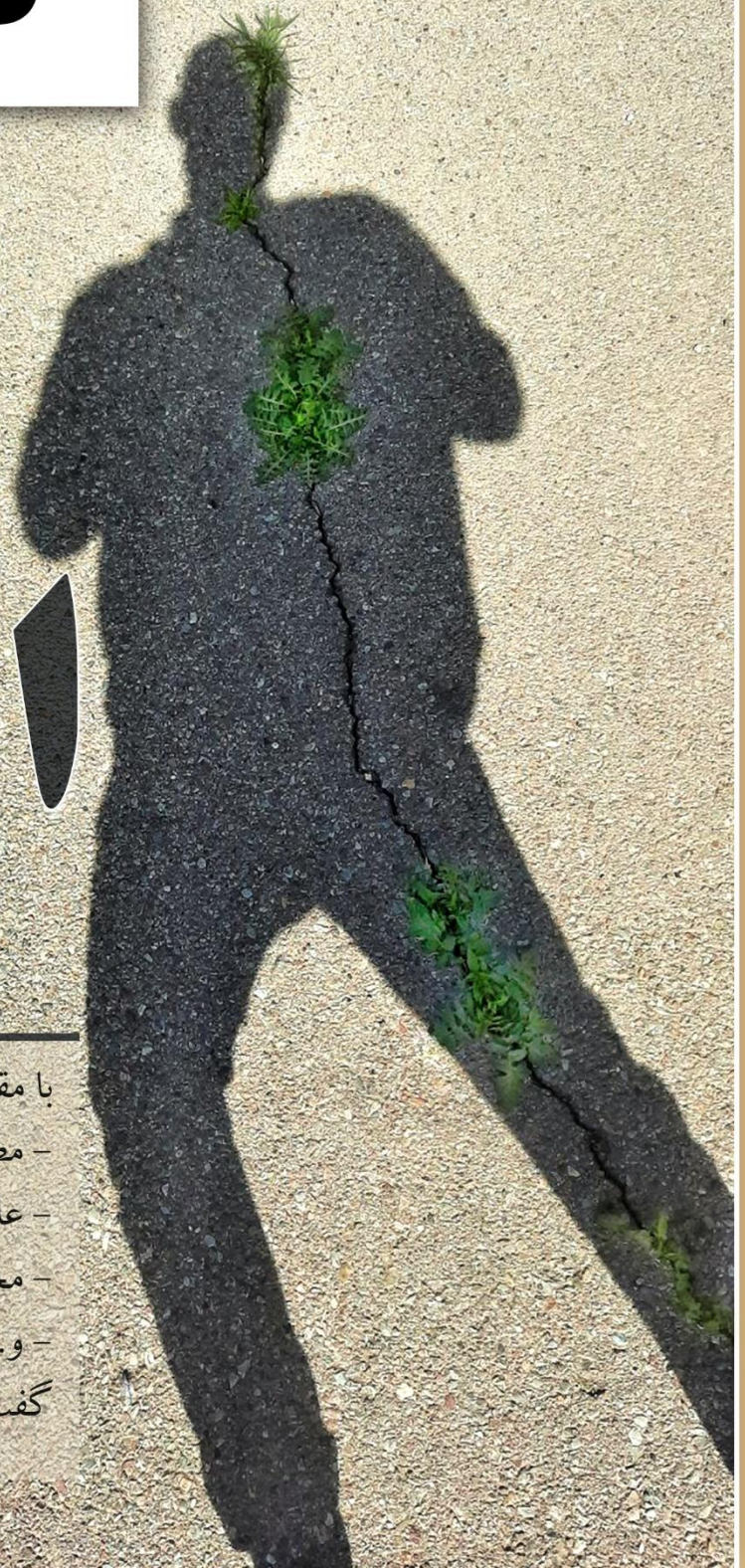




امید اجتماعی

با مقالاتی از اساتید:

- محمد فاضلی
- مصطفی ملکیان
- علی رضا علوی تبار
- سعید عدالت‌نژاد
- محمد مهدی مجاهدی
- حسین دباغ
- و...
- گفت‌وگو با: سروش دباغ



فهرست

- حافظ و امید / صالح میرزایی ۳
- امیدواری / مصطفی ملکیان ۷
- امید معطوف به عدالت / حسین دباغ ۲۱
- چگونه می‌توان امیدوار زیست؟ / سعید عدالت‌نژاد ۲۷
- در باب امید / سروش دباغ ۳۴
- امید اجتماعی و دگرگونی فهم تغییرات در نزد ایرانیان / مهدی اصل‌زعیم ۴۴
- ناامیدی / علی سرزعیم ۴۸
- امید اجتماعی، دولت فروتن و موفقیت‌های کوچک / محمد فاضلی ۶۰
- انصاف اکتشافی و امید اجتماعی / علی‌رضا علوی‌تبار ۶۸
- فرهنگ‌گرایی در ستیز با سیاست امید / محمدمهدی مجاهدی ۷۲

با تشکر از همکاری مؤسسه رحمان

حافظ و امید

* صالح میرزایی
کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی و سردبیر



بسمه تعالی

بیش از هفت قرن است که دیوان اشعار خواجه حافظ شیرازی امیدبخش جان‌های تشنه و دل‌های پر تب و تاب است. شرایط سیاسی و اجتماعی قرن هشتم که حافظ در آن زندگی می‌کرده است پر از التهابات کوچک و بزرگ و شرایط ناگوار بوده است. تغییر سه حکومت در زمان حیات حافظ نشان از این بهم‌ریختگی و عدم ثبات دارد. چنین شرایطی معمولاً در دل عوام ایجاد یاس و ناامیدی می‌کند ولی برای یک انسان روشن بین و واقعگرا، قسمتی از تاریخ است که خواهد گذشت و باید از آن درس‌ها آموخت.

مژده ای دل که مسیحا نفسی می‌آید
از غم هجر مکن ناله و فریاد که دوش
که ز انفاس خوشش بوی کسی می‌آید
زدهام فالی و فریاد رسی می‌آید

هنوز مردم در زمان گرفتاری و استیصال، وضویی می‌سازند، نیت می‌کنند و دیوان خواجه را می‌گشایند. این رسم قدیمی ریشه در این دارد که حافظ را منادی امید و نوید بخش‌هایی از غم می‌دانند.

رخ تو در دلم افتاد مراد خواهم یافت
چرا که حال نکو در قفای فال نکوست

خواجه شیراز اگرچه گاهی در بعضی غزلیات، از وضع موجود گلایه کرده است ولی در نهایت آن چیزی که در اشعارش موج می‌زند روح امید است. حافظ از آنجا که قرآن را از بر داشته، دارای روحی معنوی است، و بر چه کسی پوشیده است که معنویت منبعی قوی برای امید بخشی است؟ همین مسئله باعث شده است که جایگاه حافظ در دل مردم مستحکم تر شود.

کمر کوه کم است از کمر مور اینجا

ناامید از در رحمت مشو ای باده پرست

نا امیدم مکن از سابقه لطف ازل

تو پس پرده چه دانی که چه خوبست و چه زشت

گفت ببخشند گنه می بنوش
مژده رحمت برساند سروش
نکته سر بسته چه دانی خموش

هاتفی از گوشه میخانه دوش
لطف الهی بکند کار خویش
لطف خدا بیشتر از جرم ماست

این ابیات امیدبخش رحمت و بخشش الهی، در جامعه‌ای است که یک نفر در قامت پادشاه خدایی می‌کند و مردم را کیفر می‌دهد. حافظ با یادآوری رحمانیت خدای واحد، امید را در دل مردمی می‌کارد که از استبداد متعصبین به تنگ آمده‌اند.

آموزه دیگر حافظ که امید را در جامعه می‌پروراند، واقع بینی و قبول زندگی دنیوی همراه با مشکلات جدا ناپذیر آن است. وقتی بدانیم زندگی همراه با فراز و نشیب‌های زیاد بوده و درماندگی و حزن قسمتی از این راه است، به دشواری‌های موجود به چشم قسمتی از این راه نگاه می‌کنیم و آن را پشت سر می‌گذاریم.

کس بی بلای خار نچیده‌ست از او گلی

بس گل شکفته می‌شود این باغ را ولی

فکر معقول بفرما گل بی خار کجاست

حافظ از باد خزان در چمن دهر مرنج

چراغ مصطفوی با شرار بوله‌بی‌ست

در این چمن گل بی خار کس نچید آری

ترسم کزین چمن نبری آستین گل

کز گلشنش تحمل خاری نمی کنی

۵

مورد دیگری که درباره امید در تعالیم حافظی وجود دارد، اشاره به موقتی و نسبی بودن امور است. آدمی در دنیا آنچنان محزون و یا آنچنان سرمست می شود که گویی این احوال دائمی است؛ ولی حافظ گذرا بودن این وضعیت را به ما گوشزد می کند، از این رو امیدواری در شرایط حزن و عاقبت اندیشی و احتیاط در مواقع خوشی را به ما یادآور می شود.

دور گردون در دو روزی بر مراد ما نرفت دائما یکسان نماند حال دوران غم مخور
هان مشو نومید چون واقف نئی بر سر غیب باشد اندر پرده بازی های پنهان غم مخور

هراس، دشمن امید است. در بسیاری از مواقع و با تفکری وسواس گونه، ترس از شکست و یا ترس از خطر، مانع از ورود به عرصه های مختلف می شود. در واقع ترس و یا هراس فردی، می تواند منجر به ناامیدی اجتماعی و فردی شود. ولی حافظ جویری دیگر می اندیشد و نوید دیگری می دهد:

بر سر آنم که گر ز دست برآید دست به کاری زخم که غصه سرآید
خلوت دل نیست جای صحبت اضداد دیو چو بیرون رود فرشته درآید
صحبت حکام ظلمت شب یلداست نور ز خورشید جوی بو که برآید

در دنیای امروز که به شدت به سوی عقل گرایی محض و امانیسم پیش می رود، خلأ وجود قدرت بزرگی احساس می شود که در بحران ها و طوفان بلایا در عصر حاضر بتواند برای انسان سایبان باشد. وجود قدرتی که روح امید را در آدمی بدمد و نوید ساحل آرامش بدهد. حافظ برای رسیدن به هدف وجود علم و حکمت به همراه تقوی را اگرچه لازم می داند، ولی کافی نمی داند. در این بین توکل کردن به خدای بزرگ و توسل جستن از مردان خدا خلأ موجود را پر می کند.

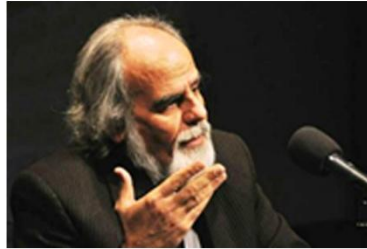
یار مردان خدا باش که در کشتی نوح هست خاکی که به آبی نخرد طوفان را

تکیه بر تقوی و حکمت در طریقت کافرست راهرو گر صد هنر دارد توکل بایش

حافظ از دست مده دولت این کشتی نوح ورنه طوفان حوادث ببرد بنیادت

تو با خدای خود انداز کار و دل خوشدار که رحم اگر نکند مدعی خدا بکند

باری، حافظ روح معنویت و امید را با الفاظ و واژگانی ظریف و به زیبایی هرچه تمام‌تر در اختیار مخاطب قرار داده و مرهمی بر زخم‌های بشری می‌شود. او قرن‌هاست چراغ امید را دل‌ها روشن نگاه داشته است، چراغی که خاموشی در قاموس آن جایی ندارد.



امیدواری

*مصطفی ملکیان
استاد اخلاق و فلسفه

بسمه تعالی

امیدواری چیز مثبتی است یا منفی؟ واقعیت این است که به غیر از یکی از بنیان‌گذاران ادیان جهانی یعنی بودا، بقیه‌ی بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب جهانی امید را ستوده‌اند. بودا یگانه متفکری است که در طول تاریخ امید را نمی‌ستود و استدلال او این بود که امید تو را از خود معطوف به دیگران می‌کند؛ و تو را از حال، معطوف به آینده می‌کند و این دو تا معطوف شدن، منفی است نه مثبت. انسان باید همیشه به خودش معطوف باشد و نه به دیگری. از آن سو هم باید انسان معطوف به زمان حال باشد نه زمان‌های دیگر. بودا البته نشان می‌داد که آثار روانی امیدواری، آثاری منفی است و تأکید می‌ورزید بر این که ما این عادت روانی را باید از خود دور کنیم. البته فیلسوفانی که تحت تأثیر بودا بودند این امید را به همین صورت که بودا می‌گفت نمی‌پذیرفتند. بزرگترین این فیلسوف‌ها شوپنهاور بود که فیلسوف بودایی اندیش قرن نوزدهم در آلمان است. اما از این که بگذریم همه‌ی متفکران دیگر، خواه فرزنانگان، خواه عارفان، خواه فیلسوفان و خواه بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب و الهی‌دانان همگی امید را ستوده‌اند. اما بحث بر سر این است که اگر بنا بر این است که امید فضیلتی از فضائل انسانی است، امید را باید به که بست؟

بودا یگانه متفکری است که در طول تاریخ امید را نمی‌ستود و استدلال او این بود که امید تو را از خود معطوف به دیگران می‌کند؛ و تو را از حال، معطوف به آینده می‌کند و این دو تا معطوف شدن، منفی است نه مثبت.

شکی نیست که من در امید انتظار یک رویداد مثبتی را در آینده می‌کشم. اما چشم دارم که این رویداد مثبت در آینده به دست که پدیدار بشود؟ این بسیار مهم است. مهمتر از آن که من انتظار وقوع چه رویداد مثبتی را

دارم، این است که من این انتظار را از که دارم و چه کسی موجب آن است؟ این مسئله بحث مهمی در فلسفه اخلاق و نیز در روان‌شناسی اخلاق است. در ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت، یهودیت) همه‌ی بحث بر سر این است که امید چیز مثبتی است اما فقط باید به خدا امید داشت و نه به غیر خدا. هر چه امید داشتن به غیر خدا در این سه دین مذمت شده، از آن طرف امید داشتن به خدا تحسین شده و مورد تقدیر قرار گرفته است. همیشه گفته شده است که هر چه می‌خواهید از خدا بخواهید، به خدا امیدوار باشید و هر که امید به غیر خدا ببندد امید بسته است به چیزی که در خور امید نیست. در الهیات مسیحی به اقتباس از پلوس رسول گفته می‌شود که سه فضیلت در آدمی است که فقط باید به خدا تعلق بگیرد: فضائل ایمان، امید و عشق. به نظر مسیحیان ما باید فقط به خدا ایمان، امید و عشق داشته باشیم. حالا من فقط با این کاری ندارم که بعضی اعتقاد دارند که امید مثبت است به شرط این که خدا به عنوان یک موجود مشخص انسانوار تعلق بگیرد، نظر دوم که معمولاً در فلسفه به اسپینوزا نسبت داده می‌شود این است که باید امید را به کل هستی بست نه به چیزی کمتر از آن. اگر تصور کنیم که کل هستی در یک دایره می‌گنجد، اگر یک قطاع کوچک هم برداشته شود و شما به آن دایره بدون آن قطاع امید ببندی امید واهی بسته‌ای. فقط باید به کل دایره امید داشت نه به ذره‌ای کوچکتر از این دایره. فقط به کل آن، چرا؟ چون هر چیزی کمتر از کل، فقط وقتی توانایی دارد که کل، این توانایی را به آن داده باشد پس اگر امید دارید که چیزی کمتر از کل برای شما کاری کند بدانید که امید شما به اغلب احتمال ناامید خواهد شد. اما اگر به کل امید ببندید به چیزی امید بسته‌اید که غالب بر هر چیزی است و همه‌ی دانایی‌ها و توانایی‌ها را در خود جمع کرده است. اگر من به چیزی امید بستم که همه‌ی توانایی‌ها و دانایی‌ها در دایره‌ی آن می‌گنجد امید واهی نبستم. ولی اگر از این دایره سر سوزنی کم کنید باز علم و قدرت را محدود کرده‌ایم و به

چیزی که علم و قدرتش محدود است نمی‌شود امید داشت؛ به جهت این که موجودی که علم و قدرتش محدود است حتی اگر بخواهد امید شما را برآورده کند نمی‌تواند. چه بسا راه این برآورده کردن را نداند و چه بسا توان این برآورده کردن را نداشته باشد. از این نظر که اسپینوزا به خدای انسانوار و متشخص قائل نبوده است، یعنی به ادیان ابراهیمی قائل نبود و به خدایی غیر متشخص یعنی به خدایی که کل هستی است نه چیز دیگر قائل بود، برای همین می‌گفت که می‌شود به کل امید بست ولی به کمتر از کل نمی‌شود.

نظر دوم که معمولاً در فلسفه به اسپینوزا نسبت داده می‌شود این است که باید امید را به کل هستی بست نه به چیزی کمتر از آن. اگر تصور کنیم که کل هستی در یک دایره می‌گنجد، اگر یک قطاع کوچک هم برداشته شود و شما به آن دایره بدون آن قطاع امید ببندی واهی بسته‌ای.

اگر بخواهم که مقصود او را برای شما توضیح بدهم تا ببینید چه حکمتی پشت فکر و سخن او وجود داشته است، به این توجه کنید که وقتی یک کودک می‌بیند که مادر و پدرش هر وقت که پول ندارند می‌روند و از یک عابربانک پول می‌گیرند چون کودک و چهار یا پنج ساله است و همیشه با تکیه به مشاهدات خودش می‌بیند که پدر یا مادر هر وقت کمبود پول دارند پول را از عابربانک می‌گیرند، ممکن است تمام امیدش را معطوف کند به عابربانک. اما یک انسان بالغ می‌داند که اگر در کل جهان هستی همه چیز دست به دست هم نمی‌داد، هیچ وقت از شکاف عابربانک پول بیرون نمی‌آمد. این که از شکاف عابربانک پول بیرون می‌آید و به ازاء هر بار که من کارتم را از شکافی وارد می‌کنم و از شکاف دیگری پول به دست می‌آید، این به خاطر دست به دست هم دادن تمام جهان هستی است. اگر یک حلقه از حلقه‌های جهان هستی دست به دست بقیه‌ی حلقه‌ها نمی‌داد هرگز امکان نداشت که شما بتوانید پول از عابربانک به دست بیاورید. شما

از این جای ساده شروع کنید که اگر برق قطع شود دیگر عابربانک به شما پول نخواهد داد و اگر برق کشف نشده بود و اگر چیزی به عنوان بانک وجود نداشت یا اگر نهادی به نام نهاد اقتصاد وجود نداشت و... به همین

ترتیب اگر رشته را دنبال کنید می‌بینید در کل جهان هستی اگر یک حلقه مفقود می‌شد دیگر از عابربانک پولی دریافت نمی‌گردید. چون کودک از مناسبات پشت این ماجرا باخبر نیست و فقط چشمش را به این شیء نیم‌متر در نیم‌متر بسته و فکر می‌کند که از برکت این شیء است که پول به دست می‌آید. ولی من و تو که فیزیک می‌دانیم و می‌دانیم اگر بسیاری از اکتشافات در فیزیک رخ نداده بود عابربانکی وجود نداشت و اگر بسیاری از اکتشافات در مکانیک رخ نداده بود عابربانکی وجود نداشت و اگر بسیاری از تحولات در عالم انسانی رخ نداده بود و اگر بر اثر این تحولات نهاد اقتصاد پدید نیامده بود و اگر در نهاد اقتصاد چیزی به عنوان قراردادهای اقتصادی نبود و اگر یکی از این قراردادهای اقتصادی چیزی به عنوان بانک نبود و اگر پدر و مادر تو کار نکرده بود تا بتواند پولی را به این بانک بسپرد و اگر و اگرهای دیگر هرگز از این شکاف پولی بیرون نمی‌آمد. اسپینوزا معتقد بود همه‌ی ما مثل این بچه‌ایم. من که به تو امید می‌بندم، تو را یک عابربانک می‌بینم و خبر ندارم که عابربانکی که اسمش توست، اگر همه هستی دست به دست هم ندهد از این عابربانک حتی یک جرعه آب به دست من نمی‌رسد. کل البته وضع متفاوتی دارد چون همه‌ی قدرت، قدرتی است که در کل نهفته است و همه‌ی علم هم علمی است که در کل نهفته است و چون همه‌ی دانایی‌ها و توانایی‌ها در کل است، معقول است که من به کل امید ببندم. اما اگر سر سوزنی از کل کم شود احتمال دارد که علم و قدرت باقی‌مانده به اندازه‌ای نباشد که بتواند انتظار ما را برآورده کند. از این لحاظ ما به کمتر از کل به نظر اسپینوزا نمی‌باید امید می‌بستیم و شما همین را دقت بکنید، در هر چیزی که در آن به شخص یا به نهاد خاصی امید بسته‌اید که رویدادی را در آینده برای شما پیش بیاورد به این فکر بکنید و ببینید خود آن شخص که به او امید بسته‌اید خودش به کجاها وابستگی دارد؛ که اگر یکی از آن حلقه‌های وابستگی‌اش بریده شود کاری از او ساخته نیست.

اما به هر حال اگر از سخن بودا بگذریم که امید را تقبیح می‌کرد و از سخن ادیان ابراهیمی هم بگذریم که می‌گفتند امید بسیار نیکو است ولی به شرط این که فقط به خدا بسته شده باشد، و از سخن کسانی مثل اسپینوزا بگذریم که می‌گفتند به کل هستی امید ببندید ولی به هیچ چیزی کمتر از کل هستی امید نبندید که این امید معقول نیست، اگر از این سخنان بگذریم و بیاییم در آستانه‌ی زندگی ما انسان‌های عادی که چه بسا از رأی بودا و رأی ادیان ابراهیمی و رأی اسپینوزا یا بی‌خبریم یا



باخبریم ولی اعتنایی به این آراء نداریم، و مثل ما که به شخص خاصی امید می‌بندیم و این که روی داد خاصی را که رویداد مطلوبی است برای ما در آینده پیش بیاورد یا به نهاد خاصی امید می‌بندیم یا به سازمان خاصی امید می‌بندیم (ما در زندگی معمولاً به اشخاص به نهادها یا سازمان‌ها امید می‌بندیم) حالا در این سطح ببینیم آیا خود امیدی که حتی در این سطح هم می‌بندیم آیا نیاز به شرطی ندارد؟ نیاز به قید و بندای ندارد؟ آیا آدم می‌تواند بدون این که هیچ چیزی به خودش مربوط شود امید ببندد یا نه؟ در این باب یعنی در سطح من و امثال من که انسان‌های عادی هستیم که به آن سخنان یا توجه نداریم یا آن‌ها را قبول نداریم، اول چیزی که در امید است این که اگر تو راست می‌گویی و صادقانه امید داری به این که واقعه‌ای در آینده رخ دهد که به نظر تو این واقعه واقعه‌ی مثبتی

است، خب اول علامتش این است که هر چه از تو برمی آید برای این واقعه انجام دهی و دست از آن برداری. اگر من صادقانه امیدوارم (از سر تظاهر نیست) که مثلا در فلان کنکور پذیرفته شوم و در فلان امتحان موفق شوم،

اگر صادقانه امیدوارم، اولین علامتش این است که آن چه را برای این پذیرفته شدن از دست خودم برمی آید انجام دهم. شاید گفته شود اگر من آن چه از دست خودم برمی آید انجام دهم پس چه نیازی به امید دارم؟ به جهت این که آن چه از دست خودم برمی آید شرط لازم موفق شدنم در کنکور است اما شرط کافی نیست و چون شرط کافی نیست، من برای این قسمت (شرط کافی) به بقیه‌ی هستی امیدوارم چه بسا به موجود خاصی امید بسته باشم (شخص، نهاد و یا سازمان). به زبان ساده برای موفقیت هر چه من می‌کنم شرط لازم است اما شرط کافی نیست و چون شرط لازم است تا وقتی که آن چه از دست خودم برمی آید نکنم، موفقیت حتما حاصل نمی‌شود. اما چون شرط کافی نیست معنایش این است که با صرف انجام دادن آن چه بر عهده‌ی من است هم موفقیت حاصل نمی‌کند. به زبان ساده همه‌ی کسانی که موفق شده‌اند آن چه از دست خودشان برمی آمده است انجام داده‌اند. اما چنین نیست که همه‌ی کسانی که آن چه از دستشان برمی آمده کرده‌اند، حتما موفق شده‌اند. چون موفقیت شرط لازم کار و کوشش من است پس نمی‌توانم کار و کوشش نداشته باشم اما چون شرط کافی نیست نمی‌توانم بگویم پس من اگر کار و کوشش خود را کردم حتما نتیجه حاصل می‌شود. پس چون این گونه نیست که حتما و ضرورتاً نتیجه حاصل بیاید چه بسا امید به کمک تو یا امید به کمک یک سازمان یا نهاد می‌بندم. این نکته‌ی اول بود.

نکته‌ی دومی که در امید مهم است این است که بدانیم نباید امید داشته باشیم که قوانین حاکم بر هستی تغییر کند. هر آن چه که امکان تغییرش است در واقعیت‌های جهان هستی است نه در قوانین. قوانین حاکم بر هستی را هرگز نباید امید داشته باشیم که در آینده به سود من یا به سود گروه من یا حتی به سود نوع بشریت دگرگون شود. قوانین حاکم بر جهان هستی هرگز دگرگون شدنی نیستند. کسانی که چنان امیدهای می‌بندند امیدشان از حد نصاب و حداقل

معقولیت هم برخوردار نیست. اگر بخواهم مثال ساده بزنم این که: شما در فیزیک هیچ وقت می‌توانید امید ببندید که قانون گرانش از اعتبار ساقط بشود؟ قانون جاذبه از اعتبار ساقط شود؟ هرگز نمی‌توان این کار را کرد.

قانونی که در شیمی می‌گوید هیدروژن با اکسیژن ترکیب می‌شود ولی طلا با اکسیژن ترکیب نمی‌شود، این دو قانون را شما نمی‌توانید به هم بزنید. تا اکسیژن اکسیژن است و تا هیدروژن هیدروژن، این دو با هم میل ترکیبی دارند و از آن طرف هم تا طلا طلا است و تا اکسیژن اکسیژن، طلا و اکسیژن میل ترکیبی با هم ندارند. اگر کسی امید بسته باشد به این، امید واهی است. ما در فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی زود قبول می‌کنیم که نباید به تغییر قوانین امید ببندیم. همه‌ی این مثال‌ها برای دوستان واضح است. ما هیچ وقت امید نداریم که قوانین ریاضیات و قوانین علوم پایه یعنی فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی، علوم تجربی طبیعی به هم بخورد؛ اما به محض این که از علوم تجربی طبیعی خارج شده و وارد علوم تجربی انسانی می‌شویم یعنی وارد روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست، مدیریت و... می‌شویم، انگار در این جا توقع داریم که امیدهای ما بتوانند قوانین حاکم را تغییر دهند. قوانین حاکم بر روان آدمی قابل تغییر نیست. قوانین حاکم بر رفتارهای اجتماعی قابل تغییر نیست. بنابراین من نباید امیدی داشته باشم که وقتی یک ناظر آگاه به امید من نگاه می‌کند ببیند که در واقع گویا امید داشتم که یکی از قوانین روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، سیاسی و... لغو شود. قوانین هرگز لغو نمی‌شوند. بنابراین تو باید امیدهای خودت را با قوانین انطباق بدهی. قوانین هیچ وقت خودشان را با امیدهای من و تو انطباق نمی‌دهند. همان طور که شما هیچ وقت در فیزیک نمی‌توانید قانون گرانش را لغو کنید و هر چه در فیزیک انجام می‌شود حتی وقتی که با هواپیما پرواز می‌کنید حتی وقتی که به کرات دیگر سفر می‌کنید هیچ وقت قانون گرانش را به هم نزده‌اید فقط طرز استفاده از قانون گرانش را یاد گرفته‌اید. در علوم انسانی هم همین طور است در جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، مدیریت، اخلاق، حقوق و... هم همین جور است. باید حواسمان باشد که طالب تغییر قوانین نشویم. منظور از این قوانین، قوانین حاکم بر هستی است نه قوانینی که در مجالس

قانون گذاری وضع می شود. یک مثال ساده بزنم: فرض کنید که من ناراحتی قلبی دارم این ناراحتی قلبی یک واقعیت بیولوژیک است یک قانون بیولوژیک نیست و همان طور که گفته شد می توان امید به تغییر واقعیات

داشت اما قوانین را نمی شود تغییر داد. حالا یک واقعیت از واقعیاتی که در بدن من است این درد قلبی است که من دارم، این یک واقعیت بیولوژیک و به تعبیر دقیقتر یک واقعیت فیزیولوژیکی است که در بدن من است و البته دلم می خواهد که این واقعیت عوض شود، یعنی دلم می خواهد که درد قلبم از بین برود. چرا وقتی امید دارم که درد قلبم از بین برود به متخصص قلب مراجعه می کنم؟ درد قلب من چه ربطی به متخصص قلب دارد؟ چون در بدن من یک واقعیت فیزیولوژیک قرار دارد که می خواهم آن را از بین ببرم ولی نمی دانم که با استفاده از کدام قوانین فیزیولوژیک می توان این کار را کرد ولی متخصص قلب چون قوانین فیزیولوژیک حاکم بر بدن من را می داند از آن قوانین برای تغییر یک واقعیت فیزیولوژیک استفاده می کند. فرق من و متخصص قلب در این است که هر دو ما می خواهیم بیماری قلب من از بین برود ولی من نمی توانم از قوانین فیزیولوژیک استفاده کنم ولی برای از بین بردن این واقعیت فیزیولوژیک متخصص قلب می تواند از این قوانینی که می داند استفاده کند. حالا مثالی در علوم انسانی بزنیم: یک واقعیت اقتصادی می تواند شکاف طبقاتی در یک جامعه باشد. شکاف اقتصادی قانون اقتصادی نیست بلکه یک واقعیت اقتصادی است. از همین جهت در بعضی جامعه ها وجود دارد و در بعضی جوامع وجود ندارد همان طور که ناراحتی قلبی در من وجود دارد ولی در دیگری وجود ندارد.

قوانین هیچ وقت خودشان را با امیدهای من و تو انطباق نمی دهند. همان طور که شما هیچ وقت در فیزیک نمی توانید قانون گرانش را لغو کنید و هر چه در فیزیک انجام می شود حتی وقتی که با هواپیما پرواز می کنید حتی وقتی که به کرات دیگر سفر می کنید هیچ وقت قانون گرانش را به هم نزده اید فقط طرز استفاده از قانون گرانش را یاد گرفته اید.

همین که در من وجود دارد و در دیگری وجود ندارد معلوم است که یک واقعیت است. حال این شکاف طبقاتی که در یک جامعه وجود دارد یک واقعیت اقتصادی است نه یک قانون اقتصادی. اگر قانون بود همه جا باید

وجود می‌داشت. اگر من بخواهم این واقعیت اقتصادی با نام شکاف طبقاتی در جامعه از بین برود، باید با استفاده از قوانین اقتصادی حل شود. پس وقتی که کسی موفق می‌شود شکاف اقتصادی را از بین ببرد اتفاقاً قوانین اقتصادی را خوب می‌داند و توانسته است از قوانین اقتصادی برای از بین بردن یک واقعیت اقتصادی نامطلوب استفاده کند. این همان سخنی است که فرانسیس بیکن فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم می‌گفت: "ابتدا اسیر طبیعت شوید تا بعداً امیر طبیعت گردید." اول باید اسیر طبیعت شوید. به همان شکل که اسیر را به هر کجا می‌کشند می‌رود، شما باید به دنبال طبیعت بروید، هر جا طبیعت می‌رود بروید تا قوانین‌اش را کشف کنید. وقتی قوانین طبیعت را کشف کردید آن وقت با استفاده از قوانین طبیعت می‌توانید واقعیات طبیعی نامطلوب را از بین ببرید و یا واقعیات طبیعی مطلوب را ایجاد کنید. یک پزشک چون قوانین حاکم بر فیزیولوژی، بیولوژی و آناتومی بدن من را می‌داند می‌تواند بیماری بدن من را از بین ببرد و سلامت را در بدن ایجاد کند. ما برای امید بستن به این که واقعیت نامطلوبی از بین برود و واقعیات مطلوبی در آینده به وجود بیاید باید قوانین ناظر بر آن واقعیت را بدانیم و همیشه توجهمان به این باشد که آرزویی نکنیم که این آرزو در واقع از بین رفتن قانون باشد. چون قانون از بین نمی‌رود. هر که بخواهد قانون را تغییر بدهد ناکام است.

فرانسیس بیکن فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم می‌گفت: "ابتدا اسیر طبیعت شوید تا بعداً امیر طبیعت گردید." اول باید اسیر طبیعت شوید. به همان شکل که اسیر را به هر کجا می‌کشند می‌رود، شما باید به دنبال طبیعت بروید، هر جا طبیعت می‌رود بروید تا قوانین‌اش را کشف کنید.

حالا نکته‌ی سوم این که امیدِ کسانی واهی نیست که لااقل به اندازه‌ی کافی قوانین را بشناسند. فرض کنید در یک جامعه حتی یک اقتصاددان وجود نداشته باشد حالا اگر شکاف طبقاتی یا فقر وجود داشته باشد، آیا

مردم این جامعه امیدِ درستی دارند به این که این شکاف یا فقر از بین برود؟ امیدِ معقولی دارند وقتی قوانین را نمی‌شناسند؟ جامعه وقتی می‌خواهد شکاف طبقاتی یا فقر از بین برود وقتی امیدش معقول است که به اندازه‌ی کافی اقتصاددان داشته باشد. به همین ترتیب برای مشکلاتی که در عالم خانواده و تعلیم و تربیت به وجود می‌آید و مشکلاتی که در عالم سیاست پیش می‌آید یا مشکلاتی که در عالم علم و فن و هنر پیش می‌آید و همه‌ی مشکلاتی که در نهادهای مختلف اجتماعی پیش می‌آید این‌ها همه یک سلسله واقعیت‌های نامطلوب‌اند. اگر امید داریم که این مشکلات در آینده از بین برود لااقل قوانین حاکم بر آن واقعیت‌ها را باید به اندازه‌ی کافی شناخت. بنابراین منی که هیچ قانونی از قوانین حاکم بر هستی را نشناخته‌ام یعنی به تعبیر فرانسویس بیکن هیچ وقت اسیر طبیعت نشده‌ام و جا به جا به دنبال طبیعت ندویده‌ام تا طبیعت را بشناسم، محکومم به این که تا آخر اسیر طبیعت بمانم. آن که می‌خواهد امیر طبیعت باشد و بتواند واقعیت‌های طبیعی را تغییر دهد باید یک مدتی اسیر باشد یعنی در پی شناخت طبیعت باشد.

و اما آخرین نکته درباره‌ی امید این است که امید همین طور که نیاز دارد به این که ما قوانین طبیعت را بشناسیم (هم برای این که بتوانیم واقعیت‌ها را از بین ببریم و هم برای این که خود این امید ما ناقض قوانین طبیعت نباشد تا ناکام بماند)، ما یک چیز دیگر هم نیاز داریم و آن این است که نیاز داریم بدانیم که اگر من امید دارم که X پدید بیاید دیگرانی هم هستند که امید دارند که X پدید نیاید.

و اما آخرین نکته درباره‌ی امید این است که امید همین طور که نیاز دارد به این که ما قوانین طبیعت را بشناسیم (هم برای این که بتوانیم واقعیت‌ها را از بین ببریم و هم برای این که خود این امید ما ناقض قوانین

طبیعت نباشد تا ناکام بماند)، ما یک چیز دیگر هم نیاز داریم و آن این است که نیاز داریم بدانیم که اگر من امید دارم که X پدید بیاید دیگرانی هم هستند که امید دارند که X پدید نیاید. به تعبیر مولانا: ”برزگر باران و گازر آفتاب هر که نقش خویش می‌بیند در آب“ اگر من کشاورز باشم دوست دارم باران بیاید ولی اگر رخت‌شور باشم نیاز دارم که آفتاب باشد تا رخت‌ها خشک شوند و تحویل دهم. پس برزگر امید باران را دارد و گازر امید نبود باران و وجود آفتاب. حالا اگر من امید X را دارم و تو امید نقیض X را داری آن وقت باید به این توجه کنیم که اگر خدای بر جهان حاکم بود باید به امید من توجه کند یا به امید تو؟ اعتناء کند به باران برای موفقیت برزگر یا اعتناء بکند به آفتاب برای موفق بودن گازر؟ حتی اگر خدایی بود آماده به خدمت و گوش به زنگ که هر بنده‌ای هر چه خواست باید من برآورده بکنم، خود خدا هم به تناقض گرفتار می‌شد و بر سر دو راهی قرار می‌گرفت. فقط این نیست که بعضی باران بخواهند و بعضی آفتاب؛ بعضی گاهی باران و گاهی آفتاب می‌خواهند. بعضی ممکن است گاهی ابر با باران و بعضی ابر بی باران بخواهند. این مثال را زدم تا بدانیم در زندگی اجتماعی ما همین طور است. اگر امیدی داریم باید به این توجه کنیم کسانی هم امید به خلاف آن دارند اگر امید من برآورده شد کسانی تلخ کام می‌مانند چون امید خلاف این را داشتند و اگر آن‌ها نخواهند تلخ کام شوند، من تلخ کام می‌شوم. از این نظر امید واقعی امیدی است که با نوعی هموع دوستی و انسان دوستی همراه باشد که اگر امید من فقط به نفع من است ولی امید رفیق من به نفع صدها نفر، امید رفیق خودم را دنبال کنم نه امید شخص خودم را. همان طور که در بخش اول گفتم من اگر امید به چیزی دارم باید لاقط کوشش لازم برای آن چیز را انجام دهم. اما اگر من امید دارم به پدیده‌ی X و می‌دانم که شما امید دارید به پدیده‌ی Y و بعد می‌دانم که اگر امید من برآورده بشود نفعش را ده نفر می‌برند ولی اگر امید شما برآورده شود نفعش را یک ملتی می‌برند من باید از امید خودم دست بردارم و

بیایم به سوی امید شما؛ یعنی برای امید شما اگر کاری از دست من ساخته است انجام دهم. این هم‌زیستی اجتماعی که از این لحاظ پدید می‌آید حاکی از این واقعیت است که در جهان واقع نمی‌شود که در آن

واحد همه آرزوها با هم برآورده شود. و با توجه به این نکات که عرض کردم می‌خواهم بگویم که امید می‌تواند یک فضیلت باشد اما به شرط این که لااقل این چهار شرط رعایت شود. شاید کسانی که امید را تقبیح می‌کرده‌اند، تا حدی به این توجه داشته‌اند که امیدهای ما واجد این چهار شرط نیست. و ما چیزهایی را می‌خواهیم که این چهار شرط در آن‌ها مورد بی‌اعتنائی و بی‌توجهی قرار می‌گیرد و ناکام می‌شود. خب اگر ناکام شوند مسئله بر سر این است که بهتر است امیدهای انسان معقول باشد تا ناکام نشود، و اگر نه امیدهای آدم نامعقول بود و مدتی تلخ‌کام و ناکام شد، کم‌کم هم سلامت روانیش و هم فضائل اخلاقیش در معرض خطر قرار می‌گیرد. چون انسانی که دائماً تلخ‌کام است یکی از مؤلفه‌های سلامت روانی و بسیاری از مؤلفه‌های فضیلت اخلاقی را از دست می‌دهد.

امید واقعی امیدی است که با نوعی هم‌نوع دوستی و انسان دوستی همراه باشد که اگر امید من فقط به نفع من است ولی امید رفیق من به نفع صدها نفر، امید رفیق خودم را دنبال کنم نه امید شخص خودم را.

آخرین نکته‌ای که می‌خواهم اشاره کنم این است که هیچ وقت امیدمان را تبدیل به عقیده نکنیم. خیلی از ما دست‌خوش چیزی می‌شویم که در روان‌شناسی به آن آرزواندیشی می‌گویند و در منطق یکی از بزرگترین مغالطات است و آن تبدیل کردن امید به عقیده است. امید خود یکی از احساسات و عواطف آدمی است. تا به حال من داشتم راجع به خود امید سخن می‌گفتم حالا اگر امید تبدیل به عقیده شد، یعنی مثلاً اگر بگویم امید دارم که فرزندم جایزه نوبل ببرد و

بگویم من معتقدم که فرزندم جایزه‌ی نوبل می‌برد، امید دارم که دوستم به من خیانت نکند و بعد بگویم که دوستم به من خیانت نمی‌کند. این جا یک احساس و عاطفه را تبدیل کرده‌ام به یک عقیده و به این آرزواندیشی

می‌گوییم. آرزواندیشی یعنی تبدیل آرزو به اندیشه. و ما بسیاری از سرخوردگی‌هایی که در زندگی اجتماعی پیدا می‌کنیم و حتی بسیاری از سرخوردگی‌هایی که در ارتباط با شخص خودمان پیدا می‌کنیم ناشی از آرزواندیشی است. امید دارم که انسان مشهوری شوم بعد می‌گویم من انسان مشهوری می‌شوم بعد می‌بینم که انسان مشهوری نشدم با این که عقیده من این بوده است که انسان مشهوری می‌شوم، بعد دنبال مقصّر‌ها می‌گردم، آن‌هایی که بر سر راه مشهور شدن من مشکل تراشیده‌اند. امید داشتم که انسان ثروتمندی شوم ولی اگر گفتم من انسان ثروتمندی می‌شوم، اگر تبدیل به عقیده شد، اگر عقیده ناموافق با واقع درآمد دنبال مقصّر می‌گردم. بسیاری از روابط دوستانه یا روابط همکارانه یا حتی روابط عاشقانه در زندگی اجتماعی از این جهت خدشه‌دار می‌شود که من یک آرزو را تبدیل به یک عقیده کردم و آن عقیده برآورده نشده؛ پس دوستم را مقصّر برآورده نشدن عقیده‌ام دانستم، در نتیجه این فرم استدلال که چون خوش دارم الف ب باشد پس عقیده‌مند می‌شوم که الف ب است، در واقع آرزواندیشی است و اگر دقت بکنید بسیاری از مواقع ارتباط خویشاوندی یا دوستانه یا همکاری یا عاشقانه‌ی من با تو (این چهار ارتباط اجتماعی که فرد می‌تواند با دیگران داشته باشد) از بین می‌روند، چون اول خوش آیند خود را تبدیل به عقیده کردم بعد عقیده‌ی من مطابق با واقع درنیامده است. حالا به دنبال مقصّری می‌گردم که اجازه نداده است که عقیده‌ی من مطابق با واقع دربیاید و وقتی که به خیال خودم آن مقصّر را در تو یافتم ارتباطم با تو قطع می‌شود. حالا در عین حال که در همه‌ی جوامع در همه‌ی برهه‌های تاریخی و از جمله جامعه‌ی ما در این برهه‌ی تاریخی خاص سخت نیازمند امیدواری است، ولی باید به این توجه کنیم که امیدواری همیشه سودمند نبوده است اما ناامیدی همیشه زیانمند بوده است. بنابراین هر چه که بتوانیم امیدواری را با آن شرائط چهارگانه که گفته شد در خودمان بپروریم می‌توان لاقلاً سلامت روانی‌مان را تأمین کنیم با این که عالم بیرونی ما

همان عالم بیرونیِ سابق مانده است.

آخرین نکته‌ای که می‌خواهم اشاره کنم این است که هیچ وقت امیدمان را تبدیل به عقیده نکنیم. خیلی از ما دست‌خوش چیزی می‌شویم که در روان‌شناسی به آن آرزواندیشی می‌گویند و در منطق یکی از بزرگترین مغالطات است و آن تبدیل کردن امید به عقیده است.

باید به این توجه داشت که اگر این آموزه‌ها در دروان کودکی به ما آموزش داده شوند تأثیر بیشتری دارند نسبت به این که بعد از سال‌های متمادی، عمر و نیروهای خود و استعدادهای درونی و فرصت‌های بیرونی خودمان را از بین ببریم و تازه یک آموزه‌ای مثل این آموزه‌ها را یاد بگیریم. و این صرفه‌جویی عظیمی است در عمر و نیرو و استعدادهای درونی و فرصت‌های بیرونی ما. ————— ◆



امید معطوف به عدالت

* حسین دباغ - پژوهشگر فلسفه

کمتر کسی است که با پرورش امید در جامعه مخالفت کند. تصور عموم چنین است که امید محرک انگیزه‌های جمعی ماست و می‌تواند آینده نیامده را درخشان در خیال ما به تصویر بکشد. امید برای ما آدمیان به عنوان موجوداتی خیال‌انگیز بسان ماده‌ای مخدر عمل می‌کند که با ترسیم یک روشنایی دلپذیر در آینده حضور اکنون دردناک تاریکی را تحمل‌پذیر می‌کند. مگر می‌توان به کسی که مبتلا به بیماری است و درد و رنج عنیفی را تحمل می‌کند امید درمان نداد؟ به قول سعدی: هنوز با همه دردم امید درمانست.

با این که امید - دست کم در یک تفسیر روانشناختی - می‌تواند فضیلت محسوب شود، درباره امید در عرصه سیاست و اجتماع چه می‌توان گفت؟ امید سیاسی یا اجتماعی به چه کار می‌آید و به کجاها برد این امید ما را؟ آیا داشتن امید سیاسی یا اجتماعی همواره امری فضیلت‌مند تلقی می‌شود؟ در این نوشته تلاش می‌کنم تا استدلال کنم که هر شکلی از امید اجتماعی و سیاسی مطلوب نیست؛ بلکه امیدی مطلوب است که به شکل معقولی در پی بسط و توسعه عدالت در جامعه باشد. نتیجه سخن این خواهد بود که در پی بسط عدالت دویدن خود بخود امید را به همراه می‌آورد.

اجازه دهید در ابتدا روشن کنم مقصود من از امید چیست؟ دست کم بنابر یک تقریر فلسفی، داشتن امید، داشتن یک تمایل یا یک باور برای خواست امری است که چندان در دسترس ما نیست، قطعی نیست و غیرمحمتمل است اما غیرممکن هم نیست. برای مثال، تمایل یا باور به این که فقر مطلق از جامعه ریشه کن می‌شود، می‌تواند از سر یک امید برای مدیریت بهتر توزیع ثروت باشد. اما تمایل به این که من با سعدی در جایی بنشینم و گفتگو کنم نمی‌تواند امید تلقی شود چون ناممکن است. اگر کسی چنین امیدی در سر داشته باشد امید معقولی نیست.

مضاف بر این تمایل و باور به امری که به شکل روتین رخ می‌دهد (مثلاً امید به این که شب و روز از پی هم بیایند) از دایره امید خارج است چون امر غیرمحمتملی نیست. همچنین، تمایل داشتن علیه امری که دلایل قطعی له آن و در اثبات آن وجود دارد امید نامعقولی است. به عنوان نمونه، تمایل به این که فردا دو بعلاوه دو چهار نشود را نمی‌توان و نباید امید معقولی برای رخداد این امر دانست.

دست کم بنا بر یک تقریر فلسفی، داشتن امید، داشتن یک تمایل یا یک باور برای خواست امری است که چندان در دسترس ما نیست، قطعی نیست و غیرمحمتمل است اما غیرممکن هم نیست.

این تلقی از امید صرفاً در پی توضیح ماهیت وضعیت ذهنی امید نیست بلکه محتوای امید را نیز جدی می‌گیرد. این که چه امیدی در سر می‌پرورانیم مهم است نه فقط نفس داشتن امید. اگر امید ما محتوای باطل و نامعقول داشته باشد امید مطلوبی نیست و باید از آن صرف نظر کرد و دوری جست. به زبان دیگر، داشتن امید بخودی خود فضیلت نیست، بلکه آنچه امید را فضیلت‌مند می‌کند محتوای معقول آن است.

با چنین تفسیری از امید، چگونه می‌توان یک امید سیاسی یا اجتماعی (یعنی امید با محتوای سیاسی و اجتماعی) را تبیین کرد؟ و چه چیزی می‌تواند انگیزه‌ای برای امید سیاسی اجتماعی ایجاد کند؟ جان رالز، فیلسوف پرآوازه سیاست، در کتاب قانون مردمان استدلال می‌کند که نظریه‌های سیاسی باید در پی نوعی عدالت واقع‌گرایانه باشند تا امید سیاسی را در میان ما تقویت کنند. رالز معتقد بود با دفاعی معقول از حقوق سیاسی و عدالت که روابط میان مردمان را بهبود می‌بخشد، می‌باید امید را ترویج دهیم. چنین امیدی در نظر او البته امید معقولی خواهد بود (۱۹۹۹، ۲۳-۲۲).

سخن رالز نه تنها بر امید سیاسی صدق می کند که می توان آن را به امید اجتماعی هم تسری داد. آنچه امید سیاسی و اجتماعی را امید می کند اولاً باید واقع گرایی منطوی در آن باشد. یعنی در عین این که می توان نگاه به آینده داشت، خوشبین بود و تمایل به ایجاد امری غیرمحمتمل داشت اما نباید فراموش کرد که امید بستن به امر غیرممکن نامعقول است و می تواند به ناامیدی بدل شود. برای مثال، اگر منطقاً ناممکن باشد که تفسیری از اسلام را با تفسیری از لیبرالیسم جمع کرد، امید بستن به جمع پذیری میان آن دو نامعقول است و ناپذیرفتی. اگر یک حزب سیاسی امید دارد تا حذف نابرابری های ناموجه در جامعه محضا و صرفاً از طریق دعا کردن اتفاق بیفتد، امید نامعقولی در سر می پروراند.

مطابق با آنچه در بالا آمد، روشن است که در این تفسیر از امید سیاسی و اجتماعی محض داشتن امید و پروراندن امید در جامعه اهمیت ندارد. اگر در پی تلقین و تکرار امید اجتماعی و سیاسی هستیم می بایست امیدی با محتوای معقول را در جامعه گسترش دهیم. دمیدن در تنور امید نیکوست آنگاه که محتوای امید معقول باشد. چطور به محتوای معقول دست پیدا می کنیم؟ با گفتگو و بحث درباره محتوای امیدی که قصد داریم آن را در جامعه تزریق کنیم. اگر محتوای امیدی که در پی بسط آن هستیم ناممکن باشد اثر معکوس خواهد داشت و رفته رفته با جامعه ای سرخورده و ناامید مواجه خواهیم شد. برای مثال، اگر این سخن که اصلاح طلبان می توانند زندانیان سیاسی را آزاد کنند ناممکن باشد، دادن چنین امیدی به افراد اجتماع نامعقول و اخلاقاً نارواست و در دراز مدت می تواند جامعه مخاطب خود را ناامید کند.

امید سیاسی و اجتماعی حتی اگر محتوای معقولی داشته باشد، لزوماً همواره انگیزه بخش نیست. این امید که دولت با نشر مهربانی و شفقت تدریجاً مشکلات جامعه را برطرف خواهد کرد احتمالاً انگیزه و حرکتی در کسی نمی جنباند. امیدی موثر است که علاوه بر معقول بودن، شوق و انگیزه در اجتماع ایجاد کند. با این وصف، امید سیاسی و اجتماعی عنصری بیرونی می طلبد تا به مثابه یک انگیزه شوق داشتن امید را در جامعه پرورش دهند. اما چه امری می تواند به نحو

معقوله انگیزه امیدهای سیاسی و اجتماعی ما را فراهم کند؟ یکی از امور انگیزه بخش می‌تواند توجه به عدالت ساختاری در جامعه باشد.

امید سیاسی و اجتماعی حتی اگر محتوای معقوله داشته باشد، لزوما همواره انگیزه بخش نیست. این امید که دولت با نشر مهربانی و شفقت تدریجا مشکلات جامعه را برطرف خواهد کرد احتمالا انگیزه و حرکتی در کسی نمی‌جنباند.

اما عدالت ساختاری به چه معناست؟ جامعه‌ای که ساختار آن با قوانین و سیاست‌های عادلانه پشتیبانی و حمایت می‌شود، موسسات و نهادهایی می‌طلبند که در آن‌ها نسبت به حقوق شهروندان تبعیض ناموجه صورت نمی‌گیرد. تبعیض ناموجه زمانی رخ می‌دهد که شهروندان از منافع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، آموزشی و... به خاطر موقعیتی که آنان دخالتی در به وجود آوردنش نداشتند محروم می‌شوند. برای مثال، اگر در جامعه‌ای افراد یک قومیت و طبقه خاص صرفا به این جهت که در یک قومیت و طبقه خاصی به دنیا آمده‌اند از منافع اجتماعی و سیاسی خود بی‌نصیب شوند یک تبعیض و ناعدالتی ساختاری رخ داده است. عموم ناعدالتی‌های ساختاری به سبب غلبه و سلطه‌ای صورت می‌گیرد که یک گروه به شکل نامنصفانه‌ای بر گروه دیگری از جامعه روا می‌دارد.

در پی ساختاری عادلانه دوییدن و تلاش برای زدودن ناعدالتی‌های ساختاری در یک جامعه می‌تواند انگیزه معقوله برای احیای امید اجتماعی سیاسی فراهم کند. فراهم آوردن عدالت ساختاری امیدپرور است چون اولاً به خودی خود امری مطلوب است و نفس تلاش برای برقراری عدالت اخلاقا امری نیکوست. ثانیاً، و شاید مهمتر، عدالت ساختاری امیدآور است چون نتیجه‌ای مطلوب دارد: اعتماد و امنیت برای جامعه می‌آورد. برای شهروندان خاطر امن فراهم می‌کند و این خود البته آغازی امیدبخش است. مولانا راست می‌گفت که "امید سر راه ایمنیست". شهروندان

یک جامعه وقتی با ساختاری عادلانه مواجه می‌شوند که می‌توانند حق خود را بی‌زحمت بستانند رفته‌رفته خوش‌بین می‌شوند و بذر امید در ذهن و ضمیر آنان کاشته می‌شود. هر چه سرکوب و سلطه و ناعدالتی‌های

ساختاری کمتر شود اعتماد شهروندان بیشتر می‌شود و به شکل خودجوش امید زاده می‌شود. گویی زحمت مضاعفی برای تزریق امید نباید کشید؛ همین که رد پای عدالت دیده می‌شود و جاده پیش‌رو ایمن به نظر برسد، امید از راه می‌رسد. این نکته از آن جهت مهم است که به نظر می‌آید تمرکز بیش از اندازه بر روی گفتمان امید شیپور را از سر گشاد زدن است. معقول‌تر آن است که بر روی گفتمان عدالت و حقوق سیاسی و اجتماعی تمرکز کنیم آنگاه می‌بینیم که در نتیجه آن امید دفعتاً در جامعه ریشه می‌دواند.

با این حساب می‌توان گفت ما برای تقویت امید اجتماعی و سیاسی محتاج عدالتیم. در جهت عدالت دویدن فی‌نفسه امید را تقویت می‌کند. اگر در پی تقویت و تحکیم ساختارهای امیدبخش در جامعه هستیم می‌بایست به ساختارهای عادلانه توجه ویژه داشته باشیم. عدالت از پی خود امید می‌آورد. و اگر بنا داریم ندای امیدبخشی در جامعه بلند کنیم آن ندا و آن امید باید معطوف به تقویت ساختارهای عادلانه و زدودن ناعدالتی‌های ساختاری باشد.

خلاصه کنم: امید اجتماعی و سیاسی به توضیحی که در بالا آمد به کار اعتماد شهروندان می‌آید ولی نه هر امیدی. امیدی که معطوف به تقویت ساختارهای عادلانه باشد امید مطلوبی است. داشتن امید سیاسی و اجتماعی زمانی موجه و معقول است که ناظر به بسط عدالت باشد و اگر در پی بسط عدالت باشیم حضور شفاف امید را به یکباره تجربه خواهیم کرد. آخر اینکه نباید فراموش کرد ساختارهای عادلانه اگر رنگ آزادی را به خود نبینند پایدار نخواهند ماند. عدالت برای تنفس به آزادی احتیاج دارد و بدون آزادی امید گل نمی‌دهد و پژمرده خواهد شد. عمده ناعدالتی‌ها که امیدگش است از نبود آزادی به وجود می‌آید.

امیدی که معطوف به تقویت ساختارهای عادلانه باشد
امید مطلوبی است. داشتن امید سیاسی و اجتماعی
زمانی موجه و معقول است که ناظر به بسط عدالت
باشد و اگر در پی بسط عدالت باشیم حضور شفاف
امید را به یکباره تجربه خواهیم کرد.

چگونه می توان امیدوار زیست؟



* سعید عدالت نژاد

دکتری مطالعات اسلامی از دانشگاه برلین

بسمه تعالی

امید یعنی همواره انگیزه کافی در آدمی برای تصمیم گرفتن، انتخاب کردن و سپس عمل به آن وجود داشته باشد. پس همه چیز، بنابراین تعریف، به وجود یا عدم انگیزه و به شدت و ضعف آن بستگی پیدا می کند. ناامیدی یعنی بی انتخابی و بی عملی. حال ببینیم چه عواملی باعث ایجاد و تقویت انگیزه انتخاب و عمل می شوند (شروط ایجابی) و چه عواملی باعث تضعیف یا حتی از میان رفتن آن (شروط سلبی). گفتنی است آنچه در این جا در خصوص شروط ایجابی و سلبی می نویسم با توجه به اوضاع و احوال زیست ما در این زمانه و این آب و خاک است. بعلاوه، در این یادداشت بنای برشمردن همه عوامل و شروط نیست و تنها از زاویه یا زاویه هایی خاص به مسأله نگاه شده است و مهمترین استدلال بر درستی این نسخه یک تجربه زیسته یا نیم قرن و اندی زندگی به گمان خودم امیدوارانه است. از این رو، اگر کسی با محتوای این نسخه به هر دلیل یا علت مخالف است می تواند به نسخه های دیگر عمل کند. بسیار امیدوارم که این نوشته را سیاستمداران، رهبران دینی، و همه سلبریتی ها از هر نوعش نخوانند، از آن رو که محتوایش به سود آنان و برای آنان نیست ولی برای انسان های متوسط الحال و غیرمشهوری است که می خواهند از دوره کوتاه عمر خویش در حد توان بیشترین استفاده را ببرند. امیدواری ام از این روست که همه طبقاتی که برشمردم خوشبختانه فرصت ندارند که چنین یادداشتی را بخوانند و اصلاً برایشان اهمیت ندارد. این جمله را از آن رو نوشتم که بگویم این یادداشت برای امیدوار زیستن مخاطبانی خاص دارد.

امید یعنی همواره انگیزه کافی در آدمی برای تصمیم گرفتن، انتخاب کردن و سپس عمل به آن وجود داشته باشد. پس همه چیز، بنابراین تعریف، به وجود یا عدم انگیزه و به شدت و ضعف آن بستگی پیدا می کند.

مؤثرترین عامل در امیدوار زیستن این است که ما چه موضوع یا مُتعلقی را برای امید انتخاب می کنیم. منظورم این است که به چه چیز قرار است دل ببندیم. هر چه این چیز یا این موضوع جزئی تر، شناختنی تر، و قابل دسترس تر باشد، میزان امید به تحقق آن بیشتر خواهد بود. پس باید از انتخاب های جزئی، قابل شناختن، دست یافتنی (غیرموهوم)، و مرتبط با زندگی مان آغاز کنیم. مسیر را باید این گونه طراحی کرد: انتخاب یک موضوع جزئی ساده، روشن (قابل شناختن)، و قابل دسترس و سپس به عمل درآوردن آن. دوباره انتخاب موضوعی ساده، روشن، در دسترس و دوباره تحقق آن. هر بار این فرآیند تکرار شود امید به توانایی و ابتکار در آدمی قوت می گیرد و زمینه را برای قدم بعدی آماده می کند. انتخاب های پیچیده، طرح های بلند مدت، موضوعات غیرقابل شناختن، غیردسترس (موهوم)، و بیرون از اراده شخصی مضر به حال زیست امیدوارانه اند. هر یک از این صفت ها را باید توضیح دهیم و خواننده هم آن ها را جدی بگیرد. این صفت ها مترادف نیستند و برای زیبایی متن نویسنده آن ها را ردیف نکرده است بلکه هر یک نقشی دارند. موضوع ساده و جزئی به گمانم نیاز به توضیح ندارد.

اما هر امر ناشناختنی نمی تواند مُتعلق یا موضوع امید قرار گیرد، چرا که راهی برای شناخت آن نیست و نمی توان بر اساس امر ناشناخته و رؤیایی تصمیم گرفت و عمل کرد. به نظر من، هر مابعدالطبیعه ای نه قابل شناخت است نه قابل انکار. منکر امور مابعدالطبیعی نیستم ولی امکان شناخت آن را منتفی می دانم. ممکن است به امور مابعدالطبیعی به هر دلیلی یا علتی ایمان داشت ولی نمی توان این امور را شناخت. پس این امور نمی توانند موضوعات مؤثری برای امیدوار

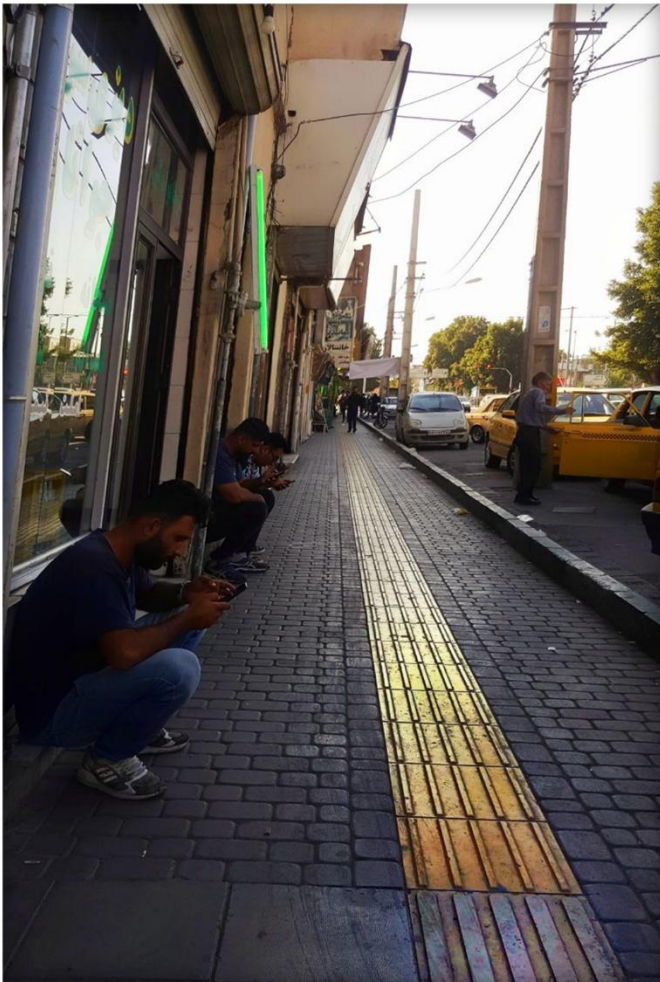
بودن باشند. تفصیل این نکته را به جای دیگری باید موکول کرد اما خواننده این یادداشت باید آن را جدی بگیرد و درباره آن تأمل کند. هر امر موهوم یا غیرقابل دسترس هم نمی‌تواند موضوع امید باشد، مثلاً اگر

کسی امید داشته باشد که چند ماهه یک زبان غیرمادری را یاد می‌گیرد، یا روزی بر اسب سفیدی (بنزی لاکچری) سوار می‌شود و همه ایران را که سهل است همه اروپا را می‌بیند چنین انسانی زود ناامید و افسرده خواهد شد؛ چرا که به موضوعی غیرقابل دسترس دل بسته است. تلاش محض، آن هم با عجله، برای امیدوار بودن کافی نیست بلکه باید هدف هم کاملاً شناخته‌شده و قابل دسترس باشد. کتاب‌های روانشناسی بازاری که موفقیت را در توصیه اعتقاد به توانستن هر امری موکول می‌کنند (تو می‌توانی) فقط برای بازار فروش آن کتاب‌ها یا سخنرانی‌های مبلغان آن مناسب است. ممکن است بگویید کسانی را دیده‌ایم که با همین نگرش به موضوعات ناشناخته و موهوم به موفقیت‌های بزرگ دست یافته‌اند. می‌گویم سخن ما در نسخه معقول برای اکثریت جامعه است و سخن بر سر امور شانس و اتفاقی نیست. باز ممکن است بگویید همه کسانی که به مصرف مواد مخدر، از هر نوعش مادی یا معنوی، رو می‌آورند به موضوعاتی ناشناخته و موهوم دل می‌بندند و امیدوار می‌شوند و چه بسا بر اساس آن عمل می‌کنند. می‌گویم منکر این کارکرد مواد نیستم ولی نسخه من برای انسان‌های خردمند است و اگر کسی یا کسانی دلبسته امور ناشناختنی و موهوم‌اند و گمان می‌کنند زندگی خوبی دارند خوشا به حالشان. در نگاه کلان اجتماعی هم دولت‌ها می‌توانند تا وقتی مصرف‌کنندگان این مواد (از همه نوعش) ضرری به حال دیگر شهروندان ندارند بی‌خیال آنان شوند و ثروت کشور را صرف بازپروری، دستگیری، و کنترل آنان نکنند. در عوض درآمدها را صرف پرورش انسان‌های خردمند امیدوار کنند و قوانینی بگذارند که هر مصرف‌کننده مواد مخدر، از هر نوعی، حق ورود به سطوح مدیریتی جامعه را ندارد. راستی اگر ده درصد بودجه‌های نظامی و انتظامی و ستادهای مبارزه با این و آن را صرف بورسیه‌های تحصیلی و مهارتی می‌کردند چه نتایج چشمگیری را شاهد بودیم.

می‌ماند صفت «بیرون از اراده شخصی من». اگر امید داشته باشم که روزی در جوار منزل ما فضای سبز بی‌نظیری ایجاد خواهد شد و هر روز صبح می‌توانم برای ورزش کردن به آنجا بروم، من به موضوعی دلبسته‌ام که

تصمیم درباره آن و تحقق آن به تصمیم و انتخاب شخص من مربوط نیست. ایجاد فضای سبز در یک منطقه به مطالعات شهری، بودجه دولتی، و ده‌ها عامل دیگر بستگی دارد که از قلمرو اختیار من خارجند. همین‌طور اگر امید داشته باشم دولت برای من خانه، بیمارستان، و امکانات تحصیلی فراهم می‌کند و دیر یا زود مرا به امیدها و آرزوهایم می‌رساند، دیر یا زود ناامید و افسرده می‌شوم. اما اگر تصمیم بگیرم از امکاناتی که در شهری یا کشوری دیگر برای کسانی فراهم شده و امید به رسیدن به آن برایم موضوعی جزئی، شناختنی، دست‌یافتنی و تحقق آن تا حدودی تحت اراده

من است می‌توانم تصمیم به مهاجرت بگیرم و این تصمیم در قلمرو قدرت و اراده من است. اشتباه نکنید مهاجرت مساوی با دست یافتن به همه موضوع امید نیست ولی امری است که تصمیم و تحقق نسبی آن در اختیار من است. اگر امید داشته باشم که پلیس همواره امنیت مرا تأمین می‌کند با دیدن و تجربه چند سرقت قطعاً ناامید و مأیوس می‌شوم. اما اگر بنایم بر این باشد که بخش اعظمی از امنیتم را باید خودم تأمین کنم امیدوارتر زندگی می‌کنم و کمتر آسیب می‌بینم. در این حالت، حوادث غیرمترقبه و مواردی که کاملاً اختیار تصمیم و عمل از من گرفته می‌شود مستثنا هستند. در این جا برای توضیح بیشتر این صفت از نظریه امانوئل کانت،



فیلسوف آلمانی قرن هجدهم، در مسائل سیاسی و اخلاقی استفاده می‌کنم. کانت برای حجیت اوامر اخلاقی به منبع دین یا دستور خدا باور نداشت. کانت می‌گفت که ما به قانون اخلاقی از آن رو احترام می‌گذاریم که قانونی

است که ما، در جایگاه موجودات معقول، آن را برای خود وضع کرده‌ایم. در قلمرو قانون اخلاقی ما صرفاً رعیت نیستیم؛ حاکم و قانون‌گذار هم هستیم. در نظریه سیاسی‌اش، او بر این بود که آدمیان نمی‌توانند قانوناً به قوانینی محدود شوند که از سر ترس از قدرت دولت بر آن‌ها تحمیل شده باشد؛ چنین قوانینی آدمی را برده می‌کند، نه شهروند. قوانین فقط تا جایی معتبرند که ما در فرآیند وضع آن‌ها مشارکت کرده باشیم و از این رو از سر اختیار به آن‌ها رضایت دهیم. بر همین قیاس، کانت می‌گفت قانون اخلاقی ما را به سبب رضایت اختیاری‌مان محدود می‌کند، رضایتی که از طریق مشارکت‌مان در وضع آن نشان داده می‌شود. کانت در نظریه سیاسی پیرو روسو بود و باور به «خویش‌فرمایی» آدمیان داشت. اما او این مفهوم را به قلمروی فراتر از سطح امور سیاسی بسط داد و بر این باور بود که قانون اخلاقی قانونی است که از طرف خود ما بر ما وضع می‌شود. در بحث امید و امیدوار بودن، من از مفهوم «خویش‌فرمایی» کانت استفاده می‌کنم. باید به موضوعاتی امید ببندیم که تا حدود زیادی انتخاب و عمل به آن‌ها در قدرت ما هستند و مستقیماً به تصمیم ما در زندگی مربوط می‌شوند. این درست است که در زندگی اجتماعی بسیاری از تصمیم‌ها به عوامل متعدد بستگی دارند ولی سخن در اینجا بر سر امید بستن است. امید به موضوعاتی که تصمیم و اجرای آن‌ها غالباً به عوامل دیگری جز تصمیم من وابسته‌اند حاصلی جز ناامیدی و افسردگی ندارد. تا این جا از عوامل ایجابی امید سخن گفتم اما نکاتی هم در باب عوامل سلب امید.

واقعیت این است که همه رهبران دینی، رهبران احزاب و گروه‌های سیاسی، همه سلبریتی‌ها، و همه تریبون‌داران در پی جلب مخاطبان بیشترند و برای این کار از انواع شگردهای تبلیغاتی استفاده می‌کنند. انسان خردمند امیدوار کسی است که این واقعیت را بداند و به این شگردها نگاهی انتقادی داشته باشد و درست و نادرست آن را تمییز دهد و به آن‌ها امید نبندد.

ایجاد انگیزه و امیدهای این جماعت‌ها بیش از آن که برای من و شمای خواننده مفید باشد بیشتر برای اهداف جمعی و شخصی آنان مفید است.

پس بیایید همان طور که حال و روز شخصی ما برای بسیاری از این

جماعت‌ها اهمیت ندارد ما هم به رفت و آمدها، سخنان، ادا و اصول، و خطابه‌های آنان بی‌توجه باشیم و امید نبندیم. این درست است که ما تا حدی اسیر تصمیم‌های همین گروه‌ها و جماعت‌ها هستیم ولی حداقل می‌توانیم گره اسارت‌مان را به دست خودمان محکم‌تر نکنیم. انتخاب‌گزینشی کتاب‌ها، رسانه‌ها، فیلم‌ها، و خبرها، با این معیار که کدام‌یک برای من سودمند است، حال من را خوش می‌کند و امید تازه به من می‌بخشد، و راه چاره امیدوار زیستن است. سرسپاری به انتخاب سردبیر خبر رادیو و تلویزیون از هر نوعش و از هر فرستنده‌ای، سرسپاری مطلق به تصمیم‌های اهل سیاست، فقدان نگرش انتقادی به کانال‌های ورود اطلاعات همه و همه موجب سلب امید می‌شوند. مثلاً صرف وقت برای دانستن ملاقات‌های سیاسیون داخل و خارج با یکدیگر که معمولاً گزارش‌های بی‌خاصیت با زبانی خشک و دیپلماتیک از آن‌ها به بیرون درز می‌کند چه حاصلی برای من و شما دارد. نگاهی به صفحات اخبار سیاسی و اقتصادی و اجتماعی با همین نگرش بیندازید و صدها نمونه دیگر به مثالم اضافه کنید. همه این موارد سلب امید می‌کنند.

واقعیت این است که همه رهبران دینی، رهبران احزاب و گروه‌های سیاسی، همه سلبریتی‌ها، و همه تریبون‌داران در پی جلب مخاطبان بیشترند و برای این کار از انواع شگردهای تبلیغاتی استفاده می‌کنند. انسان خردمند امیدوار کسی است که این واقعیت را بداند و به این شگردها نگاهی انتقادی داشته باشد و درست و نادرست آن را تمییز دهد و به آن‌ها امید نبندد.

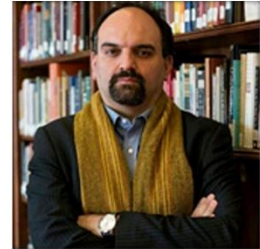
ممکن است بگوئید این نسخهٔ تو گونه‌ای خودخواهی است. می‌گوییم بله خودخواهی است ولی هر خودخواهی مذموم نیست. وقتی من با انتخاب‌هایی به فکر بهبود خودم هستم مرادم از این خود، فقط خود جسمانی نیست بلکه خود روحانی‌ام را هم شامل می‌شود. آن کتاب، مقاله، فیلم، موسیقی، و عمل خیری که حالم، اعم از مادی و معنوی، را خوب می‌کند، و مرا به احسان به دیگران و دوست داشتن آنان، به انجام دادن دقیق وظیفه، به پویایی بیشتر برای ایجاد امید در خودم و دیگران تشویق می‌کند چرا باید خودخواهی ممدوح نباشد. وقتی تصمیم به انتخاب و عمل به انتخاب دائر مدار قدرت ما است چه جایی برای ناامیدی و افسردگی باقی می‌ماند. بیاید انتخاب شغل، دوستان، کتاب‌ها، مقاله‌ها، نوع اخبار، نوع لباس، نوع خوراک، و حتی انتخاب خویشان خود را تا حد امکان به تصمیم و قدرت عمل خودمان (خویش فرمایی) موکول کنیم و به جبرهای اجتماعی تن ندهیم تا جایی برای ناامیدی و افسردگی باقی نماند. سخن را با این مثل روسی به پایان می‌برم: آینده به کسی تعلق دارد که می‌داند چگونه منتظر نشیند.

◆

در باب امید

* سروش دباغ

پژوهشگر حوزه دین فلسفه



در باب امید اجتماعی^۱، که اتفاقاً در آثار برخی از فیلسوفان مثل جان دیویی و دیگران هم به بحث گذاشته شده است، من مایل‌ام در ابتدا توضیحی نظری در مورد مقوله‌ی امید، یا امید فردی، بدهم.

به تعبیری، اگر بخواهم از آرای فیلسوفان تحلیلی استفاده کنم، امید و امیدوار بودن جزو گرایش‌های گزاره‌ای^۲ است؛ یعنی ما انسان امیدوار داریم و انسان مایوس، و این‌ها فرق می‌کنند با برخی از هیجانات^۳ دیگری که در ما هست، مانند ترس، که امری است که در خیلی از مواقع به نحو واکنشی نسبت به اتفاقات پیرامون رخ می‌دهد. و به تعبیری، چنان‌که ویتگنشتاین هم در کتاب تحقیقات فلسفی آورده، [چنین هیجانات واکنشی‌ای همچون ترس،] میان انسان و حیوان مشترک است. ما به‌سختی می‌توانیم بگوییم که یک حیوان مایوس می‌شود، ولی می‌توانیم بگوییم که حیوان خشمگین می‌شود یا می‌ترسد، چون خشم و ترس واکنش‌های طبیعی هستند؛ اگر من همین الان با یک پلنگ مواجه شوم یا زلزله بیاید، ترس را تجربه می‌کنم. و این امر میان انسان و حیوان مشترک است. خشم هم همین‌طور است. در برابر امری که نادلپذیر است و من و شما را کلافه می‌کند، ما خشمگین می‌شویم. اما آیا می‌توان گفت که یک حیوان هم از همین سیاق مثل انسان مایوس یا امیدوار می‌شود؟ به‌سختی می‌توان چنین چیزی گفت. امیدواری، همانند یأس، یک گرایش گزاره‌ای است، که در انسان سر برمی‌آورد، و با آگاهی^۴ او گره خورده است. این نکته‌ی اول.

1. social hope

2. propositional attitudes

3. emotions

4. consciousness

امید و امیدوار بودن جزو گرایش‌های گزاره‌ای است؛ یعنی ما انسان امیدوار داریم و انسان مأیوس، و این‌ها فرق می‌کنند با برخی از هیجانات دیگری که در ما هست، مانند ترس، که امری است که در خیلی از مواقع به‌نحو واکنشی نسبت به اتفاقات پیرامون رخ می‌دهد.

اگر بخواهیم از زبان روان‌پژوهان و روان‌درمانگران بگوییم، این هیجان، یعنی امیدواری، محصول باورهای ماست. یعنی افکار ماست که ما را به‌سوی هیجان‌هایی همچون امید و یأس سوق می‌دهد و آن‌ها را تغذیه می‌کند. و به همین خاطر است که ما می‌توانیم در مواقعی امیدوار باشیم و بعد امیدمان بدل به یأس شود، و بالعکس. یعنی **cognition** (= شناخت) و باورهای ماست که این **emotion** (= هیجان) را تولید می‌کند، و البته پس از آن این امیدواری و یأس می‌تواند در رفتار ما هم ریزش کند.

این از بحث امید فردی. امید اجتماعی هم از پس امید فردی برمی‌رسد، و معطوف به این است که آیا ما بطور جمعی نسبت به آینده امیدواریم یا نه. در جوامعی مثل ما که انواع ناکامی‌ها و نامرادی‌ها رخ می‌دهد و پیگیری مطالبات اجتماعی برای کسی محقق نمی‌شود و افتان و خیزان پیش می‌رویم، دو قدم به جلو و پنج قدم به عقب، در این مواقع و سیاق‌ها، خب مجال برای بروز و ظهور امید اجتماعی کمتر می‌شود، و به‌نحو جمعی، افراد به‌سختی می‌توانند به آینده امیدوار باشند، یعنی به آن‌چه که معطوف به تغییر در شرایط و مناسبات است.

بگذارید این بخش از حرفم را این‌طور به پایان برسانم: از امید فردی که درگذریم، امید اجتماعی معطوف به این است که شرایط کنونی‌ای وجود دارد که نامطلوب است، و افراد به‌نحو جمعی مشتاق و امیدوار اند که این شرایط موجود نامطلوب تبدیل شود به شرایط ناموجود مطلوب. اما این تغییر در سطح کلان قاعدتاً در خلاء که صورت نمی‌گیرد؛ بلکه معطوف است به

مجموعه‌ی امکانات و راهبردهای ما برای برون رفتن از وضعیت کنونی. مثال عبور از این سوی رودخانه به آن سوی آن [را تصور کنید؛] به میزانی که ما فکر می‌کنیم می‌توانیم پل مورد نیاز [برای این عبور] را بسازیم یا پل‌های موجود قابل استفاده یا قابل ترمیم‌اند، [به همان میزان به رد شدن از رودخانه امید داریم]. اگر شرایط عینی [مورد نیاز برای رسیدن به شرایط مطلوب] موجود باشد، مجال برای بروز و ظهور امید اجتماعی بیشتر می‌شود. به تعبیر دیگر، امید اجتماعی [همزمان] یک امر بین‌الذهانی^۱ است و یک امر عینی^۲؛ امری [صرفاً] ذهنی نیست و شرایط عینی می‌طلبد؛ شرایطی که درموردش به‌نحو بین‌الذهانی گفت‌وگو می‌کنیم. و اگر مجموعه‌ی آنچه که [در دنیای عینی] موجود است ما را به [سوی] راحتی سوق ندهد، و بنا بر استعاره‌ی رودخانه، اگر افراد مسیر را از این سوی رودخانه به آن سوی رودخانه سخت و پر از سنگلاخ ببینند، اگر در تغییر شرایط موجود نامطلوب به سمت شرایط محقق‌نشده‌ی مطلوب و دلپذیر ملاک‌های عینی [مورد نیاز] پایین باشد، و در نتیجه آدمیان و شهروندان زمینه‌های عینی تحقق خواسته‌هایشان را کم ببینند و از تغییر این وضعیت دلسرد شوند، آن وقت میزان امید اجتماعی پایین می‌آید.

امید اجتماعی هم از پس امید فردی برمی‌رسد، و معطوف به این است که آیا ما بطور جمعی نسبت به آینده امیدواریم یا نه. در جوامعی مثل ما که انواع ناکامی‌ها و نامرادی‌ها رخ می‌دهد و پیگیری مطالبات اجتماعی برای کسی محقق نمی‌شود و افتان و خیزان پیش می‌رویم، دو قدم به جلو و پنج قدم به عقب، در این مواقع و سیاق‌ها، خب مجال برای بروز و ظهور امید اجتماعی کمتر می‌شود، و به نحو جمعی، افراد به‌سختی می‌توانند به آینده امیدوار باشند، یعنی به آنچه که معطوف به تغییر در شرایط و مناسبات است.

۱. intersubjective؛ یعنی امری که افراد مختلف تجربه و ادراک مشترکی از آن دارند.

۲. objective؛ یعنی امر مرتبط به دنیای بیرونی و مستقل از ذهن انسان و افکار و احساسات او.

در عین حال، همان‌طور که در ادامه‌ی بحث خواهیم گفت، می‌شود در زمینه‌های بین‌الذهانی امید با یکدیگر گفت‌وگو کنیم و [مسئله] را پیش ببریم و سوق دهیم، البته تا جایی که [این حرف‌ها عملی و] شدنی باشد و نه رویافروشی و نه امیدهای واهی که مابه‌ازا ندارند.

پس اشاره شد که امید یک گرایش گزاره‌ای است، و یکی از مؤلفه‌هایی است که فرق میان انسان و حیوان را نشان می‌دهد. [او گفتیم] امید اجتماعی مؤلفه‌های عینی هم دارد، یعنی شرایطی که فرد در آن است و موانعی که باید از میان برشان دارد. وجود موانع از اقتضاعات جامعه‌ی انسانی است، و البته که همیشه موانع وجود دارند. ولی مهم این است که به‌رغم وجود موانع، زمینه‌های عینی برای تبدیل وضعیت موجود نامطلوب به وضعیت ناموجود مطلوب وجود داشته باشد. مثالی بزنم: فرض کنید در یک جامعه، برای مثال در کشور سوئد، می‌توان فهمید که امید اجتماعی بالاست یا می‌تواند بالا باشد، بر این اساس که اگر موانعی در زیست مدنی وجود بیاید، زمینه‌های عینی برای رفع این موانع موجود است.]

هرچه فاصله‌ی بین ملت و حکومت کمتر باشد و مجال و زمینه‌های عینی برای تغییر و اصلاح برخی از قوانین و ساختارهای مخرب برای به‌روزی جامعه بیشتر فراهم باشد، طبق درک من، در این جامعه امید اجتماعی بالاتر خواهد بود. و بالعکس، اگر این فاصله بیشتر و آن مجال‌ها و زمینه‌ها کمتر فراهم باشد، و well-being (= شادکامی، خرسندی، و به‌روزی) [در سطح جامعه] پایین باشد، امید اجتماعی هم پایین خواهد بود. در واقع امید اجتماعی ملاک و محک‌های عینی و بین‌الذهانی دارد، یعنی با ساختارهای رفاه در یک جامعه مرتبط است، که ملاک و محک‌های عینی دارد، و با زمینه‌های تغییر هم ارتباط دارد، که مسالمت‌آمیز رخ دهند. درک من این است.

هرچه فاصله‌ی بین ملت و حکومت کمتر باشد و مجال و زمینه‌های عینی برای تغییر و اصلاح برخی از قوانین و ساختارهای مخرب برای به‌روزی جامعه بیشتر فراهم باشد، طبق درک من، در این جامعه امید اجتماعی بالاتر خواهد بود.

البته رسانه‌ها هم می‌توانند تلاش کنند زمینه‌هایی برای ایجاد امید فراهم آورند. اما باید این را در یاد داشته باشیم که زمینه‌های عینی، چنان که اشاره شد، مهم است. امید واهی تزریق کردن اتفاقاً به کاسته شدن از

میزان امید اجتماعی دامن می‌زند. (دقت کنید که در اوایل بحث در مورد امید فردی و تمییز آن از امید اجتماعی حرف زدیم، و در این بخش، هرآنچه می‌گوییم مرتبط با امید اجتماعی است.) درک من این است که مسئولیت رسانه‌ها و مسئولیت مدنی شهروندان این است که به امید واهی و ناامیدی زیاد دامن نزنند. انسان به امید زنده است، ولی در عین حال نباید امید واهی داشته باشد. درک من این است که مسئولیت مدنی ایجاب می‌کند که تا جایی که می‌توانیم پیمان را به اندازه‌ی گلیم‌مان دراز کنیم و وعده‌هایی ندهیم که به نوعی از جنس رویافروشی باشد، چه در کسوت مسئولین، و چه در کسوت شهروندان. به نظر من آقای احمدی‌نژاد کسی بود که در این کشور به امیدهای واهی دامن زد و قدری رویافروشی کرد. این‌ها خیلی در پایین آمدن سلامت روان جامعه، از حیث القای امید واهی و کاهش امید اجتماعی نقش دارد. شهروندان هم همین‌طور. سیاسیون هم، و کسانی که در حوزه‌ی اجتماعی کار می‌کنند. این‌ها هم باید توجه کنند که امیدی که به جامعه القا می‌کنند خیلی تخته‌بند زمان و مکان باشد. مهم این نیست که من وضعیت نامطلوب موجود و وضعیت نامطلوب موجود را نشان بدهم؛ مهم این است که راه رسیدن از این به آن را، با توجه به مقدرات و امکانات، نشان بدهم. اگر غیر از این باشد، باز به نحو دیگری رویافروشی کرده‌ام. و از هر دو سو، یعنی چه از کسوت حاکم و چه از کسوت شهروندان، این‌ها دامن می‌زند به کاسته شدن از امید اجتماعی. به نظر من نقش رسانه‌ها هم این چنین است.

در باب شرایط امید اجتماعی، حقیقتش من در کشور چنین چیزی را نمی‌بینم، و در وضعیت کنونی نوعی امید بدون خوش‌بینی دارم؛ [خصوصاً] آن بخشی که به تنظیم اصلاحاتی در جامعه معطوف است که باید توسط حاکمان انجام شود. مجموعه‌ی آن چه که در سالیان اخیر رخ داده، به نظر می‌آید که حکومت را به سمتی سوق داده که به صدای بخش قابل توجهی از مردمان و شهروندان توجهی نمی‌کند یا کم توجه می‌کند، و این‌ها زمینه‌های بروز و ظهور امید اجتماعی را

(که گفتیم امری بین‌الذهانی است) کمتر می‌کند.

این که می‌گوییم امید بدون خوش‌بینی دارم، یعنی هم امیدوارم، که علی‌الحصول انسان به امید زنده است، و هم به‌عنوان کسی که به «اصلاح‌طلبی ساختاری» باور دارد، فکر می‌کنم به‌شیوه‌ی مدنی و وظیفه‌ی امثال ما این است که گوشزد بکنیم و تلاش بکنیم و بگوییم که رفع یا اصلاح برخی از قوانین و ساختارها بار ما را بار می‌کند. این می‌شود امیدی که البته از جانب حاکمان خیلی به‌سمع قبول شنیده نشده، اما ما می‌توانیم به‌عنوان شهروند گفتمان خود را ایجاد کنیم، و در ایجاد [یا گسترش] امید اجتماعی که پایش روی زمین است نقش‌آفرینی کنیم، هرچند احتمال وقوعش را ما الان کم می‌دانیم. اما رویافروشی هم نباید بکنیم؛ تحذیر کسانی است که زمینه‌های عینی امید اجتماعی را کم می‌کنند. این‌ها کارهایی است که ما در حال حاضر می‌توانیم بکنیم.

این که می‌گوییم امید بدون خوش‌بینی دارم، یعنی هم امیدوارم، که علی‌الحصول انسان به امید زنده است، و هم به‌عنوان کسی که به «اصلاح‌طلبی ساختاری» باور دارد، فکر می‌کنم به‌شیوه‌ی مدنی و وظیفه‌ی امثال ما این است که گوشزد بکنیم و تلاش بکنیم و بگوییم که رفع یا اصلاح برخی از قوانین و ساختارها بار ما را بار می‌کند.

به‌نظرم در حال حاضر شرایط عینی امید اجتماعی بالا نیست. شاخص‌ها هم همین را به ما می‌گوید: میزان و نحوه‌ی معیشت مردم، میزان گیر و گرفت، میزان فقر و خط فقر، و پاشانی‌ها و پریشانی‌هایی که در شهروندان وجود دارد. شما ببینید، حتی پزشکان هم [تحت تأثیر این شرایط‌اند؛] سخن بر سر این می‌رود که ما در آینده‌ای نه‌چندان دور کمبود پزشک خواهیم داشت. وضعیت فرهنگ: این که نخبگان فرهنگی به‌نحو اغلبی به محاق رانده شده‌اند، نخبه‌های دانشگاهی هم همین‌طور. این‌ها همین زمینه‌های بروز و ظهور اجتماعی است، که ازشان برای بهبود شرایط

باید کمک گرفت. زمینه‌های عینی این‌ها متأسفانه چندان فراهم نیست، و رفتار حاکمیت هم نشان می‌دهد که چندان به این [مسائل] گوش نمی‌دهد. اما امیدواریم. این که می‌گوییم بدون خوش‌بینی [امیدوارم]، در کوتاه‌مدت

بدون خوش‌بینی‌ست. امیدواریم [اوضاع] به این معنا یا در این راستا [که توضیح دادیم تغییر بکند]. در مورد شهروندان هم، چنان‌چه گفتم، باید پیمان روی زمین باشد؛ اگر القای امید می‌کنیم کاملاً در حوزه‌ی امکانات و مقدوراتمان باشد، نه فقط نشان دادن وضعیت نامطلوب [و مطلوب]؛ چرا که اگر آن [امید واهی ما] محقق نشود یا من و شما رویا فروشی کنیم و به وظیفه‌ی شهروندی و مدنی‌مان عمل نکنیم، نه‌تنها امید اجتماعی افزایش پیدا نمی‌کند، بلکه کاهش هم می‌یابد، و آن‌گاه ولو ناخواسته، ما زمینه‌های نزول و فروکش آن را در جامعه فراهم کرده‌ایم. به این معنا، این مسئولیت مدنی، چه برای روشن‌فکران، چه برای تک‌تک شهروندان، مهم است، که متناسب به وظیفه‌ی شهروندی و مسئولیت مدنی خود، القای امید اجتماعی بکنیم ولی زمینه‌هایش را هم ببینیم؛ واقع‌بین باشیم. که امری که از آن سخن می‌گوییم کمتر [از واقعیت] دور باشد. اما اگر فقط دوردست‌ها را نشان بدهیم بدون این که راهکار و نقشه‌ی راهی داشته باشیم، یا نقشه‌ی راهمان خیلی نحیف و متزلزل باشد، خب این‌ها به امید اجتماعی نمی‌انجامد و دامن نمی‌زند.

به هر حال وضعیت بغرنجی هم هست. من می‌دانم که از «اصلاحات ساختاری» هم که سخن می‌گوییم، گوش چندان شنوایی نداریم. متوجه این هستیم. در عین حال، درک من این است که اگر امید اجتماعی می‌خواهد افزون شود، امید به زندگی در کشور اضافه گردد، ملاک و شاخص‌های عینی این امر که بخواهد برای اکثریت شهروندان به‌روزی را به ارمغان آورد، ما گریز و گزیری از این نداریم. در سیاست‌های خارجی، در سیاست‌های داخلی، در بکارگیری‌مان از نخبگان باید تجدید نظرهای جدی بکنیم، تا زمینه‌های امید اجتماعی بیشتر فراهم شود و به‌روزی برای اکثریت شهروندان محقق شود.

الان به واسطه‌ی شبکه‌های اجتماعی، هر کدام از شهروندان، البته بسته به نفوذ و شهرت و قدرت‌شان، یک رسانه‌اند، و همه باید مسئولیت مدنی‌مان را در استفاده از این رسانه‌ها پاس بداریم. کسانی هم که مجال بیشتری

دارند، بیشتر. در عین حال، ایرادها را نشان دادن شرط لازم است، خیلی هم مهم است! اعتراض کردن، نقد کردن. اما حواسمان هم باشد که نباید به این بهانه رویافروشی انجام داد. اما نشان دادن گیر و گرفت‌ها شرط است، خیلی هم مهم است.

و چنان که گفتم، و باز هم تأکید می‌کنم، تا پاره‌ای از ساختارها تغییر نکند، زمینه‌های عینی امید اجتماعی و افزایشش فراهم نمی‌شود. و یادمان باشد، اگر در یک جامعه متوسط امید اجتماعی پایین باشد، این یعنی جامعه بطور اغلیبی رو به جلو حرکت نمی‌کند؛ نشاط، سازندگی و کارآفرینی محقق نمی‌شود؛ تولید علم، تولید محصولات فرهنگی باکیفیت چنان که باید انجام نمی‌شود؛ و جامعه رفته‌رفته با موقعیت ایستایی و بعد نزول مواجه خواهد شد. به این معناست که مقوله‌ی امید اجتماعی مهم است.

و چنان که گفتم، و باز هم تأکید می‌کنم، تا پاره‌ای از ساختارها تغییر نکند، زمینه‌های عینی امید اجتماعی و افزایشش فراهم نمی‌شود. و یادمان باشد، اگر در یک جامعه متوسط امید اجتماعی پایین باشد، این یعنی جامعه بطور اغلیبی رو به جلو حرکت نمی‌کند؛

مثالی از حوزه‌ی کاری خودم می‌زنم: که کسی که روزگاری رئیس گروه‌های فشار در این کشور بوده، آقای حسین الله‌کرم، می‌شود رئیس علوم سیاسی یک دانشگاه. خب نخبگان هم در این عرصه‌ها این‌ها را می‌بینند و خون می‌خورند، و این اتفاقات که در عرصه‌های فرهنگی و

دانشگاهی رخ می‌دهد، و افرادی که باید کارآفرین، کارساز، و تصمیم‌گیر باشند، وقتی می‌بینیم از آن‌ها نه تنها به‌نحو اکثری استفاده نمی‌شود، که به محاق رانده می‌شوند، و بعد ناشایسته‌ها میدان می‌گیرند، خب این‌ها زمینه‌های عینی امید اجتماعی را کمتر می‌کند، که خب این تنها یک مثال از آن بود.

به هر حال رسانه‌ها هم چشم بیدار جامعه‌اند، این نوع کژی‌ها را هم باید نشان بدهند، مثل مثالی که زدم، یا مثل چیزهایی که در وزارت علوم یا وزارت فرهنگ می‌گذرد. باید این‌ها را روشن نشان بدهند، و به‌نحو جمعی تلاش بکنیم و بکنند که وقتی در باب امید سخن می‌گوییم، چنان که گفتم، زمینه‌های علی آن را ببینیم و قدم به قدم و به‌تدریج بخواهیم به‌نحو جمعی به تحقق این امر همت بگماییم.

امیدوارم مجموعه‌ی آن‌چه که گفته شد، مبتنی بر تفکیک امید فردی و امید اجتماعی، و زمینه‌های آن در جامعه‌ی ما، و رسانه‌ها، مفید فایده بوده باشد و سخنانم در جای خود نشسته باشد.

پ.ن. مراد من از عبارت «اصلاحات ساختاری» اصلاح در برخی از قوانین و ساختارهاست، و بعد به‌لحاظ فرهنگی هم نیاز به اصلاحاتی است که گریز و گزیری از آن‌ها نداریم؛ مشخصاً در فرهنگ دینی‌مان. درک من این است که باید روایت و قرائتی از دیانت که انسان اخلاق‌محور نباشد فرو نهاده شود، خرافه‌زدایی صورت بگیرد، خرافه‌گستری به محاق رانده شود، و کمک کنیم که عالمان به‌جای جاهلان قدر ببینند. این‌ها بخشی از آن اصلاحات فرهنگی است، که همه‌اش در دل اصلاحات ساختاری رخ می‌دهد. اصلاحات دینی هم همین‌طور است. و بعد ترجمان این‌ها در قوانین و ساختارها بروز و ظهور پیدا می‌کند. اگر این اتفاقات رخ دهد، که هم‌اکنون سرعت آن خیلی خیلی کم شده‌است، آن‌وقت زمینه‌های بروز و ظهور امید اجتماعی به شرحی که مبسوط آوردم بیشتر دیده می‌شود. فیلسوف کارکردگرای^۱ آمریکایی، جان دیویی، که در این باب سخن

1. pragmatists

گفته، به نظرم بصیرتی در کلامش است؛ همه‌ی ما باید دست به دست هم بدهیم و گفتمان امید اجتماعی را به‌نحو بین‌الذهانی و واقع‌بینانه پیش ببریم، ولو این‌که الان شرایط، به شرحی که آوردم، خوب نیست، و بوی بهبود هم از اوضاع شنیده نمی‌شود. اما آدمی به امید زنده است و واقع‌بینی اتخاذ می‌کند که همدیگر را به‌نحو جمعی صدا کنیم و در این باب سخن بگوییم، و اگر در حکومت مجالی نیست، که در شرایط کنونی به‌نظر نمی‌آید باشد، دست کم در جامعه‌ی مدنی و در فضای عمومی القای امید واقع‌بینانه بکنیم و گفتمانی در این باب بسازیم، با عنایت به همه‌ی مؤلفه‌هایی که آوردم.

امید اجتماعی و دگرگونی فهم تغییرات در نزد ایرانیان

* مهدی اصل زعیبم - جامعه‌شناس



امیدواری، احساس و حالتی است که با انتظار بهبود وضعیت و حس توانمندی و تأثیر در تغییرات مورد پسند، ارتباطی وثیق دارد فلذا امید با احساس قدرتمندی در تغییرات مطلوب همبسته است. ساختارهای خرد و کلان متعامل با عاملیت های فردی همبسته، اگر در خدمت تغییرات مطلوب قرار بگیرند و نیازهای نو به نو شونده آدمیان را به درستی ببینند و پاسخ دهند، امید آفرینی می کنند و در غیر اینصورت انتظار امید داشتن موهوم خواهد بود.

امیدواری، احساس و حالتی است که با انتظار بهبود وضعیت و حس توانمندی و تأثیر در تغییرات مورد پسند، ارتباطی وثیق دارد فلذا امید با احساس قدرتمندی در تغییرات مطلوب همبسته است.

ایرانیان در تاریخ پرفراز و نشیب خود تغییراتی چشمگیر را از سر گذرانده‌اند؛ از گردش خشونت بار قدرت سیاسی در بین پادشاهان، تهاجم بیگانگان و قصه ناامنی پایدار، بر دار شدن فرزانه‌گانی چون حسنک و قصه پر غصه نخبگان این دیار که همه، امید را برای تغییرات مطلوب در این سرزمین به محاق می‌برده و اندک کسانی که می‌دانستند و سودایی در سر داشتند و سَرّی در دل، در خود فرو می‌رفتند تا آنچه در بیرون یافت نخواهند توانست، در درون خود شاید بیابند.

متناظر این نظام سیاسی در حوزه‌های اجتماعی نیز یافت می‌شد آنجا که نظام خانوادگی پدرسالار، اقتدار پدرانه را چنان فربه می‌کرد و تشکچه پدر را آنچنان گسترده و فراخ می‌دید که جایی برای حقوق زنان و دختران و حتی پسران دیده نمی‌شد و نظام آموزشی چنان مطیع‌پرور

بود که پاسخ نقد و ایراد و اشکالی، فلک و چوب و ترکه بود. حال در چنین فضایی جای پرسش‌گری، استیفای حقوق، گفتگو و امید تاثیر برای تغییر به منظور تحقق روزهای بهتر کجاست.

اما آنچه به جنگ امید در این سرزمین می‌آمده، همه‌ی آنچه گفته شد نیست. اقلیم این سرزمین نیز تقدیرگرا پرور بوده است، چشم‌ها بر آسمان تا ابری بگذرد و باراد و اندک محصولی خوشه‌چینی شود تا قوت لایموتی برای ماندن و دوباره یکدیگر را دیدن فراهم شود. این مردمان که هم از سوی حاکمان خویش غارت می‌شدند، هم نامهربانی‌های طبیعت را به جان می‌خریدند و هم در فرآیند اجتماعی شدن در خانواده و مکتب خانه و مسجد چیزی جز اطاعت نمی‌آموختند، یک چیز را در قهوه‌خانه‌ها و نقالی‌های خویش به نیکی آموخته بودند، که همواره رستمی بوده و پهلوانانی هم‌قطار تا در روزگاران سخت به داد این ملت می‌رسیدند. تجربه‌های سده‌ی اخیر ایرانیان و به ویژه نخبگان جامعه ایرانی، آموزه‌هایی را برای ایشان به عنوان ماحصل تجربه فراهم کرده است. اگر در مشارکت و راهبری تغییرات اجتماعی جامعه خویش، رویکرد اصلاحی و تدریجی بر مبنای منطق فازی را با تاکید بر مکانیزم‌های لازم برای تغییر نگرش گام به گام و با توجه بر رویکردهای رادیکال منطبق بر منطق دو دویی یا عزلت نشینی انتخاب کنند شاید شمع امید برای وصول به روزهای بهتر به خاموشی نگراید. آنچه امروز حائز فهمیدن دقیق است این که بدون توجه به منظومه‌ای همبسته و متعامل، مشتمل بر امید اجتماعی، مشارکت فعال همگانی، سرمایه اجتماعی رو به تزاید، احساس امنیت پایدار، هویتی منسجم، یکپارچه و سیال، امر توسعه، امری مغفول و ابتر خواهد بود.

آنچه امروز حائز فهمیدن دقیق است این که بدون توجه به منظومه‌ای همبسته و متعامل، مشتمل بر امید اجتماعی، مشارکت فعال همگانی، سرمایه اجتماعی رو به تزاید، احساس امنیت پایدار، هویتی منسجم، یکپارچه و سیال، امر توسعه، امری مغفول و ابتر خواهد بود.

نتایج مطالعات انجام شده در حوزه‌های یاد شده نشان از آن دارد که جامعه ایرانی در وضعیت مناسبی قرار ندارد، اعتماد اجتماعی با چالش‌های قابل تأملی روبروست. زمینه‌های مشارکت فعال همگانی در حوزه‌های

سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی چندان مساعد نیست. بر ساخت هویت به مثابه «خود تعریف» اصلی افراد آن گونه که رضایت‌مندی آن‌ها را حاصل نماید آشفته است، آزادی‌های مشروع فردی، سبک‌های متکثر زندگی و مطلوبیت‌های ناگزیر این حوزه را در عرصه اقتصادی و معیشتی نتوانسته تدارک کند، فلذا علی‌رغم پروپاگاندای رسانه‌ای در جامعه ایرانی اگر در، بر همین پاشنه که تا امروز چرخیده بچرخد، امید اجتماعی به محاق خواهد رفت.

جامعه امروزین ایران از ناکارآمدی نظام کلان مدیریتی، عدم توازن در منابع هویت بخش، فقدان احساس امنیت، فساد سیستمی موجود، ایدئولوژی اقتدارگرا در رنج است و ساختارهای امروزین ما در حوزه‌های مختلف نمی‌تواند امیدبخش باشد هرچند جامعه ایرانی با توجه به تجربه‌های گذشته سعی در صبوری و اصلاح تدریجی داشته و دارد. لیکن اگر وضعیت موجود با تغییر رویکرد حاکمان، تلاش نخبگان و گروه‌های مرجع و ایجاد فضای مشارکت همگانی، تاکید بر رویکردهای مشارکت جماعت محور و بسط و پاسداری از حوزه عمومی به گونه‌ای تغییر کند که ساختارهای موجود از اندکی انعطاف و پاسخگویی و کارآمدی برخوردار شوند، می‌توان امید داشت که امید اجتماعی در ایران به محاق نرود و خستگی و از خودبیگانگی مطلق اجتماعی به جامعه تحمیل نشود تا بتوان در سایه انتخاب منطق فازی در کنشگری اجتماعی به جای منطق دودویی به فضاهای زیست بهینه واصل شد.

اگر وضعیت موجود با تغییر رویکرد حاکمان، تلاش
نخبگان و گروه‌های مرجع و ایجاد فضای مشارکت
همگانی، تاکید بر رویکردهای مشارکت جماعت محور و
بسط و پاسداری از حوزه عمومی به گونه‌ای تغییر کند
که ساختارهای موجود از اندکی انعطاف و پاستخگویی
و کارآمدی برخوردار شوند، می‌توان امید داشت که
امید اجتماعی در ایران به محاق نرود.

نامیدی

* علی سرزعی
استاد دانشگاه



بسمه تعالی

مقدمه

تردیدی نیست که کشور با مشکلات بزرگی روبروست و وضعیت اقتصادی برای بخش بزرگی از جامعه ما مناسب نیست. تردیدی نیست که حل مشکلات کشور بسیار سخت و زمان بر است و این امر منوط به صبوری و همراهی همه برای نیل به این مقصود است. همانطور که انکار مشکلات و کشور را گلستان تصویر کردن، غلط است مشکلات را بزرگتر از آنچه هست و آینده را تیره‌تر از آنچه خواهد بود نشان دادن نیز اشتباه است و وضعیت را بدتر از چیزی که هست نشان دادن نیز نوعی دروغ‌گویی و فریب است. پیامد مستقیم این اشتباه دوم ناامیدی است. وقتی امید وجود نداشته باشد آدمی انگیزه‌اش را از دست می‌دهد و پرخاشجو می‌شود و دیگر خود را پای‌بند آداب و مقررات نمی‌داند و دم‌غنیمت‌شماری را پیشه می‌کند و مصالح بزرگ و بلندمدت را قربانی مصالح کوچک و کوتاه مدت خواهد کرد.

**وقتی امید وجود نداشته باشد آدمی انگیزه‌اش را از دست می‌دهد
و پرخاشجو می‌شود و دیگر خود را پای‌بند آداب و مقررات نمی‌داند
و دم‌غنیمت‌شماری را پیشه می‌کند و مصالح بزرگ و بلندمدت را
قربانی مصالح کوچک و کوتاه مدت خواهد کرد.**

آیا این حالت ناامیدی که در جامعه در حال گسترش است اتفاقی رخ داده؟ به نظر پاسخ منفی است. قطعاً زمینه‌های عینی موجب بروز این حالت ناامیدی در اذهان شده‌است. ضعف عملکرد حکمرانی و سوء عملکرد دستگاه‌های اجرایی، تقنینی و قضایی موجب شده تا مردم بهبود

شرایط در سطحی که انتظار دارند را احساس نکنند. اما آیا تنها زمینه‌های عینی موجب بروز ناامیدی شده است؟ پاسخ این است که خیر! به شدت احساس می‌شود چیزی که اصطلاحاً عملیات روانی یا برنامه تبلیغاتی خوانده می‌شود در کار است و به شکل هنرمندانه و موفقیت آمیزی روی جامعه ایران پیاده می‌شود تا این ناامیدی بسط یابد.

در این نوشته تکنیک‌هایی که برای تزریق ناامیدی استفاده می‌شود را تشریح خواهیم کرد اما تردیدی نیست که تکنیک‌ها بر اساس واقعیت‌های موجود بنا می‌شود. به عبارت دیگر ضعف‌هایی وجود دارد و ذهنیت‌هایی شکل گرفته و عملیات روانی بر روی ضعف‌های موجود و ذهنیت‌های از قبل شکل گرفته شروع به کار می‌کند. متأسفانه عملکردهای غلطی که توسط حاکمیت صورت می‌گیرد نیز در بسیاری موارد به شرحی که گفته خواهد شد به پیاده شدن نقشه‌های دشمنان کمک می‌کند.

پروژه عملیات روانی ناامیدی

عملیات روانی برنامه‌هایی است که برای اثرگذاری بر اذهان جامعه هدف طراحی می‌شود و بر اساس آن تلاش می‌شود تا اولاً انگیزه‌های نیروهای فعال در عرصه رقابت کاهش یابد. این رقابت می‌تواند به شکل جنگ بین دو کشور، به شکل رقابت سیاسی بین دو حزب در انتخابات، بین یک حکومت و مخالفان و یا تعارض بین یک کشور و دیگر نیروهای منطقه‌ای و بین‌المللی باشد. ثانیاً انگیزه افرادی که از نیروهای فعال پشتیبانی می‌کنند هدفگیری شود تا از این کار منصرف شود و به نیرویی در جهت عکس و منصرف کردن نیروهای فعال در عرصه رقابت تبدیل شوند. در عملیات روانی از شیوه‌های نرم و پیچیده‌ای مثل استفاده از شایعات، کلیپ‌های طنز، اخبار جعلی، تحلیل‌های سوگیرانه و پرسفسطه استفاده می‌شود. امروزه ضعف شدید عملکرد صداوسیما و کنترل غیرمنطقی رسانه‌های مجوزدار موجب شده تا رسانه‌های موجود و رسمی نتوانند اعتبار لازم را داشته باشند و توده مردم برای کسب اطلاعات به فضای مجازی به طور عام و تلگرام به طور خاص رو بیاورند. این امر فضایی را ایجاد کرده که می‌توان اطلاعات درست و غلط را به شکل

درهم به جامعه تزریق کرد و با بهره‌برداری از نظام‌مند بودن سوگیری‌های قضاوتی افراد که در روانشناسی تصمیم‌گیری شناخته و دسته‌بندی شده بخش‌های مختلف جامعه را مورد هدف برنامه‌ریزی تبلیغاتی قرار داد. متأسفانه ضعف شدید عملکرد دستگاه‌های مرتبط با حکومت نیز پیوسته خوراک‌های جدید و آسانی برای این برنامه‌ریزی تبلیغاتی فراهم می‌کند.

اهداف عملیات روانی پروژه ناامیدی

هدف اصلی این است که توده مردم به این جمع‌بندی برسند که:

۱. وضع موجود اساساً غیرقابل قبول و بسیار نامطلوب است.
 ۲. وضع موجود می‌توانست خیلی خیلی بهتر باشد.
 ۳. وضعیت در آینده نه تنها بهتر نخواهد شد بلکه به مراتب بدتر خواهد شد.
 ۴. علت اصلی نابسامانی وضع موجود، حاکمیت است. خودخواهی و فساد حاکمان موجب می‌شود تا اجازه داده نشود افراد کارآمد بر سر کار آیند و تنها افراد نالایق فاسد بر سر کار هستند.
 ۵. حاکمیت موجود قابل اصلاح نیست و بدیل‌هایی که برای حاکمیت وجود دارد مثلاً اصلاح طلبان، آن‌ها نیز تفاوت معناداری با حاکمیت موجود ندارند.
 ۶. تنها با تغییر حکومت و تنها با تغییر سیاست خارجی در قبال آمریکا و دوست شدن با اسرائیل می‌توان آینده بهتری برای کشور متصور شد.
- در ادامه هر بند را به طور تفصیلی مورد توجه قرار می‌دهیم:

اول: تحلیل دیدگاه «وضع موجود اساساً غیرقابل قبول و بسیار نامطلوب است»

قابل قبول یا غیرقابل قبول تلقی شدن وضع موجود تابعی از این است که فرد در کدام دهک درآمدی هست. قطعاً بخشی از جامعه دچار فقر مطلق، بخش بزرگتری دچار فقر نسبی و بخشی هم بسیار متمول‌اند. اما در برنامه‌ریزی تبلیغاتی تلاش می‌شود که وضع موجود در اذهان توده مردم بدتر از آنچه هست ترسیم شود. ایران در اکثر شاخص‌های اقتصادی (به استثنای تورم) در وضعیت متوسط جهان قرار دارد اما از دید عموم مردم ایران در پایین‌ترین رده‌ها است.

قطعا بخشی از جامعه دچار فقر مطلق، بخش بزرگتری دچار فقر نسبی و بخشی هم بسیار متمول اند. اما در برنامه ریزی تبلیغاتی تلاش می شود که وضع موجود در اذهان توده مردم بدتر از آنچه هست ترسیم شود. ایران در اکثر شاخص های اقتصادی (به استثنای تورم) در وضعیت متوسط جهان قرار دارد اما از دید عموم مردم ایران در پایین ترین رده ها است.

تکنیکی که برای جا انداختن این وضعیت استفاده می شود مقایسه های غیرمنطقی است. مثلا شاخص های اقتصادی ایران با بهترین کشورها مقایسه می شود و نتیجه طبیعی که گرفته می شود چیزی جز حرمان و یاس نخواهد بود. در این راستا این شیوه عمل می شود که مثلا عکس هایی از بهترین نقاط کشورهای پیشرفته در فضای مجازی دست به دست می شود و این تصویر انتقال می یابد که همه جای کشورهای پیشرفته ایده آل است. در مقابل در ایران نقاط ضعف و اشکالات برجسته می شود و دست به دست می چرخد. اغراق در خوبی کشورهای پیشرفته و نادیده گرفتن یا کم اهمیت جلوه دادن اشکالات آنجا و اغراق در اشکالات کشور و نادیده گرفتن یا کم اهمیت جلوه دادن مزایا روشی است که پیوسته دنبال می شود. متاسفانه این شیوه موفق بوده و در حال حاضر کشورهای پیشرفته در اذهان ایرانیان بهتر از آن چیزی که هست و ایران بدتر از چیزی که هست ترسیم شده است.

مقایسه های نامربوط بهترین شیوه برای القای ناامیدی است. به عنوان مثال در کشورهایی که همواره برف می آید سیستم برف رویی از جاده ها توسعه می یابد و نظام های راهداری تجهیزات لازم را برای مقابله تدارک می بینند ولی در کشورهایی که اصولا بارش برف کمی دارند خرید تجهیزات مذکور توجه اقتصادی ندارد. در ایامی که تهران و برخی شهرهای کشور برف غیرمتعارفی را متحمل شد راهبندان و مشکلاتی ایجاد شد کما اینکه مشابه همین مشکلات در دیگر کشورهای

توسعه یافته مثل هلند رخ می‌دهد و کسی آن را دال بر ناکارآمدی نمی‌داند ولی پرشدن عکس‌هایی در فضای اینترنت که وضعیت برفروبی در کشورهای توسعه یافته فوق‌الذکر را با راه‌بندان ایران مقایسه کرده تأثیرات مخربی به دنبال دارد. هیچ بعید نیست که انتشار عکس‌های مقایسه‌ای فوق در ایام مذکور به شکل عامدانه صورت نگرفته باشد.

دوم: تحلیل دیدگاه «وضع موجود می‌توانست خیلی خیلی بهتر باشد»

در بسیاری از مواقع بین تولید ناخالص داخلی محقق شده (actual GDP) با تولید ناخالص داخلی بالقوه (Potential GDP) تفاوتی هست یعنی اقتصاد کمتر از پتانسیل‌های خود عمل می‌کند. هر گاه این فاصله خیلی زیاد باشد و این فاصله زیاد به طور طولانی استمرار یابد گفته می‌شود که کشور نیازمند اصلاحات اقتصادی ساختاری است. معمولاً فاصله گرفتن اقتصاد واقعی از وضعیت بالقوه در کوتاه مدت به دلیل سیاست‌های اقتصادی نادرست ایجاد می‌شود اما اگر این فاصله گرفتن دیرپا باشد اصطلاحاً گفته می‌شود که ترتیبات نهادی اشکال دارد که مشکلی را در یک اقتصاد دیرپا و ماندگار کرده است. ترتیبات نهادی تابعی از قوانین رسمی، ساختارهای سیاسی و قوانین غیررسمی، هنجارها و فرهنگ‌ها است. در مجموع هرآنچه که قاعده بازی را در یک اقتصاد تشکیل می‌دهد نهاد خوانده می‌شود.

انقلاب ایران تنها یک انقلاب سیاسی نبود به این معنا که تنها حاکمان سیاسی را تغییر دهد بلکه یک انقلاب اجتماعی بود و طبقه‌ای را جابجا کرد، سیاست‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را تغییر داد و تغییرات اساسی در ساختار نهادی ایجاد نمود. تغییر قانون اساسی، تغییر قوانین رسمی و غیررسمی، تغییر هنجارها و ضوابط نوشته شده و نانوشته و ایجاد سازمان‌ها و ارگان‌های جدید همگی از تغییر قاعده بازی حکایت داشت. این تغییرات وسیع نهادی و سیاستی موجب شد تا عملکرد اقتصادی تغییرات فاحشی نماید. افت متوسط رشد اقتصادی از ۱۰ درصد در دهه ۴۰ به ۲ درصد در دهه ۶۰، همه حکایت از آن دارد که تغییرات نهادی رخ داده موید رشد اقتصادی نبوده و اقتصاد ایران از وضعیت بالقوه خود فاصله زیادی گرفته است. لذا باید اذعان

کرد که وضع موجود می‌توانست خیلی بهتر باشد اگر ترتیبات نهادی در کشور تغییر کند. تصور اینکه می‌توان روال‌ها، عادت‌ها، سنت‌ها و رویه‌هایی که جامعه به آن عادت کرده را حفظ کرد و در عین حال به نرخ‌های رشد بالا دست یافت تصور درستی نیست و بیشتر برآمده از ذهنیت یک جامعه نفتی است که تصور می‌کند می‌توان بدون زحمت زیاد و تحمل رنج تغییر به رفاه قابل ملاحظه رسید.

انقلاب ایران تنها یک انقلاب سیاسی نبود به این معنا که تنها حاکمان سیاسی را تغییر دهد بلکه یک انقلاب اجتماعی بود و طبقه‌ای را جابجا کرد، سیاست‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را تغییر داد و تغییرات اساسی در ساختار نهادی ایجاد نمود.

سوم: تحلیل دیدگاه «وضعیت در آینده نه تنها بهتر نخواهد شد بلکه به مراتب بدتر خواهد شد».

واقعیت آنست که ناکارایی‌هایی که در اقتصاد ایران نهادینه شده پیوسته تجمیع شده است و همانند گلوله برف با گذشت زمان بزرگتر شده است. نتیجه این روند آن شده که مشکلات به شکل بحران درآمده و برخی از بحران‌ها به ابربحران و ابرچالش تبدیل شده‌اند. نکته تاسف‌بارتر آنست که سررسید این بحران‌ها در روزگار ما مقارن شده است. در نتیجه می‌توان تایید کرد که در کوتاه‌مدت اقتصاد ایران با دشواری‌های بزرگی روبرو است. اما این به آن معنا نیست که امیدی به آینده وجود نداشته باشد. اتفاقاً ایران از جهات متعدد پتانسیل‌های رشد فراوانی دارد که از حالت بالقوه به حالت بالفعل تبدیل نشده است. موقعیت جغرافیایی، هرم سنی جمعیت، ترکیب تحصیلات در جمعیت، روند شهرنشینی، وجود نهادهای توسعه‌ای، وجود زیرساخت‌ها و وجود

منابع طبیعی همگی موید آن هستند که ایران توان رشد بالا را دارد اما ضعف در حکمرانی در سمت حاکمیت و وجود پوپولیسم در فرهنگ توده موجب شده تا سیاست‌های غلطی به کار گرفته شود که نتیجه آن رشد پایین بوده است. در واقع در مورد کشورهای فقیر آفریقایی عدم رشد و توسعه امری طبیعی است زیرا فاقد نهاده‌های رشد هستند اما در مورد ایران عدم رشد اقتصادی با وجود انبوه نهاده‌های توسعه، معمایی است که باید مورد تبیین قرار گیرد.



چهارم: تحلیل دیدگاه «علت اصلی نابسامانی وضع موجود، حاکمیت است. خودخواهی و فساد حاکمان موجب می‌شود تا اجازه داده نشود افراد کارآمد بر سر کار آیند و تنها افراد نالایق فاسد برسر کار هستند».

فرض اساسی این دیدگاه آنست که حکمرانی مدرن تخصص ویژه‌ای نیست که کشور فاقد آن باشد یا این دانش نزد افرادی موجود است ولی اجازه حضور در جایگاه حکمرانی را نمی‌یابند.

همچنین فرض دیگر این دیدگاه آنست که اگر حاکمان صرفاً منفعت عمومی را بر منفعت شخصی ترجیح دهند همه مشکلات حل خواهد شد و مشکل افت کارایی در اقتصاد تنها ناشی از تقدم منافع فردی بر منافع جمعی و فساد حاکمان است. پیامد منطقی این تحلیل آنست که باید رویه‌های گزینش حاکمان و نظارت بر آنها اصلاح شود تا همه مشکل حل شود.

در نقد این دیدگاه کافی است به این واقعیت اشاره کنیم که علت برخی مشکلات بزرگ کشور تحلیل‌های کارشناسی غلط است. به عنوان مثال تا سال‌های سال این تصور در میان مردم، روشنفکران و حاکمان رواج داشت که راه کنترل تورم کنترل دستوری قیمت‌هاست. اگر قیمت‌ها کنترل شود تورم کنترل می‌شود. بالا بودن تورم در ایران در مقایسه با اکثر کشورهای دنیا ربط مشخصی به فساد مسئولان نداشته بلکه ناشی از یک تحلیل شهودی از روابط اقتصادی بوده است و نزدیک به چهل سال طول کشید تا مسئولان کشور دریابند که با کنترل حجم پول است که می‌توان نظام قیمت‌ها را مهار کرد. همچنین فرض سوم این دیدگاه آنست که شدت فساد در میان مسئولان بسیار زیاد است. برجسته کردن فساد و نادیده گرفتن موارد سلامت و تاکید ویژه بر مفسد خاص نظیر ژن‌های خوب، تاکید بر ساختاری شدن فساد و فساد نهادینه با تاکید بر برادران قاچاقچی و متهم کردن نهادهای نظامی به دست داشتن در این مفسد، خط تبلیغاتی خاصی است که پیوسته دنبال می‌شود. تردیدی نیست که انکار فساد امر اشتباهی است اما اغراق در فساد نیز به همان میزان کار غلطی است.

دیگر مفروض اساسی این دیدگاه آنست که مشکل توسعه نیافتگی آنست که یا نسخه‌های درمان اقتصاد توسط حاکمان مشخص نیست و یا حاکمان انگیزه‌ای ندارند که این نسخه‌ها را به کار گیرند و جامعه کاملاً با درمان اقتصاد و جراحی‌های مذکور همدل و همراه است. این فرضیه نیز محل تردید است. امروزه کاملاً مشخص شده که حتی وقتی درمان برخی مشکلات اقتصادی مشخص است اجرای آن با چنان دشواری‌هایی روبرو می‌شود که گاه عدم درمان تا سال‌ها به طول می‌انجامد. به عنوان مثال همه می‌دانند که برای درمان بحران آب باید بخش کشاورزی

دچار اصلاحاتی شود و در برخی مناطق کشت‌های آب‌بر صورت نگیرد ولی چون هزینه‌های سیاسی و اجتماعی انجام این کارها زیاد است مسئولان کماکان جسارت اجرای آن را نخواهند داشت.

در عین حال باید توجه داشت که بخش مهمی از افت کارایی اقتصادی به دلیل سیاست‌هایی رخ داده که امتیازات کوتاه مدتی به جامعه پرداخت شده است. در واقع اگر در انقلاب رویه‌های اداری ثابت می‌ماند ولی کادر سیاسی تغییر می‌کرد شاید افت رشد اقتصادی تا این حد نبود. حکومت سیاسی بر آمده از انقلاب چون مطالبات را از حکومت جدید بالا برده بود ناگزیر شد تا رویه‌های حکمرانی و نظام‌های اداری را به نفع بخش‌های مختلف جامعه دستکاری کند که اثرات منفی آن در بلندمدت ظاهر شد. به عنوان مثال در زمان شاه رویه‌های سخت گیرانه‌ای در قبال ایجاد چاه‌های عمیق برقرار بود و سیستم اداری در این زمینه غیرمنعطف بود اما بعد از انقلاب انعطاف‌های بیش از حدی به عنوان کمک به بخش محروم کشاورزی و روستایی و تقویت امنیت غذایی ایجاد شد که نتیجه آن استحصال آب‌های زیرزمینی و بروز بحران آب و بحران زیست محیطی به شکل بیابان‌زایی و ریزگرد شده است.

در حال حاضر صنعت برق به دلیل انباشت بدهی‌های دولت رو به ورشکستگی است و این امر ناشی از آنست که دولت نمی‌تواند هزینه‌های تولید برق را از مردم بگیرد. در نتیجه قیمت‌گذاری پایین برق اسراف شدید در مصرف برق رخ می‌دهد و مصرف سرانه برق خانگی در ایران به شکل غیرمتعارفی بالا است. این رویه نه تنها مصرف بی‌رویه منابع طبیعی نظیر گاز برای تولید برق را به دنبال دارد بلکه متخصصان صنعت برق را به دلیل ورشکستگی این صنعت در معرض تهدید قرار می‌دهد. این امر ربط مستقیمی به فساد حاکمان و آقازاده‌های آن‌ها ندارد بلکه از رفتار نادرست توده مردم نشات می‌گیرد.

پنجم: تحلیل دیدگاه «حاکمیت موجود قابل اصلاح نیست و بدیل‌هایی که برای حاکمیت وجود دارد مثلاً اصلاح طلبان، آن‌ها نیز تفاوت معناداری با حاکمیت موجود ندارند».

برخی سیستم‌ها دارای رویه‌هایی بازخوردی هستند و بر اساس بازخوردها دست به اصلاح

خویش می‌زنند. به عنوان مثال سازوکار انتخابات موجب می‌شود که سیاست‌های غلط به تدریج با رای منفی مردم روبرو شود و کنار زده شود و سیاست‌های جدیدی به کار بسته شود. در قانون اساسی ایران که میثاق ملی است نیز سازوکارهای بازخوردی برای اصلاح رویه‌ها و تصمیمات و سیاست‌ها وجود دارد. بخش عمده‌ای از تلاش فعالان سیاسی در دو دهه اخیر استفاده از این سازوکارها برای اصلاح امور بوده است. اصلاح طلبان مدعی هستند که آن‌ها نیرویی هستند که می‌خواهند اصلاحات سیاسی و اقتصادی را با کمترین هزینه به اجرا گذارند.

یک خط تبلیغی آنست که حاکمیت در ایران چنان متصلب است و سیاست‌های جاری را چنان ایدئولوژیک کرده که هرگونه بازنگری و تجدیدنظرطلبی به قلب ماهیت حکومت تعبیر می‌شود. در این دیدگاه حاکمیت چنان وابسته مسیری شده که قادر به تجدیدنظر در رویه‌های قبلی نیست و تنها با تغییر نسل امکان تغییر ایجاد می‌شود. به همین دلیل حاکمیت در ایران مانعی در برابر فعال شدن و موثر واقع شدن سازوکارهای بازخوردی در قانون اساسی است. به همین دلیل تلاش برای اصلاح امور در چارچوب نظام سیاسی و قانون اساسی موجود تلاشی نافرجام است و باید زمین بازی را عوض کرد و به تغییر چارچوب‌ها به عنوان تنها راه موجود فکر کرد. تردیدی نیست که بسیاری از اقدامات حاکمیت در قبال اصلاح طلبان مقوم ذهنیت فوق است و همین امر به تقویت دیدگاه مذکور منجر گردیده است. تلاش اصلاح طلبان برای اثبات اینکه می‌توان در چارچوب‌های موجود بدون ایجاد هزینه‌های زیاد برای کل جامعه به تغییرات معنادار دست یافت تا کنون موثر واقع نشده است.

یک خط تبلیغی آنست که حاکمیت در ایران چنان متصلب است و سیاست‌های جاری را چنان ایدئولوژیک کرده که هرگونه بازنگری و تجدیدنظرطلبی به قلب ماهیت حکومت تعبیر می‌شود. در این دیدگاه حاکمیت چنان وابسته مسیری شده که قادر به تجدیدنظر در رویه‌های قبلی نیست و تنها با تغییر نسل امکان تغییر ایجاد می‌شود.

ششم: تحلیل دیدگاه «تنها با تغییر حکومت و تنها با تغییر سیاست خارجی در قبال آمریکا و دوست شدن با اسرائیل می‌توان آینده بهتری برای کشور متصور شد».

اگر ریشه‌های رشد پایین اقتصادی در چهار دهه بعد از انقلاب را واکاوی کنیم به عوامل مختلفی می‌رسیم که در یک دسته‌بندی کلی می‌توان آن‌ها را به عوامل درونی و عوامل بیرونی تقسیم کرد. عوامل بیرونی همه عواملی هستند که به دلیل سیاست خارجی تعارض‌آمیز با نظام حاکم بر عرصه روابط بین‌الملل مانع از رشد اقتصادی ایران شده‌اند. اقسام تحریم‌های نرم و سخت که از ابتدای انقلاب تاکنون بر بخش‌های مختلف اقتصاد ایران تحمیل شده از این دسته هستند. سوال مهمی که مطرح است این است که سهم عوامل درونی و سهم عوامل بیرونی در افت شدید رشد اقتصادی در سال‌های بعد از انقلاب چقدر است؟ واقعیت آنست که سهم عوامل درونی به مراتب بیشتر از عوامل بیرونی است. اگر دو سال ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲ را که تحریم‌های فلج‌کننده اعمال شد نادیده بگیریم با اطمینان می‌توان گفت که عوامل درونی و ناکارآمدی‌های داخلی به مراتب موثرتر از عوامل بیرونی بوده‌اند. به همین دلیل رشد و توسعه اقتصادی ایران در وهله نخست در گرو اصلاحات داخلی است. در عین حال باید اذعان داشت که با وجود تعارضات خارجی رشد اقتصادی از یک حدی بیشتر میسر نیست. رشد بالا منوط به فعالیت روان بازارها و بخش‌های داخلی با جریان سرمایه و تجارت جهانی است و بدون این رابطه سودای تحقق رشد بسیار بالا دست نیافتنی است. با این وجود رشد پایین کشور در سال‌های گذشته نشان می‌دهد که کشور به مراتب پایین‌تر از ظرفیت‌های خود عمل کرده و سیاست‌های غلط داخلی عامل اصلی ناکامی بوده است نه محدودیت‌های بیرونی. به عبارت دیگر هنوز رشد ایران به حدی نرسیده که محدودیت‌های بیرونی مانع اصلی رشد بیشتر باشد.

در سال‌های گذشته حاکمیت تلاش کرده ناکارآمدی خود را به عوامل بیرونی نسبت دهد و طوری وانمود کند که گویی عوامل بیرونی عامل اصلی مشکلات اقتصادی هستند. این اشتباه که منافع موقت برای حاکمان وقت داشته اینک به ابزاری در دست مخالفان تبدیل شده و طوری

تبلیغ می‌شود که اگر رابطه خارجی کشور با آمریکا و اسرائیل حل شود همه مشکلات اقتصاد ایران حل خواهد شد. برای تنبه کافی است که نیم نگاهی به وضعیت مصر یا اردن داشته باشیم که بهترین رابطه را با آمریکا و اسرائیل داشته ولی اقتصاد کماکان توسعه نیافته‌ای دارند. این مثال موید آنست که رابطه خارجی مناسب در بهترین حالت شرط لازم برای توسعه یافتگی است اما شرط کافی نیست. شرط کافی با اصلاحات اقتصادی در داخل تامین می‌شود.

برای تنبه کافی است که نیم نگاهی به وضعیت مصر یا اردن داشته باشیم که بهترین رابطه را با آمریکا و اسرائیل داشته ولی اقتصاد کماکان توسعه نیافته‌ای دارند. این مثال موید آنست که رابطه خارجی مناسب در بهترین حالت شرط لازم برای توسعه یافتگی است اما شرط کافی نیست.



امید اجتماعی، دولت فروتن و موفقیت‌های کوچک

* محمد فاضلی

جامعه‌شناس و استاد دانشگاه

امید و عناصر آن

بحث من درباره‌ی امید اجتماعی و محیط زیست است، اما قبل از شروع بحث، باید دیدگاهم درباره‌ی امید را توضیح دهم و به چند تمایز مفهومی اشاره کنم و ابتدا باید تفاوت آن با خوش‌بینی و خوش‌خیالی مشخص شود. امید با اراده‌ای ذهنی و عینی برای رسیدن به اهداف واقع‌بینانه همراه است. کلمه‌ی «واقع‌بینانه» بسیار مهم است. خوش‌بینی و خوش‌خیالی یعنی ما درباره‌ی چیزی حرف می‌زنیم که شاید نشدنی باشد، ولی از تخیل و تصور لذت می‌بریم. اما امید به چیزی مربوط است که می‌تواند واقعی باشد و با اراده‌ای ذهنی و عینی برای رسیدن به آن همراه است. امید، تصور و اراده برای حصول امر ممکن است. ما گاهی درباره‌ی چیزهای غیرواقعی حرف می‌زنیم یا چیزی را تصور می‌کنیم که کاملاً نشدنی است و برای مثال گذر از جامعه‌ی رانتی در شرایط وجود فساد گسترده ممکن نیست، و تبدیل شدن به کشوری صنعتی هم در چنین شرایطی ناممکن است. ما وقتی از امید حرف می‌زنیم که هدفی واقعی و راهکارهای عملی برای رسیدن به آن داشته باشیم و بر اساس واقعیات بتوانیم درباره‌ی رسیدن به آن هدف بحث کنیم.

امید با اراده‌ای ذهنی و عینی برای رسیدن به اهداف واقع‌بینانه همراه است. کلمه‌ی «واقع‌بینانه» بسیار مهم است. خوش‌بینی و خوش‌خیالی یعنی ما درباره‌ی چیزی حرف می‌زنیم که شاید نشدنی باشد، ولی از تخیل و تصور لذت می‌بریم.

امید، بنا بر آن چه گفته شد، سه مشخصه دارد: اول، امید شیوه‌ای از زندگی است که هدف‌محور است و هدف مشخصی دارد. گروه یا جامعه اگر نتواند درباره‌ی اهدافش به توافق برسد یا هدف مشخصی برای خود تعریف

کند، اصلاً نمی‌تواند امیدوار باشد. ممکن است آدم‌ها خیال‌پرداز و خوش‌بین باشند و در عین حال، امیدوار نباشد. دوم، امید با ارائه‌ی راهکار همراه است. ایران در جام جهانی ۲۰۱۸ شرکت می‌کند و هدف‌مان این است که تیم فوتبال پرتغال را شکست بدهیم. ما می‌توانیم راهکاری برای این هدف تعریف کنیم، حتی اگر این راهکار به شکست بینجامد و نتیجه حاصل نشود. اما می‌توانیم در راهکارهایی که ارائه می‌کنیم ظرفیتی و مقداری احتمال رسیدن به پیروزی را لحاظ کنیم. متخصصان اگر بگویند که قبل از بازی با پرتغال، باید پنج بازی تدارکاتی داشته باشیم که یکی از آن‌ها با برزیل باشد، تیم به سطحی از آمادگی می‌رسد که احتمال برد وجود دارد و بنابراین اگر این پنج بازی را انجام دهیم، می‌توانیم امیدوار باشیم که پیروز شویم. اما در خوش‌خیالی یا خوش‌بینی، یا راهکاری تعریف نمی‌کنیم یا راهکاری که تعریف می‌کنیم، شدنی نیست و در حیطه‌ی عقل و دانش موجود، و بر اساس اجماع اکثریتی از عقلا، حصول هدف ناممکن به نظر می‌رسد. عواقب ناشی از این نوع خوش‌بینی و خوش‌خیالی، پدیده‌ی خطرناکی است که بیشتر می‌توان درباره‌اش بحث کرد. سوم، امید همراه با عاملیت است؛ یعنی باور به اینکه اگر نیروی موجود - چه فردی و چه جمعی - به کار بیفتد، به نتیجه خواهد رسید، حتی اگر با سختی همراه باشد. نوعی کاربست ارائه‌ی معطوف به تغییر ساختارهای مانع در امید نهفته است.

امید همراه با عاملیت است؛ یعنی باور به اینکه اگر نیروی موجود - چه فردی و چه جمعی - به کار بیفتد، به نتیجه خواهد رسید، حتی اگر با سختی همراه باشد. نوعی کاربست ارائه‌ی معطوف به تغییر ساختارهای مانع در امید نهفته است.

امید را بر اساس بحث فوق می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «امید یعنی توانایی ادراک‌شده برای در پیش گرفتن راه‌هایی به‌سوی اهداف مطلوب که تحقق آن‌ها ممکن تلقی می‌شود هرچند دشوار و با احتمال نه چندان زیاد

باشد.» امید کنشگران را برمی‌انگیزد که به‌سوی اهداف‌شان حرکت کنند. سه مؤلفه‌ی مهم در این تعریف وجود دارد: توانایی ادراک‌شده، اهداف مطلوب، و برانگیختن کنشگر. امید بر این اساس، به چند عامل نیاز دارد: یک، امید محصول تخیلی یا سطحی از واقع‌بینی است؛ در حالی که خوش‌بینی یا خوش‌خیالی بنیان واقعی ندارد. دو، امید محصول خطرپذیری است. سه، امید محصول کار گروهی است. چهار، امید محصول به رسمیت شناختن است. در این‌جا، من چهار مقوله‌ی فوق را توضیح می‌دهم.

جامعه از طریق تخیل می‌تواند وضعیت مطلوب در آینده و شیوه‌ی تحقق آن را تصور کند.



مشکل امروزی جامعه‌ی ایران این است که تخیل درباره‌ی آینده را به‌شدت محدود می‌کند. مثلاً، این تخیل ممکن است مربوط به یک استارت‌آپ باشد که می‌خواهد کارش را شروع کند و به هدفی خاص برسد. اما وقتی تخیل این استارت‌آپ شروع می‌شود، به این فکر می‌افتد که آیا ممکن است قدرت‌های بالاتر کار آن را محدود کنند؟ آیا فردا روزنامه‌ها نمی‌نویسند که استارت‌آپ ابزاری برای جاسوسان است؟ بنابراین، این تخیل به‌شدت محدود می‌شود. همچنین، این تخیل ممکن است به شرکت در مسابقات ورزشی بین‌المللی مربوط باشد؛ یعنی افراد خودشان را تصور می‌کنند که در ورزشگاه نشسته‌اند و تیم

مورد علاقه‌شان را تشویق می‌کنند. این‌ها تخیلات ناممکنی نیست؛ ولی جامعه آن را محدود می‌کند.

جامعه‌ی امروز ظرفیت خطرپذیری را نیز کاهش می‌دهد. به نظر من،

معنای خطرپذیری در ایران با معنای آن در کشورهای توسعه‌یافته فرق دارد. وضعیت باثباتی در کشورهای توسعه‌یافته وجود دارد که آدم‌ها در آن وضعیت زندگی می‌کنند و برخی افراد به‌گونه‌ای رفتار می‌کنند که از این وضعیت باثبات بالاتر یا پایین‌تر می‌روند؛ مثلاً استارت‌آپ‌هایی که در عرصه‌ی فناوری و ورزش و علم فعالیت دارند. اما در ایران، وضعیتی به‌شدت بی‌ثبات وجود دارد و اگر آن را به‌شکل منحنی‌های سینوسی بکشیم، این منحنی دائماً بالا و پایین می‌رود. مثلاً، قیمت ارز دائماً بالا و پایین می‌رود، قواعد دانشگاه‌ها تغییر می‌کند و اوضاع سیاسی دگرگون می‌شود. وضعیت باثبات کشورهای توسعه‌یافته افراد را خطرپذیر پرورش می‌دهند؛ ولی وضعیت بی‌ثبات ایران باعث می‌شود که افراد فقط به‌دنبال ثبات باشند. شرکت‌های اقتصادی در ایران نمی‌خواهند خطرهای جدیدی به کارهایشان اضافه کنند، بلکه می‌کوشند خطرهای موجود را کاهش دهند. بنابراین، جامعه‌ی بی‌ثبات آدم‌های محافظه‌کار پرورش می‌دهد. کار گروهی در بحث امید، بسیار مهم است. حال، کار گروهی یعنی چه؟ احزاب، شرکت‌ها، سمن‌ها، و ... همگی باید کار گروهی کنند و از این طریق، امید را گسترش دهند، اما قدرت سیاسی و سازوکارهایی در جامعه، کار گروهی را به رسمیت نمی‌شناسد یا آن را محدود می‌کند.

جامعه‌ی امروز ظرفیت خطرپذیری را نیز کاهش می‌دهد. به نظر من، معنای خطرپذیری در ایران با معنای آن در کشورهای توسعه‌یافته فرق دارد. وضعیت باثباتی در کشورهای توسعه‌یافته وجود دارد که آدم‌ها در آن وضعیت زندگی می‌کنند و برخی افراد به‌گونه‌ای رفتار می‌کنند که از این وضعیت باثبات بالاتر یا پایین‌تر می‌روند؛

عامل دیگری که برای ایجاد امید ضروری است، به رسمیت شناختن است. گروهی که جامعه آن را به رسمیت بشناسد، تخیلات و تعاملات و خطرپذیری آن شکوفا می‌شود. اما گروه‌های زیادی در ایران هستند که

مردم یا مسئولان آن‌ها را به رسمیت نمی‌شناسند؛ مثل زنان، سمن‌ها، و فعالان محیط زیست. نمونه‌اش هم اتفاق‌های اخیر برای فعالان محیط زیست است. یکی از خبرنگارها به من می‌گفت که فعالان محیط زیست به‌سرعت از این حوزه خارج می‌شوند و احساس خطر بیشتر شده است، زیرا اگر در بین گروهی پرنده به یکی از آن‌ها شلیک کنید، بقیه‌ی پرنده‌ها هم فرار خواهند کرد. معلمی از دانش‌آموزانش پرسید که پنج گنجشک روی سیم‌ها نشسته‌اند. اگر به یکی از آن‌ها شلیک کنیم، چند پرنده می‌ماند؟ دانش‌آموز گفت که هیچ‌کدام، چون وقتی یکی از گنجشک‌ها بیفتد، بقیه‌ی آن‌ها پرواز می‌کنند و می‌روند. وضعیت فعالان محیط زیست ما نیز همین‌طور است. بنابراین، جامعه‌ای که این چهار عامل را نداشته باشد، امید هم نخواهد داشت. امید یعنی باور به این‌که چیزی در آینده تحقق پیدا می‌کند. حال، اگر جامعه چیزهایی غیرواقعی بگوید که شاید هرگز تحقق نیابد، آن جمع کاملاً ناامید خواهد شد. البته، سیاست‌مداران و آدم‌های جامعه‌ی ما گاه چیزهایی می‌گویند که شاید خوش‌بینانه است؛ مثلاً این‌که می‌خواهیم در جهان عدالت برقرار کنیم، می‌خواهیم جهان را مدیریت کنیم یا نظم نوین جهانی برقرار نماییم. بحث بر سر خوب و بد بودن این ایده‌ها نیست، بلکه ظرفیت دل بستن واقع‌بینانه به آن‌ها مد نظر است. دل بستن به چیزهای مبهم و ناممکن موجب ناامیدی می‌شود. جامعه‌ای که دائم بگوید ما می‌توانیم، ولی آخرش هم نتواند، هیچ‌امیدی ایجاد نخواهد کرد.

اگرچه هسته‌ی امید از مفهوم «آرزو» تشکیل می‌شود و جامعه باید بتواند آرزو کند، هر آرزویی مطلوب و مقبول نیست. آرزویی خوب است که عقل جمعی آن را ممکن و مطلوب بداند. مشکل در ایران این است که برخی آرزوهایی دارد که بخش بزرگی از جامعه نه آن را ممکن می‌داند و نه مطلوب؛ و مردم نیز آرزوهایی دارند که در سایه‌ی برخی رویکردها و اقدامات، دست یافتن به آن‌ها دشوار است.

اگرچه هسته‌ی امید از مفهوم «آرزو» تشکیل می‌شود و جامعه باید بتواند آرزو کند، هر آرزویی مطلوب و مقبول نیست. آرزویی خوب است که عقل جمعی آن را ممکن و مطلوب بداند. مشکل در ایران این است که برخی آرزوهایی دارد که بخش بزرگی از جامعه نه آن را ممکن می‌داند و نه مطلوب؛ و مردم نیز آرزوهایی دارند که در سایه‌ی برخی رویکردها و اقدامات، دست یافتن به آنها دشوار است.

امید اجتماعی، محصول کار جمعی هم هست، یعنی عقل جمعی باید برای امید برنامه‌ریزی کند. در واقع، امیدهای فردی تحت تأثیر امیدهای جمعی است. مثلاً، اگر امید دارید که روزی به‌جای پراید سوار بنز شوید، این امید در واقع امیدی جمعی است، زیرا جامعه به خودروی بنز ارزش بخشیده و آن را نشانه‌ی رفاه و خوشبختی معرفی می‌کند. اگر جامعه برعکس این عمل کرده بود، شما دیگر آرزوی خرید خودروی بنز را نداشتید. همچنین، اگر امید دارید که روزی به دانشمندی بزرگ در پزشکی تبدیل شوید، این هم امیدی جمعی است، زیرا عقل جمعی حرفه‌ی پزشکی را ارزشمند می‌داند.

بنابراین، اگر جامعه امکان گفت‌وگو نداشته باشد و نتواند عقل جمعی را به‌کار گیرد، رؤیاهای فردی نیز بی‌ارزش خواهد بود. در واقع، آرزوها و تخیلات باید در فرایندی جمعی تعریف شود. مثلاً، انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ در بین مردم امید ایجاد کرد، چون در یک فرایند تخیل جمعی که حداقل دو دهه طول کشیده بود - و شروع آن شاید از نهضت ملی شدن صنعت نفت بوده است - آزادی و استقلال و عدل و تکرر به رسمیت شناخته و آن را به منشأ تحرک جامعه تبدیل کرده بود. این ایده‌ها در فرایندی جمعی تولید می‌شوند. پس، ما باید بتوانیم در فرایند جمعی تخیل کنیم و تحقق تخیلاتمان را هم امکان‌پذیر بدانیم.

امید وقتی ایجاد می‌شود که افراد درباره‌ی اهدافی مشترک توافق داشته باشند. مثلاً، امروزه همه توافق دارند که اگر فرزندشان در کنکور قبول شود و در دانشگاه تهران پزشکی بخواند یا در فلان دانشگاه حقوق یا مهندسی

عمران بخواند، خوب است. کسی درباره‌ی این موضوع بحث نمی‌کند. اما چنین اجماعی درباره‌ی تقریباً هیچ‌کدام از اهداف کلان نظام سیاسی وجود ندارد و حتی وقتی افراد درباره‌اش حرف می‌زنند و حتی وقتی اجماع وجود دارد، کسی حاضر نیست به دیگران حق بدهد. بنابراین، به نظر من، چون موفقیت‌های کلان ناممکن شده‌است، باید بر موفقیت‌های کوچک تمرکز کنیم. ویژگی مهم موفقیت‌های کوچک این است که از محدودیت‌های ساختاری عبور می‌کند. برخی افراد که برای جابه‌جایی در تهران از دوچرخه استفاده می‌کنند - حداقل در روزهایی که هوا آلوده نیست - یا کسانی که در مصرف آب صرفه‌جویی می‌کنند - در شهرهایی که آب کم است - یا کسانی که تا حد امکان از خودروی شخصی استفاده نمی‌کنند تا ترافیک و آلودگی هوا کاهش یابد، علی‌رغم محدودیت‌های ساختاری به موفقیت کوچک دست می‌یابند. ساختارها و محدودیت‌ها نمی‌توانند از این موفقیت‌های کوچک جلوگیری کند یا آن را منع نماید. آدم‌ها می‌توانند به موفقیت‌های کوچک دست یابند و این موفقیت‌های کوچک نیازمند دولت فروتن و آدم‌های فروتن است.

به این ترتیب، به نظر من، ما در ایران باید دست از شعارها و حرف‌های اغراق‌آمیز برداریم و فروتن باشیم. میشل گروزیه، جامعه‌شناس فرانسوی، کتاب فوق‌العاده‌ای درباره‌ی دولت فروتن دارد. دولت فروتن چیست؟ دولت‌های ما در ایام انتخابات یادشان می‌افتد که جاه‌طلب باشند و حرف‌های اغراق‌آمیز بزنند و در بقیه‌ی سال نیز این حرف‌ها را تکرار کنند و تصور می‌کنند که اگر اعتبار پروژه‌ای را که هفت میلیارد تومان هزینه داشته، هفت هزار میلیارد تومان بگویند، بهتر و تأثیرگذارتر است. جالب است که پروژه‌ی هفت میلیاردی ممکن است در یک سال به نتیجه برسد و بهره‌ای داشته باشد؛ ولی آن پروژه‌ی هفت هزار میلیاردی هیچ‌وقت به جایی نمی‌رسد. دولت‌های فروتن و مردم فروتن می‌توانند آینده‌ی خلاق‌ی برای خودشان تصور کنند؛ اما خلاقیت فقط این نیست که مثلاً موشک و ماهواره بسازیم و به فضا بفرستیم، بلکه ممکن است سوار شدن

بر دوچرخه باشد با هدف ورزش و تغییر سبک زندگی و کاهش آلودگی هوا. خلاقیت ممکن است صرفاً کاهش مصرف شکر در روز باشد با هدف جلوگیری از چاقی و بیماری. خلاقیت ممکن است شامل تغییر تدریجی شیوهی درس دادن و درس خواندن ما باشد. خلاقیت می‌تواند در سطح سازمان و اداره‌ی کشور هم باشد و دیگر فردی هم نخواهد بود، اما الزاماً کار عظیم نیست.

ارتباط محیط زیست با موضوعات فوق چگونه است؟ ما با جامعه‌ای مواجهیم که به دلیل مسائل زیست‌محیطی شدید - مانند خشک‌سالی و خشک‌شدن دریاچه‌ها و ریزگرد - امکان تخیل پیدا کرده‌است. مردم ما نتیجه گرفته‌اند که باید با کمک همدیگر فکر کنند و اهداف مطلوب و مشترک و ممکن برای خود تعریف نمایند. عده‌ای نیز می‌کوشند روش رسیدن به این اهداف را صورت‌بندی کنند. بدین ترتیب، حامیان دوچرخه‌سواری و حامیان طرح «سه‌شنبه‌های بدون خودرو» و کسانی که می‌گویند نباید از بطری‌ها و لیوان‌های یک‌بار مصرف استفاده کنیم، همگی موفقیت‌های کوچکی را امکان‌پذیر می‌کنند. البته، اینجا مشکلی وجود دارد: اینکه دوباره گنده‌گویی‌های ژولورنی رایج شده‌است. مثلاً، ژولورن‌هایی که می‌خواهند خلیج فارس را به دریای خزر وصل کنند یا آب دریای عمان را به نواحی خشک ایران سرازیر کنند یا کمبود آب کشور را از دریای خزر تأمین کنند. همچنین، ژولورن‌هایی که می‌خواهند همه‌ی کشور را جنگل بکارند یا در همه‌ی کشور مترو بسازند. نتیجه‌ی این نوع تفکر آن است که کارها و خلاقیت‌های کوچک نادیده گرفته می‌شود. به نظر من، محیط زیست می‌تواند کانون امید برای جامعه‌ی ایران باشد، به شرط این که بر اقدامات کوچک تمرکز کنیم و فروتن باشیم. این باعث می‌شود فضایی در کشور فراهم شود که آدم‌ها به موفقیت‌های کوچک عادت کنند. آدم‌ها گاهی آن قدر شکست می‌خورند که دیگر امیدی به موفقیت ندارند. اما باید به آن‌ها آموخت که به موفقیت‌های کوچک خود افتخار کنند.



انصاف اکتشافی و امید اجتماعی

* علی رضا علوی تبار - روزنامه‌نگار و پژوهشگر دین

بسمه تعالی

چکیده

ما در این مقاله می‌کوشیم با استفاده از نظریه اکتشافی انصاف، وضعیت امید اجتماعی را در ایران امروز توضیح دهیم. نظریه اکتشافی انصاف در آغاز برای تبیین روابط سازمانی استفاده می‌شد. طبق این نظریه، داوری افراد در مورد میزان عدالت رویه‌ای و عدالت توزیعی و عدالت تعاملی، داوری کلی آن‌ها را در مورد انصاف شکل می‌دهد. این داوری کلی، به نوبه خود، میزان اعتماد اجتماعی، مشارکت فعال اجتماعی، عزت نفس و پذیرش مسئولان و قواعد را تبیین می‌کند. برای کاربرد این نظریه در ایران، از تحلیل ثانوی داده‌های حاصل از پیمایش سنجش آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارها در ایران استفاده شده است. ما در این مقاله نتیجه گرفته‌ایم که نظریه مزبور چهارچوب معتبری برای تبیین بخشی از واقعیت‌های امروز ما است.

واژه‌های کلیدی: امید اجتماعی، اعتماد اجتماعی، انصاف، عدالت، مشارکت اجتماعی

۱. هنگامی که افراد باید تصمیم‌های مهمی بگیرند و بین منافع خود یا گروه خود و منافع دیگران فقط می‌توانند یکی را انتخاب کنند، غالباً منافع خود یا گروه خود را برمی‌گزینند. هر چند معمولاً سعی می‌کنند این واقعیت را پنهان نگه دارند.

۲. هر رفتاری که پاداش بیشتری داشته باشد، احتمال انجام آن بیشتر خواهد بود. افراد از رفع نیاز و تحقق خواست‌هایشان پاداش بیشتری به دست می‌آورند تا از کاهش رنج دیگران یا افزایش لذت آن‌ها.

۳. بشر موجودی اجتماعی است. انسانیت فرایند و پدیده‌ای فرهنگی است و فرهنگ نیز پدیده‌ای اجتماعی و قابل انتقال است. "خود" فقط از طریق کنش متقابل با دیگران به وجود می‌آید و رشد می‌کند.

۴. گرایش به تقدم خود و تلاش برای تامین منافع فردی و در عین حال، واقعیت اجتماعی بودن انسان، دو گرایش متضاد را در او پدید می‌آورد. این وضعیت را "معمای اجتماعی بنیادین" می‌نامند. انسان اگرچه موجودی اجتماعی است و در اجتماع زندگی و کار می‌کند، انگیزه‌ای قوی برای خودگرایی و فردیت دارد.

۵. انسان‌ها اغلب در "حالت فردی" (ترجیح منافع شخصی) قرار دارند؛ اما در شرایطی از "حالت جمعی" (کنش بر مبنای مصالح جمع) قرار می‌گیرند. بر مبنای نظریه اکتشافی انصاف، حس جمعی هنگامی در انسان برانگیخته می‌شود که احساس کند در جمع با او منصفانه برخورد می‌شود.

انسان‌ها اغلب در "حالت فردی" (ترجیح منافع شخصی) قرار دارند؛ اما در شرایطی از "حالت جمعی" (کنش بر مبنای مصالح جمع) قرار می‌گیرند. بر مبنای نظریه اکتشافی انصاف، حس جمعی هنگامی در انسان برانگیخته می‌شود که احساس کند در جمع با او منصفانه برخورد می‌شود.

۶. حس انصاف محصول فرایندی ادراکی است. ادراک یعنی فرایند توجه، انتخاب، سازمان دهی، تفسیر محرک‌های محیطی و بازیابی و پاسخ به آن‌ها برای معنابخشی و نظم‌دهی به محیط پیرامون. ادراک ممکن است کاملاً متفاوت از واقعیت باشد. از آنجا که در مورد انصاف قضاوتی ضمنی صورت می‌گیرد، آن را فرایند اکتشافی انصاف می‌نامند.

۷. داوری ما در مورد وجود انصاف در گروه و جمعی که در آن زندگی می‌کنیم، از تجربه ما در زمینه عدالت توزیعی، عدالت تعاملی و عدالت رویه‌ای حاصل می‌شود. عدالت توزیعی یعنی داوری ما در مورد توزیع منابع ارزشمند و پاداش‌ها. افراد معمولاً بر مبنای قاعده‌ای کلی، در مورد عدالت توزیعی قضاوت می‌کنند. این قاعده ممکن است بر اساس برابری، نیاز، تلاش یا عملکرد باشد. افراد توزیع منابع کمیاب را با قاعده مورد قبول خود می‌سنجند و در مورد عادلانه یا ناعادلانه بودن آن داوری می‌کنند. عدالت تعاملی نیز درباره روابط متقابل اشخاص و چگونگی اجرای قواعد است. همچنین، عدالت رویه‌ای با رویه‌های تصمیم‌گیری در زمینه توزیع سروکار دارد. در واقع، افراد علاوه بر اینکه در مورد نتایج حاصل از توزیع و برخورد شخصی مجریان قضاوت می‌کنند، در مورد عادلانه بودن رویه‌ها نیز داوری می‌نمایند. به این ترتیب، اشکال گوناگون عدالت (توزیعی، تعاملی، رویه‌ای) تصور انصاف عمومی را در افراد شکل می‌دهند.

۸. از نظر لیند، مفهوم عدالت یا مفهوم انصاف پیوند دارد. اگرچه مفهوم "عدالت به مثابه انصاف" از سوی رولز ارائه شد، از لحاظ تاریخ اندیشه، کم و بیش به زمان کانت برمی‌گردد. از آنجا می‌توان تا حدی ریشه فکری لیند را دریافت.

۹. از نظر لیند، تجربه افراد در زمینه انصاف توزیعی، انصاف رویه‌ای و انصاف تعاملی می‌تواند داوری آن‌ها را درباره انصاف شکل دهد. در اینجا، حرکتی دوری درباره انصاف شکل می‌گیرد که بر داوری در مورد ابعاد سه‌گانه عدالت و انصاف تاثیر می‌گذارد. لیند دو مرحله را از یکدیگر جدا می‌کند: مرحله داوری و مرحله کاربرد. در مرحله داوری تجربه‌های ما منجر به شکل‌گیری داوری کلی ما در مورد انصاف می‌شود. اما در مرحله کاربرد، آن داوری کلی بر داوری ما در مورد وجود

عدالت در ابعاد سه‌گانه تاثیر می‌گذارد.

۱۰. مرحله کاربرد تنها در تاثیر داوری عمومی بر داوری‌های خاص

خلاصه نمی‌شود، بلکه پیامدهایی دارد که بر نقش فرد در جمع تاثیر

می‌گذارد. در الگوی مورد نظر لیند، عواملی که از داوری کلی در مورد انصاف تاثیر می‌پذیرند، عبارت‌اند از: اعتماد، پذیرش اقتدار و قواعد، هویت یابی، عزت نفس، رفتار اجتماعی، داوری مثبت در مورد وجود انصاف منجر به تقویت این عوامل و داوری منفی در مورد وجود انصاف منجر به تضعیف آن‌ها می‌شود.

در مجموع، عناصری که لیند در الگوی خود برمی‌شمارد، به مفهوم امید اجتماعی بسیار نزدیک است. به این علت، می‌توان از این نظریه و الگوی حاصل از آن برای تفسیر وضعیت امید اجتماعی بهره گرفت.

منابع

رابینز، استیون (۱۳۸۰)، مبانی رفتار سازمانی، ترجمه سید محمد اعرابی و علی پارساییان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

رضانیان، علی (۱۳۹۱)، انتظار عدالت و عدالت در سازمان، تهران: انتشارات سمت.

رضانیان، علی (۱۳۹۳) فراگرد ادراک و ادراک اجتماعی، تهران: انتشارات سمت.

محسنی، منوچهر (۱۳۷۹)، مقدمات جامعه‌شناسی، تهران: دوران.

Lind E. A. (2001), Fairness heuristic theory: Justice judgments as pivotal cognitions in organizational relations, in: Greenberg, J. and R. Cropanzano (Eds.), Advances in Organizational Justice, Stanford, California: Stanford University Press.



فرهنگ‌گرایی در ستیز با سیاست امید

* محمد مهدی مجاهدی

عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

هدف این مقاله نقد فرهنگ‌گرایی به‌مثابه رویکردی برای تبیین سیاسی و جامعه‌شناختی امید اجتماعی است. در این مقاله، امید اجتماعی به‌عنوان یکی از مشتقات عدالت و عدالت نیز به‌عنوان مهم‌ترین ارزش در حوزه سیاست و اجتماع صورت‌بندی می‌شود. به این ترتیب، معیارهایی برای تشخیص خیر عمومی، تخصیص منابع برای تأمین خیر عمومی، و توزیع منافع حاصل از گردش قدرت و ثروت به‌دست می‌آید. فرضیه‌ای که در این مقاله آزموده می‌شود، این است که فرهنگ‌گرایی، به‌علت فروکاستن سیاست به فرهنگ، امید اجتماعی را به مقوله‌ای صرفاً رفتاری یا روان‌شناختی تقلیل می‌دهد و آن را بی‌مایه و تهی می‌سازد. در نتیجه، امید اجتماعی، در نبود سیاست، مفهومی سترون می‌شود و نمی‌تواند در سیاست‌گذاری عمومی و دگرگونی اجتماعی نقش داشته باشد.

این مقاله ابتدا زمینه‌های درهم‌تنیده و معرفتی امید اجتماعی و مؤلفه‌های شاخص آن را در روابط میان امید به‌مثابه امری روان‌شناختی و امید همچون امری سیاسی بررسی می‌کند و سپس، با نقد بر نهادهای رقیب در زمینه امید، خصوصاً با تمرکز بر انواع مغالطه فرهنگ‌گرایی، دنبال می‌شود. در واپسین بخش مقاله، شاخص‌ها و الگوهای بدیل برای درک و تدارک امید اجتماعی و احیای سیاست در ایران معرفی می‌شود. در پایان مقاله، به‌جای جمع‌بندی و نتیجه‌گیری، مسیر جدیدی برای اندیشیدن به امید پیشنهاد می‌شود.

معنا و مبنای امید

امید اجتماعی مفهومی ساده نیست. مشکل از جایی شروع می‌شود که امید، به معنی متداول، می‌تواند حاکی از وضعیت‌هایی تخیلی و توهمی باشد. در واقع، امید اجتماعی نه تنها می‌تواند سازنده نباشد، بلکه می‌تواند نوعی مخدر و توهم و حاصل تکنیک‌های تلقین و تبلیغ یا دیگر فریبی و خود فریبی باشد. از این رو، شناخت منابع و معانی امید اجتماعی کاذب به اندازه فهم امید سیاسی اصیل، و چه بسا بیش از آن، اهمیت دارد. در این بخش، پس از مقدمه‌ای کوتاه درباره اهمیت کلی امید اجتماعی، منابع امید کاذب و موهوم را بررسی می‌کنیم. پس از نقد سرچشمه‌های امید کاذب، امید به مثابه بهبود باوری فعال را که نقطه مقابل نومیدی و امیدهای موهوم است، معرفی می‌کنیم.

مشکل از جایی شروع می‌شود که امید، به معنی متداول، می‌تواند حاکی از وضعیت‌هایی تخیلی و توهمی باشد. در واقع، امید اجتماعی نه تنها می‌تواند سازنده نباشد، بلکه می‌تواند نوعی مخدر و توهم و حاصل تکنیک‌های تلقین و تبلیغ یا دیگر فریبی و خود فریبی باشد.

امید اجتماعی، در معنای متعارف، بر ایند تصویرها و برداشت‌هایی است که مردم از چشم‌انداز آتی نظام سیاسی در مقایسه با امروز و دیروزش دارند، چه این تصاویر تخیلی و توهمی و مسئولیت‌گریز باشد و چه اصیل و واقع‌گرا و مسئولیت‌پذیر. امیدواری اجتماعی عبارت است از باورهای مشترک مردم، در یک نظام سیاسی خاص، به اینکه فردای آن نظام، اگر بهتر از امروز نباشد، دست کم می‌تواند بدتر نباشد.

به این ترتیب، امید اجتماعی رشته پیوند و رمز بقای نظام سیاسی است. اگر این رشته پیوند سست شود یا بگسلد، ثبات نظام سیاسی از دست می‌رود. هر چه ژرفا و گستره امید اجتماعی بیشتر کاهش یابد، سیاست و حکمرانی دشوارتر و پرهزینه‌تر و ناکارآمدتر می‌شود و زندگی

جمعی به وضعیت پیشاسیاسی و ماقبل مدنی شبیه تر می شود. به قول هابز، "نه هنری، نه ادبیاتی، و نه جامعه‌ای؛ و بدتر از همه این‌ها، ترسی پایدار و خطر مرگی خشونت‌بار؛ و زندگی آدمی که تنها، فقیرانه، حقیرانه، وحشیانه، و کوتاه است" (هابز، ۲۰۰۴: ۹۲).

امید اجتماعی رشته پیوند و رمز بقای نظام سیاسی است. اگر این رشته پیوند سست شود یا بگسلد، ثبات نظام سیاسی از دست می‌رود. هرچه ژرفا و گستره امید اجتماعی بیشتر کاهش یابد، سیاست و حکمرانی دشوارتر و پرهزینه‌تر و ناکارآمدتر می‌شود و زندگی جمعی به وضعیت پیشاسیاسی و ماقبل مدنی شبیه تر می‌شود.

براساس آخرین مطالعات ملی (مرکز بررسی‌های استراتژیک، ۱۳۹۶)، حدود ۷۵ درصد مردم (همان: ۷۹) چشم‌انداز فردا را روشن‌تر از امروز نمی‌دانند و میزان اعتماد اجتماعی (که یکی از شاخص‌های امید اجتماعی است)، چه میان مردم و چه میان نخبگان و چه میان مردم و نخبگان، به پایین‌ترین سطح در چند دهه اخیر رسیده است (همان: ۸۰، ۹۶). در چنین جامعه‌ای، یافتن مفاک‌هایی تیره که خاکستر نومیدی بر جامعه و سیاست می‌پاشند، همان قدر ضروری است که شناسایی سرچشمه‌های امید اجتماعی که اگر دوباره بجوشد، غبار نومیدی را از روی جامعه و سیاست می‌شوید. درواقع، شناخت منابع امید اجتماعی نیازمند کشف و حذف دشمنان آن است. امید اجتماعی دشمنانی عام دارد که بسیاری از آن‌ها در جامعه ما نیز فعال‌اند. دشمنان خانگی امید اجتماعی مخرب‌ترین دشمنان آن‌اند. خطرناک‌ترین دشمن امید اجتماعی رویکردها و دیدگاه‌هایی است که در لباس مبدل امید ظاهر می‌شوند و مانند موربانه پایه‌های امید اجتماعی را می‌خورند. این دشمنان خانگی را در دو دسته می‌توان گنجاند: «امید محال» و «امید بی‌محل».

امید محال امیدی است برخلاف دلیل؛ یعنی امید خردستیز، ضدواقع‌گرا، وهم‌آلود، و محال‌اندیش. «امید بی‌محل» یا امید دربرابر عمل، امید برخلاف دلیل نیست، بلکه امید در غیاب دلیل است. امید بی‌محل نافی عاملیت فعال و مؤثر است- مانند امید تقدیرباور و جبرگرا- و دستیابی به اهداف را به علل و عواملی خارج از اراده ما نسبت می‌دهد. چنین روندی درنهایت به بی‌عملی یا تعلیق کنش می‌انجامد. چنین امیدی در جامعه و سیاست ایران، سکه‌ای رایج بوده و نقش سنگین آن بر پیشانی ادب و فرهنگ ما و همچنین بر ذهن و زبان ما نشسته است.

امید محال امیدی است برخلاف دلیل؛ یعنی امید خردستیز، ضدواقع‌گرا، وهم‌آلود، و محال‌اندیش. «امید بی‌محل» یا امید دربرابر عمل، امید برخلاف دلیل نیست، بلکه امید در غیاب دلیل است.

امید علیه امید

در این بخش، نخست دو خانواده خطرناک «امید محال» و «امید بی‌محل» را معرفی می‌کنیم و سپس، در تقابل با این دو نوع امید باطل، شاخص‌های امید اصیل را که امید به‌مثابه «بهبودباوری فعال» است، توضیح می‌دهیم.

امید محال

فیلسوفان واقع‌گرا عموماً علاقه‌ای به مفهوم امید نداشته‌اند (بلوزر^۱ و استال^۲، ۲۰۱۷). دلیل این مخالفت، به‌ویژه از دیدگاه عقل‌گرایی، مشخص است. اگر حصول نتیجه‌ای خاص براساس محاسبات عقلانی محتمل باشد، می‌توان میزان آن احتمال را سنجید و در حد همان احتمال، حصول چنان نتیجه‌ای را توقع داشت. همچنین، اگر حصول نتیجه مطلوب نامحتمل باشد، باید از آن صرف‌نظر کرد. در هر حال، جایی برای امید باقی نمی‌ماند و امید به مفهومی اضافی یا

1. Bloeser.

2. Stahl

مهمل تبدیل می‌شود. در هر دو حالت، چه مطلوب محتمل باشد و چه نامحتمل، امید یا نومییدی بی‌اثر و بی‌فایده است؛ یعنی نه‌تنها در امکان و محاسبهٔ عقلانی احتمال حصول مطلوب تأثیری ندارد، بلکه نمی‌تواند

وضعیت و روند حصول مطلوب را نیز توضیح دهد. این معنای امید که صرفاً به نوعی میل و حالت روان‌شناختی اشاره می‌کند، اغلب مترادف «آرزو» است و تأثیرش شبیه «آرزومندی» است؛ یعنی ممکن است دل‌ها و سرها را موقتاً گرم کند، اما درنهایت هیچ فایده‌ای ندارد. روندها و پدیده‌ها از آرزومندی‌های این و آن مستقل‌اند و در محدوده و شرایط تحقق خود سیر می‌کنند.

امید به این معنا یکی از مهم‌ترین منابع نومییدی است. سرخوردگی از محقق‌نشدن آرزوها نتیجه‌ای جز حس تحقیر و خسران ندارد. امیدواری به این معنا معمولاً در جوامعی رایج است که در آن‌ها فرهنگ شفاهی غلبه دارد، رتوریک سیاسی به‌عنوان تلقین و تبلیغ نقشی اساسی در سیاست دارد، سخنوری و زبان‌آوری بخش اصلی تربیت و تجربهٔ سیاستمداران است، و محاسبهٔ عقلانی سود و زیان در تأمین منافع ملی و خیر عمومی چندان مؤثر نیست. امواج امید را با اغراق و مبالغه و دیگر فنون خطابه در دل‌های مردم برمی‌انگیزند، بر این امواج سوار می‌شوند، و در پایان، آنچه برای توده‌ها به‌جا می‌ماند، امواجی است که به صخره‌های سخت واقعیت سیاسی می‌خورند و می‌شکافند و در ژرفای سیاست ناپدید می‌شوند. جوامع توده‌ای محیط‌های مناسبی برای رشد این امیدهای بی‌پایه است که هر بار برانگیخته شوند، بخشی از ظرفیت‌ها و توانش‌های اصیل امیدواری را می‌ربایند و به قعر نومییدی می‌برند. نومییدی که پس از این امیدواری پدید می‌آید، تلخ‌تر و دردناک‌تر از وضعیت ماقبل امیدواری است.

امید بی‌محل^۱

چنان‌که گفتیم، امید محال امیدوی ضددلیل و خردستیز است و هرچند دامن‌گیر برخی جوامع می‌شود، به‌مرور با ارتقای خردورزی و تجربهٔ سیاسی و انسجام نقش‌ها و نهادها، کم‌کم بازار چنان امید نامعقولی کساد می‌شود. در این هنگام، راهزنانی تازه‌نفس از راه می‌رسند و در نقاب امید،

1. dislocated

باقی مانده سرمایه امید را به تراج می‌برند. این راهزنان امید که خود را گونه‌هایی از امیدواری معرفی می‌کنند، خردستیزانه و برضد دلیل مخالف شکل نمی‌گیرند، بلکه در مواضع تکافوی ادله و در غیاب دلیل مخالف رشد

می‌کنند و با شعبده‌بازی واقعیت را مقلوب و مغلوب می‌کنند و به جای کوبیدن زورق امید به صخره آرزومندی‌های خردستیز، بیرق‌هایی جعلی از خردورزی و واقع‌گرایی برمی‌افرازند و به جای منحرف کردن محاسبات از معیارهای خردورزانه و واقع‌گرا، در خود معیارها دست می‌برند و مقیاس‌ها را دست‌کاری می‌کنند. این دست راهزنان امید همگی اعضای خانواده امید بی‌محل‌اند. در این بند، برخی اعضای شاخص این خانواده را اجمالاً معرفی می‌کنیم.

۱. تقدیراندیشی و جبرگرایی، بخت‌انگاری و تاریخ‌باوری، در مجموع، گونه‌ای از خانواده راهزنان امید اصیل را شکل می‌دهند که هرچند دلیلی قاطع برای نفی آن‌ها نمی‌توان اقامه کرد، اراده امیدواران را سلب می‌کنند و کنش مسئولانه و فعالانه را مختل می‌سازند. اعتقاد به نقش جبری تقدیر و تاریخ می‌تواند مانند کورسوی امیدی در انتهای تونل تاریک یأس و درماندگی به نظر برسد که هرچه بیشتر به آن خیره شویم، به رخوت و کسالت سنگین‌تری دچار می‌شویم. ولی چنین امید مخدّری در پایان مانند قطار از روی حامیان خویش می‌گذرد و هستی ایشان را نابود می‌کند. رواج نظریه‌هایی مانند امتناع اندیشه سیاسی در ایران و احیای مفهوم ایران‌شهری (سید جواد طباطبایی) و طرح الگوهایی از قبیل جامعه کوتاه‌مدت، جامعه کلنگی (همایون کاتوزیان) و امثال این‌ها، علی‌رغم ظاهر جذاب و باوجود تبصره‌ها و آرایه‌های فراوان (ارغنده‌پور، ۱۳۹۳)، جدیدترین نمونه‌ها از آسیب‌های معرفتی در فرهنگ دانشگاهی و روشن‌فکری ایران‌اند؛ یعنی بازتولید تقدیراندیشی و جبرگرایی و تاریخ‌باوری.

۲. امید به مشروعیت به جای امید به کارآمدی: در چند دهه اخیر، فروکاستن سیاست به وجه فقهی و حقوقی آن و توجیه مشروعیت در گفتار فقه سیاسی به روشنی رواج یافته است. تفکیک مشروعیت و مقبولیت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: فصل اول) یکی از بدترین مغالطه‌هایی بوده که فروکاستن سیاست به فقه و حقوق و توجیهات مشروعیتی را در پی داشته و بازار فقه سیاسی را

به‌عنوان دستگاہی توجیہی گرم کرده است. تفکیک مشروعیت از مقبولیت و کارآمدی اساساً تفکیکی مغالطه‌آمیز است، چون گویی نظامی سیاسی که از تشخیص و تأمین خیر عمومی و توزیع منافع گردش قدرت ناتوان است، درعین حال می‌تواند مشروع باشد، یا برعکس، گویی نظامی نامشروع می‌تواند مقبول و کارآمد باشد.

تقدیراندیشی و جبرگرایی، بخت‌انگاری و تاریخ‌باوری، در مجموع، گونه‌ای از خانوادهٔ راهزنان امید اصیل را شکل می‌دهند که هر چند دلیلی قاطع برای نفی آن‌ها نمی‌توان اقامه کرد، ارادهٔ امیدواران را سلب می‌کنند و کنش مسئولانه و فعالانه را مختل می‌سازند.

یکی از عوارض این تفکیک اشتباه برای جامعهٔ ما این بوده که هر جا با معضلات ناشی از ناکارآمدی مواجه می‌شویم و هر وقت اصلاح‌طلبان خواسته‌اند الگوهای حکمرانی و سیاست را تغییر دهند و ظرفیت نظام سیاسی را برای فهم و حل مسائل ارتقا دهند، «فقه سیاسی»، با توجیه‌هایی تقلیل‌دهنده، درمقابل آن‌ها قرار گرفته و راه تدبیر و کنش را مسدود کرده است. بدین ترتیب، اصلاح‌طلبان یا به تدارک توجیه جایگزین و دمکراتیک ارکان نظام سیاسی سرگرم شده‌اند یا به تردید در مشروعیت نظام متهم شده‌اند؛ آنهم با این ادعای گزاف که همین شیوه و الگوی حکمرانی - که در حد خودش مشروعیت دارد - مشروع‌ترین راه سیاست است و اگر این شیوهٔ سیاسی براساس معیارهای رایج دانش سیاسی یا معیارهای عقل سلیم یا در بوتۀ آزمون تجربی مقبول و کارآمد نیست، باید در خود آن معیارها و مقیاس‌ها و محک‌های تجربه تردید کرد.

از سایر عوارض فروکاستن سیاست به فقه و حقوق می‌توان به اشتباه گرفتن سازوکار واقعی قدرت و توازن نیروهای اجتماعی با آنچه در قانون اساسی انعکاس می‌یابد، اشاره کرد. به این ترتیب، بسیاری افراد موضوع تغییر

قانون اساسی را پیش می‌کشند، غافل از اینکه قانون اساسی صرفاً می‌تواند آرایش بیرونی این بدنه سیاسی را در ظاهری‌ترین سطح سیاست - یعنی وجه حقوقی آن - به گونه‌ای دیگر بیاراید. از طرفی، این تغییر آرایش، بدون تغییر وجه عینی سیاسی و اجتماعی، نمی‌تواند مسائل سیاست و حکمرانی ما را حل کند و ما را توانمندتر نخواهد کرد. فروکاستن سیاست به فقه و حقوق سبب شده است که امید معقولانه مردم و نخبگان فکری به اصلاح امور کم‌کم کاهش یابد و گفتمان

انسداد سیاسی مدعی ناکارآمدی اساسی نظام سیاسی شود. به این ترتیب، نومی‌دی از اصلاح‌پذیری نظام سیاسی گسترش می‌یابد.

۳. اصلاح‌خواهی وارونه: در ایران امروز، دو جریان اصلاح‌خواهی و انسدادباوری وجود دارد که البته منطبق بر تفکیک جریان‌های اصلاح‌طلبی و اصول‌گرایی نیست. تفکیک اصلاح‌خواهی از انسدادباوری براساس این پرسش است که آیا دامنه توانش این نظام سیاسی منطبق بر دامنه تحقق‌یافتگی‌های آن است، یا هنوز توانش‌هایی در این نظام سیاسی هست یا می‌توان توانش‌هایی در آن ایجاد کرد که با کمک آن‌ها، نظام سیاسی از افق تحقق‌یافتگی‌هایش فراتر رود و کاستی‌هایش رفع شود و توانایی حل مسئله‌اش ارتقا یابد.^۱ اصلاح‌خواهان (اعم از اصول‌گرا و اصلاح‌طلب)



۱. مفهوم توانش را در ادامه مقاله در بخش «سیاست امید یا امید به‌مثابه بهبودباوری فعالانه» توضیح خواهم داد.

توانش‌های این نظام سیاسی را فراتر از تحقق‌یافتگی‌های آن می‌دانند، درحالی‌که انسدادباوران (اعم از اصول‌گرا و اصلاح‌طلب) معتقدند این نظام سیاسی همه ظرفیت‌هایش را تحقق بخشیده و امکان اصلاح و ارتقای آن مسدود است.

اصلاح‌خواهی در زمینه اولویت‌بندی مسائل و بحران‌های کشور به درستی نتیجه گرفته که اکنون امنیت و اقتصاد مهم‌ترین و فوری‌ترین مسائل کشورند و باز به‌درستی - و متکی به مطالعات دقیق و مستقل - به این نتیجه رسیده که ریشه این دو مسئله بحرانی از جنس سیاست است. اما اصلاح‌خواهان دو مسئله امنیت و اقتصاد را در چهارچوب همان پارادایم و با همان زبان و منطقی تعبیر می‌کنند که شاخص گفتمان انسدادباوران است؛ انسدادباورانی که مدعی هژمونی سیاسی و مشروعیت انحصاری و بی‌رقیب‌اند.

اصلاح‌خواهی در زمینه اولویت‌بندی مسائل و بحران‌های کشور به درستی نتیجه گرفته که اکنون امنیت و اقتصاد مهم‌ترین و فوری‌ترین مسائل کشورند و باز به‌درستی - و متکی به مطالعات دقیق و مستقل - به این نتیجه رسیده که ریشه این دو مسئله بحرانی از جنس سیاست است.

اصلاح‌خواهی می‌تواند صورت‌بندی متمایزی از مسئله امنیت و اقتصاد به‌دست دهد، نظریه‌ای نوین درباره عدالت اجتماعی بی‌رواند، و به شکل‌گیری امیدی معقول و متکی بر راه‌حل‌های سیاسی و اجتماعی کمک کند. این نظریه عدالت سه رکن دارد: پذیرش تفاوت‌ها و حق‌های مختلف مردم، بازتوزیع منافع و منابع، بازنمایی و نمایندگی مردم درون ساخت قدرت باوجود همه تفاوت‌هایشان. این نظریه عدالت، علاوه بر ایجاد تمایزی گفتمانی با گفتار امنیتی و اقتصادی انسدادگرایان، امکانی نوین و توانشی فراتر از تحقق‌یافتگی‌های این نظام سیاسی می‌گشاید و امید اجتماعی را برمی‌انگیزد. اما اصلاح‌خواهی وارونه، از طریق بازتولید گفتار امنیتی و گفتار اقتصادی

اصول‌گرایی انسداد‌گرا، چرخهٔ انسداد را مانند چرخه‌ای گریزناپذیر و اصلاح‌ناپذیر می‌نمایاند. وقتی اصلاح‌جویان - یعنی همان جریان مرجعی که در هر نظام سیاسی منبع امید است و باید افق‌ها را بگشاید - افق امید اجتماعی و سیاسی را کور می‌کند، چراغ امید اجتماعی می‌میرد و احیای آن بسیار دشوار می‌شود.

۴. نظریهٔ توطئه و قربانی پنداشتن خود: نظریهٔ توطئه یکی از اجزای سیاست مدرن است. ولی اگر کسی خود را همیشه و همه‌جا قربانی توطئهٔ دیگران بداند، این نشانهٔ نوعی ناهنجاری روانی است که نتیجه‌اش، محو امید اجتماعی به عاملیت فعال و مؤثر خویش است. اگر نخبگان و اعضای نظام سیاسی، ناآگاهانه یا آگاهانه، خود را مهره‌هایی در دست‌هایی مرموز با مغزهای پیچیده بدانند، امید و اعتماد اجتماعی در آن نظام سیاسی برای هدایت امور و تغییر مسیر دگرگونی‌ها برای حل معضلات و تأمین خیر عمومی دائماً نوسان می‌کند و هیچ نظام سیاسی باثبات و قابل‌اعتمادی شکل نمی‌گیرد.

کسانی که خود را قربانی توطئه می‌پندارند، مسئولیت تصمیم‌های خود را - به‌ویژه وقتی باید از شکست‌هایشان درس بگیرند - نمی‌پذیرند و توطئه را در این بین مقصر می‌دانند. آن‌ها همچنین مدام در حال کشف و بلکه خلق دشمنان جدیدند؛ یعنی گردونه‌ای را می‌گردانند که در آن، «منتقد» به «متفاوت»، «متفاوت» به «مخالف»، و «مخالف» به «دشمن» تبدیل و سپس حذف می‌شود. این سازوکار اصلی گردش قدرت خودویرانگر است، چون هرچه این گردونه بیشتر بگردد، بدنهٔ سیاسی و بنیهٔ آن بیشتر تحلیل می‌رود و از سرمایه‌های انسانی تهی می‌شود؛ هزینهٔ مشارکت سیاسی و اجتماعی و نقد و شفافیت بیشتر می‌شود؛ کسانی که به رانت‌های اطلاعاتی و اقتصادی و نظامی دسترسی دارند، روزبه‌روز بیشتر در کانون‌های قدرت و ثروت نفوذ می‌کنند؛ نهادهای شناخته‌شدهٔ قانونی به‌مرور از کار می‌افتند و شفافیت از میان می‌رود؛ امکان داوری و دادرسی منصفانه و شفاف منتفی می‌شود؛ و فساد نه تنها گسترش می‌یابد، بلکه نهادینه می‌شود، یعنی به مهم‌ترین سازوکار گردش امور تبدیل می‌گردد و حذف و اصلاح آن ناممکن می‌شود. به این ترتیب، مردم و نخبگان احساس می‌کنند که اصلاح امور در چنین نظامی ناممکن است.

۵. فرهنگ‌گرایی: یکی از دیدگاه‌های رایج در میان نخبگان ما ناشی از این ایده عامیانه است که ساختار سیاست و اقتصاد و اجتماع مستقیماً تابع فرهنگ فردی است. فرهنگ‌گرایی روایت‌هایی متنوع دارد: رفتارگرا، دین‌باور

(روشن‌فکرانه یا سنت‌گرا یا اسلام‌گرا)، دین‌گریز، دین‌ستیز، معنویت‌گرا، و اخلاق‌گرا. من معانی و مبانی و پیامدهای فرهنگ‌گرایی و اقسام آن را در چهار سال اخیر مفصلاً در مواضع مختلف شرح داده و نقد کرده‌ام و ارتباط آن با امید اجتماعی را در مقاله‌ای که برای همایش امید اجتماعی نوشتم، به تفصیل توضیح دادم (مجاهدی، ۱۳۹۳؛ مجاهدی، ۱۳۹۴). در اینجا به این نکته بسنده می‌کنم که فرهنگ‌گرایی یکی از مغالطه‌های معروف است که زندگی اجتماعی را به ساحت فرهنگ فرو می‌کاهد و به استقلال امر سیاسی بی‌اعتنا است و اهمیت نهادها و ساختارها (و درمورد فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا، هستی و حضور نهادها و ساختارها) را انکار می‌کند. کوبیدن سیاست، خصوصاً در مقیاس مشارکت عمومی، و بی‌اعتنایی به نهادها و ساختارهای سیاسی ممکن است امید به هرگونه تغییر را زایل کند، چه بر مبنای رفتارگرایی - یعنی اصالت‌دادن به علائم رفتاری و تغییر آن‌ها - و چه با تأکید بر اصلاح باورهای دینی مردم به‌عنوان پیش‌شرط هر تغییر مطلوب و چه با فروکاستن روان‌شناختی معنویت‌گرا و چه با فروکاستن اخلاقی.

سیاست امید یا امید به‌مثابه بهبودباوری^۱ فعالانه

سیاست امید یا امید به‌مثابه بهبودباوری فعالانه یعنی باور به اینکه وضعیت ما چنان است که اگر با امید به امکان بهبود اوضاع، توانایی‌های خود را برای حل مسائل به‌کار گیریم، اوضاع جامعه دست‌کم بدتر از وقتی نمی‌شود که نومیدانه دست‌به‌کار شویم یا به‌کلی دست از کنش بکشیم. سرچشمه سیاست امید در شهروندانی است که دست‌کم دو ویژگی دارند: اولاً، از امیدهای محال و بی‌محل رهیده‌اند و مقصربایی و انتقام‌کشی و اندیشه‌های منسوخ را کنار گذاشته‌اند و از اینکه خود را قربانی توطئه بدانند، دوری می‌کنند. آن‌ها در عوض نگران مسئولیت سیاسی و اجتماعی خویش برای حل مسائل عمومی و تأمین خیر عمومی‌اند. ثانیاً، آن‌ها هرجا و در همه

حال به گفت‌وگو مشغول‌اند و به‌طور نقادانه و فعالانه برای رفع خطاها تلاش می‌کنند و مسئولانه و مشفقانه به‌دنبال یافتن راه‌حل مسائل‌اند. سیاست امید نوعی سبک زندگی است که طبق آن، راه‌حل مسائل ساختنی است، نه یافتنی؛ و کوشش امیدوارانه ما برای حل مسائل بر امکانات و توانایی‌های ما و محیط برای حل مسئله می‌افزاید. بقای نظام سیاسی و اجتماعی در گرو حل این مسائل به‌نفع خیر عمومی است. سیاست امید، یا امید به‌مثابه بهبودباوری فعالانه، متفاوت از امید محال و امید بی‌محل است. امید محال و امید بی‌محل، باوجود تفاوت‌هایشان، شباهت‌هایی نیز دارند: امید، چه محال و چه بی‌محل، مفهومی ایستا است و مستقل از اراده و کنش آدمیان. مفهوم امید را می‌توان به‌مثابه چهارچوبی برای توصیف یا تحلیل استفاده کرد. اما امید به‌مثابه بهبودباوری فعالانه اولاً وضعیتی پویا است و ثانیاً مشتقی است از اراده و کنش و شیوه خاص زندگی. بنابراین، امید، به‌مثابه بهبودباوری فعالانه، خصلتی فرایندی دارد، یعنی از نحوه خاصی از زندگی مایه می‌گیرد و به دوام آن کمک می‌کند. این چرخه بهبودیابنده امید و نحوه‌ای خاص از زندگی را «دیالکتیک امید» می‌نامیم.

مفهوم امید را می‌توان به‌مثابه چهارچوبی برای توصیف یا تحلیل استفاده کرد. اما امید به‌مثابه بهبودباوری فعالانه اولاً وضعیتی پویا است و ثانیاً مشتقی است از اراده و کنش و شیوه خاص زندگی. بنابراین، امید، به‌مثابه بهبودباوری فعالانه، خصلتی فرایندی دارد، یعنی از نحوه خاصی از زندگی مایه می‌گیرد و به دوام آن کمک می‌کند.

یکی از راه‌های توضیح تفاوت میان امید به‌مثابه بهبودباوری فعالانه و امید محال و امید بی‌محل، تفکیک مفاهیم توانش^۱ و ظرفیت^۲ است. ظرفیت یعنی امکانات موجود ما و محیطی که در آن ما با مسئله‌ای خاص مواجه می‌شویم. اما توانش یعنی قابلیت حل مسئله که از کنش‌ها و واکنش‌های فعالانه و خلاقانه ما سرچشمه می‌گیرد و به بخشی از امکانات ما و محیط برای حل مسئله تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، «ظرفیت» یعنی ویژگی‌های ایستا در زمانی خاص و «توانش» یعنی مشتقی از سازوکاری پویا و تعاملی در مسیر حل مسئله.

با الهام از تری ایگلتن^۳ می‌توان گفت که امید به‌مثابه بهبودباوری فعالانه شیوه خاصی از زندگی است. امید به این معنا نه تنها مفهومی ایستا نیست، بلکه مدام در حال فعالیت است و با کنشگری فعالانه و مؤثر انسان‌ها سروکار دارد. این امید بخشی از معنایی است که در شیوه خاصی از زندگی پرورده می‌شود (ایگلتن، ۲۰۰۸: فصل ۴). این نوع امید، به قول بوردیو، خصلتی نشانه‌شناختی^۴ دارد، یعنی صرفاً از راه واکاوی پراتیک شیوه خاصی از زندگی آشکار می‌شود (بوردیو، ۲۰۰۴: ۲۸).

امید به‌مثابه بهبودباوری فعالانه در کدام شیوه خاص زندگی ریشه می‌دواند و دوام می‌آورد؟ اینجا یک انتخاب اخلاقی بنیادین مطرح می‌شود: بهبودباوری در برابر بهبودناآوری. درست مثل انتخاب بنیادین میان خردباوری و خردناآوری، که انتخابی اخلاقی بر مبنای ادله موافق و مخالف است، انتخاب میان بهبودباوری و بهبودناآوری نیز انتخابی اخلاقی در نبود ادله کافی برای رد یا قبول یکی از این دو گزینه است.

1. competence
2. capacity
3. Terry Eagleton
4. semiotic

معضل امید، عدالت و سیاست در عصر عسرت

بهبودگرایی، به عنوان پایهٔ سیاست امید، اصلی صرفاً صوری یا قاعده‌ای صرفاً تنظیمی نیست، بلکه مضمون و محتوای آن می‌تواند بنیاد اندیشهٔ سیاسی، یعنی عدالت، باشد. عدالت در نظام‌های سیاسی از طریق سه خوشه از پرسش‌ها سنجیده می‌شود:

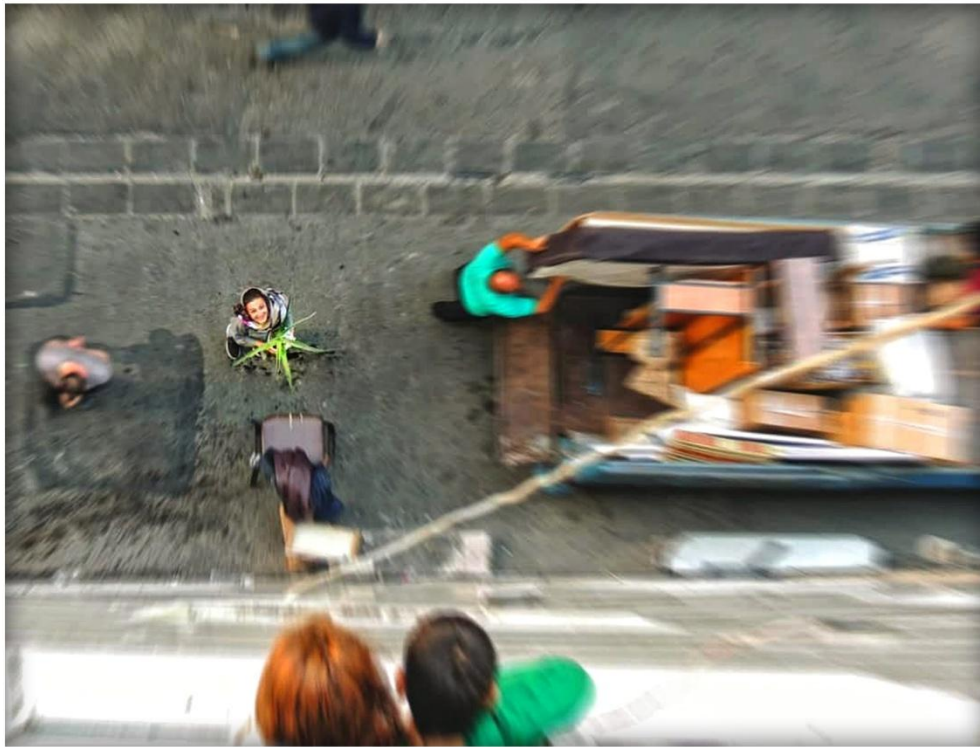
بهبودگرایی، به عنوان پایهٔ سیاست امید، اصلی صرفاً صوری یا قاعده‌ای صرفاً تنظیمی نیست، بلکه مضمون و محتوای آن می‌تواند بنیاد اندیشهٔ سیاسی، یعنی عدالت، باشد.

۱. تشخیص خیرهای عمومی: خیرهای عمومی را چگونه می‌توان تشخیص داد؟ میان خیرهای عمومی (به‌ویژه، در هنگام تعارض بین آن‌ها)، چگونه می‌توان برخی را بر برخی دیگر ترجیح داد؟ آیا خیرهای عمومی ثابت‌اند یا طی زمان دگرگون می‌شوند؟ آیا خیرهای عمومی جهان‌شمول‌اند یا بسته به فرهنگ و مقتضیات ملی و محلی؟ آیا تشخیص خیرهای عمومی به‌صورت پیشینی و مقدم بر جامعه ممکن است؟ یعنی آیا می‌توان پیش از مراجعه به مردم و زندگی اجتماعی آن‌ها، خیرهای عمومی را تعیین کرد؟ برعکس، آیا تشخیص خیرهای عمومی امری پسینی است و حاصل تحلیل رقابت آزاد و منظم مردم برای تضمین منافع خصوصی؟ حکومت در زمینهٔ کدام خیرهای عمومی در طرف عرضه است و درمورد کدام خیرهای عمومی در طرف تقاضا؟

۲. تخصیص منابع برای تأمین خیرهای عمومی: آیا حکومت مسئول تخصیص منابع برای تأمین خیرهای عمومی است یا اینکه تضمین برخی خیرهای عمومی برعهدهٔ مردم است؟ در صورت دوم، ملاک تشخیص این دو نوع خیر عمومی چیست؟ مبنای اولویت‌بندی در نظام تخصیص منابع عمومی چیست؟ رأی و خواست مردم یا مبنایی مستقل و مقدم بر رأی و خواست مردم؟ آیا حکومت باید نظام تولید و توزیع و عرضهٔ منابع عمومی را خود به‌دست گیرد یا باید به

تنظیم بازار بسنده کند یا باید در برخی حوزه‌ها انحصار را در اختیار گیرد و در برخی حوزه‌ها رقابت آزاد و منصفانه را تنظیم کند؟ در این شق آخر، ملاک تفکیک این حوزه‌ها چیست؟

۳. توزیع منافع حاصل از گردش قدرت و ثروت: چه میزان از منافع حاصل از گردش قدرت و ثروت باید به‌عنوان سود جمعی میان مردم توزیع شود؟ این منافع باید از کدام بخش‌ها استحصال و میان کدام بخش‌ها توزیع شود؟ ملاک‌های توزیع این منافع چیست؟ آیا این توزیع (در هر حوزه و با هر ملاکی) باید مستقیم باشد (مثلاً در قالب یارانه‌های مستقیم یا غیرمستقیم)، یا حکومت باید آن را در قالب برنامه‌های توسعه و عمران ملی سرمایه‌گذاری کند؟ در این چرخه توزیع، چه بخش‌ها یا کسانی و با چه ملاکی می‌توانند سهم بیشتری ببرند؟



موانع امید اجتماعی و نقش‌نومیدی در ایجاد بن‌بست‌های سیاسی را در بندهای پیشین بررسی کردیم. این بررسی پاره‌ای از شاخص‌های سیاست در عصر عسرت را تاحدی آشکار کرد. عصر عسرت هنگامی بر سیاست سایه می‌افکند که اندازه و پیچیدگی‌های مسائل نظام سیاسی از

توانایی آن برای حل مسائل فراتر رود و آن نظام سیاسی، برای خروج از این چالش، گرفتار چرخه خودویرانگری شود. چنان که ماکس وبر در کتاب

سیاست به مثابه پیشه^۱ گفته، جدی گرفتن سیاست تنها راه خروج از عصر عسرت است. ولی چراغ سیاست در عصر عسرت جز با افروختن شعله امید روشن نمی شود (وبر، ۱۹۱۹).

صلاح زندگی جمعی ما در گرو تشخیص خیر عمومی، تخصیص منابع برای تضمین خیر عمومی، و توزیع منافع حاصل از گردش قدرت و ثروت است. این سه شرط مستلزم بازاندیشی در مفهوم عدالت در قالب بازشناسی^۲ هویت‌های متکثر، بازنمایی^۳ تکثر و بازتوزیع^۴ تکثر است. گشودن افق عدالت نیازمند سیاست و ارتقای ظرفیت حل مسئله است. این‌ها اهمیت کلیدی احیای امید اجتماعی را به مثابه نیروی محرکه سیاست در عصر عسرت نشان می دهد. ولی اگر سیاست بر امیدی محال یا امیدی بی محل استوار باشد، ممکن است به منشأ بازتولید چالش‌ها و درافتادن به چاله‌هایی عمیق‌تر تبدیل شود. در چنین شرایطی، احیای امید به مثابه بهبودباوری فعال، که شیوه‌ای مسئولانه برای زندگی است، شرط بقای نظام سیاسی و عبور از چالش‌های بزرگ است. ما در بخش‌های بعدی مقاله توضیح می دهیم که چرا فرهنگ‌گرایی یکی از مهم‌ترین منابع این چالش‌های بزرگ در جهت نابودی اجتماع است.

افسون و افسانه فرهنگ‌گرایی

ما در اینجا به یکی از بن‌بست‌های بزرگ سیاست و یکی از موانع شکل‌گیری امید سیاسی، خصوصاً در جامعه و زمانه کنونی، می پردازیم. این آفت سیاست را «فرهنگ‌گرایی» می خوانیم. فرهنگ‌گرایی نه تنها فهم ما از سیاست را کاملاً مختل می کند، بلکه ما را به تعطیلی سیاست و بن‌بست اجتماعی دچار می کند. این بحث از آن جهت مهم است که در سال‌های اخیر، پس از مشکلاتی که در ساحت سیاست و قدرت پدید آمد، زمینه بدبینی به سیاست و ناامیدی از آن و در نتیجه، رواج ایده پرهیز از سیاست ایجاد شده است.

1. Politics as a Vocation [Politik als Beruf]

2. recognition

3. representation

4. redistribution

منظور از فرهنگ‌گرایی در این نوشتار، رویکردی خاص به امر اجتماعی و سیاسی و ارتباط فرد با اجتماع است. مطابق این رویکرد، فرهنگ بر دیگر حوزه‌های زندگی فردی و جمعی برتری دارد و این برتری نه تنها هستی‌شناختی و وجودی است، بلکه در هر سه حوزه توصیف و تحلیل، تبیین علت‌جویانه و تجویز دیده می‌شود. مطابق این رویکرد، هر نوع تحول دیرپا در ساحت سیاست و اقتصاد و اجتماع تنها با تغییر فرهنگی حاصل می‌شود. بنابراین، فرهنگ‌گرایی از نظر اغلب فرهنگ‌گرایان مهم‌ترین ساحت زندگی فردی و اجتماعی است و بود و نمود و دوام ساحت‌های زندگی فردی و جمعی را تعیین می‌کند. فرهنگ‌گرایی، در حالت افراطی‌اش، بر این ایده استوار است که مواد سازنده سایر حوزه‌های زندگی اجتماعی از جنس فرهنگ‌اند و صرفاً از نظر سیاسی یا اقتصادی چینش خاصی یافته‌اند. از نظر فرهنگ‌گرایان، فرهنگ معانی مختلفی دارد و بر این اساس می‌توان فرهنگ‌گرایان را از یکدیگر متمایز کرد. ما در ادامه مقاله، گونه‌های مختلف فرهنگ‌گرایی را بررسی و نقد می‌کنیم.

منظور از فرهنگ‌گرایی در این نوشتار، رویکردی خاص به امر اجتماعی و سیاسی و ارتباط فرد با اجتماع است. مطابق این رویکرد، فرهنگ بر دیگر حوزه‌های زندگی فردی و جمعی برتری دارد و این برتری نه تنها هستی‌شناختی و وجودی است، بلکه در هر سه حوزه توصیف و تحلیل، تبیین علت‌جویانه و تجویز دیده می‌شود.

انواع فرهنگ‌گرایی در ایران

فرهنگ‌گرایی در جامعه ما یکپارچه نیست، بلکه جریانی متنوع است که می‌توان آن را به چهار نوع تقسیم کرد:

۱. فرهنگ‌گرایی رفتارگرایی توسعه‌گرا: طبق این شکل از فرهنگ‌گرایی، ریشه مشکلات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، در درجه اول، در الگوهای رفتاری مردم و نخبگان جامعه است و توسعه سیاسی و اقتصادی کشور مشروط به اصلاح این الگوهای رفتاری است. ابتدا باید رفتار نخبگان تغییر کند و سپس آن‌ها رفتار مردم را در خانه و کوچه و خیابان و مترو و اتوبوس تغییر دهند. به نظر این گروه از فرهنگ‌گرایان، وظیفه نخبگان این است که مردم را تربیت کنند. این تحولات در مجموع می‌تواند به توسعه جامعه کمک کند. محمود سریع‌القلم از مهم‌ترین نمایندگان و سخنگویان این جریان است.

۲. فرهنگ‌گرایی دین‌محور: حامیان این نوع فرهنگ‌گرایی مشکلات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را ناشی از دیانت می‌دانند. البته چنین نیست که حامیان این رویکرد خودشان از موضع تدین و تعهد دینی به نقد سیاست و اجتماع بپردازند، بلکه دیانت را مهم‌ترین مؤلفه فرهنگ می‌شمارند، گرچه اختلاف‌های عمیقی بر سر صدق و کذب و حسن و قبح دین دارند. حامیان این رویکرد را می‌توان به پنج گروه تقسیم کرد.

گروه اول همان روشن‌فکران دینی‌اند که معتقدند خوانش‌های آسیب‌زا از دین منشأ مشکلات سیاسی و اجتماعی و عقب‌ماندگی جامعه است و اگر این خوانش‌ها را با خوانش‌های دیگری مثل حقوق بشر یا مدرنیسم جایگزین کنیم، مشکلات سیاست و اجتماع و اقتصاد حل می‌شود.

گروه دوم کسانی‌اند که هیچ میانه‌ای با دین و دیانت ندارند و شدیداً منتقد روشن‌فکران دینی‌اند. آن‌ها، برخلاف روشن‌فکران دینی، معتقدند که مشکل اصلی جامعه ما رواج خوانش‌های مختلف از دین نیست، بلکه مشکل خود دیانت یا به‌گفته آقای آرامش دوستدار، «دین‌خویی» جامعه است. به نظر ایشان، اگر بخواهیم در جامعه تغییری بنیادین و دیرپا ایجاد کنیم، راهش اصلاح دینی نیست، بلکه دین‌زدایی است.

حامیان گروه سوم نیز دین را مهم‌ترین عامل مؤثر در وضعیت اجتماع می‌دانند و بر وظیفه حکومت دینی برای اجرای احکام شریعت تأکید می‌کنند. به‌نظر طرفداران این گروه، خوانش خاصی از دین باید به قدرت

برسد. این گروه نمایندگان متنوعی دارد، از جمله مصباح یزدی و طرفدارانش و اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی قم. در حالی که گروه نخست بر خوانشی دولت‌محور از فقه تکیه می‌کنند، گروه دوم به فقهی حکومتی ارجاع می‌دهند که به‌نظر ایشان از بازسازی نظام معرفت دینی بر پایه تقدم اراده و ایمان بر عقل، و نیز بر پایه مفهوم خاصی از ولایت، حاصل خواهد شد.

گروه چهارم از مجتهدان نوگرا در حوزه‌های علمیه، همچون مجمع مدرسین و محققین حوزه علمیه قم، تشکیل می‌شود. آن‌ها معتقدند که می‌توان از ظرفیت‌های فقه برای توجیه ارزش‌های دمکراتیک و حقوق بشر بهره برد و الگویی امروزی برای حکمرانی سیاسی دینی ساخت.

گروه پنجم نیز حامیان فرهنگ‌گرایی شرق‌شناسانه‌اند، مثل برنارد لوئیس.^۱ بیهودگی سیاست خصوصاً در جوامع مسلمان خاورمیانه و لزوم رجوع به فرهنگ در این سوی جهان، یعنی همان فرهنگ‌گرایی در ایران و کشورهای عموماً مسلمان، ایده جدیدی نیست. برنارد لوئیس در سال ۲۰۰۱ کتابی به‌نام کار از کجا خراب شد؟^۲ منتشر کرد که حاصل بسط یکی از مقالات او در مجله آتلانتیک^۳ بود (لوئیس، ۲۰۰۱). این کتاب چند ماه پس از حادثه یازده سپتامبر منتشر شد، ولی ایده اصلی آن پیش از این حادثه شکل گرفته بود. بنابراین، این کتاب، هنگام نگارش، با پیش‌بینی‌هایی درباره رویارویی تمدن غربی با جهان اسلام همراه شد. از قضا، این پیش‌بینی پیش از انتشار کتاب تحقق پیدا کرد. لوئیس در این کتاب می‌پرسد که چرا تمدن مسلمانان به فقر و خشونت دچار شده است. او پس از مرور فروپاشی امپراتوری عثمانی و فروپاشی جهان اسلام به‌عنوان تمدنی پهناور، به تحلیل اوضاع امروز می‌پردازد.

1. Bernard Lewis

2. What Went Wrong?

3. The Atlantic

لوئیس می گوید غرب مسیحی زمانی با خشونتتی که در مسیحیت نهفته بود، تسویه حساب کرد؛ یعنی با افسار عقلانیت و دولت سکولار آن را رام کرد. به گفته لوئیس، مسلمانان این کار را با دینشان نکردند و حالا نیز وقت و توان چنین کاری را ندارند. این دیدگاه به توصیف اکتفا نمی کند و سراغ تجویز هم می آید و می گوید حالا که مسلمانان کارشان از کار گذشته، این وظیفه اخلاقی و تاریخی غربیان است که این کار را برای مسلمانان انجام دهند. او معتقد است که نیروهای روشن فکری در جهان اسلام می خواهند همین کار را بکنند، اما نمی توانند. به اعتقاد او، این مسئله سیاسی نیست و هرچه هست، زیر سر فرهنگ است؛ فرهنگی که کانونش دین است. به نظر او، اصولاً نوعی نقص فرهنگی در جوامع مسلمان هست. به این ترتیب، ممکن است جنگی ناگزیر بین غرب و مسلمانان اتفاق بیفتد. اما حاصل این جنگ چه خواهد بود؟ اصلاح میراث دینی و تغییر بافت و ساختار اجتماعی دیانت که مسلمانان را همچنان به خشونت سوق می دهد. تحلیل فوق همسو با این باور شرق شناسان است که کدهای فرهنگی جوامع عموماً مسلمان خاورمیانه باید به طور ریشه ای اصلاح شود.

لوئیس می گوید غرب مسیحی زمانی با خشونتتی که در مسیحیت نهفته بود، تسویه حساب کرد؛ یعنی با افسار عقلانیت و دولت سکولار آن را رام کرد. به گفته لوئیس، مسلمانان این کار را با دینشان نکردند و حالا نیز وقت و توان چنین کاری را ندارند.

فرهنگ گرایی سبب می شود اصلاح سیاسی و سیاست مصلحانه همچون اصلاح نقش ایوان خانهای باشد که از پای بست ویران است. از نظر فرهنگ گرایان، کسانی که دنبال اصلاحات سیاسی در جوامع مسلمانان، در بهترین حالت تنها می توانند نقش ایوان را اصلاح کنند. پس، فرهنگ گرایی سیاست را در این جوامع ناممکن اعلام می کند و حتی ممکن است آن را عبث

بداند. فرهنگ‌گرایان توصیه می‌کنند که این جوامع را باید کوبید و دوباره ساخت. این مشکل نقش و نگاری سیاسی نیست که با اصلاحات رفع شود، بلکه مشکلی است در عمق ویژگی‌های فرهنگی ژنتیک.

فرهنگ‌گرایی پیشینه‌ای شرق‌شناسانه دارد و موجود ناشناخته‌ای نیست. یکی با زبان شرق‌شناسانه سخن می‌گوید و دیگران با زبان فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا، رفتارگرا، روشن‌فکرانه دینی یا غیردینی و گاهی روشن‌فکرانه ضددینی، گاه اخلاق‌گرا و گاه درون‌دینی. فرهنگ‌گرایی دیدگاهی شرق‌شناسانه به مشکلات جوامع مسلمان است. فرهنگ‌گرایی زبانی آشنا است و پیشینه و سیاستی قوی دارد. مثلاً، در دوران ریاست‌جمهوری بوش پسر، ایده‌های فرهنگ‌گرایانه برنارد لوئیس و شاگردانش به‌صورت مأموریتی جهانی و تمدنی برای غربیان تفسیر می‌شد که طبق آن، غربیان باید توحشی را که به‌زعم ایشان در قالب سیاست در فرهنگ‌های مسلمانان دائماً بازتولید می‌شود، مهار کنند. یکی از نسخه‌های این مأموریت جهانی همان ایده «جنگ تمدن‌ها» بود که از سوی هانتینگتن^۱ در حوزه روابط بین‌الملل عرضه شد. این ایده در زمان ریاست‌جمهوری بوش پسر سر از خاورمیانه درآورد. فرهنگ‌گرایی ظاهری آرام و بی‌خطر دارد، ولی در عمل فوق‌العاده خشن است، چون سیاست را غیرممکن و بی‌فایده می‌داند. آن‌طور که هانا آرنست توضیح داده است، خشونت دقیقاً موقعی آغاز می‌شود که سیاست غیرممکن یا بی‌حاصل پنداشته شود.

**فرهنگ‌گرایی دیدگاهی شرق‌شناسانه به مشکلات جوامع مسلمان است.
فرهنگ‌گرایی زبانی آشنا است و پیشینه و سیاستی قوی دارد.**

همه این پنج گروه دین را در کانون مسائل جامعه می‌دانند، ولی هریک از آن‌ها معامله خاصی با دین می‌کند. این پنج گروه در این خصوص توافق دارند که برای اصلاح جامعه باید دین را دست‌کاری کرد.

۳. فرهنگ‌گرایی اخلاق‌گرا: فرهنگ‌گرایان اخلاقی معتقدند که زندگی جمعی را از طریق دو رویکردی که فرهنگ‌گرایان قبلی پیشنهاد می‌کنند، نمی‌توان اصلاح کرد. نه می‌توانیم خوانش جدیدی از دین داشته باشیم

- یعنی اینکه متون را با چیزی مثلاً از دنیای مدرن هماهنگ کنیم- و نه می‌توانیم سراغ حوزه رفتاری فرهنگ برویم، بلکه باید هم در حوزه اخلاق توصیفی و هم در حوزه اخلاق تجویزی، نوعی اخلاق جهانی را نزد ناظر ایدئال کشف کنیم و همه زندگی‌مان، از جمله دیانت، را در چهارچوب آن اخلاق نوسازی کنیم. این نوسازی فرایندی است در حوزه فرهنگ. به نظر آن‌ها، ما به شناخت جدیدی از اخلاق نیاز داریم. آقای ابوالقاسم فنایی از مهم‌ترین سخنگویان و نمایندگان این جریان است.

۴. فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا: این گروه شاید آگاهانه‌تر از سه گروه دیگر فرهنگ‌گرایی را دنبال می‌کند؛ یعنی ضمن اینکه خودش فرهنگ‌گرا است، فرهنگ‌گرایی را به‌عنوان رویکردی معتبر توجیه می‌کند. این رویکرد- که مهم‌ترین نظریه‌پردازش در ایران، مصطفی ملکیان است- به‌طور آگاهانه فرهنگ‌گرا است و با نظریه‌پردازی درباره فرهنگ‌گرایی نشان می‌دهد که چرا فرهنگ‌گرایی معتبرتر از سیاست‌گرایی است و چرا باید از طریق فرهنگ‌گرایی پیش برویم. توصیه فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا این است که رفتاری‌های سیاسی و اقتصادی یا توسعه‌نیافتگی ربطی به رفتار و دین و خوانش‌های مختلف دین ندارد. همه این گرفتاری‌ها صورت‌بندی‌های نادرستی از مسئله‌اند. مشکل اصلی ما اولاً در تک‌تک افراد و ثانیاً در خصلت‌های روان‌شناختی آن‌ها نهفته است. یعنی اگر خصلت‌های روانی تک‌تک افراد جامعه سامان یابد، جامعه‌ای متشکل از افراد بهنجار- از دید روان‌شناختی- خواهیم داشت که هم در مقام قانون‌گذار و هم در مقام مجری، منافع مردم را بر منافع خودشان ترجیح می‌دهند. این معنویت‌گرایی ربطی به معنویت سنتی ندارد، بلکه مفهومی است که عمدتاً در کارهای روان‌کاوان و روان‌شناسان موج سوم روان‌شناسی، مثل ویکتور فرانکل^۱، ریشه دارد. مصطفی ملکیان این دستاوردها را پس از تلفیق با آموزه‌های بودایی، با عنوان «معنویت‌گرایی» معرفی می‌کند.

در ادامه بحث، گروه اخیر فرهنگ‌گرایی، یعنی فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا، را اندکی توضیح می‌دهیم و نقد می‌کنیم (ملکیان، ۱۳۹۴).

عطا و لقای فرهنگ‌گرایی: پیشینه و پیامدها در چشم‌اندازی تاریخی

یکی از تفاوت‌های فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا با دیگر شاخه‌های معنویت‌گرایی عبارت است از خودآگاهی آن. فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا نه تنها از فرهنگ‌گرایی خودش آگاهی دارد، بلکه توضیح می‌دهد که چرا این نوع فرهنگ‌گرایی راه نجات از سیاست‌زدگی است و راه درست‌تری برای اصلاح امور. این شاخه از فرهنگ‌گرایی سایر شاخه‌ها را- با اشاره به ویژگی‌های پروژه‌های فکری‌شان- مصادیق مختلف سیاست‌زدگی می‌داند. فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا معتقد است که اولاً، برای بهبود اوضاع و احوال سیاست و اجتماع و اقتصاد باید به فرهنگ‌گرایی روی آورد و ثانیاً، در میان انواع فرهنگ‌گرایی، فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا کامل‌ترین نسخه است که صریحاً بر رویکرد روان‌شناختی تأکید دارد. با این مقدمه، پرسش اصلی این است که آیا فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا بر سیاست‌گرایی اولویت دارد؟ پیش از پاسخ به این پرسش، به چند بحث مقدماتی می‌پردازیم. مصطفی ملکیان فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا را صورت‌بندی کرده و از آن در برابر آنچه «سیاست‌زدگی» خوانده است، پشتیبانی می‌کند.

یکی از تفاوت‌های فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا با دیگر شاخه‌های معنویت‌گرایی عبارت است از خودآگاهی آن. فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا نه تنها از فرهنگ‌گرایی خودش آگاهی دارد، بلکه توضیح می‌دهد که چرا این نوع فرهنگ‌گرایی راه نجات از سیاست‌زدگی است و راه درست‌تری برای اصلاح امور.

جدال ماکس وبر با فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا و فردگرا

فرهنگ‌گرایی پدیده‌ای نیست که در فرهنگ و جامعه ایران اختراع شده

باشد. فرهنگ‌گرایی، به‌عنوان رویکردی که سیاست را تحقیر می‌کند و از

آن پرهیز می‌نماید و اخلاق و معنویت را جایگزین آن می‌کند، سابقه‌ای طولانی دارد. حدوداً یک سده پیش، در ۲۸ ژانویه ۱۹۱۹، ماکس وبر به‌دعوت اتحادیه آزاد دانشجویی ایالت باواریای^۱ آلمان، دو سخنرانی با عناوینی مشابه در دانشگاه مونیخ ایراد کرد؛ یکی درباره علم با عنوان علم به‌مثابه مشغله‌ای حرفه‌ای و دیگری درباره سیاست با عنوان سیاست به‌مثابه پیشه. وبر چند ماه بعد از این سخنرانی‌ها درگذشت. برای فهم این دو سخنرانی، توجه به شرایط سیاسی و اجتماعی آلمان پس از جنگ جهانی اول (و البته وضع جسمی و روحی و حرفه‌ای خود وبر) بسیار مهم است. شرایط آن روز آلمان بسیار شبیه وضعیت سیاسی و اجتماعی امروز ما بود و این می‌تواند توضیح دهد که چرا و چگونه ایده‌های مبتنی بر فرهنگ‌گرایی و پرهیز از سیاست پدید می‌آیند. خود وبر ابتدا جنگ جهانی اول را می‌ستود و اعتقاد داشت که "مهم نیست نتیجه چه بشود. این جنگ عالی و شگرف است." ولی بعد که مسیر جنگ به‌ضرر آلمان رقم خورد، بارها گفته بود که "اگر دستم به او [ویلهم دوم، امپراتور آلمان در سال‌های ۱۸۸۸ تا ۱۹۱۸] برسد، خودم گردن این احمق بی‌عرضه را می‌شکنم." وبر مدتی قبل از این سخنرانی‌ها، به‌عنوان یکی از اعضای مؤسس، عضو حزب دمکراتیک آلمان شده و سخنرانی‌های بسیاری برای حمایت از حزب ایراد کرده بود، ضمن آنکه از مدت‌ها پیش، از کار در دانشگاه نومید شده بود. وبر در نامه‌ای مورخ اکتبر ۱۹۱۸ مدتی پیش از تأسیس حزب- از وضع خود به‌عنوان یک دانشگاهی در شرایط ناگوار آلمان پس از جنگ شکایت کرده بود. او نوشته بود: "افرادی مثل من در شرایط فعلی چه از درون و چه از بیرون تزئینی‌اند... کاری که از من برمی‌آید، هیچ نمی‌ارزد و درستش هم همین است. مردم الآن به نان شب محتاج‌اند. در چنین شرایطی کار چندانی برای دانشگاهیان نمی‌ماند... بنابراین باید سعی کنم مسیرم را تغییر دهم" (وبر، ۲۰۰۸: مقدمه).

برای فهم سخنرانی وبر، توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی و دانشگاهی آن زمان بسیار مهم است. اتحادیه دانشجویی که میزبان او بود، مانند بسیاری دیگر از نخبگان آن روزگار آلمان، به آرمان‌های ضدجنگ و

صلح‌طلبی و معنویت‌گرایی اخلاقی روی آورده بود. بخش مهمی از این سخنرانی سیاسی وبر شامل نقد آرای فریدریش ویلهلم فورستر^۱ استاد فلسفه و کلام مسیحی و آموزش‌وپرورش دانشگاه مونیخ بود؛ جایی که وبر نیز از مدتی قبل در آنجا صاحب کرسی تدریس شده بود. فورستر در آثار و سخنرانی‌های خود از معنویت‌گرایی اخلاقی و اخلاق صلح‌گرایی سیاسی مبتنی بر آموزه‌های مسیحی حمایت می‌کرد و تشکل‌های دانشجویی آن روزگار آلمان، از جمله تشکلی که میزبان وبر بود، در فضای سرخوردگی پس از جنگ، به شدت تحت تأثیر آرای فورستر بودند (همان).

وبر در این دو سخنرانی، برای تعریف سیاست و نقد آرای فورستر، از رویکردی استفاده می‌کند که کارل اشمیت^۲، سه سال بعد، آن را در **الهیات سیاسی** (۱۹۲۲) و سیزده سال بعد در مفهوم **امر سیاسی** (۱۹۳۲) مفصلاً بسط می‌دهد. در این سخنرانی، وبر دولت مدرن را براساس حق انحصاری اعمال زور و خشونت در یک قلمرو ملی تعریف می‌کند و سیاست را تلاش در جهت کسب سهمی از قدرت یا تأثیرگذاری در توزیع قدرت - چه در چهارچوب دولت ملی و قلمرو سیاسی و چه میان دولت‌ها- می‌داند.

فورستر ایده بیهودگی سیاست را برای دانشجویان مطرح می‌کرد و ایشان را به پرهیز از سیاست فرامی‌خواند. نصیحت فورستر خطاب به دانشجویان این بود که عمرشان را صرف سیاست نکنند و اگر می‌خواهند کاری برای خودشان یا جامعه آلمان یا برای تاریخ انجام دهند، بهتر است سراغ چیز دیگری بروند. آن چیز دیگر، به‌نظر فورستر، پالایش اخلاق فردی و شخصیت افراد است. او دانشجویان را فرامی‌خواند که با بازگشت به اخلاق فردی زاهدانه و پرهیز از قدرت و دنیاگریزی مسیحی سعی کنند آدم‌های بهتری شوند و روح و روان خود را پرورش دهند. فورستر خطاب به دانشجویان می‌گفت که جنگ جهانی و خاکستر آن که بر سر اهالی آلمان نشسته،

1. Friedrich Wilhelm Foerster

2. Carl Schmitt

تماماً حاصل سیاست‌زدگی است. اخلاق فاسد اروپا و جهان را به آتش کشید و آتشی که در خرمن فرهنگ و سیاست و اجتماع و اقتصاد ملت آلمان و مردم جهان افتاد، شعله‌ای از آتش بداخلاقی‌های تک‌تک افراد بود.

او می‌گفت که باید با تکیه بر زندگی اندیشه‌ورزانه به اصلاح خودمان پردازیم. اگر تک‌تک ما بهتر شود، جهان نیز بهتر می‌شود. و بر، با آگاهی از چنین پیشینه‌ای، در جمع دانشجویان حاضر می‌شود و در دومین سخنرانی، از ارتباط اخلاق و سیاست می‌گوید. و بر در آن سخنرانی با اشاره به نومیدی عمیق حاکم بر آن روزگار می‌گوید:

فورستر خطاب به دانشجویان این بود که عمرشان را صرف سیاست نکنند و اگر می‌خواهند کاری برای خودشان یا جامعه آلمان یا برای تاریخ انجام دهند، بهتر است سراغ چیز دیگری بروند. آن چیز دیگر، به نظر فورستر، پالایش اخلاق فردی و شخصیت افراد است.

”مهم نیست که حالا ظاهراً کدام گروه ممکن است پیروز باشد. این چیزی که فراروی ما است، تابستان شکوفایی و بارآوری نیست، بلکه شبی قطبی با یخبندان تیرگی و دشواری است... این شب کم‌کم پایان می‌پذیرد، اما از میان شمایی که بهارشان چنین شاداب و شکوفان به‌نظر می‌رسد، چه کسی نجات یافته است؟ تا آن هنگام، چه بر سر هریک از شما آمده است؟ آیا درگیر لقمه‌ای نان خواهید بود؟ آیا به‌سادگی و برای رفع تکلیف، تسلیم روزگار و کاروبار روزمره خواهید شد؟ یا سهم شما سومین امکان، که به هیچ روی کمیاب‌ترین هم نیست، خواهد بود: کناره‌گیری از جهان و روی آوردن به عرفان. این انتخاب کسانی است که یا طبع و استعدادشان با عرفان و پرهیز از سیاست سازگارتر است، یا چنان‌که به‌اشتباه

رایج شده، انتخاب کسانی است که همواره خود را وامی‌دارند که از مد روز پیروی کنند. در همهٔ این حالت‌ها، نتیجه‌ای که من می‌گیرم این است که این افراد برای کاری که می‌کنند، ساخته نشده‌اند. آن‌ها برای جهان، چنان که واقعاً در گردش امور روزمره نمود دارد، مناسب نیستند. اگر بی‌طرف و واقع‌بین باشیم، باید بگوییم که ایشان حرفهٔ سیاست را در عمیق‌ترین معنای آن نشناخته و تجربه نکرده‌اند، در حالی که به‌زعم خودشان آن را می‌شناسند و تجربه‌اش می‌کنند. ایشان موفق‌تر بودند، اگر صرفاً دنبال روابطی برادرانه در روابط شخصی‌شان بودند. باقی افراد هم که بایستی با زرنگی پی‌زندگی روزمره‌شان می‌رفتند. اما سیاست یعنی پشت‌سر گذاشتن موانعی دشوار؛ عبوری شورمندان و ولی سنجیده. تجربه‌های تاریخ گواهی است بر اینکه اگر کسی سودای رسیدن به ناممکن‌ها را در سر نپرورانده و آن را پی‌نگرفته بود، آنچه امروز امکان‌پذیر است، هرگز ممکن نمی‌شد. ولی برای این کار فرد باید رهبر و پیشرو باشد و همچنین، به‌معنی واقعی، قهرمان باشد. حتی کسانی که نه رهبر و پیشرو و نه قهرمان‌اند، باید چنان شجاع باشند که دلشان حتی از فروریختن همهٔ امیدها نلرزد. این ویژگی‌ها همین امروز ضروری است، و گرنه همین مقدار هم که امروز موجود است، به‌دست نخواهد آمد. فقط کسی جنم سیاست‌ورزی دارد که مطمئن باشد اگر جهان روزی در چشم او- و برای آنچه او در سر دارد- ابلهانه و حقیر به‌نظر برسد، بازهم او از پا نخواهد نشست. فقط کسی جنم سیاست‌ورزی دارد که به‌رغم همهٔ موانع و حقارت‌ها بازهم در آن روز بتواند بگوید: علی‌رغم همهٔ این‌ها... اخلاق غایات‌نهایی و اخلاق مسئولیت‌سیاسی با یکدیگر تضاد ندارند، بلکه مکمل یکدیگرند، و تنها در کنار هم انسانی شایسته می‌سازند که مشغلهٔ حرفه‌ای‌اش سیاست باشد

گروه سومی که وبر پیش‌بینی می‌کرد در شرایط نومیدی عمیق اجتماعی و سیاسی شکل بگیرد، همانی‌اند که به واقعیت سیاست و اجتماع پشت می‌کنند و به عرفان و معنویت و دوری از سیاست روی می‌آورند و خود را

از مسئولیت سیاسی می‌رهانند. آن‌ها درگیری در سیاست روزمره را در شأن خود نمی‌بینند و سیاست را آن قدر مهم نمی‌شمارند که عمرشان را برای آن صرف کنند. آن‌ها در عوض وقت و نیروی خود را برای چیزی صرف می‌کنند که وبر به آن «اخلاق غایات نهایی» می‌گوید. اخلاق غایات نهایی تعبیر محترمانه و روشن‌فکرانه‌ای است برای معنویت و اخلاق زاهدانه شخصی؛ یعنی شخصاً آدم‌های خوبی باشیم و به دور از سیاست، در غار تنهایی خود، به تهذیب اخلاق فردی بپردازیم. وبر می‌گوید من این گروه را می‌بینم و احتمالاً هر کس که آدم باهوش و فعال و اهل نظر باشد، در همین گروه خواهد بود. داشتن مشغله هم به ما حس روشن‌فکری و برتری می‌دهد و هم نیاز ما به کنشگری را رفع می‌کند، آن هم برای تأمین خیر عمومی از طریق تهذیب نفس.

سخن وبر این است که مگر از سیاست چه انتظاری داشتید که حالا این قدر از آن نومید شده‌اید؟ مگر سیاست قرار بود چه معجزه‌ای بکند؟ آیا فکر می‌کردید با سیاست‌ورزی می‌شود اوضاع را سریعاً مطابق نقشه‌های قبلی اصلاح کرد؟ نومیدی از سیاست به دلیل انتظاری نابجا و غیرعملی است. سیاست‌ورزی فعالیت فوق‌العاده دشوار در زمینی بسیار ناهموار است. سیاست نیازمند کسانی است که برای درخشش در موقعیت‌های مختلف جنم سیاسی دارند. وبر می‌گوید کسانی جنم سیاسی دارند که نه تنها خصلت‌های یک رهبر، بلکه ویژگی‌های شخصیتی یک قهرمان را از خود نشان دهند. تفاوت رهبر و قهرمان این است که رهبر مثل راننده قطار است و در ریل از پیش‌ساخته‌ای مردم را به دنبال خود می‌کشد. البته رهبر باید به مسیر آشنا باشد و بداند کجا سرعت را کم یا زیاد کند و کجا پیچ خطرناک هست. اما قهرمان کسی است که نه تنها سعی می‌کند مردم را از نقطه‌ای به نقطه دیگر هدایت کند، بلکه امکانات و راه‌هایی جدید نیز می‌گشاید. قهرمان وبر باید بتواند از فضاهای از پیش تعیین‌شده و مسلط - که انگار راه‌گزینی از آن‌ها نیست - فراتر رود و راه‌های جدیدی باز کند. وبر می‌گوید ما در شرایطی قرار داریم که سیاست‌ورزی فقط

به افرادی با خصلت رهبری نیاز ندارد، بلکه به کسانی نیاز دارد که مرزهای تخیل سیاسی را بشکنند و تصور جدیدی از سیاست بپرورند و آن را در جهان واقعی تحقق بخشند.

سخن وبر این است که مگر از سیاست چه انتظاری داشتید که حالا این قدر از آن نومید شده‌اید؟ مگر سیاست قرار بود چه معجزه‌ای بکند؟ آیا فکر می‌کردید با سیاست‌ورزی می‌شود اوضاع را سریعاً مطابق نقشه‌های قبلی اصلاح کرد؟ نومیدی از سیاست به دلیل انتظاری نابجا و غیر عملی است.

این سخن وبر، در نگاه نخست، قدری احساسی به نظر می‌رسد. اما سخن او در واقع برمی‌گردد به برداشت او از سیاست که آن را در آثار قبلی خود ارائه کرده بود. وبر سیاست در جهان مدرن را به بهترین نحو توصیف کرده است: سیاست یعنی پیگیری منافع عمومی و ایدئال‌ها در جهان واقعی. طبق تعریف، ایدئال‌ها در جهان واقعی وجود ندارند و حتی تحققشان ناممکن به نظر می‌رسد. اما تعریف او از سیاست متناقض است. به گفته وبر، سیاستمدار کسی است که بدون اینکه دچار توهم شود، دنبال ایدئال‌هایی در جهان واقعی باشد که همه فکر می‌کنند تحققش غیرممکن است. بعد می‌گوید دور و بر شما پر از پدیده‌هایی است که قبلاً غیرممکن به نظر می‌رسید، ولی کسانی پیدا شدند و گفتند ما این ایدئال‌ها را دنبال می‌کنیم. به اعتقاد وبر، اگر کسانی پیش از ما نبودند که ناممکن‌های روزگار خودشان را پیگیری کنند، جهان امروز ما این‌گونه نبود. در واقع، سیاست یعنی جابه‌جایی مرزهای عدم امکان یا آستانه‌های امکان. به تعبیر وبر، سیاست‌ورزی یعنی شناخت و جابه‌جایی مرزهای امکان امر سیاسی و اجتماعی. امکان یا عدم امکان چیزها را باید واقع‌بینانه دید و فهمید. اما به صورت ایدئال‌گرا باید کوشید تا آن چیزی که امروز ناممکن به نظر می‌رسد، بعداً جزو امکانات عادی ما باشد. این کار به سیاست‌ورزی نیاز دارد و در جهت خیر عمومی است.

آنچه گفته شد، رویکرد وبر در مورد سیاست مدرن است. او برای نقد معنویت‌گرایی و فرهنگ‌گرایی، خصوصاً به سیاست پس از فاجعه توجه دارد؛ سیاستی که دچار گرفتاری و بن‌بست شده و به‌گفته وبر، به سردی و

تاریکی زمستان قطبی است. به‌نظر وبر، در چنین وضعیتی، زمینه پذیرش معنویت‌گرایی فراهم می‌شود و ما به سیاست‌ورزی نیاز پیدا می‌کنیم. در چنین وضعیتی، آستانه عدم امکان بسیار پایین می‌آید و همه کارها تقریباً ناممکن به‌نظر می‌آید. در این هنگام باید سیاست‌مداران وارد شوند و آستانه عدم‌امکان را تغییر دهند و امور بیشتری را برای ما امکان‌پذیر سازند. به‌عبارت‌دیگر، سیاست یعنی گشودن بن‌بست‌های اجتماعی.

مواضع وبر در سال ۱۹۱۹، در هر جامعه‌ای که تجربه بن‌بست‌های شدیدی داشته، به درجات مختلف، معتبر است. فهم سیاست همراه با ناامیدی یعنی اینکه سیاست را بن‌بستی فراگیر بدانیم. این مشابه و بلکه عیناً همان موضع فرهنگ‌گرایان معنویت‌گرا است که راه سیاست را بسته می‌بینند و توصیه می‌کنند که به روشنایی درون پناه ببریم. از نظر آن‌ها، زندگی جمعی تیره و تار ما حاصل ظلماتی است که از درون ما به بیرون افکنده می‌شود. به‌نظر فرهنگ‌گرایان معنویت‌گرا، باید روشنایی درونمان را بپروریم و به بیرون بتابانیم تا جهان بیرون نیز روشن شود. این همان برداشتی است که در فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرای ایرانی نیز می‌بینیم.

نقد فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا

آنچه گذشت، پیشینه و زمینه‌های پذیرش فرهنگ‌گرایی و همچنین تحلیل پیامدهای منفی فرهنگ‌گرایی بود. شاخه چهارم فرهنگ‌گرایی - که خصوصاً در سخنان مصطفی ملکیان انعکاس می‌یابد - حاکی از آن است که اغلب اصطلاحات حوزه سیاست به نهادها و هویت‌هایی اشاره دارد که کاملاً اعتباری‌اند و وجود خارجی ندارند. مثلاً خانواده چیزی نیست که در بیرون بشود به آن اشاره کرد و گفت این خانواده است. آن چیزی که در بیرون وجود دارد، زن و مرد و فرزندان آن‌ها است. خانواده به یکی از اعتبارات اجتماعی ما اشاره می‌کند؛ یعنی اگر روابط بین چند نفر تابع قواعد و قوانین خاصی باشد، اسمش را خانواده می‌گذاریم. اما خانواده یک هستی حقیقی

نیست و مستقل از اعتبار ما وجود خارجی ندارد. جامعه و دولت و ملت نیز این گونه‌اند. نهادهای دولت و اقتصاد و ساختارهای اجتماعی و سیاسی همه اعتباری‌اند؛ یعنی وجود خارجی مستقلی ندارند.

مطابق فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا، کسانی که در حوزه سیاست یا اقتصاد به ما نشان می‌دهند که چگونه جامعه و نهادها و قوانین و مقررات یا شیوه اجرای آنها را تغییر دهیم، اعتقاد دارند که ما یا در سطح ساختاری و نهادی مشکل داریم یا آدم‌هایی که در این نهادها و ساختارها مجری قواعد و قوانین‌اند، نقششان را درست ایفا نمی‌کنند. به گفته ایشان، اصلاح این دو نیازمند آدم‌هایی است که خودخواه نباشند و خیر عمومی را بر منافع شخصی ترجیح دهند. به باور فرهنگ‌گرایان معنویت‌گرایی همچون مصطفی ملکیان، این افراد باید کسانی باشند که ابتدا خودشان را به لحاظ شخصیتی اصلاح نموده و بر نفسانیت خود غلبه کرده باشند. چنین افرادی می‌توانند سیاست‌ورزان خوبی شوند و نهادها را از نو تعریف و اصلاح کنند. اما اگر همه امکانات را در اختیار کسانی بگذاریم که ویژگی‌های مذکور را نداشته باشند، سیاست و اجتماع و اقتصاد را طوری طراحی می‌کنند که فقط منافع خودشان و دوستانشان تأمین شود. به این ترتیب، همان مشکلات قبلی دوباره به صورت دیگری پدید می‌آید. حتی اگر نهادها را خودمان بسازیم، اما به دست افرادی خودخواه و ناشایست بسپاریم، قواعد و قوانین را چنان دست‌کاری و اجرا می‌کنند که منافع خودشان و دوستانشان تأمین شود. به نظر مصطفی ملکیان، تنها راه این است که اولویتی برای اصلاح سیاست‌ها و نهادها و ساختارها قائل نباشیم و در عوض سراغ افراد برویم؛ افرادی که اگر به قدرت برسند، تصمیماتی بگیرند که خیر عمومی در آن باشد، نه منافع خودشان. این خلاصه استدلال فرهنگ‌گرایان معنویت‌گرایی مانند مصطفی ملکیان (ملکیان، ۱۳۹۴) است. برای نقد ادعاهای فرهنگ‌گرایی دین‌بنیاد و معنویت‌گرا، به چهار نکته اشاره می‌کنیم (مجاهدی، ۲۰۱۶):

۱. فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا بر این فرض استوار است که جامعه حاصل جمع جبری تک‌تک افراد است. از طرفی، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای علوم مختلف در ۱۵۰ سال گذشته این بوده

است که جامعه صرفاً جمع جبری افراد نیست و برای توصیف جامعه، علاوه بر توجه به اعضای آن، باید مناسبات قدرت در آن جامعه را نیز بررسی نماییم. این مناسبات قدرت همان مؤلفه‌های ساختاری و نهادی است. اگر

میلیون‌ها نفری که در جامعه‌ای با مناسبات قدرت خاص زندگی می‌کنند، با همان ویژگی‌های روان‌شناختی و معرفتی در مناسبات قدرت دیگری قرار گیرند، جامعه‌ای که حاصل خواهد شد، با جامعه اول بسیار متفاوت خواهد بود. اگر مناسبات قدرت بین افراد عوض شود، رفتارها و قضاوت‌ها و تصمیم‌های دیگری از خود نشان می‌دهند. بنابراین، جامعه صرفاً جمع جبری افراد نیست، بلکه متشکل از ساختارها و نهادهایی است که مناسبات قدرت را در آن جامعه شکل می‌دهد.

۲. مناسبات قدرت در یک جامعه ممکن است بر آن جامعه حاکم نباشد. در جامعه‌شناسی سیاسی، خصوصاً در پنجاه سال گذشته، ابعاد جدیدی از قدرت شناسایی شده است. مثلاً اینکه قدرت دو وجه دارد و ما قبلاً فقط آن وجهی را می‌شناختیم که کارش قاعده‌گذاری بود. مصطفی ملکیان به این وجه از قدرت توجه دارد. ایشان می‌پرسد آیا صاحبان قدرت قواعد را به میل خودشان تغییر می‌دهند یا اینکه صرفاً مجری این قواعد خواهند بود؟ قدرت خصلتی دو وجهی دارد و برابند رقابت‌های دو جریان است: اول، قدرت حاکم قاعده‌گذار که نهادها و ساختارهای رسمی و ضمانت اجرای آن‌ها را معرفی می‌کند؛ دوم، جریان‌های غیررسمی قدرت که «قاعده‌شکن» یا «مقاومت» نام دارد و به معنی قدرت از پایین، قدرت اجتماعی، قدرت نقاد، قدرت نرم، یا قدرت فرهنگی است. برابند مناسبات این دو جریان، به‌علاوه جمع جبری افراد، جامعه را می‌سازد.

۳. فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا به این واقعیت توجهی ندارد که جامعه متشکل از ساختارها و نهادها و افراد است، اما آنچه این‌ها را بهم پیوند می‌زند، مجموعه عاملیت‌های فعالانه است؛ یعنی عاملیتی که صرفاً پیرو دستورها و اوامر کارگزارانه نیست، بلکه مستقل و خلاق است. تعامل میان ساختارها و نهادها و عاملیت‌های فعالانه فردی و گروهی، چه درون ساخت قدرت و چه بیرون آن، جامعه را شکل می‌دهد. این عاملیت فعالانه بر معادلات قدرت تأثیر می‌گذارد، اما تأثیر

آن محدود است و سیاست در این لحظه زاده می‌شود. پشت‌سر گذاشتن این محدودیت‌ها و امکانات را «سیاست تأسیسی» می‌نامیم.

قدرت خصلتی دو وجهی دارد و بر ایند رقابت‌های دو جریان است: اول، قدرت حاکم قاعده‌گذار که نهادها و ساختارهای رسمی و ضمانت اجرای آن‌ها را معرفی می‌کند؛ دوم، جریان‌های غیررسمی قدرت که «قاعده‌شکن» یا «مقاومت» نام دارد و به معنی قدرت از پایین، قدرت اجتماعی، قدرت نقاد، قدرت نرم، یا قدرت فرهنگی است. بر ایند مناسبات این دو جریان، به‌علاوه جمع جبری افراد، جامعه را می‌سازد.

۴. برای داوری درباره فرهنگ‌گرایی و سیاست باید «نظریه کنش» خود را توضیح دهیم. در واقع، طبق کدام نظریه می‌گوییم که اگر تک‌تک افراد از نظر روان‌شناختی بهبود یابند، جامعه نیز اصلاح می‌شود؟ این داوری نیازمند نظریه ویژه‌ای درباره کنش است که به عاملیت فعالانه و روابط عاملان فعال با یکدیگر و با نهادها و ساختارها پردازد. این نظریه کنش باید سطح تحلیلی خرد را به سطح تحلیلی کلان ارتباط دهد و بگوید که چرا اگر وضعیت تک‌تک افراد از نظر روانی بهبود یابد - فارغ از چگونگی نهادها و ساختارها - وضعیت جامعه نیز بهتر می‌شود. اما فرهنگ‌گرایان معنویت‌گرا از کدام نظریه کنش پیروی می‌کنند؟ طبق این نظریه، اولاً، ممکن است حال تک‌تک افراد جامعه بهتر شود، بدون اینکه اتفاقی در سطح کلان بیفتد، و ثانیاً، اگر حال تک‌تک آدم‌ها در سطح خرد بهبود یابد، اتفاقی مشابه در سطح کلان می‌افتد. فرهنگ‌گرایان در اینجا به پلی نیاز دارند که مفقود است و ظاهراً به‌سادگی آماده نمی‌شود. بنابراین، فرهنگ‌گرایان ناچارند از مقدمات استدلالشان به نتایج دلخواهشان بجهند.

گشودن افق

امید اجتماعی رویکرد سیاسی بهبودباور، فعال و خلاق است برای حل مسائل جامعه و تأمین بیشترین خیر عمومی. اما امیدهای محال و بی‌محل امید اجتماعی ما را آلوده و تهی می‌سازند. شاخه‌های فرهنگ‌گرایی یکی از مهم‌ترین منابع انحراف معنای امید سیاسی و اجتماعی است. هریک از این شاخه‌ها، هرچند به امور خیر و مطلوب توجه دارند، از این نکته غافل‌اند که نبود امید اجتماعی و سیاسی باعث می‌شود هیچ‌یک از خیرهای فرهنگی در مقیاس جمعی محقق نشود. پس، امید اجتماعی و سیاسی پیش‌شرط گریزناپذیر حل مسائل به‌نفع خیر عمومی است. احیای امید مستلزم آگاهی از منابع نومیدی اجتماعی و سیاسی است که انواع آن در جامعه ما به‌وفور یافت می‌شود. فرهنگ‌گرایی به‌معنی عادت به فرار از مسئولیت‌ها و کنش‌ها است و ترک آن نخستین شرط ورود به ساحت سیاست، یعنی وسیع‌ترین عرصه تشخیص و تأمین عادلانه خیر عمومی، است. امید سیاسی و اجتماعی هم پیش‌شرط فهم و تحقق چنین سیاستی است و هم از طریق این سیاست به‌مرور ارتقا می‌یابد. بنابراین، نقد فرهنگ‌گرایی و پرهیز از امیدهای محال و بی‌محل مهم‌ترین سرفصل کوشش‌های کسانی است که می‌خواهند در حل مسائل جامعه درجهت بیشترین خیر عمومی نقش داشته باشند. —◆

امید اجتماعی رویکرد سیاسی بهبودباور، فعال و خلاق است برای حل مسائل جامعه و تأمین بیشترین خیر عمومی. اما امیدهای محال و بی‌محل امید اجتماعی ما را آلوده و تهی می‌سازند. شاخه‌های فرهنگ‌گرایی یکی از مهم‌ترین منابع انحراف معنای امید سیاسی و اجتماعی است.

منابع

- ارغنده‌پور، کریم (۱۳۹۲)، در جست‌وجوی جامعه بلندمدت (گفت‌وگو با دکتر همایون کاتوزیان)، تهران: نشر نی.
- مجاهدی، محمدمهدی (۱۳۹۳)، چشم خارپشت، نگاه روباه: فقر فرهنگی‌گری در پیام برلین به قرن بیست‌ویکم، اندیشه پویا، ۲۱: ۳۶-۳۴.
- مجاهدی، محمدمهدی (۱۳۹۴)، فقر فرهنگی‌گری و آزمون چپ، اندیشه پویا، ۲۴: ۳۶-۳۳ و ۶۱-۵۶.
- مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری (۱۳۹۶)، آینده‌پژوهی ایران ۱۳۹۶، دسترسی ۱۹ فروردین ۱۳۹۷ در:
- <http://www.css.ir/Media/PDF/1396/10/16/636508343259323926.pdf>
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، پرسش‌ها و پاسخ‌ها (ج. ۱)، قم: مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴)، در دفاع از اصالت فرهنگ و نقد سیاست‌زدگی، دسترسی ۲۰ فروردین ۱۳۹۷ در:
- <https://neeloofar.org/abolghasemfanaei/lecture/1071-6394.html>
- Hobbes, T. (2004), *Leviathan*, NY: Barnes & Nobel Books.
- Bloeser, C. and T. Stahl (2017), Hope, In: Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Accessed on Apr 9, 2018 on: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/hope>
- Bourdieu, P. (2004), *Science of Science and Reflexivity*, Chicago: University of Chicago Press.
- Mojahedi, M. (2016), 'Is there toleration in Islam?' Reframing a post-Islamist question in a post-secular context, *ReOrient*, 2(1):51-72.
- Weber, M. (2008), *Politics as a Vocation*, In: Dreijmanis, J. (ed.), *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*, New York: Algora Publishing.

