

I  
A  
J  
R  
C  
O  
A  
U  
N  
D  
R  
E  
I  
N  
M  
A  
I  
L  
V



ایران آکادمیا  
ژورنال علوم انسانی و اجتماعی  
سال ۱، شماره ۱، پائیز ۱۳۹۶



# ایران آکادِمیا

ژورنال علوم انسانی و اجتماعی

سال ۱، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۶

**Iran Academia**

Journal of Social Sciences & Humanities

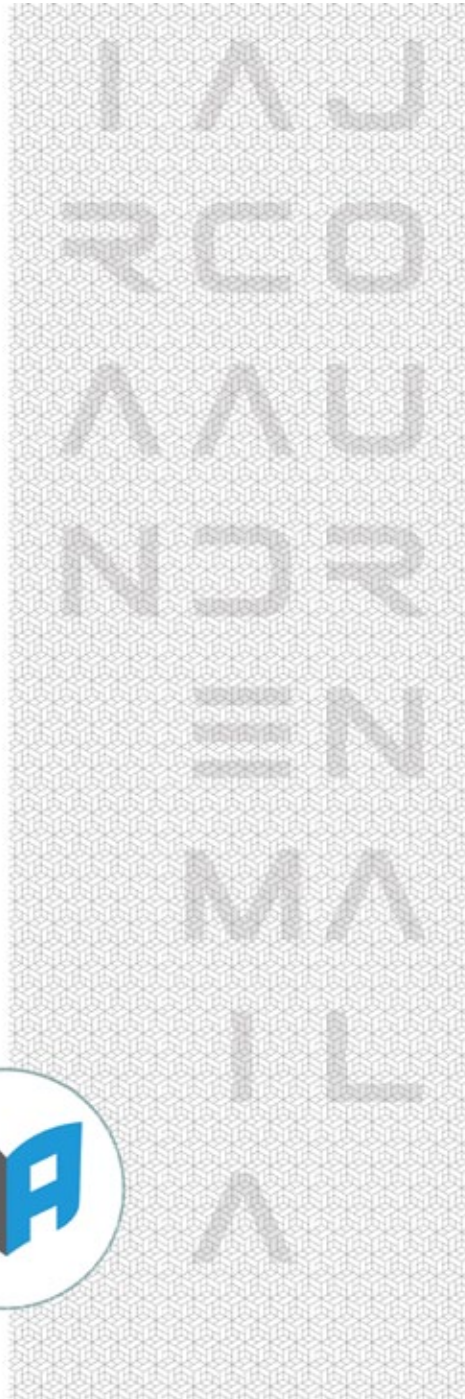
ISSN: 2589-1367

Published by the Publication of the Institute  
for Social Sciences and Humanities  
(Iran Academia)

The Bridge, J.P. Coenstraat 7, 2595 WP,  
The Hague, The Netherlands

© Iran Academia Publications 2017

contact@iranacademia.education  
www.iranacademia.com



## فهرست مطالب

- نهادها و بحران‌های ساختاری/ محمدرضا معینی ..... ۶
- نقد چیست، نسبت نقد و دوران مدرن و تجدد چیست؟/ شهرام کیانی ..... ۲۶
- اهمیت نقد ایدئولوژی با نظر به فرهنگ و کنش سیاسی در ایران/ روناک مهاجر ..... ۳۶
- انکار میل در ساخت واقعیت/ حسین پیرا ..... ۴۸
- اسلامیسم: واکنشی مدرن به بحران هویت/ پونه پیرا ..... ۶۰
- پیوستگی مفاهیم در سیر اندیشه‌های مارکس/ کامبیز غفوری ..... ۷۰
- سلامت بعنوان حقوق بشر/ امید رضوی ..... ۸۲
- بررسی مفهوم توانمندسازی زنان و نگاهی گذرا به سیاستهای جمهوری اسلامی/ امیر دانایی ..... ۹۴
- بررسی مقایسه ای جنبش‌های زنان در ترکیه و مصر/ محسن صادقی ..... ۱۱۲
- فمینیسمی که در آن "برخاستن" به معنای تکیه کردن به دیگران است ..... ۱۲۲  
مصاحبه گری کاتینگ با نانسی فریزر/ برگردان پویا کمالی
- ساخت اجتماعی واقعیت؛ گزارش کتاب/ کاوه متین ..... ۱۳۲  
برگر، پیتر، و توماس لوکمان. ساخت اجتماعی واقعیت. با ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵

## سخن آغازین

دانشگاه "ایران آکادِمیا" به آموزش آنلاین علوم انسانی و اجتماعی می پردازد. هدف این مؤسسه ارتقای توانایی دانشجویان در درک و تحلیل پدیده‌ها و مسائل اجتماعی برپایه اندیشه سنجشگر و روشمند علوم انسانی و اجتماعی با نظر به جامعه و فرهنگ ایران در متن جهان معاصر است.

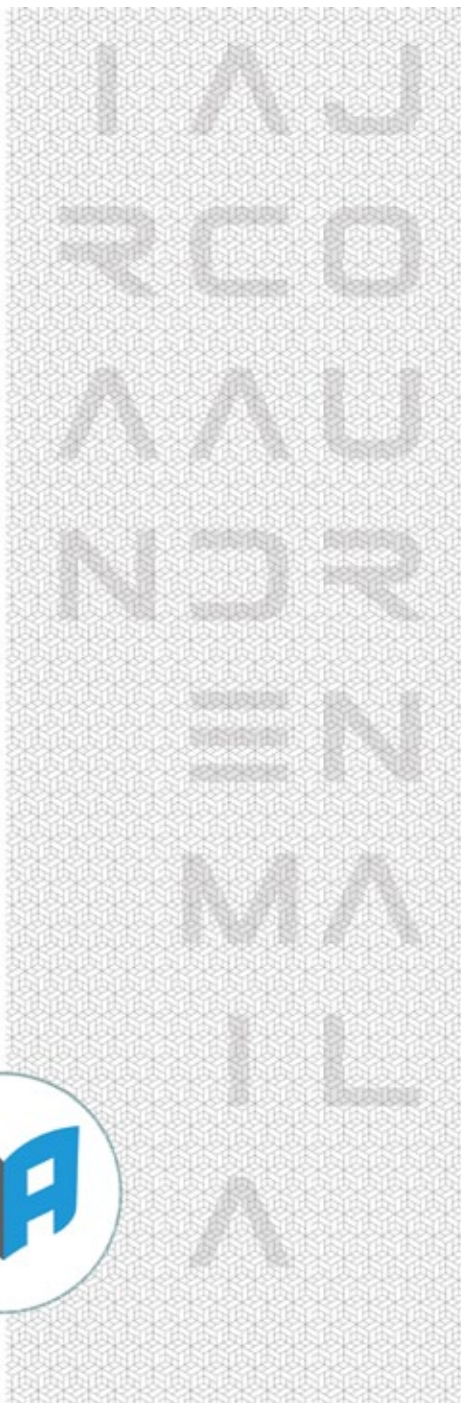
ژورنال ایران آکادِمیا از جمله محصولات آموزشی و علمی ایران آکادِمیا در راستای همگانی کردن آموزش و مباحث علوم انسانی و اجتماعی است. این ژورنال بطور منظم هر نیم سال تحصیلی در بهار و پاییز منتشر می‌شود و حاوی منتخبی از مقالات اساتید، پژوهشگران و دانشجویان در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی خواهد بود.



# نهادها و بحران‌های ساختاری

درآمدی بر رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت

محمد رضا معینی



## پیشگفتار

متن ذیل نسخه جرح و تعدیل‌یافته چند گفتار درسی است که در نیمه‌های بهار ۲۰۱۷ در کلاس درس «نظریه‌های بحران» در کالج سی‌ینا (Siena College) در ایالت نیویورک در جمع دانشجویان اقتصاد و مدیریت ایراد شد.

## بازه زمانی

بازه زمانی موضوع تحلیل اقتصادی را دیکته می‌کند و بالعکس. موضوع اصلی نظریه اقتصاد کلان نوسانات کوتاه‌مدت و میان‌مدت متغیری‌های کلان از جمله محصول ناخالص داخلی، نرخ رشد اقتصادی، نرخ اشتغال و بیکاری، نرخ تورم، نرخ بهره و متغیری‌هایی از این دست است. از چارچوب زمانی کوتاه‌مدت و میان‌مدت که بگذریم، روند بلندمدت رشد اقتصادی در ذیل یکی از شاخه‌های مهم علم اقتصاد، یعنی نظریه رشد به‌طور مستقل مطالعه می‌شود. می‌دانیم روند رشد را کیفیت و کمیت انباشت سرمایه، فناوری، الگوی تقسیم کار، تجارت بین‌الملل و زیرساخت نهادی (از جمله گستره و عمق نقش دولت) تعیین می‌کند؛ به همین دلیل نظریه رشد اقتصادی در محل تلاقی بسیاری از پرسش‌های خرد و کلان اقتصادی قرار می‌گیرد.

## تغییرات نهادی

در مورد ساختارهای نهادی چه می‌توان گفت؟ در نظریه اقتصاد کلان ساختارهای نهادی اصولاً در بهترین حالت مفروض انگاشته می‌شود و در بدترین حالت کاملاً مورد اغماض قرار می‌گیرند. نظریه رشد - که به یک معنا امتداد نظریه اقتصاد کلان است در نتیجه گذر از چارچوب‌های زمانی کوتاه‌مدت و میان‌مدت به چارچوب زمانی بلندمدت - اصولاً ساختار نهادی رشد محور را مفروض می‌گیرد، اما از آنجا که بخش اعظم ادبیات نظریه رشد خصلت ریاضی دارد، بحث در مورد تأثیر نهادها بر رشد اقتصادی کمابیش بر دوش نظریه اقتصاد نهادگرا می‌افتد (یکی از استثناها در این میان دارون عجم اوغلو است که در بخشی از تحقیقات خود سعی می‌کند پل بزند بین رویکرد ریاضی به نظریه رشد و نظریه تغییرات نهادی). پرسشی که باقی می‌ماند این است که آیا رویکردی در علم اقتصاد وجود دارد که روندهای بسیار بلندمدت را توضیح دهید؟ منظور از روندهای بسیار بلندمدت روندهایی است که به لحاظ زمانی طی آن‌ها مستلزم سپری شدن دهه‌هاست. روندهای بسیار بلندمدت از آن حیث اهمیت دارند که در طی آن‌ها چنان تحولات ساختاری‌ای در سرمایه‌داری واقعاً موجود روی می‌دهد که می‌توان ادعا کرد که نظام موجود از مرحله‌ای به مرحله دیگر گذر کرده است (Stages of Capitalism).

## اهمیت روندهای بسیار بلندمدت

قبل از پاسخ به این پرسش باید به پرسشی دیگر پاسخ داد: اصولاً معیار تمییز بین روندهای بلندمدت و بسیار بلندمدت چیست؟ چرا روندهای بسیار بلندمدت مهم هستند؟ کدام متغیرهای اقتصادی و اجتماعی فقط در بسیار بلندمدت تغییر می‌کنند؟ ارجاع به کتاب‌های درسی رایج می‌تواند به عنوان نقطه شروع مفید باشد. معمولاً در کتاب‌های درسی اقتصادی جریان غالب «کوتاه‌مدت» به مثابه طول مدت یا بازه زمانی تعریف می‌شود که در طی آن یکی از دو عامل اصلی تولید (کار و یا سرمایه) و فقط یکی از آن دو تغییر می‌کند. این تعریف بین کار و سرمایه از آن حیث که عامل تولیدند تفاوتی قائل نمی‌شود و به همین دلیل تعریفی ایدئولوژیک است، چرا که قدرت سیاسی کار و سرمایه نه در سپهر تولید و نه در اجتماع محیط بر این سپهر هیچ‌گاه برابر و یک‌سان نبوده است.

از این نکته که بگذریم در گام بعدی باید ببینیم بلندمدت چگونه تعریف می‌شود. در همان کتاب‌های درسی بلندمدت بازه زمانی‌ای تعریف می‌شود که در آن هر دو عامل کار و سرمایه می‌توانند تغییر کنند؛ به بیانی دیگر، بلندمدت ظرف زمانی‌ای است که در آن فرصت کافی در اختیار است هم برای استخدام و اخراج کارگران، هم برای استخدام کالای سرمایه‌ای



بازنشستگی آن؛ و در نتیجه تغییر در موجودی سرمایه (که در اقتصاد رادیکال شامل نیروی کار هم می‌شود). اگر بپذیریم که فناوری به‌مثابه نرم‌افزار تولید در سخت‌افزار تولید مندرج است، آن‌گاه می‌توانیم نتیجه بگیریم که در بلندمدت، یعنی بازه زمانی که در طی آن حجم کالای سرمایه‌ای تغییر می‌کند، فناوری که در فرایند تولید مورد استفاده قرار می‌گیرد هم احتمالاً تغییر می‌کند. تغییر در تعداد کارگران به استخدام در آمده، تغییر در موجودی کالای سرمایه‌ای مورد استفاده در فرایند تولید و بالاخره تغییر در کیفیت و کمیت فرایند فناوری مورد استفاده، همگی شرایط لازم برای رشد بلندمدت هستند.

بنابراین می‌توان گفت که بلندمدت بازه زمانی است که در طی آن سه عامل اصلی تولید، یعنی کار و سرمایه و فناوری، هر سه تغییر می‌کنند. عطف به این تعریف، بلندمدت بازه زمانی است که در آن رشد اقتصادی می‌تواند محقق شود. علی‌رغم این ویژگی‌های برجسته، نظریه رشد نمی‌تواند روندهای بسیار بلندمدت را توضیح دهد. گذر از «بلندمدت» به «بسیار بلندمدت» مستلزم طراحی چارچوب تحلیلی جدیدی است که توانایی توضیح روندهایی را داشته باشد که تجزیه و تحلیل آن‌ها فراتر از توان تحلیلی نظریه رشد است. ویژگی مهم این روندهای بسیار بلندمدت آن است که در طی آن‌ها سرمایه‌داری از مرحله‌ای به مرحله دیگر عبور می‌کند و در حین این عبور بحران (crisis) را تجربه می‌کند؛ رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت (Social Structures of Accumulation) واجد چنین خصوصیت تحلیلی ای است.

### اجتناب‌ناپذیر بودن بحران

تاریخ سرمایه‌داری هیچ‌گاه عاری از بحران نبوده است. در آغاز باید بگوییم که بحران در یک کلام وقتی گریبان اقتصاد را می‌گیرد که کل نظام اقتصادی اجتماعی از بازتولید رابطه سرمایه (Reproduction of Capital as a Social Relation) عاجز می‌ماند. توضیح این نکته لازم است که از منظر اقتصاد سیاسی سرمایه یک شیء نیست، بلکه رابطه‌ای اجتماعی است که در حین آن کارآفرین سرمایه‌دار نیروی کار را استخدام می‌کند، آن را با ابزار تولید درمی‌آمیزد و ضمن به‌کارگیری شکل خاصی از سازمان کار (شامل الگوی تقسیم کار) و چه‌بسا استخدام مدیران (Managers) و ناظران (Supervisors) تلاش خود را به خرج می‌دهد تا در انتهای دوره مالی سودی حداکثری را نصیب برد. همه این فرایندها در متن فرایندهایی که مجموع آن‌ها زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند جاری می‌شوند، بر آن‌ها تأثیر می‌گذارند (تأثیر وجه مادی بر حیات اجتماعی) و از آن‌ها تأثیر می‌گیرند (تأثیر جنبه‌های غیرمادی حیات اجتماعی بر جنبه مادی آن). آنجا که از منظر اقتصاد رادیکال اقتصاد منفک از دیگر حوزه‌هایی حیات

اجتماعی نیست، اقتصاددانان رادیکال معمولاً از عبارت «بحران فراگیر» استفاده می‌کنند تا بر دو خصلت بحران‌های اقتصادی پافشاری کنند: یکی آنکه بحران اقتصادی از مرزهای ملی فراتر می‌روند، دیگری آنکه بحران‌های اقتصادی در چارچوب اقتصاد محصور نمی‌مانند و معمولاً دیگر حوزه‌های زندگی اجتماعی را هم درمی‌نوردند.

### سیری کوتاه در تاریخ چند بحران اقتصادی

مروری کوتاه در بحران‌های تاریخی اقتصاد سرمایه‌داری از خصلت فراگیر بودن بحران حکایت می‌کند؛ برای نمونه می‌توان به بحران‌های مشهوری اشاره کرد که دست بر قضا اندکی بعد از شکل‌گیری اقتصاد سرمایه‌داری در انگلستان اقتصاد آن کشور را دستخوش تغییر کردند. بحران ۱۸۴۵-۱۸۲۰ که در نتیجه آن اقتصاد انگلستان از رشد بازایستاد؛ دستمزدها کاهش یافتند و اعتراضات کارگری شدت گرفت و این را به‌عنوان اولین بحران جدی در تاریخ سرمایه‌داری باید دانست. بحران مزبور به انقلاب اجتماعی و سیاسی ۱۸۴۸ در انگلستان دامن زد، انقلابی که البته شکست خورد. عطف به مفهوم قدرت که پیش‌تر به آن اشاره شد، طبقه بورژوا قدرت را در پی انقلاب ۱۸۴۸ به‌طور منسجم‌تری در دست گرفت و زمینه‌های دور جدیدی از انباشت را فراهم آورد. ویژگی دور جدید انباشت یکی گسترش صنعت حمل‌ونقل به کمک راه‌آهن بود که به تبع گسترش صنعت ذوب فلزات و ریخته‌گری را به دنبال داشت. اما رونقی که در انتهای دوره رکود ۱۸۴۵-۱۸۲۰ آغاز شده بود در سال ۱۸۷۳ به رکودی دیگر انجامید که تا سال ۱۸۹۰ ادامه یافت. جالب است بدانیم که این دوره رکودی هم به «رکود بزرگ» مشهور شده بود. تبعات اجتماعی و سیاسی رکود بزرگ ۱۸۹۰-۱۸۷۳ چشمگیر و قابل توجه بود. جنبش‌های کارگری شدت گرفتند و سرمایه‌داران از آینده خود بیمناک شدند، چندان‌که حتی آندرو کارنگی، مرد بسیار قدرتمند صنعت آهن در نامه‌ای که در سال ۱۸۸۹ نوشت از افت کسب‌وکار، کاهش سود، بر باد رفتن پس‌اندازها و آینده ناروشن اظهار نگرانی کرد. بحران‌های بعدی از جمله بحران بانکی ۱۹۰۷، بحران بزرگ ۱۹۳۹-۱۹۲۹، بحران رکود تورمی دهه ۱۹۷۰ و بحران اقتصادی اجتماعی ۲۰۰۸ (که همچنان ادامه دارد) شناخته‌شده‌تر هستند. بحران ۱۹۰۷ به تأسیس فدرال رزرو (بانک مرکزی آمریکا) انجامید، بحران بزرگ دهه ۲۰ و ۳۰ تغییرات ساختاری آن‌چنان بزرگ و بی‌سابقه را به دنبال داشت (از جمله توافق سه‌جانبه بین کار و سرمایه و دولت) که شایسته است آن را منشأ و علت «قرارداد اجتماعی جدید» (New Deal) بدانیم.

بحران اقتصادی اجتماعی ۲۰۰۸-۲۰۰۷ که همچنان ادامه دارد، جایگاه بخش مالی (Financial Sector) را به طرز طنزآلودی تحکیم کرد، تریلیون‌ها دلار دارایی‌های ملی را بر

باد داد، میلیون‌ها نفر را بی‌خانمان کرد، بی‌اعتمادی آحاد جامعه نسبت به دولت را عمیق‌تر کرد؛ و اگرچه برای قضاوت نهایی باید منتظر گذشت زمان تاریخی شد، احتمالاً بر انتخابات اخیر ریاست‌جمهوری در آمریکا هم تأثیری سرنوشت‌ساز بر جای گذاشت.

### ادوار تجاری، رکود و بحران

پیش از آنکه پیش‌تر رویم، مفید است اگر بین سه نوع تغییر در عملکرد اقتصادی، یعنی «ادوار تجاری»، «رکود» و بالاخره «بحران» تمایز قائل شویم. سرمایه‌داری در سیر تاریخی خود مرتباً ادوار تجاری را تجربه کرده است. ادوار تجاری نه‌چندان شدید معمولاً ۳ تا ۴ سال طول می‌کشند. ادوار تجاری شدید معمولاً بین ۸ تا ۱۰ سال به درازا می‌کشند. آنچه در اقتصاد کلان رکود نامیده می‌شود معلول انباشتگی عواملی است که در حالت غیرانباشتگی (وقتی عوامل بحران‌زا تک‌تک عمل می‌کنند) به یکی از دو نوع ادوار تجاری پیش‌گفته دامن می‌زنند. به عبارتی رکود نتیجه انباشته شدن عواملی است که در حالت نانباشتگی ادوار تجاری را ایجاد می‌کنند. اما اقتصاددانان رادیکال از بحث رکود فراتر می‌روند و مطالعه بحران را هم در دستور کار خویش قرار می‌دهند. پیش‌تر دیدیم که بحران وقتی ایجاد می‌شود که نظام سرمایه‌داری (در کلیت خویش) از «بازتولید رابطه سرمایه» عاجز می‌شود. اقتصاد جریان غالب (Mainstream Economics) اصولاً بحران را معلول عوامل برون‌زا (Exogenous Factors) می‌داند. آنچه به‌طور بنیادین اقتصاد جریان غالب را از اقتصادشناسی‌های دگراندیش (شامل اقتصادشناسی رادیکال) متمایز می‌کند آن است که در اقتصادشناسی‌های دگراندیش بحران نتیجه درون‌زای (Endogenous) شیوه کارکرد سرمایه‌داری است.

### اقتصاد سیاسی و توضیح روندهای بسیار بلندمدت

رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت در واقع تلاشی است برای توضیح روندهای بسیار بلندمدت اقتصادی (متمایز از روندهای بلندمدت) از دید اقتصاد سیاسی رادیکال (Radical Political Economics). پیش از آنکه پیش‌تر رویم، ذکر چند نکته در اینجا ضروری است. اینکه می‌گوییم چارچوب زمانی مدنظر در مکتب ساختارهای اجتماعی انباشت بازه‌های بسیار بلندمدت است به این معنا نیست که تنها دغدغه اصحاب این مکتب این است که با تمرکز بر مفهوم زمان و تأکید بر بسیار بلندمدت خویش را از دیگر مکاتب اقتصادی متمایز کنند. انتخاب بازه زمانی بسیار بلندمدت در این مکتب معلول منطقی و ناگزیر تلاش اقتصاددانان متعلق به این مکتب برای توضیح تحولات ساختاری سرمایه‌داری به‌مثابه یک صورت‌بندی اجتماعی (Capitalism as a Social Formation) مرتباً در حال تحول و تطور است. چون سرمایه‌داری در طول بازه‌های زمانی بسیار بلندمدت دگرگون می‌شود و از

مرحله‌ای به مرحله دیگر گذر می‌کند، ناگزیر محققى که می‌خواهد سیر دگرگونی را مطالعه کند، می‌بایست به ابزارهای تحلیلی‌ای مجهز باشد که وی را به تحلیل بسیار بلندمدت قادر سازد. عطف به این توضیح می‌توان بسیار بلندمدت را آن بازه زمانی‌ای تعریف کرد که در آن مسیر رشد اقتصادی، الگوی رشد، رژیم انباشت سرمایه (Accumulation Regime)، سازوکار ایجاد هماهنگی (Coordination Mechanisms)، درجه رقابتی بودن یا انحصار بازار، گستره و عمق نقش دولت و دیگر نهادهای مقوم نظام اقتصادی دگرگون می‌شوند.

منظور از تغییر در رشد اقتصادی و دگرگون شدن الگوی آن فقط تغییر کمی میزان رشد نیست؛ چارچوب‌های نظری قبلاً آشنای اقتصاد کلان و نظریه رشد اقتصادی می‌توانند تغییرات کمی رشد را توضیح دهند. منظور آن است که نهادها و روابط اجتماعی‌ای که رشد در بطن و متن آن‌ها امکان‌پذیر می‌شود، به طرز ملموسی (اگر نگوئیم به طرز چشمگیری) متحول می‌شوند. از آنجا که در نظریه ساختار اجتماعی انباشت نهادها و روابط اجتماعی بستری هستند که رشد اقتصادی در آن‌ها همچون رودی جریان می‌یابد و یا رکود در آن بستر اتفاق می‌افتد، می‌توان ادعا کرد که این نظریه در محل تلاقی نظریه اقتصاد نهادگرا (Institutionalist Economics) و نظریه اقتصاد رادیکال قرار می‌گیرد، با این توضیح بسیار مهم که مفروضات پایه‌ای در اقتصاد نهادگرا در مقایسه با مکتب ساختارهای اجتماعی انباشت یک‌سره با هم متفاوتند. علی‌رغم این تفاوت، هم در اقتصاد نهادگرا و هم در رویکرد ساختار اجتماعی انباشت، توجه به ساختار نهادی کمک می‌کند تا به تأثیر حک‌شدگی (Embeddedness) روابط اقتصادی در نهادهای اجتماعی پی ببریم. به علت همین حک‌شدگی است که وقتی ساختارهای نهادی خرد و کلان تغییر می‌کنند، رژیم انباشت هم تغییر می‌کند و اقتصاد از مرحله‌ای به مرحله دیگر گذر می‌کند. منظور از رژیم انباشت فقط «شیوه سرمایه‌گذاری» به معنی مصطلح آن نیست، بلکه منظور آشکال نهادی، سازمان‌ها و فرایندهایی است که انباشت انواع سرمایه (سرمایه پولی و مالی، سرمایه مولد، سرمایه کالایی)، تولید کالا و خدمات، فروش (به قصد تحقق سود بالقوه) و بازتولید (Reproduction) همه روابط پیش‌گفته را عمدتاً از طریق فرایند توزیع سود ناخالص، یا همانا «فرایند پیرو طبقاتی» (Subsumed Class Process) میسر می‌کند.

## مفاهیم پایه

دو نکته در اینجا شایسته توضیح و تصریح هستند: ۱) اتکای رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت است بر مفاهیم پایه‌ای اقتصاد رادیکال، مفاهیمی همچون تضادهای درونی نظام سرمایه، ارزش اضافی به‌مثابه منشأ سود، تنش بین کار و سرمایه، «هرج‌ومرج نظام بازار» (Anarchy of Market) - در تقابل با مفهوم رایج در اقتصاد جریان اصلی، یعنی همانا بازار

به‌مثابه یک سازوکار هماهنگ‌کننده) بهره‌وری، توفیق در فروش کالا و نگرانی در مورد تحقق سود (Realization of Profit)، مسئله مصرف و مصرف انبوه (که مستقیماً با مسئله تحقق سود مرتبط است)، بازتولید رابطه سرمایه (Reproduction of Capital as a Social Relation) و مفاهیمی از این دست. (۲) شباهت‌های اندک و تفاوت‌های ژرف رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت با اقتصاد نهادگرایی جدید.

از آنجا که تضادهای درونی سرمایه مفهومی است سرنوشت‌ساز فراگیر، بهتر است با آن شروع کنیم.

### تضادهای درونی

تضادهای درونی نظام سرمایه‌داری نیروی‌هایی هستند که این نظام اقتصادی اجتماعی را در حین حرکت به جهات مختلف می‌کشند. خوشبختانه نظریه اقتصاد رادیکال کمک می‌کند تا بتوانیم دوره‌های بسیار بلندمدت رشد و رکود اقتصادی را با تأکید بر تضادهای درونی نظام سرمایه توضیح دهیم (البته به این معنا نیست که تضادهای درونی یگانه مفهومی است که استفاده از آن به تنهایی - در مقام شرط کافی - محقق را قادر می‌سازد تا بحران‌های سرمایه‌داری را تمام و کمال توضیح دهد). ذکر یک مثال می‌تواند مفید باشد: خودکارسازی (Automation) یا همانا استفاده از ربات‌ها و دیگر ماشین‌آلات جایگزین کار انسانی که کفه ترازو را به ضرر فناوری‌های کاربر و به نفع فناوری‌های سرمایه‌بر تغییر داده‌اند. کاهش سهم کارگران در تولید به کاهش درآمد و در نتیجه کاهش قدرت خرید ایشان می‌انجامد. کاهش قدرت خرید فرایند فروش موفقیت‌آمیز انبوهی از کالاها و خدمات تولیدشده را تهدید می‌کند و در نتیجه فرایند تحقق سود مندرج در کالاها و خدماتی را که قبلاً تولید شده‌اند دچار وقفه می‌کند؛ این وقفه می‌تواند بذریع بحرانی جدی را بیفشاند. برای پرهیز از بحران یا باید درآمد کل را بازتوزیع کرد - یعنی ایجاد نوعی دولت رفاه - یا به کارگران وام اعتباری داد تا کاهش قدرت خرید جبران شود. هریک از این تحولات مستلزم تغییرات نهادی است که فقط در بسیار بلندمدت به تعبیری که در فوق از آن یاد شد، امکان‌پذیر است. این تغییرات نهادی را می‌توان پاسخ‌های درون‌زای سرمایه‌داری دانست به تضادهای درونی‌اش با هدف حل بحران‌های ساختاری. رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت به کمک مطالعه این تغییرات نهادی بسیار بلندمدت سعی می‌کند پویایی‌شناسی سرمایه‌داری به‌مثابه یک نظام بسیار انعطاف‌پذیر را کشف و تجزیه و تحلیل کند.

توضیح انعطاف‌پذیری سرمایه‌داری از بُعد سیاسی نیز حائز اهمیت است، چراکه بر اساس یک قرائت از اقتصاد سیاسی رادیکال، سرمایه‌داری صورت‌بندی اجتماعی‌ای است که به علت تضادهای درونی خود جبراً محکوم به زوال و فروپاشی است. دوام و بقای سرمایه‌داری بعد از

بحران‌های مکرر حداقل به کمک دو رویکرد کلی توضیح داده شده است؛ یکی این توضیح که سرمایه‌داری بحران‌های خود را حل نمی‌کند، بلکه آن‌ها را جابه‌جا می‌کند و آن‌ها را از حوزه‌ای به حوزه دیگری فرا می‌افکند. دیوید هاروی، جغرافی‌دان سرشناس و مؤلف کتاب «هفده تضاد سرمایه‌داری»، از جمله کسانی است که به کمک رویکرد اول بقای سرمایه‌داری را به‌طور غیرمستقیم توضیح می‌دهد. دیوید گوردن (David Gordon, ۱۹۴۴-۱۹۹۶)، اقتصاددان سرشناس رادیکال، از جمله محققانی است که به کمک رویکرد دوم بقای سرمایه‌داری را توضیح می‌دهد.

### نقش محوری سود

پیش‌تر گفته شد که متغیر سود نقشی محوری در کم و کیف انباشت بازی می‌کند، دلیل ایفای چنین نقشی باید روشن باشد: سرمایه‌داری نظامی سودمحور است که در آن تولید با هدف کسب سود غایت است. به این اعتبار، سود نقش «چراغ راهنما» را بازی می‌کند و به فعالیت‌های سرمایه‌گذاری جهت می‌دهد. به دلیل اهمیت سود است که باید به شکاف بین دستمزد و بهره‌وری هم با دقت توجه کرد. عطف به اهمیت نهادها، ارتباطی وجود دارد از یک طرف بین شکاف بین دستمزد و بهره‌وری (به‌مثابه متغیری که نرخ سود را رقم می‌زند) و ساختارهای نهادی دوران‌های مختلف از طرف دیگر. رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت بر اهمیت نهادهای تعیین‌کننده دستمزد پای می‌فشارد (برخلاف اقتصاد جریان غالب که نهادها در آن نقشی در تعیین دستمزد ایفا نمی‌کنند) و نشان می‌دهد که تغییرات نهادی، از جمله سرکوب اتحادیه‌های کارگری و هم‌زمان تشکیل اتحادیه‌های کارفرمایی، چندپاره کردن (Fragmentation of Labor Market) بازار کار (به شرحی که ذیلاً خواهد آمد) و ترفندهایی از این دست چگونه می‌توانند در عمل شکاف بین بهره‌وری و دستمزد را افزایش دهند و از آن طریق سودآوری تولید سرمایه‌دارانه را تضمین کنند. اما از دید اقتصادشناسی رادیکال تغییرات نهادی چگونه می‌توانند از طریق دگرگون کردن ساختار بازار کار سودآوری تولید سرمایه‌دارانه را تضمین کنند؟

### بازارهای چندپاره

برای پاسخ فوق باید تاریخ را به‌اختصار مرور کرد. مطالعه تاریخ اقتصادی معاصر نشان می‌دهد که در دو دهه بعد از پایان جنگ جهانی دوم نهادها و سازمان‌های کارگری برخوردار از قدرت چانه‌زنی توانستند دستمزدهای بالایی را طلب کنند، دستمزدهایی که چند دهه متوالی متناسب با رشد بهره‌وری افزایش یافتند. این دستمزدهای بالنسبه بالا، سطح زندگی قابل قبولی را برای کارگران تضمین کردند و طبقه متوسط قدرتمند و باثباتی را به وجود

آوردند که چند دهه همچون مرکز ثقل جامعه عمل کرد. همین دستمزدهای کمابیش بالا در نیمه‌های دهه ۱۹۷۰ میلادی و به دنبال شدت گرفتن رقابت سرمایه‌های آلمانی و ژاپنی با سرمایه‌های آمریکایی - بعد از آنکه اقتصادهای آلمان و ژاپن ققنوس‌وار از خاکستر بعد از جنگ برخاستند- تبدیل شدند به عامل کاهش شدید نرخ سود تولید در آمریکا و انگلستان. به همین دلیل جای تعجبی نداشت که بلافاصله بعد از به قدرت رسیدن رونالد ریگان در آمریکا و مارگارت تاچر در انگلستان اتحادیه‌ای کارگری آماج حملات منادیان سیاست‌های نئولیبرال قرار گرفتند، صفوف متحد کارگران به زور سرنیزه شکسته شدند و قراردادهای بلندمدت در بسیاری موارد جای خود را به قراردادهای کوتاه‌مدت غیردائمی دادند. اقدام دیگر سرمایه‌داری نئولیبرال «چندپاره کردن کار» بود (Segmentation of Work). بازار کار چندپاره ساختاری است که در یک گوشه آن کارگران قراردادهای تمام‌وقت دارند و قانوناً مجازند اتحادیه تشکیل دهند، متخصص محسوب می‌شوند و تحت پوشش قانون کار قرار دارند. در گوشه‌ای دیگر قراردادهای پاره‌وقت هستند، تشکیل اتحادیه عملاً منتفی است، مهارت و تخصص کارگران عامل تعیین‌کننده دستمزد نیست و به همین دلیل کارگر استخدام‌شده را به راحتی می‌توان جایگزین کرد. چنین بازار چندپاره‌ای قدرت چانه‌زنی کارفرما را به شدت افزایش می‌دهد و کارگران پاره‌وقت به عامل تولیدی تبدیل می‌شوند که هیچ اراده‌ای از خود ندارد مگر تبعیت از دستورات کارفرما در کف کارخانه.

عطف به این تجربه تاریخی، اصحاب مکتب ساختار اجتماعی تولید مفهوم قدرت را (که یکی از مصادیق آن قدرت چانه‌زنی است) به دستگاه تحلیلی خویش افزودند. ساموئل بولز، ریچارد ادواردز و تامس وایسکف در یکی از تحقیقات مهم خود نشان دادند که افزایش قدرت چانه‌زنی کارگران در دو دهه بعد از جنگ جهانی دوم به طرز معنی‌داری می‌تواند کاهش نرخ سود را توضیح دهد. چندپاره کردن بازار کار را می‌توان در پرتو تحقیقات بولز و همکارانش بهتر فهمید: اگر کارگران بیش از حد قدرت دارند، پس باید ساخت بازار را چندپاره کرد (بازار کار قبلاً یک‌پارچه را به چند زیربازار تقسیم کرد) تا رقابت کارگران با یکدیگر در زیربازارها عملاً از قدرت چانه‌زنی ایشان به نحو معنی‌داری بکاهد.

### استثمار به مثابه منشأ تنش بین کار و سرمایه

اذعان به تنش بین کار و سرمایه از دیگر موضوعاتی که رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت را ناگزیر در ذیل رویکردهای رادیکال به اقتصاد سیاسی قرار می‌دهد. بر اساس روایت اقتصاد جریان غالب بین کار و سرمایه تنش وجود ندارد، چراکه کارگران برخوردار از نعمت «آزادی انتخاب» بنا به تعریف از حق کار کردن برخوردارند. از دیگر سو، به یمن آنکه مانعی بر سر

خروج ایشان از بازار کار وجود ندارد، می‌توانند به میل و ارادهٔ خویش هرگاه که بخواهند از بازار کار بیرون روند. همچنین از آنجا که بر اساس این نظریه بازار سطح دستمزد پرداختی را متناسب با بهره‌وری کارِ کارگران قرار می‌دهد، آنچه کارگران دریافت می‌کنند مناسب با افزودهٔ ایشان به ارزش کالای تولیدشده است؛ در نظریهٔ جریان غالب جایی برای طرح مسئلهٔ استثمار وجود ندارد.

اما در نظریهٔ اقتصاد رادیکال، استثمار کار به دست سرمایه که منشأ اصلی تنش و تضاد بین کار و سرمایه است آن‌چنان مهم است که اقتصاد رادیکال را دیگر نمی‌توان رادیکال نامید؛ اگر فرض استثمار کار به دست سرمایه ملغی شود. از رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت، استثمار کار حداقل از دو حیث اهمیت دارد: ۱) آنکه همان نهادهایی که بر عمق شکاف بین دستمزد و بهره‌وری تولید مؤثرند، بنا به تعریف کمیت استثمار را هم تعیین می‌کنند. از آنجا که استثمار منشأ اصلی سودآوری تولید سرمایه‌دارانه است (با فرض کاملاً رقابتی بودن بازارها)، استثمار کار به دست سرمایه هم کمیت سود (همانا «اصلی‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین» متغیر اقتصادی در صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری) را تعیین می‌کند و هم تداوم کسب آن را امکان‌پذیر می‌سازد. ۲) آنکه تنش بین کار و سرمایه (که ناشی از آگاهی کارگران از استثمار ایشان است) می‌تواند از مکان تولید به دیگر عرصه‌های اجتماعی سرایت کند و نظام اجتماعی را بی‌ثبات کند. یکی از دستاوردهای بسیار مهم رویکرد ساختار اجتماعی انباشت آن است که نشان می‌دهد چگونه بازسازی ساختارهای نهادی می‌تواند هم تداوم استثمار را تضمین و تسهیل کند، هم کمک کند تا بی‌ثباتی اجتماعی معلول شیوهٔ تولید سرمایه‌دارانه مهار شود.

## دو برداشت از مسئلهٔ تعادل

یکی از تفاوت‌های بسیار مهم اقتصادشناسی جریان غالب با بسیاری از انواع اقتصادشناسی‌های دگراندیش، از جمله اقتصاد رادیکال، بازمی‌گردد به اختلاف نظر این دو نوع رویکرد بر سر مسئلهٔ تعادل. بر اساس آموزه‌های اقتصادشناسی جریان غالب، تعادل هم ممکن است و هم در غیاب شوک‌های خارجی پایدار باقی می‌ماند. از آنجا که نهادها در این نوع اقتصادشناسی جایگاهی ندارند، طبیعتاً این پرسش که نقش نهادها در برقراری تعادل پایدار چیست هم محلی از اعراب ندارد؛ دست نامرئی بازار تعادل را برقرار می‌کند و همان‌طور که پیش‌تر گفته شد اگر شوک‌های خارجی مزاحم نشوند، «تعادل پایدار» باقی می‌ماند. در انواع اقتصادهای دگراندیش مسئلهٔ تعادل اصولاً محل مناقشه است، چه وجود آن، چه یگانگی آن، چه پایداری آن. آوردهٔ (contribution) مهم رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت - تا آنجا که مسئلهٔ تعادل مدنظر است - آن است که اشکال نهادی (Institutional Forms) خاص هر مرحله ثبات (Stability) آن مرحله را تضمین می‌کنند. از این نظریهٔ می‌توان نتیجه گرفت که وقتی



ساختار نهادی موجود کارآیی خودش را از دست می‌دهد و توانش ته می‌کشد (Exhaustion). اقتصاد به ورطه بحران فرو می‌گلتد.

### مصرف انبوه به‌مثابه برساخته‌ای اجتماعی

از سود که وجهی از تولید است که بگذریم، باید به کنش و فرایند مصرف هم با دقت توجه کنیم. اصحاب مکتب تنظیم و رویکرد ساختار اجتماعی انباشت بین‌الگوی مصرف انبوه و مصرف عادی تمییز قائل می‌شوند: مصرف عادی کمابیش پاسخی است به نیازهای بیولوژیک ما برای رفع نیازهایی که پاسخ به آن‌ها شرط لازم ادامه بقای جسمانی ما است. اما مصرف انبوه یک برساخته اجتماعی است که روی دیگر سکه تولید انبوه است؛ به‌عبارتی دیگر، مصرف انبوه و تولید انبوه لازم و ملزوم یکدیگرند. مصرف انبوه و تولید انبوه با نام «هانری فورد» گره خورده‌اند، صاحب کارخانه‌ای که در اوایل قرن بیستم با به‌کارگیری خط تولید نیمه‌خودکار با دیکته‌الگوی تقسیم کار خشک و بسیار سخت‌گیرانه، با مهندسی اجتماعی زندگی شهری و با جزئی‌نگری مداخله‌جویانه در ابعاد غیرشغلی زندگی کارگران کارخانه فورد، سطح تولید فورد مشهور به «مدل تی» را چنان بالا برد که فروش کثیری از خودروهای تولیدشده میسر نبود مگر به کمک درونی کردن بازار خودرو که آن هم به کمک چند ترفند از جمله افزایش بیش از صددرصدی دستمزدهای کارگران از دو دلار چهل سنت در روز به پنج دلار محقق شد. شیوه تولید غیرمنعطف فوردی و مصرف انبوه توأمان آن که با مهندسی اجتماعی زندگی شهری تکمیل می‌شد بعدها ذیل مفهوم «رژیم انباشت فوردی» (Fordist Regime of Accumulation) یا «فوردیسم» به یکی از موضوعات محوری و مفاهیم اصلی رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت تبدیل شد.

### سرمایه (۱): به‌مثابه رابطه اجتماعی

همان‌طور که تلویحاً در فوق اشاره شد، یکی از متغیرهای اصلی در این دو رویکرد انباشت سرمایه است که معنی آن در اقتصاد دگراندیش با تعریفی که در اقتصاد جریان غالب از تشکیل سرمایه ارائه می‌شود متفاوت است. انباشت سرمایه در اقتصاد دگراندیش هم به تشکیل سرمایه فیزیکی اطلاق می‌شود، هم به استخدام نیروی کار؛ یعنی همانا توان انجام کار کارگران. باید اضافه کرد از آنجا که سرمایه در اقتصاد رادیکال اصولاً یک رابطه اجتماعی است، شرایط نهادی انباشت سرمایه هم با تأکید خاص مدنظر قرار می‌گیرد. همچنین از آنجا که سرمایه در سیر گذر از سرمایه پولی به سرمایه تولیدی و از سرمایه تولیدی به سرمایه کالایی تغییر شکل می‌دهد، می‌توان گفت که منظور از انباشت سرمایه علاوه بر سرمایه تولیدی (ابزار تولید و نیروی کار) می‌تواند هم انباشت سرمایه پولی (نقدینگی ذخیره‌شده در حساب‌های

مالی) و هم انباشت سرمایه کالایی (کالای ذخیره شده در انبار) باشد.

### سرمایه (۲): به مثابه کارگزار تغییر

روندهای بسیار بلندمدت مهم هستند چون بخش سرمایه مرتباً به شرایطی که تحت آن کسب سود معنی دار در افق زمانی بلندمدت تهدید می شود واکنش نشان می دهد و در نتیجه تغییرات نهادی را سبب می شود به این امید که سودآوری فعالیت اقتصادی در بلندمدت تضمین شود. این تغییرات نهادی ناگزیر رشته ای از تغییرات اجتماعی را در حوزه هایی دیگر (که الزاماً به طور اخص اقتصادی نیستند) ایجاد می کنند. تغییرات اجتماعی مذکور در گام بعدی بر فرایند انباشت سرمایه تأثیر می گذارد و در نهایت رفت و برگشت دیالکتیکی بین تغییرات نهادی مؤثر بر کارکرد اقتصادی و دیگر تغییرات اجتماعی به الگویی خاص از پویایی شناسی اجتماعی می انجامد.

اما فرایند انباشت سرمایه چرا مهم است؟ بیش از پاسخ به این پرسش باید بینیم سرمایه داری، یعنی همانا نظام اقتصادی-اجتماعی ای که بخش چشمگیر و رو به افزایشی از ساکنان کره زمین در ذیل آن زندگی می کنند، چیست. سرمایه داری در واقع یک صورت بندی اجتماعی است، یعنی ماتریسی از نهادهای اجتماعی، سیاسی، حقوقی و بالاخره فرهنگی که فرایند تولید کالایی به قصد کسب سود در بازار را میسر می کنند. چند نهاد اصلی در این صورت بندی اجتماعی عبارتند از نهاد مالکیت خصوصی، نهاد دستمزد-کار (دریافت دستمزد در مقابل فروش نیروی کار)، نهاد بازار (به مثابه سازوکاری برای مبادله)، بنگاه اقتصادی، نهاد پول و اعتبار و بالاخره نهاد دولت که وظیفه کلاسیکش به روایت کتاب های درسی عبارت است از تعریف حقوق مالکیت و تضمین آن (هرچند در عمل نقش آن بسی فراتر، گسترده تر و مؤثرتر از دو وظیفه پیش گفته است). اطلاق صفت اصلی به چند نهاد پیش گفته نباید خواننده علاقه مند را به این نتیجه رهنمون سازد که گویی نهادهای مؤثر بر کیفیت کارکرد سرمایه داری فقط خلاصه می شوند به بنگاه و بازار و دولت. نیازی به گفت نیست که بنگاه های اقتصادی (مکانی برای تولید، مکانی برای انجام فرایند کار)، نهاد خانواده (جایی که نیروی کار در آنجا تولید و بازتولید می شود)، اتحادیه های کارگری (که بسته به قدرت چانه زنی خود می توانند بر نرخ دستمزد و شرایط کار تأثیر بگذارند)، مراکز آموزشی و تحقیقاتی (که هم ایدئولوژی تولید می کنند و هم در ارتباط با بخش صنعت و سرمایه در این یا آن رشته خدمات تحقیقاتی تولید می کنند)، ارتش و احزاب سیاسی هم هر یک به نحوی از انحا بر فرایندهای انباشت و کسب سود تأثیرگذارند. رویکردهای ساختار اجتماعی انباشت و مکتب تنظیم تلاشی هستند برای توضیح نقش این نهادها از طریق ارائه چارچوب تحلیلی که به کمک آن بتوان روندهای بسیار بلندمدت انباشت سرمایه و کسب سود را عطف به تغییرات نهادی پیش گفته توضیح داد.

نکته مهمی که در مورد همه ابعاد مطالب فوق صدق می‌کند این است که سرمایه‌داری یک صورت‌بندی اجتماعی است با خصلت تاریخی، به این معنا که این صورت‌بندی اجتماعی - که در برخی منابع از آن به‌عنوان نظام اقتصادی یاد می‌شود- در مقطعی از تاریخ در اروپای غربی متولد شده است، در سیر تاریخی خود مرتباً متحول شده، در آینده هم متحول خواهد شد و احتمالاً در آینده جای خود را به صورت‌بندی اجتماعی دیگری خواهد داد (مگر آنکه به تازگی پایان تاریخ معتقد باشیم). تحول سرمایه‌داری در سیر تاریخی خود به این معناست که این صورت‌بندی اجتماعی مراحل (stages) را پشت سر می‌گذارد. طرف‌داران رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت بر این باورند که مطالعه این مراحل نیازمند چارچوب نظری است که تحلیلگر را قادر سازد مشخصات هر مرحله را به شکلی متمایز از مراحل دیگر توضیح دهد، ضمن آنکه بپذیرد که در سطح بالایی از تجرید وجه تشابه همه این مراحل تولید کالایی به کمک فناوری مرتباً در حال تحول در متن بازارهای مرتباً در حال گسترش و به قصد کسب حداکثر سود است.

### تاریخچه رویکرد ساختار اجتماعی انباشت

اگرچه هیچ‌گاه به‌ضرس قاطع نمی‌توان زمان و مکان تولد یک انگاره علمی را به‌طور کاملاً دقیق مشخص کرد، می‌توان ریشه‌های رویکرد ساختار اجتماعی انباشت را در ایالات متحده آمریکا رهگیری کرد. دیوید گوردن استاد اقتصاد دانشگاه «نیو اسکول» در نیویورک، از جمله بنیان‌گذاران مکتب ساختارهای اجتماعی انباشت در آمریکا است. گوردن در مقاله‌ای با عنوان «فراز و فرود در امتداد ادوار تجاری درازمدت» (Up and Down the Long Roller Coaster) عملاً سنگ زیربنای مکتب ساختار اجتماعی انباشت را پایه گذاشت. «اتحادیه اقتصاد رادیکال» (Union for Radical Political Economics) این مقاله را در سال ۱۹۷۸ در کتابی به نام «اقتصاد آمریکا در بحران» به چاپ رسانید. گوردن در این مقاله بحران اقتصادی را معلول «ساختارهای درونی سرمایه‌داری» می‌داند نه معلول «شوکه‌های بیرونی» آن‌چنان‌که اقتصاددانان جریان غالب به آن باور دارند. این ساختارهای درونی به‌شدت تحت تأثیر روابط قدرت از یک طرف و توان مبارزه و چالش‌طلبی گروه‌های ذی‌نفع از طرف دیگر قرار دارند. عامل قدرت تعیین می‌کند که گروه‌های ذی‌نفع (از جمله کارگران) تا چه حد و تا کجا می‌توانند طرف‌های مقابل خود را به چالش بکشند. گوردن و همکارانش در کتب و مقالاتی که بعداً منتشر کردند مفهوم قدرت را با شرح و بسط بیشتری به آثار خود افزودند و در تحلیل‌های خویش وارد کردند.

اگرچه در ادامه این متن ما به‌زودی به جایگاه مفهوم قدرت در ادبیات ساختار اجتماعی انباشت باز خواهیم گشت، در اینجا مختصراً به این نکته اشاره می‌کنیم که گوردن و همکارانش در تحقیقات بعدی خویش نشان دادند که قدرت گرفتن گروه‌های کارگری در دهه‌های بعد از

جنگ جهانی دوم عملاً به کاهش سودآوری سرمایه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی و نهایتاً به بحران اقتصادی در نیمه دوم دهه ۱۹۷۰ میلادی و اوایل دهه ۱۹۸۰ انجامید.

### سیر تحول سرمایه‌داری در آمریکا

گوردن سه مرحله مهم را در سیر تحول سرمایه‌داری در آمریکا برمی‌شمارد: مرحله تشکیل طبقه کارگر (۱۸۹۰-۱۸۲۰ Prolteriazation)، مرحله همگن‌سازی نیروی کار (Homogenization)، (۱۹۲۰-۱۸۷۰) و نهایتاً مرحله چندپاره کردن بازار کار (Segmentation) از ۱۹۲۰ تا به حال (با این توضیح که گوردن در سال ۱۹۹۶ از دنیا رفت). ساختار نهادی در میانه‌های هر دوره به نقطه اوج قدرت خود می‌رسد، اما بامآل در انتهای هر دوره دچار ضعف مفرط می‌شود (به علت تضادهای درونی سرمایه‌داری) و جای خود را به ساختار نهادی جدیدی می‌دهد. بین مراحل مذکور به‌طور طبیعی هم‌پوشانی وجود دارد، چون گذر از یک ساختار اجتماعی انباشت به دیگر ساختار اجتماعی انباشت یک‌شبه صورت نمی‌گیرد؛ تحولات نهادی اصولاً بسیار زمان‌بر هستند. در مقطعی معین از تاریخ گذر از یک ساختار اجتماعی انباشت به دیگر ساختار اجتناب‌ناپذیر است، چراکه ساختار موجود کارکرد خود را که در تحلیل نهایی همانا فراهم آوردن امکان تولید سود معنی‌دار است از دست می‌دهد. با توجه به نقش حیاتی سود در شیوه تولید سرمایه‌دارانه، اگر تولید سود با اشکال جدی مواجه شود، آن‌گاه ساختار اجتماعی انباشت کنونی باید تغییر کند و جای خود را به ساختار جدیدی بدهد تا دیگر بار امکان تولید سود معنی‌دار در بازه زمانی به اندازه کافی بلند فراهم شود.

در پرتو مطالب پیش‌گفته، دوران بعد از جنگ جهانی دوم فوق‌العاده مهم است، چراکه در طی آن توافق (Accord) سه‌جانبه بین کار و سرمایه و دولت شرایط بی‌بدیلی را از حیث رشد، اشتغال کافی و تورم مهارشده در فاصله بین سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۴ به وجود آورد، شرایطی که بعدها به دوران طلایی سرمایه‌داری آمریکایی (Golden Age of American Capitalism) معروف شد. دوران طلایی عملاً با بروز رکود تورمی (Stagflation) در نیمه‌های دهه ۷۰ میلادی به پایان رسید. آنچه رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت را از رویکردهای رقیب، بالأخص از اقتصاد جریان غالب جدا می‌کند آن است که از دید اصحاب این رویکرد علت بحران دهه‌های ۷۰ و ۸۰ میلادی را نباید ساده‌لوحانه در شکست سیاست‌های کینزی جست‌وجو کرد، بلکه باید ریشه‌های رکود تورمی را در به قهقرا رفتن و از نفس افتادن رژیم انباشتی جست که اتفاقاً در دوران اوج خود «دوره طلایی» را میسر کرده بود.

### نکته روش‌شناسانه

از دیگر دستاوردهای گوردن تأکید وی بر تمایز گذاشتن بین سطوح مختلف تحلیل بود.

گوردن معتقد بود که فقط با اتکا بر سطوح بالای تجرید - علی‌رغم مدت همه جذابیت‌های تحلیل‌های بسیار مجرد- نمی‌توان ویژگی‌های منحصر به فرد بحران‌های بسیار بلندمدت را تجزیه و تحلیل کرد. برای درک بهتر ویژگی‌های بحران‌های بلندمدت بهتر آن است که از سطوح بالای تجرید به سطوح غیرمجردتر نزول کرد و تلاش کرد تا در آن سطوح به کمک شناسایی نهادهای مقوم عملکرد اقتصادی، جغرافیا و بُعد فضایی اقتصاد و برهه مشخص تاریخی که اقتصاد در بستر آن جریان دارد به فهم بهتری از علل بحران نایل آمد. عطف به اهمیت چارچوب نهاد، دیوید گوردن و همکارانش یعنی ریچارد ادواردز و رابرت رایش بر این باور بودند که فرایند انباشت سرمایه‌های فعالیتی است که در سطح اقتصادی خرد (microeconomic) صورت می‌گیرد با هدف کسب سود و سرمایه‌گذاری مجدد. درست است که این فعالیت [در مقیاس] خرد را سرمایه‌داران (بنگاه‌های اقتصادی) به شکل منفرد انجام می‌دهند، به این ترتیب که نیروی کار را استخدام می‌کنند و سود کسب می‌کنند، اما باید توجه داشت همین بنگاه‌های انفرادی در متن و محیطی نهادی [چارچوب نهادی] خاصی به کسب‌وکار می‌پردازند.

### تأکید مجدد بر مفهوم قدرت

محیط نهادی کسب‌وکار مهم است چون اتکای نظریه ساختارهای اجتماعی انباشت بر نظریه اقتصاد رادیکال به ناچار محقق را به این سو سوق می‌دهد که نقش «قدرت» را در تصمیم‌گیری اقتصادی به رسمیت بشناسد. توضیحی کوتاه در مورد رویکرد کتاب‌های درسی جریان غالب می‌تواند به فهم بهتر کمک کند: در کتاب‌های درسی جریان غالب نظام اقتصادی بازار به شکل سازمانی ترسیم می‌شود که وظیفه‌اش تخصیص منابع کمیاب است در غیاب هرگونه ساختاری از قدرت متمرکز. از آنجا که نقطه عزیمت نظریه اقتصادی جریان غالب، مفهوم بازار است و عطف به آنکه بازارهای رقابتی در حالت ایدئال فاقد ساختار قدرت هستند، مفهوم قدرت به شکل دست‌وپاشکسته آن وقتی به نظریه افزوده می‌شود که از مدل رقابت کامل به بازارهای انحصاری گذر می‌کنیم. در حین این گذر به ناچار در نتیجه پذیرش اصولی که مدل بازار انحصاری بر آن‌ها استوار است و عطف به تعریف انحصار می‌پذیریم که در بازار انحصاری فروشنده انحصاری از قدرت تعیین قیمت برخوردار است. محدود شدن بحث قدرت به حوزه سازوکار بازار مستقیماً نتیجه آن است که ما در همان ابتدا نقطه عزیمت بحث را سازوکار بازار انتخاب کردیم؛ اما اگر نقطه عزیمت را بنگاه اقتصادی برمی‌گزیدیم، آن‌گاه ناچار می‌شدیم در مورد ساختار قدرت در درون بنگاه اقتصادی هم بیندیشیم. برخلاف نظریه جریان غالب، نظریه ساختار اجتماعی انباشت به مسئله ساختار قدرت در درون بنگاه اقتصادی توجه می‌کند، چون اصولاً نقطه عزیمت نظریه اقتصاد رادیکال، تولید سرمایه‌دارانه است در محل بنگاه اقتصادی (سپهر تولید یا همانا مکان فرایند کار). توضیح

این نکته لازم است که از دید اقتصاد رادیکال سپهر مبادله به مثابه محلی برای فروش کالا تا آنجا که امکان تحقق سود مندرج در کالا را ممکن می‌سازد اهمیت دارد. البته در باب اهمیت سپهر مبادله باید جانب احتیاط را رعایت کرد و جنبه دیگری از سپهر مبادله را از نظر دور نداشت: سازوکار بازار در نظام سرمایه‌داری کارکردی دیگری هم دارد، اینکه جریان انتقال سرمایه از بخشی به بخشی دیگر را (در واکنش به کم بودن سود در بخش مبدأ و بالا بودن آن در بخش مقصد) ممکن می‌کند. در حین این انتقال، نرخ سود در بخش‌های مختلف یکی می‌شود و اقتصاد در کوتاه‌مدت به تعادل می‌رسد.

بنابراین نهادهای مقوم مبادله در بازار بر دو ویژگی بازار تأثیر می‌گذارند، یکی مکانی برای تحقق سود و دیگری سازوکاری برای برابر کردن نرخ‌های سود از طریق امکان‌پذیر کردن جابه‌جایی سرمایه از بخشی به بخشی دیگر.

### جمع‌بندی

رویکرد ساختارهای اجتماعی انباشت با اتکا بر مفاهیم پایه اقتصاد سیاسی رادیکال تلاشی است در جهت توضیح سیر گذار سرمایه‌داری از مرحله‌ای به مرحله دیگر با این توضیح که هر مرحله به کمک ساختار نهادی خاص خود قابل تمییز است. برخی ویژگی‌های نهادی مهم هر مرحله عبارتند از میزان کالاشدگی نیروی کار، درجه رقابت یا انحصار در بازار، عمق و گستره نقش دولت، نظام پولی و اعتباری، پیمان‌های بین‌المللی، عمق و گستره جهانی‌شدن، نقش فناوری نه فقط از حیث افزایش کارایی بلکه همچنین به مثابه ابزاری برای مهار قدرت چانه‌زنی کارگران، یک‌پارچه بودن بازار کار در مقابل چندپاره بودن آن و نهایتاً وجود یا فقدان توافق سه‌جانبه (از نوع قرارداد اجتماعی) بین کار و سرمایه و دولت.

### Selected Readings

Bowles, Samuel, David M. Gordon, and Thomas E. Weisskopf. 1983. Hearts and Minds: A Social Model of U.S. Productivity Growth, *Brookings Papers on Economic Activity*, 2.

\_\_\_\_\_. 1984. A Social Model for U.S. Productivity Growth," *Challenge* 27:2, March/April.

\_\_\_\_\_. 1986. Power and Profits: The Social Structure of Accumulation and the Profitability of the Postwar U.S. Economy, *Review of Radical Political Economics* 18:1 & 2, Spring & Summer.

\_\_\_\_\_. 1987. Power, Accumulation and Crisis: The Rise and Demise of the Postwar Social Structure of Accumulation, in *The Imperiled Economy*, Robert Cherry et al. (eds.), The Union for Radical Political Economics, New York.

Gordon, David M. 1978. Up and Down the Long Roller Coaster. In *U.S. Capitalism in Crisis*, edited by the Union for Radical Political Economics, 22-35. New York: Union for Radical Political Economics.

Gordon, David M., Richard C. Edwards and Michael Reich. 1982. *Segmented Work, Divided Workers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Edwards, Richard C. 1979. *Contested Terrain*. New York: Basic Books.

Kotz, David M. 1987. "Long Waves and Social Structures of Accumulation: A Critique and Reinterpretation." *Review of Radical Political Economics*, 19:4 (Winter), 16-38.

\_\_\_\_\_. 2011. "Social Structures of Accumulation, the Rate of Profit, and Economic Crises" This paper written for a Festschrift in honor of Thomas E. Weisskopf at the University of Massachusetts Amherst on September 30 to October 1, 2011.

Kotz, David M., and Terrence McDonough. 2010. Global Neoliberalism and the Contemporary Social Structure of Accumulation, in *Contemporary Capitalism and Its Crises: Social Structure of Accumulation Theory for the 21st Century*, by Terrence McDonough, Michael

Lipietz, Alain. 1986. "Behind the Crisis: The Exhaustion of a Regime of Accumulation. A 'Regulation School' Perspective on Some French Empirical Works." *Review of Radical Political Economics*, 18: 1&2 (Spring and Summer), 13-32.

Lipietz, Alain. 1987. *Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism*. London: Verso.

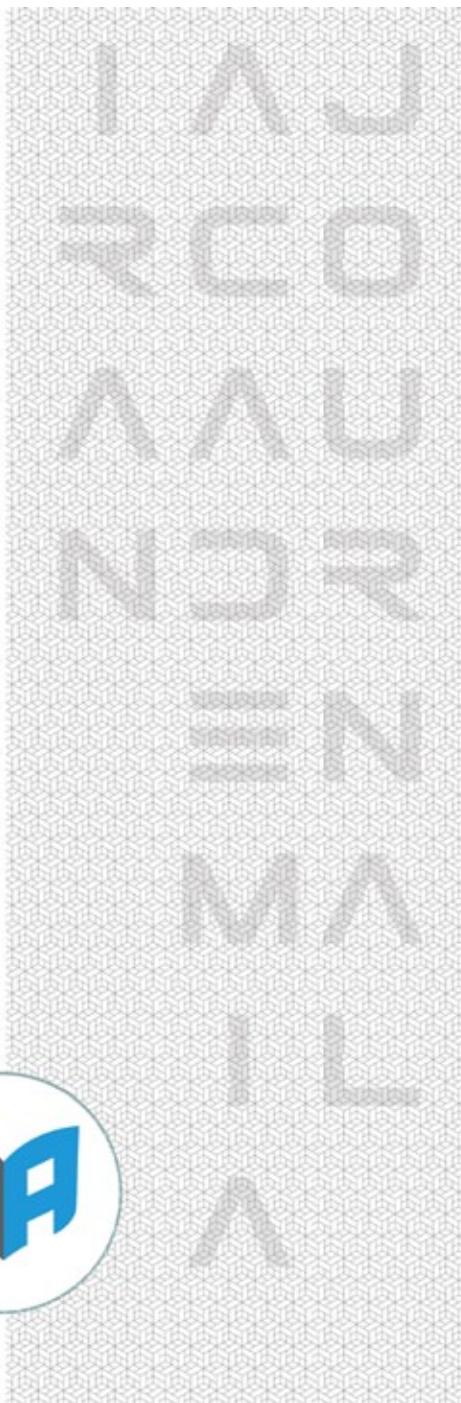
Weisskopf, Thomas E. 1994. Alternative Social Structure of Accumulation Approaches to the Analysis of Capitalist Booms and Crises, in *Social Structures of Accumulation: The Political Economy of Growth and Crisis*, by David M. Kotz, Terrence McDonough, and Michael Reich (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 146-172.





# نقد چیست، نسبت نقد و دوران مدرن و تجدد چیست؟

شهرام کیانی



نقد را به طور کلاسیک واجد نوعی داوری و قضاوت با هدفی ارزشمدارانه و تشخیص و تفکیک سره از ناسره تعریف نموده اند. این تعریف خاصیتی سطحی، عمومی و استاتیک دارد. در دوران مدرن نقد معنای دیگری می یابد. از آنجا که ابزار شناخت ما را تعقل، ذهن، نظریه و زبان تشکیل می دهد. ما با گونه ای شناخت با واسطه و چند لایه مواجه می شویم. زمانی که دکارت تعقل را امری مقدم بر تجربه قلمداد کرد و سوژه شناسا را مستقل از هستی خویش واجد امکان شناخت دانست، ما با جهان بینی و اپیستمولوژی متفاوتی مواجه شدیم. پیش از این در جهان سنت، حقایق پنهان هستی از مجرای اندیشه های دینی و الاهیات منتقل می گردید. و عقلانیت جز در تایید گزاره های مقدس ایدئولوژیک کاری از پیش نمی برد. با ورود به دنیای مدرن عقلانیت مبنای شناخت انسان قرار گرفت. معیار تشخیص حقیقت و نظام هستی، عقل سوژه انسانی در نظر گرفته شد. اندیشیدن بر بودن مقدم شد. و نظریه و ذهنیت وظیفه ستרג بازسازی حقیقت را در دست گرفت. زین پس ما از دریچه نظریه ها دنیا را شناختیم. هر آنچه غیر عقلانی بود غیر واقعی نیز تلقی شد. تفکر این-جهانی جایگزین تفکر تراجهانی شد. هیچ امری از سنجش مصون نماند. این عصر سر آغاز نقد به مثابه نقد بر نقد با هدف سنجش ایدئولوژی های الگو ساز و تولید گر سوژه و معرفت بود.<sup>۱</sup>

## نقد مدرن

ریشه های شکل گیری نقد مدرن را می بایست در مجادلات فلسفی و فکری قرون پانزده و

۱- بیات، عبدالرسول. (۱۳۸۶) فرهنگ واژه ها، قم: نشر اندیشه و فرهنگ دینی. همچنین نگاه کنید به: بارت، رولان. (۱۳۹۵) مترجم: شیرین دخت دقیقیان، تهران: نشر مرکز.

شانزده میلادی پی گرفت. پدیده "رهایی از اداره شدن" انسان مدرن که از زیستن زیر سیطره تفکرات جزمی و هستی شناسانه کلیسای کاتولیک به ستوه آمده بود در فرضیات مطرح شده این ایدئولوژی دینی شک کرد و سعی در بیرون کشیدن تناقضات آن داشت. امر تقدس زدایی از زندگی و رها شدن از اداره شدن زندگی فردی و اجتماعی از شرع و قوانین مسیحی خود یکی از نقاط ریشه ای در تاریخ نقد مدرن است. نقد تک صدایی در امور الاهیاتی و پدید آمدن نحله ها و تفسیر های متفاوت از کتاب مقدس و همچنین تاکید بر تاویل پذیر بودن کتاب مقدس و فرایند شکل گیری خود کشیشی در نزد پروتستان ها سبب شد تا قدرت انحصاری کلیسا در ارائه تفسیر رسمی شکسته شود. این رفرم های دینی و جدال قدیم و جدید در درون حوزه های سنتی زمینه های شک و پرسشگری را گسترش داد. دانش و شناخت و تفسیر جهان از انحصار کلیساها خارج شد. معرفت بشری در حوزه های غیر دینی گسترش یافت. توجه به آزادی و فاعل بودن انسان در هستی رو به فزونی گذارد. تفکرات لیبرالیستی و رویکرد علم گرایی، تجربه گرایی پایه های تئوریک دانش نوین گردید. انسان مدرن با چرخشی پر سرعت جهان بینی مسیحی را واژگون نمود. انسان زمینی در غیاب پدر آسمانی هدف تام و تمام کنش انسانی قرار گرفت. پیشرفت گرایی و بهبود شرایط مادی زندگی آمال جریان رشد صنعتی و شهر نشینی شد. مدرنیته با سرعتی سرسام آور مظاهر سنت را یکی پس از دیگری در هم شکست. تفکر عقلانی و روشمند، رویکرد پوزیتیویستی بر تمامی حوزه های معرفت تسلط یافت. این تحولات عظیم در بن مایه خویش از به وجود آمدن نقد نشات گرفت. زمانی که انسان به جهان سنت شک کرد و روابط بین مفاهیم و گزاره ها و شبکه نهادها و قدرت موجود در آن را مورد تجزیه و تحلیل و نقد قرار داد آنگاه بود که جهان سنت فرو لغزید و ویران شد.<sup>۲</sup>

### رابطه نقد و تفکر انتقادی

نقد و فرایند تفکر انتقادی تنها تجزیه و تحلیل یک پدیده، اثر و یا ایده نیست. نقد به معنای مدرن واجد نوعی هستی شناسی متفاوت است. تفکر انتقادی رویکردی بدیع و به طور کلی متفاوت در رابطه با جهان را شکل داد. صحبت از تغییر همه جانبه در حیات انسانی است. تفکر، شیوه اندیشیدن، معنای زندگی، روابط انسانی، نظم اجتماعی که در جهان سنت بر زیست آدمیان حاکم بود بواسطه این تفکر نقادانه به چالش کشیده شد. عقل و تجربه به جای ایمان و نقل، پایه های شناخت قرار گرفت. طرح مساله های متعدد و پرسشگری از نظام سنت و عدم پاسخگویی آن به یک بحران معنا منجر شد. این بحران معنا بر همگان

۲ - احمدی، بابک. (۱۳۷۳) مدرنیته و اندیشه انتقادی. تهران: نشر مرکز. همچنین نگاه شود به: نوذری، حسینعلی. (۱۳۷۸) صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته. نشر نقش جهان.

آشکار کرد که نظام سنت قادر به حل بحران های پیش آمده خواهد بود.<sup>۳</sup> تفکر انتقادی با مبنا قرار دادن منطق و استدلال هر پدیده ای را سنجش کرد. هر حکم و گزاره ای اعم از مقدس و غیر مقدس را به آزمون در آورد. هر آنچه یارای مقاومت نبود را طرد کرد. برای این کار تفکر انتقادی به سراغ بررسی مقدمات و بدیهیات مفروض رفت. امور پیشینی و ماتقدم، دیگر در نزد تفکر انتقادی قداستی نداشت و اینگونه تفکر انتقادی با دنیای قدیم در عمیق ترین شالوده ها در افتاد و آن ها را به چالش کشید. تفکر انتقادی به جای قبول ایدئولوژی های توجیه گر سعی نمود تا پیامد این گزاره ها را با آنچه آن ها ادعا می کنند روبرو کند. این نقد درون مان بود که پرده از روابط پنهانی قدرت برای توجیه وضعیت نامطلوب برداشت. نظام الاهیاتی که توجیه گر رنج، خشونت و بهره کشی بود. در جریان این تفکر انتقادی است که مفاهیم نوین، تمایزگزاری های مدرن و ابزار شناخت جدید بر می آید. نقد دیگر ایرادگیری صرف و مجادله بی سرانجام نیست. ابعاد نقد مدرن گسترده است. چند بعدی است. نقد بر کانتکتست و مبتنی بر مکان و زمان صورت می پذیرد. نقد مدرن رادیکال و سنجشگر است. بدین معنی که مماشاتی در جریان نقد وجود ندارد. و از سوی دیگر دقیق و ژرف است. از جنبه های متعدد و موقعیت های مختلف به مساله می نگرد. نقد مدرن نخست با نقد زبان شروع می شود. زبان سنت، زبان پرتکلف، نامفهوم و ناروشن بود. ابهام بسیاری در گزاره ها و مفاهیم حضور داشت. نقد مدرن تاکیدش بر روشن بودن مفاهیم و زبان است. حتی اصرار بر این است که خود نقد نیز بایسته است روشن باشد. مفاهیم بی معنا و ناکارآمد کنار گذاشته شد بدین وسیله بسیاری از روابط درون متی ها از هم گسیخته شد، روابطی که تولید گر گزاره های ایدئولوژیک و توجیه گر بود. همچنین نقد مدرن خواستار استدالات روشن و مبتنی بر مقدمات روشن و درست بود. تفکر انتقادی مدرن ابزاری شد تا در جای جای جهان اندیشه، متون و گفتار، مغالطه ها نمایان گردد.<sup>۴</sup> منطق جدید تفکر و نقد جایی برای ابهام و ابهام نمی گذارد. این جریان نقد که بواسطه کارهای ارزشمند کانت شکل مدونی به خود گرفت اندک اندک وارد حوزه های دیگر معرفت شد. در نزد هگل روش دیالکتیک شکل گرفت و تضاد در جهان مبنای شناخت قرار گرفت. هگل به خوبی نشان داد که تفکر انتقادی تفکری ایستا و همگرا نیست، بلکه بالعکس شناخت جز در پرتو واگرایی و جدال تز-آنتی تز ممکن نخواهد بود. نقد در این معنی شکلی گفتگویی به خود گرفت که در آن تقابل اندیشه ها به تئوریت یک اندیشه ختم نخواهد شد، بلکه سایش و اصطحاک این اندیشه ها بستر جدیدی را عرضه می کند (سنتز) که این پویایی را در مرتبه ای دیگر موجب می گردد. این نقد مدرن از

۳- نبوی، سید عبدالامیر. (۱۳۹۰) جامعه در حال گذار، بازبینی یک مفهوم ضرورت تحلیل مفهوم دوران گذار با رویکردی میان رشته ای. فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، دوره ۳ شماره ۱ صص. ۱۹۳-۲۱۳.  
 ۴- نیکیفر، محمد رضا. (۱۳۹۵) درسگفتارهای تفکر انتقادی. دانشگاه ایران آکادمیا.

حوزه اندیشه به اندیشه سیاسی نیز تعمیم یافت. شک بر فرایندهای زمامداری و نظام های سیاسی وارد شد. صحبت از حق طبیعی و جامعه مدنی در معنای مدرنش به میان آمد. انسان خواستار رهایی از اداره شدن توسط کلیسا، در حوزه های سیاسی و اجتماعی نیز دست به حق خواهی زد و به نقد بنیادی اندیشه های سیاسی و نظام های سیاسی توتالیتر پرداخت. ظهور انقلاب های سیاسی و تغییرات اجتماعی گسترده در غرب حاکی از کارکرد تفکر انتقادی در حوزه سیاسی است.<sup>۵</sup>

### نقد مدرن نقاد مدرنیته

ولی این تنها سرآغاز مدرنیته است. نقد مدرن که شالوده سنت را به چالش کشیده بود. بواسطه خاصیت خود انتقادی و نقد مداوم خود جریان نقد و زمان آگاه بودنش همچنان نیز فعالانه حضور دارد. تحولات عظیم جوامع غربی در اقتصاد، سیاست، علم و تکنولوژی با خود مصائبی را نیز به همراه آورد. رشد سرمایه داری و حاکم شدن نظم سرمایه دارانه بر جهان و تحت شعاع قرار دادن افکار توده مردم جهان بواسطه فعالیت گسترده بنگاه های رسانه ای، فردگرایی و تمیزه شدن انسان، کالایی شدن روابط انسانی، فرایند تسلط عقلانیت ابزاری و بوروکراسی بر حیات بشری، محدودیت آزادی افراد ذیل سیاست ها نئولیبرال، تولد زیست سیاست و کنترل سراسر بین و همه جانبه انسان در جامعه، شیوع جنگ و خشونت، گسترش تروریسم سازمان یافته و دولتی، تخریب فزاینده محیط زیست و خطرهای زیست محیطی، برده داری مدرن کارگران، تبعیضات سیستماتیک و نامحسوس در لوای قوانین ملی و بین المللی همگی بسامدهای دوران مدرنیته است. از نیمه دوم قرن نوزدهم تفکر انتقادی در اندیشه های متعدد هریک از موضعی جنبه ای از این بحران ها و مسائل را مورد توجه قرار داده و به لحاظ تئوریک نظریه پردازی کرده اند.

نقد سرمایه داری و اقتصاد سیاسی، بهره کشی از طبقه کارگر، تضادهای طبقاتی، نقد نظام ها و دولت های لیبرالی و نئولیبرال، انحصارگرایی در بازار، کالایی شدن روابط انسانی، از خودبیگانگی انسان، مصرف گرایی همه جانبه، ایدئولوژی و نقد آن توسط تفکرات مارکس و نئومارکسیست ها شکل گرفته است. نقد مارکسیست ارتدودکس توسط نئومارکسیست ها، شکل گیری مکتب انتقادی فرانکفورت، پسا ساختارگرایان و مکتب فرانکفورت متاخر هر یک نمایندگان این رویکرد های انتقادی در دوران متاخر هستند.<sup>۶</sup>

ماکس وبر با مطرح کردن بورکراتیزه شدن هر چه بیشتر جامعه مدرن و صیورت

۵ - جهانگل، رامین. (۱۳۸۵) نقد عقل مدرن. (جلد ۱ و ۲) مترجم: حسین سامعی. نشر فروزان روز.

۶ - بشیریه، حسین. (۱۳۸۶) تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، جلد یکم، اندیشه های مارکسیستی. تهران: نشر نی. چاپ هفتم.

فرایند عقلانیت جنبه دیگری از مدرنیته را مورد نقادی قرار داده است. همچنین فردیناند تونیس، گتورگ زیمل نیز هرکدام با تمایز گذاری و باز شناسی جامعه مدرن از جماعت سنتی به نقادی وضعیت مدرن دست یازیدند.<sup>۷</sup>

از طرف دیگر فیلسوفانی همچون هگل، هایدگر، نیچه، اگزیستانسیالیست ها و متأخرینی چون فوکو، دلوز، اشتراوس و ... به نقد مدرنیته در جنبه های بنیادین، فلسفی و شناختی پرداخته اند.

در زمینه اقتصاد اقتصادگرایان جریان دگر اندیش به نقادی رویکرد اقتصاد نئوکلاسیک و بنیان های آن و نقص اقتصاد نئوکلاسیک لیبرال پرداخته اند.<sup>۸</sup>

در روان شناسی ظهور روانکاوی فرویدی و در پی آن مباحثات پسا فرویدی هایی همچون آلفرد آدلر، گوستاو یونگ، کارن هورنای و بالخصوص اریک فروم به نقد مدرنیته و فرایند و اختلالات ذهنی انسان مدرن به وجود آمد.<sup>۹</sup>

همانطور که رفت در دنیای مدرن نخست نظریه بواسطه رویکرد پوزیتویستی بر واقعیت تقدم یافت و لیکن با مرور زمان نظریه هایی در رد کلان روایت ها و تحدید کارکرد علم و دانش ساخته و پرداخته شد. علمی که بواسطه رویکرد اثبات گرایی داعیه بهبود همه جانبه زندگی بشر را داشت در پی ناکامی هایش مورد نقد قرار گرفت و این جریان تفکر انتقادی بود که از تبدیل شدن علم به ساحتی مقدس جلوگیری کرده است. در اندیشه های فوکو نقدی ژرف از موضع علم را در رابطه با قدرت شاهد هستیم. فوکو به ما نشان می دهد که چگونه قدرت دانش هایی در خور کارکرد اعمال خود را تولید می کند. او به ما نشان می دهد که چگونه نهادهای غیر سیاسی مانند مدرسه، بیمارستان و ... کارکردی در خدمت کنترل زیست جهان انسانی دارند. در کنار آن بورديو به ما نشان می دهد که چگونه نهاد به ظاهر بی طرفی همچون آموزش و پرورش روابط طبقاتی در جامعه را بازتولید می کند. و یا دلوز اشاره دارد که چگونه قدرت در وضعیت کاملاً نامحسوس و سیال بواسطه کنش افراد جامعه اعمال قدرت و کنترل می کند. این روایات و اندیشه ها نشان می دهد که به همان میزان که ایدئولوژی ها و اعمال قدرت ظریف تر، نامحسوس و پنهان تر می شوند جریان تفکر انتقادی نیز ژرف تر و همه جانبه و گسترده تر عمل می کند.<sup>۱۰</sup>

۷- وبر، ماکس. (۱۳۸۴) دین، قدرت، جامعه. مترجم: احمد تدین، تهران نشر هرمس.

۸- معینی، محمد رضا. (۱۳۹۵) درسگفتارهای اقتصاد سیاسی. دانشگاه ایران آکادمیا.

۹- شولتز، دوان و شولتز، سیدنی ال. (۱۳۹۵) تاریخ روان شناسی نوین. مترجم: علی اکبر سیف و حسن پاشا شریفی. انتشارات دوران. چاپ بیست و یکم.

۱۰- منادی، مرتضی. مروری بر کتاب بازتولید اثر پیر بورديو، مجله انسان شناسی و فرهنگ. و همچنین نگاه کنید به: دلوز، ژیل (۱۳۸۶) فوکو، یک نقشه نگار جدید، ترجمه: نیکو سرخوش و افشین جهاننیده. تهران: نشر نی.

### عصر جدید به مثابه عصر نقد مداوم

عصر جدید با نقادی شروع شد. و این تفکر انتقادی در حوزه های معرفت بشری نهادینه شد. آنچه تفکر انتقادی را پویا و زنده نگه داشته است جریان خود انتقادی و آگاه بودن بر موقعیت خویش است. نقاد در پی نقد خود را نیز در معرض جریان نقد قرار می دهد. این نااستواری که با عصر جدید تولد یافت خود موجبات دایر بودن جریان نقد را بوجود آورده است.

باید در نظر داشت که نقد در بستر جامعه و فرهنگ صورت می گیرد. این نکته به ما نشان می دهد که برای نهادینه شدن نقد به فرهنگ نقد و نقدپذیری نیاز است. برای آنکه ابعاد این فرهنگ نقادی را تشریح نماییم به تعدادی از خصوصیات آن اشاره می کنیم. بررسی همه جانبه و مبتنی بر ویژگی های مثبت و منفی اثر، برهم زدن هنجارهای متعارف و سنتی در حین ارزیابی و ارزشیابی و هنجارشکنی های آگاهانه، پرهیز از حُب و بُغض و یکسو نگری، آگاهی داشتن از تئوری و نظریه های جدید در حوزه نقد و بررسی، جلوگیری از قطعی انگاری در هنگام بررسی موضوعات، دارا بودن دانش کافی در زمینه مورد نقد، شناختی نوین از فرایند نقادی، داشتن روحیه سنجشگر و در عین حال دموکراتیک، تحمل عقاید مخالف و نقد براساس منطق و استدلال و دوری کردن از هیجانات منفی و تسری آن به بحث از جمله این موارد است.<sup>۱۱</sup>

### جمع بندی

نقد ابزاری است که با ما قدرت می دهد در شبکه قدرت و تعبیر هستی که به طور پیشینی در هر زمان و مکانی حاضر است و چگونگی گفتمان و جایگاه کنشگران را نسبت به یکدیگر توزیع می کند از وضعیت خویش در آن موقعیت آگاه شویم. به عبارت دیگر نقد بازسازی موقعیت هاست تا ما به درک نظام روابطی در آن موقعیت آگاه شویم. اگر ما فرض بگیریم که حقیقت امری بین الادهانی است و بر ساخته ای اجتماعی است و مفاهیم تنها در نظام زبانی قابل انتقال است آنگاه متوجه می شویم که نقد همواره با واسطه خواهد بود. چرا که انسان به لحاظ شناخت شناسانه با واسطه ذهن و زبان است که واقعیت را ادراک می کند. این واسطه گری جهان اجتماعی و انسانی و چگونگی تولید و گردش معرفت انسانی را با پیچیدگی هایی ستړگ همراه می کند. خاصیت تاویل پذیری متن و نوشتار و سخن و تاریخمند بودن هستی انسان خود بر جنبه های متعدد وضعیت انسانی می افزاید. این مقدمات نشان می دهد که امور مطلق تنها بر پایه ساده سازی روابط بر می آیند و هر آنچه این جهان

۱۱- رابرت، گیدمن (۱۳۶۸) درباره نقد. مترجم: الهام دادرس. انتشارات اندیشه.



پیچیده را در سطح بازتعریف کرده و دست به ساده سازی روابط موجود در نظام هستی می زند قابل و لازم شک کردن است. نقد و جریان نقادی موجبات دود شدن هر آنچه سفت و سخت خواهد بود را فراهم می کند و بر باد می دهد. این جریان نقد همواره بر خود نیز ناظر است و در جریانی مداوم از ایستایی و رخوت خویش حذر می کند. نقد مدرن به ما این امکان را می دهد تا در جریان مستمر اندیشه ورزی هیچ گاه پاسخی بر پرسش ها جنبه برتری و قداست نیابد. نقد با حیرت آغاز می شود. انسان براساس تعقل ورزی خود در می یابد که امور جهان اجتماعی او به سامان نیست. آنچه ایدئولوژی های حاکم در جهت تفسیر جهان ارائه میکنند با آنچه در جنبه های مادی و واقعی زندگی اجتماعی شکل می گیرد متفاوت است. تفسیرها بیشتر در صدد توجیه و پنهان کردن واقعیت بر می آیند تا عینیت یابی آنچه هست و در جریان است.

نقد مدرن با عصیان انسان مدرن شکل گرفت. انسانی که سنت تفسیری موجود را بازتاب دهنده واقعی چگونگی بودنش نمی دانست. جریان پرسشگری از تفاسیر سنتی و ابزارهای شناخت کلاسیک آغاز شد. الاهیات مورد نقد قرار گرفت. نظام الاهیاتی در مواجهه با واقعیت موجود مقایسه شد. انسان از بندگی خدایان و سوژه گناهکار مسیحی خروج کرد و به عنوان فاعل شناسا خود را در مرتبه خالق زندگی خویش قرار داد. این سوژه جدید تکیه بر تجربه و جریان عقلانیت را بعنوان معیار شناخت قرار داد. بت های ذهنی پیشینی را شکست و همه این دستاوردها از نوع دیگری از هستی شناسی انسان مدرن ناشی شد. نقد و پرسشگری و سنجشگری نسبت به هر مفهومی، گزاره ای و اندیشه ای در اولویت قرار گرفت. انسان مدرن در جریان تجدد خواهی، جهان موجود خود را نپذیرفت بر آن شورید و در هر موضوع و در برابر هر موضعی به پرسشگری پرداخت. از چرایی حضور آن، تاثیر و تاثراتش بر جهان و بسامد حضور و یا عدم حضور آن سخن به میان آورد. هر آنچه به آرمان های اومانستی انسان مدرن یاری نمی رساند عاقبتش حذف بود. این بازشناسی موقعیت انسان را در دانش مدرن می توان به وضوح پی گرفت. انسان در مدار هستی قرار گرفت و هر پدیده ای را با این مرکزیت بازتعریف کرد. محوریت زندگی دیگر مفاهیم الاهیاتی و مقدس نبود. بلکه این انسان و هستی آن بود که همه چیز را در جهان در راستای حضور و منافع خود تعریف نمود. رشد علم، تکنولوژی، سرمایه داری، فلسفه های ماتریالیستی و ... موجبات شکل گیری نظام دیگری را در جهان فراهم نمود. ولی سنت نقد مدرن پابرجا ماند. جریان نقادی که جان مایه و پایه و موتور متحرکه جریان مدرنیته بود حال ناظر بر خود به نقد مدرنیته نیز مبادرت ورزید. جامعه مدنی مدرن صحنه تضادها و تفسیرها و نظریه ها و فلسفه ها شد. نقد جزء لاینفک تفکر بشری شد. ظهور فلسفه های انتقادی و جریان های تفکر انتقادی در مقابل جریان مدرنیته و پدیده ها و بسامدهایی که این جریان فلسفی- تاریخی بوجود آورده است همگی نشان

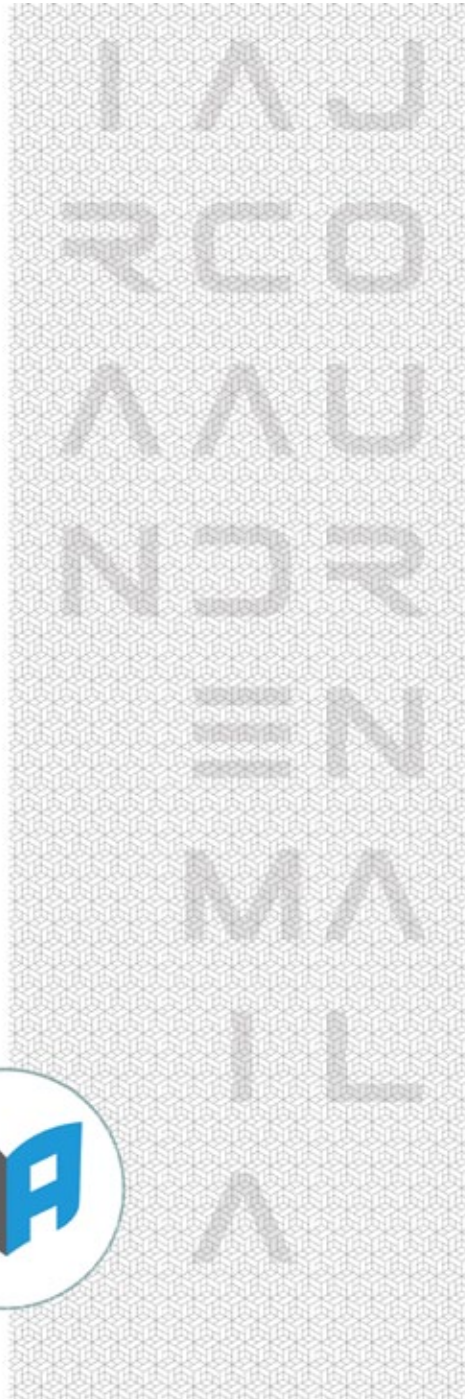
از زنده بودن جریان نقد مدرن دارند. این جنبه خود انتقادی که سوژه خود بنیاد مدرن را در مقام فاعل اندیشه، تئوری و عمل همراهی می کند موجب شده است که جریان نقد در جوامع مدرن نهادینه شود.

جریان های انتقادی مارکسیسم، روانکاوی، اگزستانسیالیست و جریان تفکر انتقادی، پست مدرنیسم، پسا ساختارگرایان، مکتب فرانکفورت متاخر و مکاتب و نحله هایی از این قبیل همگی بر مدرنیته استوار و در نقد آن بر آمده اند این جریان ذیل نقد بازگشت به گذشته رویایی نوعی راهبرد پیش رونده مبتنی بر نقد را در دستور کار خویش قرار داده اند. آنان سعی دارند تا نظام دیگری را پی ریزی کنند که ضمن حفظ پیشرفت های مادی بشری واجد جهانی انسانی تر و دارای رواداری و برابری و گستره بیشتری از عدالت و انصاف باشد. نظامی که انسان مصرف گرا را تبدیل به انسانی تولید گر، آگاه بر هستی خویش و مجهز به تفکر انتقادی کند. نقد همواره سخنی است بر سخن و به این قرار نقد، نقد فرا زبان است. این نکته حایز اهمیت به ما یاد آوری می کند که گستره نقد بسیار وسیع چند لایه و بسیار ژرف است. جهان ما جهان ایدئولوژی هاست. این تفاسیر متعدد در پی خویش دارای انگیزه های سوژه مند سازی و انقیاد سازی دارند. چنانچه تفکر انتقادی نهادینه نباشد و نقد مقدم بر نظریه نباشد ما در دام نظریه به مثابه ارزشی فرا انسانی افتاده ایم. هدف نقد در بنیادی ترین نوع خود بازسازی موقعیت های مادی و تعیین مواضع در بررسی یک ایده و تفسیر از جهان است. تنها در این الگوی نقادی است که ما در خواهیم یافت آن ایده و یا تفسیر در پی ایجاد چه تغییر در جهان ذهنی ما و همچنین موضع ما خواهد بود. در غیر این صورت ما همچنان انسانی منفعل و بی تاثیر در هستی خود باقی خواهیم ماند.



# اهمیت نقد ایدئولوژی با نظر به فرهنگ و کنش سیاسی در ایران

روناک مهاجر



### ایدئولوژی و نقد ایدئولوژی :

تری ایگلتون در کتابش با عنوان درآمدی بر ایدئولوژی تعاریف مختلفی از این واژه به دست می دهد: ایدئولوژی به مثابه بسته های معنایی همچون دین، لیبرالیسم، فاشیسم، راسیسم که در زندگی اجتماعی تولید معنا می کند. ایدئولوژی به مثابه مجموعه ای از دیدگاههای شاخص برای یک گروه یا طبقه اجتماعی، ایدئولوژی به مثابه دیدگاههایی برای مشروعیت بخشیدن به نظام حاکم و ایدئولوژی به مثابه خطاب "سوژه ساز" قدرت، ایدئولوژی به مثابه توهم فراگیر اجتماعی و ....

اما برای آنکه به تعریفی ریشه ای تر دست یابیم ناچاریم همانطور که فردریش انگلس می گفت "تعریف یک مفهوم یعنی تاریخ آن" ما نیز برای تعریف ایدئولوژی، نظری به تبار این واژه و فرآیند تکوین آن بیاندازیم:

واژه ی ایدئولوژی (Ideologie) از ترکیب دو واژه یونانی Idea به معنای اندیشه و Logos به معنای شناخت ایجاد شده است و اولین بار آنتوان دستوت دتراسی<sup>۱</sup> در جریان انقلاب ۱۷۹۰ فرانسه، یعنی بین سالهای ۱۷۹۶ و ۱۷۹۸ در رساله ای درباره ی "قوه تفکر"<sup>۲</sup> و به معنای "علم ایده ها" آن را به کار برد. علت انتخاب این کلمه برای دتراسی اجتناب از ژارگون مسیحی - کاتولیکی بود، چون برای این مفهوم انتخاب واژگان متافیزیکی و روانشناسی با ذائقه ی ضد

1- Antoine Destutt de Tracy

2- The Elements of Ideology

کلیسای و ماده گرای او جور در نمی آمد. به همین خاطر ایگلتون<sup>۳</sup> معتقد است که : مفهوم ایدئولوژی دقیقاً در شرایطی ایدئولوژیک پا به عرصه وجود نهاد. یعنی ”دوتراسی در پی راهی بود که به طور عینی نشان دهد عقیده ی کاذب بگیر و ببند و ایجاد وحشت دقیقاً ناقض اصول حقیقی است که محرک انقلاب بوده است“<sup>۴</sup>. اعلامیه حقوق بشر انقلاب فرانسه، جهل را عامل بدبختی توده ها می دانست و دوتراسی با انگیزه ی انقلابی و پداگوژیک، ریشه کن کردن این جهل را در ”علم ایده ها“ می جست که بایستی به جای تعلیمات دینی در نظام آموزشی جایگزین شود. اما دتراسی و یارانش معتقد به آموزش طبقاتی بودند و این با مذاق جریان چپ انقلاب فرانسه جور در نمی آمد در نتیجه برای پیگیری هدفهایشان به همکاری با لیبرالیسم جمهوری خواه غیر مذهبی پرداختند که معتقد به حکومت روشنفکران نخبه بودند و در دکترین سیاسی آنها ایدئولوژی به ”دانش تجربی“ مبدل شد. ناپلئون بناپارت که در ابتدا عضو موقت و افتخاری ایدولوگ ها بود در زمان به قدرت رسیدن به شدت علیه آنها ایستاد و ایدولوگ ها را راج های می دانست که درباره ی اصلاح جهان خیالبافی می کنند. او برای افزایش اقتدار سیاسی اش با کلیسای کاتولیک عهدنامه ی ۱۸۰۲ را منعقد کرد و ایدولوگ ها را زیر عنوان ”انجمن بی خدایان“ به باد انتقاد گرفت.<sup>۵</sup>

به این ترتیب می بینیم که ایدئولوژی از همان بدو تولد دو معنی متضاد داشته است:

۱- ایدئولوژی به عنوان علم عقاید (دوتراسی) و ایدئولوژی به عنوان مجموعه ی عقاید کاذب و حتی مَحَل (ناپلئون). این تقابل تعیین کننده ی طرز برخورد کلاسیک به ایدئولوژی است. که در تفکر کارل مارکس و فردریش انگلس این طرز برخورد چرخش تازه ای یافت (...). و به میانه ی همین نکته وقتی مردم قرن بیستم از ایدئولوژی حرف می زنند، منظورشان تعریف مارکس - انگلس است. (مقدمه ای بر ایدئولوژی های سیاسی، ۱۴، ۱۳۸۵)

مارکس - انگلس در همان پیشگفتار ایدئولوژی آلمانی ”علم ایده ها“ را به نقد می کشانند و تلویحاً هگلی های جوان را ایدئولوگ می خوانند:

” این یک می گوید بیابید آنان را از زیر یوغ اوهام، پندارها، جزمیات و موجودات تخیلی خلاص کنیم. بیابید به ضد این سلطه ی مفاهیم برآشوبیم. به انسانها بیاموزیم که چگونه

3- Terry Eagleton, *Ideology : An Introduction*, London, Verso, 1991,66

۴- مقدمه ای بر ایدولوژی های سیاسی . گروه نویسندگان. ترجمه محمد قائد. ۱۳۸۵. نشر مرکز

۵- مادام دو استال ناپلئون را مبتلا به بیماری ”ایدئولوژی هراسی“ (ایدئوفوبی) می دانسته که در پی آن این کاربرد منفی و تحقیر آمیز از کلمه ی ایدولوژی - که مبین نازیسی سیاسی، بی لیاقتی عملی و به ویژه احساس خطرناک سیاسی بود - پدید آمد

۶- اشاره به لودویگ فوئر باخ

اندیشه های متناسب با گوهر انسان را جایگزین این تخیلات سازند؛ دیگری گوید<sup>۷</sup> چگونه با آنها رویکردی انتقادی داشته باشیم؛ سومی گوید<sup>۸</sup> چگونه تخیلات و اوهام مزبور را از مغز آنان بیرون کنیم؛ و (بدین گونه) واقعیت موجود از میان برخواهد خاست. ( ایدئولوژی آلمانی. ۱۳۸۹:۲۷۷)

مارکس - انگلس تلویحا اشاره می کنند که نقد ایده ها کافی نیست بلکه باید دید چه شرایط مادی ای ایده ها را شکل داده اند. به زعم ایشان ایدئولوژی آلمانی- ایدئولوژی مسلط بر چپ روشنفکر آلمانی- تنها مجموعه ای از ایده ها و تفکرات روشنفکران آلمانی است که در سطح نقادی ایده ها باقی مانده اند در حالی که از نظر مارکس و انگلس کارکرد ایدئولوژی به مثابه مجموعه ای از باورها و ایده ها پرده افکندن بر پایه های مادی مسائل اجتماعی است. پس نقد آن نیز باید پس زدن این پرده ها و برگرداندن ایده ها به ساختارها، طبقات و پایه های مادی باشد. به همین دلیل مارکس در تزهایی درباره ی فوئر باخ می گوید:

”فیلسوفان تنها جهان را به شیوه های گوناگون تعبیر کرده اند ولی مقصود تغییر دادن آن است“ (تز یازدهم)

آنچه بطور کلی می توان از تز یازدهم مارکس درباره ی فوئرباخ استنباط کرد این است که از منظر مارکس ”تعبیر کردن“ مترادف است با آگاهی کاذب و تغییر دادن مترادف است با انقلاب یا راهکارهای عملی برای به انجام رساندن ایده ها<sup>۹</sup>. در واقع مارکس از رهگذر نقد ایدئولوژی قصد دارد به تعریفی دیگر دست یابد که از آن به عنوان ” زبان زندگی واقعی“ نام می برد. او تصریح می کند:

درست برخلاف فلسفه ی آلمانی که از آسمان به زمین فرود می آید، اینجا موضوع صعود از زمین به آسمان است. (...). پندارهای متشکل در مغزهای انسانها نیز، ضرورتا، برآیند پالایش یافته ی فرآیند - زیست مادی آنان است که بطور تجربی قابل رسیدگی است و به پیش گزاره های مادی بستگی دارد. بنابر این اخلاق، دین، مابعدالطبیعه و سایر ضنائم ایدئولوژی و نیز صور آگاهی متناسب با اینها، دیگر صورت ظاهری استقلال را از دست می دهد. آنها نه تاریخ دارند و نه تکامل؛ اما انسانها به موازات تکامل تولید مادی شان و مراوده ی مادی شان، جهان واقعی شان و نیز تفکرشان و فرآورده های تفکرشان را تغییر می دهند. این آگاهی نیست که زندگی را تعیین می کند، بلکه زندگی است که آگاهی را تعیین می کند. در شیوه ی نگرش نخست آغازگاه، آگاهی است که به مثابه فرد زنده در نظر گرفته می شود؛ در شیوه ی نگرش

۷- اشاره به برونو باوئر

۸- اشاره به ماکس اشتیرنر

۹- بعدها از طرف ولادیمیر ایلیچ لنین و در کتاب چه باید کرد؟ با عنوان " ایدئولوژی مبارزه ی طبقه ی پرولتاریا" تبیین شد و از طرف بخش دیگری از مارکسیستها به شدت مورد انتقاد قرار گرفت و آن را خلاف ماتریالیسم تاریخی می دانستند.

دوم، که با زندگی واقعی مطابقت دارد، آغازگاه، خود افراد زنده ی واقعی هستند و آگاهی منحصر به مثابه آگاهی آنان تلقی می گردد (ایدئولوژی آلمانی ۱۳۸۹:۲۹۵)

مارکس در این متن دو حالت از رابطه ی ایده با واقعیت را مورد بررسی قرار می دهد. در واقع ایده و واقعیت سه حالت ارتباطی دارند.

۱- ایده مستقل از واقعیت است ۲- ایده تابع واقعیت است ۳- ایده دارای تاریخ مستقل و در نهایت مبتنی بر تاریخ مادی است. که در نهایت مارکس به حالت سوم آن تاکید می ورزد و ایده را به واقعیت مادی بازمی گرداند.

مارکس تلاش می کند توضیح دهد چگونه ایدئولوگ ها حقایق را پنهان می کنند و از منافع بورژوازی دفاع می کنند و نشان نمی دهند که منافع و آینده ی انسان با منافع پرولتاریا گره خورده است. او اثبات می کند که از چشم انداز ایدئولوگ ها پرولتاریا نه طبقه بلکه توده است و منافعش را نه همگانی و جهانشمول بلکه منفعی خاص می دانند. در نتیجه به جای رویکردی انتقادی خود را محدود به چارچوب تحلیل تجربی و علمی می کند.<sup>۱۰</sup> به همین خاطر مارکس در برابر این آگاهی کاذب، آگاهی طبقاتی پرولتاریا را بنا می کند که می توان این آگاهی را به وجهه ی ایجابی ایدئولوژی در اندیشه مارکس تعبیر کرد.

لازم به اشاره است که هیچ فرمول جهانشمولی برای نقد ایدئولوژی وجود ندارد و مهمترین عنصر در نقد ایدئولوژی همانا تشخیص انگیزه های ایدئولوژیک است. همانطور که از نظر گذشت مارکس نیز درصدد قرائت این انگیزه های نهفته در ایدئولوژی به مثابه آگاهی کاذب است. چرا که هر ایدئولوژی می تواند واجد زبانی دوپهلوی باشد. مثلا از صلح جهانی، برابری و برادری سخن بگوید اما عملا ذیل این عناوین اردوگاهها، کمپ ها، زندانها و شکنجه گاههایی را بنا کند. به همین دلیل برای درک انگیزه های هر ایدئولوژی بایستی آن را از منظر یا توپوس (Topos) خشونت، تبعیض و بهره کشی بررسی کرد. همانطور که دیدیم مارکس نیز ایدئولوژی مسلط را نه صرفا بر اساس خطاهای نظری، بلکه با پیجویی تضادهای مبرهن آن با این سه منظر و در ارتباط با وضعیت کارگرانی که تنها نیروی کارشان را می فروشند، مورد بررسی قرار می دهد.

### آلتوسر و خطاب<sup>۱۱</sup> سوژه ساز

بیشتر نیز اشاره کردیم که ایدئولوژی تعاریف مختلفی دارد و در متن حاضر پرداختن به همه

۱۰- گئورگ لوکاج در مقاله ی آگاهی طبقاتی ۱۹۲۳ تلاش می کند همین رویکرد مارکس را تبیین کند. گویا لوکاج در آن زمان ایدئولوژی آلمانی را نخوانده بود اما تفسیرش مطابق با آن پیش رفت.

۱۱- واژه ی interpellator می تواند به معنای "صدا زدن" یا "بر سر کسی فریاد زدن" هم باشد که در بعضی متون فارسی این کلمه به "فراخواندن" ترجمه شده است



ی آنها ناممکن است. اما برای ورود به نقد ایدئولوژی در فرهنگ و کنش سیاسی ایران لازم است نگاهی به آرای لوئی آلتوسر<sup>۱۲</sup> داشته باشیم که در دامنه‌ی وسیعی به مفهوم ایدئولوژی به مثابه نظریه پرداخت و رابطه‌ی آن را با فرهنگ هر چه بیشتر آشکار نمود. او در تعریف ایدئولوژی، از چهارچوبهای فکری مارکس فراتر می رود و آن را همچون مجموعه‌ای از تصاویر، نمادها و چارچوب‌های مفهومی تشریح کرد:

واضح‌ترین توصیف آلتوسر از ایدئولوژی، راهی است که مردم برای درک جهانشان برمی‌گزینند. ایدئولوژی از دید آلتوسر، مجموعه‌ای از گفتمانهاست که از طریق آنها تجربه‌مان را درک می‌کنیم:

ایدئولوژی سازنده‌ی جهان تجربه‌ی ما است، سازنده‌ی خود «جهان ما است». (لوک فرتر. ۱۰۷:۱۳۸۶) آلتوسر بر این باور است که ایدئولوژی «اشاره» ای (allusion) دارد به واقعیت تاریخی، و در عین حال با در نظر گرفتن این واقعیت، «توهم»ی (illusion) را می‌سازد. (لوک فرتر. ۱۰۹:۱۳۸۶)

این توهم که با عنوان شناخت غلط (meconnaissance) وارد اندیشه‌ی آلتوسر می‌شود در واقع از فلسفه‌ی روانکاوی ژاک لکان<sup>۱۳</sup> وام گرفته شده که در آن لکان به دوران آینه‌ای اشاره دارد که کودک از طریق مشاهده‌ی تصویر خود در آینه به شناختی غلط از خود دست می‌یابد و ایگلتون نسبت نظریه‌ی لکان و آلتوسر را اینگونه توصیف می‌کند:

«همانند مرحله‌ی آینه‌ای در مراحل رشد کودک در روان‌کاوی لکان که طفل خردسال در مواجهه با تصویر خود در آینه، درک و شناختی نادرست از خود پیدا می‌کند که طی آن می‌پندارد شخصیتی کامل و یکپارچه دارد و سعی می‌کند به این سوژه خیالی تبدیل شود، در قلمرو ایدئولوژیک نیز فاعل یا سوژه‌ی انسانی از وضع راستین پراکندگی یا تمرکزگریزی خود فراتر می‌رود و تصویری منسجم و تسلی بخش از خود می‌یابد که در «آینه‌ی» گفتمان ایدئولوژیک مسلط بازتاب پیدا می‌کند. آنگاه مسلح به این خود خیالی، قادر است به شیوه‌هایی عمل کند که از لحاظ اجتماعی مقبول باشد» (ایگلتون، ۱۳۸۱:۲۲۰).

بر این اساس است که آلتوسر مفهوم سوژه را همچون «وجودی مقید، وجودی تسلیم شده به قدرتی برتر، بنابراین، محروم شده از هر نوع آزادی، جز آزادی برای تأیید انقیاد خود» (آلتوسر، ص ۱۶۹) تعریف می‌کند که به میانجی اصطلاحاتی به خود می‌اندیشد که ایدئولوژی بر اساس آنها سوژه‌ها را توصیف کرده است. هویت و شخصیت و حتی روح و جان در بستر ایدئولوژی‌ای که سوژه به آن پناه می‌برد معنادار می‌شوند:

ایدئولوژی به شیوه‌ی یارگیری و گزینش سوژه‌ها از بین افراد «عمل می‌کند، یا «کارکرد

12- Louis Pierre Althusser

13- Jacques Lacan

می یابد، (ایدئولوژی همه ی افراد را یار خود می کند)، یا از سوی دیگر، افراد را به سوژه ها "تبدیل می کند". (ایدئولوژی همه ی افراد را تبدیل می کند). از طریق عملیاتی که آن را خطاب یا فراخواندن نامیده ایم. و می توان آن را هم ردیف معمولی ترین کار پلیس ها، یا فراخواننده های دیگر دانست، که افراد را چنین صدا می زند: "هی تو" (آلتوسر . ص ۱۶۲-۱۶۳)

حال با درکِ موقعیتِ سوژه در ایدئولوژی لازم است به کارکردِ ایدئولوژی در "دستگاه دولت" (State apparatus) بازگردیم. آلتوسر سازوکارهای دولت را به دو دسته تقسیم می کند: اولی دستگاه سرکوبگر دولت به همان شکل که در نظری ی مارکسیستی قرائت می شود یعنی به منزله ی "دستگاه دولت" (State apparatus) که "شامل حکومت، نمایندگان ارتش، پلیس، دادگاهها، زندانها و غیره است. دومی دستگاههای ایدئولوژیک دولت (ISA) است که شامل نهادهای دینی، نهادهای آموزشی (نظام مدارس خصوصی و دولتی)، نهادهای خانوادگی، نهادهای قانونی، نهادهای سیاسی، نهادهای تجاری، نهادهای ارتباطی (رسانه، رادیو و تلویزیون) و نهادهای فرهنگی (ادبیات، هنر، ورزش و ...) می شود. آلتوسر تفاوتِ دستگاه سرکوبگر دولت و دستگاه ایدئولوژیک دولت را در این می داند که اولی به خشونت متوسل می شود و دومی به ایدئولوژی. اما هر دو قصد دارند نظم دولت را حفظ کنند و در واقع ایدئولوژی نیز مانند پلیس، برای دولت کار می کند.

### اهمیت نقد ایدئولوژی با نظر به فرهنگ و کنش سیاسی در ایران

اگر از چشم انداز آرای آلتوسر به تاریخ معاصر سیاست در ایران نظری بیاندازیم به خوبی می توانیم آپاراتوس قدرت را درک کنیم و هر دو دستگاه سرکوب و دستگاه ایدئولوژی را با شفافیت هر چه بیشتر ببینیم و تفکیک نمائیم. خصوصا از این جهت که ما در محتوای نظام جمهوری اسلامی ایران با شکلی از ایدئولوژی حقیقت گرا مواجهیم که به شیوه های قرون وسطایی آرمانهایش را در نسبت با مابعدالطبیعه، جهان آخرت و الاهیات تعریف می کند و تلاش دارد نهادهای قانونی و حقوقی اش را با فرامین الهی منطبق سازد. یعنی در چنین آپاراتوسی وقتی کسی به اتهام خاصی شلاق می خورد یا اعدام می شود یا شکنجه می شود نه بر اساس قوانین زمینی و مناسبات انسانی بلکه با دخالت نمایندگان خداوند محکوم شده است و جزای او به میانجی یک دست الهی (دولت اسلامی) انجام می شود تا متهم را از گناهانش تزکیه کند. لذا حتی دردها و رنجهایی که از خشونت، تبعیض و بهره کشی برآمده با همین استدلال ایدولوگ توجیه می شود<sup>۱۴</sup> و به شکلی تقدیر باورانه این خشونتها و تبعیض

۱۴- محمد مختاری در مقاله ی موقعیت اضطراب می گوید: اخیرا کسی در مورد بالا رفتن آمار سخته ها گفته است، سخته ها مربوط به ضد انقلاب است. یعنی ۱۹۰۰۰ سخته از ۲۴۰۰۰ مرگ در تهران از نظر ایشان

ها و بهره‌کشی‌ها را به خواستگاه الهی‌شان بازمی‌گردانند. بیهوده نیست که در سالهای دهه ی شصت بین دو جریانِ موسوم به جریانِ چپ (میر حسین موسوی) و راست (سید علی خامنه‌ای) بر سر حقوق کارگران و میزانِ سلطه‌ی کارفرما جدالی سیاسی درمی‌گیرد و پاسخِ پرسش به استفتائات مراجع، آیات قرآنی و فرمانهای ولی فقیه واگذار می‌شود. حتی در رابطه با اعدامهای گسترده‌ی سال شصت و هفت نیز حکم ولی فقیه با این جمله ابلاغ می‌شود: "امیدوارم با خشم و کینه‌ی انقلابی خود نسبت به دشمنان اسلام رضایت خداوند متعال را جلب نمائید"<sup>۱۵</sup> در برابر چنین دستگامی است که وظیفه تئوری ایدئولوژی یا به بیانی دیگر نقد ایدئولوژی "عرضه‌ی ابزارهای تحلیلی، برای فهم محتوا و شیوه‌های ساخت و پرداختِ معرفتِ هویت ساز، جلب‌کننده و برانگیزاننده‌ی گروههای اجتماعی"<sup>۱۶</sup> است.

در دهه‌ی اول انقلاب دستگاه سرکوب گر برای تصفیه‌ی مخالفین و معتضین تراز اول که به شکلی سازماندهی شده مخالفشان را ابراز می‌داشتند به مراتب از دستگاه‌های ایدئولوژیک قدرتمندتر و قاطع‌تر عمل می‌کردند و حتی مواردی چون حجاب اجباری نیز به پشتوانه‌ی دستگاههای سرکوبگر اعمال می‌شد که البته ناپستی به معنای ضعف و غیابِ دستگاههای ایدئولوژیک در آن دوران تلقی شود. از سالهای آغازین دهه‌ی هفتاد و با کلید خوردنِ دوران سازندگی و در پی آن اصلاحات، دستگاههای ایدئولوژیک به شکل محسوس تر و منسجم‌تری به میدان آمدند و هم‌ارز با دستگاه سرکوب، نهادهای فرهنگی و ارتباط جمعی و خانواده و ... را نشانه گرفتند. یعنی خطابِ سوژه سازِ قدرت از خشونتِ برهنه‌ی زندانبانها و شکنجه‌گران و کمیته‌چی‌های امر به معروف و نهی از منکر به شکلهای دیگری خودش را تکثیر کرد و در پوستِ نهادهای آموزشی با تشکیل مسابقات قرآنی و معلمهای پرورشی، در تلویزیون با مجری‌های خوش‌سروبان و آخوندهای شوخ طبع همچون قرائتی در برنامه‌ی اخلاق در اسلام، و در نهادهای سیاسی با سیمایی میانه‌رو و مشی دیپلماتیک چهره‌ی ایدئولوژیک‌اش را آشکارتر کرد. به بیانی دیگر صنعت فرهنگ سازی ایدئولوژی اسلامی - شیعی ارزشهایش را در تمامی شکلهای فرهنگی تجلی می‌بخشد و در این مورد از هیچ کوششی باز نمی‌ماند. باشگاههای ورزشی به سرداران سپاه واگذار می‌شود، برای تولید فیلمهای متناسب با آرمانهایش بودجه‌های کلان اختصاص می‌دهد و نمونه‌های بیشمار دیگر که حاکی از یک دستگاه کلان ایدئولوژیک است با ارگان‌های قدرتمند. برای مثال سوژه‌ی یک

مربوط به ضد انقلاب بوده است. خوب بر چنین کسانی حرجی نیست. یا در نمونه‌ای دیگر امام جمعه‌ی اصفهان اخیراً خشک شدنِ آب زاینده رود را به بی‌حجابی نسبت داده است. در مورد زلزله بم و حوادث طبیعی دیگر نیز از مقامات با نفوذ حکومتی موارد زیادی از این اظهار نظرها وجود دارد که قهر الهی را مسبب واقعه می‌دانند.

۱۵- ابلاغیه‌ی اعدامهای گسترده توسط روح‌الله خمینی

۱۶- جزوه‌ی درسی ایران آکادمیا. اندیشه‌ی انتقادی. جلسه دهم. محمد رضا نیکفر

و مطلقى که در این دستگاه ایدئولوژیک به عنوان نمونه ی قابل اتکاء عرضه می شود واجد چنین مشخصاتى است: مردى که پیراهن یقه بسته ی سفید مى پوشد، موهایش را به یک طرف شانه مى کند، ته ریش دارد، زاهد و عابد است، مدام به مسجد سرک مى کشد، فرمانهای صاحب کارش را که عمدتاً یک حاجى بازاری است به خوبى انجام مى دهد و در امور خیر او مشارکت مى کند، خانواده ای با فرم سنتى دارد و یک شغل متوسط با درآمدى قانع کننده و همسرى محجبه که وظایف زنانه اش از جمله خانه داری، فرزند داری، همسر داری، عبادت و پیروى را به خوبى انجام مى دهد، آشپزى اش خوب است و نام اش هم فاطمه، وقتى همسایه برای دادن نذرى در مى زند او قبل از آنکه سراغ در برود چادرش را برمى دارد. این سوژه ی مطلق، روزانه در سریالها و برنامه های مختلف تلویزیونى بطور مکرر مردم را خطاب قراگر مى دهد. اما آنچه که دیده مى شود شمایللى به شدت تصنعى و سرشار از خشونت و تبعیض و بهره کشى است. به یک معناى آلتوسرى: (آن مرد) «وجودى مقید، وجودى تسلیم شده به قدرتى برتر، و بنابراین، محروم شده از هر نوع آزادى، جز آزادى برای تأیید انقیاد خود» است. اگر ما بخواهیم ایدئولوژى نهفته در سوژه ی تیپیکال دستگاه ایدئولوژى اسلامى - شیعى را نقد کنیم آنچه که خواهیم یافت بسیار هولناک تر از واقعیتش است. مرد پیراهن سفید، انقیاد را درونى کرده است و بى اختیار فرمان بردار شیوه ی تولیدى است که بر اساس آن چند میلیون نفر زیر خط فقر زندگى مى کنند و امر خیرى که او به آن اعتقاد دارد عملاً یک شرارت اخلاقى است که حاج آقاى صاحبکار او برای گریز از مالیات یا خوش حسابى به سراغش رفته است. او همسرش را استثمار مى کند و رفتارش همتای رفتار با بردگان است و نمود بهره کشى و تبعیض است. زن تجسم همان موجودى است که به قول کیرکگارد نمى داند زن بودنش بدبختى است<sup>۱۷</sup>. او همانطور که آلتوسر اشاره مى کند تمام مصادیق خشونت و تبعیض و بهره کشى را «به دست خود و به خواست خود انجام مى دهد». (آلتوسر. ص ۱۶۹) آن زن اگر از حباب سوژه گى اش که دستگاه ایدئولوژیک قدرت برایش ساخته بیرون بیاید، مى تواند ببیند که چه آلام و رنج های هولناکى از طریق ایدئولوژى بر او مستولى شده است و او چگونه بدون هیچ اعتراضى از آن تبعیت مى کند. در واقع این وظیفه ی نقد ایدئولوژى است که بتواند گروههای اجتماعى را با واقعیت موجود رودرو نماید و نقاط خشونت و تبعیض و بهره کشى نهفته در هر یک از سازوکارهای ایدئولوژیک را برملا کند. به معنایی دیگر ایده را با واقعیت منطبق سازد.

اگر چه نمونه ی فوق یکى از نمونه های صنعت فرهنگ ساز حکومتى است و صنعت فرهنگ همانطور که از آدورنو آموخته ایم، برساخته ی قدرت است. در حالى که رسالت

۱۷- اشاره به جمله ی معروف کیرکگارد در رابطه با زنان: زن بودن بدبختى است و مصیبت بزرگتر آن است که یک زن نداند که زن بودن اش بدبختى است. (جنس دوم/سیمون دوبووار)

فرهنگ، مقاومت در برابر این ساحت ایدئولوژیک و در نهایت مبارزه با آن است. بر این اساس هر فعالیت فرهنگی و هر کنش سیاسی در وهله ی اول نیازمند نقد ایدئولوژی جریان مسلط است. طرح اندازی حوزه ی فرهنگ بدون نقد ایدئولوژی لاجرم ناکارآمد می شود و به همین دلیل است که تمام فعالیت های فرهنگی که میل دارند خودشان را غیر سیاسی معرفی کنند و در زمین این دستگاه فعالیت رسمی و مجوزدار داشته باشند، به سرعت اخته می شوند و تیغ های انتقادی شان گند و بی اثر می ماند. دستگاه ایدئولوژیک حاکمیت به مدد دستگاه سرکوب گر سوژه را به خودش واگذار کرده تا با دستهای خود، خود را به انقیاد درآورد. شاید بررسی یک نمونه در اینجا لازم باشد: مورد اصغر فرهادی (فیلمسازی که می تواند خارج از کشور و آزادانه و با حمایت شرکت های فیلمسازی بزرگ فیلم بسازد) این خود شخص است که سیمای ایدئولوژیک قدرت را آزادانه بازتولید می کند و فیلمی (فیلم گذشته) مطلقاً مطابق با آرمان سانسورچی ها می سازد: احمد (نام دیگر پیامبر اسلام) در آستانه ی چهل سالگی با همان سیمای تپیکال تلویزیون رسمی اما کمی اصلاح شده به غرب غرق شده در فردگرایی و نسبیت باوری اخلاقی باز میگردد (همان تصویری که صدا و سیما حتی از دریچه ی خبرهای روزانه به مردم ایران نشان می دهد) و با نهایت رواداری و عقلانیت، مصائب اخلاقی و عاطفی این خانواده ی از هم پاشیده را حل می کند و به کشور آبگوشت و دیزی و قرمه سبزی باز می گردد. اینجا ایدئولوژی به مثابه آگاهی کاذب، به سرحدات فیضان و فوران می رسد و تمام اهمیت نقد ایدئولوژی و دستاوردهای تفکر انتقادی را زیر پا می گذارد و به آسانی در باره ی پدیده ها تصمیم می گیرد. نشانه های درون این فیلم رفتاری خودآگاه دارند و مانند هر اثر ایدئولوگ، یک قهرمان یکدست و کامل را برای مخاطب بازنمایی می کند و از دریچه ی زیبایی شناسی کردن آن قهرمان (یعنی احمد)، تنها سویه های کمال و بزرگ منشی او را به روی مخاطب می گشاید و سیمایی قدسی به او می بخشد که بررسی آن در این مقال نمی گنجد.

با این اوصاف اگر ما بپذیریم که در هر اثر فرهنگی، بخشی از ایدئولوژی قدرت بازتولید می شود، پس بنا به همان رویکرد آلتوسر که از گذر سوژه ی رئالیستی به نقد ادبی نیز نفوذ کرد، ضروری است که حتی ساحت زیبایی شناسی را به نقد ایدئولوژی پیوند بزنیم. در رابطه با کنش سیاسی نیز در وضعیت مشابه به سر می بریم. کسی از اصلاح طلبان نمی پرسد که آیا با دستیابی مطلق به تمامی ارکان حکومتی، نگاه امنیتی را که سرشار از خشونت روزمره است تغییر خواهند داد؟ بدون آنکه به تاخیر انداخته شود بایستی هر کنش سیاسی، نقد ایدئولوژی را با تکیه بر سه توپوس خشونت، بهره کشی و تبعیض سرلوحه قرار دهد. این بایستی به نوعی امر مطلق است و امر مطلق همواره حامل مجموعه ای از ابیدهاست.

## منابع:

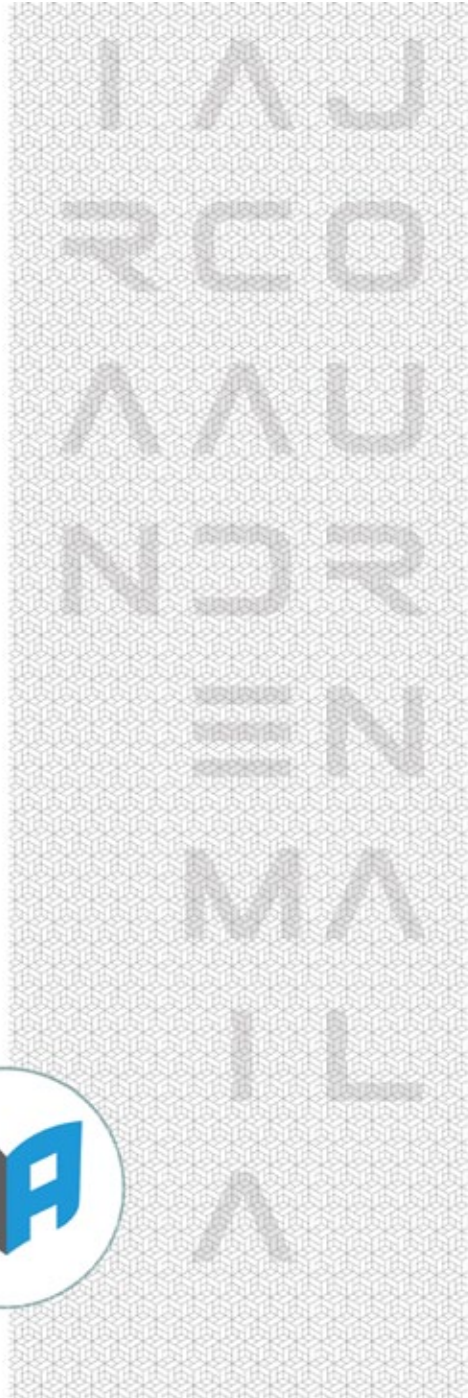
- ۱- ایدئولوژی های مدرن سیاسی. آندرو وینسنت؛ ترجمه ی مرتضی نائب فر. تهران: ققنوس ۱۳۷۸
- ۲- مقدمه ای بر ایدئولوژی های سیاسی. گروه نویسندگان، ترجمه ی محمد قائد. تهران: نشر مرکز ۱۳۸۵
- ۳- واژه نامه ی فلسفی مارکس. بابک احمدی . تهران: نشر مرکز ۱۳۸۵
- ۴- فوئر باخ و ایدئولوژی آلمانی. کارل مارکس، فردریش انگلس، گئورکی پلخانف؛ ترجمه ی پرویز بابایی. تهران: نشر چشمه ۱۳۸۹
- ۵- لویی آلتوسر. لوک فرتر؛ ترجمه ی امیر احمدی آریان. تهران: نشر مرکز ۱۳۸۶
- ۶- ایدئولوژی و سازوبرگ های ایدئولوژیک دولت. لوئی آلتوسر؛ ترجمه ی روزبه صدر آرا. تهران: نشر چشمه ۱۳۸۷



# انکار میل در ساخت واقعیت

جست‌وجویی در آرای مارکس و لکان  
از آگاهی و ایدئولوژی

حسین پیرا





در این نوشتار ابتدا سعی بر آن است که تاریخچه‌ی کوتاهی از سیر تطور واژه‌ی ایدئولوژی ارائه شود و پس از گذری کوتاه بر آرای مارکس، به دنبال او ایدئولوژی از منظر روانکاوی لکان و عمدتاً به روایت ژیزک توضیح داده شود و نهایتاً فرآیند ایدئولوژیک حول محور مفهوم «مردم» که چندی پیش در ماجرای پلاسکو بر سر آن بحث گرفت، مورد واکاوی قرار گیرد. لازم می‌دانم در ابتدا ذکر کنم که چپستی ایدئولوژی از منظری که در این نوشتار بدان پرداخته می‌شود خود با نقد آن در آمیخته است. هر کجا که به دنبال شناخت ایدئولوژی هستیم، به دنبال مقاومت در برابر آن یعنی به دنبال نقد آن نیز هستیم؛ به عبارت دقیق‌تر نقد ایدئولوژی انگیزه‌ی شناخت آن است و تلاش برای درک ایدئولوژی را می‌توان تلاشی برای پس زدن آن قلمداد نمود. به ما گفته می‌شود که در دوران بدبینی زندگی می‌کنیم، دوران انسداد یا به عبارتی آشناتر در دورانی که به دوران پساایدئولوژیک شهره است. (وینسنت: ۱۳۷۸) ایدئولوژی در دوران ما دیگر یک آگاهی کاذب نیست، یا لاقلاً این عبارت به تمامی از عهده‌ی توصیف آن بر نمی‌آید. در بررسی لحظه‌ی ابداع این لغت و سیر تحول آن سعی بر آن است که نشان داده شود واژه‌ی ایدئولوژی پس از استحاله‌های بسیار همچنان به بستری که از آن برخاسته است باز می‌گردد و از آن نیرو می‌یابد.

این واژه را اولین بار «آنتوانت دستوت دو تراسی» اندیشمند فرانسوی در دهه‌ی ۱۷۹۰ استفاده کرد. اگرچه او معنای آن را دقیق توضیح نمی‌دهد، اما می‌توان با رجوع به بستر

تاریخی این واژه معنای آن را بهتر متوجه شد. ایدئولوژی در لغت از ترکیب ایده و لوگوس به معنای «علم [شناخت] ایده‌ها» است؛ تراسی می‌خواست شاخه‌ای جدید در علم پایه‌گذاری کند، علمی که «خواستگاه طبیعی ایده‌ها را بررسی کند، و دانش دقیقی باشد نسبت به علل پدیدآورنده‌ی ایده‌ها از حواس. تراسی ایدئولوژی را شاخه‌ای از جانورشناسی می‌دانست و متذکر می‌شد که هوش و اندیشه‌ی انسانی بنیادی فیزیولوژیکی دارد.» (وینسنت، ۱۳۷۸:۱۲) آن‌چه امروزه روان‌شناسی تجربی می‌نامیم به مقصود تراسی نزدیک است، چنان‌که به عقیده‌ی برخی او «پیشگام روشمند رویکرد رفتارگرایانه در علوم انسانی بود.» (وینسنت، ۱۳۷۸:۱۳) اگرچه پس از تراسی، این واژه توسط گروه‌های سیاسی در فرانسه بسیار استفاده شد و معنای متفاوتی از آن نیز منظور می‌شد، نقطه‌ی عزیمت بعدی در این نوشتار برای ایدئولوژی در استفاده‌ی مارکس از آن است. مارکس در دهه‌ی ۱۸۴۰ شروع به استفاده از این واژه کرد. او به معنای ایدئولوژی به عنوان علم ایده‌ها آگاه بود، اما با استفاده‌ی آن به مفهوم ایدئولوژی از آن‌چه مد نظر تراسی بود وسعتی بیشتر بخشید. اگرچه او نیز مثل تراسی چندان به تبیین چیستی این مفهوم نپرداخت و آن را در معنای بعضاً متفاوتی هم استفاده نمود، مفهوم مورد نظر مارکس در میراث او فربه‌تر هم شد.

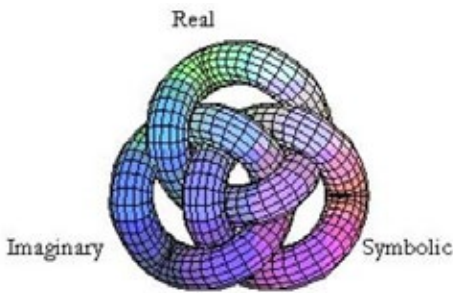
### مارکس و ایدئولوژی

مارکس اولین بار این واژه را در عنوان کتاب «ایدئولوژی آلمانی» به کار برد. او از این واژه معنایی منفی مد نظر داشت، چرا که معتقد بود وظیفه‌ی فلسفه اکنون تغییر جهان است، نه تفسیر آن. مارکس ایدئولوگ‌های آلمانی را نو-هگلیانی می‌دانست که آن‌چه می‌خواندند و می‌گفتند در جهان تأثیری نداشت، طرفه آن که مشابه همین معنی را ناپلئون بناپارت نیز برای سرکوب مخالفان خود که تراسی هم جزء آنان بود، استفاده می‌کرد. اما در آثار مارکس ایدئولوژی تنها بر بی‌کفایتی و نبود کارآیی عملی اشاره نداشت، مارکس ایدئولوژی را آگاهی کاذب می‌خواند و از نظرش «بر توهم و گم کردن واقعیت دلالت می‌کرد.» (وینسنت، ۱۳۷۸:۱۵) ایدئولوژی نزد مارکس با مفاهیم دیگری چون طبقه و سرمایه و ابزار تولید پیوند داشت. مارکس در ماتریالیسم تاریخی خود جامعه را به زیربنا و روبنا تفکیک می‌نمود؛ از نظر او «این شیوه‌ی فراهم ساختن نیازهای مادی انسان است که رابطه انسان‌ها با یکدیگر و نهادهای اجتماعی‌شان و حتی عقاید غالب‌شان را تعیین و یا به طور کلی مشروط می‌کند.» (ریتزر، ۱۳۹۱:۹۹) اقتصاد و شرایط تولید مادی به زیربنا تعلق دارد و دولت و مدارس و رسانه‌ها و هرچه که به تولید معنا دست می‌زنند به روبنا. از نظر مارکس اقتصاد و به عبارت دقیق‌تر وسایل تولید مادی و تسلط بر آن‌ها است که همه چیز را تعیین می‌کند. بدین ترتیب سرمایه‌داران به علت تسلط بر وسایل تولیدی صاحب محصولات تولیدی می‌شوند و دلیل آن‌که

کارگران نظم موجود را به چالش نمی‌کشند و طغیان نمی‌کنند عدم وجود آگاهی طبقاتی است؛ «روبنای نظام سرمایه‌داری با ساختن یک ایدئولوژی که به نظام مشروعیت می‌بخشد از اقتصاد سرمایه‌داری حمایت می‌کند و از آن‌جا که آگاهی کارگران ساخته و پرداخته‌ی ایدئولوژی است نمی‌توانند به درستی منافع حقیقی خود را تشخیص دهند - آن‌ها مبتلا به آگاهی کاذب‌اند.» (یورگنسن و فیلیپز. ۱۳۹۱:۶۴) لازم است برای درک مفهوم ایدئولوژی، مختصری به مفهوم طبقه نزد مارکس هم پرداخت. مارکس برای طبقه جوهری قائل نبود و تعریف دقیقی هم از آن ارائه نداد. چنان‌چه بخواهیم با مسامحه جوهری برای طبقه‌ای که مارکس بیان می‌کند فرض کنیم، آن جوهر همانا تناقض‌های واقعی و موجودند. مارکس ایده را این‌چنین در هم تنیده با واقعیت فرض می‌گیرد و تناقض‌های موجود را ناشی از ماهیت نظام سرمایه‌داری می‌داند. پایان تاریخ که به سوی آن می‌رویم، پایان این تناقض‌هاست. او مفهوم طبقه را از تقابل افراد بر سر منافع مشترک تحصیل نمی‌کند، بلکه پی بردن به تناقض‌هایی که سرمایه‌داری تولید می‌کند را نشان از یک تضاد واقعی میان افراد می‌داندست و طبقه را از همین نقطه پیریزی می‌کرد. او با دست گذاشتن روی پرولتاریا و تضاد منافی که با بورژوا پیدا می‌کند طبقه‌ای را ساخت که بیشترین پتانسیل را برای کسب آگاهی و سپس مقاومت داشته باشد. رابطه‌ای که او میان طبقه کارگر و سرمایه‌دار ایجاد می‌کند هم رابطه‌ای است که در دنیای واقعی وجود دارد، و هم رابطه‌ای است که در دنیای واقعی به وجود می‌آید؛ این بدان معنی است که می‌توان آن را گونه‌ی دیگری نیز به وجود آورد. از نظر مارکس دیالکتیکست همان‌گونه که ایده‌های ما جهان را شکل می‌دهد، جهان ما هم شکل‌گرفته از ایده‌های ماست. مارکس باور دارد این تضاد است که طبقه را به وجود می‌آورد اما مانعی بر سر راه حقیقت‌بینی قرار گرفته است، چنان‌که وجه کاذب در آگاهی بر عنصر غفلت در آن اشاره دارد. به تعبیر ژیک از مارکس، آن‌ها نمی‌دانند چه می‌کنند و گرنه آن کار را انجام نمی‌دادند. برای فراتر رفتن از مارکس، در برابر این توصیف دو سوال قرار می‌دهیم. اول آن‌که آن چه می‌دانند، چیست؟ شناخت فعلی آنان چگونه شناختی است؟ واقعیتی که ساخته و پرداخته ایدئولوژی است یک واقعیت تحریف‌شده به نظر می‌رسد. آگاهی کاذب یک توهم است و آن چه توهم را ضروری می‌سازد واقعی پنداشتن آن است، یعنی متوجه اعوجاج حقیقت نشدن. سوال دوم آن که آیا دانستن تحریف، در واقعیت تأثیرگذار است؟ پی بردن به این توهم چگونه به آن پایان می‌دهد؟ آیا اگر بدانیم با یک نسخه‌ی تحریف‌شده از واقعیت روبرو هستیم، امکان و قدرت تغییر آن را پیدا خواهیم کرد؟ در این تبیین یک نسخه‌ی واقعی از واقعیت فرض گرفته شده که می‌تواند به پرسش گذاشته شود.

## خیالین، نمادین و واقعی

در این فرض ما یک نسخه از واقعیت داریم که در آن هستیم اما گویی آن را نمی‌شناسیم و حس نمی‌کنیم. مارکس همه‌جا در پی شناسایی یا به حس درآوردن نسخه‌ای از واقعیت است که نادیده انگاشته می‌شود. به تعبیر او «هوا یا جوّی که در آن زندگی می‌کنیم، با نیرویی معادل ۲۰.۰۰۰ پوند بر هر یک از ما سنگینی می‌کند، ولی آیا کسی آن را احساس می‌کند؟» (برمن. ۲۰: ۱۳۸۷)



آن را حس نمی‌کند؟ چگونه؟ مارکس در فتیسیسم وجهی از این موضوع را بیان می‌کند، اما این فرآیند را فروید و بعدها به دنبال او لکان از لحاظ شناختی تبیین می‌کنند و فهم کامل‌تری از موضوع مورد نظر مارکس میسر می‌سازند. مارکس تبیین می‌کند که آن چه می‌پرستیم و نمی‌دانیم که می‌پرستیم، ساخته‌ی

خود ماست؛ (ریتزر. ۸۹: ۱۳۹۱) لکان تبیین می‌کند که چگونه نمی‌دانیم آن چه را می‌پرستیم ساخته‌ی خود ماست. برای ورود به بحث شناخت از دیدگاه لکان بهتر است ابتدا از سه‌گانه‌ی او سخن گفت، سه‌گانه‌ی خیالین، نمادین و واقعی. ژیزک برای بیان ساده‌تر سه‌گانه‌ی لکانی این گونه عنوان‌اش می‌کند: خیال بالقوه، نماد بالقوه و واقعیت بالقوه. خیال بالقوه، تغییری است که فرد برای راحتی خود در تصویری که با آن روبرو می‌شود انجام می‌دهد.

این تغییر واقعیتی را برای فرد می‌سازد که قابل تحمل است و او آمادگی پذیرش آن را دارد. برای مثال اگر معشوقه‌ی ما بوی عرق‌دهد، ما ترجیح می‌دهیم این موضوع را از ذهنمان دور سازیم تا در عملمان مشخص نشود، بنابراین در ساحت خیالی تصویری از او می‌سازیم که در آن بوی عرق نمی‌دهد و با آن روبرو می‌شویم، درحالی که واقعاً با معشوقه‌ای روبرو هستیم که بوی عرق می‌دهد. این خیال بالقوه واقعیتی را شکل می‌دهد که بیش و کم روابط ما را به نحو مطلوب‌مان سامان می‌بخشد. رابطه‌ی نماد بالقوه با واقعیت ما اما کمی پیچیده‌تر است؛ در نماد مفهوم‌پردازی می‌شود چنان‌که فرهنگ و زبان در این ساحت قرار می‌گیرند. همچنین یک نماد بالقوه برای آن‌که کارایی داشته باشد -بدان معنی که برای ما واقعی شود- باید بیش از حد برجسته باشد. خشم پدر، باید در نگاه او خود را نشان دهد نه در کتک زدن او؛ وقتی تهدیدی عملی شده باشد توان تأثیرگذاری خود را محقق ساخته است چنان‌که با درد کتک خوردن یک احساس راحتی غیرمنتظره هم همراه می‌شود. پس فراتر از خیال بالقوه که مجازی

بودنش برای ما واقعی است، نماد بالقوه فقط هنگامی واقعی است که مجازی باشد. عقاید و باورهای ما نیز در همین ساحت قرار می‌گیرند. برای واقعی بودن این باورها ما نیازی نداریم خود بدان‌ها باور داشته باشیم، بلکه تنها نیاز داریم تا بدانیم که دیگران بدان باور دارند؛ همین کافی است تا باور مذکور واقعیت را شکل دهد، یعنی به واقعیت تبدیل شود. (ژیزک، ۲۰۰۳) ژیزک در توصیف نقش اساسی دیگری در باورهای ما، لطیفه‌ای نقل می‌کند از مردی که فکر می‌کند یک دانه‌ی گندم است و به یک مرکز روان‌درمانی معرفی می‌شود تا بهبود پیدا کند، و همانطور که می‌دانیم منظور از بهبود یعنی قانع شود که یک دانه‌ی گندم نیست. مرد پس از گذراندن دوره‌ی درمان از آن‌جا مرخص می‌شود اما به محض بیرون رفتن، سرآسیمه برمی‌گردد و می‌گوید که یک مرغ جلوی ورودی ساختمان است. دکتر به او می‌گوید: تو به خوبی می‌دانی که یک دانه‌ی گندم نیستی و یک آدم هستی. مرد پاسخ می‌دهد: بله، من به کاملاً به این نکته آگاه هستم اما آیا مرغ هم این را می‌داند؟ (ژیزک، ۲۰۱۴:۹۴) دیگری بزرگ بر باور دیگران استوار است، بدین معنی دیگری بزرگ همواره مُرده است. ما خود می‌دانیم و اعتراف می‌کنیم که بدان باور نداریم، اما بدان عمل می‌کنیم چون متحقق شدن آن چه که وعده می‌دهد را مشروط به باور خود نمی‌دانیم، چون نمادین شده است.

برای درک مهم‌ترین از این سه‌گانه یعنی واقعیت بالقوه، ژیزک دو مفهوم قبلی را در داخل واقعیت باز تعریف می‌کند؛ چه آن‌که لکان سه‌گانه‌ی خود را به یک گره در طناب تشبیه کرده است که هر سه گوش‌اش در دیگری تنیده شده. بدین ترتیب مسامحتاً می‌توان گفت که این سه مفهوم را داریم: خیال واقعی، نماد واقعی و واقعیت واقعی. خیال واقعی تصویری است که بیش از اندازه قوی است، چیزی مثل تصور هیولا یا مردگان که کاملاً به ساحت تصویر و خیال مربوط است اما همچنان رعب‌آور و هراس‌انگیز است و از این رو ما را می‌ترساند و کارکردی واقعی دارد. نماد واقعی آن واقعیتی است که وجه نمادین‌اش را کاملاً از دست نمی‌دهد و به تمامی به زبان واقعیت ترجمه نمی‌شود، اما واقعی هم هست. آزمایش‌های فیزیک تجربی از این دست هستند. می‌شود تئوری‌ها را آزمایش نمود و به درستی یا نادرستی آن‌ها پی برد، اما نمی‌توانیم آن‌ها را در دنیای خود تجربه نماییم؛ با این حال واقعی هستند، به تعبیر لکان واقعی آن چیزی است که در برابر نمادین شدن مقاومت می‌کند. اما در نهایت واقعیت واقعی، که غالباً با واقعیت خیالی اشتباه گرفته می‌شود (ژیزک، ۲۰۰۳). لکان واقعیت بالقوه را، در اینجا واقعیت واقعی را، معادل ناخودآگاه و میل به مثابه‌ی تمنایی عریان و زبان‌بسته می‌داند و آن را اگرچه دارای چهارچوبی مشابه اما ورای زبان شناسایی می‌کند. واقعیت «امری مربوط به آرزومندی است، یعنی تمنایی که در لفاف اشکالی پنهان و ساخته و پرداخته‌هایی غلط و کاذب قرار می‌گیرند که مانع از شناخت آن می‌شود». (کلرو، ۸۲) به بیان دیگر واقعیت نمادین

به هیئت سایه‌ی واقعیت بالقوه درمی‌آید، اما واقعیت واقعی هیچ‌گاه نمادین نخواهد شد و به زبان در نمی‌آید. «این واقعیت هرگز به صورت در خود (فی نفسه) آشکار نمی‌شود». (کریمی، ۱۳۹۰:۱۵۰) لازم به ذکر است که «روان‌کاوی کاری به جنبه‌ی انتقادی فلسفه‌ی کانت ندارد، برای روان‌کاوی بحث بر سر بیان حقیقت موجود در فلسفه نیست و ادعای اظهار حقیقتی در مورد مفهوم فی‌نفسه‌ی آن را نیز ندارد». (کلرو، ۸۳) بدین ترتیب است که واقعیت بالقوه حقیقت یا ثابت نیست، اما واقعیت‌ساز و تثبیت‌کننده است. در حال هم سازنده است و هم ویران‌گر و از این روی هم لذت‌بخش است و هم لذت‌گش. واقعیت بالقوه یا میل در لحظه‌ی پیش‌ایدئولوژیک ما را و می‌دارد تا به نمادین‌سازی بپردازیم، اما در همین حین و در هنگام نمادین شدن از دسترس خارج می‌گردد و شکافی میان واقعیت بالقوه و نماد بالقوه ایجاد می‌شود؛ این فقدان توسط ایدئولوژی پر می‌شود. پر کردن این شکاف به تردستی می‌ماند، خاصه آن هنگام که این شکاف را در چیزی دیگر مستحیل و مبدل گرداند. بدین بیان برخلاف گفته‌ی مارکس، ایدئولوژی به تحریف واقعیت دست نمی‌زند، بلکه این خود واقعیت است که به این شیوه تولید می‌شود. به عبارت دیگر ایدئولوژی به صورت پیش‌فرض در سوژه عمل می‌کند، چه در مقام تأیید دیگری در ساحت نمادین (به قول لکان سوژه قرار است تا باور کند)، و چه در ساحت واقعیت و با نمادین‌سازی و سپس پر شدن شکاف میان واقعی و نمادین و نهایتاً استحاله‌ی آن به امری دیگر.

### نقد ایدئولوژی

اکنون پرسش پیش روی ما فایده‌ی نقد ایدئولوژی یا به تعبیری، چستی نقد ایدئولوژی است اگر نتوان امر ایدئولوژیک را از غیر آن جدا کرد؟ اگر که ما بر شناخت خود آگاه نیستیم، چه فایده‌ای بر نقد ایدئولوژی مترتب است؟ ژینک این ناامیدی را توهم غایی می‌داند، چنان‌که بیان شد تنها جایگاهی که از ایدئولوژی مصون است، واقعیت واقعی است. اما نباید فراموش کرد که این ساحت بدون محتواست، ما به واقعیت بالقوه دست‌رسی نداریم اما تمام نکته در این است که واقعیت بالقوه چنانکه ذکر آن رفت به ما امکان و «قدرت محکوم کردن محتوای تجربی بی‌واسطه‌مان به عنوان امری ایدئولوژیک را می‌بخشد». (حاجی‌زاده، ۱۳۹۴:۸۲) آن چه که ژینک میان تحلیل مارکس از کالا و تحلیل فروید از رؤیا مشترک و اساسی می‌یابد این است که افسون رابطه‌ی ایدئولوژیک از طریق محتوا عمل نمی‌کند، بلکه به واسطه‌ی فرم فاش می‌گردد. «رازی که باید از طریق تحلیل آشکار شود، محتوای پنهان‌شده توسط فرم (فرم کالاهای یا رؤیاهای) نیست بلکه برعکس، راز در خود فرم است. (کریمی، ۱۳۹۰:۱۴۹)

واقعیت بالقوه یک هسته‌ی آسیب‌زاست که غیر قابل تحمل است. ایدئولوژی این هسته را پنهان می‌سازد و واقعیت اجتماعی را به گونه‌ای سامان می‌بخشد که مطابق میل ما طبیعی

جلوه کند و تضادهایش، نابهنجاری به نظر آیند و نه مواد اصلی تشکیل‌دهنده‌ی ساختارش. هدف غایی نقد ایدئولوژی «بر ملا کردن عرصه‌ی پندارهای اجتماعی یا ایدئولوژیک است... و تشخیص عناصری در نظم اجتماعی موجود که به ماهیت تعارض‌آمیز نظام اشاره می‌کنند و ما را از هویت مستقر خودخوانده‌ی آن بیگانه می‌سازند». (کریمی. ۱۳۹۰:۱۵۱)

### «مردم»

در نظری به فرهنگ و کنش سیاسی در ایران، می‌توان نقد ایدئولوژی را حول محور مفهوم «مردم» پی گرفت که چندی پیش در آتش‌سوزی پلاسکو محل بحث شد و بر سر آن گفت‌وگو در گرفت. نیکفر و کلانی به نقش مردم و در حادثه و نقد آنان پرداختند و نصرآبادی و جامی در پاسخ نقش مردم را کمرنگ‌تر از آن‌چه عنوان می‌شود دانسته و نقد مردم را در این زمان خاص همسویی با دولت در سرکوب مردم بر شمردند. در این نوشته‌ها مردم تا هنگامی که در قالب کنش‌گر یک کنش خاص بررسی نشوند، ویژگی وهم‌آلودی را در خود حفظ می‌کنند که شاخصه‌ی هر گفتار ایدئولوژیک است. اگر از قبل بر سر مفهوم مردم توافق صورت پذیرد، مردم جز از طریق پذیرفتن یا نپذیرفتن آن هویت خود را پیدا نخواهند کرد؛ چرا که واقعیت نمادین قابل نفی شدن نیست و جدال در مفهوم واژه‌ی «مردم» بر سر نمادسازی است. در جریان انقلاب ۵۷ ایرانیان از جانب جریان‌های فعال معترض انقلابی در غالب «مردم زحمت‌کش»، «مردم مستضعف»، «مردم استثمارشده توسط طاغوت» و... نمادپردازی شدند که با قیام خود نشان دادند که خواهان پایان بر این استثمارند؛ این نماد یکی از کانال‌های تأثیرگذار و شکل‌دهنده بر مشروعیت دولت جمهوری اسلامی در سال‌های آغازین بود. با این حال بعد از ناکامی‌های جمهوری اسلامی در تحقق وعده‌های انقلابی‌اش و فساد و سرکوبی که دچارش گشت، مردم در منظر دسته‌ای از روشنفکران ایرانی از دولت جدا و به همان مردم مظلوم و ستم‌دیده‌ای تبدیل شدند که به یک جنبش نیرو بخشیدند اما انقلاب‌شان به انحراف کشیده شد. چرا فساد انقلاب را نمی‌توان در مردم به جست‌وجو نشست؟ چرا از نقد مردم باید هراس داشت؟ نمی‌توان رابطه‌ای میان این هراس و عدم تمایل به نفی سوژه ثابت برقرار ساخت؟ در فاجعه‌ی پلاسکو روشنفکر جهالت مردم را تاب نمی‌آورد و بر آن می‌شود که در این تصویر تغییری ایجاد کند که برایش قابل تحمل شود، پس جهالت را ابتدا انکار می‌کند: با طبیعی دانستن آن و در نظر گرفتن شرایط، با مظلوم دانستن و مورد ظلم واقع شدن. قربانی را نمی‌توان به پرسش گرفت، چرا که او هرگز خواهان این وضعیت نیست. تلاش این دسته از روشنفکران به این پیش‌فرض اعتبار می‌بخشد که تنها دولت فاسد، خیانت‌کار و مستبد است و هم‌چنین با وجود غلبه‌ی چنین نیروی قدرتمند و سرکوبگری نمی‌توان پیکان نقد را متوجه چیز دیگری ساخت. روشنفکر حامی مردم چنان که نیکفر اشاره کرد هنگامی که در وقایعی چون

پلاسکو با چهره‌ی حادثه‌ساز مردم روبرو می‌شود با پناه بردن به رؤیای تکراری «مردم خوب - دولت فاسد»، خلاء بین واقعی و نمادین را بدین شیوه پر می‌کند: «اگر مردمی با تطمیع دولت از مطالبات خود دست بردارند چه بسا به خاطر آن است که آموزش مدنی کافی برای پشتکار و اعتراض و پیگیری ندیده‌اند». (جامی، ۱۳۹۵) در تئمای برقرار ساختن تصویر مردم پیش از پاره‌پاره شدن، دولت فاسد نقطه‌ی ثقل ایدئولوژی روشنفکری است که تمایل دارد خودش را در میان مردم تعریف کند و بدین ترتیب در پی حمایت از «ما» است. گویی که نمی‌توان از جانب خود بر خود یا مردم بر مردم خرده گرفت و اگر منتقدی خاصه در چنین پیشامدهایی مردم را نقد کند بی‌عاطفه، فرصت طلب و ضد مردمی خواهد بود. آن که مردم را ناتوان می‌پندارد در مقابل نقد مردم در موقعیت‌های بحرانی می‌ایستد و به همدستی با دولت متهم‌اش می‌کند؛ چرا همدستی با دولت؟ از آنجا که در واقعه‌ی پلاسکو دولت برای شانه خالی کردن از مسئولیت خود، ازدحام مردم را مانع کمک‌رسانی و پیش از آن عدم توجه آنان به اختاریه‌های دولتی و موارد ایمنی را باعث این اتفاق دانسته بود. دعوای روشنفکر حامی مردم بر سر محتوا، او را از شیوه‌ای که واقعیت مردم را به تصویر می‌کشد غافل می‌سازد. روشنفکری که در مقابله با این روایت و نمادپردازی سعی می‌کند نقش دولت را پررنگ کند، می‌خواهد محتوایی که می‌پندارد غیرواقعی است را تغییر دهد؛ پس در این تقابل با کم‌رنگ کردن نقش مردم به سان همان روایت ایدئولوژیک مردمی می‌سازد که نمی‌توانند وجود داشته باشند به جز برای ارضای میل، یعنی آماده کردن واقعیت برای پذیرش آن و قابل تحمل کردن‌اش برای رویارویی. «مردم خوب» یا «مردمی که نتوان آن‌ها را فعلاً قضاوت کرد» یک خیال پنهان‌کننده‌ی تضادهاست. خیالی که هویت مردم را (که قبلاً فرض گرفته‌ایم مقابل شر است) تا رفع مانعی چون دولت بد و ستم‌گر، دست‌نیافتنی می‌کند و در این حین هر چه انجام دهد را ناهنجاری و در همان زمان طبیعی تلقی کرده و آن را پیش از هر چیز نیازمند ریشه‌یابی در جایی دیگر می‌داند.

روشنفکر حامی مردم در پلاسکو به یک نکته که منتقد مردم را از رسانه‌های رسمی دولتی جدا می‌کند توجه ندارد: آن مردمی که روایت ایدئولوژیک دولت استبدادی تولید می‌کند را نمی‌توان نقد کرد، چرا که به فراخور میل مطبوع می‌تواند هر چه باشد، اما می‌توان با نقد کنش مردم میل ایدئولوژیک دستگاه برساننده‌ی آن را آشکار نمود و فساد دولت را عریان ساخت. در روایت رسانه‌های دولتی مردم گاه به هنگام فاجعه‌ای چنین نادان و بی‌مسئولیت هستند و گاه به هنگام شورش خیابانی یک اقلیت مسئولیت می‌پذیرند و برای مقابله با آن به خیابان می‌آیند. این مردم هر چه می‌توانند باشند اما همواره پوششی هستند که در روایتی جهت‌دار برای پنهان کردن بی‌نظمی و فساد دولت به کار می‌رود. نقد ایدئولوژیک نقد این مردم نمی‌تواند باشد، بلکه یک ساختارشکن/روایت‌شکن است از طریق پیشنهاد روایت‌های



دیگر. روشنفکری که از مردم دفاع می‌کند اگر تفاوت میان مردمی که دستگاه ایدئولوژیک دولت می‌گوید و مردمی که خود عنوان می‌کند را روشن نسازد به راز نقد ایدئولوژی پی نبرده است و برای آن که رؤیاهایش را تعبیر کند تنها در برابر تغییر و ویرانی مقاومت می‌کند. تغییر نمادها و تصاویر سخت و دردناک است. به همین دلیل است که برای پیش بردن توهمی که ساخته‌ی ایدئولوژی است، کنش به تنهایی نقش عامل را ایفا می‌کند. کنش‌ها ناخواسته ایدئولوژیک می‌شود و اینجاست که باید گفته‌ی مارکس را بدین صورت تصحیح کرد: ما می‌دانیم که چه کاری می‌کنیم اما نمی‌دانیم که چرا این کار می‌کنیم. کنشگران مسخ تصویرهایی می‌شوند که خودساخته‌اند، راه گریز چیست؟ به تعبیر ژیاک: «اولین قدم در راه آزادی این نیست که واقعیت را طوری تغییر بدهیم که با رؤیاهایمان منطبق شود، بلکه تغییر در نحوه دیدن رؤیاهایمان است. این کار رنج‌آور است، چرا که ما تمام رضایتی که به دست می‌آوریم را از رؤیاهایمان کسب می‌کنیم.» (ژیاک، ۲۰۱۳)

## منابع:

- برمن، مارشال. (۱۳۸۷). تجربه‌ی مدرنیته (هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود). ترجمه‌ی مراد فرهادپور. تهران: انتشارات طرح نو
- ریتزر، جرج. (۱۳۹۳). نظریه جامعه‌شناسی. ترجمه‌ی هوشنگ ناییبی. تهران: نشر نی
- کلرو، ژان پیر. (۱۳۸۵). واژگان لکان. ترجمه‌ی کرامت موللی. تهران: نشر نی
- کریمی، ایوب. (۱۳۹۰). بررسی انتقادی و روش‌شناختی نظریه نقد ایدئولوژی اسلاوی ژیزک. پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره اول، زمستان ۱۳۹۰، صص ۱۳۷-۱۵۹
- حاجی‌زاده، ابوالفضل. (۱۳۹۴). درآمدی بر نظریه ایدئولوژی اسلاوی ژیزک. جامعه، فرهنگ و رسانه، سال چهارم، شماره چهاردهم، بهار ۱۳۹۴. صص ۷۳-۸۸
- وینسنت، اندرو. (۱۳۷۸). ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی. ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس
- یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوئیز. (۱۳۹۱). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه‌ی هادی جلیلی. تهران: نشر نی
- نیکفر، محمدرضا. (۱۳۹۵). دولت ضعیف، ملت قوی - نمونه پلاسکو. رادیو زمانه. <https://www.radiozamaneh.com> ۳۲۰۱۷۳/۳۲۰۱۷۳/۱۵/۳/۹۶ دسترسی در
- جامی، مهدی. (۱۳۹۵). آیا مردم در آتش سوزی پلاسکو مقصرند؟ رادیو زمانه. <https://www.radiozamaneh.com> ۳۲۰۴۵۳/۱۵/۳/۹۶ دسترسی در
- Zizek, Slavoj. (2014). Zizek's Jokes: Did You Hear the One about Hegel and Negation? The MIT Press.
- Zizek, Slavoj. (2003). The Reality of the Virtual. London. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=RnTQhIRcrno>. Accessed may 31, 2017.
- Zizek, Slavoj. (2013). The Pervert's Guide to Ideology. Zeitgeist Films



# اسلامیسم: واکنشی مدرن به بحران هویت

پونه پیرا



در این متن تلاش بر این است که با توجه به نظریات فردیناند تونیس و هلموت پلسنر به بررسی فرض جماعت‌گرا بودن جنبش‌های اسلامیسم - اسلام‌گرایی رادیکال - بپردازیم. از آنجایی که تمرکز بر یک جنبش بصورت خاص تحلیل را در سطح عمیق‌تری امکان پذیر می‌کند و از سویی دیگر به دغدغه‌ی محقق نیز مربوط است، برای پرداختن به اسلامیسم بر جنبش‌های نیمه‌ی آخر قرن بیستم به ویژه انقلاب ایران در ۱۳۵۷ تأکید شده است. البته برخی از متفکران حوزه‌ی اسلام‌شناسی جنبش‌های اسلامی در نیمه‌ی دوم قرن بیستم - مانند انقلاب ایران - را از جریان‌هایی چون القاعده و داعش جدا می‌کنند و جنبش‌های اسلامی در پاکستان، مصر، ایران و... را تلاش مسلمانان برای دموکراتیک‌سازی اسلام تلقی می‌کنند که در این مقاله به استدلال‌های آن‌ها پرداخته می‌شود و مورد نقد قرار می‌گیرد. این دسته از متفکران بین مسلمانانی که دغدغه‌ی آشتی مبانی اسلام با مسائل زندگی مدرن و به ویژه دموکراسی را دارند و مسلمانانی که اسلام را در حرکت‌های تند و افراطی می‌بینند تفاوت قائل می‌شوند. گروه اول را روشنفکران دینی‌ای می‌دانند در جستجوی دموکراسی دینی و بومی، به تعریف آن‌ها از دموکراسی توجه نشان می‌دهند و حرکت آن‌ها را حرکتی رو به جلو می‌دانند. «مسلمانان به سهولت خواهان انطباق با مدل‌های غربی دموکراسی نیستند. عصر وام‌گیری بی‌چون و چرای تکنیک‌ها و مفاهیم غربی به سر آمده است و امروز تلاش برای تأسیس یک نظام دموکراتیک واقعی در جریان است. این تلاش‌ها ذاتاً ضد غربی نیستند، اما دربردارنده‌ی نوعی از شناخت هستند که مشکلات زیادی با دموکراسی‌های غربی دارند.» (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۱: ۶۸). در هر صورت حتی اگر در جنبش‌های اسلامی با توجه

به هر رویکردی تقسیم‌بندی قائل شویم، باز اگر بخواهیم از دیدگاه تونیس به حرکت‌ها و جریان‌های اسلامی در قرن بیستم تا کنون نظری داشته باشیم، برداشت رمانتیک از اسلام در این جنبش‌ها این امکان را می‌دهد که تمام جریان‌های اسلامی در دوران مدرن را به عنوان یک جنبش جماعت‌گرایی و راه حلی برای برون رفت از بحران‌های مدرنیته و سکولاریسم تلقی کرد که در متن پیش رو مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بیانات الطاف جوهر برای بحث در رابطه با تفاوت جامعه و جماعت و جماعت‌گرا بودن اسلام‌گرایان شروع مناسبی است. «عصر حاضر فرصت بزرگی برای بازسازی جامعه‌ی ما فراهم آورده است. نیروهای امپریالیستی و استعماری در حال عقب‌نشینی هستند... و ما باید رکود فکری و نظری عصر حاضر را بشکنیم... یک رهبر سکولار ممکن است بگوید قدرت از لوله‌ی تفنگ خارج می‌شود، ولی در اسلام قدرت صرفاً از قرآن و نه هیچ منبع دیگری ساطع می‌شود. متفکران مسلمان باید اصل اجتهاد را در همه‌ی شئون زندگی به کار گیرند. ایمان همواره تازه است، آن‌چه کهنه و پریشان است، ذهن مسلمانان است. اصول اسلامی پویا هستند، اما نگرش ما ایستا شده است. بیایید بازاندیشی بنیادین انجام دهیم تا راه جست‌وجو، ابداع و خلاقیت باز شود.» (جوهر به نقل از اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۱: ۶۶). الطاف جوهر و دیگر اسلام‌گرایان و نظریه‌پردازان احیاگر اسلامی - مانند اقبال لاهوری، امام محمد باقر صدر، شریعتی و جلال آل احمد و ... - همه‌ی کهنگی و پریشانی که جامعه‌ی مسلمانان دچار آن شده‌اند را ناشی از استعمار و استبداد و بی توجهی مسلمانان به اسلام و قرآن می‌دانند. «ایمان همواره تازه است». ایمان و اسلام ناب نقطه‌ی بازگشت و شروع دوباره‌ای می‌شود برای این نظریه‌پردازان تا برداشت‌های رمانتیک از سنت‌های اسلامی داشته باشند. نظریه‌پردازی که تنها راه حل برون رفت از پریشانی عصر جدید و از خودبیگانگی گسترده‌ی ناشی از سکولاریزاسیون و مدرنیزاسیون از بالا و تحمیلی و را در بازگشت به سنت‌های اسلامی و احیای اسلامی می‌دانند. این راه حل دقیقاً همان واکنش رمانتیک به سنت‌های بومی و گذشته است که تونیس جماعت‌گرایی می‌نامند. و «غرب‌زدگی» می‌شود نقطه‌ی ثقل این رویکرد نوستالژیک که در ایران در آثار جلال آل احمد و شریعتی به خوبی بروز پیدا می‌کند. «فرهنگ سیاسی در این دوره به سمت برداشت رمانتیک از ارزش‌های شیعی و آن‌چه که صورت‌های ایرانی زندگی و عمل فرهنگی نامیده می‌شود، گرایش پیدا می‌کند. جریان روشنفکری دیگری که بخش اعظم دهه‌ی ۱۳۵۰ را در سیطره خود قرار می‌دهد... گفتمان غرب‌زدگی از جذابیت و محبوبیت بسیار وسیعی برخوردار می‌شود. به اعتقاد رایج، گفتمان غرب‌زدگی، نقدی «سنت‌گرایانه» بر مدرنیته است و بنابراین می‌تواند در جهت «بازگشت» به سنت‌ها و صورت‌های اسلامی زندگی طرحی نو در اندازد و مورد استفاده قرار بگیرد.» (میرسپاسی، ۱۳۸۹: ۱۴۴).

در گماینشافت یا جماعت تونیس اراده‌ی طبیعی و عاطفی حکم فرماست و فرد حل می‌شود در اراده‌ی جمع. «تونیس در مثال‌های خود، اجتماع را روابطی مبتنی بر «همزیستی صمیمانه، خصوصی و انحصاری» تعریف می‌کند و معتقد است یک اجتماع در اثر نوعی توافق احساس یا عاطفه افراد وحدت می‌یابد.» (باتی‌مور، ۱۳۵۷: ۹۰). در اندیشه‌های اسلام‌گرایان هم رستگاری، رهایی از جمود فکری و وحدت مسلمانان بر حول قرآن و سنت پیامبر است و نه در اتخاذ دموکراسی و سکولاریزسیون غربی. آن‌ها معتقدند دموکراسی و مدرنیته غربی برعکس مسلمانان را به قهقرا می‌کشاند. آن‌ها ویژگی‌های گزلفشافت (جامعه) را چون فردیت، «رقابت، نفع شخصی، کارایی، پیشرفت و تخصص» (کوئن، ۱۳۷۹: ۹۵) و روابطی که صرفاً بر عقلانیت ابزاری وبری استوار است را تقبیح می‌کنند و عامل فساد غرب می‌دانند و به مسلمانان هشدار می‌دهند که باید از آن رهایی جست. «حال که ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن اشکال بسیار مختلفی از بی‌اعتمادی، انحراف، انحطاط اخلاقی، منازعات طبقاتی و گروهی، شکاف عظیم میان نهادهای روحانی و سایر طبقات و هزاران بدبختی دیگر وجود دارد، چه باید کرد؟ پاسخ بسیار روشن است: راه‌اندازی تشکیلات تبلیغی بسیار نیرومندی که مبتنی بر قوانین الهی است.» (مجله مکتب تشیع به نقل از میرسپاسی، ۱۳۸۹: ۱۵۹). این راه‌حل و رویکرد مجله‌ی مکتب تشیع رویکرد جماعت‌گرایی را در انقلابیون مذهبی ایران عریان می‌کند. با توجه به نظرات تونیس زمانی که جامعه‌ی در حال گذار که در حال تجربه مدرنیزاسیون - به ویژه از بالا- و مدرنیته است، در پی چارچوبی برای برون‌رفت از این گذار است. دو راه پیش‌روی جامعه است: برداشت رومان‌تیک به گذشته و سنت‌های گذشته یا رویکردی رو به جلو و آینده‌گرا. البته برخی از اندیشمندان اسلام‌شناس این مرزبندی و مبنای فکری تونیس را مورد نقد قرار می‌دهند. آن‌ها سنت را در برابر مدرنیته و تجدد قرار نمی‌دهند، آن‌طور که تونیس جماعت و جامعه را در مقابل هم قرار می‌دهد. درست است که یک جامعه می‌تواند هر دو نوع ویژگی‌های جماعت و جامعه را با هم داشته باشد، ولی متفکران اسلامی به دین، سنت و مبانی بومی گذشته همچون موادی برای سازگاری و امکان و ضرورت زیست در جهان مدرن بحرانی و رو به زوال نگاه می‌کنند. برای آن‌ها نگاه نوستالژیک به اسلام و سنت‌ها نه تنها عقب‌رفت یا رویکردی گذشته‌گرا نیست بلکه رویکردی رو به آینده و به جلو است. این متفکران مدرنیته را بازتعریف سنت‌های گذشته تلقی می‌کنند و با اشاره به مبانی‌ای چون شورا، اجماع، اجتهاد و عدالت‌خواهی و تاکید اسلام بر برابری، پتانسیل‌های بالقوه‌ای در دین اسلام شناسایی می‌کنند که «تئودموکراسی» یا «حکومت دموکراتیک الهی»<sup>۱</sup> را امکان‌پذیر می‌کند. «جان اسپوزیتو» و «جان وال» دو اسلام‌شناس امریکایی هستند که

۱- این دو واژه را مودودی برای دموکراسی در جامعه‌ی اسلامی معرفی کرده است. «کلیت امت مسلمان،

رویکرد متکثر و بومی به دموکراسی دارند و در کتاب جنبش‌های اسلامی خود نیز سعی دارند تلاش مسلمانان را برای رسیدن به یک دموکراسی دینی نشان دهند. آن‌ها به تعریف مسلمانان از دموکراسی خوش‌بین هستند و تلاش متفکران را پیشرفتی رو به جلو می‌دانند. «فرآیند دموکراتیک‌سازی مدرن، دربردارنده‌ی فرایند پیچیده‌ی بازتعریف مجدد مفاهیمی است که احیاناً ریشه‌های ضددموکراتیک داشته‌اند، و همچنین ترکیب این مفاهیم جدید با نوع آرمانی دموکراسی و عناصر دموکراتیک موجود در یک سنت خاص اجتماعی... از منظر جهانی، تلاش‌های مسلمانان برای ارائه یک دموکراسی اسلامی معتبر و قابل قبول حائز اهمیت فراوانی است.» (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۱: ۵۳، ۷۰). یک سوال در این میان پیش می‌آید که با پذیرش این فرض هم که «مفهوم‌بندی مجدد نهادهای پیشامدرن نقش بسیار مهمی در توسعه‌ی نگرش‌های دموکراتیک در اروپای غربی بازی کرد» (همان: ۵۳)، باز نمی‌توان به برداشت رمانتیک به گذشته به عنوان یک فرصت برای رسیدن به دموکراسی و فرهنگ مدرن نگاه کرد. نویسندگان کتاب برای ادعای خود این نمونه را می‌آورند که ایده‌ی حاکمیت مردمی که با مفاهیم خدامحور، قدرت از بالا و ساختارامپراطوری مستحکم کلیسای روم سازگار نبود، «مانع از آن می‌شد که مردمی که در اروپای غربی و امریکای شمالی هنوز خود را مسیحی می‌دانستند، به تأسیس نظام‌های دموکراتیک اقدام نکنند.» (همان: ۵۲). اما این نمونه‌ی مناسبی نیست برای این که تعارض‌های نهاد دین و دموکراسی و مدرنیته را روشن کرد. اگر هستی مدرنیته و گذار به گزلفافت را صیوریت دائمی، تغییر و شدنی بی فرجام بدانیم و سیالیت را جزء جدایی‌ناپذیر آن تلقی کنیم که «به طیف بس متنوعی از خیال‌ها و ایده‌ها دامن زده‌اند که جملگی می‌کوشند مردان و زنان را به سوژه‌ها [فاعلان] و همچنین ابژه‌های [موضوعات] مدرنیزاسیون بدل سازد، و به آنان قدرت تغییر جهان را عطا کنند - همان جهانی که در کار تغییر آنان است - تا شاید از این طریق بتوانند از دل این گرداب گذر کرده و آن را از آن خویش سازند.» (برمن، ۱۳۸۷: ۱۵). نهاد دین محدود و کوچک می‌شود؛ چرا که مدرنیته و دموکراسی مرزی چون دین را تاب نمی‌آورد. مرزها همان‌طور که تونیس در ویژگی‌های جامعه اشاره می‌کند، قراردادی و بر مبنای اراده‌ی عقلانی و گزینشی است. در «جامعه» است که فرد-فرد جامعه به مثابه‌ی سوژه‌ها و فاعلانی هستند برای تغییر که «جامعه» آن را به صورت قراردادی بر مبنای نفع شخصی و عقلانیت تعریف کرده است. در حالی که در جامعه‌ی اسلامی «فرد» تغییر می‌دهد برای رسیدن به قوانین الهی. قرآن و سنت الهی نقطه‌ی پایانی برای تغییر است. هیچ فردی در جامعه‌ی اسلامی حق عدول از قوانین الهی را ندارد. «جامعه اسلامی البته که جامعه‌ای تئوکراتیک است چرا که هیچ فردی و حتی کل جامعه‌ی اسلامی نیز

---

<< دولت را مطابق کتاب خدا و سنت رسولش اداره می‌کند. .. این نظام حکومتی را «تئودموکراسی» یا حکومت دموکراتیک الهی می‌نامیم.» (مودودی به نقل از اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۱: ۵۶).



حق تغییر حتی یک حکم صریح الهی را نخواهند داشت.» (مودودی به نقل از اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۱: ۵۶). مسئله در حدود بازتعریف مبانی اسلام و قرآن است. مسلمانانی که حق عدول از حکم الهی را ندارند تا کجا می‌توانند تفسیر جدیدی ارائه دهند؟ آیا متفکرانی چون علی عبدالرازق، نصر حامد ابوزید برداشت جدیدی از قرآن و سنت پیامبر نداشتند؟ نظرات آن‌ها تخریب اسلام و قرآن بود؟ فقط افرادی چون مودودی، اقبال لاهوری، محمد عبده و شریعتی و... را میتوان تفسیر نویی از قرآن و سنن پیامبر دانست که می‌تواند مسلمان را برای تطبیق با شرایط مدرن‌تیه تجهیز کند؟ چه معیاری تفسیر و باز تعریف قوانین الهی را مشخص می‌کند وقتی حساسیت زیادی بر قوانین الهی و قرآن وجود دارد؟

مسئله‌ی مهم دیگر، حدود فردیت در یک جامعه‌ی اسلامی است. در نظریه‌پردازان مسلمان هر چه بر اتحاد میان مسلمانان در حول قوانین الهی تاکید شده است، بر فردیت و نفع شخصی نه. فرد مسلمان باید خود را وقف دین‌اش کند. «اسلام از قبل از تولد انسان شالوده حیات فردی را ریخته است تا آن وقت که در عائله زندگی می‌کند شالوده اجتماع عائله‌ای را ریخته است و تکلیف معین فرموده است تا آن وقت که در تعلیم وارد می‌شود، تا آن وقت که در اجتماع وارد می‌شود، تا آن وقت که روابطش با سایر ممالک و سایر دول و سایر ملل هست. تمام این‌ها برنامه دارد، تمام این‌ها تکلیف دارد... مسجد مرکز سیاست اسلام بوده است.» (خمینی به نقل از اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۱: ۱۱۹). برای متفکران مسلمان فردیت غربی و سوژه‌ای که جهان را می‌سازد به گونه‌ی قراردادی و میرا معنی ندارد. «انسان با بندگی خدا از بند بندگی هر چه و هر چه که هست رسته است، و تسلیم در برابر اراده‌ی مطلق او در برابر هر جبری به عصیان خوانده است. انسانی است که فردیت میرای خویش را در نوعیت خویش حل می‌بخشد و با نفی خویش باقی می‌گردد.» (شریعتی، ۱۳۹۱: ۵۹). «نفی خویش» نقطه‌ی است که در برابر فردیت قرار می‌گیرد. فرد مسلمان باید رستگار شود و رستگاری او جز در گرو حل شدن در قوانین الهی نیست؛ همان‌گونه که پلسنر به حل شدن فرد در جمع اشاره می‌کند. این نوشته از شریعتی را می‌توان با این جمله از کانت مقایسه کرد: «روشنگری، خروج آدمی‌ست از نابالغی به تقصیر خویشتن خود. و نابالغی، ناتوانی در به کارگیری فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری.» (کانت به نقل از بار، ۱۳۹۴: ۳۳). این جمله برای متفکران مسلمان نقطه‌ی آغاز به انحطاط و فساد کشیده شدن است. مسلمانان فهم خود را باید در هدایت قوانین الهی به کار بگیرند و جدایی از قوانین الهی مترادف با ناکامی و نابودی است. پایبندی به اسلام با خود رهایی را به همراه دارد. ولی آیا این رهایی یا احیای قوانین اسلام همه گفته‌هایی مبهم نیست؟ آیا در شیوه‌ی زندگی عملی، در حوزه‌ی اقتصاد و سیاست و اجتماع می‌توان با این جمله که «خودت را حل کن در عبودیت خدا تا رها شوی» امکان زیست در عصر جدید که پر از تناقض و تضاد است را داشت؟ در همین

جاست که نظریه‌ی پلسنر و مفهوم «منطق فاصله» اهمیت‌اش آشکار می‌شود. پلسنر معتقد بود<sup>۲</sup> که در جریان‌های جماعت‌گرا برابری وجود ندارند و عده‌ای سعی دارند رهبری توده را به دست بگیرند. آیا در جمهوری اسلامی ایران یا جنبش‌های اسلامی، شور توده‌ی مردم در جهت احیای اسلام به کار گرفته نشد؟ آیا نیاز به رهبر و ولایت فقیه و اصل مهم اجتهاد در دین اسلام منجر به جهت‌دهی توده‌ها نشده است؟ «حاکمیت یا حکوت فقها دقیقاً شبیه پیامبر است که مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود. فقیه همان ولایتی را دارد که حضرت رسول در امر اداره‌ی جامعه داشت، و بر همه‌ی مردم لازم است از او اطاعت کنند. البته مقام فقها همان مقام پیامبر نیست زیرا این‌جا صحبت از مقام نیست بلکه صحبت از وظیفه است... ولایت فقیه چیزی نیست که مجلس خبرگان قانون اساسی آن را تأسیس کرده باشد بلکه چیزی است که خداوند آن را مقرر کرده است.» (خمینی به نقل از اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۱: ۱۳۱). «بر همه‌ی مردم لازم است که از او اطاعت کنند» و «ولایت فقیه چیزی است که خداوند مقرر کرده نه مجلس خبرگان»، تأییدی است بر نظریه‌ی پلسنر از ماهیت دیکتاتوری جریان‌های جماعت‌گرایی. بین مردم و ولی فقیه برابری وجود ندارد و مردم باید از او اطاعت کنند. مشروعیت ولی فقیه از جانب خداست و مردمی که اراده‌شان از طریق مجلس خبرگان با اغماض می‌تواند اعمال شود، در آن تأثیری ندارند.

دموکراسی و مدرنیته اسلامی نیز باید در محدوده‌ی قوانین الهی تعریف شوند. دموکراسی در اندیشه‌ی متفکران اسلامی مفهومی مبهم و خالی از معنایی شفاف می‌شود که تمام مفاهیم اسلامی چون غیر مادی بودن، شورا، اجماع و اجتهاد در آن جمع می‌شود. نظریه‌پردازان مسلمان ماهیت مادی را جزء ذاتی دموکراسی نمی‌دانند و همین مادی و دنیوی بودن را عامل انحطاط و فساد در تمدن غربی می‌دانند. آن‌ها به دنبال دموکراسی‌ای هستند که بر پایه‌ی قوانین الهی باشد. «جوهر نقد اقبال این بود که هدف غایی جوامع دموکراتیک غربی نیل به دستاوردهای مادی است... اقبال از این رو جوامع دموکراتیک غربی را رد می‌کرد که آن‌ها دغدغه‌های اخلاقی و معنوی ندارند. این شکل و فرآیند دموکراسی نیست که دچار مشکل است، بلکه جهت‌گیری‌ها و نظام ارزشی غربی است که با مشکل مواجه است.» (رحمان به نقل از اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۱: ۶۹). اما مسئله این است که دموکراسی دینی در کشورهای چون پاکستان و ایران و... پیامدهای مثبتی نداشته است. اسپوزیتو و وال جمهوری اسلامی را «شبه دموکراتیک» می‌دانند. «از بسیاری جهات، جمهوری اسلامی نزدیک‌ترین الگو به دموکراسی است که ایران به خود دیده است. امام خمینی، از طریق اجماع عمومی، دولت اسلامی تأسیس کرد؛ ایرانیان نیز هنوز حامی این رژیم هستند. البته برای کسانی که مشمولیت

۲- به طور کلی رویکرد محقق در مورد نظریات تونیس و پلسنر ناشی از جزوه‌ی جلسه‌ی سوم کلاس اندیشه‌ی انتقادی محمدرضا نیکفر در دانشگاه ایران آکادِمیا است.

محدودیت‌های قوانین اسلامی شدند، پیامدهای این رژیم سنگین است.» (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۱: ۱۴۹). نقدی که می‌توان به این دسته از متفکران که از الگوهای مختلف دموکراسی اسلامی - از نیمه‌ی دوم قرن بیستم در کشورهای اسلامی در غالب‌های مختلف وارد سیاست و دولت شدند - حمایت می‌کنند وارد کرد این است که از کژکارکردی‌های عملی غالب این گونه دموکراسی‌ها با اغماض گذر می‌کنند. برای نمونه اسپوزیتو و وال در کتاب خود که ۱۶ سال پس از انقلاب ایران چاپ شده است؛ به سادگی با توصیفی سطحی از خشونت‌های اسلامی جمهوری اسلامی می‌گذرند و حتی به اعدام‌های دهه‌ی شصت و خشونت‌های دیگری که جامعه‌ی ایران بعد از انقلاب تجربه کرد اشاره‌ای نمی‌کنند و در پایان فصل مربوط به ایران نظر برخی متفکران را ابراز می‌کنند که «مردم در منطقه‌ی خلیج فارس، «معتقدند که تجربه‌ی ایران سازگاری میان حکومت نمایندگی و ارزش‌های سنتی دینی را به نمایش می‌گذارد. عجیب آن‌که، اشغال خاطر غربیان به مسئله حجاب، موجب غفلت از این واقعیت شده است که جامعه‌ی ایران عمدتاً بازتر و لیبرال‌تر از همتایان خود در منطقه‌ی خلیج فارس است... عرب‌های محروم از حق رأی در الگوی حکومتی اسلامی ایران نمونه‌ی مناسبی از دموکراسی در بستر جامعه‌ی اسلامی را مشاهده می‌کنند.» (هوگلند به نقل از اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۱: ۱۵۳). و در آخر اشاره می‌کنند که جمهوری اسلامی ایران الگوهایی در سیاست خود ارائه نموده است که در محدوده‌ی دموکراسی جا می‌گیرد و بعضی بر خلاف این رویکرد، جمهوری اسلامی را تأییدی بر «اقتدارگرایی رفتار و نهادهای سیاسی اسلام» تلقی می‌کنند، اما موضع نویسندگان کتاب به گرایش اول نزدیک است. مسئله بر سر تحلیل نکردن کژکارکردی‌ها توسط این تحلیل‌گران است. نویسندگان کتاب مانند بسیاری از متفکران که در مورد دموکراسی اسلامی در ایران حرف می‌زنند تأکید بر مسائلی چون حجاب و انتخاب سبک زندگی که مورد تأیید اسلام نباشد را دغدغه‌های پیش و پا افتاده‌ای می‌بینند که باعث مانع در تحلیل دموکراسی در ایران می‌شود؛ و فقط حق رأی زنان و تعداد زنان تحصیل‌کرده و شاغل را فاکتورهای وجود دموکراسی در جمهوری اسلامی ایران می‌بینند. این رویکرد تعارضات و نارضایتی‌هایی که در دل جامعه موج می‌زند و توسط حکومت سرکوب می‌شود را در نظر نمی‌گیرد. اگر درک آنان از دموکراسی این است، شاید بهتر باشد به جای واژه‌ی «شبه دموکراتیک» برای توصیف جمهوری اسلامی ایران از واژه‌ی «شبه دموکراتیک نمایشی» استفاده کرد.

در آخر این مقاله سعی بر آن است که به تحلیل این فرض پرداخته شود که اسلام‌گرایی واکنشی مدرن است به بحران‌هایی که مدرنیته با خود به همراه می‌آورد. مدرن بودن جماعت‌گرایی نه تنها به این علت است که از نظر زمانی بعد از جنگ جهانی دوم شروع شد، بلکه در انحطاط و بحرانی که در فرآیند مدرنیزاسیون و سکولاریسم تحمیلی از بالا به

وجود آمد<sup>۲</sup> روشنفکران ترقی‌خواه را وا داشت «تا از نگرش انتقادی حمایت کنند و در پی یافتن پاسخ‌های بومی به مخمصه‌های موجود باشند» (میرسپاسی، ۱۳۸۹: ۱۴۲). به گفته‌ی تونیس در جامعه‌ای که دچار بحران ناشی از مدرنیزاسیون شده است میلی به بازگشت به گذشته وجود دارد که می‌تواند در غالب جریان‌های جماعت‌گرایی بروز پیدا کند. برداشت‌های نوستالژیک از گذشته و اسلام در جوامع مسلمان که جوامعی جهان سوم یا در حال توسعه تلقی می‌شوند که رنگ و بویی ضد غربی هم به خود می‌گیرد، همه تلاشی است برای برون رفت از بحران‌های ناشی از مدرنیزاسیون و سکولاریسم و بحران هویتی ناشی از آن. «این جوامع با صورت آرمانی بخشیدن به سنت عامیانه‌ی بومی، در میانه‌ی غربی شدن و توده‌گرایی (به معنای وسیع آن) شکاف برمی‌دارد... شاخ و برگ دادن به سنت بومی - اعم از واقعی یا خیالی - از اشتیاق به حفظ عزت نفس سرچشمه می‌گیرد، از آرزوی رسیدن به هویتی که از بیگانه اخذ نمی‌شود، از احتراز از تقلید صرف، از میل به درجه‌ی دو نبودن و بازتولید نکردن الگوی بیگانه». (گلتر به نقل از میرسپاسی، ۱۳۸۹: ۱۴۳). از آنجایی که بیشتر متفکران طرفدار احیاء اسلامی افرادی تحصیل‌کرده در غرب بودند، می‌توان احیاء اسلامی را تلاشی برای یافتن هویتی بومی و اسلامی دید. این متفکران و مسلمانان عصر حاضر با بحران هویتی مواجه هستند. تمام این دلایل، شور و میلی برای ساخت هویتی خودخواسته و بومی را فراهم می‌کند. می‌توان این تلاش را یک تلاش مدرن دید. اما نقطه و مسئله‌ی مورد مناقشه، این است که آیا راه‌حل و رویکرد مسلمانانی که در پی ساخت هویتی دینی هستند هم راه‌حلی مدرن است؟ این جاست که مناقشات متفکران آغاز می‌شود. بعضی از ابتدا ساخت هویتی بر مبنای قوانین اسلام که با عصر حاضر تطبیق پیدا کند را بن‌بست و توهمی بیش نمی‌دانند، آن‌ها به پیامدهای خشونت‌آمیز این تلاش اشاره می‌کنند. این جاست که دیگر نمی‌توان بین داعش، طالبان یا جمهوری اسلامی فرقی گذاشت. اما متفکرانی نیز هستند که بر این تفاوت بین مسلمان تندرو و مسلمانانی که در پی ساخت هویتی اسلامی و بدون خشونت هستند انگشت می‌گذارند. اما آن‌ها نمی‌توانند با کمی تخیل به جمله‌ی معروف هابز عمیق‌تر نگاه کنند که «مسلمان گریگ مسلمان است»؟ آیا اسلام پتانسیل تولید مسلمانان تندروی را ندارد که مسلمانان میانه‌روی دیگر یا طرفدار دموکراسی را به تحریف متهم کنند و حکم ارتداد آن‌ها را صادر و خون آن‌ها را حلال اعلام کنند؟ مسلمان و متفکران طرفدار دموکراسی اسلامی شاید به این نکته توجه نکرده‌اند که هیچ مسلمانی، چند صدایی یا چند روایتی بودن تفسیر از اسلام را نمی‌پذیرد. آنگاه دیگر اسلام واحد و یکتا از معنا تهی می‌شود. دعوا بر سر این است که هر مسلمان روایت خود را روایت راستین می‌داند و روایت دیگری را تحریف و

۲- ایران یکی از نمونه‌های بارز بروز این نارضایتی هم در میان روشنفکران و هم در میان مردم است، به ویژه نارضایتی‌ها و ناامیدی‌هایی که بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ اتفاق افتاد.

این از آغاز تولد اسلام (به مثابه‌ی تفسیر اسلام) بوده است ولی نقد به آن نه!

# پیوستگی مفاهیم در سیر اندیشه‌های مارکس

کامبیز غفوری



از خود بیگانگی، بت‌وارگی کالا، موجود نوعی یا اجتماعی، و تئوری استثمار در دوران سرمایه‌داری مفاهیمی هستند که دوره‌های مختلف تفکر مارکس را رقم می‌زنند. تعریف این مفاهیم چیست؟ آیا این مفاهیم با یک دیگر مرتبطند؟ و اگر چنین است، چه رابطه‌ای را میان آن‌ها می‌توان مشاهده کرد که تصویری کلی از افکار مارکس به دست دهد؟

شرح و بسط اصطلاح از خود بیگانگی، محصول تفکر جوانی مارکس و دوران اقامت دو ساله‌اش در پاریس -۱۸۴۳ تا ۱۸۴۵- است. نیمه اول سال ۱۸۴۴، مارکس ۲۶ ساله در یکی از ۹ دفتر از یادداشت‌های خود در پاریس، به نام یادداشت‌هایی درباره جیمز میل، طی نقد آرای این اندیشمند که در کتاب عناصر اقتصاد سیاسی بیان شده بودند، نگاه خاص خویش درباره الیناسیون را شرح داد که پیشتر اندیشمندانی مانند هگل و میل از زاویه‌ای دیگر بدان پرداخته بودند.

مارکس می‌نویسد: «[جیمز] میل به خوبی جوهره موضوع را در قالب تئوری پول به عنوان ابزار مبادلات بیان می‌کند. پول در وهله اول، آن چیزی نیست که یک دارایی در آن بیگانه شود، بلکه واسطه این امر و حرکت است. انسان، [و] آن عمل اجتماعی که محصولات انسان‌ها یکدیگر را همپوشانی می‌کنند، از آدمی بیگانه می‌شود و جزو مشخه‌های پول قرار می‌گیرد، یعنی به ماده‌ای خارج از انسان منتقل می‌شود». (مارکس، ۱۸۴۴، ب)

مارکس سپس به روابط تولید می‌رسد و می‌گوید وقتی آدمی و نقش او در روابط تولید گم

می‌شوند، اموری خارجی و بیگانه، این امر را در دست می‌گیرند و روابط تولید در سیستم مالکیت خصوصی نظام سرمایه‌داری بورژوازی را عامل آن می‌شمارد.

او معتقد است که «در این روابط مبادلاتی به صورت یک پیش‌فرض، نفس کار، مستقیماً تبدیل به کار کردن در ازای کسب درآمدی برای زندگی شده است. این روابط کار بیگانه‌شده، در دو هنگام به بالاترین حد خود می‌رسند: ۱) در یک طرف، کارگر برای درآمد زندگی خودش کار می‌کند و محصولی تولید می‌کند که هیچ ربط مستقیمی به رفع نیازهای او یا ربط به عملکرد او به عنوان کارگر ندارد، بلکه به دلیل ترکیب اجتماعی، این محصول با کارگر بیگانه است. ۲) او باید محصول خود را [در صورت نیاز] با پول بخرد، گویی خودش آن را تولید نکرده و محصول شخص دیگری است.» (همان)

طبقه‌بندی دقیق‌تر الیناسیون به دست مارکس، چند ماه بعد، در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ صورت می‌گیرد. او با انتقاد به نظریات اقتصاددان‌هایی چون آدام اسمیت، آن‌ها را از توضیح درباره منشأ تقسیم‌بندی کار و سرمایه از یک سو و سرمایه و زمین از سوی دیگر، عاجز شمرده و تنها نیروی محرکه‌ای را که این نوع دیدگاه در اقتصاد سیاسی بدان متکی است، «حرص و طمع و جنگ میان طماعان، یعنی رقابت» می‌داند. (مارکس، ۱۸۴۴، الف: ۱۲۴)

مارکس در این مقطع تلاش می‌کند تا به گفته خود، برخی تعاریف را که در نظریات پیشین مسلم و بدیهی فرض شده بودند - برای مثال، رابطه ضروری میان دو چیز مانند تقسیم کار و مبادله - از دیدگاه خود توضیح دهد.

در این راستا، او مفهوم «کار بیگانه‌شده» را مطرح و چهار حالت زیر را تعریف می‌کند:

### الف - بیگانگی کارگر با کار - بیگانگی از محصولی که می‌آفریند

مارکس معتقد است که در سیستم سرمایه‌داری، «افزایش ارزش جهان اشیاء، نسبتی مستقیم با کاستن از ارزش انسان‌ها دارد» چرا که «هر چه کارگر کالای بیشتری می‌آفریند، خود به کالای ارزان‌تری تبدیل می‌شود.» (مارکس، ۱۸۴۴، الف: ۱۲۵)

محصول کار در شیء تجسم می‌یابد، یعنی کار عینیت پیدا می‌کند [به اصلاح آجکتیفای می‌شود]. در سیستم سرمایه، این عینیت‌یافتن، برای کارگران به شکل از دست دادن شیء و بندگی در برابر آن یا تملک محصول به شکل جدایی یا بیگانگی با محصول نمایان می‌شود.

کارگران در جامعه سرمایه‌داری، از محصولی که ایجاد می‌کنند، بیگانه‌اند. محصول کار آنان به خودشان تعلق ندارد بلکه در مالکیت خصوصی سرمایه‌دار است. اگر کارگری بخواهد از کالایی که محصول کار خودش است استفاده کند، باید آن را از بازار بخرد. با این تفاوت که علیرغم دستمزد پایینی که به او داده شده، قیمت نهایی محصول را مالک خصوصی ابزار تولید



یا همان کارفرما بر اساس مناسبات بازار تنظیم می‌کند.

در این‌جا، کار، روح انسانی و طبیعی خود را از دست می‌دهد و به گفتهٔ مارکس، «کار به شیء تبدیل می‌شود که کارگر تنها با تلاشی خارق‌العاده و با وقفه‌های بسیار نامنظم می‌تواند آن را به دست آورد. تملک شیء به شکل بیگانگی با آن تا آن حد است که کارگر هر چه بیشتر اشیاء تولید می‌کند، کمتر صاحب آن می‌شود و بیشتر زیر نفوذ محصول خود، یعنی سرمایه، قرار می‌گیرد». (الف: ۱۸۴۴، الف: ۱۲۶)

بنا بر نتیجه‌گیری مارکس، رابطه کارگر با محصول کار خویش، به رابطه با شیء بیگانه تبدیل می‌شود و هر چه کارگر بیشتر کار و تولید می‌کند، بیشتر جهانی بیگانه می‌آفریند که ضد خودش با قوای بیشتری به کار گرفته می‌شوند. به گفتهٔ او: «بیگانگی کارگر با محصولاتی که می‌آفریند، نه تنها به معنای آن است که کارش تبدیل به یک شیء و یک هستی خارجی شده است، بلکه به این مفهوم نیز هست که کارش خارج از او، مستقل از او و به عنوان چیزی بیگانه با او موجودیت دارد و قدرتی است که در برابر او قرار می‌گیرد». (الف: ۱۸۴۴، الف: ۱۲۷)

### ب - بیگانگی کارگر با کار کردن - بیگانگی با عمل تولید

از نظر مارکس، بیگانگی نه تنها در جدا افتادگی کارگر از نتیجهٔ تولید یعنی محصول کارش اتفاق می‌افتد، بلکه در خود عمل تولید و فرایند آن نیز روی می‌دهد. زمانی که کارگر، تنها یک چرخ‌دنده در یک دستگاه تولید است که نه محصولش از آن اوست و نه سلیقه و روح و طرح اوست که محصول را رقم می‌زند، آن‌گاه نه تنها کالای تولید شده را غریبه می‌داند، بلکه فرایند تولید کالا نیز دیگر بخشی از جان و روان او نیست. در واقع، کارگر پیش از فروش کار خود به صاحب سرمایه، قابلیت کنترل نوع کار و فعالیت خود را از دست داده است. مارکس یکی از عوامل بیگانگی کارگر با کار در جامعه سرمایه‌داری را این می‌داند که «کار نسبت به کارگر، عنصری خارجی است... در نتیجه، در حین کار کردن، نه تنها خود را به اثبات نمی‌رساند، بلکه خود را نفی می‌کند [و] به جای خرسندی، احساس رنج می‌کند». (الف: ۱۸۴۴، الف: ۱۲۹)

این‌جاست که یکی از مشخصه‌های جوامع سرمایه‌داری کنونی به دست مارکس بازگویی می‌شود: کارگر «زمانی احساس آسایش می‌کند که کار نمی‌کند و زمانی که کار می‌کند، احساس آسایش ندارد». (الف: ۱۸۴۴، الف: ۱۲۹) او خصلت بیگانگی آن را چنان واضح می‌داند که به محض عدم وجود الزام، «از کار کردن چون طاعون پرهیز می‌شود». (الف: ۱۸۴۴، الف: ۱۳۰) خصلت خارجی بودن و بیگانه‌بودن کار برای کارگر، از نظر مارکس به این دلیل است که کار از آن او نیست و به فرد دیگری تعلق دارد.

## ج - بیگانگی کارگر از خود به عنوان تولید کننده - بیگانگی از ماهیت نوعی خود

برای درک نوع سومی که مارکس از تعاریف بیگانگی ارائه کرده است، باید تعریف انسان را به عنوان موجودی نوعی از دید او بازشناخت.

کارل مارکس می‌گوید «انسان موجودی نوعی است، نه تنها بدین خاطر که در تئوری و عمل، انواع (نوع خود و سایر انواع) را به عنوان عین (أبژه) خویش اختیار می‌کند، بلکه با خود چون نوعی از موجودات که واقعی و زنده است، یعنی در مقام موجودی جهان‌شمول و بنابراین آزاد، برخورد می‌کند». (۱۸۴۴، الف: ۱۳۱)

از دید مارکس، زندگی نوعی، به نوعی غیر ارگانیک است و چون انسان نسبت به موجودات دیگر جهان‌شمول‌تر است، آن‌گاه وسعت طبیعت غیر ارگانیکی که با آن زندگی می‌کند، بیشتر است. این بدان معناست که محیط اطراف، اعم از گیاهان، جانوران و جمادات، نور، آب و ... بخشی از آگاهی او را می‌سازند و خوراک فکری‌اش هستند.

مارکس می‌گوید از آن‌جا که «طبیعت هم وسیله مستقیم زندگی انسان است و هم ماده، شیء و ابزار فعالیت زندگی اوست» (۱۸۴۴، الف: ۱۳۱)، پس طبیعت پیکر انسان محسوب می‌شود و اگر می‌خواهد نمیرد، باید پیوسته با این پیکر تبادل فعال داشته باشد.

مارکس معتقد است که «کار بیگانه شده، با بیگانه ساختن انسان از طبیعت و از خود، یعنی از کارکردهای عملی و فعالیت‌های حیاتی‌اش، نوع انسان را از آدمی بیگانه می‌سازد. کار بیگانه شده زندگی نوعی را به وسیله‌ای جهت زندگی فردی تغییر می‌دهد. در وهله نخست، زندگی نوعی و زندگی فردی را بیگانه می‌سازد و سپس زندگی فردی را به شکل انتزاعی خود به هدف زندگی نوعی، آن هم به شکل انتزاعی و بیگانه، تبدیل می‌سازد». (۱۸۴۴، الف: ۱۳۲)

بنا بر عقاید مارکس، انسان تنها می‌تواند با کار و تولید خود در جهان عینی، خود را به عنوان موجودی نوعی تثبیت کند. در همین راستا، «کار بیگانه شده با جدا کردن محصول تولید آدمی از او، در واقع زندگی نوعی و عینیت واقعی‌اش را به عنوان عضوی از نوع [انسان] جدا می‌کند و برتری او را بر حیوان به چنان وضعی مبدل می‌سازد که حتی کالبد غیر اندام‌وار او یعنی طبیعت نیز از او گرفته می‌شود». (۱۸۴۴، الف: ۱۳۴)

مارکس نتیجه می‌گیرد که با بیگانه شدن کارگر از کار، در واقع او از خود، «کالبد خود و نیز از طبیعت خارجی و ذات معنوی او یعنی وجود انسانی‌اش» بیگانه می‌شود. (۱۸۴۴، الف: ۱۳۴)

## د - بیگانگی کارگر از هم‌نوعان خویش

مارکس سه بند فوق‌الذکر را بر می‌شمارد و می‌گوید پیامد بیگانگی آدمی از محصول کار خویش، از فعالیت حیاتی‌اش و از وجود خود، در نهایت بیگانگی انسان از سایر انسان‌هاست:

«آنچه در ارتباط با رابطه آدمی با کار و محصول کارش و نیز با خود مصداق دارد، به رابطه آدمی با سایر آدمها، به کار و محصول کار سایر آدمها تسری می‌یابد.» (الف: ۱۸۴۴، ۱۳۴) او بیگانگی سرشت نوعی آدم از او را بیگانگی آدمها از هم و ذات انسانی می‌داند. (الف: ۱۳۵)

در بخش‌های دیگر این مقاله، مفهوم از خودبیگانگی را در کتاب گروندریسه مارکس نیز خواهیم خواند.

### بت‌وارگی کالا

با آنکه مارکس به تفصیل در جلد یکم کتاب سرمایه - کل بخش چهارم از فصل یک- به مفهوم بت‌وارگی کالا می‌پردازد، اما پیشتر نیز در مقاله‌های او در روزنامه راینیش زیتونگ (شماره ۲۹۸، ۲۵ اکتبر ۱۸۴۲) با اشاره به پرستش طلا در میان بومیان کوبایی به مفهوم فتیشیسم اشاره شده است.

او در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، «مللی که هنوز تالو درخشان فلزات قیمتی چشم‌شان را خیره می‌کند و هنوز بت‌واره‌شان پول فلزی است» را ملت‌هایی تکامل نیافته می‌داند. (مارکس، ۱۸۴۴ الف: ۱۸۹)

مع‌الوصف، در جلد یکم کاپیتال است که مفهوم بت‌وارگی کالا به دست مارکس تبیین می‌شود. او در بخش چهارم فصل یک، ذیل تیترا «ماهیت بت‌واره کالا و راز آن»، می‌گوید که کالا در نگاه اول بسیار ساده و قابل درک است اما اگر آن را تحلیل کنیم، به ظرافتی متافیزیکی و خدای‌واره بر می‌خوریم. (مارکس، کاپیتال، ص ۴۷) او معتقد است که تا زمانی که مسئله، ارزش مصرف یک شیء است، مانند یک میز که با نیروی کار آدمی از چوب ساخته می‌شود و صرف غذا خوردن یا کار کردن بر روی آن می‌شود، یک وسیله دارای ارزش مصرف است. اما زمانی است که این میز، فارغ از خاصیت مصرفی خود، تبدیل به یک وسیله می‌شود که حالتی رمزآلود و جادویی می‌یابد.

او می‌گوید اگر روابط اجتماعی میان تولیدکنندگان محصول، نه میان خودشان، بلکه میان محصولات‌شان شکل بگیرد، -به عبارتی، رابطه اجتماعی کار تولیدکنندگان با کل کار اجتماع، به صورت رابطه‌ای اجتماعی میان اشیاء درآید که جدا و خارج از تولیدکنندگان برقرار می‌شود- رازآلودگی آغاز می‌شود. (۴۷)

به عقیده مارکس، این‌جاست که محصول، تبدیل به کالا یا چیزی اجتماعی می‌شود که هم‌زمان ارزش‌هایی قابل درک مستقیم و غیرقابل درک مستقیم دارد. بخش فیزیکی آن از طریق بازتاب نور به چشم انسان می‌آید و توسط عصب بینایی به مغز می‌رود، درک‌شدنی است اما رد پای ارزشی در آن وجود دارد که توسط نیروی کار ایجاد شده و از طریق حواس

فیزیکی قابل ادراک نیست. (۴۸)

مارکس این‌جا از دنیای مذهبی مثال می‌آورد و می‌گوید در دنیای ادیان، «محصول تفکر مغز انسان به صورت موجودیت‌هایی درمی‌آیند که زندگی مستقلی دارند و وارد رابطه‌ای، هم مابین یکدیگر و هم بین خود و انسان، می‌شوند. مشابه این امر در دنیای کالاهای ساخته‌شده به دست بشر اتفاق می‌افتد. این را من بت‌وارگی می‌نامم که به محض تبدیل‌شدن به کالا، خود را به محصول کار می‌چسباند و بنابراین از تولید کالا جدا نیست». (۴۸)

مارکس فیتیشیسم را محصول شیوه تولیدی می‌داند که در آن، «محصول شکل کالا به خود می‌گیرد یا مستقیماً با هدف مبادله، تولید می‌شود» و می‌گوید که این، «عمومی‌ترین و جنینی‌ترین شکل تولید بورژوازی است». (۵۲)

مارکس این‌جا گویی به مثال پرستش طلا توسط بومیان کوبایی که پیشتر در مقاله‌های سال‌های ۱۸۸۲ تا ۸۴ بدان اشاره کرده بود، بازمی‌گردد و مصداق بت‌پنداری خیال‌واره سیستم پولی را طلا و نقره‌ای می‌داند که پشتوانه پول هستند و وقتی به عنوان پول نگاه شوند، «دیگر نه نماینده رابطه اجتماعی میان تولیدکنندگان، بلکه تبدیل به اُبژه‌های طبیعی با خواص اجتماعی عجیب شده‌اند». (۵۲)

### استثمار در دوران سرمایه‌داری

دیدگاه مارکس درباره استثمار یا بهره‌کشی، نه صرفاً اخلاقی، بلکه اقتصادی نیز هست. مارکس فصل نهم از جلد یک کاپیتال را به بررسی این پدیده با کمک‌گرفتن از تئوری ارزش اضافی‌اش اختصاص داده است. مارکس خود می‌گوید که کشف این تئوری، مهم‌ترین چیزی بود که او را در تجزیه و تحلیل‌های اقتصادی‌اش یاری کرد. (مندل، ۱۹۹۰)

ابتدا مروری گذرا داشته باشیم به تفاوت بهره‌کشی در نظام‌های پیش‌سرمایه‌داری با سیستم سرمایه‌داری. در نظام‌هایی چون برده‌داری و فئودالی، به ترتیب برده برای صاحبش و رعیت برای اربابش کار می‌کردند. هر چه آن‌ها با کار خود تولید می‌کردند، منهای میزان پایه‌ای برای مایحتاج اولیه زندگی و بازتولید نیروی کارشان، به مالک/ارباب تعلق داشت. حاصل کار برده/رعیت، در زندگی مجلل و ثروت طبقه بالادستی نمود عینی می‌یافت. یعنی در واقع، ثمره کار آن‌ها از سوی انسانی دیگر به یغما می‌رفت و این بهره‌کشی، عیان و بی‌پرده صورت می‌گرفت. اما در نظام سرمایه‌داری، انسان به صورت فردی آزاد تعریف می‌شود که نه برده کسی است و نه رعیت انسانی دیگر. بنابراین در نگاه اول، به نظر می‌رسد که انسان آزاد است تا برای کسی کار کند یا نکند؛ پس آیا بهره‌کشی انسان از انسان در نظام سرمایه وجود ندارد؟ از نظر مارکس، در یک جامعه طبقاتی، طبقه مسلط، تولید اضافی اجتماعی را تصاحب می‌کند اما این تولید اضافی می‌تواند به سه شکل متفاوت (یا ترکیبی از آن‌ها) باشد. در

سیستم‌های برده‌داری یا فئودالیسم اولیه، تولید اضافی، همان کار اضافی است که هیچ پرداخت مستقیمی برای آن صورت نمی‌گیرد. (بیگاری بدون مزد) شکل دوم، تولید اضافی به صورت بخش معینی از محصول کار اضافی (بهره مالکانه) تصاحب می‌شود اما در شکل سوم آن یا نظام سرمایه، تولید اضافی شکل پولی به خود می‌گیرد. «ارزش اضافه اصولاً همین است: شکل پولی کار اضافی اجتماعی یا مبلغی معادل با آن که می‌شود محصول پولی کار اضافی. بدین ترتیب ریشه‌ای مشترک میان تمامی شکل‌های محصول اضافه وجود دارد: کاری که برای آن دستمزدی پرداخت نشده است» (مندل: ۱۹۹۰)

زمانی که صحبت از میزان کاری می‌شود که برای آن دستمزدی پرداخت نشده، به صورت خودکار، پدیده بهره‌کشی پدیدار می‌شود. مارکس میزان ارزش اضافی تولید شده را، «بیانگر دقیقی برای استعمار نیروی کار به دست سرمایه، یا کارگر به دست سرمایه‌دار» برمی‌شمارد. (مارکس، کاپیتال، ص ۱۵۳)

لازم به تأکید است که در سیستم سرمایه‌داری، سرمایه‌دار، «کار» کارگر را نمی‌خرد بلکه «نیروی کار» را می‌خرد و مدعی است که دستمزدی عادلانه پرداخته است، در صورتی که بنا بر تعبیر مارکس، دستمزد مشخصاً کم‌تر از ارزشی است که او در جریان فرایند تولید به محصول اضافه می‌کند. در واقع، اگر دستمزد کارگر، برابر با ارزش اضافه باشد، سودی برای سرمایه‌دار حاصل نخواهد شد. اختلاف میان کل ارزش افزوده شده به محصول کار با دستمزد، همان ارزش اضافی است.

به تعبیر ارنست مندل، «عایدات طبقه‌های حاکم، در واقع همان محصول کاری هستند که برای آن دستمزد پرداخت نشده است. این، قلب نظریه استعمار مارکس است.» (مندل ۱۹۹۰)

### پیوستگی مفاهیم در سیر اندیشه‌های مارکس

مارکس فیلسوف؟ مارکس جامعه‌شناس؟ مارکس اقتصاددان یا مارکس انقلابی؟ کارل مارکس هر چه بود، اهمیت نظراتش به حدی است که حتی تندترین منتقدان وی\* نیز فراموش نمی‌کنند به نظرسنجی‌هایی [هر چند عام] در آثارشان اشاره کنند که او را در جایگاه بزرگ‌ترین اندیشمند هزاره دوم، بالاتر از اینشتین، کانت، دکارت، هگل و سایرین قرار می‌دهد. (رحیمی، ۱۳۸۴: ۵۰۲)

اما سوال این جاست که آیا عقاید مارکس در طول دوران اندیشه‌ورزی مکتوبی که از وی به جا مانده است، ثابت مانده، دچار تکامل شده یا متناقض است؟ باید اشاره کرد که هیچ‌کدام از آثار مارکس در حوزه‌های اقتصادی، جامعه‌شناسی، فلسفی یا سیاسی، بدون اثر بین‌رشته‌ای نبوده است. یعنی، نمی‌توان کاپیتال یا گروندریسه را صرفاً نقد اقتصاد سیاسی دانست و رد پای فلسفه مارکس را در آن ندید.

پیش از بررسی مفاهیم مطرح شده در این مقاله، باید به نقش فلسفه هگل و دو مکتب ایده‌آلیسم و رمانتیسم در اندیشه‌های مارکس و نوع دید او به عصر جدید، اشاره‌ای گذرا داشته باشیم.

با وجود تمامی نقدهای بعدی مارکس به هگل، نباید از نظر دور داشت که هگل، نقشی بسیار پررنگ در تکوین اندیشه‌های مارکس داشته است. مارکس که یکی از اعضای هگلی‌های جوان بود، بر یکی از پانویس‌هایش در تز دکترای خود، درباره فلسفه هگل این‌گونه می‌نویسد: «همان‌گونه که پرومته آتش را از عرش ربود و آغاز به ساختن خانه و سکنی‌گزیدن بر روی زمین کرد، فلسفه نیز چنان تکامل یافت که بر جهان اثر گذارد و خود را در برابر جهانی که می‌باید قرار دهد و فلسفه هگل اکنون چنین کرده است.» (محیط، ۵۸)

از سوی دیگر، همان‌گونه که می‌دانیم، قرن نوزدهم با مکتب رمانتیسم همراه بود. رمانتیسم به نوعی مخالف جنبه‌های تراژیک و فجیعی است که محصول عصر صنعتی شدن محسوب می‌شد. این مکتب نوعاً انقلابی، (رحیمی: ۶۳) در مارکس که روحیه‌ای عدالت‌خواه داشت، اثر گذاشت و این امر در تحلیل‌های او از انسان، اجتماع، اقتصاد و انقلاب دیده می‌شود. او با رمانتیک‌هایی چون هاینریش هاینه و توماس کارلایل دوستی داشت و از آن‌ها تأثیر پذیرفت. (همان)

مصطفی رحیمی از قول کونو فیشر، فیلسوف آلمانی و نویسنده تاریخ فلسفه جدید، نقل می‌کند: «مارکس شورش‌گری رمانتیک است بر ضد جهانی که همه چیز را به کالا تبدیل می‌کند و انسان را تا حد شیئی تنزل می‌دهد.» (رحیمی: ۶۸)

ایده‌آلیسم و گرایش به داشتن جامعه‌ای آرمانی، با رمانتیسم قرابت دارد. هر دوی این مکاتب، در برابر اثر تحولات بعضاً مخرب عصر جدید در جامعه انسانی واکنش نشان می‌دادند. با این حال، نمی‌توان گفت که مارکس، همانند نیچه و هایدگر، اندیشمندی ضد جامعه مدرن است: «مارکس پایه‌های مدرنیته را مورد تردید قرار نمی‌دهد. آدام اسمیت و ریکاردو را خوب خوانده است، اگر آن‌ها به اقتصاد لیبرالی اقتصاد طبیعی می‌گویند، او این اقتصاد را گذرا می‌داند و قصد می‌کند تا فراتر از آن رود، می‌خواهد به زبان هابرماس پروژه ناتمام مدرنیته را تمام کند. او از سرمایه‌داری متنفر است اما هیچ‌گاه اقتصادهای پیشا-سرمایه‌داری را به سرمایه‌داری ترجیح نمی‌دهد... مارکس بر آن است تا سرمایه‌داری را به شکلی به ترسیم کشد تا امر تغییر را در آن کشف کند پس در نظریه‌پردازی خود هم در فکر تغییر جهان است.» (ماهرویان: ۱۳۸۴)

با این حال، به گفته ماهرویان، مارکس حاصل اندیشه قرن نوزدهمی آلمان است و مانند هگل، بسیاری از عناصر رمانتیسم را که واکنش به مدرنیته است، با خود حمل می‌کند. (همان) به مفاهیم مورد اشاره در این مقاله بازگردیم. به نظر می‌رسد که تعاریفی چون «از خود

بیگانگی»، «بت‌وارگی کالا» و «استثمار در دوران سرمایه‌داری»، در کنار بسیاری دیگر از تحلیل‌های مارکس در بررسی پدیده‌های اجتماعی و روابط میان انسان‌ها، بر پایه اندیشه‌ای آرمان‌گرا و حساس (رمانتیک) است که می‌خواهد انسان را از ورطه گردابی که دنیای جدید برایش ساخته است، بیرون آورد و اکثریت ضعیف‌شده را را از زیر ظلم توانگران بیرون بکشد. این اندیشه، هرگز در نهاد مارکس تغییر نکرده است. بنابراین، در کنار پراکنده‌نویسی او، انسجامی میان نوشته‌های او به چشم می‌خورند که در گروندریسه قابل‌هضم‌تر است.

برای مثال، مارکس پیش از نگارش کاپیتال، در گروندریسه درباره ارزش اضافی، می‌نویسد: «ارزش اضافی یا فرآورده مازاد چیزی، جز مقداری کار زنده عینیت یافته، کار اضافی، چیزی نیست. این ارزش جدید که به صورت سرمایه مستقل، با کار زنده روبه‌رو و با آن مبادله می‌شود، فرآورده کار است. خودش چیز دیگری جز مازاد کار افزون بر کار لازم به شکل عینی و بنابراین به صورت ارزش نیست». (مارکس، گروندریسه: ۴۴۴)

او در ادامه همین گفتار، مفهوم از خودبیگانگی را که در سال ۱۸۴۴ بحث کرده بود، می‌آورد و می‌نویسد: «وجود مستقل و برای خود ارزش در برابر نیروی کار زنده (یعنی وجود سرمایه) حالت تمایزنیافتگی یک شیء فی‌نفسه را دارد که نشان می‌دهد شرایط عینی کار گویی مستقل از وجود کار، زنده‌اند و قضیه تا آن‌جا پیش می‌رود که شرایط مادی مربوط به شخص کارگر، گویی مستقل از او در برابر اوست». (همان)

مارکس در جای‌جای نوشته‌هایش، مناسبات تولید در نظام سرمایه‌داری و اصل مالکیت خصوصی را زیر انتقاد تیز خود گرفته است. در گروندریسه نیز ارزش اضافی، استثمار و از خودبیگانگی را به هم ربط می‌دهد.

او می‌نویسد: «همه این شرایط در وجود سرمایه‌دار تشخص می‌یابد که اراده و منفعتی مخصوص به خود را داراست. بدین‌سان مالکیت، یعنی همان شرایط مادی کار، کاملاً از ید نیروی کار جدا و منفک می‌شود. وسایل تولید کارگر به صورت مالکیت غیر، که بیانگر واقعیت شخص حقوقی دیگری است، با قلمرو حقوقی مطلق مربوط به خودش، در برابر کار قد علم می‌کند. به همین دلیل است که کار در چشم سرمایه‌دار که مظهر اصلی ارزش یا شرایط کار است، در حکم کار غیر می‌نماید. جدایی مطلق مالکیت از کار یا جدایی نیروی کار زنده از شرایط انتفاع آن، یا جدایی ارزش از فعالیت آفریننده ارزش، سبب می‌شود که کارگر نسبت به محتوای کار خود بیگانه شود». (۴۴۴ و ۴۴۵)

مارکس کار اضافی و در نتیجه، ارزش اضافی را شکل سرمایه‌ای می‌داند که نسبت به نیروی زنده کار، استقلال پیدا کرده و نیروی زنده کار تنها مالک وسایل معیشت برای بازتولید خود است و «شرایط انتفاع کار در برابر وی حکم اشیاء یا ارزش‌های را دارند که در دست یک شخص بیگانه است». (۴۴۵)

شاید گروندریسه را بتوان دانه‌ای از تسبیح پیوسته اندیشه‌های مارکس دانست که تا نیمه دوم قرن بیستم، حلقه‌ای مفقوده بود. این کتاب که دست‌نوشته‌های پیشا-کاپیتال مارکس محسوب می‌شوند، میان سال‌های ۱۸۷۵ و ۱۸۵۸ به رشته تحریر درآمدند. انتشار ترجمه انگلیسی بسیاری از آثار مارکس در سال‌های دهه ۱۹۶۰ آغاز شد و مجموعه آثار ۵۰ جلدی مارکس نیز که از اواسط دهه ۱۹۷۰ شروع شد، تا پایان دهه ۹۰ هنوز به پایان نرسیده بود. (محیط: ۹)

مارکس متفکری است که فارغ از جنجال‌های فراوان پیرامونش، نظریات او هنوز جای بررسی، تحقیق و موشکافی دارند. طرفه این که حتی در دوران هفت دهه استقرار حکومت شوروی که از بزرگ‌ترین داعیه‌داران مارکسیسم بود، متفکران حکومتی در ساخت و ارائه تصویری یک‌بعدی و جبرگرا از وی به عنوان اندیشمندی تک‌بعدی که «اهمیتی برای نقش انسان، فرهنگ توده‌ها و تاریخ قائل نیست و گویی تنها بر آن بوده که به نظام سرمایه‌داری بتازد و نقد او اوضاع موجود [آن زمان] در جوامع به اصطلاح سوسیالیستی را در بر نمی‌گیرد، نقش مخربی داشتند. \*\* (محیط: ۷)

بنابراین، بررسی‌های این مقاله را به علت آن که تنها متمرکز بر چند مفهوم در اندیشه مارکس هستند، نمی‌توان به کلیت اندیشه‌های او تعمیم داد. بی‌شک نمی‌توان گفت که مارکس جوان، به عنوان فردی معتقد به مسیحیت و همان که تز دکترایش را در فلسفه اپیکور نوشت، همان است که کاپیتال را به نگارش درآورد و همان عقایدی را در زمان هگلی بودن داشت که در مانیفست کمونیست بروز داد.

با این حال، می‌توان با نیم‌نگاهی به دست‌نوشته‌های او از سال ۱۸۴۴ تا پایان عمر، می‌توان ارتباطی منطقی میان مفاهیم از خودبیگانگی، تعریف کار، کالا، ارزش، انسان نوعی و همچنین پدیده استثمار، دید.

## پانوشت‌ها:

\*مصطفی رحیمی که این نظرسنجی را نقل کرده است، کتابش را با تمرکز بر تاختن به اندیشه‌های مارکس تألیف کرده و می‌نویسد که این اثر با هدف بازگشت مارکسیست‌ها یا به عبارت خود او، «گمشدگان وادهی توهم» به «مهر وطن»، نوشته شده است.

\*\*سرنوشت دیوید بوریسوویچ ریازانوف، اندیشمند و آرشویست مارکسیست که تلاش‌های او در بازیافت و انتشار آثار مارکس و انگلس از طریق تأسیس انستیتو مارکس-انگلس (بعدها تبدیل به مارکس-انگلس-لنین شد) نقشی به‌سزا در تبیین آثار آن‌ها داشت، به خوبی نشان‌گر



مدعای مورد اشاره است. او که عامل نشر دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، ایدئولوژی آلمانی، نقد فلسفه حق هگل و بسیاری از آثار دیگر بود، در ژانویه ۱۹۳۸ در شوروی اعدام شد.

## منابع:

- الف. مارکس، کارل. دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، نشر آگه، چاپ سوم: ۱۳۸۱.
- ب. مارکس کارل، یادداشت‌هایی درباره جیمز میل ۱۸۴۴، نسخه اینترنتی انگلیسی در این آدرس
- پ. رحیمی مصطفی، مارکس و سایه‌هایش، انتشارات هرمس، تهران، چاپ دوم: ۱۳۸۴.
- ت. مارکس کارل، گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی، جلد اول، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، تهران، نشر آگه: ۱۳۶۳.
- ث. محیط مرتضی، کارل مارکس، زندگی و دیدگاه‌های او، تهران، اختران: ۱۳۸۲.
- ج. ماهرویان هوشنگ، مارکس پس از مارکسیسم، مصاحبه با روزنامه همشهری، ۱۳۸۴/۸/۲۵.
- لینک الکترونیک در پرتال جامع علوم انسانی.

Marx, Karl. Capital: A Critique of Political Economy. Vol I. Moscow: Progress Publishers. Revised electronic version, pdf

Marx, Karl. Proceeding of Sixth Rhine Province Assembly, Third Article, Rheinische Zeitung, No. 298, Supplement. October 25: 1842. Link. Last seen on .14 March 2016

Mandel, Ernest. Edited by J.Eatwell, M.Milgate and P.Newman. Marxian economics. London 1990: Chapter 7. Available on internet at this link address. Last .seen on 21 March 2016

# سلامت بعنوان حقوق بشر

امید رضوی



سلامت به عنوان یکی از ارکان حقوق بشر مورد تاکید بوده است . در این مقاله سعی بر این است که ضمن آشنائی با محورهای مترتب بر حق سلامتی، نحوه ارتباط و اتصال این حقوق را در طول زمان و همزمان با تغییرات رویکردی سه نسل حقوق بشر ترسیم و رابطه این تغییرات با یکدیگر را به تصویر کشانید.

واژه های کلیدی: حقوق بشر، حق سلامت، سلامت ، عوامل اجتماعی موثر بر سلامت

مقدمه: هر چند انسان دارای نیازهای متنوع و مختلفی است اما حیات را میتوان مهم ترین دارائی هر انسان دانست .

اگر بپذیریم که این دارائی مهم ترین دارائی انسان است آنگاه یکی از زیربنائی ترین و مهم ترین حقوق مترتب بر انسان ها حق حفظ این دارائی است و در اینجا است که نیازهای مرتبط با سلامتی اهمیت خود را به تصویر می کشانند و نقش حق سلامتی به نحوی بارز و آشکار متبادر می گردد.

این اهمیت را میتوان در اساسنامه سازمان بهداشت جهانی که در آن برخورداری از بالاترین استاندارد قابل حصول سلامت به عنوان یک حق اساسی بشر شناخته شده است، یافت. از سوی دیگر پیشرفت علوم اجتماعی همانند سایر شاخه های علم، سبب دستیابی بشر به لایه

های جدیدی از نیازها و دستیابی به تسهیلات بیشتر بشریت گردیده است. با این تفاوت که محوریت علوم انسانی، بر نیازهای پایه و اساسی انسان در قالب جامعه شکل گرفته و اهمیت آن برای بشریت به مراتب تقویت گردیده است. در این راستا یکی از مبانی مورد بررسی، رعایت حقوق بشر به عنوان یکی از پایه ای ترین نیازهای انسانی شناخته شده است که از پیشرفت علوم همانند سایر محورها بی تاثیر نبوده است. هر چند نگاه های مختلفی به حقوق بشر وجود دارد و نسبی گرایان، ماکسیمالیست ها، مارکسیست ها، نظریات آقای راولز و جریان اصلی جاری که محوریت حقوق بشر مورد حمایت سازمان ملل را تشکیل میدهد هر یک به نوعی و با زاویه دیدی متفاوت به این حقوق مینگرند اما برخی از نیازهای پایه انسانی در رویکردهای مختلف دارای اهمیت بسیار بالائی است.

با پیشرفت علوم، اهمیت حق سلامتی هر روز بیشتر از قبل نمایان میشود. برای آشنائی با حق بر سلامتی در ابتدا نگاهی به جنبه های مختلف این حق می نمائیم.

### سلامت چیست؟

اگر بخواهیم با نگاهی واقع گرایانه به تعریف سلامتی بنگریم، می بایست بپذیریم مفهوم عام و همه جانبه سلامت، نمیتواند بطور واضح و شفاف ترسیم شود. اما می توان گفت که در هر حال، سلامت میتواند عامل مهم و موثری در رفاه و کرامت انسانی باشد.

سلامت معنای بسیار وسیع تری از نداشتن بیماری دارد به نحوی که سلامت را رفاه کامل جسمی، روانی و اجتماعی انسان می دانند. بنا بر بر تعریف سازمان جهانی بهداشت، تندرستی تنها فقدان بیماری یا نواقص دیگر در بدن نیست بلکه «تندرستی نداشتن هیچ گونه مشکل روانی، اجتماعی، اقتصادی و سلامت جسمانی برای هر فرد جامعه است.»

دکتر ابوت و دکتر جونز از دانشگاه ویسکانسین هفت مولفه را برای سلامت قائل شده اند که شامل سلامت فیزیکی، سلامت شغلی، سلامت معنوی، سلامت ذهنی، سلامت عاطفی، سلامت اجتماعی و سلامت محیط زندگی بوده است

همانطور که در بالا به آن اشاره شد ترسیم مفهوم سلامت، مشکل است بنابراین اگر تعریف سلامتی مشکل باشد ترسیم حق سلامتی نیز با مشکل مواجه میشود که علل آن را میتوان مرتبط با مسائل ذیل دانست الف. نارسائی تعبیر حق سلامتی ب. تنوع ابعاد و حوزه های مرتبط با سلامت ارتباط بین سلامت و حقوق بشر پیوندهای عدیده و پیچیده ای بین سلامت و حقوق بشر وجود دارد.

این ارتباطات و پیوندها می تواند از جوانب و زوایای مختلف مورد بررسی قرار گیرد الف. نقض یا عدم توجه به حقوق بشر می تواند عواقب جدی در زمینه سلامت انسان

ها به دنبال داشته باشد به عنوان مثال رفتار غیرانسانی و تحقیرآمیز، سوء استفاده و خشونت، شکنجه، رفتارهای مضر، شرایط بد زندگی، فقدان اطلاعات، عدم ارائه خدمات سلامتی از مواردی است که در این زمینه می‌توان به آن اشاره نمود.

ب. احترام، حفاظت و رعایت حقوق بشر می‌تواند منجر به کاهش آسیب پذیری و تاثیر بر شیوع بیماری‌ها گردد در این زمینه می‌توان به مواردی مثل رعایت بهداشت، تغذیه، بهبود استاندارد زندگی و آموزش و پرورش، بهبود وضعیت زیست محیطی و شرایط کارمناسب و استاندارد اشاره نمود.

ج. نحوه طراحی و اجرای فعالیت‌ها در نظام سلامت می‌تواند به ترویج و پیشرفت و یا انحراف در اهداف تبیین شده در چارچوب کلی نظام حقوق بشر تاثیر گذار باشد. در این زمینه می‌توان به مواردی مثل دسترسی به خدمات، ارائه اطلاعات، احترام به تمامیت و حفظ حریم خصوصی، حساسیت فرهنگی و .. اشاره نمود

### مبانی قانونی برای حق سلامتی:

هر چند برخورداری از حق سلامت به عنوان یکی از رکن‌های حقوق بشر در موارد عدیده ای قابل مشاهده است اما بطور گذرا به مواردی از آن اشاره می‌نمائیم، شایان ذکر است این حق در قانون اساسی کشورها و سایر قوانین موضوعه کشورها نیز قابل مشاهده است که ذکر موارد در این مختصر نمی‌گنجد، در ذیل به مواردی از قوانین موضوعه اشاره می‌نمائیم

اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۲۵، میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی و اجتماعی، ماده ۱۲ کنوانسیون بین‌المللی رفع کلیه اشکال تبعیض نژادی، ماده ۵ (iv)(D)

کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، مواد ۱۲ و ۱۱،۱ (f)

کنوانسیون حقوق کودک، ماده ۲۴

کنوانسیون حقوق افراد دارای معلولیت، ماده ۲۵

منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم، ماده ۱۶

منشور اجتماعی اروپا، ماده ۱۱

اعلامیه آمریکایی حقوق و وظایف انسان، ماده ۱۱

پروتکل الحاقی به کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر در حوزه‌های حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، ماده ۱۰

کنوانسیون بین‌المللی حمایت از حقوق تمام کارگران مهاجر و اعضای خانواده آنها: مواد ۲۸

و ۴۳ (a) و ۴۵ (c) اساسنامه سازمان جهانی بهداشت

ذکر این نکته لازم است که اولین تجلی حق بر سلامتی (علیرغم اینکه در منشور صراحتاً از آن نام برده نشده است) در ماده ۵۵ منشور سازمان ملل، آمده است و آن سازمان را ملزم به

ارتقای استانداردهای بالاتر زندگی می نماید.

ماده دوازده میثاق بین المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به حق سلامت و بالاترین سطح از استانداردهای سلامتی اشاره می نماید و کمیته اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی سازمان ملل که نهاد مجاز بر نظارت در این زمینه است یک نظریه کلی در مورد حق سلامت ارائه کرده است (هر چند نظرات عمومی در زمینه ارائه راهنمایی چگونگی اجرای در کشورهای عضو معاهده است و فاقد جنبه الزام آوری است) در این نظریه مشاهده میشود که حق برخورداری از سلامت را پیچیده تر از برخورداری از بهداشت و یا دسترسی به بهداشت و درمان می داند و این حق را امکان بهره مندی از انواع امکانات، کالاها، خدمات و شرایط لازم برای تحقق بالاترین استانداردهای قابل حصول سلامت می داند و در این زمینه حق سلامتی را متأثر از طیف گسترده ای از عوامل اقتصادی و اجتماعی می داند که میتواند شرایط ارتقا سلامت انسان ها و زندگی سالم آنان را تسهیل نماید، این عوامل هر چند به موارد ذیل محدود نمیشود اما شامل آنها میشود: الف. مواد غذایی سالم و تغذیه مناسب ب. مسکن ج. دسترسی به آب سالم و قابل شرب و بهداشتی د. شرایط کاری ایمن و سالم ه. محیط زیست سالم و. دسترسی به اطلاعات و آموزش مسائل مرتبط با سلامت از جمله در زمینه سلامت جنسی و باروری.

بنابراین مشاهده میشود عوامل تاثیر گذار در حق سلامتی انسان ها بسیار فراتر از فعالیت های موجود در حیطه بهداشت و درمان می باشند و برای دسترسی انسان ها به حق سلامتی شان میبایست عوامل مرتبط با سلامت در عرصه های دیگر مورد توجه قرار گیرند. بر اساس دیدگاه کمیته اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی سازمان ملل حق سلامتی دارای دو محور اساسی آزادی و استحقاق ها است. مواردی که شامل آزادی است همانند حق تولید مثل، حق فرد بر کنترل سلامتی خود و حق انجام آزمایشات پزشکی با رضایت فرد است اما استحقاق ها به جنبه های ساختاری از جنبه های حمایت از سلامتی آحاد جامعه می پردازد. از طرف دیگر حق سلامتی در هر دو محور آزادی و استحقاقی متکی بر چهار عنصر کیفیت، در دسترس بودن (که خود دارای چهار محور عدم تبعیض، قابل دسترس بودن فیزیکی، قابل دسترس بودن اقتصادی و قابل دسترس بودن اطلاعات مربوط به سلامتی است)، در اختیار بودن و قابل پذیرش بودن است.

### عوامل اجتماعی موثر بر سلامت و نقش آن در زمینه حق سلامت انسان:

نقش عوامل اجتماعی و محیطی بر سلامت مردم از سال ها پیش شناخته شده است و فعالیت های بهداشتی در قرن نوزدهم و سایر فعالیت های زیربنایی بهداشتی، مبین شناخته شدن این مسئله بوده است، بررسی ها نشان می دهد که برخی از کاهش های پدید آمده در

میزان مرگ و میر ناشی از بیماری های عفونی همانند بیماری سل قبل از توسعه داروهای درمان این بیماری بوده است و با دقت بیشتر مشاهده می شود این تغییرات ناشی از تغییرات ایجاد شده در سبب غذایی و محیط و شرایط زندگی افراد بوده است. در اساسنامه سازمان جهانی بهداشت که در سال ۱۹۴۶ تهیه شده است به شکلی این موضوع در تعریف سلامتی ترسیم گردیده است و به ریشه های اجتماعی سلامتی نیز اشاره شده است و سلامتی را اینچنین تبیین نموده است: "حالت رفاه کامل جسمی، روانی و اجتماعی و نه فقط نبود بیماری" و در ادامه این مسیر، فعالان بخش سلامت، به برنامه های سلامت جامعه نگر روی آوردند. مطالعه مشترک سازمان جهانی بهداشت و یونیسف مبین این امر است که عوامل اجتماعی مثل فقر، کمبود مسکن و یا مسکن نامناسب و فقدان آموزش مناسب ریشه جدی بسیاری از موارد مرگ و میر هستند.

شواهد دلالت از آن دارد که اکثر بار بیماریها و نابرابریها بهداشت و سلامت ناشی از عوامل اجتماعی است. به عنوان مثال یک زن ژاپنی ۸۶٫۸ سال امید به زندگی دارد اما این عدد برای زنان سیرالئون ۵۰٫۸ است و در واقع یک زن ژاپنی در حدود ۳۶ سال بیشتر از یک زن سیرالئونی زندگی می کند، یعنی انتظار از زندگی می تواند بستگی به محل تولد و محل رشد و نمو داشته باشد همچنین محیط نقش تعیین کننده ای در میزان مرگ و میر مادران در برخی از کشورها داشته است مثلا زنان افغانی از هر ۱۰۰ هزار تولد زنده ۳۹۶ فوت در سال ۲۰۱۵ داشته اند. زنان آنگولائی در همان سال ۴۷۷ و زنان چادی ۸۵۶ مرگ در همین مقیاس در سال ۲۰۱۵ داشته اند این عدد در سوئد ۴ و در ایسلند و فنلاند ۳ در همان سال بوده است. این نابرابری حتی در شرایط منطقه ای یکسان نیز مصداق دارد. به عنوان مثال یک مرد بومی استرالیایی در غرب این کشور ۱۵٫۱ سال کمتر از سایر مردان غیر بومی همان کشور طول عمر دارد. و مرگ مادران در میان زنان فقیر اندونزی ۳ تا ۴ برابر بیشتر از زنان ثروتمند همان کشور است.

تنها می توان گفت ترکیب ناهمگونی از سیاست ها، مسایل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی در مقیاس وسیع مسئولیت این پدیده را به عهده داشته و منجر می شوند تا عده کثیری از مردم از سلامت مناسب برخوردار نباشند.

کنفرانس منشور اتاوا در سال ۱۹۸۶ هشت پیش نیاز کلیدی سلامت را به شرح ذیل تأیید و پذیرش نمود: صلح، سرپناه، آموزش و پرورش، مواد غذایی، درآمد، اکوسیستم دارای ثبات، منابع پایدار، عدالت اجتماعی و برابری.

با نگاه به این پیش نیازهای کلیدی، تعیین کننده های اجتماعی سلامت را عوامل عدیده ای تشکیل می دهند هر چند بحث کلان در زمینه این عوامل در این گفتار نمی گنجد اما عواملی مانند فقر، تبعیض، جنس، قومیت، اقلیت، محل سکونت، مهاجرت، تحصیلات و سواد و آگاهی

از مسائل سلامت و بهداشتی، طبقه اجتماعی، مذهب، شغل، درآمد، فعالیت اجتماعی، استرس، اعتیاد، نوع و کیفیت غذا، دسترسی و استفاده از خدمات بهداشتی اولیه، شهرنشینی، حاشیه نشینی، خشونت، جهانی سازی و مراقبت از سلامت خود و حمایت های اجتماعی و سبک زندگی ناشی از این عوامل نقش بسیار بیشتری از عوامل بیولوژیک در سلامت و تندرستی انسان دارند. ولی به علت اینکه اکثر این عوامل درک نشده و به تقاضا تبدیل نمی شود مورد غفلت قرار گرفته است.

با این نگاه میتوان چهار محور برای بهبود سلامت در عوامل اجتماعی را جستجو کرد:

الف. کاهش لایه های اجتماعی با کاهش نابرابری

ب. کاهش عوامل آسیب رسان به سلامت

ج. کاهش آسیب پذیری مردم محروم نسبت به شرایط آسیب رسان به سلامت

د. کاهش پیامدهای نابرابر بیماری و جلوگیری از بدتر شدن شرایط اقتصادی و اجتماعی  
افشار محروم که بیمار میشوند از طریق مداخله در مراقبت های بهداشتی

### دیدگاه حقوق بشر در نظام سلامت

هدف نظام های سلامت این است که به حفظ سلامت جامعه بپردازند و در این راستا به فعالیت هایی همانند خدمات درمانی، پیشگیری از بیماری ها و ترویج زندگی سالم و ... مبادرت می ورزند.

در اجرای این اهداف حقوقی مورد توجه قرار می گیرند که بطور گذرا برخی حقوق کلیدی مربوط به دست یافتن به حق سلامتی را میتوان شامل موارد ذیل دانست:

الف. حق عدم تبعیض

ب. حق دسترسی به اطلاعات و مشارکت

ج. حق داشتن حریم خصوصی، سلامت جسمی و محرمانه بودن اطلاعات شخصی

د. حق آموزش

ه. حق داشتن یک محیط سالم و استاندارد مناسب زندگی

و. حق اشتغال و وجود شرایط مطلوب کار

ز. حق برخورداری از تامین اجتماعی

اما نکته مهم و کلیدی اینجا است که در مواردی این فعالیت ها ممکن است شامل محدودیت در رفتار و انتخاب فرد بشود که هر چند این محدودیت ممکن است هم برای فرد و برای



جامعه مفید باشد. اما نگاه جریان حاکم حقوق بشر بیشتر نگاهی متمرکز بر حفاظت از حقوق و آزادی های فردی را دنبال می کند، که ممکن است در مواقعی خلاف اهداف سلامت عمومی باشد به عنوان مثال سیگار کشیدن را می توان به عنوان نمونه ذکر کرد.

به هر حال در یک نگاه کلی می توان چنین برداشت نمود که رعایت حقوق بشر در موارد بسیاری، می تواند دستاوردهای عدیده ای برای نظام سلامت ایجاد کند و این موضوع از طریق عوامل اجتماعی موثر بر سلامت که می توان آنها را عوامل زمینه ای ایجاد سلامت دانست شکل می گیرد عواملی همانند دسترسی به خدمات سلامتی و تعهد دولت ها در تامین خدمات و دسترسی مناسب به خدمات که شاید بتوان در نگاه اول آنها را جزئی از حق سلامت دانست تا حق مسکن مناسب، آب سالم، شرایط مناسب محیط کار، غذای سالم محیط زیست سالم و ... عواملی هستند که می توانند به نحوی بر سلامت جامعه تاثیر بگذارند.

در واقع شاید بتوان چنین گفت که در حالی که آحاد جامعه میبایست دسترسی مناسب به خدمات سلامتی، و اطلاعات مناسب برای حفظ سلامتی و جلوگیری از بروز بیماری ها در کنار شرایط زندگی مناسب داشته باشند تا بتوانند از درمان همراه با حفظ کرامت و بدون تبعیض و فارغ از شرایط سلامتی خود و امکان درمان و با رعایت محرمانه بودن اطلاعات بهره مند شوند و بدین طریق و با حفظ کرامت انسانی، و بازگشت سلامتی و یا حفظ و ارتقای آن به بخشی از حقوق اولیه خود دست یابند اما این تمام موضوع نیست چرا که برای دستیابی به سلامت به عنوان یک حق انسانی نیازمند زمینه هایی دیگری است که بر سلامت تاثیر میگذارند. این موارد تحت عنوان عوامل اجتماعی موثر بر سلامت شناسائی شده اند و می توانند شامل مواردی مثل آموزش و پرورش، محیط زیست، محیط کار سالم و استاندارد، محل زندگی مناسب، غذای سالم و ... باشند. بنابراین می توان گفت شرایط انسان ها در محیط رشد، محیط زندگی، محیط کار در کنار عوامل دیگری می تواند بر سلامتی آنها تاثیر گذار باشد، و برای دستیابی انسان ها به حق سلامتی شان، می بایست به این عوامل نیز توجه نمود و از این طریق پلی بین دانش فنی و پزشکی و علوم اجتماعی در زمینه احقاق حق سلامتی ایجاد نمود.

### نقش دولت ها در حق سلامتی

از هنگام پیدایش علم اقتصاد توسعه، سیاست گذاری در کشورهای در حال توسعه را به سه دوره می توان تفکیک کرد الف. دوره دولت بزرگ ب. دوره دولت حداقل ج. دوره دولت یا حکمرانی خوب. هر چند نظریه دولت بزرگ نشأت گرفته از دیدگاه های کینزی (که دخالت دولت در اقتصاد را راه حل کاهش بیکاری و رکود می دانست) و راهکارهای ارائه شده در قالب شاگله دولت برنامه ریز آرتور لوئیس ترسیم گردیده بود و در زمان خود اکثر نظریه پردازان و سیاستگذاران اعتقاد به دولت بزرگی داشتند که زمام امور را در دست بگیرد، اما

عدم پاسخگویی این تئوری‌ها در عرصه عمل سبب گردید طرفداران اقتصاد بازار رویکرد جدیدی را ارائه دهند که بر مبنای آن نگاه به دولت از عامل توسعه به جدی‌ترین مانع توسعه تغییر یافت و تئوری دولت حداقل جایگاه ویژه‌ای یافت تا جایی که حتی فون‌هایک مداخله دولت را دشمن دموکراسی می‌دانست و در نهایت نقش دولت خیرخواه در جبران رکود و توسعه نیافتگی زیر سؤال رفت و حتی دخالت دولت به عنوان عامل رکود تئوری و تورم شناخته شد. اما این پایان کار نبود، چرا که در اواسط دهه ۱۹۹۰ و به دنبال افزایش نابرابری کشورهای اروپای شرقی و اتحاد جماهیر شوروی سابق در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ و افزایش شدید فقر، نابرابری و تورم در این کشورها، نظریه حکمرانی خوب در اواخر دهه ۹۰ مورد استقبال قرار گرفت. بطور خلاصه اگر شعار دوره اول را دولت، موتور توسعه و دوره دوم را دولت کوچک بدانیم، شعار دوره سوم حکمرانی خوب است. از سوی دیگر فارغ از شکل سیاست‌گذاری کشورها مبتنی بر هر یک از رویکردهای فوق‌الاشاره، نقش دولت‌ها را در تبیین حقوق سلامت آحاد جامعه نمی‌توان نادیده انگاشت هر چند این نقش در ارکان مختلف و بالاخص در شکل تامین منابع مالی مورد نیاز در زمینه دستیابی به حقوق مترتب بر سلامت و میزان مشارکت آحاد جامعه و دولت می‌تواند با توجه به رویکرد دولت‌ها متفاوت باشد اما در زمینه تسهیل در دسترسی و استانداردسازی خدمات و ... این تفاوت کمتر مشهود است. اما در هر صورت و بدون توجه به رویکرد سیاست‌گذاری دولت‌ها به نظر می‌رسد این نقش می‌تواند در شکل تعهدات سلبی و ایجابی، تعهدات فوری و تدریجی و سه محور متفاوت که نقش‌های مکمل خود را ایفا می‌کنند نمایان گردد. این محورها شامل تعهد به احترام، تعهد به اجرا و تعهد به حمایت است. در محور تعهد به احترام، دولت‌ها موانع موجود را از میان برمی‌دارند یا از ایجاد آن خودداری می‌نمایند نمونه بارز این مقوله را میتوان از خودداری دولت در ایجاد موارد آسیب رسان به سلامت جامعه مثل امواج آسیب رسان پارازیتی به سلامت جامعه را نام برد در زمینه تعهد به حمایت میتوان به لزوم دفاع دولت در زمینه دخالت افراد و یا عوامل ثالث را نام برد که در این زمینه میتوان به تعیین صلاحیت‌ها در زمینه افرادی که می‌توانند در مقوله سلامت دخالت کنند و حیطه فعالیت آنان نام برد و در زمینه تعهد به اجرا میتوان به مواردی همچون ایجاد زمینه‌های برخورداری و بهره‌مندی از حقوق سلامت را نام برد.

### نتیجه‌گیری:

با نگاهی به سیر تاریخی حقوق بشر مشاهده می‌شود که پیشرفت علوم اجتماعی تاثیر شگرفی در ابعاد مترتب بر حقوق انسان‌ها گذارده است و با شناسایی نیازهای انسان، حقوق انسانی شناخته شده، دچار پیشرفتی چشمگیر گردیده است، این سیر علمی شناسایی نیازهای انسان را میتوان در سه مرحله و سه نسل تبیین شده برای حقوق بشر طبقه بندی کرد. کارل

واساک برای نخستین بار بحث سه نسل حقوق بشر را مطرح نمود. در واقع تقسیم بندی حقوق بشر به سه نسل، را میتوان الهام گرفته از سه اصل بنیادی حاکم بر انقلاب کبیر فرانسه تحت عناوین «آزادی، برابری و برادری» دانست. اما نکته قابل توجه این است که تفکیک این نسلها از یکدیگر هرگز به منزله اولویت یکی بر دیگری نبوده، بلکه روند تاریخی، در هر دوره‌ای نسبت به برخی از حقوق بشر، توجه بیشتری از خود نشان داده و تاکید بیشتری را در خصوص برخی حقوق با خود به همراه داشته است. با نگاهی گذرا به مبانی حق سلامت در این سه نسل از حقوق بشر مشاهده می‌شود که در نسل اول حقوق بشر به حقوق فردی، سیاسی و مدنی که شامل حق حیات و حق مشارکت سیاسی است پرداخته است و در نسل دوم محوریت حقوق بشر متکی بر حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد و در نسل سوم محوریت گفتمان، به حقوق منافع مشترک مثل حق محیط زیست سالم و حق صلح و ... می‌پردازد. با نگاهی به محورهای مترتب بر حقوق بشر در نسل اول متوجه میشویم که ابعاد حاکم بر این نسل، بیشتر ابعاد سلبی بوده است و در نسل دوم ابعاد ایجابی محوریت کلان بحث های حقوق بشری را تشکیل می‌دهد و گفتمان نسل سوم در تامین شرایط مناسب که در آن امکان تحقق نسل اول و دوم حقوق بشر امکانپذیر باشد تلاش می‌نماید. ازاینرو به نوعی میتوان نسل سوم را مکمل حقوق مورد توجه دو نسل قبل دانست.

با نگاهی به سیر پیشرفت حق سلامت که در بالا به آن اشاره شد نیز متوجه می‌شویم نه تنها حق سلامتی نیز به شکلی از الگوریتم سیر تاریخی حقوق بشر تبعیت نموده است و حقوق مترتب بر آن از مسیر حقوق سلبی و ایجابی و نهایت تلفیقی از این دو حق در نسل سوم حقوق بشر شکل گرفته است بلکه سلامت انسان‌ها میتواند حلقه اتصال این سه نسل از حقوق بشر باشند. چرا که با نگاهی عمیق به مقوله حقوق بشر میتوان به مفهومی واحد به نام حیات انسان به عنوان پیش نیاز اجرای سایر مبانی حقوقی آن دست یافت. چرا که اگر انسان فاقد حیات باشد، بسیاری از حقوق مترتب بر او وجاهت نیازی خود را از دست می‌دهد. اما این انتهای موضوع نیست چرا که انسان برای حفظ این حیات که شاید بتوان آن را مهم ترین دارائی و حق او دانست نیازمند سلامتی است تا بتواند از سایر حقوق تعریف شده در نسل های مختلف حقوق بشر برخوردار گردد اما برای برخورداری از سلامت، نیازمند حقوق دیگری است که به شکلی سلامت او، از آن متاثر میگردد و با این توضیحات میتوان حق سلامت را به عنوان حلقه اتصال نسل های حقوق بشر دانست چرا که با نگاهی به حق حیات در نسل اول به عنوان زیر ساخت امر سلامت، حق سلامتی در نسل دوم و حقوق مترتب بر عوامل اجتماعی موثر بر سلامت در نسل سوم این نقاط اتصال به روشنی قابل مشاهده خواهد بود.

## منابع:

Health and Human Rights Resource Guide -FXB Centre for Health and Human Rights-Harvard School of Public Health-Harvard University

The Right to Health-Fact Sheet No 31- office of the United Nations High Commissioner for Human Rights and World Health Organisation

Issue Paper Health and Human Rights-Brigitta Rubenson – Swedish International Development Cooperation Agency(Department for Democracy and Social Development)

Human Rights and Health – Paul Hunt -U.N. Special Rapporteur on the Right to Health and Professor of Law, University of Essex, UK

World Health Organisation – Health data and statistics

Mortality and life expectancy of Indigenous Australians 2008 to 2012 Australian Institute of Health and Welfare Canberra,Cat. no. IHW 140

مفهوم و جایگاه حق بر سلامت در اسناد بین المللی حقوق بشر، حسین آل کجباف، فصلنامه حقوق پزشکیسال هفتم، شماره بیست و چهارم، بهار ۱۳۹۲

قلمرو حق سلامتی در نظام بین المللی حقوق بشر، احسان جاوید، صابر نیاورانی، فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، سال پانزدهم شماره ۴۱، زمستان ۱۳۹۲

تأملی بر ماهیت تعهدات دولت ها از منظر حق بر سلامت.مایک چستر ، ترجمه زهرا جعفری، انجمن بین المللی دیدبان عدالت

سلامت و عوامل اجتماعی تعیین کننده آن، دکتر محمد اسماعیل مطلق و همکاران، وزارت بهداشت درمان و آموزش پزشکی، ۱۳۸۷

حکمرانی خوب، بنیان توسعه، دکتر احمد میدری، دکتر جعفر خیرخواهان، دفتر بررسی های اقتصادی مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلام

# بررسی مفهوم توانمندسازی زنان و نگاهی گذرا به سیاست‌های جمهوری اسلامی

امیر دانایی



اگر نابرابری جنسیتی ادامه یابد، اگر گام‌های جدی برای مقابله با آن برداشته نشود، اگر مشارکت و همکاری زنان در کلیه سطوح به رسمیت شناخته نشود، اگر فرصت برابر برای زنان و مردان در تصمیم‌سازی‌ها و فعالیت‌ها محقق نشود، و اگر منافع زنان و مردان در تخصیص منابع تضمین نشود، توسعه پایدار محقق نمی‌شود! اگر این نابرابریها ادامه یابد ناکامی تلخی در ناتوانی انتقال جهانی منصفانه تر به نسلهای آینده است (Warth & Koparanova ۲۰۱۲، ۵). نابرابری جنسیتی از عمیق‌ترین و فراگیرترین اشکال نابرابری در جهان است (Watkins ۲۰۰۵، ۶۱). بر پایه این استدلال اگر توانمندسازی زنان به مثابه فرآیندی کلیدی به تکامل نرسد برابری جنسیتی نمود عینی نخواهد یافت. چرا که راه پوییدن و گام زدن در مسیر توسعه، گذر از منزلگاه برابری جنسیتی را ناگزیر می‌کند. برابری جنسیتی اگر غایت توانمندسازی زنان نباشد، بیش و کم شاکله اصلی آن است (Warth & Koparanova ۲۰۱۲، ۵). آنگونه که بانک جهانی، توانمندسازی را بعنوان یک جنبه کلیدی همه برنامه‌های توسعه اجتماعی توصیه می‌کند (World bank ۲۰۰۱، ۲۸).

توانمندسازی را در گونه‌های متنوعی فهم کرده‌اند و از این منظر تأکیدات گوناگونی در بحث استفاده و کاربرد آن مورد نظر قرار گرفته است آنگونه که دشوار بتوان مراد اندیشمندان را در یک معنای واحد از آن تحصیل کرد. گاه توانمندسازی در معنای «برابری جنسیتی» و گاه به معنای «استقلال زنان» و گاه «وضع حقوقی یا منزلت زنان» استنباط شده است (Malhotra & Schuler & Boender 2002, 8). آکسفام (Oxfam) از بزرگترین گروه‌های بین‌المللی برای ریشه‌کن کردن فقر و گرسنگی و بی‌عدالتی، توانمندسازی را در به چالش

کشیدن ستم و نابرابری می‌انگارد (Oxfam 1995). بانک جهانی «گسترش آزادی انتخاب و عمل برای شکل دادن زندگی به معنای افزایش کنترل و اقتدار بر منابع و تصمیماتی که بر زندگی اثر می‌گذارد» را در تعریف توانمندی به کار می‌گیرد (Narayan 2002, 14) اما از این میان تعریف کابیر (Kabeer, 1999) که توانمندی‌سازی را «بسط قابلیت افراد برای انتخاب زندگی راهبردی در متنی که در گذشته این قابلیت انکار می‌شده است» میداند. به زعم «مالوترا» و «شولر» این تعریف مناسب‌تری است چرا که هم فرآیندها را شامل می‌شود و هم عاملیت را، و در عین حال بطور ضمنی توانمند سازی را از مفهوم قدرت به مثابه شیوه ای که افراد و گروه‌های خاص عمل می‌کنند، متمایز می‌کند (Malhotra & Schuler 2005, 72). فرآیند انتخاب‌ها را در رویکرد کابیر (Kabeer) به توانمندی‌سازی، می‌توان با تفکیک منابع (Resource)، عاملیت (Agency) و دستاوردها (Achievement) جامع‌تر درک کرد. در این میان «عاملیت» یا ظرفیت مستقل فردی برای انتخاب آزادانه فارغ از اجبار ساختارها، جایگاه مهمتری داشته و وزن معنایی سنگین‌تری را در فهم فرآیند انتخاب بر دوش می‌کشد آنچنان که اندیشمندان ماهیت توانمندی‌سازی را در عاملیت می‌کاوند. همان قابلیت که انتخاب‌های راهبردی را صورت‌بندی می‌کند و منابع و تصمیماتی را که بر برون‌دادهای مهم زندگی اثر می‌گذارد در بر می‌گیرد و بدین سان یکسر براین مهم دلالت می‌کند که همه پیشرفت‌ها در وضعیت زنان، جز از طریق عمل خود زنان به دست نخواهد آمد. بار مسئولیتی که صرفاً و منحصرأ برعهده خود زنان است (Malhotra & Schuler 2005, 72)؛ که رهایی، کنشی است اجتماعی و هر کنش اجتماعی، کنشی است تاریخی (نیکفر ۱۳۸۷).

بر پایه این استدلال عاملیت، عنصر مهم و کانونی در گفتمان توانمندی‌سازی است که بر فرآیند حرکت از پایین به بالا پای می‌فشرد. از این رو گرچه منابع اقتصادی، اجتماعی، سیاسی با متغیرهایی همچون آموزش و اشتغال در تضمین توانمندی‌سازی زنان حیاتی و تسریع کننده هستند، اما کافی نیستند و صرفاً به مثابه «فاکتورهای تواناکننده» می‌توانند فرآیند توانمندی‌سازی را پرورش دهند. بنابراین آنجا که زنان بر قابلیت فردی و جمعی برای شناسایی و کاربست منابع در جهت منافع خویش آگاه نبوده و به طبع بر آن پای نمی‌فشارند، توانمندی‌سازی تنها بر پایه منابع و در حرکتی از بالا به پایین محقق نخواهد نشد (Malhotra & Schuler 2005, 72). به عبارت دیگر «توسعه باید بوسیله افراد باشد نه صرفاً برای افراد. آن‌ها باید در تصمیم‌گیرها و فرآیندهایی که زندگی‌شان را شکل می‌دهد، مشارکت کنند» (UNDP 1995, 12).

سارا لانگوی (Sara Longwe) توانمندی‌سازی زنان را در ۵ محور، رفاه، دسترسی به منابع، ارتقاء آگاهی، مشارکت، و کنترل، چارچوب بندی می‌کند. این دسته بندی در سال ۱۹۹۴ به عنوان «چارچوب برابری و توانمندی‌سازی زنان» توسط یونیسف (UNICEF) پذیرفته و مبنای عمل



قرار میگیرد (Peebles et al. 2007, 68) و بعدها سازمان بین‌المللی کار (ILO) نیز در بیانیه هایی، حرکت خود را بر این مدار هدف گذاری می کند (ILO 1998) و سازمان ملل متحد نیز در سال ۲۰۱۰ اصول توانمندسازی را در ۷ اصل به شرح زیر ارائه می دهد:

- اصل ۱: مشارکت زنان و تحقق برابری جنسیتی در سطوح عالی مدیریت؛
- اصل ۲: رفتار منصفانه و توأم با احترام و رعایت حقوق بشر با مردان و زنان در محیط کار و منع هرگونه تبعیض؛
- اصل ۳: تضمین برخورداری از سلامت، ایمنی و رفاه برای تمامی کارگران زن و مرد؛
- اصل ۴: ارتقای آموزش، پرورش و مهارت‌های تخصصی برای زنان؛
- اصل ۵: اجرای سرمایه‌گذاری و کلیه اقدامات لازم جهت توانمندسازی زنان؛
- اصل ۶: ارتقای برابری در سطح جامعه؛
- اصل ۷: اقدام و ارایه گزارش در مورد میزان تحقق برابری جنسیتی (UN Women 2011).

کوتاه سخن آنکه، توانمندسازی را باید یک فرآیند اجتماعی چندبعدی دانست که استیلا و تفوق فرد بر زندگی خویش را آموزش، پرورش و تحکیم داده، و «قدرت» را در فرد برای استفاده در زندگی فردی و زیست جمعی به مثابه ظرفیتی برای پیاده‌سازی پرورش می‌دهد، و این همه، کنشی می‌شود که فرد بر آنچه مهم می‌پندارد و انتخاب می‌کند، رخ می‌دهد. از این رو توانمندسازی یک فرآیند است. فرآیندی که بیانگر سیر دگرگونی موقعیتی است (نابرابری جنسیتی) که فرد فرودست از پی کنش خودآگاه خویش رقم می‌زند و به آن (برابری جنسیتی) دست می‌یابد (Malhotra & Schuler & Boender 2002, 7).

### ایران، تبعیض جنسیتی، توانمندسازی زنان

با انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷ بنیان ایدئولوژیک، اساس حرکت رژیم جمهوری اسلامی می‌شود و جامعه دستخوش تغییرات و آستن تحولاتی می‌شود که بن‌مایه آن نسخه‌ای مردسالارانه و بنهفته در باور صلب ایدئولوژیک است. اسفند ۵۷، هنوز یک ماه از عمر نوپای انقلاب ایران نمی‌گذرد که درست یک روز قبل از ۸ مارس و روز جهانی زن آیت الله خمینی ورود زنان به ادارات دولتی را صرفاً با حجاب شرعی مجاز می‌شمرد (علی بابایی ۱۳۸۲، ۱۷۸). گویی این آغازی بود برای محدودیت و تبعیض علیه زنان در ساختاری که از این پس همگان را بر آن می‌داشت تا از سوراخ تنگ ایدئولوژی دنیای به سرعت روبه تغییر را بنگرند. در این ایدئولوژی نقش زنان گره خورده با خانواده بود و جایگاه مردان به مثابه نان آوران، تصمیم

گیران و رهبران سیاسی تعریف می‌شد. از این پس، شرع حاکم بود و به زعم انقلابیون هر آنچه ریشه در طاغوت داشت، باید محو گردد. قانون حمایت خانواده مصوب سال ۱۳۴۶ حق طلاق را برای زن محفوظ می‌دانست و در صورت طلاق حضانت اطفال را به وی می‌داد. سن قانونی ازدواج را از ۹ به ۱۳ و سپس به ۱۸ افزایش داده بود و این در حالی بود که سن ازدواج برای پسران ۲۰ سال تصویب شده بود. با لغو این قانون سن ازدواج دختران به ۹ سال و پسران به ۱۵ سال تقلیل یافت و این همه بعنوان ترویج سنت حسنه ازدواج در میان جوانان بیان می‌شد. بر این قرار در قانون جدید که مدعی می‌شد زن و مرد دارای حقوق جداگانه‌اند اما پر واضح بود که حقوق زن در برابر وظایف او بسی ناچیز می‌نمود (کیان ۱۳۸۱، ۴۸۹)

تبعیض ریشه در ایدئولوژی دارد و ایدئولوژی تار و پود بر هم تافته قوانین رژیم جمهوری اسلامی است، اما کنش برای رهایی نیز که همواره وجود داشته، از آغازین سالهای دهه هفتاد به صورت آرام و پویا از لایه‌های زیرین سر برمی‌کند و ابتدا در مجلس پنجم ۱۴ نماینده زن و پس از آن در دوران اصلاحات در مجلس ششم ۱۳ نماینده زن به مجلس راه می‌یابند که از جمله دستاوردهای آنان تشریک مساعی برای ارایه لایحه الحاق جمهوری اسلامی به «کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان» بود که توسط وزارت خارجه مطرح و در هیات دولت به ریاست سیدمحمد خاتمی در آذرماه ۱۳۸۰ تصویب و به مجلس ارایه شده بود. پارلمان ایران با ماده واحده ای حاوی دو شرط که یکی باز گذاشتن دست دولت جمهوری اسلامی برای اجرا نکردن هرآنچه با شرع اسلام مغایرت دارد، و دیگری موظف نبودن دولت جمهوری اسلامی به پاسخگویی به دیوان بین المللی دادگستری برای دعاوی احتمالی، به دولت با برقراری تحفظات و شروط فوق الذکر این اجازه را برای الحاق به این کنوانسیون داد و پس از تصویب به شورای نگهبان فرستاد اما این نهاد حتی با وجود این ماده واحده که عملاً از این کنوانسیون شیری بی یال و دم می‌ساخت هم بسنده نکرد و به علت مخالفت با شرع اسلام، پیوستن دولت را به آن کنوانسیون قانونی ندانست و مصوبه مجلس را رد کرد. «دبیر شورای نگهبان در نامه‌ای به رئیس مجلس شورای اسلامی، مواد کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض از زنان را مغایر با ۹ اصل قانون اساسی و خلاف ضروریات دین اسلام، از جمله ارث، قصاص، دیه، طلاق، شهادت، حجاب و تعدد زوجات دانست» (گرامی زادگان ۱۳۹۰). کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان عمری همپای جمهوری اسلامی دارد. تمامی همسایگان ایران این کنوانسیون را تصویب کرده‌اند و ایران و ایالات متحده در کنار سودان، سودان جنوبی، سومالی، تونگا، پالاو، هفت کشوری هستند که در میان ۱۹۴ کشور عضو سازمان ملل از امضای این معاهده سرباز زده‌اند (UN Woman 2007).

اصل ۶ اصول سازمان ملل برای توانمندسازی زنان، که بر «ارتقای برابری در سطح جامعه» تأکید دارد گویی به پشتوانه همین کنوانسیون است که راه توسعه پایدار را به رفع هرگونه

نابرابری و تبعیض برای زنان گره زده است. در تعریف این کنوانسیون «تبعیض علیه زنان به هرگونه تمایز، محرومیت یا محدودیت بر اساس جنسیت اطلاق می‌شود» (UN Women, 1979).

انتظار مشارکت زنان در سطوح عالی بدون تحقق برابری جنسیتی در نظامی تا بدین حد ایدئولوژیک، اگر آرزویی غیر ممکن نباشد، دست کم فاصله‌ای دور تا عینیت دارد. «نظری و دیگران» در پژوهشی که درباره «رابطه جامعه پذیری و مشارکت زنان» انجام داده‌اند، مشارکت سیاسی پایین زنان، خاصه حضور در عرصه ساختار قدرت در جمهوری اسلامی را بیش از آنکه برساخته‌ی ساختارهای حاکم بر جامعه بدانند، در پیوند با جامعه پذیری متفاوت و کلیشه‌های جنسیتی‌ای می‌دانند که توسط نهادهایی مثل خانواده، رسانه، مدرسه و نهادهای آموزشی به زنان القاء می‌شود و سیاست را عرصه‌ای مردانه می‌دانند و هم از این رو «زدودن و جلوگیری از بازتولید کلیشه‌های جنسیتی برخاسته از فرهنگ جامعه در فرآیند جامعه پذیری» را گام اول افزایش مشارکت و حضور زنان در قدرت می‌انگارد (نظری و دیگران ۱۳۹۳، ۱۶۱).

«کلدی و سلحشوری» با تکیه بر نظریه «ساخت یابی» گیدنز بر ساختار تأکید می‌ورزند. گیدنز در تئوری ساخت یابی (structuration)، کنش را فاقد آن ظرفیتی می‌یابد که بر کردار انسان در زندگی اجتماعی اطلاق شود، از این رو او مفهوم «عاملیت» را بر جای «کنش» می‌نشانند و بدین سان انسان را در حیات اجتماعی نه کنشگر، بلکه «عامل» می‌انگارد. مبنای گیدنز در مفهوم عامل/عاملیت که ریشه در تعاریف او از سطوح مختلف آگاهی دارد، آگاهی عملی است. سطحی از آگاهی که می‌تواند به عمل درآید، گرچه به زبان در نیاید. سطحی از آگاهی که بر مهارت‌ها، عادات و روال تکراری استوار است. نظامهای اجتماعی گرچه خود بستر کردارهای اجتماعی عاملان انسانی (agents) را می‌سازند، اما فارغ از عاملان و کردار اجتماعی آنان، فاقد ساختارند چه، این تکرار کردارهای عاملان است که در شرایط زمانی و مکانی متفاوت ساخت می‌یابند. به بیان دیگر، ساختارها محصول برآیند کردار عاملان اجتماعی‌اند. بر پایه این استدلال، این، کردار عاملان انسانی است که پیوسته ساخت را تولید و بازتولید می‌کند و در فراگرد همین بازتولید ساخت، کردار انسان‌ها به واسطه «قواعد»، محدود و به واسطه «منابع»، ممکن می‌گردد (گیدنز به نقل از صدیقی ۱۳۸۹، ۱۵۵). از این رو در تئوری ساخت یابی گیدنز، عامل تعیین کننده کردار اجتماعی نه انگیزه، نه معنا، نه نیت، و نه سود، که جملگی همه مؤثرند اما در تحلیل نهایی این «قدرت» است که عامل تعیین کننده در کردار اجتماعی به شمار می‌رود (صدیقی ۱۳۸۹، ۱۵۱). عاملیت مبنای بنیادین قدرت و قدرت زیر بنای تعاملات اجتماعی است (مقدس و قدرتی ۱۳۸۳، ۱۱). در رقابت عاملان اجتماعی که گوی سبقت را از یکدیگر می‌ربایند، میزان موفقیت آنان در مدیریت روابط خود

با دیگران در شرایط پیچیده، با توجه به محدودیت‌ها و امکانات ساخت، به میزان مهارت (توانمندی) عامل گره می‌خورد. توانمندی‌ای که از آگاهی او از قواعد و منابع ساختارها و نیز میزان دسترسی به آن‌ها برمی‌خیزد و همین توانمندی و مهارت است که قدرت او را در رقابت با سایر عاملان اجتماعی تعیین می‌کند. عامل ماهر (Competent agent)، مفهومی است که گیدنز در پی تلقی ساختارها به مثابه منابع و طرح افکندن قدرت در تئوریهای اجتماعی پی می‌افکند (صدیقی ۱۳۸۹، ۱۵۵). از این رو به نقل از ترنر (Turner) تعامل کنشگران یعنی استفاده از منابع، و استفاده از منابع لاجرم شکل دادن کنش دیگران را در پی دارد (مقدس و قدرتی ۱۳۸۳، ۶) بر پایه این استدلال توانمندسازی، فرآیندی است که واجد پویایی است و پتانسیل آن علاوه بر منابع و توانایی‌های شخصی فرد، بر ساختار اجتماعی و قوانین و مقررات بر ساخته از آن نیز استوار است. هم از این‌روست که توانمندسازی اجتماعات به کسب توانایی در دسترسی به منابع بستگی دارد (کلدی و سلحشوری ۱۳۹۱، ۱۰).

مراد از آنچه رفت این بود که زنان در ساختار جمهوری اسلامی هم به واسطه نقش‌های کلیشه‌ای جنسیتی که جامعه بر آنان تحمیل می‌کند، و هم به واسطه ساختار، نه تنها نتوانسته‌اند حضور شایسته‌ای در عرصه قدرت داشته باشند، بلکه در دیگر مشاغل نیز کماکان در بر همین پاشنه می‌گردد. «زاهدی» در پژوهشی که در زمره تحقیقات طولانی (Longitudinal Research) به شمار می‌آید و به «مطالعه روند» نیز مشهور است در سه مقطع ۱۳۷۰، ۱۳۸۰، ۱۳۹۰ به شناسایی موقعیت زنان در جامعه دانشگاهی و حدود بکارگیری زنان عضو هیئت علمی در پست‌های کلیدی می‌پردازد. او در این پژوهش میزان استفاده از نیروی زنان در دانشگاه‌ها را بررسی می‌کند و ضمن اینکه این فرض اول خود را به تحقیق در می‌یابد که پس از بیست سال (از اولین مقطع پژوهش در سال ۱۳۷۰) تغییر محسوسی در این امر رخ نداده است، این نکته را در فرض دوم خویش نیز تصدیق می‌نماید که جنسیت در گزینش‌ها کماکان عامل تعیین‌کننده می‌باشد.

این زنان در دانشگاه به تعبیر کالینز (Collins 1986) به مثابه «بیگانه‌ای در درون» (outsider- within) انگاشته می‌شوند. اصطلاحی که بر سیستم سلطه در دانشگاه و تداوم راههای گوناگون این وضعیت دلالت می‌کند. سازمان ملل متحد در توضیح اصل دوم اصول توانمندسازی زنان آنجا که از رفتار منصفانه و عاری از هرگونه تبعیض سخن می‌گوید بر فراهم سازی زمینه برای تصدیق مشاغل مدیریتی و اجرایی تأکید می‌کند و از میزان حداقلی ۳۰ درصد یا بیشتر زنان در مناصب تصمیم‌گیری و مدیریتی در همه سطوح و عرصه‌ها سخن می‌گوید (UNDP 1995، 9؛ UN Women 2011). در ایران اما شکاف جنسیتی در حالی همچنان باقی است که با شروع برنامه‌های توسعه در سال ۱۳۶۸ و پس از پایان جنگ ۸ ساله، شمار زنان باسواد و تحصیل کرده افزایش یافت، آن‌گونه که میزان زنان قبول شده در مقطع

کارشناسی ارشد از ۲۱ درصد در برنامه اول توسعه به ۴۳ درصد در برنامه سوم افزایش و البته مجدداً در برنامه چهارم به ۳۹ درصد کاهش می‌یابد (عباس زاده ۱۳۹۴، ۱۲۱)، که دلیل آن به سیاست‌های نوبنیادگرایانه دولت هشتم و نهم باز می‌گردد. در این دوره که با حذف استادان آزادیخواه و فمینیست کلید می‌خورد و مصادف می‌شود با انتخابات مناقشه آمیز سال ۱۳۸۸، بسیاری از استادان اخراج و یا وادار به بازنشستگی می‌شوند. با قانون جدید، زنان در ۷۷ رشته، خاصه رشته‌های مهندسی و مرتبط با آن در ۳۶ دانشگاه دولتی با محدودیت مواجه می‌شوند و این در کنار معکوس کردن سیاست تنظیم خانواده در سال ۲۰۱۲ (Roudi 2012) بسیاری از ناظران و فعالین اجتماعی را بر آن می‌دارد تا در پشت تشویق دختران به ازدواج در سنین پایین، سیاست‌های آموزشی تبعیضی و تنظیم خانواده، نوعی بازگشت به ایدئولوژی جنسیتی محافظه کارانه را بازایبند (Moghadam 2015, 12). با این حال میزان قبول شدگان در مقطع دکتری از ۳۱ درصد در برنامه اول به ۴۷ درصد در برنامه چهارم می‌رسد، اما نسبت به کشورهای منطقه همچون کویت، قطر، قرقیزستان، بحرین و امارات در رده پایین‌تری قرار می‌گیرد. این درحالی است که به نقل از «عباس زاده» بر اساس گزارش مؤسسه مطالعات بازرگانی در سال ۲۰۱۲ ایران به لحاظ شاخص آموزش عالی با وضعیت مطلوب فاصله بسیار دارد و نه تنها با کشورهایی مثل سوئد و سوئیس و نروژ و دیگر کشورهای صنعتی همچون ژاپن و آلمان و آمریکا قابل مقایسه نیست بلکه با کشورهای منطقه نظیر ترکیه و یاکره جنوبی دشوار بتوان مقایسه‌ای کرد (عباس زاده) و این، همه از این حکایت دارد که اگرچه رویکرد توانمندسازی را در سیر برنامه‌های توسعه می‌توان دریافت، اما در خوش‌بینانه‌ترین حالت اگر در بحث آموزش عالی پسرفت نداشته باشیم بی‌گمان در شتاب دیگر کشورها برای بهبود وضعیتشان به شدت عقب‌مانده ایم. بحث آموزش عالی در کنار تعداد کرسی‌های پارلمان که توسط زنان اشغال می‌شود یکی از ابعاد «شاخص نابرابری جنسیتی» (GII) است که برنامه توسعه سازمان ملل تحت عنوان توانمندسازی بر آن انگشت می‌گذارد (UNDP ۲۰۱۵، ۲۰۵). این شاخص برآن است تا میزان دستاوردهای ملی در بخش توسعه انسانی را که براساس نابرابری جنسیتی از بین رفته است را بیان کند. از این رو هر چه این شاخص به صفر نزدیک‌تر گردد از برابری بیشتر میان زنان و مردان حکایت می‌کند. این شاخص علاوه بر بعد توانمندسازی که پیشتر اشاره شد با دو بعد «سلامت باروری» و «بازار کار»، در مجموع شاخص نابرابری جنسیتی را شکل می‌دهد (UNDP 2015, 227). ایران با نرخ رشد شاخص توسعه انسانی (HDI) برابر ۰,۷۶۶ در سال ۲۰۱۴، در میان ۱۸۸ کشور رتبه ۶۹ را کسب کرده است که در زمره کشورهای با «توسعه انسانی بالا» طبقه بندی می‌شود (UNDP 2015, 208). این درحالی است که در سال ۲۰۱۳ ایران با شاخص ۰,۷۴۹ در رتبه ۷۵ کشورهای دنیا قرار داشت (UNDP 2014, 161). بر مبنای این قرائن می‌توان سیاست‌های رژیم جمهوری اسلامی

را در طی ۳۸ سال گذشته در راستای ارتقاء توسعه انسانی ارزیابی کرد، شاخصی که با اتکا بر رویکرد «قابلیت» پروفیسور آمارتیاسن و بر مبنای امید به زندگی، میانگین سالهای تحصیل، و درآمد ناخالص ملی اندازه‌گیری می‌شود (UNDP 2015, 3). اما بر مبنای جدول شماره ۱، شاخص نابرابری جنسیتی ایران در سال ۲۰۱۴ نسبت به ۲۰۱۱ افزایش یافته است به گونه‌ای که در مقایسه با دیگر همسایگان خود از رتبه ۴ به ۶ ارتقا یافته که علاوه بر بازگشت به عقب و اسفبارتر شدن اوضاع نابرابری جنسیتی در ایران، شاید از شتاب بیشتر دیگر کشورها در به صفر نزدیک‌تر کردن شاخص خود حکایت دارد.

شاخص نابرابری جنسیتی	ایران	افغانستان	ارمنستان	آذربایجان	عراق	کویت	پاکستان	عربستان	ترکیه	ترکمنستان
سال ۲۰۱۱	۰/۴۸۵	۰/۷۰۷	۰/۳۴۳	۰/۳۱۴	۰/۵۷۹	۰/۲۲۹	۰/۵۷۳	۰/۶۴۶	۰/۴۴۲	_____
رتبه در میان کشورها	۹۲	۱۴۱	۶۰	۵۰	۱۱۷	۳۷	۱۱۵	۱۳۵	۷۷	_____
سال ۲۰۱۴	۰/۵۱۵	۰/۶۹۳	۰/۳۱۸	۰/۳۰۳	۰/۵۳۹	۰/۳۸۷	۰/۵۳۶	۰/۲۸۴	۰/۳۵۹	_____
رتبه در میان کشورها	۱۱۴	۱۵۲	۶۲	۵۹	۱۲۳	۷۹	۱۲۱	۵۶	۷۱	_____

جدول شماره ۱: مقایسه شاخص نابرابری جنسیتی (GII)  
منبع: (UNDP 2014b؛ UNDP 2015، 220؛ UNDP 2011، 139)

عربستان سعودی نمونه خوبی است که در مقایسه با ایران رتبه خود را بالا کشانده و از میان کشورهای با «سطح توسعه بالا» و شاخص ۰,۷۷ و کسب رتبه ۵۶ در سال ۲۰۱۱، به گروه کشورهای با «سطح توسعه بسیار بالا» و شاخص توسعه انسانی ۰,۸۳۷ و رتبه ۳۹ در میان ۱۸۸ کشور ارتقاء یافته است و چنانچه از جدول شماره ۱ می‌توان دریافت از جایگاه قعر جدول در میان همسایگان ایران در سال ۲۰۱۱ به صدر جدول شاخص نابرابری جنسیتی در سال ۲۰۱۴ دست می‌یابد. بدین قرائن و شواهد، و با توجه به اینکه متوسط میزان شاخص نابرابری در گروه کشورهای با سطح «توسعه انسانی بالا» عدد ۰,۳۱ و در کل دنیا متوسط این شاخص ۰,۴۸ می‌باشد، می‌توان به وضوح دریافت، که این میزان نابرابری جنسیتی در ایران از حد متوسط جهانی نیز پایین‌تر است. ناگفته نماند که کشورهای سوئیس، آلمان، سوئد، دانمارک، نروژ و هلند در صدر کشورهای دنیا با شاخص نابرابری جنسیتی نزدیک به صفر قرار دارند.

مشارکت زنان در سالهای اخیر در مجالس کشورهای دنیا، خاصه ۹ کشور همسایه ایران رو به افزایش بوده است. بر اساس جدول شماره ۲، ایران به همراه کویت در میان همسایگان خود در قعر جدول قرار دارد. این شاخص گرچه در افغانستان و عراق و ترکمنستان به ترتیب با درصدهای ۱۷,۶، ۲۶,۵، ۲۵,۸ از همه بیشتر می‌باشند اما سخن به گراف نخواهد بود اگر

گفته شود مشارکت زنان در پارلمان تمامی این کشورها در مجموع پایین می باشد.

ترکمنستان	ترکیه	عربستان	پاکستان	کویت	عراق	آذربایجان	ارمنستان	افغانستان	ایران	میزان مشارکت زنان در پارلمان
۲۵/۸	۱۴/۴	۱۹/۹	۱۹/۷	۱/۵	۲۶/۵	۱۵/۶	۱۰/۷	۲۷/۶	۳/۱	سال ۲۰۱۴

### جدول شماره ۲

منبع: ( UNDP 2015, 220 )

در ایران طی دوره های اول تا سوم مجلس شورای اسلامی، تنها ۴ زن وکالت ملت را برعهده داشته اند. این تعداد در مجلس چهارم به ۹ نفر و در مجلس پنجم به ۱۴ نفر افزایش می یابد اما پس از آن دوباره کاهش یافته و از ۱۳ نفر در مجلس ششم و هفتم به ۸ نفر در مجلس هشتم تقلیل می یابد اما این تعداد در مجلس دهم به بالاترین میزان خود (۱۷ نفر) در طول عمر جمهوری اسلامی رسیده است. بی شک تعداد نامزدهای این دوره انتخابات نشان از میزان علاقه و دغدگندی زنان و فعالین سیاسی برای حضور زنان در انتخابات حکایت می کند. متوسط میزان جهانی حضور زنان در پارلمانهای کشورهای دنیا ۲۰,۲ می باشد که دشوار نیست میزان بسیار پایین مشارکت زنان ایرانی (۳,۱) را در عرصه تصمیم گیری پارلمانی که بسیار از حد متوسط جهانی و نیز از میزان متوسط کشورهای دارای « توسعه انسانی بالا» با رقم ۲۰,۶ پایین تر است، دریافت (UNDP 2015, 220).

از نظر دور نماند که بیشترین میزان مشارکت زنان در پارلمان به کشور رواندا از جمله کشورهای «کم توسعه یافته» که ۵۷,۵ درصد صندلی های مجلس را زنان اشغال کرده اند، اختصاص دارد و پس از آن بولیوی از گروه کشورهای با « توسعه انسانی متوسط» و پس از آن کوبا از گروه کشورهای «توسعه انسانی بالا» و بعد از کوبا است که می توان سوئد، فنلاند، بلژیک و ایسلند را یافت. نتیجه آنکه، گویی توسعه یافتگی کشورها چندان بر توزیع این شاخص در میان کشورها بستگی ندارد، آنگونه که در هر چهارگروه کشورها می توان کشورهایی را یافت که بیشتر از ۴۰ درصد یا کمتر از ۱۰ درصد کرسی های آنها به زنان اختصاص یافته است.

در شورای نگهبان، دیگر نهاد تصمیم گیری بر طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی، علیرغم عدم وجود منع قانونی برای زنان، اما تاکنون هیچ یک از زنان ایرانی چه در فقهای آن و چه در حقوقدان های آن انتخاب نشده اند. در «مجمع تشخیص مصلحت» تنها در حد اعضای حقوقی و به عنوان کارشناس مسائل اقتصادی، سیاسی، فرهنگی حضور داشته اند و نه به عنوان شخص حقیقی. در قوه قضائیه گرچه قانون صراحتی در خصوص جنسیت ریاست آن

ندارد اما انتصاب آن با مسائل فقهی، اجتهاد و مرجعیت گره خورده است و زنان به واسطه جنسیت و با توجیه برداشته شدن بار مسئولیت مرجعیت و اجتهاد از روی دوش آنان به طریق اولی از این سمت مهم و کلیدی محروم می‌مانند. از این گذشته زنان نمی‌توانند در مسند قضاوت بنشینند، و تا کنون حکم و رأی توسط هیچ زنی انشا نشده است. در قوه مجریه نیز با صراحت قانون اساسی براینکه کاندیدای این سمت باید از رجل سیاسی باشد، ساهاست که زنان توسط شورای نگهبان فاقد صلاحیت شناخته می‌شوند، اما بر اساس قانون اساسی که رئیس جمهور می‌تواند برای انجام وظایف خود معاونانی داشته باشد، اولین معاون زن در دولت اصلاحات انتخاب می‌شود، و پس از آن در دولت دهم اولین وزیر زن به هیات دولت ورود می‌کند. حضور در مجلس خبرگان رهبری نیز علیرغم عدم وجود منع قانونی و جنسیت افراد اما تاکنون، «منیره گرجی» تنها زن راه یافته به این مجلس در دور اول می‌باشد (نظری و دیگران ۱۳۹۳، ۱۶۸ - ۱۷۱).

از آنچه به اختصار رفت می‌توان از قوانین نانوشته و ضمنی، از وجود موانع نفوذناپذیر، فاقد وجهت و اعتبار قانونی نام برد که بسان «سقف شیشه‌ای»، از به فعلیت درآمدن پتانسیل‌ها و استعدادهای زنان و ارتقای آنان ممانعت می‌نماید و این درحالیست که توسعه انسانی تنها زمانی معنا می‌یابد که پتانسیل همه ابناء بشر به طور کامل تحقق یابد (UNDP 1995, 23).

استعاره «سقف شیشه‌ای» به باز ماندن زنان از صعود به مراتب عالی‌تر سازمانی و شغلی، صرفاً به دلیل جنسیت اشاره دارد و گویی تقسیم‌بندی جنسیتی بی‌وجود دارد که در یک سازمان، جنسیتی فرادست و آن دیگری فرودست تلقی می‌گردد و بدین سان سلطه مردان بر زنان تعمیق و تداوم می‌یابد، و هستند اندیشمندانی که اساسی‌ترین مانع شغلی زنان و در عین حال بنیادی‌ترین عامل نابرابری جنسیتی را «سقف شیشه‌ای» می‌دانند (استادهاشمی و دیگران ۱۳۹۴، ۲).

سازمان ملل متحد در الگوی توانمندسازی خود برای زنان در اصل ۴، دولت‌ها را برانجام اقداماتی تشویق و ترغیب می‌کند که در کنار آموزش و پرورش به مثابه یکی از حقوق اساسی زنان ضمن سرمایه‌گذاری در امر راهبردهای اشتغال زنان در کلیه سطوح و تشویق زنان جهت ورود به مشاغل غیر سنتی و آموزش‌های تخصصی، حرفه‌ای و تکنولوژیکی، بر ایجاد فرصت‌های برابر برای کلیه مشاغل رسمی و غیررسمی تأکید می‌ورزد (UN Women 2011).

## سخن آخر

زنان امروزه در ایران به واسطه برنامه‌های توسعه و فشارهای بین‌المللی توانسته‌اند بر اندوخته‌های خود بی‌افزایند و به گواه آمار روبه رشد حضور زنان در دانشگاه‌ها، توانسته



اند بخشی از فرآیند توانمندسازی را علیرغم نگاه ایدئولوژیک حاکمان و مخالفان حضور زنان در عرصه های اجتماعی و سیاسی، طی کنند. رژیم جمهوری اسلامی اینک نیک می‌داند که برای رشد و توسعه چه اقتصادی و چه انسانی، باید مشارکت زنان را در عرصه های تصمیم سازی و مدیریت به عنوان یکی از عوامل کلیدی مدنظر قرار دهد. این مهم را می‌توان در کلیه برنامه‌های توسعه و روح توانمندسازی حاکم بر آن هرچند به صورت ناقص و یا آنگونه که خود می‌پسندد و تعریف می‌کند، رصد کرد. اما آنچه از ابتدای تاسیس این رژیم همواره بر همه تصمیم‌گیری‌ها سایه افکنده و چون پالهنگ دست و پای کلیه مسئولین و کنشگران و نیروهای مترقی را بسته است، نگاه ایدئولوژیک حاکم بر کلیه ساختارهای آن است. معضلی که در دیگر کشورهای مذهبی و ایدئولوژیک محور، به نحوی از انحا وجود دارد. جدال سنت و مدرنیته در ایران پس از قرن‌ها هنوز به صورت پویا ادامه دارد. هسته سخت توانمند سازی برابری است و هسته سخت ایدئولوژی نابرابری. آنچه در هزار توی ایدئولوژی مستور می‌ماند، سلطه است و نابرابری. توسعه را به مقتضای مدرنیته با دست پیش می‌کشند و به پای ایدئولوژیک پس می‌زنند. اینگونه است که در الگوی ایدئولوژیک زنان باید توانمند شوند اما نه آنگونه که استقلال او را به همراه بیاورد، نه آنگونه که برابر با مردان انتخاب‌های خود را داشته باشد. چرا که زن مستقل و آزاد، با حقوق برابر با مردان و البته اینک به مدد آموزش و تمرین و حمایت، توانمند شده، دیر یا زود قبا‌ی مندرس و کهنه ایدئولوژی را بر می‌درد و استیلای قرن‌ها مردسالاری را پس می‌زند. اینگونه است که باید «برابری جنسیتی»، در لوای ایدئولوژیک «عدالت جنسیتی» استحاله گردد و هم بدین سان جایگزین.

توانمندسازی زنان در الگوی جمهوری اسلامی همه آنچه باید را می‌تواند شامل شود اما «عاملیت» را نه. بدین اعتبار آنجا که به زعم کابیر Kabeer، توانمندسازی بسط قابلیت افراد برای انتخاب زندگی تعریف شد، و «عاملیت» ماهیت توانمندسازی تعبیر شد و این یعنی ظرفیت مستقل فردی برای انتخاب آزادانه فارغ از اجبار ساختار، اما زنان را در اسلوب جمهوری اسلامی این ظرفیت نیست که انتخاب‌های خود را بصورت مستقل و جدای از ساختار، جدای از ایدئولوژی و جدای از مردان بدست دهند. زنان در این ساختار بدون اذن مردان (پدر یا همسر و یا قیم) قادر به هیچگونه کنش و فعالیت نیستند، هم از این روست که دایره آزادی زنان تا به آنجایی است که مردان برای آنان رسم کنند؛ تا به آنجایی که ایدئولوژی بگذارد که، الرجال قوامون علی النساء. اگر در این اسلوب آموزش و تحصیلات تکمیلی، به مثابه یکی از ابتدایی‌ترین گام‌های توانمندسازی، منوط به اجازه مردان است، بدین اعتبار آیا توانمندسازی کمیته‌ش لنگ نمی‌باشد و از حیز انتفاع ساقط نمی‌شود؟

اینگونه است که توانمند سازی در یک ساختار ایدئولوژیک شیره اش گرفته شده و از درون تهی می‌گردد. آنچه می‌ماند رنگ رخ باخته است، اما در نگاه اصلاحی که بر روندی تدریجی

و آرام تأکید دارد، روزنه ای است که به مدد مدرنیته و مدرنیزاسیون راه خود می پوید و به سنتی مارکسی «هرآنچه سخت است و دشوار دود می شود و به هوا می رود». هرچقدر هم محتوای درسی و آموزشی با آموزه های ایدئولوژیکی و به زعم آنان انقلابی مشحون گردد، هر چقدر هم از توانمندیهای حوزه علمیه در سیستم آموزشی بکار بسته شود، هرچقدر هم آموزشها به تناسب دختران و پسران تفکیک جنسیتی گردد (قانون برنامه پنجم توسعه ۱۳۸۹، ماده ۱۵)، هرچقدر هم فرصت های عادلانه آموزشی به تناسب جنسیت تقسیم گردد (قانون برنامه پنجم توسعه ۱۳۸۹، ماده ۱۹)، هرچقدر هم برنامه های سازمان یافته جهت تعمیق افکار ایدئولوژیکی تکثیر و تنوع یابد، هر چقدر هم به بهانه توسعه فرهنگ عفاف و حجاب و تحکیم خانواده رده های مقاومت بسیج جامعه زنان پشتیبانی گردد (قانون برنامه پنجم توسعه ۱۳۸۹، ماده ۱۷۶)، هرچقدر تحت نام «سند امنیت کودکان و بانوان در روابط اجتماعی» به سمت اعمال محدودیت بیشتر و حذف زنان از محیط های اجتماعی و پرهیز ازتداخل دو جنس گام برداشته شود (قانون برنامه پنجم توسعه ۱۳۸۹، ماده ۲۲۷)، هرچقدر تحت نام «برنامه جامع توسعه امور زنان و خانواده» با هدف تقویت نهاد خانواده و جایگاه زنان در اجتماع و محوریت تحکیم نهاد خانواده، کلیشه های جنسیتی تبلیغ و ترویج شود، هر چقدر فرادستی مرد و استیلا و تفوق او بر زن در گوش او تکرار و تکرار شود و غیرت، واژه ای زبینه و زیبا برای وی باز نمایانده شود، و هرچقدر فرودستی و پذیرش سلطه و تبعیض در لوای ایدئولوژی، جامعه ای زیبا پوشانده شود اما، مدرنیته دنیوی می کند هرآنچه مقدس است و علوی.

آلتوسر دستگاههای ایدئولوژیکی، و دستگاههای سرکوبگر را دو شق دستگاههای دولتی می داند که شق اول مهمترین پایه قدرت نظام حاکم است، ونظام آموزشی را نیز بنیادی ترین رکن دستگاه ایدئولوژیکی دولت می داند، چرا که فرآیند جامعه پذیری در درون دستگاههای ایدئولوژیکی شکل می گیرد ( بشیریه ۱۳۷۹، ۳۱۰-۳۱۲).

اما گیدنز گرچه تلاش دارد همسانی ساختار و عاملیت را حفظ کند، اما معتقد نیست که نهادهای اجتماعی در پس پشت عاملان اجتماعی عمل می کنند بلکه این «عاملان ماهر» در آن جامعه اند که از پس توانمندی و دانش دقیق درباره نهادهای جامعه دست به تولید و بازتولید می زنند و اینگونه گیدنز تا حدی اولویت را به عاملیت می دهد تا ساختار. کردار انسانی است که ساختارها را صورت بندی می کند، آنگونه که عاملان اجتماعی را توان آن هست که در بستر ساختارها چه به صورت ایجابی (مداخله قصدشده در فرآیند رویدادهای جهان) و چه به صورت سلبی (امتناع) عمل کنند (صدیقی ۱۳۸۹، ۱۵۶-۱۵۷).

لذا زنان ایران گرچه اسیر ساختارند اما به مدد همین الگوی توانمندسازی نیم بند جمهوری اسلامی و بالابردن سطح آگاهی - هرچند در بدو امر به قول گیدنز آگاهی عملی نباشد و

صرفاً آگاهی استدلالی باشد - و توانایی‌های خود می‌توانند به عنوان عامل به همراه دیگر نیروهای ترقی خواه و صدا البته به کمک فرآیند مدرنیزاسیون و رشد و گسترش تکنولوژی و اطلاعات موانع را از سرگذرانده و سنگر به سنگر بر تبعیض و نابرابری چیره گردند. این مهم اما باید پیشتر با نقد ایدئولوژی همراه شود، نقدی آنچنان جدی و عریان، که سلطه و ستم مستور مانده در هزارتوی پرده های ایدئولوژیک واقعیت را مکشوف دارد و اینجا و آنجا، بود را از نمود پیش اندازد. (نیکفر ۱۳۸۷)

### منابع فارسی:

استاد هاشمی، لیلا. سیدجعفر میرحسینی و ملیحه خلوتی و مهدی آصفی. ۱۳۹۴. موانع ارتقای زنان شاغلدر بانک های دولتی کشور به سطوح عالی مدیریتاز دیدگاه کارکنان. پژوهش نامه زنان ۶(۴): ۱- ۱۷

بشیریه، حسین. ۱۳۷۶. تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، اندیشه‌های مارکسیستی. تهران: نشر نی

صدیقی، بهرنگ. ۱۳۸۹. تئوری ساخت یابی آنتونی گیدنز: پیامدهای تئوریک و روش شناختی و کاربرد عملی آن در جامعه شناسی. پژوهش اجتماعی ۳(۹): ۱۴۱- ۱۶۷

عباس زاده، سعیده. ۱۳۹۴. بررسی تطبیقی پنج برنامه توسعه کشورپیرامون دست یابی به عدالت جنسیتی با تأکید بر وضعیت آموزش عالی زنان در ایران و مقایسه آن با وضعیت جهانی. پژوهش نامه زنان ۶(۱): ۹۷- ۱۳۰

علی بابایی، داود. ۱۳۸۲. بیست و پنج سال در ایران چه گذشت؟ (از بازرگان تا خاتمی): از ۱۹ دی ماه ۱۳۵۶ تا ۱۵ بهمن ۱۳۵۸. ج. ۱. تهران: انتشارات امید فردا

قانون برنامه پنجم توسعه. ۱۳۸۹. مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی. <http://rc.majlis.ir/fa/law/show> (دسترسی در ۲۰۱۶/۱۲/۱۴)

کیان، آزاده. ۱۳۸۱. زنان، کار و اسلام سیاسی. ایران نامه ۲۰(۴): ۴۸۹- ۵۰۸

گرامی زادگان، اشرف. ۱۳۹۰. رفع تبعیض در تعلیق. مهرنامه ۲(۱۰).

<http://www.mehrnameh.ir/article/1656/%D8%B1%D9%81%D8%B9-%D8%AA%D8%A8%D8%B9%D9%8A%D8%B6-%D8%AF%D8%B1-%D8%AA%D8%B9%D9%84%DB%8C%D9%82> (دسترسی در ۱۴/۱۲/۲۰۱۶)

نظری، مینا، علی علی حسینی، سید جواد امام جمعه زاده، و مهدیه پوررنجبر. ۱۳۹۳. بررسی رابطه جامعه پذیری و مشارکت سیاسی زنان. پژوهش نامه زنان ۵(۱): ۱۶۱ - ۱۸۵

مقدس، علی اصغر. حسین قدرتی. ۱۳۸۳. نظریه ساختاری شدن آنتونی گیدنز و مبانی روش شناختی آن. دوفصلنامه علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد ۱(۴): ۱ - ۳۱

نیکفر، محمد رضا. ۱۳۸۷. رژیم و ایدئولوژی تبعیض.

[http://www.nilgoon.org/archive/mohammadrezanikfar/articles/Nikfar\\_Regime\\_and\\_the\\_Ideology\\_of\\_Discrimination.html](http://www.nilgoon.org/archive/mohammadrezanikfar/articles/Nikfar_Regime_and_the_Ideology_of_Discrimination.html) (دسترسی در ۱۰/۱۲/۲۰۱۶)

### منابع انگلیسی:

Collins, P. H. (1986). Learning from the outsider within: The sociological significance of Black feminist thought. *Social problems*, 33(6), s14-s32

Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. Available at: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm> (accessed 14/12/2015)

ILO.(1998). A conceptual framework for gender analysis and planning . Available at: [www.ilo.org/public/english/region/asro/mdtmanila/training/unit1/empowfw.htm](http://www.ilo.org/public/english/region/asro/mdtmanila/training/unit1/empowfw.htm) . (accessed 10/12/2015)

Kabeer, N. (1999). Resources, agency, achievements: Reflections on the measurement of women's empowerment. *Development and change*, 30(3), 435-464

Malhotra, Anju., & Schuler, S. R., & Boender, C. (2002). Measuring Women's Empowerment as a Variable in International Development. Background paper prepared for the World Bank workshop on poverty and gender. Washington, D.C.: International Center for Research on Women. Available at: [siteresources.worldbank.org/INTGENDER/Resources/MalhotraSchulerBoender.pdf](http://siteresources.worldbank.org/INTGENDER/Resources/MalhotraSchulerBoender.pdf)

Malhotra, A., & Schuler, S. R. (2005). Women's empowerment as a variable in international development. Measuring empowerment: Cross-disciplinary perspectives, 71-88.

Moghadam, Valentine M. (2015). "The Politics of Women and Work in Iran," Iran Nameh, 30(1),6-32

Narayan, D. (Ed.). (2002). Empowerment and poverty reduction: A source-book. World Bank Publications

UNDP. (1995). Human Development Report 1995. Available at: [http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/256/hdr\\_1995\\_en\\_complete\\_nostats.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/256/hdr_1995_en_complete_nostats.pdf) accessed 14/12/2016

UNDP .(2011). Human Development Report 2011. Available at: [http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/271/hdr\\_2011\\_en\\_complete.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/271/hdr_2011_en_complete.pdf) accessed 14/12/2016

UNDP.(2014). Human Development Report 2014. Available at: <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr14-report-en-1.pdf> accessed 14/12/2016

UNDP. (2014b). Human Development Report 2014. Available at: <http://hdr.undp.org/en/composite/GII> accessed 14/12/2016

UNDP. (2015). Human Development Report 2005. Available at: [http://hdr.undp.org/sites/default/files/2015\\_human\\_development\\_report.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/2015_human_development_report.pdf) accessed ۲۰۱۶/۱۲/۱۴

UN Women. (1979). Convention on the elimination of all forms of discrimination against women. Retrieved on, 29, 14. Available at: [http://www.bayefsky.com/issuesresp/guatemala\\_cedaw\\_2006.pdf](http://www.bayefsky.com/issuesresp/guatemala_cedaw_2006.pdf) accessed 12/12/2016

UN Women.( 2007). Countries Reports. Available at: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/reports.htm> accessed 14/12/2016

UN Women.(2011). Women's Empowerment principles. Available at: [http://www2.unwomen.org/-/media/headquarters/attachments/sections/partnerships/businesses%20and%20foundations/women-s-empowerment-principles\\_en%20pdf.pdf?v=1&d=20141013T121445](http://www2.unwomen.org/-/media/headquarters/attachments/sections/partnerships/businesses%20and%20foundations/women-s-empowerment-principles_en%20pdf.pdf?v=1&d=20141013T121445) accessed 10/12/2016

Peebles, D., Bhattacharjea, R., Barnett, C., Jimeno, C., Jubb, N., Matshalaga, N., ... & Tezare, K. (2007). Evaluation of Gender Policy Implementation in UNICEF

Roudi, F. (2012). Iran is reversing its population policy. Woodrow Wilson CenterViewpoints, 7

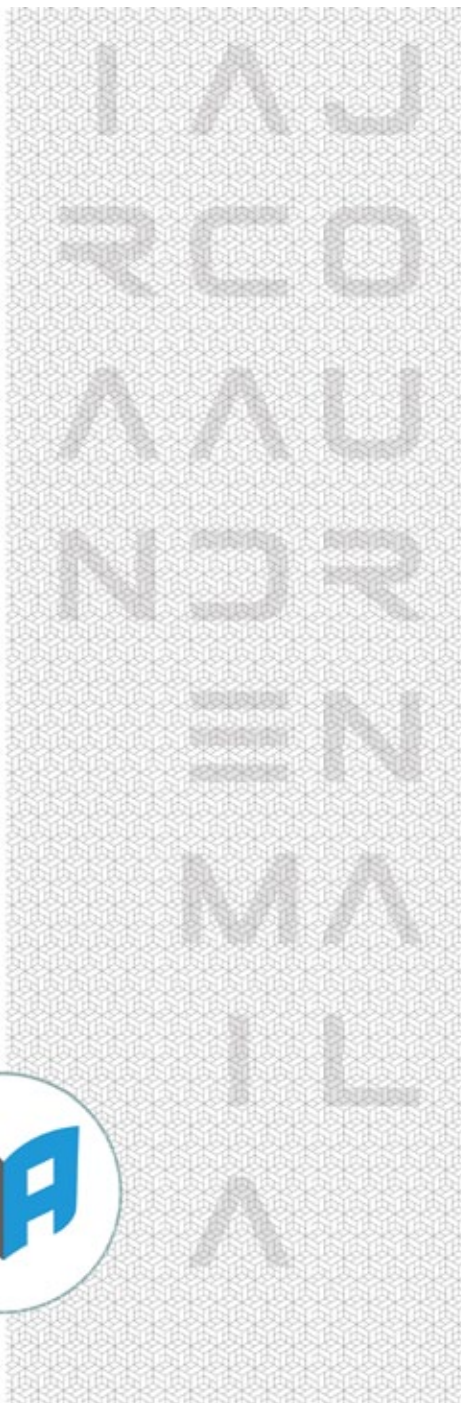
Warth, L., & Koparanova, M. S. (2012). Empowering women for sustainable development. United Nations Economic Commission for Europe

Watkins, K. (2005). Human Development Report 2005. Fighting Climate Change: Human Solidarity in a Divided World. International cooperation at a crossroads: aid, trade and security in an unequal world . UNDP-HDRO Human Development Report

World Bank. (2001). *Engendering Development: Through Gender Equality in Rights, Resources, and Voice*. New York: Oxford

# بررسی مقایسه ای جنبش‌های زنان در ترکیه و مصر

محسن صادقی





#### مقدمه

این مقاله تلاش دارد تا به بررسی مقایسه‌ای بین جنبش‌های اجتماعی ترکیه و مصر بپردازد. در ابتدا زمینه‌های تاریخی-اجتماعی نظیر مذهب و استعمار بررسی می‌شود. سپس به نقش ناسیونالیسم و تاثیرگذاری آن بر جنبش زنان در ترکیه و مصر توجه شده است. در بخش بعدی موضوع تأثیر ارتباطات بین‌المللی بر جنبش زنان گردیده و در مقابل به موضوع بومی سازی هویت در حرکت‌های زنان پرداخته شده است. در پایان سعی شده است تا بر اساس نظریه تلاقی و ماتریس سلطه مؤلفه‌های مؤثر بر موقعیت زنان در این دو کشور شناسایی شود.

### ۱. زمینه‌های تاریخی و نقش مذهب

#### اسلام

اسلام به عنوان یکی از عوامل مؤثر در هویت فرهنگی مردم خاورمیانه نقشی دوگانه در دو کشور مصر و ترکیه بازی کرده است. اگرچه اسلام به عنوان یکی از زمینه‌های شکل دهنده باورهای جنسیتی و حمایت کننده از سنت‌های مردسالار شناخته می‌شود اما این تصور نادرست که تمامی منطقه خاورمیانه به واسطه اینکه از جمعیت اکثریت مسلمان تشکیل شده از نگرش مشابهی در حوزه زنان برخوردار است، سبب شده است تا به همه پارامترهای مؤثر

در به وجود آوردن این ساختار های جنسیتی توجه کاملی نشود. این تحلیل از این واقعیت ناشی شده است که اسلام در منطقه خاورمیانه از یک زیست کاملاً همگنی برخوردار نیست. زیست مسلمانی در هر منطقه از جغرافیای جهان اسلام متأثر از قوانین فرهنگی، سنت‌های محلی و تفاسیر روحانیون مرد از مذهب است. این تأثیر فرهنگی در هر منطقه آنچنان نفوذ پیدا کرده است که می‌توان رگه‌هایی از این تصورات را در مسیحیان مارونی لبنان و یا قبطیان مصر نیز مشاهده کرد. (Al-Ali, 2009)

ظهور اسلامگرایی در منطقه خاورمیانه نوع نگاه و تفسیر آنان از مسایل زنان طبقه متوسط و شهری زنان را وادار به سازماندهی نمود. زنان در کشورهایی مثل مصر به ایجاد سازمان های غیر دولتی و فعالیت در احزاب و گروه‌های سکولار دست زدند. انگیزه این فعالیت‌ها وقتی بیشتر شد که اسلامگرایان توانستند بعضی از امتیازاتی را که زنان توانسته بودند در قانون بدست بیاورند از آنان پس گرفتند. این عقب‌گرد در کشورهایی مانند مصر، سودان و الجزایر به وقوع پیوست. اگرچه اسلامگرایان نیز به عنوان یک حرکت و پدیده مدرن در جامعه خاورمیانه دست به سازماندهی زنان زدند و حتی نیروهای فعالی مانند زینب الغزالی که در ابتدا با هدی شعراوی همکاری داشت از او جدا شد و جامعه زنان مسلمان را تاسیس کرد. (Al-Ali, 2009) این موضوع را میتوان از این جهت که سبب ایجاد شکاف میان جنبش زنان برای دستیابی به مطالباتشان شد و زنان را در مقابل هم قرار داد پر اهمیت دانست.

### استعمار

استعمار از بعد تاریخی یکی از زمینه‌های اصلی شکل‌گیری حرکت‌های اجتماعی در خاورمیانه بوده است. در بررسی تطبیقی دو کشور مصر و ترکیه یکی از شاید مهم‌ترین عوامل در تحلیل جنبش‌های اجتماعی و به ویژه جنبش زنان موضوع استعمار و سابقه آن در این دو کشور است. در مصر جنبش زنان در کنار جنبش‌های ضد استعماری و ملی‌گرا قرار گرفت و حتی با اسلام‌گرایان از این نقطه نظر در یک جبهه واحد قرار داشتند. فعالان جنبش زنان از این جهت که دارای ایده‌هایی برگرفته از دنیای غرب بودند همیشه تلاش داشتند که اصالت خود را به عنوان یک حرکت مستقل و برآمده از متن جامعه مصر به اثبات برسانند این موضوع در مصر از اهمیت بیشتری برخوردار بود اما در ترکیه نظام مدرن این کشور که با انقراض امپراتوری عثمانی و سر برآوردن ملی‌گرایان به رهبری آتاتورک بدون پشت سر گذاشتن تجربه استعمار و با نفی سنت‌های پیشین که در قالب ارزشهای حاکم در نظام پادشاهی عثمانی متبلور شده بود، دست به بازسازی و باز تعریف ساختارها و ارزشهای مدرن در جامعه زد و موضوع حقوق و آزادی زنان یکی از اولین اهداف نظام جدید در مبارزه با سنت‌گرایان بود. چرا که ارزش‌ها سنتی مانند قوانین پوشش و حجاب، تفکیک‌های جنسیتی در امپراتوری عثمانی در

قالب یک هویت نمود یافته بود. بنابراین در یک نگاه کلی جنبش زنان مصر در موقعیت‌هایی در جبهه ای واحد با اسلامگرایان قرار داشت اما تضادها به تدریج خود را نشان داد. برخلاف آن در ترکیه مدرنیسم برای محو میراث حکومت عثمانی از همان ابتدا باورهای سنت‌گرایان را به چالش کشید. (Al-Ali, 2009)

## ۲. جنبش زنان و ناسیونالیسم

### مصر

با توجه سابقه مبارزات ضد استعماری در مصر، جنبش زنان در مصر به رهبری هدی شعراوی در کنار حرکت‌های ملی‌گرایانه برای رهایی از استعمار انگلستان دست مبارزه زد اما پس در دوران پسا استعمار و در هنگام تدوین قانون اساسی حقوق سیاسی و اجتماعی زنان نادیده گرفته شد.

در دوران حکومت جمال عبدالناصر که نظامیان با گرایش‌های ناسیونالیستی اداره امور را به عهده گرفتند. فضای سیاسی با اعمال ممنوعیت فعالیت برای سازمان‌های مستقل همراه شد و دولت فعالیت کنشگران سیاسی را به شدت کنترل می‌کرد در این دوره تنها سازمان‌هایی که با حکومت وابستگی‌هایی داشتند اجازه فعالیت پیدا می‌کردند و حوزه کار آنها محدود به مسایل رفاه اجتماعی بود. علی‌رغم این سخت‌گیری‌ها در دوره حکومت ناصر زنان مصری در حوزه قوانین در موقعیت بهتری قرار گرفتند و در اصلاح قانون اساسی در سال ۱۹۶۳ برابری تمامی مصریان فارغ از جنسیت به رسمیت شناخته شد. قانون کار و قانون تحصیل به نفع برابری زنان با مردان تغییر پیدا کرد. برخی پژوهشگران مانند مروت حاتم به دولت ناصر لقب «دولت فمینیست» دادند. در دوران حکومت ناصر اگر چه زنان دارای استقلال اقتصادی بودند اما همچنان برای استخدام و کار متکی به دولت بودند. البته اصلاحات در زمان ناصر منحصر به عرصه اجتماعی بود و عرصه خصوصی و مناسبات جنسیتی حاکم بر نظام مردسالارانه در خانواده را شامل نمی‌شد.

در دوره حکومت انور سادات اگر چه قوانین احوال شخصیه به نفع زنان تغییر کرد این اصلاحات به رهبری همسر سادات -جیهان سادات- در مسایل حضانت، چند همسری، طلاق و حقوق زنان در ازدواج انجام گرفت. سادات از اتخاذ سیاست‌های فمینیستی دو هدف عمده را دنبال می‌کرد اول آنکه در عرصه داخلی با تقویت گروه‌های سکولار طرفدار خود، به انسجام آن‌ها در برابر اسلام‌گرایان کمک کند و در عرصه خارجی سعی در جلب توجه در عرصه بین‌المللی به ویژه کسب حمایت از سوی ایالات متحده بود. اما سیاست اصلاحات اقتصادی دولت که با هدف اقتصاد بازار آزاد و تقویت بخش خصوصی و تمرکز زدایی طراحی

شده بود باعث افزایش نرخ بیکاری و نابرابری در بازار کار و از دست رفتن فرصت های شغلی برای زنان شد. فشارهای اقتصادی باعث کاهش اثر گذاری اجتماعی زنان و به وجود آمدن گفتمان های محافظه کارانه و بازگشت زنان از عرضه اجتماعی و محیط های خانگی شد. بزرگترین آسیب وارد شده به جنبش زنان در دوره ناصر و سادات از بین رفتن استقلال سازمان های مدافع حقوق زنان و بی اعتبار شدن آنها از طریق زیر پوشش دولت قرار گرفتن بود. (Al-Ali,2009)

در زمان حکومت حسنی مبارک تحت فشار اسلامگرایان و با هدف ایجاد ثبات سیاسی قوانین خانواده در سال ۱۹۸۵ اصلاح شد و بسیاری از حقوق زنان از آنان گرفته شد اما با لابی گسترده زنان با نهاد های حکومتی چند ماه قبل از کنفرانس زنان در نایروبی قانونی به تصویب رسید که برخی از مزایای و حقوق لغو شده باز گردانیده شد. حکومت در یک فضای پارادوکسیکال از یک سو تحت فشار اسلامگرایان و طبقه سنتی روحانیون برای اجرای قوانین شریعت قرار داشت و از سوی دیگر به منظور جلب نظر صندوق بین المللی پول و بانک جهانی برای دریافت وام تلاش داشت تا پایبندی خود را کنوانسیون های سازمان ملل نشان دهد. این چالش ها نشان دهنده وجود نگاه ابزاری به موضوع زنان در بدنه حاکمیت مصر بود که باعث شده بود به تناسب منافع خود، به سوی یک از طرفین منازعه متمایل شود. بنابراین علی رغم تغییرات گسترده در قوانین به نفع زنان، دولت مصر در زمان حاکمیت ناسیونالیست ها تمام تلاش خود را به کار گرفت تا سازمان های زنان را تحت سلطه خود در آورد به این دلیل یکی از بزرگترین چالش های جنبش زنان مصر در دوران پسا استعمار عدم وجود نهاد های مستقل بوده است. (Al-Ali,2009)

## ترکیه

مهمترین زمینه تاریخی که برای بررسی جنبش زنان در ترکیه باید مد نظر قرار گیرد میراث به جای مانده از منازعات بین تفکرات دوره امپراتوری عثمانی و طرفداران کمال آتاتورک است. آتاتورک نماینده دوره ای از اصلاحات رادیکال در جهت تغییر موقعیت زنان در جامعه ترکیه است. در دوره عثمانی شروع فعالیت زنان در نشریات و با به چالش کشیدن موضوعاتی مانند تحصیل، کار، ازدواج و پوشش زنان آغاز شد. این فعالیت ها در ابتدا در چارچوب قوانین اسلام دنبال می شد اما با شروع اصلاحات و مدرنیزاسیون در امپراتوری عثمانی در قالب «دوران تنظیمات» گفتمان های سکولار نیز به عرصه جنبش زنان راه یافت. سازمان های زنان در این دوره از دامنه فعالیت وسیعی از حوزه های از خیریه، حوزه های فرهنگی تا ترویج ایده های فمینیستی را شامل می شد. در دوره عثمانی مطالبات زنان در مرکز گرایش های مختلف ایدئولوژیک قرار داشت اما حکومت عثمانی نتوانست به نحو مناسبی به آن پاسخ دهد.

اعتصاب و تحسن زنان در برابر شرکت تلفن در اعتراض به عدم به کارگیری زنان مسلمان از مهمترین رخداد های این دوره است. (Al-Ali,2009)

با شروع دوران حکومت کمال آتاتورک و تاسیس ترکیه جدید ، این کشور وارد دوران تجدد و مدرنیته شد . حاکمان ترکیه در این دوره به اصلاحات زیادی در قوانین مرتبط با زنان دست زدند در این تغییرات حقوق اجتماعی برابر زنان ، حق طلاق و چند همسری به نفع زنان متحول شد در سال ۱۹۳۴ زنان دارای حق رأی شدند و اجازه یافتند تا به عضویت پارلمان در آیند. اگر چه زنان ترکیه از منظر تحلیل طبقاتی هنوز در مناسبات مربوط به یک اقتصاد قبل از سرمایه داری قرار داشتند و وابستگی شدید آنها به زمین و تسلط مردان بر مالکیت اراضی سبب شد تا تنها امکان استفاده تعداد اندکی از زنان طبقه متوسط از این تغییرات فراهم شود. این تغییرات بیشتر شامل زندگی اجتماعی زنان می‌شد و فضای خصوصی همچنان در اختیار مردان بود و زنان تشویق می‌شدند تا وظایف سنتی خود را در عرصه خصوصی اما با نظام اخلاقی برگرفته از غرب به انجام برسانند. علی‌رغم این دوگانگی فضای عمومی و خصوصی نیاستی از اصلاحات کمالیست ها نمی‌توان چشم‌پوشی کرد. از آنجا که کمالیست ها هویت خود را همیشه در تقابل با نظام گذشته عثمانی باز تعریف می‌کردند بسیاری از تحولات در حوزه زنان از موضع واکنشی و انفعالی صورت می‌گرفت بنابراین پایه‌های نظام سلطه مردسالارانه چندان تهدید نمی‌شد. زنان در این دوره به عنوان ابزار و سمبل تجدد گرایی و غرب گرایی نظام جدید ترکیه بکار گرفته می‌شدند اما به آنان به عنوان شرکایی برابر در نظام اجتماعی ترکیه نگاه نمی‌شد.

در حوزه تفکرات سیاسی، مسایل زنان در کانون توجه طیف وسیعی از کنشگران از مارکسیست ها تا اسلامگرایان به ویژه در دهه های ۷۰ و ۸۰ میلادی بوده است اما حکومت های اقتدارگرای نظامی حاکم بر ترکیه با سرکوب شدید فعالین سیاسی مانع از شکل‌گیری حرکت‌های مستقل در حوزه زنان شدند. (Al-Ali,2009)

یکی از پژوهشگران دانشگاه کادیر هاس در ترکیه معتقد است جنبش زنان در ترکیه را می‌توان در چارچوب سه موج اصلی فمینیسم مورد ارزیابی قرار داد در موج اول عمده مطالبات حول محور برابری قانونی و سیاسی در حوزه زنان پیگیری می‌شده است و گروه‌های فعال جنبش را طبقه زنان نخبه در دهه های ۲۰ و ۳۰ میلادی تشکیل می‌داده اند و اندیشه غالب تحت تأثیر ایدئولوژی آتاتورک قرار داشته است. در موج دوم مردسالاری و هژمونی مردان توسط جنبش مورد هدف قرار گرفته است و این انتقادات تنها شامل عرصه عمومی نبوده و تسلط مردان در حوزه خصوصی و خانواده نیز نقد شده است. این موج در دهه ۸۰ میلادی در ترکیه گفتمان اصلی جنبش فمینیسم بوده است. در موج سوم خواسته‌های زنان از تنوع ، پراکندگی و حتی شکننده گی برخوردار است. خواسته‌ها ریشه در هویت مذهبی،

قومی، جنسیتی داشته است. در این دوره سازمان های زنان به صورت حرفه‌ای و تخصصی به فعالیت می‌پرداختند ایدئولوژی‌های شکل گرفته در این دوره در تقابل با افکار کمالیست‌ها و تحت تأثیر گروه‌های کرد و اسلامگرا قرار داشته است. در دوره سوم نفوذ جنبش زنان تنها منحصر به طبقه نخبه نبوده و زنان در مناطق دور افتاده و زنان سنتی و کرد را نیز شامل می‌شود. (Al-Ali,2009)

### ۳. جنبش زنان هویت بومی و ارتباطات بین‌المللی

سازمان های جنبش زنان در مصر در طول فعالیت خود تحت تأثیر سازمان های بین‌المللی بوده‌اند برگزاری کنفرانس های زنان و شرکت گروه‌های مختلف در این نشست‌ها و تلاش دولت در نشان دادن وجهه ای قابل قبول از خود در عرصه بین‌المللی از طریق جانبداری از حقوق زنان این تأثیر گذاری را دو چندان کرده بود. اما موضوع حمایت های مالی نهاد های بین‌المللی مرتبط با دنیای غرب با توجه به سوابق تاریخی استعمار در مصر همیشه مورد مناقشه بوده است. این مساله ابزاری را در اختیار منتقدان جنبش قرار داده است تا از جنبش به عنوان دست نشانندگان غرب نام ببرند .

در خصوص کمک‌های نهاد های بین‌المللی این نهادها در ذهنیت فعالان به دو دسته حامیان بد و حامیان خوب تقسیم شده‌اند. حامیان بد به آن دسته از سازمان هایی گفته میشود که توسط کشورهایی که از لحاظ سیاسی اهداف استعماری را دنبال می‌کنند و تهدیدکننده به شمار می‌روند، تلقی می‌شوند. معیار دیگر حامیان بد میزان سطح کنترل و نفوذ زیاد نهاد کمک کننده بر سازمان های دریافت کننده کمک است. اگرچه این کمک‌ها از سوی محافظه کاران در هر دو کشور ترکیه و مصر برای زیر سؤال بردن جنبش به کار گرفته شده است اما این کمک‌های از سوی دیگر باعث استقلال سازمان ها از نهاد های داخلی و دولتی شده و امکان فشار بین‌المللی بر دولت‌ها برای رسیدن به اهداف جنبش فراهم می‌آورد. (جای واردنه، ۱۳۹۲)

در ترکیه موضوع کمک‌های مالی تحت تأثیر نوع تعامل این کشور با غرب و به ویژه اتحادیه اروپا قرار داشته است . تقاضای ترکیه برای پیوستن به اتحادیه اروپا و شروط این اتحادیه و ارزیابی آن در ابعاد مختلف و از جمله برابری جنسیتی باعث شد که نگاه این دولت این کشور به موضوع کمک‌ها به نهاد و سازمان های زنان قدری با آسان گیری همراه باشد. این موضوع و فضای تحت تأثیر آن، باعث تقویت نهاد های مدنی از جمله سازمان های مردم نهاد در حوزه زنان شد. البته انتقاداتی نیز به این کمک‌ها که از سوی برخی نهاد های سازمان ملل انجام می‌گرفت وارد می‌شد. این انتقادات بر موضوع رابطه این سازمان ها و شرکت

های تجاری چند ملیتی که در قالب سازمان های غیر دولتی در کنفرانس ها شرکت می‌کردند متمرکز بود. پروژه هایی نظیر Mirocredite اگر چه در ظاهر باعث استقلال زنان می‌شد اما میزان وابستگی خانواده به درآمد آن‌ها را افزایش می‌داد و مسولیت مالی زنان در قبال خانواده زیاد می‌شد و برای تداوم این وضعیت، موقعیتی استثمار گونه را برای زنان در حوزه کار رقم می‌زد. (Diner, 2010) با تغییر نگاه دولت ترکیه و نا امید شدن از پیوستن به اتحادیه اروپا و همچنین رشد اقتصادی این کشور و در مقابل رکود در اقتصاد اروپا زمینه قدرت گیری اسلامگرایان میانه رو شدت گرفت و بر همین اساس ممکن است در آینده شاهد تغییر نگرش به ویژه در موضوع زنان باشیم اما به لحاظ استراتژیک ترکیه کماکان در زمره متحدان غرب به شمار می‌رود و آنچه مسلم است این تغییرات تدریجی و وابسته به تعاملات بین المللی و نقش ترکیه در آن‌ها به عنوان یک بازیگر مهم منطقه ای خواهد بود.

#### ۴. جستجوی هویت و ریشه‌های بومی

در ترکیه گروهی از متفکران در صدد بر آمدند تا با دست مایه قرار دادن تاریخ ترکیه باستان نشان دهند که در تمدن ترکیه باستان مردان و زنان با هم برابر بوده‌اند و تحت تأثیر تمدن یونان و ایران این ایده برابری خواهانه به تدریج افول کرده است. آنان با طرح این موضوع به دنبال ارایه این نظریه بودند که تمدن ترکیه دارای هویتی مستقل از اسلام است و ترک ها پیش از ورود اسلام در تمدن سازی نقش موثری داشته‌اند کمالیست ها از این ایده سکولار به عنوان بخشی از پروژه ناسیونالیستی خود استقبال کردند (Al-Ali, 2009).

در تکاپوی ترویج ایده‌های برابری خواهانه در دنیای اسلام گروهی از زنان فمینیست درصدد برآمدند تا با تقویت گفتمان های میانه رو در اسلام و برداشت‌های مساوات جویانه از متون اسلامی، بین اسلام و فمینیسم آشتی برقرار کنند. این تفکر که در کشورهایی مانند مصر، ایران و مراکش توانست فعالان زن را به سوی خود جذب کند نوال سعداوی در مصر، شیرین عبادی در ایران و فاطمه صدیقی در مراکش از جمله این افراد هستند. (Mahdi, 2010) میزان موفقیت این تفکر ارتباط مستقیمی با غالب شدن گفتمان جریان های میانه رو در دنیای اسلام و به تبع آن گسترش نگاه فمینیست های اسلامی خواهد داشت.

#### ۵. نظریه تلاقی ، ماتریس سلطه و جنبش زنان در مصر و ترکیه

نظریه تلاقی با این فهم آغاز می‌شود که زنان سرکوب را در اشکال مختلف و به درجات مختلف شدت تجربه می‌کنند. در تبیین این تنوع سرکوب می‌توان گفت که اگر چه زنان

بالقوه سرکوب را بر مبنای جنسیت تجربه می‌کنند، با وجود این به طرق متفاوت به وسیله تلاقی مختلف نظام های دیگر نابرابری اجتماعی سرکوب می شوند. این نظام های نابرابری را می‌توانیم ناقلاً سرکوب و امتیاز یا به تعبیر پاترشیا هیل کالینز ماتریس سلطه محسوب کنیم که نه تنها جنسیت بلکه طبقه، نژاد، جایگاه جهانی، ترجیح جنسی و سن را شامل می شوند. (ریتزر، ۱۳۸۹، ۳۶۳)

در تحلیل ماتریس سلطه حاکم بر جنبش زنان در مصر و ترکیه، این ماتریس ها دارای مولفه های مشترکی می باشند که از تلاقی آنها وضعیتی را که آن جنبش ها در آن قرار دارند می‌توان ترسیم کرد. اولین مولفه مشترک، ناسیونالیسم عربی و ترکی است که منشاء تغییرات شگرف هر دو کشور گردید. مولفه دوم سنت ها و آداب و رسوم و در صدر آنها عقاید مذهبی سنتی است. مولفه سوم فضای اقتدارگرایانه و تجدد آمرانه در این کشورها است. در مصر ناسیونالیسم زنان را به میدان آورد اما راضی به ماندن دائمی آنها در صحنه نبود و بنابر اقتضا سیاست داخلی به زنان بها داده شد در ترکیه مدرنیزاسیون آتاتورک باعث ابزار رهایی زنان شد. اما تجدد آمرانه و فضای اقتدارگرایانه در هر دو کشور باعث عدم کل گیری سازمان های مستقل زنان شد. در این میان بسته به قدرت گیری محافظه کاران سنتی در فضای سیاسی، زنان امتیازاتی را از دست دادند.

از استعمار می‌توان به عنوان مولفه اختصاصی ماتریس سلطه در مصر نام برد که باعث بدبینی عمومی به ایده‌های غرب گرایانه در جنبش زنان و کمک‌های نهاد های بین‌المللی به این جنبش شد. در ترکیه موضوع نژاد به عنوان یک مولفه اختصاصی این کشور دارای اهمیت است. فعالیت‌هایی که برای تقویت زنان کرد در موج سوم فمینیسم در گرفت نشان از اهمیت مسایل نژادی و عقب‌ماندگی گروهی از زنان این کشور به دلیل نژاد آنها دارد.

### نتیجه گیری

آنچه که در بررسی تطبیقی جنبش زنان در کشورهای مصر و ترکیه بررسی شد به نقش پر اهمیت مذهب و ناسیونالیسم و استعمار به عنوان سه عامل تاثیرگذار بر روند تحولات جنبش زنان می‌توان تأکید داشت. اگرچه فرآیند مدرنیزاسیون به کمک جنبش زنان آمد تا روند تغییرات در حوزه اجتماعی به نفع زنان سرعت بخشد اما تجددآمرانه و حکومت های اقتدار گرا مانع از شکل‌گیری نهاد های مستقل زنان در این دو کشور شده اند. در این میان تحت تأثیر تعاملات بین‌المللی، زنان در برخی از ابعاد موفق به کسب استقلال فکری و عملی شدند و امکان چانه زنی با حکومت های اقتدارگرا را بدست آوردند اگرچه در برخی تحلیل‌ها به نقش کمک‌های نهاد های بین‌المللی در بی‌اعتباری جنبش زنان و استثمار اقتصادی زنان اشاره شده است. ماتریس سلطه حاکم بر مناسبات زنان در این کشورها نشان دهنده پیچیدگی



عوامل اثر گذار بر هر یک از این جنبش‌ها است. روند تکامل جنبش زنان نشان می‌دهد که هرچه اتکا جنبش به دولت‌ها کمتر و شناسایی موقعیت‌ها برای انتخاب استراتژی دقیق‌تر باشد امکان گذار دایمی به شرایط برابر و به دور از تبعیض‌های جنسیتی بیشتر فراهم خواهد شد.

## منابع

ریتزر جرج ۱۳۸۹، مسمی پور. شهناز، مبانی نظریه جامعه‌شناسی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن، نشر ثالث، تهران

جای‌واردنه. کوماری ۱۳۹۲، فمینیسیم و ناسیونالیسم در جهان سوم، نشر ثالث، تهران (از این منبع به عنوان پیش مطالعه استفاده شد و با توجه به تکرار مطالب در دیگر منابع رجوع مستقیم به آن انجام نشده است)

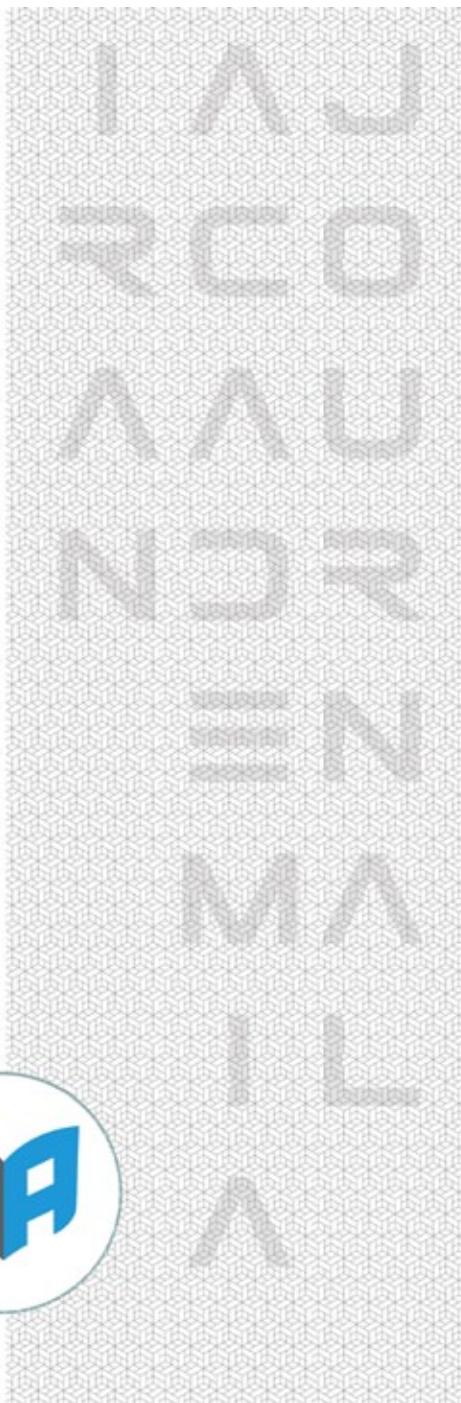
S.Al-Ali Nadjje 2009, Women's Movements in the Middle East: Case Studies of Egypt and Turkey, United Nations Research Institute for Social Development, Geneva

Diner Cagla. Toktas S, ule, 2010, Waves of feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization, Journal of Balkan and Near Eastern Studies, Volume 12, Number 1, March 2010

El Mahdi . Rabab, Does Political Islam Impede Gender-Based Mobilization? The Case of Egypt, Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 11, Nos. 3-4, 379-396, September-December 2010

فمینیسمی که  
در آن "برخاستن" به معنای  
تکیه کردن به دیگران است<sup>۱</sup>  
مصاحبه گری گاتینگ با نانسی فریزر

برگردان پویا کمالی



گری گاتینگ:

شما اخیراً نوشته‌اید "من، به عنوان یک فمینیست، همیشه بر این گمان بوده‌ام که با مبارزه برای رهایی زنان دارم جهانی بهتر می‌سازم، جهانی برابرخواهان‌تر، عادلانه‌تر و آزادتر. اما این اواخر دچار یک نگرانی شده‌ام... که نقد ما از سکسیسم اکنون در خدمت توجیه صورتهای جدید نابرابری و استثمار درآمده است." می‌شود بگویید منظورتان از این گفته چه بوده است؟  
نانسی فریزر:

فمینیسم من از دل "چپ جدید"<sup>۱</sup> برآمد و هنوز هم صبغه اندیشه آن دوران را دارد. برای من فمینیسم به معنای آن نیست که یک مشت زن منفرد را، در چارچوب سلسله‌مراتب اجتماعی موجود، به مراتب قدرت و امتیاز اجتماعی برسانیم. بلکه به معنای برگردشتن از این سلسله‌مراتب است. این امر مستلزم به چالش کشیدن سرچشمه‌های ساختاری سلطه جنسیتی در جامعه سرمایه‌داری است. بویژه، جدایی نهادینه شده دو گونه فعالیت ظاهراً منفک از هم: از یک سو، کار باصطلاح "مولد"، که تاریخاً مردانه است و مزد به آن تعلق می‌گیرد؛ و از سوی دیگر، فعالیت‌های "مراقبتی"، که تاریخاً اغلب بی‌مزد بوده و هنوز هم عمدتاً توسط زنان انجام می‌شود. به نگر من، این تقسیم جنسیتی سلسله‌مراتبی میان "تولید" و "بازتولید" یکی

1- A Feminism Where 'Lean In' Means Leaning On Others

<https://opinionator.blogs.nytimes.com/2015/10/15/a-feminism-where-leaning-in-means-leaning-on-others/>

2- New Left

از ساختارهای مشخص‌کننده جامعه سرمایه‌داری و سرچشمه ژرف نافرینگی‌های جنسیتی محکوک در آن بوده است. تا وقتی که این ساختار برقرار بماند "رهایی زنان"ی هم نمی‌تواند در کار باشد.

گ. گ.:

چرا رفع دغدغه‌های فمینیستها را، به جای دگرذیسی بنیادی نظام کنونی، صرفاً به عنوان یک گام مهم در تصحیح نقصان‌های اجتماعی و اقتصادی جامعه سرمایه‌داری مان لحاظ نکنیم؟  
ن. ف.:

البته می‌شود موضوع را اینگونه نگرست. اما پرسش اینجاست که آیا فمینیسم امروزه دارد این گام را به پیش می‌برد. به نظر من، جریان غالب فمینیسم دوران ما رویکردی را در پیش گرفته است که نمی‌تواند عدالت را حتی برای زنان محقق کند، چه رسد به دیگران. مشکل اینجاست که این فمینیسم تمرکز خود را به تشویق زنان تحصیل‌کرده طبقه متوسط به "برخاستن"<sup>۳</sup> و "شکستن سقف شیشه‌ای"<sup>۴</sup> معطوف کرده است. یعنی بالا رفتن از نردبان پیشرفت در شرکت‌های تجاری<sup>۵</sup>. پس اصولاً فقط زنان متعلق به قشر مدیریتی-حرفه‌ای هستند که می‌توانند از آن سود جویند. و با کنار گذاشتن تغییرات ساختاری در نظام سرمایه‌داری، آنها تنها به این طریق می‌توانند سود جویند که از دیگران سؤ استفاده کنند، یعنی بار کار خانگی و مراقبتی خود را به دوش کارگران کم‌درآمد و ضعیف گذارند، که معمولاً زنان مهاجر یا زنان تحت تبعیض نژادی‌اند. پس این فمینیسمی متعلق به همه زنان نیست، و نمی‌تواند باشد!

ولی این همه ماجرا نیست. جریان غالب فمینیسم نگرشی سطحی و بازار-مدار نسبت به برابری در پیش گرفته است، که بخوبی با نگرش شرکت‌مدارانه نولیبرال مسلط جفت و جور

3- lean in

4- cracking the glass ceiling

۵- اصطلاح lean in نخستین بار شریل سندبرگ، مدیر ارشد عملیات فیسبوک، در کتابی با همین عنوان وارد گفتمان فمینیستی کرد. این اصطلاح در اصل در ورزشهایی نظیر موج‌سواری و اسکی به کار می‌رود و به معنای خارج شدن از موقعیت راحت و خم شدن در باد یا برف به منظور حفظ تعادل و نیز بهره گرفتن از انرژی باد یا موج برای پیش رفتن است. کتاب سندبرگ که انتقادات بسیاری را از جانب فمینیست‌ها برانگیخت حاکی از آن بود که زنان برای موفقیت باید قدری به خودشان زحمت دهند تا نه تنها بتوانند تعادلشان را حفظ کنند، بلکه از فرصتها و جو موجود در شرکتها نیز بهره گیرند و به مدارج عالیتر حرفه‌ای دست یابند. به عبارتی راه‌حل سندبرگ برای پیشرفت زنان راه‌حلی فردی، بازاری و شرکت‌مدارانه (=corporatist) بود نه راه‌حلی که کلیت صورت‌های ستم یا حتی ستم جنسیتی را در کلیت آن آماج گیرد. اصطلاح "glass ceiling" هم نخستین بار در ژوئیه ۱۹۷۹ در کنفرانس مؤسسه زنان برای آزادی مطبوعات، توسط کاترین لارنس از شرکت هیولیت پاکارد (اچ پی) به کار رفت. این اصطلاح به موانع غیررسمی و پنهان سدّ راه زنان موفق، برای رسیدن به مدارج اعلاّی شغلی اشاره داشت، و همچون مفهوم خلفش یعنی "lean in" طینی نخبه‌گرایانه و بی‌تفاوت و محاط در نظام موجود سلطه داشت.

می‌شود. بنابراین [فمینیسم موجود] گرایش به همگام شدن با شکلی از سرمایه‌داری غارتگر همه‌چیز-از آن-برنده<sup>۶</sup> دارد، که با بلعیدن استانداردهای زندگی سایر مردم، سرمایه‌گذاران را پروارتر می‌کند. بدتر آن است که این فمینیسم عذر و بهانه‌ای هم برای این غارتگری‌ها فراهم می‌سازد. این تفکر فمینیست لیبرال است که به نحوی فزاینده، به روح‌رهایی و کاریزمایی پروبال می‌دهد که نولیبرالیسم برای مشروعیت‌بخشی به بازتوزیع گسترده ثروت به نفع طبقات بالا، از آن بهره می‌گیرد.  
گ.گ.:

می‌توانید چند مصداق مشخص از آنچه که به نظر شما کمک جریان غالب فمینیسم به استثمار سرمایه‌داری است، را ذکر کنید؟  
ن.ف.:

البته. در دهه ۱۹۷۰، فمینیست‌ها انتقادی قدرتمند از آرمان فرهنگی دوران پس از جنگ [جهانی دوم]، موسوم به "مزد خانوادگی"<sup>۷</sup>، را توسعه دادند. این آرمان مبتنی بر این بود که زنان باید خانه‌دارانی<sup>۸</sup> تمام‌وقت باشند و شوهرانشان تنها نان‌آور خانواده (یا دستکم، نان‌آور اصلی) که درآمدشان کفاف تأمین همه خانوار را بدهد. بی‌تردید، فقط اقلیتی از خانواده‌های امریکایی کوشیدند به این آرمان دست یابند. اما این آرمان در مرحله‌ای از سرمایه‌داری که مبتنی بر تولید انبوه و کار بهره‌مند از حمایت اتحادیه و دستمزد نسبتاً خوب برای مردان (بویژه مردان سفیدپوست) بود، رواجی گسترده داشت. اما با برآمدن موج دوم فمینیسم که مزد خانوادگی را به عنوان مفهومی سکسیست و رکنی از سلطه مردانه و وابستگی زنان رد کرد، همه چیز دگرگون شد. جنبش در این مرحله هنوز در روحیه ضد سرمایه‌دارانه "چپ نو" سهیم بود. منظور انتقادهایش تقدیس کار مزدی نبود، چه رسد به تحقیر کار مراقبتی بی‌مزد. برعکس، فمینیست‌های این دوره مرد-مداری<sup>۹</sup> جامعه‌ای که "سودها را بر مردم" و تولید اقتصادی را بر بازتولید اجتماعی و انسانی مقدم می‌داشت، به چالش می‌کشیدند. آنها می‌کوشیدند، بخشاً از طریق مرکزیت‌زدایی از کار مزدی و ارزشدهی به فعالیت‌های بی‌مزد، بویژه کار مراقبتی اجتماعاً لازم که توسط زنان انجام می‌شد، ساختارهای ژرف نظام را دگرگون

---

۶- winner-take-all: اصطلاحی که هم در بازی پوکر به کار می‌رود و هم در علوم اقتصادی و سیاسی. این اصطلاح در رابطه با انتخابات به این معناست که فرد یا حزبی که اکثریت نسبی آرا را از آن خود می‌کند، به تنهایی دولت تشکیل می‌دهد. در پوکر و دیگر بازیهای قمار به معنای آن است که برنده کل موضوع قمار را می‌برد. در رابطه با سرمایه‌داری، این صفت اشاره به تسلط انحصاری یا نیمه-انحصاری شرکت‌های عظیم بر اقتصاد دارد.

7- family wage

8- homemakers

9- androcentrism

کنند و به ارزش‌ها نیرو بخشند.

گ.گ.:

پس انتقاد به مزد خانوادگی چگونه تغییر یافت؟

ن.ف.:

امروزه، نقد فمینیستی دستمزد خانوادگی، رنگ و بوی یکسر متفاوتی به خود گرفته است. حالا انرژی اساسی‌اش صرف اعتبار بخشیدن به آرمان جدید و "مدرن" تر "خانواده‌ی دونان‌آور" می‌شود. این آرمان مستلزم آن است که زنان هم شاغل شوند، ضمن آن که [حین کار کردن] فرجه‌ای زمانی هم برای انجام کار مراقبتی بی‌مزد باز کنند. جریان غالب فمینیسم، در تقدیس این آرمان، خود را با نیازها و ارزش‌های سرمایه‌داری نولیبرال معاصر هم‌نوا می‌کند. این سرمایه‌داری، زنان را در مقیاسی گسترده مشمول نیروی کار مزدبگیر کرده است، در همان حال که تولید را به جنوب جهانی<sup>۱۰</sup> صادر کرده، اتحادیه‌ها را تضعیف و مک‌شغل‌های<sup>۱۱</sup> کم-مزد و متزلزل را تکثیر کرده است. معنایش البته چیزی نبوده است مگر افت مزدهای واقعی، افزایش شدید ساعات کار مزدی لازم برای تأمین یک خانواده، و تقلای مذبحخانه برای احاله‌ی کار مراقبتی به دیگران با هدف گشودن وقت آزاد برای انجام کار مزدی. حال چه طعن‌آلود است که به این‌ها جلوه‌ای فمینیستی داده‌اند! نقد فمینیستی مزد خانوادگی، که روزی ارزش‌زدایی

10- global south

۱۱-McJobs

واژه‌نامه‌های آکسفورد و مریام-وبستر، این اصطلاح را به معنای شغلی با درآمد اندک، بی‌بهره از امنیت شغلی و فاقد چشم‌انداز پیشرفت ترجمه کرده‌اند. وجه تسمیه این واژه، شرایط شغلی کارگران فروشگاه‌های مک‌دونالد بوده است. این واژه نخستین بار توسط جامعه‌شناس، آمیتای اتسیونی، در سال ۱۹۸۶ ابداع شد. در سال ۲۰۰۷ شاخه بریتانیایی مک‌دونالد پیگیر جمع‌آوری امضا در توماری عمومی شد با این مطالبه که تعریف این واژه در واژه‌نامه انگلیسی آکسفورد تغییر کند. پیتر برسفورد، مدیرعامل مک‌دونالد بریتانیا گفته بود که ما فکر می‌کنیم معنای دقیق‌تر این واژه امروزه این است: "شغلی جذاب، پرمفعت و پرورنده مهارتهایی که یک عمر به درد می‌خورند." مک‌دونالد بریتانیا کوشید امضای همه کارگانش را در حمایت از این تومار جمع‌آوری کند؛ واژه‌نامه‌های آکسفورد و مریام-وبستر، این اصطلاح را به معنای شغلی با درآمد اندک، بی‌بهره از امنیت شغلی و فاقد چشم‌انداز پیشرفت ترجمه کرده‌اند. وجه تسمیه این واژه، شرایط شغلی کارگران فروشگاه‌های مک‌دونالد بوده است. این واژه نخستین بار توسط جامعه‌شناس، آمیتای اتسیونی، در سال ۱۹۸۶ ابداع شد. در سال ۲۰۰۷ شاخه بریتانیایی مک‌دونالد پیگیر جمع‌آوری امضا در توماری عمومی شد با این مطالبه که تعریف این واژه در واژه‌نامه انگلیسی آکسفورد تغییر کند. پیتر برسفورد، مدیرعامل مک‌دونالد بریتانیا گفته بود که ما فکر می‌کنیم معنای دقیق‌تر این واژه امروزه این است: "شغلی جذاب، پرمفعت و پرورنده مهارتهایی که یک عمر به درد می‌خورند." مک‌دونالد بریتانیا کوشید امضای همه کارگانش را در حمایت از این تومار جمع‌آوری کند؛ اما بسیاری از آنها با این استدلال که به نظرشان معنای کنونی دقیق‌تر است، از امضای آن خودداری کردند. برغم تلاش‌های متعدد، مک‌دونالد هنوز موفق نشده تعریف این واژه را در واژه‌نامه‌های مذکور تغییر دهد.

سرمایه‌دارانه از مراقبت و تیمارداری را آماج گرفته بود، اینک در خدمت تشدید ارزش‌گذاری سرمایه‌دارانه‌ی کار مزدی درآمدۀ است.

گ.گ.:

ولی همه تلاش‌های فمینیست‌ها متمرکز بر زنان طبقات بالا نیست. در مورد پروژۀ اعطای وام‌های کوچک ("خرده‌اعتبار"<sup>۱۲</sup>) به زنان تهیدست در کشورهای توسعه‌نیافته به منظور کمک به آنها برای توسعه کسب‌وکارهای کوچک، چه می‌گویید؟

ن.ف.:

خوشحالم که در این باره سؤال کردید، چرا که این مصداق دیگری از طریقی است که ایده‌های فمینیستی در جهت خدمت به منافع سرمایه‌دارانه نولیبرال تاییدۀ اند/پیچیدۀ اند. جار می‌زنند که خرده‌اعتبار راهی برای "توانمندسازی" زنان در مناطق روستایی تهیدست جنوب جهانی است. اما همچنین قرار است روشی جدید، از-پایین-به-بالا و مشارکتی‌تر برای مبارزه با فقر به دست دهد؛ روشی که انرژی‌های کارآفرینانه کف جامعه را آزاد کند در حالی که گرفتار قرطاس‌بازی‌های بوروکراتیک پروژه‌های توسعه‌ای دولت-مدار دوره قبل نشود. بنابراین، خرده‌اعتبار همانقدر معطوف به تجلیل بازار و تقبیح دولت است که معطوف به برابری جنسیتی. بواقع، این [خرده‌اعتبار]، آن ایده‌ها را در ملغمه‌ای مشکوک به هم می‌بافد و از فمینیسم می‌خواهد که لباس ایدئولوژی بازار آزاد را به تن کند.

اما کل ماجرا یک تردستی است. خرده‌اعتبار درست در آن لحظه تاریخی که مؤسسات مالی بین‌المللی داشتند "تعدیل ساختاری" را به کشورهای جنوب جهانی تحمیل می‌کردند و اعطای وام به دولتهای پسااستعماری را به آزادسازی و خصوصی‌سازی اقتصادهایشان، کاهش هزینه‌کرد اجتماعی و دست کشیدن از سیاست‌های اشتغال‌زایی و فقرزدایی سطح کلان مشروط کرده بودند، غلیان کرد. و محال است که خرده‌وام دادن بتواند جایگزین آن سیاست‌ها شود. جز این گفتن، شوخی دردناکی است.

باز هم می‌بینیم که مجاز و استعاره‌های فمینیستی برای توجیه سیاست‌هایی به کار گرفته می‌شوند که ژرفانه به زیان اکثریت مطلق زنان، و نیز کودکان و مردان، اند.

گ.گ.:

آیا گره زدن فمینیسم به نقدی بنیادین از سرمایه‌داری، آن را از پیش به شکست محکوم نمی‌کند؟ به نظر می‌رسد که اغلب آمریکایی‌ها معتقدند سرمایه‌داری ماندگار است.

ن. ف.:

خب، من اصلاً به این نتیجه نرسیده‌ام که تغییر سرمایه‌داری نولیبرال، محکوم به شکست است. به نظرم این نظام اجتماعی دچار بحرانی بسیار ژرف و چندبعدی است، بحرانی که

همزمان اقتصادی، بوم‌شناسانه، اجتماعی و سیاسی است و مانند مورد دهه ۱۹۳۰، لازم است تغییری روی دهد. پس می‌گویم پرسش این نیست که آیا این سرمایه‌داری دگرگون خواهد شد یا نه، بلکه این است که چگونه، توسط چه کسان و به نفع چه کسانی دگرگون خواهد شد. دوست دارم فمینیست‌ها به سایر جنبش‌های رهایی‌بخش مترقی بپیوندند و در تلاش‌های هم‌عملی و هم‌فکری برای شکل دادن به راستای این تغییر سهیم شوند.  
گ.گ.:

یعنی فمینیست‌ها تلاش‌های‌شان برای بهبود شرایط زنان در نظام سرمایه‌داری کنونی را بخاطر انقلاب موعود، محدود کنند؟  
ن.ف.:

به هیچ وجه! توصیه من، با استفاده از اصطلاح آندره گرز، اکوسوسیالیست فرانسوی، "اصلاح غیراصلاح‌باورانه"<sup>۱۳</sup> است. این به معنای تشخیص و تعقیب اصلاحاتی است که نتایجی واقعی و روزمره به بار می‌آورند، در حالی که همچنین راه را برای مبارزات رادیکال‌تر برای ایجاد تغییر ژرف‌یازتر و ساختاری‌تر در آینده باز می‌گذارند. فمینیست‌ها می‌توانند این رهیافت را با روحیه‌ای ندانم-گرانه<sup>۱۴</sup> در پیش گیرند. لازم نیست هم اینک تصمیم بگیریم که آیا نتیجه غایی یک جامعه پسا سرمایه‌داری خواهد بود یا نه.

دیدگاه خود من، چنان که پیشتر هم گفتم، آن است که بدون الغای اولویت تولید اقتصادی بر بازتولید اجتماعی که در سرمایه‌داری ریشه دارد، نمی‌توان بر سلطه مردانه فائق آمد. بنابراین فکر می‌کنم تغییر رادیکال، دستور کاری واقع‌بینانه‌تر از "برخاستن" است. اما اگر معلوم شود در اشتباهم ناراحت نخواهم شد؛ اگر گونه جدیدی از سرمایه‌داری بتواند زنان (و منظوم همه زنان است) را بدون آسیب زدن به هیچ کس دیگر، رها سازد، من از آن حمایت می‌کنم. پس می‌گویم، بیابید اصلاحات غیراصلاح‌باورانه را در پیش گیریم و ببینیم به کجا می‌رسیم.

می‌رسیم.

گ.گ.:

امروزه بسیاری از فمینیست‌ها، نگران سوگیری‌های ناآگاهانه علیه زنان‌اند- سوگیری‌هایی که حتی در میان کسانی که آگاهانه از حقوق زنان حمایت می‌کنند، حتی در میان خود زنان نیز دیده می‌شوند. به نظرتان این موضوع چقدر مهم است؟

ن.ف.:

سوگیری ناخودآگاه علیه زنان - و در واقع علیه هر چیزی که "زنانه" تلقی می‌گردد- در جامعه ما شایع است. و حق با شماست: این بر تفکر خود زنان، حتی آن‌ها که خودشان

13- nonreformist reform

14- agnostic



را فمینیست می‌دانند هم تأثیر گذاشته است. می‌توانم مثال‌های بسیاری را ذکر کنم، اما می‌خواهم یکی از چیستان‌های محبوبم را بگویم. ماچرا راجع به یک جراح اتاق اورژانس است که قرار شده کودکی که در یک تصادف اتوموبیل که منجر به فوت بلادرنگ پدرش شده، شدیداً مجروح گشته است را عمل کند. جراح نگاهی به چهره کودک می‌اندازد و می‌گوید: "می‌توانم عمل کنم؛ این پسر خودم است." چیستان این است که چطور چنین چیزی ممکن است؟

شگفت‌زده خواهید شد که چقدر طول می‌کشد تا اغلب مردم، حتی زنان و فمینیست‌ها، دریابند که جراح یک زن بوده است. اکثرشان حتی محتمل‌تر است بگویند جراح یک مرد همجنس‌گرا است. البته بسیاری مثال‌های عینی‌تر هم وجود دارد، مثلاً شیوه‌ای که سوگیری سکسیست بر داوری‌ها درباره صلاحیت متقاضیان شغلی تأثیر می‌گذارد.

گ.گ.:

اما آیا این فقط ناشی از پیش‌داوری‌های فردی، خواه آگاهانه و خواه ناآگاهانه است؟

ن.ف.:

به هیچ وجه. هنجارهایی که ویژگی‌های "مردانه" را والاتر از "زنانه" قرار می‌دهند در نهادها و فعالیت‌های اجتماعی، شامل قانون، اقدامات پزشکی، فرهنگ سازمانی و معیارهای بهره‌مندی از حقوق رفاه اجتماعی حک شده‌اند. از این رو عجیب نیست که این ایده‌ها در سر مردم باشند. اما تأکیدم بر این است که فقط در سر مردم نیستند. برعکس، ارزش‌های فرهنگی که زنان را فروتر [از مردان] قرار می‌دهند ژرفانه در ساختارهای اجتماعی که میانکنش‌های<sup>۱۵</sup> اجتماعی را در زندگی روزمره تنظیم می‌کنند، نشانده شده‌اند. بنابراین، فمینیسم نمی‌تواند خود را محدود به تغییر آگاهی کند. ما همچنین باید ارزش‌های اجتماعی را از نهادهای اجتماعی‌مان بزدااییم و آنها را با ارزش‌هایی جایگزین کنیم که مشارکت برابر میان مردان و زنان، و در واقع میان همگان، را تشویق می‌کنند.

گ.گ.:

آیا می‌توانید چند مثال زدید که این ارزش‌ها چطور در نهادها و کنش‌های اجتماعی ما حک شده‌اند؟

ن.ف.:

البته. مثلاً: بسیاری از دادگاه‌ها حکم کرده‌اند که ندادن مرخصی زایمان از سوی کارفرما مصداق تبعیض جنسی نیست، زیرا زنان را از مزیتی که به مردان داده شده محروم نکرده است. این گونه قانونگذاری‌ها، با پیش‌انگاشت استاندارد کارگر مذکر، عملاً زنان را به سبب "متفاوت" بودن مجازات می‌کنند. نیز از طرفی، مقررات رفاهی کنونی، مادران کودکان

خردسال را به "کار کردن" وامی‌دارند. این مقررات با این فرض ضمنی که بزرگ کردن بچه‌ها "کار" نیست، عملاً دریافت‌کنندگان [پرداخت‌های رفاهی] را چونان طفیلی‌هایی نمودار می‌کنند که دارند بی‌آنکه کاری انجام دهند، چیزی می‌گیرند. نهایتاً، هنجارهای قانونی که معنای "دفاع-از-خود" را تعریف می‌کنند یک اجتماعی‌شدن<sup>۱۶</sup> نوعاً مردانه را پیش فرض خود قرار می‌دهند، اجتماعی‌شدنی که مطابق آن فردی که مورد هجوم و تعرض قرار گرفته است، بیدرنگ با مهاجم درگیر می‌شود. از این رو، زنانی که مورد سؤاستفاده قرار گرفته و منتظر فرصتی مانده بودند تا بتوانند سؤاستفاده‌کنندگان را به طریقی ناکام گذارند، مشکل بتوانند ادعا کنند که رفتارشان مصداق دفاع-از-خود بوده است. در تمام این موردها، و البته بسیاری بسیار موردهای دیگر، کنش‌های اجتماعی و نهادهای ما بر مبنای هنجارهایی مرد-مدار و سکسیست عمل می‌کنند، که زنان را از مشارکت کامل در زندگی اجتماعی، به شکلی برابر با مردان محروم می‌کنند.

گ.گ.:

یک دغدغه عمده دیگر نزد فمینیست‌ها آن چیزی بوده است که بسیاری آن را "فرهنگ تجاوز جنسی"، بویژه در کمپوس<sup>۱۷</sup> دانشگاه‌ها می‌دانند. نظرتان در این باره چیست؟  
ن.ف.:

خب، بی‌تردید این بحثِ داغِ روز است و باید بگویم که احساسات ضدونقیضی راجع به آن دارم. این تا حدی ناشی از آن است که پررنگ شدن یک موضوع تا حدی که سایر مسائل فمینیسم را تحت الشعاع خود قرار دهد، همانطور که سقط جنین اغلب چنین نقشی را در ایالات متحده ایفا کرده، همواره موجب نگرانی من بوده است. اما همچنین بدان سبب است که من نوعی حسِ دژوو<sup>۱۸</sup> نسبت به این موضوع دارم، گویی ما داریم نمایش بحث‌وجدل‌های پیشین میان گرایش "حمایت‌طلبانه" در فمینیسم، که متمرکز بر خشونت جنسی علیه زنان و جویای مقابله با آن از طریق حقوق کیفری است، و گرایش لیبراسیونیست/رهایی‌طلبانه که می‌کوشد آزادی جنسی و عاملیت زنان را تنفیذ کند از نو تماشای کنیم.

من شخصاً همیشه خواسته‌ام که رهیافت سومی را توسعه دهیم که نه تنها استقلال جنسی را برای زنان، بلکه آزادیهای مدنی را برای همگان تضمین کند. و من دوست دارم این رهیافت نه تنها تعرض جنسی به زنان بلکه سایر شکل‌های غیرشخصی‌تر و نظام‌مندتر اجبار که منجر

#### 16- socialization

۱۷- اغلب در زبان فارسی، واژه campus را به "پردیس" ترجمه می‌کنند. از آنجا که کمپوس، کل محوطه ساختمان‌های دانشگاه، اعم از آموزشی، اداری، خوابگاهی و غیره را در بر می‌گیرد اما پردیس عموماً در فارسی به محوطه محصور آموزشی یا آموزشی-اداری دانشگاه، اطلاق می‌شود، ترجیح دادیم که از خود واژه "کمپوس" استفاده کنیم.

#### 18- Deja vu

به تحدید استقلال زنان در سکس و حوزه‌های دیگر می‌شود را مورد توجه قرار دهد. برای نمونه، دوست دارم بینش‌های "جنبش زنان درهم‌شکسته" دهه ۱۹۷۰ را که بر اهمیت نه تنها قوانین کیفری، بلکه "گزینه‌های خروج" پای می‌فشرده، یادآوری کنم؛ منظور از گزینه‌های خروج<sup>۱۹</sup> این بود که مسکن‌های آبرومند و معقول، و شغل‌های با درآمد کافی در دسترس زن قرار گیرد تا بتواند خود و فرزندانش را تأمین کند.

گ.گ.:

این نگرش کلی را چگونه در رابطه با مسئله تجاوز جنسی در کالج به کار می‌برید؟ من نگران تفاسیری هستم که کمپوس‌های کالج و دانشگاه را همچون شکارگاه مجاز برای تجاوزگران جنسی ترسیم می‌کنند. تصدیق می‌کنم که مناطق محصور<sup>۲۰</sup> وجود دارند که شایسته برچسب "فرهنگ‌های تجاوز جنسی" هستند، اما باور دارم که این‌ها واقعاً محدودند، و نمی‌خواهم این اصطلاح چنان سهل‌انگارانه به کار رود که از هر معنا و نیروی انتقادی تهی شود. وضعیت‌های معمول‌تر بهره‌کشی جنسی<sup>۲۱</sup> (و این اصطلاح اغلب دقیق‌تر از "تجاوز جنسی" است) را می‌توان با چنین مواردی مشخص نمود: ابهام در ارتباط/مراوده، احساسات متناقض، دشواری در تعیین تمایل یا عدم تمایل شخص، و حس کاهیده‌ی محق بودن به ابراز آن [تمایل یا عدم تمایل]؛ و البته اینها جملگی شرایطی است که برضد استقلال جنسی و رابطه‌ای زنان عمل می‌کند، بویژه (اما نه فقط!) در محیط‌های دگرجنس‌گرا. بسیار مهم است که درکی انتقادی و تحول-بخش از این دینامیسم‌ها پیوریم. اما به گمانم کمپین واقعاً مزورانه جاری بر ضد "فرهنگ تجاوز جنسی" خیلی بی‌خاصیت‌تر از آن چیزی است که برای پیشبرد این امر لازم است.

19- exit options

20- enclave

21- sexual exploitation

# ساخت اجتماعی واقعیت؛ گزارش کتاب

برگر، پیتر، و توماس لوکمان. ساخت اجتماعی واقعیت. با ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

کاوه متین



## درباره نویسندگان<sup>۱</sup>

پیتر برگر جامعه‌شناس آمریکایی در سال ۱۹۲۹ در اتریش متولد شد. او به خاطر کارهایش در حوزه‌های جامعه‌شناسی دانش، جامعه‌شناسی دین، مطالعه مدرنیزاسیون و کمک‌های نظری به نظریه اجتماعی شناخته شده است اما شهرت او بیشتر به خاطر کتاب مشترک‌اش با توماس لوکمان - ساخت اجتماعی واقعیت - است که یکی از مهم‌ترین آثار در حوزه جامعه‌شناسی شناخت است و نقشی پررنگ در توسعه برساختگرایی اجتماعی<sup>۲</sup> داشته است.

برخی کتابهای دیگر برگر: دعوت به جامعه‌شناسی: منظرگاهی انسانی (۱۹۶۳)؛ شایعه‌ای از فرشتگان: جامعه نو و کشف فراطبیعت (۱۹۶۹). برگر تمام دوران کاری‌اش را در دانشگاههای آمریکا، عمدتاً نیواسکول، بوستون و راتجزر، سپری کرد.

توماس لوکمان جامعه‌شناس اتریشی-آمریکایی است. وی اصالتاً اسلونیایی است و بیشتر دوران تدریس‌اش را در آلمان گذرانده است. تمرکز کاری او بیشتر در حوزه‌های جامعه‌شناسی ارتباطات، جامعه‌شناسی دانش، جامعه‌شناسی دین و فلسفه علم است.

لوکمان از پیروان جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه است که توسط آلفرد شوٲس پایه‌گذاری شد. او خود برساختگرایی اجتماعی را ایجاد کرده است که مدعی است تمام دانش‌ها حاصل

۱- اطلاعات این بخش از ویکی‌پدیای انگلیسی، مدخل‌های Thomas Luckmann و Peter Berger اخذ شده است. مشاهده شده در ۹۴/۴/۲۶

2- Social constructivism

کنش‌های متقابل اجتماعی است. ساخت اجتماعی واقعیت معروف‌ترین کتاب او است. این کتاب بنا بر بررسی انجمن بین‌المللی جامعه‌شناسی، پنجمین کتاب اثرگذار در جامعه‌شناسی سده بیستم بوده است. لوکمان کتابی هم به طور مشترک با آلفرد شوتس نوشته است: ساختارهای زیست جهان (۱۹۸۲).

## درباره کتاب

ساخت اجتماعی واقعیت با عنوان فرعی «رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت» در سال ۱۹۶۶ منتشر شد. مفهوم ساخت اجتماعی<sup>۳</sup> برای اولین بار در این کتاب به علوم اجتماعی معرفی شده است. این کتاب را بسیار متأثر از آلفرد شوتس دانسته‌اند.<sup>۴</sup> نویسندگان کتاب همچنین بر تأثیرات کارل مارکس، فریدریش نیچه، امیل دورکیم، ماکس وبر و هربرت مید بر نظریه خود در جامعه‌شناسی شناخت تأکید کرده‌اند.

زمینه تهیه و موضوع کتاب را نویسندگان آن در مقدمه کتاب شرح داده‌اند. آن‌ها با اشاره به تمایز حوزه‌های روش‌شناسی علوم اجتماعی، فلسفه علم و جامعه‌شناسی شناخت، تأکید می‌کنند که موضوع کتاب جامعه‌شناسی شناخت است. بنابراین اعتبار علوم و دانش‌ها از جمله علم جامعه‌شناسی و روش‌های آن موضوع کتاب نیست. موضوع کتاب، برساخته شدن دانش در جامعه است. همچنین تعریف کتاب از دانش محدود به دانش‌های نظری و پیچیده نیست و شامل دانش عادی عمومی که در زندگی روزمره و در جریان کنش‌های متقابل اجتماعی کاربرد دارد هم هست. در واقع علوم تنها بخش کوچکی از موضوع جامعه‌شناسی شناخت مورد نظر برگر و لوکمان را تشکیل می‌دهند.

کتاب ساخت اجتماعی واقعیت چنان که از عنوان اصلی و فرعی آن برمی‌آید رساله‌ای است که با ترکیب نظریات اجتماعی مختلف و در برخی موارد ظاهراً متضاد، دیدگاهی منسجم در جامعه‌شناسی شناخت ارائه می‌کند که البته تکرار دیدگاه‌های گذشتگان نیست. این کتاب از حدود نظریه اجتماعی و جامعه‌شناسی شناخت در زمان خود فراتر رفته و مرزهای این رشته را گسترش داده است.

## بخش‌بندی کتاب

کتاب شامل یک مقدمه، سه فصل و بخشی به عنوان کلام آخر است. در مقدمه نویسندگان توضیح می‌دهند که درک‌شان از جامعه‌شناسی شناخت چیست و این درک چرا و از چه جهاتی از درک و برداشت گذشتگان تمایز دارد. فصل اول با عنوان «بنیادهای شناسایی در

3- Social construction

۴- ویکی‌پدیای انگلیسی، مدخل the social construction of reality. مشاهده شده در ۹۴/۴/۲۶

زندگی روزمره» پیش‌درآمدی فلسفی برای ورود به مباحث اصلی کتاب است. در این فصل، تحلیلی پدیدارشناسانه از واقعیتِ زندگی روزمره ارائه می‌شود. فصل‌های دوم و سوم، شامل مباحث اصلی کتاب اند. در کلام آخر نیز نویسندگان توضیح می‌دهند که دستاورد این کتاب برای نظریه اجتماعی و پژوهش تجربی جامعه‌شناسی چیست. در ادامه مختصری از مباحث هر فصل را توضیح می‌دهیم.

### مقدمه

برگر و لوکمان می‌نویسند جامعه‌شناسی شناخت گزاره اصلی‌اش را از کارل مارکس می‌گیرد: هستی اجتماعی انسان موجد آگاهی او است. ضدایده‌آلیسم نیچه و نظر او مبنی بر نقش ابزاری اندیشه در مبارزه برای بقا و قدرت و همچنین نظر او درباره اهمیت فریب و خودفریبی، در تشکیل جامعه‌شناسی شناخت موثر بوده است. سومین جریانی که بر شکل‌گیری این حوزه تأثیر مهمی داشته است، تاریخ‌گرایی است و در این خصوص به ویژه باید از ویلهلم دیلتای یاد کرد و نظر او درباره تاریخیت اندیشه انسانی.

مارکس شلر نخستین کسی است که اصطلاح جامعه‌شناسی شناخت را به کار برده است. او متأثر از بحث زیربنا-روبنای کارل مارکس معتقد است «عوامل واقعی» نقشی تنظیم‌کننده در شکل‌گیری «عوامل آرمانی» دارند یعنی آنها شرایط اجتماعی پیدایش اندیشه‌ها را ایجاد می‌کنند با این حال به نظر شلر عوامل واقعی تأثیری بر محتوای آگاهی ندارند. کارل مانهایم بعد از شلر، گامی فراتر نهاد و مدعی شد که شرایط مادی، محتوای آگاهی را نیز تعیین و تنسيق می‌کند.

برگر و لوکمان می‌نویسند مرتون، پارسونز و میلز که بعداً در زمینه جامعه‌شناسی شناخت مطلب نوشته‌اند، چیزی به اندیشه‌های شلر و مانهایم نیفزوده‌اند اما گام بعدی را ورنر اشتارک برداشته است. اشتارک از تمرکز مانهایم بر ایدئولوژی انتقاد کرده و فکر می‌کند که به جای جامعه‌شناسی اندیشه به خطا رفته و کاذب باید «شناسایی» را جامعه‌شناسی کرد یعنی به بررسی شرایط اجتماعی شناسایی به طور اعم پرداخت.

برگر و لوکمان این موضع اشتارک را بسیار پسندیده‌اند. آنها می‌گویند جامعه‌شناسی شناخت تا کنون بر اندیشه نظری و تاریخ فکری متمرکز بوده است در حالی که عقاید و ایدئولوژی تنها باید جزیی از مسأله وسیع‌تر جامعه‌شناسی شناخت باشد. موضوع این رشته باید «شناسایی متعارف» یعنی آنچه که در جامعه، شناسایی تلقی می‌شود باشد.

### فصل اول- بنیادهای شناسایی در زندگی روزمره

مباحث این فصل به قول برگر و لوکمان، ما قبل جامعه‌شناسانه بوده و نوعی مقدمه‌چینی فلسفی برای ورود به بحث اصلی کتاب است. ایشان توضیح می‌دهند که روش بحث‌شان

اینجا برای توضیح بنیادهای شناسایی در زندگی روزمره، روش تحلیل پدیدارشناسانه و لذا روشی مطلقاً تشریحی و تجربی است و نه تبیینی یا علت‌یابانه. خلاصه بحث این فصل به شرح ذیل است.

«آگاهی» همیشه ارادی است. آگاهی به خودی خود وجود ندارد بلکه آگاهی همیشه به چیزی یا واقعیتی است. واقعیت تمام عیار، واقعیت زندگی روزمره است. زندگی روزمره به صورت واقعیتی نظم‌یافته، دارای عینیت و مستقل از ادراک‌کننده، ادراک می‌شود. من خود را در مرکز واقعیت زندگی روزمره می‌یابم یعنی من زندگی روزمره را بر حسب درجات دوری و نزدیکی زمانی و مکانی با خود تجربه می‌کنم. دانش من به محدوده‌های نزدیکتر به خودم بیشتر است.

«دیگری» از طریق طرح‌های سنخ‌بندی یا نمونه‌پردازی درک می‌شود. ساختار اجتماعی حاصل جمع این سنخ‌بندی‌ها و مجموع الگوهای برهم‌کنشی است که متأثر از و متناسب با این سنخ‌بندی‌ها شکل گرفته‌اند.

معناهای ذهنی آدمی در اجسام ساخت دست بشر، در علایم و در زبان (که این دو هم انسان-ساخت‌اند) عینیت می‌یابد. مثلاً خشم می‌تواند در تفنگ عینیت یابد. اصواتی که انسان تولید می‌کند می‌توانند ظهور حالتی ذهنی باشند مثلاً غرش ظهور خشم است اما علایم می‌توانند از موقعیت چهره به چهره منفصل شوند و از مقاصد ذهنی «اینجا و اکنون» فراتر روند. زبان بیش از علایم این «قابلیت انفصال» را دارد. زبان ذهنیت من را برای دیگری و نیز برای خودم، واقعی‌تر می‌کند. زبان عینی است یعنی من آن را خارج و مستقل از خود درک می‌کنم و واژگان و دستور آن برای من دلخواهی نیست. زبان می‌تواند از واقعیت زندگی روزمره بسیار فراتر رود و تشکیل حوزه‌های معناشناختی تازه‌ای دهد. دین، فلسفه، علم و هنر برخی از مهم‌ترین این حوزه‌ها‌اند.

در درون حوزه‌های معناشناسانه، تجربه شخصی و تجربه تاریخی عینیت می‌یابد و حفظ و انباشت می‌شود. انسان‌ها به واسطه انگیزه‌های عملی‌شان در زندگی روزمره درباره بخش‌های خاصی از زندگی روزمره، اطلاعات پیچیده و گسترده‌ای کسب می‌کنند و درباره بخش‌های دیگر، اطلاعاتی اجمالی و اندک. به این ترتیب، اندوخته دانش اجتماعی که به صورت یکدست و یکپارچه به نظر می‌رسد، در کلیت‌اش برای هر کدام از ما تیره و ناشناخته باقی می‌ماند. شناسایی ما از زندگی روزمره بر حسب ربطها یا مدخلیت‌های ما ساخته می‌شود. مدخلیت‌های ما متأثر از علایق عملی ما و موقعیت کلی‌مان در جامعه است. بنابراین، شناسایی به طور اجتماعی «توزیع» می‌شود.



## فصل دوم- جامعه به عنوان واقعیت عینی

خلاصه فصل دوم در یک جمله این است: جامعه، برسازنده واقعیت‌ها و نگهبان آنها است. به این ترتیب که:

توسعه ارگانیک جنین انسان بر خلاف حیوانات دیگر، پس از تولد نیز ادامه می‌یابد. نرمش‌پذیر ارگانیک، ویژگی نوزاد انسان است. در نتیجه فرایند انسان شدن در رابطه متقابل با محیط طبیعی و انسانی صورت می‌گیرد. همچنان که ارگانیک پس از تولد تکامل می‌یابد، نفس یا شخصیت انسان هم شکل می‌گیرد. پس هویت و شخصیت انسان نیز در تعامل با محیط انسانی و جامعه شکل می‌گیرد. بنابراین، ذات انسانی ثابتی وجود ندارد. انسان نوع خود را می‌سازد.

اگر هستی انسان کلاً بر ارگانیک نرمش‌پذیرش بنیان‌نهادده شود، هستی آشفته‌ای خواهد بود. پس بی‌ثباتی ارگانیک انسانی، وجود محیط ثابتی برای کردار انسان و یک نظم اجتماعی را ضروری می‌سازد. این نظم اجتماعی مقدم بر هر گونه تکامل ارگانیک فردی است و خود محصولی اجتماعی و نتیجه برونی‌سازی مستمر خود است.

اعمال تکراری انسان‌ها در الگوهای عمل قالب‌ریزی می‌شوند و «عادت»ها شکل می‌گیرند. عادت برای انسان کاری می‌کند که ارگانیک نمی‌کند. با نمونه‌سازی متقابل از اعمال عادی شده انواع عمل‌کنندگان، «نهاد»ها شکل می‌گیرند. هر نمونه‌سازی از اعمال، یک نهاد است. نهادها هم از افراد عمل‌کننده و هم از اعمال فردی نمونه‌سازی می‌کنند. نهادها دو نتیجه دارند: با وجود نهادها، انسان‌ها به تصمیم‌گیری در موقعیت‌های تعریف‌شده توسط نهادها نیاز ندارند پس می‌توانند وقت و انرژی خود را برای جاهای دیگر ذخیره کنند. نهادها به انسان‌ها امکان می‌دهند که بتوانند بر حوزه‌های تعریف‌نشده و جدید متمرکز شوند و بتوانند نوآوری کنند. نهادها با ارایه الگوهای از پیش تعریف شده رفتار، رفتار انسان را کنترل می‌کنند. کنترل اجتماعی در سرشت نهادها وجود دارد اما اگر مکانیزم‌های نهادسازی ضعیف عمل کنند، سازوکارهای کنترل اضافی لازم می‌شوند.

در جریان انتقال بین نسلی، نهادها سرشت تاریخی و عینیت بیشتری برای نسل جدید می‌یابند. همچنین به دلیل «تأثیر آینه‌وار»، نهادها برای والدین هم عینیت بیشتری می‌یابند. اما در همین جریان، مشروعیت نهادها هم ممکن است از سوی نسل جدید زیر سوال رود. پس مکانیزم‌هایی برای «توجه‌گری» ضرورت می‌یابد. با دور شدن نهادها از زمینه‌های شکل‌گیری‌شان، مکانیزم‌های کنترل اجتماعی هم باید توسعه یابد. نهادها در آگاهی نظری و به کمک زبان، با یکدیگر پیوند می‌یابند و یکپارچه می‌شوند. در ادامه همین روند «سنت» شکل می‌گیرد.

آدمی این توانایی را دارد که هم خود را با بدن‌اش یکی بداند و هم اینکه بدن‌اش را جزیی

از خود یا حتی جدای از خود ادراک کند. یعنی انسان می‌تواند خود را و فرآورده‌های فعالیتِ خود را و نیز معانی ذهنی خود را «خارجی کند» و عینیت بخشد.

مرحلهٔ افراطی عینی‌شدن، «شیء‌انگاری» است. شیء‌انگاری یعنی تلقی فرآورده‌های فعالیتِ آدمی به نحوی که گویی آنها چیزی غیر از فرآورده‌های آدمی و پدیده‌هایی غیربشری یا حتی فوق بشری اند. شیء‌انگاری هم در سطح ما قبل نظری آگاهی و در شعورِ انسانِ عامی رخ می‌دهد و هم در سطح نظری آگاهی: انسان ممکن است دستگاه‌های نظری پیچیدهٔ فرآوردهٔ خود را مستقل از فعالیتِ سازندهٔ خود ادراک کند. «شیء‌انگاری نهادها»، بخشیدنِ پایگاهِ وجودیِ مستقل از فعالیتِ انسانی به نهادها است. «شیء‌انگاری نقش‌ها» موجب می‌شود انسان به سختی بتواند میانِ خود و نقش‌اش فاصله بگذارد و اگر این فاصله به کل از دست برود، انسان خود را با نقش‌اش یکی می‌انگارد و این را می‌توان «شیء‌انگاری نفس» نامید.

در بخشِ اولِ فصلِ دوم کتاب با عنوان «نهادسازی» روندِ ساختِ واقعیتِ در جامعه توضیح داده شد. در بخشِ دوم این فصل با عنوان «توجیه‌گری» مکانیزم‌های جامعه برای حفظ و نگهداری از این واقعیتِ برساخته، تشریح می‌شود.

به نظرِ برگر و لوکمان، توجیه‌گری سطوح مختلفی دارد و عالی‌ترین سطح توجیه‌گری در قلمرو نمادی رخ می‌دهد. در قلمرو نمادی، حوزه‌های مختلفِ معنی با هم یگانه می‌شود و کلیتی نمادی را ایجاد می‌کند. بخش‌های ناهمگونِ زندگیِ روزمره در قلمرو نمادی در هم ادغام می‌شود. در قلمرو نمادی، مرگ در واقعیتِ اعلاهی هستی اجتماعی ادغام و توجیه می‌شود؛ در این قلمرو حتی پیش-پا-افتاده‌ترین کارهای زندگی روزمره ممکن است رنگ معنایی عمیقی را به خود گیرد. قلمرو نمادی «خاطره» و گذشته را شکل می‌دهد و به تاریخ نظم می‌دهد.

قلمرو نمادی، ساختمانی شناختی است و جنبهٔ نظری دارد. این قلمرو که نظم نهادی را در عالی‌ترین سطح کلیت، توجیه می‌کند، خود نیازمند توجیه است. نظریه‌پردازی دربارهٔ قلمرو نمادی را می‌توان توجیه‌گری درجه دوم نامید. همهٔ توجیه‌گیری‌ها به نوعی ابزارهای حفظ قلمرو اند. برای حفظ قلمرو گاه قدرتِ اسلحه هم به کار می‌آید. ایدئولوژی‌ها هم در همین راستا قابل ارزیابی اند.

### فصل سوم- جامعه به عنوان واقعیتِ ذهنی

جامعه در فرایند سه بخشی برون‌سازی، عینی‌سازی و درونی‌سازی فهم می‌شود. در فصل دوم کتاب، برون‌سازی و عینی‌سازی تشریح شد و اینک نوبت توضیح درونی‌سازی است. درونی‌سازی جامعه یا پرورش اجتماعی دو مرحله دارد. پرورش اجتماعی اولی در کودکی رخ می‌دهد. با این فرایند، فرد عضوی از جامعه می‌شود. این فرایند با شکل‌گرفتنِ «دیگری

تعمیم یافته» کامل می‌شود.

پرورش اجتماعی ثانوی از آن رو ضروری است که در جامعه تقسیم کار و لذا توزیع اجتماعی دانش وجود دارد. پس پرورش اجتماعی ثانوی فرایند کسب دانش ویژه برای ایفای نقش ویژه است. موضوع یا ابژه این پرورش، فردی است که پرورش اجتماعی اولیه را گذرانده و عضو جامعه شده و قرار است به بخش‌های تازه‌ای از دنیای عینی وارد شود. به تعبیر دیگر، در پرورش اجتماعی ثانوی، «خرده‌جهان‌ها»ی مبتنی بر نهادها درونی می‌شوند.

ویژگی پرورش اجتماعی اولیه، اجتناب‌ناپذیری رابطه فرد - کودک - با افراد صاحب نفوذ و موثر - والدین - است. در نتیجه، جهانی که برای فرد ایجاد می‌شود بسیار واقعی و مستحکم است. در مقایسه، واقعیتِ بر ساخته درونی‌سازی ثانوی، سُست و شکننده است. برای همین گاه برای تقویت پرورش ثانوی، شرایط پرورش اجتماعی اولیه شبیه‌سازی می‌شود مثلاً نوعی بار عاطفی در پرورش ثانوی وارد می‌شود.

با این حال مکانیزمها و تمهیدات بیشتری نیاز است تا واقعیتِ ذهنی، حفظ شود. برای این منظور دستگاههای پرورش اجتماعی ثانوی متفاوت و متنوعی در نهادهای پیچیده شکل می‌گیرد و ساختارهای توجیه‌پذیری خاص ایجاد می‌شود. اما مهم‌ترین وسیله حفظ واقعیت، گفتگو - به وسیع‌ترین معنا - است. مردم در جریان گفتگوهای روزمره به شکل ضمنی و غیرصریح واقعیت‌ها مسلم فرض می‌کنند و مورد تأکید قرار می‌دهند.

### ویژگی‌های کتاب

نویسندگان در پیشگفتار کتاب، نقل قولی از ابن عربی دارند: «پروردگارا، ما را از دریای نام‌ها رهایی بخش!» برگر و لوکمان می‌گویند این ندا را در کار خود تکرار می‌کنند و تصمیم می‌گیرند که همه نام‌ها را از بحث اصلی خود (فصل‌های اول تا سوم کتاب) حذف کنند. نتیجه اینکه کتاب بیان پیوسته‌ای از موضع فکری ایشان است و در آن از «دورکم چنین می‌گوید» و «وبر چنان می‌گوید» خبری نیست و تمام ارجاعات متعدد به یادداشت‌های آخر کتاب منتقل شده است. این کار، اثر برگر و لوکمان را به لحاظ شکلی شبیه آثار موسسان جریان‌های فکری و نظری کرده است. در این آثار نیز ارجاع به دیگران اهمیت کمی داشته و متن بر اساس شایستگی‌های درونی‌اش قضاوت می‌شود. برگر و لوکمان نیز اگر چه بسیار وامدار نویسندگان دیگر اند، در این اثر ترکیبی بدیع از داده‌ها و نظریات موجود ارایه کرده اند و در این کار آنقدر موفق بوده اند که افق‌های جدیدی را پیش روی جامعه‌شناسی و تحقیق اجتماعی گشوده‌اند. و مگر نه اینکه بزرگان اندیشه همیشه ترکیب‌کنندگان ماهری بوده‌اند!

در این کتاب، موضع دورکیمی که واقعیت اجتماعی را دارای عینیت و چون شیء در نظر می‌گرفت، و وبری که به ایده‌ها و ذهنیات اهمیت می‌داد، و نظریه بیگانگی مارکس و مفهوم

ایدئولوژی نزد او، و ارتباطِ نیچه‌ای دانش قدرت، و مکتبِ تاریخگرایی، و فلسفهٔ زبان متعارف ویتگنشتاین، و جامعه‌شناسی شناختِ شلر و پیشرفت‌های آن به دست مانهایم و اشتارک همه با هم ترکیب می‌شوند اما ما با ترکیبی از رویکردهای نظری مختلف مواجهیم که نتیجه‌اش از هر کدام و همهٔ آنها فراتر رفته است.

ویژگیِ دیگرِ کتاب، پرهیزِ نویسندگانِ آن از گرفتارشدن در شیء‌انگاری است. آنها آگاه‌اند که پدیده‌های اجتماعی نظیر زبان، رسومات، اسطوره‌ها، ادیان و علوم ساخته‌های بشر اند. در همین راستا برگر و لوکمان تذکر می‌دهند که یک جامعه‌شناسی مطلقاً ساختاری ذاتاً در معرض این خطر است که پدیده‌های اجتماعی را اشیایی مادی تلقی کند (ص ۲۵۵) همچنین می‌نویسند که کسانی دستگاه‌های نظری پیچیدهٔ خود را شیء‌انگاری می‌کنند (ص ۱۲۵) اشارهٔ ایشان باز به جامعه‌شناسی ساختاری و کارکردگرایی است. به نظر برگر و لوکمان این جامعه‌شناسی «همواره و پی‌درپی اندیشه‌پردازی‌های خود را با قوانین جهان هستی خلط می‌کند» (ص ۲۵۵) در مقابل، برگر و لوکمان هیچ ادعا ندارند که نظریه‌ای ارایه کرده‌اند که گنه یا حاقِ واقعیت را نشان می‌دهد. چون اگر به نظرِ آن‌ها علم در کارِ برِ ساختِ واقعیت و توجیه‌گری است، چرا کارِ خودِ ایشان چنین نباشد! به نظرم روشن است که برگر و لوکمان تصویر پوزیتیویستی آرمانی از علم را قبول ندارند؛ یعنی علمی را که مدعی «انطباق» گزاره‌هاش بر واقعیت است. آنها خودِ طرفدارِ علم و اهلِ علم اند اما علمِ واقعی که واقعیت را کشف نمی‌کند بلکه برمی‌سازد.

در مورد بخش‌های مرتبطِ کتاب با درسِ روش‌شناسی به نظرم هیچ بخش خاصی از کتاب به درسِ روش‌شناسی مربوط‌تر از بخش‌های دیگرش نیست اما می‌توان گفت که برای فهمِ نظراتِ نویسندگان کتاب باید فصل‌های اول و دوم آن را حتماً دقیق و کامل خواند. در درجهٔ بعد فصل سوم مهم است چون بحثِ اصلیِ این فصل به طور ضمنی در فصل دوم آمده است. برای فهم جایگاه کتاب در جامعه‌شناسی شناخت از ریشه‌های مارکسی آن تا دههٔ ۱۹۶۰ که این کتاب منتشر شده است باید مقدمهٔ کتاب را خواند. خواندنِ این کتاب تأثیر عمیقی بر برداشت یک محقق از جامعه‌شناسی و در نتیجه روش‌شناسی علوم اجتماعی می‌گذارد.

دستِ آخر اینکه، کتاب عاری از مُغلق‌نویسی و مشحون از مثال‌های به‌جا برای روشن‌ترکردنِ بحث‌ها است. گویی نویسندگانِ آن کتابی آموزشی برای دانشجویان مقطع کارشناسی نوشته‌اند. ترجمهٔ فارسیِ کتاب نیز روان و خواندنی است. تنها ایرادی که به ترجمه می‌توان گرفت استفاده نکردنِ مترجم از معادل‌های جاافتادهٔ مفاهیم جامعه‌شناسی در زبانِ فارسی است. با وجودِ واژگانِ انگلیسی در زیرنویس‌ها این مشکل نیز چندان جدی نیست.

