

# دفترهای بنیاد

دوره جدید / سال دوم / شماره ۶ / تیر ۱۴۰۱

## ساختن همبستگی: در ستایش رؤیای مشترک



رضا امیدی • فهیمه بهرامی • آرمان ذاکری • محمد رحیمی  
مسلم زمانی • احسان شریعتی • سارا شریعتی  
محمد جواد غلامرضا کاشی • شیما کاشی • مجتبی مهدوی

# دفترهای بنیاد

دوره جدید / شماره ۶ / تیر ۱۴۰۱

زیر نظر بنیاد فرهنگی شریعتی

طراحی و صفحه‌آرایی: فواد آرام راد

روی جلد: اثری از گونتر اوگر

[www.drshariati.org](http://www.drshariati.org)

@ [instagram.com/drshariati](https://www.instagram.com/drshariati)

[t.me/shariatifoundation](https://t.me/shariatifoundation)

❖ بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی

بنیاد فرهنگی شریعتی بر آن است که طی سلسله دفترهایی، پرونده‌های ویژه‌ای را پیرامون نسبت اندیشه شریعتی و حوزه‌های مختلف تفکر و مسائل دوران انتشار دهد. هدف از انتشار این دفاتر عبارت است از:

۱. باز نشر مهم‌ترین مقالات، نشست‌ها و تولیدات فکری که در طی دو دهه اخیر انتشار یافته‌اند و مراجعه دوباره به آنها نشان دهنده تداوم ایده‌هایی است که چهل سال پس از شریعتی همچنان مطرح و مناقشه برانگیز است. ۲. ضرورت جمع‌بندی و دسته‌بندی موضوعی مقالات آرشیوی به قصد انسجام بخشی و طرح افکنی مباحث در جامعه فکری ما. ۳. طرح مباحث جدید با انجام مصاحبه‌ها و برگزاری نشست‌های حول مباحث فکری و اجتماعی روز.

تاکنون سه جلد از دفاتر بنیاد تحت عنوان، در حاشیه متن (۱۳۷۹)، خودکامی ملی در عصر جهانی شدن (۱۳۸۱) و دین و ایدئولوژی (۱۳۸۵) انتشار یافته‌اند. انتشار دفترهای بنیاد در دوره جدید به شکل منظم و الکترونیک پی گرفته خواهد شد.

## از سرگیری رویای مشترک

احسان شریعتی

ارائه‌ی احسان شریعتی در چهل و پنجمین سالگرد شهادت شریعتی / ۲۹ خرداد ۱۴۰۱

در چهل و پنجمین سالگرد هجرت علی شریعتی، آموزگاری که چهل و چهار سال عمر کرد و نقش آموزگار «آزادی، برابری، و عرفان» را در جنبش نوزایی فرهنگی و نهضت نوبازپیریایی اعتقادی بازی کرد، امروز مسالهی بحران معیشتی را به عنوان معضل اصلی جامعه موضوع این نشست یادمان قرار داده ایم و در اینجا لازم است که از دکتر سعید مدنی که تخصصش آسیب شناسی اجتماعی است و در حال حاضر آزادی خود را به بهانه‌ی همین کار از دست داده‌اند یاد کنیم و خواستار آزادی او شویم و همچنین از حضور دکتر هادی خانیکی که شخصیتی داعی به گفتگو (و ارتباطات) هستند در جامعه‌ای در معرض تشتت و فقدان تساهل و مدارا، تشکر کنیم که با همه‌ی رنج و تألم بیماری، تلاش کرده‌اند که در این نشست شرکت کنند.

همانطور که دکتر امیدی با دقت و آمار گزارش دادند بحران معیشتی در وجه نخست معضل اقتصادی-اجتماعی ماست که در حوزه‌های گوناگون زیستی مانند اشتغال و مسکن و تامین اجتماعی در اقشار مختلف شهری ایجاد نگرانی و اضطراب می‌کند و به نوبه‌ی خود بحران‌های اخلاقی و اجتماعی متعاقب دیگر را در پی دارد. و در سرزمین ثروت و سرشار از امکانات و ظرفیت‌های بالقوه و نیروهای انسانی و طبیعی بزرگ ما، بعدی از بحران است که تبعات سیاسی و حقوقی گسترده‌ای را به بار می‌آورد... جامعه‌ای که طی چند انقلاب و نهضت در سده‌ی گذشته می‌خواسته وارد دوره‌ی توسعه و مردم‌سالاری و استقرار حاکمیت قانون و نظام جمهوری به معنای محتوایی و مصداقی کلمات شود.

در مرحله‌ی تبدیل «نهضت به نظام»، پس از «پیروزی» انقلاب، از جمله به «دلیل» هراسی که در بالا از هرج و مرج و تجزیه و جنگ داخلی در پایین وجود داشت، گرفتار نوعی چرخش یا گشت «تئوکراتیک» (حکومت دینی روحانی سالار) شدیم. گرایش‌های در حاکمیت که می‌پنداشت دین و فقاقت و ولایت با دمکراسی و جمهوری و آزادی و

از سرگیری رویای مشترک / ۵

احسان شریعتی

مختصات بحران معیشت و رفاه / ۱۰

رضا امیدی

شریعتی و مذهب رهایی‌بخش انتظار / ۱۶

فهیمة بهرامی

ساختن همبستگی: در ستایش رؤیای مشترک / ۲۴

آرمان ذاکری

کلان-بحران‌های اقتصاد ایران و شرایط امکان برونرفت / ۳۲

محمد رحیمی

بحران‌های ساختاری و حق مشارکت مردم در تولید ملی / ۵۰

مسلم زمانی

جامعه‌شناسی دین در ایران: دگرگونی‌ها و پایداری‌ها، پنجاه سال پس از شریعتی / ۵۶

سازا شریعتی

شریعتی و فهم تراژیک از تشیع / ۶۴

محمد جواد غلامرضا کاشی

شریعتی و مردم / ۷۰

شیماکاشی

دیستوپیا، رتروتوپیا، و بوتوپیا در مواجهه با بحران ایران امروز / ۷۸

مجتبی مهدوی

عدالت خواهی ناهمخوان است. امروزه کارنامه این روایت از شیوه‌ی حکمرانی که با اسامی گوناگونی همچون اصول‌گرا (بنیادگرا)، ولایی، فقهاتی، و... نامیده می‌شود را، البته در ترکیب با سیاست اقتصادی سرمایه‌سالارانه‌ی دلالتی نفتی-رانتی، موسوم به نولیبرال یا خصولتی و... در همه‌ی ابعاد اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و حقوقی آثارش را به روشنی می‌بینیم؛ و از جمله در فجایع مکرر و نمادین فروپاشی برساخت‌های بی‌رویه، از پلاسکو تا متروپول، که در کلیت آن نشان‌دهنده‌ی بینش و روش و منشی است موجب فساد و تباهی و... و مورد اعتراض جامعه‌ی مدنی.

آنچه به یاد شریعتی و در مقام روشنفکر متعهد می‌بایست برای ما بیشتر مورد توجه و ارزیابی باشد، وجه فرهنگی و گفتمانی این جنبش مدنی اعتراضی است که همه‌ی اقشار جامعه را از معلمین و کارگران و باننشستگان و... به صحنه آورده است، و شاید به به علت غیاب نیروی فکری و فرهنگی گاه و پیشرو، شاهد بروز واکنش‌ها و شعارها و رفتارهایی علیه وضعیت موجود باشیم که می‌تواند گاه حتی از کلام حاکم و مورد نقد و اعتراض جامعه‌ی مدنی عقب‌تر و قهقرایی‌تر باشد، مانند واکنش‌های قومی-نژادی و یا فرقه‌ای مذهبی اولترا-سنتی و یا به نفع اقتدارگرایی‌های نوستالژیک گذشته و طالب دیکتاتوری‌های تازه نفس و رفتارهایی حتی علیه گفتمان محیط زیست، عدالت طلبی، همبستگی بین خلق‌ها، و... و گذشته‌گرایی در واکنش به آینده‌ای ناشناخته و هراس آور، که جملگی نشانگر وجود گرایش‌های هویت‌گرا و خاص‌گرایانه در جامعه است و واکنش‌ها علیه کلام و دعاوی رسمی که گاه می‌تواند خود را به شکل انحطاطی و افولی نشان دهد و «مردم» را (از معنای مثبتی که در کلام شریعتی داشت) به «عوام» به معنای منفی کلمه تبدیل کند. و اینها همه واکنش‌های متناقضی اند که علیه وضع موجود و حاکم می‌توانند به شکل خودانگیخته‌ی طبیعی یا سازمان یافته و تصنعی ظاهر شوند.

در چنین شرایطی است که ضرورت بازتعریف مفاهیم و ارزش‌های همبستگی و روایی مشترک، بیش از پیش احساس می‌شود، بویژه در بُعد و ساحت دینی، و در دوران دین در قدرت، و مناسکی که صوری و بی‌معنا و تحمیلی و.. شده و گاه موجب انزجار و در نتیجه واکنش‌هایی حتی دین‌گریز و اسلام‌هراس را دامن زده‌اند.

و درست در چنین شرایطی است که نیاز داریم به تجربه و درسی که از حرکت شریعتی می‌آموزیم بازگردیم. حرکتی که در ذهن و بیان مردم در شعارهایی چون «آغاز بیداری، ضداستعماری»، یا تاکید بر نقش آموزگاری شریعتی و در شعارهایی چون «معلم شهید ما» خود را نشان می‌داد. کار اصلی شریعتی اما نه در وجه سیاسی که در طراحی بلندمدت

مبارزه‌ی عمیق فرهنگی نمود داشت و صورت‌بندی می‌شد، در طرح و پروژه‌ی موسوم به نوزایی و اصلاح‌گری ریشه‌ای و ساختاری فرهنگی، و نوزایی‌برایی مذهبی‌ای که در پیش گرفته بود برای مبارزه‌ی «ضداستعماری» و «رهایی اسلام از زندان ارتجاع»، و به تعبیر خودش که «علت‌العلل همه‌ی آفات را نه استعمار و نه استبداد و نه استثمار می‌دانست، بل که نخست استعمار و سپس استعمار در دو شکل گه‌نه و نو»، ارزیابی می‌کرد و پروژه‌ی خود را مبارزه‌ای آگاهی‌بخش، برای برپایی نوعی انقلاب فرهنگی و روحی و رفتاری، به معنای عمیق کلمه، ترسیم می‌کرد.

کلام و الهیات رهائی‌بخش شریعتی در آن زمان به برخی متفکرین امید و اتوپیای معاصر مانند ارنست بلوخ می‌مانست که در مفاهیمی چون امید، آرمان‌گرایی، طرح مذهب علیه مذهب، بسیار به رویکرد شریعتی شباهت داشت، و البته در پایان قرن با توجه به سرنوشت بسیاری از اتوپی‌ها و تبدیل شدنشان به دست‌وپایاها و حتی رتروپی‌هایی که می‌بینیم، هر خواست تغییر و تحولی و اخلاق‌آرمانی می‌بایست امروزه به نوعی اخلاق «مسئولیت» (پاسخ‌گویی) مبدل گردد. و این پرسش‌گری و پاسخ‌گویی از همان وجه گفتگویی-دیالوژیک و روش قیاسی-تطبیقی شریعتی برمی‌خیزد که میان همه‌ی دوگانه‌های سنت و مدرنیته، فرهنگ ادیان قدیم و ایدئولوژی‌های جدید پُل می‌زد (و اصولاً طرح هندسی مکتب او یک طرح دیالوژیک بود). و این ویژگی اندیشگی نشان می‌دهد هنگامی که از نظام سوسیال-دمکراتیک رادیکال سخن می‌گوییم از یک اتوپیا صحبت نمی‌کنیم بل که ساخت رویای مشترک به کلام جدیدی نیاز دارد که چندوجهی باشد. یعنی جنبشی که با تغییر سبک زیست خود را نشان می‌دهد و در گذشته به این جنبه توجه کافی نشده بود و شاهد آن کلیه‌ی طرح‌های توسعه‌ای بودند که بدون توجه به اقلیم و مقتضیات منطقه و مسائل و مضامین آن، درافکنده شدند. سبک عمران و شهرسازی و شکل ساختن «تمدن بزرگ» شاهنشاهی به تعبیر گذشته و یا «امپراطوری صفوی» به تعبیر امروز، همه غافل از توجه به وجه هستی‌شناختی-انتولوژیک به بوم‌زیست و طبیعت. طرح‌های توسعه‌ای نامتوازن و ناپایدار که شکست خوردند و جامعه‌شناسان و اقتصاددانان نشان می‌دهند که چگونه بحران‌های بزرگ معیشتی و زیستی امروز محصول این نوع طراحی و مدیریت‌ها در گذشته بوده‌اند. اقتصادی که باید دید محصول چه طرح‌هایی است که پشت ساختارهایش بوده‌اند و چه بینش‌هایی پس‌اپشت این طرح‌های توسعه. اقتصادی نفتی، رانتی، خصولتی و با هر نام دیگری که بر آن بگذاریم (و بر سر نام‌گذاری بسیار بحث می‌شود که آیا پراستی «نولیبرال» است



وسطی دمکراسی موجود یک اتوپیا بود اما در دوره جدید به‌رغم همه‌ی فراز و نشیب‌ها و فجایع عصر جدید، دست آوردهایی نیز داشته است. امروز پیوندگان راه شریعتی نسبت به هر برداشتی از آراء او مسئول اند و به‌شکل مستمر در میراث شریعتی بازاندیشی می‌کنند و می‌کوشند راه سوء برداشت‌ها را مسدود سازند. دوره‌ی شریعتی که دوران جهانی انقلاب‌ها بود و ایدئولوژی‌ها و علوم اجتماعی از سویی و ایران و سرزمین‌های مسلمان در خواب دین سنتی و تلاش برای بیداری و تجدد، با دوره‌ی ما که از سویی و از دیگر سو، در سطح جهانی دوران «پساها و پایان» و در جهان اسلام و در ایران، دوره‌ی برآمدن بنیادگرایی‌ها و بویژه تجربه‌ی حاکمیت‌های دینی است، این تفاوت را دارد که امروز دوران ازسرگیری و بازخوانی و بازسازی است. و با در نظر گرفتن همه‌ی وجوه این بحران معیشتی و اقتصادی اجتماعی رویارو، به‌دنبال بدیلی برای گذار هستیم، نه در شکل بیان اتوپیایی بل که با طرح یک بدیل ممکن و عملی و علمی با خواست‌های مشخص که در بسیاری از نقاط جهان تحقق یافته‌اند. مطالبات معینی مانند آنچه در جنبش و مطالبات معلمان می‌بینیم. حرکت معلمان نمادین‌ترین بخش جنبش‌های اجتماعی است. مراسم ما امشب، مراسم بزرگداشت از یک معلم است. و در مراسم یادمان یک معلم مناسبت دارد که از جنبش معلمان شروع و از آن در راستای افق‌گشایی و افکندن طرحی نو دفاع کنیم.

همچون بسیاری از نقاط جهان سرمایه‌داری یا خودویژگی‌هایی بومی دارد که لازمه‌اش نام‌گذاری جدید و مختص به خود است. اسامی اما مهم نیستند، مهم رویه و محصولی است که اینچنین بدون ضابطه و نظارت، بدون مسئولیت و معیار انسانی و عقلانی پیش روی ما گذارده شده است. و مقصود، بیلان کار این یا آن رژیم و حاکمیت، این یا آن دولت و جناح نیست، مقصود خط مشی کلی‌ای است که در طول سده‌ی گذشته طی کرده‌ایم. امروزه ما به یک چشم انداز نوین نیاز داریم و می‌بایست افق تازه‌ای ترسیم کنیم. متفکرینی چون شریعتی گاه متفکرین «نومیدی» معرفی شده‌اند و گاه همچون روشنفکران «امید اتوپیایی» که البته این دو با هم در تناقض اند. در نزد فیلسوفان اگزیستانس امید و ناامیدی با یکدیگر پیوند خورده‌اند. برای نمونه، سارتر می‌گفت: ناامید شو و به خود تکیه کن! این دیدگاه از کی بیرگور تا سارتر در میان این نحله از متفکران اینچنین فهمیده می‌شده است. امید که با نومیدی نسبت به توهّمات قرین است. امروز هنگامی که از امید و اتوپیا سخن می‌گوییم از یک آرمان شهر تخیلی بحث و دفاع نمی‌کنیم، بل که آزادی و برابری (عدالت) و عرفان (اخلاق و معنویت) برای ما «مطالبات» معینی اند که برخی از آنها به صورت «مکتسبات» درآمده‌اند و در بسیاری از نقاط جهان تحقق یافته‌اند. اتوپیاها هم همه شکست نخورده‌اند. زمانی در قرون

# مختصات بحران معیشت و رفاه

## رضا امیدی

متن سخنرانی در نشست مجازی «چشم‌انداز شریعتی رویاروی بحران امروز»

چهل و پنجمین سالگرد شهادت شریعتی / ۲۹ خرداد ۱۴۰۱

از من خواسته شده درباره وضعیت معیشت در جامعه ایران و روند آن طی سال‌های اخیر صحبت کنم. سعی می‌کنم بحث را در ۳ بخش به اختصار ارائه می‌کنم. ابتدا براساس گزارش‌های رسمی تصویری از قلمروهای اصلی معیشت ارائه می‌کنم، سپس براساس پیمایش‌های ملی مختلفی که طی دهه ۱۳۹۰ در ایران انجام شده اعم از سرمایه اجتماعی، ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، سلامت اجتماعی، و نگرش‌های اقتصادی ایرانیان پنداشت جامعه ایران از مسائل اصلی خود و ارزیابی آن‌ها از آینده را نشان می‌دهم، و در نهایت بحث را با یک جمع‌بندی مختصر خاتمه می‌دهم.

براساس گزارش‌های مختلف، طی سال‌های اخیر بخش‌های بیشتری از جامعه ایران هرچه بیشتر درگیر مسئله معیشت شده‌اند و حتی معیشت در سیاست هم مدام فربه‌تر شده است. مسکن یکی از مهمترین حوزه‌هایی است که سالانه بخش بیشتری از خانواده‌های ایرانی را به حاشیه می‌کشانند. براساس گزارش درآمد هزینه خانوار سهم مسکن از هزینه خانوارها طی ۱۵ سال منتهی به سال ۱۳۹۹ از حدود ۲۸ درصد به ۴۳ درصد رسیده است. این سهم در کلان‌شهرها به‌ویژه تهران حدود ۵۵ درصد برآورد می‌شود. در پژوهش‌های منتشرشده مختلفی نشان داده شده که تأمین مسکن به‌عنوان یک نیاز بنیادین موجب شده تا خانواده‌ها به‌ویژه در مناطق شهری مدام از دارایی‌ها یا کیفیت مصرفی خود در زمینه‌های خوراک و پوشاک و سلامت و فراغت



عکس: ایوب قادری / عیلا

به طور کلی فقر طی سال‌های اخیر به یک مسئله محوری در سطح سیاست‌گذاری هم تبدیل شده است. بنا به گزارش‌های رسمی جمعیت زیر خط فقر طی دهه ۱۳۹۰ از حدود ۱۸ درصد به حدود ۳۵ درصد رسیده است، یعنی مدام بخش‌های بیشتری از طبقه متوسط به زیر خط فقر افتاده‌اند. اخیراً مرکز آمار ایران نتایج پژوهشی را منتشر کرده که در آن فراز و فرود سه دهک میانی جامعه در سال‌های ۹۷ تا ۹۹ آمده است. در سال ۹۹ در مقایسه با سال ۹۷ حدود ۳۵ درصد دهک چهارم به پایین سقوط کرده‌اند، یعنی فقط از این دهک نزدیک به ۳ میلیون نفر به زیر خط فقر افتاده‌اند. فقر مسئله همه «ما» است. مسئله «ما» است. فقط مسئله ۳۰ یا ۳۵ درصد زیر خط فقر نیست. جامعه‌ای که یک سوم جمعیتش بنا به گزارش‌های رسمی زیر خط فقر است، کلیت آن جامعه مسئله دارد. وقتی سیاستی اجرا می‌شود (مثل همین شوک اخیر به زندگی) و در آن وضعیت ۳-۴ میلیون بی‌شناسنامه و مهاجر نادیده گرفته می‌شود یعنی کلیت جامعه هم به نوعی نادیده گرفته شده است.

می‌توان بحث درباره این روندها را ادامه داد، اما خلاصه اینکه بخش‌های زیادی از جامعه به تقلا می‌عیشند (تعبیری از هانا آرنت در کتاب وضعیت بشر) افتاده است. این اعداد و ارقامی که از گزارش‌ها گفتم همه میانگین هستند و اگر برش استانی و منطقه‌ای بزنیم یک شکاف جدی منطقه‌ای هم وجود دارد و به ویژه انباشت فقر و محرومیت در مناطق

بکاهد تا بتوانند وضعیت سکونت خود را حفظ کنند. مسکن طی دهه‌های اخیر به یک کالای سرمایه‌ای تبدیل شده و حتی در دوره‌هایی که میزان تولید مسکن بیش از میزان تشکیل خانواده در ایران بوده، نرخ مستأجران رو به افزایش بوده است. اشتغال قلمرو مهم دیگری است که روند بسیار نامطلوبی داشته است. در گزارش اخیر مرکز پژوهش‌های مجلس نشان داده شده که طی دو دهه اخیر، وضعیت اشتغال زایی به لحاظ کمی و کیفی روند نزولی داشته است. به این معنا که هر چه جلوتر آمده‌ایم، مشاغل کمتری در اقتصاد ایجاد شده و مشاغل ایجاد شده به لحاظ سطح درآمد، ثبات و امنیت شغلی، و پوشش بیمه اجتماعی بی‌کیفیت‌تر بوده‌اند. از منظر سیاست‌گذاری اجتماعی فرض این است که فرد با ورود به اشتغال توان تأمین باثبات زندگی خود را دارد، اما براساس نتایج پژوهشی، در سال‌های اخیر روند شاغلان فقیر (شاغلانی که درآمد آن‌ها کمتر از خط فقر مطلق است) رو به افزایش بوده است. این در حالی است که بنا به گزارش وزارت تعاون، کار، و رفاه اجتماعی در سال ۱۳۹۹، بیش از یک سوم شاغلان کشور (بیش از ۷٫۶ میلیون نفر) در مشاغل غیررسمی اشتغال دارند. منظور از اشتغال غیررسمی آن دسته از شاغلانی هستند که تحت پوشش هیچ بیمه اجتماعی قرار ندارند و عضو هیچ نظام صنفی هم نیستند. همچنین به رغم جدی بودن مسئله بیکاری در ایران (چه در بین شاغلان بیکار شده و چه افراد تازه‌وارد به بازار کار) نظام بیمه بیکاری پوشش بسیار پایینی دارد و کمتر از ۱۰ درصد بیکاران تحت پوشش بیمه بیکاری هستند. این در حالی است که میانگین پوشش بیمه بیکاری در جهان حدود ۳۰ درصد است. حوزه سلامت هم از حوزه‌هایی است که به رغم برخی برنامه‌های دولت طی سال‌های گذشته، اما همچنان سهم پرداخت از جیب مردم در مقایسه با میانگین جهانی بسیار بالا است. براساس آخرین گزارش‌ها این سهم حدود ۴۴ درصد برآورد می‌شود. این سهم در هزینه‌های مربوط به خدمات سرپایی و دارو و تجهیزات پزشکی بسیار بیش از این مقدار است و بعضاً بین ۶۰ تا ۷۰ درصد برآورد می‌شود. یادآوری دو خبر مهم است که اواخر سال ۱۳۹۸ و پیش از شیوع کرونا، یکی از معاونان وزارت بهداشت اعلام کرد در مقایسه با سال قبل از آن مراجعه به نظام سلامت حدود ۳۰ درصد کاهش یافته که به زعم ایشان به دلیل گرانی خدمات بهداشت و درمان برای طبقات پایین جامعه بوده است. در جریان شیوع کرونا هم برآوردها نشان می‌دهد آمار مرگ‌ومیر در بین طبقات پایین چند برابر طبقات بالا بوده است که این هم وجه دیگری از وضعیت نظام سلامت در ایران به لحاظ دسترس پذیری آن برای طبقات پایین را نشان می‌دهد.

مرزی و پایداری مژمن این وضعیت بسیار نگران‌کننده است. روندی از غیررسمی‌سازی و حاشیه‌ای‌کردن و طرد جریان دارد که خاص طبقات پایین هم نیست، خاص تهیدستان نیست، بلکه مدام بخش‌های بیشتری از جامعه از بسیاری از مناسبات به حاشیه رانده می‌شوند. ما با یک میل به «تصرف جامعه و حیات اجتماعی» مواجهیم: دانشگاه، مدرسه، تشکل، نهاد مدنی، پارک، ...

این روندهایی که از گزارش‌های رسمی برشمردم، به‌طور جدی و معناداری در پنداشت مردم هم وجود دارد. در پیمایش‌های مختلف ملی که طی دهه اخیر انجام شده، بعضاً تا ۸۰ درصد پاسخگویان بیکاری، تورم، فقر، و مسائل اقتصادی را مهم‌ترین و اولویت‌دارترین مشکلات پیش روی جامعه دانسته‌اند و قائل به این بوده‌اند که نظام سیاسی کمترین موفقیت را در مواجهه با این مسائل داشته است. تقریباً در همه این پیمایش‌ها ارزیابی جامعه از وضعیت آینده نیز بسیار بدبینانه است و حتی در دوره‌هایی که یک گشایش‌های حداقلی سیاسی ایجاد شده (برای مثال برجام) پنداشت جامعه نسبت به بهبود اوضاع اقتصادی چندان مثبت نبوده و نهایتاً از ارزیابی «بدتر می‌شود» کاسته شده و به «تغییری نمی‌کند» اضافه شده است. اظهار اینکه افراد به اندازه تلاشی که می‌کنند، دستاوردی ندارند نیز از پنداشت‌های نگران‌کننده‌ای است که طی سال‌های اخیر روایت‌های گوناگونی از آن بازتاب داشته است. میل به مهاجرت در بین گروه‌های مختلف جمعیتی، بی‌انگیزگی نسبت به کار به دلیل شکاف زیاد بین درآمد و مخارج، و ... در این روایت‌ها زیاد دیده می‌شود. جوزف استیگلیتز (اقتصاددان برنده جایزه نوبل) نشان داده که چگونه چنین روندهایی طی دهه‌های اخیر اخیر فضیلت‌های مدنی را تضعیف کرده و موجب شده تا افراد توان کنترل بر بخش مهمی از سرنوشت خود را از دست بدهند و شهروندان به این احساس برسند که طی این سال‌ها فریب خورده‌اند و در نتیجه نسبت به نخبگان و نظام سیاسی‌ای که زمینه این سیاست‌ها را فراهم کرده بی‌اعتماد و بدبین شوند. به عبارتی همه گونه‌های اقتدار با بی‌اعتمادی مواجه شده‌اند. به تعبیری در روند به حاشیه‌راندن امر اجتماعی، الزامات تحقق آن نیز به حاشیه رانده می‌شود و به تبع آن جامعه از یکسو با مسائل اجتماعی روزافزونی مواجه می‌شود و از سوی دیگر دولتی دارد که به‌طور مداوم ظرفیت‌های خود را برای مواجهه با بحران‌ها از دست داده و چه بسا به تسخیر نیروهایی درآمده که هرچه بیشتر با توصیه‌های پوپولیستی راستگرایانه بر نادیده‌انگاشتن امر اجتماعی و تهی‌شدگی ظرفیت دولت تأکید می‌کنند.

پل تیلیش (متأله و فیلسوف آلمانی) کتابی دارد با عنوان «شجاعت بودن» که در آن از اضطراب‌های آدمی می‌گوید. یکی از این اضطراب‌ها، اضطراب محکومیت خویشتن است؛ وضعیتی که جامعه مدام خود را بازخواست می‌کند. شوک‌های پیاپی و تقلای معیشت اضطراب‌های مداومی را بر زندگی هرروزه انسان تحمیل می‌کند و انسان را به روزمرگی می‌کشاند، انسان تابع زندگی روزمره می‌شود. سیاست در یک معنا یافتن مسیری برای عبور از این نوع اضطراب است: یافتن یک راه جمعی، ضرورت بازگشت به مفاهیم کلان: عدالت، همبستگی، حقوق انسان. سیاست چگونه می‌تواند ما را معطوف به این مفاهیم کند و انسان بودگی ما را یادآوری کند؟ پاسخ به این سؤال، راه نجات خود سیاست هم است.



# شریعتی و مذهبِ رهایی بخشِ انتظار

فهمیه بهرامی

سایت اینترنتی بنیاد فرهنگی شریعتی / تاریخ: خرداد ۱۴۰۱

بحران امروز جامعه ما، مسئله فقر و نابرابری است که مانند یک سونامی، کل جامعه - حتی اقشار برخوردار - را نیز در بر گرفته است. فقر، مسئله‌ای دیرینه در تاریخ بشر است و از دیرباز، متفکران، فیلسوفان اجتماعی، نویسندگان، نهاد دین و صاحب نظران درباره آن سخن گفته‌اند. اما به جرئت می‌توان گفت از قرن نوزدهم میلادی بود که این پدیده، تبدیل به یک مسئله گسترده و در سطح کلان شد. با ظهور لیبرالیسم اقتصادی و تفکر بازار آزاد خودتنظیم‌گر، افزایش فقر در جریان رشد و توسعه طبیعی قلمداد می‌شد. هواداران این تفکر معتقد بودند با گذشت زمان، وقتی ثروت در بازار به قدر کافی تولید شود، فقرا نیز از آن منتفع خواهند شد، اما آنچه در عمل رخ داد، خلاف این را ثابت کرد. برای فقرا، فقر یک امر طبیعی نیست. فقر، چیزی از جنس زخم است. نه فقط برای افراد فقیر، بلکه برای کل جامعه. جامعه فقیر، یک جامعه زخمی است و هر لحظه در درد و رنج به سر می‌برد و اگر هر چه زودتر برای ترمیم و بهبود آن چاره‌ای اندیشیده نشود، این زخم هر روز بزرگتر و عمیق‌تر خواهد شد. آن زمان است که فریادها برای عدالت بلند خواهد شد. تنها در صورتی که این فریاد از گلوی نیروهای عدالتخواه از اقشار و اصناف و نیروهای فکری و سیاسی و فرهنگی به گوش رسد می‌توان به تغییر امیدوار بود. در غیر این صورت، ناامیدی از تغییر، نتیجه‌ای جز خشم و خشونت و ویرانگری و خودکشی نخواهد داشت. یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین این نیروها، نیروی دین است.



برای سرنگونی رژیم‌های وابسته شکل گرفت. کلیساها نیز همچون دیگر فعالان اجتماعی به سمت فعالیت اجتماعی و کار برای بهبود شرایط زندگی مردم معطوف شدند. ادامه این روند، به ظهور جنبشی منجر شد که آن را «الهیات رهایی بخش» نامیده‌اند. در حقیقت، الهیات رهایی بخش، برخاسته از دل توده‌های فقیر و محروم جامعه‌ای بود که طبقه حاکم نمی‌خواست باور کند توسعه صرفاً با خلق ثروت مرادف نیست. وقتی کلیسا پا به پای فعالان اجتماعی و مبارزان سیاسی در اعتراض به حاکمیت و آگاه کردن توده‌ها دست به تلاش و فعالیت و نظریه‌پردازی زد، چهره‌ای رادیکال از دین، در مقابل چهره دیگری که همواره به عنوان «افیون توده‌ها» شناخته شده بود شکل گرفت و به سرعت جای خود را در جامعه باز کرد. به گفته برادران بُف (دو تن از تأثیرگذارترین کشیشان و نظریه‌پردازان الهیات رهایی بخش)، این الهیات پنج اصل کلی دارد: (۱) ایمان زنده و حقیقی شامل عمل رهایی است. (۲) خدای زنده، جانب ستمدیدگان را علیه فرعون‌های این جهان می‌گیرد. (۳) ملکوت، پروژه خدا در تاریخ و ابدیت است. (۴) عیسی، پسر خدا، ستم را می‌پذیرد برای اینکه ما را آزاد کند و (۵) روح القدس، «پدر فقرا» در تقلاهای ستم‌دیدگان حاضر است.

در همان دوران، ایران نیز از پیامدهای توسعه دور نمانده بود. سرمایه‌داری وابسته خصوصاً در دوران پهلوی دوم و بعد از کودتا علیه مصدق و شکست نهضت ملی ایران به سرعت در این کشور پا گرفت و سیاست بازار آزاد خیلی زود به عرصه‌های مختلف اجتماعی دست دراز کرد. ساختارهای قدیمی بازار، کشاورزی و صنعت فروپاشیدند و ساختارهای جدید به شکلی بی‌رحمانه جایگزین شدند. ایران در مسیر رشد و نوسازی بود، اما روی دیگر این سکه، فقر، نابرابری، شکاف طبقاتی، مهاجرت‌های گسترده از روستاها به شهرها، حاشیه‌نشینی، بیکاری و انواع آسیب‌های اجتماعی نوظهور بود. جنبش مسلحانه در ایران نیز در همین دوران و در اعتراض به همین ظلم و تبعیض طبقاتی شکل گرفت که البته با سرکوب شدید، زندان و شکنجه و اعدام مواجه شد. اما نگاه نهاد رسمی دین در ایران نسبت به مسئله فقر و نابرابری چه بود؟ گویی روحانیت بیش از آنکه اصل مسئله و ایجادکنندگان آن را زیر سوال ببرد، نگاهی از جنس «خیرخواهی» و «دستگیری از فقرا» داشته است و مکرراً بر صواب و اجر اخروی کمک به نیازمندان تأکید کرده است. گرچه این نگاه در جای خود ضروری و لازم است، اما کمتر ممکن است باعث از بین رفتن فقر شود. در همان دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی، ایران نیز مانند کشورهای آمریکای لاتین، با مسئله فقر و نابرابری، حاشیه‌نشینی و بیکاری در سطح

صدای این فریاد از گوشه گوشه تاریخ، در نقاط مختلف دنیا به گوش رسیده است. در آمریکای لاتین، تا زمانی که استعمار اسپانیا و پرتغال حاکم بود، نهاد رسمی کلیسا پیوند تنگاتنگی با قدرت نظامی حاکم برقرار می‌کرد و به استعمار مشروعیت می‌بخشید. بعد از رهایی از استعمار و در قرن بیستم، کلیسای آمریکای لاتین در دهه ۱۹۳۰ و به دنبال رشد «پوپولیسم ملی‌گرا و توسعه‌خواه» به جریان توسعه‌گرایی و مدرنیزاسیون پیوست اما شکست برنامه‌های لیبرالی توسعه در پوشش دادن کل جمعیت و ایجاد رفاه فقط برای بخشی از جمعیت و زیر سوال رفتن تدریجی توسعه‌گرایی و به دنبال آن طرح نظریه وابستگی از سوی جامعه‌شناسان و تحلیل‌گران اجتماعی بار دیگر پروژه و حرکت کلیسا را با شکست مواجه ساخت. توسعه در مسیر خطوط سرمایه‌داری وابسته، کمک به توسعه ملل غنی و طرد اکثریت جمعیت‌های ملی را به دنبال داشت. این فرایند به خلق جنبش‌های مردمی قوی که در صدد ایجاد تغییرات ژرف در ساختار اجتماعی-اقتصادی کشورشان بودند منجر شد. این جنبش‌ها نیز محرک ظهور دیکتاتورهای نظامی شدند که به دنبال تأمین یا ترغیب منافع سرمایه بودند، همراه با سطح بالایی از «امنیت ملی» که از طریق سرکوب سیاسی و کنترل پلیسی کل تظاهرات عمومی به دست می‌آمد. در همین اثنا یعنی در سال ۱۹۵۹ انقلاب سوسیالیستی کوبا رخ داد و ایده قطع وابستگی جوانه زد. خیزش‌های مسلحانه با نگاه به آینده‌ای سوسیالیستی در بسیاری از کشورها

گسترده، روبرو بود. مسئله‌ای که دغدغه روشنفکران مذهبی عدالتخواهی چون دکتر علی شریعتی شده و آنان به عنوان صدای جامعه و صدای فقرا، به این وضعیت اعتراض می‌کردند. اعتراض آنان هم به حاکمیت بود و هم به روحانیت سنتی که از مسائل مهم اجتماعی و مبارزه با ریشه‌های آن فاصله گرفته بودند.

«مذهب اعتراض» در واقع در همین دوران شکل می‌گیرد. مذهبی که نمی‌خواهد بی‌تفاوت بماند. از رکود و جمود و خمود دوری می‌کند و به سمت حرکت و قیام علیه تبعیض و ظلم خیز برمی‌دارد. به واقع، شریعتی مذهب را به نیرویی دارای جنبش و حرکت در جامعه تبدیل می‌کند. مذهبی، «علیه وضع موجود». در اینجا، قصد بررسی نگاه کلی او به مذهب و پیوندهای اجتماعی آن نداریم، تنها بر یکی از نظریه‌های او که همانا «انتظار» است تمرکز می‌کنیم.

شریعتی در تحلیل اجتماعی خود از انتظار مهدی موعود، دو تعبیر «انتظار مثبت» و «انتظار منفی» را به کار می‌برد. در معنای منفی «اعتقاد به غیبت، اعتقاد به انتظار و اعتقاد به نجات‌بخش غیبی، بزرگترین سلاح برای دفاع از وضع موجود و بزرگ‌ترین عامل برای توجیه فساد است که با یک منحنی تصاعدی روز به روز بالاتر می‌رود و همچنین بزرگ‌ترین عاملی است که به مردم بیاوراند که به ظلم تن دهند و با فساد خو بگیرند. و به اینکه زندگی اجتماعی به سراسیمگی می‌رود، مومن شوند که این ناموس خلقت و طبیعت و مشیت خداوند است تا وقتی که نجات در آخرالزمان پیش بیاید و نه حال، و آن هم به دست «او» و نه من و تو! اما در معنای مثبت، «بزرگترین عاملی است که ستمدیده‌ها و استثمارشونده‌ها را نیرو و ایمان می‌بخشد و به پیروزی سرنوشت خودشان و طبقه خودشان و منجر شدن نظام استثمار حاکم بر زمان‌شان امیدوار می‌کند و این ایمان قطعی، نه تنها آن‌ها را بی‌مسئولیت ... بار نمی‌آورد، بلکه درست به عکس، نیرو و اراده و قدرت و اطمینان به آن‌ها می‌دهد...»

به این ترتیب، انتظار واجد امید، حرکت و رهایی‌بخشی است. نگاهی رو به آینده دارد و دیالکتیک اسارت، غیبت، انتظار و نجات، یک دیالکتیک تاریخی است که نگاه تکامل‌گرایانه شریعتی آن را تبیین می‌کند. او انتظار را در زمینه دترمینسم یا جبر تاریخ و نیز در فرایند پویایی اجتماعی تشریح می‌کند. پایان تاریخ را پیروزی حق و عدالت می‌داند و امید به این پیروزی، در حقیقت همان انتظار در معنای مثبت آن است. از نظر او، انتظار، سنتز میان حقیقت (آرمان‌هایی چون عدالت، رهایی، برابری و...) و واقعیت (ظلم و تبعیض و فساد و...) است و «این تضاد میان واقعیت باطل حاکم و حقیقت

نجات‌بخش محکوم را جز «انتظار» به پیروزی جبری و قطعی حقیقت نمی‌تواند حل کند»

همان‌طور که از تاریخچه و نیز اصول و مبانی فکری الهیات رهایی‌بخش مشخص است، این الهیات ارتباط مستقیمی با مسئله فقر برقرار می‌کند و اصولاً رسالت خود را رهایی فقرا و کسانی که مورد تبعیض واقع شده‌اند می‌داند. این امر، یعنی از بین بردن فقر می‌تواند یکی از نقاط اشتراک الهیات رهایی‌بخش و موضوع انتظار در تشیع باشد. چرا که به تعبیر شریعتی، انتظار در تشیع (در معنای مثبت آن) نیز واجد همین خصوصیت، یعنی از بین بردن فقر و جهل است. مهدی ظهور خواهد کرد تا عدالت را در جهان برقرار کند و در حکومت او همه با هم برابر خواهند بود. بنابراین، منتظر مهدی نیز باید در راستای همین مبارزه و برای همین برابری تلاش کند. از سوی دیگر، الهیات رهایی‌بخش ایمان را از عمل و زندگی عینی جدا نمی‌بیند، همان‌طور که در انتظار نیز چنین است و انتظار واقعی از نظر شریعتی، انتظاری است که به عمل عینی اجتماعی منجر شود. به علاوه متألّهین این الهیات عقیده دارند که ملکوت پروژه خدا در تاریخ و ابدیت است. یعنی حکومت خدا فقط در دنیای پس از مرگ اتفاق نخواهد افتاد، بلکه بخشی از آن در همین دنیا محقق خواهد شد، همچنان که شیعه نیز معتقد است که حکومت امام زمان در همین دنیا به اذن خداوند برقرار خواهد شد. و در نهایت، همان‌طور که متألّهین مسیحی معتقد به این هستند که مسیح و روح‌القدس حکم پدر، یاور و پشتیبان فقرا را دارند، شیعیان نیز به دستگیری و امدادهای غیبی امام زمان در دوران غیبت معتقد هستند و بسیاری از اعمال و مناسکی که برای مهدی انجام می‌شود، مرتبط با توسل برای گرفتن یاری و امداد از وی است که این می‌تواند در مورد فقرا نیز مصداق داشته باشد.

تقارن زمانی و شباهت‌های فراوان میان وضعیت ایران و برخی کشورهای آمریکای لاتین در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی به لحاظ سیاسی و اقتصادی و اجتماعی، جالب توجه است. در هر دو مورد، در راستای مبارزه با وضع موجود، نیرویی از سمت دین به پا خاسته و تأثیر قابل توجهی بر جامعه گذاشته است. «عدالت»، یکی از مطالبات اصلی و جدی در انقلاب اسلامی بود که بعد از انقلاب و روی کار آمدن حکومت دینی - فقهی و تسلط یافتن روحانیت بر بخش مهمی از قدرت، یک بار دیگر به حاشیه رفت. این به حاشیه رفتن در دهه ۷۰ و با ظهور جریان‌های نواندیشی که تفسیرشان از دین، منوط به یک دین فردی، حداقلی و خصوصی بود بیش از پیش ادامه پیدا کرد. اما از اوایل دهه



سرمایه‌داری وابسته خصوصاً در دوران پهلوی دوم و بعد از کودتا علیه مصدق و شکست نهضت ملی ایران به سرعت در این کشور پا گرفت و سیاست بازار آزاد خیلی زود به عرصه‌های مختلف اجتماعی دست دراز کرد. ساختارهای قدیمی بازار، کشاورزی و صنعت فروپاشیدند و ساختارهای جدید به شکلی بی‌رحمانه جایگزین شدند. ایران در مسیر رشد و نوسازی بود، اما روی دیگر این سکه، فقر، نابرابری، شکاف طبقاتی، مهاجرت‌های گسترده از روستاها به شهرها، حاشیه‌نشینی، بیکاری و انواع آسیب‌های اجتماعی نوظهور بود. جنبش مسلحانه در ایران نیز در همین دوران و در اعتراض به همین ظلم و تبعیض طبقاتی شکل گرفت که البته با سرکوب شدید، زندان و شکنجه و اعدام مواجه شد.

۹۰ به این سو، تکانه‌های سیاسی و اقتصادی که منجر به گسترش روزافزون فقر و نابرابری در جامعه شده‌اند به نظر می‌رسد، مطالبه عدالت بار دیگر به مرکز مطالبات اجتماعی تبدیل شده است.

جامعه ایران، یک جامعه زخمی است. اما شاید ناامیدی از اصلاح امور، بدتر از خود این زخم به جامعه آسیب رساند. چرا که از ناامیدی خشم، ویرانگری، نابودی و خودکشی حاصل خواهد شد. حال آنکه برای مبارزه با فقر به انگیزه، حرکت و تلاش برای «ساختن» نیاز داریم. آیا زمان آن فرا نرسیده است که نیرویی از جانب دین، با تکیه بر اصول رهایی‌بخش این مذهب اعتراض، درد جامعه را فریاد بزند؟

#### [۱-] منابع

- [۱] شریعتی، علی، (۱۳۸۰)، «انتظار، مذهب اعتراض»، مجموعه آثار ۱۹، انتشارات قلم
- [۲] محدثی، حسن (۱۳۸۸)، الاهیات انتقادی، رویکردی بدیل اما ناشناخته، نشر یادآوران
- [۳] بهرامی، فهیمه (۱۳۹۹)، مهدی فقرا، نشر آرما

# ساختن همبستگی: در ستایش رؤیای مشترک

آرمان ذاکری

روزنامه شرق / ۲۸ خرداد ۱۴۰۱

۱ | تغییر، نیازمند همبستگی است و رؤیای مشترک لازمه همبستگی. افراد پراکنده و جدا از هم و فاقد وجدان جمعی به تعبیر دورکیم، قدرت تغییر وضع موجود را نخواهند داشت. رؤیای مشترک، خیال آنچه که نیست و ارزش آن را دارد که برای تولدش بجنگیم و تلاش کنیم، یکی از ضرورت‌های مبارزه‌ای پیگیر - هر چند نه یگانه ضرورت - برای تغییر وضع موجود است. بدون داشتن تصویری از آینده‌ای متفاوت از اکنون، نمی‌توان، «ما» شد و از وضع موجود فرار رفت و سرنوشتی متفاوت را طلب کرد. «ما» شدن اما نیازمند امید هم هست. امید و خیال دو همبسته دیالکتیکی‌اند. امید، خیال را بارور می‌کند و باروری خیال، انسان را امیدوار می‌سازد. در فقدان امید و خیال، فقط می‌توان به گذشته بازگشت و نوستالژی ساخت و حسرت خورد و از فاجعه‌ای به فاجعه‌ای دیگر پناه برد.

۲ | وقتی به تحقیقات اجتماعی چهار دهه اخیر نگاه می‌کنیم، می‌بینیم در دهه ۵۰، بخش بزرگی از جامعه احساس می‌کنند آینده‌ای بهتر خواهند داشت. تصور آنها از آینده‌شان به مراتب بهتر از وضع امروز و گذشته‌شان است. پیمایش ملی «آگاهی‌ها و نگرش‌های اجتماعی ایرانیان» به خوبی این امید را در جامعه نشان می‌دهد. بیش از نیمی از جامعه در ابتدای دهه ۵۰ به هم اعتماد دارند و آینده‌ای بهتر را دسترس



شاملو در رثای مرتضی کیوان از کسانی می‌گفت که «به خاطر هر چیز کوچک و هر چیز پاک به خاک افتادند» و شریعتی در ستایش احمدزاده‌ها به «زادگان احمد که قربانی جور شدند» اشاره می‌کرد. خسرو گل‌سرخ‌ی دفاعیاتش در دادگاه‌های آریامهری را با ستایش از «مولاحسین شهید بزرگ خلق‌های خاورمیانه» آغاز کرد، شاملو «ابراهیم در آتش» را در رثای مهدی رضایی، مجاهد مسلمان سرود و اخوان ثالث «تسلی و سلام» را به «پیرمحمد احمدآبادی»، محمد مصدق، این «شیر پیر بسته به زنجیر» تقدیم کرد. جهان مشترک همبستگی آفرین بود. نه اینکه در میان روشنفکران اختلاف نبود اما اختلاف، دست کم در بسیاری موارد مخل همبستگی نبود. شریعتی اسلام و مارکسیسم را دو رقیب کوشنده در مسیر هدفی مشترک - رهایی انسان - می‌دانست و نه دو دشمن و کانون نویسندگان ایران پس از درگذشت شریعتی در سال ۵۶، در بیانیه‌ای فقدان دکتر شریعتی را «سوگ قلم و شرف و مسئولیت» اعلام کرد و در مورد او چنین نوشت «دکتر شریعتی، به رغم همه ممنوعیت‌های خلاف قانون توانست در بحرانی‌ترین دوران گسیختگی فرهنگی ایران، نسل جوان کشور ما در حد وسع و توانائی بزرگ خویش، در حوزه آگاهی و تفکر و مسئولیت، آموزش و پرورش دهد، و از این حیث شایسته تعظیم و احترامی بی‌دریغ است». کل این جهان مشترک و چهره‌هایش امروز زیر ضرب «ارتجاع» رفته است. در شرایطی که روشنفکران امروز مشغول حساب‌کشی از همنده و چندان

می‌دانند<sup>۱</sup> در این شرایط روحانیون و روشنفکران هر یک به گونه‌ای متفاوت در بخشی از جامعه مبادرت به ساختن آرمان‌های مشترک مشغول می‌شوند، هر چند گاه کلام و عملشان وجه مشترک پیدا می‌کند و تمایزات منظومه‌های کلامی روشنفکران و روحانیون کمرنگ می‌شود. مخاطب روشنفکران، اغلب جوانان تحصیل‌کرده شهری است و مخاطب روحانیون بازار و فرودستان شهری. مخاطبان روشنفکران اندکند و مخاطبان روحانیون بسیار. آرمان روشنفکران - مذهبی یا غیر مذهبی - آزادی و برابری است و آرمان روحانیون «اسلام ناب». استفاده از واژگان مشترک مانند مشروطیت و آزادی و عدالت و دال‌های مشترکی چون مبارزه با استبداد و ظلم و استعمار برای اشاره به منظومه‌هایی به غایت متفاوت، اما مشترک در مخالفت با رژیم شاه مرز میان این منظومه‌ها را مبهم کرد و امکان کنشگری مشترک را بیشتر. تفاوت میان مشروط شدن به رأی مردم با مشروط شدن به حکم خدا موضوع بحث قرار نگرفت. روحانیون با شبکه وسیع مبلغان و واعظان، در نزاع برای هژمون شدن در جامعه مستعد تغییر دست بالا را پیدا کردند و ثمره انقلاب را از آن خود کردند. امروز دو وجه از اتوپیایی که در این در هم آمیختگی دست بالا را گرفت مورد نقد اساسی است: نخست اینکه اتوپیا را امری از پیش موجود و داده شده در گذشته در نظر گرفت که باید به آن بازگشت و دوم اینکه می‌توان و باید اتوپیا را به طور کامل محقق کرد.

۳ | شکست روشنفکران دهه ۵۰ نباید ما را از نقد و ارزیابی تجربه آنها بازدارد. روشنفکران آن زمان در همان جهان محدود اثرگذاریشان، مردم را مخاطب قرار می‌دادند، جهانی مشترک می‌آفریدند و رویایی مشترک می‌ساختند. صمد بهرنگی از «ماهی سیاه کوچولو» سخن می‌گفت که از می‌خواست خطر کند و از جهان کوچکش بیرون آید و دنیایی دیگر را تجربه کند. در همان فضا شریعتی با «فاطمه، فاطمه است» زنان را به بیرون آمدن از لاک سنت‌های قدیم می‌خواند و جلال از بالارفتن از گلدسته‌ها تا رسیدن به فلک می‌گفت و اینکه اگر از پی تلاش برای رسیدن به فلک، فلک شدنی در کار باشد ارزشش را دارد. آنها همه در کار ساختن سوژه بودند، در کار فلک را سقف شکافتن و طرحی نو در انداختن. به تعبیر شریعتی کاشف شورانگیز اقلیم خویشتن بودن. سرنوشت خود را به دست گرفتن و در راه آرمان رفتن. شخصیت‌های آرمان‌گرا به همین دلیل ارج داشتند.

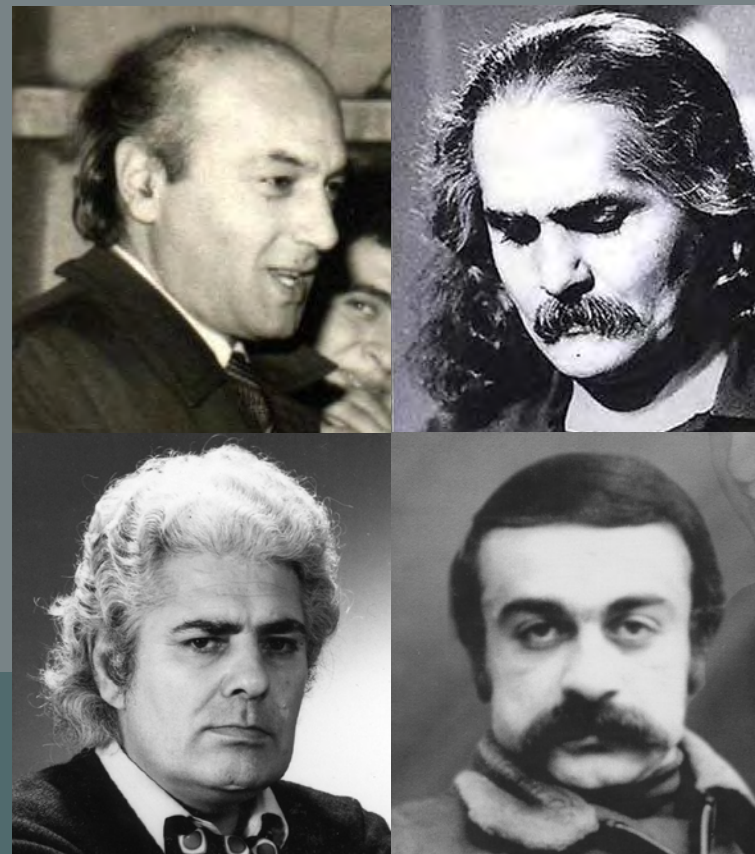
۱ محسن گودرزی و عباس عبدی گزارش این پیمایش را در کتاب «صدایی که شنیده نشد» منتشر کرده‌اند. نگ به گودرزی، محسن و عباس عبدی (۱۳۹۸) صدایی که شنیده نشد، تهران: نشر نی

جهان و رؤیای مشترکی ندارند.

حتی پس از به اوج رسیدن تعارض میان شاخه جریان روشنفکری پس از کودتای سال ۱۳۵۴ درون سازمان مجاهدین خلق، بخش بزرگی از روشنفکری ایران با جریان کودتا مرزبندی کرد و تلاش کرد جهان مشترک و رؤیای مشترک را به رغم اختلافات حفظ کند. اما حوزه محدود اثرگذاری روشنفکران، مرزهای در هم آمیخته و مبهم آنها با روحانیون و فقدان تأملی جدی در مخاطرات آرمان‌گرایی سرنوشت را به سوی تحقیق مسیری دیگر برد.

۴ | در دهه ۹۰ ایران، بر خلاف دهه ۵۰، اکثریت مردم آینده را بدتر از امروز می‌دانند، از رسیدن آن در هراسند و به همین دلیل تلاش می‌کنند قبل از رسیدن فاجعه بار خود را ببندند. تحقیقات اجتماعی نشان می‌دهند اعتماد اجتماعی در جامعه به وضوح کاهش یافته و پیوندهای مشترک سست شده‌اند. در بخش بزرگی از جامعه جای دیالکتیک بارورکننده خیال و امید را دیالکتیک مخرب هراس و ناامیدی گرفته است. در چنین فضایی که راه خیال مسدود است، گذشته با ساختن آگاهی واژگونه در رسانه، در مقام یگانه تصویر ممکن در خیال می‌نشیند. تصور «آینده در گذشته» به تعبیر درخشان ارنست بلوخ جای اتوپیا را می‌گیرد.

در این فضا روشنفکران اگرچه به واسطه فضای مجازی، امکان‌های بسیار بیشتری برای مخاطب قرار دادن مردم دارند، اما به دلیل فقدان پروژه‌های مخاطب قرار دادن مردم و گرفتار آمدن در زبان تخصصی دانشگاهی و روشنفکری، از برقراری ارتباط با مردم ناتوانند. در فضای سیطره منظومه‌های فکری گسیخته ساز پست مدرن و به ویژه پس از شکست تجربه چپ اردوگاهی، روشنفکران از ساخت رؤیای مشترک و جهان مشترک بازمانده‌اند و اغلب با بازتولید ادبیات دیستوپیایی در مسدود کردن راه خیال و امید سهیمند. در این شرایط مردم در فرار از انبوه مشکلات زندگی روزمره و در واکنش به ناتوانی خود در حل مشکلات، یا منفعلانه در مذهب پناه می‌گیرند یا به دست رسانه‌های خارج کشوری رها شده‌اند که مدام با درخشان سازی گذشته در حال ساخت آگاهی کاذبند یا به دست اینفلوئنسرها و سلبریتی‌های داخلی سپرده شده‌اند که مردم را تمیزه می‌کنند و به انفعال می‌کشند. روشنفکران نه فقط جهان مشترکی نمی‌سازند بلکه هزار فرقه چند نفره‌اند مشغول به جنگ همه علیه همه، در جهان محدود خود.



شاملو در رثای مرتضی کیوان از کسانی می‌گفت که «به خاطر هر چیز کوچک و هر چیز پاک به خاک افتادند» و شریعتی در ستایش احمدزاده‌ها به «زادگان احمد که قربانی جور شدند» اشاره می‌کرد. خسرو گل‌سرخ‌ی دفاعیاتش در دادگاه‌های آریامهری را با ستایش از «مولاحسین شهید بزرگ خلق‌های خاورمیانه» آغاز کرد. شاملو «ابراهیم در آتش» را در رثای مهدی رضایی، مجاهد مسلمان سرود و اخوان ثالث «تسلی و سلام» را به «پیرمحمد احمدآبادی»، محمد مصدق، این «شیر پیر بسته به زنجیر» تقدیم کرد. جهان مشترک همبستگی آفرین بود. نه اینکه در میان روشنفکران اختلاف نبود اما اختلاف، دست کم در بسیاری موارد محل همبستگی نبود.

۵ | باید از ساختن همبستگی دفاع کرد؛ از رؤیای مشترک. اما در پرتو فهم انتقادی تجربه انقلاب‌های قرن بیستم و استالینیسیم و فاشیسم. آنچه از تجربه روشنفکری دهه ۵۰ باید آموخت نخست بازیابی پروژه‌های مردمی است؛ سخن گفتن به زبان مردم و ضرورت پراتیک اجتماعی. خزیدن به جمع‌های محدود روشنفکری به بهانه استراتژی آگاهی بخشی یا کار روشنفکری و دانشگاهی کمکی به ساختن رؤیای مشترک نمی‌کند و نمی‌تواند در مسیر تغییر وضع موجود قرار گیرد. دوم رها کردن ادبیات گسیخته‌ساز و دیستوپایی و اندیشیدن به آینده ناممکن و بارور کردن خیال؛ بازگشت به شعر، به ادبیات، به هنر، احیای محافل مشترک ادیبان و شاعران و روشنفکران و برقرار کردن ارتباط آنها با جامعه. فرونکاستن زندگی به سیاست روز و محاسباتش و گشودن راه فرهنگ برای مردم، در همین شرایط دشوار اقتصادی.

سوم ساختن همبستگی است نه رجوع به منظومه‌های همبسته‌ساز از پیش داده شده؛ همبستگی را باید ساخت، بر مبنای رنج مشترک. بخش‌های مختلف جامعه در بازگو کردن رنجشان، با هم در ارتباط قرار می‌گیرند، نقاط اختلاف و اشتراکشان را پیدا می‌کنند، همدیگر را می‌فهمند و به رسمیت می‌شناسند و می‌توانند بر مبنای فهم مشترک از رنج مشترک، امر مشترک را بسازند: رؤیای مشترکشان را. جهانی با رنج کمتر را. جهانی که در آن آزادی هر کس، شرط آزادی دیگری است. جهانی که مثل هیچ گذشته‌ای نیست.

چهارم آنکه اتوپیا یک جهت است نه یک سازه؛ جهتی است که باید در مسیر نزدیک شدن به آن حرکت کرد نه قالبی که باید درون آن قرار بگیریم. برعکس با نگاه کردن به اتوپیا باید، قالب‌ها را نقد کنیم، از آنها خارج شویم و آنها را در جهت نزدیک شدن به اتوپیا تغییر دهیم. تجربه‌های گذشته به ما ثابت کرده است، هرگز نباید به دلیل مخالفت با وضع موجود، از گفت‌وگو درباره چیرستی اتوپیا و آلترناتیو باز بمانیم و قالب‌های معین بسازیم و نقد را فدای همبستگی کنیم.

اینجاست که فهم شریعتی از انسان و نهضت و اتوپیا به کار می‌آید. انسان، در دیدگاه شریعتی موجودی است همواره در حال شدن، با دو امکان همیشگی تعالی و تباهی. به تعبیر درخشان شریعتی «تنها در آخرالزمان می‌توان تعریفی از انسان نمود که در این موقع دیگر انسان از بین رفته است.» (شریعتی، مجموعه آثار ۱۱ (تاریخ تمدن (۱): ۹۳) تحقق کامل اتوپیا فقط در آخرالزمان ممکن است و در آن زمان دیگر انسانی وجود نخواهد داشت. از همین روست که تا آن زمان همواره، دو امکان تباهی و تعالی وجود

دارند و هیچ وضع موجودی تعالی نیست و هیچ انسانی و هیچ وضع موجودی از نقد مصون و از بازاندیشی و تأمل انتقادی در خود و دیگران بی‌نیاز نیست چه در پوزیسیون باشد و چه در اپوزیسیون. به همین دلیل لازم است مدام در موضع «نهضت» بایستیم و همبستگی را با نقد گذشته و وضع موجود بسازیم، در مسیر اتوپیایی که فقط در آخرالزمان محقق خواهد شد. به این ترتیب می‌توانیم با طلب کردن آزادی و برابری در مسیر اتوپیا حرکت کنیم و حقوقی مانند آزادی بیان و دموکراسی و حق تشکل و آموزش و بهداشت رایگان و رفاه درخور را طلب کنیم و در عین حال از تهدید ماندن در هر وضع موجودی به نام اتوپیایی که محقق شده در امان بمانیم. این درسی است که تجربه اتوپیاهای محقق شده قرن بیستم به ما آموخته است.



# کلان-بحران‌های اقتصاد ایران و شرایط امکان برونرفت

محمد رحیمی

سلسله نشست‌های بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی / زمستان ۱۳۹۹

همان طور که به یاد دارید، مطلبی که در نشست گذشته ارائه کردیم، بحثی درباره مبانی نظری سوسیالیسم شریعتی و چشم‌انداز آرمانی‌ای بود که این سوسیالیسم ترسیم می‌کند. در آنجا نشان داده شد که چشم‌انداز آرمانی سوسیالیسم دموکراتیک شریعتی بر محور خودبیگانگی، استثمار و برگزشتن از حق خود برای «دیگری» بعنوان شیوه‌ای از زندگی مبتنی است.

اما، در اینجا با توجه به آن پس زمینه نظری، دو پرسش محوری مطرح شده است: نخست اینکه بحران‌های اصلی اقتصاد ایران کدام‌اند؟ و دوم، راه برون‌رفت از این بحران‌ها چیست؟

نخست باید گفت که در واقع، مشکل امروز ما این است که چگونه از یک وضعیت اضطراری مداوم، از این «در این برهه حساس از زمان» که گویا پایان ناپذیرست، به وضعیت عادی برگردیم، و کمتر اینکه چگونه از وضعیت عادی بسوی وضعیت آرمانی حرکت کنیم. با این همه، همین‌گذار نیز بایستی با توجه به اهداف پیشگفته، بگونه‌ای انجام پذیرد، که هزینه‌های انسانی-اجتماعی آن کمینه باشد. به سخن دیگر، هدف اصلی در این‌گذار، بایستی بهبود وضعیت زیست فردی-اجتماعی، و نه افزایش یا کاهش کمی آن دسته از شاخصهای اقتصادی باشد که گرچه نزد برخی اقتصاددانان سیمایی کمابیش مقدس یافته‌اند، اما بهبود شرایط زیست اجتماعی-اقتصادی راتنها

### ۱-۱- بحران در گستره تولید

**الف- سرمایه‌گذاری ثابت منفی** | نخسین بحران، بحرانی است که در ساختار تولید با آن مواجهیم. دهه هاست که در ایران سرمایه‌گذاری ثابت منفی است. بعنوان نمونه، بر اساس گزارش پژوهشکده آمار، ارقام تشکیل سرمایه ثابت از سال ۱۳۹۰ به قیمت‌های ثابت رو به کاهش بوده است؛ به نحوی که میزان تشکیل سرمایه ثابت از ۱,۳۵۱,۳۹۲ میلیارد ریال در سال ۱۳۹۰ به رقم ۱,۰۱۴,۴۰۷ در سال ۱۳۹۷ کاهش پیدا کرده است. میانگین کاهش رشد تشکیل سرمایه ثابت در این سال‌ها در حدود ۴ درصد بوده است. در همین بازه زمانی، سهم تشکیل سرمایه ثابت ناخالص از ۲ درصد تولید ناخالص داخلی در سال ۱۳۹۰ به مرور زمان کاهش پیدا کرده و به ۱۵ درصد در سال ۱۳۹۷ رسیده است. با توجه به شدت گرفتن بحران‌های سیاسی و اقتصادی به نظر می‌رسد که این روند کاهشی همچنان تداوم پیدا کند. این امر بدان معناست که ما از سرمایه‌های موجود برای تولید کالا و خدمات استفاده می‌کنیم، اما برای هرآنچه که بیشتر سرمایه‌گذاری شده است، جایگزینی قرار نمی‌دهیم. ماشین‌آلات، ساختمان و هرآنچه در روند تولید مستهلک می‌شود، به اندازه کافی جایگزین نمی‌شود و از این رو، ظرفیتهای تولیدی نه تنها گسترش و توسعه نمی‌یابند، بلکه سال به سال کاهش می‌یابند و به تحلیل می‌روند.

**ب- بهره‌وری نیروی کار** | بهره‌وری نیروی کار پایین است، زیرا نیروی کار یا آموزش ندیده است، یا تناسبی میان آموزش و حوزه کاری و اشتغال نیروی کار وجود ندارد؛ و یا به علت‌های متعددی، منجمله به علت فقدان آنچه اکسل هونت «به رسمیت شناخته شدن» می‌نامد، انگیزه کار مفید در نیروی کار محدود است. به سخن دیگر نیروی کار اراج و احترامی درخور، چه در تبلور اقتصادی آن، یعنی مزدی متناسب، و چه در روابط و مناسبات کاری و اجتماعی، نمی‌یابد، و از این رو از انگیزه کافی برای افزایش بهره‌وری برخوردار نیست و حتی اگر فرصتی دست دهد، بنا به «منطق موقعیت»، به «خروج و مهاجرت» دست می‌زند.

**پ- تکنولوژی کهنه** | افزون بر این، به دلیل تنش‌های سیاسی در رابطه با بسیاری از کشورهای جهان، امکان بهره‌مندی از تکنولوژیهای مدرن و به روز فراهم نیست.

بگونه‌ای مشروط، و حتی مخدوش بازمی‌تابند.

یک نمونه از این شاخصها، تولید ناخالص داخلی، یعنی ارزش ریالی محصولات نهایی تولید شده توسط بنگاههای اقتصادی کشور در یک بازه زمانی سالانه یا فصلی، بعنوان یکی از مهمترین نماگرها برای اندازه‌گیری رفاه یک کشور و سنجش آن با دیگر کشورهاست. بی تردید این شاخص بطور نسبی نماگر خوبی برای سنجش رشد اقتصاد یک کشور در طول زمان و سنجه مناسبی برای مقایسه اقتصاد کشورها با دیگر است. اما باید در نظر داشت که افزایش این شاخص به تنهایی هیچ داده‌ای درباره بهبود شرایط زیست اجتماعی - اقتصادی در اختیار نمی‌گذارد. افزایش تولید ناخالص داخلی می‌تواند با افزایش بهره‌کشی و توزیع درآمد بسیار نامتوازن و / یا با ویران سازی محیط زیست، و بنابراین، حتی با تأثیری منفی، نه تنها بر شرایط زیست انسانی - اجتماعی، بلکه بر زیست محیط طبیعی انسان حاصل شود.

در نمونه‌ای دیگر، توازن درآمدها و هزینه‌های دولت، و کاهش کسری بودجه به دلایل گوناگون ضروری است. اما کاهش کسری بودجه می‌تواند از راه‌های مختلفی انجام پذیرد. هنگامی که این امر، بعنوان نمونه با کاهش سرمایه‌گذاریها و اعتبارات ضروری در زیرساختهای آموزشی، بهداشتی و درمانی، و حذف کمکهای اجتماعی به لایه‌های فرودست انجام می‌پذیرد، نه تنها بهبودی در شرایط زیست اجتماعی - اقتصادی پدید نمی‌آید، بلکه حتی می‌تواند به علت عدم بهره‌گیری از سرمایه‌های انسانی، افزایش بیماریها، کاهش بهره‌وری نیروی کار، و افزایش ناامنی و بزه‌کاری، در مجموع هزینه‌های اقتصادی - اجتماعی را در کشور افزایش دهد.

با این پیش درآمد کوتاه، اکنون برای پاسخگویی به این دو پرسش در این مجال اندک، نخست مهم‌ترین ابرچالشها یا کلان بحران‌های اقتصادی جامعه ایران را در پنج مورد صورت‌بندی می‌کنیم. نگاهی به ادبیات اقتصادی معاصر و حتی روزنامه‌ها و مجله‌های اقتصادی منتشره در ایران نشان می‌دهد که بیشتر اقتصاددانان و صاحب نظران، و نیز کارگزاران پهنه اقتصاد صرف نظر از دل‌بستگیها و وابستگیهای خود به یک نگرش و مکتب ویژه اقتصادی، به غیر از آنچه در اینجا خصوصی سازی ایدئولوژیک خوانده خواهد شد، کمابیش در پذیرش وجود این بحرانها هم نظرند. آنچه دستمایه اختلاف است، بیشتر متدلوژی و شیوه شناخت و ریشه‌یابی بحرانها، اولویت بندی، و نیز ترسیم نقشه راه چگونگی گذر از آنها است.

تکنولوژی مورد استفاده در صنایع ایران، جز در مواردی اندک، تکنولوژی کهنه، گران و پرهزینه است. یکی از پیامدهای این وضعیت آن است که کالای تولید شده در ایران بندرت قابلیت رقابت با کالای همتای تولید شده در دیگر کشورهای جهان را دارد. این تکنولوژی کهنه، نه تنها موجب کاهش بهره‌وری سرمایه تولیدی، بلکه باعث کاهش بهره‌وری نیروی کار نیز می‌شود. در نتیجه مزد و حقوق واقعی در ایران نه تنها در مقایسه با اقتصادهای پیشرفته، بلکه حتی در مقایسه با برخی کشورهای همسایه نیز پایین است. فنآوری پیشرفته، بهره‌وری سرمایه و کار را افزایش می‌دهد. این، یکی از علت‌های عمده سطح بالاتر حقوق و مزد کارشناسان، کاردانان و کارگران کشورهای در حال توسعه و منجمله ایرانیان در اقتصادهای پیشرفته، نسبت به حقوق و مزد آنان در میهن خویش است. هنگامی که قیمت کالاها با سیاست‌های شوک درمانی با قیمت‌های جهانی برابر می‌شوند اما کشور از فناوری پیشرفته جهانی بی‌بهره می‌ماند، سرمایه تولیدی به بخش بازرگانی، واسطه‌گری یا خارج از کشور می‌گریزد، و بخش بسیار بزرگ نیروی کار که امکان مهاجرت ندارد، پیوسته ناتوان تر می‌شود و می‌فرساید.

**پ- فقدان نوآوری** | فقدان نوآوری مشکل عمده دیگری است که اقتصاد ایران با آن روبروست. نوآوری به این معنا که ما نه کالایی تولید می‌کنیم که به نیازی از جامعه پاسخ گوید، نه ماشینها و ابزار تولید می‌کنیم که کالاهای موجود را به شیوه‌ای بهتر، با کیفیت بهتر و یا با هزینه و قیمت کمتری تولید کنند، و نه روش‌های مدیریت جدیدی داریم که از آن طریق به بهره‌وری بالاتری دست یابیم. از مهمترین عوامل این وضعیت، میتوان به فقدان ارتباط گسترده آموزش و تولید، تخصیص و توزیع منابع اقتصادی بر مبنای اولویتهای ساختار سیاسی، و نیز انگیزه زدایی برخاسته از فقدان «به رسمیت شناخته شدن» و ارج‌گزاری نیروی کار آموزش دیده و ورزیده، از گستره سیاسی-اجتماعی گرفته تا سطح بنگاه اقتصادی، اشاره کرد.

**ت- خصوصی سازی های ایدئولوژیک** | یکی دیگر از مهم‌ترین چالش‌های اقتصادی ایران خصوصی سازی‌های ناموجه ایدئولوژیک است. همان طور که می‌دانیم، خصوصی سازی، گوساله زرین اقتصاددانان نئولیبرال است. اینان به گونه‌ای درباره خصوصی سازی سخن می‌گویند، که گویی شاه کلید همه مشکلات اقتصاد ایران را یافته‌اند. اما خصوصی سازی در فقدان شرایط نهادی درخور، همچنان که دیدیم، به

گونه‌ای انتقال رانت دگر دیسی می‌یابد. آنچه ما تاکنون در عمل مشاهده می‌کنیم، این است که صاحبان نورسیده بخش بزرگی از بنگاههایی که در طول دهه‌های گذشته خصوصی سازی شدند، به فروش ماشین آلات و دیگر سرمایه‌های ثابت دست زدند و تولید و اشتغال را از بین بردند. این امر، خود ناشی از ناامنی اقتصادی و اجتماعی، پیش بینی ناپذیری عملکرد ساختار سیاسی، سودآوری بیشتر بخشهای دیگر مانند بازرگانی و واسطه‌گری، و نیز روحیه‌ای است که در کوتاه مدت در پی حداکثرسازی سود با کمترین هزینه و ریسک است. بخش بزرگ دیگری از خصوصی سازیها نیز، در عمل به پیدایش بنگاههای کمابیش انحصاری خصولتی راه برده است. در نتیجه سیاست خصوصی سازی به علت وضعیت اقتصاد سیاسی کنونی کشور، نه به افزایش رقابت و از این رو، به کارایی و بهره‌وری بیشتر بنگاههای اقتصادی، که به انتقال ثروتهای عمومی به یک قشر ویژه کوچک و افرادی در کشور انجامیده است که یا خود بخشی از ساختار سیاسی هستند، و یا رابطه‌ای تنگاتنگ با ساختار سیاسی دارند.

**ث- فقدان توسعه مالی** | توسعه بخش مالی لازمه رشد اقتصادی است. افزایش تسهیلات بانکی به گونه‌ای مثبت بر رشد اقتصادی تأثیر می‌گذارد. هرچه شیب این افزایش به سوی بخش تولید باشد، رشد اقتصادی و میزان اشتغال بیشتری حاصل خواهد شد. طبیعی است که در شرایطی که سیاست‌گذارهای کلان کشور به سود بخشهای غیرتولیدی است، نرخ سود تسهیلات بانکی بالاست، و بخش تولید به نسبت بخشهای غیرتولیدی دارای چشم انداز سرمایه‌گذاری طولانی تر، سود کمتر و توانایی بازپرداخت پایین تر است، دسترسی آن به منابع مالی برای توسعه تولید محدودتر از بخشهای کم ریسک تر، و پرسودتر بازرگانی و واسطه‌گری کاهش می‌یابد. بانکها در این شرایط بیشتر به اعطای تسهیلات به بخشهای بازرگانی و واسطه‌گری غیرمولد اما پرسودی گرایش دارند که به بازپرداخت به موقع وام و بهره آن توانا باشند، و از این رو، بخشهای تولیدی و اشتغال زای کشور در بهره‌گیری از منابع مالی با چالشهای بزرگتری روبرو هستند.

#### ۱-۲- بحران در گستره توزیع و تأمین

**الف- نرخ پایین افزایش مزد** | بحران انسانی بزرگ و گسترش یابنده دیگری که با آن روبرویم، بحران در گستره توزیع و تأمین اجتماعی است. در مجموع، نرخ افزایش مزد نسبت به نرخ تورم وحشتناکی که در جامعه وجود دارد، بسیار پایین است؛ به نحوی که

و حقوق، مالیات خود را پرداخته اند، برخی بنیادها و شرکتهای خصوصی، و همچنین بسیاری از افرادی که به کار آزاد اشتغال دارند، به آسانی به فرار مالیاتی دست می‌زنند، در حالیکه اینان بسیار بیشتر از طبقات و لایه‌های مزدبگیر از کالاها و خدمات عمومی بهره‌مند می‌شوند. به سخن دیگر، لایه‌های فرودست سهم بیشتری را در تأمین هزینه کالاها و خدمات عمومی، که خود کمتر از آن بهره می‌برند، بر دوش می‌کشند. در سالهای اخیر فشار بار مالیاتی بر لایه‌های فرودست، با افزایشی که در مالیاتهای غیرمستقیم به منظور جبران درآمدهای تحقق نیافته نفت انجام گرفته است، افزایش بیشتری نیز یافته است. از آنجایی که خانوارهای کم درآمد در مقایسه با لایه‌های درآمدی بالاتر، بخش بزرگتری از درآمد خود را برای نیازمندیهای ضروری همچون غذا و لباس خرج می‌کنند، بطور کلی بار بزرگتری از این مالیات را بر دوش می‌کشند.

**پ- نارسایی خدمات سیستم بیمه‌ها و کمکیهای اجتماعی | خدمات بیمه‌ای**  
برای درمان بایسته کفایت نمی‌کنند و در واقع، درمان بسیاری از بیماریها بدون تأمین شخصی سهم عمده‌ای از هزینه‌های پزشکی و دارویی آن ممکن نیست. بین ترتیب، از بیماریهای درمان ناپذیر که بگذریم، زندگی یا مرگ فرد به هنگام بیماری بگونه‌ای آشکار به جایگاه طبقاتی او وابسته است. پرداختهای بیمه‌های بیکاری و بازنشستگی نیز برای تأمین حداقلهای یک زندگی انسانی و شایسته بسنده نیستند. براین مبنا، بیمه‌های اجتماعی از دستیابی به هدف اصلی خود، یعنی تأمین مالی بیمه شدگان بهنگام بیماری، بازنشستگی و سالمندی بازمانده اند. ناکامی بیمه‌های اجتماعی، برخاسته از بحران مالی آنهاست که خود از بحرانهای کلان اقتصادی و سیاسی کشور برمی‌خیزند. تورم فزاینده از ارزش اندوخته‌ها و سرمایه‌های بیمه‌های اجتماعی می‌کاهد. وضعیت رکود- تومی از یکسوریسک سرمایه‌گذاریهای آنها در بهنه اقتصاد را افزایش می‌دهد و در کل بهره‌وری و بازده سرمایه‌های آنها را می‌کاهد، و از سوی دیگر، به علت سطح اشتغال پایین، به کاهش سطح کل حق بیمه‌های دریافتی منجر می‌شود. افزون بر این، عدم افزایش متناسب دستمزدها، و در واقع، نرخ رشد منفی مزد واقعی نیز به کاهش ارزش واقعی حق بیمه‌های دریافتی بیمه‌ها می‌انجامد. از این رو، بحران بودجه بیمه‌های اجتماعی به علت وضعیت کلان اقتصادی کشور اکنون آنچنان ژرفایی به خود گرفته است که تنها با اصلاحات پارامتریک مانند افزایش سن بازنشستگی و افزایش حق بیمه قابل حل نیست. ریشه‌های این وضعیت اما تنها به بحران عمومی اقتصادی



نرخ واقعی افزایش مزد در سالهای اخیر منفی بوده است. در نتیجه بخشهای بزرگی از مزدبگیران به دامان فقر رانده شده اند. افزون بر آن، میزان مزد در بنگاههای اقتصادی دولتی و خصوصی، و گاه بنگاههای خصوصی بزرگتر، نه تابعی از بهره‌وری در روند تولید، که تابعی از نزدیکی به ساختار قدرت سیاسی است.

**ب- نظام مالیاتی ناکارا و ناعادلانه | در حالیکه نسبت مالیات به تولید ناخالص داخلی در کشورهای اروپایی حدود ۳۰ درصد، و در کشورهای همچون پاکستان، مصر، آذربایجان، هند و چین ۱۲ تا ۱۷ درصد است، سهم مالیات‌ها از تولید ناخالص داخلی در ایران تنها حدود ۶ درصد است. برآوردهای گوناگون نشانگر آن هستند که تنها ۴۰ درصد فعالیت‌های اقتصادی در ایران مالیات پرداخت می‌کنند. ۴۰ درصد معاف هستند، و ۲۰ درصد فرار مالیاتی وجود دارد. در نتیجه، در حالیکه در کشورهای صنعتی بیش از ۹۰ درصد و حتی در کشورهای برخی کشورهای در حال توسعه همچون آفریقای جنوبی، مالزی یا شیلی بیش از ۸۰ درصد بودجه دولت از طریق مالیاتها تأمین می‌شود، در ایران سهم مالیات از کل منابع بودجه در حدود ۴۰ درصد در نوسان است. مشکل در ایران تنها در محدودیت و ضعیف پایه مالیاتی، و بطور کلی ناکارایی آن نیست، بلکه این نظام افزون بر آن، ناعادلانه است. در حالیکه که کارگران و کارمندان در واقع پیش از دریافت مزد**

محدود نمی شود، بلکه به عدم پرداخت بموقع حق بیمه بیمه شدگان از سوی دولت بعنوان کارفرما، و دخالت‌های مستقیم و حامی پرورانه آن، و تخصیص منابع بیمه‌ای از سوی ساختار سیاسی به اهدافی خارج از اهداف بیمه‌ای نیز باز می‌گردد. وضعیت در مؤسسات حمایتی مانند سازمان بهزیستی و کمیته امداد فاجعه‌بارتر است و با کمکی که این سازمانها ارائه می‌کنند حتی هزینه‌های حداقلی یک خانوار نیز تأمین نمی‌شود. این کمکها، نه آنچنان که در اقتصادهای پیشرفته مرسوم است، بعنوان یک «حق» قانونی و فراگیر، بلکه تنها همچون صدقه و هدیه پرداخت می‌شود و همه نیازمندان را نیز در بر نمی‌گیرد. افزون بر این، این کمکها در سالهای گذشته، گهگاه از سوی ساختار سیاسی بگونه‌ای ایزاری برای جلب همکاری، و در دوران انتخابات برای افزایش نرخ مشارکت بکار گرفته شده‌اند.

#### ۱-۳- بحران در ساختار بانکی و سیاستگذاری پولی

**الف- وابستگی بانک مرکزی** | وظیفه اصلی بانک مرکزی حفظ ارزش پول کشور است. بانک مرکزی بطور معمول در اقتصادهای پیشرفته، در اتخاذ سیاستهای خود برای دستیابی به این هدف، مستقل است. هرچند این سیاستها بنا بر قوانین و سنتهای تاریخی یک کشور، در تعامل کمتر یا بیشتر با دولت برای هماهنگی کلی سیاستهای مالی و اقتصادی کشور انجام می‌پذیرد، اما بانک مرکزی به هیچ رو تابع تام و تمام دولت و سیاست‌های آن نیست. برای نمونه، بانک مرکزی آلمان در طول تاریخ خود بطور کلی بسیار مستقل از دولت عمل کرده است، در فرانسه اما بطور سنتی تعامل گسترده‌تری با دولت و حاکمیت سیاسی وجود داشته است. ولی در هر دو کشور، وظیفه اصلی بانک مرکزی کنترل تورم و حفظ ارزش پول بوده است. در ایران حتی به طور نسبی نیز چنین استقلال و وجود ندارد.

**ب- گسترش بی‌قاعده بانک‌های خصوصی** | علاوه بر این، گسترش بی‌قاعده بانک‌های خصوصی در ایران خود، یکی از علت‌های بحران پولی است. برخلاف تصور عامه، فقط بانک مرکزی نیست که می‌تواند پول خلق کند، و از طریق افزایش نقدینگی تورم را افزایش دهد، بلکه بانک‌های خصوصی نیز می‌توانند از طریق خلق اعتبار و اعطای وام به همین کار دست یازند. بدین ترتیب نه تنها از میزان تأثیرگذاری سیاستهای پولی و مالی کشور کاسته می‌شود، بلکه بانک‌های خصوصی از این طریق، در ساختار تولید،

و توزیع درآمدها و ثروت‌های کشور نیز ایفای نقش می‌کنند. تسهیلاتی که از سوی این بانکها ارائه می‌شود، بیشتر به بازرگانان و دلالان و کمتر به بخش تولید تخصیص داده می‌شود، چرا که سوددهی در بخش تولید نیازمند چشم‌انداز سرمایه‌گذاری درازمدت‌تر و ریسک‌پذیری بیشتری نسبت به بخش بازرگانی و واسطه‌گری است. افزون بر این، خود این مؤسسات مالی و بانک‌های خصوصی نیز در املاک و مستغلات سرمایه‌گذاری می‌کنند، و بدین ترتیب خود به بخشی از نظام واسطه‌گری عامل افزایش قیمت املاک و مستغلات تبدیل شده‌اند.

**پ- توزیع نابرابر تسهیلات مالی** | بطور کلی در شرایط تورمی دریافت تسهیلات با نرخ سود کمتر از نرخ تورم به سود وام‌گیرنده است. اما توزیع نابرابر تسهیلات مالی و بانکی در ایران بسیار چشمگیر است و افراد و مؤسساتی که تسهیلات مالی دریافت می‌کنند شامل درصد بسیار کمی از جمعیت کشور می‌شود. به گفته وزیر تعاون، کار و رفاه اجتماعی، ۶۰ درصد از مردم ایران تاکنون از تسهیلات بانکی استفاده نکرده‌اند. همچنین از مجموع ۲۵ میلیون خانوار ایرانی تنها ۱۰۰ هزار خانوار وام بالای ۱۰۰ میلیون تومان دریافت کرده‌اند. افزون بر این، فاصله‌ای معنی‌دار در دسترسی ساکنان استانهای مرزی با استانهای مرکزی قابل مشاهده است (تجارت فردا، شنبه ۱۲ بهمن ۱۳۹۸)، و از این رو، شیوه پرداخت وام در نظام بانکی کشور، خود به ژرف کردن شکافهای طبقاتی، و قومی-جغرافیایی انجامیده است. نتایج این امر اما تنها به پهنه توزیع نابرابر میان لایه‌های اجتماعی و مناطق جغرافیایی محدود نمی‌ماند و به شدت تخصیص منابع و ساختار عرضه را تغییر می‌دهد: تولیدکنندگان کالاها و خدمات به تقاضای موثر لایه‌های اجتماعی و مناطق پرخوردارتر پاسخ خواهند داد. در نتیجه منابع محدود کشور به تولید کالاهایی تخصیص خواهد یافت که از سوی این بخش از جمعیت کشور تقاضا می‌شود، و تقاضای لایه‌های اجتماعی و مناطق محروم‌تر بی‌پاسخ می‌ماند.

#### ۱-۴- بحران زیست محیطی

اکنون دیگر بر همگان آشکار شده است که کشور با یک بحران زیست محیطی تمام عیار مواجه است. منابع طبیعی در کشوری که در طول ده‌های گذشته همواره دعوی ستیز با سرمایه‌داری و امپریالیسم داشته است، بگونه‌ای تناقض‌ناهما به کالات تبدیل شده‌اند. طبیعت دیگر آنچنان که مارکس می‌گفت، کالبد غیرارگانیک انسان و خانه‌او، و به زبان

دینی و فراتر از آنچه مارکس می‌گفت، تجلی هستی و خلق مدام خداوند نیست، بلکه تنها یک ابزار بازار، و کالایی سودآور است. این بینش، با بینش دینی سنت‌گرایی که هدف از آفرینش طبیعت را بگونه‌ای ابزارگرایانه تنها تسلط و بهره‌گیری انسان از آن، و روحیه غارتگرانه‌ای که بیشینه کردن سود در کوتاه‌ترین بازه زمانی ممکن را پی می‌گیرد، همسوست. پیامد عملی این بینش و فقدان مدیریت کارا، بحران‌های آلودگی آب، هوا، فرسایش خاک، تخریب جنگل‌ها و مراتع و بیابان‌زایی گسترده است.

#### ۱-۵- بحران سالمندی جمعیتی

بحران دیگری که کمتر به آن پرداخته می‌شود، بحران سالمندی جمعیتی است. هنگامی از بحران سالمندی جمعیتی سخن گفته می‌شود که میزان تولد و نرخ فرزندآوری کمتر از نرخ مرگ و میر باشد. به سخن دیگر، به علت پیشرفت‌های پزشکی و پیراپزشکی و نیز گسترش آموزش عمومی، طول عمر متوسط انسان در دوران مدرن بگونه‌ای پیوسته افزایش، و نرخ مرگ و میر کاهش یافته است. برای نمونه، در اروپا به طول عمر متوسط زنان به حدود ۸۱-۸۲ سال و برای مردان به ۷۸-۷۹ سال افزایش یافته است. از سوی دیگر، همزمان نرخ فرزندآوری و مولید کاهش یافته است. ترکیب این دو فرآیند، یعنی کاهش فرزندآوری و زیست طولانی‌تر بزرگسالان موجب سالمندتر شدن کل جمعیت می‌شود. کاهش فرزندآوری و نشانه‌های بحران سالمندی جمعیت در ایران نیز به وضوح قابل مشاهده است. برای کاهش نرخ مولید در اروپا می‌توان از سه علت عمده نام برد: تولید و استفاده از وسایل پیشگیری از بارداری از میانه سده بیستم بدینسو، ترجیح پیشرفت شغلی به فرزندآوری از سوی زنان، و گرایش بیشتر به بهره‌گیری از رفاه و شکوفایی فردی. در ایران نیز گرچه قرصها و ابزارهای موجود، پیشگیری از بارداری را آسان می‌کنند، اما سالمندی جمعیتی علت‌های بنیادین دیگری دارد. نخست اینکه بخشهای بزرگی از جمعیت کشور در حال فقیرتر شدن است و از نظر مالی توان ازدواج و فرزندآوری کاهش یافته است. به طور معمول و به علت‌های متعدد، و آنچنان که در کشورهای فقیرتر جهان و همچنین استانهای محروم‌تر کشور قابل مشاهده است، فقر با فرزندآوری بیشتر همراه است. اما هنگامی که ناتوانی مالی با گسترش آموزش عمومی و آگاهی نسبی سوز همراه شود، به فرزندآوری کمتر می‌انجامد. پیامد این روند می‌تواند در وهله نخست و در درازمدت کاهش نیروی کار لازم در اقتصاد کشور باشد. این امر خود می‌تواند موجب کاهش تولید ناخالص

داخلی و کاهش رفاه اجتماعی شود. در این وضعیت، کاهش تولید ناخالص داخلی تنها زمانی می‌تواند متوقف شود که نیروی کار مهاجر بکار گرفته شود. در وهله دوم، افزایش شمار سالمندان نسبت به جوانان، باعث افزایش بار مالی بازنشستگی برای نسل‌های جوان تر خواهد شد. همان‌طور که می‌دانیم، تأمین مالی نظام کنونی بیمه بازنشستگی ایران از دو طریق انجام می‌پذیرد: سود حاصل از سرمایه‌گذاریهای بیمه‌های بازنشستگی و تأمین مالی بین نسلی که بر اساس آن، هزینه بازنشستگی نسل بازنشسته توسط حق بیمه نسل شاغل کنونی پرداخت می‌شود. در شرایطی که کاهش جمعیت نوزاد و سالمندی جمعیت کنونی ادامه یابد، در آینده بناچار باید بخش کوچکتري از جمعیت جوان شاغل، هزینه‌های مالی بیشتری را برای تأمین مالی نسل‌های سالمندتر بازنشسته بعهده بگیرد. به سخن دیگر «نسبت پشتیبانی» یعنی نسبت بیمه پردازان به مستمری بگیران کاهش می‌یابد و از این رو هر بیمه پرداز بایستی بار مالی بزرگتری را برای تأمین مستمری یک بازنشسته بدوش بگیرد. نگاهی به روند رشد جمعیت نشان می‌دهد که دهه شصت در ایران، دهه‌ای با فرزندآوری بالاست. اما به علت کلان بحرانهای اقتصادی - سیاسی، بسیاری از زادگان این دهه بیکارند و یا درآمد چندانی ندارند، و از این رو، میزان پس‌انداز آنها برای دوران سالمندی و بازنشستگی اندک است. از سوی دیگر، میزان فرزندآوری در دهه‌های بعد نیز کاهش یافته است. این وضعیت در دهه‌های آینده موجب فشار مالی بیشتری بر شاغلان بیمه شده و صندوق‌های بازنشستگی خواهد شد که حتی امروزه هم با یک وضعیت فاجعه بار مالی مواجه‌اند. پیامد بلاواسطه این وضعیت افزایش نیاز این گروه‌های جمعیتی به حمایت‌های مادی از سوی سازمان‌های حمایتی است. از آنجایی که این سازمانها نیز از توان مالی اندک و پوشش جمعیتی بسیار محدودی برخوردارند، در صورتی که تغییری بنیادین در اقتصاد کشور و نظام تأمین اجتماعی پدید نیاید، جامعه ایران در سالهای پیش رو با فقر فزاینده سالمندان مواجه خواهد بود.

#### ۲ ریشه‌ها

توسعه نیافتگی اقتصادی و اجتماعی مشکل تاریخی جامعه ایران در سده‌های اخیر است و ویژه دوران کنونی نیست. ریشه تشدید این بحران در دوران معاصر را باید در وهله نخست در سطح سیاسی جست. دستگاه دولتی در ایران معاصر بر یک اقتصاد رانته

استوار است. هدف اصلی دستگاه دولت نه تولید رفاه عمومی، بلکه در اختیار گرفتن و ایجاد رانت‌های بیشتر است تا با توزیع آن، حامی پروری و در نهایت قدرت و حاکمیت را حفظ کند. وضعیت دستگاه دولت در سطح سیاسی بازتابی از وضعیت ساختاری، یعنی جایگاه و موقعیت تاریخی جامعه ایرانی، و به سخن دیگر، توسعه نیافتگی در زیربخش‌های فرهنگ، مشروعیت، اقتصاد و سیاست است. ویژگی دوران کنونی اما آن است که حاملان فرهنگ سنتی - فقهی با دستیابی به قدرت سیاسی، به تسلط بر دیگر زیربخش‌ها و سرکوب منطق درونی آن ساختارها دست یازیده اند. در نتیجه، ساختارهای اجتماعی بطور کلی دچار اختلال کارکردی شده اند. بدین ترتیب حاکمیت نه تنها راه برون رفت از توسعه نیافتگی سیاسی را به بن بست کشانده است، بلکه به علت گرایش‌های ایدئولوژیک تمامیت‌گرایانه خود، رویاروی دیگر زیربخش‌های اجتماعی نیز قرار گرفته است. تحمیل مبانی ایدئولوژیک و نفی منطق کارکردی خودویژه دیگر زیربخش‌های اجتماعی همچون اقتصاد، سیاست، دانش و فرهنگ، نه تنها به کژکارکردی این زیربخش‌ها انجامیده است، بلکه امکان گفتگوی درون - و میان - بخشی در جهت بهره‌گیری از پتانسیل همبستگی آفرین دین و اخلاق (دورکهایم)، نیرومندسازی اثرات همبستگی بخش‌های نهادین اجتماعی (پارسونز)، و امکان کنش و گفتگوی تفاهمی (هابرماس) را با نابودی شرط امکان آنها، یعنی با برقراری نظام تبعیض و امتناع از به رسمیت شناختن همترازی دیگری (هونت)، بسیار محدود کرده، و بدین ترتیب، تمامیت هستی ارگانیسم اجتماعی و زیست محیط آن را به مخاطره افکنده است. در واقع، از نظرگاه دستگاه دولتی، جامعه در کلیت آن چیزی جز منبع ذخایر اقتصادی و ماده‌ای نیازمند بازپروری فقهی نیست. در این شرایط که افراد نه تنها از امکانات برابر برای دستیابی به رفاه مادی و شکوفایی فردی بهره‌مند نیستند، بلکه حتی اهداف و آماج افراد ولایه‌های اجتماعی نیز به شدت متفاوت و حتی متضادند، جامعه در آستانه وضعیت بی‌هنجاری (آنومیک) قرار می‌گیرد (مرتون). در این وضعیت اجتماعی تبعیض آلود، نه تنها حقوق مالکیت، بلکه حقوق فردی و اجتماعی بطور کلی، تابعی از منافع و مصلحت دستگاه دولتی است و بهره‌مندی از این حقوق به میزان نزدیکی به دستگاه دولتی بعنوان نیرویی فراقانون وابسته است (کاتوزیان). دستگاه دولتی اما اکنون، و بر خلاف دوره‌های پیشین، همگون و یکدست نیست. رقابت ویرانگر میان گروه‌های وفادار به کلیت نظام سیاسی به کنش غارتگرانه منابع اقتصادی و طبیعی به نفع گروه‌های خودی، و تضعیف توانمندی و کارایی حکمرانی

دستگاه دولتی انجامیده است (وهابی). تعدد مراکز ناهمگون قدرت و ساختارهای موازی نه تنها زیست اجتماعی در درون کشور را دشوار ساخته و هزینه مبادله فعالیت اقتصادی را افزایش داده است، بلکه سیاست خارجی را نیز به پهنه رقابت ویرانگر گروه‌های رقیب تبدیل کرده است، و از این راه هزینه‌های سنگینی را بر اقتصاد کشور تحمیل می‌کند. دستگاه دولت با افزایش جمعیت و افزایش هزینه‌های نظامی از یکسو، و گسترش تحریم‌ها و کاهش درآمد نفت از سوی دیگر، به گونه‌ای پیوسته از امکان توزیع گسترده رانت محروم می‌شود. در نتیجه، توزیع رانت به لایه‌های کوچکتر وفادار محدود می‌شود. با این همه، کسری بودجه ناشی از ناکارآمدی دستگاه دولتی، رانت جویی مراکز موازی و متعدد قدرت، هزینه‌های فزاینده نظامی و سیاست تنش‌زای خارجی افزایش می‌یابد. در نتیجه، دستگاه دولتی راه چاره را همسو با نئولیبرالیسم در خصوصی سازی‌های گسترده صنایع، آموزش، بهداشت و سلامت و حتی فراتر از آن خصوصی سازی منابع طبیعی می‌جوید، اما به علت فقدان شرایط نهادی مناسب و رقابت غارتگرانه مراکز قدرت رقیب، خصوصی سازی از یکسو به رانت‌های گروه‌های وفادار، و از سوی دیگر به بیکاری و فقر گسترده تر توده‌های مردم می‌انجامد. این رقابت رانت جویانه و ویرانگر به بی‌هنجاری اجتماعی دامن می‌زند، و همپوش با تسلط ایدئولوژیک سوژه سودجوی نئولیبرالیسم معاصر، کنش غارتگرانه فردی و فساد رانه تنها در میان عامه، که حتی در میان منتقدان ایدئولوژی و عملکرد دستگاه دولتی حاکم نیز گسترش می‌دهد.

تجربه سالهای گذشته نشان می‌دهد که امکان و اندازه کارایی سیاست‌های اقتصادی (economic policy) در شرایط بن بست اقتصاد سیاسی (political economy) نیز بشدت کاهش می‌یابد. در واقع، گزینش، کارایی و دوام اقدامات سیاستی تابعی از وضعیت کلی و نهادی اقتصاد سیاسی است. در وضعیت رقابت رانت جویانه مراکز قدرت موازی و تبعیض و غربالگری ایدئولوژیک، نه تنها گستره اقدامات سیاستی فراگیری ملی و سرزمینی نمی‌یابند و به مرزهای پیدا و پنهان مراکز قدرت دیگر محدود می‌شوند، بلکه دستگاه دولتی در جذب نیروهای متخصص روزآمد و کارآموده ضروری برای طراحی و اجرای این اقدامات نیز ناتوان می‌ماند. سرنوشت نیروهای کارآموده موجود نیز در پیچ و خم بروکراسی ناکارآمد و رقابت رانت جویانه مراکز قدرت در نهایت چیزی جز انفعال یا طردشدگی نیست. از این رو، اکنون حتی طراحی، اجرا و کامیابی اقدامات سیاستی نیز منوط به ایجاد شرایط امکان آن است.

### ۳ | شرایط امکان برونرفت

بر اساس آنچه پیشتر گفته شد، گذر از کلان بحران‌های پنجگانه اقتصادی، اجتماعی و زیست محیطی جامعه ایران نیازمند اصلاح بنیادین ساختار اقتصاد سیاسی است، در غیر این صورت تغییرات سیاستی همچنان که در بحران‌های پیاپی ارزی، قیمتگذاری بنزین و نیز کالاهای اساسی دیدیم، اگر خود بحران را نباشند، در بهترین حالت آرام بخشی موقتی خواهند بود. در این مجال کوتاه اما به راه‌حلهای بحران‌های پیشگفته که نیازمند پژوهش‌های تجربی چند- و بینا رشته‌ای است نمی‌توان پرداخت. اما آنچه می‌توان و باید بدان پرداخت، شرایط امکان برونرفت از این بحرانهاست. به نظر می‌رسد، برای فراهم آمدن شرایط حداقلی خروج از وضعیت اضطراری کنونی و حرکت به سوی یک وضعیت عادی، و در نهایت پدید آمدن امکان حل این بحرانها، بایست ده‌گام ضروری برداشت:

۱-۳ | پرهیز از دخالت نظامیان و شبه‌نظامیان در سیاست‌گذاری و فعالیتهای اقتصادی. با ورود نظامیان و شبه‌نظامیان به یک بازار خاص و اقتصاد بطور کلی، رقابت کاهش می‌یابد. چراکه شرایط ورود به بازار حتی برای افراد و شرکت‌هایی خصوصی و تعاونی که توانایی‌های تکنولوژیک و مدیریتی بالاتری دارند، بسیار دشوارتر می‌شود. در نتیجه کارآمدی بازار کاهش، و در پی رانت جویی ناشی از جایگاه ویژه این نیروها، و نیز ناکارآمدیهای درون شرکتی، قیمت تمام شده کالا افزایش می‌یابد. حق تشکل کارگران نادیده گرفته می‌شود، و کشمکشها و تعاملات معمول قراردادهای کارگری - کارفرمایی سیاسی و ناپجا تلقی می‌شوند. افزون بر آن، تجربه کشورهای چون مصر و پاکستان نشان می‌دهد، که در پی ورود نظامیان به گستره اقتصاد، نه تنها زیربخش اقتصاد، بلکه کلیت ساختار سیاسی می‌تواند دستخوش تغییراتی بنیادین شود.

۲-۳ | تنش‌زدایی از روابط خارجی. با وجود تنش‌های مستمر در روابط خارجی نه تنها امکان سرمایه‌گذاری خارجی از دست می‌رود، بلکه سرمایه‌گریزهای داخلی نیز بدنبال امنیت بیشتر از کشور خواهد گریخت. همچنین، امکان تبادل علمی با شرکتهای دانشگاه‌ها و انستیتوهای پژوهشی خارج از کشور برچیده خواهد شد. در نتیجه، امکان بهره‌گیری از تکنولوژی روزآمد تولید نیز کاهش خواهد یافت. بدین ترتیب بهره‌وری نیروی کار و سرمایه بطور نسبی کاهش می‌یابد، و کالای ایرانی در بازار جهانی توانایی رقابت نخواهد داشت.

۳-۳ | یگانه‌سازی دستگاه دولت و حاکمیت. تعدد مراکز قدرت که بخشی از آن نه تنها بکلی خارج از نظارت سپهر عمومی، بلکه خارج از نظارت قانونی مجلس و دیگر ارگانهای نظارتی فعالیت می‌کند، موجب ناکارآمدی دستگاه دولتی شده است، به نحوی که گاه سیاست اقتصادی مصوب دولت و مجلس نمی‌تواند بگونه‌ای فراگیر، و در کل گستره جغرافیایی کشور اجرا شود. این مراکز منابع اقتصادی قابل توجهی را در اختیار گرفته‌اند، بی‌آنکه مشمول نظارت مردمی یا دولتی باشند.

۴-۳ | پرهیز و جلوگیری از خصوصی‌سازی در شرایط کنونی. خصوصی‌سازی‌ها تاکنون جز گسترش دلالیگری، نابودی تولید و اشتغال، و انتقال منابع عمومی به جناحهای سیاسی خاص و ویژه خواران وفادار، نتیجه دیگری در بر نداشته است. افزون بر پیامدهای اقتصادی، این امر به پیچیده‌تر شدن روابط قدرت سیاسی انجامیده است، به نحوی که مراکز موازی نهان و آشکار قدرت، اکنون توانایی مالی روبرویی با سیاستهای دولتهای منتخب را نیز یافته‌اند.

۵-۳ | استقلال بانک مرکزی: وظیفه اصلی بانک مرکزی در اقتصادهای پیشرفته در وهله نخست حفظ ارزش پول و پس از آن پشتیبانی از سیاستهای دولت برای دستیابی به رشد اقتصادی است. برای پیشگیری از اعمال نفوذ دولت، بانک مرکزی در این کشورها طبق قانون مستقل است. عدم استقلال بانک مرکزی در ایران آن را در عمل به دستگاه چاپ پول دولت بدل کرده است. افزون بر آن، با افزایش بی‌قاعده و ناشی از نفوذ مراکز قدرت بانکها و مؤسسات مالی، دامنه اثربخشی سیاستهای پولی بانک مرکزی بشدت کاهش یافته است. از آنجایی که افزایش تورم نه تنها قدرت خرید مزدبگیران را کاهش می‌دهد، بلکه همچنانکه پژوهشهای تجربی نشان می‌دهند، از تخصیص بهینه منابع و رشد اقتصادی نیز جلوگیری می‌کند، استقلال بانک مرکزی امری ضروری است.

۶-۳ | چرخش از سیاست‌گذاری مالی و بانکی تجارت‌محور به سیاست‌گذاری تولیدمحور. همچنانکه پیشتر آمد، تسهیلات بانکی و سیاستهای مالی دولت بشدت به نفع تجارت و دلالیگری، و به ضرر بخش تولید که نیازمند بازه زمانی بلند مدت است، هستند. افزون بر آن، این سیاستها به نابرابری طبقاتی و جغرافیایی مرکز-پیرامون دامنه می‌زنند.



۷-۳ | گسترش پایه و عدالت مالیاتی. با گسترش مالیات بر مجموع درآمد بر تمامی شاغلان کشور و جلوگیری از معافیتها و فرارهای مالیاتی می توان بر پایه مالیات و کارآمدی نظام مالیاتی افزود، از وابستگی بودجه به درآمدهای نفتی کاست، و آن را همزمان عادلانه تر نیز ساخت.

۸-۳ | پذیرش حق مالکیت. حق مالکیت بطور کلی، و بویژه حق مالکیت کارگران و کارمندان، منجمله بر اندوخته ها و سرمایه گذاری های خود در سازمان تأمین اجتماعی و دیگر سازمانهای بیمه ای هنوز به رسمیت شناخته نشده است. از این رو، دولت نه تنها در سالهای اخیر از پرداخت به موقع حق بیمه کارکنان خود سر باز زده است، بلکه صندوقهای بیمه ای را به جایگاهی برای توزیع رانت تبدیل کرده، و امکان اعمال حق مالکیت را از کارگران و کارمندان گرفته است.

۹-۳ | گسترش و نیرومندسازی سیستم های بیمه ای و حمایتی اجتماعی. گسترش پوشش بیمه ای برای تأمین مالی نیروی کار به هنگام بیماری، بیکاری و بازنشستگی و سالمندی، و گسترش پوشش حمایتی بعنوان یک حق قانونی برای کسانی که نمی توانند از طریق مشارکت در روند تولید و بازار کار کسب درآمد کنند، و به منابع مالی دیگری همچون ارث و یا حمایت های خانوادگی دسترسی ندارند، گامی اساسی در مبارزه با فقر است. دستیابی به این اهداف نیازمند بازسازی نظام تأمین اجتماعی ناکارآمد ایران است. با پذیرش حق مالکیت اعضای و پرداخت کنندگان حق بیمه، باید مدیریت نظام بیمه ای، آنچنانکه در آلمان زادگاه این نظام نیز مرسوم است، به خود آنان واگذار شود. بی تردید اصلاحات نظام تأمین اجتماعی تنها می تواند مبتنی بر پژوهشهای تجربی، و با همکاری دستگاه دولت انجام پذیرد، اما این امر نباید به تملک سیستم تأمین اجتماعی توسط دولت بیانجامد.

۱۰-۳ | همسازی محیط زیست و رشد اقتصادی. آلودگی هوا، کمبود و آلودگی آب، خشکی رودها، تالابها و دریاچه ها، نابودی دشتهای و جنگلها و فرسودگی خاک چنان ابعادی یافته است که بتدریج زیست انسانی را دستکم در بخشهایی از کشور ناممکن می کند. سدسازیهای بی رویه، تمرکز صنایع آب بر در شهرهای کم آب، تکنولوژی کهنه در خودروسازی و بخش صنعت بطور کلی، روشهای کهنه و غیر علمی آبیاری در بخش

کشاورزی و ... همراه با افزایش جمعیت کشور و تغییرات اقلیمی گسترده به یک ابربحران زیست محیطی انجامیده اند. عدم مهار بحران زیست محیطی می تواند، آنچنان که نشانه های آن در درگیریهای پیرامون پروژه های انتقال آب از استانهای غرب کشور به استانهای حاشیه کویر آشکار شد، به یک بحران گسترده اجتماعی بیانجامد. از این رو، فراهم آوردن شرایط داخلی و خارجی همساز ساختن رشد اقتصادی با وضعیت زیست محیطی با بهره گیری از دانش و تکنولوژی روزآمد امری حیاتی است.

تنها هنگامی که اشتغال و رشد اقتصادی درخور و همساز با محیط زیست، و در پی آن امنیت اقتصادی و تأمین اجتماعی حاصل شود، می توان به حل بحران سالمندی جمعیتی نیز امیدوار بود. در غیر این صورت افزایش جمعیت تنها در حاشیه انجام خواهد شد و به فقر و ناهنجاریهای ناشی از آن بیشتر دامن خواهد زد.

# بحران‌های ساختاری و حق مشارکت مردم در تولید ملی

مسلم زمانی

سلسله نشست‌های بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی / زمستان ۱۳۹۹

ابتدا، بحران‌های اصلی اقتصاد ایران چه هستند؟ به نظر من، اقتصاد ایران درگیر دو بحران اصلی است: نخستین بحران در تولید با فقدان تولید، ریشه‌های منفی و رکود است؛ دومین بحران نابرابری است. اما این دو بحران با هم رابطه دوسویه دارند و از هم مستقل نیستند. همچنین، این دو بحران‌هایی نیستند که پس از انقلاب ایجاد شده باشند، بلکه بحران‌هایی ساختاری و تاریخی‌اند که پیش از انقلاب نیز با هر دو بحران مواجه بوده‌ایم و در ساختار اقتصادی سیاسی ایران تعمیق شده‌اند. درست است که سیاست‌های پولی یا مالی‌گرایی یا خصوصی‌سازی منجر به تعمیق این بحران‌ها شده است، اما خود این بحران‌ها را ایجاد نکرده است چرا که این بحران‌ها پیش از خصوصی‌سازی در اقتصاد ایران وجود داشتند. همان‌طور که در ابتدای بحث بیان کردم، بحران اول بحران تولید است - البته تأکید می‌کنم که این دو بحران با هم رابطه دوسویه دارند - و این بحران تولید بنا به شش دلیل در ایران همواره وجود داشته است، در پیش از انقلاب هم بوده و اکنون تعمیق یافته و به وضعیت غیرقابل‌تحملی رسیده است:

**الف** | در ایران همیشه زنجیره ارزش، زنجیره تولید ارزش یا زنجیره تولید کوتاه بوده است. یک زنجیره کوتاه ارزش به زبان ساده همان خام‌فروشی است. زنجیره کوتاه ارزش هیچ‌گاه اجازه نداده است تا توسعه صنایع اجرا شود یا عبور از صنعت مونتاژ به صنایع

ارائه‌ای حول دو پرسش زیر در حوزه اقتصاد سیاسی ایران:  
بحران‌های اصلی یا عمده اقتصاد ایران کدام‌اند؟  
راه حل برون‌رفت از این بحران‌ها چیست؟



نزد طبقه متوسط و حتی پایین به مثابه هزینه و مزاحمت است. این شش مورد در بحث بحران تولید است.

بحران دوم نابرابری است که باز هم با بحران تولید مرتبط است و دارای روابط درونی دوسویه با بحران تولید است. نابرابری عمدتاً با نابرابری در درآمدها و فرصت‌ها در ایران نهادینه شده است و در درون ساختار اقتصاد سیاسی ایران وجود دارد. در واقع، می‌شود این‌گونه بیان کرد که اقتصاد سیاسی ایران بابربرساز است و مجموعه‌ای از عوامل ساختاری باعث نهادینه شدن این نابرابری است که همچنان به عنوان امری مطلوب در بسیاری از گروه‌ها و قشرهای اجتماعی به صورت امری طبیعی جلوه‌گر است. در بحث نابرابری سه مورد عمده وجود دارد:

**الف** | اولین دلیل نابرابری ساختار حکمرانی عمودی است که هم پیش و هم پس از انقلاب غالباً ساختار اقتصاد سیاسی در ایران ساختاری عمودی بوده است و هیچ‌گاه به جامعه فرصت تصمیم‌گیری در این امور داده نشده است.

**ب** | دومین دلیل ائتلاف مسلطی است که در اقتصاد سیاسی وجود دارد. ائتلافی تجاری، فقهی و استبدادی با سه مؤلفه پس از انقلاب توانسته است حاکمیت را در دست بگیرد؛ اگرچه پیش از انقلاب هم نیروهای این سه ائتلاف در حوزه تجارت و اقتصاد ایران حضور داشتند.

بومی شکل بگیرد. به همین خاطر، کوتاهی زنجیره ارزش در اقتصاد ایران، چه پیش و چه پس از انقلاب ۵۷، یکی از مشکلات اصلی تولید در ساختار تولید در ایران بوده است که همان خام‌فروشی است.

**ب** | دومین مسئله در بحران تولید این است که تولید ما یا، به تعبیر علمای علم اقتصاد، منحنی عرضه ما نسبت به قیمت‌ها کم‌کشش است و حساسیت ندارد، یعنی قیمت‌ها افزایش می‌یابد اما تولید توسعه پیدا نمی‌کند و افزایش نمی‌یابد که این باز به ساختار تولید در اقتصاد ایران بازمی‌گردد.

**ج** | سومین مسئله تکنولوژی‌های قدیمی و نرخ استهلاک بالاست. اقتصاد ایران به دلیل اینکه صنایعش عمدتاً سرمایه‌بر و عمدتاً مونتاژی یا به قول دکتر شریعتی بورژوازی کمپرادور بوده است، لذا این تکنولوژی‌ها از گذشته باقی مانده است و قدیمی شده است و نرخ استهلاک بالایی دارد.

**د** | چهارمین مسئله در بحران تولید وجود شبکه دلالی و نوکیسگی است که، یک پشتوانه سیاسی و عدم کفایت سیاسی در گسترش این شبکه دلالی و نوکیسگی نقش دارد. همان‌طور که در بحث‌های گذشته بیان کردم، نرخ سود در ایران روبه‌افزایش است اما نرخ انباشت منفی است. دلیل این است که سودها به بخش تولید بازمی‌گردد تا موجب انباشت شود و این بهترین دلیل برای تأیید این است که یک شبکه دلالی و نوکیسگی گسترده‌ای در اقتصاد ایران فعال است.

**ه** | پنجمین مشکل در بحران تولید دخالت بخش تجاری در تولید است. مکانیزم بخش تجاری با مکانیزم بخش تولید متفاوت است. بخش تجاری دارای بازدهی بالا و سود بالاست، اما در بخش تولید این‌گونه نیست و نرخ بازدهی بلندمدت‌تر و نرخ بازگشت طولانی‌تری است. خصوصی‌سازی از طریق واگذاری بخش تولیدی به بخش تجاری بحران تولید را تعمیق کرده است، به دلیل اینکه بخش تجاری انتظار دارد تا در بخش تولید سود را سریع‌تر دریافت کند و چون این اتفاق نمی‌افتد لذا به جای توسعه پولی منجر به فروش تجهیزات، تعطیلی و اخراج کارگران می‌شود.

**و** | ششمین موضوع در بحران تولید این است که اساساً در هر دو طرف، هم در نیروی صاحب سرمایه و هم در صاحبان نیروی کار، مفهوم کار به مثابه هزینه و مزاحمت برای انسان در نظر گرفته می‌شود؛ در حالی که کار، دست‌کم در اندیشه شریعتی و نوشریعتی، جوهر انسان و منشأ تولید است. همین که جامعه، ولو جامعه طبقه متوسط، برای کسب سود به سمت بورس هجوم می‌برند که ما شاهدش بودیم، نشان‌دهنده این است که کار

ج | سومین دلیل از عوامل ساختاری نابرابر سازی منابع نفتی و شکل ادغام اقتصاد ایران در نظام اقتصاد بین الملل است که از طریق کالایی به نام نفت یا خام فروشی صورت می‌گیرد. نفت به دلیل اینکه رانت و دلارهای نفتی ایجاد می‌کند موجب تقویت نابرابر سازی شده است.

در اینجا می‌توان این پرسش را مطرح کرد: ما در چه جایگاهی به دنبال ارائه راه حل برای برون رفت از این دو بحران هستیم؟ من به عنوان کارگزار قدرت و دولت راه حل را بیان نمی‌کنم، بلکه به عنوان یک روشنفکر یا خطاب به روشنفکران که باید این راه حل را مطرح کنند راه حل خود را شرح می‌دهم. مفهوم قسط به معنای زیربنای اقتصادی و تأکید بر سهم هرکس مفهومی است که می‌تواند ما را به نوعی از عدالت رهنمون کند، منتها پیش از اینکه ما به مفهوم قسط توجه کنیم باید به موضوعی توجه کنیم که پیش نیاز قسط است و آن موضوع این است که باید برای همه افراد جامعه حق مشارکت در تولید ملی فراهم شده باشد تا بعد از آن سهمی به آنها تعلق بگیرد. بنابراین، راه حل از جانب روشنفکران و نوشریعتی می‌تواند تأکید بر حق مشارکت بر تولید ملی کشور باشد، اما این حق مشارکت در تولید ملی کشور که هم عدالت تخصیصی و هم عدالت توزیعی در آن نهفته است باز هم دارای پیش نیازهایی است. اولین پیش نیاز حق مشارکت این است که کالاهای عمومی ایجاد شود تا افراد جامعه توانایی مشارکت در تولید داشته باشند. دومین پیش نیاز این است که حق مشارکت صرفاً به مسئله کار مربوط نمی‌شود، بلکه شامل مسئله مدیریت و مسئله تغییر متغیر مهمی چون دستمزد نیز می‌شود. بنابراین، تأکید بر حق مشارکت در تولید ملی کشور، از یک طرف، کار را به عنوان جوهره انسان معرفی می‌کند و ما می‌توانیم از این طریق به جامعه این پیام را برسانیم که صرف نظر از رانت‌ها و وجود شبکه دلالی و نوکیسگی و صرف نظر از نوع حاکمیت، خود عنصر کار جوهره انسان است و انسان باید این حق را مطالبه کند. لذا، پس از این پیش نیاز است که حق پیش نیاز وجود آموزش، مهارت، بهداشت، امنیت و ... به عنوان کالای عمومی مطرح می‌شود تا بخش زیادی از جامعه تحت نام بیکاران، حاشیه نشینان، پردشدگان اول توانایی مشارکت در تولید را داشته باشند. یکی دیگر از لوازم این کار تخصیص منابع تولیدی به همه اعضای جامعه برای مشارکت در تولید است. پس از این، موضوع عدالت در مصرف یا عدالت توزیعی مطرح خواهد شد که اگر همه اعضای جامعه بتوانند، یعنی این توانایی را داشته باشند، در تولید ملی کشور مشارکت کنند آنگاه قطعاً می‌توان نهادهایی غیر از بازار، همچون سندیکاهای کارگری یا اتحادیه‌های دیگر، را تعریف کرد تا

در کنار مسئله بازار نهادهای جدیدی بر توزیع درآمد نظارت کنند و تعیین کننده باشند و عدالت در مصرف شکل بگیرد. دوباره تأکید می‌کنم که این راه حل من نه در جایگاه کارگزار قدرت، بلکه در جایگاه نیروی سوم است که در یک جمله خلاصه می‌شود: لازم است که نوشریعتی برای برون رفت از این بحران‌ها خطاب به قدرت و رو به جامعه بر حق مشارکت در تولید ملی برای همه ایرانیان تأکید کند.

# جامعه‌شناسی دین در ایران: دگرگونی‌ها و پایداری‌ها، پنجاه سال پس از شریعتی

سارا شریعتی

ارائه شده در پنجمین همایش کنکاش‌های مفهومی و نظری درباره جامعه ایران  
۲۶ خرداد ۱۴۰۱ / انجمن جامعه‌شناسی ایران

دعوت به هم‌خوانی «دگرگونی‌ها» و «پایداری‌ها»، موضوع همایش امسال انجمن جامعه‌شناسی، تحت عنوان کنکاش‌های مفهومی و نظری درباره جامعه ایران است. با این حال به نظر می‌رسد که در توصیف جامعه‌ی امروزی ایران، مفهوم پرتکرار و پرجامع‌نه «پایداری» که «دگرگونی» است. ایران، اغلب به عنوان جامعه‌ی «تغییرات سریع و ناپایدار»، «جامعه‌ی جنبشی»، جامعه‌ی ای با «شکاف» های عمیق و «گسست» های مکرر نام‌گذاری می‌شود. این نامگذاری‌ها، گواه پویایی جامعه‌ی ایست که در نیم قرن گذشته، تحولات متعدد و گسترده‌ای را تجربه کرده است: از شرایط بی‌ثبات سیاسی پس از وقوع انقلاب، تا تغییر جایگاه دین، جنگ هشت ساله، انفجار جمعیتی، جنبش زنان و همچنین انواع و امواج مهاجرت‌ها.

تمرکز بر «دگرگونی‌ها» اما ما را از «پایداری‌ها» غافل می‌کند و به اشتباه می‌اندازد. در اینجا مقصود من از پایداری، توجه به امر پنهان اجتماعی است که چون کمتر در معرض دگرگونی‌هاست، مداومت می‌کند و تغییراتش کند و درازمدت است. گورویچ از «سطوح واقع در اعماق اجتماعی» سخن می‌گوید که از مورفولوژی جامعه به معنای فرم و ساختار بیرونی جامعه شروع می‌شوند و سپس به اعماق روانشناختی و ذهنی یک جامعه نفوذ پیدا می‌کنند. گورویچ، برای فرارفتن از سطح نمایان، درکی عمودی، طبقه‌بندی شده و پلکانی از واقعیت اجتماعی ارائه می‌دهد و به آنچه می‌توان «جامعه‌شناسی اعماق»



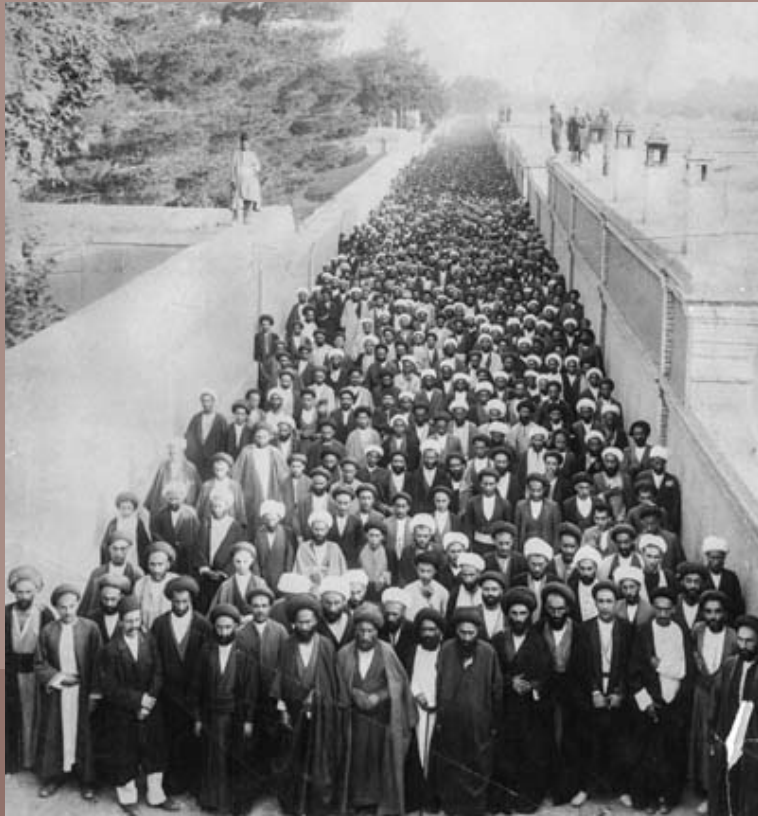
عکس: صبا طاهریان / اقتصاد

جامعه، تحولات سریع و زمان درازمدت فرهنگی و تاریخی، ارتباطی برقرار نمی‌کنند. جامعه‌شناسی دین شریعتی نمونه‌ای از این خوانش همزمان است. وی از نادر نمونه‌هایی است که در زمانه‌ی مدرنیزاسیون پرشتاب و مقتدر، بر خلاف رای عموم، این مدرنیته‌ی گولزنک را مبنای تحلیل خود قرار نمی‌دهد بلکه همچنان بر دین به عنوان هسته سخت فرهنگ جامعه، بر مفهوم استحمار مذهبی و کار درازمدت فرهنگی تاکید می‌کند و محور مطالعات خود قرار می‌دهد.

تأیید از انقلاب، دین موضوع مطالعه جامعه‌شناسی ایران نبوده است. هیچ یک از جامعه‌شناسان شاخص، به دین نپرداخته‌اند. دکتر صدیقی از استثنائات است که رساله‌ی دکتری خود را با عنوان جنبش‌های دینی ایرانی از قرن دوم تا سوم هجری در سال ۱۹۳۸ به فرانسه منتشر می‌کند اما این رساله نیز در ایران برای اولین بار پس از انقلاب در سال ۱۳۷۲ انتشار می‌یابد و به نظر می‌رسد اولین و آخرین کار ایشان با موضوع دین است. دو مقاله از ابو محمد وکیلی قمی در ۱۳۴۵ و ۱۳۴۹ در مورد حوزه علمیه قم و موضوع اجتهاد و تقلید و یک اثر از علی اکبر ترابی با عنوان «تاریخ ادیان از نظر مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی» در سال ۱۳۴۱ انتشار یافته است که جزو موارد بسیار نادرند. آثار دکتر غلامعباس توسلی نیز که در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین، آثاری پیش‌گامند، به بعد از انقلاب و به اواخر ۱۳۶۰ مربوط می‌شوند. جامعه‌شناسی دین به عنوان یک گرایش دانشگاهی، یک دهه بعد از انقلاب است که پس از گذار از یک دوره‌ی طرد و حاشیه‌نشینی، به تدریج طرح می‌شود، و نهادهای مطالعاتی خود را در انجمن جامعه‌شناسی و در حاشیه و متن گروه جامعه‌شناسی شکل می‌دهد. در این دوره نیز جامعه‌شناسی دین، در محدوده‌ی آثار کلاسیک‌ها و به تعبیری در محدوده‌ی مسیحیت و یهودیت باقی می‌ماند، در حالی که اسلام و تشیع از دایره‌ی این مطالعات کاملاً برکنارند. از دهه هشتاد و نود به بعد مباحث در مورد دین نزدیک، جامعه‌شناسی اسلام و جامعه‌شناسی تشیع به تدریج طرح می‌شود و دین عامه مردم، باورها، مناسک، زیارت مورد مطالعات کمی و کیفی قرار می‌گیرند.

شریعتی اما از تک نمونه‌هاییست که پیش از انقلاب، دین را در محور مطالعات اجتماعی و جامعه‌شناختی خود قرار می‌دهد. وی، در مجموع آثار خود، صدها صفحه به نظریات مارکس، وبر، دورکیم، هالبواکس، لوی برول، اسپنسر، تایلور، ماکس مولر... در خصوص دین اختصاص داده است. به متن‌های اساسی جامعه‌شناسی دین همچون «اخلاق پروتستانی» وبر، «صور بنیانی حیات دینی» دورکیم، «ذهنیت بدوی» لوی برول و

نامید، نزدیک می‌شود. جامعه‌شناسی اعماق، اصطلاحی است که به تبع «روانشناسی اعماق» که به «علم ناخودآگاه» می‌پردازد، ساخته شد و موضوع مطالعه‌ی خود را اعماق پنهان، ناخودآگاه و مقاوم جامعه قرار داده است. این جامعه‌شناسی نشان می‌دهد که وجدان فردی و جمعی جدایی‌ناپذیرند، بر یکدیگر قرار می‌گیرند، در هم می‌آمیزند و وقتی آنها را در تمامیت انضمامی شان دریافت می‌کنیم، یکدیگر را پوشش می‌دهند. در این حال می‌توان به درکی تام و نزدیکتر به واقعیت دست یافت و از تحلیل‌های ظاهری و شتاب زده اجتناب کرد، در حالی که جامعه‌شناسی خیره بر تغییرات، در سطح مورفولوژیک باقی می‌ماند و از تحلیل، «سطوح مختلف اعماق جامعه» باز می‌ماند. جداسازی دو سطح دگرگونی و پایداری و غفلت از پایداری‌ها ما را به اشتباه و تناقض‌گویی می‌اندازد. به عنوان نمونه می‌توان به این دسته تشخیص‌ها در وضعیت دین در ایران اشاره کرد که اغلب بر تغییرات سریع باورها و مناسک دینی متمرکزند و ارزیابی‌های شتابزده از این تغییرات ارائه می‌دهند. از دین‌گریزی سخن می‌گویند اما هم‌زمان ظهور هویت‌گرایی‌های مذهبی را نمی‌توانند توضیح دهند. رای بر سکولارتر شدن جامعه می‌دهند اما هم‌زمان «احیا دین عامه» گیجشان می‌کند. از فردگرایی دینی به عنوان نشانه‌ای از مدرن شدن جامعه نام می‌برند اما با مشاهده مناسک‌گرایی و رونق زیارت‌های جمعی سردرگم می‌شوند. چرا که میان دگرگونی‌ها و پایداری‌ها، سطح و عمق



[شریعتی] در دریغ‌ها و آرزو می‌نویسد: «در مشروطه، ای کاش به جای تغییر رژیم به تغییر خویش می‌پرداختیم» و «اگر به جای مشتی نیرومند و کوبنده بر روی خصم، مشتی نیرومند و کوبنده بر این دیوارهای سترک قرون وسطایی که گردآگرد عقل و دین و اندیشه ما کشیده بودند، فرود می‌آمد و راه برای تابش نور به خلوتگاه‌ها و تکیه‌گاه‌ها و حجره‌ها و حوزه‌ها و اندیشه‌ها و احساس‌های دینی مان باز می‌شد، آنگاه مذهب ما، آن روز هزاران آموزگار شهادت در میان توده داشت نه دو شهید. و به جای آنکه نهضتی تنها بر روی سرش راه برود، در حالی که دست‌هایش در جیب است و پاهایش در هوا و معلق و رها، کاری می‌کرد که این مرد بر روی دو پاهایش راه برود و با دست‌هایش کار کند و با سرش بیندیشد.

«اصول جامعه‌شناسی» اسپنسر... مستقیماً ارجاع می‌دهد و حتی از جامعه‌شناسان کمتر شناخته شده‌ای در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین، همچون گابریل لوبرا و روزه باستید نام می‌برد. عنوان جامعه‌شناسی در برخی از عناوین و شرح عنوان آثارش چون تاریخ و جامعه‌شناسی ادیان، جامعه‌شناسی امت و امامت یا جامعه‌شناسی انتظار... وارد می‌شود و همواره تأکید می‌کند که من با نگاه جامعه‌شناختی است که به این موضوعات می‌پردازم. در عین حال، اولین آثار جامعه‌شناختی با موضوع اسلام و تشیع نیز، از شریعتی است.

جامعه‌شناسی دین شریعتی، جامعه‌شناسی‌ای تاریخی، تطبیقی و انتقادی در جهت اصلاح اجتماعی است. شواهد این نوع رویکرد در آثار وی بسیارند. شریعتی امر اجتماعی را بدون تبار تاریخی‌اش تحلیل نمی‌کند و جامعه‌شناسی تاریخی را در مورد ایران باستان، جامعه‌ی صدر اسلام و تحول تاریخی تشیع از نهضت به نظام بکار می‌گیرد و می‌نویسد: «مگر جامعه‌رامی توان شناخت بی‌آنکه از تاریخ کمک گرفت؟ بی‌شک نه! اما تاریخ فرهنگی بر دو گونه است: تاریخ گسسته و تاریخ پیوسته». در مجموعه آثار گوناگون، از «جامعه‌شناسی مذهبی و مذهب‌شناسی سنجشی (تطبیقی)» سخن می‌گوید و اشاره می‌کند که این رویکرد، دور از «تعصبات و خودپسندی‌های خشک و تنگ حوصلگی‌های مذهبی گذشتگان» است. در جهان بینی باز و بسته، شریعتی به «اسلام انتقادی»، «نهضت انتقادی علیه تاریخ»، «تبدیل روح تقلیدی به روح انتقادی»... می‌پردازد و اشاره دارد که مطالعات جامعه‌شناختی هم به شکل سلیبی و هم ایجابی می‌توانند در مسیر آگاهی اجتماعی و اصلاح دینی ایفای نقش کنند.

در این نگاه و با این رویکرد است که شریعتی به صرف هم زمان دگرگونی‌های اجتماعی و پایداری‌ها می‌پردازد. از مفهوم سطح در اعماق جامعه‌گورویج استفاده می‌کند و با طرح «وجدان مغفوله» و نظریه «شخصیت» در جامعه، به جامعه‌شناسی اعماق نزدیک می‌شود. در اینجا من فقط به سه نمونه که نشان دهنده‌ی تأکید شریعتی بر امر دراز مدت، مداوم، بنیادین و زمان‌کنند فرهنگی است، اشاره می‌کنم و به شرح مفصل آن در متن مکتوب این ارائه خواهیم پرداخت: نخست تقدم آگاهی بر انقلاب، سپس، تقدم تغییر خویش بر تغییر رژیم سیاسی و در نهایت تقدم استعمار بر استبداد و استثمار.

۱. تقدم آگاهی بر انقلاب، امر دراز مدت بر امر زودرس | موارد بسیاری در مجموعه آثار شریعتی وجود دارد که از تقدم آگاهی بر انقلاب سخن می‌گوید: در امت و امامت

تاکید می‌کند که: «به همان اندازه که پیروزی سیاسی انقلاب سریع است، پرورش فکری یا ساختمان انقلابی جامعه به یک دوران طولانی نیازمند است»، و در «دریغ‌ها و آرزوها» با ارجاع به نهضت ملی دکتر مصدق می‌نویسد: «ای کاش به جای شعار نفت، شعار فکر داشتیم»، «دریغ که مردمی که به روشنایی بیشتر نیاز داشتند، از روشنایی محروم شدند، و به جای آن شهیدانی یافتند، شهیدانی که در تاریخ فرهنگ و ایمان ما هم کم نیستند و بلکه بسیارند و از هر امت و ملت دیگری بیشتر؛ اما این ناآگاهی بود که این خلق را در بیرامون آرامگاه هر شهیدی که در هر گوشه و هر نقطه و هر کوه و دره و صحرا و روستای این سرزمین افتاد، به صورت بت پرستان جاهلی که بر پیرامون بت‌های مجهولی طواف می‌کنند، رها کرد». در گفتگوهای تنهایی به علت بعید و قریب می‌پردازد: واقعیت عینی و خارجی (مثل تضاد طبقاتی، فقر، استعمار، و حتی جهل) گرچه «علت» اصلی است، اما یک علت بعید، که بخودی خود، جبراً عمل نمی‌کند. این «علت»، وقتی تبدیل به عامل می‌شود، «حرکت ایجاد می‌کند»، که از «وجدان» و «شعور» جامعه بگذرد، بر پرده «ذهنیت». و در چه باید کرد با صراحت می‌گوید: «من همه انقلابات زودرس رل نفی می‌کنم، ترجیح می‌دهم تا ۳ نسل کار کنند و به نتیجه برسند، اگر ظرف ده سال به نتیجه برسیم باز می‌گردیم به ۱۰۰ سال پیش».

**۲. تقدم تغییر خویش بر تغییر رژیم، دین و فرهنگ بر سیاست | در دریغ‌ها و آرزو**  
می‌نویسد: «در مشروطه، ای کاش به جای تغییر رژیم به تغییر خویش می‌پرداختیم» و «اگر به جای مشتی نیرومند و کوبنده بر روی خصم، مشتی نیرومند و کوبنده بر این دیوارهای سترک قرون وسطایی که گرداگرد عقل و دین و اندیشه ما کشیده بودند، فرود می‌آمد و راه برای تابش نور به خلوتگاه‌ها و تکیه‌گاه‌ها و حجره‌ها و حوزه‌ها و اندیشه‌ها و احساس‌های دینی مان باز می‌شد، آنگاه مذهب ما، آن روز هزاران آموزگار شهادت در میان توده داشت نه دو شهید. و به جای آنکه نهضتی تنها بر روی سرش راه برود، در حالی که دست‌هایش در جیب است و پاهایش در هوا و معلق و رها، کاری می‌کرد که این مرد بر روی دو پاهایش راه برود و با دست‌هایش کار کند و با سرش بیندیشد. روشنگران ما به عمل پرداختند، و کارگران ما محروم و غافل تخدیر شده و فریفته دور از صحنه و محروم از این پیامبران بزرگ عصر خویش».

**۳. تقدم مبارزه با استعمار مذهبی به عنوان تضاد اصلی بر استبداد و استثمار | در**

بازگشت به خویش می‌نویسد: «علت اصلی پریشانی‌ها، نه استبداد است، نه استعمار و نه استثمار، این‌ها همه معلول‌اند. علت دو تا است: اول استثمار! دوم هم استثمار! و استثمار بر دو گونه است: استثمار کهنه و استثمار نو!» و در تاریخ تمدن تأکید می‌کند: «تمام حرف‌هایی که درباره علت بدبختی بشر می‌گویند اشتباه است. علت بدبختی بشر نه استبداد است، نه استثمار است و نه استعمار، بلکه تنها و تنها علت بدبختی بشر استثمار است و باز هم استثمار، منتهی یکی به صورت «استعمار کهنه» (مذهبی‌ها) و دیگر «استعمار نو» (نیمه روشنفکران). گرچه کهنه و نو آن فرقی ندارد و هر دو یکی است.».

۵۰ سال پس از شریعتی، جامعه‌شناسی دین در ایران، پس از یک دوره‌ی غفلت (پیش از انقلاب)، و یک دوره‌ی طرد (پس از انقلاب)، به تدریج جایگاه خود را در مرکز مطالعات اجتماعی باز می‌یابد. امروزه دیگر اصطلاحاتی چون «پایان»، «افول» و «زوال» دین، تصویر جامعی از وضعیت دینداری در ایران بازتاب نمی‌دهد بلکه خوانش هم‌زمان دگرگونی‌ها و بایرداری‌ها ایجاد می‌کند تا بر عکس بر «دگردیسی»‌ها، «بازترکیب»‌ها، «گزینش‌گری و التقاط»‌ها تکیه کنیم.



# شریعتی و فهم تراژیک از تشیع

محمد جواد غلامرضا کاشی<sup>۱</sup>

متن سخنرانی در نشست مجازی «چشم انداز شریعتی رویاروی بحران امروز»

چهل و پنجمین سالگرد شهادت شریعتی / ۲۹ خرداد ۱۴۰۱

۱ دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

مردم زاده می شوند و می میرند اما سنت ها ماندگارند. سنت ها هم تغییر می کنند اما چندان آرام که فرد در طول عمر کوتاهش، به ندرت ممکن است آن را ادراک کند. مگر آنکه در مقاطع خاص تاریخی به جهان چشم گشوده باشند. ما همان نسل خاص هستیم که در طول عمر کوتاه مان شاهد بحران سنت اسلامی و شیعی و علائم تحول در آن هستیم. این سنت اینک در یک تله تاریخی دچار آمده است. هنگامی این سنت پای در تله نهاد که متولیانش مدعی میانداری عرصه سیاست شدند و خواستند همه چیز را در سایه شریعت اسلامی و شیعی مدیریت کنند. سنت اینک روی به ما دارد و از ما می خواهد ضمن شناسایی بحران امکانی برای رهایی از تله امروز پیدا کنیم.

سنت شیعی در دوران جدید در دو چهره ظاهر شد: چهره اول با درکی یوتوپیک از اسلام روی نمود و چهره دوم با درکی تراژیک ظاهر شد. جوهر درک یوتوپیک آن بود که اسلام می تواند محقق کننده یک یوتوپیا باشد. کافی است شریعت اسلام مستقر شود، تا همه جهانیان شاهد یک نظم آرمانی باشند. آنگاه مدزئیته، لیبرالیسم و مارکسیسم، زانو به زمین خواهند زد و از این یوتوپیای محقق شده درس خواهند آموخت. شریعت یک ذخیره گران بهاست که مردمان جهان از آن بی خبرند. در تصویر یوتوپیک اسلامی، همه زخم ها و کاستی های زندگی بشر امروز، درمان خود را در اسلام مستقر شده خواهند یافت. مدعیان فهم یوتوپیک از اسلام، به قرون دوم تا پنجم اشاره کردند و نشان دادند



عکس: خبرگزاری عطنا

خواندن، حاصلی جز انحطاط و زوال در بر ندارد و البته نداشت. سنتی تاریخی که آن همه موارث فکری و فلسفی و ادبی و عارفانه خلق کرده بود، اینک در یک تله منحن اسیر شده است. اینجاست که چشم به مردمان روزگار دارد و یاری می‌طلبد. رهایی در فهم تراژیک از سنت اسلامی و شیعی است. این درست همان فهمی است که دکتر شریعتی در دوران خود از اسلام و تشیع عرضه کرد. برای دکتر شریعتی اسلام نهادی شده، و تشیع نهادی شده را باید به پرسش و نقد رادیکال گرفت. آوردگاهی ساخت که مذهب علیه مذهب بستیزد. اگر تشیع را همان حقیقت اسلام می‌خواند به خاطر همین جایگاه انتقادی و انکاری سنت تشیع در تاریخ اسلام بود. تشیع علوی و تشیع صفوی را با همین منطق از هم متمایز می‌کرد. یکی بیشتر هم سنخ جنبش و اعتراض بود و دیگری از سنخ فرمان و زور و تولید قدرت سیاسی. او معنویت اسلامی را در تولید سوژه معترض جستجو می‌کرد و از اسلام صفوی به خاطر تولید سوژه رام و تابع می‌گریخت. او با مرثیه‌هایی که برای امامان شیعی می‌ساخت، به سرشت تراژیک سیاست می‌پرداخت. اگر منطق قدرت سیاسی روزی روزگاری شهادت امام حسین را ایجاب کرد، در دوران ما به هزاران دلیل مضاعف دستخوش بحران و ابتذال و فنا خواهد شد. این چیزی بود که صاحب فهم تراژیک از اسلام شیعی متوجه آن بود.

فهم تراژیک از سنت شیعی، موارث دینی را فراتر از دسترس عملی بشر قرار می‌دهد.

اسلام یک تمدن بزرگ خلق کرده است و اینک دوباره باید کار را به دست این دین تمدن ساز داد. در چشم انداز درک تراژیک از میراث شیعی اما، سرشت عالم تراژیک است. هیچ آرمان و آرزوی بزرگی نیست که مجال تحقق عملی در جهان داشته باشد. مطابق با این ادراک، همیشه میان آنچه اسلام طلب کرده و آنچه روی نموده شکاف عظیم پرناشدنی وجود دارد. تاریخ اسلام، شهادی بر این درک تراژیک است. پیامبر در دوران زندگی خود نتوانست یک الگوی آرمانی از حکومت را محقق کند، در ایجاد یک نظم مستقر که پس از او تاب آورد کامیاب نبود. سرنوشت سوگناک نزدیکان پیامبر به خوبی بیانگر این سخن است. امام علی و امام حسین، نمونه‌های بارز این سرنوشت سوگناک اند. درک تراژیک از میراث شیعی، سوگ و حماسه را در هم می‌آمیخت، و از طریق این درهم آمیزی، خالق سوژه‌های منتقدی بود که به هیچ نظم مستقری دل نمی‌بستند و اسلام شیعی را در جایگاه منتقد هر وضع موجود طلب می‌کردند.

روزگار به نفع اسلام یوتوپیک رقم خورد. آنچه یوتوپیک بود با پیروزی انقلاب ایدئولوژیک شد. حال باید این اسلام پیروز شده به خواست مردمان برای تحقق تام عدالت پاسخ می‌داد. باید رفع کننده تبعیض‌های تاریخی می‌بود. باید تخم فقر را می‌سوزانید. باید قلمرو از یک زندگی جمعی آرمانی را در همین زمان و زمین محقق می‌کرد. باید به مردمان عالم نشان می‌داد آزادی به چه معناست. باید نسل بشر را از خواب بیدار می‌کرد و نشان‌شان می‌داد فضیلت دقیقاً به چه معناست. باید رافع همه خصومت‌ها و بنانهنده صلحی پایدار می‌بود. باید وضعیتی بنا می‌کرد که اساس آن عشق، دوستی و مهر بود. باید زمین را مملو از مظاهر تجلی حق می‌کرد. باید‌ها بسیار است و بشر در زخم فقدان این همه می‌سوزد. اسلام ایدئولوژیک در تحقق هیچ یک از این همه خواست موفق نبود. تا اینجای کار هیچ اشکالی نداشت. می‌توانست عقب بنشیند و اعلام کند برای حفظ اسلام، اعلام می‌کند که تحقق آن یوتوپیا را به آینده و ظهور امام زمان موکول می‌کند. اما مقتضیات ایدئولوژیک، خواست کسب مشروعیت‌های قدسی، و منافع گروهی و طبقاتی مانع از چنین عقب نشینی بود. از همین زاویه است که اسلام ایدئولوژیک اسلام را در یک تله تاریخی گرفتار کرد. نابرابری را عدالت خواند، تبعیض را عین حقیقت قلمداد کرد، ستم را عین شریعت دانست، اجبار و محدودیت را همان آزادی مطلوب اسلامی خواند. جدال و ستیز مستمر را صلح و دوستی حقیقی قلمداد کرد. سوگ و ماتم را عین شادی و حقیقت شادی نام نهاد. این همه واژگون‌گویی و واژگون‌نمایی را پیش چشم نسل‌های بعدی قرار داد. کاستی‌ها و زخم‌ها و ناتوانی‌ها را فضیلت و شریعت و اخلاق و الوهیت

آن را به یک آرمان تحقق نیافتنی تبدیل می‌کند. یک خواست است و خواست نیز باقی می‌ماند. عدم امکان تحقق پذیری اش در قلب مومنان شیعی به مثابه یک زخم باقی می‌ماند. از آنان سوژه‌های مسئول، آرمان خواه، و فداکار می‌سازد. آنها که تلاش می‌کنند دین به معبر نان آوری و نام آوری شان تبدیل نشود. تنها در پرتو درکی چنین آرمانی و در همان حال تراژیک است که فرد مومن والایی پیدا می‌کند و از سوژه‌های انحطاطی محیط خود در امان می‌ماند. دکتر شریعتی در عصر خود چنین صنوفی از مومنان شیعی ساخت و اینک اسلام در تله افتاده چشم به راه رسیدن چنین مومنانی است.



رهایی در فهم تراژیک از سنت اسلامی و شیعی است. این درست همان فهمی است که دکتر شریعتی در دوران خود از اسلام و تشیع عرضه کرد. برای دکتر شریعتی اسلام نهادی شده، و تشیع نهادی شده را باید به پرسش و نقد رادیکال گرفت. آوردگاهی ساخت که مذهب علیه مذهب بستیزد. اگر تشیع را همان حقیقت اسلام می‌خواند به خاطر همین جایگاه انتقادی و انکاری سنت تشیع در تاریخ اسلام بود. تشیع علوی و تشیع صفوی را با همین منطق از هم متمایز می‌کرد. یکی بیشتر هم سنخ جنبش و اعتراض بود و دیگری از سنخ فرمان و زور و تولید قدرت سیاسی. او معنویت اسلامی را در تولید سوژه معترض جستجو می‌کرد و از اسلام صفوی به خاطر تولید سوژه رام و تابع می‌گریخت. او با مرثیه‌هایی که برای امامان شیعی می‌ساخت، به سرشت تراژیک سیاست می‌پرداخت.

## شیماکاشی

متن سخنرانی در نشست مجازی «چشم‌انداز شریعتی رویاروی بحران امروز»  
چهل و پنجمین سالگرد شهادت شریعتی / ۲۹ خرداد ۱۴۰۱

اینکه روشنفکر با چه کسی می‌خواهد سخن بگوید و با چه کسی در واقعیت سخن می‌گوید، یکی از مهم‌ترین محورهای ارزیابی پروژه اجتماعی اوست. این نکته، از یک سو به زبانی که به خدمت می‌گیرد بستگی دارد و از سوی دیگر، به میدان و زمینی که سخن در آن محقق می‌شود. علی شریعتی به گواه بسیاری، یکی از مردمی‌ترین روشنفکران تاریخ معاصر ایران بوده است که کلامش نفوذ قابل توجهی در مخاطب یافت. ارزیابی پروژه او در نسبت با مردم، نکات قابل توجهی برای امروز ما دارد.

شریعتی آگاهانه سخن گفتن با متن مردم را هدف قرار داده بود. برنامه او خزیدن در محافل خصوصی و نخبگانی نبود. برنامه او حتی محدود کردن مخاطب به جوانان و تحصیل‌کرده‌ها نیز نبود. ایده‌آل او این بود که بتواند با «همه» سخن بگوید. نکته مهم این است که به خلاف برخی مشهورات درباره معنای مردم در آثار و کلام شریعتی، تصور او از مردم یک توده یکدست و بی‌شکل نیز نبود. بلکه مجموعه‌ای از دوگانه‌ها و چندگانه‌ها در خصوص این مفهوم می‌توان در آثار و گفتار شریعتی پیدا کرد.

با دوگانه «مردم» و «توده یا عوام» آغاز می‌کنیم. این دو، اگرچه در ظاهر معنایی کم و بیش نزدیک و مشابه دارند، اما در کلام شریعتی طنینی متمایز می‌یابند. به بیان دیگر ما با دو «مردم» طرف هستیم. مردمی که تنها «عوام» هستند و مردمی که خود را فراتر از «عوام» کشانده‌اند. در این حالت دوم است که مردم یا «ناس» همان‌هایی می‌شوند



گرفتار در منجلاب روزمره و جهل باشد؛ تا جایی که مخاطب آرمانی اش را تفکیک می‌کرد تا بتواند برای سخن گفتن با هر یک از این گروه‌ها برنامه‌ای داشته باشد: «وجدان امروز دنیا، برادران مسلمان و دنیای اسلامی، عوام شهری، دهاتی‌ها، خانم‌ها، کودکان» برنامه او این بود که برای سخن گفتن با عوام شهری، عوام روستایی، کودکان و ... برنامه‌هایی متناسب با زیست و واقعیت زندگی یک یک آن‌ها و زبان و جهان خودشان بریزد. تقسیم کردن عوام به عوام شهری و روستایی نشان می‌دهد که شریعتی به خوبی از لزوم در پیش گرفتن منطق سخن متناسب با شرایط و زمینه‌های متفاوت زیست مخاطب آگاه بود. پروژه شریعتی، حرکت دادن این «عوام» مقلد و منفعل، به «مردمی» فعال و خلاق و آگاه بود که بتوانند خود وضعیت خود را تغییر دهند و خود نجات‌بخش خود باشند. چرا که معتقد بود «مردم را تنها و تنها مردم باید نجات دهند»؛ یعنی ایجاد شرایطی که مخاطب بتواند به موقعیت خود و راه‌هایی رهایی بیاندیشد بی آنکه روشنفکر تحصیل کرده در نقش رهبر این حرکت ظاهر شود. پرسش اینجاست که چه چیزی شریعتی را وا می‌داشت که رو به سوی عوام داشته باشد و تا این حد برای نقد دین و زندگی روزمره عوام وقت صرف کند؟ می‌شد که این پروژه از همان ابتدا هدفش بازسازی یک دین و زندگی «عالمانه» برای گروه‌های مشتاق خرد و معرفت قرار دهد تا بتواند آن نسخه دیگرگون از مذهب و زندگی را که به تمامی با دین و زندگی عوامانه و سنتی در تضاد بود بسازد. پس چرا شریعتی تلاش می‌کرد همواره با یک چشم دوخته به دین و زندگی عوام مردم و چشم دیگر رو به سوی مخاطبی بریده از آن جهان، آن منظومه‌نور بازسازی کند؟

به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش را باید در چیزی نهفته در همان «منجلاب زندگی روزمره» جست. چیزی در زندگی روزمره هست که برآمده از منطق چندپاره، گسسته و آشوبناک آن است. جوهری درون مردم حتی در مقام «عوام» وجود دارد که بدون آن، نیرو و حرکتی نخواهد بود. جوهری که اگرچه کافی نیست، اما لازم است. این جوهر، نیروی حاصل از شور و ایمان و اراده جوش و عشق نهفته در خود زندگی است که می‌تواند ما را به دیگری «پیوند» بزند و «جمع» بسازد. خلاقیت و اندیشیدن به راه‌های تازه‌رهایی از درون همین «جمع»‌ها ممکن می‌شود. چیزی که منظومه‌های سرد صرفاً عقلانی و مبتنی بر آگاهی از تولید و خلق آن ناتوانند: «علت شکست یا انحراف همه نهضت‌های اجتماعی کشورهای سنتی و منحط این است که تنها تحصیل کرده‌ها (انتلکتوئل) بوده‌اند که به عنوان یک گروه خودآگاه و آشنا با زمان از سرنوشت جامعه و

که در نزاع‌ها و ستیزهای سیاسی و اجتماعی همواره خدا در صف آن‌هاست: «در قرآن همه جا بدون استثنا صف خدا و صف ناس یعنی مردم یکی است. یعنی در تمام آیاتی که مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مطرح است - نه مسائلی فلسفی و علمی - هر جا که کلمه‌ی «ناس» آمده، می‌توان آن کلمه را برداشت و به جایش کلمه‌ی «خدا» گذاشت و هر جا که «الله» آمده، اگر آن را برداریم و به جایش کلمه‌ی «ناس» را بگذاریم باز جمله‌اش فرق نمی‌کند. اِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا یعنی چه؟ کسی که به خدا قرض حسنه بدهد یعنی چه؟ مگر خدا حقوقش کم می‌آید که ما به او قرض حسنه بدهیم؟! یعنی مردم به مردم قرض حسنه بدهند. بر اساس این، در تمام آیات و احادیثی که مسائل اجتماعی و صف و جبهه و جهت‌گیری اجتماعی مطرح است، خدا درست معادل مردم است، یعنی در ردیف و صف مردم قرار دارد.»

در مقابل، عوامی قرار دارند، غرق در جهل و خرافه و بی‌سواد و «منجلاب» روزمره. گرفتار اخلاقیات و روحیات این عوام شدن نه تنها مثبت نیست که «بیماری» است. «عوام‌زدگی، بیماری‌ای است که حقیقت یک فکر یا یک انسان را دگرگون می‌کند. در قالب فکر کوتاه خودش می‌ریزد.»

اگرچه «عوام» طنینی این چنین منفی در کلام شریعتی دارد، اما شریعتی می‌خواست که همواره دست کم یک چشمش هنگام سخن گفتن، به سوی همین عوام کوتاه‌فکر

راه و آینده سخن می‌گفتند و چون بیسوادی عمومیت دارد، خواه ناخواه اینان بوده‌اند که به نیابت از توده مردم رهبری نهضت‌ها را به دست می‌گرفتند و چون فطرت اجتماعی اینان با رهبری مردم که کار خود مردم است مغایرت دارد، طبیعتاً روح و شور حرکت یک نهضت، که با عصاره ایمان و اراده توده تغذیه می‌کند، در قالب‌های منطقی و حقوقی و عقلی مجرد و دور از «واقعیت»، که ساخته مغز تحصیل‌کرده‌های کتاب‌زده و فیلسوف‌مآب توجیه‌گر است، می‌مرده و مسخ می‌شده و در پایان به صورت «کلماتی عالمانه» درمی‌آمده...»

«احساسات»، از مقولاتی است که امروزه در تحلیل چرایی پایداری دین در دنیای مدرن با وجود همه پیش‌بینی‌های اولیه مبنی بر رخت بر بستن آن از جهان بسیار مورد توجه است. شریعتی هنگام سخن گفتن از زندگی و دینداری عوام، با وجود نقدهای تند و ریشه‌ای، بارها آن نیروی برخاسته از غلیان احساسات عوام مردم را ستایش می‌کند. از اینکه نام خاندان پیامبر و «یادشان خون در رگ‌هایشان به جوش می‌آورد»، از دردمندانه و خالصانه گریستن، از ایمان و اراده برخاسته از عواطف و احساسات عوام و از «بی‌تابی» و «آشفته‌گی» و «شوق و اندوه» آن‌ها می‌گوید. به جوش آوردن این احساسات، از طریق جهان مشترکی که دین عامه و نیروی برخاسته از خود واقعیت «زندگی» برای مردم می‌ساخت ممکن می‌شد. شریعتی به خوبی آگاه بود که بدون وجود آن جهان گرم مشترکی که این احساسات را به غلیان آورد، نیرویی برای حرکت و تغییر از درون مردم شکل نخواهد گرفت. در نتیجه، به نظر می‌رسد با وجود آنکه از زندگی روزمره و دین عوام به تندی و با لحنی بعضاً آمیخته با انزجار و تحقیر سخن می‌گوید، اما همزمان با یک چشم به آن نیروی نهفته در زندگی و دین روزمره نظر دارد و به خوبی از پیامد نادیده گرفتن کامل آن آگاه است. نادیده گرفتنی که به ناممکن شدن هر شکلی از خلق پیوندها و جمع‌های تازه منجر می‌شود.

همانطور که گفتیم، برنامه مطلوب شریعتی نه تنها سخن گفتن با متن مردم بود، بلکه به تکرر و چندگانگی‌های درون آن نیز آگاه بود؛ به منطقی‌های متفاوت برای سخن گفتن با کودکان، با عوام شهری و عوام روستایی. پرسش اینجاست که آیا او در عمل نیز موفق شد با همه این گروه‌ها سخن بگوید و دایره مخاطبان بالفعل او در میان همه این گروه‌ها گسترده شد؟ به نظر می‌رسد که چنین چیزی در نهایت محقق نشد. در جامعه‌ای که نزدیک به هفتاد درصد جمعیت آن حتی قادر به خواندن و نوشتن نیز نبودند، در جامعه‌ای که جمعیت قابل توجهی از آن در روستاها و حاشیه شهرها زندگی می‌کرد، در

عمل دایره مخاطبان اصلی شریعتی به جوانان تحصیل‌کرده محدود شد که در آن زمان در جامعه اقلیت کوچکی را شکل می‌دادند و لاجرم پس از پیروزی انقلاب، در حاشیه آن اکثریت قرار گرفتند. به نظر می‌رسد خود او نیز به خوبی از این نکته آگاه بود که بدنه اصلی مخاطبان او را نهایتاً گروه جوانان تحصیل‌کرده می‌سازد که با عوام حاشیه‌نشین شهری و روستایی متمایز هستند و فاصله دارند. بهترین جایی که می‌توان این نکته را مشاهده کرد آنجاست که مخاطب خودش را در سال ۵۱ با مخاطب واعظ عامه‌پسندی مانند کافی مقایسه می‌کند: «این روح ضعف و ذلت و ناامیدی از خویش را من در معرکه ای که آقای کافی علیه من و به تبع من علیه ارشاد که جز من گناهی ندارد از همه جا نمایان تر دیدم؛ چند هزار مستمع پای منبر ایشان نشستند بودند. این جمعیت کثیر دو خصوصیت مشترک داشتند: یکی این که بر خلاف مستمع من، تیپ‌های دانشجوی تحصیل‌کرده و اداری و جوان‌های کتاب‌خوان لاغر و ظریف و اهل عینک و خودکار و کتاب و کلاس و کاغذ قلم نبودند، بیشتر تیپ‌های باباشملی بودند که هر کدامشان ده تا خود من و مستمع را انقیه می‌کنند. صفت دوم اینکه متعصبین مذهبی‌ای بودند که آقای کافی را از نظر اعتقادی و علمی و اخلاقی نمی‌شناختند و ایشان را یک مبلغ دلسوز و حق‌گو و وارد به مسایل دینی تصور می‌کردند و خیال می‌کردند که آن گریه‌هایی که می‌کند و آن فریادهایی که می‌کشد و آن تهمت‌های عجیب و دروغ‌های شاخ‌داری که می‌سازد همه راست است و واقعا به خاطر عشق به ولایت و اهل بیت و ارادت به امام زمان است که آن شوی هنرمندانه را بازی می‌کند و واقعا باور می‌کردند که میگفت ما دست بسته نماز می‌خوانیم یا سنی شده‌ایم یا مهر علی را از دل جوان‌ها درآورده‌ایم یا تمام جوان‌ها را از مذهب تشیع و ولایت و امامت دور کرده‌ایم... گریه‌های آقای کافی البته نمایش بوده و صنعت منبر و حرفه و شغل و کار. اما گریه‌های این مردم که اکثریتشان مسلماً احساس پاکی داشتند و واقعا به مذهب و به خاندان پیغمبر اعتقاد آتشین دارند از سر درد و اخلاص و درد و عشق بود». روشن است که در اینجا شریعتی مخاطب «جوان کتاب‌خوان لاغر و ظریف و اهل عینک و خودکار و کتاب و کلاس و کاغذ» خودش را در تضاد آشکار با «تیپ‌های باباشملی و متعصب مذهبی» مخاطب واعظان جنوب شهر قرار می‌دهد. فرودستان حاشیه‌نشین شهری که علی‌رغم زودباوری، از سر درد و اخلاق و عشق می‌گیرند. می‌توان دید که چگونه شریعتی حتی در هنگام نقد آن عوامی که بیرون از دایره مستمعین او هستند، همچنان به آن جوهر نیرومند نهفته در زندگی و دین آن‌ها، یعنی «احساسات» اشاره می‌کند.



در جامعه‌ای که نزدیک به هفتاد درصد جمعیت آن حتی قادر به خواندن و نوشتن نیز نبودند، در جامعه‌ای که جمعیت قابل توجهی از آن در روستاها و حاشیه شهرها زندگی می‌کرد، در عمل دایره مخاطبان اصلی شریعتی به جوانان تحصیل کرده محدود شد که در آن زمان در جامعه اقلیت کوچکی را شکل می‌دادند و لاجرم پس از پیروزی انقلاب، در حاشیه آن اکثریت قرار گرفتند. به نظر می‌رسد خود او نیز به خوبی از این نکته آگاه بود که بدنه اصلی مخاطبان او را نهایتاً گروه جوانان تحصیل کرده می‌سازد که با عوام حاشیه‌نشین شهری و روستایی متمایز هستند و فاصله دارند.

اما آگاهی از این فاصله میان مخاطب آرمانی و مخاطب بالفعل، او را از ادامه پروژه اجتماعی‌اش منصرف نکرد. پروژه‌ای که غایتش تلفیق آگاهی با احساسات نفهته در زیست و دین عوام بی‌قدرت و منفعل، برای تبدیل کردن آن‌ها به مردمی خلاق بود. مردم خلاقی که بدون توسل به قهرمانی بیرونی، می‌توانند مسیر رهایی را از درون منطق زیست خودشان بجویند و نهایتاً خودشان، خودشان را نجات دهند. او اگرچه به محدودیت دامنه مخاطبانش آگاه بود، اما پروژه اجتماعی‌اش را اینگونه ادامه داد که برای همین گروه جوانان تحصیل کرده که در دین سنتی دیگر معنا و رنگ و شوری پیدا نمی‌کردند و در جستجوی منظومه گرم و معنابخش تازه بودند، جهان مشترکی بسازد. جهانی که گرچه بر مبنای نقد بنیادین دین و زندگی روزمره عوام بنا نهاده شده است، اما به کمک شور و جوش نهفته در آن، همچنان می‌تواند «جمع» بسازد و فردها را با درون تکه و پاره خود و تجربیات عرفانی منفک از جمع و جامعه تنها نگذارد. همان چیزی که در تجربه پروژه‌های روشنفکری دینی پس از انقلاب، به فراموشی سپرده شد. آنچه پس از پیروزی انقلاب رخ داد نشان داد که پیش‌بینی او را در خصوص پیامدهای ناکام ماندن چنین پروژه‌ای حقیقت داشت که «تا متن مردم بیدار نشده باشند و وجدان آگاه اجتماعی نیافته باشند هر مکتبی و هر نهضتی عقیم و مجرد خواهد ماند».

# دیستوپیا، رتروتوپیا، ویوتوپیا در مواجهه با بحران ایران امروز

مجتبی مهدوی

متن سخنرانی در نشست مجازی «چشم انداز شریعتی رویاروی بحران امروز»

چهل و پنجمین سالگرد شهادت شریعتی / ۲۹ خرداد ۱۴۰۱

«ایرانیان چه رویایی در سر دارند؟»<sup>۱</sup> این عنوان پرسشی است که میشل فوکو یک سال پیش از پیروزی انقلاب بهمن ۵۷ در جستاری از خود و جهانیان پرسید و به آن پاسخ داد. بیش از چهار دهه از آن پرسش و پاسخ میگذرد و امروز همین پرسش در برابر ما است: ایرانیان امروز چه رویایی در سر دارند؟ این جستار تلاشی مختصر در این خصوص است تا از رهرو توصیف کوتاهی از سه مفهوم «دیستوپیا»، «رتروتوپیا» و «ویوتوپیا» به این پرسش پاسخی کوتاه داده و پرتوی بر رویاهای مشترک ملی- انسانی ما که بطور همزمان بومی و جهانی (بومانی!) هستند، و سهم اندیشه شریعتی در این باره، بیفکند.

## | دیستوپیا<sup>۲</sup>

آنچنانکه میدانیم، این واژه یونانی متشکل از «دیس»<sup>۳</sup> (بد) و «توپیا»<sup>۴</sup> (مکان) به معنی ویران شهر، تباه شهر، پاد آرمان شهر، خراب آباد، ومدینه فاسده و ضالّه است! مفهومی که فیلسوف شهیر انگلیسی جان استوارت میل در سال ۱۸۶۸ بر ساخت تا سیاستهای

1 Michel Foucault, "What Are the Iranians Dreaming About?" Le Nouvel Observateur, 22nd of October 1978. Republished in Janet Afary and Anderson, Foucault and the Iranian Revolution (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

2 Dystopia

3 Dys

4 Topia



ارضی ایرلند را نقد کند. از معروفترین آثار ادبی جهانی که با الهام از این مفهوم و در تبیین و توصیف آن خلق شده اند به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

کتاب «۱۹۸۴» جورج اورول<sup>۵</sup> (۱۹۴۹) شاهکار ادبیات دیستوپیک است که در نقد توتالیتاریسم و کمونیسم دولتی است. در جهان دیستوپیک اورول، حاکمان از زبان جدید و ابداعی خود استفاده میکنند که در آن «جنگ» به معنی «صلح» است و مردم قانع شده اند که ۲ ضربدر ۲ میشود ۱۵! اورول در اثر کلاسیک دیگر خود، «مزرعه حیوانات»<sup>۶</sup> با بهره‌گیری نمادین از مزرعه حیواناتی که هر کدام نقش ویژه خود را در تداوم از خود بیگانگی جمعی و استمرار حاکمیت اقلیتی که خود را واجد حقوق برتر از دیگران میدانند، به نقد دیستوپیا ی الیگارشی می‌پردازد. حکومت اندک سالاری که در آن «همه حیوانات برابرند اما بعضی برابرترند»!

الدوس هاکسلی، نویسنده انگلیسی و خالق رمان «دنیای قشنگ نو» یا «دنیای شگفت انگیز جدید»<sup>۷</sup> (۱۹۳۲) اثر برجسته جهانی دیگری در ژانر ادبیات دیستوپیک است که به نقد آینده‌ای می‌پردازد که همه چیز در انقیاد تکنولوژی است و پیشرفت علم ژنتیک به از میان رفتن آزادی، اندیشه، اعتراض، و تفاوت و رنگارنگی انسانها منجر شده است. رمان «فانهایت ۴۵۱»<sup>۸</sup> اثر مشهور ری بردبری (۱۹۵۳) به تصویر جامعه‌ای می‌پردازد که کتاب خواندن ممنوع است، کتاب خوانها محاکمه میشوند و کتاب‌ها را از بین می‌برند. جامعه‌ای سانسور زده که کتاب جرم است و مردم با داروهای شادی آور روزگار سپری میکنند. «سرگذشت ندیمه»<sup>۹</sup> اثر مارگارت اتوود (۱۹۵۸)، نویسنده مشهور کانادایی، که به تعبیر نیویورکر، پیامبر و پیشگوی دیستوپای معاصر است، به توصیف جامعه‌ای دیستوپیک با ویژگیهای نژاد پرستی، بنیادگرا، و زن ستیز می‌پردازد. این کتاب با آغاز ریاست جمهوری دونالد ترامپ پیش از پیش خوانده شد<sup>۱۰</sup>.

5 George Orwell, 1984.

6 George Orwell, Animal Farm.

7 Aldous Huxley, Brave New World.

8 Ray Bradbury, Fahrenheit 451.

9 Margaret Atwood, The Handmaid's Tale.

۱۰ از دیگر آثار ادبی در ژانر دیستوپیک به موارد زیر می‌توان اشاره کرد: «تمامی حقوق محفوظ است» اثر گرگوری اسکات کاستولیس در نقد جهانی که کلمات دارای حق کپی رایت هستند و برای هر کلمه باید پول پرداخت، «پاشنه آهنین» اثر جک لندن (۱۹۰۷) در نقد الیگارشی سرمایه داری، «سرد» اثر آین رن در نقد دیستوپیا ی اتحاد شوروی، «سالار مگس‌ها» اثر ویلیام گلدینگ در نقد نیروی خیر و شر در انسان، «بخشنده» اثر لویس لوری در نقد فقدان احساس تحت انقیاد نظمی آهنین، «پرتغال کوکی» اثر آنتونی برجس، «کلارا و خورشید» اثر کازو ایشی گورو (۲۰۲۱) در نقد مهندسی ژنتیک کودکان برای افزایش توانایی تحصیلی و نهادینه کردن تبعیض ژنتیک، «سرزمین پدري» اثر رابرت هریس (۱۹۹۱) در نقد نازیسم، «برج» اثر جی جی بلارد در نقد فقدان عشق و مهر در

آثار ادبی دیستوپیک در ژانر «آینده‌گرایی» یا بازتابی از زمان حال است که با زبان آینده تصویر میشوند، و با تصویری خیالی از کابوسی که در انتظار بشریت است. نقد «ویران شهری» است که بدست الیگارشی و اندک سالاری اقلیت حاکم، تکنولوژی و ماشین‌ساز، و جز آن، به نقض کرامت انسانی، حقوق شهروندی، و زیست و اخلاق مدنی منجر شده است. نقد «تباه شهری» که مردمانش از خود بیگانه و در انقیاد سیستماتیک نظم حاکم سیاسی، اقتصادی، فرهنگی الینه شده اند. امروز آثار دیستوپیا یی به نقد شرایطی که به تغییرات اقلیمی، بیماریهای واگیردار، فقدان وزوال دموکراسی، و قدرت‌گیری الیگارشیهای پوپولیست و نفی آزادی و کرامت انسانی منتهی شده می‌پردازند.

این آثار بعضا نشان میدهند که چگونه دیستوپیا ی توده مردم همان اتوپیا ی اقلیت الیگارشی حاکم و صاحبان «زر، زور، تزویر» است. همچنین، در پاره‌ای موارد، جنبشهای بزرگ مردمی که بدنبال تحقق آرمان‌های بزرگ اتوپیا یی بوده اند، در اثر ضعف نیروهای اجتماعی پیشرو، عدم توازن قدرت میان مردم و اقلیت سلطه جو، و سایر شرایط تاریخی، اقتصادی، اجتماعی، دیستوپیا آفریده اند. انقلاب‌های بزرگ میتوانند در اثر سیاست‌گذاریهای پس از انقلاب، جامعه و سیاستی دیستوپیک پدید آورند.

در دیستوپیا ی ایران امروز، سروری «زر، زور، و تزویر» در شکل حکومت الیگارشی و اندک سالاری فقهاتی-رانتی با ویژگیهای همزمان مرکانتلیستی و نولیبرال به فساد و غارت سیستماتیک و ساختاری انجامیده است. رانت و «ربا» در ساختار سیاسی-اقتصادی به رانت و «ربا» در ساختار فرهنگی تبدیل شده، اکثریتی را به غم «نان» مبتلا کرده، کرامت انسانی مردمان را لگد کوب کرده، و به ظهور پدیده-به پیروی از سنت پسااستعماری فرانکس قانون<sup>۱۱</sup> - «مغضوبین ایران زمین» و اکثریتی از «فرو دستان»، حذف شدگان و بیصدایان همه اقشار و گروه‌های اجتماع انجامیده است. در توصیف وضعیت دیستوپیا یی امروزمان نقد شریعتی به حکومت مذهبی خواندنی است:

«حکومت مذهبی رژیم است که در آن به جای رجال سیاسی، رجال مذهبی

(روحانی) مقامات سیاسی و دولتی را اشغال می‌کنند و به عبارت دیگر، حکومت

مذهبی یعنی حکومت روحانیون بر ملت. آثار طبیعی چنین حکومتی، یکی

میان ساکنان مرفه برجی مدرن، «دیوار» اثر جان لنچستر در نقد دنیایی که انسانها به خودی و غیر خودی تقسیم میشوند، «گودال بی» اثر آندری پلاتونوف در نقد جامعه استالینیستی، و ده‌ها فیلم برجسته سینمایی - همچون «متروپولیس»، «ک مثل کین خواهی»، «گرایش اقلیت»، «۲۸ روز بعد»، «بچه‌های مردان»، «تعادل»، «جزیره»، «من حماسه هستم» و «۱۹۸۴» - که همگی جامعه‌ای دیستوپیک را به تصویر می‌کشند.

11 Frantz Fanon, The Wretched of the Earth (New York: Grove Press, 1963).



عکس: شقایق صفی خانی / عطیلا

رتروتوپیا محصول درماندگی در زمان حال و ناامیدی از خلق آینده‌ای با آرمان‌های نو و ایده‌های پیشرو است؛ نگاهی نوستالژیک به گذشته‌ای معجول و مجهول است تا در سایه مطمئن آن آرامش و امنیت بگیریم. استیصال فرودستان و توده‌های محروم در شرایط دیستوپیایی حال، درماندگی «مغضوبان زمین» در برابر نظم موجود، سروری همه جانبه خداوندان «زر، زور، تزویر»، بی‌اعتمادی به الیت والیگارش‌های حاکم برای تحقق تغییرات مطلوب، وعدم تبیین روشن و شفاف بدیل‌های پیشرو و مترقی (آرمان‌های واقعی و قابل تحقق اتوپیایی) منجر به اقبال به رویکردهای پوپولیستی رتروتوپیایی می‌شود. رتروتوپیا پاسخی قابل فهم اما غیر سازنده به ترس و دلهره واضطراب نسبت به آینده است؛ آینده‌ای که به تعبیر باومن «نامتوازن و پیش‌بینی‌ناپذیر» است.<sup>۱۷</sup> رتروتوپیا انعکاسی از ناامیدی به آینده است اگر چه با پوششی کاذب از تغییر و امید جلوه می‌کند؛ امیدی که رو به گذشته دارد، و گذشته‌ای که معجول است.

در غیاب ابزار کنش موثر برای فراروی از مشکلات حال، و شکست اتوپیایی که اکنون به دستویا تبدیل شده است، رتروتوپیا یا آرمان شهر وارونه، به مثابه حسرت برای

<sup>۱۷</sup> زیگموند باومن، «از اتوپیا به رتروتوپیا: امید از آینده به گذشته هجرت کرده است.» مصاحبه با اسپایکد رویو ۲۰۱۶. ترجمه علی امیری. ترجمان، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۷. <https://tarjomaan.com/interview/8980>

استبداد است، زیرا روحانی خود را جانشین خدا و مجری اوامر او در زمین میدانند و در چنین صورتی مردم حق هیچ اظهار نظر و انتقاد و مخالفت با او را ندارند. یک زعیم روحانی خود را به خودی خود زعیم میدانند به اعتبار اینکه روحانی است و عالم دین، نه به اعتبار رایی و نظر و تصویب جمهور مردم؛ بنا بر این یک حاکم غیر مسول است و این مادر استبداد و دیکتاتوری فردی است. و چون خود را سایه و نماینده خدا میدانند، بر جان و مال و ناموس همه مسلط است و در هیچ‌گونه ستم و تجاوزی تردید به خود راه نمیدهد، بلکه رضای خدا را در آن می‌پندارد. گذشته از آن، برای مخالف و برای پیروان مذاهب دیگر حق حیات قایل نیست. آنها را مغضوب خدا، گمراه، نجس، و دشمن راه دین و حق می‌شمارد و هر گونه ظلمی را نسبت به آنان، عدل خدایی تلقی می‌کند.»<sup>۱۸</sup>

### رتروتوپیا<sup>۱۳</sup>

واژه‌ای از یونان باستان، که متشکل از «رترو»<sup>۱۴</sup> (عقب، وارونه، در زمان گذشته) و «یوتوپیا»<sup>۱۵</sup> (آرمان شهر)، و به معنای «آرمان شهر وارونه» یا «آرمان شهر در گذشته» است. هر گاه امید، از آینده به گذشته نقل مکان می‌کند، رتروتوپیا متولد میشود. زیگموند باومن، متفکر و فیلسوف شهیر لهستانی، در اثر درخشان خود به همین نام در ۲۰۱۷ به تبیین و مفهوم پردازی رتروتوپیا می‌پردازد.<sup>۱۶</sup> اگر چه اثر باومن عمدتاً به تبیین این پدیده در بافتار جوامع غربی می‌پردازد، اما اهمیت نظری و اشکال رو به گسترش آن در جهان امروز، ضرورت آشنائی بیشتر ما با این پدیده را یادآوری می‌کند.

رتروتوپیا محصول فروپاشی اعتماد به توانایی خلق آینده و احساس درماندگی، استیصال و خشم نسبت به حال است. نوستالژی برای بازگشت به «گذشته‌ای که هرگز وجود نداشته است»؛ بر ساخته‌ای از گذشته رمانتیزه شده و حسرت برای بازگشت به آنچه خود بر ساخته ایم! امروز پدیده رتروتوپیا امری جهانی است و در اشکال گوناگون جنبشها و سیاست‌های هویت‌گرا، ناسیونالیسم افراطی و ملیت‌گرایی کور، بنیادگرایی دینی و پوپولیسم قومی عینیت یافته است.

<sup>۱۳</sup> علی شریعتی، م. آ. ۲۲، مذهب علیه مذهب، تهران: چاپیخش، ۱۳۷۷، صفحه ۲۰۶-۲۰۷

<sup>13</sup> Retrotopia

<sup>14</sup> Retro

<sup>15</sup> Utopia

<sup>16</sup> Zygmunt Bauman, Retrotopia (Polity, 2017). نشر: تهران: بهروز گرانمایه (تهران: نشر: ۱۴۰۰). این کتاب توسط بهروز گرانمایه به فارسی ترجمه شده است

گذشته‌ای که می‌تواند آینده‌ای برای ما به ارمغان آورد، ظهور می‌کند. رتروتوپیا اما، یک «دوربرگردان گمراه‌کننده» است در زمانی که جامعه نیازمند مسیری رو به جلو است. رویکردی «محافظة کارانه» به آینده است، اگر چه ممکن است روکشی از تغییر بر خود کشیده باشد.

زیگموند باومن در گفتگویی با نشریه اسپایکد ریویو در ۲۰۱۶ می‌گوید: «رتروتوپیا، درست مثل یوتوپیا راستین آینده، به سرزمینی بیگانه ارجاع می‌دهد؛ سرزمینی ناشناخته، نادیده، ناآزموده و رویهم‌رفته تجربه نشده.» از نظر باومن، رتروتوپیا و یوتوپیا هر دو رویاهایی «دستکاری شده» و با «تمرکز بر جنبه‌هایی گزینشی از انبوهی از آنچه واقعاً بوده است» هستند. تا اینجا «یوتوپیا و رتروتوپیا تفاوتی ندارند. آنچه یکی را واقعاً از دیگری متمایز می‌سازد جابجایی اعتماد و بی‌اعتمادی است.» در رتروتوپیا اعتماد از «آینده به گذشته» و بی‌اعتمادی از گذشته به آینده کوچ کرده است. در واقع، بی‌اعتمادی شدید به آینده، مولد رویاهایی رتروتوپیا بی در باره گذشته‌ای می‌شود که هرگز وجود نداشته است. از نظر زیگموند باومن، گرایش به رتروتوپیا هنگامی رخ می‌دهد که «آینده (که زمانی اسب برنده‌ای برای امید بستن بود) به صورتی فزاینده خبر از مخاطرات ناگفتنی (و مرموز!) می‌دهد. بنابراین امید، محروم و بی‌بهره از آینده، در گذشته‌ای که زمانی تحقیر و سرزنش شده بود و خانه خرافات و اشتباهات شمرده می‌شد پناه می‌جوید».

گرایش به رتروتوپیا محصول شرایطی است که گزینه‌های قابل دست‌یابی بی‌اعتبار جلوه می‌کنند، و پدیده «خستگی تخیل»<sup>۱۸</sup> و «ته کشیدن گزینه‌ها»<sup>۱۹</sup> ظاهر می‌شود.<sup>۲۰</sup>

گفتمانها و رویکردهای هویت‌گرای ذات‌گرایانه ملی-قومی ویا اسلامی، «استثنا‌گرایی»های اسلام‌گرایانه و ملی‌گرایانه، و باستان‌گرایی افراطی از نمونه‌های عینی گرایشهای رتروتوپیا در شرایط ایران امروز است که در واکنش به شرایط حال دیستوپیا و خستگی و فرسودگی «تخیل» برای آینده، به گذشته‌ای مجعول و مجهول فرامی‌خوانند. چنین رویکردهای گزینشی، وصله‌پینه‌ای و رمانتیزه‌شده، غیر تاریخی و مجعول از تاریخ که در پی احیای گفتمانی «ناب‌گرا» از دین، ملیت، قومیت، و غرب

18 imagination fatigue

19 the exhaustion of options

۲۰ زیگموند باومن، «از اتوپیا به رتروتوپیا: امید از آینده به گذشته هجرت کرده است.» مصاحبه با اسپایکد ریویو ۲۰۱۶. ترجمه علی امیری. ترجمان. ۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۷ ۸۹۸۰/۸۹۸۰. <https://tarjomaan.com/interview/8980>

Zygmunt Bauman, "Living Towards the Past: Zygmunt Bauman talks Retrotopia and humanity's disillusionment with the future." Spiked. 30 December 2016. <https://www.spiked-online.com/2016/12/30/living-towards-the-past/#.Wwb1Q3--mM->

هستند همچون «شیر بی یال و دم واشکمی» هستند که «این چنین شیری خدا هم نافرید!»

دعوت شریعتی به «ابداع خویش» و نقد بومی‌گرایی قومی و سنتی و مذهبی رامی‌توان در همین راستا و نقد گرایشهای رتروتوپیا «باز خوانی» کرد، زیرا دعوت وی به «بازگشت به خویش‌تاریخی» بازگشت به «سنت پرستی و کهنه پرستی و ارتجاع جدید» نیست؛ بلکه «بازگشت به خویش‌تاریخی» و موجود در نفس و وجدان جامعه است.<sup>۲۱</sup> وی می‌گوید: «دعوت به بازگشت به خویش، بازگشت از اصالت انسان یا اومانیسم به بومی‌گری قومی و خودپرستی تنگ‌نظرانه و متعصبانه نژادی نیست، بلکه صعود از خود بیگانگی فرهنگی و بی‌معنایی وجودی و بی‌شخصیتی تاریخی است به مرحله متعالی خودزایی و خودآگاهی انسانی و در نهایت، تحقق راستین اصالت انسان، سرمنزلی که نه با اسارت ملتها که کار امپریالیسم و استعمار است و نه با محو ملیت‌ها که دستاورد انترناسیونالیسم مذهبی و طبقاتی است، بلکه با شرکت فعال ملت‌های آزاد و خودآگاه و اصیل بر اساس تساوی و تعارف میتوان بدان رسید.»<sup>۲۲</sup>

البته می‌دانیم که اندیشه شریعتی متهم به تقویت گفتمان رتروتوپیا بی‌اسلام‌گرا، هویت‌گرایی و بومی‌گرایی اسلامی است. می‌توان تصدیق کرد که خوانش غیر سیستماتیک، گزینشی، و «سلف سرویسی» آثار وی یقیناً به چنین رویکرد‌هایی منجر شده است، اگرچه خوانش همه‌جانبه و ارگانیک آثار اصلی و بخصوص «کوبریات» وی رویکردی رهایی‌بخش نسبت به دین رسمی، دین دولتی، دولت دینی و ظاهرگرایی شریعت-محور دارد. البته، چنانچه پیش از این استدلال کرده‌ام،<sup>۲۳</sup> اگر چه نقد رادیکال شریعتی به «تشیع صفوی» و تبیین بدیل انقلابی او با عنوان «تشیع علوی» روشن و شفاف است، اما پدیده نو ظهور و جدید «تشیع صفوی با روکشی از گفتمان تشیع علوی»، چنانچه در اسلام‌گرایی پس از انقلاب بروز و ظهور پیدا کرد، در آثار وی که پیش از انقلاب ارایه شده است غایب است، و طبیعی است که نقد رادیکال و مستقیمی در این مورد وجود ندارد؛ این کاری است که برخی پیروان خط فکری وی پس از انقلاب به آن اهتمام ورزیده‌اند.

۲۱ علی شریعتی، م. آ. ۴، بازگشت، تهران: الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۲، صص ۱۱-۲۵

۲۲ علی شریعتی، م. ۲۷۱، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵، ۸۱-۱۳۸

23 Mojtaba Mahdavi, "One Bed and Two Dreams: Contentious Public Religion in the Discourses of Ayatollah Khomeini and Ali Shariati," Studies in Religion, Vol. 43, No. 1, 2014, pp. 25-52.

واژه‌ای یونانی که از دو بخش «او»<sup>۲۵</sup> (نفی) و «توپوس»<sup>۲۶</sup> (مکان) تشکیل شده و با مفاهیمی همچون ناکجا آباد، نه اینجا، آرمان شهر و مدینه فاضله شناخته شده است. چنانکه میدانیم، توماس مور در کتابی با همین عنوان در سال ۱۵۱۶ به این مفهوم در حوزه عمومی حیات بخشید. وی از جزیره‌ای آرمانی در اقیانوس اطلس سخن می‌گوید تا از این طریق به نقد جامعه انگلستان عصر خویش بپردازد. از میان آثار ادبی فراوانی که در توصیف یوتوپیا خلق شده میتوان به رمان «خبر از ناکجا» اثر ویلیام موریس در وصف یوتوپای سوسیالیسم دموکراتیک، دو اثر هربرت جورج ولز، سوسیالیست انگلیسی، به نامهای «ماشین زمان» و «انسان شبیه خدایان»، همچنین «کشور خورشید» اثر کامپانلا، و «اتلانتیس جدید» اثر بیکن اشاره کرد. علاوه بر آن، رابینسون کروز و دون کیشوت دو چهره مشهور در ادبیات ژانر یوتوپایی هستند که هر دو بدنبال تحقق یوتوپیا ی خویش و به شیوه خود بودند. یوتوپیا مفهومی زمان-مند و مکان-مند و به تعبیری تاریخی و نسبی است. آرمان‌ها و رویاها در بستر زمان و مکان تغییر می‌کنند، و در رابطه‌ای دینامیک و دیالکتیکی با تجربه زیسته در زمان حال، قبض و بسط می‌یابند و به تصویر آرمان شهر آینده می‌پردازند. بنابراین، جوامع گوناگون در شرایط تاریخی متفاوت دارای یوتوپیاها متفاوتی هستند.

همچنین، بر خلاف نظریه مرسوم و محافظه کارانه متعارف، یوتوپیا ضرورتاً امری غیر قابل تحقق و رویایی غیر واقعی برای آینده نیست. دست کم پاره‌ای از آرمان‌ها و رویاهای دیروز یک جامعه میتوانند در آینده تحقق عینی یابند. چنانکه برخی از دستاوردهای امروز دموکراسی‌های اجتماعی شمال اروپا در تحقق نسبی حقوق شهروندی، خدمات ورفاه اجتماعی، حقوق زنان، اقلیت‌های جنسی و مذهبی و نژادی، پاسخگو کردن دولت و نهادینه کردن دموکراسی (علیرغم همه ضعف‌های آن) در گذشته‌ای نه چندان دور به مثابه آرمان‌هایی یوتوپایی تلقی میشدند. یوتوپیا، اگر چه نه در تمامیت خود، می‌تواند تحقق یابد، آنچنانکه بعضاً تحقق یافته است.

نظم امروز عموماً ریشه در یوتوپییای دیروز دارد. این نظم می‌تواند حاصل عدم تحقق آرمان‌های بلند و حتی استحاله رویاهای شیرین یوتوپیا به کابوس دهشتناک دستوپیا باشد. اما این سرنوشت محتوم یوتوپیا نیست و، چنانکه اشاره شد، همه دستاوردهای

بزرگ بشری در زمان حال محصول آرمان‌ها و رویاهایی هستند که یوتوپییای دیروز انسان قلمداد می‌شدند.

جامعه‌ها پدیده‌هایی پویا هستند و از همین رو به بازبینی و نوآوری در آرمان‌ها و رویاهای خویش می‌پردازند. به این ترتیب، یوتوپیاها در ساختار زمان و مکان هر جامعه، و به تناسب اینجا و اکنون آن، قبض و بسط یافته و نو می‌شوند. یوتوپیا امری ثابت، ازلی و ابدی، مطلق و فرا تاریخی نیست، آنچنانکه کاملاً قابل تحقق نیست، زیرا انسان‌ها و جوامع پدیده‌هایی دینامیک و در حال شدن هستند و آرمان‌ها و رویاهای خویش را «نو به نو» می‌کنند. یوتوپیا چشم‌انداز تغییر است؛ چراغ روشن امید در تاریکی و خمودی روزمرگی حال است.

### ایوتوپیاها مشترک «بومانی» ما؟! |

از یوتوپیا نباید هراسید. در زمانه‌ای که آرمان‌ها و رویاهای تحقق نیافته جنبش بزرگ مردم \_ یوتوپییای آزادی، عدالت اجتماعی و زیست اخلاقی \_ به دیستوپییای فقر و فقدان کرامت انسانی بدل شده است، هراس از یوتوپیا را می‌توان درک کرد. ما اما، موظف و مجبوریم تا شعله‌های آتش امید را روشن نگاه داریم و همچون آنتونیو گرامشی، متفکر پیشرو ایتالیایی که در زندان فاشیسم امیدوارانه و واقع بینانه به ما یادآوری کرد، بر «بدبینی‌های ذهنی» با قدرت «خوشبینی اراده» فایق شویم.<sup>۲۷</sup> امید و ایمان به تحقق رویای مشترک ملی-انسانی اما، مستلزم ناامید شدن از دیستوپیا و رتوتوپیا است. آنگاه از پس خاکستر این ناامیدی، ققنوس یوتوپییای واقعی زاده می‌شود.

در رنگین کمان جامعه مدنی متکثر امروز ایران، تحقق رویای مشترک آزادی، عدالت اجتماعی و زیست اخلاقی نیازمند اراده و همبستگی جمعی است، که آن نیز مستلزم بکارگیری «زبان مشترک» و مشارکت همه اندیشه‌ها و نیروهای اجتماعی است. زبان مشترک برای تبیین آرمان‌های مشترک می‌تواند سهمی در بسیج نیروهای متنوع اجتماعی در مسیر تحقق رویای جمعی داشته باشد.

هیچ اندیشه، اندیشمند، جریان و نیروی اجتماعی به «تنهایی» قادر به ایفای نقش سازنده و موثر در این مسیر نیست. علاوه بر آن، نقد رادیکال و بازبینی میراث و آموزه‌های اندیشمندان و اندیشه‌های آنان از دیگر الزامات توفیق در تحقق این رویای مشترک ملی-انسانی است. به این ترتیب، در حالیکه پا بر شانه‌های پیشگامان رویاهای

27 "I'm a pessimist because of intelligence, but an optimist because of will." Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, ed. Q. Hoare, & G. NowellSmith (New York: International Publishers, 1971).

24 Utopia

25 Ou

26 Topos

مشترک‌مان می‌گذاریم و از میراث اندیشه‌های ایشان الهام می‌گیریم، به محدودیت‌های تاریخی اندیشه ایشان آگاه، و به ارتقا و اعتلای آن می‌پردازیم. اندیشه شریعتی نیز در این میان استثنا نیست و محتاج نقد، بازخوانی و ارتقا در جهت تحقق رویای مشترک ملی-انسانی ایران امروز است.

رویکردهای محافظه‌کارانه و خسته از تغییر و تخیل، هر گونه تلاش در جهت تحقق رویای مشترک و بیوتوپای واقعی را با برجسب ناکجا آباد، انتزاعی و دست نیافتنی بی اعتبار جلوه می‌دهند. واقعیت اما، این است که رویای مشترک ما نه انتزاعی یا اوهامی دست نیافتنی، بلکه ریشه‌ای عمیق در سنت و تاریخ ۱۵۰ ساله ایران دارد. تلاش برای دستیابی به آزادی و عدالت اجتماعی بعنوان دو مولفه بنیادین آرمان «سوسیالیسم دموکراتیک» ایده مشترک جریان‌های متنوعی از جنبش مشروطه تا ایران امروز بوده است. بی تردید این نیروها هر یک در اندازه و ظرفیت محدود زمان و مکان خویش فهمی تاریخمند از این آرمان‌ها داشته‌اند. مثلاً در سنت ملیون آزادیخواه و عدالت طلب، محمد مصدق و خلیل ملکی؛ در سنت چپ مارکسیستی مستقل آزادیخواه، مصطفی شجاعیان، صمد بهرنگی و خسرو گل‌سرخ؛ و در سنت مسلمانان سوسیالیست و دموکرات، محمد نجشب و جریان «خداپرستان سوسیالیست»، علی شریعتی و رهروان اندیشه او را می‌توان نام برد.

بی تردید اندیشه و تلاش عملی همه اندیشمندان پیش گفته واجد نقاط ضعف و قوت و «نیندیش‌ده»‌های فراوانی است که نسل امروز می‌تواند و باید به نقد سازنده میراث دیروز بپردازد، و با رویکردی دیالوژیک با سنت و میراث متنوع و غنی «بومی» و دستاوردهای مدرن «جهانی» در عرصه اندیشه و جنبش‌های نوین اجتماعی پیشرو به سوی تحقق بیوتوپای «واقعی»‌اش گام بردارد. نظامی مبتنی بر آزادی، عدالت اجتماعی و زیست اخلاقی که ترجمان سیاسی آن در آرمان «سوسیالیسم دموکراتیک» تجلی می‌یابد، رویای مشترک نیروهای متنوع اجتماعی ایران است. این آرمان بطور هم‌زمان بومی و جهانی است؛ و به تعبیر من «بومانی» یا «جهامی» است! هم «لوکال» و هم «گلوبال» است؛ «گلوبال» است. تلاش برای تحقق رویای مشترک ملی-انسانی برای تحقق «زندگی» بهتر است. در اینجا ما بلیم مفهوم زندگی در منظومه فکری شریعتی را یادآوری کنم، زیرا ارکان زندگی با ترتیب و اولویتی که در تعریف اوست نمایانگر آرمان مشترک انسانی و بیوتوپای واقعی و دست یافتنی ماست: «نان، آزادی، فرهنگ، ایمان، دوست داشتن»<sup>۲۸</sup>! در فقدان نان و آزادی،

دعوت مردم به فرهنگ، اخلاق، ایمان، عشق و دوست داشتن فریب بزرگی است. آنچنانکه، ایمانی که به عشق و دوست داشتن «دیگری» نینجامد فاقد ارزش اجتماعی است. در همین راستا، سه گانه «آزادی، برابری، عرفان»<sup>۲۹</sup> بعنوان آرمان‌های بلند و مشترک انسانی و اتوپایی در اندیشه شریعتی معنی می‌یابد. ترجمان سیاسی و نظم مدنی چنین آرمان‌هایی را میتوان در «سوسیالیسم دموکراتیک» همراه با اخلاق مدنی، عشق به دیگری، همزیستی با طبیعت، و عدالت جنسی و جنسیتی، نژادی، مذهبی، سیاسی، قومی و جز آن تعریف نمود. سوسیالیسم دموکراتیک، نظمی عرفی و مدنی است که با دین دولتی و دولت دینی سازگار نیست. حضور مذهب مدنی در جامعه مدنی را ممکن و مفید میداند، اما در عرصه دولت مخالف هر گونه برخورداری از حق ویژه و سروری و سیادت مذهب یا ایدئولوژی است، زیرا حق ویژه و رانت مذهبی یا ایدئولوژیک، حاکمیت را به الیگارشی و اندک سالاری تبدیل می‌کند.<sup>۳۰</sup>

به گمان من، همه آرمان‌های ذکر شده، انضمامی، دست یافتنی، بومی-جهانی یا «بومانی»، ریشه دار در سنت و تاریخ ما، و بخشا تحقق یافته در پاره‌ای از دموکراسی‌های امروز هستند. تلاش و تقاضا برای آرمان‌های مشترک فوق در جنبش‌های اجتماعی و اندیشه‌های اندیشمندان پیشرو این مرز و بوم خود را نشان داده، و به این ترتیب انتزاعی و ناکجا آبادی نیستند؛ و جامعه مدنی ایران امروز بیش از پیش برای آن آمادگی دارد. من همه دیدگاه‌های «فرهنگ‌گرای افراطی» را به چالش می‌کشم که با غفلت و یا تخفیف نقش مخرب و بازدارنده ساختارهای سیاسی-اقتصادی مسلط، نوک تیز حملات خود را به سوی مردم و فرهنگ آنان نشان رفته‌اند، و موانع گذار به سوسیالیسم دموکراتیک ایرانی را ناشی از فرهنگ عامه و هویت جمعی می‌دانند. چنین رویکردهای ذات باورانه فرهنگی، قربانی را در جایگاه مجرم می‌نشانند، و نقش مسلط رانت و دوپینگ ساختار سیاسی-اقتصادی در تولید فرهنگ غیر دموکراتیک و ارتجاعی را نادیده می‌گیرد.

من به تکرار خواسته‌ها و خاستگاه متنوع آنها در جامعه مدنی ایران، واز جمله حضور گرایش‌های محافظه‌کارانه رتروتوپایی به گذشته‌ای معجول، اذعان دارم. با این وصف، به گمان من تحولات عمیق ساختاری، جمعیتی، فرهنگی، و تجربه زیسته بیش از چهار دهه گذشته، جامعه مدنی ایران امروز را آماده پذیرش و تحقق نسبی رویای مشترک ملی-انسانی ما کرده است. رویایی که از صدر مشروطه و پیش از آن، تا نهضت ملی و دموکراسی

۲۹ علی شریعتی، م. ۲۰، خود سازی انقلابی، تهران: چاپخس، ۱۳۶۱، صفحات ۴۱-۵۷

۳۰ مجتبی مهدوی، «دین و دولت در عصر پسا اسلام گرایی»، زیتون، ۱۹ اسفند ۱۳۹۷

۲۸ علی شریعتی، م. ۱، با مخاطب‌های آشنا، تهران: چاپخس، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹

خواهانه مصدق، انقلاب بهمن ۵۷، و جنبش‌ها و خرده جنبش‌های گروه‌ها و طبقات متنوع جامعه امروز ایران (زنان، دانشجویان، معلمان، کارگران و همه فرودستان) بیش از یک قرن برای آن تلاش جمعی صورت گرفته است.

واقعیت این است که انقلاب ۵۷ و پیامدهای «ناخواسته» نظم حاکم پسا انقلابی، جامعه ایران را به لحاظ ساختاری و فرهنگی آماده نوعی «رنسانس ایرانی» کرده است. جامعه‌ای متکثر با رنگین‌کمانی از آرمان‌ها، منافع و خواسته‌ها که ناگزیر از گفتگو با یکدیگر، با زبانی مشترک، برای توافق بر چگونگی تحقق رویا و آرمان مشترک تاریخی خود است. آرمانی که به نظر می‌رسد در نظمی مبتنی بر آزادی و عدالت اجتماعی، یا دموکراسی سوسیال (اجتماعی) مبتنی بر نظامی عرفی، و با حضور دین مدنی به جای دین دولتی و دولت دینی، تجلی می‌یابد. برای حصول به این رویای مشترک، شهروندان مذهبی و غیر مذهبی، عدالت خواهان و آزادی خواهان، و سایر گرایش‌های فرهنگی و سیاسی می‌توانند و بایسته است تا فارغ از خاستگاه فکری و اجتماعی خود بر چگونگی تحقق این آرمان مشترک و «بومانی» توافق کنند.

به گفته شریعتی، «دین و بی دینی مساله اساسی نیست: مساله اساسی چه اندازه بودن است، چگونه بودن خود آدم است. دریا بودن یا انگشتوانه بودن؟ مرغ خانگی بودن یا شاهین شکارجو بودن؟»<sup>۳۱</sup> به این ترتیب، در حوزه اجتماعی نیز خاستگاه فکری دینی یا غیر دینی نیروهای اجتماعی مدافع آرمان‌های مشترک ملی-انسانی، مساله اساسی نیست؛ مساله اساسی آن است که با زبانی مشترک با یکدیگر گفتگو و توافق کنیم، و «برخیزیم و گامی فرابیش نهمیم!»

ایجاد همبستگی جمعی برای تحقق رویای جمعی مستلزم فراروی از دوگانه‌های کاذب مادی و معنوی، و سوسیالیست و اتویست بودن است، زیرا یک نظم مبتنی بر آزادی، عدالت اجتماعی و زیست اخلاقی تلاشی در جهت سازش این تناقضها است. شریعتی می‌گوید: «بسیاری از تناقض‌های مشهور و بدیهی در من سازش یافته اند و جمع شده‌اند: زمین و آسمان؛ معنویت و مادیت؛ جبر علمی تاریخ و جامعه، و آزادی و مسولیت فردی؛ مادی بودن و سوسیالیست بودن، و بودایی و اتویست بودن.»<sup>۳۲</sup>

## [۱-] فهرست منابع

- [۱] باومن، زیگموند. رتروتوپیا، ترجمه بهروز گرانمایه. تهران: نشر ثالث، ۱۴۰۰.
- [۲] باومن، زیگموند. «از اتوییا به رتروتوپیا: امید از آینده به گذشته هجرت کرده است.» مصاحبه با اسپایک ریویو ۲۰۱۶. ترجمه علی امیری. ترجمان. ۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۷  
<https://tarjomaan.com/interview/8980>
- [۳] مهدوی، مجتبی. «دین و دولت در عصر پسا اسلام‌گرایی». زیتون. ۱۹ اسفند ۱۳۹۷  
<https://www.zeitoon.com/61480>
- [۴] شریعتی، علی. م. آ. ۱. با مخاطب‌های آشنا. تهران: چاپ‌بخش، ۱۳۷۵.
- [۵] شریعتی، علی. م. آ. ۲. خودسازی انقلابی. تهران: چاپ‌بخش، ۱۳۶۱.
- [۶] شریعتی، علی. م. آ. ۴. بازگشت. تهران: الهام، چاپ چهارم، ۱۳۷۳.
- [۷] شریعتی، علی. م. آ. ۱۳. هبوط در کویر. تهران: چاپ‌بخش، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
- [۸] شریعتی، علی. م. آ. ۲۲. مذهب علیه مذهب. تهران: چاپ‌بخش، ۱۳۷۷.
- [۹] شریعتی، علی. م. آ. ۲۷. بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- [۱۰] شریعتی، علی. م. آ. ۳۵. آثار گونه‌گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- [11] Bauman, Zygmunt. "Living Towards the Past: Zygmunt Bauman talks Retrotopia and humanity's disillusionment with the future." Spiked. 30 December 2016. <https://www.spiked-online.com/2016/12/30/living-towards-the-past/#.Wvb1Q3--mM->
- [12] Bauman, Zygmunt. Retrotopia. Polity, 2017.
- [13] Fanon, Frantz. The Wretched of the Earth. New York: Grove Press, 1963.
- [14] Foucault, Michel. "What Are the Iranians Dreaming About?" Le Nouvel Observateur, 22nd of October 1978. Republished in Afary, Janet, and Anderson. Foucault and the Iranian Revolution. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- [15] Gramsci, Antonio. Selections from the Prison Notebooks, ed. Q. Hoare, & G. Nowell-Smith. New York: International Publishers, 1971.
- [16] Mahdavi, Mojtaba. "One Bed and Two Dreams: Contentious Public Religion in the Discourses of Ayatollah Khomeini and Ali Shari'ati." Studies in Religion, Vol. 43, No. 1, 2014, pp. 25-52.

۳۱ م. آ. ۱۳. هبوط در کویر. تهران: چاپ‌بخش، چاپ پنجم، ۱۳۷۱، صص ۶۷۴-۶۷۳-۶۷۲-۶۷۱ علی شریعتی،

۳۲ علی شریعتی، م. آ. ۳۵. آثار گونه‌گون، بخش اول. تهران: آگاه، چاپ سوم، ۱۳۷۵، ص ۵۵۸



بنیاد فرهنگ دکترا علی شریعتی