

دفتر یازدهم

جستارهایی پیرامون جامعه مدنی و توسعه پایدار

آبان ۱۳۹۸ برابر با نوامبر ۲۰۱۹

شورای دبیران:

شیربندخت دقییان

رامین جهانگلو

اسفندیار طبری

طراح تارنما: همایون ماکویی

شبکه های اجتماعی: جلال کیایی

[www.falsafeh.com](http://www.falsafeh.com)

## پیام شورای دبیران خرمگس:

در همبستگی با مردم شریف میهنمان و همصدایی با خواست  
های بحق اقتصادی، اجتماعی و دمکراسی خواهی شهروندان  
ایران زمین و ضمن محکوم کردن سرکوب مردم بیدفاع، خود  
را همدرد رنج و اندوه جانسوز خانواده‌های سوگوار و

آسیب دیده می‌دانیم.

اول آذر ۱۳۹۸

... و به نیروی یک واژه

زندگی را از سر می‌گیرم

به دنیا آمده‌ام که تو را بشناسم

نام تو را بخوانم

آزادی...

(بیت پایانی شعر آزادی از پل الوار)

## فهرست نوشتارها

## گفتار آغازین

جامعه مدنی: تعلیق و رفع تعلیق (محمد رضا نیکفر)

رامین جهاننگلو در گفتگو با مایکل والزر: جامعه مدنی در آمریکا

لحظه همداستانی: نقش داستان گویی در توانمندسازی شهروندی (شیریندخت دقیقیان)

راه رشد دیجیتال (اسفندیار طبری)

دین مدنی، قانون، دمکراسی و توسعه پایدار (حسن یوسفی اشکوری)

مافیای محیط زیست (اعظم بهرامی)

فلسفه سیاسی اخلاق زیستومی (اسفندیار طبری)

توسعه پایدار در قرن بیستم (احمد هاشمی)

راهکارهای امروزی توسعه پایدار و همگون (ریموند رخشانی)

داستان دو شهر: الگویی برای توسعه پایدار (مهرداد لقمانی)

حداقل رفاه اجتماعی: مدخل دانشنامه فلسفه استانفورد (ترجمه بابک تختی)

توسعه فردی و شخصیتی: چه زمانی شرارت در انسان اوج می‌گیرد؟ (جولیان باگینی - ترجمه مسعود کریم نیا)

نقش جامعه مدنی در توسعه کشورهای در حال گذار (جاسلین هرموسو/کارمن جینینا لوکا - ترجمه حمید شیرازی)

نقش جامعه مدنی در آینده و سناریوی گلوبال (متن رسمی فوروم اقتصاد جهانی - ترجمه گودرز اقتداری)

طرحی در راستای آموزش و یادگیری برای سراسر زندگانی (برند زه برگر - ترجمه امیر طبری)

تازه‌های نشر و معرفی کتاب - آثاری از: ایرج مصداقی، ناصر انقطاع و علی محمد اسکندری جو

## گفتار آغازین

دفتر یازدهم گاهنامه فلسفی خرمگس با موضوع مرکزی "جامعه مدنی و توسعه پایدار" به اهل مطالعه و پژوهش فارسی زبان، تقدیم می گردد.

خرمگس، گاهنامه ای فلسفی است که از سال ۲۰۱۳ داوطلبانه زیر نظر شورای دبیران با هدف پیشبرد مطالعات فلسفی، بازتاب رهیافت های پژوهشگران ایرانی فلسفه و رشته های همجوار و بررسی تازه های فلسفی و پژوهشی جهان منتشر می شود.

خرمگس به طور مستقل و بدون هر گونه وابستگی و بودجه ای اداره و منتشر می شود. تعهد شهروندی شورای دبیران، همیاران، پژوهشگران و مترجمان همراه و میهمان، اصل وجدانی و الهامبخش مشارکت در خرمگس است.

دانلود خرمگس برای همگان در سراسر دنیا آزاد و جهت مطالعه فردی در اوقات فراغت، قابل پرینت کردن است.

از محققان و مترجمان فلسفه و رشته های همجوار دعوت می شود که در دفتر دوازدهم گاهنامه فلسفی خرمگس با موضوع مرکزی "هویت" مشارکت ورزند.

پیشاپیش از سردبیران و خوانندگان برای معرفی خرمگس در رسانه ها و شبکه های اجتماعی سپاسگزاریم.

شورای دبیران،

آذر ۱۳۹۸

نوامبر ۲۰۱۹



جامعه مدنی:  
تعلیق و رفع تعلیق  
محمد رضا نیکفر

این مقاله با الهام از کتاب *نامیدن تعلیق* اثر ابراهیم توفیق و همکارانش، وضعیت معلق "جامعه مدنی" در ایران را برمی‌رسد، تاریخچه مفهوم آن را به دست می‌دهد و تلاش می‌کند نشان دهد در چه جهتی می‌توان برای رفع تعلیق آن تلاش کرد.

مشکل ایران به این برمی‌گردد که در آن جامعه مدنی پانگرفته است؛ باید جامعه توده‌وار به جامعه مدنی تبدیل شود. چنین سخنی را در دهه‌های دوم و سوم پس از انقلاب بارها شنیدیم. اکنون گاهی این پرسش درمی‌گیرد که آیا در ایران چیزی به اسم جامعه مدنی وجود دارد. پاسخ معمولاً منفی است.

به نظر می‌رسد که جامعه مدنی در تعلیق به سر می‌برد، تعلیق میان واقعیت موجود و آنچه آرزویش را داریم. توصیه‌ای وجود دارد درباره درگیر کردن خود با حالت تعلیق که در همه جا به آن دچاریم از جمله در رابطه با جامعه مدنی. با این توصیه برمی‌خوریم به کتابی که ابراهیم توفیق، جامعه‌شناس، و همکارانش منتشر کرده‌اند با عنوان "نامیدن تعلیق". در مقدمه کتاب، برنامه پژوهشی "نامیدن تعلیق" این گونه تقریر شده است:

"بازه‌هایی در تاریخ حیات اجتماعی وجود دارند که در آن‌ها گویی سنگ روی سنگ بند نمی‌شود؛ همه چیز یا بسیاری چیزها به صورتی متراکم، انباشت و در تأثیرگذاری متقابل دچار دگرگونی و دگردیسی می‌شوند. احتمالاً محل نزاعی نیست اگر بگوییم ما چند دهه‌ای است، حداقل از انقلاب اسلامی به این سو، که در چنین بازه‌ای به سر می‌بریم. وضعیتی که گویی "هر آنچه سخت و استوار است، دود می‌شود و به هوا می‌رود" (مارکس و انگلس، ۱۳۸۸ [مانیفست، ترجمه مسعود صابری]) ما با اکنونی مواجهیم که مشخصه آن فروپاشی‌ها و آفرینش‌های پی در پی است، و هیچ میدان اجتماعی از هستی اجتماعی نیست که از این فرایند در امان باشد: سیاست، دین، اقتصاد، فرهنگ، شهر، خانواده ... در دهه‌های اخیر حوزه‌های مختلف حیات اجتماعی دیگر ذیل برنامه‌های پیش‌ساخته‌ی توسعه، قابل تعریف و برنامه‌ریزی نبوده‌اند یا بداهت این برنامه‌ها یا برنامه‌های متصور دیگر از میان رفته‌اند.

این وضعیت چگونه خوانده می‌شود؟ فهم عوامانه/عالمانه‌ی تعمیم‌یافته‌ای وجود دارد که وضعیت موجود را هم‌چون مصداق وضعیتی برزخی به تصویر می‌کشد؛ برزخ میان سنت و مدرنیته. وضعیت "نه این و نه آن"، "هم این و هم آن"، "نه دیگر آن و هنوز این" [داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب]؛ وضعیتی که در گزاره‌ی عالمانه "گذار از سنت به تجدد" صورت‌بندی

مفهومی پیدا می‌کند. وضعیتی ظاهراً غامض، سیال، "آنومیک" و هاویه‌گون که گویی از هر تعینی تن می‌زند و در نتیجه هر نوع شناخت محصل و ایجابی را ناممکن می‌کند. به هر سو که می‌نگریم، با هر عرصه‌ی زندگی که مواجه می‌شویم، هر پدیداری را که تجربه می‌کنیم، بلافاصله با همین "توضیح" روبه‌رو می‌شویم؛ توضیحی که حقانیت و مشروعیت خود را نه از تحلیل و تبیین ایجابی واقعیت پیش رو، بلکه از تکرار بی‌پایان فرم‌های بیانی گوناگون کسب می‌کند، و از مکانیزم دفاعی شگفت‌آوری برخوردار است که آن را بیرون از دایره‌ی هر نقد و بررسی‌ای قرار می‌دهد. نقد و بررسی‌ای که بخواهد این توضیح را به محک واقعیت بزند، پیشاپیش محکوم به شکست است، زیرا گزاره‌ی "گذار از سنت به تجدد" بر بنیاد غموض و توضیح‌ناپذیری لحظه‌ی حال استوار گشته است.

ما این توضیح، این دانایی عوامانه/عالمانه را "تعلیق لحظه‌ی حال" نام‌گذاری می‌کنیم و معتقدیم نظام تولید دانش اجتماعی - تاریخی مهم‌ترین حامل آن است.<sup>۱</sup>

"جامعه مدنی" یکی از مفهومی‌هایی است که این دانش تولید کرده و رواج داده و در همان لحظه بازتولید در جامعه‌شناسی ایرانی مصداق مفروض خود را به حالت تعلیق درآورده است: چنین چیزی در ایران داریم یا نداریم؟ "نداریم" در قطب "سنت" قرار می‌گیرد، "داریم" در قطب "تجدد" و کل پرسش دچار تعلیقی می‌شود که کتاب و برنامه "نامیدن تعلیق" به درستی بر آن انگشت گذاشته است. "تعلیق لحظه حال" در این مورد خاص شاید این باشد که نمی‌دانیم اصلاً درباره چه سخن می‌گوییم.

### مشکل با مفهوم "جامعه مدنی" چیست؟

مفهوم‌ها ساخته می‌شوند برای اشاره به چیزی، رابطه‌ای، رخدادی یا روندی در جهان. اما آنها ساکت و آرام منتظر نمی‌مانند تا برگیریمشان و از آنها استفاده کنیم، آن گونه که می‌رویم سراغ جعبه‌ابزار و بسته به نیاز و مقصودمان وسیله‌ای را برمی‌داریم. اما حتاً ابزارها هم منفعل نیستند و فقط استفاده نمی‌شوند؛ آنها استفاده می‌رسانند به شکلی فعال، دست کم به این شکل که نگاه افزاری ما به جهان را گسترش می‌دهند. بیل راهی را می‌گشاید که به بولدوز می‌رسد. مفهوم‌ها را می‌سازند و آنچه‌شان که راینهارت کوزلیک، استاد تاریخ مفهوم‌ها، برنموده<sup>۲</sup> آنها تجربه‌سازند، دنیای ما را می‌سازند. مفهوم جامعه مدنی ساخته شده و سپس بحث در گرفته که هست، نیست، چگونه است و چگونه باید باشد. با این مفهوم، تجربه جامعه مدنی ساخته می‌شود. مفهوم ساخته شده، بحث برانگیخته و انگیزه برای ساختن ایجاد کرده: ساختن جامعه مدنی، ساختن چیزی که مفهوم ساخته شده تا نام آن باشد. این درست مثل مفهوم انقلاب است که ساخته می‌شود و می‌سازد: انقلاب، انقلاب برپای می‌کند. انقلاب، هم مفهومی توصیفی است هم هنجارگذار است، در این معنا سازنده است. وقتی می‌گوییم "این که نشد انقلاب!" از واژه انقلاب به عنوان مفهومی هنجارین (*normative*) استفاده می‌کنیم. هر اسمی را

<sup>۱</sup> ابراهیم توفیق و همکاران: نامیدن تعلیق. برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی ایران، تهران: مانیا هنر ۱۳۹۸، ص ۱۸-۱۹.

<sup>۲</sup> Cf. Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt/M 2006, S. 338

می‌توان به این صورت به کار برد، چنانکه مثلاً با اشاره به کتابی که در برابرمان قرار گرفته می‌گوییم: "این که کتاب نیست"، یعنی توقع ما را بر نمی‌آورد، با هنجاری که در مورد کتاب داریم، نمی‌خواند. اسم‌ها از "قانون هیوم" که مرز می‌کشد میان هستی و بایستی پیروی نمی‌کنند. آنها مدام از روی این مرز می‌پرند و این نشانه پوشش آنهاست. در مورد "جامعه مدنی" هم قضیه آشکارا این گونه است. تعلیق آن آیا به این معناست که جایی میان هستی و بایستی معلق مانده و از این نظر حالت بلا تکلیفی دارد؟

اصطلاح "جامعه مدنی" را هگل رواج داده است. اما آنچه ما "جامعه مدنی" می‌خوانیمش، دقیقاً آنی نیست که او در "فلسفه حق" زیر عنوان *Bürgerliche Gesellschaft* پیش گذاشته است.<sup>۳</sup> *Bürgerliche Gesellschaft* جامعه آرگ‌نشینان است و ارگ در این عنوان، حوزه عمومی‌ای است میان ارگ حکومتی و حوزه خصوصی که عمدتاً آزادمردان فرهیخته به آن راه می‌یافتند، کسانی که تمول به آنان فرصت فرهیختگی و پایگاهی برای دخالت در امور مملکت می‌داد. مارکس از آن "جامعه بورژوازی" را فهمید. اگر اصطلاح در فارسی به سادگی "جامعه بورژوازی" یا چیزی در این ردیف خوانده می‌شد، جهت بحث‌های ما چیز دیگری می‌بود. ما آن جهتی را پیش گرفتیم که در راستای تبدیل *Bürgerliche Gesellschaft* به *Bürgergesellschaft* بود که همپوشانی بهتری با مفهوم انگلیسی دارای تبار *civil society* داشت که عزیمتگاه هگل بوده است.

*Bürgergesellschaft* جامعه شهروندان است و شهر در این عنوان مفهومی معلق است میان شهر در مقابل روستا و شهر به معنای کشور. شما هر چه شهریت بیشتری داشته باشید، به سخن دیگر از مدنیت بیشتری برخوردار باشید، شهروند-تر هستید. به نظر می‌رسد که شهر-وند، انسانی است برخوردار از خصلت‌های تمدن جدید و درخور مدنیت، که در فاصله دوری با او روستایی قرار دارد، روستایی در معنای روستا-وند، عضو جماعتی که هنوز در حیطه مدنیت جدید قرار نگرفته است.

روستایی در ایران غایب و حاضر است. در کل آنچه ادبیات کلاسیک فارسی خوانده می‌شود به ندرت حضوری دارد. البته به این معنا نیست که آن ادبیات شهری است. آن رسته‌ای که پیوستگی تاریخی دارد و به عنوان دیر و شاعر آفریننده و انتقال دهنده میراث ادبی است، در کنج خلوتی در شهر می‌زیسته که هر چه هست پهنه همگانی در معنای مدرن بر بنیاد آن ایجاد نمی‌شود. گسستی وجود دارد که باعث می‌شود در دوره جدید پرسش از پی شهریت کاملاً متجددانه جلوه کند. می‌توان بر نهاد که حس نسبت به شهر در دوره جدید از ابتدا به گونه‌ای است که مفهوم زندگی شهری را در آن دچار تعلیق می‌کند. پشت سر انگار شهر وجود ندارد. اما روستا و روستایی وجود دارد چون در نگاه متجددانه، شهر موجود روستایی جلوه می‌کند. در ادبیات مشروطه دهاتی از غیاب درمی‌آید و به عنوان مظهر فقر و محرومیت و سادگی و ستمدیدگی مطرح می‌شود. در همان دوره به تدریج مفهوم مردم و نیز ملت شکل می‌گیرد که در کنتراست با اشراف و دربار به کار برده می‌شود و بار مثبتی دارد. ملت در آغاز بیشتر مردم است تا *nation* در یک گفتار ناسیونالیستی. تشخیص مفهومی ملت به تدریجی پیش می‌رود و سرانجام وقتی در گفتار سیاسی تقابلی را با دولت از دست داد، متفاوت از مردم می‌گردد. هنوز به مردم نزدیک می‌شود، وقتی در برابر دولت قرار می‌گیرد. سادگی و مظلومیت روستایی در مفهوم مردم می‌ریزد و دلایل زیادی وجود دارد تا مردم همچون جماعتی در مجموع یکدست دیده شود. در برابر این جماعت دولت، نیروی

<sup>۳</sup> Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. §182 - §256.

خارجی، قحطی، بیماری‌های واگیر و انواع و اقسام مصیبت‌ها دیده می‌شود و این بدبختی‌ها آن قدر پرشمارند که تفکیک مردم با آنچه بر سر آن می‌آید، فرصت چندانی برای تفکیک در درون خود مجموعه به دست نمی‌دهد. تفکیکی که گاه میان مردم و نا-مردم صورت می‌گیرد، برای پاک و یکدست دیدن مردم است. هر چه با این تصور نخواند، خارج از آن گذاشته می‌شود. بر این قرار است که گرایشی قوی شکل می‌گیرد تا سه دوگانه مردم-نامردم، ملت-دولت، کشور-اجنبی استعمارگر بر هم انطباق داده شوند. در گفتار سیاسی، از طیف ملی و مذهبی گرفته تا چپ، مفهوم‌پردازی سیاسی زیر تأثیر این گرایش قرار دارد. نتیجه، شکل‌گیری مفهوم‌های "توده" و "خلق" در جریان چپ است. این مفهوم‌ها به یک انبوه انسانی نیک‌سرشت، ستم‌دیده و در تقابل ذاتی با نامردمان و دولت و استعمارگران یعنی جبهه "ضد خلق" اشاره دارد. بر این قرار است که در حول و حوش انقلاب ۱۳۵۷ اینکه آیا کسی، گروهی و پدیده‌ای خلقی است یا ضدخلق، به پرسش مرکزی روشنفکران و فعالان سیاسی چپ‌گرا تبدیل می‌شود.

جامعه به عنوان "خلق" در مجموع یک کل یکپارچه است و در آن تفکیکی وجود ندارد. چریک فدایی خلق و مجاهد خلق هر دو رزمنده کل خلق هستند. حزب توده ایران هم حزب "توده" است و "توده" آن جبهه‌ای است که در برابر امپریالیسم ایستاده است. در طرح هگلی-مارکسی از جامعه مدنی، این مفهوم اشاره به پهنه تقابل دارد، چون با تفکیک مشخص می‌شود، چون بنابر طرح هگل جامعه مدنی حیطه اقتصاد است که مارکس آن را به عنوان حیطه مبنایی تقابل طبقاتی در نظر می‌گیرد. بنابر اصطلاح دیالکتیکی هگلی، میانجی‌گری (*Vermittlung*)، یعنی تضاد و رفع تضاد و از این طریق پیشرفت، در جامعه مدنی صورت می‌گیرد، اما "خلق" ایرانی چون بی تفکیک است، توانایی میانجی‌گری ندارد. میانجی‌گر اصلی در فکر سیاسی رایج، دولت است: خلق دولت را تصرف می‌کند، و دولت خلقی میانجی پیشرفت می‌شود. دولت محوری، چه در نزد دولتیان و چه در میان ملتیان، اساس تفکر سیاسی است. جامعه در این تفکر در حالت تعلیق است. مفهوم هنجارین جامعه واقعیت کنونی و بی‌واسطه آن را رفع می‌کند و آن را حواله می‌دهد به واقعیتی که در آینده بروز خواهد کرد.

انقلاب در گرفت و رژیم تازه‌ای برپا شد. این بود آنچه طرفداران خلق می‌خواستند؟ می‌توانیم از سه رویکرد به دولت پس از انقلاب نام ببریم. رویکرد یکم، خلقی دانستن آن است؛ رویکرد دوم ضد خلقی خواندن آن و رویکرد سوم شروع به نقد مفهوم خلق و عبور از دوگانه مردمی-نامردمی می‌کند. رویکرد یکم را در نزد برخی از گروه‌های چپ و ملی-مذهبی‌ها می‌بینیم که مقابله حکومت تازه با طبقه حاکم شاهنشاهی و آمریکا را جدی گرفته، حکم به ضدامپریالیستی آن و از این طریق به خلقی بودن آن می‌دادند. این جریان ضعیف شد اما هنوز از میان نرفته است. طبعاً خود حاکمان حکومت خود را مردمی می‌دانستند و در ابتدا چنین تصور می‌کردند که واقعیت حکومت و جامعه به زودی تجلی هنجارهای اسلامی خواهد شد. (اما نگاه همه دین‌ها به واقعیت این است که چیزی جدا افتاده از هنجار است. موضع اصلی "باید اسلامی بشود" است، نه اینکه "اسلامی هست". بر این قرار برنامه اصلی نیروی سخت‌کیش در حکومت اسلامی نه اداره یک جامعه اسلامی، بلکه اسلامی کردن جامعه است.) رویکرد دوم به شکل‌های مختلف درآمد و اکنون شاخص نگاه نیروهای موسوم به "اپوزیسیون" به دولت و جامعه است: دولت حاکم شر است، جامعه نیک است، سرکوب شده و ستم‌دیده است و سرانجام با برپا کردن دولتی که شایسته‌اش باشد، آنی خواهد شد که در ذات خود هست. از این دیدگاه در کشور



استبدادزده چیزی به اسم جامعه مدنی وجود ندارد یا تجلی محدودی دارد. رویکرد سوم با پذیرش ناتوانی در دست‌یابی به آرمان‌های انقلاب بروز کرد و اینکه اگر اشکالی هست باید آن را در خود جست‌وجو کنیم. در دایره قدرت هم چنین فکری پیدا شد، آن هم به این صورت که محفلی که بعداً اصلاح طلب نام گرفت به این نتیجه رسید که جامعه برای اینکه پشتیبان اصلاحات باشد باید از حالت توده‌وار درآید و عنصر مدنیت در آن تقویت شود. هدف جلب پشتیبانی طبقه متوسط و مرفهی بود که "امت حزب الله" آن را در موضع ترس و بیچارگی قرار داده بود. جناح راست این فکر مدام تأکید می‌کرد که جامعه مدنی ای که از ضرورت استوار شدن آن سخن می‌گویند همان آرمان مدینه النبی است.

اما این فکر که اشکالی در جامعه وجود دارد و چیزی باید در خود جامعه و فرهنگ تغییر کند، در میان روشنفکران زمینه داشت. موجی که با انقلاب برخاسته بود و پس از انقلاب به حرکت خود این بار علیه حکومت تازه ادامه داد، سرانجام مهار شد. کشتار تابستان ۱۳۶۷ پایان موج انقلاب بود. در آغاز دهه ۱۳۶۰ هنوز این شعار شنیده می‌شد که "انقلاب مرد، زنده باد انقلاب"، اما در اواخر دهه این شور فروخواید، دوره پسانقلابی، دوره حرمان و حس شکست، آغاز شد و اکنون بحثی جدی در گرفت که اشکال کار کجا بوده است. دیگر گفتار گروه‌های سیاسی جذاب نبود. آنها سرگرم درگیری‌های درونی خود شدند و نتوانستند فکری را پیش گذارند که روشنگر وضعیت جدید باشد. فکر انتقادی، اندیشه در این باب که اشکال کار چه بوده است، متوجه گذشته شد. بررسی تاریخ و نقد فرهنگ آغاز شد و گفتمانی رواج یافت که در آن دیگر دوگانه خلق و ضدخلق موضوعیت نداشت. در گرایش فرهنگ‌محور (*culturalist*) نظری برجسته شد و همچنان طرفدارانی دارد که می‌گویند اشکال اصلی ما در فرهنگ ماست.<sup>۴</sup> در این میان گرایشی قوی در بحث، به ویژه در میان روشنفکران داخل کشور، به استفاده از مفهوم جامعه مدنی رو آورد: جامعه مدنی در برابر جامعه توده‌وار. آرمان تازه‌ای شکل گرفت. دیگر کسب قدرت به صورت بی‌میانجی مطرح نبود؛ جامعه ابتدا می‌بایست شخصیت یابد و مدنی شود، و خودش با تشکل‌های مردم‌نهاد از خود دفاع کند. در طرح این امید نوعی ناامیدی از گروه‌های سیاسی دیده می‌شد. نشریات دوره اصلاحات عرصه طرح امید تازه شدند. آن هنگام دل‌بستگی به "جامعه مدنی" یک گرایش قوی در سطح جهانی بود. فروپاشی بلوک شرق بدبینی‌ای عمومی نسبت به انقلاب، قدرت دولتی و حزیت پدید آورده بود، بدبینی به آن نوع فرهنگ و نگاه روشنفکری به جهان که آن را بهبودپذیر از راه عمل مستقیم سیاسی برای تغییر ریشه‌ای رژیم سیاسی می‌دانست. این گرایش را مایکل والزر در شکل نظریه پردازانه و انتقادگر آن نسبت به دیگر دیدگاه‌های رایج درباره شیوه‌های رسیدن به «زندگی خوب» «استدلال جامعه مدنی» نامید، استدلالی در جهت دادن اهمیت به تشکل‌های مستقل و امید بستن به اینکه انجمن‌های مردمی می‌توانند دموکراسی را بگسترانند و در برابر دولت و هر قدرت دیگری که بخواهد علیه خیر اجتماعی عمل کند، بایستند.

<sup>۴</sup> بیان افراطی این نظر را در نزد آرامش دوستدار می‌بینم که فرهنگ را دینی و به این دلیل دچار درد امتناع تفکر می‌داند.  
<sup>۵</sup> Michael Walzer, "The Civil Society Argument," in Chantal Mouffe, ed., *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, London 1992, pp, 89-107.

دهه ۱۳۷۰ و تا حدی اوایل دهه بعدی دوره رونق «استدلال جامعه مدنی» در ایران بود. سرکوب جنبش سبز و اختناق و یأس پس از آن چیزی را در برابر «استدلال جامعه مدنی» قرار داد که به آن می‌توانیم استدلال ارجاع به استبداد نام دهیم: نمی‌شود! تا استبداد برقرار است، جامعه مدنی پا نمی‌گیرد. این استدلال در ایران پرسابقه است. در دوره اختناق پس از کودتای ۲۸ مرداد مدام به این شکل شنیده شد: نمی‌توان در این وضعیت کار سیاسی علنی یا نیمه‌علنی کرد. در اواخر دهه ۱۳۴۰ استدلال شکل رادیکالی یافت: نمی‌توان کار سیاسی کرد، پس باید به کار نظامی رو آورد. گرایش راست مسلط بر "پوزیسیون" استدلال ارجاع به استبداد را در خدمت امیدی قرار داد که به سیاستی در واشنگتن بسته بود که به *Regime Change* شهرت دارد: تغییر رژیم اسلامی حتا اگر شده با دخالت نظامی.

استدلال جامعه مدنی وقتی با استدلال ارجاع به استبداد کنار گذاشته شد، جامعه مدنی را دوباره به حالت تعلیق درآورد: در ایران جامعه مدنی نداریم و در شرایط استبداد نمی‌توانیم داشته باشیم. آنچه داریم جامعه‌ای است که وقتی کارد به استخوانش برسد شورش می‌کند. جامعه نالان است؛ "رساتر گر شود این ناله‌ها فریاد می‌گردد". این مبنای توضیح حرکت‌های اجتماعی است. مسیر فکری پیموده شده در دوره پس از انقلاب با نظر به مفهوم جامعه مدنی را شاید بتوان این گونه ترسیم کرد: ستایش از شورشگری و جامعه شورشی - نقد شورشگری و گذاشتن جامعه مدنی در برابر جامعه توده‌وار شورشگر - پس زدن استدلال جامعه مدنی با استدلال ارجاع به استبداد - امید بستن به شورش.

گویا در یک حلقه بسته حرکت می‌کنیم. از ایستاری نگرنده به این چرخه معیوب، از منظر به اصطلاح یک *Metadiscourse*، اشکالی که به چشم می‌خورد کار با مفهوم‌هایی است که به شکل سنخ‌های مثالی (*Idealtyp* ماکس وبری) هستند و به روی هم بسته‌اند: جامعه برای خودش، استبداد برای خودش، شورش برای خودش، مدنیت هم برای خودش. میانجی پیشرفت در این چرخه شورش است که در عین حال عامل پسرفت هم تلقی می‌شود. امید در نهایت به این بسته می‌شود که زمانی دولت خوبی بر سر کار آید و استدلال ارجاع به استبداد موضوعیت خود را از دست دهد؛ آنگاه دوره جامعه مدنی آغاز می‌شود. تا آن هنگام جامعه مدنی در تعلیق است. اما چگونه به یک دولت خوب می‌رسیم: با شورش؟

وقتی در یک چرخه فکری گرفتاریم، اولین کاری که باید کرد نقد مفهوم‌ها و در هم شکستن آنهاست. خُرد که شوند به روی هم گشوده می‌گردند. در مفهوم *Bürgergesellschaft* - جامعه مدنی، جامعه سیویل (*Civil Society*) یعنی جامعه‌ای غیرنظامی/غیردولتی - غیریت با دولت مفروض است. *Bürgerliche Gesellschaft* به معنای جامعه بورژوازی مبتنی بر چنین غیریتی نیست. دولت ریشه در جامعه بورژوازی دارد و جامعه بورژوازی عرصه نبرد است، نه پهنه‌ای تر و تمیز و ذاتا نیک و مجمع ستمدیدگان. چرخه معیوب دولت‌محور است. و اساسی جامعه‌محور آن به شرطی ممکن است که جامعه به عنوان کانون میانجی‌گری (*Vermittlung*) دیده شود، کانون تضاد و رفع تضاد. این بازگشت به جامعه ایجاب می‌کند که همه مفهوم‌های سیاسی و اجتماعی به عنوان ابزار فهم واقعیت آن باز تعریف شوند. جامعه نظامی از نیازها و امتیازهاست. مفهوم‌های سنت و تجدد، آن‌سان که در پروژه

« خود من هم از مروجان این استدلال بودم. برداشت خودم را در این مقاله که اینک به نظرم ساده‌دلانه جلوه می‌کند، عرضه کرده بودم. "تلاشی برای دستیابی به مفهوم ایرانی جامعه مدنی"، نشریه "نگاه نو"، ش. ۳۶، بهار ۱۳۷۷، بازنشر در کتاب "خشونت، حقوق بشر، جامعه مدنی"، تهران: طرح نو ۱۳۷۸.

"نامیدن تعلیق" به آنها نگریسته می‌شود، در صورت ترجمه به زبان نیاز و امتیاز، نقش معلق‌ساز خود را وامی‌نهند. چه نیازی این مفهوم‌ها را ایجاد کرده و آنها در عمل چه نیازی را برمی‌آورند؟ همچنین آنها نشان دهنده چه فضلی هستند، یعنی حامل چه حکمتی هستند و به کدام برتری میدان می‌دهند؟ تقابل سنت و تجدید، تقابل فضیلت‌ها در معنای برتری‌هاست. از این زاویه که بنگریم وضع موجود "برزخ میان سنت و مدرنیته" نیست، چون نیاز و امتیاز موقعیت برزخی ایجاد نمی‌کند. نه نیاز حالت تعلیقی دارد نه امتیاز. ما شاهد جنگ فضیلت‌ها، یعنی تکنیک‌های دانستن و جهت‌گیری و سیستم‌های تصاحب و امتیازوری هستیم. وقتی مستقیماً به این تکنیک‌ها و سیستم‌ها رجوع کنیم، هاله جادویی مفهوم‌های سنت و مدرنیته را از آنها می‌گیریم. با این شیوه این امکان پدید می‌آید که آنها بر سر جایشان نشانده شوند، و این یعنی که نقش معلق‌سازشان را وانهند.

بررسی مختصر بالا از سرگذشت مفهوم "جامعه مدنی" در ایران شاید نشان داده باشد که این مفهوم قابل ذکر است به عنوان نمونه‌ای از جدافتادگی واقعیت و هنجار یا به بیانی دیگر شکاف میان دو خصلت برساخته و برسازنده مفهوم. این شکاف از "جامعه مدنی" اوتوپایی ساخته است که دور از دسترس جلوه می‌کند؛ پنداری معلق است در فضایی ذهنی و قرار است در یک آینده دور بر زمین واقعیت فرود آید. اما وقتی جامعه مدنی در "جامعه بورژوازی" نشانده شود، این امکان پدیدار می‌شود که به صورت یک اوتوپای مشخص (*Konkrete Utopie* به قول ارنست بلوخ) در آید. انگاشت (*concept*) جامعه بورژوازی هم پذیرای استدلال جامعه مدنی است، هم استدلال ارجاع به استبداد. در این کنسپت این دو استدلال همدیگر دفع نمی‌کنند؛ هر دو رفع (*aufgehoben*) می‌شوند در نبرد بر سر نیازها و امتیازها.

شرط نخست برای مرجعیت انگاشتن جامعه بورژوازی مستقر دیدن اقتصاد در آن است. اکنون در فکر سیاسی رایج در ایران تصور غالب از اقتصاد یک برداشت ارسطویی وارونه است. ارسطو اقتصاد را در حوزه خصوصی مستقر می‌دید و در میان حوزه خصوصی و دولت حوزه عمومی را می‌نهاد، یعنی چیزی چون جامعه مدنی را. دید ما از این نظر ارسطویی واژگون است که اقتصاد را در حوزه دولت مستقر می‌بینیم. با این کار دولت عملاً نقش قاعده و مرجع را پیدا می‌کند. اما وابستگی بودجه کشور به نفت و کنترلی که دولت بر این بودجه دارد، به بیانی دیگر اقتصاد دولتی، طرح ارسطویی واژگون را موجه نمی‌کند. نبرد بر سر سهم‌گیری از بودجه، حتا آن هنگام که در میان محافل و مقامات حکومتی جاری است، نبردی بر سر تصاحب در جامعه بورژوازی است. نبرد بر سر دولت و در درون دولت نبرد بر سر ساختارها و نهادهای پشتیبانی انباشت نیز هست و انباشت پایه در جامعه بورژوازی دارد.

با مستقر دیدن اقتصاد در جامعه بورژوازی و دیدن دولت به مثابه تجلی و حافظ نظام کهری و مهتری و دیدن سیاست به مثابه عرصه تقابل گداهای پیروی و سرپیچی از نظام امتیازوری دو اصلاح لازم در تئوری سیاسی و اجتماعی ما صورت می‌گیرد: اقتصاد یک زیرسیستم نظام اجتماعی است، سیاست نیز. دولت برفراز سیاست نیست، جزئی از زیرسیستم سیاسی است. جامعه بورژوازی خود را بازتولید می‌کند. استدلال جامعه مدنی در متن این بازتولید و علی‌رغم آن می‌تواند تقریر نبردی باشد برای گسترش پهنه امکان. جامعه مدنی نه با استدلال نظری محض، بلکه با چالش عملی از تعلیق درمی‌آید.



گزیده چند پرسش درمورد جامعه مدنی آمریکا در گفتگوی رامین جهاننگلو با مایکل والزر در پرینستون،

### Institute for Advanced Study سال ۲۰۱۰

**رامین جهاننگلو:** به نظر شما فکربرانگیز نیست که چگونه بیشتر صداهای اخلاقی یا صداهای نیرومند سیاسی در ایالات متحده آمریکا در قرن بیستم، کنشگران جامعه مدنی بوده اند و نه رییس جمهورها؟ مارتین لوترکینگ یکی از آنها بود. اما هرگز به قدرت نرسید. آنها پیوسته برای نوعی از اخلاق یا حقوق مدنی در مبارزه بودند. پس جالب است که آمریکا کشوری است که ذهنیت مدنی نیرومند تولید می کند، ولی توان یا ظرفیت آوردن ذهنیت های نیرومند مدنی به کاخ سفید یا کنگره را ندارد.

**مایکل والزر:** در مورد اهمیت برخی شکل های فاصله سنجشگرانه پیشتر با یکدیگر گفتگو کردیم. استدلال من این است که نباید مردم از فاصله ای بسیار زیاد با شما صحبت کنند، زیرا در آن صورت از کسانی که به آنها انتقاد دارند، بسیار دور هستند. اما درجاتی از فاصله ناقدانه به ویژه از مسند قدرت ضروری است. پس می فهمیم چرا مهمترین و الهام بخش ترین منتقدان جامعه ما باید افرادی باشند که سراسر زندگی را در جامعه مدنی بوده اند و نه در دنیای قدرت سیاسی. شما از مارتین لوترکینگ در جنبش حقوق مدنی نام بردید. همین انگاره در جنبش کارگری حاکم است. فهمیده ترین رهبر اتحادیه های کارگری آمریکا والتر روتر از میان کارگران ماشین سازی بود. اما او یک رهبر کارگران ماشین سازی بود که بی تردید هرگز نمی توانست کاندیدای ریاست جمهوری بشود و شاید هرگز به فکرش هم نبود. اما او کارگران ماشین سازی را رهبری کرد و گونه ای معلم برای طبقه کارگر بود. او از سیاست سوسیالیستی برآمد کرد آمد و رادیکالی بود که با کارگران به زبان خود آنها سخن گفت و نقش سیاسی و تربیتی مهمی داشت. او احتمالا نمی توانست چنان نقشی به عنوان فرماندار میشیگان داشته باشد.

**رامین جهاننگلو:** هوفام هم همین کار را کرد. او می توانست با رانندگان کامیون به زبان خود آنها سخن بگوید، اما در واقعیت مرد بسیار فاسدی بود.

**مایکل والزر:** درست است. او یک رهبر اخلاق مدار یا معلم کارگران آمریکایی نبود. جامعه مدنی انواع بسیاری از رهبران را تولید می کند، خوب و بد و احتمالا بهترین حالت آن است که خوب هایشان بچسبند به کار خود. شک دارم که برای بریتانیا مثلا بهتر بود

که ارنست بوین وزیر امور خارجه شد؛ او وزیر خارجه خوبی نبود. شاید کسانی که جامعه مدنی، خانه آنها است باید در جامعه مدنی باقی بمانند. از سوی دیگر، هوفاممکن بود به جای ریاست اتحادیه کارگری، سیاستمدار بهتری بشود.

**رامین جهانگل:** خب، از منظر جامعه شناسی اگر بخواهیم مقایسه تطبیقی در زمینه جامعه شناسی سیاسی انجام دهیم، در کشورهایی چون فرانسه و جاهایی که دولت های نیرومند و برخی اصول قوی وجود دارند، بیشتر کارهای نخبگان باید از مجرای دولت ها انجام شوند. حتی در زمینه فرهنگ باید از مالرو یک نماد بسازید که می رود برای جوانان خانه های فرهنگ می سازد یا نیاز به داشتن یک دوگل دارید که ذهنیت ها را دگرگون سازد. اما در کشورهایی چون ایالات متحده آمریکا که دولت ضعیف، اما جامعه مدنی نیرومند دارید، می توانم بگویم که عاملیت سیاسی واقعی با جامعه مدنی در تالارهای شهرداری است. پس صدای اخلاقی در تالارهای شهرداری یافت می شود نه در دولت های ایالتی. معمولا یک دولت، بسیار فاسدتر از جامعه مدنی است، از این رو عاملیت سیاسی حقیقی درون جامعه مدنی است. فاعلیت سیاسی حقیقی و کنش سیاسی حقیقی در میان مردم جریان دارد و این بخشی از تاریخ زندگی در شهرهای آمریکا است. برخلاف فرانسویان که به محض پیروزی انقلاب، ژاکوبین ها و روبسپیر دارای دیدگاه های سیاسی روسو، سنت ژوست و دانتون را بالا آوردند که به مردم می گفتند چه کار کنند و چگونه سرود ملی مارسیز را بخوانند، در آمریکا و ایالت های آن، همه چیز از پایین به بالا می آمد.

**مایکل والنز:** بله، ما یک سیستم غیرمتمرکز داشتیم و دولت های ایالتی بسیار قوی؛ دستکم تا معامله جدید و جنگ دوم جهانی که در آن هنگام دولت فدرال بسیار قویتر شد. بنابر این، قدرت سیاسی در ایالات متحده آمریکا برای مدتی طولانی به صورت رادیکالی غیرمتمرکز بود. ایالت ها بسیار قوی بودند و کارهای بزرگی انجام دادند. آنها پروژه های ساختمانی عظیم و سیستم های تنظیم کننده چشمگیری برقرار کردند که هیچ دولت فدرال آنها را انجام نداده بود. اما دولت های ایالتی بخشی از جامعه مدنی نیستند، آنها بخشی از ساختار سیاسی هستند. در زندگی آمریکا جنبش های اجتماعی که از جامعه مدنی برمی خیزند دارای اهمیت چشمگیری هستند. جنبش الغای بردگی را در نظر بگیرید که مرکزیت آن مانند جنبش حقوق مدنی در دهه های بعد در کلیساهای پروتستان بود. به جدال بر سر مهاجران نگاه کنید که میان جوامع پذیرای مهاجران و انجمن های اقلیت های مهاجر از سویی و انواع سازمان های مخالف ادغام مهاجران در جامعه زادگاهی برپاست. مبارزه برای منع تولید و فروش مشروبات الکلی در آمریکا توسط گروهی به نام Women's Christian Temperance League هدایت شد. این یکسره نوعی حرکت جامعه مدنی بود که به تصویب قانونی انجامید که به نظر من بسیار قانون بدی بود، هرچند در آن زمان برای حمایت از زنان و کودکان وضع شده بود. به نظرم درست می گوید که جامعه مدنی یکی از بزرگترین نقاط قوت زندگی سیاسی آمریکا است.



**فشرده و بخش های این جستار:** خردورزان فرهنگ ایران، قرن ها پیش از پژوهشگران مدرن که به تازگی به نقش داستان گوئی در راهبری مدنی، جنبشی و سیاسی پرداخته اند، در سطح زبان، ارتباط میان نیکی گستری را با واژه "همداستانی" جا انداخته بودند. "همداستانی" در پویش های اجتماعی ایران، چنان که داستان های آنرا از پیشینیان شنیده ایم، به بهروزی و خیر بیشترین آحاد اجتماع انجامیده است.

**لحظه "همداستانی"**  
**نقش داستان گوئی در**  
**توانمندسازی شهروندی**  
**همراه با تحلیل ساختاری حماسه فریدون**  
**و کاوه آهنگر و بررسی داستان آزادی**  
**پردگان از مصر**  
**نوشته شیریندخت دقیقیان**

در "داستان گوئی" نیرویی نهفته است. داستان برآمده از فرهنگ جمعی و در ارتباط با هستی تک تک انسان ها، همداستانی پدید می آورد و راهگشای سرمنزل های روشنتر می گردد. به بیانی امروزی، همداستانی برپایه خودآگاهی سوژه و در همبستگی بیناسوژه ای، زمانی شکل می گیرد که نخست، درک و تجربه ای زیسته از هدف یا دردی مشترک در یک محله، شهر یا ملت وجود داشته و "داستان" آن در دل ها و بر زبان ها باشد؛ دوم، عهد یا قراردادی اجتماعی به آن داستان، چهارچوب داده باشد؛ و سوم اراده کنشگری آگاهانه فردی و جمعی بر پایه آن فعال شود.

نه این که هر جا یک گروه، توده و لشکری با یکدیگر "همدست" شده اند، حتما بر خیر عمومی افزوده اند. گردش جمعی برای بردار کردن حسین بن منصور حلاج یا قتل عام های سیاسی تاریخ اخیر ایران "همداستانی" نبوده اند. آنها "همدستی" بوده اند در مجموعه ای از ارتکاب به جنایت، حق کشی و دیگرآزاری، لاپوشانی، تشویق، سکوت، بیتفاوتی یا بیعملی از سوی شمار قابل توجهی از مردم. راهزنان و تبهکاران نیز می توانند همدست شوند. توده های ناآگاه و فردیت زدوده نیز می توانند در پی "ناداستان" هایی که بر مبناهای موهوم، سنجش ناشده و غیر علمی برایشان می گویند، همدست جباران بشوند. آگاهی رسانی پیرامون داستان گوئی می تواند جامعه را در تمیز دادن همداستانی های توانمندساز از همدستی های پوپولیستی، پرووکاسیون و هیستری های بنیادگرایی دینی و ایدیولوژیک یاری دهد.

در پیشگفتار به کنش داستان گوئی و ویژگی های آن پرداخته می شود. "لحظه همداستانی" اصطلاحی است که به این مناسبت ساخته ام تا در بخش اول، با تحلیل ساختاری از حماسه کاوه آهنگر به روایت حکیم ابوالقاسم فردوسی، لحظه های همداستانی برای رهایی را مشخص کنم. در بخش دوم به آراء دو فیلسوف، جانانان ساکس و مایکل والزر، در مورد انگاره راهبری موسی در داستان خروج بنی اسرائیل از مصر و اهمیت داستان موفق در هویت یابی می پردازم. سپس مروری می شود به نظریه های جدید راهبری و دیدگاه های

هاوارد گاردنر در مورد راهبرانِ موفق و اهمیت داستان‌گویی. از آنجا که بدون توانمندسازی شهروندی در سطوح گسترده، توسعه دموکراتیک ممکن نمی‌شود، به نقش داستان‌سرایی و همداستانی در مشارکت شهروندی توجه خواهم داشت.<sup>۷</sup>

باشد که هر فرد، داستان خود را بازگوید تا در این رهگذر با هم داستان‌هایش، "همداستان" شود.

شیربندخت دقیقان

اکتبر ۲۰۱۹

### کنش داستان‌گویی

داستان‌گویی از انسان پارینه‌سنگی تا امروز پیوستگی داشته است. از بشر نخستینی که بر دیوار غار، صحنه غلبه بر گاو وحشی را کشید تا اسطوره‌های ملل، گواه‌گرایش انسان به داستان‌گویی هستند. داستان، برخلاف داده‌های علمی در حافظه نقش بسته، قابل انتقال کتبی و شفاهی می‌گردد. داستان‌گویی از اندک فرصت‌هایی است که شناخت، حکمت و عاطفه درهم آمیخته، در زندگی روزمره جاری می‌شود.

از هزاره‌ها پیش، سوبه‌های آموزشی و تربیتی داستان‌گویی، انتقال تجربه بین‌نسلی و کارکرد امیدبخش آن، بر آدمیان آشکار بوده است. داستان، توانایی‌های گفتاری و شنیداری را همزمان گسترش داده، بر دامنه تمرکز می‌افزاید. داستان‌گویی هم قلمرو فردی‌ترین کنش آفرینش هنری است و هم بستر خلاقیت جمعی در پردازش فولکلور توسط مولفان گمنام.<sup>۸</sup> داستان مشترک، اشتراک هویتی پدید می‌آورد. داستان، پلی است از گذشته به حال تا آینده. انسان داستان را می‌سازد و داستان، انسان را.<sup>۹</sup>

تحلیل اسطوره‌ها که داستان‌های خدایان و مناسبت آنها با انسان فرودست و اسیر چنگال سرنوشت هستند، مجال جداگانه‌ای می‌خواهد. آنچه در این نوشتار، لحظه همداستانی نامیده‌ام در ژانر داستان‌حماسی - که در مرکز آن، نه خدایان، که انسان‌های خردورز و مختار قرار دارند - به گونه‌ای چشمگیر قابل بررسی است.

<sup>۷</sup> هرچند این نوشته بخش دوم نوشتاری نیست که در سال ۲۰۱۷ با عنوان مقدمه‌ای بر توانمندسازی شهروندی نگاشتم، اما تعریف‌ها و زمینه‌سازی‌های آن نوشته راهنمایی برای بحث کنونی خواهد بود. نگاه کنید به:

دقیقین: شیربندخت. مقدمه‌ای بر توانمندسازی شهروندی. آرمان شماره ۹

[http://armanfoundation.com/wp-content/uploads/2019/04/Arman\\_Magazine\\_9.pdf](http://armanfoundation.com/wp-content/uploads/2019/04/Arman_Magazine_9.pdf)

<sup>۸</sup> نگاه کنید به: یاکوبسن: رومن. ترجمه شیربندخت دقیقان. هنر فولکلور همچون شکلی ویژه از خلاقیت. زیبا شناخت، شماره دوم، ۱۹۹۸. تهران

<sup>۹</sup> در زمینه پروتوتیپ‌های دنیای واقعی در خلق شخصیت‌های داستانی نگاه کنید به: دقیقان: شیربندخت. پژوهشی در نقش پروتوتیپ‌ها در آفرینش هنری- شخصیت‌پردازی در ادبیات داستانی. چاپ دوم. نشر مروارید. تهران ۲۰۱۹

## لحظه‌های همداستانی در حماسه فریدون و کاوه آهنگر

در یک تحلیل ساختاری<sup>۱۰</sup> از داستان فریدون و کاوه آهنگر در شاهنامه، چند لحظه همداستانی قابل‌بازشناسی هستند. روایت با اطلاع از شیوه کشورداری ضحاک آغاز می‌شود:

چو ضحاک شد بر جهان شهریار / برو سالیان انجمن شد هزار  
... نهان گشت کردار فرزنانگان / پراکنده شد کام دیوانگان  
هنر خوار شد جادویی ارجمند / نهان راستی آشکارا گزند  
شده بر بدی دست دیوان دراز / به نیکی نرفتی سخن جز به راز<sup>۱۱</sup>

افزون بر شرایطی که فردوسی نام می‌برد و برای انسان مدرن با واژه‌های خودکامگی، خرافه و دروغ‌سالاری، سانسور و سرکوب شناخته شده‌اند، فاجعه‌ای در دربار ضحاک ازدهادوش جریان دارد:

چنان بد که هر شب دو مرد جوان / چه کهنتر چه از تخمه پهلوان  
خورشگر بپردی به ایوان شاه / همی ساختی راه درمان شاه  
بکشتی و مغزش بپرداختی / مران ازدها را خورش ساختی

**لحظه همداستانی ۱:** پس از این زمینه‌چینی که نشان از اسارت یک سرزمین در ظلمی بزرگ دارد، نخستین لحظه همداستانی روایت می‌شود:

دو پاکیزه از گوهر پادشا / دو مرد گرانمایه و پارسا  
یکی نام ارمایل پاکدین / دگر نام گرمایل پیشین  
چنان بد که بودند روزی به هم / سخن رفت هر گونه از بیش و کم  
ز بیدادگر شاه و ز لشکرش / وزان رسمهای بد اندر خورش  
یکی گفت ما را به خوالیگری / بیاید بر شاه رفت آوری  
وزان پس یکی چاره‌ای ساختن / ز هر گونه اندیشه انداختن  
مگر زین دو تن را که ریزند خون / یکی را توان آوردن برون

<sup>۱۰</sup> منظور، روش تحلیل ساختاری متن است که توسط رولان بارت و کلود لوی اشتروس بنیان گذاشته شد. برای خواندنی‌های بیشتر نگاه کنید به:

بارت: رولان. اسطوره امروز. ترجمه و شرح شیریندخت دقیقیان. نشر مرکز چاپ دهم. ۱۳۹۸

<sup>۱۱</sup> متن داستان کاوه آهنگر از شاهنامه فردوسی. گنجور. <https://ganjoor.net/ferdousi/shahname/zahak/sh1/>



حاصل لحظه همداستانی میان دو انسان نیک اندیش، نجات هر یک جوان از میان دو جوان در کشتارپزخانه ضحاک است. اینک زنان و مادران دو جوان، زاری کنان سررسیده، آزادی آنها را از خوالیگران تمنای کنند، اما این آشپزان ناچار به انتخابی جانگدازند: گزینش یکی از دو جوان. از آن دست که بعدها در ادبیات جهان، مادر برتولت برشت و در واقعیت تاریخی، اسیران اردوگاه های مرگ نازی با چنین نانتخاب هایی روبه رو شدند.

زنان پیش خوالیگران تاختند / ز بالا به روی اندر انداختند  
 پر از درد خوالیگران را جگر / پر از خون دو دیده پر از کینه سر  
 همی بنگرید این بدان آن بدین / ز کردار بیداد شاه زمین  
 از آن دو یکی را پپرداختند / جزین چاره ای نیز نشناختند  
 برون کرد مغز سر گوسفند / بیامیخت با مغز آن ارجمند  
 یکی را به جان داد زنهار و گفت / نگر تا بیاری سر اندر نهفت

یک همداستانی تلخ و نهانی که با این حال، همچون نخستین نت های یک سمفونی بزرگ، سکوت را می شکند...

در این میان، همان کابوسی که در اوج قدرت به سراغ هر ستمگر می آید، خواب ضحاک را نیز برمی آشوبد: دوران او به سرخواهد رسید. در کابوس ضحاک، سه سوار از راه می رسند و بر گردن او پالهنک نهاده، با گرز آهنین مهیبی او را کشان کشان در کوه دماوند به بند می کشند. ضحاک نعره کشان از خواب می پرد. ارنواز دختر شاه جمشید که با زور به همسری ضحاک درآمده بر بالین او شتافته، قدرت بی رقیب او را یادآور می شود، اما توصیه می کند که ضحاک، بهترین جادوگران و خوابگزاران را فراخواند تا به هویت دشمن پی برده، چاره جویی کنند.

موبدان می آیند اما از بیم جان نه می توانند یافته های خود را بگویند و نه پنهان کنند، تا آنکه کسی از آن میان به خود جرات می دهد:

بدو گفت پردخته کن سر ز باد / که جز مرگ را کس ز مادر نژاد  
 جهاندار پیش از تو بسیار بود / که تخت مهی را سزاوار بود  
 فراوان غم و شادمانی شمرد / برفت و جهان دیگری را سپرد  
 اگر باره آهنینی به پای / سپهرت بساید نمایی به جای  
 کسی را بود زین سپس تخت تو / به خاک اندر آرد سر و بخت تو  
 کجا نام او آفریدون بود / زمین را سپهری همایون بود

این اطلاع داده می شود که فریدون هنوز به دنیا نیامده است. ضحاک می پرسد که او کیست و چه دشمنی با من دارد؟

بدو گفت ضحاک ناپاک دین / چرا بنددم از منش چیست کین  
 دلاور بدو گفت گر بخردی / کسی بی بهانه نسازد بدی

برآید به دست تو هوش پدرش / از آن درد گردد پراز کینه سرش

ضحاک فقط اگر دست از کشتار بردارد از سرنوشت محتوم نجات خواهد یافت، زیرا دیگر فرزندی به کین پدر برنخواهد خواست. اما این سختدل از ترس مرگ از هوش می رود و چون به هوش می آید، دستور به یافتن و نابودی فریدون می دهد. در مورد فریدون گفته می شود:

کجا نام او آفریدون بود / زمین را سپهری همایون بود

هنوز آن سپهد ز مادر نژاد / نیامد گه پرسش و سرد باد

چو او زاید از مادر پرهیز / بسان درختی شود بارور

به مردی رسد برکشد سر به ماه / کمر جوید و تاج و تخت و کلاه

سرانجام رخ می دهد آنچه همیشه به شکل پیشگویی در داستان پردازی باستان می آید. اما به گمان من خواب ها و پیشگویی های هشاردهنده در سبک باستان، گوشزد هنرمندانه ای هستند به نتیجه منطقی اعمال و روال جهان در پاسخ دادن عمل با عکس العمل. در وجدان جمعی بشر، این کابوس ها فرصت هایی هستند برای ستمکار تا از ستم دست بکشد. اما ضحاک حتی برای حفظ جان خود هم تغییر رویه نداده، به کشتار ادامه می دهد. سرانجام، مردی جوان به نام آبتین از "تخم کیان و تبار طهمورس پهلوان"، قربانی ضحاک می شود. همسر او فرانک که از تبار او نمی دانیم اما "خرمند" توصیف می شود، آبتین فرزند، می گریزد و او را که فریدون نام دارد در یک مرغزار نزد باغبانی که گاوی شیرده دارد، می سپارد.

**لحظه همداستانی ۲:** پس از سه سال فرانک، فرزند را از باغبان می گیرد و گریزان او را از "جادوستان" به کوه البرز نزد "مردی دینی" می برد. تازه در اینجا لحظه همداستانی دوم شکل می گیرد. زیرا برخلاف هنگام سپردن فرزند به باغبان که فرانک هیچ توضیحی به او نمی دهد، این بار با مرد دینی راز خود را در میان می گذارد؛ یا به بیانی دیگر با او همداستان می شود.

نکته چشمگیر داستان آن است که هر دم، نقش آفرینان جدیدی از تبارهای گوناگون و طبقات اجتماعی به چاره جویی و همداستانی می پیوندند، به ترتیب ورود: تبار شاهی، پهلوانی و کیانی، مادران و زنان، کهتر و مهتر، گله بان و باغبان، مرد دینی، و جلوتر که خواهیم دید، پیشه وری چون کاوه آهنگر، مردم کوی و برزن، لشکریان، زنان حرم و مردم دیار تازیان.

اینک ضحاک از راز مرغزار و گاو باخبر شده، به آنجا هجوم می برد، اما فریدون را نمی یابد. زمان می گذرد و فریدون در هشت سالگی از کوهسار نزد مادر می رود.

**لحظه همداستانی ۳:** فریدون با شنیدن راز خود از زبان مادر می خروشد:

فریدون چو بشنید بگشاد گوش / ز گفتار مادر برآمد به جوش  
 دلش گشت پردرد و سر پر ز کین / به ابرو ز خشم اندر آورد چین  
 چنین داد پاسخ به مادر که شیر / نگردهد مگر ز آزمایش دلیر  
 کنون کردنی کرد جادو پرست / مرا برد باید به شمشیر دست  
 پیویم به فرمان یزدان پاک / برآرم ز ایوان ضحاک خاک  
 فرانک پسر را از اقدام فردی بازمی دارد با این استدلال که ضحاک قدرت دارد و فریدون نباید جوانی کند:

بدو گفت مادر که این رای نیست / ترا با جهان سر به سر پای نیست  
 جهاندار ضحاک با تاج و گاه / میان بسته فرمان او را سپاه  
 چو خواهد ز هر کشوری صد هزار / کمر بسته او را کند کارزار  
 جز اینست آیین پیوند و کین / جهان را به چشم جوانی مبین  
 که هر کاو نپید جوانی چشید / به گیتی جز از خویشتن را ندید  
 بدان مستی اندر دهد سر بباد / ترا روز جز شاد و خرم مباد  
 همداستانی میان فرانک و فریدون پدید آمده، اما مادر، کنش فردی را صلاح نمی بیند.

روایت دوباره به کاخ ضحاک برمی گردد: همچنان، مغز جوانان به خورد ماران داده می شود و ضحاک در جستجوی فریدون است. تا این که ضحاک برای مهار وحشت خود، سیاست عوامفریبی و دروغ در پیش گرفته، مهان را گرد می آورد تا محضری بنویسند که ضحاک جز به "دادگستری" با مردم رفتار نکرده است. دیوانیان در این دروغ، "همدست" ضحاک شده، در حال امضای شهادتنامه هستند که ناگهان، مردی خروشان وارد بارگاه می شود: او آهنگری است که دو پسرش را برای کشتار برده اند:

بر آن محضر اژدها ناگزیر / گواهی نوشتند برنا و پیر  
 هم آنگه یکایک ز درگاه شاه / برآمد خروشیدن دادخواه  
 ستم دیده را پیش او خواندند / بر نامدارانش بنشانند  
 بدو گفت مهتر بروی دژم / که بر گوی تا از که دیدی ستم  
 خروشید و زد دست بر سر ز شاه / که شاهان منم کاوه دادخواه  
 یکی بی زیان مرد آهنگرم / ز شاه آتش آید همی بر سرم  
 تو شاهی و گر اژدها پیکری / ببايد بدین داستان داوری  
 که گر هفت کشور به شاهی تراست / چرا رنج و سختی همه بهر ماست  
 شماریت با من ببايد گرفت / بدان تا جهان ماند اندر شگفت

مگر کز شمار تو آید پدید / که نوبت ز گیتی به من چون رسید  
که مارانت را مغز فرزند من / همی داد باید ز هر انجمن

ضحاک فرصت را برای عوامفریبی غنیمت می شمرد، پسران کاوه آهنگر را به او می بخشد و در عوض از او می خواهد که آن محضر و گواهی دروغ را امضا کند.

**لحظه همداستانی ۴:** کاوه آهنگر دست رد به این عوامفریبی می زند و گفتن چنین دروغی را بر نمی تابد. کاوه می داند که داستان به همین جا ختم نمی شود و فرزندان همداستان های او همچنان قربانی خواهند شد:

بفرمود پس کاوه را پادشا / که باشد بران محضر اندر گوا  
چو بر خواند کاوه همه محضرش / سبک سوی پیران آن کشورش  
خروشید کای پای مردان دیو / بریده دل از ترس کیهان خدیو  
همه سوی دوزخ نهادید روی / سپر دید دلها به گفتار اوی  
نباشم بدین محضر اندر گوا / نه هرگز براندیشم از پادشا  
خروشید و برجست لرزان ز جای / بدرید و بسپرد محضر به پای  
گرانمایه فرزند او پیش اوی / ز ایوان برون شد خروشان به کوی  
بیرون شدن کاوه به کوی و بازار، آغاز لحظه همداستانی چهارم است:  
چو کاوه برون شد ز درگاه شاه / برو انجمن گشت بازارگاه  
همی بر خروشید و فریاد خواند / جهان را سراسر سوی داد خواند  
از آن چرم کاهنگران پشت پای / پوشند هنگام زخم درای  
همان کاوه آن بر سر نیزه کرد / همانگه ز بازار برخاست گرد  
خروشان همی رفت نیزه بدست / که ای نامداران یزدان پرست  
کسی کاو هوای فریدون کند / دل از بند ضحاک بیرون کند  
پیوید کاین مهتر آهرمنست / جهان آفرین را به دل دشمن است

فراخوان کاوه آهنگر به مردمی که داستانی دارند همانند او پر آب چشم و خون دل، همداستانی فراگیرتری را برمی انگیزد. اینک همداستانی ها چون جوی های کوچک به هم پیوسته، خروشان شده، نمادی مشترک می یابند: چرم آهنگری کاوه.

بدان بی بها ناسزاوار پوست / پدید آمد آوای دشمن ز دوست  
همی رفت پیش اندرون مردگرد / جهانی برو انجمن شد نه خرد

**لحظه همداستانی ۵:** اینک مردم کوی و برزن و شهر به سرکردگی کاوه آهنگر به جستجوی فریدون می روند. فردوسی، روال مشروعیت زدایی از ضحاک، مشروعیت یابی فریدون و برقراری عهد و قرارداد اجتماعی میان راهبر و مردم را به تصویر می کشد. مردم به دادخواهی نزد فریدون رفته، میان آنها عهدی برقرار می گردد. این اصل مدرن که حاکمان، مشروعیت خود را از مردم می گیرند، در این فراز بیان می شود. فریدون و مردم، همداستان می شوند. این همداستانی، تجسم نمادین خود را آن لحظه می یابد که فریدون به نوبه خود بر آن چرم کار و زحمت، گوهران تابان می آویزد و "اختر کاویانی" شکل می گیرد:

بیامد بدرگاه سالار نو / بدیدندش آنجا و برخاست غو

چو آن پوست بر نیزه بر دید کی / به نیکی یکی اختر افگند پی

بیاراست آن را به دیبای روم / ز گوهر بر و پیکر از زر بوم

بزد بر سر خویش چون گرد ماه / یکی فال فرخ پی افگند شاه

فرو هشت ازو سرخ و زرد و بنفش / همی خواندش کاویانی درفش

از آن پس هر آنکس که بگرفت گاه / به شاهی بسر برنهادی کلاه

بران بی بها چرم آهنگران / بر آویختی نو به نو گوهران

ز دیبای پرمايه و پرنیان / بر آن گونه شد اختر کاویان

در لحظه همداستانی ۵، خود ساختارِ درفش کاویانی - چرم کار و گوهر سروری - نشانی است از مشروعیت و عهد مردم کار با حاکمیت. گرز آهنینی که به کابوس ضحاک آمد، پس از همراهی فریدون با کاوه آهنگر و رفتن به بازار آهنگران، پدیداری می یابد. فریدون گرز را برداشته، در جستجوی ضحاک به سرزمین تازیان و کاخ او می رود.

**لحظه همداستانی ۶:** فریدون، زنان اسیر در کاخ ضحاک را آزاد می کند. آن میان، ارنواز دختر شاه جمشید که همراه خواهرش اسیر است با پی بردن به هویت فریدون، داستان اسارت خود را بازگفته، با او همداستان شده، مکان ضحاک را که برای قتل و غارت به هندوستان رفته، فاش می سازد.

چو بشنید ازو این سخن ارنواز / گشاده شدش بر دل پاک راز

بدو گفت شاه آفریدون تویی / که ویران کنی تنبل و جادویی

کجا هوش ضحاک بر دست تست / گشاد جهان بر کمر بست تست

ز تخم کیان ما دو پوشیده پاک / شده رام با او ز بیم هلاک

همی جفت مان خواند او جفت مار / چگونه توان بودن ای شهریار

فریدون چنین پاسخ آورد باز / که گر چرخ دادم دهد از فراز

بیرم پی اژدها را ز خاک / بشویم جهان را ز ناپاک پاک  
 بیاید شما را کنون گفت راست / که آن بی‌بها اژدهافش کجاست  
 برو خوب رویان گشادند راز / مگر که اژدها را سرآید به گاز  
 بگفتند کاو سوی هندوستان / بشد تا کند بند جادوستان

**لحظه همداستانی ۷:** کندرو نامی از کدخدایان ضحاک در ظاهر، فریدون را مشغول بزم و پذیرایی می‌کند تا نهانی به ضحاک خبر دهد که غریبه‌ای در کاخ انتظارش را می‌کشد. ضحاک نشانه‌های انکارگری مرسوم همه دیکتاتورهای بیدرمان را بروز داده، به گمانه زنی‌های خوش خیالانه در مورد هویت غریبه می‌پردازد؛ اما سرانجام می‌پذیرد که خطر در کمین او است. اینک نوبت رسیده به لحظه همداستانی در سرزمین تازیان و با مردمی دیگر، اما به جان آمده از ستم ضحاک.

سپاه فریدون چو آگه شدند / همه سوی آن راه بی‌ره شدند  
 ... همه بام و در مردم شهر بود / کسی کش ز جنگ آوری بهر بود  
 همه در هوای فریدون بدند / که از درد ضحاک پر خون بدند  
 ... به شهر اندرون هر که برنا بدند / چه پیران که در جنگ دانا بدند  
 سوی لشکر آفریدون شدند / ز نیرنگ ضحاک بیرون شدند  
 ... نخواهیم برگاه ضحاک را / مرآن اژدهادوش ناپاک را

تا پیش از اسارت نهایی ضحاک، دو بار یک "سروش خجسته" - که می‌تواند یا ندای درون فریدون برای پرهیز از خشونت بیجا باشد یا ندایی اهورایی - فریدون را از خرد کردن ضحاک با گرز پولادین باز می‌دارد، با این استدلال که بدترین کیفیت ضحاک همانا دوری از تختگاه و به بند کشیده شدن در غار دماوند است.<sup>۷۲</sup> چنین می‌شود. فریدون در بازگشت از دماوند، مردم همدستان با خود را پند می‌دهد که دیگر سلاح‌ها را کنار بگذارند، پیشه‌وران به کار و هنر و لشکریان به وظایف خود بازگردند، تا زندگی صلح‌آمیز از سر گرفته شود:

بفرمود کردن به در بر خروش / که هر کس که دارید بیدار هوش  
 نباید که باشید با ساز جنگ / نه زین گونه جوید کسی نام و ننگ  
 سپاهی نباید که به پیشه‌ور / به یک روی جویند هر دو هنر  
 یکی کارورز و یکی گرزدار / سزاوار هر کس پدیدست کار  
 چو این کار آن جوید آن کار این / پر آشوب گردد سراسر زمین

<sup>۷۲</sup> فیلسوف خشونت پرهیزی، رامین جهاننگلو، تاکید به یافتن نمونه‌های خشونت پرهیزی در فرهنگ ایران دارد. شاید این نمونه‌ای صادق باشد.

به بند اندرست آنکه ناپاک بود / جهان را ز کردار او باک بود  
شما دیر مایید و خرم بوید / به رامش سوی ورزش خود شوید

در لحظه همداستانی ۶ عهد "داد و دهش" فریدون با مردم استوار می‌شود. همان عهدی که فردوسی در جای دیگری در شاهنامه به آن اشاره خواهد کرد:

فریدون فرخ فرشته نبود / به مشک و به عنبر سرشته نبود

به داد و دهش یافت این نیکویی / تو داد و دهش کن فریدون تویی

لحظه‌های همداستانی در روایت کاوه آهنگر را بیانی رسا از پویش‌های انسانی می‌یابیم که فرایندوار با گزینش‌های فردی/جمعی و انباشت خودآگاهی شکل می‌گیرند و شاهدی بر سترونی رادیکالیسم نجات‌گرا یا آخرزمانی هستند.

### بخش دوم: دو فیلسوف معاصر و داستان آزادی از بردگی مصر

گفته می‌شود که رهبران موفق تاریخ، قادر به گفتن داستان‌های موفق بوده‌اند. جنایتکاران تاریخ نیز ناداستان‌های کارسازی داشته‌اند، مانند فضای حیاتی و نژاد خالص، جامعه بی طبقه توحیدی، هژمونی پرولتاریا، خلافت مذهب و از این دست.

تفاوت داستان‌های موفق که بشریت را پیش برده‌اند با ناداستان‌های ویرانگر در این است که ناداستان‌ها با ترفند فریب، استفاده از ناآگاهی و سیاه‌روزی توده‌ها، فردیت زدایی توتالیتور و هیستری‌های جمعی و اختلال‌های روانی سرایت‌یابنده *shared psychotic disorder* گسترش می‌یابند. اما داستان‌های سازنده، حاصل پویش‌های خودآگاه، عهد اجتماعی قوام یافته و به تعبیری هگلی، انباشت خردورزی در تاریخ بوده‌اند، مانند انقلاب‌های آمریکا و فرانسه، جنبش مشروطیت، نهضت حقوق مدنی مارتین لوتر کینگ، جنبش ضدآپارتاید، جنبش‌های رهایی بخش ملی هند، استقلال اسرائیل و الجزایر و دیگر نمونه‌ها. داستانی که کوروش کبیر در منشور آزادی برای ایرانیان به جا گذاشته، فرازهای یک داستان موفق برای امروز را دارد.

اینک به دیدگاه دو فیلسوف پیرامون داستان خروج بردگان از مصر می‌پردازیم: جاناتان ساکس و مایکل والزر.

**جاناتان ساکس:** جاناتان ساکس، فیلسوف معاصر انگلیسی، از شاگردان سر آیزایا برلین در آکسفورد و عضو مجلس لردهای بریتانیا، پیرامون اهمیت داستان گویی و با اشاره به نظریه‌هاوارد گاردنر می‌نویسد:

... آنچه یک رهبر را می‌سازد، توانایی گفتن یک داستان خاص است - داستانی که بتواند وضعیت ما را برای خودمان تشریح کند و یک دورنمای جمعی را قدرت بخشیده، پذیرفتنی سازد. به این ترتیب، چرچیل داستان شهامت شکست‌ناپذیر در نبرد برای آزادی را گفت. داستان گاندی درباره حرمت هند و اعتراض خشونت‌پرهیز بود. مارگارت تاچر از اهمیت فرد در برابر دولت همیشه کنترل‌کننده گفت. مارتین لوتر کینگ گفت که چگونه ملتی بزرگ دچار کوررنگی است. داستان‌ها به گروه، هویت مشترک و هدفمندی می‌دهند. فیلسوف،

السدایر مکینتایر نیز بر اهمیت داستان در زندگی اخلاقی تأکید کرده است. او می‌نویسد: "انسان اساساً در کنش‌ها و رفتارها، همچنین در آفرینندگی‌های خود، یک حیوان داستان‌گو است. از راه روایت‌ها است که می‌فهمیم که هستیم و چگونه باید رفتار کنیم. کودکان را از داستان محروم کنید، آن‌گاه در رفتار و گفتار خود بی‌سر و زبان، مضطرب و بیان‌گسیخته بر جای می‌مانند."<sup>۱۳</sup> برای آنکه بدانیم که هستیم، باید بدانیم بخشی از کدام داستان یا داستان‌ها می‌باشیم. پرسش‌های بزرگی چون: ما که هستیم؟ چرا اینجا هستیم؟ کار ما چیست؟ اینها به بهترین شکل با گفتن داستان پاسخ داده می‌شوند. به قول باربارا هاردی: "ما در روایت‌گویی، رویا می‌بینیم، آرزوپردازی می‌کنیم، به یاد می‌آوریم، پیشدستی می‌کنیم، امید می‌بندیم، نومید می‌شویم، باور می‌کنیم، شک می‌ورزیم، برنامه‌ریزی می‌کنیم، بازبینی می‌نماییم، نقد می‌کنیم، می‌سازیم، شایعه می‌پردازیم، می‌آموزیم، نفرت و عشق می‌ورزیم."<sup>۱۴</sup>

جاناتان ساکس می‌افزاید که تورات نه یک رساله‌الهیات است و نه یک سیستم متافیزیک، بلکه مجموعه‌ای است از داستان‌های به هم پیوسته که طی زمان، از سفر ابراهیم و سارا از بین‌النهرین تا موسی و سرگردانی بنی‌اسرائیل در بیابان‌گسترش می‌یابند. ساکس که سال‌ها ربای اعظم بریتانیای کبیر بوده می‌افزاید:

برای یهودیت، حقیقت، یک داستان است نه یک سیستم. و ما بخشی از داستان هستیم. یهودی بودن یعنی همین. بخش بزرگی از کار موسی در سفر دواریم [تثیه] بازگویی این داستان است به نسل بعدی و یادآوری آنچه خدا برای پدران آنها انجام داد، نیز برخی خطاهای پدران آنها. موسی درحالی که رهایی بخش بزرگی است، داستان‌سرای برجسته است.

جاناتان ساکس دستور موسی به بنی‌اسرائیل برای بازگویی داستان خود برای نسل‌های بعد را تعهدی می‌داند که آنها در آینده ملتی از فرد فرد داستان‌گویان باشند:

تفاوتی اساسی میان تاریخ و خاطره وجود دارد. تاریخ، "داستان" او است، روایتی از رویدادها که زمانی دیگر برای فرد دیگری اتفاق افتاده است. خاطره، "داستان" من است. گذشته‌ای است که درونی شده و به بخشی از هویت من بدل گشته است.

او همچنین اشاره می‌کند به متنی که هر یهودی، هر جای دنیا در سالگرد خروج از مصر، جشن آزادی و عبور [پسح] می‌خواند تا هویت از نسلی به نسل دیگر سپرده شود:

<sup>13</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981.

<sup>14</sup> Sacks, Jonathan. *Covenant and Conversation. A Nation of Storytellers*. <http://rabbisacks.org/ki-tavo-5779-nation-storytellers/>



پدرم یک آرامی صحراگرد بود و به مصر پایین رفت و آنجا زیست و آنها از شماری اندک تبدیل به ملتی بزرگ، نیرومند و پرشمار شدند. اما مصریان بدرفتاری کرده، ما را آزار داده، به کار گیل گماشتند. آن گاه به درگاه خداوند، خدای اجدادمان، زاری کردیم و خداوند صدای ما را شنید و ستم و مصیبت و زحمت ما را دید. پس خداوند با دست قدرتمند و یدافراشته با هیبت عظیم، نشانه‌ها و اعجازها ما را از مصر نجات داد.

تردیدی نیست که این داستان گویی از عوامل بقای یهودیان در طول سه هزاره تبعیض و کشتار بوده است. به نظر ساکس نباید فقط فرد راهبر یا برخی نخبگان برای یادآوری گذشته آموزش ببینند، بلکه این وظیفه هر فرد است. او پیرامون تفاوت جامعه آمریکا با انگلستان می افزاید:

... همان گونه که در کتابم به نام *The Home We Build Together* [خانه‌ای که با یکدیگر می‌سازیم] نوشتم، اگر به دیدن مجسمه‌های یادبود ریاست جمهوری‌های آمریکا در واشنگتن بروید، می‌بینید که زیر هر یک، سخنان خود آنها حک شده است: از جفرسون: "ما این حقیقت را خودبسنده می‌دانیم؛ از روزولت: "تنها چیزی که باید از آن بترسیم، خود ترس است؛ از لینکلن در گتیسبرگ و دومین مراسم تحلیف او: "بد هیچ کس را نخواهیم و خیر همگان را خواستار باشیم..." هر یک از این مجسمه‌های یادبود، داستانی را بازگو می‌کنند. لندن هیچ جایی از این دست ندارد. در این شهر یادبودها و مجسمه‌های بسیاری هست که هر یک زیرنوشتی دارد در این باره آنها که بودند، اما هیچ سخن یا گفتاوردی نوشته نشده است. از داستان هیچ خبری نیست. حتی در پای بنای یادبود چرچیل که سخنرانی هایش به لندن شوک قدرت بخشید، تنها یک کلمه دیده می‌شود: چرچیل.

آمریکا یک داستان ملی دارد، زیرا جامعه‌ای است استوار بر ایده عهد. روایت در قلب سیاست عهدمحور قرار دارد، زیرا هویت ملی را در مجموعه‌ای از رویدادهای تاریخی جای می‌دهد. یاد آن رویدادها یادآور ارزش‌هایی است که پیشینیان ما برای آنها نبرد کردند و ما محافظان آنها هستیم. یک روایت استوار بر عهد همیشه همه را دربردارد و متعلق به همه شهروندان، از تازه واردان تا زاده‌های سرزمین، است. روایت برای همه، صرفنظر از طبقه یا اعتقاد، می‌گوید که ما که هستیم. روایت، هویت مشترکی پدید می‌آورد که دیگر هویت‌ها را تعالی می‌بخشد. از این رو است که برای نمونه، مارتین لوتر کینگ توانست روایت را با آن تاثیرگذاری عظیم در برخی از مهمترین سخنرانی‌هایش به کار ببرد. او به هموندان آفریقایی-آمریکایی‌اش می‌گفت که خود را بخشی مساوی از ملت ببینند. همزمان، او به سفیدپوستان آمریکایی می‌گفت که وفادار باشند به تعهد خود نسبت به اعلامیه استقلال و این جمله در آن که "همه انسان‌ها با هم مساوی هستند"<sup>۱۵</sup>.

جاناتان ساکس در زمینه مفهوم عهد در داستان خروج بردگان به رهبری موسی زیر تاثیر فیلسوف آمریکایی مایکل والزر است که در دهه هشتاد در کتاب *Exodus and Revolution*، خروج از مصر و انقلاب، این رویداد را کمابیش، پروتوتیپ خطوط اصلی انقلاب‌های تمدن بشر دانست.

<sup>15</sup> *ibid*

**مایکل والزر:** مایکل والزر در خروج از مصر و انقلاب (۱۹۸۵)<sup>۱۶</sup> در نهایت حیرت خواننده‌ای که گمان می‌برد انقلاب‌های آمریکا، فرانسه، روسیه و نهضت‌های قرن بیستم از انگاره‌ای بی‌ارتباط با ادیان پیروی کرده‌اند، نشان می‌دهد که سیر گسترش آنها از مدل خروج بنی اسرائیل از مصر متأثر است.

طی هزاره‌ها پیرامون روایت خروج در تورات از دیدگاه‌های فلسفی، عرفانی، انسان‌شناسی فرهنگی، و حقوقی بحث شده که شرح آنها بررسی جداگانه و گسترده‌ای را طلب می‌کند. اما مایکل والزر این روایت را از منظر فلسفه سیاسی مدرن مورد بررسی قرار داده است. در شرح دیدگاه‌های والزر، چکیده وار می‌توان گفت که هر روزگار انقلابی، مانند داستان مصر و بنی اسرائیل، اسارت‌ها، فرعون‌ها، توده‌های نامتشکل و عصیانگر، همداستانی‌ها، قانونگذاری‌ها، عهد میان رهبران و پیروان، رقابت‌های درون جناحی و بیابان‌های خشک و پرخطر خود را دارد. کدام انقلابی ابتدا از خطر کردن بیفرجام چند پیشاهنگ ناآزموده آغاز نشد؟ آن گونه که موسی تاب دیدن خشونت با بردگان را نیاورد و به اقدام قهرآمیز فردی دست زد، به مرگ محکوم شد و گریخت تا از تبعید با برنامه‌ای دربرگیرنده آحاد قوم بازگردد؟ آیا این انگاره را در انقلاب آمریکا، فرانسه و روسیه هر یک به درجاتی نمی‌بینیم؟ کدام انقلاب از مسیر نافرمانی مدنی نگذشته، آن گونه که در داستان خروج از مصر، قابله‌های بنی اسرائیل از کشتن نوزادان ذکور سرپاز زده، آنها را پنهان می‌کنند؟ آیا تسویه حساب‌ها و اختلاف‌های خونین درون انقلاب‌ها یادآور شورش قورح [قارون] در بیابان علیه موسی نیستند؟ آیا عهد و قانون که در مرکز داستان آزادی بردگان از مصر است، حکایت فراگیر هر جنبش پیروزمندی نیست؟

مایکل والزر دو نمونه انقلاب آمریکا به راهبری تاماس جفرسون و جنبش حقوق مدنی سیاهپوستان به راهبری مارتین لوتر کینگ را بیش از همه در همخوانی با مدل خروج از مصر می‌داند. تردیدی نیست که پیش‌زمینه‌های مسیحی این دو رویداد که رهبران آنها را به متن تورات همچون بخش جدایی‌ناپذیر کتاب مقدس مسیحیان پیوند می‌دهد، نقش مهمی در این همخوانی داشته‌اند. در یک نگاه کلی، راهبران این دو رویداد، مانند راهبر آزادی بردگان، داستان‌های نیرومندی برای ارتباط‌گیری با مردم خود گفته‌اند و "عهد" فراگیر، نقش چشمگیری در پیروزی داشته است.

لوتر کینگ در آوریل ۱۹۶۳ در نامه‌ای از زندان بیرمنگام، خطوط داستانی فراگیر را ترسیم کرد. او نوشت: "باید عدالتی در هر جا تهدیدی برای عدالت در همه جا است". این جمله نه تنها برای سیاهپوستان، داستانی نیرومند می‌گفت، بلکه فراخوانی بود برای رهبران دیگر در آمریکا. چنان که پس از آن، هنرمندان، ورزشکارانی چون محمدعلی کلی، جاشوا آبراهام هشل فیلسوف و ربای آمریکایی، رهبران لیبرال مسلمانان آمریکا و دیگر اقلیت‌های ملی و نژادی، بازو به بازوی کینگ در صف نخست تظاهرات قرار گرفتند. مارتین لوتر کینگ داستانی گفت که بسیاری خود را با آن همداستان یافتند.

### بخش سوم: نقش داستان گویی در راهبری و توانمندسازی شهروندی

<sup>16</sup> Walzer, Michael. *Exodus and Revolution*. Basic Books (New York, 1985)

**نظریه های نوین راهبری:** راهبری همخوان با توانمندسازی شهروندی ویژگی های متفاوتی با "راهبری" قدرت سنتی و استوار بر سلطه دارد. نگاهی به نظریه های امروزی Leadership زمینه را برای درکی دمکراتیک از راهبری سیاسی و مدنی و در ارتباط با توانمندسازی شهروندی Citizen Empowerment می‌گشاید. شیوه های نوین راهبری را در سال ۲۰۰۶ در مجموعه جستارهای سه شماره ای با عنوان "آسیب شناسی کاریزما" شرح داده بودم که بخشی از آنرا تکرار می‌کنم.<sup>۱۷</sup>

راهبر یا لیدر دمکراتیک کسی است که گروهی را برای انجام کاری مشخص هماهنگ و توانمند می‌کند. چنین فردی، نخست باید خواست راهگشایی داشته باشد و از ویژگی‌هایی چون صداقت، درستکاری، اعتماد به نفس، هوش عاطفی و مجرد، خلاقیت، دورنمای ذهنی، بیان شیوا و نیز دانش کافی برخوردار باشد. او با خطاهای ذهنی و شناختی، آگاهانه رو به رو می‌شود و از شنیدن و ادراک گزینشی، یا تفسیر نظر دیگران بر اساس انتظاری که پیشاپیش از آنها دارد، پرهیز می‌کند.

جان پ. فرنچ و برترام راون قدرت را از نوع پیشرفته تا سنتی و ابتدایی آن، در پنج دسته طبقه بندی می‌کنند:

قدرت کارشناسی (Expert Power) برخاسته از نفوذ منطق، استدلال و اعتبار، اساس راهگشایی پیشرفته به شمار می‌رود. راهبری های جمعی و ساختارهای مدیریت افقی با شرکت متخصصان در سازمان های مردم نهادی که در زمینه های کاری خود خیره و باتجربه هستند، از قدرت کارشناسی برخوردارند.

قدرت ارجاعی (Referent Power) زمانی شکل می‌گیرد که پیروان به دلیل هویت یا هدف مشترک با یک راهبر همراه می‌شوند. این گونه از قدرت تا زمانی دوام می‌یابد که پیروان، حضور راهبر را در کنار خود حس کنند؛ مانند وابستگی به گروه، حزب و یا افرادی که منافع آنها را نمایندگی می‌کنند. افراد با پیوستن به این گروه‌ها، احساس هویت، احترام و حس امنیت می‌کنند.

قدرت مشروع (Legitimate Power) در فرهنگ‌های سنتی که در آنها، هوش، سن، طبقه اجتماعی و هیبت ظاهری می‌تواند به یک فرد، اقتداری مشروع برای تسلط به پیروان خود ببخشد. آنان که ساختار اجتماعی و سنت را پذیرفته‌اند، به این قدرت مشروع تن در می‌دهند. این رهبران، بیشترین استفاده را از این ویژگی پیروان خود می‌برند.

قدرت اجبارگر (Coercive Power) بر اساس مجازات شکل می‌گیرد و هرچه قدرت اجباری بیشتر باشد، شدت مجازات بیشتر است (مانند مجازات‌های وحشیانه در حکومت‌های بنیادگرای مذهبی).

قدرت پاداش دهنده (Reward Power) در میان ساختارهای اجتماعی شکل می‌گیرد که در آنها مستبدان، هیچ احترامی به اندیشه و اراده فردی نمی‌گذارند و فرد پیرو منکوب و مطیع، تنها در جستجوی پاداش است؛ مانند فرقه های میلیشایی و گروه‌های گانگستر.<sup>۱۸</sup>

توانمندسازی شهروندی در مدل قدرت مشروع، ناچیز است و در مدل های قدرت اجبارگر و پاداش دهنده متوقف می‌شود.

<sup>۱۷</sup> دقیقان: شیریندخت. آسیب شناسی کاریزما (در سه بخش). نشریه اینترنتی ایران امروز

<http://www.iran-emrooz.net/index.php/think/more/2082/>

<sup>۱۸</sup> Hesselbein, Frances; Goldsmith, Marshall; Beckhard, Richard. *The Leader of the Future: San Francisco: Jossey Bass Publishers. 1996.*

گروهی دیگر از نظریه پردازان، از جمله کوین دابس، گوردون جک، کریس دیویس و دیوید ستمپ رویکردهای گوناگون به قدرت، راهبری و پیروی را طبقه بندی می کنند:

دیدگاه اصالت زیست حیوانی بقای انسان را تابع همان قوانینی می داند که بر زندگی وحش حکمفرماست. این دیدگاه، قدرت را به مردان وامی گذارد که مهاجم و تصاحبگرند. دیدگاه برتری قوی بر ضعیف، حق حاکمیت را به قوی تر می دهد و برای قدرت، ساختاری هرمی قائل است؛ مانند پدرسالاری.

سرمشق گرایی (Paternalism) قدرت را به داناتر و با فضیلت ترین فرد می سپارد.

بر اساس اقتضای موقعیت (Contingency) انگاره‌ای از قدرت است از جمله در آراء نیکولو ماکیاولی که هدف را توجیه کننده وسیله می داند و همه چیز را وابسته به موقعیت و نه به اصول. شیوه‌های مدرن این نوع از قدرت، در بهترین حالت پراگماتیسم [عمل گرایی محض] و در بدترین حالت، نان به نرخ روز خوری سیاسی یا Realpolitik نام دارند.<sup>۱۹</sup>

کاریزما گونه‌ای دیگر از قدرت است که فرض را بر وجود نیرویی مافوق طبیعی در وجود یک رهبر می گذارد.

قدرت بده و بستانی (Transactional-Base)، پیروان را تنها تا زمانی که رهبر در رسیدن به هدف یاری شان دهند، به دنبال می کشد. این نوع از قدرت، گونه‌ای معامله میان پیروان و رهبران است.

قدرت استدلال گر (Reason-Based)، در رهبران دارای اندیشه‌های بکر و قدرت متقاعد کردن مردم دیده می شود. آنها داستان گویان چیره دستی هستند.

قدرت توافق مدار (Consensus-Based) با شریک کردن پیروان در روند تصمیم گیری‌ها، میان آنها توافق همگانی ایجاد کند؛ مانند روش مدیریت ژاپنی.

قدرت ارزش مدار (Value-Based) راهبران را حافظ ارزش‌های جوامع و یا سازمان‌ها می داند. در این شیوه، وظیفه فرد راهبر، راهگشایی، شرکت در فرایندهای توانمندسازی شهروندی و کمک به مردم در حل مشکلات خود است.<sup>۲۰</sup>

راهبری در خدمت توانمندسازی شهروندی در سه مقوله آخر یعنی قدرت استدلال گر، قدرت توافق مدار و قدرت ارزش مدار ممکن می شود. در این سه مدل، داستان گویی، نقش مرکزی دارد.

از جمله مقوله‌های مهم در این زمینه ماهیت و پویایی قدرت و محرکه‌های قدرت است.<sup>۲۱</sup>

<sup>19</sup> در مورد این نوع از قدرت نگاه کنید به:

کهن: گونل. تنوری‌های سازمان و مدیریت، ترجمه و نگارش گونل کهن، جلد یکم، انتشارات اطلاعات، چاپ بیستم، ۱۳۹۷، فصل سیزده، صفحات ۲۰۵-۲۱۵

<sup>20</sup> Dobbs: Kevin, Gordon: Jack, Stamp: David. Leadership Theories. Minneapolis. 1999

**هاوارد گاردنر:** این متفکر، روانشناس و متخصص تعلیم و تربیت معاصر آمریکایی بیشتر با نظریه "هوش های چندگانه" شناخته شده است که بر اساس آن یک عامل را نمی توان به نام هوش اندازه گیری کرد و چندین نوع هوش وجود دارد، از آن جمله هوش عاطفی. اما در این نوشتار به دستاوردهای او در کتاب *Leading Minds* [ذهن های راهبری کننده] می پردازیم که در سال ۱۹۹۵ با مشارکت اما لاسکین منتشر شد. عنوان دوم این کتاب *An Anatomy of Leadership* یا کالبد شناسی راهبری بود؛ تحقیقی پیرامون خلاقیت و تاثیر گذاری در مدرسه تعلیم و تربیت هاوارارد.<sup>۲۲</sup>

برخی از شارحان گاردنر از جمله وارن بنیس برآند که کشف او در زمینه ارتباط میان داستان خوب با بازدهی بالا در تدریس و راهبری، بازتابی است از هنر تدریس خود او. گاردنر نظریه راهبری خود را نه در قالب متن های پر از حروف ایتالیک، گیومه و اصطلاح های دشوار، بلکه در یازده زندگینامه کوتاه از رهبران قرن بیستم ارائه می کند: از مارگارت مید تا مهاتما گاندی. بنیس پیرامون اهمیت نظریه راهبری گاردنر می نویسد:

بشریت امروز در دنیا سه تهدید مهیب پیشرو دارد: خطر ویرانی در اثر یک اتفاق یا جنگ هسته ای؛ تهدید مصیبتی فراگیر یا فاجعه ای زیست بومی؛ و بحران تشدید شونده راهبری در بیشتر نهادهای ما. بحران راهبری، برخلاف امکان یک مصیبت یا نابودی سراسری نمی تواند موضوع فیلمی پر فروش باشد، بلکه به دلایل بسیار، فوری ترین و خطرناک ترین تهدید امروز ما است، فقط چون به اندازه کافی شناخته نشده و درک اندکی از آن وجود دارد.<sup>۲۳</sup>

نظریه گاردنر در مورد راهبری کارآمد، نه فقط سیاست، بلکه تجارت و صنعت، دولت و فضای مدنی را دربر می گیرد. راهبر کارآمد "با سخنان یا نمونه فردی زندگی خود بر روی رفتارها، افکار و احساسات شمار چشمگیری از انسان های مخاطب او به جا می گذارد". گاردنر برای پس زدن مفاهیم زیانبار در واژگان بدنام "رهبری" و "پیروی"، به جای "پیروان" یا followers استفاده از "مخاطبان" یا audience را پیشنهاد می کند. از دید او طیفی وجود دارد از راهبران غیرمستقیم که کار تحقیقی، هنری و ارتباطی ارائه می دهند تا راهبران مستقیم از طریق سخنرانی و کنش اجتماعی و سیاسی. گاردنر، راهبران را از نظر دامنه تاثیر نیز طیف بندی می کند: تاثیر در محافل محدود، مانند محافل آکادمیک و روشنفکری و تاثیر بر جمعیت های بزرگ چون پاپ کلیسای کاتولیک. او راهبران را از نظر خلاقیت نیز درجه بندی می کند. گاردنر این چهار ویژگی در یک راهبر را ضروری می داند که آگاهی نسبت به آنها می تواند از فضای عوامفریبی و شهرت های حباب وار جلوگیری کرده، توهم های خودرهبرینی را مهار سازد:

<sup>21</sup> کهن: گونل. تئوری های سازمان و مدیریت، جلد دوم، نشر دیدار (انتشارات آگاه)، تهران، چاپ نهم، ۱۳۹۶، فصول یکم، دوم و سوم، صفحات ۴۰-۱۳

<sup>22</sup> Gardner: Howard E. Laskin: Ema. *Leading Minds, an Anatomy of Leadership. Basic Books, 1995*

<sup>23</sup> BENNIS: WARREN. *THE LEADER AS STORYTELLER. LEADERSHIP MAGAZINE, JANUARY-FEBRUARY 1996. ISSUE OF HARVARD BUSINESS REVIEW.*

۱- فرد باید با یک جامعه یا دسته ای از مخاطبان، پیوند تنگاتنگ داشته باشد.

۲- ریتم زندگی او ترکیبی از زندگی شخصی و حضور در میان مردم باشد.

۳- میان داستانی که فرد راهبر برای مخاطبان خود می گوید با زندگی و خطوط شخصیتی خود او باید همخوانی وجود داشته باشد.

۴- با گزینش مردم به قدرت رسیده باشد و نه با استفاده از زد و بند و خشونت.

با بازگرد به مفهوم همداستانی در ابتدای این نوشته، می توان افزود که راهبر در جوامع و نهادهای مدنی، همواره داستانی برای گفتن دارد، برخاسته از همداستانی شهروندی. اما باید جوهر این داستان در وجود و زندگی خود او به آشکاری بازتاب یابد. نمی توان فحاش، ناروادار، خشونت مدار و اقتدارگرا بود و ادعای روشن شدگی و روحانیت داشت. نمی توان ادعای رهبری فمینیستی داشت و سد پیشرفت اطرافیان زن شد. نمی توان اصلاح طلب بود و رشوه گرفت یا به ژن برتر اعتقاد داشت. نمی توان از عدالت گفت و از خزانه یک ملت دزدید.

گاردنر بر آن است که هر داستان، حامل پیام برای ایجاد یک دگرگونی است. راهبران، بسته به پختگی مخاطبان، یا "داستان را می گویند (Telling) یا آنرا تبلیغ کرده، به اصطلاح می فروشند (Selling) یا داستان را با مشارکت راهروان جلو می برند (Participating). آنها در پیشرفته ترین حالت، نقش های داستان را به افراد کارآمد و شایسته وامی گذارند (Delegation).

گاردنر از گرفتن جانب یک سویه از تقابل های دوتایی پرهیز می کند. آیا راهبران، ساخته روح زمانه خود هستند یا با ویژگی های فردی خاصی به موقعیت خود در تاریخ دست می یابند؟ ژن موثر است یا محیط زیست؟ آیا راهبران خوب فقط فرصت را در هوا می قاپند یا دارای ایده ال هستند؟ گاردنر از گزینش یکی از این دوتایی ها سرباز می زند و حتی آنها را با هم آشتی می دهد. او طرز فکر "یا این یا آن" را متعلق به توانایی ذهنی کودک پنج ساله می داند.

گاردنر در بیوگرافی های کوتاه راهبران موفق، نشان هایی می یابد که همچنین برای تحقق توانمندسازی شهروندی ضروری هستند: آنها شنوندگان توانایی بوده اند؛ دامنه تمرکز بالا داشته اند؛ سخنرانانی خوش بیان و توانا بوده، با داستانی گیرا با مخاطبان ارتباط گرفته اند؛ اعتمادبرانگیز بوده اند؛ در زندگی آنها سفر، مهاجرت و تبعید [شاید برخی تجربه های زندان] نقش مهمتری داشته تا تحصیلات آکادمیک، مانند نمونه های گاندی و رونکالی؛ آنها قادر به برانگیختن امید و حرکت در جوامع ناامید و خاموش بوده اند. راهبرانی که اقتدارگرا نبوده اند، سفرهای بیشتری داشته، سلوک های درونی و تحول های وجدانی/روحي بیشتری را تجربه کرده اند تا رهبران اقتدارگرا. النور روزولت که مدافع جنبش برابری حقوق زنان با مردان در آمریکا بود، همدم مهربان شوهری فلج بود که عشق زن دیگری را در دل داشت. بررسی های گاردنر از بیوگرافی های راهبران موفق، می تواند راهنمایی برای کنش اجتماعی ما ایرانیان باشد.

کوتاه سخن آنکه بر محور داستان های برآمده از مشارکت مدنی و جنبش دموکراسی خواهی است که شهروندان می توانند در همیاری و رفع مشکلات آنی و بلندمدت جامعه بکوشند، مطالبات گوناگون را پیش ببرند، آگاهی برسانند، صدارسان بیصدایان باشند، بر توانمندی شهروندی خود بیفزایند، افق آزادی ها را گسترش دهند و رو به سوی آینده ای روشنتر، لحظه های همداستانی را نقش

بزنند ... شیریندخت دقییان - اول آذرماه ۱۳۹۸



## راه رشد دیجیتالی

### اسفندیار طبری

امروز در آستانه تحولات بزرگی هستیم. دوران دیجیتالی از سال‌ها پیش آغاز شده و با سرعتی شگفت‌انگیز ادامه دارد و تمامی بخش‌های زندگی را به شدت تحت تاثیر خود قرار می‌دهد. امروز می‌توان به جرات گفت، که اختراع ارپانت در سال ۱۹۶۹ به عنوان اولین سیستم تبدالی بین کامپیوترها با فرود به کره ماه در همان سال ۱۹۶۹ قابل مقایسه است. البته در آن زمان کمتر کسی این تصور را داشت که چنین سیستم تبدالی به نام اینترنت تمامی دنیا را با این گستره عظیم متحول خواهد ساخت.

ویژگی مهم اینترنت خصلت اومنیپرزنتی<sup>۲۴</sup> آن است، یعنی در همه جا بدون چون و چرا و بدون جایگزین وجود دارد. به همین دلیل با اختراع ماشین بخار قابل مقایسه است. ماشین بخار همچون اینترنت نیز بدون رقیب به سرعت در همه عرصه‌های زندگی تکامل یافت. اتومبیل و اختراع برق از چنین تکاملی برخوردار نبودند. اتومبیل رقیب بسیار قوی به نام اسب داشت و برق رقیب بسیار قوی به نام گاز. حتی تحولات بعدی گسترش نیروی برق با جنگ‌های خصمانه‌ای روبه‌رو شد. گراهام مور از رقابت خصمانه بین توماس ادیسون<sup>۲۵</sup> و جرج وستینگهاوس<sup>۲۶</sup> گزارش می‌دهد که هر دو هدف الکتریزه‌سازی آمریکا را داشتند. وستینگهاوس می‌خواست با جریان برق متناوب چنین کاری کند، که این خصلت را داشت که با استفاده از نیروی مغناطیس قطب‌های مثبت و منفی را به طور متناوب تغییر دهد و از این راه ولتاژ را برای انتقال برق ثابت و حتی بالا نگاه دارد. اما ادیسون در آن خطر بزرگی برای مصرف‌کنندگان می‌دید. امروز استفاده از جریان متناوب امری بسیار بدیهی و لازم است که بدون آن تکامل صنعتی غیر ممکن می‌بود. چنین ستیزه‌هایی در تکامل اینترنت وجود ندارد، چون فاقد رقیب است.

## دیجیتال یا آنالوگ

مفهوم دیجیتال از دیجیت به معنی انگشت می‌آید. دیجیتال یعنی قابل شمارش. در این مفهوم دیجیتال یک پدیده تازه‌ای نیست، زیرا زبان محاوره‌ای نیز خصلتی دیجیتالی دارد. از طریق گرامر و واژه‌ها هر کسی می‌تواند تصورات خود را برای دیگری قابل شمارش یا قابل رویت سازد. معنی‌ها در پاکت‌ها و واژه‌ها جای می‌گیرند و منتقل می‌شوند. این یک امر دیجیتالی است. هنر یک نویسنده در این

<sup>24</sup> *omnipresent*

<sup>25</sup> *Thomas Alva Edison*

<sup>26</sup> *George Westinghouse*

است که بتواند در انتخاب واژه‌ها آنقدر موفق باشد که بتواند هر چه بیشتر احساسات را منتقل سازد، تا خواننده خود را بهتر در تصور نویسنده متصور سازد. به عبارت دیگر انتقال عواطف از طریق زبان محاوره‌ای کار آسانی نیست و هر کسی از عهده آن بر نمی‌آید. شیوه ساده‌تر از طریق انالوگ یا پیوسته است، مثلاً با ایما و اشاره یا تماس جسمی. دلیل آن این است که در انتقال دیجیتال، بخشی از اطلاعات اجباراً حذف می‌شود، زیرا چنین انتقالی فاقد پیوستگی است. اما در یک سیستم پیوسته انتقال، یعنی انالوگ تمامی اطلاعات منتقل می‌شوند. فایده سیستم دیجیتال در انتقال سریع و کیفی آن است. در نظر بگیریم، آنگاه که در خانه نشسته ایم و کسی زنگ خانه را به صدا در می‌آورد. برای شنونده این زنگ تنها نشان این است که کسی پشت در ایستاده و منتظر است. این مهم‌ترین و اثربخش‌ترین آگاهی است که او از این سیستم زنگ انتظار دارد. برای او هیچ اهمیتی ندارد که آن شخص چگونه، با چه دستی و در چه حالتی زنگ را به صدا در می‌آورد. با این درک پایه‌ای از انتقال دیجیتال می‌توان به این نتیجه رسید، که چنین انتقالی با انتخاب نوع آگاهی مورد انتقال در تفاوت پایه‌ای با سیستم انالوگ انتقالی است.

انتقال دیجیتال آگاهی در دنیای امروز به سطح جهانی رسیده است و امروز این الگوریتم‌ها هستند، که در چنین انتخابی نقش اساسی بازی می‌کنند. الگوریتم یک سیستم برنامه‌ریزی خودکار است، که کد اصلی با پارامترهای مشخص نوشته می‌شود ولی روند‌های آنی آن بدون دخالت انسان صورت می‌پذیرد. به طور مثال سیستم‌های بوری بدون الگوریتم قابل تصور نیست، زیرا چنین سیستم‌هایی قادر هستند در میلی‌ثانیه به تغییرات بوری واکنش نشان دهند. امروز این الگوریتم‌ها هستند که بر سیستم کاپیتالیستی و بر کل اقتصاد حکمروایی می‌کنند. به طور مثال پس از ورشکسته شدن ایر برلین در آلمان، رئیس لوفتانزا می‌خواست واهمه‌زدایی کند، که قیمت بلیت هواپیما به هیچ وجه بالا نمی‌رود. اما در روند همان مصاحبه بر اساس محاسبه الگوریتمی قیمت‌ها بالا رفتند.

الگوریتم‌ها در زندگی شخصی در روند تمامی تصمیم‌گیری‌های شخصی، از پوشاک و خوراک و سفر گرفته تا اخبار و انتخاب آگاهی‌های لازم نفوذ کرده‌اند. ولی جالب این است که دوران الگوریتم هنوز نوزادی بیش نیست، که دارد توسط سیستم‌های هوشمند و روباتی جایگزین می‌شود. سیستم‌های هوشمند بر خلاف الگوریتم‌ها، از طرف انسان برنامه‌ریزی نمی‌شوند و خود مختار هستند. در این نوشته به این مبحث نمی‌پردازیم، چون موضوع اصلی ناقصی است که چنین سیستم‌های در رشد کاپیتالیسم دارند. از اینرو لازم است که در ابتدا به مشکلات کنونی سیستم کاپیتالیسم پردازیم.

## نولبرالیسم و نزول اقتصادی

کاپیتالیسم از آغاز پیدایش خود در قرن نوزدهم تا به امروز فراز و نشیب‌های زیادی داشته است. رفاه اجتماعی در جوامع کاپیتالیستی امروزین به هیچ‌رو قابل مقایسه با قرن نوزدهم و آغاز پیدایش مانوفاکتورها نیست.



اولریش بک، جامعه شناس آلمانی، از «اثر آسانسوری» می گوید<sup>۲۷</sup> و منظور او این است که روند رشد اقتصادی در جامعه همه قشرها، اعم از کارگر و کارفرما، در یک آسانسور به بالا سعود کرده اند. بدینوسیله عدم تساوی بین قشرهای جامعه با اینکه از میان نرفته است ولی محسوس نیست و نقش چندانی ندارد، زیرا وضع اقتصادی همه بهتر شده است.

در مقابل اثر آسانسوری اولریش بک جامعه شناس دیگری به نام ناختوی تصور دیگری دارد. به نظر او تکامل نولیبرالی کاپیتالیستی مانند یک پله برقی است که فاصله بین پایین و بالا متغیر است و همیشه ثابت نیست، زیرا پایین و بالا در یک آسانسور محصور نیستند. به این دلیل تفاوت طبقاتی در بخش هایی از جامعه محسوس است.<sup>۲۸</sup>

اولریش بک تحلیل خود را با روند فردیت سازی مربوط می کند: شرایط و هویت های طبقاتی کلاسیک از میان می روند. اگر در آن زمان بازار کار مکان مورد تمرکز طبقات بود که به یک هویت جمعی می انجامید، امروز این موفقیت جمعی است که به موفقیت فردی می انجامد. به طور مثال قانون مربوط به حفاظت از اخراج از کار یک حق جمعی است که امروز هر کسی که خود را مورد تهدید ببیند، به طور فردی شکایت می کند و می تواند به هدف خود برسد. در سابق از آنجا که چنین قانونی نبود، می بایست همه به طور جمعی برای آن مبارزه می کردند. به این دلیل از نظر بک در کاپیتالیسم امروزی طبقه و هویت طبقه ای وجود ندارد، هر چند که در این کاپیتالیسم بدون طبقه بی عدالتی و نابرابری همواره وجود دارد. این نابرابری اجتماعی در میان افراد و گروه ها در جامعه موجود است.

اما از نظر دارندورف، که خود را با توسعه و تکامل جامعه مشغول کرد، طبقات در جامعه، تا وقتی که سلطه وجود داشته باشد، موجودیت دارند.<sup>۲۹</sup> او خاطر نشان می کند که هر چند مبارزه طبقاتی به دلیل قانون و حقوق شهروندی کیفیت سابق خود را از دست داده، اما همچنان از کمیتی مهم برخوردار است. به طور مثال مشارکت اتحادیه ها و خودمختاری در تعرفه ها به نهادینه شدن مبارزه طبقاتی انجامیده است. از سوی دیگر رشد نولیبرالیسم به ویژه از زمان تاچر و ریگان، به کاهش مبارزه برای حقوق شهروندی و رشد بیشتر مبارزه طبقاتی انجامیده است، زیرا فاصله طبقاتی در جامعه رو به افزایش است. مبارزات اجتماعی در یک جامعه دمکراتیک اما تمایل به توافق و سازش دارد که دارندورف در این رابطه از کورپوراتیسم<sup>۳۰</sup> سخن می گوید که در آن همگی داوطلبانه برای رسیدن به راه حل مشارکت می کنند. از نظر دارندورف جامعه مدرن اروپایی در این راستا هر چند که در کاستن عدم تساوی عمودی، یعنی فاصله طبقاتی تا اندازه ای موفق بوده، اما در از میان بردن عدم تساوی در سطح افقی، مثلاً برابری بین مرد و زن یا مهاجر و شهروند، چندان موفق نبوده است. اینکه در این جوامع افراد و شهروندان از فرصت های برابر برای رشد و ترقی خود برخوردارند، امری اساسی و دمکراتیک به نظر می آید و به ویژه نولیبرالیسم در بافت کنونی از آن به عنوان ابزاری اخلاقی در توجیه موجودیت خود استفاده می کند. اما واقعیت اینست که تا وقتی فاصله بین پایین و بالا افزایش می یابد، تساوی در استفاده از فرصت ها به مفهوم نابرابری بیشتر است، زیرا تا وقتی مثلاً یک پرستار با کار شبانه روزی اش این امکان را نداشته داشته باشد که خود را در مقابل چنین فرصت هایی قرار دهد،

<sup>۲۷</sup> Beck, Ulrich: 1986, *Risikogesellschaft*, Frankfurt a.M. Suhrkamp

<sup>۲۸</sup> Nachtwes, Oliver: 2017, *Die Abstiegesellschaft*, Suhrkamp, Berlin.

<sup>۲۹</sup> Dahrendorf, Ralf: 1992, *Der moderne soziale Konflikt*, Stuttgart, DVA.

<sup>۳۰</sup> *Korporatismus*

امر تساوی در استفاده از آن، تنها توجیهی نامنصفانه در توصیف لیاقت او می‌شود: آنکس که از فرصت‌ها استفاده نکند، لیاقت چنین فرصتی را نداشته است.

نولیبرالیسم یک ایدیولوژی است در این مفهوم که نظریه‌های اقتصادی چیزی به جز عقلانیت منافع نیستند. در نظریه بازار آزاد نولیبرالی، یک نوع سیاست طبقاتی پنهان است که بدون چون و چرا از منافع اقتصادی صاحبان سرمایه حمایت می‌کند. پیشرفت ایدیولوژی نولیبرالی به ویژه به دلیل حمایت سیاسی از آن است. با شکست کینزیانیسم موانع سیاسی رشد نولیبرالیسم در تقسیم منابع اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و حتی فرهنگی از میان رفت. دولت و نهادهای حکومتی آن به عنوان موانع بوروکراتیک شناخته شدند و بازار به رقابت و نفوذ در دستگاه حاکمیت پرداخت. فوکو در این رابطه از گاورنمنتالیته<sup>۳۱</sup> سخن می‌گوید، در این مفهوم که ارزش‌های نولیبرالی در میان افراد جامعه در تمامی عرصه‌های درونی می‌شوند.<sup>۳۲</sup> تاچر در این رابطه می‌گوید، اقتصاد یک روش است، هدف این است که قلب‌ها را تصرف کنیم. به این دلیل نولیبرالیسم مورد تایید مردم و شهروندان و حتی احزاب و نهاد‌های منتقد به سیاست بازاری قرار گرفت. در نتیجه مشارکت سیاسی جای خود را به مشارکت بازاری می‌دهد.

اولریش بک در کاپیتالیزم دو سیستم اجتماعی مدرنیت را از هم متمایز می‌کند: مدرن سازی ساده و مدرن سازی بازتابی<sup>۳۳</sup>. مدرن سازی ساده به وسیله رشد تکنیک و جامعه صنعتی تکامل یافت، در حالیکه مدرن سازی بازتابی رشد صنعتی را در بخش‌های مشخصی علیه خود به کار می‌بندد و به رهیافت‌های دیگری می‌رسد. به طور مثال کسب انرژی از طریق نیروگاه‌های اتمی به ریسک‌های جدی در زندگی بشری انجامید و در نتیجه به پیشرفت تکنولوژی‌های جایگزین دیگری انجامید. انگیزه اصلی رشد این مدرن سازی بازتابی، تاثیرات جانبی تکنولوژی ساده است. این گونه رشد تکنولوژی به ویژه در رابطه با رشد تکنولوژی‌های زیست بومی و دیجیتالی می‌تواند دوران جدیدی برای رشد اقتصادی کاپیتالیزم دیجیتالی باشد، که در بخشی دیگری به آن می‌پردازیم.

### کاپیتالیزم بدون رشد اقتصادی؟

آیا سرمایه‌داری بدون رشد اقتصادی می‌تواند یک روال عادی برای سرمایه‌داری شود؟ بسیاری از اکونوم‌ها بر این باورند که به دلیل به پایان رسیدن منابع طبیعی و کاهش رشد تکنولوژی رشد اقتصادی در کشورهای پیشرفته سرمایه‌داری به سکون می‌رسد. بر این دلایل باید تکامل دمگرافیک، یعنی کاهش نیروهای جوان و پیر شدن جامعه را نیز افزود. علاوه بر این کینز<sup>۳۴</sup> در اثر اصلی خود به نام نظریه عمومی اشتغال، بهره و پول<sup>۳۵</sup> از دلیل دیگری به نام کاهش بازدهی سرمایه نام می‌برد. بین سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۷۳ رشد متوسط اقتصاد نزدیک به پنج درصد بود. در پانزده آگوست سال ۱۹۷۱ یک چرخش تاریخی در سیستم سرمایه‌داری رخ می‌دهد، که در توسعه

<sup>۳۱</sup> *Gouvernementality*

<sup>۳۲</sup> *Geschichte der gouvernementalität, bd II die geburt der biopolitik, frankfurt a.m. suhrkamp.*

<sup>۳۳</sup> *Einfache Modernisierung und reflexive Modernisierung*

<sup>۳۴</sup> *John Maynard Keynes*

<sup>۳۵</sup> *John Maynard Keynes: allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes, S.*

تکامل روند های بعدی اهمیت بسیار مهمی داشته است: در این تاریخ ریچارد نیکسون، رئیس جمهور وقت ایالت متحده امریکا قابلیت تبدیل دلار به طلا را لغو کرد. در نتیجه سیستم ارزی برتون-وود<sup>۳۶</sup> که ارزش طلا را پایه و اساس مبادلات ارزی می ساخت به کلی در هم شکست. تمامی سیستم ارزی در دنیا به دلیل این تصمیم تعریف جدیدی یافت. در نتیجه سال های ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۵ یک بحران و رکود اقتصادی کاپیتالیسم را در بر گرفت. در سال های بعد نرخ متوسط رشد اقتصادی در دنیا از چهار درصد در سال های دهه شصت و آغاز دهه هفتاد به دو درصد نزول کرد. برای مقابله با رکود اقتصادی نیکسون همچنان اعلام کرد، که او کینزیست است. اما حتی احزاب سوسیال دمکرات اروپا با ترهای کینز و کنترل دولتی بازر نتوانستند بر مشکلات غلبه کنند. با شکست ترهای کینز، ترهای نولیبرالی آزادی مطلق بازار و گشایش بازارهای جدید در روند جهانی شدن گسترش یافتند. نولیبرالیسم هر چند که به رشد سود و بهره انجامید، اما نتوانست به رشد اقتصادی شتاب دهد یا اساسا در آن تغییر جدی مثبتی حاصل کند. سیستم مالی نولیبرالی از این فرمول کلی کاپیتالیسم «پول-کالا-پول بیشتر» که مارکس کاشف آن بود، به فرمول مالی «پول-پول بیشتر» رسید. سرمایه گذاری مالی به این دلیل جنبه واقعی و کالایی، خود را در بسیاری از بخش ها، نظیر بورس و مسکن جای خود را به حدس و گمان و ریسک نسبت به آینده داد. پیامد آن ایجاد حباب های مالی بود که ترکیدن آن به نابودی و ورشکستگی بسیار از بانک ها و شرکت ها در بحران اقتصادی ۲۰۰۸ انجامید. نظریه کلاسیک کینز مبنی بر دخالت دولت در پایداری تقاضا در بازار در کاپیتالیسم مالی نولیبرالی دیگر نمی توانست کارکردی داشته باشد، زیرا افزایش کارمزد با گسترش بازار و بازدهی آن تناسب خود را از دست داده بود.

سیستم کاپیتالیستی آن گونه است که کارکرد آن وابسته به رشد اقتصادی است. زیرا تنها تا وقتی که رشد اقتصادی وجود داشته باشد، کارفرمایان می توانند سود ببرند. به این دلیل تنها با رشد اقتصادی است که شرکت ها و کارخانه های موفق بدون ضرر اقتصادی می توانند وجود داشته باشند. از سوی دیگر وجود چنین کارخانه هایی برای رشد اقتصادی و سرمایه گذاری ضروری است. به عبارت دیگر سود آوری برای چنین کاپیتالیستی حیاتی است. اگر کارفرمایی سود نبرد و سود آفرینی نکند، مجبور به کناره گیری از بازار و از میان رفتن است و باید خود را به رقیبان بفروشد. شرکت ها در یک سیستم سرمایه داری تنها آنگاه می توانند از بانک ها برای سرمایه گذاری جدید وام دریافت کنند، که نرخ چنین سودی تضمین شده باشد. بانک ها تنها به این دلیل وام می دهند، که بتوانند پول خود را با بهره دریافت کنند. برای بانک رابطه «پول-پول بیشتر» اما برای کارخانه «پول-کالا-پول بیشتر» اعتبار دارد.

شرکت هایی که رشد نکنند و سود نیاورند، باید کوچکتر شوند و درصدی از کارکنان خود را اخراج کنند و در نتیجه کمتر مجبور به عرضه و تولید هستند. این کارخانه های کوچک نمی توانند با محصولات شرکت های بزرگتر رقابت کنند و به همین دلیل بازار تقاضا برای آنان تنگتر می شود تا آنجا که ورشکستگی پیامد آن است.

رکود اقتصادی پدیده ای است که در سیستم کاپیتالیستی پیامدهای شدیدی به همراه دارد. در یونان طی سال های ۲۰۰۸ و ۲۰۱۳ حدود شش سال تمام رشد منفی یعنی رکود اقتصادی وجود داشت. نتیجه از بین رفتن بیش از ۳۰ درصد شرکت های تولیدی و در نتیجه

<sup>36</sup> Bretton-Wood

افزایش بی سابقه بیکاری و رکود اجتماعی بود. پس از کمک اقتصادی از اروپا توانست یونان گامی دوباره در مسیر رشد اقتصادی پیماید.

رشد اقتصادی و سود آوری بنا بر این هسته اصلی و همزمان معضل اصلی سیستم کاپیتالیستی است. یکی از این معضله‌ها در این است که همیشه چنین رشدی ممکن نیست. به ویژه در کشورهای پیشرفته بازاری برای بسیاری کالاها، که مصرف آن به سیری رسیده است، وجود ندارد. به طور مثال خرید اتومبیل یا دستگاه‌های الکترونیکی به حد نصاب و سیری می‌رسد و بدون شک مصرف کننده عادی رغبتی ندارد که هر سال به خرید مجدد آن پردازد. از اینرو کاپیتالیسم به بازارهای تازه احتیاج دارد. اما چنین امری همیشه ممکن نیست به ویژه در دنیایی که رقابت‌های سیاسی و اجتماعی در مواردی مصالح اقتصادی را زیر سایه خود قرار می‌دهند.

معضل دیگر رشد اقتصادی کاپیتالیسم به ویژه در مورد کشورهای پیشرفته این است که چنین رشدی ضربه‌ای جدی به محیط زیست است و تجربه نیز نشان داده که به سختی قابل کنترل است. اساساً تولید بی‌رویه بدون استفاده کامل از تولیدات کنونی نمی‌تواند امری در جهت حمایت از زیستبومی باشد. این کشورها به سطحی از رفاه اجتماعی رسیده‌اند که سیاستمداران آنان نیز می‌دانند که اگر در راستای چنین رفاه و رشدی، که به ویژه قشر متوسط به آن عادت کرده، گام برندارند، نمی‌توانند بر قدرت بمانند. تدابیر کشورهای اروپایی در رابطه با کاهش گاز کربنیک مثال روشنی است، که رشد اقتصادی مورد نظر این کشورها در تناقض جدی است. آیا جنبش جهانی کنونی برای حمایت و دفاع از محیط زیست که جوانان پیشگام آن هستند، قادر خواهد بود چهارچوب تازه‌ای برای رفاه اجتماعی در این کشورها ترسیم کند و شیوه زندگی نسل‌های آینده در آن سو تغییر دهد؟ تصمیم سیاسی از بالا تنها آنگاه موفق است که مردم قشرهای متفاوت به این خودآگاهی رسیده باشند. به طور مثال وضع مالیات بالا برای تولید گاز کربنیک می‌تواند پیامد مرگ سیاسی یک سیاستمدار کشور دمکراتیک پیشرفته را داشته باشد، آنگاه که مردم موافق آن نباشند.

اما می‌توان امیدوار بود که امروز این خودآگاهی به سرعت در حال رشد است، زیرا امروز افزایش دما و بالا رفتن سطح آب در نتیجه ذوب یخ‌های قطبی امری امکان‌پذیر و خطر آن ملموس است.

رشد اقتصادی به دلیل سیری ناپذیر انسان نیست بلکه همانطور که اشاره شد بدون رشد اقتصادی شرکت‌ها در سیستم بازاری کاپیتالیستی نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند. تمامی تبلیغات برای مصرف بیشتر، تولید بیشتر و رشد و سود بیشتر است.

اما پرسش این است آیا کاپیتالیسم بدون رشد اقتصادی ممکن است؟

به این پرسش به طور متفاوت می‌توان پاسخ داد. در سطح جهانی چنین امری بسیار دشوار است، زیرا رقابت جهانی در سطحی غیر قابل کنترل بین شرکت‌های کلان است. اما در سطح ملی چنین امری با رشد و تقویت بنیادهای اقتصادی غیر انتفاعی صنفی ممکن است و امروز نیز وجود دارد. در مجموع می‌توان به رشد اقتصادی کمتری راضی بود، اما بیشتر به پایداری این رشد امیدوار بود. اما توقف کامل رشد اقتصادی به مفهوم کاهش یا از بین رفتن عنصر خلاقیت در جامعه نیز هست. باید حد میزان مناسب را یافت.

توماس پیکتی<sup>۳۷</sup> به این فرمول کلی در سرمایه داری می‌رسد که بازده نظام سرمایه داری از رشد آن بیشتر است.<sup>۳۸</sup> آن کس که به ارث می‌رسد، بسیار بیشتر از آن کس که کار می‌کند، به دست می‌آورد. پیکتی در این نکته تناقض اصلی سیستم سرمایه داری را به نمایش می‌گذارد. او با بررسی تاریخی و اقتصادی سیستم سرمایه داری به اثبات این فاکت می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که نابرابری در کاپیتالیسم به طور مرتب افزایش می‌یابد و فاصله بین فقیر و ثروتمند بیشتر می‌شود.

### بهره صفر

بهره قیمت پول است، که تابع همان قانون عرضه و تقاضا همچون کالاها می‌باشد. در کشورهایی که رفاه اجتماعی و در نتیجه طول عمر، یعنی دوران پس از بازنشستگی بالا است، نیاز به پس انداز بالاتر است. سال‌های متوسط عمر پس از بازنشستگی امروز در کشورهای مرفه ۲۰ سال است. اواخر قرن ۱۹ از دو سال بیشتر تجاوز نمی‌کرد. به این دلیل ذخایر مالی مطمئنی همچون پس انداز ضروری تر می‌شود. با افزایش پول، به بیان دیگر افزایش میزان عرضه آن، تقاضای آن کاهش می‌یابد و به این دلیل قیمت آن، یعنی بهره پول کاهش می‌یابد. از سوی دیگر تحت تاثیر انقلاب دیجیتالی، شرکت‌ها نیز نیاز چندانی به سرمایه ندارند، زیرا بسیاری از کارها را که در گذشته از طریق سرمایه کلان ممکن بود، امروز با استفاده از سیستم‌های هوشمند و کامپیوتری با کیفیتی بیشتر و سرمایه گذاری کمتر می‌توان حتی به سود بیشتری رسید. در نتیجه شرکت‌های تولیدی کمتر به وام احتیاج دارند و از وابستگی آنان به بانک‌ها کاسته می‌شود. اما آنچه که امروز از سرمایه اهمیت بیشتری یافته، کار است و به ویژه کار تخصصی. در سرمایه داری در شکل کلاسیک آن سرمایه همیشه نقش کنترل‌کننده را داشت، زیرا نیروی کار فراوان و ارزان بود. اما امروز به عکس این نیروی کار است که سرمایه داری را کنترل می‌کند، زیرا به اندازه کافی موجود است و آنچه کمیاب است نیروی کار تخصصی است.

به همین دلیل بانک‌های مرکزی در اروپا و آمریکا مجبور به کاهش بهره پول تا رسیدن به مرز صفر شده‌اند و حتی تراکم پول به اندازه ای است که صحبت بهره منفی است. به این مفهوم که پس اندازکننده باید در ازای پس انداز پول خود در بانک هزینه اضافی متحمل شود. بانک مرکزی انتخاب دیگری ندارد و مجبور است میزان بهره را پایین نگاه دارد، زیرا در غیر اینصورت ورشکستگی و شرکت‌ها و افزایش بیکاری به بحران اقتصادی می‌انجامد. به عبارت دقیق‌تر این بانک مرکزی نیست که نرخ بهره بانکی را تعیین می‌کند، بلکه این روند و پروسه اقتصادی است که بانک مرکزی را به این تصمیم وا می‌دارد.

در این میان این پرسش عنوان می‌شود، که اگر، نه سرمایه دار و نه بانک‌ها نمی‌توانند در پروسه‌های اقتصادی تاثیر گذارند و به عکس خود متاثر از این روند‌ها عمل می‌کنند، چگونه می‌توان به تغییر این روند‌ها در مسیر دیگری رسید؟

<sup>۳۷</sup> Thomas Piketty: 2020, Kapital und Ideologie, Beck.

<sup>۳۸</sup>  $r > g$  :  $rendit > growth$

پاسخ کارل کریستیان فون وایتزکر<sup>۳۹</sup> این است: دولت. از نظر او دولت می‌تواند برای پروژه‌های ساختاری وام بیشتری دریافت کند و بیشتر زیر بار غرض رود و بدینوسیله عرضه پول را کمتر و تقاضای آن را بالا ببرد و در نهایت بهره پول افزایش یابد و در نتیجه به رشد اقتصادی و رشد بازار کار کمک کند.<sup>۴۰</sup>

این نظریه در دیدگاه نخست شبیه نظریه اقتصادی کینز است که دولت در شرایط کاهش تقاضا به اقتصاد کمک کند و با خرید بیشتر تقاضا را افزایش دهد. اما هدف کینز از این دخالت دولتی، پایداری شرایط اقتصادی در جامعه بود. بر پایه نظریه او دولت باید در شرایط بد زیر بار قرض رود و وام دریافت کند و در شرایط خوب وام‌ها را برگرداند. اما بنا به نظریه فون وایتزکر، دولت باید به طور دائم زیر بار قرض و بیشتر وام دریافت کند، زیرا امروز به طور ساختاری بیشتر پس‌انداز و کمتر سرمایه‌گذاری می‌شود. اما نباید درجه بدهکاری به اندازه‌ای برسد، که بهره بانکی بیش از حد بالا رود، که نتیجه آن گرانی پول و عدم سرمایه‌گذاری در اقتصاد است. دولت باید حد وسط بدهکاری را پیدا کند. در شرایط بهره صفر بدون سرمایه‌گذاری دولتی در بخش‌های تولیدی و خدماتی و ساختاری نظیر حمل و نقل روش اقتصادی ممکن نیست و می‌تواند دامنه بحران را بیشتر کند. در این رابطه باید زیر بار قرض کنترل شده رفت. یعنی قرضی که بتواند به دلیل این سرمایه‌گذاری‌ها در آینده نزدیک قابل پرداخت باشد.

سود و بهره برای سیستم سرمایه‌داری همچون نیروی جاذبه در فیزیک است. سود و بهره منفی به این مفهوم است، که اگر کسی پول قرض دهد، پول کمتری دریافت می‌کند. این امر که تاکنون صرفاً به اوراق قرضه دولتی محدود بود، امروز شامل شرکت‌هایی که پول نه از بانک‌ها بلکه از سرمایه‌گذاران دریافت می‌کنند نیز می‌شود.

### کاپیتالیسم و راه رشد دیجیتالی

روند دیجیتال‌سازی یکی از دلایل از میان رفتن سود و بهره است.، زیرا نیاز به سرمایه در این ورنده کاهش می‌یابد. به این دلیل فقدان بهره ریشه در این عوامل دارد:

- دموگرافی، یعنی رشد پیری در جامعه و در نتیجه کاهش بازدهی کاری .
- سیاست بانک‌های مرکزی: بهره منفی در خدمت این هدف است، که که بیشتر وام بدهند. اما چنین اتفاقی نمی‌افتد، چنین تدابیری به فزاینده‌گی پول در اقتصاد نمی‌انجامد و در نتیجه موجب رشد قدرت مالی مصرف‌کنندگان نمی‌شود. بهره منفی فشار بر بانک‌ها را افزایش می‌دهد. به جای افزایش قدرت وام‌دهی، بانک‌ها در پرداخت وام خوش‌شندارتر می‌شوند. این دقیقاً نقطه مقابل هدف بانک مرکزی است. بسیاری معتقد هستند که سیستم مالی سرمایه‌داری با بهره منفی در درازمدت

<sup>39</sup> Carl Christian von Weizsäcker

<sup>40</sup> Von Weizäcker, Christian: 2019, *Sparen und Investieren im 21. Jahrhundert: Die Große Divergenz*, Springer.

نمی تواند سازگار باشد. به طور مثال صندوق های بیمه بازنشستگی با بهره منفی در دراز مدت قادر نخواهند بود به وظایف خود در مقابل بازنشستگان جامعه عمل ببوشاند.

- و در نهایت روند دیجیتال سازی که موضوع اصلی این بخش از نوشته است.

برای رسیدن به درکی از کاپیتالیزم دیجیتالی، لازم است که کاپیتالیزم را در بافت کلاسیک آن بیشتر بشناسیم. بنا به تعریف کلاسیک کاپیتالیزم کسی است که صاحب ابزار تولید به عنوان سرمایه یا کاپیتال است. هدف سرمایه دار تولید کالا برای فروش آن و کسب سود است. برای این منظور او به کار انسانی احتیاج دارد. بدون سود سرمایه دار رقبت و انگیزه ای برای سرمایه گذاری ندارد. بدون سرمایه گذاری ابتکاری برای راه های جدید تولید نمی تواند وجود داشته باشد و در نتیجه از رقابت کاسته می شود. پیامد آن عدم رشد اقتصادی و گسترش بیکاری است. بنابراین کاپیتالیزم در بافت کلاسیک آن را می توان در این مفاهیم خلاصه کرد: سرمایه، کار، بازار، کالا و مالکیت خصوصی آن و رشد اقتصادی.

سرمایه ابزار تولید است که در مالکیت سرمایه دار می باشد. کار توانایی کارگر است که سرمایه دار آن را می خرد و از طریق آن کالا برای فروش تولید می کند. بازار رگ سیستم سرمایه داری است که بدون آن فروش کالا بر پایه عرضه و تقاضا ممکن نیست. آنکس که کالا را می خرد صاحب آن است و این برای سیستم سرمایه داری بسیار مهم است در غیر اینصورت فروش نمی تواند صورت پذیرد و سود حاصل از آن نیز ممکن نیست. رشد اقتصادی همانطور که اشاره شد، برای تکامل صنعتی و گسترش بازار و سود حاصل از آن و همینطور افزایش خلاقیت و بازار کار اهمیت اساسی دارد. حال با تکامل روند دیجیتالی شاهد آن هستیم که کارکرد تمامی مفاهیم یاد شده دگرگون می شود.

شرکت های دیجیتالی بزرگ نظیر گوگل، نتفلیکس و فیسبوک امروز با یک سرمایه و کار کم سود بسیار بزرگی را تولید می کنند. دلیل آن نوع خاص کالایی است که تولید می کنند. چنین کالایی بر خلاف کالاهای مادی احتیاجی به بازتولید ندارند. فیسبوک یا گوگل یکبار پلاتفرمی برای تبادل، ارتباط یا جستجو تولید می کنند و سود خود را یا از طریق تبلیغ و یا پروانه استفاده مجدد از آن نرم افزارها تضمین می کنند. به عبارت دیگر تفاوت بین این کالای غیر مادی دیجیتالی و کالای مادی غیر دیجیتالی در این است، که این کالای دیجیتالی یک سیستم مصنوعی عرضه و تقاضا از طریق پروانه گذاری و محدودیت های اینترنتی ایجاد می کند و در نتیجه بازار کلاسیک عرضه و تقاضا را به کلی بر هم می ریزد، زیرا این دیگر بازار نیست، که روند عرضه و تقاضا را تعیین می کند، بلکه این کارتل های دیجیتالی یا به عبارت دیگر سیستم های الگوریتم حاکم هستند که چنین نقشی را بازی می کنند. نتیجه این است که ما با یک سیستم جدیدی از کاپیتالیزم سرو کار داریم که با قوانین سابق آن، که اکنونوم های کلاسیک نظیر عدم اسمیت و کارل مارکس به دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار داده بودند به کلی متفاوت است. چنین کاپیتالیزی از طریق بازار کنترل نمی شود بلکه در نتیجه رشد اقتصادی آن نیز تحت تاثیر بازار و ناشی از رقابت نیست. در نتیجه این رشد اقتصادی ارزش آفرینی نمی کند بلکه نتیجه سود آفرینی و توزیع مصنوعی کمبود کالای غیر مادی در شکل نرم افزار است.

در چنین کاپیتالیسمی کار و سرمایه اهمیت خود را از دست می دهند. کار دیگر خصلت ارزش افزینی ندارد، زیرا موجودیت سرمایه زیر پرسش می رود. کالای غیرمادی نیز نمی تواند در شکل کلاسیک آن به فروش رود، بلکه با پرداخت های ماهیانه تحت «اجاره» قرار می گیرند. به همین دلیل مالکیت خصوصی کالا هم اهمیت خود را از دست می دهد. امروز حتی در صنعت اتومبیل سازی در کشورهای صنعتی شاهد آن هستیم که تمایل بیشتر به سوی اجاره یا لیسینگ<sup>۴۱</sup> می رود تا خرید و مالک شدن آن. یعنی همان روندی که در کالاهای غیر مادی حاکم است، در کالاهای مادی نیز رو به افزایش است.

از نظر سیاسی می توان گفت که کاپیتالیسم دیجیتالی خصلتی دمکراتیک دارد، زیرا برای همگان قابل دسترسی است. دقیقا به این دلیل می توان از «راه رشد دیجیتالی» برای کشورهای در حال توسعه سخن گفت. راه رشد دیجیتالی یک پل دیجیتالی است که به این کشورها امکان پیشرفت و رفاه اجتماعی بدون ورود به روند کلاسیک سرمایه داری را می دهد. در این جا دو نمونه برای مثال معرفی می شوند: لیتوانی و کنیا.

در کنیا سیستم پرداخت پول از طریق س‌م‌س است. هواپیما های بدون سرنشین و دیجیتال از کشاورزی و زراعت محافظت می کنند. روبات ها ترافیک را تنظیم می کنند. کنیا که سالیان سال یک کشور عقب مانده بود، با ایجاد زیرساخت های لازم برای سیستم های موبایل و دیجیتالی پیشرفت چشمگیری کرده است و توانسته درصد بیکاری را کاهش داده و بر رفاه اجتماعی بیافزاید. در این رابطه به ویژه سیستم فونک و سیار تبادل نقش اساسی در این پیشرفت دارد. از سال ۲۰۱۲ به این سو در این کشور شاهد یک رشد اقتصادی پایدار نزدیک به پنج درصد هستیم. نایروبی پایتخت کنیا امروز به عنوان مرکز تکنیک دیجیتالی آفریقا به شمار می رود. در سال ۲۰۰۷ شرکت م-پسا به همکاری شرکت فدفون سیستم دیجیتالی انتقال پول در کشور را ابداع کرد، که شش سال بعد بیش از ۱۷ میلیون در کنیا از این سیستم برای پرداخت و واریز پول استفاده کردند.<sup>۴۲</sup>

از این طریق کنیا توانست وارد سیستم مالی بین المللی شود و توجه سرمایه گذاران جهان را به خود جلب کند. با ورود سرمایه گذاران شرکت های دیجیتالی نرم افزاری و سخت افزاری بسیاری در کنیا به وجود آمدند و نیاز به کار تخصصی بالا رفت. به این منظور برنامه ویژه ای برای آموزش و پرورش جوانان دایر شد و اشتغال و بازار کار دیجیتالی بالا رفت. چنین امری موتور پیشرفت های پایدار بعدی شده است، به گونه ای که سرمایه گذاری های بزرگی از سوی بزرگترین های دنیا جاری است. این یکی از مشکلات جدی کشورهای در حال توسعه است، که شرکت های محلی محدودیت های مالی بسیاری در اجرای پروژه های خود دارند. انقلاب دیجیتالی در کنیا توانست تا اندازه زیادی بر این مشکلات فائق آید. از نظر میزان رشد اقتصادی کنیا توانست حتی از آفریقای جنوبی سبقت گیرد و پروژه نمونه در پیشرفت دیجیتالی و رفاه اجتماعی شود. اما این آغاز راه است. رشد دیجیتالی تا به امروز به طور عمده به پایتخت و چند شهر بزرگ محدود شده است و از اینرو بسیاری از مردم هنوز در فقر شدیدی به سر می برند. با این حال پتانسیل رشد دیجیتالی در حل این مشکل فقر و افزایش رفاه اجتماعی بسیار قوی است. سیستم بانکی دیجیتال به سرعت در حال رشد است و امروز

<sup>۴۱</sup> Leasing

<sup>۴۲</sup> [https://www.vodafone-institut.de/wp-content/uploads/2015/09/VFI\\_InnovationsAfrica\\_DE.pdf](https://www.vodafone-institut.de/wp-content/uploads/2015/09/VFI_InnovationsAfrica_DE.pdf)



کنیا از این نظر از چین و هند سبقت گرفته است. بازار خلاقیت در کنیا زیر سایه رشد دیجیتالی به اندازه ای گرم است که برخی آن را تا چند سال آینده با سلیکون والی مقایسه می کنند. کنیا یک نمونه ای که نشان می دهد، که حتی کشوری که از تکنولوژی تولیدی کاپیتالیستی به دور بوده است، با راه رشد دیجیتالی توانسته یک پلی برای رفاه اجتماعی و دمکراسی بیافریند. رفاه اجتماعی و اشتغال و سرمایه گذاری امر بسیار مهمی در پایداری دمکراسی و صلح است.

لیتوانی نیز مثال دیگری در راه رشد دیجیتالی است. امروز این کشور اروپائی قلب سیستم دیجیتالی اروپا است. مهمترین خلاقیت های دیجیتالی، نظیر کلاود<sup>۴۳</sup>، الکترونیک-گاورنمنت<sup>۴۴</sup> در تمامی عرصه های بانکی، پزشکی و تجارت از لیتونی سرچشمه می گیرد. رشد اقتصادی چشمگیر و گسترش بازار کار تخصصی سطح زندگی را در طول سال های اخیر بسیار افزایش داده است. ۹۳ درصد مردم این کشور تحصیل کرده هستند، زیرا سیستم دیجیتالی به نیری کار متخصص احتیاج دارد. به این دلیل درجه خلاقیت و پیشرفت تکنیکی بسیار بالا است. و به همین دلیل نیز ۵۵ درصد سرمایه گذاران خارجی، این کشور را برای سرمایه گذاری انتخاب می کنند. این کشور محبوب ترین و پایدارترین کشور دنیا در امور خلاقیت تکنیکی شناخته می شود. از بزرگترین کنسرن های دیجیتالی تنها ۱۳ کنسرن از لیتونی هستند.

لیتونی نیز یک کشور کاپیتالیستی با تولید و صدور کالا های مادی نبوده است. از زمان ورود به اتحادیه اروپا این کشور استراتژی و نیروی خود را به تکامل سیستم های دیجیتالی متمرکز کرد و امروز به موفقیت بزرگی دست یافته است.

<sup>43</sup> Cloud Technilogy

<sup>44</sup> E-Government



دین مدنی، قانون،  
دموکراسی و توسعه  
پایدار

حسن یوسفی اشکوری

عنوان ترکیب «توسعه پایدار» دو جزء دارد: «توسعه» و «پایدار». از تعریف فنی و علمی «توسعه» که بگذریم، این لغت در زبان فارسی (و البته عربی) می تواند به معنای گستره و گسترش دادن باشد ولی در اینجا به عنوان یک اصطلاح و نه یک لغت به معنای انواع پیشرفت و فعالیت های اجتماعی و زیستی و تمدنی است و از این رو همواره با پسوندهایی چون توسعه انسانی، توسعه اقتصادی، توسعه فرهنگی، و توسعه سیاسی به کار برده می شود و این پسوندها موضوع و قلمرو توسعه را نشان می دهد. یکی از این پسوندها «پایدار» است و بدین ترتیب «توسعه پایدار» پدید آمده است. پایدار به معنای تداوم و دیرپایی است و وقتی به عنوان پسوند و صفت و یا قید برای توسعه به کار می رود، به معنای دیرپایی و استواری و تداوم حیاتی پدیدۀ توسعه و انواع آن است.

### توسعه پایدار در روزگار ما

گفتن ندارد که توسعه تمدنی به معنای عام آن، همواره در طول چند هزار سال تاریخ تمدن بشری در تمام جوامع به گونه های مختلف و در اشکال متنوع وجود داشته است اما اصطلاح توسعه پایدار بیش از پنجاه سال قبل در جهان مطرح شده و به سرعت در ادبیات جهانی و در قلمروهای مختلف زیستی و تمدنی بشر جا افتاده است. از انقلاب صنعتی به بعد، پیشرفت علمی و فنی و اقتصادی در مغرب زمین رشد بی سابقه ای یافته ولی این رشد عمدتاً محدود به تکنولوژی و اقتصاد و برخی امور دیگر (چون پزشکی و...) بوده است. اما در نیم قرن اخیر متفکران و سیاستمداران بشری باز عمدتاً در جهان پیشرفته به این نتیجه رسیده اند که اصالت دادن بیش از حد به مفهوم «پیشرفت» و آن هم به صورت خطی در فناوری و اقتصاد، نه تنها دستاوردهای تمدنی آدمی را با خطراتی مواجه کند، بلکه می تواند که انسان و زیست نوع انسان و حتی انواع موجودات و به طور کلی حیات را در کره زمین به خطر بیندازد. از این رو مفاهیمی چون توسعه همه جانبه و توسعه متوازن و توسعه انسانی مطرح شده و این همه برای آن بود که توسعه تمدنی برای عموم بشریت و نه فقط برای یک قاره و یا تمدنی خاص پایدار و خلاق و سازنده و مفید باشد. در چنین روندی بوده و هست که اهمیت اقلیم و حفظ آب و خاک و پاسداری از محیط زیست در همه جای جهان و در تمام قاره ها به شدت مورد بحث و گفتگو قرار گرفته و می گیرد. در هر حال اکنون توسعه پایدار به نوع استفاده آدمی (و بیشتر در کشورهای صنعتی با فناوری های پیشرفته) از منابع طبیعی و انسانی و در واقع به ایجاد

توازن و تعادل بین علم، تکنولوژی و حفظ معقول آب و خاک است. بقای آدمی و تداوم حیات در گروه چنین توازن و چنین روندی است.

## دین مدنی و توسعه پایدار

حال در ارتباط با چنین موضوع مهمی است که از نسبت «دین»، «قانون» و «توسعه پایدار» پرسیده می‌شود.

همان گونه که در تعاریف توسعه و توسعه پایدار گفته شد، تمدن و یا دقیقتر توسعه تمدنی، مجموعه‌ای پیچیده و با اجزای تودرتو و به هم پیوسته‌ای است که هر یک از اجزای آن باید در جای شایسته و مناسب خود قرار بگیرد و در توازن و تعامل با اجزای دیگر فعال شود تا در نهایت نقش تعریف و تعیین شده خود را به خوبی ایفا کند و گرنه‌ای بسا نقش تخریبی خواهد یافت.

## الف. نقش دین‌ها در تاریخ تمدن و در روزگار مدرن

بی‌گمان یکی از پدیده‌های مهم و اثرگذار تمدنی از آغاز پیدایی تمدن تا کنون، پدیده «دین» است. با هر تعریفی که از لغت و یا اصطلاح دین داشته باشیم، دین (به ویژه در ذهن و زبان پیروان دینهای ابراهیمی: یهودیت، مسیحیت، اسلام و تا حدودی دین زرتشت) مجموعه‌ای است از نوعی جهان‌شناسی، باورهای ایمانی معطوف به امر قدسی (خدا و غیب جهان و یا جهان غیب)، یک سلسله آداب و احکام مذهبی و یا شعائر خاص آئینی در سلوک عملی مؤمنانه برای تعالی اخلاقی آدمی و در پیوند با جهان غیب. هر چند این آموزه‌ها و اصول فی‌الجمله در تمام این چهار دین مشترک است ولی گفتن ندارد که در دینهای یاد شده برخی از این اصول بیشتر حضور دارند و در برخی کمتر.

به گواهی تاریخ در جهان پیشاپیش مدرن، دین نقش مهمی در تمام جوامع بشری داشته و در واقع دین عملاً متکفل تولید نوعی جهان‌بینی و نوعی سامانه اخلاقی بوده و در عمل سهم مهمی در تولید مستقیم و غیر مستقیم انواع علوم و هنر و قانون و حقوق داشته و در سیاست‌ها و سیاستگذاری‌ها و تأسیس انواع نظام‌های سیاسی نیز نقش به‌سزایی ایفا کرده است. شاید در ادوار کهن عناوینی چون «حکومت دینی» و یا «قانون مذهبی» وجود نداشته است ولی در عمل نظام‌های سیاسی، مستقیم و غیر مستقیم، تحت سیطره آموزه‌های دینی و رهبران مذهبی بوده‌اند. اصولاً ایفای نقش روحانیان مذهبی تحت هر عنوانی، از طریق چیرگی‌شان بر تمامیت جامعه و یا هموندی آنان با نهاد قدرت و سلطنت و امارت بوده است. در دوره‌های مختلف تاریخ یهود چنین بوده و در عصر ساسانیان موبدان و هیربدان زرتشتی چنین نقش دینی - حقوقی و سیاسی فائقه‌ای داشته‌اند و در تاریخ مسیحیت (البته تا قرن نوزدهم میلادی) همین گونه بوده و در تاریخ اسلام نیز از قرن دوم هجری به بعد این روند طی شده است.

اما در روزگار جدید (مدرن)، که از یک سو بین حوزه‌های مختلف علوم تفکیک صورت گرفته تا نقش عملی آنها به روشنی شناخته شوند و همگان بدانند از کدام علم و تخصص چه انتظاری باید داشته باشند و از سوی دیگر بالضروره دین و نهادهای دینی نقش و

کارکردهای دیرین خود در حوزه‌های مختلف سیاسی و حقوقی جامعه را کم و بیش از دست داده اند، ناگزیر دین نیز قلمرو و نقش متناسب با این مجموعه دانش و زیست جهان یافته است. امروز، به دلیل رشد بی سابقه جمعیت جهان و پیچیدگی‌های عمیق جوامع و به ویژه مدیریت اجتماعی و سیاسی مدرن، دین و نهادهای متولی دینی نیز عملاً نمی‌توانند و نباید از قلمرو مسئولیت ذاتی و تعریف شده خود خارج شده و داعیه دار نقش آفرینی در حوزه‌های پر شمار اجتماعی و مدنی دیگر باشند و گرنه در عمل جز فساد و تباهی مجموعه جامعه و اخلال در کارآمدی دیگر نهادهای مدیریت اجتماعی فرجامی نخواهند داشت.

در غرب مدرن، از روزگاری که قرار شد وفق آموزه کانت آدمی از صغارت خارج شود و در امور اجتماعی خودبسنده شده و چشم از هر چیز دیگر (از جمله آسمان و متولیان دین) برگردد و بدین ترتیب روشنگری آغاز شد، دیگر دین در مغرب زمین از تمامیت خواهی به ویژه در قلمرو جامعه و قانون و سیاست فاصله گرفت و به تدریج نهادهای دینی مسیحی به قلمرو معنویت و اخلاق و امور روحانی برای مؤمنان (و آن هم نه برای تمام مردم یک کشور) نقل مکان کردند. هرچند چنین انتقالی همواره با تنش و احیانا بحران مواجه بوده ولی در نهایت این تعیین و تحدید وظایف انجام شده است. در فرجام کار، مدیریت علمی تا حدودی جانشین مدیریت دینی و کلیسایی قرون وسطایی شد.

### ب. مسلمانان در برزخ بین جهان پیشامدرن و مدرن

اما داستان اسلام متفاوت است. تفاوت از آنجا بر می‌خیزد که جوامع مسلمان هنوز در حد لزوم وارد فضای توسعه یافته جهان مدرن نشده و هنوز اسلام شریعت محور و تا حدودی تمامیت خواه بر ذهن و زبان و عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی حاکم است. با زوال خلافت - سلطنت عثمانی در سال ۱۹۲۴، نظام سیاسی یادگار کهن در کشورهای اسلامی آسیا و آفریقا رسماً فروپاشیده و ظاهراً نظام‌های سیاسی مدرن و شبه مدرن جانشین آنها شده و از این رو حکومت‌ها و دولت‌ها (*state* و *government*) در اغلب کشورهای اسلامی تا حدودی وفق معیارهای دموکراتیک و قانونی سامان یافته و در قالب (*nation-state*) اداره می‌شوند ولی در عمل این پروژه در این کشورها ابتر است و حداقل به کمال لازم نرسیده است. تا این لحظه حتی پیشرفته‌ترین و مدرن‌ترین نظام سیاسی جهان اسلام یعنی ترکیه با میراث رسماً سکولار آتاتورک، می‌تواند شبه دموکراسی تعریف شود و نه دموکراسی به معنای متعارف آن و حتی می‌توان گفت پس از حدود یک قرن به سوی جهان پیشامدرن متمایل شده است.

تحلیل و پی‌جویی علل و عوامل چرایی این وضعیت، در این مجال نمی‌گنجد؛ آنچه اکنون مهم است این است که بدانیم جهان اسلام (البته اگر این عنوان معنای محصلی داشته باشد) هنوز در برزخ بین جهان پیشامدرن و مدرن است و از این رو جایگاه دین عملاً از یک سو کم و بیش همان است که بود و از سوی دیگر دخالت دین و شریعت رسماً محدود شده و در اسناد حقوقی کشورها و رژیم‌ها حداقل دارای قدرت فائده پیشین نیست. اگر به قوانین اساسی کشورهای اسلامی کنونی و از جمله در سه کشوری که رسماً پسوند «اسلامی» را بر «جمهوری» افزوده اند (پاکستان، ایران و افغانستان) نگاه کنیم و بعد وضعیت جامعه و مردمان را مشاهده کنیم، به عیان می‌بینیم که نظام‌ها رسماً جمهوری و به نحو انضمامی دموکراتیک و قانونی اند (در واقع قرار بوده که باشند) ولی در عمل دین و

نهادهای رسمی و شبه رسمی دینی همچنان دست بالا را داشته و نوعی آپارتاید مذهبی را سامان داده اند. البته در این میان، بروز و ظهور انواع بنیادگرایی اسلامی در سراسر کشورهای اسلامی (و حتی در اروپا و غرب)، بر آشفتگی‌ها و حتی تغلیظ مذهبی افزوده و موانع بیشتری بر سر راه مدرن شدن مسلمانان نهاده است.

### ج. چه باید کرد مسلمانان در پریش از ایفای نقش بهینه دین در جهان مدرن

در این شرایط امر مطلوب چیست؟ یعنی چگونه باشد که هم دین بتواند به نقش ذاتی و اولیه و مفید خود بازگردد و هم جامعه و دولت و سیاست با مدیریت علمی و سازگار با وضعیت جدید تمدنی اداره شود؟

عقل و تدبیر و تجارب چند هزار ساله بشر به روشنی نشان می‌دهد که «هرچیز به جای خویش نیکوست»! روزگاری بود که دین (به هر دلیل) تا حدود زیادی و گاه به نحو انحصاری به تعبیر فارابی متکفل «سیاست مُدِن» هم بود ولی در شرایط زیست جهان کنونی جوامع بشری (به هزار و یک دلیل) دین و متولیان مدعی دینی ثبوتاً و اثباتاً نمی‌توانند داعیه دار چنین مسئولیت ناممکنی بشوند. حتی در تجارب گذشته نیز روشن شده چیرگی دین بر سیاست و تسخیر دولت‌ها و حکومت‌ها به وسیله متولیان دین، هم دین را فاسد کرده و هم جامعه و حکومت را به تباهی کشانده است. این را می‌توان با توجه به تحقیق میدانی نشان داد. نمونه حاضر و ظاهر آن جمهوری اسلامی و ولایی ایران است. اسلام غیر مدنی و انحصارطلب بر سیل گذشته، مهم‌ترین مانع برای ورود به جهان مدرن و حقوقی و عرفی شدن جوامع مسلمان است.

### د. دین مدنی و کارکردهای مثبت آن

بدین ترتیب، آنچه مطلوب و مفید می‌نماید این است که دین نقش خود را در جامعه مدنی تعریف و محدود کند و از درازدستی بر دیگر عرصه‌های اجتماعی دست بشوید. دین مدنی و تفکیک شده از نهادهای سیاسی و حکومتی، حداقل دو کارکرد مثبت برای مؤمنان و نیز برای جامعه و کشور دارند.

نخست این که، به دلایل جامعه‌شناختی، دینداران به آموزه‌های دینی خاص شان (و در اینجا اسلام و در ایران غالباً شیعی) نیاز دارند. زیرا دین هنوز برای عموم دینداران مسلمان (و حتی غیر مسلمان) مبنا و معیار بنیادین اخلاق و زیست اخلاقی است و هم نوعی سلوک معنوی و انسانی را برای مؤمنان ممکن می‌کند و هم در نهایت پناهگاه روانی و اطمینان بخش مؤمنان در شدائد زندگی و در بحرانهای کم و جاری زیست فردی و اجتماعی جهان بحران زده مدرن است. ایفای نقش دین و سلوک دینی در این قلمرو، مصداق بارز دین مدنی است.

اما دین مدنی معنای مهم دیگری هم دارد و آن این است که دین (تمام دینها و از جمله اسلام در ایران) می‌تواند در تولید و تکثیر «خیر عمومی» (و به تعبیر قرآن «خیر کثیر») - آیات ۲۶۹ بقره و ۱۹ نساء) نقش مهمی ایفا کند. انگیزه‌های دینی در جامعه ایمانی و در فضای

زیست مؤمنانه، از مؤلفه های بنیادین اخلاق نیکو و محرک تمامی افکار و اعمال خیرخواهانه به سود دیگران به شمار می آید. در اندیشه و سلوک اسلامی، دو اصل «انفاق» (آیات فراوان از جمله آیه ۲۱۵ سوره بقره) و «ایثار» (آیه ۹ سوره حشر) بسیار مهم اند و در قرآن بارها بدان اشاره شده و مؤمنان راست آئین را به عمل به این دو سنت دینی - اجتماعی فراخوانده اند. طبق تعریف، انفاق بخشیدن بخشی از نیاز شخصی به نیازمندان است و ایثار از خودگذشتگی تمام و در واقع یکسره بخشیدن (که گاه هستی آدمی است) به نیازمندان است. وقتی به مؤمنی و آن هم از سوی صادق ترین کس یعنی خداوند وعده داده شده به جای بخشیدن چیزی ده برابر پاداش خواهی یافت (آیه ۱۶۰ سوره انعام)، دلیلی ندارد که مؤمن صادق (حتی با انگیزه ای سودجویانه) در زندگی به سود دیگران رفتار نکند. از اشارت به این آموزه های دینی می توان چنین نتیجه گرفت که زیست مؤمنانه در عالم واقع، همواره موکد و محرک اعمال خیر به سود عموم افراد و تمام اعضای جامعه است. تاریخ پیروان تمام ادیان چنین مدعایی را به خوبی ثابت می کند.

با توجه به این نقش دین و سائقه های دینی است که می گویم دینداری، افزون بر نقش رستگاری فردی و تهذیب نفس و تعالی اخلاق شخصی، در عرصه های اجتماعی و مدنی نیز می تواند نقش مهم و احیانا یگانه ای در جهت خیر عمومی ایفا کند و در عمل نیز چنین بوده و هست. هنوز هم در جهان و از جمله در کشورهای پیشرفته، که دیری است با مدیریت علمی و به اصطلاح سکولار اداره می شوند و دین و نهادهای دینی از سیاست و مدیریت سیاسی فاصله گرفته اند، ادیان مهم ترین نقش خدمت رسانی را به سود عموم مردم بر عهده دارند. این نقش در رویدادهای طبیعی و غیرطبیعی (زلزله و سیل و بیماری و جنگ و ...) بیشتر آشکار می شود.

### جمع بندی گفتار

حال به عنوان جمع بندی می توان گفت که: ایده «دین مدنی» بازگشت نقش دیانت و سلوک دینی به جایگاه اصلی خود یعنی اخلاق و خیر عمومی است و اگر از آن تجاوز کند و مثلاً مدعی فرمانروایی و مشروعیت بخشی به نهادهای قدرت (قدرت به معنای عام و یا خاص آن) بشود، نه تنها مفید فایده نخواهد بود بلکه عملاً جز زیان برای دین و دینداران نتیجه ای نخواهد داشت و عملاً نیز مانع برای تحقق یافتن توسعه متوازن و پایدار با معیاری آزادی، عدالت، توسعه و رفاه عمومی خواهد بود. عصر ساسانی، قرون وسطای اروپا و حکومت های دینی معاصر (و بیش از همه تجربه شکست خورده جمهوری اسلامی ایران) گواه این مدعاست. اگر در گذشته (به دلایلی کاملاً روشن) دین و نهادهای دینی در عرصه سیاست و حکومت و دولت کارکردهای مثبت نیز داشته است، در جهان پیچیده و تخصصی شده کنونی، هیچ ایدئولوژی ای اعم از دینی و غیر دینی، نمی تواند چنین نقش فائقه و مفیدی ایفا کند.

برآمد این تجارب مکرر آن است که در چهارچوب زیست جهان کنونی آدمی، رژیم ها یکسره عرفی اند و سکولار و مشروعیت تمام ارکان آن (مقننه و مجریه و قضائیه) برآمده از خرد جمعی (خرد عرفی متعارف شهروندان) است و از این رو در سند حقوقی خود یعنی قانون اساسی، نباید هیچ دین و یا ایدئولوژی معینی «حق ویژه» داشته باشد و این بدان معناست که تمام عقاید و مرام های دینی و غیر دینی موجود در یک جامعه از برابری انسانی و حقوقی برخوردارند و نهاد دولت و حکومت صرفاً برآمده از انتخاب آزاد یکایک شهروندان است و دولتیان انتخابی و ادواری متعهدند که از حقوق برابر و قانونی و مشروع تمام مردمان زیسته در قلمرو واحد سیاسی

مشخص حمایت کنند. تنها در این صورت است که دین و نهادهای دینی نقش طبیعی و مشروع و مفید خود را فردی و یا اجتماعی ایفا می‌کنند و نهادهای مشروع سیاسی نیز وظایف و نقش طبیعی خود را بازی خواهند کرد. در این صورت، گزارف نیست که گفته شود، دین مدنی یعنی دین فعال در قلمرو خیر عمومی، از مؤلفه‌های اساسی توسعه پایدار و متوازن و کامیاب در جامعه مدرن است.

این نیز گفتنی است که برای تحقق تدریجی و مرحله‌ای دین مدنی، مؤمنان می‌توانند (می‌باید) تلاش کنند تا از خود و خانواده‌شان و در ارتباط با افراد محله و شهر و روستا و حتی دوستان خود آغاز کنند و به هر میزان که ممکن بود، دین مدنی را در جهت تحقق دو کارکرد یاد شده تمرین کنند. زیرا می‌دانیم که تغییرات و تحولات اساسی، عملاً در پراکسیس اجتماعی رخ می‌دهد یعنی تغییرات (فردی و یا گروهی) و خُرد به تدریج موجب تغییرات بزرگ در بالا خواهد شد. از این رو تمام مصلحان مسلمان در قرن اخیر (به اقتضای آیه ۱۱ سوره رعد) تحول از درون و پایین را نقطه آغاز تحولات اجتماعی بزرگتر و اجتماعی‌تر می‌دانستند و از آن دفاع می‌کردند.



## مافیای محیط زیست

### اعظم بهرامی

**درباره نویسنده:** اعظم بهرامی دانش اموخته رشته مدیریت، فیزیک محیط زیست و فیزیک انرژی های مدرن در ایتالیا و کنشگر و پژوهشگر حوزه محیط زیست سالها است در این مورد مینویسد و بیشتر در حوزه زنان و توسعه پایدار، زنان روستایی و عشایر، و اکوفمینیست و فعالیتهای فمینیستها در حوزه محیط زیست کار کرده است.

یکی از موضوعات مهم نقص قوانین بین المللی این است که هنوز پذیرفته نشده است که جرمها در حوزه محیط زیست، اغلب در مجموعه جرمهای سازمان یافته تعریف شوند. به این معنی که توسط گروههای سازماندهی شده انجام میشود. اغلب ابعاد فراملی دارد میتواند پاسخگوی سفارشات مرتبط با حوزه فعالیتش در نقاط مختلف جهان باشد و از این منظر هم مشتریهای فراملی دارد و هم گروه فعال خارج از مرزها. میتواند به جرمهای دیگر مثل قتل و جنایت منجر شود و از این منظر میتوان این گونه جرمها را با ابعادی فرامرزی مورد بررسی قرار داد. هر چند هنوز جای زیادی برای تفسیر این گونه جرمها وجود دارد اما آمار جرمهای محیط زیست با ابتکار عمل گروههای مافیای بین المللی و چالشهای فراوان پیش آمده در کشورهای جهان در ارتباط با آن منجر شد که در سالهای اخیر به این دسته از فعالیتهای سازمان یافته سودآور نگاه متفاوتی شود

از سال ۱۹۹۱ سازمان جهانی (UNICRI) جرمهای مرتبط با حوزه محیط زیست را دسته بندی کرد و آمارگیری در این حوزه شکل گرفت. این مجموعه تلاشها بیشتر بر مبنای گزارشهای محلی بود و شبکه های فعالین غیر دولتی. مهمترین این جرائم را میتوان به این سه بخش سودآور تقسیم کرد.

### کسب درآمد از انقراض حیات وحش

تجارت غیر قانون حیات وحش (که در سال ۱۹۷۳ در کنوانسیون واشنگتن در مورد تجارت بین المللی حیات وحش به عنوان جرم تعریف شد). بنا به آمار پلیس اینترپل این سومین تجارت پرسود جهان است. پس از تجارت اسلحه و قاچاق مواد مخدر. چندین بازیگر درگیر این جرمند اما مهمترین آنها مصرف کنندگان اند. کلکسیونداران بزرگ جهان، تجاری که با اعضای بدن آنها از پوست و عاج و استخوان و گوشت کسب درآمد میکنند و همینطور صاحبان صنایع مد و لباس. اما نکته وحشتناک این ماجرا این است که قیمت حیوانات در حال انقراض بسیار بیشتر است. بیشترین گونه های درخواست شده، به ترتیب پرندگان گرمسیری (طوطی ها ، ماکائوها و



غیره)، خزندگان (مارها، تمساح ها و غیره)، آراخیدها (بعضی از انواع تارانتولاها)، میمون ها (کاپوچین ها، شامپانزه ها، لمورها) و غیره هستند. طب چینی نیز یکی از مهمترین مشتریان این محصولات است.

اما مسئله مهم در مسیر این تجارت پرسود بکارگیری نیروهای محلی است که خود قربانیان از بین رفتن طبیعت هستند. روستاییان کار و زمین از دست داده اولین قربانیان این گروههای مافیایی برای ساماندهی شکار و تله گذاری و قاچاق حیات وحشند. بنا به گزارش بخش اینترپل سازمان جهانی محیط زیست در سال ۲۰۱۶ سودی معادل ۹۱ تا ۲۵۹ میلیارد دلار از طریق این تجارت کسب درآمد شده است. رشدی ۲۶ درصدی نسبت به سال ۲۰۱۴. در ایران نیز سازمان محیط زیست طی گزارشی در سال ۱۳۹۴ اعلام کرد که در ۴۰ سال اخیر تا ۷۰٪ حیات وحش ایران بعلت شکار و از بین رفتن زیستگاه ها از بین رفته اند. سازمان جهانی محیط زیست فریدونکنار در ایران را یکی از نامتربین مکانها برای پرندگان مهاجر دانست.

### جنگل رویی و کشت محصولات به شیوه صنعتی

تجارت های غیر قانونی چوب و عبارتی ورود به سیستم غیرقانونی و تجارت با جنگلهای محافظت شده (CITES). مافیا و جنایت در این حوزه بسیار گسترده است. تجارت چوب و مافیای جنگلتراشی به شکل مستقیم بر وضعیت اقلیمی پیش آمده تاثیر گذار بوده است. این گروهها از مافیای چوبهای گرانها و کمیاب را شامل میشود مثل آنچه کارخانه های ساخت سازهای موسیقی و اشیاء تزئینی بدنبال آن هستند تا شرکتهای بین المللی کشاورزی که بکار یکپارچه کردن مزارع و خریدن زمینها از محلیان و بومیان هستند. مجموعه ای از فعالیتهای پولشویی و جعل اسناد و رشوه به مقامهای دولتی در تصرف زمین. تجربه ای که در بزرگیل و آرژانتین و جنوب ایتالیا و بسیاری از کشورهای دیگر آثار مخرب غیر قابل جبرانی بوجود آورد. تضعیف جوامع بومی و محلی، فقر و تبعیض ساختاریافته در جمعیت های روستایی اجازه رشد افسار گسیخته این مافیا را صادر کرد. بین سالهای ۱۹۸۰ تا سال ۲۰۰۰ میلادی، صدمیلیون هکتار جنگل استوایی ناپدید شدند؛ بیشتر در اثر دامداری در آمریکای جنوبی و مزارع تولید روغن پالم در جنوب شرق آسیا.

در نمونه ای: سال ۲۰۱۶ در سیسیل جنوب ایتالیا، جوزپه آنتوچی رئیس پارک ملی نبلی، از یک سوء قصد جان سالم بدر برد. او از تابستان همان سال به شکل جدی پیگیر لغو قراردادهای فروش زمینهای این منطقه حفاظت شده به کشاورزان و مجوز چرای گوسفندان در این زمینها و رای زنی با کشاورزان و دامداران منطقه بود. پروژه ای که سود سرشار مافیا و همبندی با مردان سیاست این استان را دچار مشکل جدی میکرد. این گروه مافیایی حتی موفق شده بود با پرداخت رشوه برنده مناقصه ای شود که بودجه اش را اتحادیه اروپا تامین میکرد با هدف توأمندسازی کشاورزان. این اما تنها بخشی از ماجرای نفوذ آگرومافیا در ایتالیا است. سازمان اتی مافیا در رم گزارش میدهد که ارزش تجارت سودآور زمینهای زیتون و باغات مرکبات و دامداری و گسترش آن در مناطق حفاظت شده علاوه بر اینکه ارزش مالی این تجارت را از ۱۲,۵ میلیارد یورو در سال ۲۰۱۱ به ۲۲ میلیارد یورو در سال ۲۰۱۸ رسانده، دیگر مثل تجارت مواد مخدر و یا دارو پر خطر و پر ریسک نیز نیست.

اما همه نمونه های مافیا دست خون آلود ندارند برخی نیز مانند کارخانه های تولید سموم کشاورزی و بذره های تراریخته دستشان بوی سم میدهد. یکی از مهمترین محصولاتی که امروز در جهان بازاری پر درآمد را از آن خود کرده است سویاست. موج جدیدی از سویای امریکایی وارد بازارهای اروپا شده است. سویای تراریخته ای به شکل وسیع و صنعتی تولید میشود و از سال ۲۰۱۸ حتی چین از خرید آن امتناع کرد. این سویا که اکثرا با سم گلیوسفات سم پاشی میشود کشاورزی بومی و دامداری محلیها را با مشکلات جدی مواجه کرده است. حالا از تاریخ ۲۹ ژانویه ۲۰۱۹، اروپایی ها پس از این که معیارهای پایداری خود را برای بازار اتحادیه اروپا با کمسیون انتخابی پارلمان تطبیق دادند، انتخاب کردند که مخازن خود را با بیودیزل حاصل از سویای تولیدی ایالات متحده پر کنند. این یک امتیاز دیگر برای ترامپ است که به گفته فعالین محیط زیست بهایش را سلامت حیوانات، سلامتی ما و محیط زیست پرداخت خواهند کرد.

### تجارت طلای کثیف

قاچاق و تخلیه موادی که باعث آسیب به لایه اوزون میشوند و عدم رعایت آن نقض پروتوکل مونترال مصوب سال ۱۹۸۷ است. بطور کلی تجارت هر گونه زباله خطرناک که در سال ۱۹۸۹ تحت عنوان کنوانسیون بازل مصوب شد که به تجارت و حمل و نقل فراملی زباله میپردازد. این یکی از مرسومترین منابع درآمد مافیا در جهان است.

سال ۲۰۱۸ در ایتالیا بیش از ۲۸ هزار نفر در تجارتي با بیش از ۱۶٫۶ میلیارد یورو به فعالیتهای مجرمانه حوزه محیط زیست خصوصا تجارت زباله مشغول بودند. تجارت زباله از مبداء کشورهای توسعه یافته آغاز میشود و در کشورهای در حال توسعه پایان میگیرد. گزارشهای سازمانهای جهانی نشان میدهد که آلوده ترین رودهای جهان که در کشورهای آسیایی از چین تا هند و اندونزی جریان دارد در واقع حامل زباله هایی است که بخش مهی از آن در اروپا تولید شده است. اما این فاجعه از غرب به شرق اروپا نیز در جریان است. سال ۲۰۱۸ کمسیون اتحادیه اروپا در حالی به لهستان بعلت بازیافت کمتر از ۵۰٪ زباله هایش تذکر داد که هر ساله حدود ۱۲ هزار تن پلاستیک قابل بازیافت بریتانیا راهی لهستان میشود. شرایطی که بسیاری از فعالین محیط زیست و حامیان حقوق کارگری این کشور را نسبت معترض کرده است. چین در سال ۲۰۱۸ ممنوعیت ورود ۱۴ نوع زباله جامد به کشورش را وضع کرد و بسیاری از کشتی های حامل زباله به کشورهای دیگر از جمله مالزی، ویتنام، تایلند، اندونزی، تایوان، کره جنوبی، ترکیه و لهستان رفتند.

به این ترتیب مافیای زباله در این کشورها بشدت قدرت گرفت. مافیایی که با رهاسازی زباله در طبیعت و یا سوزاندن آن هزینه بازیافت و معدوم کردن اصولی زباله را به جیب سازماندهی کنندگان بین المللی تجارت زباله سرازیر کرد. تنها در یک گزارش در اواخر سال گذشته، پلیس ایتالیا اعلام کرد محموله ای رها شده در طبیعت از زباله یافته اند که معدوم کردن اصولی آن بیش از دو میلیارد یورو هزینه خواهد داشت.

زباله های الکترونیکی شرایطی بسیار پیچیده تری دارند. آمار نشان میدهد در کشورهای توسعه یافته سالانه تنها ۵۰ میلیون تن زباله الکترونیکی (رایانه، تلویزیون، تلفن همراه، لوازم خانگی و غیره) تولید میشود. این مجموعه زباله ها در اروپا مشمول قوانین سخت گیرانه ای میشوند. به همین دلیل تجارت پر سودتری را برای مافیا رقم میزنند. باتریهای لیتیوم یکی از خطرناکترین انواع این زباله هستند. بولیوی، شیلی، آرژانتین صاحب غنیرترین معادن لیتیوم جهان هستند. و بخش مهمی از زباله های آمریکا هم از همین کشورها سر در می آورد. بسیاری از فعالین محیط زیست معتقدند که شرکتهایی چون اپل و سامسونگ و سونی که سودهای هنگفتی از تولید روزانه و تبلیغ مصرف آن عایدشان میشود باید پروسه بازیافت این محصولات را نیز بعهده بگیرند. تنها در سال ۲۰۱۴ اپل بیش از ۳۹۷ میلیون آپد فروخت و اعلام کرد که تا سال ۲۰۱۶ بیشتر از ۵ میلیارد رایانه فروخته است.

هنوز هم به لحاظ پوشش قانون و پیگیری قانونی و قضایی، در مجموعه جرم و جنایتها، جنایات محیط زیستی رتبه پائینی دارند و معمولاً با مجازاتهای اداری و مالی مجازات میشوند. سازمان جهانی محیط زیست (UNEP) تخمین زده است که تشکلهای سازمان یافته که در حوزه محیط زیست به جرمهای سازمانیافته مشغولند تنها در اروپا سالانه بین ۲۰ تا ۳۰ میلیارد دلار درآمد کسب میکنند (سال ۲۰۱۱). درآمدی که با تحمیل هزینه های اجتماعی، اقتصادی و زیست محیطی قابل توجهی به جوامع، وضعیت معیشت و زیستگاه اغلب جوامع بومی و محلی حاصل می شود. حتی در گزارشی منتشر شده توسط سازمان ملل در سال ۲۰۰۹ جرم سازمان یافته محیط زیست به عنوان یک عامل اصلی در گسترش فقر، آوارگی و درگیری های خشونت آمیز توسط میلیون ها انسان، به ویژه در جوامع در حال توسعه، شناخته و معرفی شد. به این ترتیب مافیای سبز در سایه فقر و بیعدالتی اقلیمی اعمال شده به بومیان که زمانی صاحبان اصلی طبیعت بودند رشد میکند و جرم و جنایت در پیوند با توسعه مافیایی که از بسیار از جرمهای پیشین راحت تر و کم هزینه تر است، در حالیکه در آمد بسیار بیشتری کسب میکنند و میتوانند راحت تر در موردش با دولتها و قانونگذاران و صاحبان صنایع به توافق رسید.

سرقت تنوع زیستی و از بین رفتن گونه ها و زیستگاه های حیوانات نه تنها ضرر مالی بلکه افزایش "پناهجویان محیط زیست" را به دنبال داشته است، مردم به دلیل از بین رفتن وضعیت معیشت، مهاجرت کرده و مجبور به مهاجرت شدند. بین سالهای ۱۹۵۰ و ۲۰۰۰، ۸۰ درصد از درگیری های مسلحانه در مناطقی با "گونه های تهدیدآمیز" رخ داده است. از این رو، ناآرامی های سیاسی و درگیری های مسلحانه هم شرایط و انگیزه ای را برای جرم سازمان یافته محیط زیست ایجاد می کند که منجر به کاهش گونه ها و هم جابجایی انسان ها می شود (همفریس و اسمیت، ۲۰۱۱).

## منابع:

1

<https://www.anfornazionale.it/c-i-t-e-s.html>

2

[https://www.repubblica.it/ambiente/2019/07/04/news/ecomafie\\_un\\_business\\_da\\_16\\_6\\_miliardi\\_il\\_45\\_dell\\_illegalita\\_al\\_sud-230322799/amp/](https://www.repubblica.it/ambiente/2019/07/04/news/ecomafie_un_business_da_16_6_miliardi_il_45_dell_illegalita_al_sud-230322799/amp/)

3

<https://www.greenpeace.org/italy/comunicato-stampa/5948/greenpeace-la-seconda-foresta-tropicale-dellamerica-latina-dopo-lamazonia-deforestata-per-la-produzione-della-nostra-carne/>

4

<https://recyclinginternational.com/plastics/poland-fighting-garbage-mafia-crime-wave/16848/>

5

[https://www.repubblica.it/ambiente/2019/07/04/news/ecomafie\\_un\\_business\\_da\\_16\\_6\\_miliardi\\_il\\_45\\_dell\\_illegalita\\_al\\_sud-230322799/amp/](https://www.repubblica.it/ambiente/2019/07/04/news/ecomafie_un_business_da_16_6_miliardi_il_45_dell_illegalita_al_sud-230322799/amp/)

6

<https://time.com/5594380/world-electronic-waste-problem/>

7

<http://www.greenreport.it/news/aree-protette-e-biodiversita/world-environment-day-unep-ed-interpol-lecomafia-vale-258-miliardi-dollari-video/>

خوشبختانه پیشرفت علمی امروز به اندازه ای است که دانشمندان می توانند با داده های علمی خود به یک ارزیابی دقیق پیرامون وضعیت خانه همه ما انسان ها، کره زمین برسند. بدبختانه ارزیابی چنین وضعیتی به اندازه ای وخیم است، که زمان چندانی برای تغییر رفتار انسان ها و حکومت ها باقی نمی ماند. به همین دلیل امروز موضوع محیط زیست سر زبانهاست و دانشجویان و دانش آموزان با انرژی حیرت آور در این راستا پیشاهنگ یک جنبش جهانی شده اند. این جنبش یک زلزله سیاسی را به دنبال داشته است، به طوری که سازمان ملل اعلام جلسه فوق العاده می کند و حتی پوتین، رئیس جمهور روسیه خود را به پیمان پاریس متعهد می سازد.

## فلسفه سیاسی اخلاق

### زیستبومی

### اسفندیار طبری

با این وجود باید مساله محیط زیست به طور تحلیلی و نه میسیونری مورد توجه باشد، به گونه ای که پیامدها، نتایج و تمایز ها به درستی تجزیه و تحلیل شوند. تنها یک متد تحلیلی بر پایه خرد می تواند به یک پذیرش گسترده مشکلات اساسی در این راه بیانجامد. این از این جهت مهم است، که حتی در میان نخبگان سیاسی برخی به ضرورت و الویت آن پی نبرده اند و اهمیتی به آن نمی دهند. فلسفه سیاسی محیط زیست خود را با این پرسش مشغول می کند که تا چه حد حمایت از محیط زیست با سیستم های سیاسی موجود، از دموکراسی گرفته تا دیکتاتوری، می تواند هماهنگ و همزیست باشد.

از سوی دیگر حمایت از محیط زیست نمی تواند صرفاً یک نقش در خواست کننده داشته باشد. تمامی زیر سیستم های جامعه همچون اقتصاد، قانون، رشته های علمی، رسانه ها و سیاست تحت تاثیر چنین حمایتی هستند. به ویژه سیاست نقش ویژه ای دارد، زیرا در کشورهای دموکراتیک، انتخاب سیاستمداران، می تواند فشارسنجی برای پذیرش و درک مردم نسبت به امور محیط زیستی باشد. به این دلیل باید محیط زیست فراتر از یک نقش درخواست کننده، یک نقش فعال سیاسی در چهارچوب یک ایده سیاسی داشته باشد، که بتواند با تکیه بر نهاد های اجتماعی آن را به پیش ببرد. دقیقاً برای محقق ساختن این ایده سیاسی نیاز به فلسفه سیاسی داریم.

حال این پرسش عنوان می شود، که آیا فلسفه سیاسی دموکراسی برای حمایت از محیط زیست کافی نیست؟ چه نیازی به فلسفه سیاسی مستقلی می باشد؟ واقعیت این است که دموکراسی های امروزی در کشورهای مرفه صنعتی به دلیل روند نظری خواهی اکثریت از یک سو و از سوی دیگر به دلیل همراهی با کنسرن های بزرگ اقتصادی تاکنون قادر نبوده اند بر مشکلات محیط زیستی غلبه کنند. چنین امری در مورد کشورهای با حکومت مرکزی نظیر چین و روسیه نیز صدق می کند. پس این پرسش مطرح است که با چه سیستم سیاسی بتوان امور محیط زیستی را به بهترین شکل ممکن پیش برد. علاوه بر این وظیفه فلسفه سیاسی محیط زیست سیستماتیزه کردن روند استدلالی در حمایت از محیط زیست است، که برای همه مردم شفاف باشد و خود به این نتیجه برساند که نه تنها وظیفه مدنی و سیاسی بلکه وظیفه فردی ترک عادت هایی است که به محیط زیست ما آسیب وارد می کنند.

سیستم دموکراتیک در اصل خود یک سیستمی نیست که با ایده زیستبومی هماهنگ باشد. از نظر تاریخی چنین امری نیز به اشتباهات فاحشی انجامیده است. به طور مثال نهاد های مدنی محیط زیستی در وایمار آلمان علیه جمهوری وایمار دموکراتیک و به نفع رژیم

فاشیستی هیتلر برخاستند، زیرا اینگونه فکر می کردند، که یک رژیم متمرکز دیکتاتوری با سهولت بیشتری می تواند به مشکلات محیط زیست پردازد.

پس از جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۶۱ با نگارش یک منشور سبز از طرف تمامی نیروهای مدنی و سیاسی، که در خطوط مهم حفاظت از محیط زیست در آلمان ترسیم شده بود، توانست به یک توافق مهمی برسد. این منشور امروز هم اعتبار دارد و تاکنون بنا به نیاز روز تغییرات زیادی در آن رخ داده است.

به این دلیل برای یک فلسفه سیاسی اخلاق محیط زیستی روند های مستدل دمکراتیک گفتمانی اهمیت فوق العاده دارد. با این حال نباید این واقعیت را از یاد برد که در دمکراسی لیبرالی فرد مرکز توجه است، اما در اکولوژیسم یا زیستبومی این طبیعت و محیط زیست است که مرکزیت دارد. به همین دلیل اکولوژیسم با لیبرالیسم سیاسی که حوزه آن حقوق بشر، دمکراسی پارلمانی و بازار اقتصادی است، کمتر رابطه دارد. به همین دلیل تلاش هایی صورت گرفته در تکامل دمکراسی زیستبومی که طبیعت، حیوانات و محیط زیست را با انسان در یک ردیف قرار می دهند.

واقعیت این است که بر اساس یک نظریه اقتصاد سیاسی دمکراتیک نمی توان به یک درک زیستبومی دمکراتیک رسید. اقتصادی سیاسی دمکراتیک بر پایه حقوق هنجاری است که کالاهای اجتماعی نظیر آلودگی هوا و آب و رابطه فرد با این نوع کالاها را مورد نظر ندارد، زیرا قانون گذاری در این روابط دخالت در امور شخصی به شمار می رود. مثلا در یک سیستم دمکراتیک لیبرالی نمی توان بر اساس قانون، پرواز با هواپیما را محدود یا در شرایطی محدود کرد. البته می توان در عرصه سیاسی قوانینی وضع کرد که مثلا پرواز با هواپیما را از طریق گران کردن آن محدود سازد. اما همین امر می تواند به عنوان خدشه در آزادی فردی تلقی شود و موردی برای دادگاه های قانون اساسی باشد. بنابر این برخورد با محیط زیست به عنوان یک کالای اجتماعی یکی از مشکلات اساسی دمکراسی لیبرالی است. با این حال چنین تصمیم گیری هایی می تواند برای محیط زیست نتیجه های مثبتی به همراه داشته باشد و حداقل به حساسیت و خود آگاهی افراد بیافزاید.

سیستم های اجتماعی در عملکرد خود متمایز می شوند. در چنین تمایزی این سیستم ها می توانند تنها آن اطلاعاتی را بپذیرند که به عنوان یک کد درون داد خوانا باشند. بقیه اطلاعات به عنوان پارازیت از منظر حذف می شوند. مثلا در اقتصاد به عنوان فاکتور تولید، در سیاست به عنوان جلب آرای مردمی که طرفدار محیط زیست هستند یا در علم به عنوان گزاره. اما طبیعت و محیط زیست به طور مستقل فاقد یک کد اجتماعی است ولی به طور زیرساختی تمامی عرصه ها را در برمی گیرد. به این دلیل حمایت از محیط زیست تنها به عنوان یک درخواست کار ساز نیست و نمی تواند جدی گرفته شود. باید از کانال سیاسی به آن پرداخت. از اینرو جنبش های محیط زیستی به دنبال نگرش هایی با طیف های گسترده ای از آنارشیسم گرفته تا مارکسیسم و لیبرالیسم هستند. آب، منابع طبیعی و هوا کالاهای اجتماعی هستند که تمام انسان ها را به هم پیوند می دهند.

بر پایه سه دنیای بیرونی، دنیای میانی و دنیای درونی می توان انسان ها را در سه مقوله سوژه، شهروند و فرد متمایز ساخت. انسان به عنوان سوژه در یک رابطه متقابل بیرونی با طبیعت است. در این رابطه باید او به طبیعت و محیط زیستی که در آن زندگی می کند،

بیانیدند و در سلامت آن کوشا باشد. به عنوان شهروند او در یک دنیای میان ذهنی در جامعه است، که اگر به موازین اخلاقی اجتماعی بی‌اعتنا باشد، مجبور به تبعیت از قوانین حاکم است. به عنوان فرد او داری یک هویت شخصی است. ایده ال یک جامعه دمکراتیک این است، که این سه در یک رابطه متقابل وجود داشته و مورد پرورش و احترام قرار گیرند. از اینرو کشورهای دمکراتیک امروز با این چالش مواجه هستند، که اعضای جامعه را که به عنوان فرد و شهروند مورد احترام هستند، به عنوان سوژه ای با فکر و اندیشه پرورش دهند و حساسیت او را با مشکلات محیط زیستی برانگیزند. چنین روندهایی امروز در عرصه جهانی در حال رشد است، که نمونه اخیر آن جنبش "Friday for Future" است. خصلت ویژه کالای اجتماعی این است که بین شهروند، سوژه و فرد فرقی نمی‌گذارد. اما تمایز بین شهروند و فرد برای لیبرالیسم سیاسی اساسی است. علاوه بر این تربیت شهروند به عنوان سوژه حایز اهمیت است، زیرا حمایت از محیط زیست با سیستم دمکراتیک همساز نیست. شهروندان مجبورند که برای چنین امری از نظر مالی زیانهای را متقبل شوند که با موازین دمکراسی هماهنگ نیست. همانطور که گفته شد، جنبش های محیط زیستی با رهیافت زیستبوم-مرکزی به حمایت از محیط زیست برخاسته اند که تا اندازه ای با رهیافت انسان مرکزی دمکراسی در تناقض است. آیا می‌توان برای رسیدن به اهداف محیط زیستی حتی به سلب مالکیت و اجبار شهروندان پرداخت؟ به این دلیل در نظریه های مربوط به محیط زیست و در لیبرالیسم سیاسی این استدلال موجود است که یک عضو جامعه دمکراتیک صرفاً به عنوان شهروند شناخته نمی‌شود، بلکه اکو سیتیزن یا اکوشهروند است که رفتار شخصی شهروند در مصرف و رابطه با طبیعت تربیت لازم را به دست آورد تا آنجا که داوطلبانه در این راستا قدم گذارد.

در نظریه لیبرالیسم سیاسی هر جامعه ای موظف است تا اندازه ای از محیط زیست حفاظت کند که ارزش شهروندان خود را در یک سیستمی از مناطق محفوظ در طبیعت بازتاب دهد. به عبارت دیگر از این نظر هر چه گستره این مناطق بیشتر باشد، محیط زیست بیشتر تحت حفاظت است. می‌توان اولویت های متفاوتی را در رابطه با این مناطق در نظر گرفت، همچون ارزش حفاظت از آب، ارزش حفاظت از آثار تاریخی، پارک ملی و حفاظت از گوناگونی گیاهان و حمایت از جانوران. در رابطه با این سیستم ارزش گذاری ضوابط متفاوتی می‌تواند مورد نظر باشد، که باید با مشارکت مردم صورت پذیرد. دیدگاهی که به محیط زیست مرکزیت می‌دهد، مخالف ایده عدالت منصفانه است و به همین دلیل مخالف مشارکت مردم در اتخاذ تدابیر برای حمایت از محیط زیست است. از این منظر اگر حتی حفاظت از طبیعت به مفهوم سلب مالکیت و خروج مردم مسکون از این مناطق است، اشکالی ندارد. به این دلیل ما احتیاج به یک نوع اخلاق زیستبومی داریم که می‌تواند بر پایه سیستم های اخلاقی موجود، نظیر اخلاق فضیلتی، اخلاق وظیفه ای یا اخلاق پیشینه گرایی استوار باشد. چنین اخلاقی باید همچنین یک خصلت فرانسلی داشته باشد و به این پرسش پاسخ دهد که چگونه می‌توان ایده انترناسیونالیستی و ایده ناسیونالیستی حمایت از محیط زیست را با یکدیگر انطباق داد یا هماهنگ ساخت؟ در این راستا چه تغییراتی در قانون اساسی کشوری لازم است؟ چگونه می‌تواند عدالت نسلی را در رابطه با محیط زیست تضمین نمود؟ تسلط حال بر آینده موجب پیدایش اخلاق آینده ای که مبنای آن عدالت نسلی است شده است. چه وظیفه ای ما در قبال آیندگان داریم؟

اخلاق زیستبومی تاثیر سیاسی خود را نیز بر دمکراسی خواهد گذاشت. واقعیت این است که سیستم های پارلمانی دمکراسی با توجه به تغییرات دمگرافیک و بالا رفتن سن شهروندان، از نظر سیاسی کمتر از سوی نسل جوان نمایندگی می شوند. تصمیم های سیاسی بیشتر توسط نسل های از سنین بالا صورت می پذیرد. جنبش طرفداران محیط زیست مثال مهمی در این رابطه است، که نسل جوان باید به شکل گسترده تری در حوزه تصمیم گیری های سیاسی دخالت داده شود. از اینرو یکی از این اصلاحات می تواند این باشد، که افراد با رسیدن به سن مشخصی حق رای خود را به بچه ها یا نوه های خود واگذار کنند. چنین ایده ای در رابطه با ایده نسلی و اینکه قوانین امروز بیشتر به نسل های آینده مربوط می شوند تا گذشته قابل توجیه است، هر چند که در نگاه اول ضد دمکراتیک به نظر می رسد. به عبارت دیگر ایده عدالت نسلی باید بیشتر با دمکراسی همراه شود و دقیقا از همین ایده عدالت نسلی ایده زیستبومی و حفظ محیط زیست برمی خیزد.





توسعه پایدار در قرن

بیست و یکم

احمد هاشمی

**درباره نویسنده:** احمد هاشمی دارای مدرک دکترا در رشته اتوماسیون صنعتی و مدیریت پروژه، در بیست پنج سال گذشته در دانشگاه فنی وین در انستیتوی تکنولوژی شیمی و مواد و ماتریال کار کرده، از بیش از پانزده سال پیش عضو حزب سبز اتریش است و از ده سال پیش در اندیشکده حزبی پیرامون توسعه و اکولوژی مطالعه و تحقیق می‌کند.

## ابعاد توسعه

### الف - بعد اقتصادی توسعه

تئوری غالب در رابطه با توسعه در دهه های ۵۰ و ۶۰ میلادی، تئوری مدرنیزاسیون بود. هسته مرکزی این تئوری توسعه اقتصادی و رشد اقتصادی بود، که در آن افزایش درآمد سرانه تولید ناخالص داخلی حائز اهمیت اساسی بود. طرفداران تئوری مدرنیزاسیون بسیار خوشبین بودند. آنها گمان می‌کردند که توسعه به گونه‌ای خودکار در همه جای جهان روی خواهد داد. هسته اصلی این تئوری این بود که با نوسازی اقتصادی، دگرگونی اجتماعی حاصل می‌شود و در نتیجه این دگرگونی‌ها کشورها به سمت دموکراسی سوق خواهند یافت.

نمایندگان برجسته این تئوری دانیل لرنر، لیپست و روستو بودند. کارهای تحقیقی لرنر در رابطه با کشورهای ترکیه، لبنان، مصر، اردن و ایران بود. تز اصلی او توسعه خطی در این کشورها از سنتگرایی به مدرنیته بود. او اگر چه موافق حمایت کشورهای غربی از توسعه نوسازی در این کشورها بود، اما جایگزینی ساده و وارداتی نهاد های غربی را نادرست تلقی می‌کرد و معتقد بود که هر کشوری، باید راه ویژه خود را پیدا کند. برعکس لرنر، لیپست بیشتر بر توسعه سیاسی تاکید می‌کرد و دموکراسی را موتور توسعه اقتصادی می‌دانست. تئوری "مراحل رشد اقتصادی" (*The stages of economic growth*) روستو یکی از معروفترین تئوری های مدرنیزاسیون در این دوره بود، که در اینجا بیشتر مورد بحث قرار می‌گیرد. در چارچوب این تئوری، توسعه اقتصادی در طی مراحل پنج گانه شکل می‌گیرد (جامعه سنتی، جامعه انتقالی، جامعه جهش، جامعه صنعتی بالغ و جامعه مصرفی انبوه). روستو این شانس را پیدا نمود که به عنوان مشاور امنیتی کندی و جانسون نظرات خود را در عمل پیاده کند.

نگاهی به تجربه توسعه اقتصادی در دهه های پنجاه و شصت، نشانگر این است که بسیاری از کشورهای توسعه نیافته، در مجموع به هدف های تعریف شده در چارچوب رشد اقتصادی دست یافتند، اما وضعیت مردم در این کشورها بهبود نیافت، بلکه برعکس بر میزان نابرابری و فقر افزوده شد.

گزارش پیارسون درباره عدم موفقیت تئوری مدرنیزاسیون در سال ۱۹۶۹ و گزارش سازمان بین المللی کار در رابطه با اشتغال، رشد اقتصادی و نیازهای اولیه، توجه به بعد اجتماعی توسعه را، که یکی از کمبود های تئوری توسعه بود، در مرکز توجه قرار داد.

### ب - بعد اجتماعی توسعه

تعریف موسسه مطالعات اجتماعی سازمان ملل در رابطه با بعد اجتماعی توسعه عبارت است از:

" توسعه اجتماعی شامل همه دستاورد های مادی مانند سلامت، آموزش و پرورش مناسب، دسترسی پایدار به منابع، کالا و خدمات برای زندگی مناسب در یک محیط قابل پذیرش و هم دستاوردهای غیر مادی با ویژگی های اجتماعی و فرهنگی مانند حس کرامت و امنیت و دستاوردهای سیاسی مانند حق مشارکت و انتخاب است."

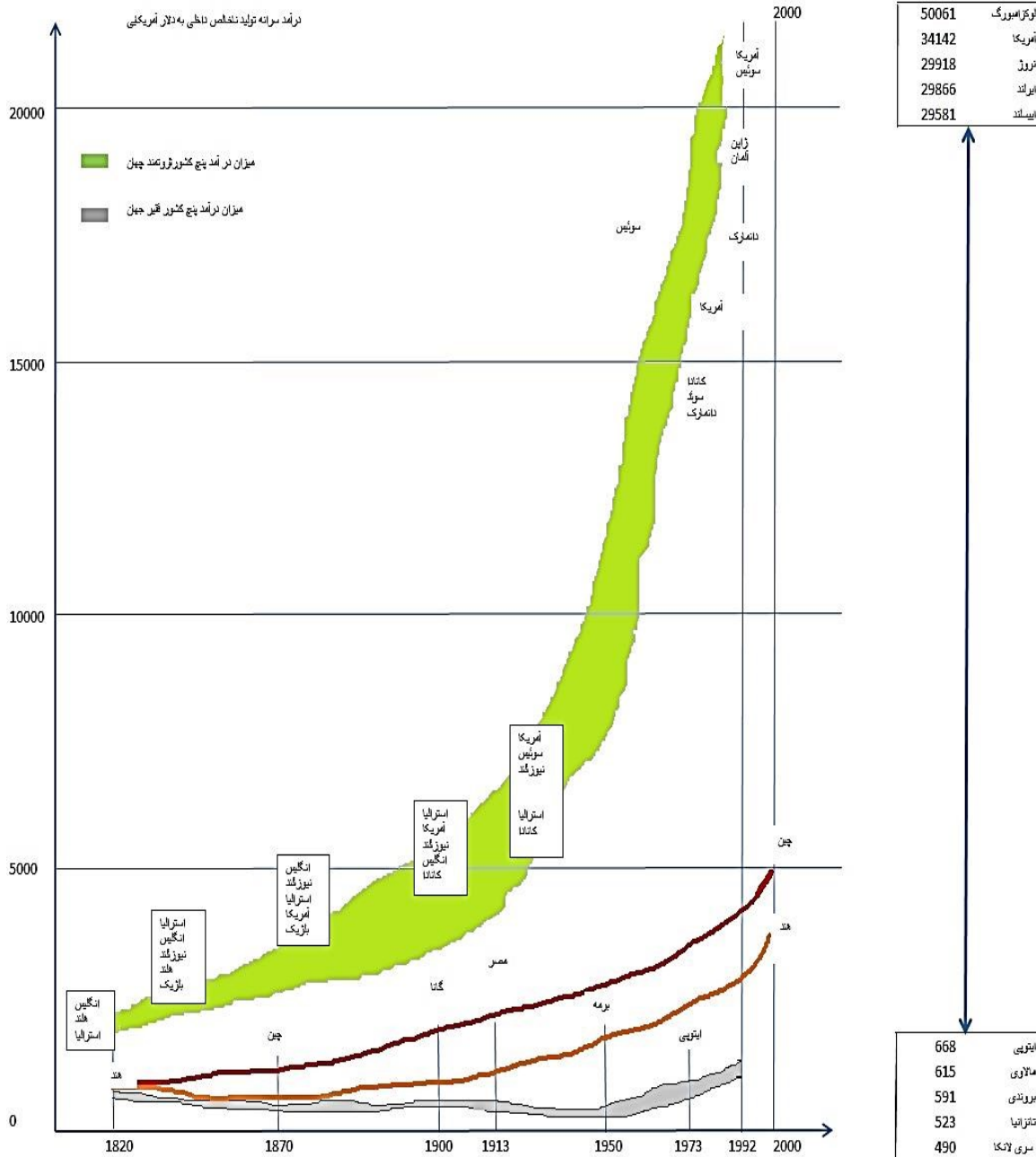
نمودار صفحه بعد که توسط برنامه توسعه ملل متحد (UNDP) در سال ۲۰۰۲ انتشار یافته است، شکاف عمیق نابرابری و فقر را در میان کشورهای توسعه نیافته و در حال توسعه از یک سو و کشورهای توسعه یافته از سوی دیگر نشان می دهد.

### ج - بعد اکولوژیکی توسعه

با انتشار گزارش معروف "محدودیت رشد" توسط کلوب رم در سال ۱۹۷۲، موضوع آلودگی محیط زیست و تخریب تنوع زیستی و تعادل اکوسیستم، یکی از موضوعات مورد بحث در سازمان ملل گشت.

اولین کنفرانس سازمان ملل برای بررسی محیط زیست، با شرکت نمایندگان ۱۱۳ کشور در سال ۱۹۷۲ در شهر استکهلم، برپا شد. هدف این کنفرانس بررسی آلودگی آب، هوا، خاک و همچنین استفاده بی رویه از منابع طبیعی مانند جنگل ها، آب های زیرزمینی بود و در این کنفرانس برای اولین بار حفظ محیط زیست به عنوان وظیفه دولت ها تعیین شد. بیانیه کنفرانس استکهلم اولین گام مقدماتی، در برقراری رابطه بین محیط زیست و توسعه بود. در سال ۱۹۸۳ سازمان ملل، کمیسیون محیط زیست را موظف نمود که مسئله محیط زیست را به عنوان چالش قرن اعلام کند. مجمع عمومی سازمان ملل در سال ۱۹۸۳ " کمیسیون جهانی محیط زیست و توسعه " را ایجاد نمود. در اولین گزارش این مجمع در سال ۱۹۸۷ سندی تحت عنوان " آینده مشترک ما " توسط برانت لند نخست وزیر وقت نروژ ارائه شد. این سند مورد تصویب مجمع عمومی قرار گرفت. سند خواستار این شد که مبنای هر فعالیت اقتصادی، باید حفظ محیط زیست و تلاش برای بالا بردن سطح زندگی.

### نمودار توسعه اجتماعی



1857 انتقال کنترل بانکس به ریاستر انگلیس در هند

1969 گزارش پیکسون در رابطه با عدم موفقیت تئوری مدرنیسم

1910 تئوری امپریالیسم روزا لوکزامبورگ

1999 درخواست 40 میلیارد دلار از سوی گوئی تنان برای معزز با فقر

فقرا باشد. با این سند واژه توسعه پایدار به عنوان جایگزین دیدگاهی، که توسعه را تنها مترادف با رشد اقتصادی و صنعتی شدن می‌دانست و باعث مشکلات اقتصادی وسیع و فقر متزاید و همچنین تخریب محیط زیست و ناهنجاری‌های اکولوژیکی غیر قابل جبرانی در کشور های توسعه یافته و در حال توسعه شده بود، در ادبیات توسعه در سطح بین‌المللی مطرح شد.

کنفرانس ۱۹۹۲ سازمان ملل متحد در ریو در مورد محیط زیست و توسعه، با تصویب دستور کار ۲۱ به معنی تأیید مجدد مفهوم توسعه پایدار بود.

بیانیه ریو در سال ۱۹۹۲ و تشکیل کنوانسیون‌های تغییرات آب و هوایی، تنوع زیستی و بیابان‌زادگی توسط سازمان ملل، اقدامات مهمی در رابطه با توسعه پایدار بود.

بیانیه هزاره جدید در نیویورک در سال ۲۰۰۰، اهداف اصلی توسعه پایدار اقتصادی، اجتماعی و محیط زیستی را تدوین نمود.

بیانیه اجلاس جهانی توسعه پایدار در ژوهانسبورگ، گام بزرگی در این مسیر بود. با سند کنفرانس ریو + ۲۰ مبانی بین‌المللی برای توسعه پایدار پی‌ریزی شد. محور اصلی کنفرانس ۲۰۱۲، موضوع "اقتصاد سبز" بود.

روسای دولت‌ها، نمایندگان نهاد های تخصصی سازمان ملل و جامعه مدنی در سپتامبر ۲۰۱۵ در مجمع عمومی ملل متحد دستور کار ۲۰۳۰ را تصویب نمودند، این دستور جایگزین اهداف هزاره شد. دستور کار ۲۰۳۰ برای توسعه پایدار شامل ۱۷ هدف اصلی است. این اهداف عبارتند از:

هدف اول: پایان دادن به فقر درهمه اشکال آن و در همه جا

هدف دوم: پایان دادن به گرسنگی، تحقق امنیت غذایی، تغذیه بهتر و توسعه کشاورزی پایدار

هدف سوم: تضمین یک زندگی توأم با سلامت و ترویج رفاه برای همه و در تمامی سنین

هدف چهارم: تضمین آموزش با کیفیت برابر و فراگیر و ترویج فرصت‌های یادگیری مادام‌العمر برای همه

هدف پنجم: دستیابی به تساوی جنسیتی و توانمندسازی همه زنان و دختران

هدف ششم: تضمین دسترسی به آب و مدیریت پایدار آب و بهداشت برای همه

هدف هفتم: تضمین دسترسی به انرژی مقرون به صرفه، مطمئن، پایدار و نوین

هدف هشتم: ترویج رشد اقتصادی ماندگار، فراگیر و پایدار، اشتغال کامل و بهره‌ور و ایجاد فرصت‌های شغلی برای همگان

هدف نهم: تدارک زیرساخت‌های مطمئن همراه با توسعه جامع و پایدار در راستای صنعتی شدن و توسعه نوآوری

هدف دهم: کاهش نابرابری در درون و در میان کشورها

هدف یازدهم: ساخت شهرها و اقامتگاه‌های ایمن، قابل تجدید و پایدار

هدف دوازدهم: تضمین الگوی پایدار تولید و مصرف

هدف سیزدهم: اقدام فوری برای رویارویی با تغییر اقلیم و آثار آن

هدف چهاردهم: حفاظت و استفاده پایدار از اقیانوس‌ها، دریاها و منابع دریایی برای توسعه پایدار

هدف پانزدهم: حمایت، احیا و ترویج استفاده پایدار از اکوسیستم‌های زمین، مدیریت پایدار جنگل‌ها، مبارزه با بیابان‌زایی، توقف و معکوس سازی فرسایش زمین و توقف خسارت‌های وارده بر تنوع زیستی

هدف شانزدهم: ایجاد جوامع صلح‌جو در راستای توسعه پایدار از طریق دسترسی به عدالت برای همگان و ایجاد ساختارهای موثر، پاسخگو در تمام سطوح

هدف هفدهم: تقویت ابزار اجرا و احیای مشارکت جهانی برای تحقق توسعه پایدار

### توسعه پایدار

توسعه پایدار از آخرین سال‌های هشتاد و آغاز سال‌های نود به عنوان یک واژه عامه پسند ورد زبان‌ها است.

بدون شک توسعه پایدار اکنون یک پروژه اساسی برای بهبود آینده مشترک بشر در قرن بیست و یکم می‌باشد.

تا کنون تعاریف مختلفی از توسعه پایدار ارائه شده است. متداولترین تعریف را می‌توان در گزارش برانت لند تحت عنوان "آینده مشترک ما" یافت. براساس این گزارش، توسعه پایدار عبارت از "توسعه‌ای است که نیازهای نسل حاضر را بدون لطمه

**زدن به توانایی‌های نسل‌های آینده در برآوردن نیازهای خود، برآورده نماید (WCED 1987: 43)**

مهمترین انتقاداتی که به نظریه‌های مسلط توسعه تا سال‌های پایانی هشتاد وارد بود، این بود که در این نظریه‌ها، تنها انسان در کانون توسعه قرار داشت و پیامد‌های این نوع نگاه باعث شد، که رابطه انسان با طبیعت و محیط زیست یک رابطه یک جانبه تلقی شود و این تصور وجود داشت که انسان می‌تواند بر طبیعت مسلط شود و حاصل این رویکرد این شد که امروزه کره زمین با مشکلات متعددی از جمله گرمایش زمین، آلودگی هوا، خاک و باد، انفجار جمعیتی، مهاجرت و پدیده آوارگان زیست محیطی، قحطی، خشکسالی و گرسنگی و... مواجه است.

زیر عنوان توسعه پایدار، الگویی از توسعه در سطح جهانی مطرح شد که نه تنها در آن بعد توسعه اقتصادی بلکه ابعاد اکولوژیک یا زیست بومی، اجتماعی و نهادی نیز مورد توجه قرار گرفت.

برای دست‌یابی به هدف‌های توسعه پایدار بایستی همه ابعاد آن مورد توجه قرار گیرد. در بعد توسعه اقتصادی هدف از رشد اقتصادی باید رفاه فرد و جامعه از طریق استفاده بهینه از منابع طبیعی در چارچوب توزیع عادلانه منابع و ثروت باشد.

بعد اجتماعی شامل رابطه انسان با انسان می باشد، که هدف از آن دسترسی به خدمات، سلامت، بهداشت، آموزش و امنیت است. ارزش گذاری انسانی و فقرزایی باید در مرکز فعالیت های بعد اجتماعی توسعه پایدار قرار گیرد.

در بعد اکولوژیکی فعالیت ها متمرکز است به حفاظت و تقویت منابع فیزیکی، بیولوژیکی و پایداری اکوسیستم و در نهایت رابطه متعادل انسان با طبیعت است.

توسعه پایدار تنها حفظ محیط زیست نیست، زیرا توسعه ای می تواند رابطه متعادل با محیط زیست برقرار کند که از سطحی از عدالت اقتصادی و اجتماعی قابل قبولی برخوردار باشد.

### کمیسیون جهانی محیط زیست و توسعه، الزاماتی را برای توسعه پایدار ارائه کرده است که شامل:

- وجود یک نظام سیاسی که با تامین امنیت برای شهروندان، آنها را در تصمیمات مشارکت دهد
- وجود یک نظام اقتصادی که به تواند برای تنش های ناشی از ناموزونی توسعه چاره اندیشی کند
- وجود یک نظام مدیریتی قابل انعطاف که ظرفیت خود اصلاحی داشته باشد

### توسعه پایدار در عمل در قرن بیست یکم

مفهوم توسعه و توسعه پایدار در سه دهه گذشته بسیار متحول شده است. با اینکه در سه دهه گذشته تلاش های بسیاری در ارتباط با توسعه پایدار انجام شده است، اما تغییر قابل ملاحظه ای در عمل در این حوزه انجام نشده است. تجربه حاکی از آن است که برای رسیدن به توسعه پایدار به تغییر اساسی در حوزه اقتصادی و تغییرات رفتاری هستیم.

با وجود اینکه تغییر پارادایم از توسعه اقتصادی یا به عبارت دیگر رشد اقتصادی به توسعه پایدار به عنوان الگوی برتر جا افتاده است، اما رشد اقتصادی هنوز به عنوان مبنای مرکزی جهت گیری های توسعه، در عرصه سیاسی است.

چرخش به سمت راهبرد نئولیبرالی در اقتصاد از سال های هشتاد، نشانگر این است که در رابطه با توسعه پایدار در جهت عکس عمل شده است. در هیافت نئولیبرالی هدف دولت ها، افزایش نرخ رشد اقتصادی است.

نتیجه افزایش نرخ رشد اقتصادی از یک سو، همراه با استفاده از حجم فزاینده ای از منابع، به ویژه منابع تجدید ناپذیر فسیلی است و از سوی دیگر ازدیاد پسمانده هایی که طبیعت دیگر قدرت جذب آن را ندارد. در ثانی نتیجه این رشد، بالا رفتن سطح استاندارد زندگی است که بر اساس افزایش مصرف شخصی تعریف می شود. ناسازگاری افزایش مصرف سرانه و تعادل اکولوژیکی یکی از مسائل حاد جهان ماست. در کنار این موضوع، هدف و آرزوی برحق همه کشورهای توسعه نیافته و یا در حال توسعه نیز، رسیدن به استاندارد های زندگی در کشورهای توسعه یافته و در نتیجه افزایش مصرف سرانه است.

واقعیت این است که بیست در صد جمعیت ساکن در کشور های توسعه یافته و ثروتمند، هشتاد درصد منابع طبیعی در کره خاکی را مصرف می کنند. این در حالی است که بخش اعظم این منابع طبیعی در کشورهای در حال توسعه و توسعه نیافته قرار دارد. منابع طبیعی و معدنی به عنوان کالای عمومی، متعلق به همه انسان های امروز و نسل های آینده است.

با سه مثال مشخص این موضوع را میتوان عینی تر نمود:

مورد اول مربوطه به مصرف مرغ می باشد. مصرف مرغ امریکایی ها در سال ۲۰۱۰ بالغ بر حدود ۹ میلیارد بوده است. مصرف مرغ در آسیا که ۱۳ برابر آمریکا جمعیت دارد، چیزی در حدود ۶ میلیارد است. فرض کنیم که در سال ۲۰۵۰ مصرف متوسط مرغ یک آسیایی برابر هر آمریکایی باشد، در این صورت آسیایی ها، احتیاج به ۱۲۰ میلیارد مرغ دارند.

مورد دوم مصرف انرژی است. در حال حاضر به طور متوسط مصرف انرژی هر آمریکایی ۲۵۰ کیلو وات در ساعت است. مصرف انرژی در چین ۴۰ کیلو وات در ساعت، در هند ۲۰ کیلو وات در ساعت می باشد. اگر مصرف سرانه انرژی در آسیا مساوی مصرف سرانه در آمریکا شود، مصرف انرژی قاره آسیا ۱۴ برابر مصرف آمریکا خواهد بود. از آنجایی که در اروپا مصرف سرانه ۱۵۰ کیلو وات در ساعت است در مقایسه با اروپایی ها هم مصرف انرژی قاره آسیا ۹ برابر مصرف اروپا خواهد شد. در نهایت افزایش مصرف انرژی، موجب افزایش منو اکسید کربن و گاز های گلخانه ای خواهد بود.

مورد سوم مربوطه به میزان تولید اتوموبیل در چین می باشد. تا سال ۱۹۹۰ تولید اتوموبیل در چین حدود چند صدها هزار بود، در سال ۲۰۰۹ چین با تولید ۱۳ میلیون اتوموبیل در جرکه یکی از بزرگترین تولید کننده اتوموبیل در جهان قرار گرفت. در تحقیقاتی در سازمان انرژی در آمریکا حدس زده می شود که در سال ۲۰۲۰ تعداد اتوموبیل ها در رفت و آمد در آمریکا و چین مساوی و به رقم ۳۳۰ میلیون خواهد رسید. در همین تحقیقات گفته می شود که تا سال ۲۰۵۰ تنها در چین ۶۶۰ میلیون اتوموبیل در رفت و آمد خواهند بود، در حالی که تعداد اتوموبیل موجود در جهان در شرایط فعلی رقمی در حدود بیش از ۸۲۰ میلیون می باشد. بی گمان عرضه بنزین و دیگر مواد سوختی فسیلی ناکافی خواهد بود و با ازدیاد مصرف بیشتر سوخت فسیلی، زمین در معرض آسیب های جدیتری قرار خواهد گرفت.

گفته می شود که اگر میزان مصرف هشتاد درصد دیگر جمعیت ساکن در جهان به حد مصرف بیست درصدی های ساکن در کشور های توسعه یافته و ثروتمند برسد، حداقل تا سال ۲۰۳۰ برای تامین نیازهای اساسی یعنی آب، غذا و انرژی به یک کره خاکی دیگری هم نیاز خواهیم داشت و تا سال ۲۰۵۰ تقریباً سه کره زمین مورد نیاز خواهد بود.

بی تردید برای دست یابی به این سطح از مصرف نه تنها در رابطه با مثال های بالا، بلکه در تمامی عرصه های لازم در زندگی، نرخ رشد اقتصادی باید مدام در حال افزایش باشد.

این موضوع روشنی است که منابع طبیعی مدام رو به کاهش است، مثلاً در رابطه با موضوع آب، قاره آسیا در مرحله بحرانی قرار دارد و در آنجا سهم سرانه آب مدام در حال کاهش است. کاهش سرانه آب در هندوستان از سال ۲۰۰۰ تا سال ۲۰۰۵ بالغ بر ۷ درصد بوده است و همچنین کاهش سرانه آب در چین نیز در همین مدت ۵ درصد بوده است.

جهان با تغییرات تدریجی و یا آهسته‌ای روبرو نیست که فقط شامل یکی از متغیرهای محیط زیست باشد. کره زمین در شرایط بسیار وخیمی از نقطه نظر مصرف منابع طبیعی و تخریب محیط زیست قرار دارد. در آینده نزدیک بیش از یک میلیارد از انسانها به سطحی از رفاه عمومی می‌رسند که می‌تواند بیش از آن مصرف‌کننده لازم است. نمی‌توان صبر کرد که تا این یا آن کشور مشخص به سطحی معینی از توسعه برسد. باید همین امروز اقدام نمود قبل از اینکه دیگر امکان کنترل از دست برود.

مسئله انتخاب الگوی اقتصادی مصرفی در جهان، آسیا و منطقه ما و بخصوص ایران در شرایط کنونی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. زیرا الگوی اقتصادی مصرفی سرمایه‌داری، آینده خود را در گسترش فزاینده مصرف در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین و به طور کلی در کشورهای توسعه نیافته می‌بیند. مسلم است که دسترسی به کالاهای اساسی و خدمات ضروری هنوز به حد کافی در آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین و بطور کلی در کشورهای در حال توسعه وجود ندارد و رشد اقتصادی در این مناطق در جهت تامین خدمات و کالا ضروری برای مردم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اما سؤال اساسی در آستانه قرن بیست یکم این است، رشد اقتصادی بچه قیمتی و مرز آن کجاست؟

جهان ما با واقعیت‌های اقتصادی جدیدی روبرو است و به همین دلیل راهبرد اقتصادی متکی بر رشد اقتصادی مداوم که بیش از دهه‌ها راهبرد مسلط در جهان است، به بن بست رسیده است.

اقتصاد متکی بر عرضه نامحدود و ارزان منابع و مصرف انبوه، برای تامین رشد اقتصادی بالا، به مانند گذشته و برای زمان طولانی، دیگر ممکن نیست. در اقتصاد متکی بر رشد اقتصادی، راه حلی برای بحران اکولوژیکی وجود ندارد.

محدودیت رشد، مهار رشد و رشد صفر، در کشورهای صنعتی و ثروتمند، اکنون باید در دستور کار باشد، زیرا در میانه قرن بیست یکم، جمعیت جهان به ۹ میلیارد می‌رسد و این سؤال که چگونه می‌توان کالا‌های ضروری ساکنین کره‌خاکی یعنی آب، غذا و انرژی را تامین نمود و در این حال تعادل اکولوژیکی را نیز حفظ کرد، سؤال اساسی قرن ماست.

## منابع

اهداف توسعه هزاره (MDG) و اهداف توسعه پایدار (SDG)، فرزام پور اصغر سنگاچین

دگرگون ساختن جهان ما، دستور کار ۲۰۳۰ برای توسعه پایدار مترجم: مهرناز پیروزینیک

هارتمورت، بوسل (۱۳۸۱) "توسعه پایدار، مفاهیم و محدودیت‌ها"، مترجم: محسن دارابی

Rippin, Nicole (2012): „Wachstum für alle?“ In: Aus Politik und Zeitgeschichte

40 Jahre Entwicklungsstrategien = 40 Jahre Wachstumsstrategien von Ulrich Menzel (1992)



Entwicklungsperspektiven - Chancen und Risiken für Entwicklungsländer im beginnenden 21. Jahrhundert Team Globdef

Das Buen Viver als Alternative Entwicklungskonzept Tatiana Lopez Ayala  
Alternative zur neoliberalen Globalisierung für eine nachhaltige Entwicklung Daniel Karsch

World commission on Environment and Development, Unser Gemeinsame Zukunft  
Gruen 1987

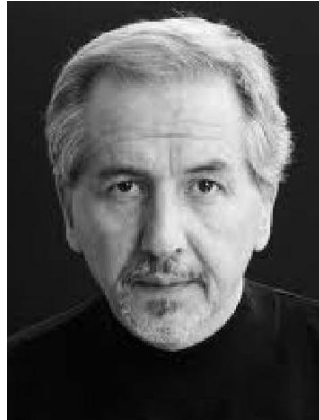
Wachstum, Ungleichheit und Klimakollaps Gibt es Auswege aus der ökosozialen Krise des Kapitalismus? Elmar Altvater Vortrag auf der Konferenz der Ökologischen Plattform 21. 11. 20

Grünes Wachstum in der Europäischen Union - Möglichkeiten nachhaltiger Entwicklung innerhalb des Wachstumsparadigmas (Diplomarbeit, Universität Wien)  
Csilla Sophia Königswieser

Entwicklungsforschung als Beitrag zu einer anderen Welt Andreas Novy 2004

Theorie und Praxis in der Entwicklungsforschung Einführung zum Themenheft Hermann Kreutzmann

Der große verbrach Chandran Nair



## راهکارهای امروزی توسعه‌ی پایدار و همگون

### نقدی بر تفکر گذشته‌گرای بسیاری از اندیشمندان ایرانی

### و راهکارهایی برای پیدایش شرایط تاریخی مدرن (مدرنیته)

### ر. رخشانی

پاییز ۱۳۹۸، ساعت مونیکا

### راهکارهای امروزی توسعه‌ی<sup>۴۵</sup> پایدار و همگون<sup>۴۶</sup>

جدولی که خواهید دید و حاصل بیش از سه دهه کار تخصصی و تجربه‌ی من در رشته‌های صنعتی و فنی کشورهای گوناگون و ثمره‌ی پژوهش‌های علمی من در حوزه‌هایی کلیدی‌ست<sup>۴۷</sup> به شش نیاز عمده برای گذار به توسعه پایدار می‌پردازد. در این مقاله کوتاه، سعی من بر آن خواهد بود تا به نیاز اول (۱ یک) توسعه (در جدول زیر)، یعنی به پیشنی استراتژیک و آینده‌نگر، بپردازم.

45

توسعه و رشد دو چیز متفاوت هستند، اگرچه به هم مرتبط اند. رشد، اغلب مقیاسی کمی است که (چه در سیستم‌های طبیعی و چه در سیستم‌های برساخته‌ی آدمی) میزان و آهنگ خود را داشته و اندازه‌گیری می‌شود. توسعه (بویژه شکل همگون آن) آزاد کردن توانایی‌های خلاق کشور و در مقیاسی کیفی است. همه‌ی سیستم‌های زنده (از تک‌سلولی تا پیچیده‌ترین آنها) آهنگ رشد (rate of growth) خود و هم محدودیت رشد (limits of growth) خود را (بدلیل رقابت برای منابع محدود) دارند. اغلب هنگامیکه سیستم‌ها به محدوده‌ی میزان کمی رشد خود می‌رسند، در رقابت و تعامل (competition and cooperation = cooptation) و در همزیستی، به توسعه‌ی کیفی همگون خویش می‌پردازند. برای نمونه مغز انسان وقتی به حداکثر رشد خود می‌رسد شروع به توسعه می‌کند. اقتصاد برساخته‌ی انسان هم (با توجه به منابع) هنگامیکه به محدوده‌ی بالای رشد خود (در هر حوزه‌ای) می‌رسد برای سالم ماندن نیاز به توسعه دارد. آن اقتصاد نیاز به آن دارد تا با آزاد کردن توانایی‌های خلاق خود، به نحوی هدفمند و آتی‌نگر، به توسعه‌ی همگون خویش برای پاسخگویی به نیازهای مبرم اجتماعی بپردازد.

نکته‌ی مهم دیگر اینکه مفهوم توسعه، در هیچ جای دنیا مفهومی ثابت، منجمد و غیرقابل تغییر نیست. اما در بیشتر موارد راهکارهای متفاوت توسعه‌ی همگون در کشورهای مدرن و در کشورهای تازه توسعه یافته، همه‌ی عوامل نامبرده‌ی مورد نیاز توسعه را که مندرج در جدول زیر هستند، به نحوی متوازن داشته‌اند. آن کشورها علم و فن‌آوری و صنعت را با توجه به عوامل مندرج در جدول زیر به کار بستند تا پاسخگوی نیازهای مهم کشور خود باشند. آنها اغلب تلاش داشته‌اند تا به جای رشد سرطانی در تنها یک یا دو بخش اقتصادی، توسعه‌ای همگون در رشته‌های اقتصادی کلیدی خود داشته باشند. در بخش نتیجه‌گیری پایانی کتاب "سرچشمه‌های مدرنیته"، همه‌ی نمونه‌ها داده شده‌اند.

46

*A sustainable and even development*

47

*Rakhshani, R. The Origins of Toyota Production System and the Kanban System. Proceedings of the International Conference on Productivity Improvement. Tokyo, 1984.*

بدلیل آنکه مسائل توسعه و شکل‌گیری شرایط تاریخی مدرن (یعنی مدرنیته) به هم مرتبط، بهم پیوسته و برهم متکی<sup>۴۸</sup> هستند، نتیجتاً نقدی بسیار جدی و البته بسیار کوتاه بر برداشت‌های بدآموزانه اندیشمندان ایرانی پیرامون مقوله "مدرنیته" یا "تجدد" هم دارم. از همه خوانندگان خواهشمندم که به دقت زیرنویس‌های این مقاله را بخوانند که بدون آنها در چنین مقاله‌ی کوتاهی، نقد من و توضیحات لازم پیرامون توسعه پایدار و همگون، برای من نویسنده و همچنین برای شما خواننده محترم، بی‌معنی است.

این جدول که بر اساس پژوهش‌های تطبیقی کشورهای تازه توسعه‌یافته تهیه شده است<sup>۴۹</sup>، نشانگر آن است که در فقدان پاسخگویی به حتی یکی از آن نیازها یا فاکتورهای نام‌برده یا در فقدان آن عوامل اساسی نام‌برده و بدون توجه هدف‌مند و تعمق و تأمل پیرامون نقش حیاتی هر یک از آن عوامل در آماده‌سازی اجتماع ما برای گذار، نتیجه‌ی نهایی تلاش‌های ما مسلماً "توسعه‌ای پایدار و همگون و گذاری سالم به مدرنیته و قوام‌گیری آن نخواهد بود. اغلب چیز دیگری با مشکلات ریشه‌ای خود خواهد بود که در جدول درج شده است.

### جدول در صفحه بعد

---

<sup>48</sup>

*Inter-related, interconnected and interdependent*

<sup>49</sup>

*Rakhshani, R. Origins of Modernity: Even Development in the Evolution of Science & Technology. CreateSpace Digital Publishing, A Division of Amazon, South Carolina, 2011.*

جدول نیازهای عمده‌ی توسعه‌ی پایدار<sup>۵۰</sup> و همگون، و قوام‌گیری مدرنیته<sup>۵۱</sup>

نیاز ۱ توسعه	نیاز ۲ توسعه	نیاز ۳ توسعه	نیاز ۴ توسعه	نیاز ۵ توسعه	نیاز ۶ توسعه	نتیجه‌ی نهایی
بیش استراتژیک با فهمی تاریخی	و برنامه- ریزی درازمدت زیربنایی	و کارشناسی فنی و تخصص علمی	و مشوق ها	و تخصیص همگون منابع	و برنامه‌ی آموزشی فنی و اجرایی	توسعه‌ی پایدار و قوام‌گیری مدرنیته
بدون استراتژیک با فهمی تاریخی	با برنامه ریزی درازمدت زیربنایی	و کارشناسی فنی و تخصص علمی	و مشوق ها	و تخصیص همگون منابع	و برنامه‌ی آموزشی فنی و اجرایی	گم گشتگی <sup>۵۲</sup>
بیش استراتژیک با فهمی تاریخی	بدون برنامه ریزی درازمدت زیربنایی	با کارشناسی فنی و تخصص علمی	و مشوق ها	و تخصیص همگون منابع	و برنامه‌ی آموزشی فنی و اجرایی	شک و بدبینی و بدگمانی
بیش استراتژیک با فهمی تاریخی	برنامه- ریزی درازمدت زیربنایی	بدون کارشناسی فنی و تخصص علمی	با مشوق ها	و تخصیص همگون منابع	و برنامه‌ی آموزشی فنی و اجرایی	نگرانی و اضطراب اجرایی

50

United Nations Publications. *The Sustainable Development Goals Report, 2019*. United Nations, 2019.

51

توضیح نیازهای توسعه‌ی مندرج در جدول بالا، در بخش پایانی کتاب "سرچشمه‌های مدرنیته" داده شده است.

52

Rakhshani, Raymond. *Confoundedness: The Struggles of a Civil Movement*. BookSurge Publishing, 2009.

ر. رخشانی. گم‌گشتگی‌ها در تلاش‌های جنبش مدنی. بوک سرژ، ۲۰۰۹

تغییرات جزئی و تدریجی	و برنامه‌ی آموزشی فنی و اجرایی	با تخصیص همگون منابع	بدون مشوق ها	و کارشناسی فنی و تخصص علمی	و برنامه- ریزی درازمدت زیربنایی	بینش استراتژیک با فهمی تاریخی
عجز، استیصال و درماندگی	و برنامه‌ی آموزشی فنی و اجرایی	بدون تخصیص همگون منابع	و مشوق ها	و کارشناسی فنی و تخصص علمی	و برنامه- ریزی درازمدت زیربنایی	بینش استراتژیک با فهمی تاریخی
آغاز گذار کاذب به مدرنیته	بدون برنامه‌ی آموزشی فنی و اجرایی	و تخصیص همگون منابع	و مشوق ها	و کارشناسی فنی و تخصص علمی	و برنامه- ریزی درازمدت زیربنایی	بینش استراتژیک با فهمی تاریخی

و ما نه تنها و فقط در یکی از آن فاکتورها در جدول توسعه‌ی پایدار و همگون بالا یا در عوامل اساسی و نیازهای حیاتی نامبرده، که شاید مورد به مورد، درهمه‌ی آن‌ها نیاز به کار و تلاش و زمان داریم<sup>۵۳</sup> و به قول قدیمی‌ها، ما اغلب داریم<sup>۵۴</sup> "سر قبری گریه می‌کنیم که مرده توش نیست."<sup>۵۵</sup>

53

من فکر می‌کنم ساخت اقتصادی نکبت‌بار و حریصانه‌ی دنیای امروز، استمرار دهنده‌ی سه پدیده‌ی فقر، فروسپایش محیط زیست (environmental degradation) و نظامی‌گری است. شیوه‌های مبارزه با این سه پدیده در هر کشوری گوناگون اند. از نیازهای مبرم انسان آگاه‌ام، به‌کارگیری علم و صنعت و فن است تا پاسخگویی برای این سه پدیده باشد. وظیفه‌ی هر انسان آگاه مدرن است که با این سه پدیده‌ی نکبت‌بار (فقر، فروسپایش محیط زیست و میلیتاریسم) - که من "محور شرارت" دنیای اقتصادی امروز می‌نامم - مبارزه کند.

برخی راحل‌ها برای جلوگیری و تعدیل این سه پدیده در هر کشوری چنین‌اند: ۱- ایجاد کارآفرینی درآمدزا (برای مقابله با فقر و بیکاری)، و ایجاد شرایط ارزش‌زای و فور (به جای شرایط کمبود)، و نه ایجاد شرایطی مصرفی، و همچنین مبارزه با تفکر "فقرستا" ۲- تدوین و اجرای قوانین حفظ محیط زیست (ضد فروسپایش آن)، و همچنین مقابله با تفکر مخرب مصرف‌گرا و ۳- جلوگیری از وقوع جنگ و محدودکردن بودجه‌های نظامی (ضد نظامی‌گری)، و همچنین ایجاد سیستم شفاف بازسنجی و همسنگی (برای مقابله با نهادهای ناپاسخگو و خودسر و فراقانونی و خودکامه‌ی امنیتی).

در هر کشوری که فقر رو به افزایش باشد، محیط زیست رو به فروسپایشی افزون، و سیستم امنیتی‌ای خودکامه و همچنین نظامی‌گری ای بی‌رویه داشته باشد، کارگزاران اقتصادی دولت آن کشور، همراستا و همخوان با ساخت نکبت‌بار دنیای اقتصادی امروز عمل می‌کنند، حتی اگر ادعای مبارزه با آن ساخت به اصطلاح "استکباری" یا "امپریالیستی" را داشته باشند (چرا که سیستم اقتصادی آنها

نکته‌ی دیگر اینکه متأسفانه در اغلب نوشته‌های جامعه‌ی اندیشمندان (چه سکولار و چه دینی) ایران گویی دو مقوله‌ی **مدرنیته** و **مدرنیسم** تبادل‌پذیر یا قابل‌مبادله‌اند<sup>۵۶</sup> و به‌جا و بی‌جا در مقولاتی چون "تجدد" و "مدرنیت" (که به گفته‌ی قدما: "از سفیدی گچ تا سیاهی ذغال توش می‌گنجد") مورد استفاده‌ی نادرست و التقاطی قرار می‌گیرند. آن نوشته‌ها معمولاً بدآموزی کرده و به مباحث جدی پیرامون توسعه‌ی پایدار و همگون<sup>۵۷</sup> کمکی نکرده و در مورد **مدرنیته** و **مدرنیسم** هم ایجاد سردرگمی می‌کنند.<sup>۵۸</sup>

## نیاز نخست برای توسعه پایدار<sup>۵۹</sup>

### تفکری سیستمی: بینشی آینده‌نگر و استراتژیک با فهمی تاریخی<sup>۶۰</sup>

هم فقر، فرسایش محیط زیست و میلیتاریسم - که من "محور شرارت" ساخت اقتصادی نخبه‌تبار و حریصانه‌ی امروز می‌نامم - را استمرار می‌دهد.<sup>۵۴</sup>

ناتوانی پاسخگویی به حتی یکی از عوامل و شاخص‌های فوق، امکان توسعه پایدار با همگون را دچار وقفه کرده و تلاش‌های ما را به بیراهه می‌کشاند و پیامدهای اتلاف بسیار و ضایعات منابع را خواهد داشت، که بارها در طول ۵۰ سال گذشته ایران داشته‌ایم.<sup>۵۵</sup>

در قسمت نتیجه‌گیری پایانی کتاب "سرچشمه‌های مدرنیته"، با مروری بر پژوهش‌ها و مطالعات تطبیقی دو دهه‌ی اخیر جوامع رو به توسعه، بتفصیل به راهکارهای گوناگون آن جوامع با توجه به ویژگی‌های بومی خودشان، برای اجرا و پیاده‌سازی هریک از فاکتورهای حیاتی نامبرده در جدول بالا پرداخته‌ام. در همه‌ی پژوهش‌ها، به اجرا گذاشتن و پیاده‌سازی در هم‌رتبیط آن عوامل از دلایل توفیق آن جوامع برای گذاری سالم از سنت به مدرنیته و به توسعه، برشمرده شده‌اند.<sup>۵۶</sup>

*interconvertible*

مباحث توسعه‌ی همگون و مدرنیته اغلب برهم‌متکی (*interdependent*) و در هم‌پیسته‌اند (*interconnected*).<sup>۵۷</sup>

ر.ک. به "مشروطه ایرانی"، ماشالله آجودانی،  
 ر.ک. به "ما و مدرنیت"، و "زبان باز"، داریوش آشوری،  
 ر.ک. به "تجدد آمرانه، جامعه و دولت در عصر رضا شاه"، تورج اتابکی،  
 ر.ک. به "معمای مدرنیته"، و "مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی"، بابک احمدی،  
 ر.ک. به "ایرانیان و اندیشه‌ی تجدد" و "برلنی‌ها"، جمشید بهنام، و  
 ر.ک. به "عکس‌های یادگاری با جامعه‌ی مدنی" و "ما چگونه، ما شدیم؟" صادق زیباکلام،  
 ر.ک. به مقاله‌ی "زنده باد دولت استبداد سکولار"، منوچهر صالحی،  
 ر.ک. به "تاملی در مدرنیته ایرانی"، و "روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید"، علی میرسپاسی، و  
 ر.ک. به "تجدد و تجدد ستیزی در ایران"، عباس میلانی  
 متأسفانه کتاب‌های برشمرده، علیرغم تلاش نویسندگان‌شان اغلب خصوصیت تبادل‌پذیر و قابل‌مبادله‌ی دو مقوله‌ی **مدرنیته** و **مدرنیسم** را در لابلای نوشته‌ها و همچنین در دو مقوله‌ی "تجدد" و "مدرنیت" بوفور در خود دارند و به گفته‌ی قدما: "آمدند زیر ابروی‌اش را بردارند چشم‌اش را کور کردند". و همچنین کتاب‌های برشمرده اغلب گذشته‌گرا هستند و علیرغم ادعای‌شان، به پاسخ‌گویی برای مسایل حیاتی امروزی نمی‌پردازند و مدرن محسوب نمی‌شوند. قدیمی‌ها می‌گفتند: "مرا به خیر تو امید نیست، شر مرسان".<sup>۵۸</sup>

*Blewitt, John. Understanding Sustainable Development. Routledge, 2017.*

*Rakhshani, R. Origins of Modernity: Even Development in the Evolution of Science and Technology. CreateSpace: A Division of Amazon Publishing, South Carolina, 2009.*

در هر جامعه‌ای برای گذار به مدرنیته و برای توسعه‌ای پایدار<sup>۶۱</sup> و همگون، نیاز اصلی شناخت علم و فن آوری است چون شرایط تاریخی مدرن بر پایه‌های علم و فن و صنعت بنا شده‌اند<sup>۶۲</sup>. همچنین هر جامعه‌ای را انسان‌های آن جامعه می‌سازند<sup>۶۳</sup>. مسلماً اگر انسان‌های جامعه‌ای آموزش درست علمی ندیده باشند، روش علمی را نیاموخته باشند و با پدیده‌ی اجرا آشنایی لازم را نداشته باشند، سواد علمی لازم برای توسعه‌ای پایدار و همگون را هم ندارند. آن انسان‌ها شناخت درستی هم از ارتباط اجرایی علم و فن آوری برای بهبود زندگی اجتماعی خود و برای حفظ جامعه‌ی خود نخواهند داشت. در نتیجه معمولاً انسان‌های آن جامعه برای بقا و برای صیانت اجتماع خود و به عنوان روشی برای پرسش و پاسخ پیرامون جنبه‌های ملموس دنیای فیزیکی خویش، به راهکارهای گوناگون دیگری برای شناخت رو می‌آورند: به دین، به فلسفه، به عرفان، به سیاست، جامعه‌شناسی، به هنر، به مینش<sup>۶۴</sup> و غیره.

البته اشکال عمده‌ی این روش‌های شناخت در این است که متکی بر شواهدی تجدیدپذیر و متکی بر آزمون‌های مستقل و کنترل شده نیستند و در نتیجه آن روش‌ها قابل اجرا نبوده و مستقلاً اثبات‌ناپذیرند.<sup>۶۵</sup> این روش‌ها معمولاً مجبور و محکوم‌اند تا در گذشته سیر کنند و البته روشی که در گذشته سیر کند نه می‌تواند ادای سهمی به مدرنیته و نه به توسعه‌ای پایدار و همگون داشته باشد و بنیاداً نمی‌تواند امروزی و آینه‌نگر باشد.

حتی آن روش‌ها، در برخی موارد بجای پرداختن به مسایل اجرایی امروزی، در جستجوی "تجدد" در تاریخ بیهقی و تذکره‌الاولیا و رستم‌التواریخ، گذشته‌گرا<sup>۶۶</sup> می‌شوند. چرا که اندیشه‌ی انتقادی مدرن ندارند<sup>۶۷</sup>، و معمولاً هم روش‌های علمی امروزی و مدرن<sup>۶۸</sup> را

61

همانگونه که در جدول بالا ذکر کردم، در پژوهش‌های دنیای مدرن، توسعه‌ی (اقتصادی) پایدار یا همگون، اغلب در پاسخگویی همزمان به شش نیاز تعریف می‌شود که به قرار زیر هستند:

۱- تفکر آینده‌نگر سیستمی با بینشی استراتژیک (پیرامون آنچه در آینده، در حوزه‌هایی کلیدی، می‌خواهیم باشیم یا بشویم)، ۲- برنامه‌ریزی درازمدت زیربنایی، ۳- تخصیص هدفمند و همگون منابع (انسانی، مالی، طبیعی، فنی و غیره) در حوزه‌های کلیدی، ۴- کارشناسی فنی و تخصص علمی، ۵- برنامه‌های آموزشی و کارآموزانه در همان حوزه‌های کلیدی، و بالاخره ۶- مشوق‌های مالی و غیر مالی.

برای آشنایی بنیادین با پایه‌های علم و تخصص‌های فنی و ابزارهای آن به مجموعه مقالات و فایل‌های صوتی من مراجعه فرمائید:

<https://t.me/natureofscience>

<https://www.linkedin.com/in/raymond-rakhshani-16628a5/detail/recent-activity/shares/>

62

Richli, Paul. *L'Agriculture et les Exigences du Développement Durable*. Editions L'Harmattan, 2013.

63

O'Connell, Brian. *Civil Society: The Underpinnings of American Democracy*. University Press of New England, 1999.

64

ethics

65

علم (science) تعریف ویژه و مختص خود را دارد و دو وجه مشخص از ارکان اصلی علم "اسناد، گواها و شواهد تجدیدپذیر" (reproducible evidence) و "آزمون‌پذیری مستقل" (independent testability) هستند که همه‌ی علوم از قبیل فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و علوم زمینی (earth sciences) دارند.

66

به گفته‌ی قدما: "آدم هزارپیشه کم‌مایه می‌شود".

67

نمی‌شناسند<sup>68</sup>. با علم و فن‌آوری و نقش اجرایی آنها هم در به‌وجود آمدن مدرنیته و برای توسعه‌ای پایدار و همگون معمولاً آشنا نیستند، بینش استراتژیک هم ندارند و بدآموز هستند<sup>۶۹</sup>. چون راهکاری هم برای گذار به شرایط تاریخی مدرن علمی و ارتباطاتی و صنعتی ندارند، بجای چاره‌جویی و اندیشه‌ی انتقادی و نقد هم، معمولاً به "تق‌زدن و تقلیل‌گرایی" سیاسی "کشیده می‌شوند". **آواز بلند و شهر ویران**.

بزرگترین مشکل آثار فراوانی که به زبان فارسی در چند دهه‌ی اخیر درباره‌ی مدرنیته یا به گفته‌ی برخی از نویسندگان و نظرپردازان "مدرنیت" یا "تجدد" منتشر شده، در عدم آشنایی اغلب نویسندگان با خود مقوله و مبحث **مدرنیته** و ارتباط تنگاتنگ و بهم پیوسته آن با توسعه پایدار و همگون بوده است. این مشکل در بیشتر موارد به تقلیل "سیاسی" مباحث "تجدد" به دوره‌بندی تاریخ روشنفکری ایران یا به سیاست‌های حکومتی و یا به تاریخ ظهور یا افول علم در اسلام منجر شده است. این آثار بجای پرداختن به چگونگی رویکرد برای ایجاد شرایط تاریخی مدرن (**مدرنیته**) و برای ایجاد توسعه‌ی پایدار و همگون در ایران و بجای ارائه‌ی راهکارهای اجرایی مدرن علمی و فنی و ارتباطاتی، اغلب رو به گذشته دارند. و "تجدد" آنها هم اغلب دیده به‌سوی گذشته (به‌سوی دوره‌ی انتقال به‌جامعه‌ی مدرن) دارد. حتی هنگامی که گذشته شبیه زمان حال باشد (و مسأله‌ی مهم زمان حال، در حقیقت، چیز دیگری جز شناخت نیازهای امروزی نیست) باز هم برخوردها گذشته‌گرا هستند. خطر "آکادمی‌گرایی" هم "مدرنیت" و "تجدد" شان را تهدید می‌کند. فکر می‌کنم در مواردی "آکادمی‌گرایی" آنها مترادف با قشری بودن و جزم‌اندیشی و نداشتن انعطاف است که اغلب ظاهری مدرن دارد. نخستین بن‌بست هم برای چنین روشنفکرانی به این علت پدید می‌آید که اغلب فراموش می‌کنند که موضوع "تجدد" آنها، باید بررسی چگونگی انتقال به جوامع مدرن امروزی و به توسعه‌ای پایدار باشد نه غوطه‌وری در گذشته.

از آنجا که اکثر نویسندگان کتاب‌های منتشر شده اغلب دانشمندان حوزه‌های "علوم" انسانی و سیاسی و اجتماعی هستند و کارشناسی لازم در علم و صنعت و فن‌آوری را نداشته‌اند مباحث را معمولاً به مباحث عقب‌ماندگی کشانده‌اند.

---

روش علمی **اندیشه‌ی انتقادی** اغلب متکی بر **الف**) شناخت نسبتاً کامل و آشنایی ریشه‌ای با موضوع مورد پژوهش و با روش صحیح پژوهش در آن حوزه‌ی معین و **ب**) تعریف دقیق مشکلات و مسایل با تکیه بر اسناد بر بستر فهمی تاریخی از آن موضوع و **ج**) ریشه‌یابی مشکلات و مسایل و **د**) تحلیل و نقد ریشه‌ها و **ه**) توضیح علل و تفسیر مفاهیم و **و**) راهیابی و چاره‌جویی جمعی است.

68

برای آشنایی با بنیان‌های نیاز (۳) سوم توسعه، یعنی کارشناسی فنی و تخصص علمی، به سلسله مقالات علمی و فایل‌های صوتی من در لینک‌های زیر رجوع فرمائید:

<https://www.linkedin.com/in/raymond-rakhshani-16628a5/detail/recent-activity/shares/>

<https://t.me/natureofscience>

<https://melliun.org/iran/216715>

69

رک. به "تجدد و تجدد ستیزی در ایران." گذشته‌گرایی و "شخصیت‌سازی" یا "شخصیت‌پروری" سنتی از ویژگی‌های برجسته‌ی این روشنفکر بدآموز ماست که در اغلب کارهای ایشان استمرار دارد. البته کتاب‌خوان‌های سنتی "شخصیت‌پرست" ما هم به چنین روشنفکرانی گذشته‌گرا پروبال می‌دهند.

70

ضرب‌المثلی از سعدی داریم که: "جو فروش گندم‌ماست".



برای نمونه به جای تفکری سیستمی و به جای پرداختن به سازوکار مورد نیاز امروزی ایران برای توسعه علمی، ارتباطاتی و صنعتی پایدار<sup>۷۱</sup> و به جای مطرح کردن عوامل بنیادین و اساسی رویکردی و راهبردی مورد نیاز امروزی این کشور برای توسعه ای همگون و پایدار و برای گذاری سالم به مدرنیته، این دانشمندان بلافاصله یا اذهان را به سوی نقش گذشته ای استعمارگران، توطئه ای امپریالیست ها و مهره ها و عوامل سرسپرده ی روس و انگلیس منحرف می کنند و یا در رد تئوری توطئه، سبب اصلی را به مباحث عوامل تاریخی گذشته و مثلا بررسی جریانات روشنفکری در عصر مشروطه یا کودتای ۲۸ مرداد یا به زمان انقلاب ۵۷ و یا به جغرافیای (گذشته ای) خاص ایران می کشانند.<sup>۷۲</sup> به گفته ی قدما: "آئینه دست کور می دهند".

در هر دو برخورد، روش ها گذشته گرا و غیرعلمی اند و پاسخگویی نیازهای اجرائی امروزی صنعتی و علمی (که برای توسعه ای همگون و پایدار و برای گذار ایران به جامعه ای مدرن حیاتی است) نمی توانند باشند اگرچه در مواردی دانش "سیاسی" ما را افزون می کنند. اما این کارهای ارائه شده در مورد "تجدد" به قول قدما همان حکایت "عروس بی جهاز، روزه ی بی نماز، دعای بی نیاز و قورمه ی بی پیاز" اند.

ما در امروز زندگی می کنیم نه در دیروز. مساله ی امروزی ما هم پاسخگویی به نیازهای توسعه ای پایدار امروزی و پاسخگویی به نیازهای جامعه ای جوان باسواد است که بیش از هر چیز به کار، به مسکن، به تفریح، به آزادی و به جامعه ای مدرن می اندیشد.<sup>۷۳</sup> این مسایل ابداً هیچ ربطی به بررسی جریان های عصر مشروطه و به انقلاب ۵۷ و غیره ندارند. نه زنده یاد دکتر مصدق و نه «مرحوم امام خمینی» پاسخی به نیازهای زیرساختی امروزی دارند و نه «مرحومین» مطهری و شریعتی و بازرگان و سنجابی و بهشتی و نه هیچ یک از گذشتگان و گذشته گرایان. چنین پاسخی ها به گفته ی قدما: "از دور داد زدن است".

بدین مفهوم تا حدودی زیاد، برخی از دانشمندان (دینی و سکولار) مطرح "علوم" انسانی و سیاسی و "علوم" اجتماعی ایران در چند دهه ی اخیر به کندوکاوهای جدی امروزی و به راه حل های علمی و عملی گذار از سنت به مدرنیته لطمه زده اند. همچنین برخی از

71

*Dodds, Felix, and Donoghue, Ambassador David, and Jimena, Leiva Roesch. Negotiating the Sustainable Development Goals. Routledge, 2016.*

72

نگرش گذشته گرای "تجدد" جوی تاریخی در مورد اینکه برای نمونه ما بدانیم که مثلا سلطان محمود غزنوی ۱۷ بار به هند لشکرکشی کرد، و یا برای مثال اینکه در جنبش مشروطیت، علی مسیو و حاج حسن دوا فروش اعضای "مرکز غیبی" بودند، ربطی به مسایل توسعه و مباحث تجدد و مدرنیته ندارند. یا در مورد اینکه برای مثال ما بدانیم که مدل روشنفکری عصر مشروطه، به مدل روشنفکری فرانسه نزدیکتر بود (چون در این مورد نقد قدرت سیاسی، نوعی نقد "انتلاف پادشاهی و سلسله مراتب مذهبی" بود)، تا به مدل روشنفکری مثلا انگلیس نزدیک باشد، شاید دانش تاریخی ما را افزون کند، اما چه ربطی به روشنفکری امروز، به مسایل امروزی، به پاسخگویی به مباحث توسعه و به مدرنیته و به آتیانگری دارد؟ به گفته ی قدما "مبارک خیلی خوشگل بود آبله هم درآورد".

من بر این باورم که کلّ دیسکورس *discourse* روشنفکری امروزی ما نیاز به تغییری بنیادین از دیسکورسی گذشته گرا به دیسکورسی با سویی آینده نگار دارد (دیسکورس، در اینجا، به مفهوم گفت و شنود اندیشمندانه ی انتقادی است).

73

<https://vimeo.com/221226163>

آنها به کار پُرتمق در مورد پیشرفت‌های علمی توسعه‌ی پایدار امروزی (که نیاز به راهکارهای امروزی اجرایی دارند) کمکی نکرده‌اند که هیچ، صدمه هم زده‌اند.<sup>۷۴</sup> اگرچه در مواردی جامعه‌ی "سیاست‌زده‌ی" ما هم خریدار چنین لطمه‌ای بوده و اغلب آن را پذیرفته است.<sup>۷۵</sup>

برخی از دانشمندان و روشنفکران ما اغلب بجای مطرح کردن راه‌حل‌های اجرایی<sup>۷۶</sup> امروزی، مرتب بمصداق "گذشته چراغ راه آینده است" در گذشته بدنبال دلایل‌اند.<sup>۷۷</sup> غالباً هم در محافل "خودی"،<sup>۷۸</sup> شیفته و مجذوب و مغلوب "آوازه" و شهرت یکدیگر بوده‌اند.<sup>۷۹</sup> البته آثارشان هم اغلب موضوع بحث محافل روشنفکری اینترنتی و محافل "خودی" آکادمیک‌اند و کاری به مسایل اجرایی ندارند.<sup>۸۰</sup>

74

از طلا گشتن پشیمان گشته‌ایم

مرحمت فرموده ما را مس کنید

به گفته‌ی مولوی:

ز سالوس و قبول خلق بگذشتم به سرمستی

جدا از کعبه و مسجد ره خمار می‌جویم

76

به گفته‌ی قدما: "ما همچنان در اول وصف تو مانده ایم"

77

یعنی برخی از روشنفکران ما به گفته‌ی قدما: "آنقدر آش خورند که به پالوده هم فوت می‌کنند".

78

شبهات رفتاری و کرداری برخی از محافل روشنفکری، در تقسیم‌های «خودی» و «غیرخودی»‌شان، با رفتارهای برخی دولتمردان کنونی و گذشته، شگفت‌آور و باورنکردنی است. جالب است که در اغلب موارد هم هر دو طرف گفتگو پیرامون دو برداشت «منزه‌طلب» کنونی و گذشته از «اسلام» یا از «ملت» و یا از «مارکسیسم» دارند و هنوز که هنوز است «دو‌زاری‌شان نیفتاده» که رویکرد سیاسی بدون برنامه‌ی اجتماعی خشونت‌پرهیز و بدون برنامه مشخص برای تقویت پیوندهای مدنی و بدون برنامه‌ی آینده‌نگر اقتصادی پایدار، و بدون برنامه‌ی اجرایی علمی امروزی «یعنی کشک».

از آن گذشته تردیدی وجود ندارد که کنش آینده‌نگر اجتماعی و مدنی، در هر گام خود، با آرمان‌های کنش‌گر «سیاسی» فاصله‌ی فراوانی دارد. حتی در شرایط دشواری همچون وضعیت کنونی جامعه‌ی ما، کنش اجتماعی و مدنی مدرن هم با هدف برون‌رفت از بن‌بست فعلی با عدول از بسیاری از مواضع همراه خواهد بود. اساساً هیچ توافقی در هیچ کجای جهان معنا ندارد، مگر اینکه طرفین بتوانند تنها بر روی نقاط اجتماعی و مدنی و اقتصادی حداقلی اشتراکشان تأکید کنند. مگر اینکه طرفین بتوانند اختلاف نظرها (و نه اصول دموکراتیک و آزادی‌خواهان) را دست کم در کوتاه مدت نادیده بگیرند. اغلب «منزه‌طلبان سیاسی» با برجسته کردن همین نقاط اختلاف و جنجال‌سازی‌های «سیاسی» رسانه‌ای هویت پیدا می‌کنند. به باور من تنها درمان معضل «سیاست زدگی» و «منزه‌طلبی»، توسعه‌یافتگی مدنی جامعه‌ی روشنفکری است تا به مرور بتواند مرز باریک میان انتقاد را از «منزه‌طلبی سیاسی» تشخیص دهد. لازمه‌ی چنین توسعه‌یافتگی مدنی، آموزش نقد و اندیشه‌ی انتقادی، و همچنین گسست از «شخصیت‌ستایی» است.

همانگونه که پیشتر اشاره کردم و تکرار در آموزش ایرادی ندارد:

روش علمی اندیشه‌ی انتقادی اغلب متکی بر الف) شناخت نسبتاً کامل و آشنایی ریشه‌ای با موضوع مورد پژوهش و با روش صحیح پژوهش در آن حوزه‌ی معین و ب) تعریف دقیق مشکلات و مسایل با تکیه بر اسناد بر بستر فهمی تاریخی از آن موضوع و ج) ریشه‌یابی مشکلات و مسایل و د) تحلیل و نقد ریشه‌ها و ه) توضیح علل و تفسیر مفاهیم و و) راهیابی و چاره‌جویی جمعی است.

*Kamau, Macharia, and Chasek, Pamela, and O'Connor, David. Transforming Multilateral Diplomacy: The Inside Story of the Sustainable Development Goals. Routledge, 2018.*

79

بر نگین انگشتر خسرو انوشیروان نوشته شده بود: "په مه، نه مه په" (فوشه کور، شارل هانری، مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده‌ی سوم تا سده‌ی هفتم. نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳۷۷). یعنی "بهتر مهتر است، نه آنکه مهتر بهتر باشد." به گفته‌ی سعدی: "نه هرکه به قامت مهتر به قیمت بهتر".

80

*Monolith Press. The U.N. 2030 Agenda for Sustainable Development: A Critique. Monolith Press, 2015.*

معمولا هم از تحقیق جدی و جدیدی که آزمون‌پذیر و قابل اجرا و تجدیدپذیر باشد خبری نیست. غالبا همان گویی‌ای<sup>۸۱</sup> پیرامون مباحثی تکراری داریم و بس. معمولا هم در مباحث گذشته‌گرای خود "مثل اسب عساری" گامی در راه شناخت مسایل ترقی و تعالی و پیشرفت و توسعه‌ی پایدار مدرن برداشته‌اند. بیشتر تکرار اندر تکرار اندر تکرار داریم و بس. و به گفته‌ی قدیمی‌ها: "از منبر هم پایین نمی‌آیند".

اگرچه بهترین نمونه‌ی آثار دانشمندان "علوم" انسانی ایرانی، مطالعاتی تطبیقی بین جامعه‌ی ایران و چند جامعه‌ی دیگر اسلامی یا منطقه‌ی ای است. اهمیت آن مطالعات تطبیقی هم در آن است که امروزی‌اند و می‌توانند به برنامه‌ریزی‌های درازمدت اجتماعی و اقتصادی ما (و در نتیجه جلوگیری از اشتباهات مشابهی که آن جوامع مرتکب شده‌اند) یاری دهند. این مطالعات می‌توانند روش‌های آزمون شده‌ی چالش‌هایی اجتماعی و خشونت‌پرهیز امروزی را هم بیاموزانند.<sup>۸۲</sup>

بالاخره اینکه شاید ما در تفکر خود نیاز به تجدید نظر و تجدید روش و نیاز به گذار به تفکر سیستمی یعنی به "بینش استراتژیک آینده‌نگر، چراغ راهکارهای اجرایی امروز" داریم تا از این تفکر "گذشته چراغ راه آینده است" بگریزیم. شناخت گذشته تنها برای مرتکب نشدن مجدد اشتباهات و خطاها و برای آشنایی با نیروهایی است که به توسعه‌ی پایدار و همگون کشور صدمه زدند و نه برای "چراغ راه آینده بودن." البته اگر کمبودهای گذشته بصورت علمی مطالعه و شناسایی شوند معمولا می‌توانند برای جلوگیری از اشتباهات امروز و فردا مفید باشند اما نه برای پاسخ‌یابی و یا نه برای پیدا کردن راه‌حل مشکلات و مسایل امروز.<sup>۸۳</sup>

استفاده از پندها و اندرزه‌های گذشتگان (همانگونه که در این مقاله بکار گرفته شده) نکته‌ی دیگری است که ربطی به راه‌حل جویی از گذشته و به گذشته‌گرایی<sup>۸۴</sup> ندارد، بلکه دریافت حکمت و خرد کهن است.

81

tautology

82

برای نمونه، ای کاش دانشمندان "علوم" انسانی ایرانی از روش پژوهشی درست و امروزی دکتر آصف بیات می‌آموختند.

83

البته اگر پژوهش و شناسایی گذشته، مطالعه‌ای نقدگونه از گذشته‌ی خویش که نتیجه‌ی آن آشکار شدن تفاوت‌های دو قرائت دموکراتیک و تئوکراتیک از انقلاب و دولت از سوئی، و از سوئی دیگر از انسان و جامعه و جهان باشد، آموزنده است. اگر مطالعه‌ی ای باشد که آثار حقوقی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، اقتصادی، اجتماعی و بین‌المللی آن دو نوع نگاه و دو روش دموکراتیک و تئوکراتیک را در زندگی امروز نشان دهد مفید است. ولی نه اینکه پژوهش گذشته باشد برای ماستمالی کردن رفتار گذشته‌ی خویش و یا برای استتار کردن تفکر پیشین خود و یا برای "من نبودم دست‌ام بود".

84

من بارها در مقالات متفاوت نوشته‌ام که ما اندیشمندان ایرانی در ۵۰-۶۰ سال اخیر از واپس‌گراترین و گذشته‌گراترین اندیشمندان امروزی بوده ایم، و ادای سهمی نزدیک به صفر به دنیای مدرن داشته ایم. گذشته‌گرایی روشنفکران (چپ، راست، دینی، ناسیونالیست، میانه، سکولار، غیره) نسل من و نسل پیش از من مملو از اسناد و شواهد نفی مدرنیته است. پیش از انقلاب ۵۷، جریان چپ شدیداً در مقابل توسعه‌ی پایدار ابزار تولید و روند مدرن شدن ایران می‌ایستاد. با اینکه خود را مارکسیست می‌نامید عملاً تکیه بر سنت‌های دیرینه داشت و بدنبال شهر گمشده اش در پس پشت تاریخ (و البته در مواردی در مسکو، پکن، هاوانا و تیرانا) بود. "چگونه می‌توان یک انقلابی خوب بود؟" اثر صفایی فراهانی رهبر جریان سیاه‌کل را بخوانید و این تمایل به سنت‌ها را ببینید. انگار خوش نشین‌های رانده شده از روسناها و حاشیه نشین‌های شهر، تمایلات و آرزوهای خود را جمع کرده اند و تماماً در این کتاب آورده اند. کتابی علیه مدرنیته، علیه صنعت پایدار مدرن و علیه شهرنشینی و ... و با طرفداری از شهرگمشده یا کاملاً گم‌گشته در آن سوی تاریخ گذشته. چنین تمایلی ضد تولید پایدار صنعتی است. ضد تولید است و رشد ابزارهای صنعتی و تولیدی را

تفکر سیستمی و آینده‌نگری پاسخ و راه‌حل از گذشته نمی‌جوید.<sup>۸۵</sup>

مساله‌ی اصلی این است که ایران تنها کشوری نبوده که حتی تا اواخر قرن نوزدهم نسبت به علوم بیگانه و عقب‌مانده بوده باشد. بسیاری دیگر از مناطق غیرغربی دنیا (مانند چین و هند<sup>۸۶</sup> و سنگاپور و کره و مالزی<sup>۸۷</sup> و غیره) هم در چنین وضعیتی بسر می‌بردند. آن کشورها تلاش‌ها و رویکردهای استراتژیک بومی خود را (متکی بر فهمی تاریخی از وضعیت و نیازهای علمی و صنعتی روز خود) برای گذار به شرایطی مدرن و توسعه‌ی پایدار امروزی داشته‌اند.<sup>۸۸</sup> هر یک از آن راهکارها نیز آموزنده است.<sup>۸۹</sup> بلااستثنا هم رویکردهایی بر اساس نیازهای آن روز کشورشان و با دیدی استراتژیک و تفکری سیستمی و آینده‌نگر بوده‌اند.<sup>۹۰</sup>

نابودی خود می‌داند. باوری به گذار به شرایطی مدرن و توسعه‌ی پایدار امروزی ندارد. باوری به دموکراسی و حقوق بشر ندارد. یا برای نمونه ای دیگر، اکثر شعرهای سهراب سپهری را بخوانید که در میانه شهر در حال مدرن شدن تهران، که نیاز به فعالیت و کار را از انسان نوین می‌طلبد، هوس دهات و روستا و کنار جوی آب نشستن دارد و بسیاری از شعرها مملو از افکار پیشامدرن و با تمایلاتی روستایی و گذشته‌گراست.

اصلاحات ارضی، اشتباهات و ناتوانی‌های آن، زمینه‌های رویکرد به سنت را فراهم کرد. کتب روشنفکران ناسیونالیست و دینی، مهندس بازرگان، آثار علی شریعتی و "غرب زدگی" آل‌احمد همگی تأییدی بر این رویکرد است. هانری کرین و اطرافیان او همچون نصر و شایگان همگی مدرنیته را نفی می‌کردند. "آسیا در برابر غرب" شایگان را بخوانید و خود، واپسگرایی منحنی‌وی را ببینید. بندرت جریانی و اپوزیسیونی بود که از حقوق شهروندی مدنی امروزی و توسعه پایدار و آزادی‌های فردی بگوید و دفاع کند مگر که با ذره بین بدنبال چنین روشنفکرانی می‌گشتم. چپ که با استفاده ابزاری و سطحی از واژه اندیویدوالیسم، فردیت و رشد فردی آن را تقبیح می‌کرد و با مرامی دفورمه از مفهوم اشتراکی سوویتی (Soviet) شوروی (تا گلو فرورفته در لجن استالینیسیم) به نوعی خود هم به بدنبال جمع‌گرایی ایلی و قبیله‌ای بود، و هیچ کمکی هم به شکل‌گیری نهادهای مدنی نکرد. طرف هر نهادی هم که می‌رفت سعی در ایدئولوژیک کردن آن می‌کرد. جریانات مسلحانه هم از فدایی گرفته تا مجاهد و اکنشی بودند به رشد و توسعه پایدار و عملاً حامیان حاشیه‌نشین‌های ایجاد شده در اصلاحات ارضی. رشد عجولانه‌ای که واکنش‌های خود را ایجاد کرد. رشدی که به دلیل ضعف‌های تاریخی شاه، توانایی ریشه‌دار شدن در مردم را نیافت. پس به رشد بنیادهای فرهنگی متکی بر سنت‌های دیرینه کمک کرد و چهار دهه‌ی آینده‌ی تاریخ معاصر نگون بخت مان را شکل داد. به گفته‌ی قدما، نظام پادشاهی محمد رضا پهلوی با کارگزاران اش و روشنفکران (موافق و مخالف) تربیت و آموزش داده شده در آن نظام: سنگ را بستند و سگ را رها کردند.<sup>۸۵</sup>

پندنامه‌ی انوشیروان در خردنامه چنین آغاز می‌شود: "بدانید و آگاه باشید. و پند حکیمان را خوار مدارید و ناگفتنی مگوید و ناجستنی مجویید." ر.ک. به خردنامه، به کوشش منصور ثروت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.<sup>۸۶</sup>

*Dreze, J. and Sen, A. India: Development and Participation. Oxford: Oxford University Press, 2002.*

<sup>۸۷</sup>

*Mehm, Ozy. Development in Malaysia: Poverty, Wealth and Trusteeship. London: Routledge Revivals, 2010.*

<sup>۸۸</sup>

*Wheeler, Stephen, M. and Beatley, Timothy. Sustainable Urban Development Reader. Routledge, 2014.*

<sup>۸۹</sup>

تمدن و فن‌آوری و علم از ملتی به ملتی و از عصری به عصری دیگر منتقل شده و تکامل آن در پرتو همین انتقال صورت گرفته است. هر ملتی یا هر عصری هم رنگ فکر و فرهنگ خود را بر آنچه از دیگران اقتباس کرده است، بخشیده و در نتیجه تمدن‌های گوناگون و متنوع پدید گردیده است. هیچوقت نقص ملتی نیست که از فکر و روش و تمدن ملتی دیگر استفاضه و اقتباس کند، به شرط اینکه با تفکری سیستمی و ریشه‌ای معرفت و بینش ملی را بکار بندد و به عناصر و فکر و روش مقتبسه، رنگ فکر و ذوق خود را ببخشد، یعنی آنچه کسب کرده است در خود برده، هضم کند و بعد با فکر و خلاقیت ملی و نیازهای کلیدی علمی و صنعتی روز خود مزوج نموده، عناصر جدیدی را در تمدن ببار آورد و نه اینکه کاریکاتور تمدن دیگری شود. قدیمی‌ها می‌گفتند: "کلاغه آمد راه رفتن کبک را یاد بگیره، راه رفتن خودش هم یادش رفت".

*Kamau, Macharia, and Chasek, Pamela, and O'Connor, David. Transforming Multilateral Diplomacy: The Inside Story of the Sustainable Development Goals. Routledge, 2018.*

<sup>۹۰</sup>

ایران هم در برهه‌های متفاوت، برنامه‌ریزی و تلاش خود را برای گذار به شرایط تاریخی مدرن داشته است اما آن تلاش‌ها و برنامه‌ریزی‌ها<sup>۹۱</sup> بندرت متکی بر دیدی استراتژیک بوده‌اند.<sup>۹۲</sup>

اغلب تفکر سیستمی، با رویکرد و بینش استراتژیک متکی بر فهمی تاریخی<sup>۹۳</sup> آن کشورها با شناسایی رشته‌های کلیدی علمی، صنعتی و فنی‌ای (که متکی بر اسناد تاریخی چگونگی رشد آن رشته‌ها و متکی بر نیازهای اجتماعی-اقتصادی آن کشورها بوده) شروع شده است.<sup>۹۴</sup> سپس آن کشورها بلااستثنا با تخصیص هدف‌مند منابع در آن رشته‌ها، و معمولاً در تعامل و برهم‌کنش<sup>۹۵</sup> با عوامل مهم دیگری (از قبیل برنامه‌ریزی درازمدت، جذب کارشناس فنی و متخصص علمی، برنامه‌های آموزشی علوم و فنون اجرایی<sup>۹۶</sup>، مشوق‌ها و تخصیص همگون منابع کافی) اغلب در درازمدت به مدرنیته‌ی علمی، صنعتی و فنی یاری و قوام داده‌اند تا بتوانند در آن رشته‌های کلیدی، اجتماع خود و اقتصاد کشورشان را توسعه‌ای پایدار و همگون داده و خود را در مزیت بهینه‌ی رقابتی با منطقه و با دنیای مدرن قرار دهند.<sup>۹۷</sup>

**تفاوت عمده‌ی استراتژی و برنامه‌ریزی** هم معمولاً در این است که برنامه‌ریزی برحسب امکانات امروزی و زمان‌بندی‌ای مشخص از امروز آغاز می‌شود و به آینده می‌رود.<sup>۹۸</sup> اما بینش استراتژیک و تفکری سیستمی و آینده‌نگر برای توسعه‌ای پایدار، با توجه

---

استراتژی یا بینش و رویکرد استراتژیک از موضوعات کلیدی تفکر سیستمی و اقتصاد مدرن و از دروس اصلی رشته‌های "علوم" انسانی امروز است.<sup>۹۱</sup>

به گفته‌ی قدما: "چندان سمن است که یاسمن پیدا نیست".

<sup>۹۲</sup>

*Gittinger, J. Price. Planning for Agricultural Development: The Iranian Experience (National Planning Association. Center for Development Planning. Planning Experience Series.) National Planning Association, 1965.*

<sup>۹۳</sup>

در اینجا و هرجا که اشاره به فهم تاریخی دارم، منظور درک تاریخ مدرن چگونگی معرفی علم و فن‌آوری و صنعت است، و نه گذشته‌گرایی.

<sup>۹۴</sup>

*Alibasic, Haris. Sustainability and Resilience Planning for Local Governments: The Quadruple Bottom Line Strategy. Springer, 2018.*

<sup>۹۵</sup>

interaction

<sup>۹۶</sup>

برای آشنایی با بنیان‌های نیاز (۳) سوم توسعه، یعنی کارشناسی فنی و تخصص علمی، به سلسله مقالات علمی و فایل‌های صوتی من در لینک‌های زیر رجوع فرمائید:

<https://www.linkedin.com/in/raymond-rakhshani-16628a5/detail/recent-activity/shares/>

<https://t.me/natureofscience>

<https://melliun.org/iran/216715>

<sup>۹۷</sup>

*Cosslett, Tuyet, L. and Cosslett, Patrick, D. Sustainable Development of Rice and Water Resources in Mainland Southeast Asia and Mekong River Basin. Springer, 2017.*

<sup>۹۸</sup>

*Davis, Douglas. Creative Strategy and the Business of Design. HOW Books, 2016.*

به منابع (انسانی، مالی، طبیعی، فنی و غیره) و متکی بر جریان تحولات قابل‌پیش‌بینی تکنولوژیک و برحسب نیازهای اقتصادی و اجتماعی جمعیتی، اغلب تصویری از آینده می‌سازد و از آینده به امروز می‌نگرد.<sup>۹۹</sup>

بینش استراتژیک و تفکری سیستمی و دید آینده‌نگر<sup>۱۰۰</sup> بر اساس آن تصویر از آتی (که نه خیال‌پرورانه که متکی بر واقعیت‌ها، اسناد و گواها و امکانات است) می‌پرسد که (با توجه به تحولات قابل‌پیش‌بینی در رشته‌های کلیدی و سیر تکامل تکنولوژی و تغییرات جمعیتی و غیره) اگر می‌خواهیم ۲۰ سال دیگر چنین و چنان باشیم، ۱۵ سال دیگر می‌باید کجا باشیم؟ ۱۰ سال دیگر (بر اساس واقعیت‌ها) به چه نیاز داریم؟ ۵ سال دیگر نیکوتر است چه امکاناتی را فراهم کرده باشیم؟ برنامه‌ریزی درازمدت ما امروز چه باید باشد؟ موفقیت برنامه‌ی (در خدمت استراتژی) درازمدت‌مان را بر اساس چه معیارهایی و چگونه سال‌پس‌ازسال بهتر است اندازه‌گیری کنیم؟

همین روش علمی و راهکار و همین گام مشخص در مورد ژاپن<sup>۱۰۱</sup>، کره<sup>۱۰۲</sup>، چین<sup>۱۰۳</sup>، سنگاپور<sup>۱۰۴</sup>، تایوان<sup>۱۰۵</sup> و غیره نیز آزمون شده و موفق بوده‌است. چنین بینشی استراتژیک (که معمولاً متکی بر پژوهش‌های تطبیقی مسیر توسعه‌ی پایدار آن کشورهاست<sup>۱۰۶</sup>) تجدیدپذیر بوده است؛ اگرچه در هر مورد تفاوت‌های فرهنگی (سازمان‌دهی<sup>۱۰۷</sup>) خود را داشته است<sup>۱۰۸</sup>؛ اما آن روش علمی و راهکار توسعه پایدار<sup>۱۰۹</sup>، قابلیت اجراپذیری<sup>۱۱۰</sup> خود را به اثبات رسانده‌است<sup>۱۱۱</sup>.

99

Rasheed, Howard. *Innovation Strategy: Seven Keys to Creative Leadership and a Sustainable Business Model*. iUniverse, 2012.

100

World Bank, *East Asian Miracle*, Washington, D.C.: Oxford University Press, 1993

101

Kohama, Hirohisa. *Industrial Development in Postwar Japan (Explorations in Economic History)*. London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2007.

102

Kim, S-K. *Class Struggle or Family Struggle? The Lives of Women Factory Workers in South Korea*. Maryland: Cambridge University Press, 2009.

103

Ning, L. *China's Rise in the World ICT Industry: Industrial Strategies and the Catch-Up Development Model*. (China Policy Series) London: Routledge, 2009.

104

Kwong, K.S. and Chau, L.C. and Francis, T.L. and Larry, D.Q. *Industrial Development in Singapore, Taiwan and South Korea (World Scientific)*. Singapore, Hong Kong and Bangalore: World Scientific Publishing Company, Pte. Ltd. 2001.

105

Amsden, Alice, H. and Chu, Wan Wen. *Beyond Late Development: Taiwan's Upgrading Policies*. The MIT Press, 2003.

106

Yoo, Jung-ho, "Neoclassical versus Revisionist View of Korean Economic Growth," *Development Discussion Paper No.588*, Harvard Institute for International Development, 1997

107

Pekkanen, Robert. *Japan's Dual Civil Society: Members Without Advocates*. Stanford University Press, 2006.

108

شناسایی رشته‌های کلیدی علمی، صنعتی و فنی‌ای (که متکی بر اسناد امروزی چگونگی ساختار آن علم و صنعت و فن؛ و ارتباط آن‌ها با نیازهای اجتماعی-اقتصادی ماست) می‌باید گام نخست<sup>۱۱۲</sup> رویکرد و بیش استراتژیک ما برای توسعه‌ای همگون و پایدار باشد.<sup>۱۱۳</sup>

### پرسش‌هایی برای شناسایی رشته‌های کلیدی

برای شناسایی رشته‌های کلیدی و استراتژیک علمی، صنعتی و فنی در ایران جهت توسعه‌ای همگون، پاسخگویی به پرسش‌های زیر راهنما هستند:

**الف)** آن رشته‌ها تا چه اندازه نقشی کلیدی در دیگر رشته‌های فنی و صنایع بومی دارند؟؛ **ب)** تا چه میزان برای توسعه‌ای همگون و پایدار و برحسب ترکیب سنی، جنسی و تحصیلی جمعیت ما کارآفرین هستند؟<sup>۱۱۴</sup>؛ **ج)** تا چه اندازه نوآوردند؟ (یعنی تا چه اندازه

---

این واضح و مبرهن است که راهکارهای توسعه‌ی پایدار آن کشورها، هریک ویژگی‌های بومی خود را داشته‌اند. حتی دو خانواده هم کاملاً شبیه هم نیستند، چه برسد به دو کشور و دو اقتصاد و دو اجتماع.

<sup>109</sup>

*World Bank. Atlas of Sustainable Development Goals 2018: From World Development Indicators. World Bank Publications, 2018.*

<sup>110</sup>

*Yoo, Jungho, "The Industrial Policy of the 1970s and the Evolution of the Manufacturing Sector in Korea", KDI Working Paper No. 9017, Oct. 1990*

<sup>111</sup>

*Sachs, Jeffrey, and Ki-Moon, Ban. The Age of Sustainable Development. Columbia University Press, 2015.*

<sup>112</sup>

*Bhagwati, "The 'Miracle' That Did Happen: Understanding East Asia in Comparative Perspective," in Thorbecke and Wan (eds.), Taiwan's Development Experience: Lessons on Roles of Government and Market, Boston: Kluwer, 1999*

<sup>113</sup>

در سیستم آموزشی کشورهای در حال توسعه‌ی پایدار مدرن (چین، کره، ویتنام، تایوان، سنگاپور و غیره) به جوان‌ها می‌آموزند که چشم‌اندازی دور انتخاب کنند و ببینند چیزها چگونه تغییر می‌کنند، زیرا آینده متعلق به جوان‌هاست.

<sup>114</sup>

"یکی از ویژگی‌های بارز اداره جوامع عدم قطعیت در زمینه‌های مختلف است. آنچه می‌تواند از فشارهای ناشی از این عدم قطعیت‌ها بکاهد، توجه جدی به «قطعیت‌ها» و اجتناب از مواجه‌شدن منفعلانه با آنها است. چالش‌هایی که اگر با بهره‌گیری از زمان به تمهید چگونگی مواجهه با آنها نپردازیم مشکلاتی جدی در پیش‌رو خواهیم داشت. برای نمونه بررسی وضعیت شغلی سرپرستان خانوارهای زیر خط فقر نشان‌دهنده آن است که بر خلاف تصور اولیه، درصد کوچکی از خانوارهای زیر خط فقر دارای سرپرست بیکار هستند و بخش اصلی فقرا (در شهر 67 درصد و در روستا 52 درصد) شاغلند! اما شغلی که کفاف مخارج اولیه زندگی برای تامین حداقل‌ها را هم نمی‌دهد. پس این تلقی که ما تنها بر «تعداد» شغل مورد نیاز، مستقل از میزان «درآمدی» که ایجاد می‌کند، تاکید کنیم، تلقی صحیحی نیست. بررسی ترکیب سنی فقرا در جامعه شهری و روستایی نشان می‌دهد که فقر و جوانی، قرین یکدیگرند. بررسی‌های دیگر که برای جلوگیری از طولانی شدن مطلب از بیان تفصیلی آنها خودداری می‌کنم نشان می‌دهد که درصد بیکاران تحصیل‌کرده از یک طرف و زن از طرف دیگر نیز در حال افزایش بوده‌است." (نگاه کنید به: دنیای اقتصاد - دکتر مسعود نیلی - پنج چالش آینده اقتصاد ایران)

البته ناگفته نماند که تمهید چگونگی مواجهه با آن مشکلات لازم است، اما کافی نیست. بهتر است به نحوی هم‌زمان و بسیار جدی، جامعه‌ی ایران از طریق تغییر قوانین موجود به مشکلات جدی تبعیض به زنان و دیگران نیز پردازد. مشکلات جدی قوانین تبعیض به زنان (آپارتاید جنسی) بدلیل ناخوانایی با و ناهم‌زمانی با نیازهای جامعه‌ی مدرن، خود بوجودآورنده‌ی یکی از علل "عدم قطعیت"ها در ایران است. همچنین، در مواردی بسیار، باعث وضعیت شغلی سرپرستان خانوارهای زیر خط فقر می‌باشد. فقر و



فرآورده‌های نوین می‌سازند؟) و (د) چقدر به اشاعه‌ی علم و فن‌آوری یاری می‌رسانند؟) (ه) تا چه میزان در بهره‌وری کار موفق‌اند؟) و (و) چقدر سودآورند و نیاز به یارانه ندارند؟) (ز) تا چه اندازه برای توسعه‌ی همگون و پایدار می‌توانند در زنجیره‌ی تامین و عرضه<sup>۱۱۵</sup>، نقشی کلیدی بازی کنند؟) (ح) به چه‌میزانی قادرند به کارگاه‌های کمتر از ۵۰ نفر (که بیشترین میزان اشتغال صنعتی ایران در آنهاست) انتقال فن‌آوری کنند؟) (ط) درآمدزایی شغلی آنها چه مقدار است؟) (ی) به چه‌میزانی نیروی انسانی مورد نیاز چنین صنعتی، در سطح محلی (بومی) برآورده می‌شود؟) (ک) چگونه علوم و فنون مورد نیاز چنین رشته‌ای کلیدی، به نیروی انسانی آنها کارآموزی داده می‌شود؟) (ل) منابع دیگر مورد نیاز چنین صنعتی برای توسعه‌ی همگون و پایدار تا چه اندازه بومی است؟) (م) تا چه اندازه پتانسیل جهانی شدن (یا حداقل منطقه‌ای شدن) دارند؟) (ن) برای توسعه‌ی همگون و پایدار تا چه‌میزانی اتلاف و ضایعات را از فرآیندهای صنعتی خود محو کرده‌اند؟) (س) برای توسعه‌ی پایدار تا چه‌اندازه از صدمات زیست‌محیطی جلوگیری می‌کنند؟) و اینکه (ع) اصولاً آن رشته‌های صنعتی و فنی (با توجه به تحولات سریع و حیرت‌انگیز تکنولوژیک) در آینده چقدر امکان بقا خواهند داشت؟) (ف) میزان ریسک رقابتی برای آنها چه‌اندازه است؟) (ص) چه منابع داخلی به رشد سالم و به توسعه‌ی همگون و پایدار آنها کمک می‌کند؟) (ق) تا چه اندازه به فرآیندهای توسعه‌یافتگی مدنی و ایجاد نهادهای مدنی یاری می‌رسانند یا مانع ایجاد می‌کنند<sup>۱۱۶</sup>؟ (برای مثال به اتحادیه‌ها، بنیادهای خیریه، سازمان‌های خدمات محلی، نهادهای فرهنگی، رسانه‌های محلی، انجمن‌های خبری غیروابسته و غیره) و (و) بالاخره اینکه توانایی‌های رقابتی یگانگی<sup>۱۱۷</sup> آنها چیست؟ و چندین پرسش کلیدی دیگر ضروری هستند .

می‌توان برخی از پرسش‌های بالا را با بکارگیری ارقام و پژوهش‌های مندرج در سالنامه‌ی آماری کشور سریع‌تر و به شیوه‌ای کارشناسانه و گروهی مورد مذاقه قرار داد. پاسخ به بعضی دیگر از پرسش‌ها نیاز به کار گروهی و زحمت و تلاش درازمدت‌تر و جمع‌آوری اطلاعاتی بیشتر دارد .

کمبود (و آرتایید اقتصادی) دو عامل جدی بازدارنده‌ی توسعه‌ی پایدار و همگون و عامل جدی بازدارنده‌ی گذار به دموکراسی هستند. قوانین موجود جمهوری اسلامی هم در اشاعه‌ی فقر (کم درآمدی نیمی از جامعه - زنان) و هم در به وجود آوردن کمبود موثر بوده‌اند. اهمیت تغییر قانون موجود در شرایط کنونی به قدری مهم است که ما در ایران با قوه قضاییه‌ای عقب مانده و ناهم‌زمان با دنیای مدرن روبرو هستیم که اخیراً طی حکمی به مراجع قضایی کشور اعلام کرده است: از ۱۶ خرداد ماه سال جاری میزان دیه کامل نفس را ۹۰ میلیون تومان معادل ۱۰۰ شتر محاسبه کنند.  
امروزه هیچ مواجهه‌ی فعالانه‌ای از تغییر قوانین موجود جمهوری اسلامی مهم‌تر نیست. من بر این باورم که توسعه‌ی همگون و گذار به دموکراسی در چارچوب موجود قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ناممکن است. اما فکر می‌کنم توسعه‌ی پایدار و همگون و گذار به قانونمندی و دموکراسی در ایران ناممکن نیست.

115

Maddison, Angus, *Monitoring the World Economy 1820~1992, Paris: OECD, 1995*

116

<https://www.youtube.com/watch?v=7He4P0eg6zE&feature=youtu.be>

117

core competence



برای نمونه تنها با نگاهی اجمالی و با استناد به آمارها می‌توان نتیجه‌گرفت که مثلاً امروز ۱- صنایع پتروشیمی؛ ۲- صنایع محصولات کانی غیرفلزی بجز فرآورده‌های نفت و ذغال‌سنگ؛ ۳- صنایع نساجی، پوشاک و چرم؛ ۴- صنایع مواد غذایی<sup>۱۱۸</sup>؛ ۵- صنایع ماشین‌آلات، تجهیزات، ابزار و محصولات فلزی؛ و ۶- صنایع خودروسازی (با همه‌ی اتلاف و علیرغم همه‌ی ضایعات آن) نقشی عمده در کارآفرینی درآمدزا در زنجیره‌ی تامین و عرضه‌ی کشوری دارند. همچنین این صنایع نقشی کلیدی در ثروت‌زایی شغلی و درآمدزایی و ارزش‌آفرینی صنعتی برای دیگر رشته‌ها و صنایع دارند. صنایع نامبرده در حوزه‌های فنی نیز (برای نمونه تولید فرآورده‌های نوین) نقشی اساسی بازی می‌کنند. البته امکان بقا و کلیدی و حیاتی بودن امروزی‌شان برای توسعه‌ای همگون و پایدار و مسائل زیست محیطی این صنایع حتماً می‌باید دقیق‌تر مورد پژوهش‌های تخصصی قرار گیرد.

دیگر اینکه این بدان‌مفهوم نیست که همه‌ی واحدهای تولیدی صنایع نامبرده کلیدی هستند، خیر، بسیاری از آنها پُرآتلاف و زیان‌آور و باری سنگین بر دوش همان صنعت و زیان‌آور برای توسعه‌ای پایدار هستند. بنابراین می‌باید هریک از واحدهای تولیدی آنها را مورد به‌مورد بررسی کرد.

برای درک و دریافت چگونگی گذار به توسعه‌ای پایدار و همگون و گذار به مدرنیته در ایران پژوهشگران راستین به عنوان گامی زمینه‌ساز، اغلب نیاز به روشی علمی برای توضیح شرایطی تاریخی<sup>۱۱۹</sup> دارند. یعنی معمولاً نیاز به این دارند که، با تکیه بر اسناد، سیر تکوین پیشرفت‌های گوناگون ابزاری، فنی و صنعتی در ایران معاصر را و تأثیری که تحولات این پیشرفت‌های گوناگون بر جامعه‌ی ایرانی و بر جان و روان و رفتار ما ایرانی‌ها داشته‌اند توضیح دهند. سپس می‌توان با بینشی استراتژیک به شناسایی رشته‌های کلیدی علمی، صنعتی و فنی امروزی کشور برای توسعه‌ای همگون و پایدار پرداخت.

یعنی اینکه ما اول باید سیر تکوین تاریخی هریک از پیشرفت‌های مختلف ابزاری، فنی و صنعتی را در ایران معاصر بشناسیم، قبل از اینکه شناسایی کلیدی بودن امروزی‌شان را تمیز دهیم. ما باید قادر باشیم، با اسناد و مدارک و به روش درست علمی، امکان بقا و نقش کلیدی آنها و حیاتی بودن امروزی‌شان را اثبات کنیم. شاید سپس بتوانیم با بینشی استراتژیک و تفکری سیستمی و دیدی آینده‌نگر برای نقش (ثروت‌زا و کارآفرین) آینده‌ی آن رشته‌ها در اقتصاد همگون و پایدار کشور برنامه‌ریزی درازمدت زیربنایی کنیم<sup>۱۲۰</sup>.

118

صنایع مواد غذایی ایران، هم اکنون، می‌توانند به راحتی با دیگر کشورها رقابت کنند و موفق هم باشند. البته مطالعه پیرامون مسائل زیست محیطی این صنایع می‌بایست هرچه سریع‌تر موضوع پژوهش باشد.

119

هرجا اشاره به فهم و درک تاریخی شده است، منظور شناخت تاریخ شرایط معرفی ابزارهای مدرن است، و نه تاریخ نظرات سیاسی، یا بازگشتن به گذشته، یا به جنبش روشنفکری یا جنبش مشروطه و یا به غیره.

120

*Moreira, M. M. Industrialization, Trade and Market Failures: The Role of Government Intervention in Brazil and South Korea. London: St. Martin's Press, 1994.*

همه‌ی کشورهایی که گذاری سالم به مدرنیته و اصولاً توسعه‌ای پایدار و همگون داشته‌اند، با بینشی استراتژیک رشته‌های کلیدی خود را شناختند و بر آن‌ها سرمایه‌گذاری درازمدت کردند. آن کشورها اولویت‌هایی مالیاتی را فراهم آوردند تا امنیت سرمایه در آن رشته‌های کلیدی عملی شود. بدون چنین بینشی استراتژیک، تلاش‌ها اغلب از سویی به گم‌گشتگی و به عدم سرمایه‌گذاری درازمدت در آن رشته‌ها؛ و از سویی دیگر به عدم امنیت مالی و به سوداگری، دلالی و به تجارت و به گرفتاری در روابط مرکانتیلیستی منجر

البته معمولاً این نکته را هم باید زیر پرسش برد که اگر بتوانیم روش درست علمی را بیابیم در آن صورت با کاربرد درست روش خودبه‌خود حقیقت نقش کلیدی آنها را و یا ناگزیر حیاتی بودن امروزی‌شان را خواهیم یافت. روش درست علمی اغلب ضمانت رسیدن به آن حقیقت هم نیست و کماکان نیاز به کار و زحمت و تلاش کارشناسانه و گروهی درازمدت دارد.

چنین باد.

ر. رخشانی<sup>۱۲۱</sup>

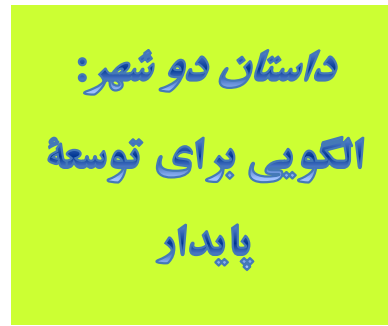
---

شده‌است. استفاده از اصطلاح «جهاد اقتصادی» برای نامگذاری از سال ۱۳۹۰ نشان می‌دهد که جمهوری اسلامی همچنان در پی آن بوده و هست که «مسیر طبیعی» و علمی توسعه‌ی اقتصادی را واگذارد و به تکرار شعارهای مکتبی ادامه دهد. یعنی بدون بینش استراتژیک در هیچ کجای دنیا نه امنیتی برای سرمایه‌گذاری بنیادین بوده است و نه گذاری سالم به مدرنیته بوقوع پیوسته است و نه پایمیزی اقتصادی پلاتفرمی شکل گرفته است. بدون بینش استراتژیک، جمهوری اسلامی یا دقیق‌تر بگوییم نظام نکبت ولایت فقیه هم به دشواری خواهد توانست به پیشروی در راه «اقتصاد جهادی و مقاومتی» ادامه دهد. اقتصاد چیزی نیست که با «جهاد» دگرگون شود. «اسب را گم کرده‌اند دنبال نعل‌اش می‌گردند.»

به گفته‌ی تحلیلگرهای اقتصادی آقایان خاوند و علیشیری؛ «اقتصاد ایران در دهه‌ی دوم قرن بیست و یکم میلادی به دو بخش خودی و غیرخودی تقسیم شده و بخشی از کارآمدترین نیروها، که در اردوی غیرخودی‌ها جای گرفته‌اند، یا خانه‌نشین شده‌اند، یا ترک وطن گفته‌اند و یا برای انجام فعالیت از سر ناچاری به دروغ و ریاکاری و سوداگری و دلالتی روی آورده‌اند و از دو چهره بودن خود رنج می‌کشند. برعکس نظامیان خودی در صحنه‌ی اقتصادی ایران به فعال مایشاء بدل شده‌اند، فضای اقتصاد ایران را غیر رقابتی‌تر کرده‌اند و به یاس و بی‌عملی نیروهای آینده‌نگر کارآمد و کارآفرینان ایرانی دامن زده‌اند. تنش‌های پایان‌ناپذیر نظام نکبت ولایت فقیه هم با بخش بسیار بزرگی از جامعه‌ی بین‌المللی، کارفرمایان ایرانی را از لحاظ دریافت ویزا، دستیابی به تکنولوژی و منابع مالی و بازارهای جهانی در وضعیت دشواری قرار داده‌اند و بخش مهمی از انرژی آنها را در راه این کشمکش بی‌ثمر و ملالت‌بار بر باد می‌دهند».

121

<https://www.linkedin.com/in/raymond-rakhshani-16628a5/detail/recent-activity/shares/>



داستان دو شهر چارلز دیکنز دیدگاه قابل توجهی را در مورد نقش اقتصاد در ساختار اجتماعی افراد مطرح کرده است. در داستان دو شهر جایگاه اقتصادی و نگاه جامعه به افراد به صورت عواملی مهم در تعیین منزلت اجتماعی افراد بیان شده است. در این داستان، منزلت اجتماعی بیش از هر چیز ناشی از برخورداری مالی و مناسبات اجتماعی است تا شایستگی های فردی. بیش از ۱۵۰ سال پس از انتشار آن داستان، کماکان موقعیت اجتماعی افراد در بسیاری از جوامع بر پایه همان عوامل و تابعی از میزان توسعه است. در اقتصاد جهانی شده امروز نیز توسعه به عنوان عاملی مهم در ارتقا موقعیت افراد نه تنها در جامعه خود بلکه در سطح بین المللی در آمده است.

استقبال همگانی از توسعه، به جهت ارتقای موقعیت اقتصادی افراد، آن را تبدیل به ابزاری تک بعدی کرده که با دقتی صنعتی وار جامعه و محیط زیست را در خدمت خود در آورده تا به اهداف اقتصادی خود برسد. بر پایه این دیدگاه توسعه خود یک هدف نیست، بلکه ابزاری است برای پیشی گرفتن طبقه بهره مند از عواید اقتصادی آن. دبی بهترین نمونه توسعه بر مبنای این دیدگاه است.

دیدگاه دیگر توسعه نگاه جهانشمول دارد، به این معنی که جایگاه اجتماعی فرد را نه بر مبنای برخورداری مالی بلکه تابعی از کنش اجتماعی و نفوذ فرهنگی آنها دانسته و رشد و شکوفایی فرد را تنها در بستر جامعه و محیط زیست او ممکن می داند. بر مبنای این دیدگاه، توسعه اقتصادی نه به عنوان یک ابزار و هدف بلکه به صورت یکی از دستاوردهای توسعه محقق میشود. برای روشن شدن مطلب دو شهر در دنیا را در نظر بگیرید که هر کدام بر مبنای این دو دیدگاه متفاوت توسعه یافته باشند؛ یکی دبی و دیگری ادینبرو. حال تصور کنید که به علت فاجعه ای طبیعی همه شهروندان این دو شهر ناچار به ترک آنها شوند و پس از بازگشت به آنها با ویرانه هایی روبرو شوند که هیچ نشانی از شکوه قبلی ندارد. به ناچار ساکنان شهرهای سابق ناگزیر به شروعی دوباره و زندگی به سبک بسیار ساده، بدون استفاده از تکنولوژی مدرن و بقا در دامن طبیعت هستند. واکنش ساکنان پیشین دبی و ادینبرو بدون شک متفاوت خواهد بود، دبی شهری که بر مبنای دیدگاه مهندسی و تک بعدی توسعه بنا شده، رفتاری قاهرانه به محیط زیست خود دارد و بدون استفاده از تکنولوژی مدرن و مصرف سرسام آور انرژی قادر به ایجاد فضای قابل سکونت برای ساکنانش نیست. از سوی دیگر امتیاز و منزلت اجتماعی ساکنان دبی اغلب بر پایه موقعیت مالی و ارتباط آنها با شبکه قدرت قرار دارد. موقعیت که پس از فروپاشی ساختار اقتصادی شهر به سرعت از هم پاشیده و آنها را در مقامی همسان با خدمتکاران سابق خود قرار خواهد داد. ساکنان دبی ناگهان خود را در دنیای جدید خواهند یافت که در آن الگوی مصرفی آنها تعیین کننده جایگاه اجتماعی آنها نخواهد بود. در این شرایط جدید آنها نه تنها برتری خاص نسبت به دیگران نداشته، بلکه عمدتاً قابلیت تطابق کمتری نیز خواهند داشت. در این میان شاید به علت کمبود

امکانات و نبود بهره‌وری مالی بسیاری از کارکنان سابق راهی دیار خود شوند، در حالی که بسیاری شهروندان سابق نیز هر کدام به سوی مقصدی جدید حرکت کنند و در عمل چیزی از شهر و شهروندانش باقی نماند.

حال اگر پس از چندی گذار رهگذری جویای دانش به دبی بیفتد شاید با دهی کوچک مواجه شود که جمعیت و آبادی آن مقهور طبیعت است، آن رهگذر اگر از ساکنان ده بپرسد که حاصل آن همه تلاش نسل پیشین و خودشان چه بوده، چه پاسخی خواهد گرفت، آیا عکسی از شکوه گذشته و تکه شیشه‌های بر جای مانده از برجهای سر به فلک زده سابق چیزی بر دانایی رهگذر خواهد افزود؟ در واقع تنها درس از تجربه زیست مردمان سابق دبی این خواهد بود که توسعه تک بعدی راهی است به سوی فراموشی تاریخی، شن‌های روان شهر پرشکوه سابق را به همراه خاطره مردمانش که چیزی جز سابقه زیست در برجهایش را نداشتند در خود خواهد بلعید.

از سوی دیگر مردمان ادینبرو از میراث فرهنگی و فلسفی بسیار غنی بر خوردارند که وابسته به سنگ و آجر شهرشان نیست، در واقع توسعه آنها بخشی از پروسه توسعه فرهنگی و فکری است که طلایه دارنش پایه‌ستریک آن را قرن‌ها پیش نهاده‌اند. شاید اقرار نباشد که بگویم میراث فکری ادینبرو آنرا شهری نامیرا کرده است. حال اگر همان رهگذر راهش به خرابه‌های ادینبرو بیفتد و از ساکنان آن از تجربه بشری آنها پرس و جو کند، پاسخی خواهد گرفت که بر پایه تفکر فلسفی و گنجینه فرهنگی و فکری آنها استوار است نه در مورد تجربه و دانش ساخت و ساز ساختمان‌نیاکان آنها.

بنابراین نتیجه این دو روش توسعه کاملاً مشخص است، یکی با دیدگاه مهندسی، ساختار اجتماعی را پدید می‌آورد که محصول توسعه اقتصادی و وابسته به امتداد آن است، در حالی که دیگری با تغییر و ارتقا بافت فرهنگی جامعه، تفکر مردمان را دگرگون کرده و با ایجاد الگویی جدید از تبادل چند بعدی موجب شکوفایی فکری و اقتصادی میشود. یکی رانت محور و وابسته به مصرف فراوان منابع استخراجی است، دیگری متکی به شبکه آزاد تبادل شهروندان خود است. بیجهت نیست که اعمال قدرت در مدل توسعه مهندسی محور تمرکز گرا است و تنها به دنبال افزایش بهره‌وری شاخصهای اقتصادی خود است. بر پایه این تفکر، تکثر فکری شهروندان به عنوان عاملی مزاحم و کندکننده ماشین توسعه است. از همین رو است که حکومت‌های تمامیت خواه چنین مدل توسعه را برای پیشرفت جوامع خود به کار می‌گیرند. پیشرفتی که در بهترین حالت آن به دبی ختم خواهد شد.

در سوی دیگر مدل توسعه چند بعدی قرار دارد، مدلی که محصول و نتیجه جوامع متکثر و نه هدف آنها است، به کلام دیگر ایجاد و ارتقا شبکه تبادل چند بعدی در جامعه متکثر به بهروزی اقتصادی آن نیز منجر خواهد شد. بر پایه همین دیدگاه، مسئولیت شهروندی به عنوان عاملی بسیار مهم در پیشرفت و توسعه شبکه تبادلی جامعه و از پی آن ارتقا جایگاه اقتصادی شهروندان مطرح میشود. در این مدل از توسعه، محیط زیست نه به عنوان منبعی جهت استخراج و مصرف بلکه بستر و عامل بقا و پایداری در نظر گرفته میشود. این مدل توسعه در تقابل با تمامیت خواهی قرار میگیرد، به همین جهت دولتهای مستبد، فعالین محیط زیست را جزو دشمنان منافع خود به حساب می‌آورند.

رسیدن به مدل توسعه پایدار بدون توسعه انسانی و توجه به تمامی ابعاد آن ممکن نیست. به بیان دیگر توسعه نباید تنها اقتصاد محور و به صورت یک هدف باشد، بلکه به صورت محصول توسعه جامعه مدنی و شبکه تبادلی جامعه در نظر گرفته شود. بنابراین ساختن سازه

های مدرن موجب دستیابی به توسعه نخواهد شد. بر پایه مثال دو شهر، از خود باید پرسید که پس از ویرانی سازه‌ها چه کسی هنوز شهروند است و اگر شاخصه‌های اقتصادی توسعه حذف شود چه بر جای میماند.

اگر الگوی توسعه تنها مهندسی محور و غلبه‌گرا باشد چیزی جز محیط زیستی مغلوب و ویران، گونه‌های حیوانی منقرض شده، ناپایداری اکولوژیک و جامعه‌ای منکوب و به انحطاط رفته بر جای نمی‌ماند.

توسعه بر اساس الگوی مصرف موجب رشد جوامعی میشود که توسعه آنها فارغ از بافت فرهنگی و فکری شهروندان بوده و عمدتاً متکی بر اساس الگوی مصرف ساکنانش شکل می‌گیرند. چنین جوامعی در نهایت دچار بحران هویت شده و برای معنی بخشیدن به وجود خود دچار چالشی دایمی خواهند بود. مدل مهندسی محور توسعه در مقابل دیدگاه چندبعدی است که بر اساس آن شهروندان و سلايق فکری و الگوی فرهنگی آنها به جامعه شکل و محتوا می‌دهد. بیان این نکته مهم است که کافه‌های پاریس نیستند که خلاقیت فکری می‌پرورانند، بلکه کافه‌ها محصول ذوق فکری و بافت فرهنگی شهری است که شهروندان آن خواهان ایجاد فضاهای گفتگو و تعامل برای مطرح کردن پرسشهای جدی در برابر چالشهای زمانه خود هستند.



حداقل رفاه اجتماعی

Social Minimum

مدخل دانشنامه استانفورد

ترجمه بابک تختی

**دانشنامه استانفورد:** این مقاله نخستین بار در ۱۶ نوامبر ۲۰۰۴ منتشر و سپس بازبینی کامل شده، یازده دسامبر ۲۰۱۵ نسخه‌ی تازه انتشار یافت. منبع و کتابشناسی: <https://plato.stanford.edu/entries/social-minimum/>

گزاره‌های زیر را در نظر بگیرید:

نباید مردم را در کوچه و خیابان گرسنه رها کرد.

هیچ کس نباید از پوشش بیمه‌ی درمانی حداقلی شایسته محروم شود.

نیازهای اساسی تمامی شهروندان باید تأمین شود.

همه‌ی این گزاره‌ها دیدگاه‌های مفصلی را به میان می‌کشند که تحقق آنها باید هدف سیاسیون یک جامعه باشد تا معیارهای زندگی شایسته‌ی حداقلی برای تمامی اعضای آن جامعه فراهم شود. گزاره‌های فوق از اهمیتی خبر می‌دهند که حداقل اجتماعی نامیده می‌شود. اما سرشت دقیق حداقل اجتماعی و تأملاتی که آن را تأیید کند و در حقیقت اساس آن را قابل پذیرش می‌سازد، محل مناقشات تند و تیز فلسفی است. هدف در اینجا تهیه‌ی راهنمایی است با بکارگیری حد و مرزهای همین مناقشات ضد و نقیض. این کار در سه مرحله صورت می‌گیرد.

نخست در بخش یک، به دقت به این سؤال می‌پردازیم که "حداقل اجتماعی چیست". برای روشن شدن بحث در این بخش چند تمایز بنیادین را بررسی می‌کنیم. "حداقل اجتماعی" را ما مجموعه منابعی تعریف می‌کنیم که در شرایط خاص هر جامعه‌ای زندگی شایسته‌ی هر یک از افراد آن جامعه را تضمین می‌کند. ما "رژیم اصولی کمینه‌ی اجتماعی" را مجموعه‌ای از اصول و نهادهایی می‌دانیم که برای تضمین دسترسی عادلانه‌ی اعضای آن جامعه به کار گمارده شده‌اند. برای روشننگری بحث در این بخش، ما به برخی از مسائل اصلی فلسفی می‌پردازیم که این تعاریف برمی‌انگیزند و به طور خاص بر این مسئله تمرکز می‌کنیم که مفهوم "حداقل زندگی موجه" به چه معناست.

در بخش دوم، می‌پرسیم "چرا حداقل اجتماعی؟" مشخصاً مجموعه‌ای از نظریه‌های پرنفوذ عدالت اجتماعی را مطرح می‌کنیم و به این مسئله می‌پردازیم که هر کدام از این نظریه‌های در دست بررسی چطور و چه گونه قوانین حداقل اجتماعی را تضمین می‌کنند (یعنی ایجاد رژیم اصولی حداقل اجتماعی). نظریه‌های سودمندی، اختیارباوری، چپگرایی اختیارباور، اختیارباوری برابرخواهانه و نیز نظریه‌ی دیگری را که ما نظریه‌ی دموکراتیک عدالت اجتماعی می‌نامیم.

در بخش سوم برای نقد قوانین تمرکز می‌کنیم و می‌پرسیم "علیه قانون‌گذاری حداقل اجتماعی چه می‌توان گفت؟" سه مجموعه از اعتراضات را بر اساس ارزش‌های فردی، ارزش‌های انصاف‌خواهی و مشروعیت بررسی می‌کنیم. این اعتراضات در تأمل درباره‌ی چگونگی فرم حداقل اجتماعی و راه و روش سیاسی حول و حوش قانون‌گذاری در این باره مفید است. بررسی می‌کنیم که آیا هر کدام از این اعتراضات دلیل قانع‌کننده‌ای علیه قانون‌گذاری برای حداقل اجتماعی بدست می‌دهد یا نه. بخش چهارم نتیجه‌گیری مختصر از بحث ما بدست می‌دهد.

### حداقل اجتماعی چیست؟

نخستین کار این است که روشن کنیم حداقل اجتماعی چیست. وقتی از "حداقل اجتماعی" حرف می‌زنیم، به مجموعه امکاناتی اشاره می‌کنیم که فرد نیاز دارد تا زندگی شایسته‌ی حداقلی را در جامعه برای خود مهیا کند. حالا اعضاء جامعه‌ی مفروضی تصمیم بگیرند تا مجموعه‌ی نهادها و سیاست‌هایی را بنا کنند تا دسترسی عادلانه‌ی تمام اعضاء را به حداقل اجتماعی تضمین کند. ما از این پس به این مجموعه نهادها و سیاست‌ها می‌گوئیم "رژیم اصولی حداقل اجتماعی". در ادامه بحث ما گاهی از "قانون‌گذاری برای تضمین حداقل اجتماعی" سخن به میان می‌آوریم. قانون‌گذاری کلمه‌ای با بار معنایی حقوقی است ولی نگاه ما به آن فراتر از این حوزه است. "قانون‌گذاری برای حداقل اجتماعی" به معنای برپایی رژیم اصولی حداقل اجتماعی است. (اگر بخواهیم دقت فراوان نشان دهیم باید بگوییم "قانون‌گذاری رژیم اصولی حداقل اجتماعی". اما عبارت "قانون‌گذاری حداقل اجتماعی" آنقدرها هم خام دستانه نیست و این توضیح برای روشنی مطلب کفایت می‌کند.) این مفاهیم، حداقل اجتماعی و رژیم اصولی حداقل اجتماعی، بسیار تجریدی هستند و سئوالات بیشتری را بر می‌انگیزند. خصوصاً این سئوالات را:

۱. چطور ما سطح و گونه‌ی امکانات مورد نیاز مردم برای رسیدن "به زندگی سزاوارانه‌ی حداقلی در جامعه خود" تعیین کنیم؟

۲. منظور ما از سخن گفتن از "دسترسی منطقی" به حداقل اجتماعی چیست؟

در فلسفه‌ی سیاسی مدرن مباحث فراوانی در حول این پرسش صورت گرفته که "عادلانه از چه منظر؟". اگر فرض کنیم که خواهان برابری میان افراد هستیم، به طور بنیادین باید دغدغه‌ی برابری چه چیزی را داشته باشیم؟ چون ما در بحث موضعی اتخاذ کردیم که مستقیماً به دغدغه‌ی ما در مورد سرشت حداقل حقوق اجتماعی مربوط است، در این بخش به طور مختصر به این مواضع می‌پردازیم

پیش از آنکه این مسئله را پیش بکشیم که چگونه می‌توانیم امکانات نیاز فردی را "برای دست‌یابی به زندگی سزاوارانه‌ی حداقلی" تعریف و مشخص کنیم.

نخستین دیدگاه بهزیست‌باوری است. "بهزیستی" در اینجا به یکی از این دو شیوه درک شده است. در تفکر فایده‌باوری کلاسیک که جرمی بنتهام پیشگام آن بود، فایده‌باوری توجه به خوشبختی داشت، که خوشبختی به نوبه‌ی خود تفاضل خوشحالی از بدبختی است که فرد تجربه می‌کند. (Bentham 1789) در این دیدگاه تعیین اینکه فرد به چه اندازه زندگی در خوری دارد، باید دید که چقدر او در زندگی خوشبخت است، یعنی تفاضل خوشحالی او از بدبختی‌اش در زندگی. در نوشته‌های موخر اقتصادی، بهزیستی با آرزوهای برآورده شده سنجیده می‌شود. مردم رفاه بیشتر یا کمتری دارند، یعنی زندگی‌شان به طور بنیادین بهتر یا بدتر است، که چقدر بیشتر یا کمتر آرزوهایشان برآورده شده است.

در سالهای اخیر، بهزیستی‌باوری مورد انتقادات جدی قرار گرفته است. با اینکه بررسی عمیق این انتقادات در حوصله‌ی این مطلب نیست به دو مسئله‌ی آشکار می‌پردازیم. یکی مشکل انطباق امیال است. اگر مردم در شرایط محروم دنیا بیایند، آرزوهای خود را احتمالاً به گونه‌ای تنظیم می‌کنند که در همان شرایط قابل دستیابی باشد. با اینکه فقیر هستند، احساس خوشبختی می‌کنند، یا از رنج و آلام فراوانی در عذاب نیستند، چون خود را متقاعد به گونه‌ای از زندگی کردند که در آن منابع محدودی زیر فرمان آنهاست. اما همانطور که آمارتیا سن (Amartya Sen) به درستی درباره‌ی فردی در این شرایط می‌پرسد:

باید باور کنیم که دنیا به کام اوست چون خوشبخت و راضی است؟ آیا استانداردهای زندگی فرد در شرایطی آکنده از محرومیت می‌تواند در حد قابل قبولی باشد؟ (Sen 1987a:8)

اشکال دیگر منتقدان این است که درست نیست تصور کنیم تمام ارزش‌های بنیادین در زندگی انسانی این است که چقدر احساس خوشبختی در آن وجود دارد یا تا چه اندازه و آرزوها برآورده شده‌اند. خوشبختی بدون هیچ تردیدی دست‌آوردی ارزشمند است، اما به نظر منتقدین اینکه بگوییم تنها مسئله‌ی مهم یعنی به شیوه‌ای بنیادین، خوشبختی نمی‌تواند شاخص ارزیابی سزاوار بودن زندگی باشد. (Sen 1987b, 1992, 1999, 2009: Chapters 11-14)

این دو تفکر موضع دومی را در بحث "برابری در چه موردی؟" برانگیختند. این تفکر با پیشتازی آمارتیا سن اقتصاددان به نام نگرش توانایی شناخته شده است. تحلیل سن با تعریف رفاه فرد آغاز می‌شود و آن را برساخته‌ی "کارکنندگی‌هایی" که او به دست آورده می‌داند: ... زنده بودن و فعالیت کردن [که]... می‌تواند در گستره‌ی چیزهای ابتدایی مثل تغذیه به حد مناسب، سلامت جسمی، ایمنی در برابر بیماری‌های اجتناب‌پذیر و مرگ زودرس و ... باشد تا دستاوردهای پیچیده‌تر مانند خوشبختی، عزت نفس، مشارکت در اجتماع و غیره. (Sen 1992: 39)

باید توجه کرد که "کارکنندگی‌ها" اینجا شامل دغدغه‌های بهزیست‌باوری مانند "خوشبختی" نیز هستند، اما مقید به چنین دغدغه‌هایی باقی نمی‌مانند. سن توانایی فرد را قدرت بدست آوردن "کارکردها" تعریف می‌کند: "مجموعه‌ای بُردارهای کارکنندگی بازتاب



آزادی فرد است که این زندگی را برگزیند یا زندگی دیگری را. ("Sen 1992: 40) پس به نظر سن ارزیابی ما از بهزیستی فرد بر مبنایی این است که او به چه اندازه انواع مختلف توانایی‌ها مهم را در اختیار دارد. این شاید شامل یکی یا هر دوی معنای توانایی بهزیستی شود که در بالا آنها را تعریف کردیم، اما مقید به این توانایی نمی‌ماند.

مشکل طرفداران دیدگاه توانایی این است که توضیح دهند کدام کارکنندگی‌ها و توانایی‌ها به گونه‌ای بنیادین اهمیت دارند. کدام توانمندی باید در فهرست ما برجسته باشد وقتی می‌خواهیم بهزیستی مردم را نسبت به یکدیگر ارزیابی کنیم؟ مشکل اینجاست که ما هر فهرستی که تهیه کنیم، هر چه هم مشخص و دقیق، بیشتر بازگویی درکی قومی از معنا و ارزش زندگی خواهد شد تا آنچه مورد پذیرش مردمان دیگری از سر عقل و خرد باشد. در یک کلام، نگرانی اینجاست که دیدگاه توانمندی آنچنان انتزاعی شود که اصلا به کار نیاید، یا به گونه‌ای ناکارآمدی میان تفاوت‌های عقلانی مفاهیم اخلاقی (یعنی مفاهیمی که به زندگی ارزش و معنا می‌دهد) خنثا باشد.

این نگرانی، به همراه دغدغه‌های دیگری که درباره‌ی بهزیستی‌باوری گفته شد، روح بخش دیدگاه سومی در بحث "برابری در چه موردی؟" شده که به نام امکانات‌باوری مشهور است. امکانات‌باوری تأملی بر این دغدغه است تا راه درخور و خنثایی را برای ارزیابی زندگی بیابد که مردمان مختلف از آن لذت می‌برند. این نظریه می‌پذیرد که مردم عاقل درباره‌ی آنچه به زندگی ارزش و معنای بنیادین می‌بخشد اختلاف نظر دارند، اما همگی بر سر این موضوع توافق دارند که مهم است بعضی از "افزارهای همه‌کاره" را برای جستجوی هر گونه برنامه‌ای در زندگی که در نظر است در اختیار داشت. (برای مثال نگاه کنید به راولز 1993:187-190)

در ارائه‌ی ساده‌ترین تفسیر ممکن از امکانات‌باوری، باید تنها بر سطح درآمد یا دارایی فرد نسبت به دیگری تمرکز کنیم تا در بهزیستی فرد به گونه‌ی بنیادین داوری کنیم. اما این دیدگاه در برابر این اعتراض ساده بسیار آسیب پذیر است که دو فرد متفاوت با درآمد و دارایی یکسان بنا به توانمندی‌های شخصی می‌توانند فرصت‌های نابرابری در زندگی داشته باشند. برای مثال، فردی با معلولیت جسمی (یعنی کسی که در اعمال فیزیکی‌اش دچار کاستی‌هایی است) در معنای کارکردی، احتمالا کمتر از کسی که این معلولیت را ندارد، کار می‌کند و در آمد دارد. مشکلات سلامتی و جسمی هزینه‌ی زندگی را افزایش می‌دهند، پس بیماران و معلولان برای دستیابی به زندگی مشابه دیگران نیازمند درآمد بیشتراند. به همین دلیل، امکانات‌باوران مانند رونالد دورکین معتقدند که توانمندی‌های فردی در بررسی امکانات باید لحاظ شود (Dworkin 2000: chapter 1-2) به عقیده‌ی او فرد معلول با درآمد/ثروت برابر با فرد سالم در حقیقت امکانات کمتری در اختیار دارد چون معلولیت خود کمبود امکانات است.

به هر ترتیب، اگر منابع‌باوران چنین چیزی را بپذیرند، باید توضیح دهند که چه چیزی معلولیت شمرده می‌شود و ما چگونه اهمیت نسبی معلولیت را بسنجیم تا بتوانیم درباره‌ی اینکه فرد چقدر از بهزیستی نسبت به دیگری برخوردار است داوری کلی بدست آوریم. حالا داوری شهودی ما که چه چیز معلولیت است و معلولیت‌های گوناگون از چه درجه‌ی اهمیتی برخوردارند، به نظر می‌آید زیر سایه‌ی این دیدگاه است که ما نسبت به اهمیت محوری زندگی سزاوار انسانی بنابر کارکردها و توانمندی‌های خاص داریم. برای مثال، چرا بسیاری از ما کوری را معلولیت مهمی می‌شمریم؟ آیا دلیل این نیست که ما دید روشنی داریم که چقدر کوری به توانمندی‌هایی که ما مهم می‌دانیم لطمه می‌زند، مثل پرداختن تمام و کمال به زندگی سیاسی در جامعه یا درگیر فعالیت‌های هنری شدن برای اینکه در اوج

رویدادهای مهم فرهنگی بمانیم، و یا ناتوانایی‌های دیگر؟ علامت سئوالی که بالای سر دیدگاه امکانات باوران آویخته است در نهایت به اینجا باز می‌گردد آیا در حقیقت می‌توان از داوری درباره‌ی نوعی "بودن" و عمل کردن" صرفه نظر کرد که زندگی سزاوارانه‌ی انسانی را می‌سازد. اگر این دیدگاه ما را به چنین داوری‌ای بکشاند، پس آنقدرها هم که به نظر می‌آید از دیدگاه توانمندی متفاوت نیست.

### مفهومی همگانی از توانمندی‌های حداقلی اجتماعی؟

مشکل امکانات باوری این است که به طور بالقوه بتوارگی به نظر می‌آید (Sen 1992) این نظریه به ساده‌ترین شکل از ما می‌خواهد بر امکانات در اختیار (درآمد/ثروت) تمرکز کنیم بی آنکه توجه کنیم مردمان گوناگون با این داشته‌ها می‌توانند چه کسی شوند یا چه کاری انجام دهند. مشکل با دیدگاه توانمندباوری اینجاست که به طور بالقوه فرقه‌ای به نظر می‌آید: برای پرهیز از مشکل امکانات-بتوارگی، از ما می‌خواهد تا توجه کنیم که آیا مردم از توانمندی‌های خاصی برخوردارند که برای زندگی شایسته نقش محوری دارند یا نه. حالا این خطر هست که برخی این فهرست توانمندی‌های خاص را نسبت به یکی از دکتترین‌های اخلاقی یا فرهنگ اجتماعی جانبدارانه بدانند. یکی از راه حل‌ها در برابر این دوره‌های ناچار تلاش برای تهیه‌ی نسخه‌ی "جهانشمول" خودآگاه از رویکرد توانمندی‌ها است. با توجه به خطر قومی‌گرایی نظریه پردازان توانمندی در پی شناسایی توانمندی‌هایی هستند که به راستی برای مردم در گستره‌ی وسیع دکتترین‌های اخلاقی و فرهنگ‌های اجتماعی منطقی اهمیت دارد، و می‌کوشند راه‌هایی را بیابند تا کاربرد این رویکرد نسبت به تفاوت‌های اخلاقی و فرهنگی حساس باشد. چنین رویکردی راهی را برای پروراندن معنای حداقل اجتماعی به دست می‌دهد: امکانات ضروری برای هر فرد تا بتواند "زندگی سزاوارانه‌ی حداقلی در جامعه‌ی خود" داشته باشد می‌تواند به صورت امکانات ضروری برای داشتن انواع مشخص توانمندی‌های مهم جهانشمول فهم شود، با توجه به برداشت منطبق با درک جامعه که این توانمندی‌ها عموماً چه هستند.

مارتا ناسبام در چند مقاله (خصوصاً Nassubaum 1990, 1992, 1999, 2000, 2007) به این دیدگاه پرداخته است. ناسبام باور دارد که ما می‌توانیم انواع مهم حیاتی توانمندی‌ها را با این سئوال شناسایی کنیم:

آن دسته از فعالیت‌های ویژه‌ی انسانی که اهمیت محوری در ساخت زندگی‌ای را دارند که زندگی منحصرآ انسانی نامیده می‌شود کدامند؟ (Nussubaum 1999: 39)

یا با قوت بیشتر می‌توان گفت: چه فعالیت‌ها و توانمندی‌های مرتبط با آنها مهم هستند که ما می‌توانیم بگوییم کسی که توانمندی‌هایش دستخوش تغییرات جدی شده هنوز قادر به زندگی انسانی هست؟ چه فعالیت‌ها و توانمندی‌های مرتبط با آن برای مردم مهم است، وقتی آنها تفاوت قائل می‌شوند میان انسانی و غیر انسانی (میان مادون بشری و فوق بشری) مثلاً در داستان پردازی؟ ناسبام با تامل استقرایی بر

این سئوالات می‌گویند دسته‌ای از "توانمندی‌های کارکردی و محوری" را شناسایی کرده که برای زندگی حقیقی انسانی لازم است. این توانمندی‌ها چنین است (برای فهرست کامل ن.ک. *Nussbaum 1999:40-41*)

۱. توانمندی زنده ماندن جسمی

۲. توانمندی سلامت جسمانی

۳. توانمندی تمامیت جسمانی

۴. توانمندی تخیل

۵. توانمندی واکنش و پویای عاطفی

۶. توانمندی خردورزی عملی

۷. توانمندی عشق‌ورزیدن و دوستی

۸. توانمندی ارتباط با طبیعت و دیگر انواع جاندار و بی‌جان

۹. توانمندی بازی کردن

۱۰. توانمندی کنترل بر محیط پیرامون که شامل جهان سیاست هم می‌شود.

با چنین رویکردی و با پذیرش فهرست مشخصی از توانمندی‌های ضروری برای «حداقل زندگی موجه»، به مفهوم جامعه‌ی حداقلی می‌پردازیم و انواع و سطوح مختلف امکاناتی را بررسی می‌کنیم که مردم مطابق با وضعیت جامعه‌ی خود نیاز دارند تا این توانمندی‌ها را به اندازه‌ی کافی رشد دهند. فهرست بالا به روشنی در کلی‌ترین شکل طرح شده است، پس لازم است که در بکارگیری این رویکرد توجه کنیم چگونه این توانمندی‌های گوناگون در جامعه‌ی مورد بررسی بروز می‌یابند. ویژگی دیگر چنین فهرستی این است که مانعی در برابر تندرستی در نسبی‌گرایی فرهنگی در هنگام تامل بر حداقل اجتماعی پدید می‌آورد. اگر توانمندی خاصی در این فهرست به طور کامل برای گروه خاصی در جامعه تامین نشده بنابراین باید نتیجه بگیریم که جامعه فرصت این دسته از مردم را برای "حداقل زندگی سزاوارانه" سلب کرده است. ایده‌ی حداقل اجتماعی از این منظر می‌تواند نیش انتقادی تنیدی در ارزیابی سامانه‌های موجود اجتماعی باشد.

حالا باید به عامل پیچیده‌ی مهمی توجه کرد. به بند دوم فهرست ناسباوم به توانمندی برای سلامت جسمی توجه کنید. چطور می‌توان اندازه‌ی کافی برخورداری مردم از این توانمندی را سنجید؟ انگار هیچ حد و مرزی وجود ندارد و جامعه می‌تواند همچنان با اختصاص بیشتر و بیشتر امکانات این توانمندی را برای اعضای خود افزایش دهد. چه هنگام می‌توانیم بگوییم این امکانات به اندازه‌ی کافی تامین شده است؟ این مشکل حد گذاری است، یعنی مشکل تعیین مقدار کافی مهیا کردن امکانات برای یک توانمندی به شیوه‌ای عادلانه و به شیوه‌ای مشروع برای آن دغدغه‌ها با اطمینان از این شرط که همگان به گونه‌ای منطقی به

امکانات ضروری برای حداقل زندگی سزاوارانه دسترسی دارند. ما به این مسئله در اینجا بیشتر نمی‌پردازیم. اما در بخش ۳،۳ دوباره به آن باز می‌گردیم و خواهیم دید که شاید ایده‌ی برخی از فیلسوفان امکانات‌باور برای درک بهتری از این قضیه به کمک ما بیاید. من در اینجا تفکر تجربی در بازار بیمه‌ی فرضی رونالد دورکین منظورم است که در بخش ۲،۴،۲ و ۳،۳ به آن می‌پردازیم.)

تلاش ناسباوم برای تهیه‌ی فهرست مشخص از قابلیت‌های کلیدی یا اساسی مثل آنچه در بالا آمد، به هر ترتیب مشکل آفرین است. منتقدین اعتراض می‌کنند که این رویکرد وابستگی شدیدی به نظر خاص تئورسین دارد که چه چیزی در زندگی انسانی ارزشمند است، و از همین رو به دیدگاه‌های متفاوت اما معقول دیگر حساس نباشد. (برای بحث در این باره نک *Robeyns 2005, 2006*) رویکرد مشابه نابسام که مفهوم "نیازهای انسانی" را در نظر می‌گیرد، عناصر مشکل آفرین مشابهی دارد) خصوصاً می‌توان اشاره کرد به *(Dpyal and Gough 1991)* اما چنین اختلافاتی گویی گریزناپذیرند وقتی که می‌کوشیم معیارهایی برای داوری بدست دهیم که آیا مردم از "حداقل زندگی سزاوارانه" برخوردارند. به همراه مشکل حد گذاری، مشکل بالقوه‌ی دیگری هم در مشخصات و قانون گذاری حداقل اجتماعی در حوزه‌ی مشروعیت سیاسی وجود دارد که ما به آن در بخش ۳،۳ می‌پردازیم. یک مشکل مهم در عرصه عملی این است که میان فهرست بیش از اندازه پرسپکتیو از قابلیت‌های دل‌پسند که مثلاً، فلاسفه‌ی آکادمیک بدست می‌دهند و فهرست بیش از اندازه سوبجکتیو که مستعد مشکلاتی مثل انطباق امیال است، راه بینابین را یافت. (برای بحث مفید در این باره به نک *Robeyns 2005, 2006 and Wolff and De-Shalit 2007*).

### آیا حداقل اجتماعی در جوامع مرفه از حد بالاتری برخوردار است؟

گفته شد که حداقل اجتماعی یعنی مجموعه‌ای از منابعی ضروری در اختیار هر کسی باشد تا بتواند حداقل زندگی سزاوارانه در جامعه‌ی خود برسد. حالا این مشکل پیش می‌آید که امکانات مورد نیاز ما برای حداقل زندگی سزاوارانه تا کجا از ثروت عمومی جامعه‌ایی که در آن زندگی می‌کنیم متاثر است. آیا متوسط حداقل اجتماعی در جوامع مرفه از دیگر جوامع در سطح بهتری قرار دارد؟ این سؤال کاملاً به این مسئله‌ی در آمد و توزیع ثروت که دانشجویان مدتها به آن پرداختند مربوط است " آیا فقر مسئله مطلق در آمد/ثروت است یا مسئله نسبی در آمد/ثروت؟ تحقیقات بسیاری که بر سر مسئله فقر انجام شده آن را دارای ابعاد نسبی دانسته‌اند (*Townsend 1979*). بر این مبنا برای مثال در انگلستان برای تخمین تعداد خانواده‌های فقیر اغلب خط فقر را سطحی از درآمد در نظر می‌گیرند که بخشی (برفرض ۵۰٪) از متوسط درآمد خانواده است، و آن را به نسبت اعضای خانواده تصحیح می‌کنند (برای مثال نک *Oppenheim 1997*) بنابراین اگر در آمد تهیدستان در زمان  $t_2$  همان مقداری باشد که در زمان  $t_1$  بوده و در این زمان متوسط درآمد افزایش داشت، پس در این رویکر ما باید نتیجه بگیریم که مردمی که در زمان  $t_1$  فقیر بوده‌اند باید در زمان  $t_2$  فقیرتر هم شده باشند، حتی اگر سطح مطلق در آمدشان تغییر نکرده باشد. این تنها زمانی درست است که فکر کنیم فقر موضوعی است که وضع مردم از نظر درآمد/دارایی نسبت به دیگر افراد جامعه سنجیده شود. به هر ترتیب این

شیوه‌ی تفکر درباره‌ی فقر مستعد این اتهام است که محققان آن را با بی‌عدالتی اشتباه می‌گیرند. منتقدین می‌گویند اگر وضع گروهی از نظر درآمد/دارایی نسبت به دیگران بدتر شده باشد، پس بی‌عدالتی افزایش یافته، اما نمی‌توان نتیجه گرفت که فقرافزایش یافته، خصوصا اگر گروهی مورد بررسی از نظر سطح مطلق درآمد یا دارایی مانند گذشته باشد.

رویکرد قابلیت‌های جهانشمول که در بالا به آن پرداختیم، هم این ادعا را که حداقل اجتماعی با سطح متوسط درآمد/دارایی جامعه تغییر می‌کند، به طور منطقی تائید می‌کند و هم به نوبه‌ی خود این ادعا را که وقتی گروهی از دیگر اعضا جامعه با کاهش درآمد/دارایی نسبی رودررو شوند، فقر افزایش می‌یابد. به پیروی از سن، نظریه پردازان قابلیت می‌گویند که حتا اگر قابلیت‌هایی که حداقل زندگی سزاوارانه را تعریف می‌کنند به طور اساسی در میان جوامع با نسبت ثروت گوناگون یکسان بماند، در مورد برخی از قابلیت‌ها، هر چه جامعه مرفه‌تر باشد امکانات مورد نیاز برای یک قابلیت خاص بیشتر است. به کلام دیگر بهای امکانات قابلیت‌های خاص نسبت به درآمد متوسط مایل به افزایش است. به عقیده‌ی سن:

برای زیستنی‌عاری از شرم، برای آنکه توانایی دیدار و معاشرت با دوستی را داشته باشیم، بتوانیم سر رشته‌ی امور دور و بر خود را به دست داشته باشیم و بدانیم دیگران به چه دل مشغول‌اند... لازم است انواع فراورده‌ها و خدمت‌پرهزینه را در جامعه‌ی به طور کلی مرفه‌تر که اغلب مردم مثل، وسیله‌ی نقلیه، لباسهای آبرومند و دستگاه رادیو تلویزیون دارند، در اختیار داشته باشیم. (Sen, 1987a:18)

دستکم به همین خاطر سطح و محتوای حداقل اجتماعی در جامعه‌ی مفروض تا اندازه‌ای با بهره‌وری آن جامعه بستگی دارد و به همین ترتیب درست است که خط فقر را در رابطه با (مثل برخی اقشار) متوسط درآمد تعریف کنیم.

یکی از ایده‌هایی که نقش مهمی در این بحث بازی می‌کند عزت نفس است. مردم به (قابلیت) عزت نفس علاقه‌مند هستند (نک *Rawls 1971[1999]: 386-391*). اما در ادامه‌ی بحث می‌بینیم عزت نفس بستگی به این دارد که ما بتوانیم زندگی به اندازه‌ی کافی مشابه دیگر هموطنانمان داشته باشیم. ما کم کم زیر دست به حساب می‌آییم، خود ما نیز احساس می‌کنیم زیر دستیم اگر لباس‌هایی به تن نداشته باشیم که دیگران دارند، اگر به مسافرت‌هایی برویم که دیگران می‌روند و به همین ترتیب. اگر عزت نفس بسته به مصرف نسبی به این شیوه است و "حداقل زندگی سزاوارانه" شامل این هم می‌شود که عزت نفس هم داشته باشیم، پس حداقل اجتماعی به درستی با درآمد متوسط و مقدار مصرف که با این سطح درآمد می‌توان تامین کرد، نسبت دارد.

از سوی دیگر، به طور حتم حد پایین تری از این نسبت نیز وجود دارد. اگر سطح متوسط درآمد در جامعه در واقع بسیار پایین باشد، حتا مردم با درآمد بالا نسبت به این متوسط درآمد ممکن است نتوانند به امکانات مورد نیاز برای داشتن حداقل زندگی شرافتمندانه دست رسی داشته باشند. برای مثال اگر مردم در یک جامعه با دوبرابر درآمد متوسط جامعه نتوانند غذای کافی تهیه کنند و دچار سوء تغذیه شوند، پس در واقع مردمی به نسبت مرفه آن جامعه نیز در زیر خط حداقل اجتماعی زندگی می‌کنند.

## دسترسی منطقی به حداقل اجتماعی

فرض کنیم که ما در این تعریف به توافق رسیدیم که چه چیزی برای آدمی ضروری است تا از "حداقل زندگی سزاوارانه در جامعه" بهره مند باشد. حالا می‌خواهیم حداقل اجتماعی را تعیین کنیم تا مطمئن باشیم تمام اعضاء جامعه دسترسی منطقی به امکانات لازم برای چنین زندگی‌ای دارند. واژه‌ی کلیدی در اینجا "دسترسی منطقی" است. چرا این عبارت بکار گرفته شده است؟ چرا به سادگی نگفتند که جامعه باید مطمئن باشد که اعضا آن باید امکانات ضروری برای بدست آوردن حداقل زندگی شرافتمندانه را در اختیار داشته باشد؟ چرا این راه در ظاهر پر پیچ و خم طی شده تا بگویند باید دسترسی منطقی به چنین امکاناتی وجود داشته باشند و نه اینکه این امکانات دست رسی داشته باشند؟

ما از این صورتبندی استفاده کردیم تا برخی مسائل مهم را نسبت به این عبارت که مردم می‌توانند/باید به این امکانات دسترسی داشته باشند بررسی کنیم. حالا وسوسه‌انگیز است که به قانون‌گذاری درباره حداقل اجتماعی از طریق طرح نهادها و اصولی که امکانات لازم برای برپا کردن حداقل زندگی شرافتمندانه در جامعه را در اختیارشان قرار دهد. به هر حال این درک فوق‌العاده محدودی است از آنچه وضع قانونی درباره حداقل اجتماعی است. با مثالی این محدودیت را روشن می‌کنیم. آدمی به اسم آلف را در نظر بگیرید که بیکار است و در نتیجه توان خرید غذا و تهیه سرپناهی برای خود را ندارد. در این شرایط آلف فاقد منابع ضروری برای داشتن حداقل زندگی شرافتمندانه است. همانطور که می‌شود حدس زد او در سطح پایین‌تری از حداقل اجتماعی زندگی می‌کند. اما دولت به درخواست او جواب می‌دهد و کاری را به او پیشنهاد می‌دهد که در آمدش برای زندگی حداقلی اجتماعی کفایت می‌کند. فرض کنیم که آلف قادر به کار کردن است، و کاری که دولت به او پیشنهاد داده نه کار تحقیرآمیزی است، نه جنبه‌ی تنبیهی دارد و قرارداد استخدامی هم عادلانه است. پس می‌توانیم به طور منطقی نتیجه بگیریم که اگر دولت چنین کاری برای تمام کسانی که در شرایط آلف هستند بکند، قانون‌گذاری برای حداقل اجتماعی کرده است. اما به روشنی حداقل اجتماعی را در اختیار آلف و امثال او قرار نداده است. بلکه به شیوه‌ای دخالت کرده تا دست رسی منطقی به حداقل اجتماعی فراهم شود.

حالا شاید در بعضی موارد، احتمالاً در بیشتر موارد، مناسب‌ترین راه برای اضمینان از دسترسی منطقی به حداقل اجتماعی دقیقاً در اختیار مردم گذاشتن امکانات مورد نیاز است. آنوقت مناسب بود تا آن منابع را مستقیماً در اختیارش قرار دهند. و همانطور که ما در بخش ۳،۲ خواهیم دید، برخی از فلاسفه می‌گویند که از نظر اخلاقی قابل دفاع‌ترین اصول این است که حداقل اجتماعی را در اختیار همه بگذاریم تا اینکه آن را به کار کردن یا به رفتارهای دیگر مشروط کنیم. به هر حال، این تنها یکی از دیدگاه‌ها درباره‌ی شکلی است که نظام اصولی حداقل اجتماعی باید داشته باشد و درست نیست که تا ما این دیدگاه خاص را در تعریفمان از اصول نظام حداقل اجتماعی و در نتیجه در معنای قانون‌گذاری برای حداقل اجتماعی بگنجانیم. بحث مفصل اخلاقی درباره‌ی فایده‌ی "شرطیت"، یعنی مشروط کردن امکانات به رفتارهایی مثل کار کردن، در بخش ۳،۲ می‌پردازیم.

## چرا حداقل اجتماعی

امیدوارم معنی حداقل اجتماعی و قانون گذاری درباره‌ی آن تا به حال روشن شده باشد. اگر این دغدغه‌ها روشن شده باشد، حالا می‌توانیم در نظر بگیریم که چرا ما اصلا در پی قانون گذاری برای حداقل اجتماعی باشیم. همانطور که در مقدمه گفته شد، ما تعدادی از نظریه‌های عدالت اجتماعی را بررسی می‌کنیم که بینم هر کدام اصلا می‌توانند به این مسئله‌ی قانون گذاری کمک کنند و اگر جواب مثبت است چگونه کمکی از عهده‌ی آنها بر می‌آید. این پنج نظریه را بررسی خواهیم کرد: فایده باوری، اختیار باوری، اختیار باوری دسته چپی، اختیار باوری برابر خواهانه و نظریه دموکراتیک عدالت اجتماعی.

## فایده باوری

فایده باوری دیدگاهی است که اعمال و نهادها را براساس رفاهی (یا "فایده" ای) که برای مردم (یا تمام موجوداتی که قادر به برخورداری از آن رفاه هستند) به ارمغان می‌آورند داوری می‌کند. فایده باوری در شکل کلاسیک از نهادهای اجتماعی می‌طلبد که به گونه‌ای سامان یافته باشند که جمع کل خوشبختی را به حداکثر برساند و جمع کل خوشبختی یعنی جمع شادی‌ها از مجموعه دردها افزونتر باشد. در حالی که فایده باوری معاصر از این نهادها به حداکثر رساندن جمع کل آرزو-رضایت را انتظار دارد. با احتساب این جمع کل، فایده باوری بر اصل برابری تاکید می‌کند: فایده هر فرد با فایده‌ی هر فرد دیگر برابر به حساب می‌آید. (Mill 1861)

در دولتی مانند دولت انگلستان فایده باوری الهام بخش قدرتمندی برای اصلاحات در جهت برپایی رفاه همگانی برای قانونگذاری حداقل اجتماعی بود. دلیل این امر آشکار است. جامعه‌ای را تصور کنید که توزیع درآمد را برعهده‌ی بازار بگذارد و درآمد به شیوه‌ای نابرابر توزیع شود. فرض کنید که ما تصور می‌کنیم  $Y$  سطح درآمدی است که مردم برای حداقل زندگی شرافتمندانه نیاز دارند. بخاطر نابرابری در این جامعه گروهی از مردم درآمد کمتر از  $Y$  دارند. برای دولت ممکن است طرح انتقال مالیاتی‌ای بدهد که دسترسی منطقی‌تر تا فقیرترین اقشار را هم به درآمد  $Y$  تضمین کند. حالا اگر فایده‌ی حاشیه‌ی درآمد (*marginal utility*) با افزایش درآمد مردم کم شود، به نظر کاملا محتمل می‌رسد که بخاطر تغییر از نظام اقتصادی بازار آزاد به نظامی بر مبنای رژیم اصولی حداقل اجتماعی فایده‌ی کلی جامعه افزایش یافته یابد. به طور ساده، درآمدی که فقرا بدست می‌آورند در نتیجه‌ی تغییر به نظام حداقل اجتماعی احتمالا بزرگتر است از مزایایی که ثروتمندان با این نظام از دست می‌دهند (با فرض اینکه فایده‌ی مرزانه‌ی درآمد کم می‌شود) با توجه به اینکه فایده باوری بهزیستی را بخاطر خیر زندگی آدمی طلب می‌کند، مفهوم فایده باوری حداقل اجتماعی به روشنی گونه‌ای از بهزیستی باوری است، چون معنای حداقل اجتماعی مجموعه‌ای از امکانات لازم شمرده می‌شود که زندگی در اندازه‌ی حداقلی قابل قبولی از خوشبختی با دست یابی به آرزوها را تضمین می‌کند. به هر ترتیب از منظر اصولی، فایده باوری ممکن است فورا از در حمایت برای قانون گذاری برای حداقل اجتماعی در آید که برخی نسخه‌های رویکرد قابلیت‌ها الهام بخش آن بودند. چون به خاطر دلالتی که در بالا ذکر شد، مجموعه‌ی اصول حداقل اجتماعی مورد نیاز را ارتقا می‌داند که به افزایش بهزیستی کل جامعه منجر می‌شود (برای بحث درباره‌ی فایده باوری بر پایه‌ی عقلانی در قانون گذاری حداقل اجتماعی نک (Brandt 1981))

از دیدگاه فایده‌باوری، بحث جاری نسبت به قانون‌گذاری در برخی اشکال حداقل اجتماعی منحصر به فرد نیست بلکه استدلال‌ات دیگری هم هست که می‌تواند در چهار چوب خود فایده‌باوری علیه قانون‌گذاری حداقل اجتماعی بکار گرفته شود (می‌تواند به زبان قابلیت‌ها یا بهزیستی دریافت شود).

استدلال اصلی فایده‌باوری در برابر قانون‌گذاری حداقل اجتماعی به ایده‌ی انگیزه متوسل می‌شود. استدلال با این ادعا آغاز می‌شود که اگر ما از جامعه‌ی مبتنی بر اقتصاد آزاد به جامعه‌ی مبتنی بر رژیم اصول حداقل اجتماعی برویم، انگیزه‌ی کار کردن، اندوختن و کارآفرینی را کاهش می‌دهیم. ثروتمندان احتمالاً کمتر کار کرده و پول کمتری می‌اندوزند و رغبتشان را برای کارآفرینی از دست می‌دهند چون مالیات سنگین‌تری باید پرداخت کنند تا هزینه‌های این حداقل اجتماعی تامین شود. فقرا نیز احتمالاً کمتر کار می‌کنند، کمتر پس انداز می‌کنند. به همین ترتیب، چون آنها نیز از پوشش امن بهزیستی برخوردارند که به زیر خط فقر نروند، در نتیجه این فروکاستن انگیزه‌ها احتمال کاهش رشد اقتصادی در کل نظام رژیم اصولی حداقل اجتماعی را نسبت به اقتصاد بازار آزاد بیشتر می‌کند. در دراز مدت رشد اقتصادی کمتر به کاهش کل بهزیستی در نظام مبتنی بر رژیم اصولی حداقل اجتماعی نسبت به بازار آزاد می‌شود. و در چنین حالتی فایده‌باوران، نباید دنبال قانون‌گذاری حداقل اجتماعی باشند. مساله‌ی انگیزه توضیح می‌دهد چرا فایده‌باوران اصلاح طلب قرن نوزدهمی انگلستان مانند ادوارد چادویک، دغدغه‌ی جدی نسبت به قانون‌گذاری حداقل اجتماعی داشتند. چادویک با اینکه به ضرورت گونه‌ای از چتر حمایتی برای تمام تهیدستان اعتقاد داشت، پیشنهاد کرد که دولت کمک در حد خیلی کمی باشد و با هوشمندی از طریق وضع مالیات به آنها تعلق گیرد. این اصول اساس قانون حمایت از تهیدستان *New Poor Law 1834* بود که الزام می‌کرد کسانی از کمک دولتی برای زندگی و کار برخوردار می‌شوند که در خانه‌های کارگری زنانه - مردانه، جایی شبیه زندان، زندگی و کار کنند، و در ازای کارشان درآمد بخور و نمیری بدست آورند (نک *Roberts 1960: 36-45* درباره‌ی نقش ادوین چادویک در طرح قانون جدید تهیدستان، همچنین نک *Hamburger 1965* برای بحث درباره‌ی محتوای اندیشه‌ی چادویک).

از نظر این فرض احتمالی که فایده‌ی مرزانه‌ی درآمد از بین برود، می‌توان گفت که فایده‌باوری که حمایت جانانه‌ی ای را از قانون‌گذاری برخی اشکال حداقل اجتماعی می‌کند. اما از این نظر که احتمالاً قانون‌گذاری حداقل اجتماعی به انگیزه برای کار و فعالیت لطمه می‌زند، نیز می‌توان گفت فایده‌باوری تنها حمایت مشروط از این قانون‌گذاری می‌کند: در بعضی جوامع در زمانی خاص حداکثرسازی کل بهزیستی می‌تواند بطلد که ما دست به قانون‌گذاری حداقل اجتماعی نزنیم.

## اختیارباوری

اگر سنجه‌ی داوری فایده‌باوری مجموع بهزیستی است، سنجه‌ی داوری اختیار باوری حقوق فردی است.

افراد از "مصونیت" برخوردارند. دارای حقوق‌اند، و این حقوق حتا بخاطر افزایش مجموعه بهزیستی سلب شدنی نیست - در واقع حتا بخاطر جلوگیری از تخطی وسیع‌تر به حقوق افراد نیز نمی‌توان آنها را سلب کرد (*Nozick 1974: 28-35*)



اگر بپرسیم این حقوق انسانی از دیدگاه اختیار باوری دقیقاً چیست که افراد از آن برخوردارند، می‌بینیم که بخش عمده‌ی جواب این است که انسان از نعمت مالکیت بر خود برخوردار است. کسی مالک بر خود است که در معنای مرتبط با این بحث، او به طور تمام و کمال حق مالکیت بر جسم و توانایی‌های خود را دارد. یعنی او در مورد بدن و توانایی‌های خود تمام حقوقی را دارد که زمانی برده‌داران نسبت به تن و قابلیت برده‌ها داشتند (Cohen 1995: 68). تالی ایده‌ی مالکیت بر خود این است که افراد هیچ تعهد نانوشته‌ایی برای استفاده از کار آنها به دیگران نداده‌اند. در بکارگیری حقوق مالکیت بر خود مردم شاید قراردادی با دیگری ببندند تا خدمات یا فایده‌ایی را در اختیار دیگری بگذارند. اما اگر دولت مردم را مجبور کند تا چنین خدمات و امتیازهایی را بدون موافقت خود ارائه دهند، این تجاوز به حقوق مالکیت بر خود است. چنین استدلالی، در نهایت افراد مورد بحث را تحت مالکیت دولت می‌داند، چون به مصلحت دولت خدماتی را برای بهره‌مندی دیگران ارائه می‌کنند. حالا برای قانون‌گذاری حداقل اجتماعی به نظر می‌آید که دولت باید الزامات ناقراردادی را بیشتر بر افراد با استعداد جامعه تحمیل کند تا ثمره‌ی کار آنها را با افراد کم‌اقبال‌تر بدهد که در غیر این صورت در خطر سقوط به سطحی پایین‌تر از حداقل اجتماعی هستند. اما این تخطی از حقوق مالکیت بر خود افراد برخوردار است. به همین خاطر گویا اختیار باوری برای دفاع از قانون‌گذاری برای حداقل اجتماعی بنیانی ناهمخوان دارد.

به هر ترتیب مسئله به همین سادگی‌ها نیست. برگردیم به این پرسش که دقیقاً حقوق افراد در دیدگاه اختیار باوری چیست؟ مفهوم مالکیت بر خود نه به تمامی بلکه به بخش عمده‌ی این سؤال پاسخ می‌دهد. چون دنیا فقط از آدم‌های تشکیل نشده، و منابع گوناگون وسیع از جهان بیرونی مثل زمین برای سکونت را هم در بر می‌گیرد. چه نوع حقوقی ما نسبت به این گونه امکانات داریم؟ اگر باور داریم که افراد می‌توانند تملک خصوصی بر این امکانات داشته باشند، که مانند حقوق بر بدن و توانایی‌هایشان سلب نشدنی است، باید بدانیم که چگونه افراد این حقوق مالکیت را بدست آورند. بخشی از جواب این است که ما امکاناتی را از راه تبادل داوطلبانه با کسی دیگری که مالک او بوده (به طور مشروع البته) بدست می‌آوریم و مالک آن می‌شویم (وجهی از آنچه نوزیک "عدالت در معامله" می‌خواند، Nozick 1974: 150-153) اما اگر ما تاریخچه‌ی چنین معاملاتی را بررسی کنیم امکانات مورد بحث را زمانی بدون مالک ببینیم، -فرضاً قطعه زمینی - کسی به طریقی امکانات بی‌صاحبی را در تملک شخصی خود قرار داده. حالا این چگونه رخ داده؟ به گفته رابرت نوزیک اختیار باوری باید تعریفی از "عدالت در تملک" بدهد. (Nozick 1974: 151, 174-182)

سرشت عدالت در تملک سرچشمه‌ی تناقضات میان اختیار باوران است. با توجه به اینکه منابع خارجی مد نظر ما در آغاز مالکی نداشتند، می‌توان استدلال کرد که افراد خاصی قدرت مالی تصرف خصوصی یا "آمیختن" قدرت مالکیت بر خود با این امکانات مورد نظر را داشتند. این تفکر که در آثار جان لاک آمده (Locke 1689: Book 2, Chapter 4) می‌گوید که افراد چیزی را که تملک دارند (نیروی کار خود را) با چیزی که در تملک ندارند (برای مثال، قطعه زمینی) را به هم می‌آمیزند و در نتیجه چیزی را که در آغاز در تملک نداشتند تصرف خود در می‌آورند. برخی از اختیار باوران مانند نوزیک به پیروی از لاک که می‌گوید در تصرف درآوردن به کمک قدرت‌های در تملک خود تنها زمانی عادلانه است که به دیگری در نتیجه‌ی این تصرف گزند وارد نشود. به این شرط (که عموماً به آن شرط لاک می‌گویند) به طرق مختلف می‌توان پرداخت. در قطعه‌ی پرنفوذ نوزیک درباره‌ی دیدگاه

اختیارباوری، نظر نوزیک درباره‌ی این شرط ظاهراً چنین است (see Nozick 1974: 174-182; and for helpful *interpretation*, Wolff 1991: 107-116) عمل به تصرف در آوردن امکاناتی که پیشتر در تملک کسی نبوده تنها زمانی مجاز است که هیچ کسی اگر تمام امکانات بدون مالک می‌ماند، به وضعیت بدتری در جهان دچار نشود. در جهانی که تمام امکاناتی مالکی ندارند، هر کسی قادر است تا سطح معینی از بهزیستی را با استفاده از امکاناتی که بدون مالک است را به دست آورد. برای هر آدمی، مثلاً  $A$ ، رفاه " $W$ " از بهزیستی را در نظر بگیریم. پس حالا، در تصرف در آوردن امکانات خاصی زمانی مجاز است، که بعد از این تصرف تمام افراد هنوز قادر باشند رفاه  $W$  خود را در اختیار داشته باشند. (لازم توجه است که  $W$  ممکن است میان افراد خاص متفاوت باشد چون توانایی‌های نابرابر آنها موجب پیشرفت گوناگونی در "وضعیت طبیعی" می‌شود که در آن تمامی منابع خارجی بی مالک هستند.)

کاربرد این برداشت از عدالت در تصرف آوردن این است که تمام رژیم‌های حقوق مالکیت خصوصی تنها زمانی عادلانه است که تمام افرادی که در این رژیم زندگی می‌کنند سهم رفاهی  $W$  خود را از دست ندهند (سطح رفاهی که او اگر تمامی منابع خارجی بدون مالک می‌ماند، داشت). بسیاری از اختیار باوران که شامل نوزیک هم می‌شود، اظهار امیدواری کرده‌اند که رژیم مالکیت خصوصی می‌تواند این فرصت را برای مردم فراهم کند که به این سطح از رفاه دست رسی داشته باشند. اما پذیرفتنی است که در ساز و کار عادی اقتصاد، رژیم مالکیت خصوصی گاهی برای برخی از آدمیان، برای تامین این سطح از رفاه ناکام بماند. اگر چنین است، پس عدالت، مطابق دریافت اختیار باوران، طلب می‌کند که دولت برای تصحیح توزیع رفاهی که با کار معمول نیروهای اقتصادی تولید شده وارد عمل شود. خصوصاً، دولت باید هرکسی را کمک کند که به خاطر وضع موجود تخصیص دادن حق مالکیت خصوصی منابع خارجی نمی‌تواند سهم ر خود را بدست آورد. بنا بر عقیده‌ی دستکم یکی از فلاسفه‌ی پرنفوذ در فلسفه‌ی اختیارباوری، رابرت نوزیک، حق اساسی مالکیت بر خودمان شامل حق رفاه هم می‌شود.

برای تامین این حق، نظام اختیار باوری از برخی برنامه‌های حمایتی کمک به تهیدستان استفاده می‌کند. تا اندازه‌ای حتا حکومت‌های اختیارباوری برنامه‌ی دولتی مشابه با طرح‌های رژیم اصولی حداقل اجتماعی دارند. در همین معنای باریک است که حتا نظریه‌ی عدالت اختیارباوری از قانون‌گذاری بسیار محدود حداقل اجتماعی حمایت می‌کند (نک (rock 1998a and sterba 1998)

با همه‌ی اینها بسیار غیر محتمل است که این بحث بتواند برای حمایت از وضع حداقل اجتماعی بی‌کم و کاست بکار گرفته شود. تا به حال دست کم دو دلیل شده. نخست سهم رفاهی  $W$  اغلب مردم اگر نه به تمامی عمدتاً مختصر است، دقیقاً از این رو که این سطحی از رفاه است که ما در جهانی بدون وجود هیچ رژیم حق مالکیت به دست می‌آوریم که انتظار فراهم بودن امکانات زیادی نیست، یعنی جهانی که بخاطر عدم دست‌آوردهای عظیم تولیدی چنین انتظاراتی را ایجاد نکرده است. پس سطح کمکی که از طرف حق اختیارباوری رفاه تامین می‌شود عموماً بسیار کمتر از آن چیزی است که برای قابلیت‌های مردم را برای "حداقل زندگی سزاوارانه" در جامعه‌ی تضمین می‌کند. دوماً یادآوری این نکته مهم است که سهم رفاهی  $W$  در میان مردم بنا به سرشت شخصی هر کدام و قابلیت‌هایشان بر مالکیت بر خود، حتماً متفاوت است. کسانی با موهبت برخوردار از استعدادها متناسب با توان تولید زاده شدند در

وضع طبیعی که امکانات بیرونی در تملک هیچ کس نیست، به روشنی موقعیت بهتری دارند که نسبت به کسانی که با معلولیت‌های بسیار متولد شدند و چه بسا هرگز امکان شرکت را نداشته باشند. در مورد معلولان شاید سهم رفاهی  $W$  نزدیک به صفر باشد، صفر یعنی گرسنگی منجر به مرگ در وضعیت طبیعی. بنابراین اگر این مردم چنان نگون بخت باشند که از گرسنگی به حال مرگ بیافتند در دنیای واقعی رژیم حقوقی مالکیت خصوصی، آنها در حقوق بهزیستی اختیارباوری هیچ حق درخواست کمک ندارند: این حق باعث نمی‌شود که آنها گرسنگی معلولان را رفع کنند چون در دنیای نخستین نیز که امکانات خارجی بدون مالک بود به همین وضع گرفتار می‌شدند.

می‌توانیم نتیجه بگیریم که اختیارباوری تنها به طور مشروط و بسیار محدود کمک به قانون‌گذاری حداقل اجتماعی را می‌دارد. در واقع جر مواقع بسیار نادر، بر مبنای اختیارباوری قانون‌گذاری در حمایت تمام و کمال حداقل اجتماعی ناعادلانه است.

### اختیارباوری چپگرا

اما بخشی از اختیارباوران، آنان که اصل مالکیت بر خود را قبول دارند، با نظریه‌ی به تصرف در آوردن که ما در نوشته‌ی کسانی مانند نوزیک دیدیم موافق نیستند. بنا به برخی از فلاسفه که گاهی به آنان اختیارباوران دسته چپی گفته می‌شود، اصل تملک بر خود باید اصل برابرخواهانه تری نسبت به تقسیم امکانات خارجی بدون مالکیت نخستین ادغام شود. بنابراین، اختیارباوران دسته چپی می‌گویند فرض کنید که گروهی از مردم به سیاره‌ی خالی از سکونتی منتقل شدند، هر کدام از این مردم از حقوق تملک بر خود برخوردارند، به علاوه‌ی حق برابر، یعنی سهم میانگین از امکانات خارجی بدون مالک نخستین (See For example Steiner 1994, and Vallentyr and Steiner 2000a,b)

بحث داغی میان اختیارباوران دسته چپی در جریان است درباره‌ی اینکه کدام محصولات را باید برای تقسیم برابر امکانات خارجی در نظر گرفت. اما تقریباً همگی متفقند که این امکانات باید زمین ارثی جامعه را هم در بر گیرد. برخی می‌گویند که مجموعه‌ی امکانات برای تقسیم برابر باید شامل سهام سرمایه‌ای هم باشد که یک نسل از نسل پیشین به ارث می‌برد. این اواخر پیشنهاد شده که "دارایی شغلی" و ارزش اطلاعات ژنتیکی که ما به عنوان فرد حمل می‌کنیم نیز باید شامل مجموعه‌ی امکانات برابر باشد. (See respectively, Van Parijs 1992, 1995, and Steiner, 1994)

حالا برای آن دسته که دل‌پس انبوه تهیدستان در جامعه‌ی مبتنی بر بازار هستند، اختیارباوران انگار چیزی بیشتر از وعده و وعید اختیارباوری کلاسیک دارند. برای اطمینان، رژیم دسته چپی اختیارباوری اجازه نمی‌دهد دولت درآمد کارگری را بازتوزیع کند، چون این تخطی از تعهد محوری اختیارباوری، حق مالکیت بر خود است. اما تعهد مشابه برای تقسیم برابر امکانات خارجی بدون مالک نخستین تضمین می‌کند که هر فردی زندگی‌اش را با حداقل امکانات خارجی، یعنی منابع مالی برابر، آغاز کند. برای اینکه ببینیم چطور این احتمال وقوع نگویندختی را تغییر می‌دهد، بد نیست تا دوباره به سراغ مردمی برویم که ما در خیال به سیاره دیگری انتقالشان دادیم. در حین ورود این مردم متوجه می‌شوند که در این سیاره یک امکان خارجی زمینی بکر و دست نخورده وجود دارد که در همه جا

کیفیت آن یکسان است. این مردم به دو گروه تقسیم شدند، گروه اکثریت که قابلیت تولید دارند و اقلیت که از معلولیت رنج می‌برند و آنها را از شرکت در فعالیتهای تولیدی باز می‌دارد (ما در اینجا از کوهن پیروی می‌کنیم *Cohen 1995; chapter 4*) حالا ما در بحث از اختیارباوری بالا می‌بینیم که چطور در رژیم بر مبنای تفکر نوزیک، اعضا گروه اقلیت به روشنی نمی‌تواند براساس عدالت توقع کمکی از گروه با قابلیت تولید داشته باشد و در نتیجه گرسنگی می‌کشند. در رژیم بر مبنای اختیارباوری دسته چپی، دولت موظف است تا به هر فردی سهم برابری از زمین بدهد. کسانی که توانایی شرکت در فعالیت تولیدی را ندارند می‌توانند زمین خود را به گروه دیگر بفروشند یا اجاره دهند که محل درآمدی برایشان باشد. آنها دست کم در خطر کمتری برای گرسنگی کشیدن نسبت به روش نوزیک هستند.

در عمل اختیارباوری دسته چپی نمی‌گوید که زمین و دیگر منابع را دقیقاً به همین شیوه میان مردم تقسیم کنیم. در عوض، به پیروی از بحث اصلاحات ارضی رادیکال امثال توماس اسپنس و تام پین، آنها استدلال می‌کنند که فرد باید کمک مالی معادل سهم عادلانه خود از منابع خارجی جامعه مثل زمین دریافت کند (*On Spence and Paine, see Vallentyne and Steiner 2000b*) سطح این کمک به عوام زیادی بستگی دارد، اما ممکن است که معادل یا حتا افزون بر ارزش مجموع امکانات مورد نیاز برای برخورداری از حداقل زندگی شرافتمندانه در جامعه‌ی مورد بحث باشد. پس بنا به شرایط جامعه اصول عدالت اختیارباوری دسته چپی احتمال دارد به اصلی متوسل شود که کم و بیش برابر وضع حداقل اجتماعی تمام و کمال است.

با این همه مهم است تا در جمله‌ی پیشین بر کلمه «احتمال» تاکید کرد. هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا کمک اولیه دراستدلال بالا باید معادل ارزش حداقل اجتماعی تمام و کمال باشد. در واقع اگر با فراوانی دارایی خارجی مربوطه مواجه هستیم، پس بهای آن در بازار کم است، در نتیجه سطح کمک احتمالاً به دور و بر این سطح هم نمی‌رسد. در چنین شرایطی احترام برای مالکیت بر خود حکم می‌کند که درآمده حاصل از کار کارگری را هم به این کمک افزود. ممکن است، در نتیجه برخی مردم در سطحی کمتر از سطح درآمدی مورد نیاز برای دست و پا کردن حداقل زندگی شرافتمندانه قرار بگیرند- (*see Cohen 1995; chapter 4, especially pp. 102-105*) بنابراین با اینکه اختیارباوری دسته چپی بیشتر موافق قانون گذاری حداقل اجتماعی نسبت به اختیارباوری سنتی است، این موافقت به شدت مشروط است و در بسیاری از مواقع اختیارباوری دسته چپی در عمل روند قانون گذاری برای حداقل اجتماعی تمام و کمال را ناعادلانه می‌داند. (مثلاً مالیات بر درآمد کاریدی). به هر ترتیب حتا اگر امکانات کمکی آنقدرها زیاد باشد که برای حداقل اجتماعی تمام و کمال کفایت کند، برخی از اختیارباوران دسته چپی ممکن است ادعا کنند که افراد باید حداقل کمک را به عنوان سرمایه اولیه دریافت کنند تا زندگی بزرگسالی خود را آغاز کنند تا اینکه در دوره‌های مشخص کمک های مالی و/یا مجموعه خدمات آماده و رایگان دریافت کنند. در نتیجه این احتمال وجود دارد که برخی مردم کمک‌های مالی خود را خیلی زود در آغاز زندگی بزرگسالی "برباد" دهند و دیگر نتوانند به حداقل اجتماعی دست یابند.

**دیدگاه لیبرال برابری خواهانه**

در فلسفه‌ی سیاسی معاصر، لیبرالیسم برابری خواهانه به جستجوی ارائه‌ی گزینه‌ای دیگر در برابر فایده‌باوری و دو گونه‌ی اختیارباوری است که در بالا به آن پرداختیم. لیبرال‌های برابر خواه با اختیار باوران هم نظر هستند که فایده باوری به کرامت افراد ارجح کافی نمی‌گذارد. برخلاف اختیارباوری لیبرال‌های برابر خواه فکر نمی‌کنند که ارجح گذاشتن به کرامت افراد ما را وامیدارد تا به اصول مالکیت بر خود مقید شویم (برای مطالعه‌ی بیشتر نک 3.1.2) در نتیجه آنها در معرض احساس گناه بسیار کمتری هستند تا دست به تقسیم مالیات برای تضمین حداقل اجتماعی تمام و کمال بزنند که اختیارباوران به آن اعتراض داشتند. در حقیقت آنها می‌گویند که عدالت از ما طلب می‌کند که چنین طرح‌هایی را مطرح کنیم. حالا خیلی موجد دو گونه‌ی پر نفوذ نظریه‌های لیبرالی برابر خواهانه از عدالت و الزامات آن برای توجیه کردن وضع قوانین حداقل اجتماعی را بررسی می‌کنیم.

### راولز، حجاب نادانی و رشته‌های تعهد

تئوری عدالت جان راولز که برای اولین بار در ۱۹۷۱ منتشر شد (با بازنگری کامل در سال ۱۹۹۹) سؤال هوشمندانه‌ای را مطرح کرد: چه اصولی را برای گردهم آوردن جامعه باید بپذیری اگر موقعیت واقعی یا احتمالی خود را در این جامعه نمی‌دانی؟ در عمل، ما همه از مذهبی که داریم آگاهیم، از قابلیت‌های طبیعی که مادرزاد از آنها برخورداریم باخبریم، و از امتیازها و نقصان‌هایی که بخاطر شرایط اجتماعی به ما اعمال شده مطلع هستیم. اما برای یک لحظه تصور کنید که ما روحمان از چنین چیزهایی خبر نداشت و تنها اطلاعات بسیار کلی درباره‌ی جامعه‌ای که در آن می‌خواهیم زندگی کنیم داشتیم. در پس این "حجاب نادانی" یعنی زمانی که از مذهب، قابلیت‌های سرشتی، یا زمینه‌ی اجتماعی آگاهی نداریم چه اصولی را انتخاب می‌کردیم تا نهادهایی که در کار توزیع "محصولات اساسی" مثل درآمد و ثروت هستند بر اساس آن اداره شوند.

راولز در قطعه‌ای مشهور می‌گوید که در "موقعیت آغازین" از این گونه، انتخاب مردم گونه‌ای از نابرابری اجتماعی و اقتصادی است که بر اساس آن: هر دو، الف) بیشترین منفعت را برای نابرخوردارترین و ب) رسیدن پست‌ها و مقام‌ها را برای تمام کسانی که در شرایط و موقعیت ناعادلانه هستند میسر می‌خواهند. (Rawls 1971[1999]: 72)

به زبان ساده، قسمت الف این فرمولبندی به ما می‌گوید که نابرابری در محصولات مثل درآمد و ثروت فقط زمانی عادلانه است، مثلاً نتیجه‌ی نابرابری، که گروه اجتماعی که در شرایط بدی نسبت به این کالا بسر می‌برد هنوز وضعیتش نسبت به زمانی که این شرایط توزیع نبود در وضعیت بهتری قرار دارد. راولز این را اصل تفاوت می‌نامد.

بسیاری از منتقدان بحث راولز درباره‌ی اصل تفاوت را متقاعد کننده نیافتند. (see for example Kymlicka 2001: 60-70) سؤال آنان این است که چرا مردم در پس حجاب نادانی دست به چنین قماری نزنند، اصل دیگری را انتخاب کنند که کمتر از این اصل تفاوت حامی محرومان در جامعه است اما پاداش بیشتری نسبت به این اصل به طبقه‌ی برخوردار می‌دهد، چون شاید او خودش از برخورداران جامعه شد. به هر حال حتا اگر این اشکال منتقدان نیز در مورد اصل ناهمسازی راولز درست باشد، می‌توان استدلال کرد که

برداشت از تفکر راولز به هر حال از کسانی که باوردارند عدالت حکم به قانون گذاری حداقل اجتماعی می‌کند، طور شهودی حمایت می‌کند. چون بیشتر مردم که پشت حجاب بی‌خبری قرار دارند احتمالاً آنقدر مایل به خطر کردن نیستند تا اصل ناهمسانی را برای تشکیل اجتماعشان برگزینند. این تصویری عاقلانه است که اکثر آنها را دست کم نگران خطر تهیدستی ویرانگر خودشان بدانیم و در نتیجه برای حفاظت در برابر آن خواستار اصولی عادلانه باشند که دسترسی منطقی به حداقل اجتماعی را برای همگان تضمین کند. جالب اینجاست، تلاش روانشناسان برای ساختن مدلی از تصمیم‌گیری در موقعیتی مشابه با این شرایط آغازین نشان می‌دهد که مردم در عمل تمایل دارند تا اصلی را انتخاب کنند که افزایش حداکثری سطح متوسط زندگی خوب تابع این قید باشد که هیچ کس زیر خط فقر نلغزد (see Frolich and oppenheimer 1992)

وضع قانون در اعمال حداقل اجتماعی در تئوری رالز به اهمیت "فشار تعهد" برای تعیین چستی عدالت قوت بیشتری می‌دهد. (Rawls (1971/1999): 153-160 گروه‌های پشت حجاب نادانی باید بدانند مشغول انتخاب اصول عدالت هستند، و با برگزیدن آنها تا ابد باید در زندگی اجتماعی به آن مقید باقی بمانند. بنابراین، پیش از هرگونه اخذ تصمیمی، رواست که صادقانه از خود پرسند، اگر خود با انتخاب این اصول در گروه محروم جای گرفتند، از عواقب تلخ این فشار تعهد که لازمه‌ی زندگی مطابق این اصول است رنج ببرند. دوباره، این قابل بحث است که آیا این ملاحظات به اصل تفاوت به عنوان اصول مناسب برای گردهم آوردن توزیع درآمد و ثروت اشاره دارد. به هر حال گویی ممکن است که این ملاحظات منجر به اصولی بشود که برای همگان دسترسی قابل قبول به امکانات مورد نیاز برای زندگی حداقلی شرافتمندانه را تضمین نمی‌کند. چگونه کسی از روی صداقت می‌تواند به فشار زندگی در جامعه‌ی متعهد شود که چنین چیزی را برای مردم تضمین نمی‌کند؟ بر اساس این ملاحظات می‌توان استدلال کرد گروه‌های پشت پرده‌ی بی‌خبری باید اصول عادلانه‌ای را انتخاب کنند که دسترسی عادلانه حداقل اجتماعی را برای همگان تضمین می‌کند.

وانگهی می‌توان گفت که اگر کسی آزمون حجاب بی‌خبری را همچون شیوه‌ای برای کشف چستی عدالت قبول نکند، ایده‌ی فشار تعهد هنوز نشان از تمایل شدید به وضع قانون برای حداقل اجتماعی دارد. حتا اگر کسی شناخت تمام و کمالی از موقعیت خود و دیگران در اجتماع نداشته باشد، می‌تواند خود را جای دیگران بگذارد و دریابد که چه فشار تعهدی احتمالاً بر آنها با این سیستم اعمال می‌شود. اگر کسی چنین کند، واقعا می‌تواند نظام اجتماعی‌ای را بپذیرد که با ناکامی در تضمین دسترسی عادلانه به حداقل اجتماعی برای برخی از مردم، هموطنانی را زیر فشار غیرقابل تحمل فشار تعهد قرار دهد؟ وقتی کسی چنین فشاری را برای خود بی‌برو برگرد غیر قابل تحمل دانست، چطور می‌تواند از روی منطق انتظار داشته باشد که دیگران با چنین چیزی سر کنند؟ (برای بحث بیشتر درباره‌ی فشار تعهد، نک Barry 1995: 61-67 و در ارتباط خاص در مورد حداقل اجتماعی نک Waldorn 1993a).

**دور کین و بازار بیمه‌ی فرضی**

تئوری رونالد دورکین درباره‌ی "برابری امکانات" (*see especially Dworkin 1985, 2000*) با شهود ساده‌ای آغاز می‌شود: به طور ایده آل هیچ کس مایل نیست در نتیجه‌ی انتخاب شیوه‌ی زندگی خود سهم کمتری از امکاناتی بدست آورد که دیگری برای خود می‌خواهد.

در قدم نخست برای روشن کردن مفهوم عدالت، دورکین می‌خواهد گروهی از مردم را تصور کنیم که کشتی شان غرق شده و در جزیره‌ای خالی از سکنه اسکان یافته‌اند. این جزیره امکانات خارجی گوناگونی دارد، درخت، چشمه، زمین و دیگر چیزها. چگونه باید این امکانات خارجی میان این تازه رسیدگان تقسیم شود؟ دورکین ایده‌ی حراج آغازین را پیش می‌کشد (*Dworkin 2000: 65-71*) فرض کنیم که ساکنین جزیره همگی به مقدار مساوی پول دارند. ("پوست صدف" اینجا واحد پولی است) و برای خرید و فروش در حراج از آن استفاده می‌شود. این حراج فقط وقتی خاتمه می‌یابد که شرکت کنندگان با قدرت خرید برابر، از خرید امکانات خود به قیمتی که عرضه شده خشوند باشند. هر یک از ساکنان پس به مجموعه‌ای از امکانات دست می‌یابد که خریداری کرده است. نتیجه‌ی توزیع بازتاب نابرابری در استعدادهای نیست، چون هر ساکن جزیره به اندازه دیگران پول برای خرید امکانات دارد. هم زمان، توزیع نسبت به شیوه‌ی زندگی افراد حساس است چون هر امکان خاصی که مردم در سبد خرید خود دارند بازتاب انتخابی است که آنها تصمیم گرفته‌اند چگونه پول خود را (که برابر است) را خرج کنند. تا بدین جای کار، تئوری دورکین کاملاً مشابه اختیاریون دست چپی است که در بالا بحث کردیم. او در واقع می‌گوید که هر فردی حقی برابر سهمی قابل بازاری از سهام جامعه موروثی دارد.

به هر حال دورکین همینجا متوقف نمی‌شود. مردمی که امکانات مورثی خارجی جامعه را به طور برابر قسمت می‌کنند می‌توانند از نظر استعداد تولیدگری و "معلولیت" بسیار نابرابر باشند. اما چگونه می‌توان سطح مناسب انتقال این گونه محرومیت‌های شخصی را تعیین کرد؟ اینجا دورکین ایده‌ی بازار بیمه‌ی فرضی را مطرح می‌کند. (*Dworkin 2000: 76-83, 92-99*) در زندگی واقعی بسیاری از ما برای مقابله با بد اقبالی بیمه خریداری می‌کنیم تا از خود در برابر رودادهایی مثل دزدی یا صدمه به اموالمان از خود محافظت کنیم. اما می‌توانیم در برابر محدودیت استعدادهای قابل عرضه‌ی خود در بازار یا بیماری‌های شدید و از کارافتادگی بیمه تهیه کنیم؟

در عمل مشخص است که نمی‌توانیم چنین کنیم. اما فرض کنید که ساکنان تازه‌ی جزیره که هنوز شناختی از قابلیت‌هایشان در بازار یا وضعیت سلامتی خود ندارند، از قدرت درآمد و وضعیت سلامتی و معلولیت در میان مردم به طور کلی مطلع بودند. در این شرایط (که چیزی شبیه به حجاب بی‌خبری رالز را به یاد می‌آورد) بازار بیمه ممکن است. شرکت‌های بیمه برای مثال می‌توانند به کم درآمدها بیمه بفروشند، و با قسمت کردن سهم برابر آغازین افراد ساکن جزیره می‌توانند هر نوع بیمه‌ای را که مایلند خریداری کنند. هر کس می‌تواند تصمیم بگیرد که بیمه‌ی گرانی تهیه کند و سهم قابل توجه‌ای از سرمایه‌ی نخستین را بدهد تا اگر درآمدش کم شد یا دچار بیماری شد بیمه پول حسابی به او پرداخت کند یا خطر کنند و بیمه‌ی ارزان‌تری بخرند که پول کمتری در صورت وقوع چنین وقایعی به آنها پرداخت می‌کند، اما بیشتر پول آغازین او دست نخورده باقی می‌ماند. به عقیده‌ی دورکین حد عادلانه درآمد از بیمه همان حد بیمه‌ی خریداری شده است که هر کسی در بازار بیمه برای خود خریداری کرده است. دورکین می‌گوید که ما ممکن نیست بدانیم در واقعیت هر کس دقیقاً چه مقدار بیمه برای خودش خریداری می‌کند. اما ما باید ارزیابی کنیم که "متوسط اعضای جامعه چه درآمندی را

(بهتر است) خریداری کنند. " (Dworkin 2000: 78-79) او پیشنهاد می دهد که ما باید درآمد بیمه‌ای را استاندارد تلفی کنیم و به آن معافیت مالیاتی بدهیم تا مشکلات مثل کم درآمدی، بیکاری بیماری و از کارافتادگی حل شود. افراد متوسط به نظر دورکین احتمالا خود را تا حدی بیمه می کنند که زندگی معقول استاندارد در شرایط وقوع این مشکلات فراهم کند. بنابراین برای شبیه سازی نتیجه‌ی این بازار فرضی بیمه جامعه‌ی ما باید طرح پرداخت مالیاتی را اجرا کند که در این مواقع به کمک مردم بیاید.

تا به حال ایده حداقل اجتماعی هیچ نقشی در نظریه‌ی دورکین ندارد (و چون او خود را "امکانات باور" می شمارد، به دیدگاه قابلیت‌ها برای تاکید بر حداقل اجتماعی که در بخش یک به آن پرداختیم اعتراض دارد). خنک اینجا است که تجربه ذهنی بازار فرضی بیمه برهانی قوی به دست ما می دهد که چرا باید چیزی مانند حداقل اجتماعی تمام و کمال را وضع کنیم. این واقعیت که در شرایط منصفانه بازار فرضی بیمه‌ها، ما عموما برای احتمالاتی مثل کاهش درآمد، بی کاری، بیماری و معلولیت بیمه خریداری می کنیم حاکی از این است که انصاف حکم می کند جامعه‌ی ما در برابر این احتمالات قوانین حمایتی وضع کند. و این مجموعه قوانین بسیار شبیه رژیم اصولی حداقل اجتماعی است که به تضمین قابلیت‌های کلیدی می پردازد.<sup>۱</sup>

وجه مشترک در تئوری راولز و دورکین این است که در مورد شرایطی که به طور مناسب بازتاب جایگاه عادلانه‌ی همه افراد است مردم یا اصولی توافق دارند که به طور موثر حداقل اجتماعی را تضمین می کند (Dworkin) یا سیاست‌هایی را که به کار این اصول می آیند. (Rawls) بنابراین هر دو تئوری انگار می گویند که اصولی برای تضمین حداقل اجتماعی ارائه کنیم. اختیارباوری برابری خواهانه می گوید حداقل اجتماعی نباید مشروط باشد، بلکه به شدت برای طلب عدالت بنیادین است.

## دیدگاه دموکراتیک

ما اینجا واژه‌ی دموکراتیک را برای اشاره به دیدگاهی در فلسفه‌ی اجتماعی بکار می‌بریم که به خودآگاهی برای ارتقا بخشیدن به برابری در قدرت و وضعیت روابط (فرض کنیم، معنای طلب عدالت دارد، see Anderson 1999) اینجا دغدغه‌ی تضمین ارزش منصفانه و موثر آزادی سیاسی شهروندان است. در دموکراسی سیاسی تمام شهروندان حق رای دارند و می‌توانند ستادهای سیاسی تشکیل دهند و در انتخابات برای رسیدن به ارکان مختلف قدرت با یکدیگر رقابت کنند. (Dahl 1998) روشن است که فقر می‌تواند به نقش افراد در این عرصه ضربه‌ی جانانه‌ای وارد کند. کسی که به تمامی گرفتار تامین مایحتاج ضروری برای زندگی سالم است به سادگی از وقت و انرژی لازم برای پرداختن به مسائل سیاسی عاری است. به علاوه از عهده‌ی هزینه‌های مالی برای شرکت در مسائل سیاسی نیز، مثل پرداخت حق عضویت حزبی، کمک مالی به ستاد تبلیغاتی و غیره بر نمی‌آید. این برای دموکراسی سیاسی ناخوشایند است. یعنی شرایط برای شنیده شدن برخی دیدگاه‌ها و علائق خاصی فراهم نیست، پس این اصول به طور غیر منصفانه‌ای از این دیدگاه‌ها و علایق عاری شده است. یا حتا بدتر، احتمال رای دادن بعضی از مردم بی‌آنکه زمان کافی برای کسب اطلاعات درباره‌ی مسائل اختصاص دهند افزایش می‌یابند، که این نیز کیفیت تصمیم‌گیری درباره‌ی مسائل اصولی را کاهش می‌دهد. پس می‌توان استدلال کرد که وضع قوانینی برای حداقل اجتماعی به طور مستقیم برای دموکراسی سیاسی مفید است. با از میان بردن فشار فقر، وضع



قوانین حداقل اجتماعی تمام شهروندان قادر به شرکت موثر در روند دموکراتیک می‌شوند، در نتیجه خود این تضمین می‌کند که این روند در واقع به طور راستین دموکراتیک است.

قدرت فقط از طریق روند رسمی سیاسی اعمال نمی‌شود، و حضور آن را می‌توان در گستره‌ی وسیع در روابط اجتماعی سراغ گرفت. برای مثال صاحبکاران قدرت خود را بر کارمندان اعمال کنند. از نظر تاریخی، شوهران قدرت بسیاری بر زنان خود دارند. این روابط قدرت لازم نیست در قانون به صراحت وضع و تعریف شوند. بیشتر اوقات، این مسائل مطرح می‌شوند به‌خاطر موقعیت‌های نابرابر اجتماعی دو طرف (بحث مفیدی که ما خیلی به آن مدیونیم در اینجا آمده *Goodin 1986; T 1988; Okin 1989: Chapter 7*) یک طرف این معادله، شوهر یا کارفرما، ممکن است بدون طرف دیگر بسیار از نظر اقتصادی موقعیت خوبی داشته باشد. برخلاف، دیگری، کارمند یا زن، از نظر اقتصادی وابسته به طرف مقابل است. اگر طرف اول قرارداد به این رابطه خاتمه دهد، آسیب کمی می‌خورد، اما طرف دوم از لحاظ استانداردهای زندگی لطمه شدید و احتمالاً فاجعه باری برایش دارد. دقیقاً بخاطر همین نابرابری در هزینه‌ی خاتمه دادن به این رابطه، طرف نخست از این قدرت برخوردار است که رابطه را مطابق خواست خودش شکل دهد. کارمند/زن همسر در موقعیتی نیست که در برابر فرامین شوهر/کارفرما چون و چرا کند، چون طرف نخست فرمانبرداری را یکی از ارکان مهم رابطه می‌داند (چون آنها از عهده‌ی خسارت جزیی ترک این رابطه بر می‌آیند). نابرابری قدرت از این نوع به دلایل مختلف نگران کننده است. می‌توان استدلال کرد که به طور مستقیم آزادی طرفین را کاهش می‌دهد. (*Pettit 1997*) همچنین طرف ضعیف‌تر را در معرض بهره‌کشی و سواستفاده از سوی طرف قوی‌تر قرار می‌دهد (*Goodin 1986; Okin 1989*).

یکی از مباحث مهم برای قانون‌گذاری در حداقل اجتماعی این است که می‌تواند برای کاهش هزینه‌ی ترک چنین رابطه‌ی برای طرف ضعیف‌تر موثر باشد، و در نتیجه به کاهش نگرانی نابرابر در قدرت بینجامد. برای مثال اگر کارمند بداند که جامعه درآمد مناسبی را برای او تضمین می‌کند حتا اگر او از کارش استعفا دهد، برای او بسیار راحت‌تر خواهد بود که جلوی کارفرما بایستد و از درخواست‌های نامعقول او سر باز زند. اگر زن بداند که اگر شوهر خود را ترک کند، جامعه از نظر مالی به او کمک می‌کند، احتمال ترک شوهر بخاطر افزایش سواستفاده‌های او بیشتر می‌شود. این تمام دینامیک این گونه روابط را تغییر می‌دهد. به جای آنکه یکی بر دیگری فرمان براند، این روابط بیشتر به سوی گفتگو و مذاکره‌ی برابر پیش می‌رود، یعنی بیشتر دموکراتیک می‌شود.

به همین دلایل، دیدگاه دموکراتیک عدالت اجتماعی به شدت از وضع قوانین حداقل اجتماعی حمایت می‌کند (*see also Pateman 2005*) در واقع چون به دشواری می‌توان تصور کرد که هر جامعه‌ای در غیاب دست رسی مردم به حداقل اجتماعی چگونه روابط قدرت دموکراتیک بلند مدتی داشته باشد، شاید بتوان گفت که دیدگاه دموکراتیک به دنبال چیزی است که ما در بالا اصل حمایت برای وضع قانون حداقل اجتماعی خواندیم. جامعه باید چنین حداقلی را وضع کند تا به راستی دموکراتیک بماند، و از این نظر، به طور قابل قبولی عادل.

**علیه وضع قانون حداقل اجتماعی چه می‌توان گفت؟**

استدلالات مهم وضع قانون حداقل اجتماعی را بررسی کردیم، حالا برخی از اعتراضات اصلی در مخالفت با این قانون گذاری را بررسی می‌کنیم. سه اعتراض را که به ترتیب به ارزش‌های آزادی، انصاف و مشروعیت اتکا می‌کنند بررسی می‌کنیم.

### اعتراض آزادی

ناهمخوانی با آزادی فردی یکی از اعتراضات مهم به وضع قانون حداقل اجتماعی است. برای وضع قانون حداقل اجتماعی دولت باید مالیات اجباری برای انتقال در آمد برقرار کند که از نظر بعضی متفکران این اجبار بی‌برو برگرد قابل اعتراض است. ما دو گونه از این اعتراض‌ها را در اینجا بررسی می‌کنیم. نخستین تفکر، آزادی را غیاب اجبار عمدی می‌داند. دومین، به اصول اختیار باوری مالکیت بر خویشتن متوسل می‌شود که پیشتر به آن پرداختیم.

### اعتراض خالص آزادی

بنا به نویسندگان متعلق به سنت "لیبرال‌های کلاسیک" مثل فردریش هایک، آزادی یعنی غیاب اجبار عمدی (see Hayek 1960). اگر دولت از شهروندی، فرض کنید بتی، بخواهد که مالیات بدهد تا در راستای برنامه‌ی حداقل اجتماعی برای کمک به آلف شهروند کم‌اقتلار بکار رود، در نتیجه آزادی بتی محدود شده است. این جریان پذیر است و اگر دولت آزادی را مهمترین ارزش سیاسی می‌داند، ما باید احتمالاً قدرت کمک رساندن دولت را به شهروندانی مثل آلف به این شیوه مانع شویم. رفاه کسانی مثل آلف لطمه می‌بیند، اما آزادی حفظ می‌شود.

پاراگراف آتی اعتراض رایج به مالیات دولتی را برای برنامه‌های رفاهی در جوامع لیبرال مثل انگلستان و ایالات متحده به طور موجز بیان می‌کند، یا شاید یکی بگوید اعتراض آزادی خام به وضع قانون برای حداقل اجتماعی (see also Plant 1998; 67) چطور کسی که طرفدار قانون گذاری برای حداقل اجتماعی است می‌تواند به این اعتراض جواب دهد؟

یکی از جواب‌ها این است که می‌پذیرد وضع اصول رژیم مالیاتی ممکن است یکی از وجوه آزادی را محدود کند، اما این وجه دیگری را توسعه می‌دهد که آزادی ارزشمندتری است. بنا بر این تفکر، آزادی حقیقی یا واقعی در غیاب اجباری عمدی اتفاق نمی‌افتد، بلکه در قابلیت مثبت یا قدرت عمل کردن برای بدست آوردن اهداف اساسی مثل رشد خویشتن روی می‌دهد. تنگدستی، بنا بر این استدلال، این حقیقت "آزادی مثبت" را از میان می‌برد. با از میان بردن یا کاستن تهی دستی، برنامه‌های رفاه اجتماعی که منابع آن از طریق مالیات‌های اجباری تامین می‌شود، آزادی حقیقی یا مثبت اعضا کم‌اقتلار جامعه افزایش می‌یابد. ضرر مالیات دهندگان از نظر از دست دادن "آزادی منفی" (آزادی‌ای که فقط غیاب اجبار عمدی فهم می‌شود) از نظر اخلاقی در برابر "آزادی مثبت بدست آمده هرگز وزنی ندارد. این گونه پاسخ به اعتراض آزادی تاریخیچه‌ی طولانی‌ای دارد. برای مثال اعضای برجسته‌ای که "لیبرال‌های اجتماعی" نامیده می‌شدند، کوشیدند در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم فراهم کردن رفاه اجتماعی دولتی را در برابر منتقدان بر پایه‌ی دغدغه‌های لیبرالی حفظ کنند (برای بررسی اجمالی (see Freedman 1978, Vincent and Plant 1983, Parker 1998)

به رغم تبار تاریخی این گونه جواب‌ها می‌تواند اشتباه باشد، هم از این نظر که بی‌نتیجه است و هم از این جهت که امتیاز بیش از اندازه به نقد لیبرال کلاسیک برای برنامه‌های رفاه اجتماعی می‌دهد. بی‌نتیجه است چون منتقدان لیبرال کلاسیک در برابر آن به سادگی استدلال می‌کنند که "آزادی منفی" (یادآوری دوباره، آزادی‌ای که غیاب دخالت عمدی فهم می‌شود) در حقیقت آزادی‌ای است که باید دغدغه‌ی اصلی ما باشد. ما در ظاهر به بن‌بستی گرفتار شدیم که هر طرفه قضیه ادعا می‌کند یک گونه‌ی آزادی ارزش بیشتری از آن دیگری دارد، یا فقط با معانی در رقابتی مواجه‌ایم که آزادی «واقعا» چیست. پاسخ امتیازدهی فراوان است که در آن فورا ارزش "آزادی منفی" را به منتقدان کلاسیک لیبرال از وضع مالیات برای استفاده در رفاه همگانی محدود می‌کند. استدلال برای تأیید وضع مالیات و هزینه کردن برای رفاه اجتماعی می‌تواند با کمک خود این مفهوم آزادی پرداخته شود که منتقدان لیبرال کلاسیک به آن معتقد هستند. این استدلال پاسخ جان دارتری به این منتقدان می‌دهد تا اینکه به انواع دیگر آزادی (مورد ادعا) متوسل شد.

(see Cohen 1988: chapter 14: 291-2)

نکته‌ی محوری این است که فقر عموماً باعث محدودیت گونه‌ای از آزادی می‌شود که لیبرال‌های کلاسیک به ادعای خود به آن دلبسته‌اند. دلیل اینکه چرا فقر عموماً به کیفیت زندگی "لطمه" می‌زند این است که گستره‌ی عملی که فرد می‌تواند انجام دهد را کاهش می‌دهد، بی‌آنکه سوژه‌ی اجبار عمدی از طریق دیگران باشد (see Waldorn 1993b, Cohen 1997, Swift 2001; 70-71) برای مثال تصور کنید که فقیرید (در انگلستان زندگی می‌کنید) و می‌خواهید برای رفتن از لندن به لیورپول از قطار استفاده کنید. چون تهیدست هستید، امکان خرید بلیط برای این سفر را ندارید. اگر بدون بلیط سوار قطار شوید مامور قطار شمارا در شهر اسلاگ که هنوز فاصله‌ای طولانی با لیورپول دارد از قطار بیرون می‌کند. توانایی شما به عمل کردن مطابق خواستتان اینجا با اجبار عمدی دیگران محدود شده است. یا تصور کنید که شما بی‌خانه‌مان هستید و از عهده‌ی هزینه‌ی اجاره بر نمی‌آید. شما جایی را برای خوابیدن انتخاب می‌کنید. اما اینجا متعلق به کس دیگری است و وقتی صاحب آن زمین از طریق دوربین‌های مدار بسته متوجه حضور شما می‌شود پلیس را خبر می‌کند که شما را بیدار کرده و شما را از آنجا بیرون می‌کند. دوباره توانایی شما برای عمل مطابق خواستتان با اجبار عمدی دیگران مختل شد. بنا به برداشت‌هایی، اگر دولت پول بلیط قطار را به شما بدهد، یا هزینه‌ی اجاره‌ی آپارتمانی را به شما بدهد، می‌توانید به این خواسته‌هایتان عمل کنید بدون اینکه مورد اجبار عمدی دیگران قرار بگیرید که هنگام بی‌پول بر شما اعمال می‌شود.

به همین خاطر به راحتی نمی‌توان گفت که مالیات برای تامین هزینه‌ی رفاه اجتماعی به نام ارزش‌های دیگر، مثلاً رفاه دیگران منجر به کاهش "آزادی" که به معنای غیاب اجبار عمدی است می‌شود. بلکه این کار دست به توزیع متفاوتی از اینگونه آزادی می‌زند. این باعث می‌شود که آزادی در معرض اجبار عمدی قرار بگیرد که در نبود آن قرار نمی‌گرفت. اما اگر این کار به راستی تنگدستی را کاهش دهد تا حدی باعث کاهش اجبار عمدی برای دیگر مردمان می‌شود. به همین خاطر به راحتی نمی‌توان اعتراض کرد که وضع قانون حداقل اجتماعی مناسب نیست چون آزادی فردی را کاهش می‌دهد. چون عدم وضع قانون حداقل اجتماعی باعث کاهش آزادی

برخی از افراد می‌شود. اگر اعتراض بخاطر آزادی هیچ توش و توانی داشته باشد، باید با هوشمندی بیشتری نسبت به آنچه گفتیم طرح شود.

### اعتراض بر مبنای مالکیت بر خود

گونه‌ی دوم و بسیار دقیقتر اعتراض به آزادی از سوی فیلسوفان اختیارباور صورت گرفت که خود را به اصل مالکیت بر خود مقید می‌دانند. همانطور که دیدیم، خودباوران اعتراضی به انتقال درآمد و ثروتی نمی‌کنند که هدف آن حصول اطمینان همگان از دریافت سهم عادلانه از امکانات خارجی است (یا جبران عادلانه برای اختصاص سهم دیگران). به هر ترتیب این انتقال‌ها شاید برای اطمینان از اینکه همه از حداقل اجتماعی برخوردارند کافی نباشد. این دیدگاه برخی از فلاسفه‌ی سیاسی را به این نتیجه رسانده که تعهد به وضع قانون حداقل اجتماعی در نهایت با تعهد به اختیار باوری و احترام به اصل مالکیت بر خود فرد همخوان نیست: اگر هدف قانون گذاری برای حداقل اجتماعی است باید آماده باشیم تا ادعاهای مشخصی از مالکیت بر خویش را بازنویسی کنیم، و به زور بخشی از درآمد حاصل از کار پردرآمدها را به کم درآمدترها بدهیم. اما آیا این کار توجیه پذیر است؟ مالکیت بر خود در ظاهر دست کم ارزش بسیار دلفریبی است، و بنیان برخی از تعهدهای اساسی ما را به آزادی برگشت ناپذیر فردی دارد. (See Cohen 1995: chapter 3)

دوباره بتی را در نظر بگیرید، که استعداد مولد زیادی دارد. برای اینکه مطمئن شویم هر کس دسترسی معقول به حداقل اجتماعی دارد دولت اعلام می‌کند که ۵۰ درصد هر چه کسانی مانند بتی بخاطر هوش فراستشان در می‌آورند باید مالیات پرداخت کنند، و این بودجه به کسانی که قدرت مالی کمتری دارند پرداخت خواهد شد. اختیارباوران و اختیارباوران دسته چپی نیز، اعتراض می‌کنند که این کار حق مالکیت بر خود بتی را منکر می‌شود. حالا او باید تصمیم بگیرد که کار کند و نصف در آمدش به دیگران برسد و در نتیجه اگر او تصمیم به کار کردن بگیرد هیچ انتخابی در این نظام مالیاتی ندارد مگر اینکه به دیگران کمک کند. این شیوه نظام مالیاتی استعداد و انرژی او را برای کمک به دیگران به زنجیر کشده است. این تلاش برای به زنجیر کشیدن ادعای اختیار باوران، از اساس غلط است، او را در وضعیتی قرار می‌دهد که مشابه برده داری است، اجبار برای کار برای استفاده دیگران (Nozick 1974: 169)

در جواب، فلاسفه‌ی برابر خواه تاکید می‌کنند که انواع آزادی‌ای که کسی در موقعیت بتی در این رژیم فرضی مالیاتی به دست می‌آورد، در نگاه این دسته فلاسفه، مقایسه‌اش با برده‌ها پوچ و بی‌معناست. این نظام مالیاتی که ما توضیح دادیم تصمیم کار کردن و چگونه کار کردن را بر عهده‌ی بتی می‌گذارد، برده این آزادی را ندارد. همچنین بتی خود تصمیم می‌گیرد که چه کاری انجام دهد، برده آزادی این انتخاب را هم ندارد. در یک کلام، وضع مالیات بر درآمد حاصل از کار لزوماً حق کسی را که به او مالیات تعلق می‌گیرد بر اینکه چگونه و تا چه اندازه از استعدادش استفاده کند، کتمان نمی‌کند. (see especially Christman 1991) و بدون تردید برابرخواهان تاکید می‌کنند واقعا هیچ چیز قابل اعتراضی بر این مالیات برای وضع حداقل اجتماعی وجود ندارد.

این جواب قاطعانه‌ای است، اما باید به محدودیت‌های آن نیز توجه کرد. این جواب عملاً می‌پذیرد که مالیات بر درآمد حاصل از کار لگامی بر این تلاش است، اما می‌گوید که فرد کارگر به اندازه مهمی آزاد است حتا اگر او بر تلاش او لگام زد. این به نظر دست می‌آید، اما اگر کسی فکر کند که لگام بر تلاش غلط است حتی اگر با آزادی‌های اساسی همخوان باشد، پس اعتراض بر مبنای مالکیت بر خود در قانون‌گذاری برای حداقل اجتماعی وارد است. در این جا طرفداران وضع مالیات بر درآمد به یکی از این دوشیوه جواب می‌دهند. نخستین این که می‌تواند به سادگی و سراسری این ادعا را رد کند که چیزی ذاتی در لگام زدن بر تلاش غلط است. به عبارتی او می‌تواند بگوید که هیچ چیز ذاتاً قابل اعتراضی وجود ندارد که استعداد را در چنان موقعیتی قرار دهیم که اگر کسی کار کردن را برگزید، او هیچ راهی ندارد مگر کمک به دیگران.

دوماً او شاید بپذیرد که چیزی ذاتاً غلط در لگام زدن بر تلاش وجود دارد، اما استدلال کند که تهدید آزادی یا شرافت فردی که از فقر ناشی می‌شود شر بزرگتری است و لگام زدن بر تلاش را برای وضع حداقل اجتماعی توجیه می‌کند. از این موقعیت می‌توان با بکارگیری نظریه‌ی تئوری "نتیجه باروی حق محور" دفاع کرد. (یعنی تئوری که سن ۱۹۸۳ از آن گفته است). نتیجه باروی حق محور باور دارد که برنامه‌های اجتماعی بر مبنای اصول باشند، یعنی باید بر مبنای این باشند که مجموعه‌ی تعدی به حقوق افراد را در جامعه به حداقل برساند. در بکار بردن این اصل حقوق متفاوت می‌تواند اوزان متفاوتی بر اساس ارزیابی اهمیت نسبی آنها با زندگی مناسب انسانی بیابند. برای مثال در مورد نمونه‌ی ما، می‌توان گفت که حق دسترسی عاقلانه به حداقل اجتماعی باید وزن بیشتری داشته باشد از حق آزادی برای لگام زدن بر تلاش. و در نتیجه این تخطی از حق آزادی را در مورد کارگر مستعد توجیه می‌کند چون حق آزادی همگان با این کار تضمین می‌شود.

### اعتراض بخاطر انصاف

اعتراض دیگری متمرکز بر ادعای خطر بی‌انصافی در وضع قانون‌گذاری حداقل اجتماعی است. خصوصاً اعتراض بی‌انصافی این است که تامین عمومی حداقل اجتماعی ممکن است باعث شود تا برخی از مردم تلاش کمتری کنند تا روی پای خود بایستند و این بی‌انصافی در حق دیگرانی است که تلاش فراوانی می‌کنند تا منابع ضروری را فراهم کنند. توجه کنید که این رفتار فرضی معلول برنامه‌های حداقل اجتماعی است و بخاطر تاثیر آن بر گیرنده‌ی این کمک می‌تواند متناوباً منجر به چیز بدی در او شود، تا اینکه (فقط) بی‌انصافی نسبت به دیگران تلقی باشد. این تفکر باعث برانگیختن انتقادی شده که آن را در دیدگاه تامین منفعلانه‌ی یا "وابستگی شامل اتکا به مزایای تامین اجتماعی، وابستگی قانون‌گذاری حداقل اجتماعی نامیده‌اند (*see, for example, Tocqueville 1835, Murray 1984, see also Humbolt 1852*). به هر ترتیب، جوابی که به انتقاد از سر انصاف می‌توان داد، پاسخی برای انتقاد بر اساس وابستگی نیز هست، و ما چیز زیادی از دست نمی‌دهیم اگر در اینجا انتقاد از روی انصاف را در قانون توجه قرار دهیم.

حد و حدودی تغییر رفتاری در اثر برنامه‌های تامین اجتماعی البته که محل مناقشه میان محققان دانشگاهی اصول اجتماعی بوده (برای بررسی مفید این بحث و گفتگوها، *see Deacon 2002: Chapters 2-5*). اما برای بحث خودمان فرض کنید که دریافت عمومی حداقل اجتماعی باعث تغییر اجتماعی شود. این التزاماتی برای عدالت وضع قانون گذاری در حداقل اجتماعی دارد.

یکی از جواب‌ها به این انتقاد بخاطر بی‌انصافی این است که برخی از شرایط کاری باید در رژیم اصولی حداقل اجتماعی ساخته شود. افراد متقاضی امکانات سازنده حداقل اجتماعی باید آماده‌ی کار کردن باشند، اگر آنها از این سرباز زنده، پس مزیت بهره‌گیری از حداقل اجتماعی را به کلی از دست می‌دهند. استثنائاتی باید برای کسانی که قادر به کار کردن نیستند در نظر گرفته شود. (حمایت‌ها از این اصل، در گسترده‌ی گوناگونی نسبت به چگونگی واجدین شرایط متفاوت است *See Anderson 1991: 321; Gutmann 2001: 179; and Thompson 1996: Chapter 8; Kaus 1992; Mead 1986, 1992, 1997; Rawls . White 2000, 2003, 2005*) برای روشنی مطلب باید گفت منظور از مشروطیت به کار این است که برخی از عناصر رژیم اصولی حداقل اجتماعی به برخی از فعالیت‌های مربوط به کار پیوند می‌خورند، مثل جستجوی فعالانه شغل یا آموزش دوباره برای شغل و نه الزاماً کار فوری. در سالهای اخیر بحثی در انگلستان و آمریکا حول اصول اجتماعی در گرفته و ویژگی‌های دیگری را هم برای شروط رفتاری قائل شده‌اند، مثل پیشنهاد به مزایای تامین اجتماعی مشروط به حضور بر سر کلاس‌ها در زمان تحصیل یا عدم اعتیاد و برای اجتناب از رفتارهای ضد اجتماعی *(again see Deacon 2002, particularly chapter 3, for helpful overview; see also Mead 1997)*. در ادامه خصوصاً بر مشروطیت کاری توجه می‌کنیم، با اینکه بسیاری از این بحث‌ها علیه مشروطیت کاری است در پیشنهادهای این چنینی نیز بکار می‌رود.

آیا باید حداقل اجتماعی به صورتی قانون گذاری شود که در جهت حفظ مشروطیت کار باشد؟ حوصله‌ی این مقاله فقط بررسی دو بحث مهم علیه اصول مشروطیت کار را به ما می‌دهد.

### آسیب پذیری، کیفیت و مشروطیت

نخستین بحث مهم علیه مشروطیت کار به مسائل آسیب پذیری و عدالت در کاربرد شرایط کار در رژیم اصولی حداقل اجتماعی است. یکی از مسائل محتمل در مورد آسیب پذیری در بازار کار است. یکی از اصول اساسی برای وضعیت رفاهی در وضع حداقل اجتماعی این است که با فراهم کردن دسترسی به چیزهای مورد نیاز اساسی به طوری که مستقل از فروش قدرت کار بازار باشد، می‌توان از فشار کارگران ضعیف‌تر برای غلطیدن به شرایط بد (سوءاستفاده یا غیر منصفانه) شغلی کاست. این خطر وجود دارد که قانون مشروطیت کار این اثر مطلوب را تحت العشاء قرار دهد. اگر برای مثال، دولت به آدم بیکاری بگوید که باید به دنبال شغلی باشد و مجبور است که هر کاری را تحت هر شرایطی که کارفرما مقرر می‌کند بپذیرد، و گرنه مزایایی تامین اجتماعیش را از دست می‌دهد آنوقت این فرد زیر فشار فراوانی برای یافتن و تن به دادن به هر شغلی است. پس او به روشنی نسبت به زمانی که بی‌قید و شرط مزایای تامین اجتماعیش را دریافت می‌کرد قابلیت بسیار کمتری برای نپذیرفتن کاری دارد که (احتمالاً به درستی) ناعادلانه یا سواستفادگرایانه است. به عقیده‌ی

برخی از منتقدان رادیکال مشروطیت به کار، این باعث سست کردن موقیت چانه زنی کارگران به نفع بنگاهای تجاری و طبقه‌ی مالک اموال تولیدی می‌شود (see Piven and Cloward 1993). اعتراض مرتبط اما متفاوت این است که مشروطیت به کار ممکن است بار سنگینی از "بروز شرم" بر آنها بی‌بگذارد که پول دریافت می‌کنند: برای واجد شرایط دریافت تامین اجتماعی آنها باید نشان دهند که دنبال شغل گشته‌اند اما موفق به یافتن آن نشدند، که به طور بالقوه عزت نفس آنان آسیب می‌بیند. (Wolff 1998)

مسئله‌ی دوم آسیب‌پذیری وابستگان است. اگر پوشش کامل حداقل اجتماعی کسی رد شود چون او از قوانین مشروطیت به کار پیروی نکرده، هم خودش آسیب می‌بیند هم احتمالاً وابستگان او، مهمتر از همه فرزندان. چون این وابستگان به هیچ طریقی نقشی در تصمیم‌گیری والدینشان در تبعیت نکردن از اصول مشروطیت به کار ندارند، اصلاً این لطمه‌ی به آنان عادلانه نیست (و اگر این فشار ادامه پیدا کند، باعث تخطی از دیگر اهداف اجتماعی می‌شود، مثل دست‌رسی برابر به فرصتها برای کودکان از تمام اقشار اجتماعی).

مساله سوم این است که قانون مشروطیت به کار ممکن است در عمل به نابرابری میان گیرنده‌ی تامین اجتماعی و دیگران شهروندان شود. ساده است که ببینیم شرط کار می‌تواند برای شهروندانی که نیاز به مزایای تامین اجتماعی از سوی دولت را دارند از حداقل اجتماعی خشنود باشند: دولت می‌تواند دریافت گرفتن مزایا را به شغل یا آموزش برای شغل مشروط کند. اما درباره‌ی آنها بی‌مقدار ثروت کلانی به ارث برده‌اند چه؟ این افراد احتمالاً می‌توانند بدون مزایای تامین اجتماعی امرار معاش کنند و ثروت آنها قادرشان می‌کند بدون نیاز به کار به آسودگی زندگی کنند. چطور می‌توان این دسته از شهروندان ثروتمند را به مسئولیت‌شان برای کار کردن ترغیب کرد؟ اگر هیچ عملی صورت نگیرد، در نتیجه ظاهراً ناکامی‌ای در اجبار به وظیفه‌ی کیفیتی مفروض جامعه در میان است: شهروندانی که نیاز به مزایای تامین اجتماعی دارند مجبورند تا به وظیفه‌ی اجباری خود برای کار کردن تن بدهند اما شهروندانی که ارث بزرگی بدست می‌آورند لازم نیست به خود زحمت بدهند.

تمام این نکات با این مسئله اساسی و مهم ارتباط داد که ساختار پیش‌زمینه اقتصادی جامعه چقدر عادل است. اگر ساختار اقتصادی جامعه در دیگر وجوه عادلانه باشد، پس عاقلانه به نظر می‌رسد که توقع داشته باشیم تمامی شهروندان که قادر به کار کردن هستند شغلی داشته باشند. به نظر جزء ذاتی همکاری اجتماعی منصفانه است که آرایش‌های دیگر جامعه نیز عادلانه باشد. اما چه می‌شود اگر وضعیت این ساختارهای اقتصادی در وجوه دیگر واقعاً ناعادلانه باشد؟ برای مثال نهادهای آموزشی جامعه نتوانند فرصت‌های برابر ارائه کنند، یا برخی از شهروندان در اتخاذ شغل محدودیت داشته باشند. یا شاید ساختار پاداش نابرابر بوده و در جاهایی غیرمنصفانه باشد و بعضی از کارگران دست‌مزد غیرمنصفانه‌ی کمی در ازای کارشان دریافت کنند. در این زمینه می‌توان گفت تأکید بر اجبار به کار، به عنوان تجلی انصاف در همکاری اجتماعی در واقع شامل آن دسته از شهروندانی که از نقایص غیر منصفانه رنج می‌برند نمی‌شود (Shelby 2007). در بحث اجبار و مسئولیت محله‌ی فقیران آمریکا به این موضوع پرداخته است.

در جواب، موافقان مشروطیت در کار استدلال می‌کنند که نکته‌ی منتقدان می‌تواند به طور چشمگیری رفع شود بی‌آنکه اصل اساسی مشروطیت به کار را وانهاد. شاید این مسائل به طور ضمنی و نه مستقیم از قوانین مشروطیت به کار ناشی شود، با طراحی دقیق قوانین

مشروطیت کار و/یا با ادغام چنین قوانینی با دیگر اصولی که به امکانات مهم آسیب‌پذیری بازار و نابرابری در تقویت ضایف اجتماعی اجباری می‌پردازد ان مسائل می‌تواند به طور قابل توجه‌ای کاهش یابد حتا از میان برود.

در بحث میان این مسائل برخی از آنها که موافق اصول اساسی مشروطیت کاری هستند محتاط نیز بوده‌اند که این اصول را به گونه‌ای بکار نگیرند که وضعیت توزیع ثروت و فرصت در جامعه را نادیده بگیرد (*see for example Gutmann and Thompson* 1996: chapter 8; *White* 2003, 2005; *see also Daniels* 1981: 160-162) مشروطیت کاری باید معلق یا دست کم تعدیل شود در هنگامی که وضعیت توزیع ثروت و فرصت به اندازه‌ی کافی برابر خواهانه نیست.

### استدلال بر مبنای وراثت علیه مشروطیت

انتقاد بعدی علیه مشروطیت در کار برای برخورداری از حداقل اجتماعی از سوی فیلسوفان تحت تاثیر سنت چپ اختیارباوری که در بالا به آن پرداختیم ارائه شده است. همانطور که دیدیم در حالت ایده‌آل، اختیارباوری دست چپی باور دارند افراد حق سهمی برابر از امکاناتی را دارند که از طبیعت یا نسل پیشین به جامعه ارث رسیده باشد. بنابراین تئوری تصور کنید که ده نفر به جزیره ای می‌رسند و کارخانه‌ای را در آنجا می‌یابند که ده دستگاه ماشین دارد. این ماشین‌ها غذا، پوشاک، و سرپناه تولید می‌کنند و این تازه رسیدگان برای ادامه‌ی حیات به آن محتاج‌اند. اختیارباوران دست چپی می‌گویند که در اصل به هر ساکنی باید یک ماشین تعلق بگیرد. این سهم برابر از ماشین در کارخانه‌ی به ارث رسیده است. حالا فرض کنیم که یکی از این ده ساکن جزیره، به اسم راجر، تصمیم می‌گیرد که با ماشینش کار نکند و آن را به دیگر ساکنین اجاره دهد که در قبال پرداخت مبلغی حاضر به انجام این کاراند. راجر حالا کار نمی‌کند و با اجاره‌ایی که ساکنان دیگر به او برای ماشین واگذار شده‌اش می‌پردازند اموراتش را می‌گذرانند. بسته به اینکه اجاره چقدر است، راجر می‌تواند حقوقی به اندازه‌ی حداقل اجتماعی را دریافت کند و او برای آن هیچ تلاشی نمی‌کند. اما اختیارباوران دست چپی می‌گویند که این غیرعادلانه نیست چون راجر تنها از سهم ارثی جامعه که بر آن محق بوده استفاده می‌کند. همانطور که گفتیم در عمل این کار غیر ممکن است که میراث جامعه را میان مردم تقسیم کنیم. ولی شاید بتوانیم امکانات، و ارزش آنها در بازار را ارزیابی کنیم و به هر کسی کمک مالی یا سرمایه ای برابر با سهم سرانه به ارزش آنها در بازار پرداخت کنیم. برخی از مردم شاید با این درآمد زندگی کنند بی آنکه تن به کار کردن بدهند (یا تاجای ممکن کمتر کار کنند). به عقیده‌ی اختیارباوران دسته چپی، این تفاوتی با تصمیم راجر که کار نکند و از اجاره‌ای که از دیگران برای استفاده از ماشینش می‌گیرد، ندارد. این استفاده‌ی مشروع از سهم بر حق ارثی امکانات جامعه است. تعدادی از فلاسفه البته با گوناگونی‌ها و زیر و بم‌های مهم، چنین استدلالی را در سالهای اخیر به کار گرفتند تا حقوقی بی‌قید و بند یا سرمایه‌ی همگانی را به هر شهروند پرداخت کنند. (*see Steiner 1994, Van Parijs 1992, 1995; Ackerman and Alstott 1999; Birnbaum 2012; Widerquist 2013.*)



به رغم برخی دشواری‌ها در این استدلال، آن را می‌توان تلاشی برای دفاع از وضع قانون برای حداقل اجتماعی تمام و کمال بدون هیچ قیدی برای کار کردن دانست.

نخستین دشواری که در بخش ۲،۳ به آن پرداختیم، این است که چنین کمکی که بازتاب سهم برحق سرمایه‌ی موروثی اجتماع است شاید از ارزش حداقل اجتماعی کمتر باشد.

به هر حال مسئله‌ی دوم این است که مردم در سهم برابر میراث امکانات اجتماع محق باشند فارغ از اینکه کار کنند. مسئله‌ی اساسی این است که آیا عادلانه است که ارثیه را مثل راجر در مثال بالا بکار برد و سهمی از آنچه دیگران تولید می‌کنند بدست آورد و به نوبه خود نقشی در این توزیع تولید نقشی نداشت؟

شاید گفته شود که افرادی مثل راجر با در اختیار دیگران قرار دادن سهم امکانات مورثی‌شان برای استفاده به منظور تولید نقشی در آن دارند. اما تفاوتی در این نقش وجود دارد که راجر از طریق اختصاص امکانات فرضی که به او رسیده مشارکت کند یا شخص خودش. اگر راجر در جزیره فرضی ما نبود، دیگران ساکنین می‌توانستند امکانات موروثی سهم او را به خود اختصاص دهند. آنها به همان اندازه کار و تولید می‌کردند که اگر راجر بود سهم خود را از امکانات موروثی می‌گرفت. اما از وضعیت بهتری برخوردار بودند چون لازم نبود بخشی از تولید را به راجر بدهند که سهمی از ثروت جزیره را به ارث برده است. در ادامه‌ی بحث نشان می‌دهد که خود راجر هیچ نقشی در اقتصاد اجتماع ندارد. پس آیا عادلانه است که او بدون کار کردن درآمدی داشته باشد(فرض کنید که قادر به کار بود). بعضی‌ها می‌گویند راجر به اندازه‌ی دیگران از ماشین‌ها سهم می‌برد و برعهده‌ی اوست که چگونه بخواهد از آن استفاده کند (Van Parijs, Birnbaum 2012) دیگران معتقدند که مواردی مانند این نشان می‌دهد که تنها توزیع دارایی باید با دقت بیشتری نسبت به علاقه‌ی افراد نسبت به استفاده‌ی مستقیم از آنها صورت پذیرد. (see van Donselaar 2009; see also Van Der Veen 1998, White 2007)

در نتیجه، نگرانی برای عدالت اقتصادی (به عنوان عمل متقابل) زمینه را برای رد قانون گذاری اجتماعی فراهم نمی‌کند. در نهایت از عناصری از بسته‌ی اصول حداقل اجتماعی مشروط به کار حمایت می‌کند. به هر حال استدلال قدرتمندی برای محدودسازی مشروط به کار وجود دارد. یکی از بحثها به شیوه‌هایی متوسل می‌شود که اصول مشروط به کار می‌تواند آسیب پذیری شهروندان را به بیگاری یا دیگر اشکال ناعادلانه افزایش دهد و/یا نابرابری میان شهروندان ایجاد یا آن را شدیدتر کند. این استدلال‌ات، که ما تنها برخی از آنها را بررسی کردیم، قدرت بیشتر در جوامعی می‌یابد که وضعیت ساختار اقتصادی به شدت ناعادلانه است. (Shelby 2007) نوع دیگر استدلال به این ایده متوسل می‌شود که شهروندان حقی از سهم دارایی موروثی دارند که مشروط به اراده‌ی آنان برای کار نیست، با اینکه اندازه و شرایط طبیعی این حق محل بحث است.

## اعتراض بر اساس مشروعیت

سومین اعتراض به وضع حداقل اجتماعی به ارزش مشروعیت می‌پردازد. قانون یا اصول زمانی فاقد مشروعیت هستند وقتی که در چشم کسانی که موضوع آن قانون یا اصل هستند متناقض است، یعنی آنها نمی‌توانند دلایل مناسب و کافی بیابند که چرا این قانون یا اصل شامل آنها شده است. نبود مشروعیت نشانی است از نوعی از خودبیگانگی از آن قانون یا اصول، در نتیجه مردم به طور قطع قادر نیستند آن را نمایانگر ارزش‌ها یا باورها خود بدانند. منتقدان می‌گویند که ایجاد رژیم اصولی حداقل اجتماعی معضل مهم مشروعیت را برای جامعه به وجود می‌آورد. آنها حتی ممکن است پیشتر رفته و ادعا کنند این مسائل با در نظر گرفتن همه‌ی جوانب وضع قوانین حداقل اجتماعی را ناخواستی می‌کند. چطور ممکن است قوانین حداقل اجتماعی منجر به مشکل مشروعیت شود؟ چطور ممکن است بر این مشکلات فائق شد؟ این مشکلات واقعا وضع این قوانین را بی‌فایده می‌کند؟

یکی از مشکلات بالقوه‌ی مسئله‌ی فهرست قابلیت‌ها است که در بخش ۱،۲ به آن پرداختیم. در بیان اینکه چه گونه‌ای و چه سطحی از منابع حیاتی برای مردم لازم است تا بتوانند "زندگی سزاوارانه‌ی حداقلی در یک جامعه" را داشته باشند، ما باید دیدگاهی درباره‌ی عملکردها و قابلیت‌هایی که زندگی سزاوارانه‌ی انسانی را می‌سازد داشته باشیم و هر دیدگاه این چینی به گونه‌ای مشکل‌زاه خواهد بود. برخی از مردم شاید نپذیرند که فهرست قابلیت به کار گرفته شده در تعیین حداقل زندگی اجتماعی نباید جزو حقوق انسانی به شمار رود. ما در انتهای این بخش به این مسئله خواهیم پرداخت، اما تنها پس از آنکه نخست برخی از ملاحظات را به دومین مسئله‌ی مشروعیت بالقوه‌ی را بررسی کردیم که به طور اجمالی در بخش ۱،۱ تحت عنوان مسئله حدگذاری به آن پرداختیم. برای یادآوری مسئله دوباره عنوان دوم را در لیست ناسباوم در نظر بگیرد "قابلیت‌های کارکردی اساسی انسانی" که در بخش ۱،۲ آمد، قابلیت برای سلامت جسمی. چه گونه و چه سطحی دسترسی به امکانات خدمات درمانی را جامعه باید برای اعضای خود تامین کند تا ما بتوانیم بگوییم که این قابلیت تا بدانجا تامین شده که هر کسی بتواند "زندگی حداقلی سزاوارانه‌ای" داشته باشد؟ اگر ما بگوییم که جامعه موظف است همه امکانات خدمات درمانی را که در اختیار دارد در دسترس همگان بگذارد، مثلا برای حفظ زندگی نباتی، پس ما احتمالا مجبوریم سرمایه‌ی هنگفتی از منابع جامعه را فقط برای خدمات درمانی هزینه کنیم. جایی باید حد گذاشت، یا بخش خدمات درمانی به تنهایی تمام سرمایه جامعه را خواهد بلعید (و باعث می‌شود که جامعه در تامین هزینه‌های قابلیت‌های کلیدی دیگر ناکام بماند). اما از سوی دیگر، چگونه می‌توان حدودی منصفانه تعیین کرد که در چشم کسانی که باید با نتایج این تصمیم حدگذارانه زندگی کند موجه باشد؟ چطور ممکن است برای جامعه تصمیم گرفت که شیوه‌ی درمانی جدید پرهزینه در حوزه‌ی حداقل اجتماعی قرار می‌گیرد یا نه و آیا این تصمیم در چشم شهروندان مشروعیت دارد یا نه؟

در جواب به این مسئله فلاسفه‌ی سیاسی پاسخ مکمل ارائه داده‌اند. نخستین جواب در نظر می‌گیرد که نظریه‌ی عدالت اجتماعی که موافق قانون گذاری حداقل اجتماعی است نیز دلالتی ارایه می‌دهد که ما می‌توانیم برای حدود فارغ از تناقض در این محتوای حداقل اجتماعی بکار ببریم. برای مثال می‌توان به بحث بیمه‌ی فرضی رونالد دورکین برای حداقل اجتماعی اشاره کرد (نک 2.4.2) دورکین خود توضیح می‌دهد که چطور این دیدگاه می‌تواند اصلاحاتی برای تصمیم در حدگذاری بیمه‌ی درمانی بکار رود (*see Dworkin* 2000: 307-319). ما با تصور اینکه هر فردی سهم منصفانه‌ای از ثروت جامعه را در اختیار دارد آغاز می‌کنیم (کمی دست و دل

بازانه این را سهم سرانه‌ی از این ثروت می‌نامیم). سپس تصور کنیم که هر فرد به تمامی از ارزش، هزینه و اثرات جانبی شیوه‌ای درمانی آگاه است. مردم احتمالات جمعیتی گسترده ابتلا به وضعیت خاص سلامتی را می‌داند، اما ما فرض می‌کنیم که حجاب نادانی چنان همه را فراگرفته که هیچ کس از خطر ابتلا به هر بیماری‌ای بی‌خبر است. حالا اگر بپرسیم که چه درمانی فرد جوان عادی در این بازار بیمه‌ی فرضی برای خود برای سراسر عمرش به قیمت سهم عادلانه‌اش از ثروت جامعه انتخاب می‌کند. به نظر دورکین در حالی که نمی‌توانیم بدانیم چنین فردی چگونه بیمه‌ای را برای خود "به دقت" برمی‌گزیند، می‌توانیم حدس‌های معقولی بزنیم که او خود را در برابر چه گونه درمان‌هایی بیمه نخواهد کرد، و این اطلاعات را برای مسئله‌ی حدگذاری در سیستم خدمات درمانی مالی عمومی بکار گیریم. برای مثال فرض کنیم درمان بسیار گران قیمت که به طور حاشیه‌ایی از طریق ماشین‌ها زندگی بیماران پیر را ادامه می‌دهد. دورکین می‌گوید که بیشتر جوانان:

در تاملات خود در نظر نمی‌گیرند که عاقبت اندیشانه است تا بیمه‌ای بخرند که آنها را به مدد هزینه‌ی گزاف و مداخله‌ی پزشکی برای چهار یا پنج ماه بیشتر در نهایت اگر به کهنسالی برسند زنده نگه دارد. آنها تصور می‌کنند که عاقلانه‌تر است تا آنچه را که هزینه‌ی این بیمه است را به بیمه‌ی درمانی بهتری برای میان سالی اختصاص دهند یا اصلاً صرف آموزش یا تعلیم یا سرمایه‌گذاری کنند که سود بیشتری نسبت‌شان کند یا امنیت بیشتری به ارمغان آورد. (Dworkin 2000: 314)

دقیقا بخاطر اینکه ما بیمه‌ای را انتخاب نمی‌کنیم برای چنین درمانی در شرایط منصفانه بازار فرضی بیمه، داورکین می‌گوید که ما نباید آنها را بسته‌ی درمانی شهروندانی که واجد شرایط این حداقل اجتماعی می‌شوند در نظر بگیریم.

با این همه چون ممکن نیست که رد همه‌ی انتخاب‌هایی را بگیریم که جوانان عاقب اندیش در بازار فرضی بیمه به دقت زیاد انتخاب می‌کنند، دیدگاه بیمه‌ی فرضی دورکین احتمالا ما را به مقدار زیادی از اختلافات معقول درباره‌ی اینکه چه نوع بیمه‌ی درمانی باید یا نباید در بسته‌ی درمانی برای رژیم اصولی حداقل اجتماعی قرار گیرد تنها می‌گذارد. این باقی مانده‌ی بزرگ اختلافات منطقی ما را به پاسخ دوم برای مسئله‌ی حدگذاری می‌رساند. این پاسخ ما را متوجه فرایند سیاسی می‌کند که تصمیمات حدگذاری از طریق آن تعیین می‌شود. بادر نظر گرفتن ویژگی‌هایی که این فرایند باید داشته باشد تا تمام کسانی که به آن وابسته‌اند منصفانه رفتار کند و به شیوه‌ای که برای تمام دغدغه‌هایشان آن را مشروع بدانند.

در مورد بیمه‌ی درمانی، نورمن دنیلز و جیمز سابین به این مسئله در مقاله‌ی مهمی پرداخته‌اند (Daniels and Sabin 1997). دنیلز و سابین بحث می‌کنند که برای مسئله‌ی مشروعیت تعیین حدگذاری، فرایند تصمیم‌گیری باید چهار شرط داشته باشد (see Daniels and Sabin 1997: 322-325; also Ham and Robert 2003: 2)

۱. علنی بودن: وجه عقلانی تصمیم حدگذاری باید به اطلاع همگان برسد.

۲. معقولیت: وجه عقلانی تصمیمات حدگذاری باید عقلانی باشد، یعنی آنها باید بر مبنای عقل و اصولی باشند که مردمی که به دنبال یافتن عقل و اصولی که مورد قبول همه باشد قابل پذیرش باشد.

۳. اعتراض پذیری: باید مکانیزمی وجود داشته باشد که از طریق آن بتوان به این تصمیم‌ها اعتراض کرد، و فرصت لازم را برای ارائه استدلال‌ات و شواهد تازه فراهم کرد.

۴. اعمال قانون: باید مکانیزمی وجود داشته باشد که بدنه‌ی حد‌گذاری را موظف به رعایت سه شرط نخست کند.

این ایده به این معنا نیست که مردمی که تصمیم‌های حد‌گذاری بر آنها تاثیر می‌گذارد ضرورتاً باید با این تصمیمات موافق باشند اگر این شرایط رعایت شود، مثلاً باید موافق باشند تا تصمیمی که درمان پزشکی خاصی را در بسته‌ی بیمه‌ی درمانی پوشش ندهد که در رژیم اصولی حداقلی اجتماعی ارائه می‌دهد. بلکه مقصود این است که همگان قادر باشند این تصمیم را مشروع بدانند، حتا اگر با آن موافق نباشند و برخی از آنها مخالفت خود را ادامه بدهند. شرط اعتراض پذیری کمک می‌کند که عقلانیت‌گرایی در تصمیم‌ها شکوفا شود، و روشن می‌کند که بدنه‌ی تصمیم‌گیران استدلال‌ها و شواهد مرتب را به راستی ارزیابی کرده و به این تصمیم رسیدند. در این شرایط حتا فردی که "بازنده" است می‌توان احساس کند منافع او و دیدگاه او به طور دلخواهی نادیده گرفته نشده است. از این نظر با او منصفانه رفتار شده و تصمیمات در نظر او نیز دارای مشروطیت است حتا اگر فکر کند آن تصمیم اشتباه است و همچنان با آن مخالف باشد. شرکت‌کنندگان در چنین روندی شاید حتا برخی تفکرات پخته مثل تفکر دورکین را بکار گیرند تا به تصحیح جانبداری و به گسترش عقلانیت‌گرایی در تصمیماتی که گرفته شده پردازند. حتا اگر چنین تفکرات پخته‌ای همواره نتواند اصل خاصی را به عنوان اصلی عادلانه شناسایی کند، می‌تواند کمک کند تا تصمیم‌گیری از انتخاب اصول به روشنی غیرعقلانی مبرا باشد.

الزامات تحلیل بالا این است که کسانی که خواستار قانون‌گذاری حداقلی اجتماعی هستند نیاز دارند تا درباره ساختار نهادی بیندیشند که از طریق آن روند تصمیم‌گیری برای حد‌گذاری گرفته می‌شود، و گوشه‌چشمی داشته باشند به اینکه شرایط پوشش همگانی معقولیت و اعتراض پذیری دیده شود. این را می‌توان در ارتباط با بیمه‌ی درمانی بکار گرفت هم می‌توان به تمام برنامه‌هایی که دولت باید به طور کلی برای بخشی از قانون‌گذاری حداقلی اجتماعی مثل برنامه‌های پرداخت نقدی خدمات آموزشی و مانند آنها تعمیم داد. به علاوه این دغدغه برای روند مناسب هم اطلاعات قابل قبولی برای ارائه راه حل به مسئله‌ی حد‌گذاری و هم برای تهیه‌ی فهرست قابلیت‌ها که در بالا به آن پرداختیم، فراهم می‌کند. در جامعه‌ای که در آن اجماع نظر عمومی و نه کامل در توافق با فهرستی به سبک ناسباوم از "قابلیت‌های کارکردی مهم انسانی" برقرار است، مشروعیت فهرست‌نهایی قابلیت‌ها که برای تعیین حداقل اجتماعی بکار گرفته شد، می‌تواند صورت‌بندی این فهرست را تحت فرایندی قرار دهد که ویژگی‌های بالا یعنی علنی بودن و معقولیت و اعتراض پذیری دارد و موجب بهبود آن شود. (*see Sen 1999: 110*)  
(*Nussbaum 1999: 47-49 for comments along these lines*) به اهمیت روند بررسی عادلانه‌ی در مشخصه‌های بسته‌ی اصولی حداقلی اجتماعی در اثر نسنسی فاستر به نام "اصول لازم در تفسیر" نیز به طور مشابه پرداخته شده (*Faster 1989*, 1997) و همچنین در تفسیر تعیین اصول رفاهی دولت در اثر "دموکراسی سنجش‌گر" امی گاتمن و دنیس تامسون (*Gutmann*

(*and Thompson 1996*). به کارگیری مشروطیت که در بخش پیش بحث شد، شاید اهمیت خاصی برای حصول اطمینان در روند تعیین اصول دارد که واجد کیفیات علنی بودن، معقولیت و اعتراض پذیری باشد.

مسئله کلیدی و برای بررسی بیشتر این است که آیا فرایند استاندارد دموکراسی نمایندگی محور برای دست یابی به خواستهای علنی بودن، معقولیت و اعتراض پذیری، یا حتا برای اخذ تصمیماتی مشروع کفایت می کند، یا این فرایندها نیازمند دیگر نهادهای مهم مکمل دارند که مردم را بیشتر در این روند سنجش مشارکت می دهد که این تصمیمات حد گذاری و فهرست قابلیت ها بر آنها تاثیر می گذارد. یکی از بحث های جالب در این زمینه که اخیرا گسترش زیادی داشته علاقه مندی در بکارگیری انواع «جامعه های کوچک» مثل هیئت منصفه ی شهروندان و عقاید سنجشگر عمومی در جهت بهبود تصمیم گیری برای بیمه ی درمانی و دیگر خدمات اجتماعی است (*on which, see Fishkin 1995, Coote and Lenaghan 1998, Smith and Wales 2000, Fung 2003, Smith 2009*). یک "نو آوری دیگر" که از این منظر مهم است بودجه بندی مشارکتی است که از برزیل در دهه نود آغاز شد و از آن زمان به اشکال دیگر در سراسر جهان ادامه یافته (*de Sousa Santos 2007, Wampler 2007, Baiocchi, Heller and Silva, Fung 2011*).

در ارزیابی مسئله ی مشروعی که در این بخش صحبت شد، کسانی که موافق قانون گذاری حداقل اجتماعی هستند بی تردید نیاز دارند که تفکر بیشتری درباره ی نقش چنین نهادهایی در مشخصه ها و نحوه ی عمل رژیم اصولی حداقل اجتماعی اند.

#### ۴. نتیجه گیری

بجای آنکه استدلال های بخش های پیشین را در این قسمت خلاصه کنیم به سه نکته ی دیگر می پردازیم که به بحث های ما ژرفا می بخشد.

نخست باید توجه کنیم که هنگام بررسی وضع قوانین حداقل اجتماعی، تعدادی مسئله ی مهم درباره ی چگونگی طراحی اصول آن پیش آمد که بحث ما را تا بدینجا حل نشده باقی گذاشت. ما یکی از مسائل این طراحی را بررسی کردیم: بحث اینکه تا کجا دست رسی به حداقل اجتماعی باید مشروط به کار کردن باشد. اما گستره ی وسیعی از دیگر مسائل درباره ی این طراحی وجود دارد که ما مستقیما به آن نپرداختیم. برای مثال، اگر بپذیریم که دولت در برابر شهروندانش موظف است تا دسترسی مطمئن به کالاها و خدمات را برای آنان تامین کند، تا چه اندازه خود دولت باید مستقیما دست به تولید این کالاها و خدمات مثل بیمه ی درمانی بزند؟ اگر بپذیریم که دولت باید طرح انتقال مالیات را برای قانون گذاری حداقل اجتماعی وضع کند، چه شکلی این طرح باید به خود بگیرد؟ آیا دولت باید "استطاعت سنجی" کند تا این انتقال تنها شامل تهیدستان شود یا باید برای قانون گذاری حداقل اجتماعی از طریق آنچه که به برنامه های "بیمه ی اجتماعی" معروف است به همگان (یا به طور مجازی همگان) را دربر گیرد و همه از مزایای آن بهره مند شوند؟ اگر دولت به شهروندان برای رفع نیاز خاصی کمک کند، آیا باید آن را بطور "غیر نقدی" فراهم

کند یا نقدی؟ اینها سئوالهای اساسی در طراحی هستند که به هنگام تأمل در چگونگی قانون گذاری حداقل اجتماعی بروز می‌کند. اینها را نمی‌توان تنها با توسل به اصول اساسی حداقل اجتماعی حل کرد. با اینکه بسیاری از نظرات و ملاحظات که ما در اینجا بدان‌ها پرداختیم در باب رفع این مسائل بود، اما حل قطعی آنها منوط به تأمل فلسفی بیشتر و در حقیقت، تحقیقات تجربی بسیار است.

دوم، مهم است که توجه کنیم در تمامی بحث توجه ما منحصر معطوف به اخلاقیات قانون گذاری حداقل اجتماعی در یک کشور فرضی بوده است. اما این محدودیت در کار ما به روشنی آنچه که به درستی برای بسیاری از مردم مسئله‌ای اساسی است را در نظر نمی‌گیرد: چه گونه تقیدی ما داریم (اگر اصلا تقیدی داریم) به عنوان شهروند کشوری تا از قانون گذاری حداقل اجتماعی در کشورهای دیگر مطمئن شویم؟ دوباره، این سؤال تأملات فلسفی بیشتری را طلب می‌کند، تأملاتی که ما باید به بدنه‌ی آثار در حال رشد عدالت چند ملیت شهروندی و جهانی بکنیم.

سوما حتی اگر ما تنظیمات اقتصادی و اجتماعی را در کشوری در نظر بگیریم، باید فاصله‌ی خود را با این سؤال مهم حفظ کنیم که آیا حداقل اجتماعی از طریق مسئله‌ی گسترده‌تری که عدالت اجتماعی شامل چه چیزهاست و چه از ما طلب می‌کند قابل توجیه است؟ اگر چنین است چرا؟ اما هر چقدر که این چالش برانگیز باشد، عدالت اجتماعی از ما بیشتر از اینها از ما طلب می‌کند.

#### پانویس ها:

۱. دوپال و گاک می‌گویند انسان برای سلامت جسمی و "استقلال" نیازهای اساسی دارد. آنها این نیازها را چنین تعریف می‌کنند: "توانایی انتخاب هوشمندانه در مورد آنچه باید انجام داد و چگونگی انجام آنها." (Doyal and Gough 1991: 53) از این دو نیاز، آنها مجموعه‌ای از "نیازهای بینابینی" برای انواع محصولات را بیرون می‌کشند که برای ارضای این نیازهای اساسی ضروری هستند. به هر ترتیب مفهوم استقلال به دو معنا در تحلیل آنها به کار گرفته شده است. گونه‌ی اول استقلال شامل توانایی فرد به تعریف و انتخاب اهداف فردی براساس فرهنگ خود و پیگیری تحقق این اهداف از راه عقلانی است. گونه‌ی دوم که دوپال و گاک آن را "استقلال نقادانه" می‌نامند، شامل توانایی نقد و برگزیدن از فرهنگی است که به او به ارث رسیده است. (see Doyal and Gough 1991: 67-69, 187-190) این مفهوم دوم از استقلال بسیار قدرتمندتر از مفهوم نخست است، و قطعاً بسیاری از فرهنگ‌های اجتماعی یا مدافعان انواع دکترین‌های اخلاقی روی خوش به آن نشان نمی‌دهند. مثلاً، برای بسیار از اجتماعات مذهبی سنتی استقلال نقادانه بیشتر تهدیدی برای زندگی خوب به شمار می‌آید نه نیاز اساسی بشر. برای بحث درباره‌ی نظر دوپال-گاک از نیازهای اساسی که مدعی است آنها دیدگاه جهان شمول تری از مشخصات حداقل اجتماعی نسبت نابسامان ارائه می‌دهند see Gough 2003

۲. تمام اختیار باوران با این نظر موافق نیستند. Sterba (1998) بررسی مفیدی به دست می‌دهد. او می‌گوید که در چهارچوب نوزیک شاید کسی بتواند از ایجاد رژیم اصولی حداقل اجتماعی به عنوان شیوه‌ای برای "اصلاح" بی‌عدالتی تاریخی که بهترین و بی‌نقص‌ترین نیست، دفاع کند. نوزیک می‌پذیرد توزیع واقعی دارایی شخصی در جوامع سرمایه داری امروز بازتابی تخطی هولناکی مانند برده داری، زمین خواری و... است. حتی می‌توان گفت که به گونه‌ای باید لطمات و عواقبی که به قربانیان چنین ظلم تاریخی‌ای وارد شده جبران کرد. به هر حال چون بی‌عدالتی ریشه‌ای دراز در تاریخ دارد، و راه و شیوه‌ی صدمات و مزایایی به ناحق را امروز به راحتی نمی‌توان تشخیص داد و بسیار دشوار است که بتوان به شیوه‌ی دقیق این اصلاح را اعمال کرد. به جای اینکه دست به هیچ اصلاحی نزنیم، می‌توان گفت که در جوامع با سابقه‌ی اینگونه بی‌عدالتی‌ها باید قوانین حداقل اجتماعی وضع کنند دست کم موقتی تا اطمینان حاصل شود که کسی بخاطر ظلمی که در گذشته رفته از زندگی عقب نماند.

۳. تمام اختیارباوران دست چپی معتقد نیستند که باید بخش برابری از امکانات خارجی بدست داد. فیلیپ فون پقایس با اختصاص حداکثری موافق است، به گونه ای که بیشترین مقدار معادل ارزش دارایی/دارایی‌ها در دست کسانی باشد که کمترین سهم را از ارزش معادل ان دارایی/دارایی‌ها دارند. مایکل سوکا توزیعی را پیشنهاد می‌کند که فرصت برای بهزیستی را برابر می‌سازد، پیشنهادی که لازم می‌کند سهم بیشتری از امکانات خارجی را به کسانی که توان کسب درآمد کمتر دارند یا از معلولیت رنج می‌برند داده شود. See Van Parijs 1995, Otsuka 2003.

۱. بروس اکرم‌ن و ان آلستات 1999 طرحی ارائه کردند برای اینگونه اعطای سرمایه‌ی اولیه، با اینکه معتقد نبودند این کار را باید به طور کامل جایگزین برنامه‌های سنتی بهزیستی کرد. فن پقایس، به گونه‌ای پدرمآبانه از کمک‌های مالی گاه به گاه به جای پرداخت سرمایه‌ی اولیه دفاع می‌کند. (see Van Parijs 1995: chapter 2)

۴. اگر با وسواس بخواهیم حرف بزیم، اصل تفاوت در مورد فهرست "محصولات مقدماتی اجتماعی" بکار می‌رود که شامل درآمد و بهزیستی و همچنین "بنیان اجتماعی برای عزت نفس" و اوقات فراغت می‌شود. See Rawls 1999[1971]: 478-9, 2001:60, 179.

۱. ادعای بخش 1.1 را باید بیاد آورد که داوری ما که چه چیزهایی معلولیت به حساب می‌آید می‌تواند با پیش‌زمینه‌ی شهودی ما شکل بگیرد که مبارزه‌ی اهمیت کارکردهای خاص و قابلیت‌ها داریم. در زمینه‌ی تفکر تجربی بازار فرضی بیمه‌ی دورکین این پیش‌زمینه‌ی شهودی به راحتی داوری ما را به این سوی می‌برد که چه ویژگی‌هایی یک آدم متوسط برای بیمه‌ی خود برمی‌گزیند (و به همین ترتیب دیدگاه ما را درباره‌ی اینکه چه ویژگی‌هایی امکانات/نبود امکانات تلقی می‌شود)

۱. این بحث را می‌توان در چهارچوب نظریه‌ی عدالت رالز نیز به طور مختصر مانند بخش 2.4.1 صورت داد. اصل نخست عدالت رالز ایجاب می‌کند که شهروندان از طرحی برای آزادی اساسی برخوردار باشند که این آزادی‌ها شامل آزادی سیاسی برای رقابت در کسب مناسب سیاسی و حق رای نیز می‌شود. رالز می‌گوید عدالت حکم می‌کند که شهروندان حتماً از آزادی برخوردار باشند، به علاوه آزادی سیاسی باید چیزی را دربر بگیرد که او "ارزش منصفانه" می‌خواند. به دنبال بحث متن اصلی می‌توان گفت که برای حفظ ارزش منصفانه‌ی آزادی سیاسی لازم است که قانون گذاری درباره‌ی حداقل اجتماعی صورت گیرد (با اینکه خود رالز چنین بحثی را غیرضروری می‌دانست، چون در نظر او قانون گذاری درباره‌ی حداقل اجتماعی به طور مستقل از طریق اصل تفاوت اعمال شده) See Rawls 1993: 327-29, 1999[1971]: 198-9.

۵. تمایز میان مفاهیم آزادی منفی و مثبت را آیزایا برلین در مقاله‌ای به نام "دو مفهوم از آزادی" مطرح کرده است (Berlin 1969[1958]). اما سابقه‌ی آزادی مثبت بسیار کهن تر است و دست کم تا زمان مقاله‌ی پرنفوذت. اچ گرین "قانون گذاری لیبرال و آزادی عقد قرارداد" عقب می‌رود که در سال 1881 او درباره‌اش سخنرانی کرد. (see Miller 1991: 21-32) به علاوه تمایزی که برلین در مقاله‌اش از آن صحبت می‌کند مشابه چیزی که در بالا گفتیم نیست. مفهوم برلینی آزادی مثبت بسیار وابسته است به مفهوم ایده‌آلیستی آزادی به مثابه‌ی خودسروری عقلانی است، مفهومی که الزاماً به شیوه‌ای که من در بالا "آزادی مثبت" را بکار بردم اصلاً نمی‌شود.

۶. این شاید نگرانی به حساب آید که برخی از فلاسفه هم دل با اختیارباوری دسته چپی را به سوی اکتشاف شیوه‌هایی واداشته که ما بتوانیم ظرفیت بحث چپ اختیارباوری را به ورای آنچه ما به طور سنتی امکانات ارثی تلقی می‌کنیم بکشاند تا دیگر انواع دارایی‌ها را نیز در بر گیرد. فیلیپ فون پیقاس برای مثال می‌گوید که شهروندان یک جامعه حتی برای سهم برابر (یا حداکثری) از "دارایی شغلی" جامعه دارند، دقیقاً به همان گونه که راجر و دیگر ساکنین جزیره حق دارند از ماشین‌های جزیره برخوردار باشند. او می‌گوید ما می‌توانیم ارزش مالی دارایی شغلی را حساب کنیم (با فرض اینکه اجاره‌ی استخدامی به کار متصل است) و آن را به سرمایه‌ی ایی اضافه کنیم که ما از آن مستمری بدون شروط پرداخت می‌کنیم. اگر چنین کنیم در شرایط امروزی بسیاری از کشورهای سرمایه‌داری، مستمری بدون شرط می‌تواند بسیار زیاد باشد تا بیشتر نیازهای اساسی را پوشش دهد شاید حتی بیش از نیاز هم باشد (see Van Puijs 1995: chapter 4) اینکه می‌توان بحث چپ اختیارباوری را به طور معقول تا این اندازه گسترش داد، مسئله‌ای مشکل آفرین است. برای بحث در مورد نظر فون پیقاس (2003) see Reeve and Williams



<sup>۷</sup> اگر بیشتر افراد یک جامعه شیوهی فهرست قابلیت های نابسام را بپذیرفتند، چه باید کرد؟ در این صورت با تقابل میان عدالت و مشروعیت مواجه هستیم. عدالت شاید ایجاب کند که ما در مورد حداقل اجتماعی همسو با مفهوم منطقی قابلیت های انسانی ذکر شده در این فهرست قانون وضع کنیم، اما این اصل عدالت برای برخی شهروندان عاری از مشروعیت خواهد بود که تحت تاثیر این اصل قانون گذاری قرار می گیرند. چگونگی حل این مشکل به صورت مناسب مسئله‌ی بسیار مهمی است که من در اینجا فرصتی برای پرداختن به آن ندارم.

<sup>۸</sup> استطاعت سنجی برای تشخیص واجد شرایط برای دریافت مزایای بهزیستی وابسته است به اینکه فرد یا خانواده چقدر درآمد و/یا سرمایه دارد. واجد شرایط بودن محدود به مقدار مشخصی درآمد/سرمایه‌ای یا کمتر از آن است، و مزایا با افزایش دارایی/درآمد کاهش می‌یابد. محور اصلی بحث استطاعت سنجی این است که بودجه کمیاب عمومی را مستقیماً به نیازمندترین بدهد. نگرانی در باب استطاعت سنجی چنین است: باعث بی‌انگیزگی افراد برای کسب درآمد/دارایی بیشتر از طریق تلاش خودشان است (چرا به خود زحمت دهیم اگر قرار است دولت به همان اندازه که پول درمی‌آورد از مستمری‌ام کم کند؟) همچنین تهدیدستان مستمری بگیر انگ بدنامی می‌خورند و گاهی این چنان ناخوشایند است که آنان در ختا در پی دریافت آن نمی‌روند و در نتیجه مزایایی دریافت نمی‌کنند، و سرانجام اینکه محدود کردن این کمک‌های بهزیستی به تهدیدستان از نظر سیاسی آن را برای کانش هزینه‌های عمومی دولت آسیب‌پذیر می‌کند. به خاطر دلائل بالا منتقدان می‌گویند که استطاعت سنجی در بلند مدت به نفع تهدیدستان نیست. برای بحث بیشتر در این باره و انتقادات از استطاعت سنجی دولتی نک (Rothstein (1998

<sup>۹</sup> مزایای "غیر نقدی" وقتی از طریق دولت ارائه می‌شود که دولت مستقیماً محصولات یا خدماتی را که فرد به آن نیاز دارد تامین می‌کند، یا کوپنی به او می‌دهد که منحصراً برای خرید یا دریافت آن خدمات است. به کمک غیر نقدی انتقاد شده که باید به مردم کمک بی‌واسطه و فردی صورت گیرد، و اگر معادل همین مزایای غیر نقدی به آنها پرداخت شود، هر جور که مایل باشند می‌توانند آن را خرج کنند. طرفداران کمک غیر نقدی می‌گویند با این شیوه ما از کودکان و وابستگان آنها مراقبت کردیم. و در بعضی مواقع کمک نقدی این نکته‌ی اخلاقی را نادیده می‌گیرد که مسئله‌ی کمک فردی نیست، بلکه اطمینان از قابلیت مشخصی است. برای بحث مفصل تر see Thurow 1967; and on the latter point, see also Miller 2000: 211-212

<sup>۱۰</sup> سینگر ۱۹۷۲ شو ۱۹۸۰ و پگی در باب این مطلب به خوبی کار کرده‌اند. سینگر بر اساس فایده باوری می‌گوید ما مسئولیم تا به قربانیان فخطی در دیگر کشورها کمک کنیم. شو معتقد است با "حقوق اساسی" جهانشمول حق امرار معاش را هم دربر گیرد و شهروندان یک کشور مسئول باشند تا این حق را برای دیگر کشورها نیز تامین کنند به گونه‌ایی که "حق حیات" خودشان در معرض خطر قرار نگیرد. پوگی این تمایل را به چالش می‌کشد و با استناد به بحث‌های سینگر و شو و در گستره‌ی وسیعتری از گفتمان عمومی این بحث را درباره‌ی وظیفه پیش می‌کشد که مردم جوامع برخوردار باید به شهروندان دیگر کشورها "کمک" کنند. او معتقد است که آزادی منفی ما اجازه نمی‌دهد شرایط ناعادلانه‌ی شرکت های اقتصادی بین المللی بر دیگر کشورها را بپذیریم. اگر ما از طریق دولتمان نتوان با این شرکت ها مقابله کنیم، موظفیم تا رفتار ناعادلانه‌ی با مردم این کشورها را جبران کنیم. (see Pogge 2002: 196-204) اگر بخواهیم زبان پگی را در باره‌ی دغدغه‌ای که در این مقاله داشتیم بکار گیریم، باید گفت که ما بی‌تردید وظیفه داریم که به شهروندان دیگر کشورها با تحمیل اصول شرکت‌های اقتصادی بین المللی که مانع قانون گذاری حداقل اجتماعی برای مردم آن کشورها می‌شود لطمه نزنیم. تا آنجا که اصول تحمیل شده از سوی دولت مانع شهروندان دیگر از انجام چنین کاری است، ما وظیفه داریم لطمه‌ای را که زدیم جبران کنیم.





**درباره نویسنده: جولیان باگینی (Julian Baggini)** فیلسوف انگلیسی و از پایه گزاران نشریه فلاسفه (*The Philosophers*) است. او صاحب آثار بسیاری است که در آنها فهم موضوعات فلسفی را برای همگان امکان پذیر کرده است. از جمله آثار او که به آلمانی ترجمه شده عبارتند از: "پرسش های بزرگ. اخلاق" و "من می اندیشم، پس می خواهم، فلسفه ای در زمینه آزادی اراده."

**درباره مترجم: دکتر مسعود کریم نیا** متولد ۱۳۲۸ در تهران و فارغ التحصیل در رشته های شیمی و فناوری محیط زیست در آلمان می باشد. او پس از چند سال اقامت حین انقلاب در ایران مجدداً به آلمان آمد و با تاسیس شرکتی در رشته محیط زیست به فعالیت پرداخت، اما طی همه سال ها مشغول پژوهش و ترجمه و نگارش و انتشار و سخنرانی در زمینه های گوناگون علمی به فارسی بوده و هست. کریم نیا دارای چندین اثر و نوشتارهای منتشر شده علمی در داخل و خارج کشور می باشد.

توسعه فردی و شخصیتی

انسان مدرن

چه زمانی شرارت در

انسان ها اوج می گیرد؟

جولیان باگینی

برگردان:

مسعود کریم نیا

پیشگفتار مترجم:

**وفا و عهد نکو باشد از بیاموزی و گرنه هر که تو بینی ستمگری داند (حافظ)**

نشریه آلمانی فلسفه (*philosophie*) در زمستان سال جاری شماره ویژه ای را تحت عنوان "*Das Boese*" شرارت<sup>۲</sup> با نوشتارهای متعددی از چندین کارشناس مجرب روانشناسی و فلسفه پیرامون این موضوع و از جنبه های گوناگون انتشار داد. نوشتار زیر تحت عنوان "ده نوع شکل های شرارت" برگردان کامل یکی از نوشتارهای آن است.

در بین نوشتارهای این مجموعه نامه ای از اینشتین آمده که در تابستان ۱۹۳۲ (یعنی پس از پایان جنگ جهانی اول با بیشترین رقم قربانی جنگ تا آن زمان و در آغاز به قدرت رسیدن فاشیسم در آلمان) هنگامی که بحث پیرامون ساخت بمب اتم بر مبنای تئوری اینشتین ( $E=mc^2$ ) و قدرت تخریبی هولناک آن سر گرفته بود، به فروید نگاهشده است. او در این نامه از فروید جهت از بین بردن جنگ نظرخواهی و تقاضای کمک کرده است. تا جایی که اطلاعات مترجم اجازه می دهد، در حالی که فلاسفه پیش از فروید بیشتر بر نیکی ذات انسان تاکید می کردند، فروید اولین فردی بود که در جواب مفصلی به اینشتین انگشت بر وجود نیروی محرکه تخریب در انسان

گذاشته و از جمله اظهار داشت: "موجود زنده به عبارتی از طریق نبود کردن هر چیز غریبه ای از زندگی خود حفاظت می کند." البته امروزه این بیان با درک عمیق تر از داستان تکامل انسان در این سال ها محتاج جرح و تعدیل و توضیح زیادی است. جالب توجه آن که حافظ صرفاً در یک بند شعر آغاز نوشتار هم به وجود نمادین بودن شرارت در انسان اشاره می کند و هم تنها امکان کاهش آن را که آموزش و فرهنگ می باشد، نشان می دهد.

### هامبورگ، اسفند ۱۳۹۷

پیش از طرح موضوع شرارت، اشاره به این نکته ضروری است که در کنار شرارت، پدیده خشونت (*aggressivity*) نیز در انسان وجود دارد و تفاوت آن با شرارت در این است که هنگامی که خشونت حالت تهاجمی پیدا کرده و به هر ترتیب، چه آگاهانه و چه ناخودآگاه، به مخاطب صدمه برساند، این عمل شکل شرارت به خود می گیرد. ضمن این تذکر که خشونت همواره نتایج منفی در بر نداشته و چنانچه در وجود انسان پدیده خشونت و دفاع از خویش با کمک از خشونت وجود نداشته، امکان ادامه حیات انسان از بین می رفت. به عنوان مثال زمانی که فردی مورد حمله و ضرب و شتم قرار می گیرد، فرد بطور طبیعی با خشونت (حالت طبیعی بسیج قوا در بدن انسان) به دفاع از خویش می پردازد و در این کار هدف دفاع از خویش است و نه وارد کردن صدمه به دیگری. در حالی که حاصل شرارت همواره منفی است.

### ده نوع از شکل های شرارت

پیرامون انواع ساده و لجام گسیخته شرارت - نکبتی که در اشکال گوناگون ظاهر می شود. و این موضوع حائز اهمیت که چرا نباید نوع نادر آن را که عبارت از سادیسیم می باشد، مظهر (نماد) شرارت در نظر بگیریم!

روبرت رایت (*Robert Wright*) در اثر خود "حیوان اخلاقی" می نویسد که مفهوم شرارت "در تصویری که دانش مدرن از آن ارائه می کند به خوبی نمی گنجد." و فیلسوف نروژی لارس سوندسن (*Lars Svendsen*) می گوید امروزه دیگر تحت عنوان شرارت "بقایای جهان بینی مسیحی و اسطوره ای که در واقع زمان آن گذشته" فهمیده نمی شود. اما نه تنها برای دانش، بلکه برای اخلاق نیز مقوله شرارت مشکل ساز است.

خانم کاترین تیلور (*Kathreen Taylor*) دانشمند علوم عصبی که پژوهش های فراوانی در زمینه اعمال وحشیانه انسان ها انجام داده استدلال می کند که چنانچه افرادی را "شرور" خطاب کنیم، این کار منجر به این می شود که به نوعی آنها را گروهی ویژه و مستثنی از دیگران (*othering*) دانسته و به این ترتیب جنبه هائی از آن را که درون خود ماست و از آن بیزاریم به دیگری و یا گروهی دیگر فراقنی کرده، تا از این طریق به این تصور واقعی برسیم که ما از آنها منزّه هستیم. تازمانی که ما "شرارت را متعلق به دیگری بدانیم"، حاصل این خواهد شد که ما حتماً خوب هستیم و به این ترتیب ما در زمینه مشکلات اخلاقی خویش نابینا می شویم.

در این زمینه این تز نیچه طنین می افکند که گفته مفهوم شرارت را به این خاطر ابداع کرده اند که افرادی که در نکبت زندگی کرده و وضع رقت باری دارند خود را صالح دانسته و بتوانند در مقابل، افراد مرفه و سالم و سرحال را " مرتد، لعنتی و کثیف " خطاب کنند.

در عین حال این نه امری واقعی است و نه مورد دلخواه که مفهوم شرارت را از بین ببریم. بشریت همواره نیازمند مفاهیم برای چیزهایی بوده که بیش از حد بد بوده و این ضرورت از بین رفتنی نیست. شاید این اشتباه باشد که دیگران را شیطانی تلقی کنیم، اما این نیز فی الواقع ضروری است که وجود صفت شیطانی را در انسان به رسمیت شناسیم.

سوندسن (*Sevendsen*) حق به جانب است که می گوید در زمینه معنای شرارت می بایست تجدید نظر کرد، ولی نباید از آن صرفنظر نمود. به عوض آن که شرارت را چیز عجیب و غریب و استثنائی تلقی کنیم، می بایست اعتراف کرد " که نه تنها "دیگری شرور است بلکه ما هم شروریم" . ما نمی بایست شرارت را به عنوان بخشی جدا، بلکه جزئی از طبیعت انسانی در نظر بگیریم. هم چنین این امر نیز حائز اهمیت است که شرارت را یک موضوع نهادینه تلقی کرده و آنرا غیر قابل تکرار و امری استثنائی تلقی نکنیم. شرارت صرفاً از یک نوع ویژگی عمومی خاص برخوردار است، چیزی که بیش از اندازه و سراسر قابل نکوهش است و این تفاوت آن با امور دیگری در زندگی است که علاوه بر جنبه های زشت، ابعاد خوبی هم دارند. به عنوان مثال رنج هزینه ای است که ما برای عشق می دهیم و درد غالباً بهایی است که ما در قبال بهبودی معالجه می پردازیم. استرس روی دیگر سکه چیزی است که ما پدیدمی آوریم. بسیاری از امور ناپسند دیگر این چنین روی دیگر سکه ندارند. اموری که دارای اهمیت فراوانی نمی باشند، مانند زمانی که انگشت ما آسیب می بیند و یا پولی را گم می کنیم، می توانیم نادیده بیانگاریم. در صورتی که این کار ممکن نباشد، مانند شکنجه شدن و بیماری های همراه درد و زجر بسیار و یا طولانی، ترور یا فشارهای روانی که هیچ دلیلی ندارند، شامل مسائل شرارت می شوند.

چنانچه به این صورت پیرامون شرارت فکر کنیم، آنرا می توان در انواع گوناگون اتخاذ تصمیم، تقسیم کنیم. تقسیم بندی هائی که در زیر می آیند انتخاب نگارنده بوده و حالت نهائی ندارند: ما به این صورت که شرارت را در ده نوع تقسیم بندی کنیم، بهتر می توانیم موارد نادری از شرارت را که به ندرت اتفاق افتاده ولی ما آنها را مظاهر (نماد) شرارت می پنداریم، بفهمیم. و به این صورت سپس می توانیم برداشت خود را پیرامون آن مورد تجدید نظر قرار دهیم.

### ۱- شرارت طبیعی

شرارت براساس دو محور قصد داشتن و نداشتن قابل توضیح است. در مورد اول این که قصد خوب، بد و یا خنثی پشت آن نهفته باشد. محور دیگر آن به این پرسش مربوط می شود که قصد اساساً تا چه حد آگاهانه است؟ در نقطه تقاطع این دو محور ما با شرارت طبیعی روبرو می شویم: به رویدادهای دردناکی که در پشت آن هدفی نیست، مانند زلزله، بیماری های سخت یا تصادف های مرگ بار.

در حوزه خداشناسی صدها سال پیرامون مفهوم شرارت بحث شده، به ویژه پیرامون این سوال که چگونه می تواند خدای قادر خیرخواهی در جهانی با این همه شرارت وجود داشته باشد؟ البته امروز، غالباً ما به این نحو پیرامون شرارت فکر نمی کنیم: ما بیشتر

براین باوریم که شرارت حاصل خواستی شرورانه است. در نظر گرفتن شرارت طبیعی از این نظر مفید است که مفروضات منحرف کننده را مورد پرسش قرار می دهد. همانگونه که مشاهده خواهیم کرد بسیاری از اموری را که ما شرارت بار تلقی می کنیم، مربوط به شرارت های کاملاً غیر هدفمند می شوند تا انواع هدفمند.

## ۲- شرارت های سیستمی

از دیدگاه تاریخی بسیاری از شرارت هایی که پدیدار شده اند، شامل شرارت های سیستمی می شوند. مثال ها در این مورد شامل فرهنگ هائی میشود که در آنها برده داری، ختنه زنان و بستن پای دختران (که کوچک بماند) رایج است. غالب افراد (در این حوزه های فرهنگی) این اعمال را طبیعی می دانند. بدتر آن که به جای اینکه این اعمال شرارت را بپندارند، آن را از نظر اخلاقی خنثی و یا حتی مثبت تلقی می کنند. به این ترتیب ما با شرارت هائی مواجهیم که در پشت آنها قصد و هدف شرارت باری نهفته نیست.

شرارت سیستمی یکی از خطرناک ترین انواع شرارت می باشد، زیرا که حتی شرارتی اشتباه و یا زشت تلقی نشده، بلکه بالعکس اکثراً آن را رفتاری معمولی و قابل قبول می دانند. این بدان معنا است که افرادی که در همه زمینه های دیگر خوب و محترم و حتی الگو می باشند، در عین حال این نوع شرارت را پذیرفته و یا آن را انجام می دهند. در بین پایه گذاران آمریکا قهرمانان ملی ای چون بنژامین فرانکلین، توماس جفرسون و جورج واشنگتن همگی برده دار بودند.

برای ما امروزه این پرسش مطرح نیست که جامعه ما این نوع شرارت را انجام می دهد. غیر قابل تصور است که ما اولین نسلی می توانیم باشیم که هیچ لکه اخلاقی بر دامان نداریم، خیر، پرسش این است که: شرارت ها را در کجا باید جستجو کرد؟ دو پاسخ آن این می تواند باشد: نوع پرورش گله و ارحیوانات در سلول های تنگ (جهت تولید گوشت) و دیگر این که جهان ثروتمند چگونه نحوه تولید کالا را توسط انسان های فقیر و در شرایط اسفناک (در جهان سوم) جهت رفاه خود می پذیرد؟

با توجه به تمایل ما به ناپینائی فردی، خوب است که بپذیریم تا زمانی که بی تقصیری ما به اثبات نرسد، در هر دو مورد مقصر هستیم.

## ۳- شرارت در زمینه سهیم بودن در انجام آن

احساس ضرورت همکاری در انسان ها و پرهیز از درگیری هم سرچشمه نیرومندی است و هم ضعف. بسیار اتفاق می افتد که انسان ها بدون اینکه در گوشه ای از وجدان خود اظهار نگرانی کنند که احیاناً شرارتی در حال وقوع است، شرارت را پذیرا می شوند. در جایی که شرارت سیستمی به معنای عادی شدن ناپسندی است، شریک بودن در شرارت به معنای عادی شدن کوتاه مدت شدید آن است.

چندین و چند مثال مربوط به درگیری هائی می شود که منجمله سربازان آمریکائی زیادی در سال ۱۹۶۸ در شهر مای لای (*My Lai*) ویتنام به قتل عام پرداختند. این سربازان بدتر از سربازانی نبودند که تا این درجه سقوط (اخلاقی) نکرده بودند. در این جریان یک

سلسله رویدادها منجر به اعمال وحشیانه شده بودند و سربازان در این رویدادها گیر افتاده و مبدل به انسان های تجاوزگر و جانی شده بودند. چنین دینامیکی در زندان ابو غریب عراق در سال ۲۰۰۳ به وجود آمده بود.

"کشتن امر ساده ای نیست. این واقعیت که در نظام های توتالیتر شکنجه گران می بایست آموزش ببینند، حکایت از آن می کند که هیچ کس "فی نفسه" حاضر به این کار نیست. انگیزه کسانی که با دقت فرامین را اجرا می کنند کسب اعتبار است و سیستم را در درون خویش هضم کرده اند. آیا موضوع در مورد ارتشیان و کارفرمایان و احزاب هم صادق است؟"<sup>۳</sup>

فیلیپ زیملباردو (*Philip Zimbardo*) روانشناس در پژوهش های خود در زندان استانفورد نشان داد که تا چه میزان ما در معرض لغزش به طرف سقوط می باشیم: در یک آزمایش مشاهده شد که چگونه افرادی که به عنوان نگهبان انتخاب شده بودند، خیلی سریع به سوء استفاده از قدرت خویش پرداختند.

هم در جریان شرارت سیستمی و هم شرارت سهیم بودن با کمال تاسف روشن می شود که چه ساده افراد خود را با شرایط و رفتاری انطباق می دهند که در شرایط دیگر آن را مسمئتر کننده می دانند.

### ۵- شرارت بی تفاوتی

هرچند معدودی از افراد با مشکلات عصبی به دنیا می آیند که به ویژه در معرض بیماری های روانی و اجتماعی قرار دارند، اما شرارت از طریق ژنتیک کاملاً موروثی نیست. این خصلت اما از طریق تربیت و رفتار زشت منتقل می شود.

فردی که در کودکی مورد تجاوز قرار گرفته، به احتمال زیاد خود در بزرگسالی متجاوز می شود. هرچند که اکثر تجاوزگران به کودکان قربانی این جریان نبوده و همه قربانیان هم بعداً خود متجاوز نمی شوند. غالب کودکانی که مجرم می شوند حداقل در شرایط نابسامان و غالباً در محیطی خشونت بار رشد می کنند. احتمال این که چنین فردی وارد گروه های تبهکار شود بسیار زیاد است که در این حال ریسک مجرم شدن افزایش می یابد: افرادی که بخاطر شرایط نامناسب رشد خود تمایل به شرارت پیدا می کنند، نسبت به اعمال خویش آگاهی ندارند. اما آنها رفتار خویش را تنها امکان قلمداد کرده و به این خاطر عمل آنها در نزد خودشان هم خوب و هم زشت جلوه گر می شود. این افراد غالباً فاقد چنان مبانی محکم اخلاقی می باشند که بتوانند در مقابل سرنوشتی که در انتظار آنان است، مقاومت کنند.

راه فرار در راستای مبارزه با این نوع خشونت از مسیر احساس تفاهم برای احساسات خدشه دار شده مجرمین می گذرد، هم بخاطر تغییر رفتار اجتماعی آنان و هم دیگران را از رفتار مشابه با آن ها متنبه کنیم.

### ۶- شرارت انتخاب میان بد و بدتر

گاهی افراد ترجیح می‌دهند عمل زشتی را انجام دهند، زیرا در غیر این صورت زندگی خود را در خطر می‌بینند. هرچند که فلاسفه همه سنت‌های فکری توصیه کرده‌اند که انسان به عوض قربانی کردن ارزش‌های خویش بهتر است از جان خود بگذرد، این درجه رشد اخلاقی را از غالب افراد نمی‌توان انتظار داشت. به عنوان نمونه افرادی که در شرایط وجود نظام دیکتاتوری تصمیم به همکاری در انجام جنایت می‌گیرند، از دیدگاه روانشناسی اخلاق موقعیت پیچیده‌ای است.

در این نوع شرارت، در قیاس با شرارت سیستمی و سهیم بودن، این تفاوت وجود دارد که فرد از آغاز شخصا نسبت به عمل کثیفی که انجام می‌دهد آگاهی کامل دارد. البته آنها نزد خود نمی‌توانند بپذیرند که با این تصمیم علایق حرص و آز خود را برتر از رنج دیگران قرار می‌دهند. آنها جهت راحتی وجدان تلاش می‌کنند رفتار خویش را از نظر اخلاقی توجیه کنند. به عنوان مثال آنها به خود تلقین می‌کنند که چنانچه او این "وظیفه" تنفر آور را انجام نمی‌داد، فرد دیگری با رفتاری احتمالا وحشیانه تر برعهده می‌گرفت. آنها به این ترتیب همکاری خود را به عنوان کم‌تر بد توجیه کرده و از نظر اخلاقی رفتاری صحیح تلقی می‌کنند. هرچند کمتر فردی در بین ما در زندگی در مقابل چینی تصمیماتی قرار می‌گیرد، اما در بسیاری از موارد از منطبق انتخاب "بد از بدتر" در جهت سرپوش نهادن بر حرص و آز خویش استفاده می‌کنیم.

یک مثال بارز در این زمینه این است که هنگامی که ما لباس و مواد غذایی را که توسط کارگرانی تهیه می‌شود که در شرایط اسفناک و با دستمزدی ناچیز زندگی می‌کنند، می‌خریم، استدلال می‌کنیم که اگر این کار را هم آنها نداشتند، وضعیتشان بدتر می‌بود. در صورتی که آن‌ها دستمزد کافی برای کارشان دریافت می‌کردند، خرید به این سهلی و لذت بخشی برای ما وقت گیر تر و دشوارتر می‌شد (و ماهم منجمله به این سادگی این همه زباله تولید نمی‌کردیم. تنها در آلمان سالانه ۱۰۰ میلیون تن لباس دور ریخته می‌شود - مترجم). مشاهده می‌کنیم که ما راهی را که در آن مقاومت کمتر است انتخاب کرده و بدون توجه به (منافع جمعی) و حفظ حیات، صرفا راحتی خود را در نظر می‌گیریم.

## ۷- شرارت هدفمند

منطق بهتر بودن بد از بدتر مشابه منطقی است که برای شرارتی که انجام می‌گیرد، هدف والائی در نظر گرفته شود. اما تفاوت این دو در اینجا است که انتخاب بد از بدتر معمولا موجب ناراحتی اخلاقی می‌شود، در حالی که باور به هدف والا انسان را مطمئن می‌سازد که رفتار شرارت بار امری ضروری است. به عنوان نمونه برای استالین و مائو در این که میلیون‌ها انسان را تحت لوای ایده آل سوسیالیسم قربانی می‌کردند، کمتر موجب تردید اخلاقی می‌شد. این هدف والا آنقدر حائز اهمیت بود که هر وسیله‌ای را در راه تحقق آن توجیه می‌کرد.

از دیدگاه منافع جمعی چنین تصمیماتی منطقی به نظر می‌رسند. چنانچه در نظر گرفتن خواست سعادت حداکثر برای همگان مدنظر باشد شرارت از نظر اخلاقی موجه گردیده و برای آن نه تنها عیبی قابل تصور نمی‌شود، بلکه امری اخلاقی تلقی می‌گردد که میلیون‌ها

نفر برای آینده ای بهتر قربانی شوند. حال از آنجا که تجربه استالینیستی و مائوئیستی به وضوح با شکست مواجه شدند، این نوع باور دیگر به دشواری قابل ادراک است که کشتن میلیون ها نفر نتیجه والائی در بر خواهد داشت.

"در صورتی که شرارت با هدف مثبتی انجام می پذیرد ولی در نهایت به دلیل حرص و آزاز سوئی صرفا سود عاید مجریان کرده و از سوی دیگر فقر از آن ناشی می شود، چه باید کرد؟"

اما اگر فرض کنیم چنین باشد، جواب چیست؟ و قضاوت ما پیرامون فرهنگی که بر پایه استخوان های زنان و مردان بنا گردیده، چگونه می تواند باشد؟ بسیاری از ما خواهند گفت که قربانی کردن انسان ها با این هدف روشن غیر قابل قبول است. آن چه که مسلم است این که این گونه وسیله سازی لکه ننگی برای همیشه بر دامان بشریت خواهد ماند، چرا حتی زمانی که نتیجه والائی هم به دست آید، شرارت باز هم شرارت است. برخی از مدافعان منافع جمعی این موضوع را انکار می کنند. استدلال آن ها این است: آن چه که منفعتی در بر داشته باشد، در تعریف خود پسندیده است. از این رو ما می بایست این پرسش را مطرح کنیم که چنانچه رعایت فلسفه اخلاق باز هم مورد احترام و اعتبار باشد، آیا در نظر گرفتن منافع جمعی فی نفسه موجب شرارت نمی شود؟

پیرامون این موضوع، نظری نیز از کارل پوپر وجود دارد که در منبع دیگری جدای مجموعه فوق الذکر به این شرح آمده:

"اولین بار این ترورِ روبسپیر (*Robespierre*) بود که به کانت، که تا آن زمان همچنان به انقلابِ فرانسه خوش بین می نمود، آموخت که بنامِ آزادی، برابری و برادری هم می توان ناپسندیده ترین تبهکاری ها را مرتکب شد؛ تبهکاری هایی همانند آنچه که در دورانِ جنگهای صلیبی، جادوگرسوزی (در دوران تفتیش عقاید [*Inquisition*]) یا جنگ های سی ساله که بنام مسیحیت انجام گرفتند. ولی کانت از تاریخ وحشتِ انقلابِ فرانسه پندهای خود را آموخت. یک پند که آنرا هرگز نمی توان به اندازه کافی تکرار کرد، این است که ایمانِ خشک اندیشانه همیشه بدخیم و ناسازگار با آرمانِ یک سامانه اجتماعی تکثرگرایانه (پلورالیستی) است؛ و اینکه ما بایستی به مبارزه بر علیه هرگونه فناتیسمی پایبند گردیم - حتی اگر اهدافِ آن (فئاتیسم) از نظر اخلاقی بی عیب بنظر آیند. (تاکید از مترجم)

خطرِ فناتیسیم، و بدوش گرفتن بارِ مبارزه پیاپی با آن بدون شک مهم ترین درس هایی هستند که انسان می تواند از تاریخ بیاموزد.

... آیا تاریخ تمامی انقلاب ها به ما نمی آموزد که ایمانِ خشک به یک ایده اخلاقی، همیشه آن ایده را به خلاف خود تبدیل می کند؟ که این ایمان در ب زندان ها را به نام آزادی می گشاید تا بتواند آنها را خیلی زود به پشت سر قربانیان تازه خود ببندد؟ که این ایمان برابری تمامی انسان ها را جار می کشد تا بتواند هر چه زودتر بازماندگان طبقات ممتاز گذشته را، حتا فراتر از وابستگان رده سوم و چهارم آنها، تحت تعقیب قرار دهد؟ ... و آیا روشنگرانه ترین ایده های بازسازی جهان (سرشت) خود را به دست انقلابِ فرانسه و انقلابِ روسیه به اندازه کافی بعنوان جفگیات تبهکارانه نمایان نساخته اند؟"<sup>۵</sup>

**۸- شرارت در حق به جانب بودن**

در حالی که تبهکاری ها به خاطر منافع جمعی با در نظر گرفتن هدفی والا توجیه می شوند، افرادی هم دست به چنین شرارتی زده و کار خود را باین باور انجام می دهند که حق بر باطل پیروز شود. زمانی که مدافعان داعش " کافران " را سر می برند و یا زنان ربوده شده را به عنوان برده جنسی مورد تجاوز قرار می دهند، آنها بر این باورند که فرمان خداوند را اجراء کرده و با شیطان می جنگند. هنگامی که نهاد انگلیزیسیون کلیسای کاتولیک " کافران " خود را شکنجه کرده و زنان را تحت لوای جادوگری می سوزاند، مجریان هیچ تردید نداشتند که فرمان خدا را به اجراء در می آورند.

در جریان محق دانستن شرارت، هر فردی می داند که این اعمال چیزی جز شرارت نیست، مگر کسانی که دست به این اعمال می زنند. به عنوان نمونه قاتل سری وار و تجاوزگر به زنان تن فروش پترساتکلیف در شهر یورکشایر انگلیس می گفت که خداوند فرمان قتل آنها را به او داد. در این مورد همه متحد القول هستند که باور به این نوع استیفای حق، چیزی جز جنون محض نمی تواند باشد.

در عین حال ممکن است گروهی از افراد بدون این که روانی باشند، به این نظر برسند که رفتار شرارت بار شان که هر کس آن را تشخیص می دهد، ناشی از یک وظیفه اخلاقی است. از این رو شرارت محق دانستن خویش ظاهرا نوعی دیوانگی جمعی است .

“ زمانی که مجری شرارت هیچگاه عمل خود را شرارت ندانسته بلکه حتی غالبا درک خطائی از نیکی دارد، چه روی خواهد داد؟ شرور ترین سیاسیون بنیادگرا دقیقا و مشتاقانه خود را منجی بشریت می دانند. در مقابل نظام اقتصادی لیبرال ما در قرن ۱۸ پایه گذاری شد و از طریق آزاد سازی رقابت در بازار آزاد، فعالیت های فردی سراسر با مقاصد زشت را، در مجموع به سرانجام نیکی می رساند.”<sup>۶</sup>

توان ایدئولوژی ها - غالبا با انگیزه مذهبی - که ادراک اخلاقی انسانی را این گونه تحریف می کنند، هولناک است و به این موضوع بارها اشاره شده که هر کسی می تواند عمل زشت انجام دهد، اما این کار جهت به اندازه کافی شرارت بار شدن نیازمند یک ایدئولوژی است. از این رو ما می بایست از این روش ساده تبعیت کنیم : چنانچه نظام اعتقادی از تو چیزی انتظار دارد که در شرایط دیگری شرارت بار تلقی می شود، یک بار دیگر راجع به آن فکر کن. و پس از آن یک بار دیگر و یک بار دیگر و باز هم بار دیگر.

هر فردی قادر به انجام عمل زشتی می باشد، اما چنانچه این کار می بایست واقعا پلید باشد، نیازمند یک ایدئولوژی است!

**۹- شرارت لجام گسیخته**

بسیاری از افراد به جای آن که بفهمند در درون متجاوز چه می گذرد موضوع تجاوز به کودکان را عملی اهریمنی تلقی می کنند. تجاوزگر به کودک اساسا عمل خود را شرارت بار تلقی نمی کند. او با غریزه خود در جدال است و معتقد است که تمایل او صاف و صادقانه است، اما می داند که در صورتی که این عمل با خود او انجام شود، چه زجری به همراه دارد. این جدال از آن رو بسیار دشوار است، زیرا آنچه که ما در درون خویش احساس می کنیم، همواره شدیدتر است از زمانی که ما صرفا از نظر عقلی و بدون احساس آن را ادراک می کنیم.



تجاوز به کودکان انواع گوناگونی دارد و اعمال شرارت افسار گسیخته ای است. برای مواجهه با این افراد روش تفاهم آمیزی وجود دارد که انجام دشواری در بردارد، و دشواری آن زمانی بیشتر می شود که آنها گروه ویژه ای جدای از افراد سالم (*othering*) قلمداد شوند. کاری که این متجاوزین انجام می دهند آنقدر اشتباه است که با این احساس آنها که به هیچ وجه قصد انجام کاری با عواقب دردناکی ندارند و حداقل از نظر اخلاقی خود را بی گناه می دانند، قابل انطباق نیست. آنها زمانی مقصر واقع می شوند که تمایل خود را به عمل درآورند. اما همین که آنها از این تمایل برخوردارند، خوشان مقصر نمی باشند.

### ۱۰- شرارت سادیستی

و در آخر این نوع شرارت مربوط به افرادی می شود که آگاهانه تصمیم به شرارت گرفته و جهت ارضای خویش به دیگران لطمه می زند و شامل همه جنایتکاران سری وار می شود. اما چنین افرادی بسیار نادر یافت شده و به این خاطر به محض اینکه صحبت از شرارت می شود آنقدر برای ما چشمگیر می باشند. موقعیت استثنائی آنها به ما اجازه می دهد که شرارت را به عنوان موضوعی خارج از زندگی معمولی تلقی کرده و آن را اساسا امری کاملا متمایز بدانیم. اما می باید در نظر داشت که این نوع تلقی متمایز بودن است که شرارت های بسیاری را امکان پذیر می کند.

کشتار هولناک دسته جمعی در رواندا در سال ۱۳۷۲ ناشی از متمایز دانستن قربانیان تحت عنوان "سوسک" توسط توتسی ها بود که به نظر آنان می بایست ریشه کن می شدند. این مکانیزم روانی ای که شرارت را در مورد متمایزها مجاز کرده و ربطی به ما ندارد، می تواند ما را هم قادر به انجام شرارت نماید.

این واقعیت که انسان ها کاملا آگاهانه و حتی با مسرت می توانند تصمیم به شرارت بگیرند انسان را گیج و نا مطمئن می کند. اعمال آگاهانه پلیدی چگونه روی داده و به انجام رسیده و رابطه احساس و عقل ما با آن چگونه است؟ و چرا ما نه تنها نسبت به آن احساس انزجار نداریم، بلکه مشعوف نیز می شویم - حداقل زمانی که ما آن را روی صفحه تلویزیون و یا جلد کتاب مشاهده می کنیم. (از سرمقاله سردبیر)

### چهره های شرارت

نادر بودن شرارت سادیستی نشان می دهد که تا چه حد اشتباه است که صرفا آن را با وجود پدیده استثنائی بودن اش به عنوان مظهر کامل (نماد) شرارت توضیح دهیم.

حال جهت خلاصه کردن شخصیت شناسی شرارت، ما می توانیم شرارت را بر پایه دو محور تصور کنیم که ابعاد گوناگونی از گرایشات به آن را به نمایش می گذارند. یک محور میزان آگاهی نسبت به رفتار را در نظر گرفته و محور دیگر خوب و زشت بودن مقصود را. در این حال نوع خاص و ویژه ای چشمگیر می شود که کاملا آگاهانه قصد شرارت دارد: شرارت سادیستی. در تعاقب آن

بلافاصله شرارت همکاری کردن به نوعی که در شهر "مای لای" ویتنام و زندان ابوغریب روی داد جلوه گر می شوند. در جریان همکاری ما تا حدودی کاری را که انجام می دهیم شرارت است، حتی زمانی که می خواهیم این حقیقت را با تلقین به خود که این کار هدف خوبی می تواند در بر داشته باشد، از خود پنهان کنیم.

در تمام موارد دیگر قصد شرارت مد نظر نیست و در خیلی از موارد حتی قصد انجام کار نیکی وجود دارد. به این خاطر است که خطر نمادین تلقی کردن شرارت افراد سادیست و روانی و تسری دادن آن به همه موارد دیگر بسیار زیاد است. پذیرش این موضوع که مجرمین همواره قصد لطمه زدن را دارند، ما را، بدون این که خود بخواهیم، از رویت انواع بسیار فراوان شرارت کور می کند.

واقعیت این است که خطرناک ترین و رایج ترین اشکال شرارت در تضاد با نوع سادیستی آن، با قصد انجام کار خوب صورت می پذیرد. نگاهی به شرارت های تاریخ گذشته نشان می دهد که دو نوع شرارت حق به جانب بودن و هدفمند، بدون تردید فجایع بیشتری نسبت به مجموع شرارت های انواع سادیستی و همکاری موجب شده اند.

فجایع ناشی از باورهای دینی و فئاتیسم انقلابات ایدئولوژیک منجر به آن شدند که میلیون ها انسان تحت شکنجه قرار گرفته و کشته شوند. و تا زمانی که بسیاری و حتی اکثر افراد احساس اخلاقی شان را مذهبی و یا عام المنفعه مستدل می نمایند، ما نمی توانیم مدعی باشیم که چنین فجایعی در جوامع متمدن امروز قابل تصور نباشد.

این نظر همچنین نشان می دهد که غالب شکل های شرارت در آنجائی لانه دارند که نه هدف خوب و یا ناپسندی در بردارند. چنانچه شیطانی واقعا وجود داشته باشد، او بیش از آن که به سراغ خواسته های پلید انسان ها برود، سراغ بی تفاوت ها، فاقدان فهم، اهل حرص و آز و کسانی می رود که آرزوی آنان منطبق ساختن خویش و عضو خوبی در جامعه بودن است.

"ما تا زمانی که می خواهیم خود را موجودی آزاده تلقی کنیم، امکان بی اخلاقی و شرارت بر سر راه ما در کمین نشسته"<sup>7</sup> این سخن ادmond بورکه (Edmund Burke) است: "آنچه که برای پیروزی شرارت حائز اهمیت است، ناتوانی خوب ها است." اما این نظر بیشتر صادق است که بگوئیم: برای پیروزی شرارت کافی است که افراد معمولی، فکر نکنند.

فی الواقع مفهوم دیرینه شرارت که عبارت از شرارت طبیعی باشد، مهم ترین است. ما می بایست در درجه اول شرارت را به عنوان امری طبیعی تلقی کنیم که در دنیا هدف خاصی ندارد. و این جریان در هر جائی که موجب درد و رنج حاد شود، یافت می شود. از آنجا که این پدیده امری طبیعی است می بایست بپذیریم که در همه جا به صورت پنهان و امکانی نه تنها برای افراد مذموم بلکه در وجود هر انسانی وجود دارد.

ما به هر صورت می بایست با شرارت در هر نوعی مخالفت کرده، اما در همان حال آن را ادراک کنیم.

فهم هر چیز به معنای بخشش آن ها نیست. اما محکوم کردن هر چیز، به معنای هیچ نفهمیدن است.

۱ - تماس با مترجم: [drkarimnia@yahoo.de](mailto:drkarimnia@yahoo.de)

۲ - واژه *boese* که در آلمانی در اصل صفت می باشد دارای معانی و موارد مصرف زیادی، منجمله بد، ناباب، نابکار، ناجور، ناگوار، عصبانی، بدجور، بد ذات، نابکار و غیره است. در نشریه فوق‌الذکر با اضافه کردن حرف تعریف *Das* به صورت اسم *Das Boese* در آورده شده. مترجم با مطالعه متون و منظور نگارندگان مقالات نشریه در این مورد مترادف شرارت را برای آن مناسب تشخیص داد.

۳- نقل قولی است از خانم فرانسوا زیرونی روانشناس در مصاحبه اش با این نشریه، ص ۶۰. نامبرده مدت‌های مدیدی با قربانیان شکنجه کار کرده و گزارشی کارشناسانه در مورد "دوخ" که مسئول اردوگاه *S-21* خمر سرخ در شهر پنومپن کامبوج بوده (پس از بارها مصاحبه با او) برای دادگاه لاهه ارائه کرده است. او پیرامون مکانیسم‌هایی که شرارت را موجب می‌شوند تحقیق می‌کند.

۴- این دو نقل قول از نیلز مارکوارت در نوشتاری از مجموعه فوق‌تحت‌عنوان "زمانی که نیکی ای به ظاهر خوب، منجر به شرارت می‌شود" ص ۵۴ می‌باشد.

[/think/more/79349/](http://think/more/79349/)

۶- ر.ک. ۴

۷- نقل قولی است از یورگن نولر، پژوهش‌گر و صاحب‌چند اثر از دانشگاه ماکس میلیان مونیخ، بخش فلسفه، تئوری‌های علمی و علوم دینی، ص ۷۸

تذکر: ترجمه این نوشتار از برگردان آن از انگلیسی به آلمانی می‌باشد.

مشخصات کتابشناسی:

International Social Work 49(3): 319-332  
Sage Publications: London, Thousand Oaks, CA and  
New Delhi  
Civil society's role in promoting local development in  
countries in transition  
A comparative study of the Philippines and Romania  
Jocelyn Clare R. Hermoso and Carmen Geanina Luca

**درباره مترجم:** حمید شیرازی، فعال سیاسی- اجتماعی با تحصیلات  
مهندسی شیمی و فوق لیسانس مهندسی محیط زیست، از مترجمان همراه  
خرمگس و ساکن آمریکا است.

\*\*\*

طی بیست سال گذشته تحولات شگرفی در نظام های سیاسی و اجتماعی-  
اقتصادی در نقاط مختلف دنیا رخ داده که هرگز به نظر امکان پذیر  
نمیرسید. سقوط رژیم هایی که تمام جوانب زندگی شهروندان خود را  
کنترل میکردند در این میان بسیار برجسته است. این رژیم ها شامل دولت  
های توتالیتر بلوک شوروی و دیکتاتور های نظامی بسیاری از کشور های

آمریکای لاتین و برخی از کشور های آسیایی و آفریقایی میباشند. در طول سالیان، این نهاد های سلطه گر به تدریج شروع به فروپاشی  
کردند. دلیل تغییر به طور عمده ناشی از مطالبه شهروندان برای پایان دادن به اقتدار گرایی بوده است. تجربه اعتراضات شهروندمحور  
(در لهستان، المان شرقی، و فیلیپین) موجب توانمندی نقش جامعه مدنی در ایجاد تغییرات مسالمت آمیز و کلان شده است.

جامعه مدنی در این جا به معنی حوزه ای از جامعه است که خارج از بخش دولتی و اقتصادی عمل میکند و شامل گروه های گوناگون  
و سازمان ها و جمعیت هایی است که در زندگی عمومی مشارکت دارند. این سازمان ها برای شهروندان عادی به عنوان ابزاری عمل  
میکند تا بتوانند خواست های خود را بیان کرده و به طور مستقیم و چشمگیر تری در زندگی عمومی درگیر شوند. جامع مدنی چیزی  
است که زیر بنای دموکراسی مستقیم را فراهم میکند.

این نوشتار نقشی که جامعه مدنی در فرایند توسعه در کشور های در حال گذار به عهده دارد را مورد بحث قرار میدهد. بر مبنای یافته  
های حاصل از تحقیق در آرشیوها و تحقیق و مشاهدات میدانی، وجوه تشابه و تمایز - تجربه فیلیپین، جایی که سازمان های جامعه-  
مدنی در حال کار برای بنای ساختار های لازم برای یک دموکراسی هستند - و تجربه رومانی، جایی که سازمان های جامعه مدنی در  
حال تلاش برای بازسازی کشور بعد از دوری گزیدن از اصول تمامیت خواهی هستند- میپردازد.

**نقش جامعه مدنی در ارتقاء  
توسعه منطقه ای در کشور  
های در حال گذار**

**مطالعه مقایسه ای فیلیپین و  
رومانی**

**جاسلین کلر هر موسو**

**کارمن چینینا لوکا**

**برگردان: حمید شیرازی**

## چارچوب نظری

## دموکراسی صوری و دموکراسی بنیادی

اولین قدمی که کشورهایی که از اقتدارگرایی عبور کرده باید بردارند، حرکت به سوی دموکراتیزه کردن است. درک‌های گوناگونی در این مورد که دموکراتیزه کردن به چه معنایی است وجود دارد، گرچه بسیاری از کشورهای در حال گذار هدفشان رسیدن به روش لیبرال دموکراسی غربی است. چالش این کشورها ایجاد یک دموکراسی بنیادی است که امکان مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌هایی که به طور مستقیم خواست آن‌هاست را فراهم کند. این بسیار فراتر از درک یک دموکراسی صوری است، مانند دموکراسی‌های لیبرال غربی، که بر ایجاد ساختارهای دولتی (نظیر سیستم‌های انتخاباتی) تمرکز میکنند و نقش شهروندان را در برابر دولت تعریف میکنند. یک دموکراسی بنیادی ترکیبی از جستجوی پاسخ‌گویی به نابرابری‌های سیاسی اقتصادی اجتماعی است، به احتمال زیاد میتواند دموکراسی بنیادین فراگیرتری را رقم زند و فرایند گذار آرام‌تری را تسهیل کند. در علوم سیاسی بحث‌های زیادی در مورد دموکراسی ظاهری (آیین‌نامه‌ای) در برابر دموکراسی بنیادی صورت گرفته است. هیچ‌کجا این بحث‌ها موضوعیت بیشتری از آن‌چه در مورد کشورهایی که از اقتدارگرایی خارج شده و به سوی دموکراسی حرکت میکنند، پیدا نمیکنند.

مشکلی که در برابر بسیاری از کشورهای در حال گذار است، ظرفیت محدود آن‌ها در ایجاد یک چنین دموکراسی است. دولت‌ها سعی میکنند که ساختارهای سیاسی پاسخ‌گو تری را ایجاد کنند در حالیکه بازار در فکر آن است که یک پرش اقتصادی انجام دهد، در این میان عدالت و اصلاحات اجتماعی معمولاً نادیده گرفته میشود. به طور مشابه، در این کشورها، در حالیکه جامعه مدنی از یک سو درگیر پاسخ‌گویی به خواست‌های انبوه اجتماعی است از دیگر سو باید روش‌هایی را ابداع کند که دموکراسی بنیادین را محقق سازد.

## توسعه اجتماعی منطقه‌ای در کشورهای در حال گذار

راه کاهش اثرات منفی فرایند گذار از طریق توسعه برنامه‌های اجتماعی با هدف برآورد کردن نیازهای انسانی شهروندان در کنار ایجاد دموکراسی بنیادی باید مد نظر کشورهایی که در حال ایجاد دموکراسی بنیادی هستند قرار گیرد. کاهش فقر، گسترش دستیابی به آموزش و خدمات درمانی، فراهم کردن تامین اجتماعی و همبستگی و تضمین یک فضای سیاسی برای مشارکت در تصمیم‌گیری و همچنین حفظ محیط زیست برای نسل‌های آینده باید هدف برنامه‌های توسعه اجتماعی باشد. فقر و افزایش نابرابری‌های درآمدی را میتوان از طریق اجرایی کردن برنامه‌های مبارزه با فقر و اصلاحات اجتماعی کاهش داد. بخش عمومی و اصلاحات انتخاباتی میتواند

در ارتقا مشارکت عمومی در تصمیم گیری ها کمک موثری باشند. همبستگی اجتماعی را باید افزایش داد و حس حاشیه بودگی و بیگانگی و کم توجهی را باید کاهش داد.

برنامه های توسعه اجتماعی در مقیاس منطقه ای به احتمال زیاد قادر است اهداف رشد و عدالت را تحقق بخشد. وقتی کمک های انسان دوستانه، خدمات اجتماعی، و سایر کمک ها به صورت منطقه ای و با بوروکراسی کمتری ارائه گردند بسیار کارآمد تر و سریعتر خواهند بود. معمولا ساختار های غیر متمرکز از ساختار های متمرکز برای ارزیابی احتیاجات و خواست های گروه های خودجوش در یک محدوده معین بهتر عمل میکنند، به این ترتیب کارایی آنها افزایش یافته و اجرایی کردن برنامه ها به صورت موثرتر و کارآمد تری انجام میگردد. خدمات پایه ای اگر درگیر بوروکراسی نشوند به موقع به نیازمندان خواهد رسید.

### واگذاری و دموکراتیزه کردن

قبول توسعه اجتماعی منطقه ای در کشورهایی که در حال گذر از سلطه اقتدارگرایی هستند به خوبی کار میکند، زیرا فرایند دموکراتیزه شدن به طور طبیعی شامل واگذاری وظایف دولت به نهاد های منطقه ای است. دموکراتیک کردن و واگذاری وظائف، اجزا لازم فرایند رفتن به سوی دموکراسی است. سلطه ای که بوسیله دولت مرکزی در سیستم های اقتدار گرا اعمال میشود باعث میگردد که بسیاری از شهروندان از نظر اجتماعی از فرایند شرکت در حاکمیت به حاشیه رانده شده و با آن بیگانه گردند. دموکراتیزه کردن بر آن است که این فرایند را با اعمال حاکمیتی با معنا و مسئول معکوس کند. انتقال قدرت و وظایف دولت به نهاد های منطقه ای باعث گسترش مشارکت مردم در تصمیم گیری میگردد و میتواند بر زندگی آن ها تاثیر داشته باشد.

### دولت، بازار و جامعه مدنی

زیرساخت های مورد نیاز برای ایجاد یک دموکراسی بنیادی در کشور های در حال گذار از اقتدارگرایی، شامل تشکیل دولتی قوی، بازاری پایدار و یک جامعه مدنی کارآمد است که بتوانند با یکدیگر کار کرده و فرایند گذار را تسهیل کنند. همکاری و تلاش جمعی این سه بخش برای تسهیل فرایند دموکراتیزه کردن ضروری است. در طول سالیان ثابت شده است که این چار چوب سه گانه بخش اساسی در ملت سازی و وظیفه ای چند وجهی در پاسخ گویی به فقر و توسعه نایافتگی است.

کارایی این مشارکت سه جانبه منوط به چند پیش فرض است. اول این که فرض بر این است که همکاری و تعامل بین این سه بخش جامعه - دولت، بازار و جامعه مدنی - بر مبنای تساوی صورت گیرد. هدف شکوفایی اقتصادی در کشور هایی که از سلطه اقتدار

گرایی در حال عبور هستند به احتمال زیاد از طریق یک بازار پایدار که قادر به تامین نیاز های زندگی و احتیاجات اولیه است میسر می‌باشد. گذر به دموکراتیک سازی با دولتی مقتدر که در برابر شهروندان خود مسول بوده، قادر به تدوین و اجرای قوانین باشد، آرامش و نظم را برقرار کند و حقوق و آزادی های اولیه را برای شهروندان تامین کند سریعتر انجام خواهد شد. در همین حال، برای تمرین چنین حقوق و آزادی‌هایی، تدقیق مفهوم مسولیت پذیری بازار و دولت، و اطمینان از زندگی اجتماعی همدلانه و درگیر کردن فراگیر تمام اقشار جامعه برای وجود یک جامعه مدنی استوار ضروری است. موفقیت چنین بخشی در توسعه اجتماعی منوط به توان داخلی و ظرفیت دو بخش دیگر است. به عنوان مثال، قابلیت جامعه مدنی برای تامین فرصت ها برای مشارکت اقشار محروم در زندگی اجتماعی میتواند با یک قانون فاسد محدود شود. به همین ترتیب، یک بازار ضعیف تلاش ها برای رشد اقتصادی و تامین شغل برای اقشار محروم و شهروندان را با مشکل روبرو میکند و میتواند بر تلاش های جامعه مدنی برای درگیر کردن اقشار محروم اثر منفی داشته باشد. همزمانی کنش های این سه بخش متکی بر ظرفیت داخلی هر یک از آنها به کشور های در حال گذار در دستیابی توسعه کمک خواهد کرد.

### نقش جامعه مدنی در کشورهای خارج شده از اقتدار گرایی

تسلط دولت بر امور قبل از خروج کشور ها از سلطه اقتدار گرایی از بارز ترین مشخصات این کشور ها است. بازار نیز در جوامع پیشا گذار به طور عمده تحت تاثیر دولت مرکزی است. به این ترتیب، تسلط دولت و بازار بر جامعه مدنی از مشخصات اصلی بیشتر کشور هایی است که تحت نظام های اقتدار گرا اداره میشوند.

**شاو** پیشنهاد کرد برای مواجهه و نظارت بر قدرت دو بخش دیگر یعنی دولت و بازار، ایجاد یک اهرم ضد سلطه از سوی جامعه مدنی ضروری است. در حالیکه مهم است بوسیله ساخت ظرفیت های جامعه مدنی از تمایل دولت و بازار به سلطه بر امور اجتماعی کاست، با این حال یک اهرم ضدسلطه شاید هدف مطلوب کشور هایی که در جاده دموکراسی گام بر میدارند نباشد. بجای آن توانمندی جامعه مدنی با هدف نهایی داشتن حقوق مساوی با دولت و بازار ضروری است. هدف ساختن ظرفیت های جامعه مدنی به عنوان بخشی جدایی ناپذیر در تلاش برای دستیابی به یک تعادل قدرت بین این سه بخش میباشد.

جامعه مدنی با توجه به طبیعت و مشخصات آن نقش یگانه ای در پی افکندن زیر ساخت های دموکراسی نمایندگی به ویژه در کشور هایی که از حاکمیت اقتدار گرایی پدیدار میشوند بازی میکند. از میان سه بخش اجتماع، جامعه مدنی عملکرد بارزی در ساخت دموکراسی مستقیم از طریق تشکیل سازمان ها، انجمن ها، ائتلافات، و سایر نهاد هایی که مطالبات جمعی مردم را در برمیگیرند، دارد. این گروه ها و شبکه ها به عنوان وسایلی که مردم بوسیله آنها خواست های خود را بیان میکنند عمل کرده و به این ترتیب بخشی از فرایند تصمیم گیری میشوند.

در مقایسه با دولت و بازار، سازمان های جامعه مدنی به خاطر اندازه، قابلیت دسترسی، ظرفیت، و داشتن ریشه در اجتماع دارای موقعیت بهتری برای پیشبرد برنامه های توسعه محلی هستند. آنها اسیر بوروکراسی طولی دولتی نیستند، در حالیکه بازار توانا ترین بخش برای پیشبرد توسعه اقتصادی است، ولی جامعه مدنی بخشی از اجتماع است که مردم میتوانند برای تعادل رشد اقتصادی و توسعه در آن با هم تعامل کنند.

عملکرد، ماهیت و مختصات جامعه مدنی آن را تبدیل به بخشی از فرایند توسعه اجتماعی منطقه ای میکند، به ویژه در کشورهایی که از دل حاکمیت های افتداری گرا خارج میشوند. **ادوارد** و دیگران، سه عملکرد برای جامعه مدنی قایل شده اند: بسیج مردم، همگانی و یا نیمه همگانی سازی، و نمایندگی و رقابت. جامعه مدنی عملکرد بین مردم را با ارائه فرصت به شهروندان برای عضویت در سازمان هایی که منافع آن ها را بر آورد میکنند انجام میدهد. تشکیل چنین سازمان هایی باعث تقویت زندگی جمعی شده و از آن طریق پیوند ها و همبستگی اجتماعی را تقویت میکند. عملکرد همگانی و یا نیمه همگانی سازی جامعه مدنی را به این ترتیب میتوان توضیح داد که سازمان های محلی وسیله ای است در اختیار شهروندان عادی که به صورت معنا داری در زندگی اجتماعی مشارکت کنند. جامعه مدنی گزینه های دیگری برای مشارکت عمومی خارج از چارچوب رسمی ساختار های دولت ارائه میدهد. حمایت از سیاست ها، گفتگو، کنش های جمعی، تجمعات و فروروم های عمومی مثال هایی از بسیج عمومی و یا نیمه عمومی از عملکرد جامعه مدنی برای کنترل سلطه دولت و بازار در سطحی منطقی است. در اختیار قرار دادن صدایی به شهروندان برای بیان مطالباتشان و نظارت بر مسئولیت پذیری دولت و بازار مثال عملکرد نمایندگی و رقابت جامعه مدنی است.

درک نقش جامعه مدنی در کشور های در حال گذار مستلزم سنجش گری این مفهوم میباشد. گفتمان جامعه مدنی نشان میدهد که فکر جامعه مدنی تا چه حد رقابتی است. باورمندان به جامعه مدنی از چپ و راست مدعی هستند که جامعه مدنی نقش یگانه ای در تغییرات اجتماعی دارد، گرچه هر یک دلایل خود را ارائه میدهند. از یک سو، دیدگاه راست حامی دیدگاه نئولیبرالی مبتنی بر این فرض است که مردم فقیر و به حاشیه رانده شده باید بوسیله سازمان های جامعه مدنی مثل سازمان های ایمانی، مراکز خصوصی ارائه خدمات اجتماعی، سازمان های شهروندی، جمعیت های داوطلب و سایر نهاد های خارج از دولت حمایت شوند، نه دولت. **ادوارد** و دیگران از آن به عنوان مثالی یاد میکنند که جامعه مدنی وظیفه همگانی و یا نیمه همگانی کردن خود را بدون کمک دولت و یا استفاده حداقلی از کمک دولت به انجام رساند. در مواردی، دولت ها و شرکت های دست راستی از اجزایی از جامعه مدنی برای مقاصد محافظه کارانه، نخبه گرایانه، و سرکوب گرایانه خود استفاده میکنند. از دیدگاه چپ، از دیگر سو، یک جامعه مدنی فعال و استوار باید نقش دموکراتیک و رهایی بخش داشته باشد. آنها فعالانه بدنبال آند که سیاست ها و برنامه هایی را فرموله و اجرا کنند که ریشه در اصول عدالت اجتماعی و حقوق بشر داشته باشند (**سو پال ۲۰۰۵**). افزون بر آن، یک جامعه مدنی استوار چیزی را باید به انجام برساند که **هاول و پیرس** آنرا با عنوان برخورد انتقادی به اقتصاد جهانی توضیح داده اند.



این دو نوشتار به خوبی نشان می‌دهند که چگونه مفهوم جامعه مدنی بوسیله دیگه‌هایی که در طیف سیاسی جای دارند تعریف می‌شود. در حالیکه می‌توانیم نقش استراتژیک جامعه مدنی در جوامع در حال گذار را برجسته کنیم، ولی مهم است که همزمان در نظر داشته باشیم که تحت شرایط مشخص سیاسی جامعه مدنی می‌تواند نقشی کند کننده و بازدارنده در فرایند دموکراسی داشته باشد.

### ماهیت گذار و ظرفیت جامعه مدنی

سازمان‌های جامعه مدنی در کشورهایی که در پی افزایش نقش خود برای حصول دموکراسی هستند دارای ظرفیت‌های گوناگون برای انجام این وظیفه می‌باشند، بخشی مربوط به میزان نقش آن‌ها در فرایند گذار است و بخشی مربوط به ماهیت گذار. از یک سو، سازمان‌های جامعه مدنی که دارای نقش برجسته‌ای در فرایند ناتوان کردن حاکمیت اقتدارگرا هستند احتمالاً دارای ظرفیت بیشتری برای به انجام رساندن فرایند دموکراتیک‌سازی می‌باشند. گذار مسالمت‌آمیز با احتمال بیشتری به ایجاد فضایی دموکراتیک منجر خواهد شد. بهینه‌سازی نظام پارلمانی، و همچنین تلاش برای پیدا کردن راه‌های پارلمانی برای ایجاد تغییرات، باعث حداکثر مشارکت مردمی شده که تجلی واقعی دموکراسی است. همچنین این سبب باز تعریف مرزهای دموکراسی و آن‌چه که در یک دموکراسی قابل انجام است خواهد شد. از دیگر سو، تغییر رژیم بوسیله جنگ، و یا استفاده از خشونت، و یا استفاده از روش‌های انحصارگرایانه به عنوان وسیله‌ای برای پایان دادن به یک رژیم سرکوبگر باعث ایجاد شک در توان کشور برای دستیابی به اهداف دموکراتیک می‌شود. در حالیکه یک نظام جدید ممکن است دارای ایده‌های پوپولیستی باشد، استفاده از سرکوب باعث کند کردن فرایند اعتماد و اطمینان در میان اجزا نظام می‌شود. کنار گذاشتن جامعه مدنی در فرایند تغییر ممکن است که مهمترین عامل برای ایجاد نوعی استبداد تحت پوشش یک نظام اشکارا پوپولیست باشد، که در نتیجه بجای تشویق عموم به مشارکت از آن جلوگیری می‌کند.

### مقایسه تجربه دو کشور بیرون آمده از حاکمیت‌های اقتدارگر: فیلیپین و رومانی

دو تجربه فیلیپین و رومانی به منظور نشان دادن موارد گفته شده در قبل در این بخش با هم مقایسه شده‌اند. انتخاب این دو کشور به این منظور انجام شده تا نشان داده شود که نقش جامعه مدنی در توسعه منطقه‌ای با توجه به ماهیت گذار تا چه حد متفاوت است. حاکمیت اقتدارگرای فردیناند مارکوس در فیلیپین بعد از یک خیزش عمومی نسبتاً مسالمت‌آمیز برای تغییر به پایان رسید، در حالیکه دیکتاتوری نیکولا چائوشسکو در رومانی بعد از محاکمه و اعدام او به سر آمد. مقایسه تجربه‌های این دو کشور ممکن است منجر به ارائه بینش جدیدی شود مبنی بر این که نوع گذار می‌تواند بر ظرفیت جامعه مدنی در فرایند دموکراتیزاسیون موثر باشد و یا نه.

## مورد فیلیپین: قدرت حیزش مردم و جامعه مدنی

رژیم مارکوس از سال ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۶ توانست دوام آورد، این دوره شامل یک دوران طولانی حکومت نظامی از سال ۱۹۷۲ می‌باشد. در دوران مارکوس فرمی از دیکتاتوری انحصاری و یا دزد سالارانه در کشور شکل گرفت. اقتصاد کشور به شدت وابسته به سرمایه خارجی شد و بسیاری از صنایع اصلی داخلی ملی شدند. کمبود تعادل در پرداخت ها و مخارج سنگین مارکوس را وادار به گرفتن وام از صندوق بین المللی پول و بانک جهانی کرد. شرایطی که بوسیله این نهاد ها تحمیل شد باعث شد که سیاست های مالی این کشور تغییر کند. کاهش ارزش پزو پول فیلیپین در نهایت موجب بدتر شدن شرایط اقتصادی، شکاف بیشتر بین فقیر و غنی، و در نهایت کاهش استاندارد زندگی مردم شد.

مقاومت در برابر دیکتاتوری در ابتدا پراکنده بود. مقاومت زیر زمینی در برگیرنده مخالفان کمونیست و شورشیان مسلمان بود. جنبش های مقاومت عمومی شامل جنبش های خود انگیخته ای مثل کشاورزان، کارگران، و دانشجویان بود. این گروه ها و شبکه ها محصول تلاش عظیم سازمان دهی اجتماعی بود که در تمام کشور جریان داشت. با کار های **سال الینسکی و پال فریر (۱۹۸۶)** بر مبنای الهیات رهایی بخش، برنامه های سازمان دهی اجتماعی در مناطق روستایی و شهری فقیر نشین عمدتاً بوسیله مراکز کنش گری کلیسا محور و سازمان های غیر دولتی هدایت می‌شدند که بخشی از تلاش برای ظرفیت سازی در بخش های گوناگون اجتماع بود. سازمان ها و جمعیت هایی که از طریق این کوشش ها بوجود آمدند بعداً پیشگامان اولیه جنبش ضد دیکتاتوری شدند. به این ترتیب، صرف نظر از پیشگامی در جوابگویی به مشکلات فقر و عقب ماندگی، این سازمان ها پایه های جنبش علیه سرکوب را نیز بنا نهادند. در نتیجه تهی دستان و به حاشیه رانده شدگان در تحت فشار دیکتاتوری به تدریج ظرفیت های خود را ساختند و وظایف اصلی برای توسعه اجتماعی، نظیر روش های مشارکت، ایجاد ائتلاف ها، و ایده های مربوط به عدالت اجتماعی و حقوق بشر را آموختند. رژیم **مارکوس** تلاش های زیادی کرد تا از طریق دستگیری های غیر قانونی و یا نقض فاحش حقوق بشر اعضا این جنبش ها، هر گونه مخالفتی را سرکوب کند.

جنبش ضد دیکتاتوری از سال ۱۹۸۳ بعد از ترور رهبر مخالفان **بنیگنو اکینو جونیور** شتاب بیشتری گرفت. علیرغم اختلافات ایدئولوژیک، گروه های مخالف شروع به تشکیل جبهه متحدی برای حمایت از نامزدی **کورا زون اکینو** بیوه **بنیگنو** در انتخابات پیش هنگام سال ۱۹۸۶ کردند. گزارش ها از تقلبات و دروغ های فراوان از سوی طرفداران **مارکوس** باعث راه پیمایی ها و نافرمانی های مدنی در سراسر کشور شد. اسقف اعظم مانیل، **جامی کاردینال سین**، خواهان حمایت مردم از توطئه گران کودتا علیه مارکوس شد. چهار روز تظاهرات مسالمت آمیز عمومی منجر به خیزش **اد س ا** مردم شد. با کم رنگ شدن حمایت ارتش و دولت و توانمند شدن جنبش مردم، **مارکوس** در سال ۱۹۸۶ از کشور فرار و تا سال مرگش ۱۹۸۹ در به صورت تبعید در امریکا زندگی کرد.

فرایند نسبتاً آرام تغییر سبب شد که فضای گسترده‌ای برای اصلاحات دموکراتیک بوجود آید. مشارکت مردم به عنوان زیر بنای خیزش عمومی برای برانداختن دیکتاتوری مارکوس، آغازگر و پایه‌ای برای تدوین قانون اساسی جدید شد، به این ترتیب باعث درگیری معنی‌دار بیشتر جامعه مدنی در امور اجتماعی شد. درگیری مستقیم سازمان‌های جامعه مدنی در خیزش عمومی **ای دی اس ۱** باعث افزایش ظرفیت و کارایی آن‌ها در برای آغاز پروژه‌های توسعه منطقه‌ای شد.

تحت دیکتاتوری مارکوس رابطه بین سازمان‌های جامعه مدنی با نهادهای دولتی منطقه‌ای و بازار را در بهترین حالت خود میتوان غیر دوستانه توصیف کرد. در طول فرایند گذار، باقیمانده‌های عدم اعتماد و دشمنی‌های گذشته تلاش برای همکاری این دو بخش را با مشکل روبرو میکرد، ولی این مسئله چیزی است که امروزه باید آن را از ملزومات فرایند توسعه بوسیله جامعه مدنی پذیرفت. این لازمه تحول در دوران تغییر انگاره‌های ذهنی و یا چارچوب توسعه منطقه‌ای است. یکی از نمودهای این مسئله تکامل ماهیت رابطه جامعه مدنی با دولت و بازار بود. در همان حالی که جامعه مدنی در تماس دائم برای درک خواست شهروندان است، در همان حال نیز باید مراقب باشد که تغییرات اجتماعی ممکن است در کار آنها تأثیر گذار باشد و باید نسبت به مطالبات و پیوند‌های تاریخی معین نیز جوابگو باشد.

### خیزش شهروند- محور و تولد جامعه مدنی - تجربه رومانی

رومانی تلاش برای ورود به مسیر دموکراتیزه شدن بعد از اعدام خشونت‌آمیز رهبر توتالیتار آن کشور، چائو شسکو، را در ۱۹۸۹ آغاز کرد. سیاست‌های پیشا انقلابی مبنی بر اتکا بیش از حد بر دولت مشکلات زیادی در دوران گذار ایجاد کرد. سیاست‌هایی نظیر اولویت دادن به صنایع سنگین و پروژه‌های زیر بنایی بزرگ. قرضه خارجی ۱۱ میلیارد دلاری در دهه ۱۹۸۰ و پروژه افزایش صادرات و کاهش واردات باعث فقر عمومی گسترده، کمبود کالا‌های اساسی، و اختلال در برق رسانی و سایر خدمات عمومی شد. رومانی در میان کشورهای کمونیست تقریباً دارای یکی از متمرکزترین ساختارهای اجتماعی-اقتصادی و سیاسی بود، که تقریباً کنترل تمام عیاری را بر زندگی شهروندان اعمال میکرد. در زمان سقوط نظام کمونیستی در ۱۹۸۹ اقتصاد کشور در لبه سقوط قرار داشت که آن کشور را به یکی از فقیرترین کشورهای اروپای شرقی تبدیل کرده بود.

بعد از یک دهه بازسازی، پیشرفت اقتصاد رومانی با توجه به سرعت کم خصوصی سازی، فساد گسترده و عدم پیگیری مداوم اصلاحات اقتصادی به کندی صورت میگردد. گرچه افزایش تولید ناخالص ملی در سال ۲۰۰۵ رشدی ۵ درصدی را نشان میدهد، با این حال آمار دولتی نشان میدهد که از هر سه نفر رومانیایی یک نفر در فقر زندگی میکند. بیش از ۴۵ درصد مردم با درآمدی کمتر از 4.30 دلار در روز به ازای هر فرد که استانه خط فقر است زندگی میکنند. مناطق روستایی، خانواده‌هایی که به وسیله زنان سرپرستی میشوند، کودکان و سالخوردگان بیش از دیگر بخش‌ها از فقر رنج میبرند.

دولت در فرایند تمرکز زدایی با مشکلات زیادی روبروست. دولت های منطقه ای که با چالش بزرگی در اجرای تعهداتشان در برابر مردم و نهاد های کوناگون روبرو هستند و مجبورند که با نهاد های جامعه مدنی و کسب و کار ها بیشتر همکاری کنند. در حالیکه فرایند دموکراتیزاسیون فرصت های زیادی را در اختیار شهروندان و جامعه مدنی قرار میدهد تا بیشتر در فرایند تصمیم گیری در سطح منطقه ای درگیر شوند، در همان حال جامعه مدنی با چالش های زیادی در اعتماد سازی درونی و بین سازمان های منطقه ای خود و همچنین بین آنها و دولت های منطقه ای روبرو است.

فشار های بین المللی برای بهبود کیفیت زندگی کودکان در رومانی، و همچنین سرانیز شدن امکانات مالی بین المللی، فرصت هایی را جهت رشد و بهبود کیفیت خدمات در اختیار سازمان های جامعه مدنی قرار داده است. فشار برای تمرکز زدایی و ظرفیت محدود دولت های منطقه ای انگیزه های جدیدی برای دولت و جامعه مدنی برای مشارکت در توسعه اجتماعی فراهم آورد. امروزه سازمان های غیر دولتی خدمات اجتماعی به عنوان شکل های مجاز برای انجام برنامه های توسعه اجتماعی در سطح منطقه ای و ملی به رسمیت شناخته شده اند.

جامعه مدنی هنوز باید توانایی های بیشتری را در داشتن نقش بیشتر در سطح ملی کسب کند. عدم داشتن ظرفیت های سازمانی برای توسعه، بر پایی و ارزیابی مبارزات عمومی، و لابی گری برای ایجاد انگیزه های جدید کاملاً مشهود است. نوعی عدم اعتماد و تسلیم در برابر دولت هنوز در روان جامعه مدنی وجود دارد، حتی زمانی که مردم توانایی ان را دارند که با موفقیت در تلاش های سازنده شرکت کنند، این تمایل وجود دارد که از نیروهای خارجی کمک گرفته شود، نظیر کمک های قابل دسترس برای توسعه و یا رو آوردن به اولویت هایی که بر مبنای کمک های اهدایی استوار است.

گذر رومانی از اقتدار گرایی نیز بوسیله مشکلات شایع در دوران گذرهای پسا کمونیستی دچار اختلال میشد. فساد گسترده در تمام سطوح، سازمان های جامعه مدنی را وادار میکرد تا که تلاش های خود را برای مسول و شفاف نگاهداشتن دولت همسو کرده و به اتحاد خود بیافزایند. سازمان های جامعه مدنی مجبور به توسعه ظرفیت های خود برای مهار کردن فساد بودند.

بر خلاف تجارب سایر کشور ها، مردم رومانی از خود فرهنگ سخاوتمندانه ای نشان نداد. تلاش مختصری در برقراری ارتباط با جامعه به منظور جمع آوری کمک های مردمی برای سرمایه گذاری در پروژه های اجتماعی صورت گرفت. عدم اعتماد در بین افراد و سازمان ها، به همراه گرایش به حفظ منافع شخصی، باعث کاهش روحیه همکاری جمعی و ارائه خدمات داوطلبانه شد. افزون بر آن، تصور استفاده نادرست از کمک های بین المللی بوسیله سازمان های غیر دولتی تصویر مخدوشی از سازمان های جامعه مدنی در اذهان عمومی ایجاد کرد.

محیط بزرگتر سیاسی و حقوقی فاکتور دیگری است که نیاز جامعه مدنی به کارا تر و پایدار تر شدن را تحت تاثیر قرار میدهد. با توجه به این که زمان پذیرش در اتحادیه اروپا نزدیک تر میشود، جامعه مدنی در رومانی هم از نظر سازماندهی و هم از نظر مالی باید به حالت

پایدار تری برسد. پایداری مالی الزامی است زیرا برنامه های کمک چند گانه در آینده نزدیک به انقضای زمان خود میرسند. همانگونه که سازمان های غیر دولتی با کمک های بین المللی به شدت از نظر مالی تقویت شده اند، سازمان های جامعه مدنی تحت فشارند تا گزینه های دیگری برای رسیدن به پایداری مالی انتخاب کنند.

## نتیجه گیری

اختلاف در ماهیت گذار بین این دو کشور بر روی نقش و توانایی های جامعه مدنی در پی گیری پروژه های توسعه اجتماعی موثر بوده است. خیزش مردمی در فیلیپین نشان داد که مشارکت مردم در کنش های عمومی و نافرمانی مدنی که از خون ریزی جلوگیری کرد باعث گسترش فضا برای تمرین دموکراتیزاسیون شد. این تجربه شاهدهی بر آن بود که امکان تغییرات اجتماعی از طریق مشارکت مردم به جای مانورهای گروه های مسلح (خواه وابسته به ارتش و خواه وابسته به گروه های مخالف) کاملاً امکان پذیر است. به این ترتیب مشارکت مردم تبدیل به هسته مرکزی فرایند گذار شد، سازمان های جامعه مدنی نیز نقش مهمی در ایجاد ساختار های دموکراسی و انجام برنامه های توسعه اجتماعی به عهده گرفتند.

تجربه حمایت پویا، ایجاد توافقات عمومی، نظارت بر دولت مردان و مسول دانستن آنها، جامعه مدنی را برای ایفای نقش یک ناظر ذینفع مجهز کرد، و توانست با سازماندهی و دخیل کردن مطالبات خود جوش مردم برنامه ای برای اصلاحات اجتماعی را شکل دهد. در گیر شدن جامعه مدنی در خیزش قدرتمند مردم به عنوان آموزشگاهی برای اجرای برنامه های توسعه عمل کرد.

پایان دوران **چائوشسکو** در رومانی با کنش وسیع توده ای که با خیزشی تقریباً آرام در شهر غربی **تیماسورا** آغاز شد و توانست به جنبش عظیمی در بوداپست تبدیل شود، رقم خورد. برخورد بین پلیس و مردم در خیابان ها منجر به تلفات وسیع انسانی شد. بعد از یک تلاش ناموفق برای فرار از کشور، چائوشسکو در یک دادگاه عمومی محاکمه و محکوم به اعدام شد و بعداً او را اعدام کردند. گرچه اشتیاق برای پایان دادن به حاکمیت دیکتاتوری او از حمایت وسیع عمومی برخوردار بود، ولی جنبش ضد دیکتاتوری برخلاف فیلیپین که مردم در آن مشارکت داشتند چندان با مشارکت عمومی همراه نبود. جزییات پایان رژیم **چائوشسکو** در هاله ای از ابهام قرار دارد. در حالیکه جنبش مقاومت دارای پایه های توده ای وسیعی بود، در نهایت، این اعضا قبلی حزب کمونیست بودند که با مشارکت اندک شهروندان اگر نگوییم توده ها دولتی کنترل کننده را تحمیل کردند. در حاشیه نگاهداشتن جامعه مدنی از فرایند تغییر رژیم "افزون بر این که از شکل گیری سازمان های جامعه مدنی جلوگیری کرد، همچنین باعث شد که مردم از ظرفیت های خود در به عهده گرفتن انجام پروژه های توسعه اجتماعی استفاده نکنند. تمرکز زدایی قدرت و انتقال آن به دولت های محلی راه را برای مشارکت بیشتر سازمان های جامعه مدنی در فرایند ملت سازی هموار کرد. این تبدیل به روشی عملی برای واحد های دولت های محلی شد که

خواستار درگیری سازمان‌های جامعه مدنی در تهیه طرح نقشه راه برای پروژه‌های منطقه‌ای باشد. اما، این بدان معنی بود که سازمان‌های جامعه مدنی میبایست در طول مسیر یادگیرند که چگونه تجربه اندک خود را برای توسعه پروژه‌های منطقه‌ای به کار گیرند.

تجربه‌های مشخص فیلیپین و رومانی هنگامی که وظیفه توسعه منطقه‌ای را به عهده گرفتند چالش‌های مشخصی را در برابر هر یک از آنها قرار داد. از مطالعات انجام گرفته در هر دو مورد درس‌ها و همچنین بینش‌هایی مفیدی برای کنش‌های اجتماعی حاصل آمدند که میتواند برای کشورهایی که از اقتدارگرایی بیرون می‌آیند به طور عمومی قابل کاربرد باشند.

برای ساختن یک دموکراسی بنیادی در کشورهایی که از سلطه اقتدارگرایی بریده‌اند، انجام کار اجتماعی باید به موازات گسترش فضای دموکراتیک صورت گیرد. تقویت کار اجتماعی به عنوان یکی از اهداف جامعه مدنی است، صرف نظر از این که در مقیاس خرد و یا کلان انجام گیرد. همانطور که وجود یک جامعه مدنی توانمند برای تسهیل فرایند دموکراتیزاسیون ضروری است. جامعه مدنی بخشی از اجتماع است که مکانی در اختیار شهروندان برای مشارکت در زندگی عمومی عرضه میکند و به این طریق زیرساخت‌های یک دموکراسی مستقیم را فراهم می‌آورد. افزون بر این، جامعه مدنی در واقع بخشی است که میتواند به دولت و بازار در پیگیری پروژه‌های توسعه منطقه‌ای و ملت‌سازی کمک کند. بنابراین ضروری است که انجام کار اجتماعی در این کشورها به گونه‌ای باشد که ظرفیت‌های جامعه مدنی را در راستای انجام این وظایف بنا نهد. یافته‌های این مطالعه میتواند مشوق استفاده از مفهوم جامعه مدنی برای تقویت انجام کار اجتماعی به صورت عام و انجام کار اجتماعی در جوامع در حال گذار به صورت خاص باشد.

## References

- Alegre, A., ed. (1996) *Trends and Traditions, Challenges and Choices: A Strategic Study of Philippine NGOs*. Ateneo Center for Social Policy and Public Affairs.
- Bak, M. (1997) 'Can Developmental Social Welfare Change an Unfair World? The South African Experience', *International Social Work* 47(1): 81-94.
- Barber, B. (1995) 'Searching for Civil Society: Building Civil Society', *Special Issue, National Civic Review*.
- Beck, J. (2001) 'Reining in the Marabouts? Democratization and Local Governance in Senegal', *African Affairs* 100: 600-21.
- Blair, H. (2003) 'Jump-starting Democracy: Adult Civic Education and Democratic Participation in Three Countries', *Democratization* 10(1): 53-76.
- Cohen, J.A. and A. Arato (1994) *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Edwards, B., M. Foley and M. Diani, eds (2001) *Beyond Tocqueville: Civil Society and Social Capital Debate in Comparative Perspective*. Tufts University, Hanover, NH: University Press of New England.



مشخصات کتابشناسی:

The Future Role of Civil Society- World Scenario Series 2013,  
In collaboration with KPMG International

© World Economic Forum - REF250413.

**درباره مترجم:** دکتر گودرز اقتداری، متخصص علوم سیستم ها و راه و ترابری، نویسنده و مترجم ساکن شهر سیاتل آمریکا است. وی حسب اختیار، کنشگر مدنی، مدافع حقوق بشر، فعال اجتماعی بوده، مطالب متعددی از ایشان در نشریات انگلیسی زبان و شبکه های فارسی منتشر شده است. وی برای سیزده سال تهیه کننده برنامه رادیویی "صداهای خاورمیانه" به زبان انگلیسی در شهر پرتلند، اورگان بود.

### تحولات جامعه مدنی در شیوه تاثیر گذاری و تحرک

در حال حاضر که جامعه مدنی در حال گذار از شکل قشری ویژه موسسات غیر دولتی است، مفاهیم وابسته به آن نیز در حال گذار به قلمرو های نوین هستند. جامعه مدنی امروز شامل بخش هایی گسترده تر و فعال تر از گروه های سازمان یافته و غیر متشکل اجتماعی است و در عین حال بازیگران این صحنه مرزهای مابین ساختار و سازمان را مبهم میسازند، چه در ارتباط آنلاین و شبکه ای و چه غیر از آن. نقش و جایگاه ها نیز در این عرصه تغییر میکنند. بازیگران جامعه مدنی ارزش خود را بعنوان نوآور، تسهیل گر و متشکل کننده و در عین حال ارائه دهنده خدمات، یاور و مدافع اجتماعی نشان میدهند در حالیکه بخش خصوصی نقش بزرگتر و عیان تری در حل مشکلات اجتماعی بازی می کند و رویکرد مجدد به اعتقادات ایمانی بعنوان یک سرمایه اجتماعی خود را تثبیت می نماید.

مضاف بر اینها چارچوب های جامعه مدنی نیز در حال تغییر و تحول است. نیروهای اقتصادی و ژئوپولیتیک از اروپا و امریکای شمالی دور شده و تکنولوژی، فرم های معمول سرمایه گذاری و اشتراک در روند اجتماعی را بطور چشمگیر متحول ساخته و فشار سیاسی فضا برای کنشگری های جامعه مدنی را در بسیاری کشور ها محدود میسازد. همه اینها تغییر شیوه برخورد و ایجاد امکانات و اقتباس از مدل های نوین را برای بازیگران سنتی این صحنه ضروری می سازد.

نقش جامعه مدنی در  
آینده

فوروم اقتصاد جهانی  
سناریوی گلوبال

ترجمه

گودرز اقتداری

نتیجه نهایی اینست که در دوران معاصر، جامعه مدنی بسیار فعال و پر تنش، چندگونه و فضایی دائماً در حال تغییر و تحول است که در آن نوآوری برای حل مسائل اجتماعی در حال رشد بوده و از مدیریت امور محلی، ملی و جهانی نیز غافل نیست.

در چشم انداز سال ۲۰۳۰، رهبران جامعه مدنی باید بدانند که تغییرات در فضای اجرایی خارج از اجتماع آنها چگونه بر کنش و واکنش ها و چالش ها و فرصت های این ساختار تاثیر میگذارد؛ و بطور ویژه این تکامل برای رابطه آنها با ساختار های اقتصادی خصوصی و دولت ها و موسسات بین المللی چه معنایی خواهد داشت. در یک فضای آشفته و غیرقابل پیش بینی، بازیگران اجتماعی نمی توانند در انزوا عمل کنند. راه و روش های موثر و نوین برای پرداختن به چالش های اجتماعی بدون شک بر مرزهای سنتی این محیط نازل خواهند شد. این بدین معنی است که بازیگران جامعه مدنی باید به سوی منابع غیر معمول نیز برای الهام از طرح ها و ایده های نوین نظر داشته باشند.

نگاه به چهار زمینه در صحنه آینده برای بازیگران جامعه مدنی حائز اهمیت ویژه است:

- شبح تضاد های بین المللی؛
- شفاف سازی در تمرکز بر ابهام ها با عنایت به امکانات تکنولوژیک آینده؛
- تلاطم و کاهش اعتماد در زمینه رشد پایین اقتصادی و همزمان با آن عدم اعتماد نهادینه به سیستم های موجود؛
- درک و عکس العمل جامعه مدنی در صورت انتقال نگاهبانی منافع عامه از دولت به کمپانی های خصوصی.

بازیگران جامعه مدنی با توجه به مشغولیت های جامعه مدنی با نهاد دولت، بخش بازرگانی و تجارت خصوصی، و سازمانهای بین المللی باید بتوانند مقاومت و تحرکی را که جهان امروز می طلبد به سرعت برآورده سازند. توان و نفوذ جامعه مدنی در حال گسترش است و نیاز دارد که برای جلب اطمینان و اعتماد در اقشار درگیر در این روند مجهز به ابزار لازم باشد.

در اجرای این نقش، بازیگران جامعه مدنی باید به وظیفه اصلی خود یعنی یکپارچگی، هدفمندی و سطح بالای اعتماد وفادار بمانند. بدیهی است که جهان همواره نیازمند داوری موسسات مستقل و بازیگران منفردی ست که نقش ناظران بیطرف، داوران اخلاق، و مدافعین بی صدایان و نمایندگی اقشار تهیدست را برعهده بگیرند. جامعه مدنی در تمامی اشکال خود نقش مهمی در حفظ شفافیت اقشار درگیر بشمول خویش و پاسخ پذیری در بالاترین سطح ممکن را دارد.

تحول معانی و مفاهیم و زمینه و نقشی که بر دوش جامعه مدنی است ناظر بر اینست که رهبران در ساختار های جامعه مدنی، بخش خصوصی، و دولتی و سازمان های بین المللی این امکان را دارند که تحولات را برای دستیابی به راه حل های بهینه در برابر مشکلات و چالش های اجتماعی طراحی نمایند. جامعه مدنی بویژه می تواند نقش قدرتمندی را در این روند بازی کند و تسهیل گر و چالشگر سازنده ای برای سازماندهی فضای سیاسی و اجتماعی در عین متعهد بودن به مبانی اصلی اعتماد و خدمت به منافع جمعی باشد.

**جامعه مدنی امروز**



در این بخش به ویژگی‌های پویای جامعه مدنی در جهان پیچیده امروز می‌پردازیم، روندهای کلیدی را شناسایی خواهیم کرد و بر نگرانی‌های راهبردی مشترک در این جهان به هم پیوسته و بر تأثیرات متقابل بازار و بخش خصوصی، دولت و سازمان‌های بین‌المللی نظاره خواهیم کرد. این مطالب نتیجه مطالعات هشاد متخصص و پژوهش‌گر و به استناد مصاحبه‌هایی است که در پنج کارگاه سراسری منطبق بر اساس مقررات چتم هاوس برگزار شده است.

### تکامل اخیر در جامعه مدنی

جامعه مدنی یک ساختار پویا، متحرک، زنده و بانفوذ است اما بطور خودآگاه محدود و کنترل شده است. در طول دو دهه گذشته جامعه مدنی به شدت تکامل یافته، در سطح جهانی حضوری چشمگیر داشته و دائماً در حال رشد و بلوغ بوده است. تکنولوژی‌های نوین، و تحول‌های کاربردی ژئوپولیتیک و بازار جهانی شده امکانات و فرصت‌های نوینی بوجود آورده و میلیون‌ها سازمان جامعه مدنی را در سراسر گیتی متولد و فعال نموده است. این رشد باعث تبلور نمونه‌ها و مدل‌های هیجان‌انگیزی از کنش و واکنش در این جوامع شده است که شهروندان از آن طریق در محیط‌های آنلاین و خارج از آن به ابراز وجود و اظهار نظر درباره روند مدیریت جهانی پردازند.

رشد انفجاری در تعداد اعضای سازمانهای مدنی در همه جا دیده میشود و بویژه بطور بی سابقه در فعالیت‌های جامعه مدنی در اقتصادهای نوظهور و در حال توسعه چشمگیر است. با وجودی که نسبت به بخش‌های دولتی و خصوصی این سازمان‌ها بسیار تهیدست هستند و بودجه اجرائی قابل‌قیاسی ندارند، ولی در جمع‌آوری کمک‌های مالی از صندوق‌های غیرانتفاعی و دریافت امکانات غیرمادی رشد قابل توجهی در محیط جامعه مدنی محسوس است.

### جامعه مدنی زنده و پویا است

جامعه مدنی امروزه بعنوان ساختاری چندسویه متشکل از اکوسیستم گسترده‌ای از افراد با هویت‌های چندگونه‌ی فردی و اجتماعی و سازمان‌های متنوع شناخته میشود. اطلاعات و تکنولوژی‌های مخابراتی جدید فضایی را برای توانمندی و نفوذ و شکل‌گیری بازیگران نوین در این جوامع ایجاد کرده است که امکان رشد بی سابقه آنها را بصورت شبکه‌ای و افقی تسهیل نموده و از محدودیت‌ها و مرزهای جغرافیایی، اجتماعی و تقسیم‌بندی‌های فیزیکی فرامی‌رود. این شبکه‌ها باعث شده است که تعداد بیشتری از مردم با هم در ارتباط قرار گرفته و برای خواسته‌های مشترک اجتماعی به کنش جمعی دست بزنند.

شهروندان به هم پیوسته در این شبکه‌های اجتماعی توانسته‌اند که روابط و انتظارات را منقلب سازند و به توانمندسازی جامعه مدنی به شدت بیفزایند. از سال ۲۰۱۰ انرژی تازه‌ای به انعکاس خواسته‌های شهروندی دمیده است و مشارکت در جنبش‌های مدنی در سراسر جهان به اشکال مختلف ادامه داشته است؛ از جمله در انقلاب‌های بهار عربی و جنبش اشغال‌وال استریت عکس‌العمل جامعه به

بیعدالتی، نا برابری و جنبش اعتراضی بر علیه ریاضت اقتصادی در یونان و اسپانیا و برای انتخابات آزاد در فدراسیون روسیه همه با استفاده از امکان شبکه های اجتماعی نوین توان بروز یافته اند.

گرچه این شبکه های غیررسمی و جنبش های مقاومت مدنی با امکانات رسانه های موبایل و تکنولوژی شبکه های اجتماعی به جلو رفته و بعنوان نماینده تعهد و مشارکت اجتماعی شناخته میشوند، اما ساختار سنتی جوامع مدنی سازمان یافته در آن نقش غیرقابل انکار و حساسی را بعنوان حامی و تسهیل کننده و پشتیبان مالی بازی کرده اند. بطور مثال اتحادیه های کارگری در تونس، مصر و بحرین از جنبش های مدنی بهار عربی و در یونان و اسپانیا از مبارزات علیه ریاضت اقتصادی و در آمریکا از جنبش اشغال وال استریت حمایت کرده اند.

### جامعه مدنی بانفوذ است

جامعه مدنی یک حوزه اجتماعی است که با سایر بازیگران این عرصه در میدان حضور دارد و بعنوان بازیگری در روند جهانی برای مدیریت اجتماع به رسمیت شناخته میشود. بیست سال پیش اما همین نیرو بعنوان نیرویی در اعتراض به سایر اقشار اصلی دولتی و خصوصی دیده میشد؛ در حال حاضر اما جامعه مدنی کمتر سازمان یافته و لیکن بطور سیال در ارتباط شبکه ای با یکدیگر بطور دائمی بر سر مسایل متناهی جامعه مورد مشورت قرار میگیرد، در گفتمان اجتماعی با ساختار های دولتی و خصوصی بعنوان یک شریک دیده میشود، و رسماً به گردهمایی های بین المللی مانند *G20* و نشست های سازمان ملل دعوت شده و بصورت فعال حضور می یابند.

موفقیت هایی در صحنه جهانی برای جایگاه سازمان های جامعه مدنی بدست آمده است. این موسسات بین المللی و منطقه ای رسماً روند هایی برای مشارکت و مشاوره جامعه مدنی در تصمیم گیری های جهانی ترسیم نموده اند؛ بطور مثال بانک توسعه آفریقا در سال ۲۰۱۰ چارچوبی برای بهینه سازی روند مشارکت جامعه مدنی در تصمیمات خود اتخاذ کرد و مجتمع سیاست های مدنی *CSPI*<sup>22</sup> در سال ۲۰۱۲ در نشست سالانه صندوق بین المللی پول *IMF* و بانک جهانی حضور رسمی داشت. با این وجود اما برخی رهبران و پیشگامان جامعه مدنی براین باور هستند که این رشد ها باعث تبدیل جوامع مدنی به بخشی از ساختار مرسوم و سنتی اجتماعی شده و آنها را از موضع ناظر و نگاهبان هنجارهای اخلاق محور دور کرده است که به باور ایشان فاصله گرفتن از بنیان های اساسی جامعه مدنی در بسیاری از تاریخ گذشته است.

### جامعه مدنی محدود می شود

در سراسر گیتی با نشانه هایی روبرو هستیم که سازمان های جامعه مدنی صدایی پر انرژی و پویا در توسعه و ترغیب اصل انصاف، برابری جنسیتی، حقوق بشر و اقتصاد عادلانه را به نمایش گذاشته اند. در بسیاری کشور ها نیز جامعه با محدودیت فزاینده در فضای

<sup>22</sup> Civil Society Policy Forum

عمل روبرو شده است. این محدودیت ها یا وسیله نظارت دائمی رسانه ها و قوانین و مقررات سنگین بر سازمان های جامعه مدنی اعمال شده و یا در پاره ای کشورها دولت و نهاد رسمی حکومتی بر این فشارها افزوده است تا کنشگری آنها را بویژه در ارتباط با حقوق بشر و خواسته های مدنی محدود سازد و تحت کنترل درآورد. گام هایی برای اعمال این محدودیت ها بر آزادی های جامعه مدنی از طریق ایجاد موانع در دسترسی به صندوق های مالی غیر دولتی در صحنه منطقه ای و بین المللی و ایجاد موانع بر سر راه مخابرات آزاد و ارتباط با شبکه های اجتماعی الکترونیک صورت گرفته و همزمان سنگ اندازی در روند ثبت نام و رسمیت دادن به ساختارهای جامعه مدنی بیشتر شده است. علاوه بر اقدامات علنی دولتی برای تنگ کردن فضای کنش جامعه مدنی، فدراسیون های بین المللی و رهبران جوامع مدنی در جهان به کاهش چشمگیر امکانات مالی برای توسعه و پیشبرد این فعالیت ها اشاره می کنند که باعث شده است در وضعیت موجود، سازمان های مدنی در بسیاری مناطق جهان با نزول در فعالیت ها روبرو گردند.

گرچه لزوما همه این محدودیت ها مانند ممنوعیت تشکل و عدم صدور مجوز تاسیس بصورت علنی صورت نمی گیرد، رهبران جامعه مدنی معتقدند که تاثیر محدودیت های غیرعلنی و پوشیده در غلاف های غلط انداز در بسیاری مواقع منفی و مانع از کنشگری در مسیر دموکراتیزه ساختن مدیریت اجرائی در اجتماع و شفافیت و ثبات در روند های رسمی در دراز مدت می گردد.

ریچارد بلویت مدیر "عصر کمک بین المللی"<sup>۱۲۳</sup> مینویسد که "این محدودیت ها پیامد های گسترده بر همکاری و مشارکت بخش خصوصی در کنش های جامعه مدنی و برنامه مسئولیت اجتماعی دارد بویژه اگر این مرزبندی از سوی دولت بعنوان تهدیدی برای ثبات حاکمیت دیده شود. شرم آور است که می بینیم برخی دولت ها در جهان با ایجاد خفقان جلوی فعالیت ساختار جامعه مدنی را می گیرند؛ ما براین باور هستیم که از مشارکت دولت با یک جامعه مدنی فعال و پویا منافع چشم گیری برای شهروندان این کشورها حاصل خواهد شد."

نظرسنجی وسیله سیویکوس *CIVICUS*، یک مجمع غیر انتفاعی از سازمان های جامعه مدنی مستقر در ژوهانسبورگ در تعیین شاخص جامعه مدنی در ۳۳ کشور جهان نشان میدهد که تنها ۸٪ از فعالین این سازمان ها معتقدند که فضای سیاسی و اکوسیستم موجود برای جامعه مدنی ارزش بالندگی و رشد آورده است و ۴۷٪ براین باور هستند که اتمسفر موجود بسیار محدود کننده و برای آینده این ساختار تهدید کننده است.

## تبیین جامعه مدنی

<sup>123</sup> Richard Blewitt, HelpAge International

بطور عام جامعه مدنی را میتوان "فضای خارج از خانواده، بازار و دولت" تعریف نمود که طیفی از بازیگران جامعه مدنی و نهادهایی با اهداف، ساختار، درجه سازماندهی، عضویت و منطقه جغرافیایی گسترده و گونه گون را شامل می شود. گرچه تعریف ها در کشورها و سازمان های مختلف متنوع است، اما اکوسیستم جامعه مدنی عمدتاً شامل بخش های زیرین است:

- سازمانهای غیردولتی و غیرانتفاعی و موسسات جامعه مدنی که ساختار و سازماندهی منسجم و فعال دارند، عمدتاً به ثبت رسیده و بدنه عضویتی مشخص دارند.
- گروه ها و فعالیت های آنلاین از جمله شبکه های اجتماعی که میتوانند سازماندهی تشکیلاتی داشته باشند ولی لزوماً مکان فیزیکی و ساختار مالی و قانونی ندارند.
- جنبش های مدنی برای کنش های جمعی و هویتی خاص که میتوانند آنلاین باشند و یا مکان فیزیکی داشته باشند.
- جوامع و رهبران مذهبی و سازمان های مبتنی بر ایمان
- تحدیه ها و سازمان های متشکل کارگری، صنفی و حرفه ای
- کارآفرینان اجتماعی فعال در اشتغال آفرینی های شبکه ای و بازار محور به منظور پیشبرد اهداف زیست محیطی و اجتماعی
- سازمانهای مردم نهاد و خودجوش در سطوح محلی و منطقه ای
- تعاونی های کار و تولید تخصصی که وسیله اعضا اداره میشوند

این ها عمدتاً برای بهبود انسجام؛ افزایش سطح توسعه اقتصادی و اجتماعی؛ کاهش تاثیر منفی فقر، بیماری و نزول سطح بهداشت عمومی و نابرابری؛ پیشبرد منافع اقشار به حاشیه رانده شده و تهیدست؛ گسترش حمایت اجتماعی و آزادی سیاسی و حقوق مدنی؛ بهبود محیط زیست، و عرضه خدمات درمانی، آموزشی و سایر خدمات اجتماعی به شهروندان فعالیت می کنند.

### تعریف های سازمانی جامعه مدنی

**بانک جهانی** تعریفی را برای جامعه مدنی پذیرفته است که به وسیله تعدادی از مراکز تحقیقاتی تایید گردیده است: "مجموعه ی گسترده ای از سازمان های غیر انتفاعی و غیر دولتی که در عرصه عمومی حضور مستمر دارند و منافع و انتظارات مورد تایید اعضایشان را، بر اساس ارزش های اخلاقی، فرهنگی، سیاسی، علمی، مذهبی و بشردوستانه مشترک آنها ابراز می کنند. سازمان های جامعه مدنی بنابراین به گستره ای از این دست گروه های اجتماعی، غیردولتی، اتحادیه های کارگری، موسسات خیریه، تشکل های مبتنی بر ایمان، مجامع تخصصی و علمی و بنیاد های مشابه اطلاق میشود."

**اتحادیه اروپا** تعریف سازمان های جامعه مدنی را چنین تبیین نموده است: "تمام ساختارهای غیردولتی، غیرانتفاعی، غیر حزبی و خشونت پرهیز، که از طریق آن شهروندان تجمع میکنند و اهداف و ایده های مشترکی از سیاسی، فرهنگی تا اقتصادی را پی میگیرند. این ساختارها بر بنیاد عضویت، مقصود و یا خدمت عرضه شده تشکل میابند. در میان آنها میتوان از سازمانهای جامعه بنیاد، غیر دولتی،

مبتنی بر ایمان، بنیادهای خیریه، موسسات تحقیقاتی، حقوق بشری ویژه اقلیت های قومی و نژادی، جنسیتی و دگرباشان، تعاونی ها و انجمن های تخصصی و حرفه ای، تشکل موسسات بازار بنیاد، و رسانه های غیر انتفاعی نام برد. اتحادیه های کارگری و صنفی، تشکل های کارفرمایی، و موسسات معروف به شراکت اجتماعی نیز در بخش ویژه ای از ساختار جامعه مدنی طبقه بندی میشوند.

### تغییر پارادایم جامعه مدنی در آینده

نقش های جدا از هم و گاه متضادی که بخش های متفاوت دینفع در جامعه مدنی بطور سنتی بازی میکردند به مرور به سایه میروند. منابع سرمایه اجتماعی در فضای جهانی شدیداً به هم پیوسته و منفعت محور با قطب های چندگونه متحول میشود. در این اکوسیستم پیچیده با هزاران فعالیت اجتماعی و ارتباطات چند وجهی، برخی از بازیگران مانند فعالین ایمانی و مذهبی، و رسانه ها و شبکه های اجتماعی بر کنشگری های خود میافزایند و نقشی ویژه بعهد می گیرند.

نقش جامعه مدنی در صحنه های ذیل همچنان مشهود است:

- ناظر: حسابرسی از موسسات مختلف، توصیه شفافیت و پاسخگویی به تعهدات؛
- مدافع: بالابردن آگاهی عمومی از مسایل اجتماعی و چالش ها و نمایندگی برای تغییر و تحول؛
- عرضه خدمات: تامین نیاز های اجتماعی مانند آموزش، بهداشت، غذا و امنیت؛ مدیریت خدمات اضطراری و آماده سازی برای واکنش در زمان صوانح طبیعی و اضطراری؛
- خدمات تخصصی: عرضه اطلاعات و دانش تجربی برای شکل دادن به سیاست و برنامه ریزی های راهبردی و پیشنهاد ساختار برای تسهیل در حل دشواری ها؛
- ظرفیت سازی: خدمات آموزشی و تربیتی و سایر استراتژی ها برای افزایش گنجایش ها؛
- حیات بخشی: عرضه راه حل برای رفع مشکلات درازمدت؛
- نمایندگی: توانمندسازی به صداهای تحت ستم و در حاشیه نگاه داشته شده؛
- شهروندی: تشویق و ترغیب مشارکت شهروندان و حمایت از حقوق شهروندی؛
- همبستگی: ترغیب حقوق بنیادی و ارزش های جهانشمول؛
- تبیین استاندارد: تعریف سازی و شکل دادن به استاندارد کنش های بازار و ساختار دولت.

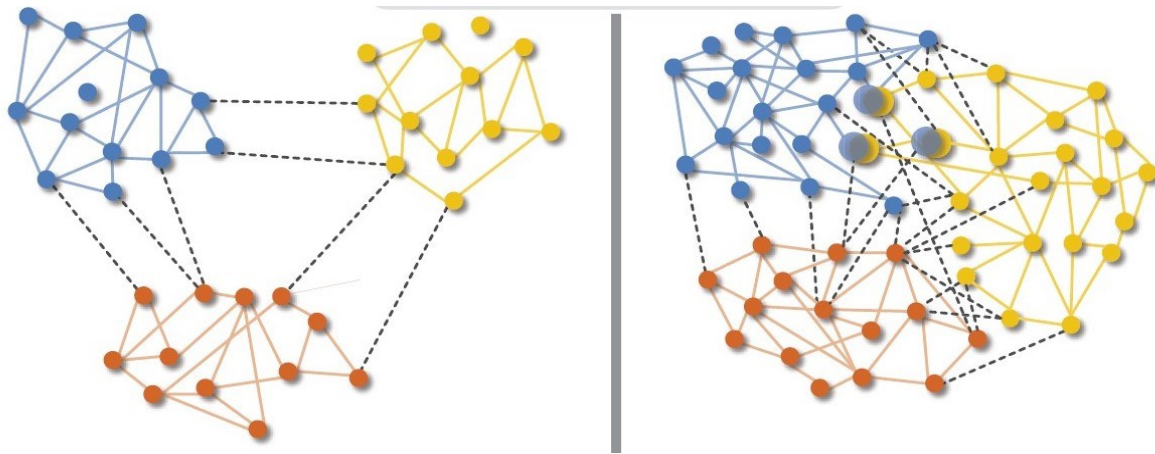
با پذیرش اینکه هیچ یک از بخش های اجتماعی به تنهایی قادر به پاسخگویی به مشکلات عمده جامعه نیستند، این نقش و جایگاه ها هرچه بیشتر با مشارکت و همیاری در چارچوب هایی گذشته از خط مقطع جامعه مدنی عبور میکند و اقشار دینفع را از میان صاحبان کسب، دولت و ساختار های بین المللی در بر میگیرد. تعریف یگانه جامعه مدنی بعنوان "فضایی که ما برای دستیابی به منافع مشترک

در آن به کنش می پردازیم" در حال گذار و تحول است، و بازیگران جامعه مدنی متناوباً نقش توانمندساز در تسهیل تغییر در همیاری با اقشار دیگر را بازی میکنند.

رهبری و شرکت های در حال ظهور، رنسانس روشنگری را در سیستم صنعتی-تجاری جهان ایجاد کرده اند و در متن شراکت اجتماعی تغییر و بسیج بخش خصوصی به سوی سرمایه گذاری در اهداف عالی اجتماع و حمایت از محیط زیست را به اولویت بازار تبدیل کرده اند. بطور مثال از طریق ماندگاری کلان محیطی و برنامه های حقوق شهروندی مدل جدید و بشردوستانه ای با هدف افزایش سرمایه اجتماعی به تربیت مدیرانی برای شرکت های فراملیتی کلان می پردازند که در بسیج برای تغییر و تحول اجتماعی ذینفع هستند.

رهبران شرکت های بزرگ فراملیتی فعلاً به گفتمان برای روند مدیریت جهانی کمک میکنند و نمونه آن ائتلاف شورای تجارت جهانی برای توسعه پایدار *WBCSD*، اتاق بین المللی بازرگانی *UNGC* برای معرفی نمایندگانی به کنگره جهانی سازمان ملل *RIO+20* و سایر نشست های بین المللی تحت نظارت سازمان ملل برای کنترل گرمایش زمین و چالش تغییرات زیست محیطی است.

جداسازی فضای عمل نیروهای ذینفع دولتی و خصوصی با جامعه مدنی، پارادایم سنتی این گفتمان بوده است که اکنون در حال مستحیل شدن است و راه حل های نوظهور برای چالش های جهانی چه در برخورد با محیط زیست و چه در رابطه با نابرابری اقتصادی و اجتماعی از مشارکت این سه بخش و پارادایمی نوین حکایت میکند.



پارادایم سنتی

پارادایم نوین

### پارادایم سنتی

- نهاد دولت، بازار و جامعه مدنی هر یک بطور مشخص در فضای اختصاصی خویش عمل میکنند؛
- درجاتی از تعامل دیده میشود، اما هر بخش مستقلاً سعی در نفوذ بر دیگر اقشار دارد؛
- نقش و محدوده کنشگری هر بخش مستقلاً و از درون تبیین میگردد.

### پارادایم نوین

- درجات بالاتری از کنشگری برای پاسخگویی به چالش های اجتماعی در درون هر بخش و ادغام با دیگران در فضای مشترک؛
- چارچوب های جدید برای همکاری و همیاری که منجر به افزایش نقاط تلاقی و نوآوری جمعی میگردد؛
- تار و محو شدن مرزهای جداساز مابین سه بخش عمده اجتماعی اقتصادی؛
- نشانه هایی از سازماندهی های هموندی- ترکیبی دیده میشود، از جمله مابین بخش خصوصی و بازاربنیاد برای بهینه سازی محیط اجتماعی در هماهنگی با جامعه مدنی بعنوان بازیگر اصلی بازار.

بدین گونه جامعه مدنی نوین در توانمندسازی بخش های دیگر نقش قابل اعتنایی دارد. از جمله دیده میشود که جامعه مدنی به ارزش سایر بخش های اقتصادی اجتماعی می افزاید، چه بصورت شریک اجتماعی از طریق همیاری و همکاری در عمل و چه بصورت تاثیرسریز شده و مازاد. متخصصین بازار و نهاد دولت و سازمان های بین المللی بر اهمیت و نقش برجسته جامعه مدنی در روند مدیریت جهانی امروز و در آینده تاکید دارند.

### برای نهاد تجارت و بازار

جامعه مدنی مشروعیت، دارایی و استعداد را برای کمک به راه حل هایی که مکمل و هم تراز با منافع بخش خصوصی است فراهم می کند. جامعه مدنی معروف است که با هزینه کمتر بازده بیشتر ایجاد میکند و در پیدا کردن راه حل برای چالش های اجتماعی بسیار ثمربخش و مفید است. اخیرا در محیط های بازار بنیاد از نوآوری باصرفه زیاد میشنویم، در همین زمینه جامعه مدنی نیز روند هایی برای بهینه سازی تولید و خدمات عرضه می کند که در بخش بازاربنیاد نیز بخوبی استفاده شده است.

سازمانهای جامعه مدنی و کنشگری های آنان معمولا با تخصص ها، استعداد ها، و نیازهای محلی و منطقه ای - اصطلاحا آخرین ایستگاه مسیر، بهترین ارتباط را میگیرند و در نتیجه بیشترین نزدیکی را با پایگاه های بالقوه مصرف کننده دارند. و در نهایت باهوش ترین و پیچیده ترین بازیگران بخش خصوصی نقشه برداری از نیازهای محلی و مصرفی را با استفاده از این ارتباطات اجتماعی تهیه و در آگاهی از تمایلات و تولیدات مورد نیاز مصرف کننده در همین مسیر بکار میگیرند.

### برای نهاد دولت

جامعه مدنی بعنوان پایگاه اجتماعی برای دموکراسی، نماینده یک بخش بنیادین در سیستم دموکراتیک است و بر اصول حیاتی و مهم در روند مردم سالاری تاکید میگذارد. توانایی آن را دارد که نظرات گاه جنجالی را ابراز نماید، سخنگوی بیصدایان باشد، شهروندان را برای جنبش ها بسیج کند، برای جنبش حمایت عمومی بیافریند، و به سیستم سیاسی مشروعیت و اعتبار بدهد و آنرا ملزم به شفافیت و پاسخگویی نماید. از نظر شکل دهی به سیاست، جامعه مدنی یک شریک با ارزش برای ایجاد تخصص عمیق و دست اول در مسائل جامعه است و میتواند نوآوری در خدمات عمومی و مشارکت شهروندان در گفتمان اجتماعی را مدیریت کند.

نمایندگان جامعه مدنی اغلب مواقع در صحنه عمومی و برای منفعت عامه نقش افشاگر را بازی میکنند و موسسات دولتی را مجبور به پاسخگویی به اعتراضات و شکایات می‌سازند؛ بطور مثال در رابطه با تخلفات زیست محیطی و فرار از پرداخت عادلانه مالیات ها نقش نیروی بازدارنده را دارند. این یک خدمت بزرگ و مکمل اجرای قوانین، نظارت و پابندی به آن وسیله نهاد دولت است. مضاف بر این سازمان های جامعه مدنی مکمل و ادامه خدمات نهاد دولت به اجتماع و شهروندان هستند. و در نهایت جامعه مدنی بعنوان توانمندساز و محل تغییرات چند مقطعی در جامعه و تسهیل کننده فضای سیاسی و اجتماعی برای تصمیم گیری های دشوار و گاه نامطلوب عامه نقش بازی میکند.

### برای سازمانهای نظارت بین المللی

جامعه مدنی تجربه قابل اعتنا و تخصص ویژه ای در جنبش های مردم نهاد و توده ای دارد و در فرمول بندی سیاست ها و کنش های راهبردی برای سازمان های ناظر بین المللی نقش سازنده بازی میکند. به این دلیل که آنها از همه به مصرف کنندگان و نیروهای ذینفع در بطن جامعه نزدیک ترند، سازمان های جامعه مدنی و جنبش های مدنی میتوانند به مشروعیت و اعتبار کنشگری سازمان های بین المللی بیافزایند.

جامعه مدنی با شراکت در اجرای این کنش ها موفقیت سازمان های بین المللی را در رسیدن به اهداف و ا فشار مستقیم ذینفع در جبهه اجرائی تضمین مینمایند. و در زمانیکه مشارکت های عمومی-خصوصی جدید پدیدار میشوند، جامعه مدنی نیز می تواند به عنوان یک دیده بان، اطمینان از شفافیت و پاسخگویی در بهره اجتماعی آنها و سازگاری عملی این مشارکت ها با محیط زیست را فراهم کند.

### نقش ایمان در جامعه مدنی

در دهه های اخیر، تمایل فزاینده به برجسته شدن فرهنگ مذهبی و جلوه ایمانی در زندگی عمومی دیده میشود و عمدتاً پذیرفته شده است که این فعالیت ها قادر هستند در جامعه مشارکت مثبت داشته باشند. علاوه بر آن جوامع مبتنی بر ایمان در حل مشکلات اجتماعی جهان و امنیت انسانی بعنوان یک بازیگر مهم که شریک قابل اطمینان، عرضه کننده خدمات و بسیج کننده و مدافعی موثر است، حضور بیشتری می یابند. نقش ایمان بطور عام بعنوان منبعی که ارزش های اخلاقی ضروری را نمایندگی میکند و در اجتماع مدرن و سکولار در جهان امروز جایش خالی است، ستایش میشود.

کارشناسان چندین عامل را در ظهور مجدد علاقه به ایمان و مذهب در اجتماع موثر میدانند:

- افزایش ارزش تحول و پذیرش فزاینده اعتقادات ایمانی در زندگی فردی در بسیاری از نقاط جهان. فیلسوف برجسته یورگن هابرماس از جمله دلالت می کند که "تولد دوباره مذهب سیاسی در قلب جوامع غربی" غیر قابل انکار است. داده های مرکز تحقیقاتی پیو ناظر بر این است که در استانه دهه ۲۰۱۰ از هر ده نفر در جهان هشت نفر هویت خود را با یک گروه مذهبی



تعریف میکنند. جامعه شناس معروف پیتر برگر نیز دربارهٔ پدیدهٔ "ضدسکولاریسم" معتقد است که "جهان امروز، با برخی استثناها، از هر زمان دیگر مذهبی تر است."

- ارزش فزایندهٔ منابع موجود در جوامع مذهبی و مبتنی بر ایمان: از جمله سرمایهٔ انسانی، سرمایهٔ فیزیکی (ساختار جمعی)، سرمایهٔ مالی و سرمایهٔ اجتماعی. این امکانات قابلیت آن را دارند که به ضرورت در جهت ارائهٔ خدمات به جامعه و تامین نیازهای اجتماعی بکار گرفته شوند. این اصل در کشورهای در حال توسعه نیز همانقدر عملی است که در کشورهای پیشرفته جهان، بخصوص که در بسیاری از نقاط ساختار دینی و مذهبی تنها کانال عرضه خدمات عمومی در آموزش، بهداشت و حتی عرضه مواد غذایی به تهی دستان و نیازمندان است.
- افزایش اهمیت سرمایهٔ اجتماعی و نقشی که مذهب در تقویت آن بازی میکند و قابلیتی که جامعه مدنی در مقاومت مثبت در مقابل تندروی عوامل افراطی دارد.
- جوامع مذهبی به روایت رابرت پوتنام جامعه شناس امریکایی یک سرمایهٔ اجتماعی دارند که همچون ملاط چسبنده میتواند بر انسجام جامعه بیافزاید، گرچه گاهی نیز تأثیری بر ضد انسجام در آن دارد، و این البته بخاطر ریشه هایی است که مذهب در اعماق جامعه دارد.
- نهادهای دولتی برای مدیریت اجرائی به دعوت از مجامع مذهبی و ایمانی پرداخته اند و حضور ایشان را در توسعهٔ راهبردی و سیاست گذاری موثر و مشروع در سطح ملی ضروری میدانند. ساختارهای ویژه ای برای مشارکت دین و مذهب در سیاست عمومی، مدیریت محلی و ارائه خدمات عمومی فراهم می گردد. بسیاری از کشورها ممانعت از حضور رسمی نهاد های دینی و مذهبی را بطور علنی به چالش کشیده و راهکرد هایی را در مورد انعکاس مرزبندی های مابین بخش عمومی و خصوصی و رابطه بین آنها بکار بسته اند.
- حضور فزایندهٔ مذهب و ایمان در ساختار های آنلاین و امکانات نوینی که برای ارتباط بین اعضای این قشر و مشارکت و نفوذ و تاثیر آنها بوجود آمده است. اینترنت امکانات ویژه ای برای توسعه مردم سالاری و حتی دموکراتیزه شدن درونی نهاد دین فراهم آورده است و قدرت بطور افقی در این ساختار پخش شده است. مردم این امکان را پیدا کرده اند که بطور مستقیم با اندیشمندان و متفکران دینی و مذهبی در ارتباط بوده و سوال های خود را از آنها پرسند و مشاوره برای پیدا کردن ایده ها و روند های مورد تمایل خویش را تا نهایت مورد نظر ادامه دهند بدون آنکه مرزهای جغرافیایی و زبانی و اجتماعی مانع از ان باشد.
- مهمترین خصلت مذهب و اعتقاد ایمانی شاید چشم انداز انتقادی آن نسبت به جهان موجود است و بدیل هایی را برای چارچوب های جامعهٔ مدرن عرضه میکند که بطور مثال بر ارزش های اخلاقی و انسانی و بر تغییرات اجتماعی تاکید دارد بدون آنکه هویت های فرهنگی را قربانی کند. در این راه نهادهای ایمانی بارقه های هستی شناختی فراموش شده را گوشزد کرده و جامعه را به توجه به ارزش های انسانی در کنار ملاحظات اقتصادی و قانونی فرا میخوانند.

• اما تمایلات نوظهور به نهادهای مذهبی و ایمانی در ارتباط با افراطی‌گری و تضاد بین جوامع نیز حقیقی و غیرقابل انکار است. کارشناسان تاکید دارند که باید به تاثیر نقش فرهنگ مذهبی بر اتفاقات بی‌ثبات‌کننده و بحران‌زا در جهان نیز توجه داشت.

مرکز تحقیقاتی پیو در همین زمینه نتیجه گرفته است که "ریسک و درگیری تحت تاثیر این بخش اجتماعی در حال افزایش است. بطور مثال عمل و عکس‌العمل فرهنگ‌های مبتنی بر مذاهب، توده‌گرایی و توان و ضعف اقتصاد در اتمسفر سیاسی میتواند به رشد افراطی‌گری و کنش‌های آن بیفزاید." برخی از کارشناسان این عرصه توجه میدهند که استفاده از مذهب بعنوان ابزار کنترل یا رسیدن به منظور، گمراه‌کننده است. مضافاً بکارگیری ترم‌هایی از قبیل سرمایه و منبع و امکانات میتواند دین و ایمان را به بخشی از بازار تبدیل نماید و آنرا به ابزاری برای اعمال اهداف سیاسی و اقتصادی گروه‌های ذینفع مبدل سازد.

علیرغم اعلام مکرر این احتیاط‌ها از سوی کارشناسان نهاد‌های دولتی، در کشورهای مختلف بطور فزاینده‌سوی نهادهای دینی و ایمانی رو میکنند تا در سیاست‌های عمومی و خدمات اجتماعی از آنها کمک بگیرند.

دولت بریتانیا از سال ۲۰۱۲ با مجامع مذهبی برای کمک و امداد به مشارکت‌هایی دست زده است. کلیسا و گروه‌های مذهبی با دولت قراردادها و بیانیه‌های تبیین‌درک‌مشترک بر سر اصول این همکاری‌ها امضا کرده‌اند. از جمله گروه‌های ذیل با دپارتمان توسعه بین‌المللی (DFID) قرارداد مشارکت امضا کرده‌اند: CAFOD، امداد مسیحی، پروگرسو، صلح و شهادت اجتماعی کویکر، صندوق اشک، جنبش داوطلبانه میسیونری، کلیسای انگلند، گورو نیشناک ساواک جاتا، قصر لامبت، مجمع خیریه مسلمانان، کمک جهانی یهود، و چشم‌انداز جهانی. در نتیجه صندوق عمل برای فقر جهانی وابسته به DFID بیش از دو سوم از تعداد ۴۵ وام‌بلاعوض خود را به سازمان‌های ازین دست واگذار کرده است.

دولت امریکا هم در زمان ریاست جمهوری آقای اباما از طریق "شورای مشورتی مشارکت با نهاد‌های ایمانی و انجمن‌های محلی" همپوشانی ایمان با رشد اقتصادی و توسعه جامعه را در حل مشکل فقر در جهان و برنامه‌پایداری اجتماعی و ترمیم محیط‌زندگی پذیرفته است. این توافق با حمایت "گروه اجرائی مذاهب و سیاست خارجی" روبرو بوده است که اخیراً "گفتمان راهبردی با جامعه مدنی" را پیش میبرد و خواستار همیاری فرادولتی با جامعه مدنی در پاسخگویی به چالش‌های بین‌المللی در مناطق پسادرگیری و بازمانده جنگ است.

### دغدغه‌های استراتژیک رهبران جامعه مدنی

در مقابله با چالش‌های کاربردی و ابهامات در آینده جامعه مدنی پنج مسئله راهبردی مورد توجه کارشناسان قرار دارد:

• دارایی و نیاز مالی آنها از کجا تامین خواهد شد؟

ثبات مالی و پشتوانه پایدار آن یکی از بزرگترین دغدغه‌های رهبری سازمانهای جامعه مدنی است. با کاهش بودجه عمومی در بسیاری کشورها و تغییر اولویت برای بنیادهای خیریه و امداد خصوصی رقابت برای دریافت کمک مالی در بین سازمانهای جامعه مدنی بالا رفته است. در کل احساس میشود که در این دوران بی اطمینانی و عدم ثبات، رقابت برای دریافت کمک مالی باعث شکاف و اختلاف بین اعضای جامعه مدنی شده و مانع از انسجام در میان بازیگران این سکتور می‌گردد.

- چگونه می‌توان ضمن پاسخگویی تاثیرات عملی جامعه مدنی را بهتر نشان داد؟  
افزایش تمرکز اهداکنندگان و عموم مردم بر نتایج قابل اندازه‌گیری سازمان‌ها را تحت فشار قرار میدهد و بار بیشتری بر هزینه‌های اداری نهاد های جامعه مدنی تحمیل مینماید. انتظار می‌رود که بازیگران این صحنه به ابزارهایی مشابه بخش خصوصی برای اندازه‌گیری مفاهیمی مانند بازگشت بهره از سرمایه گذاری دست یابند.
- چگونه میتوانیم جمعا بر فرایندهای جهانی تاثیر بگذاریم؟  
با نگاه به نشست های *G20* و *RIO+20* و مذاکرات مستمر تغییرات جوی و گرمایش زمین، رهبران جامعه مدنی بدنبال کشف روندهایی برای تاثیر گذاری بیشتر و نتیجه‌گیری بهتر در معماری مدیریت جهانی هستند. عمدتا هدف آن است که در کریدور های سازمان های بین المللی صدای آنها شنیده شود و بعنوان یک شریک اجتماعی با ارزش دیده و برسمیت شناخته شوند.
- چگونه میتوان منطق با تغییر نقش بعنوان یک شریک درآمده و ارزش جامعه مدنی در چالش های اجتماعی را به حداکثر رسانید؟  
رهبران جامعه مدنی مشتاق هستند که در چشم انداز در حال تغییر- شامل نقش های نوظهور، روند های چالش برانگیز و دغدغه های راهبردی نوین- به درک راهکارهای لازم برسند که آنها و دیگر هموندان شان در این عرصه تا حد ممکن در حل چالش های موجود جهانی تاثیر گذار گردند.
- چگونه میتوان در فضای بیش از حد متصل و از نظر سنی جوان امروز، موضوعیت خود را حفظ کرد؟  
سازمان های جامعه مدنی سعی دارند که جاپای خود را در محیط دم افزون متصل و شبکه ای جهان که در آن نسل جوان تحصیل کرده، آگاه به قوانین مدنی و با انتظارات بالا نقش عمده دارد تحکیم نمایند. جمعیت نسل هزاره با توان تکنولوژیک، و نفوذ بسیار بالا بر روند های اجتماعی، در حال افزایش است. در دورانی که جنبش های اجتماعی زیادی را شاهد بوده است، جامعه مدنی می پرسد؟ "ما کجا بودیم؟" و سعی دارد ارتباطی را بسازد که اقدامات خودجوش و طوفانی را به روند درازمدت ترجمه کند.



دکتر امیر طبری



پروفسور برنند زه برگر

مشخصات کتابشناسی:

Prof. Dr. Bernd Seeberger. Gerontologisch-orientiertes  
Bildungskonzept für lebenslanges Lernen – ein  
Plädoyer für das Lernen im Alter

درباره نویسنده: پروفسور برنند زه برگر سرپرست علمی انستیتو فرهنگ پیری در آلمان است.

درباره مترجم: امیر طبری پزشک متخصص بیهوشی، پژوهشگر در فلسفه اخلاق در پزشکی است. دکتر طبری از جمله مترجمان همراه خرمگس بوده، از او ترجمه ها و نوشته های مختلفی در منابع دیگر منتشر شده است.

طرحی در راستای  
آموزش و یادگیری  
برای سرتاسر زندگانی

(فراخوان برای  
یادگیری و آموزش در  
دوران سالمندی)

پروفسور برنند زه برگر

سرپرست علمی انستیتو  
فرهنگ پیری

ترجمه امیر طبری

### پیش سخن:

جان. اف. کندی، رئیس جمهور پیشین ایالات متحد آمریکا، حدود پنجاه سال پیش چنین گفت:

« فقط یک چیز در درازمدت از آموزش و پرورش گرانتر است و آن نبود خود آموزش و پرورش است. » [۱]

این ارزیابی برای این زمان هم درست و مناسب تر از همیشه است. بدنبال روند گلوبالیزاسیون اهمیت بالا بردن پیوسته سطح دانش یک کشور در همه زمینه ها چندین برابر شده است. آموزش های بنیادی در آموزشگاه و محل کار نه تنها برای همه جوانان، بلکه در زمینه های گوناگون برای بزرگسالان هم به عنوان بخشی از آموزش و پرورش غیر قابل چشم پوشی است. جدای از تحصیلات بیشتر، که از سوی کارفرما تعیین و درخواست می شود، یادگیری در سنین بزرگسالی بطور داوطلبانه انجام می گیرد. به ویژه اینکه یادگیری به سلامتی و سرزندگی جسم و جان هم کمک می کند، واقعیتی است که ارزش آن همواره آشکارتر می شود. [۲]

**تز، بر نهاد:**

جامعه ما نیرو و پتانسیل سالمندان را نشناخته و مورد استفاده قرار نمی دهد. در نتیجه، آن سال های زندگی هم که با یاری پیشرفت های فنی - پزشکی کسب شده اند، از نظر فرهنگی بهره برداری نمی شوند. حتی می توان گفت که در جامعه ما تا کنون هیچ طرح فرهنگی برای زندگی در سن و سال های بالا پی ریزی نشده است. یعنی یک فرهنگ مناسب که در آن افراد سال خورده همانند جوانان قادر به عرضه توانایی ها، علاقه ها و استعداد های خود باشند، در جامعه ما دیده نمی شود. چنین است که ما از نظر فرهنگی از پیشرفت های تکنیکی پس افتاده ایم. من دامنه این انتقاد را گسترده تر می کنم: ما نه تنها از جهت فرهنگی، بل از نظر اخلاقی هم بسیار عقب تر از موفقیت های پزشکی هستیم.

**یافته های گرونتولوژیک (پیری شناسانه):**

از دستاوردهای قطعی و مهم پژوهش های پیری شناسانه این است که امروزه به پیری و پیر شده گی نه فقط به شکل یک رویداد کاهش یابنده گی بیولوژیک، بلکه به عنوان یک پروسه تکاملی نگریسته می شود که با تاثیر پذیری از فاکتورهای داخلی و خارجی گوناگون می تواند به جهت های مختلفی جریان یابد. در این رابطه، گرونتولوژی دیفرانسیل به اندازه زیادی نقش روشنگرانه داشته است. در بررسی انجام شده در سال ۱۹۹۲ میلادی، ۸۷ در صد سالمندان آرزویشان را حفظ سلامتی جسم و روان خود بیان کردند و این خواست حتی مهم تر از برخورداری از یک درآمد خوب و مطمئن قلمداد شد (۷۹ درصد). در صورت عرضه امکانات، آمادگی کامل برای جلوگیری از پیامدها و مشکلات جسمی، روانی و روحی سالخورده گی وجود دارد. ولی در جامعه ما چنین ساختاری برای سالمندان موجود نیست و تازه باید شکل بگیرد! همچنین دامن زدن به گفتگوهای گروهی درباره موضوع های متفاوت و البته ضروری همچون بازنشستگی، تنها ماندن در خانه، محدودیت های ناشی از ناراحتی های جسمی، از دست دادن همسر و غیره می توانند بر کیفیت زندگی سالمندان تاثیر مثبت داشته باشند. [۳] اساسن می توان تا سنین خیلی بالا آموخت. توانایی فراگیری وجود دارد، ولی گاهی آمادگی و انگیزه لازم کمتر دیده می شود. در رابطه با امر یادگیری، همواره از سوی سالمندان چنین به گوش می رسد: من برای این کار خیلی پیر شده ام. این جمله، به ویژه هنگامی که یادگیری مربوط به امور تکنیکی و علمی باشد، به عنوان نوعی عذرخواهی بیان می شود و یا برای فرار یا سنگر گیری در یک پناه گاه امن به کار می رود، در حالی که امروزه با اطمینان کامل پذیرفته شده است که یادگیری نزد سالخورده گان ممکن بوده و قدرت یادگیری افراد پیر لزومن کمتر از جوانان نیست. [۴]

**سیمای گراگوژیک (علم آموزش و یادگیری در دوران پیری):**

گراگوژی را می توان به عنوان یک بخش تخصصی از رشته گرونتولوژی به شمار آورد. این رشته موضوع یادگیری و روند آن با بالا رفتن سن و سال را مطالعه می کند. گراگوژی انسان را در متن بافته شده ای از گذشته، حال و آینده می بیند و در عمل، آموزش در

زمان سالمندی را به یک موضوع صرفن سالمندی محدود نمی‌کند. البته مهم است که در آغاز نسبت به روند پیری و پیر شدن آگاهی یافت تا بتوان با رو به رو شدن با دگرگونی‌های جسمی و ذهنی - روانی، بطور مناسب آنها را شکل داد. بطور معمول آن‌گاه از آموزش در دوره سالمندی سخن می‌رود که موضوع یادگیری رابطه‌ای با پیشینه‌ها و تاریخ زندگی همان شخص داشته و پدیداری « شکل ویژه‌ای از دراندیشیدگی و یا به - خود - تابندگی» [۵] ممکن باشد. البته تحریک ذهنی نیز لازم است. کسی که از روحیه و ذهن فعالی برخوردار باشد، دایره علاقه‌های او هم گسترده شده و بیشتر به آینده می‌نگرد. چنین شخصی در سال‌های پیری خود، نسبت به دیگران شرایط روحی روانی مطلوب و بهتری را تجربه می‌کند. پذیرفتاری امور جدید و داشتن آغوش باز برای دریافت‌های بیشتر، کمک به تحریک پذیری‌های گوناگون می‌کند و این تمرینی برای توانایی‌های روانی و افزایش این نیروها می‌شود. در نقطه مقابل، در حالت پاسیو بودن، دوری از محرک‌ها و جستجو نکردن علاقه‌های جدید، توانایی‌های موجود بطور مداوم و هر چه بیشتر کاهش یافته و حتا ناپدید می‌شوند. حافظه تمرین یافته در کهن سالی نیز کارکردهای خود را حفظ می‌کند. نگاه به سالمندی و سال خوردگی به عنوان یک عیب یا شکست، نظرداشتی اشتباه است. چرا که این پدیده اتفاقن در خیلی از موارد فایده مند و همراه دستاوردهای گرانبهایی است. سالمندی به خودی خود مشکلی نیست، بلکه در بیشتر موارد انتظارات و نظم موجود در محیط پیرامون محدود کننده نوع زندگی سالمندان و عامل مرز بندی هاست.

### درباره مفهوم یادگیری در تمام دوران زندگی:

هر چند آموختن و یادگیری در سنین مختلف و از آغاز تا پایان زندگی ایده جدیدی نیست، ولی اکنون دارای اهمیتی فزون یافته شده است. بدنبال پیشرفت‌های فنی، صنعتی و اجتماعی، دگرگونی‌ها در تمام زمینه‌های زندگی چنان شتابی گرفته اند که یک فرد باید خود را پی در پی با این سرعت هماهنگ کند و در هر سن و سالی در تکاپوی سازگاری با شرایط نو شونده برآید. تغییرات بنیادی همیشه پدید آورنده چالش‌های نو هستند. انسان‌ها در بیشتر موارد در چهارچوب‌های رفتاری و عادت‌های دیرین خود می‌مانند و از رو در رویی با مشکلات ظاهرن حل نشدنی پرهیز می‌کنند.

اما با درک لزوم آموختن و یادگیری همساز و در هم پیوندی با شرایط زندگی می‌توان چالش سخت یادگیری‌های جدید را هموار کرد و با جهیدن از تنگنای الگوی رفتاری منجمد شده، رشد و تکامل جامعه را به عنوان شانس و فرصت‌های جدید تلقی نمود. [۶]

### تعریف مفهوم و پیشینه رشد آن:

مفهوم «آموزش و یادگیری در سرتاسر زندگی» (*lifelong learning, lifelong education*) برای نخستین بار در دهه شست سده پیشین - در رابطه با بحث و مناظره برای رفورم‌های بنیادین در آموزش و پرورش - در بسیاری از کشورهای اروپایی مورد استفاده قرار گرفت. با این وجود، یک تعریف دقیق و مشخص که مورد پذیرش همگانی باشد برای این مفهوم وجود ندارد و روشن نیست که آیا

منظور از آن، ایجاد شفافیت و نفوذ پذیری هر چه بیشتر در سیستم آموزش و پرورش می باشد و یا امکان صدور گواهی نامه غیر رسمی دانسته های آموخته شده مورد نظر است.

مطابق تعریف اتحادیه اروپا، این مفهوم دربرگیرنده « یادگیری های همه جانبه در سراسر مدت زندگی است که در خدمت بهبود و بالا بردن دانش، توانش و شایستگی های یک فرد قرار دارد و در متن زندگی شهروندی، اجتماعی و شغلی او شکل و یکپارچگی می گیرد.» [۶]

بنابراین، مفهوم یادگیری پیوسته و ادامه دار در سراسر زندگی به عنوان یک اصل بنیادی تعریف و فهمیده می شود، اصلی که یادگیری را یک فرآیند مداوم و پایان ناپذیر می بیند و نیاز به پی گیری آن در زندگی را برجسته می کند و در همان حال بر توانایی انسان برای آموختن و لزوم یادگیری در طول زندگی پای می فشارد. برخی از دانشمندان حتا بر این هستند که « آموزش و یادگیری پیوسته و پایدار در سراسر زندگی را باید در آن مرتبه بالای فرهنگی جای داد که کمابیش خصلت وظیفه مندی و تعهد برای یک فرد داشته باشد...» [۶] در این رابطه، شایستگی کاری و کسب بیشتر مهارت های شغلی نیز نقش مهمی دارند، چرا که دگرگونی ها در این عرصه شتاب بیشتری نشان می دهند و از اینرو همپایی و افزایش سازگاری فرد با شرایط کاری یک ضرورت است. [۶] چگونگی دانسته ها و پردازش تجربه ها در زمان سالمندی دچار تغییراتی می شوند. مفهوم تجربه و دانستنی ها با افزایش سن هر چه بیشتر پالایش یافته و از گمان های اشتباه پاک می شود. به همین دلیل افراد مسن اغلب دید روشن تری به جهان دارند.

### سازمایه های مدرن فرهنگ سالمندی:

در کنار فرهنگ کنونی جوانان، نیاز به یک فرهنگ سالمندی وجود دارد، فرهنگی که در همخوانی با دگرگونی دموگرافیک (جمعیت شناسانه) باشد. پدیده سال خوردگی را نمی توان فقط از نقطه نظر اجتماعی و پزشکی دید، زیرا که ارزش گذاری و ارزیابی سالمندی وابستگی به برداشت ها و داوری های فرهنگی دارد و جدای از آنها نیست. از نظر ما هسته مرکزی در فرهنگ مدرن سالمندی چنین است: رشد و بالندگی شخصیت یک انسان باید در طول همه زندگی او ترویج و مایه گذاری شود. این طور نیست که خط زندگی به موازات پیری فقط راهی سرایشبید. روند پیری تا همین یک دهه پیش به معنی کاهش سلامتی، پسرقت توانایی ها و از دست دادن استعدادها بود. اما واقع این طور هم پیش می آید که این ناراحتی ها در سال های بعدی بهبودی یابند، به این شرط که فرد برای روان و پیکر خویش کارهایی بکند: هر فردی می تواند برای رشد، تکامل و مهارت های خود در سنین بالا بکوشد و آنها را حفظ نماید. در چارچوب فرهنگ سالمندان و ساختارهای ویژه آن می توان پروسه رشد و تکامل را بطور گویا توضیح داد، پایه های خودمختاری را استوار کرد و مسئولیت پذیری را تقویت نمود تا شخصیت روزآمد را تحقق بخشید.

دیدگاههای نسبت به پیری و پیرشدن را می توان - چنانچه در پژوهش های سالمندی رایج است- در مدل های مختلفی که در بخش هایی با یکدیگر همپوشی دارند، بطور فشرده چنین نمایش داد:

- مدل کنشگری: تا حد ممکن و طولانی فعال و کوشا ماندن، بدون بازنشستگی، انتخاب وظایفی که شخص برای خود در نظر می گیرد.
- مدل بخت و شانس: پوشش و شناخت امکانات پیری و تصمیم گیری بر اساس آن.
- مدل توانش، کاردانی: کسب توانایی و شایستگی های بیشتر و در خور سالمندی.
- مدل پشتوانه ای: کسب و نگهداری از منابع و سرمایه های جسمی و روحی.

این مدل ها گرایش به توسعه و رو به سوی گسترش امکانات سالمندان دارند. مدل های دیگر (مدل کمبود، مدل متارکه یا بند بریدگی) بر عکس دیگر مدل های نامبرده توجه خود را به تجربه های زیان دیدگی و کناره گیری در سالمندی می گذارند، تجربیاتی که به ویژه پس از بازنشستگی و دور افتادگی از محیط شغلی نمایان می شوند. در پژوهش های کنونی و در بیشتر موارد مفهوم فرهنگ را همسنگ یک پارچگی یا انتگراسیون اجتماعی و کارکردهای آن در نظر می گیرند.

مدل های مشخص رفتاری می باید خود را بر پایه کارکرد و نتیجه های برآمده از اینتگراسیون بسنجند.

### تکامل فردی بر پایه آموزش و یادگیری:

فشرده برآیند و دستاورد های گرونتولوژی را در یک جمله را می توان چنین بیان کرد: تشویق نا وابستگی و برخورداری از استقلال بدنال آموزش و یادگیری بسیار مهم است. یادگیری پیش برنده توانایی ذهنی، خودمختاری روانی و تکامل دهنده شخصیت است. همچنین می توان گفت که آموزش و یادگیری یک ابزار مناسب برای جلوگیری از عقل باختگی و دمانس است و همین می تواند انگیزه ای بسنده برای آموزش و پرورش در سراسر عمر باشد. مفهوم آموزش و پرورش را نباید با دانستن یکسان شمرد. آموزش و پرورش به مراتب در یک ارتباط خردمندانه در و با محیط خودش قرار دارد. [۴]

### فرم های دانستن و شناخت:

در رابطه با شناخت دست کم میان این سه فرم تفاوت می گذاریم:

- شناخت در دسترس، فراچنگ (دانسته های فنی و دانش ابزاری. مانند استفاده از کامپیوتر و یا تلفن همراه؟)
- شناخت تجربی (شناخت در قلمرو افق مشخص. تجربه شخصی، شغلی و تصمیم ها و رفتارهای مربوطه؟)
- شناخت جهت یابی (دانستن ارزش ها، سوی گیری های اخلاقی و مذهبی؟) این گونه از شناخت در دوران سالمندی اهمیت بیشتری یافته و دست بالا را می گیرد. [۴]



### آموزش و پرس و جو گری:

آموزش و پرورش به معنی انباشت یکی از فرم های نامبرده هم نیست. پیدایش این مفهوم به ایده هومانسیم برمی گردد. ایده ای که بر این است که ما انسان ها می باید خودمان را به عنوان موجوداتی ناتوان، محدود، فنا پذیر و زمینی به رسمیت بشناسیم. اما درون همین میدان مرزبندی شده باید با قابلیت ها، منابع و امکانات نهفته درونی خود به شکوفایی برسیم. آموزش و پرورش جایگاه مهم و بالایی در فرهنگ سالمندی و ادامه نسل ها دارد. بنابراین، هدف واقعی آموزش و پرورش در این است: رشد همه جانبه شخصیت. فراخوان آموزش و یادگیری در سراسر دوران زندگی در چنین متنی فهمیده می شود. کنجکاوی لازمه آموختن و پروریدن است. افلاتون آغاز تمام آموزش و پرورش را در پیوند با تجربه شکفت زده شدن می بیند. کنجکاوی و دریافت شکفت زدگی، باز بودن آغوش برای تازه ها و چیزهای نو، واقعیت بخش رشد درونی است. آموزش و پرورش چیزی است که انسان برای خودش انجام می دهد. دیگران از راه آموزش ما را (برای مثال از نظر شغلی) می سازند، ولی هر کسی می تواند خودش را فقط با آموزش و پرورش (برای زندگی) بسازد. [۴]

### راهبردهای یادگیری:

روند یادگیری را می توان - برای سادگی - به عنوان یک پروسه دو مرحله ای در نظر گرفت: در مرحله نخست موضوع جدید یادگیری جذب می شود و در مرحله دوم آن موضوع کارپردازی شده و در ارتباط با دانسته های موجود قرار می گیرد. نسل های جوان تر سرعت بیشتری در مرحله اول دارند و توان جذب آنها بالاست. نسل مسن تر ولی، به دلیل داشتن زندگی نامه طولانی تری در زمینه یادگیری، می تواند ارتباط دانسته ها را بهتر برقرار کند و در مرحله دوم سریعتر است. بنابراین هر دو نسل در زمینه یادگیری موفقیت های هم ارزشی دارند، با این پیش شرط که موضوع مورد مقایسه فقط سرعت ذخیره دانسته ها نباشد.

برای موفقیت در یادگیری باید به این نکته توجه داشت که در پیری امکان اختلال پذیری از محیط بیرون (مانند سر و صدا و شلوغی) افزایش می یابد و اندازه مواد مورد یادگیری و واحدهای درسی متناسب با زمان یادگیری هستند. تکرار چند باره و وقفه های کوتاه مدت نیز نقش بزرگی ایفا می کنند. امروزه مجموعه های درسی عرضه می شوند که به آسانی با کمک تکنیک های چند رسانه ای قابل استفاده هستند. همچنین فراگیری های آنلاین (اینترنت) و یا آموزش های ترکیبی (فرم مخلوط سنتی ر دیجیتال) بطور فزاینده ای مورد پذیرش سالمندان قرار می گیرند. [۴]

### کاردانی و توانایی های نوین:

کسب توانایی های گوناگون، در کنار روند فردیت و فرد گردانی توسط آموزش، به صورت امری ضروری برای سالمندان در آمده است. نخست باید پیر شدن را یاد گرفت و آمادگی های لازم برای پیری را کسب نمود (ر.ک. سیمای گراگوژیک در این نوشته). سپس حفظ توانایی های آموزشی، اجتماعی و فرهنگی برای فرم دهی خود مختار زندگی غیر قابل چشم پوشی است. در اکثر موارد سالمندان در کارنامه یادگیری خود تداوم و پشتکار خود را نشان می دهند.

(تر پیگیری): کسی که در زندگی خود بطور مرتب مشغول یادگیری بوده است، در کهن سالی نیز نیاز آنرا احساس می کند. و: برای یادگیری هیچ وقت دیر نیست. پروسه خودآموزی در سراسر عمر ادامه می یابد. [۴]

« گراسکو دایای پولا دیداسکوموس » با این جمله (به زبان یونانی) سولون فیلسوف یونان باستان (۶۴۰-۵۶۰ پ.م.) در سن نزدیک به هشتاد سالگی خود چنین گفت: « من پیر می شوم و هنوز هم همواره چیزهای زیادی یاد می گیرم. »

این واژه ها گویای اصلی بنیادی در زندگی هستند، که برای بسیاری ویژه و خصلت ناماست: انسان در تمام مراحل زندگی خود - دست کم مطابق امکانات - یک یاد گیرنده است، و همچنین یک آغازگر، یک راه گشا. [۷]

### دانسته های جدید در زمینه پژوهش های مغز و قدرت فکری:

این پیشداوری که پیری را پروسه زوال ذهن و ضعف پیکر می داند، از سوی دانش گروتولوژی یا پیری شناسی مردود و غیر قابل پذیرش است. « برخی از با ارزش ترین چیزهایی که در زندگی پدیدار شده و به بار می آیند، فقط در سال خوردگی امکان تحقق می یابند. سالیان دراز تجربه و دانش اندوزی پیش شرط لازم نه تنها خردمندی، بلکه صدها گونه مهارت در زمینه های مختلف زندگانی است. پیری می تواند با مجموعه ای از تجربه های مثبت همراه باشد. یک پیری خوب و موفقیت آمیز به این معنی است که ما توانمندی عظیم رشد درونی، عشق و رضایتی را که در وجود هر فردی نهفته است، قابل استفاده کرده و شکوفا می کنیم. [۸] کوهن گونه خاصی از هوش را بنام هوش تکاملی می خوانند. او این هوش را نیروی ویژه انسان های سالمند دانسته و این گونه تعریف می کند: هوش تکاملی یعنی بازیگری بهتر و همکاری مناسب با کارآیی بالا میان فکر، نیروی دآوری، هوش هیجانی، ارتباط گیری بین افراد، مهارت ها، تجربیات زندگی و آگاهی است. این تر بیان شده از سوی کوهن در همخوانی با داده های پژوهش های نوین مغز و دستگاه عصبی است:

- مغز انسان با کمک یادگیری و کسب تجربه بطور پیوسته خود را بازسازی می کند.
- یاخته های عصبی نو در تمام طول زندگی ساخته می شوند.
- با افزایش سن، سازمان ارتباط های هیجانی در مغز پیچیده تر می شوند.
- برخلاف جوان ترها، در بزرگسالی و سنین بالا همکاری میان دو نیمه مغز از هماهنگی بیشتر برخوردار است و در نتیجه واکنش های آنها متعادل تر و خردمندانه تر است.

- مغز مسن نسبت به مغز جوان چیزهای زیادتری یاد گرفته است و از اینرو سالمند می‌تواند جنبه‌های مختلف و چند لایه‌ای را بهتر از جوان درک کند.
- ساختار پیچیده و در هم تافته عصبی افراد مسن، که نتیجه سال‌ها چالش‌های روزانه و اندوختن تجربه‌های آنهاست، نیروی برتر سالمندان بشمار می‌رود که به «خردمند پیر» معروف است.
- کارهای فکری استادانه و همچنین فعالیت‌های بدنی محرک رشد و گسترش دهنده ارتباط‌های یاخته‌های مغزی هستند. روند در هم تنیدن ارتباط‌های شبکه‌ای می‌تواند کاهش سرعت انتقال سیگنال و مرگ سلول‌های عصبی را جبران نماید.

[۹/۸]

### داده‌های عصب‌شناسی و فرهنگ سالمندی:

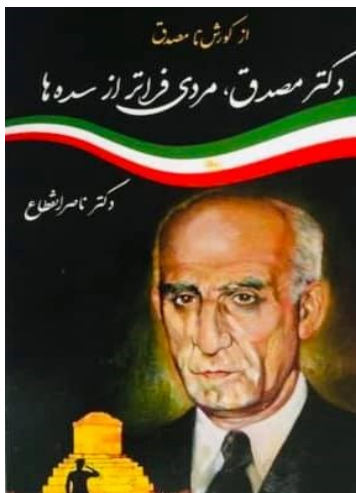
باید بپذیریم که با افزایش سن، اغلب از پنجاه سالگی، جریان پروسه‌های مغزی آهسته‌تر می‌شود. یادگیری با کندی پیش می‌رود و دقت حافظه کاهش می‌یابد. بخشی از این تغییرات به این دلیل است که هر پنج سال یک‌بار در تمام یاخته‌های عصبی در مغز سالمندان نابود می‌شوند. البته بخشی از این ضرر در هیپوکامپوس مغز جبران می‌شود. ما می‌توانیم بر این روند با سبک زندگی خود اثر بگذاریم. چنین به نظر می‌رسد که مغز، دست‌کم در بخش هیپوکامپوس، به وظیفه‌های خود آشناست. این مهم‌ترین دلیل برای اهمیت دادن به امر یادگیری در تمام مراحل زندگی است. چراکه یاخته‌های عصبی یا نورون‌هایی که جدیدن ساخته می‌شوند، به خوبی نگهداری می‌شوند و از گزند روند نابودی در امان می‌مانند. فاکتور دیگری که در رابطه با سالمندی فراموش می‌شود: حافظه در سالمندی انباشته از انبوه خاطره‌ها، دانسته‌ها و یادهای ذخیره شده است بطوری که یافتن سریع و دقیق هر یک از آنها کار چندان آسانی نیست. پس باید دقت کرد و آگاهانه دید که واقعاً چه چیزی در سالمندی بدتر می‌شود و ما از کی به گونه دیگری یاد می‌گیریم و یا به یاد می‌آوریم. مغزهای مسن توانایی‌های خود را دارند، دست‌کم در زمینه‌هایی، مانند زبان کاربردی، که یک عمر تلاش کرده‌اند. فقط پیر شدن نیست که فرد را خردمند می‌کند، اما کسی که زمان درازی مشغول یادگیری باشد و دنیا را با چشمان باز نگاه کند، گنجینه بزرگی را جمع می‌کند. دانسته این است: پیری یک مرحله تکاملی با چالش‌های ویژه برای مغز است. ما به عنوان جامعه باید از خود بپرسیم که چه انتظاری از سالمندان داریم، در محیط کار، خانواده، در انجمن‌ها و در افکار عمومی. بنابراین ما در رابطه با سالمندی به فرهنگ ویژه و تکامل آن نیاز شدید داریم.

سلامتی جسمی هم برای مغز مهم است. کسی که در سنین ۶۰ تا ۷۵ سالگی خود خواهان داشتن یک ارگان توانمند فکری بهینه است، می‌باید پیش از پنجاه سالگی به چیزهایی توجه کند. وزن خود را کنترل کند، تغذیه سالم داشته باشد و از بیماری فشار خون و قند دوری کند و یا به موقع آنرا درمان کند. حرکت‌های بدنی برای مغز لازمند و باید بطور مرتب ورزش و نرمش‌های بدنی انجام داد. قدرت شنوایی را باید کنترل کرد، چرا که ناشنوایی و ناراحتی‌های آن سبب ترک و یا دوری از جامعه می‌شود و در نتیجه به مغز هم آسیب می‌رسد. خواب خوب به مغز خدمت می‌کند و آنرا نباید فراموش کرد. [۱۰]

ما حرکت می‌کنیم، مغز سپاسگزاری می‌کند. [۱۱] آغاز کن: زیاد فکر نکن، بلکه گام‌های مشخص بردار. به سلامتی جسم و جان کمک می‌کند و تولیدکننده پایداری و خوشی در زندگی است.

### کتاب‌شناسی:

- [1] Wehrle, Martin: Weiterbildung: Das Zitat... und Ihr Gewinn. In DIE ZEIT Nr. 44/2011
- [2] Ochner, Till: Zum Lernen ist man nie zu alt. In: Erlanger Tag Blatt vom 27. September 2019. Nürnberg: Nürnberger Verlag, 2019
- [3] Baltes, Paul B. und Margret M. Baltes, 1989. Erfolgreiches Altern: Mehr Jahre und mehr Leben. In: Margret M. Baltes, Martin Kohli und Klaus Sames, Hrsg. Erfolgreiches Altern: Bedingungen und Variationen. Bern: Huber, S. 5-10. ISBN 978-3-456-81841-2
- [4] Bachmaier, Helmut. Lektionen des Alters: Kulturhistorische Betrachtungen. Göttingen: Wallstein Verlag, 2015.
- [5] Bubolz-Lutz, Elisabeth; Kricheldorf, Cornelia; Gösken, Eva; Schramek, Renate: Geragogik: Bildung und Lernen im Prozess des Alterns. Das Lehrbuch. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 2010.
- [6] Dera, Susanne. Das Konzept des lebenslangen Lernens und seine Bedeutung für die berufliche Weiterbildung. München: GRIN Verlag, 2007.
- [7] Kruse, Andreas: Frau Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Ursula Lehr zum 80. Geburtstag. In: Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie. Ausgabe 43. Seite 196-198. Berlin: Springer Verlag, 2010.
- [8] Cohen, Gene D.: Vital und kreativ: geistige Fitness im Alter. Düsseldorf: Walter, 2006.
- [9] Drost, Brigitte: Altern als Lebenskrise und Reifungschance. In: Dorst, Brigitte (Hrsg.); Neuen, Christiane (Hrsg.); Teichert Wolfgang (Hrsg.): Übergänge - Krisen - Visionen. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 2011.
- [10] Korte, Martin: Hirngeflüster: Wie wir lernen, unser Gedächtnis effektiv zu trainieren. Berlin: Europa Verlag GmbH & Company KG, 2019.
- [11] Macedonia, Manuela. Beweg dich! Und dein Gehirn sagt Danke: Wie wir schlauer werden, besser denken und uns vor Demenz schützen. Wien: Christian Brandstätter Verlag, 2018.



## معرفی کتاب

دکتر مصدق مردی  
فراتر از سده ها

## نوشته ناصر انقطاع

به تازگی در لس آنجلس اثری در باره دکتر محمد مصدق به قلم محقق تاریخ، ناصر انقطاع، در قطع وزیری بزرگ و ۵۲۰ صفحه منتشر شده و به بهای پنجاه دلار بعلاوه هزینه پست، قابل تهیه است.

ناصر انقطاع در این کتاب از تبار مصدق و کودکی و جوانی او آغاز می کند و تاریخچه مفصلی از فعالیت سیاسی، مقام ها و رهبری ملی شدن نفت و سپس عزل، محاکمه و تبعید این شخصیت بزرگ تاریخ معاصر ایران را ترسیم می کند. در این کتاب عکس ها و سند های تاریخی که بعضا نایاب بوده و یا برای اولین بار منتشر شده اند، آورده شده اند.

ناصر انقطاع، زاده تهران، در سالهای ۲۸ تا ۳۲ به هنگام جنبش ملی شدن نفت در صف ملت گرایان، در دانشکده حقوق دانشگاه تهران با همکاری دوستانش روزنامه ای را به نام «پرچمدار» منتشر کرد که تا مرداد ۱۳۳۲ چاپ و پخش می شد. پس از آن به کارهای پژوهشی در زمینه زبان پارسی و ریشه یابی واژه ها، و بررسی تاریخ ایران پرداخت و در کنار کارهای اداری، نوشته های خود را در روزنامه های کیهان، اطلاعات، رستاخیز و تربیت بدنی به چاپ رسانید. همین نوشته ها موجب شد که از سوی فرهنگستان زبان ایران برای همکاری با این مرکز بزرگ پژوهشی فراخوانده، و به هموندی گروه واژه گزینی برای کتاب های درسی پذیرفته شود. پس از انقلاب اسلامی، اوایل به نوشتن مقاله های سیاسی و میهنی پرداخت و سر دبیر هفته نامه سپید و سیاه شد که پس از چهار شماره توقیف شد. ناصر انقطاع در اثر جو سانسور در ایران، در فوریه ۱۹۸۶ به آمریکا رفت و در لس آنجلس، نخست با نشریه «پیام ایران» همکاری کرد و سپس در فوریه ۱۹۸۷ یکی از بنیادگذاران نشریه روزانه «صبح ایران» شد و بمدت ده سال، سردبیری این رسانه را به بر عهده داشت. در همان سالها انجمنی را به نام «انجمن پاسداری از زبان و فرهنگ پارسی» بنیاد نهاد، و مدت چهار سال دبیر انجمن و سردبیر فصل نامه «پارسی نامه» بود. این کتاب را می توان در سایت شرکت کتاب تهیه کرد.



کتاب «نگاهی به  
سازمان بین‌المللی  
کار و نقض حقوق  
بنیادین کار در  
ایران»

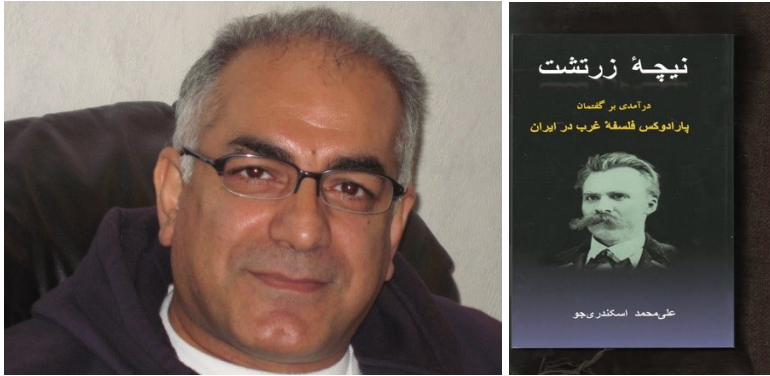
ایرج مصداقی

ایرج مصداقی نویسنده، فعال حقوق بشر و زندانی پیشین سیاسی در دهه شصت، از پیشگامان جنبش دادخواهی در ایران است. او از سال ۱۳۷۳ در استکهلم، سوئد زندگی می‌کند و در مراکز گوناگون سازمان ملل متحد مشغول کار و پژوهش بوده است.

خواندن کتاب «نگاهی به سازمان بین‌المللی کار، نقض حقوق بنیادین کار در ایران» که به قلم ایرج مصداقی توسط انتشارات آلفابت ماکزیم در سوئد انتشار یافته، برای فهم زمینه‌های حقوق کار و توسعه پایدار توصیه می‌شود. در پیش‌گفتار این کتاب آمده است:

موضوع این کتاب، بررسی گذرای وظایف و عملکرد سازمان بین‌المللی کار (آی، ال، او) و پرونده نقض حقوق بنیادین کار توسط دولت جمهوری اسلامی در این سازمان است. شناخت عمیق‌تر کارکردهای سازمان بین‌المللی کار این فرصت و امکان را برای علاقه‌مندان و فعالان مسائل کارگری فراهم می‌آورد تا بتوانند با ایجاد ارتباط، حداکثر تأثیرگذاری را بر سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌ها و مصوبات این سازمان مهم جهانی داشته باشند. این تأثیرگذاری، به‌خصوص در ارتباط با دفاع از حقوق کارگران ایرانی و بهبود وضعیت آنها اهمیتی مضاعف پیدا می‌کند.

برای تهیه مجموعه آثار ایرج مصداقی می‌توان با ایمیل [irajmesdaghi@gmail.com](mailto:irajmesdaghi@gmail.com) تماس گرفت.



**نیچه زرتشت:  
درآمدی بر گفتار  
پارادوکس فلسفه و  
فرهنگ غرب در  
ایران**

ناشر: کتاب آمه

Amehpub@yahoo.com

متن پشت جلد کتاب نیچه زرتشت:

**نویسنده: علی محمد  
اسکندری جو**

ورود دیر هنگام نیچه به ایران - مانند مشروطیت - از راه روسیه مکن شده است. شاهره تجدد و مدرنیته به ایران روسیه است. دلجان منزجر از مدرنیته نیچه نیز هنگام عبور از روسیه و پیش از رسیدن به مرز پُر گهر آمیخته به روحیه شرف و شهادت ارتدوکسی می شود و عدالت و وجدان را در "جنوا" جا می گذارد. شرف اندوزی و شهادت طلبی روسی، همانند عصر مشروطیت در گذر از ذهن تاریخی ایرانی به آثار نیچه افزوده شده است.

در این سرزمین کدام شارح و عارفی بر قامت نیچه خرجه انداخته و بر میان او زَنار محمود بسته است؟ چرا نیچه شناسان برجسته ایرانی او را سایه نشین طوبی و همنشین شیخ سرخ و شیخ شبستر خواندند؟ در زادگاه زرتشت، پیر ایران، شارحان با هگل و شوپنهاور نیز همان حکایت نیچه را تکرار می کنند. بی سبب نیست که در ایران دو نیچه و دو هگل داریم.

**پایان دفتر یازدهم**

از خوانندگان دعوت می شود که در فوروم تارنمای خرمگس،  
پرسش های خود را با نویسندگان، مترجمان و شورای دبیران  
در میان گذاشته، با دیگر کاربران به گفتگو پردازید:

[www.falsafeh.com](http://www.falsafeh.com)

کانال تلگرام



خرمگس عضو می پذیرد

[https://t.me/jf\\_kharmagas](https://t.me/jf_kharmagas)



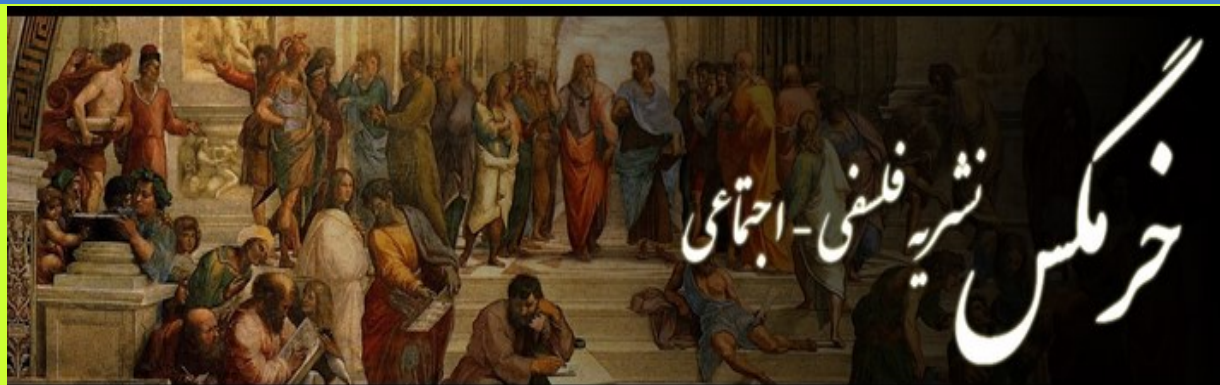
از فیس بوک خرمگس بازدید نمایید

پیشاپیش برای ارسال خرمگس به دوستان و معرفی آن در  
رسانه ها و شبکه های اجتماعی سپاسگزاریم.

ارسال مقاله ها و دیدگاه ها: [kharmagas@falsafeh.com](mailto:kharmagas@falsafeh.com)

موضوع دفتر دوازدهم: هویت





## Gadfly: Persian Journal of Philosophy

### Editors:

Shirin D. Daghighian

Esfandiar Tabari

Ramin Jahanbegloo

Fall 2019

Issue No. 11

*On Civil Society and Sustainable Development*

Web Designer: Homayoun Makouei

Social Media: Jalal Kiabi

[www.falsafeh.com](http://www.falsafeh.com)

### Table of Contents

Civil Society: Suspension and Removing Suspension. Mohammad Reza Nikfar

Ramin Jahanbegloo in Conversation with Michael Walzer: On American Civil Society

Storytelling and Citizen Empowerment. Shirin D. Daghighian

Digital Development. Esfandiar Tabari

Civil Religion, Law, Democracy, and Sustainable Development. Hassan Yousefi Eshkevari

Environmental Mafia. Azam Bahrami

Plitcal Philosophy and Environmental Ethics. Esfandiar Tabari

Sustainable Development in the Twentieth Century. Ahmad Haschemi

Today's Strategies for a Sustainable and Consistent Development. Raymond Rakhshani

The story of Two Towns: A Pattern for Sustainable Development- Mehrdad Loghmani

Social Minimum. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Translated by Babak Takhti

Personal Development: How Evil Rises Inside Human Beings. Julian Baggini. Translated by Massoud Karimnia

Civil Society's Role in Promoting Local Development in Countries in Transition. Jocelyn Clare R. Hermoso and Carmen Geanina Luca. Translated by Hamid Shirazi

The Future Role of Civil Society - World Scenario Series 2013, In collaboration with KPMG . World Economic Forum International. Translated by Goudarz Eghtedari

Prof. Dr. Bernd Seeberger. Gerontologisch-orientiertes Bildungskonzept für lebenslanges Lernen - ein Plädoyer für das Lernen im Alter

Last Part: Book Reviews