه به کار می‌بریم و یا به اشتباه ادا می‌کنیم چه‌طور می‌توانیم انتظار داشته باشیم که مثلاً در میان تعداد بالایی از عمل‌های جراحی پیچیده چون عمل قلب یا مغز حتی یک اشتباه یا لغزش هم رخ ندهد. وقوع خطا در همه‌ی حوزه‌های فعالیت بشری امری پذیرفته شده است. حتا ناآگاهی حرفه‌ای غیرعمدی و عوامل متعدد دیگر گه‌گاه می‌تواند در حرفه‌ی پزشکی سبب اشتباهات مهلک شود. اما حجم قابل توجه خطاهایی که هم‌اکنون در بیمارستان‌های ایرانی رخ می‌دهد، غیرقابل قبول است. مسئله وقتی بغرنج می‌شود که پزشک و بیمارستان به خاطر موقعیت برتری در قبال بیمار و بسته‌گان‌اش دارند تن به پذیرش اشتباهات رخ داده ندهند و بکوشند از طریق مکتوم‌سازی، بیمار و یا بسته‌گان‌اش را فریب بدهند یا در برابر آن‌ها رفع مسؤلیت نمایند. در این صورت ظلم مضاعفی به بیمار و بسته‌گان‌اش وارد می‌شود و چه بسا این ظلم سازمانی اعمال شده به پای نظام سیاسی گذاشته می‌شود. قاب زیر چند نمونه از این خطاهای هراس‌انگیز و تأسفبار را روایت می‌کند که در یک بیمارستان دولتی درجه‌ی یک شهر تهران رخ داده است.


واگذاری
غیرقانونی وظایف به
زیردستان و استثماری
آنان در سازمان پزشکی
محصول تجاری شدن
و تسری تجاری شدن
است.


وقتی پول برای
پزشکان هدف می‌شود،
آن‌ها تمایل می‌یابند
فرآیند درمان را تغییر
دهند تا با انجام برخی
از اقدامات درمانی زائد
بتوانند به درآمد
بیش‌تری نائل شوند.

امروز یکی از نادرترین اتفاقات در طول دوران کاری ام افتاد. البته اتفاق ناخوشایندی بود برای بیمار. صبح وقتی لیست را دیدم، يك عمل داشتیم. يك بیمار آقای چهل و هشت ساله. بیمار به اتاق آمد و ما کارهای بیهوش کردن او را انجام دادیم. بیهوش کردن مریض تا قبل از شروع عمل در جراحی قلب نزدیک يك ساعت کار می‌برد. تمام کارها انجام شد. بیمار با بتادین شسته شد. و یکی از همکاران که وین را از پای مریض درمی‌آورد کارش را شروع کرد و نزدیک ده سانت پای بیمار از ناحیهٔ مچ باز شد. [...] در همین موقع دکتر [...] آمد به اتاق عمل و ناگهان گفت بچه‌ها دست نگهدارید. به من هم گفت لطفاً داروهای مریض را ببند. و رفت. ما همه متعجب شدیم و نمی‌دانستیم چه اتفاقی افتاده و باید چکار کنیم. یکی از همکاران را فرستادیم برای اینکه خبر بیاورد. و متوجه شدیم که بیمار اشتباهی به اتاق عمل آمده است و اصلاً نیازی به عمل نداشته و با يك آنژیوپلاستی کوچک مشکلی حل می‌شده و آن CD که جراح دیده به اسم يك مریض دیگر بود و مربوط به این مریض نبوده است و این یعنی يك فاجعه‌ی بزرگ. خلاصه ما مجبور شدیم که داروهای مریض را قطع کنیم تا بیدار شود که تقریباً نزدیک به چهل دقیقه طول می‌کشید تا داروها از بدن بیمار خارج شوند. در همین حین دکتر [...] مرتباً به اتاق می‌آمد و می‌گفت: "بچه‌ها خبر از اینجا بیرون نره. راز نگه‌دار باشید". اما مسأله‌ای که با آن روبه‌رو بودند این بود که به مریض و خانواده‌اش چه بگویند. دو جراح و يك پزشک بیهوشی دائماً با هم مشورت می‌کردند که چه‌گونه این افتضاح را توجیه کنند. برای بیهوش کردن مریض خیلی ناراحت نبودند و می‌گفتند به مریض می‌گوئیم فقط خواب آور گرفتیم اما مشکل اصلی پای مریض بود که باز شده بود و توجیهی برای آن نبود. علیرغم اصرارهای جراح خبر از اتاق عمل خارج شده بود و یکی از پرستل بخش‌های دیگر تماس گرفت و علت را جویا شد. به گمانم دکتر [...] این موضوع را فهمید. و البته می‌دانست که بخش شدن این خبر در سطح بیمارستان و البته در سطح بیمارستان‌های قلب شهر تهران بسیار ممتضحانه خواهد بود. بعد از گذشت چهل دقیقه بیمار بیدار شد و لوله تراشه‌اش را خارج کردیم و بیمار تقریباً هشیار [ی] اش را به‌طور کامل به‌دست آورده بود که ناگهان دکتر [...] آمد و گفت: مریض را دوباره بیهوش کنید. عمل می‌شود. ما متعجب و هاج و واج مانده بودیم که چه اتفاقی افتاده. دکتر [...] آمد (پزشک بیهوشی) و گفت دوباره دارو و وسایل آماده کنید تا مریض را بیهوش کنیم. پرسیدم چه شده؟ گفت: همراه مریض يك گزارش آنژیوگرافی دیگر که مال مریض بوده را از منزل پیدا کرده و آورده و طبق آن مریض باید عمل شود. بعد از انجام کارهای بیهوشی و شروع عمل دکتر [...] گفت که CD مریض نه کمندش افتاده بود و حالا پیدا شده. نکته‌ی جالب در این میان تناقض حرف این دو با هم بود. خلاصه امروز، آن مریض عمل شد و چهار گرفت برایش زده شد و ما نتوانستیم به قطعیت برسیم که واقعاً مریض نیاز به عمل داشت و یا فقط جهت جلوگیری از آبروریزی عمل شد. امیدوارم که گزینگی اول صحیح باشد هر چند که بعید می‌دانم.

دوشنبه ۹۴/۲/۷

ظهر که رسیدم آخر عمل دوم بود. دکتر [...] جراح جدیدی است که چندماه پیش مدرکش را گرفته و به بیمارستان ما آمده. بیمار آقای هفتاد ساله بود و مشکلات زمینه‌ای زیادی داشت از جمله اینکه برون‌ده قلبی‌اش سی درصد بود که [...] بعد از انجام کارهای مریض نزد پدرم رفتم [ایشان نیز در بیمارستان بستری بوده است]. ساعت سه آمده بود به بخش و قرار بود چهار عمل شود. این بار خودام از صبح تمام پی‌گیری‌ها را انجام داده بودم تا مشکل دیگری پیش نیاید. حدود ساعت چهار دکتر آمد و عمل انجام شد و بعد از بازگشت پدرم به بخش در کنار او بودم و مسکن‌اش را خودم تزریق کردم تا دردش آرام شده و بخوابد. بعد از خوابیدن پدرم با آقای که در اتاق او بستری بود صحبت کردم. او هم داستان جالبی داشت. ایشان حدود شصت ساله و بازنشته [...] بودند. او تعریف می‌کرد که سه سال پیش همسرش را برای خارج کردن يك توده از شکم به بیمارستان آورده. توده خارج شده بود و به پاتولوژی بیمارستان برای آزمایش داده شده بود، پاتولوژی توده را چربی خوشخیم تشخیص داده بود و آن‌ها هم با خیال راحت رفته بودند. اما متأسفانه توده بدخیم بوده و رشد مجدد کرده بود و بعد از يك سال همسر این آقا فوت کرده بودند. خود ایشان [را] هم در ماه گذشته به علت خونریزی معده به بیمارستان آورده بودند. با آندوسکوپی نمونه‌ای از بافت معده برداشته شده بود. این بار پاتولوژی را به بیمارستان [...] که یکی از معروفترین آزمایشگاه‌ها را دارد برده بودند. در آنجا تشخیص سرطان معده داده شده بود و باید معده برداشته می‌شد. او برای جراحی برداشتن معده در بیمارستان بستری شده بود در حین جراحی، دکتر جراح بافت معده را سالم تشخیص داده بود و به قول خودش و جب به و جب بافت را گشته بود و اثری از سرطان ندیده بود. در همان‌جا دکتر مجدداً يك نمونه از مریض می‌گیرد و نمونه را به‌صورت اورژانس به بیمارستان کسری می‌فرستد. در بیمارستان کسری هم بافت، سالم تشخیص داده می‌شود و عمل تمام می‌شود. ایشان هم در حال حاضر دوره نقاهت آن عمل را می‌گذرانند و اگر مهارت و تجربه‌ی این جراح قدیمی نبود، معده‌ی خود را به خاطر يك اشتباه از دست می‌دادند.

۶) جزئی‌نگرانه ساختن فرآیند درمان

کلیت‌زدایی از فرآیند درمان یا جزئی‌نگرانه ساختن آن پدیده‌ی دیگری است که به‌خاطر مقاصد مالی توسط برخی پزشکان صورت می‌گیرد. این پدیده بیش‌تر در جراحی‌های زیبایی دیده شده است. در این موارد، پزشک جراح به جای این‌که کلیت اندام مراجعه‌کننده را لحاظ کند، مطابق خواست بیمار (که محصول نگرش غیرتخصصی بیمار به اندام‌اش است) بخشی از بدن او را جراحی می‌کند در حالی‌که با این کار تناسب اندام وی بیش از پیش از دست می‌رود. در مراجعه‌ی بعدی ممکن است خود به این تشخیص برسد که برای کسب تناسب اندام می‌بایست بخش دیگری از بدن‌اش دست‌کاری شود یا پزشک بعد از دست‌کاری نخست به او چنین اطلاعی می‌دهد. بدین ترتیب، پزشک می‌تواند به بیمار هم‌چون گاو صد من شیرده بنگرد و از این طریق درآمد هنگفتی به‌چنگ آورد.

۷) عملیات جراحی خصوصی ("پرایوت رفتن")

از دیگر پدیده‌های جدید اما بسیار خطرناک برای بیماران، باب شدن عملیات جراحی خصوصی در بیمارستان‌های ایرانی است. این نوع عملیات جراحی در میان پزشکان و دیگر نیروهای پزشکی به "پرایوت رفتن" موسوم شده است. روند به این‌گونه است که یکی از این نیروها (جراح، پزشک بی‌هوشی، یا فرد دیگری) یک به یک اعضای یک تیم اتاق عمل را برای انجام عمل جراحی معینی در یکی از بیمارستان‌ها فرامی‌خواند و بعد از تنظیم قرارها، آن‌ها به بیمارستان مربوطه مراجعه می‌کنند و عمل جراحی را انجام می‌دهند و سپس کل گروه جراحی از بیمارستان مربوطه خارج می‌شوند و بیمار را به یک از نیروهای بیمارستان واگذار می‌کنند. بدین ترتیب، مراقبت‌های ضروری پس از عمل به حداقل ممکن کاهش می‌یابد. در صورت نیاز به پزشک جراح و یا دیگر نیروها، دسترسی به آنان زمان‌بر است و چه بسا در این فاصله‌ی زمانی حیات بیمار به‌خطر بیفتد؛ زیرا در این شکل از درمان هیچ‌یک از متخصصان امر، مقیم بیمارستان نیستند. روشن است که این نوع عملیات جراحی خصوصی فقط به‌خاطر درآمد صورت می‌گیرد و سلامتی بیمار به‌هیچ‌وجه هدف اصلی نیست. این شیوه‌ی عمل کرد، هم‌چنین سبب اشتغال غیراستاندارد پزشکان و دیگر نیروهای بیمارستانی می‌شود که پیش از این در باب آن سخن گفتیم.

۸) مختل‌سازی نظام (نظارت و قواعد) بیمارستانی در ایران از طریق سهام‌دار کردن

پزشکان در بیمارستان

سهام‌دار کردن پزشکان در طی فرآیند خصوصی‌سازی بیمارستان‌ها برخلاف آن‌چه انتظار می‌رفت، نه تنها سبب بالابردن کیفیت خدمات بیمارستان‌های خصوصی در ایران نشده است، بل‌که برعکس سبب مختل‌سازی نظارت‌های درون‌بیمارستانی گشته است. پزشکانی که در درون بیمارستان واجد سهام هستند، مایل نیستند که سازمان‌شان به‌هیچ‌وجه زیر سؤال برود و مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. آن‌ها می‌کوشند با روش‌های مختلف مانع‌تراشی و اعمال قدرت، فرآیند نظارت در درون بیمارستان را مختل سازند و از این طریق، از پاسخ‌گویی شانه خالی

کنند. قدرت این دست از پزشکان چنان افزایش یافته است که مدیران بیمارستان در بسیاری موارد به خواسته‌های غیرقانونی آنان که عمدتاً مالی و مادی است، تن می‌دهند. قاب زیر نمونه‌ای از اعمال قدرت غیرقانونی یک پزشک را در یک بیمارستان درجه‌ی یک خصوصی در شهر تهران روایت می‌کند و نشان می‌دهد که چه‌گونه مدیر بیمارستان به درخواست غیرقانونی وی تن می‌دهد. آنچه در این معادله به‌کلی فراموش می‌شود، حقوق بیمار است که بر سر آن بین طرفین معامله می‌شود.

از دیگر پدیده‌های جدید

اما بسیار خطرناک برای

بیماران، باب شدن عملیات

جراحی خصوصی در

بیمارستان‌های ایرانی است.

این نوع عملیات جراحی در

میان پزشکان و دیگر نیروهای

پزشکی به "پرابوت رفتن"

موسوم شده است.

۹) نابرابری شدید در بیمارستان و تشدید روابط سلطه

در این جا باید قدرت‌مندی پزشکان را در سلسله‌مراتب سازمانی مد نظر قرار داد و اقتدار (قدرت مشروع) و زوری (قدرت برهنه) که آنان از آن برخوردارند سبب‌ساز شکل‌گیری روابط سلطه در تعاملات درونی سازمان پزشکی (روابط پزشک-پزشک، پزشک-تکنیسین، پزشک-پرستار، و غیره) از یک سو و تعاملات عوامل بیمارستانی (پزشک، تکنیسین، پرستار، و غیره) با بیمار و بسته‌گان‌اش از سوی دیگر می‌شود. این روابط سلطه در طی فرآیند تبدیل بیمارستان به محل فرآوری مواد خام، به‌نحوروزافزونی در ایران به‌نفع پزشکان شیب‌دار شده است و دیگر، تعاملات درون‌سازمانی و فراسازمانی از قواعد و قوانین حاکم بر نظام پزشکی تبعیت نمی‌کند (البته مطالعه‌ی وضعیت خود نظام پزشکی و قوانین و قواعد ذی‌ربط نیز موضوع مستقلی است که در همین باره می‌بایست جداگانه انجام گیرد). این روابط سلطه فقط منحصر به تعاملات بین پزشکان و دیگران نیست بل که حتا در روابط خود پزشکان با یک‌دیگر نیز وجود دارد. پزشکانی که بنا به دلایل مختلف (که لزوماً دلایلی تخصصی نیستند) از قدرت (اقتدار و زور) بیش‌تری برخوردارند، می‌توانند به پزشکان واجد قدرت کم‌تر، به‌تناسب کم یا زیاد، اعمال سلطه بکنند. آن‌ها می‌توانند بر کل فرآیند فرآوری مواد خام (دست‌کاری بیمار) نظارت کنند و هر جا که مناسب می‌دانند حضور یابند و بیش‌ترین عایدی را به جیب بزنند. کنترل و حتا انحصاری کردن فرآیند فرآوری مواد خام (دست‌کاری بیمار) توسط آن‌ها انجام می‌گیرد. بیمار دزدی (دزدیدن بیماران پزشکان دیگر و بر عهده گرفتن فرآیند درمان و دست‌کاری بیماران پزشکان دیگر) شکل پست‌تری از این نوع رقابت بین پزشکان بر سر بیماران است. اعمال قدرت برخی از پزشکان گاه سبب می‌شود مدیران بیمارستان بپذیرند که به‌خاطر خواسته‌های برخی از آن‌ها از قواعد و مقررات بیمارستان یا درمان‌گاه عدول شود.

روند رو به رشد تجاری

شدن قلمرو پزشکی و آرایه‌ی

خدمات درمانی در چند دهه‌ی

اخیر در ایران وضع آسف‌باری

را به وجود آورده است و

جامعه‌ی ما را از آرمان‌هایی

نظیر تحقق برابری و رفع

تبعیض و فراهم‌سازی روابط

دموکراتیک در سطوح مختلف

اجتماعی و سیاسی هر چه

بیش‌تر دور کرده است.

قاب ۶: نابرابری شدید در بیمارستان و تشدید روابط سلطه

امروز طبق معمول کارم را با هزار استرس و ترس از اتفاقات ممکن شروع کردم. شیفت را از همکارم تحویل گرفتم و هنوز چند دقیقه‌ای نگذشته بود که پرونده مالی یکی از بیماران را آوردند که از قضا بیمار خارجی بود. پرونده را حسابرسی کردم و طبق کدهای پزشکی اعلام شده توسط اتاق عمل و البته چک کردن با کتاب ارزش‌های نسبی خدمات پزشکی که چندماه‌ای است توسط وزارت بهداشت به‌تازگی نگاشته شده و با کتاب ارزش‌های نسبی خدمات پزشکی قبلی (که به کالیفرنیا معروف است) متفاوت است. کل هزینه‌های پزشکی بیمار مجموعاً چیزی معادل سی و دو میلیون [تومان] گردید. هنوز چند دقیقه‌ای نگذشته بود که همکارم تماس گرفت و گفت که در زمان حسابرسی پرونده بیمار خارجی حتماً با دکتر تماس گرفته شود. من هم با دکتر تماس گرفتم و او از حدود حق‌العمل خود پرسید که من به او گفتم بدون احتساب ویزیت‌ها و نوار قلب‌هایش معادل شصت میلیون ریال حق‌العمل او می‌شود. دکتر بعد از شنیدن مبلغ با غضب گفت که من روی این بیمار زیاد کار کرده‌ام و بیمار خارجی است [پنداری بیمار خارجی انسان نیست] و مشکل مالی هم ندارد و حق‌العمل من نباید کمتر از ده میلیون تومان باشد. بیمار عمل آرتروپلاستی همراه با گذاشتن سه استنت در عروق داشت و طبق تعرفه برای استنت اول K۴۵ و برای استنت‌های بعد معادل هشتاد درصد [...] محاسبه می‌گردد. جهت آرتروپلاستی هر رگ نیز K۴۵ و رگهای بعدی معادل هشتاد درصد رگ اول محاسبه می‌گردد. پس از صحبت با دکتر قضیه را با مدیریت بیمارستان [دکتر...] در جریان گذاشتم که وی نیز مخالفتی نداشت و فقط در مورد [این] که فرانشیز بیماران خارجی که معادل بیست درصد کل هزینه است (حدود پنجاه و هشت میلیون ریال می‌شود) گفت که پرونده با فرانشیز کمتر و معادل چهل میلیون ریال بسته شود و مبلغ بالا رقم زیادی است. کوتاه آمدن مدیریت بیمارستان در مقابل درخواست پزشکان و راضی نگه‌داشتن آنان در این بیمارستان در اولویت است چرا که مدیریت بقای خود را در رضایت پزشکان می‌بیند و مورد‌های بسیاری بوده است که به نفع پزشکان یا همکاران اخراج شده‌اند یا از بیمار به زور هم که شده مبلغ بالاتری دریافت شده است. فرض کنید همکارم لزوم هماهنگی بیمار خارجی را با پزشک مربوطه به من یادآوری نکرده بود. احتمالاً یا اِخارج می‌شدم یا دیگر حداقل توییح کتبی در پرونده؛ در حالی که به خیال خود من کارم را طبق همان چیزی که کتبا در کتاب چاپ شده وزارت بهداشت انجام داده‌ام.

۱۰) کرامت‌زدایی از انسان: أخذ ودیعه‌های سنگین قبل از شروع فرآیند درمان
أخذ ودیعه‌های سنگین از بیماران قبل از شروع فرآیند درمان از جمله الگوهای رفتاری‌ای است که بر مبنای اخلاق مبادله و بازار شکل گرفته است. بدین ترتیب، سلامت و بهداشت بیمار به‌هیچ‌وجه اولویت ندارد. تنها چیزی که اولویت دارد، پول است و این یک‌سره با اخلاق دینی و الگوهای فرهنگی ایرانی در تقابل است زیرا در فرهنگ ایرانی و اسلامی هیچ چیزی بالاتر از عزت و کرامت انسان نیست. بیماری که با درد حاد یا با وضعیتی اورژانسی به بیمارستان (اورژانس) مراجعه کرده است، به‌دلیل نداشتن همراه و یا به‌خاطر بضاعت مالی ضعیف پذیرش نمی‌شود و یا با دشواری این کار صورت می‌گیرد. لذا در بیمارستان‌های تجاری شده یا بیمارستان‌هایی که اخلاق بازار آزاد در آن‌ها جای‌گزین اخلاق دگرخواهانه شده است، از انسان کرامت‌زدایی می‌شود و این کرامت‌زدایی هم شامل بیماران و هم شامل پزشکان می‌شود؛ زیرا پزشکی که دردها و رنج‌های انسان‌ها را نمی‌بیند، قطعاً خصلت انسانی‌اش را از کف داده است. قاب زیر نمونه‌ای از این کرامت‌زدایی را در یک بیمارستان خصوصی درجه‌ی اول در شهر تهران بیان می‌کند.

قاب ۷: کرامت‌زدایی از انسان در بیمارستان‌های ایرانی

۹۴/۲/۱۰

امروز بیماری به بیمارستان مراجعه کرد که قرار بود عمل توده‌ی مغزی انجام دهد. دکتر به او گفته بود (دکتر ... جراح مغز) که حدود هزینه‌های بیمار سی صد و پنجاه ریال خواهد شد. بیست میلیون تومان شامل کل هزینه‌های بیمارستان و پزشک و پانزده میلیون تومان دستمزد خود اوست. به بیمار گفته بود که وضعیت اورژانسی است و او در بیمارستان [...] و [...] کار می‌کند که عمل وی روز شنبه است که او نمی‌تواند به بیمارستان [...] برود (نمی‌داند به چه دلیل هزینه‌ها در آن بیمارستان پایین‌تر است) و سریعاً باید در این بیمارستان بستری گردد. بیمار به من مراجعه کرد و حدود ودیعه‌ای که جهت بستری لازم است را پرسید و این که پدرش يك نظامی بازنشسته است و پول ندارد و ... من گفتم حداقل ودیعه جهت بستری و جراحی توده‌ی مغز صد میلیون ریال است که پس چند دقیقه صحبت راضی شد و رفت که این مبلغ را پرداخت نماید. اما مثل اینکه سوپر وایزر بیمارستان که بیمار را در اورژانس دیده بود با صندوق تماس گرفته بود و گفته بود با توجه به وضعیت بیمار، کمتر از سی صد میلیون ریال ودیعه مورد قبول نیست. بیمار درمانده به سمت من آمد و گفت که کاری کنم و با تماس با سوپر وایزر مشکل حل نشد. بیمار خود با سوپر وایزر تماس گرفت و اصرارهای وی به جای نرسید و کمی هم کار به پرخاش کشید و گوشی را کوبید و رفت. هنوز بیمار جهت بستری مراجعه نکرده است. [...] بیمار بالاخره با ودیعه‌ی صدوسی میلیون ریال و کارت شناسایی بستری گردید تا ودیعه تکمیل گردد.

۱۱) فساد پزشکی: بیمارزدی، زیرمیزی گرفتن از بیمار و خصوصی کردن بیمار بیمارستان دولتی

با تجاری شدن پزشکی اشکالی از فساد وارد حوزه‌ی فعالیت پزشکی شده است و یا اگر قبلاً چنین اشکالی از فساد وجود داشته است، امروزه این اشکال فساد بستر مساعدتری یافته است. پدیده‌ای که به شدت در بیمارستان‌ها ایرانی شایع است، ارائه‌ی شماره‌ی حساب خصوصی توسط پزشک به بیمار (یعنی فرآیند مالی فراسازمانی) و متعهد کردن وی به پرداخت هزینه‌های غیرقانونی است. این پدیده هم حکایت از قدرت بی‌حد و حصر پزشکان دارد و هم نشان می‌دهد که چه‌گونه تجاری شدن پزشکی اجازه می‌دهد دیو حرص و آرز پزشکان بی‌هر نوع محدودیت و سدی آزاد شود و ارزش‌های دگرخواهانه‌ی حرفه‌ی پزشکی را از این حرفه بیرون سازد. خصوصی کردن بیمار بیمارستان دولتی و بردن عملیات درمانی به مطب خصوصی شکل دیگری از فساد در بیمارستان‌های ایرانی است. بیمارزدی شکل دیگری از فساد است که پیش از این درباره‌ی آن سخن گفتیم. قاب زیر مصداقی از بیمارزدی و نیز اعمال سلطه‌ی پزشکان بر یک‌دیگر را در یک بیمارستان دولتی درجه‌ی یک در شهر تهران حکایت می‌کند.

قاب ۸: بیمارزدی در بیمارستان دولتی درجه‌ی یک

شنبه ۱۳۹۳/۲/۱۳

دکتر [...] يك عمل داشت. مورد خاصی نبود. فقط يك سری شایعات تو بخش پیچیده که دکتر [...] از دکتر [...] حکایت کرده] به خاطر مرض دزدی. آخه ما خیلی وقت‌ها می‌دیدیم که مریض به اسم به جراح دیگر می‌باد، بعد روز عمل رضایت غیره و يك هفته بعد با اسم [...] عمل میشه. سال‌ها این بلا سر [...] می‌ومد ولی حرفی نمی‌زد؛ یعنی نمی‌توانست بزنه. اما الان صدای [...] در اومده. [...] هم که عین خیالش نیست. همش می‌گه مریض‌ها منو دوست دارن. البته راست می‌گه، چون ما شنیدیم که تو بخش قبل از عمل میره به مریض‌های دیگه سر می‌زنه و با هر کدوم با زبون خودشون و هزار مهربانی حرف می‌زنه. مریض هم که پر از استرسه تا به جراح مهربون می‌بینه، دلش می‌خواد. باید ببینیم قضیه به کجا می‌رسه.

۱۲) تبلیغاتی شدن حوزه‌ی پزشکی (در جراحی‌های زیبایی و حتی پزشکی سنتی و عطاری‌ها)

تجاری شدن پزشکی هم‌چنین سبب شده است که تبلیغات به بیمارستان‌ها و مطب‌های خصوصی نیز راه پیدا کند. همیشه مردم بر حسب شهرتی که پزشکان از طریق ارایه‌ی تخصص و بروز تعهدشان به‌دست می‌آوردند، با آن‌ها آشنا می‌شدند. اکنون الگوهای تبلیغ تجاری در حال ورود به دنیای پزشکی است که در نتیجه‌ی آن، دیگر لزوماً عمل‌کرد موفق پزشک مبنای آشنایی مردم با آنان نیست بل که تبلیغات پزشکی - که مثل هر شکل دیگری از تبلیغات آمیخته به دروغ یا کتمان است - بستر آشنایی بیماران و پزشکان را فراهم می‌کند. علاوه بر این، از این طریق افراد غیرمتخصص می‌توانند مدعی تخصص گردند و فضای فعالیت پزشکی را آلوده می‌سازند. این نوع تبلیغات به‌ویژه در حوزه‌ی پزشکی زیبایی بسیار رواج یافته است. هم‌چنین، در قلمرو طب سنتی نیز این الگوهای تبلیغ وارد شده است.

بحث و تحلیل: برخی استنباطات نظری

مسأله‌ی اصلی در سازمان‌های پزشکی در ایران اکنون به نظر ما تلقی بیمار به‌مثابه ماده‌ی خام قابل دست‌کاری و فرآوری است. بیمار به مثابه موجودی دیده می‌شود که پزشک متخصص می‌تواند طی فرآیندی بر روی او کار کند و بدن‌اش را دست‌کاری نماید و از قِبَل آن به درآمد نائل شود. قبلاً این‌گونه بود که بیمار به‌مثابه موجودی تلقی می‌شد که به کمک پزشک نیازمند است تا سلامتی خود را بازیابد. پزشک متخصص با هدف سالم کردن او بر روی وی کار می‌کرد و بدن‌اش را دست‌کاری می‌کرد و از قِبَل آن نیز درآمدی (کم یا زیاد) در این‌جا (بجای فرعی است) حاصل می‌کرد. مثل کاشتن گندم با هدف گرفتن محصول که در نتیجه‌ی آن گاه نیز حاصل می‌شد. اما حالا وضع پزشکی در ایران مثل این است که گندم بکاریم تا گاه به‌دست بیاوریم. این را ما می‌گوییم بیمار به‌مثابه ماده‌ی خام سازمان‌های پزشکی. هدف، دیگر در این‌جا این نیست که بیمار به‌بهبودترین وجه سلامت خود را بازیابد بل که هدف این است که این ماده‌ی خام به بهترین وجه فرآوری شود و از قِبَل این فرآیند فرآوری بیش‌ترین سود عاید سازمان پزشکی (مثلاً بیمارستان یا کلینیک) بشود. بنابراین، فرآیندی در سازمان‌های پزشکی در ایران پدید آمده و تکوین پیدا کرده است (و البته هنوز به‌خاطر فقدان داده‌های تجربی کافی نمی‌توان گفت که فراگیر و همه‌گانی شده است) که منجر به انسانیت‌زدایی از بیمار می‌شود. در این حالت فرآیند پزشکی‌ای که در گذشته معطوف به درمان بیمار بود جای خود را به اجرای فرآیندی تخصصی می‌دهد که هدف آن در وهله‌ی نخست کسب درآمد است نه درمان بیمار. بیمار ابزار لازم برای شکل‌گیری این فرآیند است اما خود فرآیند، مستقل از وضع بیمار پیش می‌رود. این‌که بیمار در چه مرحله‌ای از حیات خود قرار دارد، دیگر امری ثانوی است. اصل این است که فرآیند پزشکی تخصصی دنبال شود. مثلاً عمل پیوند اعضا صورت می‌گیرد اما این‌که بیمار چه مدت بعد از عمل زنده بماند، دیگر چندان مورد توجه نیست.

در چنین وضعیتی بیمارستان و پزشک و دیگر عوامل عملاً هیچ تعهدی به بیمار و خانواده‌اش نباید داشته باشند. با عواملی که آشکالی از چنین تعهدی را بروز می‌دهند به‌شدت برخورد می‌شود و کار تا اخراج آنان از بیمارستان یا درمان‌گاه پیش می‌رود. در

مواقع بروز خطاهای جدی و دردسرساز، تمامی عوامل پزشکی بسیج می‌شوند تا بیمار و بسته‌گان‌اش نتوانند قصور یا تقصیری را متوجه بیمارستان و عوامل او بنمایند. کم‌ترین اطلاعات به بیمار و بسته‌گان‌اش داده می‌شود و گاه شرایط چنان مبهم و پیچیده است که آنان نمی‌توانند از آن رمزگشایی کنند. قبل از اعزام افراد به اتاق عمل (یا محل اختصاصی دست‌کاری و فرآوری) از بیمار یا خانواده‌اش تعهد گرفته می‌شود که در صورت آسیب رسیدن به بیمار یا مرگ او پزشک و بیمارستان هیچ‌گونه مسؤولیتی ندارد و عمل جراحی با مسؤولیت بیمار یا خانواده و بسته‌گان‌اش انجام می‌گیرد. بدین ترتیب، از پزشک و بیمارستان سلب مسؤولیت می‌شود. حقوق بیمار و بسته‌گان‌اش از طریق بیمارستان هرگز به اطلاع بیمار و بسته‌گان‌اش نمی‌رسد. وظایف قانونی پزشک، پرستار، و دیگر عوامل سازمان پزشکی (مثلاً بیمارستان) بر روی دیوارهای بیمارستان نصب نمی‌شود و یا اگر بیمار و بسته‌گان‌اش از آن اطلاع داشته باشند، راهی برای استیفای حقوق خود پیدا نمی‌کنند. آن‌ها در برابر این سازمان تام و نیرومند احساس بی‌قدرتی می‌کنند و خود را ناتوان‌تر از آن می‌یابند که با طی فرآیندهای اداری پیچیده، امکان استیفای حقوق را بیابند. وقتی خطایی از سوی عوامل بیمارستان رخ می‌دهد، فرآیندی از مکتوم‌سازی در بیمارستان آغاز می‌شود. قرار بر این گذاشته می‌شود که همه چیز پوشیده بماند و یا جزو مسایل تخصصی جلوه داده شود. معمولاً جلوگیری از درز خبر به پرسنل و عوامل سازمانی و افراد و عوامل غیرسازمانی، یکی از مهم‌ترین و شایع‌ترین و در واقع پیش‌پافتاده‌ترین راه‌برد است. رازآلودسازی راه‌برد مکمل است. در این راه‌برد تلاش می‌شود همه‌ی امور تخصصی جلوه داده شود و تمامی اقدامات انجام گرفته و یا انجام نگرفته بر روی بیمار، به‌مثابه اقدامات و فنون پزشکی لازم و ضروری نمایانده شود. همه‌ی نیروها در سازمان پزشکی مربوطه بسیج می‌شوند تا این فرآیند مکتوم‌سازی به بهترین وجه به انجام برسد. اقتداری که پزشکان و دیگر کنش‌گران سازمان پزشکی مربوطه دارند و موقعیت ضعیفی که عملاً اکثریت بیماران و خانواده‌های‌شان دارند، ممد فرآیند مکتوم‌سازی است. ناآشنایی بیمار و بسته‌گان‌اش با امور تخصصی پزشکی، به‌ترین فرصت را برای رازآلودسازی امور توسط پزشک و دیگر عوامل سازمان پزشکی مربوطه در اختیار آنان قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

روند رو به رشد تجاری شدن قلمرو پزشکی و اراییه‌ی خدمات درمانی در چند دهه‌ی اخیر در ایران وضع اسفباری را به وجود آورده است و جامعه‌ی ما را از آرمان‌هایی نظیر تحقق برابری و رفع تبعیض و فراهم‌سازی روابط دموکراتیک در سطوح مختلف اجتماعی و سیاسی هر چه بیش‌تر دور کرده است. به‌نظر می‌رسد سازمان‌های پزشکی در ایران در اثر روند روزافزون تجاری شدن و فقدان نظارت، نه تنها رشد نابرابری‌های اجتماعی را تشدید کرده است بل که سبب رشد نابرابری در درون سازمان‌های دروانی و سلسله‌مراتب درون‌سازی این‌گونه سازمان‌ها شده است. در درون سازمان‌های پزشکی و درمانی، پزشکان متخصص به‌ویژه جراحان روز به روز ثروت و قدرت بیش‌تری کسب می‌کنند و بر روی دیگر پزشکان، پرستاران، بهیاران و دیگر نیروهای سازمان‌های پزشکی اعمال سلطه می‌نمایند و اشکالی از استثمار را در درون این‌گونه سازمان‌ها تحقق می‌بخشند. در چنین، وضعی بیمار و خانواده‌ی بیمار در

برابر سازمان‌های پزشکی و نیروهای آن احساس بی‌قدرتی می‌کنند و در بسیاری از اوقات ناتوان از پی‌گیری حقوق قانونی خود هستند. کرامت بیمار و خانواده‌اش در درون این‌گونه سازمان‌های پزشکی کاملاً مخدوش می‌شود. ساز و کارهایی که در جهت **راژآلودسازی** هر چه بیش‌تر اعمال و فرآیندها در درون سازمان‌های پزشکی عمل می‌کنند و ساز و کارهایی که در جهت اختفا و **مکتوم‌سازی** اقدامات و نتایج آن‌ها عمل می‌کنند، بر دایره‌ی **بی‌قدرتی** بیمار و خانواده‌اش می‌افزایند. روابط در درون سلسله‌مراتب سازمان‌های پزشکی در ایران هر چه بیش‌تر اقتدارگرایانه شده و از رویه‌های دموکراتیک دورتر شده است. فقدان نظارت بر این شرایط، قلمروی نفوذ و اقتدار پزشکان متخصص و جراح را روز به روز افزایش داده است. آنان در طی این سال‌ها این امکان را یافته‌اند که شبکه‌های ویژه‌ی خود را در درون سازمان‌های پزشکی پیدا کنند و حتا از طریق شراکت در سهام این سازمان‌ها در مواضع مدیریتی قرار بگیرند و دامنه‌ی نفوذ و اقتدار خود را به‌نحو غیرقابل کنترلی افزایش دهند.

وقتی که وضعیت پزشکی را در کشورهای پیشرفته مطالعه می‌کنیم، کم‌تر با پزشکانی واجد این دایره‌ی وسیع قدرت مواجه می‌شویم. آن‌ها به‌شدت تحت نظارت هستند. بررسی‌ها نشان می‌دهد که در بسیاری از کشورهای پیش‌رفته به محض اینکه نیروهای پزشکی قصور یا تقصیر می‌کنند با مجازات‌های سنگین از جمله حذف پروانه‌ی فعالیت پزشکی مواجه می‌شوند و در نتیجه، پزشک واجد چنین اقتداری نمی‌شود. در برخی از کشورها مقررات چنان سخت‌گیرانه است که خطای غیرعمدی پرستار یا پزشک -چنان‌چه آسیبی جدی به بیمار وارد شده باشد- منجر به لغو همیشه‌گی پروانه‌ی فعالیت می‌گردد. در جوامع پیش‌رفته، به‌گونه‌ای قانونگذاری می‌شود که پزشک به هم‌راه تیم‌اش و نیز مرکز پزشکی بیش‌تر به عنوان خادم بیمار عمل می‌کند نه حاکم بر بیمار و وابسته‌گان‌اش. در ایران بر طبق موارد مورد بررسی، پزشکان جراح اغلب با بیمار و خانواده‌هایشان هم‌چون حاکم رفتار می‌کنند نه خادم. پژوهش ما که بر مبنای اطلاعاتی از درون سازمان‌های درمانی سامان یافته است، روند روزافزونی از تجاری شدن کرامت‌زدایانه و غیرانسانی در بیمارستان‌های کشور را آشکار می‌کند. بررسی‌های جانبی ما از مجرای گفت‌وگو با کنش‌گران دیگر بیمارستان‌های کشور در تهران و شهرستان‌ها یا مراجعه‌کنندگان به بیمارستان‌ها، وجود چنین روندی را تأیید می‌کند. توصیف چنین روندی از تجاری شدن و برملاسازی روند تقویت روحیه‌ی تجاری در میان پزشکان کشور، هرگز به این معنا نیست که تمامی پزشکان چنین خلق‌وخویی یافته‌اند. هنوز پزشکان شریف، خدوم، و دل‌سوزی در کشور هستند که بسیار انسانی و کریمانه با بیماران رفتار می‌کنند؛ اما آنان اکنون در اقلیت قرار دارند و جریان غالب، جریانی است که فرهنگ و منش تجاری را در درون سازمان‌های پزشکی و درمانی نهادینه می‌سازد.

پی‌نوشت

۱. نظرات معاون پشتیبانی سازمان نظام پرستاری نیز مؤید این امر است: "محمد شریفی مقدم در گفتگو با مهر، درخصوص تبعات دو شیفت بودن کادر پرستاری در بیمارستان‌های دولتی گفت: اضافه کاری اجباری پرستاران، موجب خستگی آنان و در نتیجه بالا رفتن میزان خطای پرستار در هنگام کار می‌شود. معاون پشتیبانی سازمان نظام پرستاری، تشدید فشارهای روحی و روانی در بین کادر پرستاری را ناشی از کار زیاد این قشر دانست و افزود: تبعات بالا بودن خطای پرستاران، بسیار ناگوار و حتی جبران‌ناپذیر است. به گفته وی، کمبود نیروی پرستاری باعث شده است که فقط از ۳۰ درصد ظرفیت و توانایی پرستاران بهره‌مند شویم که این امر نیز به مشکلات درمانی بیماران می‌افزاید. شریفی مقدم ادامه داد: در

حال حاضر، به ازای هر تخت بیمارستانی تنها نیم نفر پرستار داریم. معاون پشتیبانی سازمان نظام پرستاری، خدمات در بخش پرستاری را براساس استانداردها، به ازای هر یک هزار نفر، ۳ نفر پرستار اعلام کرد و افزود: در حوزه بهداشت و درمان، حرف اول را نیروی انسانی و مراقبت های پرستاری می زند" (شریفی مقدم، ۱۳۸۶).

منابع

لارسن، کالوین جی (۱۳۷۷) نظریه‌های جامعه‌شناسی محض و کاربردی. ترجمه‌ی غلامعباس توسلی و رضا فاضل. تهران: نشر سمت، چاپ اول.

محمد شریفی مقدم، محمد (۱۳۸۶) "اضافه کاری اجباری پرستاران موجب بالا رفتن میزان خطای آنان می‌شود". زمان انتشار: پنج‌شنبه ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۶، زمان مشاهده: ۲۳ آذر ۱۳۹۶، <http://com.blogfa.ino/post/2464.aspx>.

آشتی لیبرالیسم و سوسیالیسم

"لیبرال-سوسیال دموکراسی" به مثابه هدف غایی در گذار به دموکراسی



سید علی محمودی

اشاره:

گذار به دموکراسی از وضعیت استبدادی به سوی آزادی و عدالت، نیازمند دست یافتن به نظریه‌ای است که به‌عنوان غایت نهایی، آزادی و برابری را در سامانی برخوردار از سازگاری و انسجام منطقی و نیز کارآمدی ترسیم کند؛ در غیر این صورت، گذار به دموکراسی گام برداشتن در جاده‌ای تاریک، ناهموار و بی‌پایان خواهد بود. برای انتخاب نظریه‌ی دولت در این راه، شناخت و سنجش سه نظریه‌ی دموکراسی، لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی در میان انواع دموکراسی‌ها، از اولویت برخوردار است. به باور نویسنده، درک ظرفیت‌ها و کاستی‌های این سه نظریه با نگرش انتقادی، می‌تواند زمینه‌ساز ارائه‌ی الگویی تلفیقی از دموکراسی با عنوان "لیبرال-سوسیال دموکراسی" باشد که از سویی برمدار خودبنیادی انسان، آزادی و برابری را دو شالوده‌ی اصلی خویش قرار دهد؛ از سوی دیگر، با پذیرفتن سازوکارهایی راهگشا، خودکامگی اکثریت را مهار کند، حقوق اقلیت‌ها را ارتقاء بخشد و زیست مؤمنانه را بر پایه‌ی آزادی دینی و آزادی وجدان در جامعه‌های دموکراتیک امکان‌پذیر سازد.

مقدمه

تاریخچه‌ی دموکراسی در درازنای تاریخ نشان از آن دارد که این نظریه فرایندی همراه با تحول و تطور را از رهگذر اصلاح، تکمیل و نوسازی پیموده و این مسیر هم چنان ادامه دارد. دموکراسی به مثابه برترین شیوه‌ی حکمرانی و اداره‌ی جامعه، انواع و اقسامی دارد (لیپیست، ۱۳۸۶: ۷۰۶-۶۷۶) که از میان آن‌ها سه نظریه‌ی دموکراسی، لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی از اهمیت و تأثیرگذاری بیشتری برخوردار است. این سه نظریه، یکی پس از دیگری، به تدریج و از پس سده‌ها به‌ویژه در دوران مدرن در ابعاد نظری و اجرایی راه تکامل پیموده تا با ساماندهی جامعه‌ی دموکراتیک و نیز تأسیس نظام‌های حکومتی، نیازهای فردی و جمعی جامعه‌های بشری را در حد امکان تأمین کند.

موضوع مقاله‌ی حاضر بحث نظری پیرامون تحول دموکراسی در جهان امروز از دیدگاه فلسفه‌ی سیاسی است. گذار به دموکراسی (Transition to Democracy) به‌عنوان مبحثی در دایره‌ی جامعه‌شناسی سیاسی صرفاً یک نقطه‌ی پیوند با پژوهش حاضر دارد و آن هدف و غایت نهایی کنشگران و نهادهایی است که در پی گذار به دموکراسی در کشورهای خود هستند. از این‌رو در مقاله‌ی حاضر، مفهوم گذار به دموکراسی - که موضوعی جامعه‌شناختی است - مورد بحث قرار نمی‌گیرد. محور اصلی این پژوهش، تلاش در جهت تبیین و ارزیابی مهم‌ترین نظریه‌های دموکراسی در ارتباط با موضوع گذار به دموکراسی و در پی آن، مطرح کردن پیشنهاد «لیبرال - سوسیال دموکراسی» به‌مثابه‌ی هدف غایی در گذار به دموکراسی است.

گذار به دموکراسی به‌ویژه در کشورهای در حال توسعه در کانون تأملات اندیشه‌وران، جریان‌های سیاسی و نهادهای جامعه‌ی مدنی باهدف نیل به دموکراسی از رهگذر ایجاد تغییرات تدریجی در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی قرار دارد. ایران ما در شمار این کشورها است. اندیشه‌ی تأسیس حکومت قانون در ایران معاصر، بیش از یک قرن پیش با جنبش مشروطه‌خواهی مردم ایران در برابر نظام استبداد مطلق فردی آغاز گردید. هرچند عینیت بخشیدن به این اندیشه در طول تاریخ با تلاش‌ها و فداکاری‌های مردم ایران همراه بوده و فراز و فرودها و پیروزی‌ها و شکست‌هایی را در پی داشته است، اما هیچ‌گاه فکر برپایی حکومت قانون برمدار دموکراسی از ذهن نواندیشان و روشنفکران ایرانی دور نشده و آنان را از تلاش مداوم در این راه دشوار بازنداشته است. طبعاً طبقه‌ی متوسط ایران در پیگیری این هدف بنیادین همواره پیشتاز بوده است. اکنون در ایران، پی‌گیری این هدف تاریخی با تکیه‌بر تجربه‌های متراکم دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی در جهان طی دهه‌های اخیر، در سیمای گذار به دموکراسی آشکار شده و به‌رغم تنگناها و دشواری‌ها، با امید و پایداری در حال تداوم است. آشکار است که گذار به دموکراسی به‌عنوان روندی درازمدت در کشورهای در حال توسعه (و از جمله در ایران)، با ابهام‌ها و پرسش‌های اساسی مواجه است. تأمل جدی پیرامون این ابهام‌ها و کوشش در یافتن پاسخ‌های درست و دقیق به این پرسش‌ها، وظیفه‌ی اخلاقی و ملی کسانی است که با تخصص‌های گوناگون همراه با احساس مسئولیت و دغدغه‌ی خاطر، به ایران امروز و فردا می‌اندیشند.

در این مقاله نویسنده می‌کوشد در اندازه‌ی توان و امکان خویش، به پرسش‌های چهارگانه‌ی زیر پاسخ دهد:

۱. چرا نظریه‌ی دموکراسی در طول تاریخ خود با تحول، تنوع و تطور همراه بوده است؟
۲. دو مفهوم آزادی و برابری (عدالت) در نظریه‌های لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی چه جایگاهی دارد و چه تحولاتی را طی کرده است؟
۳. نظریه‌ی لیبرال دموکراسی با ارائه‌ی چه مفهومی و سازوکارهایی در چالش با "خودکامگی اکثریت" (Majority of the Tyranny) در دموکراسی، امکان برابری شهروندان به‌ویژه اقلیت‌ها را ارتقاء بخشیده است؟

۴. کدام نظریه‌ی دموکراسی می‌تواند به مثابه هدف غایی در گذار به دموکراسی تلقی شود، به گونه‌ای که دو اصل آزادی و برابری با یکدیگر به هم‌آوایی و تعادل دست یابند؟
در این مقاله نخست دو اصل عدالت جان رالز و دیدگاه رونالد دورکین درباره‌ی برابری به‌عنوان مبنای سنجش دموکراسی‌ها به‌اختصار ذکر می‌شود، سپس سه نظریه‌ی دموکراسی، لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی شرح و تبیین خواهد شد و نقاط قوت و کاستی هر یک به تفکیک مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت. در این میان، نقص اصلی و جدی دموکراسی با عنوان خودکامگی اکثریت و راه‌حل‌های لیبرال دموکراسی در برابر آن، مورد بحث قرار می‌گیرد. سپس با رویکردی تلفیقی، موضوع "لیبرال - سوسیال دموکراسی" (Social-Liberal Democracy) به‌عنوان پیشنهادی در جهت نیل به هم‌آوایی و تلائم میان آزادی و برابری به‌مثابه هدف غایی گذار به دموکراسی تبیین خواهد شد.

عدالت و گذار به دموکراسی

۱. عدالت

از دیرباز هدف بنیادین برقراری نظم اجتماعی و سیاسی در جامعه‌های بشری، دستیابی به عدالت بوده است. طبعاً در انتخاب دموکراسی به‌عنوان نظریه‌ی دولت (Theory of State) موضوع عدالت جنبه‌ی محوری دارد. از میان نظریه‌های عدالت در روزگار ما، دو نظریه می‌تواند مبنای بحث نویسنده‌ی این مقاله در موضوع ارائه‌ی الگویی تلفیقی از دموکراسی به‌عنوان هدف غایی در گذار به دموکراسی باشد. آموزه‌هایی از این دو نظریه تا آنجا که به بحث حاضر مدد برساند، به‌اختصار ذکر می‌شود.

الف. دیدگاه جان رالز

رالز در نظریه‌ای درباره‌ی عدالت دو اصل را که شالوده‌ی اصلی دیدگاه او درباره‌ی عدالت است، به‌قرار زیر مطرح می‌کند:

اصل اول. آزادی:

"هر شخص بایستی نسبت به گسترده‌ترین نظام کامل آزادی‌های اساسی برابر، حق مساوی داشته باشد که با یک نظام مشابه آزادی همگان، سازگار باشد" (Rawls, 1986: 250). تأکید رالز نسبت به آزادی‌های بنیادین به‌مثابه یک نظام آن هم در گسترده‌ترین شکل آن به‌صورت مساوی برای هر شخص، نشان از اولویت و اهمیتی دارد که رالز برای حق آزادی قائل است. رالز "آزادی‌های اساسی" را در فهرست زیر به تفکیک برمی‌شمارد:

۱. آزادی عمومی (حق رأی دادن و انتخاب شدن برای دستیابی به مقام‌ها و مسئولیت‌ها)؛
۲. آزادی بیان و اجتماعات (شامل آزادی مطبوعات)؛
۳. آزادی عقیده (شامل آزادی مذهبی)؛
۴. آزادی شخصی (آن گونه که از سوی قانون تعریف شده)؛
۵. حق نگهداری دارایی شخصی؛
۶. آزادی از دستگیری و تصرف تحکمی و خودسرانه؛" (Ibid.: 61)

اصل دوم. برابری:

"نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی بایستی به گونه‌ای تنظیم شود که: الف) بیشترین مزیت را به نفع محروم‌ترین قشرهای جامعه، موافق با اصل عادلانه‌ی صرفه‌جویی (Just Savings Principle) دارا باشد. ب) مقامات و مناصب، تحت شرایط برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها، (Equality of Fair Opportunity) در دسترس همگان قرار گیرد" (Ibid.: 250).

رالز از ضرورت تنظیم سازوکاری سخن می‌گوید که محروم‌ترین قشرهای جامعه را از مزیت‌های ناشی از نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی برخوردار سازد؛ اما این برخورداری باید:

۱. با اصل عادلانه‌ی صرفه‌جویی سازگار باشد. بر اساس این اصل، محروم‌ترین اشخاص، ترتیبات اقتصادی و دیگر مواردی را که برای ذخیره‌ی مناسب ضروری است، به تصویب می‌رسانند. صرفه‌جویی از طریق پذیرش داوری سیاسی در مورد آن سیاست‌هایی فراهم می‌آید که برای ارتقاء حد مطلوب زندگی نسل‌های بعدی - که کم‌ترین منافع را دارا هستند و به‌موجب آن از منافع عاجل که در دسترس هست محروم‌اند-، طراحی شده است. رالز می‌افزاید که صرفه‌جویی مورد نظر از رهگذر پشتیبانی از این ترتیبات قابل انجام است و هیچ نماینده‌ای در هیچ نسلی از محروم‌ترین قشرها، نمی‌تواند از این که کاری برای او نشده به شکایت برخیزد (Ibid.: 292-293).

۲. همگان تحت شرایط برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها از مقامات و مناصب برخوردار شوند. بر اساس این اصل، جهت حصول اطمینان نسبت به این که اشخاص با توانایی‌ها، قابلیت‌ها، مهارت‌ها و انگیزه‌های مشابه، از برابری فرصت‌ها (Equality of Opportunity) برخوردارند، باید از سطح برابری فرصت‌های رسمی عبور کرد تا عدالت در مورد اشخاص رعایت گردد. می‌توان دو نوجوان را در نظر گرفت که هر دو دارای انگیزه، استعداد و توانمندی مشابه برای فراگیری هنر نقاشی هستند، اما خانواده‌ی یکی از این دو از نظر مالی در تنگنا قرار دارد و نمی‌تواند هزینه‌های آموزشی او را تأمین کند، در حالی که خانواده‌ی نفر دیگر برای آموزش فرزند خود از توانایی مالی لازم برخوردار است. در چنین وضعیتی، برابری فرصت‌های رالز به دولت می‌آموزد که برپایه‌ی ترتیبات قانونی و ساختاری، از خانواده‌ی نوجوان فرودست حمایت مالی کند تا وی بتواند از فرصت‌های لازم برای به دست آوردن مهارت در هنر نقاشی بهره‌مند شود.

ب. دیدگاه رونالد دورکین

دورکین در بخشی از نظریه‌ی برابری خود این مفهوم را به دو عنوان بخش می‌کند: مفهوم

به‌عنوان برابر و مفهوم به‌طور برابر. رفتار حکومت با افرادی که تحت مسئولیت خود دارد به‌عنوان برابر، به معنی اهمیت دادن و احترام مساوی قائل شدن نسبت به این افراد است چنان‌که سزاوار آن هستند. مفهوم به‌طور برابر به این معنی است که حکومت با تمام افرادی که تحت مسئولیت آن هستند در امر توزیع منابع دست‌نیافتنی، به‌طور متساوی رفتار نماید. اگر حکومت نتواند بنا به دلایل و عللی با مردم به‌عنوان برابر رفتار کند، رفتار با آنان به‌طور برابر عادلانه و موجه است (Dworkin, 1986: 190). به‌عنوان مثال، هرگاه به دو منطقه‌ی پرجمعیت که در وضعیت مساوی هستند، به علت وقوع سیل خساراتی وارد شده و میزان کمک‌های اولیه در اختیار دولت محدود است، دولت به ناگزیر باید برپایه‌ی مفهوم به‌طور برابر به منطقه‌ای که دچار خسارت بیشتری شده کمک‌های افزون‌تری ارائه کند، تا این‌که "کمک‌ها را به‌طور مساوی به دو نیم کند" (Ibid.). بدین‌سان عدالت با رفتار نابرابر دولت درمقابل مردم تأمین می‌شود؛ چراکه نابرابری همیشه به معنی تبعیض و بی‌عدالتی نیست.

دورکین در آثار خود بر لیبرالیسم مبتنی بر برابری تأکید می‌گذارد، زیرا این نوع از لیبرالیسم با این مفهوم که دولت باید با مردم به‌عنوان برابر رفتار کند، عدالت را در کانون توجه خویش قرار می‌دهد. او می‌نویسد: "من نباید برپایه‌ی این بحث که شهروند نمی‌بایست بدون صرف‌نظر کردن از احساس ارزش مساوی، امری را بپذیرد، وی را قربانی کرده، یا مانعی بر او تحمیل کنم" (Ibid.: 192). دو مفهوم به‌عنوان برابر و به‌طور برابر در سپهر عدالت، امکان رفتارهای عادلانه را در میان شهروندان افزایش می‌دهد و از میزان نابرابری‌های تبعیض‌آمیز می‌کاهد.

۲. گذار به دموکراسی

بالا گرفتن امواج دموکراسی خواهی به‌ویژه در چهار دهه‌ی اخیر با عنوان گذار به دموکراسی در جهان، از نیاز جامعه‌های بشری به دموکراسی سازی (Democratization) در ابعاد اجتماعی و حکومتی در کشورهای درحال توسعه حکایت می‌کند. موضوع گذار به دموکراسی در جامعه‌شناسی سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد. این موضوع از سویی برپایی حکومت انتخابی و پاسخگو و رقابت آزاد و عادلانه میان نیروها و احزاب سیاسی را در بحث‌های خود مطرح می‌کند؛ از سوی دیگر، برخورداری شهروندان از حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی و شکل‌گیری نهادهای مدنی و فعالیت‌های آنها را در کانون تأملات خویش قرار می‌دهد. (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۴-۱۳) افزون بر اینها، گذار به دموکراسی از حیث نظری، مقولات اساسی سه‌گانه‌ی گونه‌شناسی، ریشه‌یابی و فرجام‌شناسی را دربر می‌گیرد و با پشت سر نهادن مفهوم‌های گوناگون و وسیع دیگر، شکل‌های گذار به دموکراسی، زمینه‌ها و کارگزاران گذار به دموکراسی و نظریه‌های تحکیم و تثبیت دموکراسی را شامل می‌شود (همان، ۹۰-۴۰). بخش گسترده‌ای از ادبیات گذار به دموکراسی نیز به مطالعات منطقه‌ای درباره‌ی چگونگی تحول جامعه‌های غیر دموکراتیک به دموکراتیک اختصاص یافته است.

در تعریف گذار به دموکراسی آمده است: "گذار به دموکراسی از یکسو از لحاظ سیاسی به معنی استقرار حکومت انتخابی و مسئول از طریق رقابت آزاد و عادلانه میان همه‌ی نیروهای سیاسی موجود، و از سوی دیگر از لحاظ اجتماعی به مفهوم برخورداری عموم مردم از آزادی‌ها و حقوق مدنی و سیاسی و پیدایش انجمن‌ها و نهادهای مدنی فعال و مؤثر است" (همان: ۱۴).

به نظر می‌رسد گذار به دموکراسی در نگاه نخست، عنوانی مبهم است و این پرسش بنیادین را در برابر ما قرار می‌دهد که منظور از "دموکراسی" در این عبارت کوتاه چیست؟ به بیان دیگر، وقتی از دموکراسی در موضوع گذار به دموکراسی در جامعه‌شناسی سیاسی سخن می‌رود، کدام دموکراسی یا دموکراسی‌ها می‌تواند مورد نظر قرار گیرد؟

سه نظریه‌ی

دموکراسی، لیبرال

دموکراسی و

سوسیال دموکراسی، یکی

پس از دیگری، به ویژه در

دوران مدرن در ابعاد

نظری و اجرایی راه

تکامل پیمودند تا با

ساماندهی جامعه‌ی

دموکراتیک و نیز تأسیس

نظام‌های حکومتی،

نیازهای فردی و جمعی

جامعه‌های بشری را در

حد امکان تأمین کنند.

هر چند عینیت

بخشیدن به اندیشه‌ی

تأسیس حکومت قانون در

طول تاریخ با تلاش‌ها و

فداکاری‌های مردم ایران

همراه بوده است، اما

هیچ‌گاه فکر برپایی

حکومت قانون برمدار

دموکراسی از ذهن

تواندیشان و روشنفکران

ایرانی دور نشده و آنان را

از تلاش مداوم در این راه

دشوار باز نداشته است.

سه نظریه‌ی دموکراسی

یکم. دموکراسی

چنان‌که می‌دانیم دموکراسی-که از یونان باستان در سیمای دولت‌شهرها آغاز می‌شود-، به معنی فرمانروایی دِموس (Demos) یعنی "مردم" و کراسیا (Kratio/Cratia) به معنی "قدرت" است. دموکراسی حکومت مردم بر مردم به مثابه یک حق، به دو نوع مستقیم و غیرمستقیم بخش می‌شود. مردم در مواردی مانند ریاست جمهوری با شرکت در انتخابات، به‌طور مستقیم شخصی را به این سمت انتخاب می‌کنند. دموکراسی غیرمستقیم، دموکراسی نمایندگی (Representative Democracy) به این معنی است که مردم با انتخاب نمایندگان، مجلس شورای ملی را تشکیل می‌دهند. مردم بدین‌سان، بخشی از حقوق سیاسی خویش را به این نمایندگان به‌طور موقت تفویض می‌کنند تا آنان قانون بگذارند و بر اداره‌ی امور کشور نظارت کنند. حق رأی در گستره‌ی جهانی، به معنی رأی دادن به نمایندگانی است که مسئول سامان دادن و نظارت کردن بر نظام سیاست‌گذاری هر کشور هستند. مشارکت مستقیم رأی‌دهندگان در تدوین سیاست‌های عمومی (همانند همه‌پرسی و اصلاح قانون اساسی) به نسبت نادر است و در میان کشورهای دارای حکومت‌های پیشرفته (اغلب در سوئیس و چند ایالت آمریکا) مشاهده می‌شود. در بیشتر موارد، این رأی‌دهندگان هستند که نمایندگان را انتخاب می‌کنند و این نمایندگان اند که حکومت را به دست می‌گیرند (Thackrah, 1987: 49).

ایده‌آل‌های بلند دموکراسی عبارت است از برابری در مقابل قانون، آزادی فرد، آزادی در خانواده، آزادی دارایی، آزادی عمل در صورتی که به حکومت یا جامعه آسیبی وارد نکند، انتخاب حاکمان، و تعیین نرخ مالیات‌ها که فرد در مورد آن به مشارکت فراخوانده می‌شود. هم‌چنین در دموکراسی، اراده‌ی روشنگر اکثریت، قانون همگان خواهد بود بدون آن‌که هیچ‌کس به‌جز برای خیر عمومی دچار محدودیت شود. ایده‌آل دیگر دموکراسی، توانمند کردن تمامی مردم

در جهت تأمین امنیت حقوقی و آزادی‌های هر عضو کشور است. (Manning, 1978: 115) براین ایده‌آل‌ها می‌باید موارد زیر را افزود: برابری حقوقی و سیاسی همه‌ی افراد، حاکمیت مردم، انتخابی بودن حاکمان، تفکیک قوا، تکثر ارزش‌ها و گروه‌های اجتماعی، مشارکت مستمر جامعه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، امکان قانون‌گذاری در همه‌ی زمینه‌ها به‌موجب رأی مردم و بدون توجه به حجیت سنت‌های دیرینه، و مقید بودن حکومت به قوانین موضوعه (بشپیره، ۱۳۸۰: ۲۲-۲۱).

در دموکراسی رأی‌دهندگان دارای آراء برابر هستند و اعضای هیچ حزب، صنف و گروهی نسبت به دیگر شهروندان اولویت و برتری ندارند. به‌عبارت‌دیگر، دموکراسی بر ادعای "امتیاز ویژه" از سوی هر شخص، نهاد، صنف و جماعتی، خط بطلان می‌کشد. نژاد، زبان، دین، مذهب، تبار، جنسیت، صنف و مانند اینها هیچ حق مضاعفی برای ایفای نقش شهروندان در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی از رهگذر رقابت‌های مدنی و تعیین نمایندگانی برای اداره‌ی جامعه ایجاد نمی‌کند. دموکراسی عرصه‌ی رقابت آزاد برای نقش‌آفرینی سیاسی شهروندان در به‌دست آوردن قدرت، حفظ قدرت و افزایش قدرت است. بدین‌سان در دموکراسی، اقلیت‌ها می‌توانند با به‌صحنه آوردن ایده‌ها و طرح‌های نو و کارآمد، در پرتو رقابت سالم، به اکثریت تبدیل شوند.

دموکراسی دوران مدرن به‌رغم ظرفیت‌ها و سازوکارهای گسترده به‌تدریج و در میدان عمل، تنگناها و کاستی‌های خود را آشکار کرد. این دشواری‌ها بیش از هر چیز در دوزمین‌هی خودکامگی اکثریت و حقوق اقلیت‌ها چهره‌ی خود را نشان داد:

۱. خودکامگی اکثریت

تا آنجا که ادبیات دموکراسی نشان می‌دهد، موضوع خودکامگی اکثریت برای نخستین بار در مقالات فدرالیست (*Federalist Papers*) در سده‌ی هجدهم مطرح گردید. فدرالیست‌ها می‌اندیشیدند که استبداد اقلیت یکی از شکل‌های خودکامگی است، اما دموکراسی نیز می‌تواند به خودکامگی اکثریت تبدیل شود و آزادی و عدالت را از اقلیت سلب کند. به باور آنان: "در یک جمهوری نه‌فقط نگاهبانی از جامعه در برابر فشار حاکمان اهمیت بسیار دارد، بلکه حفاظت بخشی از این جامعه در برابر بی‌عدالتی بخش دیگر نیز دارای اهمیت فراوان است. در طبقات مختلف شهروندان به‌ضرورت، علائق مختلف وجود دارد. اگر اکثریت به‌واسطه‌ی علاقه و نفع عمومی متحد شود، حقوق اقلیت‌ها در مخاطره قرار می‌گیرد" (محمودی، الف، ۱۳۹۳: ۱۹۶؛ Hamilton or Madison, www.foundingfathers.info).

موضوع خودکامگی اکثریت در رساله‌ی دموکراسی در آمریکا نوشته‌ی الکسی دوتوکویل دنبال شد. او در این رساله دو اصطلاح "خودکامگی اکثریت" و "ستمگری اکثریت" را به شکل مترادف به‌کار برد و فصلی از کتاب خود را به "قدرت نامحدود اکثریت..." اختصاص داد (دوتوکویل، ۱۳۸۳: ۳۴۱؛ همان، ۱۹۸). جان استوارت میل در سده‌ی نوزدهم خودکامگی اکثریت را در رساله‌ی درباره‌ی آزادی مورد بحث قرار داد و نگرانی خود را این‌گونه بازتاب داد: "امروزه ستمگری اکثریت به‌طورکلی در میان بدی‌هایی قرار دارد که باید جامعه خود را از شر آن حفظ کند." (Mill, 1987: 62). میل افزون بر خودکامگی اکثریت از "ستمگری جامعه"

(Tyranny of the Society) نیز سخن گفت که به موجب آن جامعه می‌تواند خودکامگی خویش را بر افراد اعمال کند. (Ibid. 63-64)

۲. حقوق اقلیت‌ها

خودکامگی اکثریت، چه در سیمای سیاسی و چه اجتماعی، قهراً حقوق اقلیت‌ها را تهدید می‌کند، و می‌تواند صدای اقلیت را در برابر اکثریت خاموش کند و به‌ویژه حق آزادی را در محاق قرار دهد. چنین شیوه‌ای، به تحقیق، زیرپا نهادن عدالت و انصاف است. این موضوع که در نظام سیاسی دموکراتیک، ممکن است حقوق اقلیت‌ها دستخوش تبعیض و بی‌عدالتی شود، واقعیتی تلخ اما اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد. دموکراسی نظام تصمیم‌گیری خود را بر آرای اکثریت نهاده است. اکثریت می‌تواند نصف به‌اضافه‌ی یک آراء (مطلق) و یا مبتنی بر دوسوم آراء باشد. هر چند دموکراسی با اجماع تصمیم‌گیرندگان تعارضی ندارد، اما اجماع ممکن است به‌ندرت حاصل شود. در نتیجه، اقلیت‌ها در حکومت دموکراسی مبتنی بر آراء اکثریت، محکوم به پیروی از اراده‌ی اکثریت‌اند و در نهایت می‌توانند دیدگاه‌ها، نقدها و پیشنهادهای خود را در عرصه‌ی عمومی (Public Sphere) مطرح کنند.

بر اساس آنچه گذشت، دموکراسی دوران مدرن تا پیش از سده‌ی بیستم، هر چند به‌عنوان بهترین نوع حکومت پذیرفته شده بود، اما کاستی‌ها و دشواری‌های آن به‌تدریج برملا شد و فیلسوفان سیاسی را به تأمل در آن‌ها و یافتن راه‌حلی برای عبور از مشکلات خودکامگی اکثریت و تأمین حقوق اقلیت‌ها واداشت.

دوم. لیبرال دموکراسی

در سده‌های هجدهم تا بیستم، لیبرالیسم کانون چالش‌ها و نقدهای جدی در برابر دموکراسی به‌ویژه موضوع خودکامگی اکثریت بود. اندیشه‌های سیاسی فیلسوفان لیبرال در این دوران تاریخی، همانند جان لاک، ژان ژاک روسو، ایمانوئل کانت، مونتسکیو و جان استوارت میل، ظرفیت‌ها و کاستی‌های دموکراسی را آشکار کرد. از بستر این فرایند فکری، لیبرال دموکراسی سربرآورد که گرانیگاه نظریه‌ی خویش را بر آزادی، برابری، خودبنیادی انسان، انتخاب مفهوم خیر (Conception of the Good) شهروندان در ابعاد فردی و جمعی، بی‌طرفی (Neutrality) و دفاع از حقوق اقلیت‌ها قرار داد. در این میان، مفهوم برابری افزون بر برابری شهروندان در مقابل قانون، برابری حقوقی آنان را با یکدیگر، فارغ از جنسیت، نژاد، زبان، دین و مذهب در کانون توجه خود قرار داد. به‌عبارت‌دیگر بر اساس لیبرالیسم، مردم هم در مقابل قانون باهم برابرند و هم خودشان از نظر حقوقی با یکدیگر برابر هستند.

لیبرال دموکراسی به قواعد ساختاری دموکراسی گردن نهاد، به این معنی که نظام رأی‌گیری برمدار اجماع، اکثریت نسبی و اکثریت مطلق را پذیرفت، اما کوشید بر ابعاد نظری دموکراسی بیفزاید و هم‌چنین با ایجاد سازوکارهایی نو و کارآمد، کاستی‌های دموکراسی را در حد امکان جبران کند. بر این اساس، لیبرال دموکراسی سه مفهوم خودبنیادی انسان، بی‌طرفی حکومت در برابر گزینش مفهوم‌های خیر شهروندان و دفاع از حقوق اقلیت‌ها را به شرح زیر سرلوحه‌ی کار خویش قرارداد.

۱. خودبنیادی انسان

موضوع خودبنیادی (Autonomy) انسان برپایه‌ی انسان‌شناسی جان لاک که انسان‌ها عاقل، آزاد و برابرند (محمودی، ۱۳۹۳ ب: 178 & 34-35; Lock, 1980: 117)، در فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی کانت به شکل قانونی مطرح گردید. او خودبنیادی انسان را بر اساس این اصل قرار می‌دهد: "اراده‌ی هر ذات خردمند، اراده‌ی قانون‌گذار عام است" (کانت، ۱۳۶۹، ۷۸). بدین‌سان، هر ذات خردمند از رهگذر قاعده‌های رفتارش (Maxim) قانون‌هایی وضع می‌کند تا بتواند درباره‌ی خود و کارهای خود داوری کند.

باید دانست که طبیعت انسان برمدار اراده و میل سرشته شده است. انسان به‌طور طبیعی به میل‌های گوناگون کشش دارد که در مواردی خلاف عقل است. این اراده است که به فرمان خرد، انسان را در برابر میل‌ها به سنجش و تصمیم‌گیری وامی‌دارد و بدین‌سان اراده بر میل‌ها حاکم می‌شود. در نگاه کانت، خودبنیادی انسان بر پایه‌ی خرد استوار است. انسان از رهگذر خودبنیادی، زندگی شخصی و اجتماعی خود را برپایه‌ی خرد سامان می‌دهد و در هر زمینه دست به انتخاب می‌زند و مسئولیت آن را می‌پذیرد. انسان خود بنیاد به دانش، اندیشه و تجربه‌ی خویش تکیه می‌کند تا با چشم باز راه‌هایی را برگزیند که او را به هدف‌های زندگی فردی و اجتماعی برساند و ضریب خطا را در این مسیر به حداقل کاهش دهد. خودبنیادی انسان از سویی به رهایی او در برابر خرافات، جزمیت، قیومیت، تعصب، تقلید و دنباله‌روی می‌انجامد؛ از سوی دیگر، انسان را نسبت به محدودیت‌های فکری همانند خطاپذیری، شکاکیت و غفلت آگاه می‌سازد. انسان برپایه‌ی خودبنیادی به بلوغ عقلی می‌رسد و خود طرح زیست بشری خویش را درمی‌اندازد.

خود بنیادی در برابر دگر بنیادی (Heteronomy) قرار دارد: "خود بنیادی از یک‌سو، نیازمند رشد یافتگی برمدار دانشوری و خردورزی و از سوی دیگر، پذیرش مسئولیت و نقش‌آفرینی متعهدانه است. در برابر، افراد بی‌بهره از خودبنیادی، در سایه‌ی چتر قیومیت دیگران به سر می‌برند. آنان خواسته‌ها، میل‌ها، رفتارها و حتی در مواردی اندیشه‌ی خویش را برمدار خواسته‌ی دیگران تنظیم می‌کنند. مشکل فرد غیر خودبنیاد این است که خرد خویش را به کار نمی‌گیرد. چنین فردی به سادگی وابسته به دیگران می‌شود و کارپذیرانه، قیومیت پدرسالارانه‌ی دیگران را می‌پذیرد. به جای اینکه خود در زندگی فردی و اجتماعی انتخاب‌گر باشد، نقش انتخاب‌گری را به پدرسالاران - عقل‌های منفصل - می‌سپارد تا به جای او بیندیشند و تصمیم بگیرند. آشکار است که چنین فردی از دیدگاه کانت آزاد نیست. فرد آزاد به‌عنوان انسان، موجودی است خردمند، خودمختار، انتخاب‌گر و دارای قدرت تصمیم‌گیری" (محمودی، ۱۳۹۵: ۲۲۱).

۲. بی‌طرفی حکومت

نظام سیاسی برآمده از اراده‌ی جمعی اکثریت مردم بر اساس حاکمیت ملی، نماینده‌ی مردم و تبلور خواست شهروندان است. در این نظام سیاسی، همگان باید تابع قانون باشند. هیچ‌کس در نظام لیبرال دموکراسی برابر یا مافوق قانون نیست، هیچ‌چیز از بالا "دیکته" نمی‌شود و هیچ مقامی مادام‌العمر و یا موروثی نیست. میزان تمام تصمیم‌گیری‌ها فقط و فقط

اراده و خواست مردم است. در لیبرال دموکراسی مردم برپایه‌ی خودبنیادی، آزادانه مفهوم‌های خیر و سبک‌های زندگی فردی (عرصه‌ی خصوصی (Private Sphere) و جمعی (عرصه‌ی عمومی) خویش را انتخاب می‌کنند. چنین سیاستی متضمن بی‌طرفی حکومت در برابر انتخاب‌های شهروندان است.

مفهوم‌های خیر، گستره‌ی حسن و قبح اخلاقی، انتخاب دین و مذهب، نوع فهم و تفسیر انسان از متون و نیز گزینش راه و رسم زندگی را دربر می‌گیرد. در این زمینه، تفاوتی میان اکثریت و اقلیت در گزینش مفهوم‌های خیر نیست. شهروندان اعم از فرادست و فرودست، دین‌دار و بی‌دین، شهری و روستایی و زن و مرد با یکدیگر برابرند. آشکار است که قید انتخاب مفهوم‌های خیر و سبک زندگی، عدم تجاوز به حریم آزادی دیگر شهروندان است. بدین‌سان هیچ پایگاه اقتداری (اتوریته‌ای) حق ندارد در گزینش و عینیت بخشیدن به مفهوم‌های خیر شهروندان دخالت ورزد و به این قلمرو متکثر و متنوع، دست‌اندازی کند.

بی‌طرفی حکومت در لیبرال دموکراسی، تا آنجا که به مرزهای آزادی دیگران تعرض نشود، متضمن عدم دخالت حکومت در انتخاب‌های فردی و جمعی شهروندان است. حکومت بر اساس بی‌طرفی، شهروندان را به خودی و غیر خودی، محرم و نامحرم، شهروند درجه‌ی یک و درجه‌ی دو تقسیم نمی‌کند و با عنوان‌های "ما" (حاکمان) و "دیگران" (شهروندان)، میان آنان دیوار نمی‌کشد. تمامی درها و پنجره‌ها در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به‌سوی مردم گشوده است تا از رهگذر رقابت آزاد، سالم و قانونمند، استعداد‌های خویش را شکوفا سازند و در ابعاد مادی و معنوی به رشد و بالندگی برسند.

۳. دفاع از حقوق اقلیت‌ها

استیلای اکثریت بر اقلیت در دموکراسی، نظریه‌ی نوآیین لیبرال دموکراسی را برآن داشت تا با فراهم آوردن سازوکارهایی در راستای حمایت از حقوق اقلیت‌ها، خودکامگی اکثریت حاکم را مهار کند. این ارزیابی که در دموکراسی بخش‌هایی از مردم به‌عنوان اکثریت حاکم‌اند و بخش‌هایی به‌عنوان اقلیت، محکوم، لیبرال دموکراسی را برآن داشت که در جهت حمایت از حقوق اقلیت‌ها و رفع تبعیض و ستم از آنان به تلاشی نظری برخیزد. حاصل این تلاش، خلق دو مفهوم برابری فرصت‌ها و تبعیض مثبت (Positive Discrimination) بود که شرح هر یک در پی می‌آید:

الف. برابری فرصت‌ها

در لیبرال دموکراسی رعایت عدالت در مورد شهروندان از عدالت توزیعی (Distributive Justice) آغاز می‌شود که بر اساس آن، امکانات موجود در جامعه در راستای تأمین نیازهای پایه به شکل مساوی میان شهروندان تقسیم می‌شود. این نیازها به‌طور عمده عبارت‌اند از: تأمین امنیت، خوراک، بهداشت، پوشاک، مسکن، آموزش و پرورش، شغل و استفاده از بیمه‌ها، و سامان دادن به معیشت در حد ضرورت و مطابق با عرف جامعه. پس از آن نوبت به برابری فرصت‌ها می‌رسد.

باید دانست که برابری فرصت‌ها مفهومی متفاوت با فرصت‌های برابر (Equal Opportunity)

است. فرصت‌های برابر به شکل «مساوی» شامل تمام افراد جامعه می‌شود؛ مانند بهره‌مندی همگان از تزریق واکسن برای پیشگیری از بعضی بیماری‌ها. اما برابری فرصت‌ها به این معنی است که همگان می‌توانند از فرصت‌های موجود در جامعه استفاده کنند و در دستیابی به فرصت‌ها از امکان برابر برخوردارند، اما انتخاب‌های آنان باهم برابر نیست. به عنوان نمونه، شهروندی بر اساس برابری فرصت‌ها ممکن است به کلاس نقاشی برود، اما شهروندی دیگر تصمیم می‌گیرد به عنوان گردشگر به شهرهای تاریخی سفر کند. انتخاب شهروند سوم می‌تواند پیوستن به نهادهای مدنی کنشگر در زمینه‌ی محیط‌زیست باشد، اما شهروند چهارم شرکت در مسابقات اتوموبیل‌رانی را ترجیح دهد. بنابراین، شهروندان یادشده بر مبنای "برابری فرصت‌ها" در وضعیت برابر قرار دارند، اما فرصت‌هایی که هر یک مورد استفاده قرار می‌دهند با یکدیگر برابر نیست، بلکه نمایانگر تنوع و تکرر در انتخاب‌های آزادانه‌ی آنان است (محمودی، ۱۳۹۶: ۷۸-۷۷).

برابری فرصت‌ها ظرفیت‌ها و فضاها را گسترده‌ای را برای اقلیت‌ها فراهم می‌سازد تا در ارتقاء تراز دانش، اندیشه و تجربه‌ی خویش بکوشند، ارتباطات خویش را با سایر اقلیت‌ها و نیز با اکثریت گسترش بخشند و به تدریج به هم‌اندیشی و هم‌کنشی با سایر شهروندان دست یابند. بر این اساس، از سویی اقلیت‌ها همانند اکثریت از برابری فرصت‌ها بهره‌مند می‌شوند؛ از سوی دیگر، در فرایندی مداوم، ایده‌ها، نظرها و طرح‌های خویش را در جهت توسعه‌ی جامعه و ارتقاء آزادی، برابری و سایر حقوق شهروندی در عرصه‌ی عمومی از رهگذر فعالیت در احزاب، سازمان‌های غیردولتی و نهادهای مدنی مطرح و ترویج می‌کنند. این فرایند امکان تبدیل شدن اقلیت‌ها به اکثریت و یا مشارکت با اکثریت به صورت ائتلاف و مانند آن، در سامان دادن به اداره‌ی امور کشور را فراهم می‌سازد.

ب. تبعیض مثبت

تبعیض مثبت تمهید دیگر لیبرال دموکراسی باهدف حمایت از حقوق اقلیت‌ها است. بر مبنای تبعیض مثبت، امکانات فراوانی در جامعه برای شهروندان فراهم می‌شود که اقلیت‌ها در دستیابی به آن‌ها از اولویت برخوردارند. به سخن دیگر، حکومت لیبرال دموکراسی در برخوردار شدن اقلیت‌ها از فرصت‌های جامعه، به نحو تبعیض‌آمیز عمل می‌کند تا در حد امکان از سنگینی بار محرومیت اقلیت‌ها بکاهد. به عنوان نمونه، در استخدام شهروندان برای تصدی مشاغل دولتی، به‌ویژه در مناطقی از کشور که اکثریت و اقلیت با یکدیگر برابر هستند، دولت فرصت بیشتری به اقلیت می‌دهد و اکثریت پذیرفته‌شدگان را از اقلیت انتخاب می‌کند. هم‌چنین در گماردن مدیران کلان همانند اعضای هیئت دولت بر اساس تبعیض مثبت، وزیرانی به دولت راه می‌یابند که انتخاب آنان لزوماً متناسب با آمار جمعیت اقلیت‌ها نیست. بدین‌سان، کوشش لیبرال دموکراسی تعدیل استیلاهی اکثریت با استفاده از مفهوم تبعیض مثبت و تلاش در جهت رفع نقایص دموکراسی است.

چنان‌که گذشت، لیبرال دموکراسی با تأکید نهادن بر آزادی و غنا بخشیدن به بعد نظری دموکراسی با خلق مفاهیم خود بنیادی، گزینش مفهوم خیر، بی‌طرفی و ارتقاء حقوق اقلیت‌ها از رهگذر برابری فرصت‌ها و تبعیض مثبت، کاستی‌های دموکراسی را تا اندازه‌ای جبران کرد

و نظریه‌ای به نسبت جامع ارائه کرد. از این رو، لیبرال دموکراسی دین بزرگی به گردن دموکراسی و ارتقاء بخشیدن به عدالت اجتماعی و سیاسی در جهان امروز دارد. اما در برابر این قوت‌ها، ضعف‌های لیبرال دموکراسی را نمی‌توان از نظر دور داشت که مهم‌ترین آن‌ها تمرکز ثروت و قدرت در میان اشخاص و نهادهایی است که در پرتو رقابت آزاد (سالم و غیرسالم) پدید می‌آید و پیامد آن شکل‌گیری دوطبقه‌ی فرادست (اکثریت) و فرودست (اقلیت) است. بدین‌سان، آزادسازی (Laissez-fair) و سهولت رفت‌وآمد (Laissez-passer) در اقتصاد بازار، در خلأ سازوکارهای تعدیل‌کننده، به نابرابری‌های اقتصادی و در نتیجه، افزایش شکاف‌های اجتماعی و سیاسی در جامعه منجر می‌شود و صاحبان سرمایه را در برابر نیروی کار قرار می‌دهد. هر چند چرخه‌ی آزاد تولید و مصرف برای نظام مبتنی بر لیبرال دموکراسی، ارزش افزوده به بار می‌آورد و رقابت آزاد با انگیزش، ابتکار و نوآوری و نیز تولید، انباشت و عرضه همراه است، اما در عمل به افزایش فاصله میان صاحبان سرمایه در امر تولید و خدمات می‌انجامد و تسکین قدرت سیاسی را به دست سرمایه سالاران می‌سپارد.



جان رالز در

نظریه‌ای درباره‌ی عدالت
دو اصل را که شالوده‌ی
اصولی دیدگاه او درباره‌ی
عدالت است، مطرح
می‌کند: اصل آزادی و اصل
برابری.



در دموکراسی

رأی‌دهندگان دارای آرا،
برابر هستند و اعضای
هیچ حزب، صنف و
گروهی نسبت به دیگر
شهروندان اولویت و
برتری ندارند. دموکراسی
بر ادعای "امتیاز ویژه" از
سوی هر شخص، نهاد،
صنف و جماعتی، خط
بطلان می‌کشد.

مشکل دیگر لیبرال دموکراسی، چگونگی اقتباس و به‌کارگیری آموزه‌های آن در جامعه‌هایی است که مردم با باورهای دینی و مذهبی زندگی می‌کنند و در مواردی این آموزه‌ها با زیست مؤمنانه‌ی آنان سازگاری ندارد. پیش‌از این در درخشش‌های دموکراسی، فصل "دموکراسی لیبرال و دین‌داری مؤمنانه"، به این مسئله پرداخته‌ام (محمودی، پیشین، الف: ۱۹۱-۱۶۳). در اینجا به شرحی موجز درباره‌ی این موضوع بسنده می‌کنم. فارغ از قرائت سنت‌گرا از دین، حتی بر اساس قرائت نوگرا- که در ادبیات نواندیشی دینی بازتاب یافته است-، در ارتباط با رفتارهای جمعی و نهادهایی که برپایه‌ی آزادی در گزینش مفهوم‌های خیر در لیبرال دموکراسی عینیت می‌یابد، آزادی دینی و اخلاقی دین‌داران مؤمن در مواردی نقض می‌گردد. لازم به تأکید است که قرائت نواندیشانه از ادیان ابراهیمی شامل یهودیت، مسیحیت و اسلام، با اصول لیبرال دموکراسی همانند مالکیت خصوصی، آزادی‌های فردی و مدنی، استقلال نهاد دین، دانش، هنر و ادبیات از حکومت، دولت حداقلی و حقوق اقلیت‌ها، همراهی و همدلی دارد. مشکلی که آشکارا در جامعه‌های لیبرال دموکرات به چشم می‌خورد، به موضوع گزینش مفهوم خیر در بعد اجتماعی از سوی شهروندان مربوط می‌شود که در عمل، به نقض آزادی وجدان در میان شهروندانی می‌انجامد که برپایه‌ی باورهای دینی حق دارند

زیستی مؤمنانه توأم با امنیت و آرامش در جامعه داشته باشند. آنان با پی‌آمدهای تحقق‌یافته از آزادی‌ها روبه‌رو می‌شوند که فلسفه‌ی لیبرالیسم آن‌ها را تبیین و به سهولت تجویز می‌کند اما با زیست مؤمنانه در تناقض است. به‌عنوان نمونه، می‌توان به تأسیس نهادهای زیر در کشورهایی اشاره کرد که برپایه‌ی لیبرال دموکراسی اداره می‌شود: احزاب و گروه‌های هم‌جنس‌گرا و طرفداران آزادی‌های جنسی؛ تولید، انباشت، عرضه و توزیع هرزه‌نگاری به شکل‌های گوناگون؛ میخانه‌ها، مراکز فروش مشروبات الکلی، قمارخانه‌ها، مراکز تن‌فروشی و انواع بی‌بندوباری جنسی، مراکز آزاد سقط‌جنین، مراکز انجام معاملات ربوی، آمیزش‌های جنسی دسته‌جمعی، و انواع رقص‌های شهوانی (محمودی، ۱۳۹۳ الف: ۱۸۸).

بی‌تردید، فعالیت نهادهای ذکر شده که برمدار‌گرزینش آزادانه‌ی مفهوم‌های خیر از سوی شهروندان برپا می‌شود، با زیست مؤمنانه‌ی دین‌داران ناهماهنگ و ناسازگار است، زیرا با آموزه‌های دینی مبتنی بر کتاب و سنت در تناقض آشکار قرار دارد. انطباق این نهادها و کارکردهای آن با آموزه‌های تورات، انجیل و قرآن، آشکارا پرده از این ناسازگاری برمی‌دارد. چنین وضعیتی با در نظر گرفتن حق آزادی دینی (Freedom of Religion) و آزادی وجدان (Conscience of Freedom) شهروندان در کشورهای دارای حکومت لیبرال دموکراتیک، به تنگنای تناقض و در پی آن تضاد فرو می‌افتد.

سوم. سوسیال دموکراسی

نظریه‌ی سوسیال دموکراسی در روزگار ما در پی رفع یا تعدیل کاستی‌ها و ناسازگاری‌های لیبرال دموکراسی از جنبه‌های اقتصادی و اجتماعی برمدار عدالت است. توضیح جی. آر. تاکراه در این زمینه گویا است، آنجا که درباره‌ی هدف اصلی سوسیالیسم می‌نویسد: "امروز اساس تنوع‌های موجود در سوسیالیسم از طریق نظامی سامان می‌یابد که برپایه‌ی میزان کنترل در اقتصاد و میزان برابری لازم یا مطلوب استوار است" (Thackrah, op cit: 84). براین اساس، آزادی اقتصادی تعدیل می‌شود و برابری در کانون ساختارهای سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد. پس از پایان جنگ جهانی دوم، سوسیال دموکراسی برپایه‌ی نظریات جان مینارد کینز در پی مهار کنترل بازار بود بدون آن‌که این باور کارل مارکس را بپذیرد که نابرابری درآمدها و بی‌ثباتی اقتصادی و اجتماعی، سرنوشت محتوم سرمایه‌داری است. آیین کینز که با استقبال احزاب لیبرال و محافظه‌کار روبه‌رو شد، سوسیالیسم میانه‌رو را به میان آورد، به این معنی که به بازار به‌عنوان تنها وسیله‌ی معتبر مولد ثروت تأکید نهاد و این واقعیت را پذیرفت که هیچ جایگزین سوسیالیستی کارآمدی برای بازار آزاد وجود ندارد. بدین‌سان سوسیالیسم آهنگ اصلاح سرمایه‌داری داشت، نه این‌که بخواهد یا بتواند جای آن را بگیرد. افزون‌براین، سرمایه‌داری از منظر اخلاقی به عدالت اجتماعی متعهد شد، به این معنی که مزایا یا پاداش‌ها باید در میان افراد جامعه سرشکن شود. بدین‌سان، اهمیت اندیشه‌ی برابری تا حدی پذیرفته شد با این تأکید که: "فقر باید کاهش یابد و شکاف نابرابری نیز از طریق توزیع مجدد ثروت از ثروتمندان به فقیران تنگ‌تر شود" (هی‌وود، ۱۳۸۷: ۲۵۹).

اصلاح و تعدیل لیبرال دموکراسی از رهگذر بهره جستن از سوسیالیسم سبب شد که نگاه‌ها از "دموکراتیک کردن حکومت" به سوی "دموکراتیک کردن جامعه" معطوف شود. به‌عنوان نمونه، سی. بی. مک‌فرسون این بحث را به میان آورد که: "اگر نظریه‌ی دموکراسی خود را به موضوع چگونگی دموکراتیک کردن حکومت محدود کند، نمی‌تواند به خواست‌های خود برسد. نظریه‌ی دموکراسی به معنای کامل کلمه باید به چگونگی دموکراتیک کردن جامعه بپردازد؛ یعنی باید مسئله‌ی چگونگی نهادینه کردن حکومتی تساوی طلب در کل حیات اقتصادی و اجتماعی را در نظر داشته باشد" (لیپست، پیشین: ۶۷۸).

چنین بود که برپایه‌ی نظریات کینز دولت رفاهی پدید آمد. سازوکار دولت رفاهی دخالت دولت در سامان دادن به اقتصاد، گسترش رفاه اجتماعی از طریق برقرار کردن بیمه‌های مختلف بیکاری و درمانی، و تعیین مزد حداقلی با گرایش‌های سوسیال دموکراتیک بود (پولادی، ۲۰۶، ۱۳۸۶-۲۰۵). هرچند با روی کار آمدن محافظه‌کاران در انگلستان و جمهوری خواهان در آمریکا، شعار بازگشت به بازار آزاد بالا گرفت و سیاست‌های سوسیالیستی به کناری نهاده شد تا نولیبرالیسم دستمایه‌ی سرعت بخشیدن به رقابت آزاد و رونق گرفتن مجدد سرمایه‌داری شود، اما الگوی سوسیال دموکراسی به فراموشی سپرده نشد. برآیند این تجربه‌ی تاریخی، پیوند لیبرال دموکراسی با سوسیال دموکراسی است که می‌تواند به‌عنوان مکتبی نوین در جهان مورد تأکید قرار گیرد. با تلفیق سوسیال دموکراسی و لیبرال دموکراسی، غمگساری نسبت به فرودستان و محرومان از وجدان‌های بیدار برخاست و ادبیات سیاسی را رنگ انسانی بخشید: "نشانه‌ی یک فرد دموکرات اجتماعی همدردی با کسانی است که دستخوش بی‌عدالتی و رنج‌اند و به‌طور اعم شامل کارگران، زنان، اقلیت‌های فرهنگی، سالخورده‌گان، بیماران و افراد معلول و ناتوان می‌شود" (لیپست، پیشین: ۶۷۸).

چنان‌که گذشت، سوسیال دموکراسی با کنترل و تعدیل اقتصاد در جامعه، در کنار لیبرال دموکراسی قرار گرفت تا از ارتفاع نابرابری‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در جامعه بکاهد و زیست بشری را با شفقت و مهربانی همراه سازد. در زمانه‌ی ما، هرگاه پیوند لیبرالیسم و سوسیالیسم در دموکراسی مطرح می‌شود، تجربه‌ی عادلانه و کارآمد کشورهای شمال اروپا (سوئد، فنلاند، نروژ و دانمارک) در ذهن‌ها تداعی می‌شود. در این کشورها سرمایه‌داری قلب تپنده‌ی اقتصاد و فن‌آوری است و لیبرالیسم همانند گوهری در کانون دموکراسی نمایندگی می‌درخشد، اما سوسیالیسم دیوارهای تکبر، غرور، تفرعن و تکاثر را فرو می‌ریزد و پنجره‌های برابری، دوستی، غمگساری و فروتنی را رو به روی شهروندان می‌گشاید. براین اساس، سوسیال دموکراسی می‌تواند جامعه‌های سرمایه‌داری را در جهت گسترش و ژرفا بخشیدن به اخلاق، انسان‌گرایی و برابری نسبی در بهره‌مندی از امکانات مادی و معنوی ارتقاء بخشد.

هرچند در کشورهایی که با نظام‌های سیاسی لیبرال دموکراسی همراه با رویکرد سوسیالیستی اداره می‌شود، دین‌داران به دلیل برخورداری جامعه‌های انسانی از برابری نسبی اقتصادی و اجتماعی، با رضایت بیشتری زندگی می‌کنند، اما موضوع گزینش مفهوم‌های خیر از سوی شهروندان در عرصه‌ی عمومی به قوت خود باقی است. از این‌رو همانند لیبرال دموکراسی‌ها، در این کشورها نیز در مواردی، که ذکر آن رفت، ناسازگاری با زیست مبتنی بر دین‌داری مؤمنانه انکارناپذیر است.

دیدگاه تلفیقی: "لیبرال- سوسیال دموکراسی"

کشورهایی که در راه گذار به دموکراسی فرآیند پیچیده و دشوار تحول از فرهنگ استبدادی به فرهنگ دموکراتیک را به تدریج و با امید و گام‌های استوار طی می‌کنند، بدون ترسیم چشم‌اندازی روشن، دقیق، فهم‌پذیر و قابل قبول به‌عنوان غایت نهایی خود که در درازمدت باید به آن دست یابند، راه به سرمنزل مقصود نخواهند برد. پرسش بنیادین در این میان آن است که در راه گذار به دموکراسی می‌خواهیم چه منزل‌هایی را طی کنیم و سرانجام به کجا برسیم و چه نظام سیاسی را برپا سازیم؟ گمان می‌کنم برای گذار به دموکراسی، افزون بر سازوکارهای مناسب در هر مرحله، ترسیم هدف نهایی اهمیت زیادی دارد. اگر نظریه‌ی سیاسی به‌درستی انتخاب شود، عینیت یافتن آن با طی مراحل سیاست‌گذاری، تدوین قوانین، برنامه‌ریزی و اجرا، می‌تواند بانظمی منطقی تحقق یابد. به نظر می‌رسد باهدف تأسیس حکومت و برقراری نظم مطلوب متناسب با زیست انسانی در جهان امروز، با ملاک‌های زیر بتوان به انتخاب نظریه‌ی سیاسی دست‌یافت:

۱. برخورداری از منطق درونی مستحکم به‌گونه‌ای که از تناقض‌ها و ناسازگاری‌های منطقی عاری باشد.
 ۲. برپایی آزادی، برابری، حاکمیت مردم و رعایت حقوق بشر سامان یافته باشد.
 ۳. ساختار آن با رعایت حداکثر کارآمدی همراه باشد.
 ۴. امکان رضایت شهروندان (اعم از اکثریت و اقلیت) را فراهم سازد.
 ۵. انجام اصلاحات و تغییرات بنیادی مورد نیاز در ساختار حکومتی از راه‌های مسالمت‌آمیز در نظر گرفته شود.
 ۶. برپایی جامعه‌ی اخلاقی، ارتقای فرهنگ صلح، نفی هرگونه خشونت و پذیرش جنگ دفاعی به‌عنوان آخرین راه حل در تأمین امنیت ملی، در نظر قرار گیرد.
- فکر می‌کنم بر پایه‌ی اصول ششگانه‌ی بالا بتوان تلفیقی از دو نظریه‌ی دموکراسی با عنوان "لیبرال-سوسیال دموکراسی" را به‌مثابه هدف نهایی گذار به دموکراسی برگزید، تا برمدار دو اصل آزادی و برابری، جامعه‌ای بنیان نهاده شود که انسانی‌تر، اخلاقی‌تر، صلح‌آمیزتر و مرفه‌تر باشد.

سه نظریه‌ی سیاسی دموکراسی، لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی از روندی حکایت می‌کند که یکی پس از دیگری با رفع تدریجی و نسبی کاستی‌ها و ناسازگاری‌های هر نظریه، در تلاش برای پاسخگویی به نیازهای شهروندان در امور سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بوده است. این روند تکاملی آسان به دست نیامده است، بلکه باگذشت سده‌ها و با تلاش فیلسوفان و نظریه‌پردازان در سایه‌ی تجربه‌های تلخ و شیرین، همراه با کوشش‌ها، فداکاری‌ها و از خودگذشتگی‌ها قوام یافته است. در این راستا، نوع نگرش به انسان، فلسفه‌ی زندگی، غایات زیست بشری، حقوق بشر، اخلاق، عدالت و سرانجام راه‌های کاستن از دردها و رنج‌های بشری، بالا بردن ضریب امنیت و تأمین رفاه جامعه‌های انسانی در کانون توجه اندیشه‌وران قرار داشته است.

لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی به‌رغم تفاوت‌های نظری، در یک موضوع با یکدیگر هم‌داستان اند و آن نفی استبداد و خودکامگی و خشکاندن ریشه‌های آن در

جامعه‌های انسانی است. در دموکراسی‌ها با هر گرایش و رویکردی، یک اندیشه‌ی مشترک به چشم می‌خورد و آن این‌که دموکراسی هیچ بدیلی جز استبداد ندارد. حکومت‌ها یا دموکراتیک‌اند و یا استبدادی و خودکامه. یا حاکمیت از آن مردم است یا از آن یک‌شخص در حلقه‌ی گروهی اندک، با عنوان‌های پادشاه، حاکم مطلق، مرشد کامل، قبله‌ی عالم، نادره‌ی دوران، پیشوا و مانند این‌ها. چیز بینابینی در میان این دو نظریه وجود ندارد. نمی‌توان گفت که ممکن است یک نظام سیاسی داشت که آمیزه‌ای از دموکراسی و استبداد باشد. به باور من چنین نظامی نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا جمع میان دموکراسی و استبداد تناقضی آشکار و ترکیبی ناموزون است. استبداد و دیکتاتوری با پوشش دموکراسی و مردمسالاری نیز راهی به دهی نمی‌برد و دیر یا زود، این شعبده از پرده برون می‌افتد و نقشی بر دفتر دانش و دانایی نخواهد زد.

دریافتیم که سه نظریه‌ی دموکراسی، لیبرال دموکراسی و سوسیال‌دموکراسی هر یک جنبه‌هایی از نظریه‌ی دولت را تشکیل می‌دهد و دارای ظرفیت‌هایی برای اداره‌ی جامعه‌های بشری است. بنابراین نمی‌توان یکی را برگزید و بقیه را به کناری نهاد. برای اساس، به نظر من تلفیق لیبرال دموکراسی و سوسیال‌دموکراسی با تکیه بر اصول دموکراسی اولیه در دوران مدرن، می‌تواند در روزگار ما بهترین گزینه‌ی ممکن در کار حکومت‌گری آزاد، برابر و اخلاقی باشد. درخور تأمل است که لیبرال دموکراسی با حفظ «دموکراسی» تلاش کرده کاستی‌ها و تنگناهای آن را با افزودن مفاهیم نو برطرف کند و یا کاهش دهد. در ادامه، سوسیال‌دموکراسی، با تکیه بر ظرفیت‌های دموکراسی و لیبرال دموکراسی، در تعدیل و تکمیل آن کوشیده است. بنابراین مفهوم مشترک این سه نظریه «دموکراسی» است. به‌واقع دموکراسی پس از گذشت دو هزار و پانصد سال از دوره‌ی یونان باستان تا روزگار ما (دهه‌های آغازین سده‌ی بیست و یکم)، هم‌چنان گرانگه نظریه‌ی دولت به‌عنوان برترین نظام حکومتی برآمده از خرد بشری در قلمرو ممکن، باقی مانده است. تلفیق لیبرال دموکراسی و سوسیال‌دموکراسی (با پذیرش این واقعیت که این دو نظریه، سازوکارهای دموکراسی را نیز پذیرفته و در بطن خود جای داده است)، - با عنوان «لیبرال- سوسیال‌دموکراسی» که بر آن نهاده‌ام، - می‌تواند مبنای نظری ساماندهی و یا نوسازی نظام‌های حکومتی در جهان باشد. شهروندان چنین حکومتی با اعتقاد به فرهنگ، ساختارها و سازوکارهای دموکراتیک، می‌توانند در راه برپایی

در کشورهای

دارای حکومت

لیبرال -

سوسیال‌دموکراسی نیز

می‌توان در موارد

استثنایی که انتخاب

مفهوم‌های خیر

شهروندان با زیست

مؤمنانه‌ی دین‌داران

سازگاری ندارد، با در

پیش گرفتن تساهل و

مدارا و بر اساس قانون،

محدودیت‌هایی را اعمال

کرد.

تأمل جدی

پیرامون ابهام‌ها و

کوشش در یافتن

پاسخ‌های درست و

دقیق به پرسش‌ها،

وظیفه‌ی اخلاقی و ملی

کسانی است که با

تخصص‌های گوناگون

همراه با احساس

مسئولیت و دغدغه‌ی

خاطر، به ایران امروز و

فردا می‌اندیشند.

و یا تکمیل و بهسازی نظام دموکراتیک برمدار آزادی و برابری مشارکت نمایند.

لیبرال - سوسیال‌دموکراسی در عین بنیان نهادن اندیشه‌ی خود برمدار آزادی، در پی استوار ساختن عدالت در الگوی پیشنهادی خویش است، به‌گونه‌ای که آزادی و عدالت همانند دو همسایه‌ی مهربان درکنار یکدیگر قرار گیرند. اندیشه‌های بعضی از فیلسوفان معاصر درباره‌ی عدالت، به غنا بخشیدن به تلفیق لیبرالیسم و سوسیالیسم کمک کرده است. چنان‌که گذشت، رالز و دورکین بر پایه‌ی لیبرالیسم از رهگذر دستیابی به عدالت اجتماعی و سیاسی، مفهوم آزادی را در ساماندهی نظریه‌های خویش مورد توجه قرار داده‌اند. از این رو است که رالز از سویی به‌حق برابر نسبت به آزادی افراد تأکید می‌گذارد و آزادی‌های اساسی را در گسترده‌ترین حد خویش تجویز می‌کند؛ از سوی دیگر، نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را - که پیش‌فرض لیبرالیسم است - با دو شرط مقید می‌کند: یکی این‌که هراندازه افزایش یابد، بیشترین مزایا را برای محروم‌ترین قشرهای جامعه در پی داشته باشد. دوم این‌که سمت‌ها و مقامات برای همگان قابل دسترسی باشد.

دورکین با تقسیم برابری با نام‌های به‌طور برابر و به‌عنوان برابر، با نگرشی تحلیلی، مفهومی دو وجهی از عدالت ارائه می‌کند. برابری با مفهوم به‌طور برابر، عدالت توزیعی را تداعی می‌کند و بر اساس آن، کمیت مبنای برابری در تقسیم امکانات میان مردم است. اما برابری با مفهوم به‌عنوان برابر، ظرفیت تازه‌ای برای تأمین عدالت پدید می‌آورد، به این معنی که می‌توان در وضعیت‌های نابرابر، توزیع امکانات را به شکل نابرابر انجام داد. این رفتار نابرابر به معنی تبعیض و بی‌عدالتی نیست، بلکه نقطه‌ی مقابل آن، دولت را به‌عنوان توزیع‌کننده‌ی امکانات در مسیر بی‌عدالتی قرار می‌دهد.

گمان نرود که اندیشه‌ی تلفیقی "لیبرال-سوسیال‌دموکراسی" در این پژوهش به‌عنوان بهترین گزینه‌ی ممکن در حکومت‌گری، فاقد هرگونه کاستی و ابهامی است. این رویکرد به گفت‌وگوها، بحث‌ها و نقدهای دقیق و جدی نیاز دارد. به‌عنوان نمونه، انتخاب آزادانه‌ی مفهوم خیر و سبک زندگی از سوی شهروندان - که حق مسلم آنان است -، هرگاه در مواردی با زیست مؤمنانه‌ی شهروندان ناسازگار افتد و در جامعه به تضاد و تصادم کشیده شود، موضوعی نیست که بتوان به‌سادگی از کنار آن گذشت.

باید دانست که انتخاب مفهوم‌های خیر از سوی شهروندان در لیبرال‌دموکراسی‌ها مطلق نیست و با استثناهایی همراه است که قانون چارچوب آن را تعیین می‌کند. به‌عنوان نمونه، تهیه و حمل سلاح در انگلستان به‌عنوان گزینه‌ی مفهوم خیر از سوی شهروندان ممنوع است. هم‌چنین، دایر کردن مراکز رسمی روسپیگری در این کشور جرم تلقی می‌شود و با مجازات همراه است. فروشگاه‌های عرضه‌کننده‌ی ادبیات و لوازم جنسی در انگلستان حق ندارند نمونه‌های این تولیدات را در ویترین مغازه‌های خود به نمایش بگذارند. کشورهای دموکراتیک در آمریکا و اروپا، به سازمان‌ها و احزاب مروج خشونت و عاملان ترور و کشتار، مجوز تأسیس و فعالیت نمی‌دهند. باور من آن است که در کشورهای دارای حکومت لیبرال - سوسیال‌دموکراسی نیز می‌توان در موارد استثنایی که انتخاب مفهوم‌های خیر شهروندان با زیست مؤمنانه‌ی دین‌داران سازگاری ندارد، با در پیش گرفتن تساهل و مدارا و بر اساس قانون، محدودیت‌هایی را اعمال کرد. این رویه و خط‌مشی، خلاف آمدِ عادت نخواهد بود.

نقادی و سنجش نظریه‌های سیاسی از سوی فیلسوفان سیاسی و اخلاق فرایندی مداوم و بی‌پایان است، اما این واقعیت نباید ما را به ورطه‌ی مطلق‌گرایی فرو افکند و به انفعال و توقف وادارد. تاریخ نظریه‌های سیاسی نشان می‌دهد که این نظریه‌ها در هر دوره‌ی تاریخی به عمل درآمده و در گستره‌ی عمل و تجربه، قوت‌ها و کاستی‌های آن آشکار شده و در پی آن، فیلسوفان نظریه‌های آزموده را بازبینی، اصلاح و تکمیل کرده‌اند. این نظریه‌ها در کوران تجربه‌های نو، بازآزمایی و بهسازی شده و این روند پیوسته تداوم یافته است.

منابع

- بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، لیبرالیسم و محافظه‌کاری. چاپ سوم، تهران، نشر نی
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷)، گذار به مردم‌سالاری. تهران، نشر نگاه معاصر
- پولادی، کمال (۱۳۸۶)، تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در غرب. چاپ سوم، تهران، نشر مرکز
- دوتوکویل، الکسی (۱۳۸۳)، دموکراسی در آمریکا. چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹)، بنیاد مابعدالطبیعه‌ی اخلاق. ترجمه‌ی حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی
- لیبیست، سیمور مارتین (۱۳۸۳)، دایرة‌المعارف دموکراسی. سرپرستان ترجمه کامران فانی و نورالله مرادی، جلد سوم، تهران، کتابخانه‌ی تخصصی وزارت امور خارجه
- محمودی، سید علی (۱۳۹۵)، فلسفه‌ی سیاسی کانت، اندیشه‌ی سیاسی در گستره‌ی فلسفه‌ی نظری و فلسفه‌ی اخلاق. چاپ سوم، تهران، نشر نگاه معاصر
- محمودی، سید علی (۱۳۹۳ الف)، در خشش‌های دموکراسی، تأملاتی در اخلاق سیاسی، دین و دموکراسی لیبرال. تهران، نشر نگاه معاصر.
- محمودی، سید علی (۱۳۹۳ ب)، خرد سیاسی، جستارهایی در آزادی، اخلاق و دموکراسی. تهران، نشر نگاه معاصر
- محمودی، سید علی (۱۳۹۶)، «فلسفه‌ی هم‌آوایی آزادی و برابری در نظریه‌ی عدالت جان رالز»، پژوهشنامه‌ی علوم سیاسی، سال دوازدهم، شماره‌ی دوم، ۸۴-۵۷
- هی‌ود، اندرو (۱۳۸۷)، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، از لیبرالیسم تا بنیادگرایی. چاپ چهارم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی

موضوع خودکامگی

اکثریت برای نخستین بار

در مقالات فدرالیست در

سده‌ی هجدهم مطرح

گردید. فدرالیست‌ها

می‌اندیشیدند که استبداد

اقلیت یکی از شکل‌های

خودکامگی است، اما

دموکراسی نیز می‌تواند به

خودکامگی اکثریت تبدیل

شود و آزادی و عدالت را از

اقلیت سلب کند.

- Dworkin, Ronald, (1986) *A Matter of Principle*, Oxford: Clarendon
- Hamilton, Alexander, or Jams Madison, "Federalist No.51", *Federalist Papers*, Founding Fathers Page, www. Founding Fathers.info
- Locke, John (1980), *Second Treatise of Government*, ed. with an Introduction by C.B. MacPherson, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc.
- Manning, D. J. (1976), *Liberalism*, London: J. M. Dent & sons LTD
- Mill, John Stuart (1987), *On Liberty*, ed. and introduc. Gertrude Himmelfarb, England: Penguin
- Rawls, John (1986), *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press
- Thackrah, J.R. (1987), *Politics*, London, Heinemann

توهم دموکراسی

نظریه‌های رژیم‌های دوزیستی، گذر از "گذار به دموکراسی"



علی خوشبخت

اشاره

آیا هر تحول سیاسی در کشورهای درحال توسعه و رژیم‌های سیاسی اقتدارگرا، تحولی به‌سوی دموکراسی تلقی می‌شود و باید با تئوری‌های پارادایم "گذار به دموکراسی" مورد تحلیل قرار گیرد؟ این پرسش در دهه‌های پیشین پاسخی ساده‌تر و تا اندازه‌ای مثبت داشت، اما در اثر تاملات نظری در تجربیات کشورهای دستخوش دموکراتیزاسیون پاسخ متقنی نمی‌توان به این پرسش داد. به همین دلیل باید اصلاحات در ایران را در یک نگاه تحلیلی مورد بازنگری قرار داد.

مقدمه

پایان یافتن دیکتاتوری در اسپانیا و پرتغال در میانه دهه هفتاد میلادی و شکل‌گیری رژیم‌های دموکراتیک در این کشورها سرآغاز تحولاتی بود که در طول دهه هشتاد میلادی، نخست در آمریکای لاتین و در پایان این دهه در کشورهای بلوک شرق رخ داد. رژیم‌های دیکتاتوری نظامی و حزبی در این کشورها فروپاشیدند و نظام‌های سیاسی جانشین آن‌ها معمولا الگوهای دموکراتیک را به‌عنوان شیوه‌ی حکمرانی برگزیدند. در مورد دلایل وقوع این پدیده، چگونگی و مراحل رخ دادن آن و نتایج و پیامدهایش بحث‌های نظری گسترده‌ای در محافل آکادمیک شکل گرفت.

برای محافل سیاسی و آکادمیک غرب این تحولات بخشی از یک کل واحد تلقی می‌شدند که هانتینگتون آن را موج سوم گذار به دموکراسی نامید. به این ترتیب پارادایم «گذار به دموکراسی» برای صورت‌بندی این تحولات متولد و به سرعت به چارچوب سیاست‌گذاری غرب مبدل شد. این پارادایم در مراحل نخست خود متکی بر آثار اشمیتز و استیان بود (Carothers, 2002: 6).

موج سوم دموکراسی در نهایت به فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و پایان جهان دوقطبی منجر شد و کامیابی لیبرال دموکراسی‌های غربی در مقابل نظام‌های کمونیستی در عرصه قدرت به کم اعتبار شدن ایدئولوژی مارکسیسم نیز انجامید.

موج سوم دموکراسی ابتدا از برافتادن رژیم‌های راست‌گرا در آمریکای لاتین شروع شد و بعدازآن به رژیم‌های چپ‌گرا هم رسید. تردیدی نیست که دموکراسی مهم‌تر از هر ایدئولوژی و رژیم غیردموکراتیک مهم‌ترین میراث سیاسی قرن بیستم برای قرن بیست‌ویک بود. (Merkel, 2004: 33)

طبعاً این وضعیت در تسلط یافتن "پارادایم گذار به دموکراسی" در محافل آکادمیک غرب نقش و تأثیری بسزا داشت. تحت تأثیر این پارادایم معمولاً هر تحول سیاسی در کشورهای درحال توسعه و رژیم‌های سیاسی اقتدارگرا، تحولی به‌سوی دموکراسی تلقی می‌شد و با تئوری‌های پارادایم "گذار به دموکراسی" مورد تحلیل قرار می‌گرفت. انبوهی از اطلاعات از کشورهای مختلف جهان جمع‌آوری می‌شد و در دسترس ژورنالیست‌ها و دانشمندان و سیاستمداران قرار می‌گرفت. اطلاعاتی که از رشد دموکراسی در همه جهان خبر می‌داد و توسط نهادهایی مانند "خانه آزادی" (Freedom House) گردآوری می‌شد (Ibid.: 34).

این وضع البته دوام چندانی نداشت. به‌زودی تناقض‌ها و پیچیدگی‌های واقعیت نمایان می‌شد. بررسی‌های مختلف نشان می‌داد که بسیاری از کشورهایی که نظام‌های اقتدارگرا در آن‌ها دچار تحول شده و بر مبنای مفروضات پارادایم "گذار به دموکراسی" وارد دوره گذار شده‌اند، به مقصدی دموکراتیک نرسیده‌اند.

به تدریج عدم دستیابی کشورهای در حال گذار به دموکراسی کامل مورد نظر پژوهشگران هم قرار گرفت. این که کشورهایی در آمریکای لاتین که به‌عنوان نمونه گذار به شمار می‌رفتند به دموکراسی کامل نرسیدند و حتی در مواردی از تعاریف دموکراسی عدول شده و نمونه‌های

تقلیل یافته به‌عنوان دموکراسی معرفی می‌شدند. به‌عنوان مثال صرف رقابت به‌عنوان دموکراسی در نظر گرفته می‌شد. به وجود آمدن پسوندهایی برای دموکراسی مثل دموکراسی هدایت‌شده، دموکراسی غیر لیبرال و ... همه و همه نشانه این سرخوردگی بعد از پیشروی اولیه بود. پسوندهای بدبینانه‌ای که خوش‌بینی نهفته در کلمه دموکراسی را پوشش می‌دادند. (Zinecker, 2009 : 304)

مطابق یک مطالعه از ۱۰۰ کشوری که در حال گذار توصیف می‌شدند، تنها ۲۰ کشور به دموکراسی رسیده یا دارای پویایی سیاسی جدی در راه رسیدن به دموکراسی بوده‌اند. این کشورها به‌طور عمده در اروپا واقع شده بودند، البته چند مورد هم در کشورهای آمریکای لاتین و شرق آسیا وجود داشت. از بین کشورهایی که در حال گذار به دموکراسی تلقی می‌شدند، گروهی در همان مرحله آزادسازی شکست خورده‌اند و دیکتاتوری تحکیم شده است. گروه دیگری از کشورها وارد منطقه خاکستری شده‌اند. یعنی، اگرچه دست‌کم جنبه‌هایی از دموکراسی را از خود نشان می‌دهند اما دموکراسی آن‌ها از جنبه‌های مهمی ناقص است و جنبه‌های اقتدارگرایانه بسیار جدی دارند (Carothers, 2002 : 9).

متفکران "پارادایم گذار به دموکراسی" البته به این واقعیت واکنش نشان دادند. آن‌ها سعی کردند با طرح مسائلی مانند گذارهای ناقص و حتی شکست خورده به دموکراسی، از کفایت نظری چارچوب تحلیلی خود دفاع کنند و با طرح مفاهیم و ابزارهای جدید، توضیح امر واقع را با تئوری‌های گذار تسهیل نمایند. بحث در مورد "تحکیم دموکراسی" به‌عنوان یک مرحله مهم در فرایند گذار به دموکراسی از جمله این تلاش‌ها بود. طرح مسائلی مانند "کیفیت دموکراسی" در کشورهای مختلف و مقایسه آن‌ها را هم می‌توان کوشش‌هایی در همین راه تصور کرد. به‌عنوان مثال «خانه آزادی» در گام نخست سه مفهوم دموکراسی لیبرال، شبه لیبرال و غیر لیبرال را برای معنادار کردن و تمایز گذاری بین موردهای مختلف به کار برد. این کار برای لکه‌دار کردن تصویر درخشان خانه آزادی از وضعیت دموکراسی کافی بود، اما چندان مورد نظر و توجه تحلیلگران قرار نگرفت (Merkel, 2004 : 34).

این متفکران اساساً به کار بردن پارادایم گذار به دموکراسی در مورد رژیم‌های شکل گرفته در این دوره را چندان وافی به مقصود نمی‌دانستند. به نظر آن‌ها ارزیابی این نوع رژیم‌های هیبریدی (دوزیستی) با عینک گذار به دموکراسی همراه‌کننده بود. چراکه این رژیم‌ها الزاماً دموکراتیک نمی‌شوند و به راه‌های مختلف می‌روند: ممکن است اقتدارگراتر شوند یا باثبات بمانند یا آن‌که در مسیر گذار به دموکراسی حرکت کنند (levitsky and Lucan, 2010 : 4). به‌عنوان مثال کارودرز معتقد بود ادبیات مربوط به کیفیت دموکراسی و توصیف کشورهای درون "منطقه خاکستری" با اصطلاحاتی نظیر دموکراسی نمایشی، شبه دموکراسی، نیمه دموکراسی و ... باعث تسلط نظرگاه ادبیات گذار می‌شود. درواقع این کشورها به‌عنوان کشورهایی تلقی می‌شوند که در مرحله‌ای از گذار به دموکراسی (به‌خصوص مراحل نخست تحکیم دموکراسی) مانده‌اند. درحالی‌که تنوع رژیم‌ها در این محدوده خاکستری بسیار زیاد است. اگرچه نمی‌توان آن‌ها را صلب تلقی کرد، ولی آن‌ها از جنبه‌های مهمی الگوهایی پایدار هستند؛ در مواردی به

هم شبیه هستند و در موارد بسیار مهمی باهم تفاوت دارند (Carothers, 2002: 10).

از نظر برخی از صاحب‌نظران، رویکرد دموکراسی‌محور و گذارمحور به ناحیه خاکستری بین اقتدارگرایی و دموکراسی سه ایراد بزرگ داشته است: نخست آن که دموکراسی را نتیجه طبیعی هر تحول سیاسی می‌داند. دوم آن است که اساساً تعریف دموکراسی کاری دشوار است و سوم، این رویکرد تمرکز پژوهشگران را از بررسی پویایی درونی این نوع نظام‌های سیاسی به مقوله گذار به دموکراسی می‌کشاند و در واقع مسئله اصلی پژوهش و مطالعه در مورد این رژیم‌ها را تغییر می‌دهد (Rodan and Jayasuriya, 2012: 175). امری که به نظر نامطلوب بوده و ممکن است به برخی کج‌فهمی‌ها در درک تحولات سیاسی در بخشی از کشورهای جهان منجر شود.

در حالی که مفهوم ناحیه خاکستری بین دموکراسی و دیکتاتوری، مفهومی غیرقابل‌شک به نظر می‌رسید ابعاد مفهومی آن از آن چیزی که واضعانش تصور می‌کردند، فراتر رفته و به لحاظ مفهومی فربه‌تر تصور می‌شد. به عبارتی بهتر، به تدریج این جمع‌بندی حاصل می‌شد که نه می‌توان سازوکارهای اقتدارگرای رژیم‌ها را در این ناحیه به سازوکارهای باقی‌مانده از رژیم استبدادی پیشین تقلیل داد و نه این سازوکارها چندان کم‌اهمیت هستند که بشود این رژیم‌ها را گونه‌هایی تقلیل یافته از دموکراسی دانست (Zinecker, 2009: 305). به این ترتیب کاربرد تئوری‌های گذار برای کشورهایی که به در ناحیه خاکستری قرار می‌گرفتند از دیدگاه گروهی از پژوهشگران اشتباه بود و باید برای بررسی نظام‌های سیاسی واقع در این ناحیه از تئوری‌های مستقل استفاده می‌شد. در بخش‌های بعدی ابتدا به صورت تفصیلی به نقدهای واردشده به تئوری‌های گذار در این زمینه اشاره خواهد شد و سپس به برخی از تلاش‌های نظری صورت گرفته در این مسیر بررسی شده است.

نقد تئوری‌های گذار

پیش از آن که به سراغ تلاش‌های صورت گرفته برای نظریه‌پردازی مستقل در مورد «ناحیه خاکستری» برویم، به نظر ضروری است که نقدهای واردشده به تئوری‌های گذار به دموکراسی را به کوتاهی مرور کنیم. این کار به خصوص از آن جهت ضروری به نظر می‌رسد که روشن شدن نقاط ضعف تئوری‌های «گذار به دموکراسی» مسائلی را که چارچوب‌های نظری بدیل باید بر آن متمرکز شوند را مشخص می‌نماید.

بنابر نظر توماس کارودرز پارادایم گذار پنج پیش‌فرض کانونی دارد. اولین پیش‌فرض مهم مکتب گذار آن است که اگر کمترین تحول سیاسی در هر کشور دارای یک رژیم اقتدارگرا رخ دهد، در حال گذار به دموکراسی توصیف می‌شود و این پیش‌فرض چون چتری بر فراز بقیه‌ی پیش‌فرض‌هاست. دومین پیش‌فرض آن است که فرآیند گذار به دموکراسی در مراحل مشابه و متوالی روی می‌دهد. ابتدا آزادسازی، سپس ایجاد شکاف بین تندروها و میانه‌روها، سپس فروپاشی سریع و تأسیس یک قانون اساسی دموکراتیک و در نهایت مبدل شدن فرم دموکراتیک به محتوای دموکراتیک با تقویت جامعه مدنی و نهادهای دموکراتیک (فرآیند تحکیم دموکراسی). پیش‌فرض سوم محوریت داشتن انتخابات در فرآیند گذار است. البته

فعالان دموکراسی گذار را معادل انتخابات نمی دانستند و به نقش سایر متغیرها هم آگاه بودند. با این حال انتخابات نه فقط هسته مرکزی گذار به دموکراسی که عامل مراحل بعد و عمیق تر شدن فرآیند تلقی می شد. پیش فرض چهارم بر این نکته تأکید دارد که عوامل ساختاری اهمیت درجه یکی ندارند و مهم اراده نخبگان یا بخشی از آن ها برای استقرار و حفاظت از دموکراسی است. سرانجام، پیش فرض پنجم پارادایم گذار این است که دموکراسی شدن در کشورهایی روی می دهد که دولت کارآمد دارند. به عبارت بهتر فرآیند دولت سازی یا کارآمد ساختن دولت جزئی از دغدغه های آن ها نبود. شاید چون این مسئله در آمریکای لاتین و اروپای شرقی، دو منطقه ای که پارادایم گذار بر اساس آن ها شکل گرفت، وجود نداشت. به موازات لحاظ نکردن مقوله دولت سازی در پارادایم گذار، در واقع دولت سازی و دموکراتیک شدن دو فرآیند مقوم یکدیگر و حتی دوروی یک سکه در نظر گرفته می شدند (Carothers, 2002: 6-8).

بررسی های

مختلف نشان می داد که بسیاری از کشورهایی که نظام های اقتدارگرا در آن ها دچار تحول شده و بر مبنای

مفروضات پارادایم

"گذار به دموکراسی"

وارد دوره گذار شده اند، به مقصدی دموکراتیک نرسیده اند.

تلقی از

اصلاح طلبی به عنوان

فرایند گذار، نه تنها برای

فهم آن چندان راهگشا

نیست که به خطای

تحلیلی در نزد

پژوهشگران و خطاهای

راهبردی در میان

کنشگران سیاسی

مختلف (موافق یا

مخالف این فرایندها)

منجر می شود.

کارودرز در ادامه و با رجوع به نمونه های متعدد از تجربیات کشورهای مختلف یکایک این مفروضات مرکزی تئوری های گذار را به چالش می کشد. از دیدگاه او نخستین فرضی از پارادایم گذار که با رجوع به رژیم های متنوع در «ناحیه خاکستری» به شدت مورد تشکیک قرار می گیرد آن است که هر کشوری که از دیکتاتوری گسست، به سوی دموکراسی پیش می رود. رژیم های گوناگون در «ناحیه خاکستری» البته جنبه های دموکراتیک دارند اما به هیچ عنوان ایستگاه هایی در راه دموکراسی محسوب نمی شوند. کارودرز نشان می دهد که نه مراحل مختلف تحولات در کشورهای مختلف با مفروضات پارادایم گذار مطابقت دارد و نه آن که فرایند پرفرازونشیب تحکیم دموکراسی در این کشورها به راحتی طی شده است. در اینجا مفروض محوری انتخابات در تأسیس و عمق بخشی مداوم به فرآیند گذار هم به چالش کشیده می شود. در بسیاری کشورهای در حال گذار مشارکت سیاسی در حد رأی دادن کم عمق و بی ثمر باقی می ماند. کمپین های انتخاباتی نقش کمی ایفا می کنند، احزاب شخصی می شوند و احزاب مبتنی بر شبکه های حامی و پیرو در طولانی مدت با ساختارهای دموکراتیک همزیستی می کنند. البته انتخابات اهمیت دارد اما الزاما موتور محرکی برای عمیق ساختن تغییرات دموکراتیک نیست. در همین مسیر، پیش فرض بی اثر بودن مناسبات ساختاری هم به چالش کشیده می شود. گذارهای موفق در سال های اخیر به روشنی از دو عامل رفاه اقتصادی و وجود یک پیشینه پلورال اثر

پذیرفته‌اند. در مورد کشورهای بلوک شرق هم تأثیر مناسبات نهادی رژیم پیشین بر نتایج فرآیند گذار واضح است. کار دولت‌سازی معمولاً بسیار پیچیده‌تر از دموکراسی‌سازی است و بسیاری از کشورهایی که در حال گذار تلقی می‌شوند در واقع با این مسئله مواجه هستند. نکته بسیار مهم آن است که مقتضیات دولت‌سازی در بسیاری موارد با مقتضیات دموکراسی‌سازی در تضاد است. به‌عنوان مثال کاستن از قدرت قوه مجریه از مقتضیات دموکراسی‌سازی است ولی اقدامی نادرست در مسیر دولت‌سازی به شمار می‌رود (Ibid.: 14-18).

همین عدم تطابق بسیاری از تحولات رخ داده در کشورهای مختلف با هسته مرکزی تئوری‌های گذار بود که برخی نظریه‌پردازان را به بازاندیشی پیرامون پارادایم گذار به دموکراسی واداشت. به‌عنوان مثال فرانسیس فوکویاما در میزگردی با عنوان «بازبینی پارادایم گذار» که با حضور او، مایک پلتنر، لاری دایموند و دونالد هورویتز برگزار شده بود، اساساً نسبت به شباهت رخدادهایی مانند «انقلاب‌های رنگی» و «بهار عربی» با موج سوم دموکراسی تردید کرد. او می‌گوید: «درواقع من فکر می‌کنم عمده گذارها در دهه اخیر خیلی شبیه به گذارهای موج سوم نیست و بنابراین این ادبیات نظری چندان راهگشا نخواهد بود. فکر می‌کنم گذارهای اخیر بیشتر شبیه گذارهای موج اول است که با انقلاب فرانسه شروع شد و تا غالب شدن حق رأی عمومی در بیشتر نقاط اروپا تداوم یافت. برخلاف گذارهای اواخر قرن بیستم در آمریکای لاتین و اروپای شرقی که به‌صورت عمده از بالا به پایین و توسط نخبگان هدایت می‌شد، گذارهای قرن ۱۹ اروپا توسط بسیج مردمی هدایت می‌شد، به‌خصوص فشاری که توسط انقلاب‌های سال ۱۸۴۸ ایجاد شد» (خوشبخت: ۱۳۹۳).

طرح این موضوع که آنچه فضای میانی بین دموکراسی و دیکتاتوری تلقی شده است، حوزه‌ای بسیار گسترده است که انواع مختلفی از رژیم‌ها را در برمی‌گیرد، توجه را به سوی نیاز به نظریه‌پردازی‌های مستقل جلب می‌کند. در ادامه برخی از مهم‌ترین کوشش‌ها برای نظریه‌پردازی در مورد «ناحیه خاکستری» مطرح می‌شود.

مفهوم رژیم‌های هیبریدی: از دموکراسی‌های ناقص تا گونه‌های منحصر به فرد

استفاده از «نمونه‌های آرمانی» (Ideal Types) آن‌چنان که ماکس وبر برای نخستین بار معرفی کرد؛ روشی مرسوم برای بررسی و مطالعه پدیده‌ها در علوم انسانی است. این «نمونه‌های آرمانی» به‌مثابه ابزارهای مفهومی امکان‌قیاس، طبقه‌بندی و در نظر گرفتن طیف‌های مفهومی را مهیا می‌نمایند. در مورد «ناحیه خاکستری» مورد نظر در این مقاله هم به کوشش‌های انجام‌گرفته برای نظریه‌پردازی بر اساس دو نمونه آرمانی «دموکراسی» و «اقتدارگرایی» پرداخته می‌شود. ناحیه خاکستری به‌عنوان حوزه‌ای بین این دو مفهوم در نظر گرفته شده و تلاش شده است که مختصات رژیم‌های مختلف در این ناحیه از طریق قیاس با این نمونه‌ها ترسیم شود. البته که در این مسیر مشکلات مهمی هم وجود دارد. نخستین مسئله فقدان تعریفی واحد از دموکراسی و یک نظام دموکراتیک است. چراکه، دموکراسی مفهومی بسیار دیرپا و قدیمی است که تعاریف متعددی نیز از آن ارائه شده است. با این حال

بهره‌گیری از دموکراسی به‌عنوان یکسر طیف مفهومی به نظر ساده‌تر از اقتدارگرایی است. دلیل این امر شاید تنوع بسیار زیاد نظام‌های سیاسی‌ای است که اقتدارگرا خوانده می‌شوند. این نظام‌ها دارای پایگاه‌های اجتماعی، آرایش‌های ساختاری و دینامیسم‌های درونی بسیار متنوع و مختلفی هستند و اساساً سخن گفتن از یک نوع اقتدارگرایی به نظر بیهوده می‌رسد. از این منظر شاید بهتر باشد در سر دیگر طیف سخن از اقتدارگرایی‌های مختلف به میان آورد. در هر حال، اما در نظر گرفتن دموکراسی به‌عنوان یکسر طیف و بررسی کردن رژیم‌های ناحیه خاکستری به‌عنوان دموکراسی‌های ناقص یکی از شیوه‌های نظریه‌پردازی در مورد این رژیم‌ها بوده است.

از دیدگاه ولفگانگ مرکل رویکردی بین مطالعه عمیق یک مورد خاص و نگاه آماری به موردی متعدد وجود دارد. نقطه عزیمت در ارائه چنین تحلیلی مفهومی معنادارتر از دموکراسی است. هم از نظر هنجاری و هم از حیث نظری معنادارتر از مفهومی که نهادهای مطالعات دموکراسی غربی مانند "خانه آزادی" به‌کار گرفته است. از منظر هنجاری چنین مفهومی هم ضرورت‌های یک انتخابات آزاد را دربرمی‌گیرد و هم سازوکارهای بخشی که معنادار بودن دموکراسی برای حکمرانی دموکراتیک را تضمین کند. همچنین مسئولیت‌پذیری عمودی و افقی دستگاه‌های دولتی و البته نهادهایی کارکردی بر اساس حکومت قانون از اجزای چنین مفهومی است (Merkel, 2004: 35).

مرکل با ارائه تعریفی از "دموکراسی جاافتاده" (Embedded Democracy) مفهوم غنی‌تر موردنظر خود را ارائه می‌نماید. از دیدگاه او «دموکراسی جاافتاده» نظامی سیاسی است که در آن سازوکارهای درونی مستقل امکان کارکرد دموکراسی را فراهم آورند و محیط خارجی هم مانع از شوک به دموکراسی و توقف آن شود. پنج سازوکار بخشی (Partial Regime) که چنین دموکراسی‌ای را می‌سازند عبارت‌اند از: نظام انتخاباتی، حقوق سیاسی، حقوق مدنی، مسئولیت افقی (تفکیک قوا و نظام چک و بالانس قوای مختلف) و قدرت کافی برای اداره حکومت. این پنج سازوکار نه تنها پروسه انتخاب دموکراتیک حاکمان که توانایی آن‌ها برای حکومت و نیز لزوم پایبندی آن‌ها به دموکراسی و حکومت دموکراتیک بین دو انتخابات را تضمین می‌کند. به نظر او مفهوم "دموکراسی انتخاباتی" بسیار تقلیل‌گرایانه است و صرفاً انتخاب حاکمان را در پروسه‌ای دموکراتیک ضمانت می‌کند. البته سازوکار (رژیم) انتخابات دموکراتیک در کانون دموکراسی قرار دارد و بسیار مهم است. سازوکار انتخابات دموکراتیک پیوندی نزدیک با سازوکار حقوق سیاسی دارد. این دو سازوکار در کنار هم بدنه مسئولیت عمودی را در دموکراسی شکل می‌دهند. شروط انتخابات دموکراتیک عبارت‌اند از: منظم بودن (در دوره‌های زمانی منظم برگزار شدن)، آزاد بودن، عمومی بودن، برابر بودن و منصفانه بودن. اما انتخابات دموکراتیک شرط لازم و نه کافی برای دموکراسی است. دموکراسی انتخاباتی و حقوق سیاسی سپهر دموکراسی را می‌سازند و این دو سازوکار رژیم را می‌توان ستون فقرات سازوکارهای سازنده دموکراسی دانست. حقوق مدنی به‌عنوان یک سازوکار در دموکراسی، در واقع تغذیه‌کننده‌ی دو رژیم اول است. حکومت قانون در مرکز این سازوکار قرار دارد و در واقع این سازوکار محدودیت‌ها و محتوای کاربرد قدرت حکومت را نشان می‌دهد. این سازوکار

حافظ افراد (و شاید جمعیت‌ها) در برابر دیکتاتوری اکثریت است و قدرت حکومت را محدود می‌کند. دادگاه‌هایی که به حقوق افراد رسیدگی می‌کنند نماد این حق هستند که از افراد هم در برابر قوه مجریه و هم قوه مقننه محافظت می‌کنند. حقوق مدنی جان و مال و عقیده افراد را از دست‌اندازی حکومت، گروه‌های قدرتمند و دیگر افراد حفظ می‌کند. همین‌طور جلوگیری از بازداشت خودسرانه و ارباب و ... این سازوکار دسترسی برابر افراد به حفاظت قانونی و برخورد برابر قانون با افراد را ضمانت می‌کند. مسئولیت‌پذیری افقی یا همان نظام تفکیک قوا و چک‌وبالانس چهارمین سازوکار بخشی دموکراسی است. بر اساس این سازوکار مسئولیت‌پذیری حکومت و پاسخگویی آن نه‌تنها به‌صورت دوره‌ای توسط انتخابات، که توسط قوای در نظر گرفته شده توسط قانون اساسی هم تضمین می‌شود. این سازوکار به‌خصوص قوه مجریه را محدود می‌کند. این سازوکار به قوه قضائیه مستقل و قدرتمند نیاز دارد که قوای قانون‌گذاری و اجرایی را کنترل کند. پنجمین سازوکار دموکراسی قدرت مؤثر برای حکومت کردن است، یعنی حیطه‌هایی مانند ارتش و امنیت یا مواردی از این دست از کنترل مقامات انتخاب‌شده توسط اکثریت خارج نباشد. عجیب است که این مشکل دموکراسی‌های قدیمی نیست و بیشتر در دموکراسی‌های جوان دیده می‌شود. در این نوع دموکراسی‌های جوان نهادهای خاص با تکیه بر قدرت خود می‌کوشند خود را از دسترس پروسه‌های سیاسی خارج نگه دارند، برای خود نوعی حق و توقاثل شوند و در پروسه گذار به دموکراسی امتیازاتی را برای خود تضمین کنند (Ibid.: 36-42).

دموکراسی به‌عنوان مجموعه‌ای از سازوکارهای بخشی مختلف شناخته می‌شود که منابع قدرت بالقوه متعارض را در مجموعه‌ای سازوار از استقلال و تعامل چندجانبه قرار می‌دهد و مشروعیت آن‌ها و همچنین مؤثر بودن آن‌ها را تضمین می‌کند. این سازوکارهای بخشی در عین استقلال با یکدیگر در تعامل هستند. دموکراسی ممکن است به اجزای سازوکارهای بخشی تجزیه شود. هم‌چنان‌که منطق کارکردی هر سازوکار در تعامل با سایرین تضمین می‌شود، آن‌ها از مداخله در حدود یکدیگر بازداشته می‌شوند؛ تسلط یافتن یکی از سازوکارها می‌تواند دشواری‌هایی ایجاد کند و به تنش بین اصولی مانند برابری سیاسی، آزادی و کنترل دامن بزند. سازوکارهای بخشی در هر دموکراسی تنها زمانی می‌توانند به‌صورت مؤثر عمل کنند که به‌صورت چندجانبه جایگذاری شده باشند. تنها در آمیختگی چندجانبه سازوکارهای بخشی می‌تواند یک دموکراسی سازوار و مؤثر را تضمین کند (Ibid.: 36-43).

به نظر مرکل تقسیم‌بندی دموکراسی به پنج سازوکار بخشی مزایای تحلیلی و هنجاری مهم را به دنبال دارد. از منظر هنجاری دستاورد این تقسیم‌بندی آن است که یک دموکراسی جاقفاده‌ی قابل‌تقلیل به دموکراسی انتخاباتی نیست. مزایای تحلیلی این تقسیم‌بندی را نیز می‌توان چنین برشمرد: نخست آن‌که امکان معین کردن دقیق محل وجود نقص را در یک دموکراسی مهیا می‌کند. دوم آن‌که امکان مقایسه تطبیقی میان کشورها را به وجود می‌آورد. سوم امکان تحلیل این مسئله را فراهم می‌کند که چطور ضعف در یک سازوکار به نقص و ضعف در سایر سازوکارهای می‌انجامد و یک دموکراسی ناقص را به‌سوی یک اقتدارگرایی خزنده رهنمون می‌شود (Ibid.). از دیدگاه مرکل البته دموکراسی علاوه‌براین، شرایط درونی نیاز به

شرایط خارجی برای جایگیری کامل دارد.

مرکل بعد از برشمردن سازوکارهای بخشی تشکیل‌دهنده دموکراسی به تبیین برخی از رایج‌ترین اشکال دموکراسی‌های ناقص در ناحیه خاکستری می‌پردازد. اولین نوع نظام سیاسی که مورد توجه او قرار می‌گیرد دموکراسی قلمروی (Domain Democracy) است. وقتی که حق وتوی یک گروه اعم از نظامیان یا کارآفرینان یا صاحبان زمین و ... بخشی از اختیارات را از دسترس مقامات دموکراتیک خارج کند این شکل از نظام سیاسی به وجود می‌آید. این فرآیند ممکن است از طریق ابزارهای فراتر از قانون اساسی یا به‌وسیله خود قانون اساسی رخ دهد. این شکل از رژیم‌ها بیشتر در شرق آسیا و آمریکای لاتین دیده می‌شوند و در مناطق دیگر (شرق اروپا یا آسیای مرکزی) به‌ندرت وجود دارند. دموکراسی غیر لیبرال (Illiberal Democracy) دومین شکل از نظام‌های دموکراسی ناقص هستند که مرکل به آن‌ها می‌پردازد. در یک دموکراسی واقعی قدرت قانونی به حدود قانون اساسی محدود است؛ اما در یک دموکراسی غیر لیبرال که قانون اساسی در آن به‌سختی آسیب دیده است، قوه مقننه و قوه مجریه به‌ندرت توسط قدرت قضائیه محدود می‌شوند. هنجارهای قانون اساسی تأثیر اندکی بر روی عملکرد حکومت دارند و حقوق فردی اساساً تأسیس نشده یا به حالت تعلیق درآمده‌اند. در دموکراسی‌های غیرلیبرال اصول حکومت قانون آسیب می‌بیند و هسته مرکزی لیبرالیسم و آزادی برابر همه افراد دچار آسیب می‌شود. درنهایت: دموکراسی تفویض شده (Delegative Democracy) سومین و آخرین نوع از نظام‌های سیاسی ناحیه خاکستری است که مورد اشاره مرکل قرار می‌گیرد. در این نوع دموکراسی، قوه مقننه و قضائیه کنترل اندکی بر روی قوه مجریه دارند و اعمال قوه مجریه به‌ندرت مشروط به اصول قانون اساسی است. نظام چک‌وبالانس از بین می‌رود و دولت که توسط یک رئیس‌جمهور کاریزماتیک هدایت می‌شود، بر پارلمان و قوه قضائیه تسلط پیدا می‌کند و توازن قوا به‌صورت یک‌جانبه به سمت قوه مجریه تغییر می‌نماید (Ibid.: 49-50). مرکل سپس به بیان وضعیت ناحیه خاکستری می‌پردازد. مطابق نظر نویسنده رژیم‌های دموکراسی ناقص در سال ۲۰۰۱ در کل این ناحیه مسلط بودند و حدود ۷۲/۵ درصد رژیم‌ها را تشکیل می‌دهند. در مقابل لیبرال دموکراسی‌ها ۲۲/۵ درصد را تشکیل داده‌اند (Ibid.: 50).

از دیگر نویسندگانی که به بررسی رژیم‌های ناحیه خاکستری پرداخته‌اند می‌توان به استیون لویتسکی و لوکان وی اشاره کرد که در کتابی با عنوان "اقتدارگرایی رقابتی: رژیم‌های هیبریدی بعد از جنگ سرد" به بررسی "اقتدارگرایی رقابتی" به‌عنوان یکی از گونه‌های رژیم‌های هیبریدی پرداختند. رژیم‌هایی که ترکیبی از خصوصیات نظام‌های دموکراتیک و اقتدارگرا را دارا بوده و در جهان بعد از جنگ سرد رو به افزایش بوده‌اند. به‌عبارت‌دیگر، رژیم‌های هیبریدی دقیقاً به ناحیه خاکستری موردنظر کارودرز تعلق دارند.

لویستکی و وی مفهوم شبه دموکراسی یا مفهوم نسبتاً آزاد را مفاهیم ناکافی برای بررسی بسیاری رژیم‌ها می‌دانند. آن‌ها معتقدند که تمایزهای زیادی بین انواع این رژیم‌ها به‌این ترتیب نادیده گرفته می‌شوند. دموکراسی امری چندبعدی است و غیاب یا نقص در هر یک از این

ابعاد می‌تواند به گونه‌ای از رژیم‌های هیبریدی منجر شود که اقتدارگرایی رقابتی یک نمونه آن است. آن‌ها در ادامه به انواعی دیگر از رژیم‌های هیبریدی اشاره می‌کنند: ۱- الیگارش‌های مبتنی بر قانون اساسی یا جمهوری‌های اختصاصی که در آن انتخابات هست اما بخش بزرگی از جمعیت بالغ به دلایلی از مشارکت در انتخابات محروم‌اند. مثل اسلوانی ۲- دموکراسی هدایت‌شده که در آن بخش بزرگی از قدرت از دسترس مقامات انتخابی خارج است ۳- دموکراسی محدود یا شبه رقابتی که در آن انتخابات رقابتی برگزار می‌شود اما احزاب اصلی اپوزیسیون ممنوع هستند (Levitsky and way, 2010: 14).

نویسندگان البته اثر خود را به بررسی نهادها و دینامیسم درونی یکی دیگر از گونه‌های رژیم‌های هیبریدی، یعنی "اقتدارگرایی رقابتی" اختصاص داده‌اند. آن‌ها "اقتدارگرایی رقابتی" را چنین تعریف می‌کنند: رژیم‌های مدنی (غیرنظامی) که در آن نهادهای رسمی دموکراتیک وجود دارند و به عنوان ابزاری برای کسب قدرت هم به نحو گسترده‌ای پذیرفته شده‌اند. اما در آن‌ها مقامات از جایگاه‌های خود در دولت برعلیه رقبا و مخالفان سوءاستفاده می‌کنند. این نظام‌های سیاسی رقابتی هستند چون اپوزیسیون از نهادهای دموکراتیک برای رقابتی جدی با حاکمان استفاده می‌کند اما غیردموکراتیک هستند چون زمین بازی به نحو معناداری به سمت مقامات شیب دارد. رقابت در این رژیم‌ها واقعی است اما عادلانه نیست (Ibid.: 5). در اقتدارگرایی کامل مخالفان راه‌های نهادی درونی سیستم را به عنوان روشی قابل اتکا برای رسیدن به قدرت تلقی نمی‌کنند، حال آن‌که در اقتدارگرایی رقابتی بالعکس است (Ibid.: 7). وجه تمایز بخش یک اقتدارگرایی رقابتی وجود "رقابت ناعادلانه" است. در حالی که اقتدارگرایی کامل با "فقدان رقابت" و یک دموکراسی با "رقابت عادلانه" شناخته می‌شود. نکته بسیار مهم این است که این وضعیت ناعادلانه مانع از رقابت جدی و گاه حتی پیروزی اپوزیسیون نمی‌شود (Ibid.: 12).

از دیدگاه لویتسکی و وی، اقتدارگرایی رقابتی پدیده‌ای متعلق به بعد از جنگ سرد است، هرچند، برخی از رژیم‌هایی از این دست در دوران بین جنگ جهانی اول و دوم و بعدها جنگ سرد وجود داشت. رشد اقتدارگرایی رقابتی در دوران پس از جنگ سرد اتفاقی نبود. با اتمام جنگ سرد دیکتاتوری‌ها حامیان خود در دو بلوک را از دست دادند. دموکراسی و لیبرال غرب منحصر بود و این بسیاری دیکتاتورها را برانگیخت که ظاهری از دموکراسی را در پیش گیرند (Ibid.: 17). لویتسکی و وی بخش بزرگی از اثر خود را به آرایش نهادی اقتدارگرایی‌های رقابتی و عوامل درونی بقا و دوام این رژیم‌ها اختصاص داده‌اند.

از دیگر کسانی که به طبقه‌بندی و نظریه‌پردازی در مورد رژیم‌های "ناحیه خاکستری" با ماهیت هیبریدی آن‌ها پرداخته است، خود تام کارودرز مبدع مفهوم ناحیه خاکستری است. کارودرز که منتقد تسلط یافتن تئوری گذار است، اعتقاد دارد که ادبیات مربوط به کیفیت دموکراسی و توصیف کشورهای درون منطقه خاکستری با اصطلاحاتی نظیر دموکراسی نمایشی، شبه دموکراسی، نیمه دموکراسی و ... باعث تسلط نظرگاه ادبیات گذار می‌شود.

درواقع این کشورها به‌عنوان کشورهایی که در مرحله‌ای از فرایند گذار به دموکراسی مانده‌اند تلقی می‌شوند. درحالی‌که تنوع رژیم‌ها در این محدوده خاکستری بسیار زیاد است. اگرچه نمی‌توان آن‌ها را صلب تلقی کرد ولی این نظام‌های سیاسی از جنبه‌های مهمی الگوهایی پایدار هستند. در مواردی به هم شبیه هستند و در موارد بسیار مهمی باهم تفاوت دارند. "پلورالیسم بی‌مسئولیت" نمونه‌ای از سندرم‌های منطقه خاکستری است. یعنی کشورهایی که در آن انتخابات رقابتی و احزاب وجود دارند اما دولت ناتوان و ناکارآمد و فاسد است. احزاب و کل نخبگان سیاسی هم از این معضلات در رنج هستند. مشارکت سیاسی معمولاً منحصر به زمان انتخابات است و مسائل اصلی کشور لاینحل باقی می‌مانند و مردم هم سرخورده از این وضعیت. از دیدگاه کارودرز آمریکایی لاتین پایتخت پلورالیسم ناکارآمد است. اما در شرق اروپا و حتی آسیا و آفریقا هم نمونه‌هایی دیده می‌شود (Carothers, 2002: 10).

انواع مختلفی از این دموکراسی‌های بی‌مسئولیت وجود دارد. گاه دو جناح موجود در عرصه سیاسی تمام توان خود را صرف جلوگیری از هر اقدامی توسط رقیب می‌کنند. گاه رقابت بین احزابی است ریشه‌دار که شبکه‌های حامی و پیرو شکل داده و هیچ‌گاه تحولی را تجربه نمی‌کنند، گاه ثبات زندگی سیاسی با دولت‌های متعدد کم‌عمر به خطر می‌افتد و درنهایت گاه دو جناح رقیب باهم پنهانی تبانی می‌کنند. جوهر دموکراسی بی‌مسئولیت آن است که طبقه حاکم زندگی سیاسی را به امری بی‌ثمر و توخالی بدل می‌کند (Ibid.: 11).

صرف رقابت

به‌عنوان دموکراسی در نظر گرفته می‌شود. به وجود آمدن پسوندهایی برای دموکراسی مثل دموکراسی هدایت‌شده، دموکراسی غیر لیبرال و ... همه و همه نشانه این سرخوردگی بعد از پیشروی اولیه بود. پسوندهای بدبینانه‌ای که خوش‌بینی نهفته در کلمه دموکراسی را پوشش می‌دادند.

کارودرز معتقد بود

ادبیات مربوط به کیفیت دموکراسی و توصیف کشورهای درون «منطقه خاکستری» با اصطلاحاتی نظیر دموکراسی نمایشی، شبه دموکراسی، نیمه دموکراسی و ... باعث تسلط نظرگاه ادبیات گذار می‌شود. درحالی‌که تنوع رژیم‌ها در این محدوده خاکستری بسیار زیاد است.

از دیگر بیماری شایع در ناحیه خاکستری بیماری احزاب مسلط است. دراین‌وضع، زندگی سیاسی تحت تسلط یک گروه سیاسی مسلط است؛ هرچند در ظاهر نهادها و قوانین دموکراتیک حکم‌فرما است. مشکل در بیماری حزب مسلط آن است که مرزهای میان دولت و حزب حاکم از بین می‌رود و حزب حاکم همه‌چیز را در دست می‌گیرد. در دموکراسی‌های بی‌مسئولیت قوه قضائیه معمولاً مستقل است؛ ولی در بیماری حزب مسلط این استقلال از بین می‌رود. در دموکراسی‌های بی‌مسئولیت انتخابات معمولاً منصفانه است درحالی‌که در بیماری حزب مسلط معمولاً تخلفاتی در انتخابات برای تضمین پیروزی حزب مسلط انجام می‌شود. در بیماری احزاب مسلط مردم معمولاً مشارکت سیاسی چندانی ندارند. احزاب رقیب هم بی‌تأثیر و بی‌اعتبار باقی می‌مانند و اپوزیسیون معمولاً از ترکیب سستی از آن‌جی. اوها و گروه‌های جامعه مدنی شکل می‌گیرد که بر سر مسائلی مانند حقوق بشر با رژیم گلاویز می‌شوند. در نظام حزب

مسلط هم مثل پلورالیسم بی‌مسئولیت، دولت ضعیف و ناکارآمد است. اما مشکل نه از بی‌ثباتی ذاتی در دموکراسی‌های بی‌مسئولیت که از سیاست‌زده شدن و انحراف بوروکراسی تحت تسلط یک حزب ناشی می‌شود. به دلیل وجود اندکی فضای باز سیاسی این دولت‌ها معمولاً برای مبارزه با فساد و ناکارآمدی احساس مسئولیت می‌کنند، اما اصرار آن‌ها به ماندن در قدرت به هر قیمت، خود مولد بسیاری از این مشکلات است (Ibid.: 11-13).

هم در دموکراسی‌های بی‌مسئولیت و هم در نظام حزب مسلط سطحی از ثبات وجود دارد و شاید به همین دلیل تغییر آن‌ها سخت است. اما هیچ نظم سیاسی جاودانه نیست؛ دموکراسی‌های بی‌مسئولیت و نظام حزب مسلط می‌توانند به هم مبدل شوند یا به‌سوی لیبرال دموکراسی حرکت کنند. (Ibid.: 13-14)

کارودرز در تبیین نظام‌های سیاسی رایج در "ناحیه خاکستری" می‌کوشد نشان دهد که این نظام‌ها گونه‌هایی مستقل و نیازمند نظریه‌پردازی‌های مستقل هستند. با این حال این روند در اثر هایدورن زینکر با عنوان «رژیم‌های هیبریدی در کشورهای در حال توسعه: دستاوردها و محدودیت‌های مطالعات جدید در مورد گذار» که در سال ۲۰۰۹ در مجله اینترنشنال ریویو به چاپ رسیده تکامل بیشتری یافته است. زینکر در این مقاله می‌کوشد با گسست از دوگانه دموکراسی-اقتدارگرایی به نظریه‌پردازی کاملاً مستقل پیرامون رژیم‌های ناحیه خاکستری بپردازد. به این ترتیب، مفهوم «رژیم‌های هیبریدی» را برای بررسی دینامیسم درونی نظام‌های سیاسی مزبور به کار می‌گیرد. زینکر تأکید دارد که مقاله‌اش بر ناحیه خاکستری بین دموکراسی و اقتدارگرایی که در کشورهای در حال توسعه دیده می‌شود تمرکز دارد. به نظر او، این تمایل وجود دارد که این ناحیه را در زمینه‌ی و بافتار "سرخوردگی بعد از دوره‌ای از پیشروی" بررسی کنند و حتی نویسندگان واقع‌گراتر در بررسی این دوره خاکستری و فرآیند گذار به دموکراسی کمتر به تئوری‌های توسعه ارجاع می‌دهند. زینکر هدف خود را دو چیز توصیف می‌کند: نخست به‌کارگیری مفهوم مغفول مانده رژیم‌های هیبریدی برای توصیف ناحیه خاکستری و البته ارتقا و کاربرد کردن این مفهوم. او می‌خواهد بدون حل کردن یک رژیم سیاسی در سنگ بناهای اقتصادی و اجتماعی آن، البته با گسترش ابعاد تعریف یک رژیم سیاسی از صرف نهادهای دولت به جامعه مدنی، به این هدف برسد. هدف دوم بررسی این نکته است که آیا همبستگی پایداری بین رژیم‌های هیبریدی و نقایص و کمبودهای اقتصاد رانتهی وجود دارد یا خیر. برای رسیدن به این اهداف زینکر فرض نکرده است که حصول دموکراسی نتیجه تحقق یک سرمایه‌داری کامل است. چون به نظر او دموکراسی بدون سرمایه‌داری شدن کامل و در چیزی که اقتصاد رانتهی نامیده شده است هم تحقق می‌یابد، اما به‌صورت ناقص. در واقع برای حصول یک دموکراسی کامل شکسته شدن ساختارهای اقتصاد رانتهی و استقرار اقتصاد بازار ضروری است و در صورتی که این اتفاق نیفتد، به وجود آمدن یک رژیم هیبریدی ناگزیر است. زینکر معتقد است که تا به امروز سیاست‌های آزادسازی اقتصادی مورد حمایت بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول در کشورهای در حال توسعه نه به شکل‌گیری یک اقتصاد سرمایه‌داری بازار محور انجامیده است و نه به شکل‌گیری یک سرمایه‌داری که در آن کارآفرینان خلاق و بومی سرمایه‌گذاری کنند. آنچه به‌دست آمده است، یک اقتصاد رانتهی

است (Zinecker, 2009: 303). از نظر زینکر رژیم‌های هیبریدی نوعی رایج از رژیم‌های در کشورهای در حال توسعه هستند که سازوکارهای دموکراتیک و غیردموکراتیک را دربر می‌گیرند. البته سازوکارهای غیردموکراتیک این رژیم‌ها الزاما اقتدارگرا نیستند و هم در درون نهادهای دولت و هم در نهادهای جامعه مدنی وجود دارند. این رژیم‌ها محصول گذارهای ناقص به دموکراسی و تحول ناقص به یک اقتصاد بازار محور هستند و بین رژیم‌های هیبریدی و اقتصاد رانتی همبستگی وجود دارد (Ibid.: 304).

علی‌رغم این که زینکر بر گذارهای ناقص به عنوان یکی از عوامل شکل‌گیری رژیم‌های هیبریدی تأکید دارد، اما مطالعه رژیم‌های هیبریدی با تأکید بر نقایص آن‌ها نسبت به لیبرال دموکراسی‌ها را ناکامل می‌داند. به همین دلیل هم به نقد آثار مرکل و مفهوم «دموکراسی ناقص» او می‌پردازد. او معتقد است دموکراسی ناقص زمانی وجود دارد که نقص دموکراسی‌ها اصل وجود آن‌ها را منتفی نکند. نباید مفهوم دموکراسی ناقص را برای همه رژیم‌هایی که نه با ضوابط دموکراسی و نه ضوابط اقتدارگرایی تطابق ندارند، به کار برد. زینکر معتقد است که عمده رژیم‌های باقی‌مانده از پس موج سوم دموکراسی نه خصوصیات دیکتاتوری‌ها و اقتدارگرایی‌ها را دارند و نه دموکراسی‌ها. این نظام‌های سیاسی پدیده‌هایی مقطعی و گذار نیستند و ساختارهایی متصلب هم دارند، اما دموکراسی‌های ناقص نیستند و باید به دنبال یک گونه‌شناسی مستقل برای آن‌ها بود (Ibid.: 307).

زینکر در ادامه به بررسی آثار افرادی مانند تری کارل و فردیرت راب می‌پردازد که مفهوم رژیم‌های هیبریدی را برای مطالعه برخی نظام‌های سیاسی به کار گرفته‌اند. زینکر تأکید می‌کند که این نویسندگان با گونه‌شناسی دوگانه بازهم دوگانگی کامل میان دموکراسی و اقتدارگرایی را حفظ می‌کنند. برای آن‌ها مسیر بین اقتدارگرایی و دموکراسی با رژیم‌های هیبریدی دچار دست‌انداز و وقفه می‌شود. آن‌ها قائل به مسیر فرعی و یا حتی موازی با گذار به دموکراسی نیستند که به رژیم‌های پیچیده و متفاوت هیبریدی منتهی شود؛ تنها خصوصیات رژیم‌های دموکراتیک و اقتدارگرا را در هم می‌آمیزند در حالی که رژیم‌های هیبریدی ممکن است سازوکارهای تعریف‌نشده‌ای را دربر بگیرند که در عین حال که دموکراتیک نیستند، اقتدارگرا هم نیستند (Ibid.: 308). زینکر تأکید دارد که وقتی از ترکیبی بودن یک رژیم سیاسی سخن می‌گوییم منظورمان نوعی تضاد بین فرم و محتوا (فرم دموکراتیک و محتوای اقتدارگرایانه) نیست. این مفهوم به آمیزه‌ای از محتواهای دموکراتیک و غیردموکراتیک اشاره دارد. هم رژیم‌های دموکراتیک ممکن است برخی سازوکارهای غیردموکراتیک داشته باشند و هم رژیم‌های اقتدارگرا برخی سازوکارهای دموکراتیک. زینکر تأکید دارد که نگاهی که به نقص‌ها در دموکراسی نظر دارد و نگاهی که به رژیم‌های هیبریدی می‌پردازد، تبعاتی کاملاً متفاوت دارند. در یکی باید سازوکاری اصلاح دنبال شود و در دیگری کل سیستم باید مورد مذاقه و تغییر قرار بگیرد (Ibid.).

در ادامه در ۵ سرفصل اصلی به تبیین یک چک‌لیست برای دموکراتیک بودن یا نبودن سازوکارهای بخشی (Partial Regimes) یک نظام سیاسی می‌پردازد تا روشن شود که آن نظام دموکراتیک، اقتدارگرا یا هیبریدی است. این ۵ سرفصل عبارت‌اند از: ۱- حکمرانی

مدنی (غیرنظامی) ۲- پلی آرسی (امکان رقابت آزادانه گروه‌های مختلف در انتخابات) ۳- حکومت قانون ۴- مدنی شدن (به معنای آن که حکومت انحصار کاربرد زور در سراسر سرزمین خود را در اختیار داشته باشد. ۵- محروم‌سازی یا دربرگیری (ادغام) سیاسی به معنای امکان مشارکت سیاسی همه گروه‌های سیاسی و اجتماعی به صورتی فراتر از مشارکت انتخاباتی. بر این اساس دموکراسی یک نظام سیاسی مدنی، پلی‌آرشیکی، تحت حکومت قانون با انحصار کاربرد زور و حکومت دربرگیرنده است که در آن امکان مشارکت سیاسی فراانتخاباتی برای همه وجود دارد. سازوکار بخشی پنجم در واقع ضامن اتصال بین دموکراسی و توسعه اجتماعی و سیاسی است. فقدان دو سازوکار بخشی اول تا حدود زیادی دموکراتیک بودن یک نظام را منتفی می‌سازد. در صورتی که سه سازوکار بخشی آخر وجود نداشته باشد یا ناقص باشد، آنگاه باید بررسی شود که آیا این یک نقص در دموکراسی است یا آن که با یک رژیم هیبریدی مواجه هستیم. اگر دو سازوکار اول نباشد مثلاً یک رژیم نظامی یا حکومت یک حزب مسلط، در آن صورت بررسی سایر ضوابط غیرضروری است و ما حداکثر با یک رژیم هیبریدی مواجه هستیم (Ibid.: 310-313). زینکر فقدان یا نقص در برخی سازوکارهای بخشی یک نظام سیاسی را موجب خروج آن از دایره نظام‌های دموکراتیک می‌داند و به این ترتیب از تسری مفهوم دموکراسی ناقص به آن‌ها جلوگیری می‌کند.

اثر زینکر به این ترتیب میدان بسیار گسترده‌تری را برای مفهوم رژیم‌های هیبریدی گشوده و آن را به طور کامل از تسلط دیدگاه‌های گذار به دموکراسی رها می‌سازد. زینکر البته در مقاله خود به تفصیل به ارتباط بین رژیم‌های هیبریدی و اقتصادهای رانتی می‌پردازد و می‌کوشد تا ارتباط میان پروژه سیاسی گذار به دموکراسی و پروژه اقتصادی و اجتماعی توسعه را روشن کند. او در این بخش به مسئله دلایل پیدایش رژیم‌های هیبریدی و نیز زمینه‌ها و عوامل درونی و بیرونی ثبات این رژیم‌ها پرداخته است. مسائلی که البته باید در مجال دیگری مورد بررسی قرار بگیرد.

مفاهیم معرفی شده در این بخش، برخی از مفاهیمی بوده است که برای مطالعه ناحیه خاکستری مطرح شده است. مفاهیم دیگری مانند دموکراسی غیر لیبرال فرید زکریا یا دموکراسی جعلی (Pseudo-democracy) که توسط فردریک و لپی مطرح شده است از جمله مفاهیم دیگری هستند که باید در این حوزه مورد مطالعه قرار بگیرند. از سوی دیگر در مورد طبقه‌بندی رژیم‌های هیبریدی و انواع مختلف آن هم آثار مهمی تاکنون ارائه شده است.

لزام نظریه پردازي مستقل در مورد نظام‌های سیاسی پایدار در "ناحیه خاکستری"

با همه اختلافاتی که میان متفکران گوناگون در مورد انواع رژیم‌های ناحیه خاکستری وجود دارد، این متفکران در یک موضوع با یکدیگر هم‌نظر هستند و آن پایداری قابل توجهی است که نظام‌های سیاسی در این ناحیه از خود نشان می‌دهند. مطالعات متعدد در مورد این نظام‌های سیاسی نشان می‌دهد که آن‌ها پویایی‌های درونی خاص و منحصر به خود را دارند و البته با نیروهای اجتماعی و نهادهای جوامع مختلف پیوندهایی عمیق برقرار می‌کنند. نهادها و ساختار دورنی این نظام‌های سیاسی هم در بسیاری موارد بسیار قدرتمند و پایدار بوده و

به هیچ عنوان نشانه‌ای از گذرا بودن در آن‌ها دیده نمی‌شود. بخش بزرگی از مطالعات در این حوزه به بررسی عوامل درونی و بیرونی پایداری این رژیم‌ها اختصاص داشته و دستاوردهای نظری مهمی هم در این زمینه به دست آورده‌اند. بررسی این دستاوردها و به‌کارگیری آن‌ها برای تحلیل دینامیسم درونی نظام‌های سیاسی مختلف می‌تواند زمینه پژوهش‌های مطالعاتی بسیار ارزشمندی باشد. از دموکراسی‌های ناقص تا انواع مختلف رژیم‌های هیبردی می‌توانند ابزارهای نظری کارآمدی برای بررسی بخش بزرگی از رژیم‌های سیاسی جهان امروز باشند که در دسته‌بندی دوگانه دموکراسی-اقتدارگرایی نمی‌گنجند.

واقعیت این است که جمهوری اسلامی - احتمالاً

مانند هر نظام سیاسی

دیگر - ماهیتی

منحصربه‌فرد داشته و

به هیچ عنوان با استفاده از

هیچ یک از نمونه‌های

آرمانی دموکراسی یا

اقتدارگرایی قابل تحلیل و

بررسی نیست.

تسلط پارادایم گذار به دموکراسی و تلقی همه این نظام‌های سیاسی به‌عنوان رژیم‌های در حال گذار یا ناپایدار می‌تواند تبعات ناخوشایندی در عرصه نظری برای پژوهشگران و در عرصه عمل برای کنشگران سیاسی در این کشورها داشته باشد. شاید مهم‌ترین دستاورد نظری منتقدان تسلط "پارادایم گذار به دموکراسی" تأکید بر ماهیت و شکل منحصربه‌فرد هر یک از این نظام‌های سیاسی است، امری که تدقیق، مطالعه و نظریه‌پردازی مستقل در مورد ساختار درونی و رابطه‌ی دستگاه‌های مختلف در درون این نظام‌های سیاسی و نیز عوامل شکل‌گیری و تداوم هرکدام در بستر ساختار اجتماعی-اقتصادی-فرهنگی کشورهای مختلف را به ضرورتی برای پژوهشگران علوم انسانی در این کشورها مبدل می‌سازد.

فرآیندهایی مانند

دوران اصلاحات بین

سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴ و

یا دوره اعتدال از سال

۱۳۹۲ تاکنون نباید به

عنوان مراحل از گذار به

دموکراسی در تاریخ

جمهوری اسلامی تحلیل

شود.

مفهوم رژیم‌های هیبریدی و مسائل ایران

جمهوری اسلامی به‌عنوان نظام سیاسی ایران در طول ۳۸ سال گذشته تأثیری عمیق و بسزا در همه ابعاد و وجوه جامعه ایران داشته است. به جرئت می‌توان ادعا کرد که این اثرگذاری با هیچ عامل و متغیر دیگری قابل‌مقایسه نیست؛ از این‌رو کسب شناخت علمی از منطق عملکرد و پویایی درونی نظام جمهوری اسلامی ایران، آرایش نهادی آن و پیوندهایش با گروه‌های مختلف اجتماعی یک ضرورت بسیار مهم برای همه پژوهشگران مسائل ایران است.

واقعیت این است که جمهوری اسلامی - احتمالاً مانند هر نظام سیاسی دیگر - ماهیتی منحصربه‌فرد داشته و به هیچ عنوان با استفاده از هیچ یک از نمونه‌های آرمانی دموکراسی یا اقتدارگرایی قابل تحلیل و بررسی نیست. آرایش نهادی بسیار پیچیده نظام بر اساس قانون

اساسی آن، روابط نهادهای مختلف نظام و منطق عملکرد و رویه‌های اعمال قدرت در جمهوری اسلامی ایران مجالی برای هیچ‌گونه ساده‌انگاری تحلیلی و یا تقلیل دادن آن به نمونه‌های آرمانی باقی نمی‌گذارد.

نکته بسیار مهم دیگر در مورد جمهوری اسلامی ایران، پایداری قابل توجه آن علی‌رغم مخالفت شدید قدرت‌های جهانی و تعدد فرازوفرودهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران در ۳۸ سال گذشته است. امری که به‌هیچ‌عنوان نباید در تحلیل این نظام سیاسی نادیده گرفته شود. این امر البته به آن معنا نیست که روابط بین نهادهای مختلف قدرت در ساختار این نظام در طی این مدت زمان طولانی دچار تحول نشده و یا تغییرات مهمی در میزان قدرت این نهادها پدید نیامده است. باین‌حال پایداری جمهوری اسلامی ایران یک واقعیت مهم است که باید در ارائه هر تحلیلی در مورد ساختار و ماهیت آن مدنظر قرار گیرد.

با در نظر گرفتن موارد پیش‌گفته مشخص می‌شود که تلقی از فرایندهای سیاسی مختلف به‌عنوان مراحل از گذار به دموکراسی در تاریخ جمهوری اسلامی، به نظر یک خطای تحلیلی مهم است. فرآیندهایی مانند دوران اصلاحات بین سال‌های ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۴ و یا دوره اعتدال از سال ۱۳۹۲ تاکنون گاه در نگاه تحلیل‌گران و برخی کنشگران سیاسی از طیف‌های مختلف سیاست در ایران به‌عنوان مراحل از گذار به دموکراسی تلقی شده‌اند. حال آن‌که به نظر چنین تلقی‌ای نه‌تنها برای فهم این فرایندها چندان راهگشا نیست که به خطای تحلیلی در نزد پژوهشگران و خطاهای راهبردی در میان کنشگران سیاسی مختلف (موافق یا مخالف این فرایندها) منجر می‌شود.

شاید یکی از تبعات نظری و عملی توجه بیشتر به ماهیت منحصربه‌فرد پویایی درونی جمهوری اسلامی ایران، جدی‌تر گرفتن هر چه بیشتر روندهای سیاسی و اجتماعی موجود، بدون ارجاع دادن آن‌ها به نمونه‌های ایده‌آل دموکراتیک و یا گذرا تلقی کردن آن‌ها است. بدان معنا که این فرایندها نه به جهت تأثیری که در فرآیند گذار به دموکراسی دارند و یا به جهت شباهت به نمونه‌های ایده‌آل، که به دلیل تأثیر بارزی که در سرنوشت جامعه ایران در درازمدت دارند باید جدی گرفته و اصیل تلقی شوند. به‌این‌ترتیب فرایندهای مربوط به پویایی درونی نظام و به‌خصوص مسئله رقابت جناح‌ها در سپهر سیاست ایران، هم برای کنشگران و هم برای پژوهشگران از اهمیت بیشتری برخوردار شده و شایسته تفکر و تلاش بیشتر خواهد بود.

در مقابل و به‌عنوان یک الگوی نظری بدیل به نظر می‌رسد که بهره‌گیری از نظریه‌های رژیم‌های هیبریدی و تأکید بر ماهیت منحصربه‌فرد این نظام سیاسی و کوشش برای درک منطق پویایی درونی آن می‌تواند به دست یافتن به معلومات و تحلیل‌های ارزشمندتری منجر شود. از این منظر تحولاتی مانند اصلاحات یا پروژه اعتدال نه در چارچوب روند گذار به دموکراسی که در چارچوب منطق پویایی‌های درونی این نظام سیاسی درک خواهد شد. این البته به معنای آن نیست که امکان حرکت به سمت دموکراسی افزون‌تر و یا روند معکوس آن منتفی است، بلکه به معنای لزوم تأمل بیشتر در مورد به‌کارگیری تئوری‌های گذار به دموکراسی

برای فهم این تحولات است.

ذکر این نکته نیز مهم است که صرف برگزیدن نظریه رژیم‌های هیبریدی در این زمینه کافی نیست. درک ماهیت منحصر به فرد نهادها و نوع رابطه آن‌ها و نحوه عمل کنشگران سیاسی در درون این ساختار باید مقدمه‌ای برای ارائه الگوها و نظریه‌هایی در این زمینه باشد؛ نظریه‌هایی که امکان پیش‌بینی روندهای آتی را برای پژوهشگران مسائل ایران فراهم نماید.

منابع

خوشبخت، علیرضا (ترجمه)، میزگرد «بازبینی پارادایم گذار به دموکراسی» در سخن‌ما، شماره چهارم آذر ۱۳۹۳

Levitsky, Steven and way, Lucan a, (2010). *Competitive Authoritarianism :Hybrid Regimes after the Cold War*. Cambridge University Press

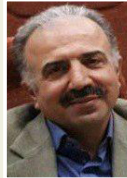
Rodan, Garry and Jayasuriya, Kanishka” (2012) Hybrid regimes :A social foundations approach,“ in *Routledge Handbook of Democratization*, Edited by Jeffrey Haynes. Routledge (Taylor&Francis Group)

Merkel, Wolfgang, “Embedded and Defective Democracies”, in *Democratization*, Vol.11, No.5, December 2004, pp.33–58

Zinecker, Heidrun, “Regime-Hybridity in Developing Countries: Achievements and Limitations of New Research on Transitions”, in *International Studies Review* (2009) 11, 302–331

عدالت جهانی

عدالت توزیعی فراسوی مرزها؛ از آرمان تا واقعیت



ابوالفضل مینویی فر

اشاره

نابرابری و بی‌عدالتی در جهان همچنان جریان دارد و جوامع بسیاری به دلیل این بی‌عدالتی و به حاشیه رانده شدن و محروم بودن از حق اظهار نظر، چه رسد به مشارکت در تنظیم مناسبات بین‌المللی آسیب‌هایی عمیق دیده‌اند. حس هر انسان آزاده و عدالت‌طلب در مواجهه با چنین وضعی جریحه‌دار و خاطرش آزرده می‌شود. نویسندگان با تکیه بر این واقعیت، به این پرسش پاسخ می‌دهند که آیا این حس انسانی را می‌توان به دولت‌ها نیز تعمیم داد و بر اساس یک نظریه هنجار بنیاد روابط بین‌الملل نتیجه گرفت که دولت‌ها نیز وظیفه دارند تا ارزش‌های اخلاقی و انسانی چون عدالت را در روابط بین‌المللی خود رعایت کنند؟

مقدمه

هر از چند گاهی ما با رویدادها و آمارهایی در سطح جهان مواجه می‌شویم که نشانگر بی‌عدالتی و نابرابری‌های ژرف در جهان است. این رویدادها و آمارها می‌توانند در باره خشونت، فقر، بیماری و نابرابری میان انسان‌ها باشند. برای نمونه، به چند آمار که در "پروژه هزاره سازمان ملل" در سال ۱۹۹۶ ارائه شد توجه کنید: "هر سال ۶ میلیون کودک به خاطر سوء تغذیه پیش از رسیدن به پنج سالگی می‌میرند. بیش از یک میلیارد انسان با یک دلار در روز می‌گذرانند، در حالیکه ۲ میلیارد و ۷۰۰ هزار نفر با کمتر از ۲ دلار در روز زندگی می‌کنند. بیش از ۳۰۰ میلیون در سال به مالاریا مبتلا می‌شوند و ۳ میلیون نفر سالانه بر اثر این بیماری جان خود را از دست می‌دهند. بیش از ۸۰۰ میلیون انسان همیشه گرسنه هستند که ۳۰۰ میلیون نفر از آنها کودک هستند، تنها ۸ درصد این کودکان قربانی قحطی یا دیگر وضعیت‌های اضطراری هستند و ۹۰ درصد آنها دچار سوء تغذیه مزمن هستند. بیش از ۲ میلیارد ۶۰۰ میلیون نفر به آب آشامیدنی دسترسی ندارند و هر سال ۵ میلیون نفر بر اثر بیماری‌های ناشی از آب [آلوده] می‌میرند" (Hyden, 2009: 294). در حالی که تنها در انگلستان "سالانه بیش از ۴ میلیون تن مواد خوراکی شامل ۱ میلیارد و ۹۰۰ میلیون سیب زمینی، ۲ میلیارد و ۶۰۰ میلیون برش نان، ۱ میلیارد گوجه فرنگی، ۱ میلیارد و ششصد میلیون سیب، ۴۴۰ میلیون سوسیس، ۲۲۰ میلیون برش بیکن، ۲۵۹ میلیون شکلات و شیرینی و مانند آنها دور ریخته می‌شوند" (Ibid.: 293). فقر و محرومیت در کشورهایی که کشورهای در حال توسعه نامیده می‌شوند معمولاً با خشونت و جنگ‌هایی که در آنها هزاران انسان، نظامی و غیر نظامی به خاک و خون کشیده یا از سرزمین خود رانده می‌شوند و سیلی از پناهندگان را پدید می‌آورد، همراه است.

این نابرابری و بی‌عدالتی در جهان می‌تواند هر انسان آزاده و عدالت طلبی را آزرده سازد. آیا این حس انسانی را می‌توان به دولت‌ها نیز تعمیم داد و بر اساس یک نظریه هنجار بنیاد روابط بین‌الملل نتیجه گرفت که دولت‌ها نیز وظیفه دارند تا ارزش‌های اخلاقی و انسانی چون عدالت را در روابط بین‌المللی خود رعایت کنند؟ یا چنان که جرج کنان (۱۹۰۴-۲۰۰۵) سیاستمدار رئالیست امریکایی می‌گوید "نظام اخلاقی به عنوان یک معیار کلی در تعیین رفتار دولت‌ها و بالاتر از همه معیاری برای سنجش و مقایسه رفتار دولت‌ها" نمی‌تواند در روابط میان آنها نقشی داشته باشد (Kennan, 1954: 49). بی تردید نظریه رئالیسم سیاسی با برخورداری از تاریخی طولانی و با تکیه بر سنت فکری نیکولو ماکیاولی و تامس هابز جهان‌بینی مسلط بر روابط بین‌الملل را شکل می‌دهد. این نظریه در سایه‌ی حاکمیت وضع طبیعی و آنارشی ناشی از آن بر سیاست جهان، با تفکیک حوزه‌ی سیاست داخلی از حوزه‌ی سیاست بین‌الملل بر این باور است که ویژگی اصلی روابط میان دولت‌ها قدرت و حفاظت از منافع ملی است و تضاد منافع میان دولت‌ها همیشه و پایدار است. بنابر این در روابط بین‌الملل اصل بر رقابت و ستیز بر سر منابع کمیابی همچون قدرت، ثروت و پرستیژ است، اگر هم سخنی از هنجارهای اخلاقی در میان است تنها پوششی است بر منافع ملی دولت‌ها. در این وضعیت آنارشیک و در نبود یک مرجع جهانی برای تضمین هنجارهای اخلاقی و قواعد بازی، همکاری میان دولت‌ها شکل نمی‌گیرد و یا بسیار ناپایدار است. در این پارادایم سخن گفتن از یک نظریه هنجارین روابط بین‌الملل و ارزش‌هایی چون عدالت جهانی بی‌معنا و ایده‌آلیستی است که ره به جایی

نخواهد برد و عالیترین هنجار، منافع ملی و دستیابی بدان در وضع طبیعی و ستیز آلود حاکم بر جهان است. حتی وجود حقوق بین الملل و کنوانسیون‌های مختلف در حوزه جنگ و صلح که اندیشمندان به طور جدی از دیرباز در آن حوزه به نظریه‌پردازی‌های هنجارین روی آورده و از عدالت در جنگ سخن گفته‌اند بدین معنی نیست که دولت‌ها در هر حال از آن پیروی می‌کنند، بلکه از آن به عنوان ابزاری برای پیشبرد منافع ملی درازمدتشان استفاده می‌کنند. از این رو بسیاری از اندیشمندان و نظریه‌پردازان روابط بین الملل عدالت، به ویژه عدالت توزیعی را امری مربوط به جوامع داخلی می‌دانند.

فارغ از نقدهایی که لیبرال‌ها و برساخت‌گرایان بر ارتودوکسی‌های نظریه رئالیسم سیاسی از جمله دولت‌محور بودن آن و نادیده گرفتن اهمیت وابستگی متقابل و پیچیده میان دولت‌ها، نقش سازمان‌های بین‌المللی دولتی و غیردولتی و شرکت‌های چندملیتی در روابط بین‌الملل و ذاتی و غیرقابل تغییر دانستن آنارشی حاکم بر جهان وارد کرده‌اند، بر اهمیت ارزش‌ها و هنجارها به ویژه عدالت در روابط بین‌الملل نیز تاکید شده است. چنانکه چارلز بیتس در نقد دیدگاه رئالیستی از روابط بین‌الملل می‌گوید که موضع هابزی ترکیبی است از یک تحلیل تجربی مبنی بر اینکه دولت‌ها نفعی در پیروی از قوانین همکارانه ندارند و یک نظریه توجیه اخلاقی که همه محدودیت‌های اخلاقی بر رفتار دولت‌ها باید منافع دراز مدت آنها را ارتقا بخشد. بیتس همچون بسیاری دیگر از نظریه پردازان روابط بین‌الملل بر اساس دلایل تجربی و واقعیت‌های جهان امروز چنین نتیجه‌گیری‌هایی که پایه در حاکمیت وضع طبیعی هابز بر روابط میان دولت‌ها دارند را رد می‌کند و استدلال می‌کند که به طور تجربی می‌توان دید که در سطح جهان نهادهای همکاری بین‌المللی بسیاری پدید آمده است که دولت‌ها با پیروی از قوانین مشترک به یکدیگر اعتماد و با یکدیگر همکاری می‌کنند و منافع خود را نیز در احترام به این قوانین و تداوم همکاری‌ها می‌بینند (Beitz, 1999: 63-4). از سوی دیگر، چارلز بیتس نظریه اخلاقی هابز را نیز به پرسش می‌گیرد و می‌گوید حتی اگر فرا اخلاق‌شناسی هابز را در مورد اصول روابط بین‌الملل در چارچوب منافع ملی نیز بپذیریم، این منافع افراد است که هسته اصلی منافع ملی را تشکیل می‌دهد و ضرورت‌های اخلاقی یک عمل، توجیهاتی فراتر از سودجویی کنشگر دارد و کنشگران می‌توانند با انگیزه‌هایی دیگر مانند انصاف و برابری و نه از سر سودجویی وارد همکاری با دیگر کنشگران شوند. بیتس بر این باور است که بر اساس تحلیل روابط بین‌الملل در چارچوب وضع طبیعی نمی‌توان گفت که رفتارها در قلمرو بین‌الملل در گرو دآوری‌های اخلاقی نیستند مگر آن که رویکردی شک‌گرایانه به کل اخلاق داشته باشیم (Ibid.: 64).

به تدریج بسیاری از نظریه پردازان روابط بین‌الملل به گونه‌ای از نظریه هنجارین روابط بین‌الملل گرایش پیدا کردند که در آن دولت‌ها علاوه بر پی‌گیری منافع ملی باید به اصول و تعهداتی نیز پایبند باشند. در این میان جان رالز که پیشتر نظریه عدالت در جوامع داخلی را ارائه داده بود با نوشتن کتاب "قانون مردمان" با رویکردی هنجاربنیاد به اصول و هنجارهای سیاسی عادلانه در روابط بین‌الملل پرداخت.

عدالت توزیعی و "قانون مردمان" جان رالز

رالز مهمترین فضیلت نهادهای اجتماعی را که از نظر او یک ساختار همکارانه است، عدالت می‌داند. از دیدگاه او، عدالت در نهادهای اجتماعی بستگی به شیوه‌ای دارد که ساختار اساسی جامعه منافع و مصائب ناشی از این همکاری اجتماعی را در میان افراد توزیع می‌کند. در نظریه عدالت رالز دو اصل اساسی وجود دارد.

هر سال ۶ میلیون

کودک از سو، تغذیه

می‌گیرند. بیش از یک

میلیارد انسان با یک دلار

در روز می‌گذرانند و سه

میلیون نفر سالانه بر اثر

مالاریا جان خود را از

دست می‌دهند. تنها در

انگلستان "سالانه بیش از

۴ میلیون تن مواد

خوراکی دور ریخته

می‌شوند.

اصل نخست بر داشتن حق مساوی هر فرد نسبت به گسترده‌ترین سیستم کامل آزادی‌های اساسی برابر که با یک سیستم مشابه آزادی برای همه سازگار باشد، تاکید می‌کند. اصل دوم می‌گوید که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم شوند که: الف- هماهنگ با اصل عادلانه صرفه‌جویی، بیشترین مزیت را برای فرودست‌ترین قشرهای جامعه داشته باشد (این اصل مهم در نظریه جان رالز را "اصل تفاوت" می‌نامند)، در چارچوب برابری منصفانه فرصت‌ها، دسترسی به مقام و موقعیت‌ها برای همه امکان‌پذیر باشد. رالز همچون لاک و کانت پیرو نظریه قرارداد اجتماعی است. در این نظریه در "جایگاه نخستین" (مشابه وضع طبیعی هابز) افراد تصمیم می‌گیرند تا با یکدیگر متحد شده و بر اساس قراردادی مبتنی بر اصول عدالت، نهادهای اجتماعی تشکیل دهند. چگونگی تشخیص و تدوین اصول عدالت، بخش مهمی در نظریه عدالت رالز است. در این راستا او از یک ایده فرضی و محوری سخن می‌گوید که آن را "پرده نادانی" نامیده است. فرض بر این است که مردم عادی با توجه به سودجویی و منافع کوتاه‌بینانه‌شان نمی‌توانند نهاد اجتماعی و سیاسی عادلانه‌ای برپا کنند، از این‌رو رالز افرادی را بی‌هیچ وابستگی و دلبستگی به خانواده، دوستان، پیشه، مذهب و ملیت... در جایگاه نخستین به عنوان طرف‌های قرارداد فرض می‌کند؛ افرادی که گویی از جهانی دیگر آمده‌اند و در پس پرده‌ای از نادانی از خود و موقعیت خود قرار دارند. در این شرایط فرضی اگر این افراد بر سر اصولی از عدالت توافق کنند که منصفانه و عقلانی باشد، در حقیقت همان اصولی خواهند بود که جان رالز از آنها سخن می‌گوید.

نظریه رئالیسم

سیاسی با تکیه بر سنت

فکری نیکولو ماکیاوولی و

تامس هابز جهان‌بینی

مسلط بر روابط بین‌الملل

را شکل می‌دهد. این

نظریه بر این باور است

که ویژگی اصلی روابط

میان دولت‌ها قدرت و

حفاظت از منافع ملی

است و تضاد منافع میان

دولت‌ها همیشگی و

پایدار است.

رالز سپس از قانون مرتبط با جامعه مردمان یا جهانی که از جمع‌های سیاسی یا به سخن او "مردمان" تشکیل شده است و آن را "قانون مردمان" نامیده، سخن می‌گوید. جامعه مردمان او، شامل دموکراسی‌های لیبرال و مردمان بسامان (مردمانی که هرچند دموکراسی لیبرال نیستند اما حقوق اساسی بشر را رعایت می‌کنند) (Rawls, 1999: 23)، آماده پذیرش کدهای رفتاری و اصولی از عدالت سیاسی در رفتارشان هستند. در این جا نیز او "جایگاه

نخستین "دیگری که شباهت بسیاری به یک کنفرانس بین‌المللی دارد را پیشنهاد می‌کند که در آن نمایندگان مردمان در پس پرده‌ای از نادانی در باره قلمرو، جمعیت، منابع طبیعی و دیگر اطلاعاتی که مانع تصمیمی منصفانه شود، بر سر "قانون مردمان" که هنجارهایی برای قضاوت در باره رفتارهای بین‌المللی است، توافق می‌کنند. این اصول که با حقوق بین‌الملل و منشور سازمان ملل همخوانی بسیاری دارند عبارت‌اند از:

۱. مردمان آزاد و مستقل هستند و این آزادی و استقلال باید مورد احترام دیگر مردمان قرار گیرد.
۲. مردمان باید قراردادهای و تعهدات خود را رعایت کنند.
۳. مردمان برابر هستند و متعهد به قراردادهای خود هستند.
۴. مردمان باید اصل عدم دخالت را رعایت کنند.
۵. مردمان حق دفاع از خود را دارند اما حق جنگیدن به دلایلی غیر از دفاع از خود را ندارند.
۶. مردمان باید حقوق بشر را گرامی بدارند.
۷. مردمان باید محدودیت‌های مشخص و ویژه‌ای را در کارزار جنگ رعایت کنند.
۸. مردمان وظیفه دارند به دیگر مردمانی که در شرایط نامساعد زندگی می‌کنند، شرایطی که آنان را از داشتن یک رژیم سیاسی و اجتماعی مناسب و عادلانه باز می‌دارد، کمک کنند (Ibid.).

در قانون مردمان از ضرورت عدالت توزیعی در روابط بین‌الملل که در "اصل تفاوت" نظریه رالز در رابطه با جامعه داخلی آمده، سخنی به میان نیامده است. این اصل که می‌گوید نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به‌گونه‌ای تنظیم شوند که بیشترین مزیت را برای فرو دست‌ترین قشرهای جامعه داشته باشد و پیشتر بدان اشاره شد در نظریه عدالت رالز در مرزهای ملی متوقف می‌شود. در واقع اصل هشتم قانون مردمان که ناظر بر کمک به مردمان با شرایط نامناسب است ماهیتی خیرخواهانه دارد و برخلاف جامعه داخلی که در آن باز توزیع منافع حاصل از همکاری اجتماعی اصلی اساسی در برپایی یک جامعه عادلانه است، عدالت توزیعی در جامعه مردمان رالز جایی پیدا نمی‌کند. استدلال اصلی رالز مبتنی بر یکی از ارتودوکسی‌های روابط بین‌الملل یعنی خودبسنده بودن و خودیاریگری دولت و جامعه ملی است. جامعه جهانی دارای یک ساختار همکارانه نیست که در چارچوب آن همکاری تنگاتنگی میان مردمان عضو همچون جامعه داخلی پدید آید و منافع و مصایبی تولید شود که نیاز به اصول عادلانه‌ای برای بازتوزیع آن وجود داشته باشد.

چارلز بیتس نظریه پرداز سیاسی در کتاب خود "نظریه سیاسی و روابط بین‌الملل" این استدلال جان رالز در تفکیک جامعه داخلی از جامعه جهانی بر اساس ساختار همکارانه‌ی آنها را به چالش می‌گیرد و می‌گوید "اگر فکر می‌کنیم جوامع ملی کاملاً بی‌نیاز هستند و رابطه‌ای با افراد، گروه‌ها، یا جوامع در آن سوی مرزهای‌شان ندارند، چه نیازی به پرداختن به عدالت بین‌المللی داریم؟ اصول عدالت قرار است رفتارها را تنظیم کند، اما اگر بر اساس فرض پیشین احتمال رفتار بین‌المللی وجود ندارد، فهم این که چرا اصول عدالت برای قانون مردمان مفید است دشوار خواهد بود" (Beitz, 1999: 132-3).

بی‌تردید امروزه جهان شاهد وابستگی‌های چند سویه‌ی اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و زیست‌محیطی میان دولت‌ها است چنان که از دهکده‌ی جهانی که نشانگر وجود یک ساختار همکارانه اجتماعی جهانی است، سخن گفته می‌شود. گذشته از مسائل مشترک میان ساکنان کره زمین در حوزه‌های مشترکی همچون تغییرات اقلیمی که نیازمند تصمیم جمعی کشورها است، در این ساختار مبادلات بسیاری در زمینه‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی انجام می‌شود و انبوهی از منافع و مصایب تولید می‌شود که به نابرابری‌ها در سطح جهان دامن می‌زند و عدالت توزیعی در جامعه مردمان را نیز ضروری می‌سازد. "ویژگی اصلی وابستگی چند سویه بین‌المللی معاصر مرتبط با مسئله عدالت، پیامدهای رشد سرمایه‌گذاری و تجارت بین‌المللی است. مزاددهای سرمایه به سرمایه‌گذاری مجدد در جوامعی که تولید شده‌اند محدود نمی‌شوند، بلکه هر کجا که شرایط مساعد برای بالاترین بازده بدون ریسک‌های قابل پذیرش وجود داشته باشد سرمایه‌گذاری می‌شوند" (Ibid.: 144). بی‌تس می‌گوید روشن است که یک الگوی وابستگی چند سویه اقتصادی در قالب تجارت و سرمایه‌گذاری وجود دارد که به رشد بیشتر اقتصاد جهانی و تولید منافع کلان و آسیب‌هایی می‌انجامد و این پیامدها توسط مطالعات تجربی نیز تایید می‌شوند، اما اختلاف بر سر چگونگی توزیع این منافع است (Ibid.: 145). این "وابستگی چند سویه شکاف درآمدی میان کشورهای فقیر و ثروتمند را گسترش داده است هر چند دستاوردهای مطلق تقریباً برای همه ایجاد کرده باشد. چون دولت‌ها دسترسی متفاوتی به موهبت‌هایی [طبیعی] و فناوری‌هایی دارند، حتی تجارت آزاد، در غیاب انتقال مداوم به کمتر برخورداران، می‌تواند به نابرابری‌های روزافزون توزیع بین‌المللی (و بر اساس برخی دیدگاه‌ها به کاهش مطلق یا نسبی سطح رفاه فقیرترین طبقات) بیانجامد" (Ibid.: 146) در باره تأثیرات اقتصاد جهانی بر افزایش نابرابری‌ها در سطح جهان و حتی در جوامع داخلی بسیار گفته و نوشته شده است، اما مهم نتیجه‌ای است که چارلز بی‌تس از بحث خود در راستای نقد قانون مردمان جان رالز می‌گیرد. در واقع با وجود این وابستگی چند سویه، همکاری اجتماعی محدود به مرزهای ملی نخواهد بود و فراسوی مرزها نیز این همکاری در زمینه‌های گوناگون از جمله در اقتصاد وجود دارد. این همکاری منافع و مصایبی تولید می‌کند؛ مصایبی که اگر اقتصادهای ملی، مستقل بودند به وجود نمی‌آمدند، چرا که باید بر اساس اصولی عادلانه توزیع شوند، اما رالز در قانون مردمان خود عدالت بین‌المللی را به طور کلی

تامس پوگه

معیارهای اخلاقی را

جهان‌شمول می‌داند و با

رد استاندارد دوگانه

اخلاقی رالز می‌گوید

نمی‌توان نسبت به

نابرابری‌ها در روابط

بین‌المللی تفاوت بود. او

تأمین حداقل استاندارد‌ها

را کافی نیست و برای

دسترسی هر فرد به

ضروریات لازم برای یک

زندگی شایسته، تغییرات

ساختاری اولویت دارد.

در دوره‌ی دولت‌های

نهم و دهم به بسیاری از

کشورها کمک‌های مالی

زیادی شد که بخش شفاف

برنامه کمک‌های ایران را

تشکیل می‌دهند. به رغم

شفاف بودن این کار،

برخلاف قانون و بدون

تصویب در مجلس

نمایندگان به انجام رسید.

نادیده گرفته است. از دید چارلز بیتس "در یک جهان به هم پیوسته، پیامد محدود کردن اصول عدالت اجتماعی به جوامع داخلی یعنی مالیات گرفتن از ملت‌های فقیر تا دیگران بتوانند از زندگی در رژیم‌های "عادلانه" [داخلی‌شان] بهره ببرند (Beitz, 1999: 150). بدین ترتیب او عدالت داخلی را به عدالت بین‌المللی پیوند می‌زند و اهمیت اخلاقی و حقیقی بودن عدالت داخلی جوامع برخوردار بدون عدالت بین‌المللی را به پرسش می‌گیرد و اجرای اصول دوگانه نظریه عدالت جان رالز به ویژه اصل تفاوت را در جامعه مردمان و روابط بین‌الملل ضروری می‌داند.

اما به هر حال تفاوت‌هایی میان جامعه‌ی ملی و بین‌المللی وجود دارد که در حال حاضر مانع انجام این اصول در جامعه بین‌المللی هستند. برخی با توجه به وضعیت آنارشیک حاکم بر جهان و نبود نهادهای بین‌المللی مؤثر از یک‌سو، و نبود حسی از یک جماعت همبسته جهان‌میهن (cosmopolitan)، چنانکه در جماعت‌های همبسته ملی وجود دارد از سوی دیگر، گفتگو از عدالت توزیعی را سخن گفتن از امر ناممکن دانسته‌اند و "گفته‌اند اخلاق نمی‌تواند غیرممکن را بخواهد". چارلز بیتس در پاسخ ضمن رد این مخالفت‌ها و ناممکن بودن عدالت توزیعی در جهان، به تبیین رابطه نظریه ایده‌آل و جهان واقعی می‌پردازد و می‌گوید بی‌تردید برخی موانع گذرناپذیراند، اما بسیاری از آنها ظرفیت تغییر دارند، "نظریه ایده‌آل با این فرض که در گذر زمان می‌توان به یک جامعه‌ی عادلانه رسید استانداردهایی را تجویز می‌کند که اهداف تغییر سیاسی در جهانی غیر ایده‌آل را تشکیل می‌دهند. یک ایده‌آل را نمی‌توان صرفاً با این فرض که اکنون دست یافتنی نیست، کنار گذاشت" (Beitz, 1999: 156).

تامس پوگه و عدالت توزیعی

تامس پوگه نیز با رویکردی جهان‌میهن به نقد قانون مردمان رالز و مسئله عدالت جهانی پرداخته است. از دید پوگه نظریه‌ی جهان‌میهنی یا جهان‌شهروندی "یک موضع فکری و عقلی هنجاربنیاد است که نه تنها ارزیابی بلکه تجویز هم می‌کند که چیزها چگونه باید باشند. ایده‌ی اصلی نهفته در ارزیابی‌ها و تجویزهای همه‌ی گرایش‌های نظریه‌ی جهان‌میهنی برابری همه‌ی انسان‌ها است" (Goodin, 2007: 311). او چهار گرایش در نظریه جهان‌میهنی نام می‌برد که عبارتند از: جهان‌میهنی اخلاقی، جهان‌میهنی حقوقی، جهان‌میهنی عدالت اجتماعی و جهان‌میهنی تک‌پایه‌انگار (Ibid: 312-16).

تمرکز پوگه بر جهان‌میهنی عدالت اجتماعی است که در آن اصل بر برابر دانستن منافع همه انسان‌ها است و می‌کوشد تا این مبانی را از جهان‌میهنی اخلاقی استخراج کند. او دیدگاه رالز به پیروی از کانت را درباره‌ی جهان‌میهنی حقوقی که در پی برپایی یک دولت جهانی است که به نظر آنها به استبدادی جهانی می‌انجامد، را می‌پذیرد، اما استفاده جان رالز از این فرض "برای رد اعمال هرگونه مفهوم عدالت اجتماعی در ترتیبات نهادی فراملی" و محدود کردن عدالت اجتماعی به جوامع ملی را قابل قبول نمی‌داند و می‌گوید این استدلال فقط می‌تواند علیه جهان‌میهنی حقوقی باشد، نه علیه جهان‌میهنی عدالت اجتماعی. بدین

ترتیب مفهومی که رالز از عدالت اجتماعی و توزیعی ارائه می‌دهد از چهارچوب مرزهای ملی فراتر نمی‌رود و عدالت اجتماعی را منوط به گفتگوها و موافقت‌نامه‌های میان جوامع لیبرال و مردمان بسامان و شایسته می‌کند. از این رو عدالت اجتماعی موضوعی است که در حوزه‌ی سیاست خارجی این کشورها قرار می‌گیرد و کشورهای برخوردار می‌کوشند در قالب معاهداتی برای کمک به کشورهای فقیر در راستای تأمین نیازهای اساسی افراد (غذای کافی، سرپناه، پوشاک، دسترسی به آموزش ابتدایی و درمان...) مسئولیت اخلاقی خود را انجام دهند. در این رویکرد مفهوم برابری به ویژه در زمینه فرصت‌ها که در اصل تفاوت نظریه عدالت رالز معطوف به جامعه همبسته ملی است، در جامعه جهانی جایی ندارد.

به تدریج بسیاری از

نظریه پردازان روابط

بین‌الملل به‌گونه‌ای از

نظریه هنجارین روابط

بین‌الملل گرایش پیدا

کردند که در آن دولت‌ها

علاوه بر پی‌گیری منافع

ملی باید به اصول و

تعهداتی نیز پایبند

باشند. در این میان جان

رالز با نوشتن کتاب

"قانون مردمان" به اصول

و هنجارهای سیاسی

عادلانه در روابط بین‌الملل

پرداخت.

اما تامس پوگه تحت تأثیر دیدگاه جهان‌میهنی خود معیارهای اخلاقی را جهان‌شمول می‌داند و این استاندارد دوگانه اخلاقی رالز را نمی‌پذیرد و می‌گوید نمی‌توان نسبت به نابرابری‌ها در روابط بین‌الملل بی‌تفاوت بود. از این رو او با رویکردی برابری‌خواهانه به مفهوم عدالت جهانی تأمین حداقل استانداردها را کافی نمی‌داند و تغییرات ساختاری و "سازمان دادن به ساختار نهادهای اجتماعی به شیوه‌ای که هر کس در آن دسترسی برابر به ضروریات لازم برای یک زندگی شایسته را داشته باشد" (Follesdal, 2005 : 201) را در اولویت قرار می‌دهد. ساختار کنونی نهادهای اجتماعی و اقتصادی در جهان ناعادلانه هستند و نابرابری‌ها را در جهان تولید و تداوم می‌بخشند. بسیاری از موافقت‌نامه‌ها و قراردادهای سیاسی و اقتصادی در مورد قوانین ناظر بر تجارت، سرمایه‌گذاری، وام، انتقال فناوری و حق مالکیت فکری و حفاظت از محیط زیست... نتیجه گفتگو میان کشورها در چهارچوب روابط مبتنی بر قدرت نابرابر است و بیشتر در خدمت منافع کشورهای قدرتمند و به زیان کشورهای فقیر است. در واقع می‌توان گفت در این شرایط ناعادلانه جهانی بسیاری از ملت‌ها به ویژه ملت‌های فقیر از روند طراحی و تدوین قوانین بین‌الملل کنار گذاشته شده‌اند. پوگه دقیقاً ساختار نهادهای فراملی از جمله سازمان تجارت جهانی را، که چنین گفتگوهایی در آن صورت می‌گیرد و نابرابری میان طرف‌های گفتگو را مورد چالش قرار می‌دهد. او می‌گوید "چنین گفتگوهایی بدون هیچ قیدوبندی از هرگونه مفهوم اساسی عدالت اجتماعی، بازتاب دهنده مهارت نابرابر و قدرت چانه‌زنی در میان دولت‌های گفتگوکننده خواهد بود و سبب به حاشیه راندن منافع افراد به ویژه آنها که در جوامع غیرلیبرال یا

نظریه ایده‌آل با این

فرض که در گذر زمان

می‌توان به یک جامعه‌ی

عادلانه رسید

استانداردهایی را تجویز

می‌کند که اهداف تغییر

سیاسی در جهانی غیر

ایده‌آل را تشکیل می‌دهند.

یک ایده‌آل را نمی‌توان

صرفاً با این فرض که

اکنون دست یافتنی نیست،

کنار گذاشت.

فقیر زندگی می‌کنند، می‌شود" (Goodin, 2007: 317). از نظر او این توزیع نیست که دارای اهمیت است بلکه ساختار نهادها، رویه‌ها و قوانین ناظر بر توزیع هستند که اهمیت بسیاری دارند. پوگه راه حل را در ارائه تفسیری جهان‌میهن از اصول نظریه عدالت جان رالز می‌داند و ارزیابی نهادهای اساسی اجتماعی با موقعیت اجتماعی محروم‌ترین‌ها را بر اساس اصل تفاوت نظریه رالز را در نظام بین‌المللی نیز ضروری می‌داند. بدین ترتیب "قانون برابری خواهانه مردمان" بر اعتبار سه اصل نظریه عدالت رالز در سطح جهانی تأکید می‌کند.

اگر فقر و نابرابری در جهان پیامد نهادهای ناعادلانه جهانی است و کشورهای ثروتمند سهمی مهم و تاریخی در تدوین و طراحی نهادهای ناعادلانه جهانی داشته‌اند، آن گاه نه تنها این کشورها بلکه شهروندان مرفه آنها باید بر اساس مسئولیت تاریخی‌شان سهم عمده‌ای نیز در مسئولیت تصحیح بی‌عدالتی‌ها را بر عهده بگیرند. این مسئولیت و تعهد اخلاقی ناشی از سهمی است که این کشورها در فقر و فلاکت کشورهای دیگر داشته و دارند. بنابراین تامس پوگه برخلاف رالز، نگرانی اخلاقی گروه مردمان برخوردار برای کمک به جوامع دچار فقر مطلق تا رسیدن به حداقل استاندارد زندگی آن‌ها هم از سر خیرخواهی را کافی نمی‌داند و بر اصلاح ساختاری نهادهای بین‌المللی در راستای عدالت و توزیع منصفانه فرصت‌ها تأکید می‌کند. در این راه بیشترین مسئولیت بر عهده کسانی است که بیشترین سود را از این بی‌عدالتی‌ها برده‌اند.

به‌هر حال تحلیل و ارزیابی بی‌عدالتی و نهادهای ناعادلانه جهانی یک چیز است و تغییر آن چیز دیگر. بی‌تردید نظام ناعادلانه جهانی با منافع کشورهای ثروتمند و شهروندان‌شان گره خورده است و در برابر اصلاحات ساختاری مقاومت می‌کند. شاید همین امر تامس پوگه را وادار کرد تا با توجه به واقعیت‌های کنونی جهان از نظریه ایده‌آل عدول کند و مفهوم "عدالت بنیادی" را پیشنهاد دهد و اکنون در چارچوب نظریه‌ای غیر ایده‌آل به دسترسی مطمئن افراد به حداقل نیازهای اساسی بسنده کند و آن را یک وظیفه پراگماتیستی نام نهد (Pogge, 2002: 38-39)، چنان که خود او با یادآوری ماده ۲۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر که می‌گوید: "همه مستحق یک نظام اجتماعی و بین‌المللی هستند که در آن حقوق و آزادی‌هایی که در این اعلامیه آمده است بتوانند محقق شوند. ایده‌ی اصلی در این جا این است که طراحی همه نهادهای اجتماعی باید در راستای این هدف والا هدایت شوند که حقوق بشر همه انسان‌ها برآورده شود. اگر این هدف را نمی‌توان به طور کامل برآورده کرد باید بدان نزدیک شد" (Ibid: 64)، پوگه بر آن است تا از جهان‌میهنی عدالت توزیعی کمتر سختگیرانه سخن بگوید.

ایران و برنامه کمک به کشورهای فقیر

چندی است در راهپیمای‌های اعتراض‌آمیز در ایران شعاری شنیده می‌شود که قابل تأمل است. شعار "نه غزه نه لبنان، جانم فدای ایران" صرف نظر از واژگان به کار برده شده در آن، نشانگر نوعی احساس بی‌عدالتی است که در میان شعار دهندگان وجود دارد. این حس

بی‌عدالتی ناشی از کمک‌های دولت به برخی کشورهای فقیر و مردمانی است که با معیارهای دولت ایران (از جمله معیارهای ایدئولوژیک و سیاسی) محروم و نیازمند تشخیص داده می‌شوند. این کمک‌ها به صورت وام‌های کم بهره، کمک‌های بلاعوض، ساخت پروژه‌های گوناگون مانند بیمارستان، تونل... در آن کشورها و یا از طریق سازمان‌هایی چون کمیته امداد انجام می‌شود. چرا چنین کمک‌های انسانی که ظاهراً با اهدافی والا و انسان‌دوستانه صورت می‌گیرد چنین واکنش‌های منفی در پی دارد.

به‌هر حال بر اساس نظریه جان رالز جوامع ملی نهادهای همکاری اجتماعی هستند. این نهادها در نتیجه همکاری مردمان مشارکت‌کننده منافع و مصایبی تولید می‌کنند و اصل توزیع عادلانه (اصل تفاوت) ایجاب می‌کند تا این منافع و مصایب عادلانه در میان آنها توزیع شود. بر همین اساس معیار عادلانه بودن یک نهاد همکاری اجتماعی وضعیت محروم‌ترین قشرهای جامعه است یعنی این‌که تفاوت‌ها در برابری باید طوری تنظیم شوند که بیشترین نفع به محروم‌ترین‌ها برسد. عادلانه یا ناعادلانه بودن جامعه ایران به عنوان یک نهاد همکاری نیازمند بحثی جداگانه است، همین بس که بر اساس برخی آمارها، ۳۳ درصد جمعیت ایران زیر خط فقر زندگی می‌کنند (www.tasnimnews.com/fa/news/1462316). با توجه به محرومیت قشر عظیمی از مردم کشور، آمار و اخباری در رسانه‌های گروهی منتشر می‌شوند که به حس بی‌عدالتی دامن می‌زند. به این آمار که در سایت دیپلماسی ایرانی آمده توجه کنید: ایران به سریلانکا یک میلیارد و نهصد میلیون دلار وام بدون بهره داده، ایران موافقت کرده است یک سرمایه‌گذاری یک میلیارد دلاری در بولیوی انجام دهد و وامی کم‌بهره به ارزش ۲۸۰ میلیون دلار در اختیار این کشور قرار دهد. علاوه بر این، ایران برای ساخت بیمارستان، کارخانه سیمان و شبکه تلویزیون سراسری هم ۲۲۵ میلیون دلار به این کشور وام پرداخت کرده است. کشور سنت وینسنت و نامی ۷ میلیون دلاری از ایران دریافت کرد و رئیس‌جمهور این کشور اعلام کرد که سخنرانی‌های محمود احمدی‌نژاد در سازمان ملل باعث افتخار سنت وینسنت است. اکوادور، زیمبابوه، نیکاراگوئه، گامبیا و تانزانیا... نیز در لیست دریافت‌کنندگان وام‌های کم‌بهره و یا کمک بلاعوض از ایران بوده‌اند (irdiplomacy.ir/fa/page/1914455). شاید بتوان گفت در مقایسه با بخش غیر شفاف این کمک‌ها بخش تقریباً شفاف برنامه کمک‌های ایران را تشکیل می‌دهند که بیشتر در دوره دولت‌های نهم و دهم بر خلاف قانون، بدون تصویب در مجلس انجام شده است (ن.ک. به مناظره مصباحی مقدم و مظاهری در باره کمک‌های خارجی ایران در www.ilna.ir/4/453369). مسئله فساد در کشورهای در حال توسعه که معمولاً دریافت‌کننده این گونه کمک‌ها هستند را نیز باید در نظر گرفت، تخمین زده می‌شود سالانه حدود چهل میلیارد دلار از کمک‌های بین‌المللی توسط رهبران فاسد این کشورها دزدیده و به خارج منتقل می‌شود (<http://www.nytimes.com/2007/09/181>).

بسیاری از کشورهای برخوردار، علاوه بر کمک‌های اضطراری در هنگام حوادث طبیعی، به عنوان بخشی از دیپلماسی خود برنامه‌ای برای کمک به کشورهای فقیر و محروم دارند که به صورت شفاف و با تصویب نمایندگان مردم و اطلاع مالیات‌دهندگان انجام می‌شود. در ایران نیز بر اساس قانون اساسی پرداخت وام و کمک به کشورهای خارجی باید از تصویب نمایندگان

مردم بگذرد. بر اساس جهان‌روا بودن اصول اخلاقی نمی‌توان با کمک‌های انسان‌دوستانه به مردمان دیگر مخالف بود، اما آیا بدون باور عمومی مردم و رشد این اندیشه در میان آنها که "خلق همه یکسره نهال خدایند" می‌توان بدین کار دست یازید؟ گام اول در این راه برآوردن نیازهای اساسی مردم کشور و تأمین یک زندگی شرافتمندانه برای آنها است.

منابع:

- Beitz, Charles (1999) *Political Theory and International Relations*. New Jersey, Princeton: Princeton University Press
- Follesdal, Andreas and Thomas Pogge (2005), *Real World Justice, Grounds, Principles, Human Rights and Social Institutions*. Dordrecht: Springer
- Griffiths, Martin (2007), *International Relations Theory for the Twenty First Century, An introduction*. New York: Routledge
- Goodin, Robert E., Philip Pettit and Thomas Pogge (2007), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing
- Hayden, Patrick (2009), *Ashgate Research Companion to Ethics and International Relations*. Farnham: Ashgate Publishing Company
- Jackson, Robert (2005), *Classical and Modern Thought on International Relations*. New York: Palgrave Macmillan
- Kennan, George F. (1954), *Realities of American Foreign Policy*. Princeton: Princeton University Press
- Pogge, Thomas W. (2002), *World Poverty and Human Rights, Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Oxford: Blackwell Publishing
- Rawls, John (1999), *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press

شبهات خانوادگی

نقد اسلام‌شناسی معاصر بر سوسیال‌دموکراسی غربی



علی‌اکبر احمدی

اشاره

آیا درآمیختن آزادی و عدالت ممکن است؟ اگر ممکن باشد در چه شرایطی تحقق می‌یابد. آیا بر مبنای دیدگاه‌های سوسیال‌دموکراسی در غرب، جریان تاریخ ما را بدان سو می‌برد؟ نقدهای دو اندیشمند اسلامی معاصر، علی شریعتی و مرتضی مطهری، به این دیدگاه‌ها، هم‌زمان با نقد دیدگاه‌هایی در شرق که به جای جبر تاریخ به مشیت و جبر الهی اعتقاد دارند، خود به صورت پاسخی به امکان درآمیختن آزادی و عدالت نمایان می‌شود.

مقدمه

فرض اساسی من در این نوشته آن است که در اسلام‌شناسی معاصر، متفکرانی چون شریعتی و مطهری، خواستار گذار به جامعه‌ای هستند که در آن آزادی و عدالت (و به تعبیری دموکراسی و سوسیالیسم) به هم پیوسته‌اند و ابعاد متفاوت یک نظم اجتماعی واحدند. از سوی دیگر، می‌دانیم که بنابر برخی فلسفه‌های جدید غربی، جمع میان آزادی و عدالت حداقل در شرایط فعلی تاریخی ناممکن است. به‌عنوان یک نمونه‌ی مشخص و بارز می‌توان از "سوسیال‌دموکراسی غربی" نام برد که نظریه‌پردازان آن در اوایل قرن بیستم قلم زده‌اند، اما از سویی، از فیلسوفان قرن هجدهم و نوزدهم سبق می‌برند و از سوی دیگر دایره‌ی نفوذشان حتی در جامعه‌ی ما (از مشروطیت تا کنون) قابل توجه است.

اینجاست که مسأله‌ی مهمی شکل می‌گیرد: آیا در اسلام‌شناسی معاصر اساساً نظریه‌ی "ناممکن بودن جمع میان آزادی و عدالت (یا به معنایی دموکراسی و سوسیالیسم) در شرایط فعلی تاریخ" منعکس شده است؟ و اگر آری، تحلیل و ارزیابی اسلام‌شناسی معاصر (و به‌طور مشخص شریعتی و مطهری) از این نظریه چیست و از چه مقوله‌ای است؟

نوشته‌ی حاضر از دو قسمت فراهم آمده است: در قسمت اول به کوتاهی چگونگی شکل‌گیری "سوسیال‌دموکراسی غربی" را شرح داده‌ام و در قسمت دوم تحلیل و ارزیابی شریعتی و مطهری از آن نظریه را برملا ساخته‌ام.

۱. "آزادی"، خواسته‌ی آغازین و اساسی متفکران و مردمان در ابتدای دوران جدید بود. آنان که سال‌ها و سده‌ها تحت ستم نظام خودکامگی، فئودالیزم و تشکیلات کلیسایی، خدایان زمینی را بردگی و بندگی می‌کردند، علیه تمام آن قیدها و قیمومیت‌ها، زنجیرها و بندها شوریدند و سرود دلنواز "آزادی" را سر دادند. شاعران در وصف آن قطعات زیبا سرودند، حقوق‌دان‌ها در تثبیت آن قوانین جدید نوشتند و خلاصه فیلسوفان، تلاش برای دستیابی به آن را پاسخ به ندای "طبیعت" و "ماهیت" انسانی انسان‌ها قلمداد کردند.

کانت در وصف انقلاب فرانسه نوشت که:

یک چنین رویدادی [...] انقلاب مردمی هوشمند که ما زنده بوده‌ایم که آن را به چشم ببینیم [...] چنین رویدادی در تاریخ بشر هرگز فراموش نمی‌شود. زیرا این انقلاب نشان داد که در طبیعت بشر چنان تمایلی به بهتر کردن امور وجود دارد که هیچ سیاستمداری هرگز نمی‌توانست با جمع‌بندی سیر رویدادهای گذشته آن را پیش‌بینی کند. (کاسیرر، ۱۳۷۷: ۲۷۸)

و هگل که "حقوق طبیعی بشر" را حکم عقل می‌خواند و انقلاب مذکور را برخاسته از فلسفه، شادمانه قلم زد که:

از زمانی که خورشید در سپهر جای گرفته است و سیارات گرداگردش می‌گردند، هرگز این سخن درک نشده بود که وجود انسان در سر او یعنی در

اندیشه اوست و انسان با الهام گرفتن از اندیشه است که واقعیت را می‌آفریند...^۱
این واقعه [یعنی انقلاب فرانسه] سپیده دم معنوی باشکوهی بود [...] گویی میان
قلمرو الهی و قلمرو امور دنیوی برای نخستین بار آشتی صورت گرفته بود. (همان:
۳۹۲)

آورده‌اند که انقلاب فرانسه، هگل و دوستانش در مدرسه دینی توپینگن را چندان به
وجد آورد که با شور و شوق فراوان در حیاط مدرسه درخت آزادی کاشتند. اما این شادمانی
آزادی خواهان، دولت مستعجل بود: انقلابی که برای نفی خودکامگی و خشونت سر برآورده
بود، شکل‌گیری مجدد استبداد، جدا کردن سر مخالفان با گیوتین، لشکرکشی به کشورهای
همسایه و سودای تسخیر کل اروپا توسط ناپلئون و... را در پی داشت. هگل در تحلیل
فلسفی خود از این حوادث، ریشه و سرچشمه‌ی آن‌ها را در درک نادرست آموزگاران و معماران
آزادی خواهی جدید، نظیر کانت، از مفهوم "آزادی" سراغ گرفته است. بنابر تحلیل او، کانت،
فیخته و انقلابیون فرانسه "مفهومی از آزادی را اعلام کردند و به کرسی نشانند که مفهومی
صرفاً صوری است". (همان: ۳۹۳) یعنی مفهوم و اندیشه‌ی آزادی در فلسفه آنان تماس خویش
را با جهان واقعی از دست داده است:

جهان واقعی، جهان تاریخی است و همه‌ی آن‌چه انقلاب فرانسه موفق به
انجامش شد، این بود که نظم و ترتیب تاریخی امور را نفی کرد و از میان برد.
چنین بیگانگی [آی] از امور و ایجاد چنین پریشانی [آی] در امور را هرگز نمی‌توان
سازشی میان امور واقعی و عقلانی نامید. ترسیم یک تصویر ایده‌الی از امور یعنی
گذاشتن یک "باید باشد" در برابر جهان تاریخی امور، وظیفه‌ی فلسفه نیست.
چنین ایده‌ال‌یسمی بیهوده و باطل است. (همان)

هگل تأکید می‌کند که: "تاریخ جهان روندی عقلانی را به ما ارائه می‌دهد" (همان: ۳۹۵)
و "تاریخ جهان، حکم جهان است؛ هیچ چاره‌ی دیگری نیست جز این که بدین عالی‌ترین
دادگاه رجوع کنیم" (همان: ۳۹۴)، "این روح [تاریخ] دارای بالاترین حق است و این حق را بر
روح‌های فرورفته‌تر در تاریخ جهان تحمیل می‌کند". (همان: ۳۹۴)

به دیگر سخن هگل معتقد است که در انقلاب فرانسه، مفهومی از آزادی که مقتضای
شرایط تاریخی فرانسه باشد، مورد توجه و تعقیب انقلابیون فرانسه نبوده است و آنان به این
دلیل که از "آزادی" ای آرمانی، صوری و بریده از مقتضای دوره‌ی تاریخی سراغ گرفته‌اند،
شکست خورده‌اند. البته این نقد بر مبنایی است که سرتاسر فلسفه‌ی هگل در خدمت شرح و
بسط و پروردن آن است: اینکه در هر مرحله‌ای از تکامل تاریخ بشر، تنها می‌توان به درجه، نوع
و شکل خاصی از آزادی دست یافت.^۲

۲. اما کارل مارکس در این میان، نگاهی یک‌سر متفاوت به قصه‌ی "آزادی" در دوران جدید
دارد. او که با تعمق در فلسفه‌های کانت و هگل فلسفه‌ورزی را آغاز کرده بود، چنین می‌اندیشید
که اساساً تحقق "آزادی" بشر در شرائط تاریخی که "سرمایه‌داری" خوانده می‌شود، امری

ناممکن و ناشدنی است. به عبارت دیگر، مارکس سخن هگل را می‌پذیرد که آزادی خواهی، سخت به شرایط اجتماعی و مقتضیات تاریخی وابسته است، اما منظور او از شرایط اجتماعی و مقتضیات تاریخی عمیقاً با آن چه هگل در سر می‌پروراند، متفاوت بود. از نظر مارکس شرایط اجتماعی و مقتضیات تاریخی قبل از هر چیز ماهیت اقتصادی داشته و از نظر اقتصادی تعین می‌یابد. مطابق با توضیحات او آنگاه که صورت‌بندی (فورم‌اسیون) "سرمایه‌داری" بر اقتصاد حاکم است و ابزار تولید صنعتی در اختیار و در مالکیت فردی است، سودطلبی و حرص و آز بی‌پایان سرمایه‌داران، با استثمار، گرسنگی و فقر کارگران ارضاء می‌گردد. در چنین شرائطی اساساً نمی‌توان از "آزادی" اکثریت جامعه (یعنی کارگران) نامی و نشانی یافت.

نکته‌ای که ذکر آن در اینجا ضروری است، این است که کانت و هگل هم به پیوند میان تیره‌روزی کارگران با نظم اقتصادی خاصی که بعدها "سرمایه‌داری" (کاپیتالیسم) خوانده شد واقف بودند، اما این پیوند را یا مفید و مطلوب می‌شمردند (کانت) و یا امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر (هگل).

کانت می‌اندیشید که نابرابری‌های اقتصادی در جامعه، می‌تواند در عمل موجب شکوفایی استعدادها و مهارت‌ها، انگیزه‌ساز تلاش‌های افراد و ایجادکننده‌ی رقابت سالم در کار تولید و تجارت شود و در پرتو آن، افراد جامعه به رفاه و آسایش دست یابند. پس نابرابری اقتصادی پدیده‌ای میمون و مبارک است که چرخه‌ی اقتصادی را با کار و تولید افزون‌تر، شتاب و رونق می‌بخشد. (محمودی، ۱۳۸۴: ۳(۲۴۴)

از اینرو، بنابر ارزیابی کانت، سرمایه‌داری بستر شکوفایی، رشد و ترقی جوامع انسانی را فراهم می‌آورد و این در حالی است که او از بیان این مطلب که "نابرابری‌های فاحش اقتصادی لاجرم به نابرابری‌های حقوقی و سیاسی می‌انجامد، دم فرو می‌بندد". (همان: ۲۴۵)

اما هگل حتی صریح‌تر از این سخن گفته است:

هگل از همان نخستین نوشته‌های دوره‌ی جوانی، به تکرار، بر این نکته تأکید می‌کند که جامعه‌ی مدنی موردنظر او [...] همان جامعه‌ی سرمایه‌داری است و تمایز میان دولت و جامعه‌ی مدنی جز با بسط مناسبات سرمایه‌داری و درک نویی از انسان که فلسفه‌ی هگل به نوعی فلسفه‌ی آن انسان و این مناسبات نو است، امکان‌پذیر نمی‌شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۷۷)

لوکاچ هم آورده است که هگل درباره‌ی ماهیت سرمایه‌داری، دانایی چشمگیری داشت:

او را نمی‌توان به خاطر در نظر گرفتن سرمایه‌داری به‌عنوان تنها شکل ممکن جامعه و دیدن کارکرد ماشین در سرمایه‌داری به‌عنوان تنها کارکرد ممکن آن سرزنش کرد. [...] او پیشرفت کلی نیروهای تولیدی را در اثر سرمایه‌داری و

تقسیم کار سرمایه‌دارانه می‌بیند، لیکن چشم خود را بر انسانیت‌زدایی کارگران، که این پیشرفت با خود به همراه می‌آورد، نمی‌بندد. او این انسانیت‌زدایی را اجتناب‌ناپذیر می‌داند و وقت خود را با آه و ناله‌های رمانتیک برای آن هدر نمی‌دهد. او متفکری است بس جدی‌تر و درست‌کارتر از آن که حقایق ناخوشایند را پایمال و پرده‌پوشی کند. این نکته را به‌ویژه در آنجا می‌توان دید که می‌گوید تقسیم کار سرمایه‌دارانه و افزایش نیروهای تولیدی به ضرورت به فقیر شدن توده‌های وسیعی از مردم می‌انجامد. (لوکاج، ۱۳۹۱: ۴۱۸)

در اسلام‌شناسی

معاصر، متفکرانی چون

شریعتی و مطهری،

خواستار گذار به

جامعه‌ای هستند که در

آن آزادی و عدالت (و به

تعبیری دموکراسی و

سوسیالیسم) به‌هم

پیوسته‌اند و ابعاد متفاوت

یک نظم اجتماعی

واحدند.

کوتاه سخن آنکه از نظر هگل "کارخانه‌دارها و کارگاه‌ها موجودیت خود را بر تیره‌روزی یک طبقه بنا نهاده‌اند". (همان: ۴۱۹) اما او به این مسأله نمی‌پردازد که پس چگونه می‌توان در چنین شرایطی از مناسبات اقتصادی، سخن از "آزادی" آدمیان تیره‌روز، در میان آورد؟ به عبارت دیگر در فلسفه‌های کانت و هگل چنان از آزادی سخن رفته است که مستلزم بی‌عدالتی است و یعنی جمع میان آزادی و عدالت امکان‌ناپذیر است. و این همان نکته‌ای است که مارکس بر آن انگشت تأکید می‌گذارد.

مارکس در نوشته‌های خود توضیح می‌دهد که زندگی در جامعه‌ی سرمایه‌داری، با ظاهر دموکراتیک آن، در عین حال که سبب می‌شود آدمی دچار توهم "آزاد بودن" شود، او را وا می‌دارد تا از وجود نوعی و اجتماعی‌اش جدا گردد.^۴ بنابراین باید درصدد برآمد تا این "آزادی توهمی" جای خود را به آزادی واقعی بدهد. یعنی روابط اقتصادی - اجتماعی میان انسان‌ها به‌گونه‌ای بازسازی گردد که واقعا آزادی را به بشر هدیت کند. به‌عنوان مثال او در مقاله‌ی "درباره‌ی مسأله‌ی یهود" با صراحت شرح می‌دهد که "آزادی" انسان اساسا در شکل انقلاب سیاسی رخ نمی‌دهد: آزادی سیاسی، فقط شکل نهایی آزادی انسانی در چارچوب نظم جهانی تاکنون موجود است (مارکس، ۱۳۸۱: ۲۴)، بدان دلیل که در این جامعه هنوز انسان نوعی و اجتماعی شکل نگرفته است و هنوز آدمی در قالب تنگ خودپرستی است و "انسان‌های دیگر را وسیله" خود می‌داند. (همان: ۲۲)

پس مارکس اساسا "آزادی" مطرح در جامعه‌ی مدرن یا سرمایه‌داری را، آزادی غیرزمینی، غیرواقعی و توهمی قلمداد می‌کند. ارزیابی او در خصوص دیگر عناصر مطرح در حقوق بشر که یکی از اصول بنیادی

کانت و هگل هم،

مثل مارکس به پیوند میان

تیره‌روزی کارگران با نظم

اقتصادی خاصی که

بعدها "سرمایه‌داری"

خوانده شد واقف بودند،

اما این پیوند را یا مفید و

مطلوب می‌شمردند

(کانت) و یا امری ضروری

و اجتناب‌ناپذیر (هگل).

جامعه‌ی مدرن، است، هم، شبیه ارزیابی او درباره‌ی وجود "آزادی" در این جامعه است. مطابق با تحلیل مارکس "حقوق بشر"، "چیزی نیست جز حقوق اعضای جامعه‌ی مدنی، یعنی حقوق انسان خودپرست، انسان جدا شده از انسان‌های دیگر و جدا شده از جماعت". (همان: ۳۵) آزادی مطرح در "حقوق بشر"، "آزادی انسانی است که چون ذره‌ی بیگانه و مجزاً به درون خود خزیده است". (همان) "حق بر خورداری انسانی از آزادی [در نظریه‌ی حقوق بشر] نه برپایه‌ی همکاری انسان با انسان که برپایه‌ی جدایی انسان از انسان قرار دارد. این حق، حق جدایی است، حق فرد محدود شده‌ای که به درون خود خزیده است". (همان: ۳۶) به نظر مارکس "کاربرد عملی حق بر خورداری انسان از آزادی، حق بر خورداری او از مالکیت خصوصی است". (همان) یعنی

حق بر خورداری انسان از دارایی‌های خود و داشتن اختیار مصرف آن‌ها به میل خویش، بدون توجه به انسان‌های دیگر، مستقل از جامعه، یعنی حق سودجویی شخصی. همین آزادی فردی و کاربرد عملی آن است که بنیان جامعه‌ی مدنی را تشکیل می‌دهد. چنین حقی هر انسانی را وامی‌دارد که انسان‌های دیگر را نه عامل تحقق آزادی خویش بلکه مانع آن بداند. (همان)

مارکس در خصوص حق امنیت که از جمله‌ی مفاد حقوق بشر است، هم معتقد است که امنیت:

بیانگر این واقعیت است که تمامی جامعه فقط برای آن وجود دارد که امنیت شخصی، حقوق و دارایی هر یک از اعضایش را تضمین کند [...] مفهوم امنیت، جامعه‌ی مدنی را قادر به غلبه بر خودپرستی‌اش نمی‌کند. برعکس! امنیت ضامن خودپرستی است. (همان: ۳۷)

مارکس نتیجه می‌گیرد که:

هیچ‌یک از مواد به اصطلاح حقوق بشر از انسان به‌عنوان عضو جامعه‌ی مدنی یعنی فرد فرورفته در خود و اسیر منافع و هوس‌های شخصی و جدا از جماعت، فراتر نمی‌رود. حقوق بشر، نه تنها حقوق انسان به معنای موجودی نوعی نیست، بلکه نفس زندگی نوعی، نفس جامعه را چارچوبی بیگانه از افراد و هم‌چون محدودیتی بر استقلال اولیه‌ی آنان می‌انگارد. تنها قیدی که انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهد نیاز طبیعی، احتیاج و منافع خصوصی، حفظ مالکیت و نفس خودپرست آن‌هاست. (همان)

از این‌رو به نظر مارکس:

تنها زمانی که فرد انسان [...] در زندگی روزانه‌اش، کار فردی‌اش و روابط فردی‌اش به موجودی نوعی تبدیل شود؛ تنها زمانی که انسان «توانایی‌های

اختصاصی» اش را چون نیروهای اجتماعی بشناسد و سازمان دهد [...] تنها در آن زمان است که آزادی انسان کامل خواهد شد. (همان: ۴۳)

البته مارکس در این اثر (درباره‌ی مسأله‌ی یهود) توضیح نمی‌دهد که زمان موردنظر او برای تحقق آزادی کامل و واقعی انسان چه زمانی و با چه ویژگی‌های اجتماعی و تاریخی است. اما در آثار دیگر خود به تفصیل درصدد توضیح همین مطلب است. جان کلام او این است که گذار به چنان جامعه‌ای که بنیان اقتصادی‌اش آزادی انسان را تدارک می‌بیند، گذاری انقلابی است؛ یعنی نه گذاری اصلاحی، تدریجی، مسالمت‌آمیز، قانونی و انتخاباتی، بلکه گذاری که با طغیان، شورش، ویران‌گری، تندروی، خشونت، سنگربندی خیابانی و پیکار مسلحانه همراه است. گذاری که تغییری از بیخ و بن جدید را در جامعه‌ی بشری دامن می‌زند. (خامه‌ای، ۱۳۸۱: ۳۷۳)

در فلسفه‌های کانت و

هگل چنان از آزادی سخن

رفته است که مستلزم

بی‌عدالتی است، یعنی جمع

میان آزادی و عدالت

امکان‌ناپذیر است. و این

همان نکته‌ای است که

مارکس بر آن انگشت تأکید

می‌گذارد.

از آن چه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که مارکس تحقق آزادی (و به تعبیری دموکراسی) را موخر به تحقق عدالت (اقتصادی و به تعبیری دیگر سوسیالیسم) و مبتنی بر آن لحاظ می‌کند. از نظر او جستجوی آزادی ماقبل تحقق عدالت و سوسیالیسم جستجویی توهمی و ناشدنی است. و البته گذار به سوسیالیسمی که آزادی و دموکراسی راستین را به ارمغان می‌آورد، گذاری انقلابی و شورش‌گرانه است.

به نظر شریعتی

دموکراسی مترقی‌ترین

شکل حکومت و حتی

اسلامی‌ترین شکل آن است.

اما او همواره تصریح

می‌کند که دموکراسی با

سرمایه‌داری قابل جمع

نیست.

۳. اما مارکس چندان بر این رأی استوار نمی‌ماند. درست است که او در کتاب "فقر فلسفه" اش از یک "انقلاب تامّ و تمام" و "یک تضاد خشونت‌آمیز و برخورد تن به تن" سخن می‌گوید و شعار "نبرد یا مرگ" را برمی‌گزیند و در "مانیفست"، انقلاب آشکاری را پیش‌بینی می‌کند که "در آن پرولتاریا، بورژوازی را با خشونت سرنگون می‌سازد و فرمانروایی خود را بنیان می‌نهد" و "تمام ابزار تولید را در دست دولت متمرکز می‌سازد" (خامه‌ای، ۱۳۸۱: ۳۷۰)، اما وقتی به همراه دوست و هم‌فکر دیرین خود، انگلس، با انقلاب ۴۹-۱۸۴۸ مواجه می‌شود، درمی‌یابد که تسخیر قدرت سیاسی به شیوه‌ی انقلابی برای پرولتاریا آسان نیست: کم‌شمار بودن کارگران و فقدان سازمان‌یافتگی مناسب آن‌ها برای پیکار در فرانسه، آلمان و دیگر کشورهای اروپایی موانع اصلی بر سر راه انقلاب طبقه کارگر و تحقق عدالت سوسیالیستی و کمونیستی است. (همان: ۳۷۱) به دیگر سخن مارکس و انگلس درمی‌یابند که زمینه و زمانه‌ی تغییر انقلابی برای تأسیس جامعه

سوسیالیستی فراهم نیست. بنابراین کارگران قبل از هرگونه اقدام انقلابی برای تسخیر قدرت باید نظر اکثریت مردم را به خود جلب کنند، از ماجراجویی بپرهیزند و از ظرفیت‌ها و آزادی‌های موجود در حکومت بورژوازی و سرمایه‌داری استفاده کرده، سازماندهی خود را تقویت نمایند. حوادث "کمون پاریس" و "خصلت انسانی انقلابیون کمون و خودداری آنان از اعمال وحشیانه و خشونت‌آمیز" (همان: ۳۷۲) عامل دیگری بود که مارکس و خصوصا انگلس را در تغییر رویکردشان مصمم‌تر کرد: اینکه مسأله‌ی اساسی در انقلاب سوسیالیستی جلب اکثریت مردم است و این هدف نه با تشکیل سازمان‌های پنهانی و غیرقانونی کارگران بلکه با روش‌های مسالمت‌آمیز و قانونی و آموزش کارگران قابل دستیابی است.^۵

۴. اما این نرمش و انعطاف مارکس و بیش از او انگلس نسبت به تحول فکری برخی از پیروان آن‌ها در اوایل قرن بیستم، بسیار ناچیز است.

پیروان مارکس و انگلس برای تحقق آرمان‌های آن دو، یعنی تأسیس جامعه‌ی عادلانه و سوسیالیستی‌ای که تدارک‌کننده و زمینه‌ساز آزادی و دموکراسی راستین باشد، احزاب "سوسیال‌دموکرات" را در کشورهای اروپایی تأسیس کردند. اما حوادث فکری و اجتماعی اوایل قرن بیستم، شقاق و دو دستگی بزرگی در احزاب مذکور ایجاد کرد و در درون آن‌ها گرایش به راست و چپ را دامن زد. اختلاف سوسیال‌دموکرات‌های راست (یا غربی) که بیشتر در کشورهای اروپایی نظیر آلمان و فرانسه غالب شدند با سوسیال‌دموکرات‌های چپ که به‌تدریج در کشورهای آسیایی مانند روسیه قد علم کردند ظاهراً اختلافی استراتژیک (و معطوف به چگونگی گذار از جامعه سرمایه‌داری به جامعه سوسیالیستی) بود اما در حقیقت این اختلاف ظاهری به اختلاف نظری در مبانی فکری مربوط می‌شد. من در ادامه‌ی نوشته حاضر و متناسب با هدفی که دنبال می‌کنم تنها به اختصار تمام از آراء دو تن از نظریه‌پردازان سوسیال‌دموکراسی غربی یعنی کارل کائوتسکی و گئورگ پله‌خانف سخن می‌گویم.

به‌طور کلی می‌توان گفت سوسیال‌دموکرات‌های راست، تحقق سوسیالیسم را منوط به رشد کمی و سازمانی طبقه کارگر می‌دانند. علاوه بر آن همین رشد کمی و سازمانی را موقوف به رشد تدریجی سرمایه‌داری و درواقع پیشرفت ابزار تولید و صنعتی شدن فرایند تولید کالاها در کارخانجات قلمداد می‌کنند. به نظر آنان، همراه با صنعتی شدن فرایند تولید کالاها در کارخانجات و افزایش سود سرمایه‌داران، شیوه‌ی تولید کشاورزی سنتی و روستائینی وابسته به آن هم نابود می‌گردد و کشاورزان روستائین با مهاجرت به شهرها و پوشیدن لباس کارگری در کارخانجات، طبقه کارگر صنعتی را تشکیل می‌دهند. طبقه‌ای که در کارخانجات صنعتی استثمار می‌شود و سودطلبی (البته بی‌پایان) سرمایه‌دارها را ارضاء می‌کند. اما در این میان و با استفاده از آزادی‌های لیبرالی، مجالی برای طبقه‌ی کارگر صنعتی فراهم می‌شود تا در اتحادیه‌ها، سندیکاها و سازمان‌های صنفی و حتی احزاب کارگری متشکل شود و مثلاً مزد بیشتر، ساعت کار کمتر، بیمه اجتماعی، حق رأی، محیط کار بهداشتی‌تر و امن‌تر و غیره را درخواست کند و یا به روش‌های پارلمانتاریستی، نمایندگانی را به مجالس قانون‌گذاری بفرستد که قوانین مربوط به روابط میان کارگر و کارفرما را اصلاح کنند و حتی در دولت‌ها وزرای همسو

با منافع خود دست و پا نماید و غیره. استفاده از چنین اقداماتی البته نظم اقتصادی و اجتماعی سرمایه‌داری را در کوتاه مدت دگرگون نمی‌سازد که برعکس می‌تواند مایه‌ی قوام و توسعه و پیشرفت آن هم باشد. اما از نظر سوسیال‌دموکرات‌های راست تنها همین سیاست صبر و انتظار است که سرمایه‌داری به اوج رسیده را نهایتاً سرنگون می‌سازد و راه را برای به قدرت رسیدن طبقه کارگر، جمعی شدن مالکیت کارگاه‌ها و محو مالکیت فردی و خصوصی ابزار تولید هموار می‌کند. پس سوسیالیسمی که زمینه‌ساز آزادی واقعی طبقه‌ی کارگر است موقوف به ضرورتی عینی و تاریخی است و جنینی است که از رشد تدریجی سرمایه‌داری و فرصت‌های لیبرال‌دموکراسی، خون می‌خورد، پرورش می‌یابد و به وقت خاصی و مقتضای شرایط خاصی متولد می‌شود.

کارل کائوتسکی، نظریه‌پرداز برجسته حزب سوسیال‌دموکرات آلمان، "هرگز از تأکید بر این نکته دست نمی‌کشید که [...] سوسیالیسم تنها می‌تواند در نتیجه‌ی پختگی اقتصادی سرمایه‌داری و قطب‌بندی طبقاتی ملازم آن پدیدار شود". (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۵۶) از نظر او "پرولتاریا باید منتظر مهیا شدن شرایط نظام سرمایه‌داری باشد". (همان: ۵۹) یعنی "انقلاب [سوسیالیستی] را خود سرمایه‌داری تدارک می‌بیند و نه پرولتاریا". (همان: ۶۰) بنابر رأی کائوتسکی "سوسیالیسم را هرگز نباید یک اقلیت انقلابی بر جامعه تحمیل کند [...] بلکه تحقق سوسیالیسم] باید بی‌چون و چرا کار اکثریت مردم باشد - اکثریتی که حق اقلیت را در بیان و جانبداری از عقاید دیگر محترم خواهد شمرد". (همان: ۶۳)

باورهایی از این قبیل بود که کائوتسکی را به مخالفت سرسختانه با انقلاب اکتبر روسیه (در ۱۹۱۷) و مفهوم لنینی انقلاب سوسیالیستی سوق داد. او موافق آن نبود که در کشوری عقب‌مانده (چون روسیه اوایل قرن بیستم) و با مدد اقلیتی از روشنفکران انقلابی و از طریق ترور و طغیان، حکومتی سوسیالیستی تشکیل شود. چراکه چنین سوسیالیسمی از متن یک ضرورت و اقتضای تاریخی برخاسته است و در نتیجه محکوم به شکست و عقب‌نشینی است. راه درست آن است که انقلابیون روسی با بورژوازی آن کشور ائتلاف کرده و از فرصت‌های لیبرال‌دموکراسی استفاده کنند و در انتظار پیشرفت سرمایه‌داری صنعتی و شکل‌گیری گسترده طبقه پرولتاریا و تشدید تضاد منافع کارفرما و کارگر و... در نهایت تصرف قدرت در وقت مقتضی باقی بمانند. (ر. ک: کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۷۰-۶۳)

گئورگ پله‌خانف هم که سال‌ها در آلمان به سر می‌برد و از آن‌جا نظاره‌گر وضعیت اقتصادی - اجتماعی روسیه بود مانند کائوتسکی نظر می‌داد که: "پرولتاریا باید برای نیل به هدف‌های دموکراتیک با بورژوازی همکاری کند" (همان: ۳۹۲) او بر آن بود که:

اولاً پیش‌شرط سوسیالیسم یک انقلاب سیاسی لیبرال‌دموکراتیک [در جامعه فئودالی روسیه] است؛ ثانیاً روسیه باید نخست مرحله‌ی سرمایه‌داری را پشت‌سر بگذارد تا برای تغییر سوسیالیستی مهیا شود؛ و ثالثاً این که این تغییر را باید پرولتاریای صنعتی انجام بدهد، نه مردم به‌طور کلی و نه به طریق اولی، روستاییان. (همان: ۳۷۱)

لُب کلام پله خانف همین است که کارگران باید ابتدا با سرمایه‌داران ائتلاف کنند و فئودالیزم و نهادهای استبدادی وابسته به آن را از میان بردارند و سپس در انتظار تکامل طبیعی سرمایه‌داری صنعتی بنشینند. یعنی بدون صنعتی شدن سرمایه‌داری و پرولتاریزه شدن گسترده روستاییان آن و رشد تدریجی تضاد طبقاتی میان سرمایه‌داران و کارگران و اتحاد طبقه‌ی کارگر در اتحادیه‌های کارگری و... در نهایت قیام ظفرمند کارگران و در دست گرفتن و کنترل کارگاه‌ها و اعمال مالکیت و مدیریت جمعی بر ابزار تولید صنعتی، راه دیگری برای رسیدن به سوسیالیسم و آزاد شدن طبقه‌ی کارگر وجود ندارد. (همان: ۳۷۵) "سوسیالیسم محصول رشد طبیعی سرمایه‌داری در یک کشور است" (همان) و "تاریخ بشر تابع قوانینی مستقل از اراده‌ی انسان‌هاست" (همان: ۳۷۸) و پدیده‌های اجتماعی نظیر انقلاب، نه به دلخواه آدمیان بلکه تابع نوعی جبر تاریخی و وفق مراحل تکاملی تاریخ حادث می‌شوند. مرحله‌ی که "مستقل از اراده‌ی انسان‌اند". (همان: ۳۷۹) پله خانف هم متذکر می‌شود که می‌توان با حرکتی انقلابی قدرت سیاسی را تسخیر کرد، اما این حرکت تأسیس نظام سوسیالیستی را در پی نخواهد داشت و جز سقط جنین سیاسی تعبیر دیگری ندارد. او هم با لنین مخالف بود و او را به اراده‌گرایی متهم می‌کرد؛ (همان: ۳۹۲) و اینکه لنین می‌خواهد "مسیر تکامل اجتماعی را به زور دگرگون کند" و انقلابی نه براساس "اقتضای قوانین طبیعی تاریخ"، بلکه بر مبنای توطئه‌گری به انجام رساند. ^۶ از نظر او "در کشوری که اقتصادی عقب‌افتاده [دارد] و اکثریت جمعیتش روستایی‌اند، پیروزی انقلاب سوسیالیستی میسر نیست". (همان: ۳۹۴)

در شرح آراء سوسیال‌دموکراسی غربی به همین گزارش مختصر بسنده می‌کنم. اما براساس همین ملاحظه کوتاه هم می‌توان نتیجه گرفت که بنیاد فلسفی سوسیال‌دموکراسی غربی در تعیین نسبت میان آزادی (دموکراسی) و عدالت (سوسیالیسم) درک خاصی از تاریخ است که «جبر تاریخ» نام دارد: سوسیال‌دموکرات‌های غربی معتقدند که تاریخ رشدی جبری و لایتخلف دارد، از مرحله‌ی معین عبور می‌کند و اگرچه در نهایت به جامعه‌ای با مناسبات عادلانه و معطوف به آزادی طبقه کارگر و محروم می‌رسد، سیر آن، خارج و مستقل از اراده‌ی روشنفکران، آگاهان، عدالت‌طلبان و آزادی‌خواهان است و برای این جماعت هیچ‌گونه دخل و تصرفی در مسیر و مراحل قطعی تاریخ ممکن نیست.

۵. اکنون نوبت آن است تا در اوراق برجا مانده از اسلام‌شناسی معاصر و متفکرانی چون شریعتی و مطهری نظر کنیم و از چند و چون انعکاس سوسیال‌دموکراسی غربی در آثار آنان باخبر شویم. اهمیت و ضرورت این بحث در آن است که همان‌گونه که در مقدمه آوردم، شریعتی و مطهری هم به‌هر حال و اگرچه به معنایی خاص و متناسب با مبانی خاص خودشان به جامعه‌ای با مناسبات سوسیالیستی و دموکراتیک نظر دارند و ما را بدان سو می‌خوانند. از این‌رو، علی‌القاعده باید در خصوص امکان تأسیس چنان جامعه‌ای و در واقع امکان جمع میان سوسیالیسم و دموکراسی و نیز در باب ناممکن شمردن آن از ناحیه‌ی سوسیال‌دموکراسی غربی تحلیلی و تأملی برجا نهاده باشند.

ابتدا اشاره‌ای کوتاه از موافقت شریعتی و مطهری با مناسبات سوسیالیستی و دموکراتیک

و امکان جمع آن دورا در میان می‌نهم:

به نظر شریعتی دموکراسی مترقی‌ترین شکل حکومت و حتی اسلامی‌ترین شکل آن است. ۷ (شریعتی: ۴۸/۵) و اینکه «در تشیع علوی، دوره‌ی غیبت است که دوره‌ی دموکراسی است و [...] رهبری جامعه در عصر غیبت، بر اصل تحقیق و تشخیص و انتخاب و اجماع مردم مبتنی است و قدرت حاکمیت از متن امت سرچشمه می‌گیرد». (۲۲۴/۹) اما او همواره تصریح می‌کند که دموکراسی با سرمایه‌داری قابل جمع نیست:

در نظامی که بر تضاد طبقاتی و بر بهره‌کشی و بر انتقال همه‌ی ارزش‌های انسانی به قدرت پول استوار است، چگونه می‌شود از دموکراسی و آزادی سیاسی و فکری سخن گفت؟ دموکراسی و سرمایه‌داری؟ این دو چگونه با هم جمع می‌توانند شد؟ مگر اینکه از دموکراسی پوششی دروغین برای مخفی کردن بهره‌کشی انسان از انسان بسازیم.... (۱۴۷/۲)

به همین ترتیب شریعتی سوسیالیسم را نه صرفاً به‌عنوان یک سیستم توزیع بلکه به مثابه‌ی یک فلسفه زندگی می‌پذیرد (۹۵/۱۰) و از آن رو که در آن "انسان، ایمان و اندیشه و ارزش‌های اخلاقی انسان، دیگر روبنا نیست" به آن امیدوار است. (۹۴/۱۰) اما با تأکید جمع میان سوسیالیسم و دیکتاتوری را ناممکن می‌داند:

در یک جامعه‌ی سوسیالیست، به‌راستی سوسیالیست، تمرکز مالکیت افراد در یک بوروکراسی منجمد و همیشگی و مقتدر به نام حزب واحد یا به نام دیکتاتوری طبقاتی - اما در حقیقت دیکتاتوری رهبر - ممکن نیست. (۱۴۸/۲)

پس شریعتی از یک سودموکراسی را از سرمایه‌داری جدا می‌کند و از سوی دیگر سوسیالیسم را از دیکتاتوری، او میان دموکراسی راستین، سوسیالیسم حقیقی و نیز خداپرستی^۸ واقعی (که پرستش آگاهانه ارزش‌های متعالی است (۹۷/۲) پیوندی و ملازمتی متقابل و ناگسستنی برقرار می‌کند.^۹

مطهری هم با استبداد سیاسی مرزبندی می‌کند و بر آن است که:

از نظر فلسفه‌ی اجتماعی، نه تنها نتیجه‌ی اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه‌ی افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خدا است که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می‌سازد و افراد را ذی حق می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می‌کند. (مطهری: ۵۵۴/۱)

او به صراحت توحید عملی اجتماعی را "مساوی با آزادی و دموکراسی" می‌شمارد (۳۲۰/۲۴) و در عین حال که یادآور می‌شود: "مفهوم آزادی و دموکراسی در اسلام و در غرب متفاوت است" (۳۴۸/۲۴)، تأکید می‌کند که: "آزادی و دموکراسی براساس آن چه که تکامل

انسانی انسان ایجاب می‌کند، حق انسان بما هو انسان است". (همان)

افزون بر آن، مطهری پیوند میان سوسیالیسم و ماتریالیسم را پیوندی "تصنعی" و "دروغین" می‌خواند (۵۷۹/۱) و از نوعی سوسیالیسم (که البته معنایی متفاوت از سوسیالیسم مارکسیستی دارد و ضرورتاً از مبانی فلسفی مقبول او نشأت می‌گیرد) دفاع می‌کند. او می‌نویسد:

به هر حال می‌توان به نوعی سوسیالیسم ایمان آورد که بر اصولی طبیعی و واقعی در طبیعت و در عقل انسان بنا شده و مبنای یک سلسله قوانین است و هیچ لزومی ندارد که بشر پس از دوران کاپیتالیسم به آن برسد. آن سوسیالیسم عبارت است از مالکیت اجتماعی منابع طبیعی از قبیل زمین و آب و سوخت و بالاخره چیزهایی که بشر آن‌ها را نساخته است، بلکه در طبیعت برای بشر ساخته شده است. مالکیت شخصی در این سوسیالیسم یک حق الاختصاص محدودی است. و اما سوسیالیسم به معنای مالکیت عمومی افزار تولید از مشخصات عصر ماشین است و لازمه ماشینیزم است و ما آن را از طریق خصوصیت ماشینیزم اثبات کرده ایم. (۵۳۱/۲۰)

بدین ترتیب است که مطهری آماده می‌شود تا از "سوسیالیسم دموکراتیک" (و انقلابی و اخلاقی) سخن بگوید و آن را طرحی بخواند که "اسلام همیشه در پی تحقق آن است". (۲۳۱ و ۲۳۲/۲۴) طرحی که در آن "سرمایه‌داری از آن جهت محکوم است که در بطن خود استثمار را پرورش می‌دهد" و در عین حال طرحی است که "آزادی افراد را محفوظ نگه می‌دارد و مالکیت خصوصی را در حد معقولی می‌پذیرد". (۲۳۱/۲۴)

این اشاره‌های کوتاه کفایت می‌کند تا موافقت شریعتی و مطهری با مناسبات سوسیالیستی و دموکراتیک (ولو به معنایی متفاوت از آنچه غربیان در سر دارند و به معنایی متناسب و مستخرج از مبانی فکری خاص خودشان) و نیز امکان جمع آن دو، آشکار گردد. اکنون ببینیم که آن دو اسلام‌شناس معاصر با سوسیال‌دموکراسی غربی چگونه مواجه می‌شوند که براساس باوری جبری به مراحل تکاملی تاریخ اولاً تحقق سوسیالیسم را مقدمه تحقق دموکراسی واقعی می‌دانند و ثانیاً رخ نمودن انقلاب سوسیالیستی را با انتظار رشد تدریجی ابزار تولید، پیدایی سرمایه‌داری صنعتی، شکل‌گیری و رشد کمی طبقه کارگر، تشدید تضاد طبقاتی، استفاده از آزادی‌های لیبرال دموکراتیک و غیره همراه می‌کنند.

۶. شریعتی در نقد نظریه‌ی «جبر تاریخ»، مواردی را به‌عنوان نقض آن برمی‌شمارد:

... مگر نه انقلاب سوسیالیستی، انقلابی است که در نظام‌هایی جبراً روی می‌دهد که سرمایه‌داری صنعتی به اوج رشد خود می‌رسد و به قاعده تضاد طبقاتی و اصل دیالکتیکی تبدیل کمیت به کیفیت، فشردگی و فشار و توسعه‌ی کمی طبقه پرولتر صنعتی موجب انفجار در درون نظام سرمایه‌داری می‌شود و سوسیالیسم

پیروز می‌گردد؟ و این قاعده‌ای علمی و اصل جبری و حتمی دیالکتیکی حاکم بر جامعه و سرنوشت تاریخ است و بر واقعیت عینی و مادی هم استوار است، نه بر مبانی ایده‌آلیستی و تفکرات ذهنی و ایدئولوژیک. اما، در عالم واقعیت، حتی در یک مورد هم حقیقت نیافته است، یعنی در یک جامعه سرمایه‌داری انقلاب سوسیالیستی روی نداده [است]. (شریعتی، ۲۴/۲۱۳)

شریعتی در ادامه می‌افزاید که: "از قرن نوزدهم هرچه سرمایه‌داری صنعتی در آمریکا، اروپای غربی و ژاپن رشد کرده و طبقه پرولتاریای صنعتی فشرده‌تر شده است" (همان) گرایش انقلابی این طبقه عقب‌گرد کرده است و جالب‌تر آنکه:

شریعتی

در عوض انقلاب‌های سوسیالیستی و چپ و ضدسرمایه‌داری، همگی، بدون استثناء در کشورهای مستعمره، جامعه‌های عقب‌مانده، نظام‌های فئودالی و اقتصادهای کشاورزی و دامداری و حتی در میان قبائل که به مرحله فئودالیسم هم نرسیده‌اند در جنب و جوش است. این چگونه قاعده علمی تاریخ و جامعه‌شناسی است که حتی در یک مورد تحقق نیافته و هرچه تحقق یافته، عکس آن پیش‌بینی و نقض آن قاعده بوده است؟ (۲۴/۲۱۴)

اما گذشته از نشان دادن موارد نقض نظریه‌ی "جبر تاریخ"، شریعتی از ناحیه دیگری هم با آن نظریه مخالفت می‌ورزد: اینکه این نظریه جایی برای اراده انسانی و مسئولیت او باقی نمی‌گذارد:

اگر تنها و تنها صبر کنیم که نظام اقتصادی مان عوض شود تا خودمان عوض شویم، باز چیزی است که انسان در آن جا ندارد. انسان در هر شکلی از مرحله‌ی تاریخی که دارد، در برابر جامعه‌اش مسئول است که آن جامعه را به بهترین شکلی که در مرحله تحولی و تاریخی وجود دارد و معتقد است براند و منتظر مراحل جبری نشود. (۳۱/۱۰۰)

شریعتی با قبول "اراده" در انسان است که از جهش در مراحل تاریخی سخن می‌گوید:

باید متوجه این نکته بود که ما می‌توانیم گاه در ظرف بیست سال، پنج قرن را طی کنیم [...] اصولاً مسأله‌ی انقلاب فکری و جهش اجتماعی مسأله‌ای نیست که با میزان‌های تقویمی قابل اندازه‌گیری باشد. گاه هست که جامعه‌ای یک دوره، یک مرحله را در هزار سال طی می‌کند و گاه هست که چندین مرحله را با یک جهش و یک جا طی می‌کند. من این جور معتقدم که یک روشنفکر اگر در یک جامعه‌ی قبیله‌ای، در یک جامعه‌ی بدوی زندگی می‌کند، نباید صبر کند که جامعه بدوی تبدیل شود به یک جامعه فئودالیت و جامعه فئودالیت به کم‌کم تبدیل شود به جامعه‌ی بورژوازی، بورژوازی به سرمایه‌داری و سرمایه‌داری به امپریالیسم، بعد به سوسیالیسم و بعد... پس تو چکاره‌ای؟ مگر تو تماشای هستی؟ تو [...] می‌توانی تمام مراحل را حذف کنی. [...] این است که روشنفکر می‌تواند جبر تاریخی را استخدام بکند و مسیر آن را کوتاه کند و یا آن را تغییر دهد. (۵۰۵/۲۰)

شریعتی در ادامه می‌افزاید:

"اگر روشنفکر رسالتی داشته باشد، رسالتش در جهش است. وگرنه بایستی منتظر جبر تاریخ باشد و آن وقت انسان، فاقد انسانیت است، فاقد رسالت و مسئولیت است و تابع جبر است." (۵۰۶/۲۰)

شریعتی این انسان‌شناسی خود را از اسلام اخذ کرده است: "انسان اسلام دارای اراده، و قدرت عصیان و تسلیم، بنابراین مسئول و سازنده تصویر خویش است: «کل نفس بما کسبت رهینه»." (۳۸/۵) و براساس همین انسان‌شناسی است که از قبول «نظریه جبر تاریخ» به معنایی که ذکر آن رفت، سر باز می‌زند. او در جایی می‌نویسد: "تاریخ جبر خویش را دارد. اما تو انسان در میان این جبر مسئولیت ساختن تقدیر خویش را داری، چه "هرکسی در گرو دستاورد خویش است." (شریعتی، ۳۰۳/۲۴) و در موردی دیگر آورده است که: "من جبر تاریخ را می‌گفتم و درست هم هست و به جبر تاریخ معتقدم؛ اما معتقدم که آگاهی و عشق وقتی که با هم هم‌دست بشوند، جبر تاریخ را می‌شکنند؛ چنان که امروز علم "جبر طبیعت" را می‌شکند." (۴۰/۲۹)

شریعتی به تدریج در آثار خود به تفکیک میان دو مفهوم "جبر تاریخ" و "دترمینیسم هیستوریک" می‌پردازد و معتقد می‌شود که "آن‌چه که به نام جبر تاریخ در فارسی معروف است، جبر نیست، بلکه ترجمه ناشیانه‌ای از کلمه "دترمینیسم" است." (۹۹/۱۸)

بنا بر توضیح شریعتی "دترمینه کردن" یک چیزی، یعنی حدهای یک چیز و حد نهایی جداکننده و وجودیش را از جنس‌های دیگر مشخص و معین کردن." (۱۰۱/۱۸) یعنی مرزهای وجودی او را معین کردن، یعنی تعین و تشخیص بخشیدن به یک وجود. (همان) اساس دترمینیسم این است که هر چیزی دارای حد و فصل مشخصی است. (۱۰۲/۱۸) "ما به‌عنوان یک موجود زنده در طبیعت، یک پدیده دترمینه هستیم، به این معنا که زائیده می‌شویم - در این جا اراده در کار نیست - بعد رشد و نمو می‌کنیم." (همان) اما در عین حال که نمی‌توانیم از

این مراحل معین و مشخص طفولیت، جوانی و پیری و مرگ فرار کنیم و این دترمینه است، می‌توانیم در درون این محدوده تصمیم بگیریم و اراده بورزیم. اینکه قرآن تعلیم می‌دهد که انسان خلقتی مقدر دارد به این معناست که خلقت او متعین و مشخص و دارای حد خاصی است و اراده او در چارچوب خاصی می‌تواند جولان دهد و به قول سارتر، انسان اراده دارد اما در چارچوبی خاص. (۱۰۳/۱۸) شریعتی از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که "دترمینیسم هیستوریک" هم بدین معناست که تاریخ دترمینه است یعنی حد و مرز، مبدأ، مقصد، مسیر، منازل و مراحلی که از آن می‌گذرد متعین و مشخص است. اما متعین و مقدر بودن تاریخ مساوی و مترادف با "جبر تاریخ" و نفی اراده‌ی انسان نیست، در حالی که همواره آن را بد فهمیده‌اند و دترمینیسم هیستوریک (تقدیر تاریخی) را همان "جبر تاریخی" لحاظ کرده‌اند. (۱۰۵/۱۸)

مطهری یادآور

می‌شود که مفهوم

آزادی و دموکراسی

در اسلام و در غرب

متفاوت است و در

همین حال تأکید

می‌کند که آزادی و

دموکراسی براساس

آن‌چه که تکامل

انسانی انسان ایجاد

می‌کند، حق انسان بما

هو انسان است.

به نظر شریعتی "انسان در جبر تاریخ نفی می‌شود، اما در دترمینیسم تاریخی انسان نفی نمی‌شود". (۱۰۷/۱۸) او تصریح می‌کند که "می‌خواهم وجود یک چیزی را به نام اراده در این دترمینیسم نشان دهم، فقط همین است". (۱۰۸/۱۸) و درواقع می‌خواهد نشان دهد که می‌توان تفسیری از دترمینیسم هیستوریک مارکس ارائه کرد که معنای مقبولی داشته باشد. در عین حال متذکر می‌شود که این اصطلاح از ناحیه روشنفکران به همان معنای "جبر تاریخ" فهمیده شده است.

مطهری آماده

می‌شود تا از

"سوسیالیسم

دموکراتیک" (و

انقلابی و اخلاقی)

سخن بگوید و آن را

طرحی بخواند که

اسلام همیشه در پی

تحقق آن است.

اما آخرین مطلب مهمی که به‌عنوان نقد شریعتی بر "جبر تاریخ" می‌توان یادآور شد، این است که او این نظریه را با قول به "قضا و قدر الهی" چنان‌که در گذشته و البته به صورت تحریف شده می‌فهمیدند، مترادف می‌شمارد. یعنی شریعتی بر آن است که "جبر تاریخ" هم مثل "جبر الهی" یا همان "قضا و قدر" تحریف‌شده، اراده‌ای مافوق اراده‌ی انسان و نافعی اراده‌ی انسان را بر او مستولی و حاکم می‌شمارد. اراده‌ای که خود را بر آدمی تحمیل کرده و سرنوشت او را رقم می‌زند. (۹۹/۱۸)

شکی نیست که در این نقد، شریعتی بر خلاف نقد دوم (که محتوایی انسان‌شناختی داشته و بر اراده داشتن آدمی تأکید می‌کند)، موضع الهیاتی خاصی دارد (و البته الهیات او مرتبط با انسان‌شناسی اوست). سخن شریعتی این است که در "جبر تاریخ"، شبیه به نظریه جبر الهی (و قضا و قدر تحریف‌شده) قدما سخن رفته

است. او در این جا به نظریه و فلسفه‌ی جبر در سنت ما "مثل فلسفه اشاعره و برداشت و بینش مُرَجئه در دوره بنی‌امیه و بنی‌عباس" نظر دارد که برای توجیه نظام سیاسی و اقتصادی - اجتماعی ظلم و جور بنی‌امیه و بنی‌عباس شکل گرفته است. (۲۰۸/۱۷)

یعنی در نظریه‌ی "جبر تاریخی" که انسان را اسیر جبر تاریخ می‌داند (۲۱۶/۱۷) و "جبر اقتصادی" که "مارکسیسم دولتی در قرن بیستم" آن را ترویج می‌کند (۲۱۸/۱۷)^{۱۱}، مفهومی از "تاریخ" مطرح است که با مفهوم "خدا" در آموزه‌ی "جبر الهی" موردنظر اشاعره و مُرَجئه و به کارگردانی بنی‌امیه، همانی و همسانی برقرار است: در جبر تاریخ و ماتریالیسم تاریخی^{۱۲} مارکسیسم دولتی^{۱۳} (۲۲۴/۱۷) "تاریخ" عاملی است فوق انسانی و مسلط بر آگاهی و اراده انسان (همان) و عاملی "کور" (شریعتی، ۲۴۴/۱۷) که به‌نحو "تصادفی" و "جبری" آدمیان را "بازیچه" قرار داده (شریعتی، ۲۲۳/۱۷) و به هر جا که خود بخواهد می‌راند. (۲۱۵/۱۷)

و البته "در مارکسیسم دولتی و رسمی، ماتریالیسم تاریخی [و نظریه جبر تاریخ] درست و با همان معنی، جانشین [...] جبر الهی یا جبر غیبی می‌شود". (۲۱۴/۱۸) همان "جبر الهی" و غیبی که اشاعره و مرجئه در عصر بنی‌امیه و بنی‌عباس مروج آن بودند.^{۱۴}

به نظر من نکته‌ی مهم در این بحث شریعتی، همین موضوع جانشینی است: در واقع او بر آن است که خدای اشاعره (یعنی مفهومی از خدا که مقبول و معتقد آنان بود و یعنی خدایی که آدمیان را بازیچه بوالهوسی‌های خود قرار می‌داد و خدایی که مراعی علیت و عدالت نبود و...) جای خود را در مارکسیسم (به نظر شریعتی دولتی، رسمی و استالینی) به "تاریخی" می‌دهد با قدرتی مطلق و البته کور که سرنوشت همه چیز را در مناسبات انسانی رقم می‌زند. او به صراحت می‌پرسد: "چه فرقی است بین جبر الهی [و قضاو قدر به معنایی که اشاعره و مرجئه می‌فهمیدند] و جبر تاریخی"^{۱۵}. (۵۰۶/۲۰)

۷. رأی مطهری به ایده بنیادی سوسیال‌دموکراسی غربی، یعنی نظریه‌ی "جبر تاریخ" را می‌توان در یک کلام خلاصه کرد: "جبری در کار نیست". (مطهری: ۴۲۷/۲۴)

او هم در نقد این نظریه از موارد نقض آن سخن می‌گوید. چنان که آوردم سوسیال‌دموکراسی غربی تأکید دارد که رشد ابزار تولید منجر به افزایش شکاف طبقاتی است و این امر طبقه محروم را وامی‌دارد تا در راستای تأمین نیازهای مادی خود، نظم اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه را دگرگون سازد. مطهری واقعیات تاریخی را گواه می‌گیرد که:

اولا تمام نهضت‌های پیش‌برنده‌ی تاریخ، تن به توجیه طبقاتی نمی‌دهند. یعنی نمی‌توان آن‌ها را "به موازات تکامل ابزار تولید"، "از ناحیه محرومان و مستضعفان" و "برای تأمین نیازهای مادی"، قلمداد کرد. (۴۲۵/۲۴)

ثانیا مطهری تأکید دارد که اینکه گفته می‌شود: رشد و تکامل تدریجی و طبیعی ابزار تولید، مرحله‌بندی‌ای ضروری را پدید می‌آورد (یعنی هر حلقه از حلقه‌ی تاریخ؛ نظیر فتودالیزم، کاپیتالیسم و سوسیالیسم، چنان‌اند که "امکان جابه‌جا شدن" و "قابل پیش و پس شدن" را

ندارند، و به تعبیری دیگر مراحل رشد تاریخ، نظیر مراحل طبیعی رشد انسان، از مرحله‌ی جنینی به مرحله‌ی تولد، کودکی، جوانی و پیری است (۲۴/۴۲۰)، وفق «واقعیات تاریخی، به‌ویژه آن‌چه در طول یک قرن گذشته رخ داد»، نظریه‌ی نادرسی است:

در یک قرن گذشته کشورهایی به سوسیالیسم گرویدند که مرحله‌ی کاپیتالیسم را طی نکرده بودند. شوروی و چین و کشورهای اروپای شرقی، همه از این دستند، و برعکس، کشورهایی که کاپیتالیسم را به اوج خود رسانده‌اند، از قبیل آمریکا و انگلستان، در همان مرحله باقی مانده‌اند. (۲۴/۴۲۷)

خلاصه آنکه:

معلوم شد هیچ‌گونه جبری در کار نیست و ممکن است در جامعه‌های سرمایه‌داری طبقه به اصطلاح پرولتاریا به رفاهی برسد که هرگونه اندیشه‌ی انقلابی را از مغزش خارج سازد. همچنان که ممکن است در پی عرضه شدن یک ایدئولوژی و یک ایمان روشن و بالا رفتن سطح شعور مذهبی و اجتماعی جامعه‌ای با یک جهش از بدویت به عالی‌ترین مرحله‌ی تمدن انسان گام بردارد. نهضت صدر اسلام بهترین گواه این مدعا است. (همان)

نقض سوسیالیسم علمی و ماتریالیسم تاریخی و در نتیجه مارکسیسم، در انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه به رهبری لنین و انقلاب چین به رهبری مائو، به این معناست که می‌توان کشوری که مرحله‌ی فئودالیسم را طی می‌کند را بدون آنکه وارد مرحله‌ی صنعتی و کاپیتالیستی شود و به اوج آن مرحله برسد، به مرحله‌ی سوسیالیستی کشاند. (۲/۴۳۲-۴۳۰) به نظر مطهری، لنین "دید اگر بخواهد به انتظار بنشیند که دوره‌ی حاملگی این زن باردار به نهایت برسد و درد زائیدن عارضش بشود و آنگاه او متصدی کار مامائی بشود خیلی دیر می‌شود". (۲/۴۳۲) در عمل هم دیده شد که در کشورهای نظیر انگلستان، آلمان، فرانسه و آمریکا که سرمایه‌داری را به اوج خود رسانده و به پیشرفت‌های عظیم صنعتی نائل شده‌اند، "کودکی که مارکس انتظار تولدش را داشت [یعنی انقلاب دینامیکی سوسیالیستی] نه ماه را تمام کرد، از نه سال هم گذشت و به نود سال رسید و متولد نشد و دیگر امیدی هم به تولدش نیست". (۲/۴۳۳)

نقد انسان‌شناختی، نقد دیگری است که مطهری بر نظریه‌ی "جبر تاریخ" دارد. او نیز، هم‌چون شریعتی، آن نظریه را به این دلیل تخطئه می‌کند که: آدمی را فاقد شخصیت، اراده و آگاهی در نظر گرفته است. او می‌نویسد: "تاریخ راه خود را جبرا و از میان اضداد [و] به صورت انقلاب اضداد به یکدیگر طی نمی‌کند". (۲۴/۴۲۸) بلکه "عامل اصلی حرکت تاریخ فطرت تکامل جو و قناعت‌ناپذیر انسان است که به هر مرحله‌ای برسد، مرحله بالاتر را آرزو و جستجو می‌کند". (همان) "عامل اصلی این حرکت [تکاملی تاریخ] انسان است و انسان موجودی مختار و آزاد و انتخابگر است" (۲۴/۴۲۹). به‌همین دلیل است که "تاریخ در حرکت خود نوسانات دارد، گاهی جلو می‌رود و گاهی به عقب برمی‌گردد، گاه به راست منحرف می‌شود و گاه به چپ، گاهی تند می‌رود و گاهی کند" (همان) و فقط می‌توان گفت "تاریخ بشریت در

مجموع خود یک خط سیر تکاملی را طی کرده است". (همان)

از نظر مطهری نظریه‌ی "جبر تاریخ" بر این تلقی از انسان استوار است که "انسان در ذات خود فاقد شخصیت انسانی است، هیچ امر ماوراء حیوانی در سرشت او نهاده نشده است، هیچ اصلاتی در ناحیه ادراکات و بینش‌ها و یا در ناحیه‌ی احساسات و گرایش‌ها ندارد. بنابراین تلقی [...] هر چه محیط به او بدهد همان است که باید باشد. "خود" انسان [...] یک "ماده‌ی خام" است. (۴۳۱/۲۴) محکوم به جبر ابزار تولید، و اسیر شرائط اقتصادی و درواقع: "آینه‌ای است که جز محیط خود را نمی‌تواند منعکس سازد، طوطی‌ای است که در پس آینه‌ی شرائط محیط قرار گرفته است و برخلاف اجازه‌ی محیط طبیعی و اجتماعی کوچک‌ترین جنبشی نمی‌تواند بکند، ماده‌ی خامی است که در او اقتضای حرکت به سوی مقصد و هدف ویژه‌ای نیست". (همان) در حالی که از نظر مطهری و براساس تحلیلی که از انسان‌شناسی اسلامی دارد: انسان موجودی است که حاکم بر خویشتن و آزاد از جبر طبیعت و محیط و سرشت و سرنوشت است (همان) و با استعداد دریافت چنین حاکمیتی بر خود و چنین آزادی از طبیعت و محیط و سرشت و سرنوشت را دارد. این استعداد و قوه استقلال و آزادی انسان در نظریه‌ی فطرت مطهری آمده است:

بنا بر نظریه‌ی "مادیت جبری تاریخ"، شرایط اجتماعی مادی، محدودکننده انسان و جهت‌دهنده به او و سازنده وجدان و شخصیت و اراده و انتخاب اوست و او در مقابل شرایط اجتماعی جز یک ظرفی خالی و یک ماده‌ی محض نیست [...] بنابراین آزادی به هیچ‌وجه معنی و مفهوم پیدا نمی‌کند. حقیقت این است که آزادی انسانی، جز با نظریه‌ی فطرت [...] قابل تصور نیست. (۳۷۹/۲)

اینک می‌رسیم به ارزیابی و نقادی سوم مطهری از نظریه‌ی جبر تاریخ که مانند آن چه در آثار شریعتی یافتیم، از موضع الهیاتی خاص نشأت می‌گیرد.

مطهری توضیح می‌دهد که در نظریه‌ی "جبر تاریخ"، این معنا را لحاظ کرده‌اند که سرگذشت بشر و مجموعه حوادثی که آن را تشکیل می‌دهد، امری ضروری، حتمی و اجتناب‌ناپذیر است و این بدان دلیل است که عامل و نیرویی قدرتمند همچون دستی که چرخ‌های دستی را می‌راند و یا مانند نیروی بخار که کارخانه‌ای را به حرکت درمی‌آورد، زندگی اجتماعی بشر را تدبیر و کارگردانی می‌کند. (۱۸۰/۳) او سپس یادآور می‌شود که اصطلاح "جبر تاریخ" که "در عصر ما ارزش و اعتبار فراوانی یافته است":

در حال حاضر همان نقشی را بازی می‌کند که کلمه "قضاوقدر" در گذشته بازی کرده است: [یعنی] سرپوشی است برای تسلیم شدن در مقابل حوادث و عذری است برای تقصیرها. آن شیر [نر] خونخواره‌ای که در برابرش جز تسلیم و رضا چاره‌ای نیست، در گذشته قضاوقدر بوده و در زمان حاضر جبر تاریخ. (۱۸۱/۳)

مطهری، البته، بلادرنگ می‌افزاید که: "حقیقت این است که قضا و قدر و هم جبر تاریخ مفهوم فلسفی صحیحی دارد، درست درک نکردن مفهوم واقعی آن‌ها موجب سوءتعبیر شده است." (همان) مطابق با توضیح مطهری می‌توان پذیرفت که خداوند تنها فاعل مستقل هستی است و در عین حال فاعلیت خداوند را مخالف و ناسازگار با فاعلیت اشیاء طبیعی و یا اراده‌ی انسانی محسوب نکرد.^{۱۶} به همین ترتیب می‌توان موافق آن بود که "سرگذشت بشر مانند همه‌ی حوادث جهان، قانون لایتغیری دارد و عوامل تاریخی مانند همه‌ی عوامل دیگر تأثیرات قطعی و ضروری دارند" (همان)، اما آیا عوامل تاریخی‌ای که در سرنوشت بشر دخالت قطعی و ضروری دارند، بی‌واسطه‌ی آگاهی و اراده‌ی او چنان تأثیری دارند؟ همه‌ی بحث در قبول یا رد این "واسطه" است نه در قبول یا رد تأثیر عوامل طبیعی یا تاریخی بر افعال آدمی!

شریعتی و مطهری در

قول به نیروی فراانسانی و

کر و کور "تاریخ" به‌عنوان

تعیین‌کننده‌سرنوشت

آدمیان، شباهتی تام و تمام

با اعتقاد به "جبر الهی" و

"قضاوقدری" که اشاعره

در کلام سنتی ما مروج آن

بوده‌اند، یافته‌اند.

از نظر مطهری قبول نظم میان حوادث تاریخی و پذیرش روابط علت‌ومعلولی میان آن‌ها ارتباط و استلزامی به طرد اراده و اختیار و آگاهی در وجود آدمی و سپردن سرنوشت او به دست نیرویی کر و کور به نام تاریخ ندارد. این همان چیزی است که در نظریه‌ی "جبر تاریخ" مورد غفلت قرار گرفته است. به همین دلیل است که نظریه‌ی "جبر تاریخ" مارکسیستی (و در بحث ما سوسیال‌دموکراسی غربی) برای مطهری یادآور نظریه‌ی "قضا و قدر" اشعری است که براساس تلقی نادرستی از قضاوقدر الهی و نسبت میان مشیت خدا با علل طبیعی و انسانی، بر آن بودند که:

در همه عالم و جهان هستی یک علت و یک فاعل بیشتر وجود ندارد و آن ذات حق است، همه حوادث و موجودات مستقیماً و بلاواسطه از او صادر می‌شوند و اعمال بشر [هم] یکی از آن حوادث است [که] این افعال و اعمال را مستقیماً و بلاواسطه، قضاوقدر، یعنی علم و اراده الهی، به وجود می‌آورد و اما خود بشر و قوه و نیروی او دخالتی در کار ندارد. این‌ها صرفاً یک پرده‌ی ظاهری و یک نمایش پنداری هستند. (۳۸۲/۱)

در حالی که به نظر مطهری:

قرآن کریم و هم‌چنین روایات زیاد و غیرقابل انکاری که در این زمینه از شخص رسول اکرم (ص) یا ائمه اهل

بیت رسیده با کمال صراحت، هم می‌گوید همه چیز به قضا و قدر الهی است و هم انسان را عامل مؤثر در سرنوشت خود و مسئول اعمال و افعال خود معرفی می‌کند.
(۴۱۵/۱)

به تعبیر دیگر و به زبان فلسفه‌ی مطهری (و زبان فلسفه‌ی اسلامی) مشیت الهی در طول علل واسطه‌ی (طبیعی یا انسانی) است و نه در عرض آن‌ها. خداوند از طریق آتش به دیگران حرارت و گرما و روشنی می‌بخشد و به همین ترتیب از طریق اراده و اختیار و آگاهی بشر است که سعادت یا شقاوت او را رقم می‌زند. در حالی که اشاعره در سنت فکری مسلمین خدا را در عرض و در تقابل با علل طبیعی و یا اراده‌ی انسانی قرار داده و قول به فاعلیت الهی را مستلزم طرد و انکار هرگونه فاعلیت و علیت در اشیاء طبیعی و در قلمرو انسانی برشمرده‌اند.

نکنه‌ی قابل تأمل، "شباهتی" است که مطهری (مانند شریعتی) میان اقوال اشاعره و آراء کسانی چون هگل، مارکس و انگلس (و به نظر من کائوتسکی و پله‌خائف) در خصوص رابطه میان "نیروی تاریخ" با "اراده‌ی انسانی" یافته‌اند: همان‌طور که اشاعره اعتقاد به خداوند را ناسازگار با قبول اراده‌ی انسانی می‌شمردند این متفکران هم گمان برده‌اند قول به "تاریخ" مستلزم طرد و انکار اراده و اختیار و آگاهی آدم‌هاست!

اما سخن مطهری در شباهت‌یابی میان "سوسیال‌دموکراسی غربی" با گروه‌های فکری در تاریخ اسلامی هنوز به پایان نرسیده است. او در کنار اشاعره از گروه و جریان فکری دیگری (و این بار) در دوره‌ی معاصر خود، یاد می‌کند که بینشی "شبییه" بینش دیالکتیکی دارند. و "شبه دیالکتیکی" می‌اندیشند. (۴۳۷/۲۴)

بنابر توضیح مطهری گروهی با برداشتی قشری و سطحی از مهدویت و قیام و انقلاب مهدوی، برآنند که انقلاب مهدی موعود "صرفاً ماهیت انفجاری دارد، فقط و فقط از گسترش و اشاعه و رواج ظلم‌ها و تبعیض‌ها و اختناق‌ها و حق‌کشی‌ها و تباهی‌ها ناشی می‌شود، نوعی سامان یافتن است که معلول پریشان شدن است". (۴۳۶/۲۴) یعنی انقلاب مهدوی زمانی روی می‌دهد که: "صلاح به نقطه‌ی صفر برسد، حق و حقیقت هیچ طرفداری نداشته باشد، باطل، یکه‌تاز میدان گردد، [و] جز نیروی باطل، نیرویی حکومت نکند". (همان)

به نظر مطهری آن عده براساس این تلقی انفجاری از انقلاب مهدوی نتیجه می‌گیرند که
پس:

هر گناه و هر فساد و هر ظلم و هر تبعیض و هر حق‌کشی، [و] هر پلیدی‌ای به حکم این که مقدمه‌ی صلاح کلی [است] و انفجار را قریب‌الوقوع می‌کند، رواست. زیرا «الغایات تُبَرِّزُ الْمَبَادِیَ». هدف‌ها، وسیله‌های نامشروع را مشروع می‌کنند. پس بهترین کمک به تسریع در ظهور و بهترین شکل انتظار، ترویج و اشاعه‌ی فساد است. (۴۳۷/۲۴)

از این رو مطهری نتیجه می‌گیرد که:

این گروه طبعاً به مصلحان و مجاهدان و آمران به معروف و ناهیان از منکر با نوعی بغض و عداوت می‌نگرند، زیرا آنان را از تأخیراندازان ظهور و قیام مهدی موعود عجل... تعالی فرجه می‌شمارند. برعکس، اگر خود هم اهل گناه نباشند، در عمق ضمیر و اندیشه با نوعی رضایت به گناهکاران و عاملان فساد می‌نگرند. زیرا اینان مقدمات ظهور را فراهم می‌نمایند. (همان)

شبهات نظریه این عده درخصوص "انقلاب مهدوی" با رأی سوسیال‌دموکراسی غربی پیرامون "انقلاب سوسیالیستی" و توضیحاتی که اینان راجع به همکاری با ظالمان به‌عنوان شرط ظهور مهدی موعود (عج) می‌دهند، با وصفی که سوسیال‌دموکرات‌هایی چون کائوتسکی و پله‌خانف از ائتلاف با سرمایه‌داری (جهت تسریع در انقلاب سوسیالیستی) مطرح می‌کنند، آشکارتر از آن است که شرح بیشتری طلب کند. اما در این میان مطهری به ذکر تفاوت مهمی میان آراء این دو دسته هم اشاره می‌کند:

این نوع از برداشت [درباره‌ی انقلاب مهدوی] از آن جهت که با اصلاحات مخالف است و فسادها و تباهی‌ها را به‌عنوان مقدمه یک انفجار مقدس، موجه و مطلوب می‌شمارد، باید "شبه دیالکتیکی" خوانده شود. با این تفاوت که در تفکر دیالکتیکی، با اصلاحات از آن جهت مخالفت می‌شود و تشدید نابسامانی‌ها از آن جهت اجازه داده می‌شود که شکاف وسیع‌تر شود و مبارزه پیگیرتر و داغ‌تر گردد، ولی این تفکر عامیانه فاقد این مزیت است، فقط به فساد و تباهی [ای] فتوا می‌دهد که خود به خود منجر به نتیجه‌ی مطلوب بشود. (همان)

به عبارت دیگر مطهری متوجه است که بینش دیالکتیکی (و به نظر من بینش مربوط به سوسیال‌دموکراسی غربی)، براساس انگیزه‌ای انقلابی با رشد بورژوازی و سرمایه‌داری صنعتی موافقت می‌کند، در حالی که بینش انفجاری شبه دیالکتیکی (و به ظاهر شیعی)، اساساً فاقد این ممیزه است.^{۱۷}

نتیجه

اکنون می‌توان به نتیجه‌گیری پرداخت:

شریعتی و مطهری خواستار گذار به جامعه‌ای هستند که در آن آزادی و عدالت (و به تعبیری دموکراسی و سوسیالیسم) به هم پیوسته‌اند و ابعاد متفاوت یک نظم اجتماعی‌اند. آنان در این دعوت خود با قرائتی از مارکسیسم که سوسیال‌دموکراسی غربی نام دارد، به طور مبنایی مخالفت کرده و بر این رأی گردن نمی‌نهند که تأسیس جامعه‌ای با مناسبات عادلانه و آزادی گستر (و به تعبیری سوسیال‌دموکراسی) متوقف بر رشد طبیعی و تدریجی سرمایه‌داری صنعتی و بلکه موکول بر همکاری برای گسترش آن است. از نظر این دو اسلام‌شناس معاصر، طرح چنین شرطی، مبتنی بر قول به "جبر تاریخ" و باور به نیروی فرانسائی کر و کوری است

که آدمی را بازیچه‌ی مقاصد خود قرار داده است.

شریعتی و مطهری در آثار خود نقدی تاریخی، انسان‌شناختی و الهیاتی بر نظریه‌ی "جبر تاریخ" ارائه کرده‌اند. به نظر آنان واقعیات تاریخی برخلاف چنان رشد ضروری و تسلسل در مراحل تاریخی گواهی می‌دهد و نیز ملاحظه ماهیت آدمی و وجود آگاهی و اراده در او گواه دیگری بر نادرستی "جبر تاریخ" است. اما مهم‌تر از همه آن است که شریعتی و مطهری در قول به نیروی فرانسائی و کر و کور "تاریخ" به‌عنوان تعیین‌کننده سرنوشت آدمیان، شباهتی تام و تمام با اعتقاد به "جبر الهی" و "قضاوقدری" که اشاعره در کلام سنتی ما مروج آن بوده‌اند، یافته‌اند. به دیگر سخن از نظر اسلام‌شناسان مورد بحث ما تصویری از "خدا" به‌عنوان موجودی که بی‌واسطه و میانجی اراده و آگاهی انسانی فعل او را رقم می‌زند، جای خود را به تصویری و مفهومی از "تاریخ" داده است که آدمی را چون مترسکی به بازی گرفته است و در مسیر دلخواه خود به پیش می‌برد. شریعتی و مطهری هم آن "خدای" اشاعره و هم این "تاریخ" مارکسیستی را موهوم می‌شمارند. به نظر من آنان "اشاعره" و "سوسیال‌دموکرات‌های غربی" را در یک "مقوله" و یک "گروه" و یک "خانواده" جای می‌دهند و بر این "شباهت خانوادگی" انگشت تأکید می‌نهند. طرح چنین تحلیلی از "سوسیال‌دموکراسی غربی"، که با نظر به مقوله‌بندی، بینش و نگاه اسلامی و توحیدی خاصی صورت می‌پذیرد و بر فهم، درک و تلقی‌ای خاص از "خدا" و "انسان" و رابطه آن دو، استوار است، راه را بر جامعه عدالت‌محور و آزادی‌گستر شریعتی و مطهری هموار می‌کند.

البته از این مطالب نباید به این نتیجه رسید که آن دو خام‌اندیشانه تدارک هیچ مقدمه‌ای را برای تحقق عدالت (سوسیالیسم) و آزادی (دموکراسی) ضروری نمی‌دانند. بلکه حرف من تنها تأکید بر این مطلب بوده است که آن‌ها تحقق عدالت و آزادی را در هر مرحله تاریخی و هر شرایط اجتماعی "ممکن" می‌شمارند و گرنه بدیهی است که دست‌یابی به چنان اهدافی را متوقف بر طرحی سنجیده و موقوف به جهدی بلیغ دانسته‌اند.^{۱۸}

پی نوشت:

۱. نقطه‌چین و کروشه بعدی از ناشر است. اما در موارد دیگر کروشه‌ها و تأکیدها از من است.
 ۲. فقط به‌عنوان نمونه‌ای از مقایسه میان دو مفهوم آزادی (آزادی به روایت کانت و آزادی بنا بر تلقی کانت) به مقاله «دیدگاه هگل در باب آزادی» از کتابی که به همت السیدیر مک‌این‌تایر فراهم آمده است، مراجعه شود:
- Macintyre, Alasdair. (ed.) (1972), *Hegel, A Collection of Critical Essays*. London: University of Notre Dame Press
۳. من البته می‌پذیرم که «امکان» تفسیر چپ و سوسیالیستی از آثار کانت وجود دارد. فقط به‌عنوان نمونه به اثر ذیل رجوع کنید که بالاخص با تکیه بر قرائتی از نقد سوم کانت «امکان» مورد بحث را شناسایی کرده است:
- Wayne, Michael. (2014), *Aesthetics, Marxism and Third Critique*. www.Bloomsbury.com
- اما اثر میکائیل واینه را متفاوت از کتاب رونالد دوورکین می‌دانم که درصدد است تا نشان دهد از نظر کانت اهمیت آزادی، خود، مبتنی بر قول به برابری انسان‌هاست. چراکه برابری در فلسفه‌ی کانت، برابری مقابل قانون است و ربطی به عدالت اقتصادی و سوسیالیستی ندارد. ر. ک. به:
- Dworkin, Ronald. (1985), *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass: Harvard University Press
۴. شرحی از این ملاحظه انسان‌شناختی مارکس در بخش دوم اثر ذیل آمده است:
- Avineri, Shlomo. (1971), *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge University Press
۵. رأی مارکس در مورد چگونگی برآمدن پرولتاریای انقلابی و نیز شرح مواضع مختلف او نسبت به حوادثی نظیر جنگ داخلی

فرانسه (۱۸۷۱)، نقد برنامه گوتا (۱۸۷۵) و غیره در منبع ذیل آمده است:

Antonio, Robert (ed.) (2003), *Marx and Modernity (Key Readings and Commentary)*. Blackwell Publishing Company

۶. به نظر پله خانف «بلشویک‌های تحت رهبری لنین»، «قوانین عینی» تکامل اجتماعی را به دیده تحقیر نادیده می‌گیرند و به انقلابی اعتقاد دارند که نتیجه‌ی تشکیلات و قدرت اراده است». (کولاکوفسکی، ۱۳۸۴: ۳۹۳)
۷. اگر چه به نظر شریعتی تحقق دموکراسی در جامعه قبایلی غیرممکن بود و تنها «طلی یک دوره رهبری متعهد انقلابی باید جامعه متمدن دموکراتیک ساخته می‌شد». (۴۸/۵) توضیح و تفصیل این ایده شریعتی را مثلاً در ص ۲۷۰ از مجموعه آثار شماره ۲۹ ملاحظه کنید؛ آن‌جا که می‌گوید: «دموکراسی، یعنی حکومت بیعت و شورا، در اسلام اصل اساسی است، اما در جامعه‌ای که هر رأس که وجود دارد یک رأی [وجود] داشته باشد». [کروشه از ناشر است.]
۸. شریعتی چسباندن ماتریالیسم به سوسیالیسم را ناموفق می‌داند. (۱۸۲/۲۴)
۹. فقط به‌عنوان نمونه به جلد دوم مجموعه آثار با عنوان «خودسازی انقلابی» مراجعه کنید.
۱۰. شرح سوسیالیسم دموکراتیک مقبول شریعتی و مطهری را در نوشتاری دیگر امید می‌برم.
۱۱. شریعتی بر آن است که در مارکسیسم «به جای جبر اقتصادی، جبر تاریخی وجود دارد». (۲۲۰/۱۷)
۱۲. شریعتی ماتریالیسم تاریخی را به انگلس نسبت می‌دهد و دترمینیسم تاریخی را به مارکس. (ر. ک: ۲۲۳/۱۷)
۱۳. شریعتی بین مارکسیسم دولتی و رسمی و استالینی با مارکسیسم علمی فرق می‌نهد. (۲۲۴/۱۷)
۱۴. شریعتی در توضیح «جبر الهی» می‌نویسد:

[بنا بر این اعتقاد، مشیت الهی همه چیز را در انسان رقم زده است] «انسان خیال می‌کند اوست که اراده کرده و انتخاب نموده، در صورتی که این، یک احساس کاذب است زیرا خود این اراده را، که به انتخاب فلان راه تعلق گرفته، مشیت الهی در انسان پدید آورده است. پس انسان‌ها عروسک‌های کوچکی هستند در دست مشیت الهی، نه افرادی مستقل و دارای اراده‌ی انتخاب. این همان جبری است که در میان مسلمین هم عده‌ای به آن معتقد بوده و هستند؛ و یکی از جنگ‌های بسیار عمیق و طولانی در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی جنگ میان جبریین (اشاعره) و اختیاریین (معتزله) می‌باشد. به هر حال اعتقاد به اینکه «مشیت الهی» دست‌اندرکار زندگی انسان است و انسان، خود، نقشی در سرنوشت خودش و در زندگی خودش ندارد، [اعتقاد به] جبر الهی است». (۲۱۴/۱۷)- ۱۵. بیفزاییم که شریعتی در جای خود از «جبر تاریخ در فلسفه شیعه» سخن می‌گوید و توضیح می‌دهد که بنا بر آن، تاریخ مجبور است که به سمت پیروزی عدل و حق حرکت کند. «هر چند قدرت ظلم و باطل بر جهان بیشتر شود و هر چند تاریکی همه‌ی افق‌ها را بگردد [...] نبرد میان دین حق و باطل در نهایت] به یک انقلاب قطعی جبری انتقام‌جویانه‌ی عدالت‌گستران» منجر می‌شود. (۲۳۶/۱۹)

او سپس اضافه می‌کند که این «فلسفه‌ی تاریخ شیعی» و قول به «انقلاب قطعی و جبری انتقام‌جویانه‌ی عدالت‌گسترانه» مسئولیت فرد را از او نمی‌ستاند بلکه به او هشدار می‌دهد که در مسیر یک جنگ تاریخی قرار دارد و بنابراین مسئول است. شریعتی این مطلب مهم را گوشزد می‌کند که: «اینکه امام زمان خودش می‌آید درست می‌کند و ما کاری نداریم، بینش یهودی است!» (۱۹/ پاورقی ۳۳۶)

به هر حال مشخص است که اصطلاح «جبر تاریخ» در این بحث شریعتی معنایی متفاوت از آن‌چه تاکنون محل بحث ما بوده به کار رفته است. در معنای مورد بحث ما جبر تاریخ نافی اراده و مسئولیت انسان است ولی این اصطلاح در کاربرد کنونی شریعتی مستلزم اراده و مسئولیت آدمی است. شریعتی بر آن است که «جبر تاریخ» به معنای شیعی و درست آن مایه‌ی امید و در نقطه‌ی مقابل یأس و رها کردن عقیده بوده است. او در این‌جا حتی معتقد می‌شود که مارکسیست‌ها هم اگر به جبر متوسل شده‌اند: «این جبر تاریخی در مارکسیسم و سوسیالیسم قبل از اینکه یک اعتقاد فلسفی باشد، یک عامل مصلحتی است برای خوش‌بین کردن کارگر به سرنوشت آینده‌اش و ایجاد یک ایمان تزلزل‌ناپذیر به پیروزی اش». (۱۹۱/۱۲) شریعتی تأکید می‌کند که: «همان نقشی را که انتظار [مهدی] موعود در مذهب بازی می‌کند، جبر تاریخ در مارکسیسم برعهده دارد». (۱۹۰/۱۲)

نیازی به توضیح ندارد که شریعتی این معنای مثبت جبر تاریخ در مارکسیسم را براساس تفسیر خاص دترمینیسم هیستوریک ارائه می‌دهد و به این ترتیب است که میان مفهوم انتظار در مذهب شیعه و جبر تاریخ مارکسیستی و سوسیالیستی نقش و کارکرد واحد قائل می‌شود. (ر. ک: ۲۸۰-۲۷۹)

۱۶. در مقاله‌ی «مطهری و الهیات جدید» تفصیل این بحث را آورده‌ام. ر. ک. به «ملکوت صلح» با این مشخصات: احمدی، علی اکبر. (۱۳۹۶). ملکوت صلح، تأملاتی در الهیات فلسفی-اجتماعی استاد مطهری، چاپ اول. تهران: نشر ندای فطرت.

۱۷. تفصیل بحث درباره‌ی انقلاب مهدوی از دیدگاه مطهری را در فصل‌های دوم و سوم از کتاب «آرمانشهر» آورده‌ام با این مشخصات:

احمدی، علی اکبر. (۱۳۹۳). آرمان شهر براساس آراء استاد مرتضی مطهری، تهران: انتشارات یگانه‌اندیش.
۱۸. بیفزاییم که در نوشته حاضر از اختلاف نظر میان شریعتی و مطهری در فلسفه‌ی تاریخ صرف‌نظر کرده و تنها بر اشتراکات آن دو انگشت تأکید نهاده‌ام.

- احمدی، علی اکبر. (۱۳۹۶). ملکوت صلح، تأملاتی در الهیات فلسفی - اجتماعی استاد مطهری. چاپ اول. تهران: نشر ندای فطرت.
- (۱۳۹۳). آرمان شهر براساس آراء استاد مرتضی مطهری. تهران: انتشارات یگانه اندیش.
- خامه‌ای، انور. (۱۳۸۱). تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مانو. (ویراسته‌ی جدید). چاپ اول. تهران: نشر فروزان.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۹). مجموعه آثار ۲ (خودسازی انقلابی). چاپ هفتم. تهران: نشر الهام.
- (۱۳۶۷). مجموعه آثار ۵ (ما و اقبال). چاپ سوم. تهران: الهام.
- (۱۳۷۷). مجموعه آثار ۹ (تشیع علوی و تشیع صفوی). چاپ دوم. تهران: چاپخش.
- (۱۳۷۷). مجموعه آثار ۱۰ (جهت‌گیری طبقاتی در اسلام). چاپ دوم. تهران: نشر قلم.
- (۱۳۶۸). مجموعه آثار ۱۲ (تاریخ تمدن). چاپ سوم. تهران: شرکت انتشارات قلم.
- (۱۳۷۵). مجموعه آثار ۱۷ (اسلام‌شناسی ۲ (درس‌های حسینیه ارشاد)). چاپ پنجم. تهران: نشر کیا.
- (۱۳۸۰). مجموعه آثار ۱۸ (اسلام‌شناسی ۳ (درس‌های حسینیه ارشاد)). چاپ ششم. تهران: نشر الهام.
- (۱۳۸۰). مجموعه آثار ۱۹ (حسین وارث آدم). چاپ نهم. تهران: نشر قلم.
- (۱۳۶۸). مجموعه آثار ۲۰ (چه باید کرد؟). چاپ دوم. تهران: نشر قلم.
- (۱۳۸۱). مجموعه آثار ۲۴ (انسان). چاپ هشتم. تهران: نشر الهام.
- (۱۳۷۸). مجموعه آثار ۲۹ (میعاد با ابراهیم). چاپ چهارم. تهران: آگاه.
- (۱۳۷۶). مجموعه آثار ۳۱ (ویژگیهای قرون جدید). چاپ پنجم. تهران: چاپخش.
- طباطبایی، جواد. (۱۳۷۴). ابن خلدون و علوم اجتماعی. چاپ اول. تهران: طرح نو.
- کاسپر، ارنست. (۱۳۷۷). اسطوره‌ی دولت. ترجمه‌ی یدا... موقن. چاپ اول. تهران: انتشارات هرمس.
- کولاکوفسکی، لشک. (۱۳۸۴). جریان‌های اصلی در مارکسیزم. ترجمه عباس میلانی. جلد ۲. چاپ اول. تهران: نشر آگاه.
- لوکاچ، گئورگ. (۱۳۹۱). هگل جوان. ترجمه‌ی محسن حکیمی. چاپ چهارم. تهران: نشر مرکز.
- مارکس، کارل. (۱۳۸۱). درباره‌ی مسأله‌ی یهود، گامی در نقد فلسفه‌ی حق هگل. ترجمه مرتضی محیط. چاپ اول. تهران: نشر اختران.
- محمودی، سید علی. (۱۳۸۴). فلسفه‌ی سیاسی کانت. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (۱). (عدل الهی، انسان و سرنوشت، علل گرایش به مادگرایی). چاپ پنجم. تهران: انتشارات صدرا.
- (۱۳۷۴). مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری (۲). (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (انسان و ایمان، جهان‌بینی توحیدی، وحی و نبوت، انسان در قرن، جامعه و تاریخ، زندگی جاوید یا حیات اخروی)). چاپ چهارم. تهران: انتشارات صدرا.
- (۱۳۷۴). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (۳). (جهان‌بینی الهی و جهان‌بینی مادی، کلام، ختم نبوت، پیامبر امی، ولاءها و ولایت‌ها، مدیریت و رهبری در اسلام، امدادهای غیبی در زندگی بشر، درسی که از فصل بهار باید آموخت، خورشید دین هرگز غروب نمی‌کند، نبرد حق و باطل، فطرت). چاپ چهارم. تهران: انتشارات صدرا.
- (۱۳۸۰). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (۲۰). (اصول فقه - فقه، الهامی از شیخ الطائفه، مزایا و خدمات مرحوم آیت ا... بروجردی، اصل اجتهاد در اسلام، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، مسأله ربا و بانک - مسأله بیمه، نظری به نظام اقتصادی اسلام). چاپ اول. تهران: انتشارات صدرا.
- (۱۳۸۵). مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری (۲۴). (نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، آینده انقلاب اسلامی ایران، قیام و انقلاب مهدی علیه‌السلام، شهید، مشکل اساسی در سازمان روحانیت، رهبری نسل جوان، روابط بین‌الملل اسلامی). چاپ اول. تهران: انتشارات صدرا.

Antonio, Robert ed. (2003). *(Marx and Modernity) Key Readings and Commentary*. Blackwell Publishing Company.

Avineri, Shlomo, (1971). *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge University Press.

Dworkin, Ronald. (1985). *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Macintyre, Alasdair. (ed.) (1972), *Hegel, A Collection of Critical Essays*. London: University of Notre Dame Press.

Wayne, Michael. (2014). *Aesthetics, Marxism and Third Critique*. www.Bloomsbury.com.

از ایران تا کنعان: عدالت در آیین خاوران



حمید احراری

اگر انسان، کسی را جز به عمد بگشود، این
خطا کوچکتر از آن است که او را در جستار
زیبایی و نیکی و دادگری و قانون فریب
دهد. (افلاطون)

اشاره

حضور جنبش‌های رادیکال سیاسی با جهان‌بینی دینی (اسلامی، مسیحی و یهودی)، این پرسش را فراروی پژوهشگران قرار می‌دهد که آیا آموزه‌های ادیان شرقی، از سوی روشنفکران و نویسندگان گرایان همچون دستاویزی برای توجیه ایدئولوژی‌های مدرن به کار گرفته شده یا در سنت دینی و متون اولیه آنها، زمینه‌هایی برای پشتیبانی از نظریات اجتماعی عدالت‌خواهانه وجود داشته و بار دیگر با افزونه‌هایی از دنیای مدرن بازخوانی شده است؟ رویکردها، ریشه‌ها و مصادیق عدالت در متون ابراهیمی کدامند؟ در این مقاله نگاهی تاریخی و معناشناسانه به مفهوم عدالت در ادیان شرقی خواهیم داشت و سهم آنها را در تکامل اندیشه عدالت در سپهر مشرق زمین بازشناسی خواهیم کرد.

دادخواهی در دیوان یهوه

اساطیر عهد عتیق با آفرینش جهان به دست یهوه آغاز می‌شود و بی‌درنگ از آدم به نوح و ابراهیم و سرانجام به اسحاق و یعقوب می‌رسد و از آنجا مفهوم بنی اسرائیل (فرزندان یعقوب) و سرنوشت تاریخی آنها بخشی از مهم‌ترین اساطیر مشرق زمین را به تصویر می‌کشد. براساس این اساطیر، دوران اسارت در مصر و سپس بابل، آمیزه‌ای از اسارت، فقر، آوارگی و ستم‌دیدگی است. در اساطیر بنی اسرائیل موسی، کورش و داریوش و سرانجام داود، نقش منجیانی را بازی می‌کنند که عدالت را به مثابه قانون الاهی ترویج کردند و به اجرا گذاشتند. اما معناشناسی تاریخی نشان می‌دهد که عدالت در فرهنگ یهود حاصل درآمیزی دو فرهنگ ایرانی و کنعانی است و با چهار کلید واژه «داد» (dāt/דַּת)، «دین» (به عبری dīn/din) یا «دین» (dwn/dīn)، «صداقت» (šēdāqāh/שְׁדָאָה) و قصاص (qāṣāš/קָאֶשׁ) توصیف می‌شود که همگی با مفهوم «داد و داوری» پیوند دارند.

۱- داد: آنچه در اوستایی دات (dāta/𐬔𐬀𐬎) و در فرس هخامنشی dāta و در پهلوی دات (dat/𐭄𐭆) و در فارسی «داد» خوانده شده، به معنای «قانون، شریعت و آیین» است. واژه‌های دیگری که با همین واژه، هم‌ریشه‌اند، در فارسی بسیار است چون دادار، دادخواه، دادگاه، دادگستر، دادبخش، بیدادگر و جز آن. (پورداد، یادداشت‌های گاتها ۱۷۱)

داتستان (datestān/𐬔𐬀𐬎𐬀𐬎) به معنای «دهش و بخشودن» است. با نگاهی به کاربرد این کلمه در اوستا درمی‌یابیم که مفهوم «داد» با مفهوم «قانون» پیوندی وثیق دارد. این کلمه از طریق زبان و فرهنگ ایلامی - آرامی که در دوره هخامنشی در گستره امپراتوری پارس رواج داشته به زبان‌های سامی رسیده است. این واژه در اکدی dātu به معنای «قانون، حکم و فرمان» است که از طریق فارسی باستان به اکدی راه یافته (CDA 58; AHW. 165b) و در نوآشوری (dātu)، در آرامی (dāt/דַּת) و در سریانی (dāt/ܕܐܬ) همه‌جا به معنای «داد: یعنی اجرای بی‌چون‌وچرای قانون» به کار رفته است. این واژه در عبری به دات (dāt/דַּת) بدل شده (HALOT 5, 1855) و در عهد عتیق در مواضع مختلف به همین معنا به کار رفته است. (Deu 33:2; Est 1:8; 1:13; 1:15; 4:11; 4:16) که نشانه‌هایی از درآمیختن با آیین و باورهای ایرانی را بازتابی می‌کند. حاصل درآمیختن فرهنگ‌های کنعان و ایران را می‌توان در تقارن دو مفهوم عدالت و ایمان در عهد عتیق نشان داد. (Gen 15:6) در جایی گفته شده که احکام شریعت، مصداق و بلکه همان عدالت است.

۲- دین: واژه دین به معنای «کیش و آیین» آن چنان که در زبان اوستایی (daēnā/داینا)، سانسکریت (devabhaktiḥ)، پازند (dīn)، یونانی (δῖνα)، ارمنی (dīn) و پهلوی (dīn) آمده، ارتباطی با واژه سامی و عبری دین به معنای «داوری» ندارد؛ این دو کلمه مشترک لفظی هستند. واژه سامی دین به معنای «داوری و قضاوت دادگرانه» از اساس، با واژه هندواروپایی «دین» متفاوت است.

(Hes. Th. 236; Semon. 7.78; LSJ, δῖνα; Apollonius Rhodius 4.559)

کهن‌ترین کاربرد دین به معنای «داوری» به تمدن بین‌النهرین بازمی‌گردد. واژگان سومری dī- (kud) و اکدی dēnu/dīnu و آشوری diānu و اوگاریتی (din) به معنای «داوری، دادخواهی و پیگرد قضایی» است. واژه دین (dīn) در آرامی شاهنشاهی، که زبان دیوانی دوره هخامنشی به‌ویژه در سرزمین کنعان و مصر بوده، به معنای «داوری و قضاوت» است، همچنین است در زبان‌های نبطی (dyn/۱۶۱)، آرامی یهودی (dyn/۲۲۶)، آرامی یهودی بابلی (dyn/۲۲۶)، آرامی کتاب مقدس (dāynā/داین)، در سریانی شرقی (dān. dān/دین)، و سریانی غربی (dān, dyinā). همچنین در گروه زبان‌های سامی جنوبی نظیر سبایی (dyn/۲۲۶)، گنز (dayyana/۲۲۶) و امهریک (danyä/۲۲۶) بن‌واژه «دین» به معنای «داوری» است.

(Beeston 37; CDGCE 146; CEDH 122)

بنابراین واژه دین در آیه قرآنی «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (الفاتحه: ۴) ریشه سامی دارد و به معنای «داوری دادگرانه» است و واژه دین در آیه «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا...» (النساء: ۱۲۵) ریشه فارسی دارد و به معنای «کیش و آیین» است، همچنان که در گاتها به معنای «کیش، خصایص روحی، تشخص معنوی و وجدان» به کار رفته است. از سوی دیگر واژه فارسی «دیوان» به معنای «محکمه و محل گردآوری دفاتر، وزارتخانه» برخلاف آنچه در لغت‌نامه دهخدا آمده، فارسی معرب نیست، بلکه واژه‌ای است که از طریق گروه زبان‌های اکدی - آشوری یا ایلامی به فارسی باستان راه یافته و به احتمال زیاد ریشه سامی دارد. با کنکاش در فرهنگ‌های پیشا‌عبرانی مشخص می‌شود که مفهوم «داوری منصفانه» در کانون توجه بوده و شاید به همین دلیل، دو مفهوم «داوری و عدالت» این چنین، در آیین یهود با هم درآمیخته‌اند.

۳- **صدق**: در زبان عبری میانه و عهد عتیق، «صدق» که در عبری (šēdeq) שֶׁדֶק و در گروه زبان‌های آرامی «زدق» (zādāqā) זָדָקָא به معنای «میان‌روی» (Joe 2:23) و 2Sa 19:28; Neh 2:20;) «تقسیم عادلانه ثروت و زمین و احقاق حق» (Eze 18:5; Eze 18:19; Eze 18:21; Eze 18:27; Eze 33:14; Eze 33:16; Eze 33:19) است.

«صدق» (šēdeq/שֶׁדֶק) در تمدن‌های باستانی سامی هزاره اول و دوم پیش از میلاد، نام یکی از خدایان بود. (ABD 5, 1065) در فرهنگ اوگاریتی نیز از «صدق» به عنوان یکی از الاهی‌ها نام برده شده است. (KTU 1.123.14) صدق در تمدن‌های باستان، نماد یا خدای عدالت (deity of justice) است. (Rosenberg 1965:161; Astour 1966:282; Liverani) (1971:58) در تمدن سوری - فلسطینی نیز خدای «صدق» کارگزار عدالت در جهان بود. ردپای این باورها را می‌توان در عهد عتیق نیز دنبال کرد. نام‌واژه «ملک صدق» (Malki-Tsedek / מַלְכִי צֶדֶק) که کاهنی معاصر ابراهیم بوده (Gen 14:18; Ps 110:4) یکی از نشانه‌های آیین پرستش عدالت در سرزمین‌های سامی از فنیقیه تا سوریه، از تمدن اوگاریت تا شمال عربستان است. مفهوم راستی و درست‌کاری و راستگویی، مفاهیمی متأخر بر مفهوم اولیه «صدق» به معنای «عدالت» هستند. در اسناد آرامی باستان در اسناد زنجیرلی «صدق» به معنای «رفتار راست و درست» (Donner 215: 11, 19; 216: 4f) و در آرامی شاهنشاهی «زدق» (זָדָקָא) و در آرامی مصری «صدق» (שֶׁדֶק) به معنای «رفتار درست و صحیح» به کار رفته است. واژه «صدق» از طریق زبان آرامی به پهلوی (Junker, Frahang 10:6) و مندایی (ZDQ) به معنای «عادلانه بودن و درستی» راه یافته است. (Drower-M. Dictionary 162a) اگر به کاربردهای بن‌واژه «صدق» در قرآن نیز توجه کنیم، نوعی درآمیختگی میان «حق، راستی و عدالت» را می‌توانیم در کاربردهای آن مشاهده کنیم. مثلاً در کاربردهایی همچون «وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ» (النساء: ۴) «و کابین (حق) زنان را بدهید» یا عبارت «وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا» (الأنعام: ۱۱۵) «و تمام شد سخن پروردگارت به راستی و عدل» در این عبارات «راستی» معنایی مشابه با «انصاف و عدالت» دارد.

۴- **قصاص**: اصل قصاص جایگاه ویژه‌ای در شریعت یهود دارد. واژه قصاص (קָפַץ) در زبان عبری به «معنای بریدن و گسستن» است و همین معنا برای برخی از انواع مجازات شریعت یهود نیز به کار رفته است. پیشینه این واژه را می‌توان در کهن‌ترین تمدن‌های

بین‌النهرین از جمله در اگدی (kašāšu(m), gašāšu) و در آشوری و بابلی باستان پی‌جویی کرد. (AHw. 457b; CAD G., 52; CDA 91)

قصاص در فنیقی (𐤒𐤍𐤑𐤍/qršy)، در آرامی یهودی (קצח, qšh)، و در سبایی (mqšm) و عبری میانه (קצח, qšh)، کمابیش معنایی مشابه دارد.

براساس آنچه گفته شد، بن‌واژه‌های تاریخی قضی (به معنای داوری و گذراندن) و قصص (بریدن و مجازات کردن) همان‌طور که در زبان‌های والد عربی دیده می‌شود، هم‌ریشه هستند. بنابراین پیوند معنایی دو واژه عربی قصاص و قضاء، ناشی از ریشه تاریخی مشترک آنهاست.

(HALOT 5, 1125; Schulthess Lex. 182b)

خون‌خواهی‌های قبیلگی و کشتار جمعی برای خون‌خواهی در میان اقوام سامی امری پسندیده بود و قصاص به مثابه اصل برابری جنایت و مکافات، ایده‌ای برای کاستن از خون‌خواهی و کشتار دسته‌جمعی بود. گرچه در برخی گزاره‌های سفر پادشاهان ردپای خون‌خواهی دسته‌جمعی را می‌توان دید، اما سیاق کلی عهد عتیق بر حمایت از قصاص استوار است، اما این قاعده در آیین مسیحیت و اسلام با اصل عفو تعدیل شد: در سفر خروج آمده است (Exod 21:23-25):

«و اگر آسیبی وارد شود، آنگه جان در برابر جان باشد، و چشم در برابر چشم، و دندان در برابر دندان، و دست در برابر دست، و پا در برابر پا، و داغ در برابر داغ و زخم در برابر زخم و لطمه در برابر لطمه.»

با بررسی تمامی کاربردهای کلیدواژه‌های مرتبط با مفهوم عدالت، می‌توان مصادیق عدالت را در عهد عتیق ترسیم کرد. دعوت به اجرای عدالت و انصاف (Gen 18:19) در عهد عتیق بر اساس اصل هبستگی میان دادگری و داوری توجیه شده است. (WLC, Job 36:17) عدالت در عهد عتیق معیار داوری الهی نسبت به انسان است (WLC, 1Sam 26:23):

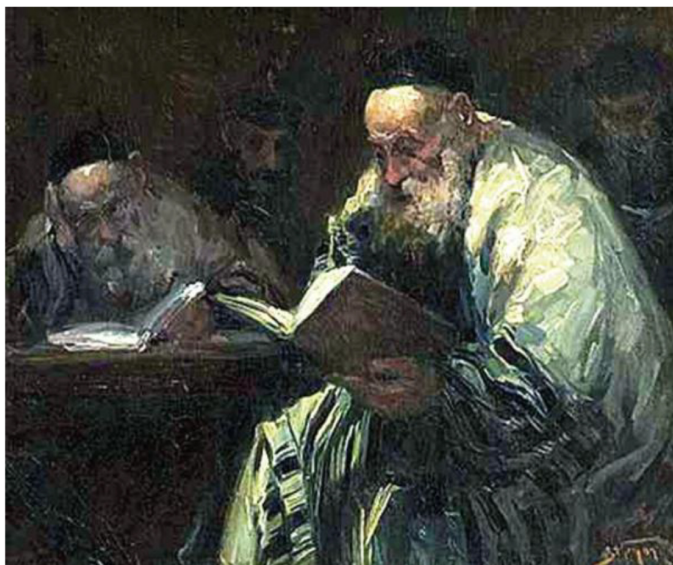
וְיִהְיֶה יְשִׁיב לְאִישׁ אֶת-צְדָקָתוֹ וְאֶת-אֲמָנָתוֹ

و بیهو هر کس را بر حسب عدالت و وفاداریش پاداش می‌دهد.

در کتاب ایوب (Job 29:15-17)، عدالت با مصداق‌هایی اجتماعی و ملموس توصیف می‌شود:

«من برای نابینایان چشم بودم، و برای لنگان پای. برای تهیدستان پدر بودم، و در

دعوائی که نمی‌دانستم، بررسی (تفحص) می‌کردم. دندانهای نیش ستمگران را می‌شکستم و شکار را از دندانهایشان می‌ربودم.»



قاریان تلمود اثر آدولف بهرمان

می‌توان نمونه‌هایی از بازشناخت یا به رسمیت شناختن هموعان (recognition) را نیز در عهد عتیق مشاهده کرد؛ گرچه نمی‌توان این رویکرد را به همهٔ اسفار عهد عتیق تعمیم داد، در جایی از زبان ایوب دربارهٔ بندگان و کنیزان چنین روایت شده است (Job 31:15-20):

«آیا آن کس که مرا در رحم [مادر] آفرید او ایشان [کنیز و بنده] را نیافرید؟ و آیا آن یگانهٔ واحد، ما را در رحم [مادر] نسرشت؟ ... هرگز نان خود را به تنهایی نخورده‌ام و آن را همیشه با یتیمان گرسنه قسمت کرده‌ام و در تمام عمر برای ایشان همچون پدری غمخوار بودم و از کودکی، دستگیر بیوگان بوده‌ام. اگر می‌دیدم که آوارهای بی‌جامه مانده و از سرما در خطر است یا تهیدستی برهنه است، از پشم گوسفنداتم جامه‌ای می‌دوختم و به او می‌دادم. اگر حق یتیمی را برای نفوذ در محکمه پایمال کرده باشم، بازوی من از شانه قطع شود و دستم بشکند.»

بی‌عدالتی در عهد عتیق با رباخواری (Exod 22:25; Lev 25:37)، ناداوری و حمایت از خویشان و بستگان یا طرفداری از متهمان در هنگام قضاوت با توجه به مال و ثروت آنها

(Exod 23:6)، کینه‌ورزی و انتقام‌جویی (Lev 19:18) توصیف شده است و از سوی دیگر حمایت از تهیدستان، بی‌پناهان، فرودستان و بیوگان مصداق عدالت شمرده شده است. نوید عدالت در آینده‌ای بدون رنج و نیاز، در سرزمینی موعود در زیور داود چنین بازتاب یافته است (TNK, Ps 9:18):

כִּי לֹא לְרִצַּח יִשְׁכַּח אֲבִיוֹן תְּקוּתָהּ יִגְדִּים תֵּאבֹד לְעוֹד:

نیازمند هرگز فراموش نخواهد شد و امید رنج‌دیدگان تا ابد ضایع نخواهد شد.

آیین مدارا

تا آنجا که در نسخه‌های سریانی و یونانی عهد جدید بازتاب یافته، عناصر اصلی «آیین کلیمی»، در «آیین مسیحی» حفظ شده، همچنان که مسیح خود را ادامه‌دهنده سنت یهودی می‌شمرد (UBS Peshitta, Matt 5:17):

לֹא בָהֲתַפֵּן וְלֹא בְּהִיבָהּ וְלֹא בְּהִיבָהּ תִּמְעַשֶּׂה נֹה מִיָּבֵי לֹא יִהְיֶה וְלֹא יִהְיֶה וְלֹא יִהְיֶה ❖

گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا کتاب‌های پیامبران را باطل کنم؛ آری! نیامده‌ام تا آنها را باطل کنم، بلکه [می‌خواهم] آنها را تمام کنم.

اما بر کاتبان شریعت یهود می‌تازد که آنها فقه یهودی را پاس می‌دارند، اما حقیقت دین را که همان عدالت و مهربانی و ایمان را ترک کرده‌اند:

וְאֵל לִבְהֶם הִשְׁמָעוּ וְלֹא בְּהִיבָהּ תִּמְעַשֶּׂה נֹה מִיָּבֵי לֹא יִהְיֶה ❖

وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار که نعناع و رازیانه و زیره را عشر می‌دهید و بزرگترین احکام شریعت، یعنی عدالت و مهربانی و ایمان را ترک کرده‌اید.

وای بر شما ای کاتبان و فریسیان ریاکار که نعناع و رازیانه و زیره را عشر می‌دهید و بزرگترین احکام شریعت، یعنی عدالت و مهربانی و ایمان را ترک کرده‌اید.

در آیین مسیح به‌ویژه بر «دادگری مبتنی بر قانون یا شریعت (دات)، یاری‌گری و انصاف با فرودستان و بی‌پناهان (صدق) و همچنین اصل برابری جنایت و مکافات (قصاص)» تأکید می‌شود:

בְּעֵתָהּ תִּמְעַשֶּׂה נֹה מִיָּבֵי לֹא יִהְיֶה ❖

(UBS Peshitta, Matt 12:20)

نی خرد شده را نخواهد شکست و فتیله نیم سوخته را خاموش نخواهد کرد تا عدالت را به پیروزی رساند.

در عبارت بالا مفهوم عدالت با واژه دینا (ܕܝܢܐ / dīnā) بیان شده است که نشان از تداوم میراث یهودی در باب عدالت در فرهنگ مسیحی است. درآمیختن عفو و عدالت در آیین مسیح فراتر از اجرای قانون شریعت و قصاص یهودی است.



مسیح اثر بیترو لورنتزی (Pietro Lorenzetti)

گرچه در عهد عتیق، پذیرش صلح در صورت احتمال شکست در جنگ مشروع است و در شرایط غلبه به شرط پرداخت جزیه پذیرفته شده است. (Deut 20:10-11) اما صلح در آیین مسیح، مقدم بر مهم ترین اعمال شریعت یهود، یعنی آیین قربانی است:

ܗܘܢܐ ܕܢܚܡܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܡܫܝܚܐ

ܡܫܝܚܐ ❖ (UBS Peshitta, Matt 5:24)

فرهنگ کلیسایی بعدها به «مدارا» تعبیر شد، صلح در عهد جدید به معنای سکوت در برابر ستم یا به معنای گذشتن از حق نیست، بلکه ناشی از باور به خویشاوندی نوع انسان است. به تعبیری هر انسانی، عضوی از اعضای خانواده خدا است و مصائب مسیح همه، برای عفو گناهان این خانواده بوده است؛ بنابراین، گذشت و آیین صلح مسیحی، آن چنان که در عهد جدید بیان شده، الهام بخش عدالتی صلح آمیز است. عدالت مسیحی به لحاظ مینا و کارکرد با عدالت یهود و تلمودی تفاوت اساسی دارد، اما همچنان عناصر مهمی از عدالت یهودی را با خود دارد.

آیین دادگری عرفی

عدالت، مفهومی کانونی در آیین اسلام است. خواه همچون برخی متکلمان آن را در شمار ارکان دین بدانیم یا ندانیم، در باب اهمیت اجرای عدالت در قرآن نمی توان تردید کرد. معنای عدالت در تفاسیر قرآن، متون فقهی و کلام اسلامی طی قرون تغییر کرده و با تسلط گفتمان فقهی - کلامی دچار دگردیسی شده است.

برای آنکه بتوانیم تصویری روشن از معنای عدالت در زمینه متن (context) قرآن به دست دهیم، ناچار از بررسی تمامی کاربردهای واژگان مرتبط با مفهوم عدالت و سایر کلیدواژه‌های متناظر آنها و بازشناسی تفاوت‌ها و هم‌پوشانی‌های معناشناختی آنها هستیم. قرآن با کلیدواژه‌های «قسط، عدل، صدق، قصاص و معروف» آیین دادگری را توصیف می کند:

۱- قسط: همچنان که لغت شناسان بزرگ عرب گفته‌اند، قسط وام‌واژه‌ای یونانی است. (الاتقان ۲، ۱۳۷، المتوکلی ۴۹) قسط و قسطاس هر دو ریشه در واژه یونانی (dikast-ēs) (الاتقان ۲، ۱۳۷، المتوکلی ۴۹) قسط و قسطاس هر دو ریشه در واژه یونانی (dikast-ēs) دارند و قسط آن‌چنان که در تاریخ هرودوت (31, 1.96, Hdt) و آسخیولوس (Eu. 81, Aeschylus, Ch. 120) به کار رفته، به معنای «داوری» است. به نظر می رسد که این واژه به صورت مستقیم از یونانی یا رومی به عربی نرسیده بلکه از طریق سریانی وارد زبان عربی شده است. واژه سریانی شرقی (diqastā) دیکاستا و سریانی غربی (diqastā) دیکاستا که صورت دگرگون شده واژه یونانی δίκαστῆς به معنای «حاکم و قاضی»، همان وام‌واژه‌ای است که به زبان عربی وارد شده است. (Payne, 299[163]; LS2: 876~) پیشتر از سریانی، کلمه قسط ܩܫܬ (qšt) در آرامی شاهنشاهی (هخامنشی)، آرامی مصری، آرامی جلیلی و سامری به معنای «راست و درست بودن» و در

پالمیری به معنای «قابل دفاع بودن در محکمه» به کار رفته بود.

(HALOT 5, 1974; Donner 279: 1; Jast 1429; Levy 2,393; DNWSI: 1038)

از همین بن‌واژه به صورت صفت فاعلی، کلمهٔ **מִהְקִשֵּׁט** (mhqšt) در متون دو زبانهٔ آرامی - یونانی به معنای «حامی عدالت و دادگری» آمده است. (Pugliese-Carratell, ASOK 3) بر اساس بررسی تطبیقی تمام کاربردهای قسط در متون آرامی و قرآن مشخص می‌شود که شباهت بسیار زیادی میان معنای کاربردی این واژه در قرآن با چرم‌نوشته‌های آرامی غارهای قمران وجود دارد. در این کتیبه‌ها قسط اغلب به معنای **דִּין** (دین: داوری دادگرانه) به کار رفته است. (4QTob b4.2.2=06:12) در سِفْر پيامبران در ترگوم یونانان (Ezek 33:19, TgTNK) آمده است:

וְכַד יְתוּב רְשִׁיעָא מִחֻבּוּהִי וְיַעֲבִיד דִּין דְּקִשׁוּט וְזָכוּ עֲלֵיהוֹן הוּא יתקיים:

و چون مرد ستمگر از ستم خویش بازگردد و انصاف و عدالت را به‌جا آورد، بدان سبب زنده خواهد ماند.

کوشتا (*kušta*) در مندایی و **קִשְׁט** (qēšōt) در آرامی بابلی، آرامی یهودی و آرامی فلسطینی یهودی به معنای «راستی و درستی» است.

(Drower 209b; Nöldeke Mand. Gramm. 39; Bauer 184n, 224j; Dalman 210b)

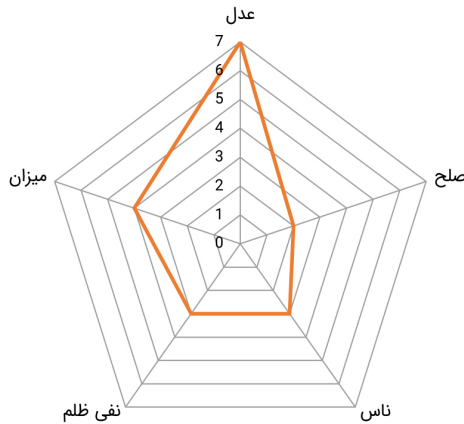
اما شبیه‌ترین واژه سریانی به لحاظ آواشناختی که در سریانی شرقی (**ܩܫܬ**، qšāṭ) ، **ܩܫܬܐ** (qšāṭā) ، و در سریانی غربی (**ܩܫܬ**، qšāṭ) ، **ܩܫܬܐ** (qšāṭā) به کار رفته، به لحاظ حوزه و معنای کاربرد تغییری اساسی یافته و با بن‌واژهٔ عربی «قَشَّ» در زبان عربی پیوند خورده است. اما همچنان که گفته شد، ریشهٔ این کلمه در اصل به زبان یونانی بازمی‌گردد و با کلمات *just* و *justice* هم‌زاد است.

زنجیرهٔ همبستگی و حوزهٔ معنایی واژهٔ قسط در قرآن براساس الگوی باهم‌آیی (*collection*) در نمودار معناشناختی (۱) نشان داده شده است. با نگاهی به کاربردهای این واژه در قرآن مشاهده می‌شود که بیشترین همبستگی معنایی میان واژهٔ قسط و عدل وجود دارد. براساس این نمودار مشخص است که قسط امری اجتماعی و عمومی است و با نفی ظلم، رعایت حقوق خریداران (ترازوی درست)، دعوت به آشتی میان مردم و رعایت عدالت در میان آنها همبستگی و هم‌پوشانی دارد. در قرآن از قسط به مثابه هدف رسالت

پیامبران نام برده شده است:

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ
﴿یونس: ۴۷﴾

و برای هر گروه از مردمان پیامبری است؛ پس هرگاه پیامبرشان آمد، به دادگری
میانشان داوری می‌شد و به ایشان ستم نمی‌شد.



نمودار معناشناختی (۱): تحلیل باهم‌آیی و حوزه معنایی واژه قسط در قرآن

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ
﴿الحديد: ۲۵﴾

فرستادگانمان را با [نشانه‌های] روشن‌گر فرستاده‌ایم و با ایشان نامه و ترازو را
فروفرستادیم برای آنکه برای دادگری مردمان را برپای کنند.

در قرآن از القاسطون که آنها را باید بیدادگران (قج ۱۵/۷۲) یا به تعبیر ابوالفتح رازی
«جابران» (رض ۱۵/۷۲) نامید، با تعبیر «هیزم دوزخ» یاد شده است.

مصادیق قسط در قرآن همچنین با «امانت‌داری»، «دانشوری»، «حمایت از کودکان فرودست»
(المُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ: النساء/ ۱۲۷)، «رعایت حقوق و حال یتیمان»، «داوری بدون
سوگیری» (المائدة/ ۸) و رعایت حقوق مشتریان در کسب و کار و ترازوی درست معرفی
شده است.

۲- عدل: واژه فارسی «برابری» برابرنهاده واژه عدل است که نخستین بار در کهن‌ترین ترجمه

فارسی قرآن موسوم به "ترجمه تفسیر طبری" در عهد سامانی به کار رفته است. این واژه و مشتقات آن ۲۸ بار در قرآن آمده و در همه موارد معادل «برابری» است. کاربردهایی مانند وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ (البقرة: ۱۲۳) یا وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ (البقرة: ۴۸) و أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا (المائدة: ۹۵) نشان می‌دهد که عدل به معنای «برابر نهادن چیزی با چیز دیگر» است. «عدل» در زبان عامیانه عرب جاهلی به معنای برابری دو بندیل بار شتر بود (العين ۳۹/۲؛ جمهرة اللغة ۲/۶۶۳)، اما معنای دقیق آن بر اساس کاربردهای تاریخی، با دوگانه متضاد «عدل و ستم» بازنمایی می‌شود. (الْمُنْجِدُ لِلْكَرَاعِ النَّمْل ۲۶۲؛ جمهرة اللغة ۲/۹۱۰؛ الصحاح ۵، ۱۷۶۰؛ مجمل اللغة ۱، ۶۵۱)

مشتقاتی که در صرف کلاسیک عرب به واژه عدل نسبت داده شده، دارای دو ریشه متفاوتند: ۱. واژه اکدی - آشوری edēlu به معنای «بازداشت کردن، حبس کردن و از بیرون در را بر روی کسی بستن» ۲. واژه عربی عدل به معنای «دادگری و انصاف» که با واژه عربی (ādāl) (Gesenius 608) هم‌ریشه است. کاربرد گسترده این واژه در زبان عربی، این گمان را تقویت می‌کند که زادگاه یا بستر تاریخی مفهوم‌سازی این واژه در شبه‌جزیره عربستان باشد. (HALOT 792) این کلمه می‌تواند با واژه سریانی شرقی (dal، 'edlāyā' **ܕܠܐܝܐ**)، و کلمه سریانی غربی (dal، 'edlāyā' **ܕܠܐܝܐ**)، به معنای «شکایت و نکوهش» هم‌ریشه باشد، اما هم‌پوشانی چندانی با کاربرد آن در قرآن ندارد. به باور نگارنده، برخلاف باور برخی محققان (Zammit 283) به احتمال قوی، **ܕܠܐܝܐ** ریشه واژه عربی عدل (به معنای نکوهش) است.

(Brockelmann 1072[512]; Payne-Smith ~2798; J. Payne-Smith 401)

عدل در آیین جاهلیت، همچنان که در شعر شاعران جاهلی عرب، از جمله در شعر زهیر به کار رفته، مفهومی عرفی داشته است. (دیوان الزهیر ۱۰۷؛ الزاهر ۱، ۱۴۹؛ الصحاح ۱، ۱۶۲) به تعبیر لغت‌شناس بزرگ عرب خلیل بن أحمد الفراهیدی (ف ۱۷۰هـ) «عدل آن سخن یا داوری است که از نظر مردم پسندیده باشد و مردم به آن رضایت دهند.» (العين ۳۸/۲) این معنا از سوی ابن فارس (م ۳۹۵هـ) این چنین بیان شده است: «الْعَدْلُ: الْمَرْضِيُّ الْمُسْتَوِيُّ الطَّرِيقَةَ» یعنی «شخص عدل (عادل) یعنی کسی که مردم پسند و میانه‌رو است.» (مقاییس ۴، ۲۴۶)

«برابر دانستن طرفین دعوا در قضاوت و دادرسی» یکی از مفاهیم عرفی عدالت در دوره

جاهلی بود. شاید کمی شگفت‌انگیز باشد، اگر بدانیم که عدالت در فرهنگ عرب جاهلی، جایگاهی پایین‌تر از عصیبت و حمیت داشته است. یعنی عدالت در درون قبیله پسندیده بود، اما در برابر قبیله یا قوم دیگر و به‌ویژه دشمنان، نکوهیده به شمار می‌رفت. این باور در قرآن با فرهنگ جاهلی متفاوت است. مقام عدالت در قرآن فراتر از عصیبت و حمیت است:

وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ (المائدة: ۸)

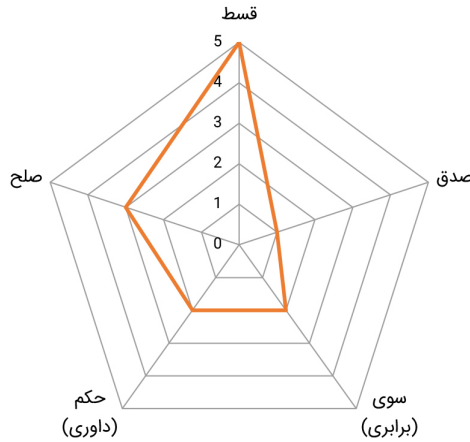
مباد که دشمنی با گروهی چنان کند که بی‌عدالتی کنید. عدالت کنید که نزدیک‌تر است به پارسایی.

اما همچنان حوزه معنایی واژه عدل در قرآن، با کاربرد دوران جاهلی آن کمابیش سازگار و با کاربرد متأخر آن پس از قرن سوم هجری ناسازگار می‌نماید. به بیان دیگر عدل در قرآن مفهومی عرفی است. بنابراین ترجمه عبارت «وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٍ بِالْعَدْلِ» (البقرة/۲۸۲) بر اساس معنای کاربردی عهد قرآن و پیشااسلام چنین خواهد بود: «و باید نگارنده‌ای میان شما (بیمان‌نامه را) به روشی منصفانه و مورد رضایت [دو طرف] بنویسد.» تقارن و هم‌پوشانی دو واژه «عدل» و «رضی» (پسندیدگی و خشنودی به چیزی یا کسی) در مهم‌ترین منابع کهن لغت‌شناسی عرب به‌خوبی منعکس شده است. (المذكر والمؤنث ۱، ۳۰۱؛ الزاهر ۱، ۱۴۹؛ الصاحی ۱، ۱۶۲؛ المحکم و المحيط ۸، ۲۴۴؛ المخصص ۵، ۱۹۰؛ مشارق الأنوار ۱، ۳۱۳؛ شمس العلوم ۴، ۲۵۲۰، ۷، ۴۴۰۵)

در زبان عربی کسی که رفتار مبتنی بر عدل دارد، «رضا» می‌نامند. (معجم دیوان الأدب ۱، ۱۲۷؛ الكامل ۱، ۱۰۲؛ الصحاح ۵، ۱۷۶۰؛ المحکم ۸، ۲۴۴) صفت عدل در یکی از معتبرترین لغت‌نامه‌های قرن چهارم متعلق به ابومنصور الأزهری چنین توصیف شده است: «الْعَدْلُ مِنَ النَّاسِ: الْمُرِيضِيُّ قَوْلُهُ وَحُكْمُهُ» یعنی «انسان عادل کسی است که سخن و حکمش مردم‌پسند [مورد رضایت و خوشنودی مردم] باشد.» (تهذیب اللغة ۲، ۱۲۵)

نمودار باهم‌آیی و هم‌پوشانی معنایی واژه عدل نشان می‌دهد که عدالت در قرآن آمیزه‌ای از «برابری، صلح، دادگری (انصاف در داوری) و صدق» است. [نمودار (۲)]

لغت‌شناس بزرگ عرب ابوهلال العسکری (م ۳۹۵ هـ) بر این باور است که نقیض انصاف، ظلم و نقیض جور، عدل است. (الفروق اللغویة ۲۳۱) «انصاف یعنی نصف کردن و اعمال تساوی که مصداق عدالت است.» (الفروق اللغویة ۲۳۴)



نمودار معناشناختی (۲): تحلیل باهم‌آیی و حوزه معنایی واژه عدل در قرآن

۳- معروف: دقیق‌ترین معادل این واژه «پسندیده و پسندیده به نیکویی» است که در ترجمه‌های کهن (قبل از قرن هفتم) به کار رفته است. (فر ۱۹/۴/۴۰؛ کم ۴۱/۲۲؛ ۱۹) به لحاظ ریشه‌شناسی کلاسیک این واژه از «عُرف» مشتق شده است که با معنای امروزی آن چندان تفاوت ندارد و عبارت است از «مجموعه‌ای از توافقات یا هنجارهایی است که به تدریج از سوی عموم به نیکی پذیرفته یا پسندیده شده باشد». (← کاتوزیان ۱۷۸)

«عُرف» (Mores) در زبان‌های سامی سابقه‌ای کهن دارد. در عبری (‘ôref) لاֲרֶף به معنای «پشت گردن» است. (Strong 6203; BDB 791; TWOT 1700a; GK 6902) و اصطلاح عبری (‘ôref hāfāk) لاֲרֶף لاֲרֶף، در سریانی شرقی (ḥaṣāʾ ahpek) هَاصِیْ هَاصِیْ و در آرامی یهودی (‘ārēpā) لاֲרֶפָא به معنای «بازگشت به عقب» است. اما نزدیک‌ترین واژه به لحاظ کاربرد و معنا در گروه زبان‌های آرامی، واژه سریانی شرقی (rap) رَپ و (wīrpānā) ویرپانَه به معنای «بحث، فحص، پرسش و بازرسی» است.

(LS2 549; J. Payne Smith 429; Cost 264; Man 568 ; Payne-Smith: ~2994)

در زبان عربی عُرْفَة به معنای «یال اسب» است و عبارت «عَرَفَ عَرَفًا الْفَرَسَ» یعنی «یال اسب را بُرید». عرف در زبان عرب ناظر به «امر پذیرفته شده یا عادت شده در گذشته (پسین)» است و با لفظ «علم» به معنای «دانستن» متفاوت است. از همین رو در زبان عرب «عَرَفَ عِرَافَةً عَلَى الْقَوْمِ» یعنی: «برای آن گروه به نحوی پسندیده (و از روی تجربه) چاره

اندیشی کرد.» (الغریب المصنف ۳۸۷؛ الحرنی ۱۹۱؛ جمهرة اللغة ۲، ۷۶۶؛ المحکم و المحيط ۱۱۰، ۲؛ المفردات ۵۶۲) در کاربردهای قرآنی نیز همین معنا مراد شده است:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (الأعراف: ۱۹۹)

«عفو را پیشه کن و به "عُرف" فرمان ده و از جاهلین روی گردان.»

در این آیه منظور از «جاهلین» انسان‌های نادان نیستند، بلکه واژه جاهلین در اینجا به معنای پیروان سنت‌های جاهلی است. در نگاهی کلی، قرآن اصل برابری «جنایت و مجازات» را مطابق با آیین‌های یهود و ترسا به رسمیت شمرده است، اما تقدم اخلاقی عفو را همچون آیین مسیح یادآور می‌شود، با این تفاوت که مجازات جایگزین را مطابق با عُرف و با پرداخت هزینه و از طریق جبران مالی پیشنهاد می‌کند:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ
ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (البقرة: ۱۷۸)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، نوشته شد قصاص در باره کشتگان، آزاد در برابر آزاد و بنده در برابر بنده و زن در برابر زن، پس هر کس که از جانب برادر خود عفو گردد باید که با خشنودی از پی ادای خونبها رود و آن را به عُرف نیکو بدو پردازد. این حکم، تخفیف و رحمتی است از جانب پروردگارتان و هر که از آن سرباز زند، بهره او کیفری است درآورد.

در سایر کاربردهای قرآنی نظیر وصیت و ارث (البقرة: ۱۸۰)، پرداخت حقوق زنان طلاق گرفته (البقرة: ۲۲۸)، تعهدات زوجین در فرایند طلاق (البقرة: ۲۲۹-۲۳۶؛ الطلاق: ۲؛ به بعد)، آداب سخن گفتن (البقرة: ۲۶۳؛ محمد: ۲۱)، صلح دعاوی (النساء: ۱۱۴)، پرداخت نفقه و شیردادن به کودکان (الطلاق: ۶) و آیین سوگند (النور: ۵۳) معروف به مثابه "امر پسندیده و مرضی عموم" است. بنابراین اصطلاح «امر به معروف» در قرآن، «دعوت به رفتار پسندیده (مطابق با عرف) است، به بیان دیگر، در زبان قرآن معروف «عبارت از مجموعه رفتارها و گفتارهایی است که عموم جامعه (عرف) پسندیده و اخلاقی می‌شمرد.»

مصادیق عدالت در قرآن به مثابه امری عمومی چنین هستند:

۱. داوری دادگرانه و مبتنی بر مساوات (المائدة/۲ و ۸؛ النساء/۵۸ و ۱۳۵)
۲. رعایت حقوق عرفی (البقرة/۱۷۸ تا ۲۴۱؛ النساء/۵ تا ۸ و ۱۹ و ۲۵ و ۱۱۴ و محمد/۲۱؛ الطلاق/۲ و ۶؛ الممتحنة/۱۲)
۳. کاستن از فقر و تنگدستی فرودستان (البقرة: ۲۷۱؛ النساء/۶؛ التوبة/۶۰؛ الحج/۲۸)
۴. حمایت از افراد بی‌خانمان (الإسراء/۲۶؛ المجادلة/۴؛ الفجر/۱۸؛ الماعون/۳؛ المدثر/۴۴)
۵. حمایت از پناه‌جویان و در راه ماندگان (البقرة/۱۷۷ و ۲۱۵؛ الأنفال/۴۱؛ الإسراء/۲۶؛ الحشر/۷)
۶. حمایت از یتیمان (الأنعام/۱۵۲؛ الإسراء/۳۴؛ الإنسان/۸؛ الفجر/۱۷؛ الضحی/۹؛ الماعون/۲)
۷. تجارت منصفانه (الرحمن/۹؛ الشعراء/۱۸۲؛ الإسراء/۳۵؛ المائدة/۱؛ الأنعام/۱۵۲)

در پایان

معنای عدالت در آیین‌های خاوری که از ایران تا کنعان گسترده شده، در هر دوره با تغییراتی روبرو شده، اما مؤلفه‌های مشترکی داشته که از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر به ارث رسیده است. عدالت در مهد ادیان ابراهیمی حداقل دو مبنای مشترک داشته: نخست داوری دادگرانه یا به تعبیری عدالت قضایی و دیگری حمایت از فرودستان (فقیران، محرومان، یتیمان و آسیب‌دیدگان). اما برخی مؤلفه‌های معنایی عدالت کمابیش دچار دگرگونی شده است. در آیین یهود، معنای قانونی عدالت، قانون شریعت است. در آیین مسیح عدالت دوکانونی شده و مبتنی بر قانون شریعت و عفو است. در اسلام سه کانونی شده و مبتنی بر داوری دادگرانه (عدالت قضایی)، عفو و رضایت عمومی (عرف) است.

بنابراین ابتدای جنبش‌های چپ مذهبی بر متون مقدس ادیان ابراهیمی بی‌پایه نیست. به همین دلیل جنبش‌های سوسیال - دموکراسی ایرانی و عربی که با جنبش مشروطه ایرانی آغاز شده یا الاهیات رهایی‌بخش در آمریکای لاتین، توانسته‌اند با تکیه بر همین زمینه تاریخی

روشنفکران و فرودستان را گردهم آورند و جنبش‌هایی دیرپا را سامان دهند و همچنان پایداری کنند. گرچه گاهی، در تفسیر متون دینی گزافه‌گویی کرده‌اند و شکاف میان مدرنیته و سنت را نادیده گرفته‌اند، اما بی‌گمان دیرپایی آنها، برآمده از زمینه‌های فرهنگی کهنی است که با وجدان مردمان مشرق زمین درآمیخته است. شوربختانه با شکست این جنبش‌ها، امروزه بنیادگرایان بر شالوده این زمینه تاریخی، جنبش‌های خشونت‌باری را پایه‌ریزی کرده‌اند که ناشی از طردشدگی است و برآمده از بی‌عدالتی و تحقیر است. بنابراین این پرسش «هملت» امروز فراروی دین‌باوران خاوران از ایران تا کنعان است: «آیا بزرگواری آدمی در آن است که زخم فلاخن و تیر ستم پیشه را تاب آورد، یا آن که در برابر دریای فتنه و آشوب سلاح برگردد و با ایستادگی خویش بدان همه پایان دهد؟»

منابع و مأخذ:

۱. یادداشت‌های گاتها: ابراهیم بورداود؛ انتشارات انجمن ایرانشناسی، ۱۳۳۶ ش.
۲. رض. روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن؛ ابوالفتوح رازی حسین بن علی (قرن ۶)؛ تصحیح محمدجعفر باحقی و محمد مهدی ناصح؛ مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۳. طب. ترجمه تفسیر طبری؛ گروهی از دانشمندان ماوراءالنهر (۳۶۵ق)؛ تصحیح حبیب یغمائی؛ تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۶ ش.
۴. قج. فرهنگ لغات قرآن خطی آستان قدس شماره ۴ با ترجمه فارسی کهن (قرن ۴)؛ به‌کوشش احمد علی رجائی بخارائی، با مقدمه عزیزالله جوینی؛ موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
۵. مقدمه علم حقوق؛ ناصر کاتوزیان؛ تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰ ش.
۶. کش. کشف الأسرار و عدة الأبرار؛ رشیدالدین مبینی احمد بن ابی سعد (قرن ششم)؛ تصحیح علی اصغر حکمت؛ تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.
7. ABD→ Freedman, D. N. (1996, c1992). The Anchor Bible Dictionary (1:1083). New York: Doubleday.
8. ABP→ Charles VanderPool (d. 1941). The Apostolic Bible Polyglot: He Paliia Kai He Kaine Diantheke, Apostolic Press, 1996.
9. AHw→ W. Von Soden (1965) Akkadisches Handwörterbuch (Wiesbaden: Otto Harrassowitz).
10. Alt→ Fschr. Geschichte und Altes Testament, Tübingen 1953-4; Kl. Schr. Kleine Schriften, 1-3, Munich 1953-9
11. Astour, M. C. (1966) Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in its Babylonian Sources. Pp. 65-112 in Biblical Motifs: Origins and Transformations, ed. A. Altmann. Cambridge, MA.
12. BB→ Lexicon Syriacum ; Hassan Bar Bahlul, 10th cent; Rubens Duval (1839-1911); Paris, Leroux, 1901
13. BDB→ Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (2000). Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.
14. Beeston, A. F. L.; Ghul, M. A.; Müller, W. W.; and Ryckmans, J. 1982. Sabaic Dictionary. Louvain-la-Neuve and Beirut.
15. Brun→ Dictionarium Syriaco-Latinum; Brun, J; Beryti Phoeniciorum, Typographia PP. Soc. Jesu, 1895 BW

16. CAD→ The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, (1956ff.)
17. CDGCE→ Wolf Leslau (1987). Comparative Dictionary of Geez Classical Ethiopic Geez; Otto Harrassowitz Verlag.
18. Cercidas Iambographus [Cerc.] iii B.C. Ed. J. U. Powell, Coll. Alex.
19. CopONT→ H. Thompson (1908) The Coptic (Sahidic) version of certain Books of the Old Testament, Рипол Классик.
20. Cost→ Syriac-English-French-Arabic Dictionary; Louis, J. Costaz; Dar El-Mashreq Beirut, 2002
21. CSD→ A Compendious Syriac Dictionary; R. Payne Smith, Edited by J. Payne Smith, Oxford University Press, Amen House, London, 1957
22. DNWSI→ J. Hoftijzer & K. Jongeling, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, Brill, 2003.
23. Donner→ Herbert Donner and Wolfgang Röllig, Kanaanäische und aramäische Inschriften. Band 1, 5., erweiterte und überarbeitete Auflage (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002).
24. Drower→ Drower, E.S. & R. Macuch (1963) A Mandaic Dictionary, Oxford, 1963.
25. Gesenius→ Gesenius, W., & Tregelles, S. P. (2003). Gesenius' Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures (Hebräisch-deutsches Handwörterbuch des Alten Testaments).
26. GK→ Edward W. Goodrick, John R. Kohlenberger (2012); The Strongest NIV Exhaustive Concordance; Zondervan.
27. HALOT→ Koehler, L., Baumgartner, W., Richardson, M., & Stamm, J. J. (1999, c1994-1996). The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament. Leiden; New York: E.J. Brill.
28. Jast→ Jastrow, Marcus (1903), Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Vol. I & II
29. Jen→ Lexicon to the Syriac New Testament; William Jenning; 1926
30. Junker→ Junker, H.F.J. (1941) Frahang Frahang -i Pahlavik, Heidelberg 1912 (cf. E. Ebeling, MAOG 14/I, 1941)
31. KTU→ Keilalphabetischen Texte aus Ugarit, vol. 1, ed. M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartín. AOAT 24. Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1976.
32. Levy→ J. Levy Wb. Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 1-4, Leipzig 1876-89 (repr. Berlin 1924; Darmstadt 1963).
33. Liverani, M. (1962) Antecedenti dell'onomastica aramaica antica. RSO, 65-76.
34. LS2→ LS2 ... Lexicon Syriacum; Karl Brockelmann (Halis Saxonum, 1928.)
35. LSJ→ Henry George Liddell, Robert Scott (1889). A Greek-English Lexicon; Harper & Brothers; The University of California.
36. Man→ قاموس كلداني - عربي؛ المطران يعقوب اوجين منا؛ بيروت، منشورات مركز بايل، ١٩٧٥
37. Rosenberg, H. (1905) Zum Geschlecht der hebräischen Hauptwörter (ZAW, 1905, 325 ff.)
38. Schulthess, F. (1903) Lexicon Syropalaestinum, Berlin 1903 Shehadeh
39. SSL→ Sokoloff, Michael; A Syriac Lexicon (Eisenbrauns, 2009)
40. TS→ Thesaurus syriacus; Payne Smith, R. (Robert); (Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1879)
41. TS3→ Thesaurus syriacus; Payne Smith, R. (Robert); (Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1879); Vol. 3, Supplement
42. TWOT→ Harris, R. L., Harris, R. L., Archer, G. L., & Waltke, B. K. (1999, c1980). Theological Wordbook of the Old Testament; Chicago: Moody Press.

43. UBS Peshitta → Aramaic Scriptures Research Society E 1986 The , UBS EDITION of The Syriac Bible 1979 for The Peshitta edition 1905
44. Wyatt, N. (2002). Religious texts from Ugarit. 1st edition published 1998. (2nd ed.). Biblical seminar, 53. London ; New York: Sheffield Academic Press.
٤٥. الإقتان في علوم القرآن: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ). محمد أبو الفضل إبراهيم؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب: ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
٤٦. الأزمنة وتلبية الجاهلية: محمد بن المستنير بن أحمد، أبو علي، الشهر بقَطْرَب (المتوفى: ٢٠٦هـ)؛ حاتم صالح الضامن؛ مؤسسة الرسالة؛ طبعة: الثانية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٤٧. أمثال العرب: المفضل بن محمد بن يعلى بن سالم الضبي (المتوفى: نحو ١٦٨هـ)؛ دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٤٢٤هـ.
٤٨. جهرة اللغة؛ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)؛ رمزي منير بعلبكي؛ دار العلم للملايين، بيروت؛ الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.
٤٩. الجيم؛ أبو عمرو إسحاق بن مرار الشيباني بالولاء (المتوفى: ٢٠٦هـ)؛ إبراهيم الأبياري؛ الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة: ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
٥٠. ديوان الزهير؛ زهير بن أبي سلمى المزني (٥٢٠ - ٦٠٩م)؛ علي حسن فاعور؛ دار الكتب العلمية: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٥١. الزاهر في معاني كلمات الناس؛ محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأتباري (المتوفى: ٣٢٨هـ)؛ حاتم صالح الضامن؛ مؤسسة الرسالة، بيروت؛ الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٥٢. الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها؛ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)؛ محمد علي بوضون؛ الطبعة الأولى ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
٥٣. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية؛ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)؛ أحمد عبد الغفور عطار؛ دار العلم للملايين - بيروت؛ الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
٥٤. الطبعة الثانية - ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٥٥. غريب الحديث؛ إبراهيم بن إسحاق الحري أبو إسحاق (١٩٨ - ٢٨٥هـ)؛ سليمان إبراهيم محمد العايد؛ جامعة أم القرى، مكة؛ الطبعة: الأولى، ١٤٠٥هـ.
٥٦. الغريب المصنف؛ أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادى (المتوفى: ٢٢٤هـ)؛ صفوان عدنان داوودي؛ مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة: ١٤١٥ / ١٤١٧هـ.
٥٧. كتاب العين؛ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)؛ د مهدي الخزومي، د إبراهيم السامرائي؛ دار ومكتبة الهلال.
٥٨. الفروق اللغوية؛ أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهراون العسكري (المتوفى: نحو ٣٩٥هـ)؛ محمد إبراهيم سليم؛ دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
٥٩. المتوكلي؛ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ).؛ تحقيق عبد الكريم الزبيدي؛ بيروت، دارالبلاغه، ١٩٨٨م.
٦٠. مجمل اللغة لابن فارس؛ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)؛ زهير عبد المحسن سلطان؛ مؤسسة الرسالة، بيروت
٦١. مجمل اللغة لابن فارس؛ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)؛ زهير عبد المحسن سلطان؛ مؤسسة الرسالة، بيروت؛ الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٦٢. المفردات في غريب القرآن؛ أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ)؛ صفوان عدنان الداودي؛ دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت؛ الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.