



انقلابی گری متظاهرانه

سید عباس
حسینی داورانی



ریخت شناسی

سوزه های هیستریک
آرش منشی زادگان



چیستی

امنیت انسانی
صابر قیاسی



مدیر فتنه ایرانی

سجاد گلزار



سیاست و

عقلانیت

سید مرتضی سید حسینی



معرفی و بررسی
کتاب

«فراز و فرود ملت‌ها»

همش‌نوی



ماهنامه جامعه شناسی سیاسی ایران
سال اول، شماره اول
۲۵ اسفندماه ۱۴۰۲
www.hamshenavi.ir



«انسان بودن

یعنی چه؟

یادداشتی از دکتر مصطفی مهر آیین



اندیشه ورزی در افق جامعه گفت‌وگویی و خردگرا

ماهنامه عمومی جامعه شناسی سیاسی ایران

سال نخست، شماره نخست، ۲۵ اسفندماه ۱۴۰۲

صاحب امتیاز و مدیرمسئول: سید عباس حسینی داورانی

سردبیر: سید مرتضی سید حسینی

طراح لوگو: سید امیر مرعشی

صفحه آرا: سامیه تقی زاده

نشانی: کرمان، خیابان باقدردت غربی،

کوچه نگین، فرعی دوم، پلاک ۱۰۰، طبقه دوم

تلفن: ۰۳۴۳۳۲۴۱۱۲۸

نشانی تارنما: www.hamshenavai.ir

شناسه فضای مجازی: @hamshenavi_ir

علاقه مندان می توانند آثار خود را از طریق نشانی

hamshenavimag@gmail.com جهت انتشار در همشروی ارسال کنند.

مقالات و یادداشت‌های ارسالی باید مسئله‌مند، همه‌فهم و در چارچوب جامعه شناسی عمومی باشد.

رعایت چارچوب علمی، روشی و محدودیت واژگانی هیچ الزامی ندارد.



چیستی امنیت انسانی
۱۳ /



ریخت‌شناسی سوژه‌های
هیستریک / ۹



بی‌خردی و انقلابی
گری متظاهرانه / ۴



انسان بودن یعنی چه؟ /
۲۷



سیاست و عقلانیت /
۲۵



مدرنیته ایرانی: امر
عرفی و امر دینی در
ایران / ۱۷



معرفی و بررسی کتاب
«فراز و فرود ملت‌ها» /
۳۱

«بی‌خردی و انقلابی‌گری متظاهران»

سید عباس حسینی داورانی

دکترای جامعه‌شناسی سیاسی



معنایی واژگان را نیز نداند نوعی مصرف متظاهران از برای تمایز و تشخیص است، که این در سویگان جورواجور جامعه ایرانی دیده می‌شود. از جمله این سویگان، کنش‌ها و گفتارهای سیاسی است که جریان‌های مختلف هر کدام با نگاه خود به آن چنگ می‌زنند و حتی گاهی موجبات استهزایشان را مهیا می‌کنند. «انقلابی‌گری» از جمله این مصارف گفتاری است که در جریان شناسی سیاسی جامعه ایرانی بسیار پررنگ بوده به طوریکه از کاربرد عمیق و کنه راستین آن روزاروز فاصله گرفته و در فضای امروز، کارکردی پر از تظاهر به جهت تمایزیابی‌های الزامی دنیای تقابلات سیاسی به کار گرفته می‌شود. بار متظاهران این مفهوم تا آنجاست که همه جریان‌های موجود و فعال داخل کشور خود را انقلابی می‌دانند و یکدیگر را به نا انقلابی، بی‌انقلابی و ضد انقلابی متهم می‌کنند. این اتهام افکنی

تورستن و بلن جامعه شناس و اقتصاددان مکتب نهادگرایی در تشریح وضعیت اجتماعی نظام سرمایه‌داری و چگونگی هزینه‌کرد طبقات مرفه جامعه، از مفهوم «مصرف متظاهران» استفاده می‌کند. وی این ایده را پیش کشید که مصرف متظاهران، مصرف آن کالایی است که نه برای معاش و یا ضرورت بلکه برای نشان دادن شان و منزلت است تا مبنایی برای تمایز بیافریند. پی‌یر بوردیو نیز این نوع مصرف را راهکاری برای تمایز می‌داند اما آن را «خودنمایی ناشیانه» و نمایش جملات نسنجیده و نا به جا برای کسب تشخیص تعریف می‌کند.

با الهام از این نظریه، اما می‌توان گفت مصرف متظاهران افقی بسیار بالاتر از کالای مادی دارد. هرگونه اظهار نظری بدون پشتوانه، استفاده از واژگان و مفاهیم دهن پرکن بدون شناخت دقیق آن‌ها یا اظهارات پرطمطراقی که گوینده بار

چندسویه به درستی همان چیزی است که کارکرد انقلابی‌گری را متضاهرانه و تمایزطلبانه کرده است.

این تمایزطلبی در تمسک به انقلابی‌گری از همان لحظه نخست انقلاب اسلامی تا کنون به ویژه در دو دهه گذشته جریان شناسی سیاسی ایران را دچار سرگیجه کرده است، سرگیجه‌ای که تنها بر مدار تک بعدی انقلابی‌گری متضاهرانه و متکلمانه و

متکلفانه می‌چرخد، زیرا علیرغم آنکه مکررا از پایان جناح‌بندی‌های سیاسی سخن به میان می‌آورند و هر کدام مدعی‌اند که در قالب های تنگ حزبی و جناحی نمی‌گنجند، برای آنکه استقلال خود را فریاد بزنند ملاک و معیار کنش و

واکنش سیاسی خود را انقلابی‌گری می‌دانند. اما این معیار در غفلت از خردگرایی و تعقل سیاسی، آن اندازه واگویه شده که خود معیاری برای تمایز طلبی و تقابلات سیاسی به کار گرفته می‌شود، آسیب جدی این نگره آن است که وقتی پای تقابل‌گرایی به میان می‌آید، انقلابی‌گری می‌تواند برخوردار از معانی گوناگون شود و راه برای تحریف و تاویل‌های بی‌مایه از آن گشوده شود. که خود مسئله‌ای مبسوط است.

اما به طور کلی تحلیل فراز و نشیب جریانات سیاسی به ویژه از ۲۰ سال گذشته، الگویی را پیش روی ما قرار می‌دهد که می‌توان ادعا کرد در صورت تکرار همین رویه که ظاهرا قصد تکرار شدن نیز دارد، آینده سیاسی ایران از حیث جریان شناسی، آینده‌ای گیج و عجیب و یا حتی ترسناکی خواهد بود. بی‌خردی و تقابل با عقلانیت شاید شاه کلید توصیف پراتیک مصرف متضاهرانه انقلابی‌گری باشد.

تقابل‌های گفتمانی مجمع روحانیون و جامعه روحانیت و «چپ» و «راست» و فراز و نشیب آن‌ها از ابتدای انقلاب تا دهه ۷۰، در بحبوحه هفتمین انتخابات ریاست جمهوری وارد تقابل «ناطق‌ها» و «خاتمی‌ها»

و تولد «اصلاحات» شد. مخالفین خاتمی و اصلاحات این جریان را متعارض با انقلاب می‌دانستند، این در حالی بود که برخی از جامعه‌شناسان انقلاب از جمله «نیکی آر کدی» پیروزی و عملکرد خاتمی را بازگشت به آرمان‌های انقلاب ۵۷ معرفی کردند. اما با تمام چالش‌ها و مسائل جورواجور، اصلاحات که به ضدانقلابی یا ناانقلابی‌گری تفسیر شده بود، رقیب گفتمانی قدرتمندی به خود

مصرف متضاهرانه افقی بسیار بالاتر از کالای مادی دارد. هرگونه اظهار نظری بدون پشتوانه، یا اظهارات پرطمطراقی که گوینده بار معنایی واژگان را نیز نداند نوعی مصرف متضاهرانه از برای تمایز و تشخیص است

ندید. اما انتخابات سال ۸۴ روح تازه‌ای در کالبد جریان سیاسی ایران دمید و در سطح کلان زمینه حاشیه نشینی کامل اصلاحات رقم خورد. ناطقی‌های سال ۷۶ در سال ۸۴ که از شیخ نور فاصله گرفته بودند، علی لاریجانی را مصداق رئیس جمهور در طراز انقلاب می‌دانستند؛ اما بسیاری از جوانان دل خود را به محمود احمدی نژاد خوش کردند، انگار حرف تازه‌تری داشت و در دوره دوم انتخابات ریاست جمهوری،

ناطق‌ها، احمدی نژاد را در برابر اکبر هاشمی رفسنجانی یک انقلابی تمام عیار معرفی کردند.

در همین دوره بود که دو مفهوم «اصول‌گرایی» و «اصلاح‌طلبی» یک‌ه تاز ادبیات سیاسی ایران شدند.

سیاست‌ورزی احمدی نژاد و فضای ایجاد شده اما خواسته یا ناخواسته منادی تکثرگرایی شد. احمدی نژاد که از همان ابتدا مشخص بود که نه در بند اصلاح طلبی است و نه متمایل به اصول‌گرایی به جهت ایجاد تمایز سیاسی با جریان‌ات موجود، خود را خادم مردم و مدافع انقلاب نامید و همین ادبیات بود که سرآغاز مصرف متظاهران انقلابی‌گری و تکثرگرایی شد. اما این تکثرگرایی نه به

صورت افقی بلکه وضعیت عمودی در جامعه ایران پیدا کرد. برخی دوستان و نزدیکان احمدی نژاد، پس از قهر ۱۱ روزه او در سال ۹۰ از او دور شدند، اما متاثر از «احمدی‌نژادیسیم» و از برای ایجاد تمایز با شخص رئیس جمهور، پای در رکاب «پایداری» گذاشتند و جریانی تازه را به جامعه معرفی کردند، جریانی که در پی پیاده‌سازی واقعی آرمان‌های انقلابی بود. اما با این وجود پایداری همچنان در ذیل

جریان غالب یعنی اصول‌گرایی تعریف می‌شد. نه تنها عموم مردم بلکه سیاسیون نیز آن‌ها را در یک رده می‌پنداشتند که گاه‌ها سلايق متفاوتی دارند.

در میانه تقابل اصول‌گرایی و اصلاح‌طلبی و با

رویه شورای نگهبان ناشی از حوادث سال ۸۸، اصلاحات یقیناً با مرگ روبرو شد. حتی حسن روحانی که اصلاحات حامی او شد و پیروز انتخابات، از بدنه اصول‌گرایی بود. آن چنان که ناطقی‌ها مجبور به حمایت از احمدی نژاد شدند، اصلاحات نیز نامزدی استیجاری را برای خود شناسایی کرد. دوران ریاست جمهوری روحانی اما متفاوت از دوران خاتمی بود. تقابل گفتمانی در دوره روحانی بسیار شدیدتر

تحلیل‌ها آشکارا بر این گواهی می‌دهند که تقابل انقلابی و ضد انقلابی، تقابل چپ و راست، تقابل اصلاحات و اصول‌گرا، تقابل اصول‌گرا با اصول‌گرا (پایداری)، در آینده بسیار نزدیک به تقابل پایداری با پایداری می‌رسد

جلوه کرد. روحانی که خود به انقلابی‌گری شناخته می‌شد، اما از سوی منتقدین و مخالفان سیاسی‌اش به نا انقلابی‌گری، خیانت و غرب‌خواهی معرفی شد. «برجام» در این دوره مبنایی بر شناسایی متظاهران انقلابیون و غیرانقلابیون درآمد. هر آنکه مخالف برجام بود در دایره انقلاب و هر آنکس که هواخواه برجام بود اگر نه ضدانقلاب اما انقلابی نیز به شمار نمی‌آمد

و میدان دار اصلی این تفکر جریان پایداری بود که رفته رفته می‌رفت تا ارکان قدرتی خود را از حیث گفتمانی استوار بخشد زیرا از منظر تحلیل گفتمان، هرچه فضای تقابل گفتمانی

شدیدتر باشد گفتمان رقیب احتمال پیروزی بیشتری دارد و برجام این فرصت را برای پایداری‌ها فراهم کرد تا آنها در فرایند مصرف انقلابی‌گری برای خود تشخیصی دست و پا کنند. در این میان حتی علی لاریجانی که روزگاری در مدار انقلابی تعریف می‌شد، به دلیل حمایت از برجام و تصویب آن، فرایند تخریب و حذف آغاز شد.

رفته رفته وضعیت به گونه‌ای شد که از حاکمیت یکدست سخن به میان آمد. در این مسیر جریانی که ریشه در احمدی

نژادیسیم داشت نقش پررنگی ایفا کرد. این جریان بادآورده که محصول مشارکت سیاسی پایین جامعه و قهر مردم با صندوق رای بود، رفته رفته جای خود را در سیاست ایران باز کرد و با حذف اصلاح طلبی، دوگانه تقابل سیاسی در ایران میان اصول‌گرایان و پایداری‌ها ادامه یافت و این دو برای تقابل خود باید به چیزی چنگ می‌زدند تا در بازی سیاست کسب مشروعیت کنند و آن «مفهوم انقلابی‌گری» بود.

اما انتخابات مجلس دوازدهم نشان داد که این روند بی‌خردی همچنان با قدرت در حال پیشرفت است. جدای از اینکه تقابل

میان اصول‌گرایان و پایداری وجود داشت و هر دو خود را داعیه‌دار تفکر انقلابی می‌دانستند اما، انتخابات دوازدهم مجلس آیینی‌ای از گروه‌های متکثر سیاسی اصول‌گرایی و پایداری با لیست‌های جدا از هم بود که هر کدام داعیه انقلابی داشتند. اما نکته جالب که همان الگوی جریان‌شناسی سیاسی را نشان می‌دهد، تقابل‌های پایداری با پایداری بود. در این انتخابات پایداری‌ها خود به سه جریان تقسیم شدند. پیروزی تقریبی پایداری پس از انتخابات فضای روشن‌تری از جریان شناسی سیاسی را نشان می‌دهد، به

این همه رقابت برای آنکه بگویند
ما انقلابی‌تریم. نتیجه
تکثرگرایی عمودی است که شاخ
و برگ درخت بی‌خردی بوده و
آینده‌ای ترسناک را در جریان
شناسی سیاسی رقم می‌زند.

طوری که میان پایداری‌ها و اصول‌گرایان (تحت عناوین مختلف) شکاف و تقابل بسیاری روبرو شده است. اظهار نظرهای شخصیت‌ها و رسانه‌های این دو نسبت به هم فضایی را نشان می‌دهد که مصرف متظاهران انقلابی‌گری کلید فهم آن است.

روزگاری که برخی اصولگرایان، بزرگتر هایشان را پدرخوانده و سازش‌کار خواندند که جایی در دایره انقلابی‌گری ندارند، اکنون همین اتهام را به خود از سوی پایداری‌ها که روزگاری همراه و هم‌مسلك هم بودند می‌شنوند. به نظر می‌آید پایداری در این انتخابات به طور کامل از اصول‌گرایان عبور کرد و احتمال این که جریان اصولگرایی با هر تعریف و عنوانی به حاشیه رود فراوان است، اما بازی سیاسی بازی تقابل است و پایداری‌ها در این انتخابات خود به ۳ جریان پایداری، شریان و صبح ایران تقسیم شدند که علیرغم نزدیکی به هم، اما تفاوت‌هایی دارند و این چیزی است که فضای دیگری را احتمالاً در آینده جریان‌شناسی سیاسی

ایران با تمسک به انقلابی‌گری رقم می‌زند. تحلیل‌ها آشکارا بر این گواهی می‌دهند که تقابل انقلابی و ضد انقلابی، تقابل چپ و راست، تقابل اصلاحات و اصول‌گرا، تقابل اصول‌گرا با اصول‌گرا (پایداری)، در آینده بسیار نزدیک به تقابل پایداری با پایداری می‌رسد و این دسته‌بندی نیز تماماً بر مبنای انقلابی‌گری متظاهران خواهد بود.

تقابل بر مدار انقلابی‌گری متظاهران اما پایان ندارد. اگر در بر همین پاشنه بچرخد به زودی گروه‌هایی اعلام موجودیت می‌کنند که پایداری‌های امروز را غیرانقلابی، پدرخوانده، سازشکار و منفعت‌طلب می‌دانند و برای مشروعیت بخشی به کنش‌های نابخردانه‌تر خود و تقابل گفتمانی، از انقلابی‌گری استفاده خواهند کرد.

اما این همه رقابت برای آنکه بگویند ما انقلابی‌تریم، نتیجه تکثرگرایی عمودی است که شاخ و برگ درخت بی‌خردی بوده و آینده‌ای ترسناک را در جریان‌شناسی سیاسی رقم می‌زند.

ریخت شناسی سوژه های هیستریک:

تحلیلی روانکاوانه بر جنبش مهسا

آرش منشی زادگان

دکترای علوم سیاسی



ظهور و عرض اندام این سوژه ها در شکل ریزوماتیک و بدون رهبری مشخص فراهم می گردد. حداقل سه حرکت اعتراضی دی ماه ۱۳۹۶، آبان ماه ۱۳۹۸ و پاییز ۱۴۰۱ ایرانیان در این چارچوب قابل ارزیابی است. متن پیش رو به طور مشخص در این قالب به بررسی اعتراضات جنبش موسوم به «زن زندگی آزادی» می پردازد و بر یافته های روانکاوی سیاسی تکیه دارد.

روانکاوی به ما می آموزد که زندگی روانی ما تنها به آنچه خودآگاه و عقلانی می نامیم محدود نمی شود، بلکه خودآگاه، همواره همبسته ای به نام ناخودآگاه دارد که فعال شدن آن بر واکنش سوژه ها تاثیرگذار خواهد بود. در میدان تنازع گفتمان ها، برنده، نیرویی است که ریشه در مخیله اجتماعی جامعه داشته و بهتر و بیشتر بتواند با مردم ارتباط برقرار کند. گفتمان

هیستری، زبان مقاومت و اعتراض است که پاسخ خود نسبت به وضعیت موجود را در قالب تنش و تعارض نشان می دهد. سوژه هیستریک نیز در قالب عصیانگری و اعتراض، به مقابله با تداوم وضعیت موجود می پردازد. او صرفا خواهان برهم زدن وضع موجود است و طرح نوین یا جایگزینی در سر ندارد. از این منظر در متن پیش رو، جامعه را به مثابه متن می بینیم که در یک ساخت گفتمانی در حال تغییر است. بروز بحران ها و بی قراری ها در سطح جامعه منجر به شکل گیری سوژه های هیستریک سیاسی می شود که میل به تغییر در آنها موج می زند که همین موضوع به عنوان موتور واکنشگری آنها نسبت به وضع موجود عمل می کند.

لازم به ذکر است با هر بار فعال شدن انرژی جنبشی جامعه و متاثر از رخدادهای ملتهب بیرونی، فضایی برای

پیروز با قدرت بسیج بالای خود می‌تواند توده‌های عظیم مردمی را برای تظاهرات و مبارزه علیه گفتمان غالب به منظور براندازی آن، هدایت کند. مخیله اجتماعی به عنوان عناصر ثابت فرهنگی یک ملت و دربردارنده وجوه هویتی آن به همراه ناخودآگاه جمعی، عواملی کلیدی در شکل‌دهی سوژه‌های سیاسی (هیستریک/پرسشگر/معترض یا پسیکوتیک/انقلابی) می‌باشند. از این‌رو در شرایط بروز و ظهور بحران و بی‌قراری اجتماعی، پادگفتمانی

موفق‌تر عمل می‌کند که فضای استعاره‌ای آن در تطابق هر چه بیشتر با مخیله اجتماعی بافتار هدف و ذهنیت توده باشد. از این منظر، جنبش‌های تغییر وضع موجود، نیازمند اتصالات ریزوماتیک گروه-

های معارض و تبدیل آن‌ها به سوژه‌های سیاسی انقلابی می‌باشد.

از سوی دیگر از منظر روانکاوی، میل آدمی، ارضانشدنی است و معرف یک فقدان است فقدانیه که اگر در شکل سمپتوماتیک و تاویل‌نشده باقی بماند در هیئتی هیستریک تجلی می‌یابد. در این حالت، سوژه در شکل سوژه هیستریک واکنشگرا در اعتراض نسبت به وضع موجود می‌خروشد. وضع موجودی که می‌توان آن را همبسته با تروما سنجید. تروما در پزشکی عبارت از هر نوع بریدگی یا زخم است و در روان‌شناسی، اشاره به رویدادهایی روان‌ضربه‌ای مانند تصادفات

قطار، جنگ‌ها یا دیگر بلایای انسانی دارد. از منظر روان‌کاوی، منشا روان‌ضربه، برخورد با محرکی بیرونی و ناتوانی سوژه در فهم این تحریکات و تفوق بر آنهاست که معمولاً زخمی روانی در ناخودآگاه سوژه برجای می‌گذارد. لکان معتقد است، روان-ضربه تا آنجا که امر واقع است نمادناپذیر می‌ماند بنابراین تجربه روان‌ضربه نشان می‌دهد که امر واقع هرگز به طور کامل جذب امر نمادین و واقعیت اجتماعی نمی‌شود؛ هر قدر هم که تلاش شود، همواره مازادی وجود دارد که نمی-

توان با زبان، بیانش کرد. از منظر دیگر، تروما، معمولاً به رخداد آسیب‌زای روانی تعبیر می‌شود که بخش تعقل و خودآگاه سوژه و کلا هوشیاری او را در مواجهه با واقعیات

انضمامی بیرونی دچار اختلال می‌کند. تروما، یک زخم روحی و روانی التیام‌پذیر است که سمپتوم‌های همبسته و متناظر خودش را دارد. سمپتوم یا دردناک، به دنبال فشارآوردن به سوژه از منظر روانی به منظور پیدا کردن یک پاسخ نمادین و عقلانی به شرایط تروماتیک سوژه است. فوت مهسا امینی به مثابه گزاره تروماتیکی بود که خروش سوژه‌های هیستریک را در پی داشت. البته متاثر از فضای رسانه و پیش از این رخداد شاهد زمینه‌سازی‌های متعددی بودیم. از منظر روانکاوی سیاسی، شرایط تروماتیک پیش آمده که بخشی از آن توسط رسانه فربه شده است، پاسخی

با هر بار فعال شدن انرژی جنبشی جامعه و متاثر از رخدادهای ملتهب بیرونی، فضایی برای ظهور و عرض اندام این سوژه‌ها در شکل ریزوماتیک و بدون رهبری مشخص فراهم می‌گردد

برای چرایی ظهور سوژه‌های هیستریک است که دیگر در موقعیت سوژگی خود حداقل به طور موقت قرار نمی‌گیرند. هر تروما، سمپتوم (دردنشان) خاص خود را تولید می‌کند. به تعبیری، سمپتوم، اهرمی است که می‌خواهد با تحت فشار قرار دادن سوژه، او را وادار به دستیابی به پاسخی نمادین و عقلانی از منظر خودآگاه برای شرایط تروماتیک خود بکند. این پاسخ نمادین را می‌توان در قالب سوزاندن روسری در جنبش مهسا مشاهده نمود. در این جریان، حذف پوشش به مثابه یک سمپتوم عمل می‌کند.

البته تولد سوژه‌های هیستریک برای دیگری بزرگ جامعه، همواره باید به مثابه یک زنگ خطر و تهدید تلقی شود زیرا سوژه‌های هیستریک در پی تعمیم و بسط هویت جدید

خود و به رسمیت شناخته شدن توسط دیگری بزرگ هستند که می‌تواند منجر به صف‌آرایی آنتاگونیستی و نزاع جمعی داخلی گردد. البته اعمال تغییرات بنیادین در سطوح سیاسی-اجتماعی منوط به آن است که سوژه‌های هیستریک بر مبنای اتصالات ریزوماتیک و با اتکا به صفحه‌ای ایجابی دچار دگردیسی شده و به عنوان سوژه‌های پسیکوتیک/انقلابی به دنبال تغییر وضع موجود ایفای نقش کنند که در اعتراضات سالهای اخیر این فرآیند رخ نداده است.

در واقع از منظر دلوز، نیروهای فرودست به منظور قلمروزدایی از ارباب و مخالفت در تداوم وضع موجود به سه دسته مختلف تقسیم می‌شوند: ۱. استیلاپذیر و منفعل: بی‌تفاوت. ۲. مقاومتی/واکنشگرا: که تنها به دنبال مقاومت و نفی کردن از وضع موجود هستند. ۳. مبارز/کنشگر جدید: که بر مبنای یک عقلانیت و چشم‌انداز ایجابی ناشی از یک طرح صفحه جدید، نه تنها به دنبال نفی کردن از وضع موجود بلکه به دنبال تحقق و اعمال چشم‌انداز ایجابی مورد انتظارشان هم هستند. همان نیروهای انقلابی که به دنبال شالوده‌شکنی از نظام به مبارزه علیه نیروهای کنشگر قبلی می‌پردازند سوژه‌های هیستریک در چارچوب دسته دوم قابل شناسایی می‌باشند.

با هر بار فعال شدن انرژی جنبشی جامعه و متأثر از رخداد‌های ملت‌بیزونی، فضایی برای ظهور و عرض اندام این سوژه‌ها در شکل ریزوماتیک و بدون رهبری مشخص فراهم می‌گردد

بنابراین، موفقیت یک پادگفتمان، علاوه بر وقایع برون گفتمانی، متکی بر سازواره‌ها و وقته‌های معنایی درون گفتمانی معطوف به یک افق و چشم‌انداز ایجابی جدید است زیرا هر نظام اندیشگی-فلسفی تنها زمانی می‌تواند کارگزاران و عاملان فعال سیاسی خود را به منظور کنش‌ورزی در سپهر سیاسی-اجتماعی یک جامعه خلق کند که ریشه در آب و خاک اندیشگی و معرفتی بافتار هدف داشته باشد. بازفعالسازی نیروهای به حاشیه رانده شده و فرآیند یارکشی (جذب دیگر نیروهای مخالف) در مواجهه با نیروهای غالب نیازمند برخورداری

از یک افق ایجابی منطبق بر مخیله اجتماعی بافتار هدف است که منجر به هم افزایی نیروهای مخالف وضع موجود و تداوم کنشگری آنان می گردد. آنچه در جنبش مهسا شاهد بودیم کاملاً بر خلاف این منطق بود و برخی کنش ها و شعارها موجب دفع و ریزش هواداران گردید. دال مرکزی جنبش زن، زندگی، آزادی را می توان حذف پوششی دانست که اجباری خوانده می شود که در ادامه کمپین هایی همچون آزادی های یواشکی و چهارشنبه های سفید قابل واکاوی است. دال های سیالی نیز همچون آغوش رایگان و سلف

مختلط نیز در حاشیه آن قابل شناسایی است. جنبشی که بیشتر طبقات متوسط رو به بالا را دربر می گیرد و با فحش های ناموسی برجسته می گردد. این تمایزها با متن و بافتار غالب در جامعه از عوامل مهم ناکامی این حرکت اعتراضی بود و از سوی دیگر هیستریک باقی ماندن سوژه های این جنبش و عدم تبدیل به کنشگرانی فعال در صحنه سیاسی-اجتماعی موجب رکود آن در طول زمان گردید.

چیستی امنیت انسانی

صابر قیاسی

دکترای جامعه شناسی سیاسی



امنیت انسانی بیان می‌کند. این ادعا بر اساس چالش‌های اساسی امنیت انسانی برحسب ذات امنیت سنتی و شناخت امنیت، استوار است. اولاً، برخلاف رویکرد امنیت سنتی که بر امنیت دولت‌ها تمرکز دارند، مفهوم امنیت انسانی بر افراد به‌عنوان هدف مرجع امنیتی اولیه، تأکید دارد. دوماً، امنیت انسانی بر روی ناامنی منابع غیرنظامی تأکید دارد که بر زندگی افراد به‌عنوان منبع جدید خطر تأثیر گذاشته و در نتیجه باعث مشکلات امنیتی بین‌المللی می‌شود. برای این نوع طرفداران، توسعه مفهوم امنیت انسانی، همچنان از تغییر الگو فاصله دارد. این مفهوم فاقد تعریفی دقیق و فاقد رضایت طرفین می‌باشد. تنها تعریفی که از امنیت انسانی بیشتر از همه نقل قول شده، بر اساس تعریف برنامه توسعه سازمان ملل متحد و کمیته امنیت انسانی بنا شده است. برنامه توسعه سازمان ملل متحد از

مفهوم امنیت انسانی، اولین بار در گزارش برنامه توسعه ملل متحد در سال ۱۹۹۴ پدیدار شد. این گزارش امنیت انسانی را به صورت شرایط و وضعیتی تعریف می‌کند که در آن مردم از قید و بندها و فشارهای روحی و روانی که توسعه انسانی را محاصر کرده و در بند کشیده است، رها گردند. این سازمان یک بحث گسترده را درباره نظم روابط جهانی به‌ویژه در بخش مطالعات امنیتی، مطرح کرد. به‌طور کلی این بحث دو مسیر متفاوت بین مصلحت‌های سنتی دولتی (چشم انداز رئالیسم و رئالیسم نوین) و مصلحت‌های غیرسنتی، معیاری بر اساس نیازهای فردی انسان (امنیت انسانی، آزادی خواهی، چشم اندازهای منتقدانه) ارائه کرد. طرفداران امنیت انسانی اظهار دارند که امنیت انسانی یک تغییر الگویی را برای مفاهیم هنجاری و سیاست‌گذاری در امنیت جهانی و امنیت دولت مرکزی برای

امنیت انسانی تعریفی دارد که بیان می‌کند: امنیت انسانی به معنی مصونیت از تهدیدات همیشگی، گرسنگی، بیماری، جنایت و سرکوبی و حفاظت در برابر اختلال در الگوی روزمره زندگی ما می‌باشد. کمیته امنیت انسانی نیز از امنیت انسانی تعریفی دارد که بیان می‌کند: امنیت انسانی یعنی حفاظت از هسته اصلی زندگی تمام انسان‌ها، به طوری که باعث افزایش آزادی انسانی و تکامل انسان شود. عبارت امنیت انسانی گسترده و مبهم است. سازمان‌های

مختلفی در سراسر جهان همانند پژوهشگران، نقطه نظرات و چشم اندازه‌های مختلفی درباره امنیت انسانی دارند. بنابراین در فراهم آوردن امنیت برای فرد، هیچ رمز آشکار و اساس تئوری با قاعده‌ای وجود ندارد.

در مباحث مرتبط با امنیت انسانی معمولاً از دو موضع بدان نگریسته می‌شود: رویکرد موسع و رویکرد مضیق. مک به عنوان یکی از قائلین به مکتب مضیق یا محدودنگر، استدلال می‌کند که تهدید سیاسی مردم از سوی دولت یا هر بازیگر سازمان‌یافته دیگری، کانون مناسبی برای مفهوم امنیت انسانی است. تعریفی که مک و مؤسسه وی، یعنی مرکز امنیت انسانی در دانشگاه بریتیش کلمبیا از آن حمایت می‌کنند، عبارت است از: حفاظت افراد و اجتماعات از جنگ و دیگر

اشکال خشونت. وی تأکید می‌کند که جز خشونت سازمان یافته، انواع دیگری از تهدیدات علیه مردم وجود دارد اما تأکید وی بر وضوح مفهومی و دقت تحلیلی باعث می‌شود سایر تهدیدات را به عنوان قرائن و متعلقات خشونت در نظر بگیرد. به نظر او توسعه و گسترش دستور کار امنیتی به گونه‌ای که دربرگیرنده موارد و موضوعات زیادی شود، ارزشمند است ولی دربردارنده هزینه‌های تحلیلی خاص خود می‌باشد. این تعریف محدود به صورت "آزادی از ترس" تهدید یا به کارگیری

خشونت سیاسی، ساده و خلاصه شده است که از تعریف موسع امنیت انسانی به معنای "آزادی از احتیاج"، متمایز می‌گردد. آزادی از احتیاج در دیدگاه موسع بر سایر اشکال خشونت و سایر تهدیدات

از جمله بلایای طبیعی، بیماری‌ها، تخریب محیط زیست، گرسنگی، بیکاری و نابسامانی و رکود اقتصادی توجه می‌کند. اولین کسی که امنیت مضیق را به چالش کشید، ریچارد اولمن بود. وی از این نوع امنیت به عنوان عامل اساسی ناامنی یاد کرد و در کنار امنیت نظامی به مسائلی همچون کمبود منابع و رشد جمعیت تأکید ورزید. پس از وی افرادی نظیر هلگا هافندورن، دیوید بالدوین و به خصوص باری بوزان این امر را توسعه بخشیدند. به اعتقاد بوزان، تهدیدات و آسیب‌ها در

در مفهوم موسع از امنیت انسانی بر همه اشکال آسیب پذیری‌های انسانی تأکید می‌شود. در واقع در این دیدگاه، توجه بر همه آسیب‌ها و تهدیداتی است که به نوعی آزادی و کرامت انسان را خدشه‌دار می‌کنند

حوزه‌های مختلف (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نظامی) تأثیرگذارند. در مفهوم موسع از امنیت انسانی بر همه انواع و اشکال آسیب پذیری‌های انسانی تأکید می‌شود. در واقع در این دیدگاه، توجه بر همه آسیب‌ها و تهدیداتی است که به نوعی آزادی و کرامت انسان را خدشه‌دار می‌کنند. از جمله بیماری، قحطی و گرسنگی،

شکنجه و سرکوب سیاسی، بلایای طبیعی و ... علاوه بر این به اعتقاد برخی، امنیت انسانی در شرایط توسعه

نیافتگی، فراتر از آزادی از احتیاج می‌رود و آزادی‌ها و ارزش‌های دیگری را هم در برمی‌گیرد. برای مثال، تاکور ادعا می‌کند امنیت انسانی به محافظت مردم از خطرات تهدیدکننده جدی زندگی مربوط

می‌شود. صرف‌نظر از اینکه این تهدید در فعالیت‌های بشری یا حوادث طبیعی ریشه داشته باشد، اعم از اینکه آنها در داخل یا خارج دولت نهفته باشند و اعم از اینکه آنها مستقیم و بلاواسطه یا ساختاری باشند. امنیت بشر "انسان مدار" است، به گونه‌ای که تمرکز اصلی آن بر مردم، هم به‌عنوان افراد و هم گروه‌های اجتماعی است. به عبارت دیگر، رویکرد موسع بر روی مسئله‌ای که فرصت‌های زندگی اکثر مردم را خراب می‌کند تمرکز دارد، که شامل: فقر شدید، بیماری و عدم توسعه می‌باشد. در حالی که رویکرد مضیق، بر

عواقب کشمکش‌های نظامی نسبت به فرد و گروه تمرکز دارد که شامل خطر دولت سرکوبگر و پدیده شکست دولت می‌باشد. رونالد پاریس به شکلی انتقادی اظهار می‌دارد که اگر امنیت انسانی به معنی همه چیز باشد، پس به‌طور مؤثر امنیت، هیچ معنی نمی‌دهد. علی‌رغم تمام انتقادات ظهور امنیت انسانی، رویه مطالعات امنیتی را وسیع‌تر، عمیق‌تر و گشوده‌تر می‌سازد. منظور از عمیق سازی یعنی شامل شدن یک محدوده گسترده بالقوه از تهدیدات غیرنظامی، شامل: فقر، تخریب محیطی، بیماری‌های همه‌گیر، تأثیرهای مهاجرت و تروریسم می‌باشد. منظور از عمیق سازی در نظر گرفتن امنیت فرد و تأثیر آن بر روی امنیت جهانی است.

به طور کلی باید گفت در مسیر تحولات مرتبط با مفهوم امنیت، امنیت انسانی نهایی ترین مرحله در ساحت امنیت است. توجه فزاینده به این موضوع، دست‌کم نشان‌دهنده آن است که تهدیدات علیه هستی و موجودیت بشر همچنان ادامه دارد و حتی قوی‌تر و سرسخت‌تر از گذشته با موجودیت انسان و تکامل وی در ستیز است. امنیت انسانی، کانون توجه خود را از دولت و حکومت به عنوان مرجع و تأمین کننده امنیت، به انسان‌ها، فارغ از نژاد، زبان، عقیده، دین، ملیت و ... انتقال داده است. در این مقاله به مقایسه موضوع و مبحث امنیت انسانی

هر يك از نظريات بر اين واقعيت
اذعان دارند كه تغيير الگوی مركزی
امنيت، از دولت به افراد، يك
چالش راديكال نسبت به نظام
حاکم دولت ملت مبتنی بر واقع
گرایی و نوواقع گرایی است.

در سه نظریه لیبرالیسم، نظریات انتقادی و نظریه‌های پست مدرن پرداختیم. نگاهی اجمالی به این نظریات درباره امنیت انسانی حاکی از آن است که جهان‌بینی و مفروض‌های متفاوت به بحث‌های مختلف و گاه متضادی در امنیت انسانی می‌انجامد. هر یک از این رویکردها، کارگزاران متفاوتی را به‌عنوان تأمین‌کنندگان امنیت یا مرجع و هدف آن معرفی می‌کنند. اما چنین تفاوتی به معنی عدم امکان اشتراک در برخی از اصول یا مفروضات نیست. به عنوان مثال، هر یک از این نظریات بنا بر مفروض‌ها و مبانی خاص خود بر این واقعیت اذعان دارند که تغییر الگوی مرکزی امنیت، از دولت به افراد، یک چالش رادیکال نسبت به نظام حاکم بر نظام دولت ملت مبتنی بر واقع‌گرایی و نواقع‌گرایی است. با این وجود، سه نظریه فوق، منبع تهدیدات و ابزارهای مختلفی را برای رسیدگی به امنیت بشری مورد توجه قرار داده‌اند. نظریه لیبرالیسم معتقد است که امنیت انسانی می‌تواند به یک چشم انداز هنجاری و سیاست‌گرا تبدیل شود تا صلح دموکراتیک لیبرال را در سراسر جهان گسترش دهد. لیبرالیسم به این ترتیب، امنیت انسانی را به عنوان یک پایگاه جدید برای حکومت جهانی، جهت دستیابی به یک صلح پایدار در نظر می‌گیرد. برعکس، نظریه انتقادی مدعی است که امنیت انسانی متمایل است به تبدیل شدن به یک نظریه حل مساله

هژمونیک و جدید ارتدوکس بدون تغییر ساختار اجتماعی-سیاسی که پایه آن است. بنابراین، امنیت انسان باید فراتر از لیبرالیسم به سوی امنیت انسانی انتقادی حرکت کند. در حالی سایر رهیافت‌های پست پوزیتیویستی مانند مطالعات انتقادی و حتی فمینیستی در پی تغییر برخی از موضوعات و مسائل امنیتی سنتی هستند و پررنگ سازی مسائل دیگری را مدنظر دارند، پست مدرن‌ها در مطالعات امنیتی خود، بنیان مطالعات امنیتی سنتی را به نقد می‌کشند. نظریه‌پردازان پست مدرن اساسی‌ترین فرضیه‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناسی مرتبط با مطالعات امنیتی سنتی را به چالش طلبیده‌اند.

یافته‌های پژوهش‌های مرتبط حاکی از آن است که در بحث‌های جدی درباره امنیت بشری، نشانی از تغییر پارادایم تفکر امنیتی وجود ندارد. با این حال، امنیت انسانی بحث گسترده‌ای را در گسترش، تعمیق و باز شدن مطالعات امنیتی حال و آینده مطرح می‌کند. ممکن است که هنوز امنیت انسانی برای تبدیل شدن به یک پارادایم جدید در امنیت مسیر زیادی در پیش داشته باشد، اما مطمئناً امنیت انسانی تبدیل به یک مقوله پایدار، یک برچسب یا یک چتر مفهومی شده است و دست‌کم اینکه راهی برای عرصه مطالعات امنیتی گشوده است که فراتر از رویکردهای سنتی است.

مدرنیته ایرانی:

امر عرفی و امر دینی در ایران

سجاد گلزار

دکترای جامعه شناسی سیاسی



پرورده شد که در نهایت منجر به شکل-گیری تجدد و مدرنیته در غرب شد. جامعه ایران اما از میانه عصر قاجار تحت تاثیر دنیای مدرن و اندیشه‌های جدید قرار گرفت و رفته رفته با مفاهیم و اندیشه‌های مدرن از جمله سکولاریسم یا عرفی شدن به صورت نسبی آشنا شد که اولین ندای این آشنایی در جریان مشروطه به گوش رسید. یعنی در این دوره است که می توان از وجود سه گرایش در باب نسبت بین دین و سیاست سخن گفت. ۱- جریان سکولاریستی که خواهان استقلال سیاست از دین بود و با تطبیق قوانین جدید با شرع مخالف بود. (مثل تقی زاده) ۲- جریان میانه‌رو و اعتدالی که نگرشی همگرایانه نسبت به سنت و تجدد داشتند و خواهان ابتدای تجدد بر سنت بودند. (مثل ملکم خان) ۳- جریان اسلامی اسلامگرا (شریعت گرا) که از نظر آنها تمدن بی تدین محال بود. در این دوره

عرفی گرایی و عرفی شدن از جمله مهم ترین مؤلفه های فرهنگی جهان مدرن و از جمله مفاهیم اصلی تاثیرگذار بر سنت سیاسی و اجتماعی در جهان کنونی به شمار می آید. به واقع از زمانی که در غرب در پی نهضت رنسانس و رفرم به تدریج نخستین زمره های سکولاریسم و عرفی شدن به گوش رسید، این واژه بر فکر و اندیشه سیاسی و اجتماعی اثرات خود را بر جای گذاشت. به واقع سکولاریسم یا عرفی شدن که از بسترهای سلبی نظیر فقدان نظام سیاسی مشخص در قرون وسطی، جزمیت افراطی و بی دلیل کلیسا در قرون وسطی و رفتار خشن آنان نسبت به مخالفان نشأت می گرفت؛ به تدریج با آبخشورهایی نظیر تفکرات رفرمیستی کسانی چون لوتر و کالون تغذیه شد و در ادامه با رشد علم و صنعت، طرح نظریه حاکمیت و قرارداد اجتماعی و نیز شروع عقلانیت ابزاری و عرفی در فهم امر دینی

تضاد اجتماعی بسیار جدی میان نیروهای سنت گرا و متجدد گرا پدید آمد که نام تقابل سنت و مدرنیته را به خود گرفت و در نهایت باعث به محاق رفتن مشروطه شد اما در دوره رضاشاه طرح سکولارسازی آمرانه جامعه با شدت و خشونت دنبال شد. به طوری که رضاشاه عملاً با اقداماتی نظیر عدم بها دادن به روحانیت، برخی اصلاحات ضد دینی تقلید شده از آتاتورک و ایجاد نهادهای مدرن مثل بوروکراسی و ارتش پایه‌های ریشه دار سنت را تا حدی سست نمود. این روند در دوره محمد رضاشاه نیز با جدیت و آمرانه و البته خشونت کم تر دنبال شد که باعث دامن زدن به تضاد شریعت گرایی و تجدد گرایی شد. انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ واکنشی به این طرح بود.

در دوره‌ی بحران سیاست سکولار و رواج سکولاریسم یا عرفی گرایی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی در ایران، انقلاب یک نقطه‌ی

عطف تاریخی بود. حکومت اقتدارگرای پهلوی به مدت بیش از دو دهه درعین رواج و گسترش عرفی گرایی اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی با خط مشی سیاسی دموکرات و سکولار سیاسی در افتاده و در برابر آن مانع تراشیده بود. درچنین شرایطی یک جریان جدید و قدرت مند دینی سکان انقلاب را درحالی در دست گرفت که هیچ آلترناتیو سیاسی و کار آمد

دیگری وجود نداشت. انقلاب ایران و صبغه اسلامی آن با دامن زدن به عصیان‌ی مهیج و روشنفکرانه علیه تصویری خشک از مدرنیسم و سکولاریسم برای برخی از بزرگ‌ترین اندیشمندان جهان ازجمله میشل فوکو فرصتی مغتنم بود. او با لحنی کنایه آمیز می‌پرسد «حقیقت آنچه در ایران اتفاق افتاده است چیست که این سان خشم مجموعه ای از افراد، اعم از چپ و راست را برانگیخته است؟» پاسخ به این سؤال نیازمند تحقیقی جدی درباره‌ی تبارشناسی حذفی نگر روایت غربی مدرنیته و اشکال بازنمود شده ی آن در فرهنگ‌ها و جوامع غیر غربی است.

در مناقشات جامعه شناختی هر زمان که بحث «فرهنگ»، «ذهنیت» و یا قدرت پیش می‌آید، دانشمندان آمرانه و با بی حوصلگی سعی می‌کنند مارا به واقعیت ارجاع دهند. ما نیز محتملاً می‌توانیم به همهی این دانشمندان این نکته را متذکر شویم که «انقلاب ایران نیز یک واقعیت بود». چنانچه می‌دانیم برخلاف همهی خوش بینی‌های علمی و غافلانه ای که مدعی بود، ایران ورودی آرام به آب‌های ساکن مدرنیته و سکولاریسم و عرفی شدن خواهد داشت و «همه چیز مطابق نقشه پیش خواهد رفت و...» واقعیت به شکل انقلاب آشکار شد و انقلاب ایران بر همهی آن فرضیات،

جامعه ایران اما از میانه عصر قاجار تحت تاثیر دنیای مدرن و اندیشه‌های جدید قرار گرفت و رفته رفته با مفاهیم و اندیشه‌های مدرن از جمله سکولاریسم یا عرفی شدن به صورت نسبی آشنا شد که اولین ندای این آشنایی در جریان مشروطه به گوش رسید.

پیش‌بینی‌ها و دیدگاه‌های جهانی ضربه ای خرد کننده وارد آورد.

اما فارغ از این باید گفت با گذر حدود ۲۰۰ سال از تجربه‌ی مدرنیته در ایران، یعنی از زمان آشنایی آن با غرب هم چنان رابطه‌ی سنت و مدرنیته و مؤلفه‌های اصلی هرکدام یعنی دین و سکولاریسم یا عرفی گرایی به عنوان مشکل تلقی می‌شود. ایران امروز هم چنان دارای مشکلات بسیاری در تعیین منزلت اجتماعی و فرهنگی‌اش در رابطه با جهان معاصر است؛ بنابراین شناسایی رابطه‌ی سنت و

مدرنیته در ایران هنوز می‌تواند مسئله اصلی باشد؛ به عبارت دیگر عمده‌ترین و ضروری‌ترین مسئله‌ای که باید همه جانبه و علمی بدان پرداخته شود رابطه سنت و مدرنیته

است که نسبت میان دین و سکولاریسم و عرفی شدن در ایران معاصر هم در ذیل آن قرار می‌گیرد.

رابطه‌ی بین سنت و مدرنیته در ایران از گذشته تاکنون به لحاظ این که ماهیت دوران معاصر ایران را می‌سازد مورد بحث بسیاری از متفکران و منتقدان اجتماعی بوده است. عده‌ای بر اساس شواهد تجربی و پیش فرض‌های نظری خاص، رأی به بی اعتباری مدرنیته در جریان توسعه و نوسازی ایران به نفع سنت داده‌اند. این گروه، پس از ورود به مدرنیته و تحقق صورت‌های تناقض آمیز امور مدرن در جامعه و فرهنگ که یکی از اصلی‌ترین آن

دعوت به دنیای مدرن و دور شدن از خویشتن فرهنگی است، به ضدیت با آن پرداخته‌اند. در دوران گذشته می‌توان به ادعاهای شیخ فضل الله نوری در مقابله با مدرنیته در دفاع از سنت اشاره کرد و در دوران حاضر هم می‌توان ادعاهای گفتمان اصول گرایی، ازجمله دیدگاه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و اسلامی کردن علوم انسانی را در ذیل این عنوان قرار داد. این گفتمان بیشتر برخوردی هویتی و نه معرفتی با جهان غرب سکولار دارد. در تقابل این گروه عده ای سعی کرده تا برای

محقق سازی جریان نوسازی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در ایران یا به نفی سنت پرداخته و یا اینکه تعریف مجددی از سنت‌های اجتماعی و نظام فکری و اندیشه‌ی دینی

رابطه‌ی بین سنت و مدرنیته در ایران از گذشته تاکنون به لحاظ این که ماهیت دوران معاصر ایران را می‌سازد مورد بحث بسیاری از متفکران و منتقدان اجتماعی بوده است.

جامعه‌ی ایرانی ارائه دهند؛ به عبارت دیگر این گروه با تعریف مدرن و سکولار از سنت‌های فرهنگی و اجتماعی سعی دارند تا سنت را با مدرنیته همسو سازند. در این مرحله است که جامعه‌ی ایرانی به جای نقد و بررسی وضعیت پیش آمده از طریق بعضی از متفکران، دین سازی را شروع می‌کند.

با شکست سه تلاش فوق، تفکر و جریان جدید فکری اجتماعی شکل گرفته است. این جریان ضمن اینکه به تجربه به دست آمده از گذشته آگاه است و علاقه ای نیز به دین سازی فراگیر ندارد، می‌کوشد تا از فضای جهانی بازگشت به دین و فرهنگ

بومی غافل نبوده، از ضرورت جریان مدرنیته نیز به دور نباشد. آنچه این جریان را با اندیشه‌های متفکران گذشته در مورد سنت و مدرنیته در ایران متمایز می‌سازد، تفسیر فرهنگی و دینی مدرنیته است. در این صورت ما با پدیده‌ی جدیدی روبرویم که دارای شفافیت بیشتری نسبت به تلقی‌های گذشته است. این پدیده با نام مدرنیته‌ی ایرانی می‌تواند معرفی شود. مرکزی‌ترین موضوع و دغدغه‌ی روشنفکران این حوزه توجه به شرایط فرهنگی، دینی و ملی ایرانی همراه با داشتن رویکردی انتقادی

نسبت به جریان مدرنیته و به‌ویژه مفهوم سکولاریسم و عرفی شدن است. این گفتمان برخوردی معرفتی با جهان غرب و سکولار دارد. یکی از اصلی‌ترین

صورت‌ها و نمودهای متناقض مدرنیته‌ی ایرانی تعارض بین سنت و مدرنیته یا دین و عرفی شدن است. اساس این دیدگاه تعارض دو وجهی بین سنت و مدرنیته است. تعارض به معنای وجود یکی در حذف دیگری است. مدعیان حذف دین و سنت معتقدند که مدرن نشدن جامعه به وجود سنت‌های اجتماعی بر می‌گردد. اکثر طرفداران این نوع برداشت از نواندیشی بر توسعه نیافتگی تا توسعه یافتگی تأکید کرده‌اند. در این تلقی دین و فرهنگ مانع توسعه و مدرن شدن بر اساس تعارض تلقی تا توافق و سازگاری گردیده است. برخلاف دوگانه‌ی فوق که

وجود یک طرف در حذف طرف دیگر ظاهر می‌شود، تجربه‌ی نوسازی در جامعه‌ی ایرانی در حوزه‌ی سیاسی، فرهنگی و اجتماعی نشان دهنده واقعیتی دیگر است؛ زیرا می‌توان مدعی شد زمانی که دین و نوگرایی در کنار هم قرار گرفته‌اند، تحول اجتماعی تا نزاع و تراحم اجتماعی تغییر شکل می‌دهد؛ به عبارت دیگر، با شکل‌گیری برداشت جدیدی از پارادایم نوسازی که می‌توان آن را نوسازی ایرانی معطوف به بوم فرهنگی نامید، تحول اجتماعی فرهنگی محقق شده است.

از نظر تقی آزاد ارمکی با مقایسه تاریخ اندیشه و تحولات اجتماعی در ایران و غرب متوجه می‌شویم که از آنجا که مسئله‌ی اساسی اندیشمندان ایرانی در دوسده‌ی گذشته مسائل

ما با پدیده‌ی جدیدی روبرویم که دارای شفافیت بیشتری نسبت به تلقی‌های گذشته است. این پدیده با نام مدرنیته‌ی ایرانی می‌تواند معرفی شود

متفاوتی بوده است، روند نواندیشی در این دو جهان تفاوت داشته است. غرب با جدا شدن دین از سیاست پیشرفت کرد، چون برداشت غربیان این بود که دین امر به غایت دست و پا گیر و مشحون از خرافات است. پس طبیعی بود که این جدایی موجب پیشرفت و توسعه در سطوح اجتماعی و فرهنگی گردد. درحالی که در کشورهای اسلامی و مخصوصاً ایران وضع به گونه‌ای دیگر بود. هرچند که در این باب هم دیدگاه‌های متفاوتی ازجمله سنت‌گرایی، دین‌گرایان ضد مدرنیته و احیاء دینی وجود داشته است که در دوره‌ی جدید برای این گروه سؤالات

متعددی در این زمینه وجود دارد. ازجمله اینکه به چه میزان سازگاری دین با دنیای مدرن امکان پذیر است؟ در فرآیند انطباق پذیری دین با شرایط، وضعیت وجه مقدس دین و دین داری چه سرانجامی خواهد داشت؟ آیا ورود دین به زندگی روزمره و سیاست اجتماعی به منزله ی سکولار یا عرفی شدن دین نیست؟ و سوالاتی از این قبیل که در ربط و نسبت میان دین و امر عرفی می باشند.

مبانی عمده ی دولت جمهوری اسلامی را باید از لحاظ اجتماعی در جامعه ی توده ای

به عنوان زمینه ی بسیج سیاسی، وازلحاظ سیاسی در جایگاه برجسته ی روحانیت در این نظام و بالاخره از لحاظ ایدئولوژیک در سنت گرایی و ترکیب دین و دولت یافت. رومانتیسم مذهبی ویژگی اصلی جامعه ی توده ای ایران

در سالهای پس از انقلاب بوده و خاصیتی التیام بخش برای توده های مردم داشته است. از این دیدگاه، اعضای جامعه ی توده ای همگی پیروان امامان و فقهای جانشین ایشان تلقی می شده اند. به طور کلی در نتیجه ی انقلاب اسلامی هم طبقه ی روحانیت شیعه به طبقه ای تمام عیار تبدیل شد و سازمان دهی نظری تازه ای یافت، هم نظریه ی سیاسی شیعه به شکل عمده ای اجرا گردید و ساختار حکومت، دینی و فقیه سالارانه شد و هم فرهنگ سیاسی شیعه تسلط و بسط یافت. ویژگی هایی که درباره ساختار

حکومت در جمهوری اسلامی بیان شد درست در نقطه ی مقابل سکولاریسم سیاسی یا عرفی شدن امر سیاسی قرار می گیرد، چراکه در سکولاریسم سیاسی حکومت ها به واسطه ی دین و شرایع مشروعیت خود را به دست نمی آورند و عمل آن ها را هم نه دین و احکام دینی بلکه قانون هایی تعیین و تحدید می کند که خود مردم وضع کرده اند.

از منظری دیگر در نسبت میان این امر دینی و عرفی با توجه به تحولات و برآمدن دولتهای مختلف در ایران پس از انقلاب

اسلامی باید گفت که: با توجه به شرایط فرهنگی که در کشور حاکم است بدین صورت که ما چه بخواهیم و چه نخواهیم واجد سه فرهنگ ایرانی، اسلامی و غربی با نمودهای بسیاری در سطح تفکر انسان و جامعه

ایرانی می باشیم که هم دارای جنبه های دینی و هم عرفی و عقلانی می باشد. برخلاف رویکردی که تاکنون از سوی نظام اسلامی حاکم و ساری و جاری بوده است رویکرد عقلانی و اخلاقی در مواجهه ی با این فرهنگ ها باید بی طرفی و عدم طرفداری از هر یک از این فرهنگ ها باشد. کار نظام سیاسی باید چنین باشد که فقط گفتگوی بین این ها را به خصوص فرهنگ مدرن و عقلانی و فرهنگ سنتی و دینی را در جامعه ممکن کند. نظام سیاسی باید در بالای تمام این مسائل قرار بگیرد و با طرفداری از یک وجه خود عامل بحران

ویژگی هایی که درباره ساختار حکومت در جمهوری اسلامی بیان شد درست در نقطه ی مقابل سکولاریسم سیاسی یا عرفی شدن امر سیاسی قرار می گیرد.

نباشد. در روند تاریخی در گفت و گوی این مفاهیم مدرن مانند (عرفی گرایی و عرفی شدن) و سنتی آنچه در جامعه‌ی ما اتفاق خواهد افتاد حرکت رو به جلوی جامعه خواهد بود و در این رابطه مفاهیم تازه و اندیشه‌های تازه خلق خواهند شد و جامعه چه در سطح زندگی روزمره و چه در سطح نخبگی می‌تواند دائماً راه حل‌های خودش را پیدا کند؛ مانند آن چیزی که در جامعه‌ی ژاپن از انقلاب میجی به

بعد اتفاق افتاد و در آن گفتگوی سنت و مدرنیته فراهم شد و از دل آن مدرنیته‌ی خاص ژاپن پدید آمد.

ما در تاریخ خود از عصر مشروطه به بعد با فرهنگ و مؤلفه‌های مدرن از جمله عرفی شدن در حوزه‌های مختلف آشنا می‌شویم و از این دوره شاهد شکل‌گیری

تضاد بین نیروهای فکری و سیاسی و اجتماعی می‌باشیم. از دوران رضاخان به بعد می‌بینیم که او میل بیشتر به وجه مدرن پیدا می‌کند و به همین دلیل وجه سنتی ماجرا را رها می‌کند که جامعه ایران با عکس‌العمل تفکرات و جریاناتی مانند حرکت نواب صفوی و امام خمینی در زمان پهلوی دوم مواجه می‌شود. پهلوی دوم نیز گرایش بیشتر به فرهنگ مدرن را به خصوص درحوزه‌ی اقتصادی و اجتماعی مورد نظر خود قرار می‌دهد که نمود آنرا می‌توان در حذف تقویم اسلامی و ایجاد

تغییر در حوزه‌ی علمیه و کاهش منافع روحانیون که پاسخ‌هایی تند به آنها داده شد مشاهده کرد. این پاسخ‌ها دیگر مانند دوران اولیه مواجهه با تمدن غربی دیگر مدرنیسم اسلامی نیست چون نظام سیاسی گفتمان‌ش را یکدست کرده است در مقابل سنت یا وجه ناعقل و صدای مادرانه به تعبیر لکان را می‌خواهد سرکوب و کنترل کند که انقلاب اسلامی پاسخی به این رویکرد است. بعد از انقلاب

و در فاصله‌ی یکی دوسال نخستین انقلاب ما شاهد فضای تکثر و تنوع بین نیروهای سنتی و مدرن را مشاهده می‌کنیم یعنی اجازه می‌دهیم که گفتمان‌های متفاوت در جامعه وجود داشته باشند. این فضا همراه با گفتگو و شادی بین نیروهای متنوع و متعدد و بسیاری امیدوار به آینده

هستند به همین خاطر هم سخن از راه سوم گفته می‌شود و گویی مشکلات جهان را می‌خواهیم حل کنیم اما بلافاصله نظام سیاسی به علل مختلف جامعه به سمت تک‌صدایی می‌رود و برخوردهای تند با نیروهای متنوع و مختلف مخالف انجام می‌دهد. با آغاز جنگ تحمیلی جامعه بیشتر به سمت تک‌صدایی و حکومت بیشتر جنبه‌ی مذهبی پیدا می‌کند. در این جا با یک جامعه‌ی تک‌صدایی مواجه هستیم که صدای سنت حاکم می‌شود و در آن فرهنگ و ایدئولوژی همه‌ی نهادها

در روند تاریخی در گفت و گوی

این مفاهیم مدرن مانند (عرفی

گرایی و عرفی شدن) و سنتی

آنچه در جامعه‌ی ما اتفاق

خواهد افتاد حرکت رو به

جلوی جامعه خواهد بود و در

این رابطه مفاهیم تازه و

اندیشه‌های تازه خلق خواهند

شد

را کنترل می کند در واقع سنت بر وجوه مختلف سکولاریسم و عرفی شدن غلبه پیدا می کند که تجلی آنرا در گفتمان غالب و سیاست های آن دوره مشاهده می کنیم. با پایان جنگ تحمیلی گفتمان ایدئولوژیک دیگر تا حدودی نمی تواند پاسخگوی مسائلی باشد که جامعه با آن روبرو بوده است. در این دوره جامعه آماده این است که به لحاظ اندیشه ای به سمت گفتمان توسعه برود که این کار در حوزه ی اقتصاد در دولت هاشمی و در حوزه ی سیاست در دولت خاتمی اتفاق می افتد. در اینجا سعی در ایجاد یک فضای سیاسی و اجتماعی است که توسعه را چه اقتصادی و چه سیاسی ممکن کند. در دوره هاشمی هنوز ایدئولوژی قدرت مند است اما عقلانیت مدرن آرام آرام در جامعه ما به وجود می آید.

در این دوران آرام آرام فضای گفتگو چه درونی و چه در بین تمدن ها شکل می گیرد و متن مدرن اسلامی دوباره زنده می شود. ماجرا این است که ما باید هم تنوع جهان را بپذیریم و هم تنوع تمدنی باید در جامعه زنده باشد. در اینجا جامعه سعی می کند یکبار دیگر آن شرایط نرمال خودش که هم وجود مدرنیته و سنت در کنار هم است را پیدا کند اما هنوز به لحاظ نهادی ناهماهنگ هستیم و در سطح بسیار کنترل و مدیریت شده حرکت می کنیم. در این دوره ما با انبوهی از نیروهای

تحصیل کرده مواجه می شویم که گفتمان اصلاحات را ممکن می کند. اما یکبار به یک جنبش گفتمانی دیگر مواجه می شویم و آن شورش سنت بر اصلاحات و گفتمان عرفی شدن و برآمدن دولت محمود احمدی نژاد است. در اینجا ما با یک نظام سیاسی روبرویم که خودش را متولی حقیقت و مفسر نهایی آن می داند. این معضل از دوران احمدی نژاد تا اکنون کشور را با دو معضل بنیادین معنا و ارتباط مواجه کرده است. در دوران احمدی نژاد این معنا به جایی می رود که یک گفتمان آخرت زمانی را نشان می دهد که تجلی آنرا در رفتارهای دولت احمدی نژاد می توان مشاهده کرد که گفتگوی تمدن ها تبدیل به گفتگوی یک سویه ی ما با جهان می شود. این گفتمان در پی مدیریت جهان و

فراموشی جامعه خود است که مسائل جامعه خود را وانهاد و می خواهد به مدیریت جهان بپردازد. اما نکته مهم آن است که ما با بحران ارتباط هم در سطح جامعه و هم عرصه جهانی مواجه بوده و هستیم که دولت های روحانی و رئیسی نیز بدون تغییر ادامه پیدا کرده و احتمالا خواهد کرد.

راه کاری که در مواجهه امر دینی و امر عرفی مطرح می شود تفکر مدرن سازگار با دین است که با رویکردی معرفت شناسانه و انتقادی به دنبال نوعی سازگاری بین

در جهانی با ویژگی اصل
همبستگی همه جانبه ما
انسانها در شرف هویت چهل
تکه هستیم باید با مرقع کاری
بازیگوشانه امکان ترکیب
عناصر گوناگون برخواسته از
فرهنگ های مختلف فراهم
آوریم تا جهانی شهر فرنگ وار
را تجربه نماییم.

مفاهیم سنتی از جمله دین با مفاهیم مدرن از جمله عرفی شدن برمی آید. این گفتمان و تفکر سخن از مدرنیته ایرانی را به میان می آورد و طرح مطلوب خاص خود را از جامعه و نظم اجتماعی و سیاسی می پروراند؛ طرحی که هم دینی باشد و هم مدرن. طرحی که محصول آشتی امر متعال و مقدس، و عقلانیت خطاپذیر و کنش گری انسان خطاکار باشد؛ پیوند آسمان و زمین، مطلق و نسبی، و به تعبیر اقبال لاهوری ابدیت و تغییر. تفکر روشنفکرانه سازگار با دینی، نقدی

دوسویه را آغاز کردند: نقد سنت و نقد مدرنیته، نقد تجدد گرایان غرب زده و مقلد و نقد سنت گرایان بی خبر از جهان جدید. بر این اساس در جهانی با ویژگی اصل همبستگی همه جانبه ما انسانها در شرف هویت چهل تکه هستیم در این مسیر ما باید با مرقع کاری بازیگوشانه امکان ترکیب عناصر گوناگون برخواسته از فرهنگ های مختلف فراهم آوریم تا جهانی شهر فرنگ وار را تجربه نماییم.

سیاست و عقلانیت

سید مرتضی سید حسینی

دکترای اندیشه سیاسی



دارد، که سیاست فن اداره اجتماع انسانی به بهترین شکل است.

این که بهترین اشکال کدام است نیز محل اختلاف بسیاری است اما قریب به اتفاق صاحب نظران سیاسی معتقدند که سیاست هر چقدر به عقلانیت و خرد نزدیک باشد، اداره اجتماع به نیکوترین شکل خود نزدیک خواهد شد.

ریشه این نگرش در نگاه فلسفی به انسان و ذات او است. تقسیم قوای نفس انسان به سه دسته شهویه، غضبیه و عقلانیه اساس تفکر سیاسی افلاطون را شکل می‌دهد. دسته بندی که در طول تاریخ مقبول بسیاری از متفکران از جمله فلاسفه اسلامی نیز قرار گرفته است.

بر پایه این نگرش عالی ترین مرتبه وجودی انسان قوه عقلانی او است و همین جنبه وجودی انسان است که حق این را دارد که کنش سیاسی را مدیریت کند.

در فلسفه سیاسی اسلام (با تعریف فارابی) نیز تنها شخصی از حق حاکمیت

شاید معروفترین تعریف از سیاست در اذهان مردمان کشور ما این باشد که سیاست «نه پدر دارد و نه مادر».

اینکه این تعریف از سیاست چنان در میان عوام الناس جا افتاده که به متداول ترین تعریف از سیاست بدل شده چندان بی ارتباط با حافظه تاریخی ما نیست. اما حقیقتا سیاست چیست ؟

سوالی سهل و ممتنع، که پاسخ به آن ذهن بسیاری از متفکرین عالم را از روز نخست زایش اندیشه سیاسی تا به همین امروز به خود مشغول داشته است.

قطعا پاسخ به این پرسش مهم، از توان این یادداشت کوتاه خارج است که چه بسیار متفکران بزرگی نظیر افلاطون، ارسطو، فارابی... با دریایی از دانش و توسل به گفتار و نوشتار بسیار از پاسخ به آن باز ماندند.

اما فصل مشترک همه نظرات صاحبان اندیشه سیاسی بر یک نقطه اشتراک نظر

برخوردار است که توانسته باشد عقل مستفاد خود را به عقل فعال (جبرئیل) متصل کند.

حتا متفکران متاخر سیاسی چون ماکس وبر نیز جامعه ای را توسعه یافته تلقی می کنند که کنش سیاسی آن مبتنی بر عقلانیت قرار داشته باشد.

خلاصه کلام آنکه، در همه نحله های اندیشه سیاسی، سیاست همراه و همزاد عقلانیت است، چه این عقلانیت زمینی و ابزاری تعریف شود چه الهی و قدسی.

و از همین روی سیاست خارج از دایره عقلانیت تبدیل به مفهومی پلید خواهد شد که بسیاری از صاحب نظران در طول تاریخ در مذمت آن سخن گفته اند.

ناصحیح ترین شکل سیاست زمانی خود را نشان می دهد که رتق و فتق امور خلق الله به جای قوه عقلانیت بر اساس سایر قوای انسانی استوار گردد. و از آن هولناک

احترام به خرد جمعی، تعهد به رقابت سیاسی در چهارچوبه اخلاق و قانون، مواجهه عالمانه با چالش های زندگی جمعی و مهم تر از همه التزام به تحقق منافع جمعی در برابر منافع شخصی همه نشانه های از حاکمیت عقلانیت در سیاست است

تر حاکمیت امیال شخصی به جای خرد جمعی بر کنش سیاسی است.

ساده کلام اینکه، سیاست تحت عنوان، فرآیند زیست جمعی، به هر میزان به عقلانیت نزدیک باشد سبب خیر جمعی است و هر چقدر با امیال و احساسات قرابت پیدا کند موجب عقب ماندگی

و نابسامانی است.

احترام به خرد جمعی، تعهد به رقابت سیاسی در چهارچوبه اخلاق و قانون، اعتقاد حقیقی به مردم سالاری و انتخابات، مواجهه عالمانه به چالش های زندگی جمعی و مهم تر از همه التزام به تحقق منافع جمعی در برابر منافع شخصی و جناحی همه نشانه های از حاکمیت عقلانیت در سیاست است. و چنین منش سیاسی است که هم صاحب پدر و مادر است و هم عزت و احترام.

انسان بودن یعنی چه؟

توضیح اصالت انسان و نه جامعه و حکومت به زبان ساده

یادداشتی از دکتر مصطفی مهر آیین



زیستن و تفکر طرح شده و اصولاً در چه ساحت‌هایی از زندگی، سخن گفتن از چیستی انسان و کیستی آن و اثرات آن ثبت و ضبط شده است و می‌توان در برخورد با آن‌ها به "تجربه خود انسان" پرداخت. اکنون می‌دانم حداقل در دنیاها و قلمروهایی همچون ادبیات و هنر، عشق، نیکوکاری، فلسفه، سیاست در معنای کنش انقلابی، موقعیت‌های وجودی چون مرگ و پوچی، موقعیت‌های تصمیم‌گیری، موقعیت ایمان و رودرو شدن با خدایان، موقعیت بی‌عدالتی و ظلم و کشتار انسان، موقعیت‌های شادی و خنده، موقعیت‌های کار و تلاش برای زیستن، موقعیت‌های بهم ریختن روانی همچون اسکیزوفرنی،..... می‌توان انسان

۱. "درمان، معالجه کردن چیزی در کسی یا خلاص کردن کسی از چیزی نیست؛ درمان یعنی کمک به افراد برای آشکار ساختن خودشان، زندگی شان و آگاهی شان. هدف من به عنوان یک درمانگر آن است که بدانم "انسان بودن یعنی چه؟". این عبارت از رولومی، روانشناس اگزیستا - نسیالیست، مهم‌ترین عبارتی است که کل دنیای ذهنی من را در سال‌هایی که قادر به مطالعه کردن و فکر کردن بوده‌ام را شکل داده است. این پرسش تمام وجود من را گرفتار خود ساخته است: انسان بودن یعنی چه؟ بنابراین، بلافاصله پس از طرح این پرسش رودرو با پرسش بزرگتری شدم که "مساله دگرگون شدن انسان" تاکنون در چه قلمروهایی از

و هستی او و اثرات او را یافت و به آن‌ها اندیشید؛ این موقعیت‌ها همان "وضع بشر" اند. در مقابل وضع بشر البته همواره دو دشمن قرار دارند می‌کوشند او را منکوب کنند و تحت سلطه بگیرند و مانع از آشکار شدن مساله انسان شوند: الف. جامعه، و ب. سیاست در معنای حکومت کردن. به عبارت دیگر، دو فاشیست بزرگ تاریخ حیات انسان که ظاهراً از مهمترین دستاوردهای انسان نیز

می باشند نخست زندگی اجتماعی و همه ابعاد همبسته آن و دوم حکومت و همه ابعاد همبسته آن هستند.

۲. بنابراین، تاریخ انسان را به یک معنا می توان تاریخ

مبارزه انسان با جامعه و حکومت دانست، مبارزه‌ای که در عین حال مهمترین بستر وجودی آن نیز جامعه و حکومت بوده است. باید به تدوین تاریخی از بشر پرداخت که در آن انسان در ساحت‌های گوناگون به مبارزه با قدرت ویرانگر جامعه و حکومت پرداخته است: ادبیات،

عشق، نیکوکاری، انقلاب، جنون، ... و حتی پدیده‌ای همچون اعتیاد، حکایت از وضعیت‌های انسانی دارند که انسان در آن کوشیده است خود را از جبر جامعه و حکومت خلاص سازد تا بار دیگر جامعه و

حکومت را بر گونه‌ای نزدیکتر به "انسان" بازسازی کند.

۳. ممکن است پرسیده شود مگر انسان پدیده‌ای یکدست و واحد است که بگوییم می‌توان جهان را بر گونه انسان ساخت یا برعکس انسان ترکیبی از روشنائی و تاریکی است و هر گونه تلاش برای شناخت انسان همواره ما را با مجموعه‌ای از گزاره‌های مثبت و منفی روبرو می‌سازد؟

این پرسش که انسان کدام انسان است از مهمترین پرسش‌ها در مقابل تلاش ما برای ساختن جامعه و حکومتی انسانی‌تر است. پاسخ را شاید بتوان در تجربه کودکی و موقعیت‌های کودک شدگی انسان یافت: کودک

هنوز به جامعه و حکومت آلوده نشده است. به یک معنا، ساختن جامعه و حکومت بر گونه انسان یعنی ساختن جامعه و حکومت بر گونه "کودک" یا "کودک بودگی" انسان، آنگاه که انسان اگر چه از توانایی‌های فکری و عملی انسان اجتماعی و سیاسی برخوردار است، اما این

توان هنوز با قید و بندهای "سلطه" از هر گونه آن (چه فلسفی، چه اخلاقی، چه ایدئولوژیک، چه خانوادگی، چه قبیله‌ای، چه ملی و...) روبرو نشده است. کودک بودگی را البته نباید صرفاً مفهومی سنی یا

در خود ساحت تفکر، کودک بودن یعنی پرسشگری دائم و نوشدن دائم و خروج از دامنه صرفاً منطقی اندیشیدن به ساحت "از نو اندیشیدن" یا دگرگونه اندیشیدن.

مربوط به دوره‌ای خاص از زندگی یک انسان دانست، کودک بودگی حالتی وجودی است که تجربه آن را هم می‌توان در یک انسان در سنین و حالات متفاوت آن و هم در سطح یک جامعه و تاریخ آن و هم در سیاست و لحظات آفرینشگری آن جستجو کرد. بنابراین، اگر بخواهیم پرسش رولو می را بار دیگر بازسازی کنیم می‌توانیم به جای پرسش "انسان بودن یعنی چه؟" از خود بپرسیم "کودک بودن یعنی چه؟".

۴. در خود ساحت تفکر، کودک بودن یعنی پرسشگری دائم و نو شدن دائم و خروج از دامنه صرفاً منطقی اندیشیدن به ساحت "از نو اندیشیدن" یا "دگرگونه اندیشیدن". آنچه در ساحت اندیشه به اهل فکر توان کودک بودگی می‌بخشد، پرسشگری دائم و لذت بردن از پرسشگری بدون یافتن پاسخ یا به عبارت دیگر برهم زدن نظم پاسخ‌های موجود و روبرو کردن همه آن‌ها با پرسش‌های تازه یا به عبارتی "روبرو کردن پاسخ‌های قدیمی با پرسش‌های تازه است" تا "دادن پاسخ‌های تازه به پرسش‌های کهن".

۵. کودک بودگی در ساحت سیاست یعنی سخن گفتن دائم با مردم به جای حاکمان. یعنی شنیدن از مردم و گفتگو کردن با مردم و نشان دادن توانش سیاسی آن‌ها برای ایجاد تغییر در موقعیت سلطه.

انسان اهل فکری که بر وجود انسانی خود آگاه است و انسان بودگی خود را از دست نداده است به جای درگیر شدن با مسائل و نیازهای حکومت و دامنه نیروهای محدود آن، رو به سوی مردم خود می‌کند و با یادآوری دائمی انسان بودگی آن‌ها به آن‌ها یا همان یادآوری توان کودک بودگی آن‌ها، دائم آن‌ها را دعوت به طرح پرسش‌های تازه در مقابل "راه‌حل‌های قدیمی حکومت به مسائل جامعه و مردم جامعه" می‌کند.

۶. کودک بودگی در ساحت اجتماع یا جامعه یعنی به پرسش کشیدن دائم نظم اجتماعی موجود در همه عرصه‌های خرد و کلان جامعه. جامعه چیزی جز یک نظم ساختگی تاریخی حاصل تکرار نیست که می‌توان به طور دائم چفت و بست‌های آن را شل کرد و بار دیگر به شکلی تازه آن را بر ساخت کرد. بنابراین، وظیفه تفکر انتقادی چیزی جز به پرسش کشیدن دائمی نظم اجتماعی موجود نیست.

۷. کودک بودگی در سطح شخصیت فردی یعنی پرسش دائمی در این خصوص که "تا کجا خود را برده اندیشه‌ها و رفتارها و

نیازهایی کرده‌ام که وجود من را از انسان بودگی یا همان کودک بودگی من تهی ساخته‌اند" و من را تبدیل به "هیچی" ساخته‌اند که تصور می‌کنم "کانون عالم"

است. پرسش این است: من تا کجا برده شده ام؟ و دیگر قادر به کودکی کردن نیستم؟

۸. اما مهمتر از همه کودک بودگی در سطح "زبان" است که تمامی دیگر کودک بودگی ها را ممکن می کند. کودک بودگی در سطح زبان یعنی تعلیق دائمی معنا یا ایجاد

بلا تکلیفی در سطح دلالت تا آنجا که زبان را به چیزی شبیه به شطحیات مبهم کودکان نزدیک سازد. کودک بودگی در سطح زبان یعنی معنادهی دائم به واژگان قدیمی و بر ساخت واژگان تازه برای دلالت های تازه و ایمان به "مبهم بودن" زبان و ممکن بودن همزمان تفسیر و بد تفسیر یا خوانش و بد خوانش.

معرفی و بررسی کتاب «فراز و فرود ملت‌ها»



معروف رودز برای ادامه تحصیل در دانشگاه آکسفورد شد، در ۱۹۶۳ دکترای اقتصادش را از هاروارد گرفت و در پرینستون استادیار شد. چهار سال بعد

او به معاونت و دستیاری وزیر سلامت، آموزش و رفاه آمریکا رسید. او در سال ۱۹۶۷ نخستین شاهکارش کتاب "منطق کنش جمعی" را منتشر کرد. در هجده سال بین انتشار کتاب‌های "منطق کنش جمعی" و "فراز و فرود ملت‌ها" اولسون به دانشگاه مریلند نقل مکان کرد و به شخصیتی مهم در میان اقتصاددانان بدل شد. سرانجام اولسون در

منیر اولسون در سال ۱۹۳۳ در گراند فورکس داکوتای شمالی متولد شد. والدین او کشاورزانی مهاجر از نروژ بودند. طی این دوران،

سرمایه‌گذاری‌های عمومی دولت در مؤسسات آموزشی از قبیل دانشگاه داکوتای شمالی در گراند فورکس و کالج کشاورزی داکوتای شمالی (محل تحصیلات کارشناسی اولسون) امکان تحرک اجتماعی را برای همگان فراهم می‌آورد. دستاوردهای دانشگاهی درخشان اولسون و هیجان جوشانش نسبت به اندیشه‌های نو، او را از گمنامی داکوتای شمالی بیرون کشید. اولسون برنده بورس تحصیلی

فوریه ۱۹۹۸ پس از بنیان نهادن رویکردی نو در اقتصاد سیاسی در گذشت. اینک پس از ۴۰ سال از نگارش کتاب «فراز و فرود ملت‌ها»، این اثر مهم منسر اولسون به زبان فارسی برگردانده شده است. محمد فاضلی و جعفر خیرخواهان، مترجمان این کتاب هستند و انتشارات روزنه آن را عرضه کرده است. نیمه اسفند ماه ۱۴۰۲، هفتاد و چهارمین جلسه از نشست‌های گفتار و اندیشه (شیراز) به همت حزب اتحاد ملت ایران اسلامی (فارس) به معرفی و بررسی این کتاب با حضور دکتر جعفر خیرخواهان (مترجم کتاب) و دکتر علی حسین صمدی (عضو هیات علمی دانشگاه شیراز) اختصاص یافت.

جعفر خیرخواهان

منسر اولسون را بیش از اینکه یک اقتصاددان بدانیم باید دانشمند اجتماعی نامید، کسی که با تلفیق علوم اقتصادی، سیاسی و جامعه‌شناسی و بهره‌گیری گسترده از دانش تاریخ تلاش کرد تا شناخت و فهم ما را از ریشه‌ها و علل مشکلات اصلی جوامع بشری بهتر و واقعی‌تر کند. مهمترین میراث و اثر فکری اولسون در این زمینه کتاب «فراز و فرود ملت‌ها: رشد اقتصادی، تورم رکودی و تصلب اجتماعی» است که علت‌العلل مشکلات جوامع بشری و انگشت اتهام را متوجه شکل‌گیری و نقش‌آفرینی «گروه‌های منافع خاص» می‌کند و آثار و تبعات منفی آنها بر رشد اقتصادی و

نابرابری جوامع را به خوبی نشان می‌دهد. طبق مطالعات تاریخی تطبیقی که اولسون درون برخی کشورها و در مقاطع زمانی گوناگون انجام داد، هنگامی که کشوری برای مدتی رونق و شکوفایی اقتصادی پیدا می‌کند و به ثبات و عمر بیشتری می‌رسد، اصطلاحاً چرخه اولسون شروع می‌شود به طوری که خواه‌ناخواه تعداد گروه‌های منافع خاص افزایش می‌یابد که هر چه بیشتر به سمت منافع محدود و تنگ‌نظرانه صنفی و باندي و جناحی میل می‌کنند و باعث کاهش پویایی، نوآوری و بهره‌وری اقتصادی می‌شوند. این گروه‌ها در نهایت امر بستر ساز افول و سقوط کشورها خواهند شد. به عبارت دیگر تکثیر و ازدیاد چنین گروه‌هایی که به تبانی و توطئه‌چینی علیه منافع عمومی و ایجاد کارتل و تشکیل انحصارات از طریق لابیگری و دخالت و اعمال نفوذ در مجامع سیاست‌گذاری و مراکز مقررات‌گذاری می‌پردازند تا در خدمت منافع گروهی و صنفی حقیرانه‌شان درآیند باعث اخلاص و انحراف در اهداف عمومی و خیر جمعی شده و به فلج نهادی ارگان‌های حکومتی و سازمان‌های دولتی و تصلب اجتماعی و انشقاق و تفرق سیاسی می‌انجامند. از آنجایی که این گروه‌ها دارای قدرت نسبی بیشتری هستند و موفقیت‌هایی که به‌تدریج در کنش جمعی کسب می‌کنند مانع هرگونه حرکت اصلاحی می‌شوند و نقش انگل‌ها و زالوهایی را پیدا می‌کنند که شیره جان اقتصاد را می‌مکند. در واقع آنها در بالاترین سطوح حکومتداری، قواعد

بازی حکمرانی را از حالت عادلانه و منصفانه یعنی بازی برد-برد به سمت بازی حاصل جمع صفر و سپس منفی تغییر می‌دهند. البته که در هر جامعه گروه‌های منافع عام و دامن‌گستر هم وجود دارند و می‌توانند شکل بگیرند اما طبق تحلیل اولسون، افسوس که اکثریت این گروه‌ها، حتی در صورت وجود، معمولاً در حالت نهفته و خفته بسر می‌برند و بسیار کم پیش می‌آید که از قوه به فعل درآیند. در رابطه با جامعه ایران می‌توان ادعا کرد بخش زیادی از کاهش رشد اقتصادی کشور طی دهه گذشته و سال‌های آتی، حاصل و دست‌پخت تزاید و قدرت‌یابی چنین گروه‌های منافع خاصی بوده است و خواهد بود که مانع توزیع عادلانه پست‌ها و مناصب سیاسی و فرصت‌ها و موهبت‌های اقتصادی می‌شوند و همچون بختک گلوی اقتصاد، سیاست، اجتماع و فرهنگ ایران را می‌فشارند و تنفس و تحرک را از بازیگران و گروه‌های رشدافزا و در خدمت رفاه عمومی سلب می‌کنند.

دکتر علی حسین صمدی

منسر اولسون دانش‌آموخته اقتصاد دانشگاه‌های داکوتای شمالی آمریکا (کارشناسی)، اکسفورد (کارشناسی ارشد) و هاروارد (دکتری) بوده و رساله دکتری ایشان در سال ۱۹۶۵ در قالب کتابی با عنوان "منطق کنش جمعی: کالاهای عمومی و نظریه گروه" به چاپ رسید. وی در این کتاب به دو سوال اساسی پاسخ می‌دهد: عوامل موثر بر کنش جمعی

چیست؟ و رابطه بین اندازه گروه و اثربخشی کنش جمعی چیست؟ پاسخ به این سوال‌ها منجر به ارایه اولین نظریه توسط ایشان می‌شود: "ابعاد گروه هرچقدر کمتر، احتمال اتفاق آرا برای تدارک کالای جمعی بیشتر". مباحث مطرح شده در این کتاب ایده تدوین کتاب "فراز و فرود ملت‌ها: رکود تورمی، رشد اقتصادی و تصلب [اینرسی] اجتماعی" را فراهم کرد و در واقع منجر به ارایه نظریه دوم اولسون شد: "ابعاد زمانی گروه هر قدر طولانی‌تر باشد، فرصت انباشت سرمایه و تغییر شیوه‌های فنی و ابداع روش‌های تولید نوظهور بیشتر در اختیار گروه‌های اجتماعی قرار می‌گیرد".

اولسون در کتاب فراز و فرود ملت‌ها دنبال کشف راز معجزه‌های اقتصادی کشورهایی مانند آلمان و ژاپن پس از جنگ جهانی دوم است. این راز، براساس بسط منطق ارایه شده در کتاب منطق کنش جمعی کشف شده است. وجه مشترک هر دو کتاب یاد شده این است که نشان می‌دهد که چگونه در اغلب موارد بین ترجیحات افراد و گروه تفاوت وجود دارد؟ و عملکرد گروه‌های فشار چگونه مانع پیشرفت اقتصادی می‌شود؟ او در این راستا مفهوم ائتلاف‌های توزیعی (و سایر مفاهیمی مانند منافع فراگیر، دولت تحکیم بخش بازار و اسکروز یا همان اینرسی اقتصادی و اجتماعی) را معرفی می‌کند و پایه تحلیل‌های خویش قرار می‌دهد. هرچند اولسون کتاب‌های دیگری نیز دارد، اما کتاب قدرت و رونق (۲۰۰۰) کتاب مهم

دیگری است که پس از فوتش چاپ شده است. اندیشه روشن این کتاب تلفیق موضوعات اساسی علوم سیاسی و علم اقتصاد بوده است: قدرت و رونق. با نگاهی به اشتراکات این سه کتاب روشن است که دستاورد اصلی اولسون در علم اقتصاد، وارد کردن سیاست به علم اقتصاد و تبدیل آن به بخش جدایی ناپذیر تفکر اقتصادی و فرمول بندی سیاست های اقتصادی بوده است. هر چند در روزهای آخر عمر خود درباره منشاء دولت های تامین کننده کالاهای عمومی، سیاست های مالی دولت های دموکراتیک و سلطنتی، و به طور برجسته روی نقش حقوق مالکیت و قراردادهای در توسعه اقتصادی کار کرده است که تم اصلی کتاب قدرت و رونق بوده است.

تم اصلی کتاب فراز و فرود ملت ها این است که توضیح می دهد که چگونه افزایش گروه های فشار و کارتل ها در جوامع مردم سالار، منجر به کاهش پویایی آن جوامع می شود. اولسون دنبال تشریح "بیماری بریتانیا" - کند شدن اقتصاد بریتانیا و افزونگی- و رشد شگفت انگیز ژاپن و آلمان پس از جنگ بوده است. در این کتاب به شیوه ای نظام وار تشریح می کند که چگونه ملت ها تحت تأثیر پویایی های درونی جامعه قرار می گیرند؟ چگونه کشورها ممکن است به عنوان غول های اقتصادی به دلیل رقابت بین بازیگران مختلف، رشد و نزول کنند؟ ایشان نظر سایر اقتصاددانان در مورد چگونگی رشد کشورها، تجربه رکود تورمی

و زوال را این گونه بیان می کند: «آنها آب رودخانه را در مسیرش تا جویبارها/نهرها و دریاچه هایی که از آنها می آیند، دنبال می کنند، اما باران را تبیین نمی کنند. این ها گل و لای موجود در مجاری پیشرفت اقتصادی (به تعبیر اولسون: کند کننده های رشد (growth retardants را توضیح نمی دهند». (ص ۴۶). دستاورد بنیادین و اساسی این کتاب این است که درباره آناتومی «اسکلروز یا اینرسی اقتصادی' economic sclerosis» صحبت می کند. همچنین دنبال تشریح این است که این بیماری اقتصادی چگونه رشد می کند و چرا این احتمال وجود دارد که به هر جامعه دموکراتیکی که دارای رفاه پایدار است حمله کند؟

اولسون این کتاب را در دو بخش تنظیم می پ کند: نظری و کاربردها. در بخش نظری (شامل سه فصل اول کتاب)، در دو فصل اول به بررسی استدلال اساسی کتاب قبلی خود (منطق کنش جمعی) پرداخته، اما فصل سوم را دنباله نظری منطق کنش جمعی قرار می دهد. یکی از بحث های مهم اولسون این است که از آن جایی که بیشتر رقابت درباره بازتوزیع در بخش سیاسی رخ می دهد، دولت نقش بزرگ تری در اقتصاد بازی می کند. همان طور که گروه ها رشد می کنند و بخش سیاسی گسترش می یابد، روند تصمیم گیری سخت تر می شود و اقتصاد به شرایط در حال تغییر، واکنش کندتری نشان می دهد. اقتصاد نوعی اینرسی

نهادی institutional sclerosis را ایجاد می‌کند. نتیجه آن رکود و افول است. همچنین تعداد ائتلاف‌ها در طول زمان انباشته می‌شود و با آنها مجموعه‌ای درهم تنیده از ترتیبات نهادی (طراحی شده برای بازتوزیع به جای افزایش درآمد) رشد می‌کند. در فصل ۹ دلالت نظریه خود را بررسی و ارایه می‌کند. در دلالت هفتم می‌خوانیم: ائتلاف‌های توزیعی، ظرفیت جامعه را برای استفاده از فناوری‌های نو و بازتوزیع منابع در واکنش به شرایط متغیر، گُند کرده و بدین ترتیب از نرخ رشد اقتصادی می‌کاهند. (ص ۱۲۳) اما در بخش دوم کتاب، به کاربردهایی در زمینه‌های زیر اشاره می‌کند: رشد دموکراسی‌های توسعه‌یافته در دوره پس از جنگ / بازارهای یکپارچه و موانع تجارت / نابرابری و تبعیض، / اقتصاد کلان. این کتاب، هرچند کتاب بسیار ارزشمندی است، اما به برخی مسایل توجه نکرده است. در ادامه به سه مورد اشاره می‌

شود:

- ۱- اولسون در تحلیل‌های موجود در این کتاب به نقش حکومت و نقش زمان توجه نمی‌کند. در واقع اولسون هیچ نظریه‌ای در مورد رفتار دولت ارائه نمی‌دهد و توضیح نمی‌دهد که چه زمانی یا چرا دولت به تشکیل این گروه‌ها کمک می‌کند یا آنها را متلاشی می‌کند؟ همچنین هیچ توجه جدی به مسئله تعداد تعادل گروه‌ها یا میزان بازتوزیع نکرده است.
- ۲- در مورد نحوه تصمیم‌گیری جوامع برای پاسخ به چالش‌ها و فرصت‌ها و تخصیص منابع خود چیزهای زیادی وجود دارد که گزاره‌های اولسون آنها را در نظر نمی‌گیرد.
- ۳- ایده کلی مطرح شده در این کتاب تفاوت چندانی با نظریه انحطاط ابن خلدون (عصبیت و بذر انحطاط) ندارد.

منبع: صدا نت. قابل دسترسی در:

<https://3danet.ir/the-rise-and-decline-of-nations/>