

دو افسانه‌ی سیاسی

شیدان و ثیق



امروزه نمی‌توان تنها بر گرد اصول کلی چون جمهوری، دموکراسی، حقوق بشر و جدایی دولت و دین، بر گرد شعار سرنگونی جمهوری اسلامی و یا شعارهایی پایین‌تر و محدودتر چون انتخابات آزاد و از این قبیل... دست به ایجاد اتحادها یا بلوک‌های بزرگ جمهوری‌خواهی، دموکراتیک و یا چپ زد.

امروزه، در دیسکور سیاسی اپوزیسیون ایران، دو مقوله‌ی سیاسی سر زبان‌ها افتاده‌اند: «اتحاد بزرگ» و «آلترناتیو حکومتی». این دو، از دیر باز و به ویژه در عصر مدرنی که با دموکراسی، دولت‌گرایی و تحزب برای کسب قدرت سیاسی سرشته شده است، همواره مبانی «سیاست» را تشکیل داده‌اند. حداقل از هابز اگر نه از افلاطون و ارسطو تا کنون، «سیاست» را چون حاکمیت بر مردم یکپارچه توسط نیروی برینی که خدایی یا زمینی است، تعریف و تبیین کرده‌اند. پس نخستین بار نیست که از «اتحاد بزرگ» یا «آلترناتیو قدرت» سخن می‌رود و آخرین بار نیز نخواهد بود.

آن چه که در زیر به صورت ملاحظات مقدماتی می‌آید، نگاهی اجمالی بر مقدرات دو مقوله‌ی نامبرده از زاویه‌ی نظری و تاریخی است.

افسانه‌ی «اتحاد بزرگ»

جمله‌پردازی‌های سیاسی این زمانه همواره ما را با فرمول‌هایی کلاسیک رو به رو می‌کنند که اعتبار و کارکرد تاریخی‌شان را دیگر از دست داده‌اند، با این که تقدس خود را نزد سیاست‌ورزان حرفه‌ای همچنان حفظ کرده‌اند. تا زمانی که «سیاست» بر پاشنه‌ی همانی که تا کنون بوده است به چرخد، یعنی آن چه که ما «سیاست واقعاً موجود» یا امر «حکومت کردن و تحت حاکمیت قرار گرفتن» می‌نامیم، این فرمول‌های «جادویی» نیز به حیات تخیلی و موهوم خود در دیسکور سیاسی سنتی ادامه خواهند داد. از این شمارند: «وفاق ملی»، «جبهه‌ی واحد»، «اتحاد بزرگ»، «حزب یا تشکل فراگیر»، «بلوک» طبقاتی، دموکراتیک، جمهوری‌خواهی و یا غیر.

مفاهیم یا پدیدارهای فوق در دوره‌ای از تاریخ گذشته می‌توانستند،

آن هم البته تا حد و حدودی، مبنا و معنایی داشته باشند. می توانستند کمابیش و تا میزانی تحقق‌پذیر و یا حداقل تصورپذیر باشند. به طور نمونه می‌توان از دو فاز تاریخی در فاصله‌ی میان پایان سده‌ی نوزدهم و اواسط نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم نام بُرد. سِکانس تاریخی مبارزه با استعمار برای کسب استقلال ملی و سِکانس تاریخی مبارزه‌ی ضد فاشیستی در جنگ جهانی دوم. با این وجود نباید از یاد برد که در همین فازهای تاریخی نیز و در هر جا که به کار رفتند، به ویژه در کشورهای مستعمره و نیمه‌مستعمره، در نهضت‌های مقاومت ملی بر علیه تجاوز خارجی و یا در مبارزات استقلال‌طلبانه و ضدامپریالیستی از سوی آن چه که در زمانی موسوم به «جهان سوم» بود، از جمله در خود کشور ایران در دوره‌هایی از تاریخ معاصر از مشروطه به این سو، کارکرد این مفاهیم هم‌زمان برانگیزنده‌ی مسایل و پرسش‌هایی نیز بود.

ویژگی اصلی سِکانس‌های مبارزاتی سپری شده در این بود که دوران آن‌ها می‌توانستیم زمان‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را از یکدیگر تفکیک نماییم. به بیانی دیگر، مبارزه برای خواست‌های سیاسی-اجتماعی را «مرحله‌بندی» کنیم. افزون بر این، می‌توانستیم در چهارچوبه‌ی ملی و کشوری چاره‌اندیشی کنیم و راه‌کارهایی، چه راست یا رفرمیستی و چه رادیکال یا چپ، ارائه دهیم. بر اساس شرایط عینی و تاریخی ویژه و به کمک سلاح نظری «تضاد عمده»، امکان داشت که بتوان در برابر آن چه که دشمن اصلی تبیین می‌شد، یعنی نیروی استعماری، نواستعماری یا تجاوزگر، وفاق‌های ملی، اجتماعی و سیاسی بزرگ و فراگیر به وجود آورد و یا حداقل در باره‌ی آن‌ها بی‌اندیشید و طرح‌ریزی کرد. تشکیل جبهه‌های آزادیبخش ملی یا خلقی، نهضت‌های مقاومت ملی، جنبش‌ها و احزاب فراگیر توده‌ای، قطب‌بندی‌های بزرگ سیاسی و از این دست در سده‌ی گذشته در بسیاری از کشورهای جهان، در چهارچوبه‌ی همین جداسازی و سلسله‌مراتبی کردن زمان‌های تاریخی و در محدوده‌ی «ملی-اندیشیدن» راه‌حل‌ها و راه‌کارهای اجتماعی و سیاسی قرار می‌گرفتند. بنا بر تفکیک زمان‌های مبارزاتی و به حکم اصل «نسوزاندن مراحل»، هر فازی از مبارزه در تمایز از فاز بالاتر، «سیاست» و سیاست‌ورزی ویژه‌ی خود را می‌طلبید، خواست‌ها و شعارهای ویژه‌ی خود را فرا می‌خواند.

امکان جداسازی مضمون‌های مبارزه در گذشته را می‌توان بر دو مبنای اساسی زیر توضیح داد.

۱- یکی بر پایه‌ی عمده شدن برخی تضادها نسبت به دیگر تضادهای

اجتماعی بود. به طور نمونه می‌توان از تضاد جامعه، به تقریب در تمامیت‌اش، با استعمار و امپریالیسم برای استقلال و حاکمیت ملی نام برد. در چنین شرایطی امکان ایجاد اتحادهای بزرگ ملی فراهم می‌شد. اما امروزه ما در وضعیتی قرار داریم که تضادهای مختلف اجتماعی در هم تنیده شده‌اند و یکی بر دیگری برتری تام و مطلق ندارد. به طور نمونه اگر در شرایط امروز ایران مسایلی چون حقوق بشر، جمهوری، دموکراسی، برابری زن و مرد، حقوق ملیتها و جدایی دولت و دین جایگاه مهمی را احراز می‌کنند که می‌کنند، اما در عین حال دیگر مانند گذشته نمی‌توان به سادگی و راحتی از کنار سایر تضادهای ژرف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی گذشت. این تضادها از بسیاری عوامل ناشی می‌شوند: از فقدان عدالت اجتماعی، از نابرابری‌های شکننده اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و همچنین از فعال‌میشایی مناسباتی که سیستم سرمایه‌داری جهانی- ملی در هر گوشه‌ی این دنیا و از جمله در ایران برقرار می‌کند. امروزه دیگر نمی‌توان به نام ضرورت مرحله‌بندی کردن فازهای سیاسی- اجتماعی و به حکم الزامات عینی رشد نیروهای مولده و دموکراسی، از کنار دیگر خواستهای مهم و مبرم اجتماعی، یعنی از عدالت اجتماعی، برابری و تغییرات بنیادی در مناسبات اجتماعی، با توجه به مناسبات تنگاتنگ میان کشورها در دنیای جهانی شده‌ی کنونی، بدون آرایه‌ی پاسخ، راه‌کار و طرحی مشخص گذشت.

۲- دومین مبنای تفکیک‌پذیری فازهای مبارزاتی در گذشته را می‌توان در وجود ایدئولوژی‌های تمامت‌خواهانه چون ناسیونالیسم، فاشیسم، سوسیالیسم سویتیک (لنینی- استالینی) ... در سده‌ی بیستم نشان داد. این ایدئولوژی‌ها امروزه یا پس رفته‌اند و یا جای خود را به پوپولیسم‌های راست و چپ، دینی یا غیر دینی، داده‌اند. در این سال‌ها شاهد رشد نمونه‌های فراوان این پدیدار راست (و حتا چپ) در همه جا می‌باشیم. اسلام‌گرایی‌های سیاسی از نوع آن چه که در انقلاب بهمن ۵۷ در ایران برقرار شد و یا در انواع کم و بیش مشابهی در مصر، تونس و لیبی در فردای آن چه که «بهار عرب» نام گرفت، در حقیقت نمونه‌های پوپولیسم تمامت‌خواهانه در اشکال مختلف دین‌سالاری با درجاتی مختلف است. این پوپولیسم‌ها البته تا حدودی موفق به ایجاد کلیت‌های اجتماعی فراگیر می‌شوند. همان‌طور که در گذشته نیز ناسیونالیسم، فاشیسم و یا سوسیالیسم به واقع موجود موفق به ایجاد تشکلات فراگیر توده‌ای می‌گردیدند. اما این «تجمعات» بزرگ که امروزه در پرتو ایدئولوژی‌های پوپولیستی، چه دینی و یا غیر دینی، سکولار و یا «لایک»، شکل می‌گیرند و قادر به سازمان‌دهی توده‌ی انبوه می‌شوند، نه تنها بنا بر شرایط واقعی تضادهای اجتماعی همیشه

موقتی، نا استوار و شکننده‌اند، نه تنها به هیچ رو نمونه‌ی ترقی‌خواهان‌های برای جوامع آزاد بشری به شمار نمی‌آیند، بلکه به شدت نیز واپس‌گرا، ناسیونالیستی و ارتجاعی می‌باشند.

به طور کلی امروزه، فازهای مبارزاتی توأم و هم‌زمان در مناسباتی پیچیده با هم نمایان می‌شوند. این فازها به هم پیوسته و در هم آمیخته شده‌اند و بیش از پیش کلاف سر در گمی از مناسبات را تشکیل می‌دهند. افزون بر این، مسایل «ملی» با مسایل «فرا ملی» در جهان کنونی چنان در هم تنیده شده‌اند که راه‌کارها و راه‌حل‌های مشترک و همبسته‌ای را در سطح منطقه‌ای و جهانی می‌طلبند.

اشتباه نشود. ما در این جا نمی‌خواهیم ادعا کنیم که مرز میان زمان‌ها و فازهای مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در یک کشور و مرز میان ملت‌ها و کشورها و مسایل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی خاص در هر یک در محدوده‌ی مرزهای شان به کلی از میان رفته‌اند. ما تنها می‌گوییم که دیگر مانند گذشته دیوار چینی گذرناپذیر «مراحل» مبارزه را از یکدیگر منفصل و متمایز نمی‌کند، هم‌چنان که مبارزه‌ی سیاسی- اجتماعی در یک کشور را از سایر کشورهای هم‌جوار، دور یا نزدیک جدا نمی‌سازد.

امروزه در ایران، زمان مبارزه‌ی ضداستبدادی برای آزادی که بنا بر ویژگی جمهوری اسلامی خصلتی ضد تئوکراتیک برای لائیسیته یا جدایی دولت و دین به خود گرفته است، جدا از زمان مبارزه برای جمهوری و دموکراسی سیاسی نیست. زمان این‌ها نیز جدا از مبارزه برای دموکراسی اجتماعی نیست. زمان این یکی نیز جدا از مبارزه برای عدالت اجتماعی و برابری نیست. زمان این دیگری نیز جدا از مقابله با مناسبات سرمایه‌داری که امروزه جهانی شده و دیگر حد و مرزی برای جهان‌گشایی خود، چه اقتصادی، چه اجتماعی و چه سیاسی نمی‌شناسد نیست. زمان این آخری نیز در نهایت نمی‌تواند چندان دور و بیگانه نسبت به مبارزه برای رهایی emancipation باشد. رهایش به معنای امحای از خودبیگانگی‌های ناشی از سه سلطه‌ی سرمایه، مالکیت و دولت. افزون بر همه‌ی این‌ها، امروزه دیگر نمی‌توان مبارزات در محدوده‌ی بسته‌ی «ملی» را از مبارزات در گستره‌ی فراخ منطقه‌ای و جهانی جدا ساخت. امری که به نوبه‌ی خود بر دشواری‌ها و بغرنجی‌های مبارزه در چهارچوبه کشوری می‌افزاید.

از این جا می‌خواهم نتیجه بگیرم که مبارزه‌ی سیاسی- اجتماعی امروز در ایران و در هر گوشه‌ی دیگر زمین مشترک ما، بدون در نظر گرفتن

مسایل فردا و پسان فردایی که در دل همین امروز هر دم رخنه می‌کند، امکان‌پذیر نیست. پس اگر این فردا و پسان فردا را از هم اکنون باید چون مسالهی حی و حاضر - و نه تنها مربوط به آینده‌ای دور و نامعلوم - دریابیم و در مبارزه و سیاست خود دخالت دهیم، در این صورت پروژه‌ی ایجاد کلیت‌های بزرگ سیاسی چون «وفاق ملی»، «اتحاد بزرگ» و از این دست، به دلیل تعارض‌ها و تضادهایی که ریشه در موقعیت‌ها و منافع متفاوت و متضاد اقتصادی و طبقاتی دارند، به دلیل شرایط گوناگون اجتماعی، فرهنگی، ایدئولوژیکی و عقیدتی... در جامعه‌ای که هیچ گاه واحد و هم‌گون نبوده و نیست، نه تنها نا ممکن می‌گردد بلکه حتا کوشش در جهت آن نیز اقدامی واپس‌گرا و ارتجاعی می‌شود.

امروزه نمی‌توان تنها بر گرد اصول کلی چون جمهوری، دموکراسی، حقوق بشر و جدایی دولت و دین، بر گرد شعار سرنگونی جمهوری اسلامی و یا شعارهایی پایین‌تر و محدودتر چون انتخابات آزاد و از این قبیل... دست به ایجاد اتحادها یا بلوک‌های بزرگ جمهوری‌خواهی، دموکراتیک و یا چپ زد. امروزه نمی‌توان به منظور ایجاد اتحادی بزرگ و فراگیر، از مسایل پسا جمهوری اسلامی در حوزه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی قطع نظر کرد. مسائلی که به راستی و به ناگزیر در مورد آنها در جامعه تفرق، تضاد و تعارض وجود دارد و خواهد داشت. امروزه نمی‌توان مسایل مورد اختلاف و نزاع اجتماعی را به خاطر دسترسی به «وفاق» یا «اتحاد» بزرگ که موهوم و غیر قابل تحقق‌اند، به طور موقت کنار گذارد، دور زد و یا فرصت‌طلبانه در پرانتز قرار داد.

ائتلاف‌ها یا اتحادهایی که امروزه بر مبنای جدا کردن زمان‌ها و فازهای مبارزاتی انجام می‌پذیرند، خیلی سریع در برابر واقعیت‌هایی سر سخت قرار می‌گیرند؛ در برابر تضادهای ناشی از تداخل منطقی فازهای مبارزاتی و در نتیجه در برابر ضرورت وارد کردن این تضادها در زمان مبارزه‌ی حی و حاضر کنونی. از این‌رو، کلیت‌های سیاسی بزرگ، اگر هم به وجود آیند که نمی‌آیند، خیلی سریع از هم فرو می‌پاشند. در این مورد نمونه‌های آشنا فراوانند و نیاز به بازگویی ندارند.

ائتلاف‌های یا اتحادهای سیاسی همواره موقت و گذرا می‌باشند. این‌ها در همین حد نیز تنها می‌توانند ترجمان و برآیند اتحادهای بین اقشار و طبقات اجتماعی در حرکتهای مبارزاتی، اجتماعی، سیاسی و مدنی باشند و نه بر عکس. این پنداشت و تصور رایج در اپوزیسیون ایران که در خارج از میدان مبارزات سیاسی- اجتماعی و مستقل از جنبشهای اجتماعی و اتحادهایی که در بین خود اقشار و طبقات بر سر

موضوعات مشخص سیاسی یا اجتماعی به وجود می‌آیند، گروه‌های سیاسی بُریده از جامعه و به ویژه آنان که در خارج از کشور به سر می‌برند، می‌توانند دست به اتحادهای بزرگ و یا حتا کوچک سیاسی زنند، پندار واهی و باطلی بیش نیست.

همه چیز در جهان، در هستی خود، چندان، چندگانه و متضاد است. این چندانگی و چندگانگی متضاد توسط «یک» یا چندی، دسته‌ای یا سازمانی نمی‌تواند نمایندگی شود، مگر در شکل صوری، موهوم یا مرتجع آن. این چندانگی و چندگانگی متضاد به واقع تنها می‌تواند به صورت چندان و چندگانه یعنی در چندانگی و چندگانگی‌اش، خود را نمایان سازد. معرفی کند. اعلام وجود و حضور نماید. بی‌واسطه از خود (و توسط خود) نمایندگی کند. به طور مستقیم، دست به عمل زند، دخالت و مبارزه کند.

خلاصه کنیم: راه‌کارهای مبارزاتی که تداخل و پیوند زمان‌ها و فازها را به منظور ایجاد ساختارهایی فراگیر و انبوهی نادیده می‌گیرند، فاقد بنیادی واقعی بوده و در نتیجه افسانه‌ای و موهوم می‌باشند.

با این همه، به سر رسیدن زمانه‌ی کلیت‌ها یا اتحادهای بزرگ سیاسی را نباید به معنای بسته شدن راه‌های همکاری و مشارکت گروه‌ها و روندهای سیاسی بر محور پاره‌ای اصول و راه‌کارها تلقی نمود. حتا در شرایط و زمانه‌هایی می‌توان تصور کرد که ائتلاف‌هایی در پرتو برنامه‌هایی مبارزاتی به وجود آیند. همچنان که چنین ائتلاف‌هایی، البته حکومتی، در کشورهای دموکراتیک میان برخی احزاب انجام می‌پذیرند. اما این ائتلاف‌های حکومتی نیز همواره شکننده، گذرا و میرنده‌اند و در چهارچوبه‌ی مدیریت سیستم موجود و تکرار «این همان» با اصلاحاتی چند، در بهترین حالت، باقی می‌مانند. افزون بر این، در این جا پرلمنتیک و بغرنج دیگری برای فعالان رهایی‌خواه مطرح می‌شود که ما را به افسانه‌ی سیاسی دومی سوق می‌دهد.

افسانه‌ی «آلترناتیو قدرت»

مفهوم دیگری که این روزها تکه کلام سخنوران در محافل سیاسی ایرانی خارج کشوری شده است، واژه‌ی «آلترناتیو» است. ناگفته روشن است که منظور ما در این جا آن چه که این روزها «آلترناتیو سازی»‌های کاخی می‌نامند نیست. بیشک ما را کاری با آن‌ها نیست. بحث ما مشمول آن شعار، فرمول یا مفهومی می‌شود که از سوی نیروهای مستقل جمهوری‌خواه، دموکرات یا چپ طرح و به نام کارستان سیاسی و

سیاست‌ورزی در برابر کار محفلی یا خرده‌کاری (واژه‌هایی بر گرفته از فرمول‌های سنتی لنینی) تبلیغ می‌شود.

ایجاد آلترناتیو چون راه‌کار برون رفت از وضعیت کنونی مشتمل بر دو عنصر است: یکی، تبدیل شدن نیرویی به آلترناتیو قدرت حاکمه و دیگری، مساله تصرف قدرت و تشکیل آن چه که «حزب- دولت» می‌نامیم.

۱- آلترناتیو هیچ گاه به واقع توسط عده‌ای، گروهی یا احزابی، در جدایی از جامعه و مبارزات اجتماعی یعنی به طور نمونه در مورد اپوزیسیون ایران، در خارج از کشور به وجود نمی‌آید. آلترناتیو تنها می‌تواند در فرایند رشد و گسترش جنبش‌های اجتماعی- سیاسی، جنبش‌های ضد سیستمی، در میدان مبارزاتی در درون جامعه شکل گیرد. آلترناتیو دلخواسته ایجاد نمی‌شود بلکه در رخداد‌های اجتماعی عروج می‌کند. آلترناتیو واقعی - و نه خودساخته - هیچ‌گاه خود را از پیش اعلام نمی‌کند بلکه در جریان جنبش‌های اجتماعی تبدیل به واقعیتی عینی و اجتناب‌ناپذیر می‌شود. نمونه‌ای از آن را می‌توان در فرایند تبدیل شدن جنبش همبستگی به آلترناتیوی در برابر قدرت توتالیتار در لهستان سال‌های ۱۹۸۰ نشان داد. آلترناتیو سیاسی- اجتماعی واقعی از پایین برمی‌خیزد و نه از بالا توسط عده‌ای یا گروهی که به نام مردم خود را چنین خوانند. در یک کلام، آلترناتیو سیاسی- اجتماعی واقعی از درون و متن جنبش‌های اجتماعی و فعالیت‌ها و مشارکت‌های گروه‌های سیاسی در داخل این جنبش‌ها برمی‌خیزد و نه از فراسوی این میدان و بستر یعنی در خارج از آن‌ها.

۲- دومین جنبه‌ی آلترناتیوسازی مساله‌ی تصرف قدرت و تشکیل حزب- دولت است که نقد و رد شکل‌ها و شیوه‌های کهنه، سنتی و کلاسیک فعالیت سیاسی و سازمانی را در بر می‌گیرد. جنبش‌های اجتماعی در همه جا امروز در تکاپوی ابداع اشکالی نوین از مشارکت و خود سازمان‌دهی می‌باشند. همه‌ی آن‌ها نیز در برابر بغرنج‌هایی جدید و سخت قرار دارند. شکل‌های تاریخی و سنتی سازمان‌دهی در سده‌ی بیستم، چه در شکل راست، بورژوازی یا لیبرالی و یا چه در اشکال چپ، سوسیالیستی یا کمونیستی، همواره خود را در نمونه‌ی حزب- دولت متجلی کرده‌اند. یعنی حزب برای رهبری مردم، تصرف قدرت سیاسی و حفظ آن. این گونه اشکال سنتی و کلاسیک سازمان‌دهی، با این که همچنان نیز عمل می‌کنند، امروزه در بحران نظری و ساختاری ژرفی فرو رفته‌اند. حزب به واقع موجود، چه در گذشته و چه امروز با هر ایدئولوژی، ساختار و شیوه‌ای، همواره برای تصرف قدرت و حکومت کردن ساخته و پرداخته شده است. این احزاب کلاسیک با وجود نقشی که در درازای تاریخ مدرن در

هدایت و سازماندهی سیاسی ایفا کرده‌اند، همواره در زمان و مرحله‌ای از مبارزه، در مقابل حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی رهایی‌خواهانه قرار می‌گیرند. حزب دولت‌گرا زمانی که بر مسند قدرت می‌نشیند، بنا بر سرشت محافظه‌کارانه‌ی «حفظ خود» چون دستگاهی جدا از جامعه و در مقام مدیریت کشور، ناگزیر دست به سلطه و ستم یا آن چه که «خشونت مشروع» نامندش می‌زند. از رشد و توسعه‌ی حرکت‌ها و جنبش‌های اجتماعی که خارج از حوزه‌ی اقتدار و کنترل او قرار می‌گیرند، جلوگیری به عمل می‌آورد و سرانجام (و ناگزیر) دست به سرکوب آن‌ها می‌زند.

آلترناتیو قدرت، حتا در صورتی که برآمدِ جنبش‌های انقلابی اجتماعی باشد، از آن جا که خود را آلترناتیو قدرت می‌نامد و نه ناقد و نافی آن، همواره بازتولید کننده‌ی «سیستمی» می‌شود که می‌خواهد براندازد. آلترناتیو قدرت، تا آن جا که خود را حریف و بَدیل قدرت حاکمه معرفی می‌کند، راه‌بردی سیاسی از موضع اپوزیسیون به موضع اپوزیسیون یا سلطه‌ای دیگر است. آلترناتیو قدرت، تا آن جا که می‌خواهد قدرتی را به جای قدرتی دیگر بنا بر اصل «حکومت کردت و تحت حاکمیت قرار گرفتن» بنشانند، به واقع آلترناتیو هیچ چیز نیست. حتا «آلترناتیو» نیز نیست و به ناروا خود را چنین می‌خواند و اعلام می‌کند. آلترناتیو قدرت، در بهترین حالت، چیزی نیست جز ادامه‌ی «همان» در دیسکور و شکل دیگر.

امروزه بیش از هر زمان دیگر در طول تاریخ معاصر، برای نیروهای رهایی‌خواه یعنی آنان که ره‌ایش اجتماعی را موضوع اندیشه و عمل خود قرار می‌دهند، بغرنج پاسخ‌گویی به این دو پرسش اساسی مطرح است: مبارزه برای چه و کدام مناسبات اجتماعی؟ مبارزه با چه شیوه‌ها و اشکال مشارکتی؟ مبارزه اما نه به صورت کلاسیکِ آن یعنی جدال به قصد تصرف قدرت و سازماندهی برای تبدیل شدن به حزب- دولت، بلکه مبارزه با شیوه‌ها و اشکالی دِگر و به گونه‌ای دِگر.

این پرسش اصلی که چگونه می‌توان جامعه را بدون تصرف قدرت و تبدیل شدن به قدرتی دولتی برای اعمال حاکمیت و سلطه بر جامعه... تغییر داد، از این پس و بیش از پیش می‌رود که به دلمشغولی نظری- عملی و سیاسی گرایشات رهایی‌خواهانه تبدیل شود.

مارس ۲۰۱۲ - فروردین ۱۳۹۱

cvassigh@wanadoo.fr

ابن میمون: فیلسوف دینی یا مبارز اجتماعی؟

مجید نفیسی



...وقتی که دین در سیاست دخالت می‌کند من نگران می‌شوم، زیرا از سرزمینی می‌آیم که در چند دهه‌ی گذشته گرفتار یک دولت دینی مرگبار است. تجربه حاکمیت‌های اسلامی در ایران، افغانستان، عربستان سعودی و خطر غلبه‌ی یهودیان ارتدکس بر دولت اسرائیل از یک سو و شکست "الهیات آزادیبخش" مسیحی در کشورهای آمریکای لاتین و "مجاهدین خلق" در ایران از سوی دیگر نشان می‌دهد که آمیختن سیاست با دین، در هر دو شکل بنیادگرایانه و ترقی خواهانه‌ی آن منفی است و برای سیاست و دین هر دو زیانبار.

اخیراً کتاب "راهنمای سرگشتگان" یا "دلالت الحائرین" نوشته‌ی فیلسوف، پزشک و عالم ربانی یهودی موسی بن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۵) به ترجمه و شرح نویسنده‌ی فرزانه و مترجم چندزبانه شیریندخت دقیقیان در چهار جلد از سوی انتشارات بنیاد ایرانی هارامبام وابسته به فدراسیون یهودیان ایرانی - آمریکایی در لس آنجلس به چاپ رسیده است. این کتاب را ابن میمون نخست به زبان عربی و خط عبری نوشته و مترجم برای اولین بار کلیت آن را از انگلیسی به فارسی برگردانده است.

ابن میمون

ابن میمون قرطبی یکی از آخرین فیلسوفان "دوره‌ی زرین" حاکمیت مسلمانان در اندلس و مغرب بود که به پیروی از ابن رشد، فارابی و ابن سینا گرایش به نزدیک کردن فلسفه‌ی ارسطو به دین داشت. فلسفه‌ی او به سن اکویناس کمک کرد تا به فقه کاتولیک نظامی اسکولاستیک بدهد و از سوی اسپینوزا و دیگر فیلسوفان دوره‌ی روشنگری چون نقطه‌ی آغازی برای صعود به قله‌ی خردگرایی به کار گرفته شد. با این همه، ابن میمون یک فقیه کلیمی بود که در پرتو خرد ارسطویی، روایت شفاهی تلمود را که در سده‌های چهارم و ششم میلادی در فلسطین

و بابل نامنظم مکتوب شده بود بر اساس موضوع دسته بندی کرد و در کنار ۶۱۳ "قانونی" که از تورات سرچشمه گرفته نزدیک به ۱۵ هزار "قانون" تلمودی، (که زندگی یک فرد یهودی را از بام تا شام و از گهواره تا گور ریز به ریز معین کرده است) را تدوین کرد؛ یعنی همان فقهی که سرچشمه ی احکام سنگسار، ارتداد، برده داری، زن ستیزی، و نظام "خداسالاری" (تئوکراسی) در رساله های نظری و عملی فقیهان مسلمان است. این درست که ابن میمون اخترگویی را نمی پذیرفت، در معاد جسمانی شک می کرد، و در کنار وحی، نقشی هم به خرد می داد، اما او هرگز نه میخواست و نه می توانست به عنوان یک پیشوای دینی از چارچوب تورات و تلمود فراتر رود یا چون اسپینوزای خردگرا در "رساله ی سیاسی - الهی" ۱۶۷۰ به این نتیجه رسد که نظام خداسالاری توراتی بدون شک به اخته کردن سیاسی ذهن می انجامد. به علاوه اگر باور کنیم که ابن میمون از اسرار کتاب "زُهر" نخستین رازنامه ی عرفان یهودی کبالا (که در سال ۱۲۹۰، یعنی ۸۴ سال پس از مرگ او آشکار شد) به نحوی مرموز آگاه بوده و برای حروف الفبای عبری ارزشی ماوراءطبیعی قائل بوده، دیگر مشکل بتوان از او به عنوان یک فیلسوف خردگرا نام برد.

یک سده پیش از آن که ابن میمون زاده شود، حاکمیت امویان در اندلس که در زمان آنها و بویژه دوره ی عبدالرحمان سوم، یهودیان از آزادی نسبی دینی برخوردار بودند به دست مسلمانان متعصب عرب که سلسله ی مرابطون را بنیاد گذاشتند، برچیده شد. ابن میمون هنوز کودک بود که مسلمانان متعصب بربر حکومت سلسله ی مرابطون را در قرطبه سرنگون کردند و در آنجا امارتی اسلامی به نام موحدون به وجود آوردند که از یهودیان میخواست که به اسلام بگروند یا سر به دم تیغ بدهند. ابن میمون و خانواده اش پس از مدتی از قرطبه به شهر فاس(فز) در مغرب رفته و سرانجام به فسطاط در مصر کوچیدند. این سرزمین به تازگی از دست فاطمین اسماعیلی به دست ایوبیان سنی افتاده بود. او در مصر، پزشک صلاح الدین ایوبی و خانواده اش شده همزمان، پیشوایی دینی یهودیان در آن سرزمین را به عهده گرفت.

تأویل های جدید از متون کهن

ابن میمون نه میخواست و نه می توانست که به عنوان یک پیشوای دینی یهودی باورمند به نظام خداسالاری توراتی، بر ضد دین سالاری در میان مسلمانان و مسیحیان به پا خیزد. به علاوه گرایش او به آمیزش حکمت ارسطویی با دین به هیچ عنوان به معنای نقد و نفی احکام ضدّ انسانی سنگسار، ارتداد، برده داری و زن ستیزی در تورات

نبود، زیرا او تورات را قانون خدا و آن را مطلقاً "بزمان" و "تغییرناپذیر" میدانست. اشکال شیریندخت دقیقان در شرح کتاب "راهنمای سرگشتگان" ابن میمون آن است که با بزرگ کردن ابعاد "رنسانس صغیر" دوره ی حاکمیت مسلمانان در اندلس از یک سو و با برجسته کردن حس همدردی اجتماعی ابن میمون (چون گردآوری پول برای آزاد کردن اسیران یهودی از مسیحیان صلیبی) از سوی دیگر، می‌خواهد از او یک مبارز اجتماعی بر ضد تاریک اندیشی بسازد و ابن میمون را چون طلایه دار و سرچشمه ی الهام مبارزه ی امروزی دمکراتیک مردم ایران در برابر دین سالاران ولایت فقیه نشان دهد. در اینجا است که او از چارچوب یک پژوهنده ی حقیقت جو بیرون رفته به صورت یک کوشنده ی آرمان پرداز درمی آید که آماده است برای خواندن مفهومی جدید در متنی کهن روش عینی تحقیق را زیر پا بگذارد: "در دوران کنونی، به دلیل برآمد خوانش های قشری و خشونت گرا از ادیان که صلح و همزیستی جهانی را به خطر انداخته و ملت ها را گرفتار حکومت های بنیادگرای دینی ساخته اند، مقوله ی تأویل متون مقدس از حساسیت خاصی برخوردار شده است. از اینرو، هر شرح جدید بر "دلالت الحائرين" که در بخش اعظم خود به مقوله ی تأویل متون مقدس پرداخته باید پاسخگوی این حساسیت ها باشد." (جلد اول، صفحه ۴۰)

نه خانم دقیقان! "تأویل های جدید از متون مقدس کهن" دیگر کافی ست. برای رویارویی با جنبش ها و حکومت های بنیادگرای خشونت گرا آنچه ما نیاز داریم تأمل در و پافشاری بر متن نوین منشور "حقوق بشر" است؛ آنچه ما نیاز داریم غیر قانونی اعلام کردن همه احکام فقهی است که با آزادی های فردی در ستیز است، آنچه ما نیاز داریم جلوگیری از سایه انداختن ایدئولوژی دینی بر گفتمان های اجتماعی است، آنچه ما نیاز داریم تفکیک مطلق دین از دولت است. تجربه نیم قرن اخیر در ایران به ما نشان داده که استفاده از اسطوره ها، مفاهیم متون، سازمان ها و ابزارهای دینی اگر چه می تواند در کوتاه مدت به برانگیختن توده های دین باور کمک کند ولی در درازمدت به جنبش مردم برای دموکراسی آسیب های جدی می‌رساند.

تجربه اسلام سیاسی

خمینی به نام این که دارد "یزید زمانه" را از قدرت پائین می‌کشد خود را در پیشگاه مردم چون خونخواه حسین نشان داد و مبارزه ای را که در "شورش خارج محدوده" و "شب های شعر گوته" و شعار "مسکن" و "آزادی" در تابستان و پائیز سال ۱۳۵۶ آغاز شده بود به کج راه کشاند و آرام آرام با اتکا به ملایان، مساجد، هیات های عزاداری

زنجیره‌ی چهل‌ها و مانند آن، شعار "حکومت اسلامی" را بر جنبش چیره کرد. ما نباید اجازه دهیم که بار دیگر "تأویل‌های جدید از متون مقدس کهن" هر چند هم که مدعی صلح‌خواهی و دموکراسی باشند بر خواسته‌های دمکراتیک و غیر دینی (سکولار) جنبش مردم سایه انداخته و گفتمان‌های رازآلود گوناگون دینی را بر گفتمان روشن و زلال "آزادی‌های فردی"، چیره کنند. آیا همین شوق به "تأویل‌های جدید از متون مقدس کهن" نبود که در دهه‌ی پنجاه علی‌شریعتی را علیرغم بی‌اعتمادی‌اش به روحانیت واداشت تا با طرح گفتمان‌هایی چون "شیعه‌ی علوی" در برابر "شیعه‌ی صفوی" و "بازگشت به ریشه‌های صدر اسلام" زمینه‌ی ذهنی‌جامعه را برای ظهور خمینی ناخواسته فراهم کند؟ آیا همین شوق به قهرمان‌سازی از شخصیت‌های کهن دینی و عرفانی نبود که علی‌میرفطروس را واداشت تا در کتاب پرفروش خود "منصور حلاج" در آستانه‌ی انقلاب، با تأویل‌های از لحاظ تاریخی نابهنگامانه‌ی خود، از یک شخصیت افراطی تصوف در هزار سال پیش، یک انقلابی "انسان‌گرا" و شبه مارکسیست امروزی بسازد؟

نوزرتشتیان جنوب کالیفرنیا

امروزه گفتمان‌های گوناگون دینی چه در درون چه بیرون کشور طرح می‌شود که نتیجه‌ی آن مه‌آلود کردن فضای ذهنی اجتماعی ماست. برای نمونه در جنوب کالیفرنیا علی‌اکبر جعفری بنیادگذار و موبد "انجمن زرتشتیان" (Zarathushtrian Assembly) به خوانشی جدید از "گاتها"ی زرتشت دست زده و می‌خواهد با تزریق مفاهیم جدید لیبرالی و فمینیستی به سرودهای کهن زرتشت از یک سو و کنار گذاشتن بخش‌های دیگر اوستا از سوی دیگر، جنبشی دینی بر بنیاد احترام به اصول دموکراسی و برابری زن و مرد پی‌افکند. نتیجه‌ی کار این کیشِ نوزرتشتی تا کنون چیزی جز ایجاد چند دستگی میان پارسیان هند و زرتشتیان ایرانی از یک سو و کمرنگ کردن گفتمان دموکراسی و پررنگ کردن عرب‌ستیزی در اذهان ایرانیان برونمرز از سوی دیگر نبوده است.

آیا گات‌ها، سرودهایی زیبا و پر مفهوم نیستند؟ بی‌گمان، و درست به همین دلیل من کار پژوهشگرانه‌ی ابراهیم پورداوود و دیگر اوستاشناسان ایرانی و خارجی را بر این متن کهن، به خوانش و شرح نوین علی‌اکبر جعفری و هم‌اندیشان‌ش از آن ترجیح می‌دهم، زیرا در کار دسته‌ی نخست صداقت علمی نهفته است و در کار گروه دوم سوءاستفاده‌ی ایدئولوژیک. یکی می‌خواهد بدون ارزش‌دآوری متنی کهن را از زبان و خطی‌کهن به زبانی نو برگرداند و دیگری تنها می‌خواهد

از آن چون ابزاری برای برنامه‌ی دینی و سیاسی خود بهره‌جوید.

یهودیان ایرانی - آمریکایی

ای کاش نویسنده کار خود را به ترجمه و نوشتن پیشگفتاری بر کتاب ابن میمون محدود کرده نوشتن "شرح" و "تفسیر" را که در ذات خود مستلزم ارزش داوری است به روحانیان و طلاب دینی وا گذاشته بود. ایکاش نویسنده بر کتاب خود پیشگفتارهایی به قلم دو تن از پیشوایان دینی یهودیان ایرانی مقیم لس آنجلس و نیویورک نیفزوده بود تا برای خوانش ایدئولوژیک خود از "راهنمای سرگشتگان" و ترویج خردگرایی میان یهودیان ایرانی پشته‌ای دینی بیابد. ایکاش او کتاب خود را مستقل چاپ کرده بود بدون اینکه از علمای دینی و احساسات مذهبی یهودیان ایرانی در آمریکا بهره‌جوید. برای تقویت خردگرایی و اندیشه‌ی دمکراتیک نیازی به متون و پیشوایان دینی نیست. بگذار آخوندها، خاخام‌ها، موبدها، کشیش‌ها و قطب‌ها در نمازخانه‌های خود باقی بمانند و اگر می‌خواهند به خیابان بیایند آن رخت "الهی" را از تن خود درآورند و چون یک شهروند معمولی در صحنه‌ی مبارزه سیاسی و فرهنگی شرکت کنند.

دین و سیاست

من مخالف باور دینی افراد نیستم، ولی نمی‌خواهم گفتمان دینی بار دیگر جای گفتمان سیاسی و اجتماعی را بگیرد. من از خواندن متون دینی به عنوان آثاری "ادبی" و نه "مقدس" لذت می‌برم و هر چند یک بار گات‌های زرتشت، غزل‌ غزل‌های سلیمان و "کتاب ایوب" از تورات، سوره‌های مکی قرآن و اپانیسادهای ودایی، سوترهای بودایی و مانند آنها مرور کرده در آنها افزون بر زیبایی، مفاهیمی حکمت آمیز می‌یابم، به علاوه به کسانی که این متون را "مقدس" و زاده‌ی "وحی" می‌دانند احترام گذاشته تا جایی که دین در نظر و عمل به "رستگاری شخصی" و "همدردی انسانی" محدود بماند از آن واهمه‌ای ندارم. بر عکس، وقتی که دین در سیاست دخالت می‌کند من نگران می‌شوم، زیرا از سرزمینی می‌آیم که در چند دهه‌ی گذشته گرفتار یک دولت دینی مرگبار است. تجربه حاکمیت‌های اسلامی در ایران، افغانستان، عربستان سعودی و خطر غلبه‌ی یهودیان ارتدکس بر دولت اسرائیل از یک سو و شکست "الهیات آزادیبخش" مسیحی در کشورهای آمریکای لاتین و "مجاهدین خلق" در ایران از سوی دیگر نشان می‌دهد که آمیختن سیاست با دین، در هر دو شکل بنیادگرایانه و ترقی خواهانه‌ی آن منفی است و برای سیاست و دین هر دو زیانبار. در کشوری مانند ترکیه که سابقه‌ی

درازمدت سکولاریسم (همراه با سیاست ضد^۳ دمکراتیک تبعیض دینی به نفع مذهب دولتی حنفی) دارد و روحانیان حتا نمی توانند با رخت ملایی در خیابان ظاهر شوند، شاید جایی برای نگرانی از دخالت دین در سیاست نباشد، زیرا حزب لیبرال اسلامی در این کشور ظاهراً نه می‌خواهد مانند احزاب دینی بنیادگرا و ترقی خواه بهشتی آرمانی بر روی زمین بسازد و نه این که بنیاد دمکراتیک حاکمیت را دگرگون کند. ولی در کشوری که دچار آخوندسالاری است باید از غلبه ی گفتمان های دینی بر جنبش اجتماعی ترسید. البته "نواندیشان دینی" چون عبدالکریم سروش، محسن کدیور، محمد مجتهد شبستری، حسن یوسفی اشکوری و دینداران دیگر که به نظر می رسد به سکولاریسم باور دارند، می توانند از اسطوره‌ها و متون دینی خود الهام بگیرند، اما وقتی به صحنه ی مناظره ی عمومی می‌آیند بهتر است با زبان و شعارهای غیر دینی سخن بگویند. شعارها و اصطلاحاتی چون "عدل علی"، "جامعه ی توحیدی"، "بازگشت به صدر اسلام"، "بیت المال"، "قرض الحسنه" و حتا کلماتی چون "اجماع" و "شورا" که بار دینی یافته اند باید جای خود را به مفاهیم، درخواست ها و شعارهایی ملموس و قابل اندازه‌گیری بدهند.

کمبودهای فنی‌کار

شاید همین اختلاط میان نقش "پژوهنده" علمی و "کوشنده ی آرمانی" باعث شده که شیریندخت دقیقیان در کار ترجمه و شرح "راهنمای سرگشتگان" دچار شتابزدگی و سهل انگاری شود. در این زمینه از همه چشمگیرتر تضاد میان شیرازه بندی و کاغذ خوب و جلد نفیس کتاب است با تایپ پرغلط و صفحه بندی غیر حرفه ای متن. به علاوه، با وجود این که نویسنده در پیشگفتار بر "شرح" خود می‌نویسد که هر چهار جلد را ۱۴ بار بازخوانی کرده باز هم به اشتباهات چندی دچار شده است. برای نمونه تنها در جلد اول، در صفحه ی ۴۶ مأمون خلیفه ی عباسی را از امویان می‌خواند و در بخش انگلیسی "شرح" خود سن آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) را متعلق به قرن ۱۲ میلادی دانسته است. در صفحه ی ۶۸ به "فرقه ای خشک اندیش از معتزله" اشاره کرده بدون این که توضیح دهد چگونه این دو عنصر ناهم‌سازگار یعنی "خشک اندیشی" و "معتزله" در کنار هم آمده‌اند. معتزله برجسته ترین نمایندگان خردگرایی در اوایل خلافت عباسی بودند که کوشیدند میان فلسفه ی یونانی و اسلام نزدیکی به وجود آورند و اطلاق "خشک اندیشی" به فرقه ای از آنها شگفت آور می نماید. سرانجام، با وجود اینکه نویسنده در جایی از "شرح" خود به درستی جنگ های صلیبی را به جنگ هایی

اطلاق کرده که میان مسلمانان و مسیحیان در سده های میانه برای حفظ یا تصرف بیت المقدس رخ داده، اما در صفحات دیگر جابه جا اصطلاح "صلیبی" را به جنگ هایی که میان مسیحیان و مسلمانان برای حفظ یا تصرف اندلس رخ داده به نادرست تعمیم داده است.

مهمترین نقیصه ی فنی کار نویسندگان آن است که او به جای استفاده یک پارچه از تلفظ و کتابت عربی نام افراد و سلسله ها که در ادبیات فارسی مصطلح شده به نادرست گاهی آنها را به تلفظ عبری و گاهی به تلفظ انگلیسی آورده است. برای نمونه، با وجودی که خود فیلسوف یهودی در هشتصد سال پیش نام خود را "موسی بن میمون" نوشته نویسندگان نام او را غالباً به تلفظ عبری "موشه بن مایمون" ثبت کرده است. همچنین او نام سلسله های مرابطون و موحدون را غالباً به صورت تلفظ انگلیسی آنها "المُروارید" و "الموحاد" آورده. تصور کنید که به جای "ساسانیان" در فارسی از واژه ی انگلیسی "ساسانید" استفاده کنیم یا به جای تمام نام هایی که در تورات و انجیل آمده آنها را نه با تلفظ عربی که با تلفظ های عبری یا لاتین شان بخوانیم چه اغتشاشی به وجود خواهد آمد. نویسندگان البته می توانست تلفظ های عبری یا انگلیسی برخی نام ها را در پانویس آورده بدین طریق به غنای کار خود بیفزایند، اما نه اینکه با به کار بردن آنها در سراسر متن کتاب بر اغتشاشی که امروزه (به دلیل فقدان یک فرهنگستان معتبر درون کشور از یک سو و از سوی دیگر به کار بردن برخیز نام ها چون ماه ها به تلفظ زبان کشور میزبان از سوی ایرانیان بیرون کشور) در این زمینه بروز کرده اضافه کند.

من امیدوارم که نویسندگان در چاپ بعدی این کتاب این اشتباهات را رفع کرده با تکیه بر نقش پژوهشگران اش خود را از وسوسه ی بردهای کوتاه مدت برهانند. من مطمئن هستم که رگه های خردگرایی در کتاب "راهنمای سرگشتگان" ابن میمون در یک چاپ علمی و مستقل، بسی بیشتر می تواند به تقویت خردگرایی و مبارزه برای آزادی های فردی بویژه آزادی دینی و بدینی یاری رساند.

۴ مارس ۲۰۱۲

برگرفته از □□□□□□

کسروی، شریعت و رفرماسیون دینی

محمد امینی



کسروی شاید یگانه کسی باشد که در آن هنگام که گروه های سیاسی نیز در برابر کرنش دولت به تازش روحانیان و نهادهای دینی بر قانون ها و ساختارهای سکولار و مدرن، خاموش بودند، خامه آتشین بر کاغذ می نهاد و به این رفتار می توفید و پیامدهای آن را پیش بینی می کرد.

اگر بنویسم که کسروی، گفت و گو برانگیزترین روشنفکر دوران مدرنیته ایران است، سخنی به گزاف بر کاغذ نهاده ام. با این که شش و شش سال از ترور او در کاخ دادگستری می گذرد، گویی او زنده و کوشا در کانون گفتمان اجتماعی امروز ایران نشسته و هنوز سخنی برای گفتن دارد. هفت دهه بی مهری دولتیان به کتاب ها و نوشتارهایش، نه بازدارنده روی آوری نسل در پی نسل جویندگان راستی و شیفتگان پژوهش در تاریخ بوده و نه دم تیز نقد او را به خرافات و شریعت کند کرده است. راستی این است که هرچه زمان می گذرد، کمبود کسانی که مانند او به نقد بی امان روشنفکرانه به ارزش های فرهنگی چیره بنشینند، بیشتر و بیشتر احساس می شود.

در بلندی جایگاه او در میان پژوهش گران تاریخ کمتر جای درنگ و پرسش است. این کسروی روشنفکر پرخاشگر به شریعت و طریقت و فرهنگ است که گفت و گو برانگیز بوده و هست. اگر او آن کوله بار پژوهش های تاریخی و زبان شناسی را با خود نمی داشت و هر آینه سال ها آموزش دینی و چیرگی بر زبان قرآن در پیشینه و چنته اش نبود، پرخاش او به ارزش های دینی و فرهنگی ایران چنین گزنده و ماندگار و پرچنجال نمی شد. برای شناخت این کسروی باید به سپیده دم مدرنیته ایران و آغاز جنب و جوش اصلاحات دینی در ایران بازگشت. راستی این است که با فرارسیدن بامداد مدرنیته در ایران، پرخاش به رفتار و اندیشه های شریعت مداران، با گفتمان تجدد و نوسازی ایران درهم آمیخت. پیشگامان نوآوری در ایران که برخی از آنان هم با رخت دینی به این گفتمان پیوسته بودند، راهی جز این نمی داشتند که باورهای چیره مذهبی دوران خویش را به چالش کشند و برداشتی «مدرن» یا مدنی از دین که با پیشرفت و قانون مداری سازگار باشد، ارائه دهند. کسروی، فرزند این دوران و یکی از برجسته ترین نمایندگان روشنفکری گری و خیردمداری پس از مشروطه بود.

اگرچه پیش از کسروی هم بسیاری به نقد آن چه که برخی «خرافه» های واردشده به دین می خواندند و کسانی آن ها را «انحرافی از دین» به شمار می آوردند، پرداخته بودند، احمد کسروی از این خرده گیری ها فراتر رفت و یکی از برجسته ترین نمایندگان پیوند اندیشه تجدد و ناسیونالیسم ایرانی با منورالفکری و نوآوری دینی شد. مردی که نویسندگی و پژوهش را از دفترچه آموزشی شریعت احمدی در ۱۲۹۳ خورشیدی در تبریز آغاز کرده بود، در سال های پایانی زندگی به چنان جایگاه بلندی در خرد پرسش گر و دانش رسید که یک تنه در برابر شریعت رسمی و پاسدارانش ایستاد و سپهر اندیشه پردازی را در ایران با نام خویش درآمیخت و با جان خویش رنگین کرد.

کسروی که پیشتر درس دینی خوانده بود و رخت ملایی برتن داشت، کار بازبینی در داوری های چیره بر ایرانیان شیعی را از کتاب آیین (۱۳۱۱)، ماهنامه پیمان (از یکم آذر ۱۳۱۲) و نامه همایون (از مهرماه ۱۳۱۳) آغاز کرد. از همان بخش نخست آیین پیدا است که او در آن هنگام دین را یکی از نیازهای جامعه و آدمیان می دانسته و یکی از چخش هایش با اندیشه ها و تمدن اروپایی این بوده که «اروپا از روزی که دست به اختراع گزارده و چند ماشینی پدید آورده، به دشمنی دین برخاسته و تیشه بر ریشه آن عامل سترگ آسایش جهانیان فرود آورده که اکنون، بی دینی یکی از ارمغان هایی است که شرقیان اروپا رفته برای همشهریان خود می آورند».

یک سال و اندی پس از چاپ آیین، در شماره های سال نخست ماهنامه پیمان در ۱۳۱۲-۱۳ نشانه های روشن تری از آغاز دگرگونی اندیشه کسروی پیرامون اسلام و شیعی گری می یابیم. در این زمان، نگاه او به دین های بزرگ این گونه است که «بی پرده بگویم، همه آن گفتگوها که به نام زرتشتی و جهود و ترسا و مسلمان و دیگر نام ها در جهان است و پای بند جهانیان گردید، همه بیهوده و بی مایه است. خدا و پیغمبران از این گفتگوها بیزارانند. زرتشت و موسی و عیسی و محمد همگی فرستادگان یک خدا بوده اند و همه را باید بپذیرفت و جز به یک دیده ندید».

کسروی در این هنگام نه سرستیز با اسلام داشت و نه به چالش آشکار با ملّایان شیعی برخاسته بود. همکاری کسروی با همایون که به سردبیری علی اکبرحکمی زاده، فرزند شیخ مهدی قمی، نام آور به پایین شهری، در قم منتشر می شد، گواهی براین کوشش او در نزدیکی با دیگر مصلحان مسلمان و شیعی بود. در نخستین شماره همایون در مهرماه ۱۳۱۳ نوشتاری از کسروی به چاپ رسید که به خواننده اندرز

می داد «دین را بنیاد زندگانی ساخته، از یکسو هم با بیدینی که بدترین آسیب جهان می باشد نبرد نماید و از سوی دیگر خرافات و گمراهی های دینی را که خود شکل دیگر بیدینی است از ریشه براندازد».

سه سال دیرتر (۱۳۱۶) که کسروی راه رستگاری را نوشت، راهکار رستگاری این جهانی برای او آشکار تر شده بود: «راه دین جدا و راه دانش جدا است... امروز دانش ها به راه باز و روشنی افتاده و پیشرفت تندی می کنند و چون آگاهی هایی که در باره زمین و آفتاب و ستارگان و ابر و باران و برف و صدها مانند این ها به دست آمده» با پندارهای بی پای کیش ها ناسازگار است، کسانی پنداشته اند دانش ها بنیاد دین را خواهد برانداخت و اینان به یکبار از دین نومیدند ... اگر راستی را بخواهند، پیشرفت دانش ها و آگاهی هایی که از آن راه به دست آمده با گوهر دین برخوردی ندارند».

سه سال و اندی پس از نگارش راه رستگاری، ایران به اشغال متفقین درآمد. یکی از پی آمدهای پایان دوران پادشاهی رضاشاه و بازشدن جامعه، آزادتر شدن کوشش هواداران افزایش جایگاه شریعت در زندگی اجتماعی و سیاسی و ساختارهای قضایی و آموزشی کشور بود. یکی از نخستین زمینه های پرخاش شریعت مداران، کنارنهادن قانون کشف حجاب و بازگرداندن «چادر عفت» بر سر زنان مسلمان بود. در تابستان سال ۱۳۲۲ آیت الله قمی که در واکنش به کشف حجاب نام آور شده و تن به تبعید به عتبات داده بود، در میان پیشواز شادمانه دولتیان و مدیران شهرستان ها، از عراق به ایران سفر کرد و از مشهد به سهیلی نخست وزیر آن زمان تلگرافی فرستاد و خواهان «لغو کشف حجاب، انحلال مدارس مختلط، برپایی نماز جماعت، تعلیم قرآن و درس های دینی در مدارس، آزادی حوزه های علمیه ...» شد. هیئت وزیران هم در نشست دوازدهم شهریور آن سال، درخواست های او را پذیرفت. در همان زمان کسانی هم از میان روحانیان به بستن گرما به های دوش دار و ساختن خزینه به جای آن ها فتوا دادند که کسروی در یکی از شماره های پرچم به آن کوشش های واپسگرایانه پرداخت.

در این دوران است که گفت و گو بر سر گماشتن ناظر شرعیات که درخواستی فراتر از قانون اساسی ایران بود، باردیگر بالاگرفت و روحانیان خواستار اجرای قانونی شدند که در سال ۱۳۰۱ به تصویب رسیده و هرگز اجرا نشده بود. در سال ۱۳۲۴ سید ابوالحسن اصفهانی که زعیم و رئیس حوزه نجف و بلندپایه ترین مرجع تقلید شیعیان بود، در نامه ای به سید محمد مهدی بهبهانی که با درباریان و نخست وزیران آن

دوران نشست و برخاست می داشت، نیاز به گزینش ناظر شرعیات را از سوی او به دولت گوشزد کرد و از جمله نوشت: «مطابق قانون باید در هر ایالت و شهرستانی یک ناظر شرعیّات به رسمیت شناخته شود.»

کسروی شاید یگانه کسی باشد که در آن هنگام که گروه های سیاسی نیز در برابر کرنش دولت به تازش روحانیان و نهادهای دینی بر قانون ها و ساختارهای سکولار و مدرن، خاموش بودند، خامه آتشین بر کاغذ می نهاد و به این رفتار می توفید و پیامدهای آن را پیش بینی می کرد. برگ های پرچم و نوشتارهای دیگر کسروی گواه این دلیری و تیزبینی او است. در ماه های پایانی سال ۱۳۲۳ در دولت به ما پاسخ دهد نوشت: «راست است می بینیم دولت های ما با ملاّیان نیک ساخته اند. در این سه سال دیدیم که چه پشتیبانی ها به ملاّیان می نمایند و چه نقشه ها برای چیره گردانیدن آن ها می کشند. دیدیم هنگامی که حاجی آقا حسین قمی از نجف آهنگ ایران کرد، رادیوی ایران تا مرز عراق به پیشواز او رفت و تو گفתי قهرمان لنین گراد را به ایران می آورد. راه پیمایی او را گام به گام آگاهی داد. دیدیم که دولت به او رسمیتی داد، رسمیتی که ما تا کنون معنایش را نفمیده ایم و پیشنهاد های او را درباره چادر و چاقچور به رسمیت پذیرفت و پاسخ رسمی داد. دیدیم که پسر آقای حاجی ابوالحسن [اصفهانی] برای گردش به ایران آمد و آقای ساعد نخست وزیر آن زمان به همه فرمانداران و استانداران دستور فرستاد که پذیرایی های بسیار باشکوه از او کنند که رونویس نامه ها در دست ما است. دیدیم در این سه سال رادیوی ایران یک دستگاه ملاّیی گردید که کم کم روشن باز شد و پارسال و امسال روضه هم خواندند. اگر جلوگیری نشود هراینه سال آینده نوحه نیز خواهند خواند و خانواده ها باید در پیرامون رادیو دایره پدید آورند و به هوای آن سینه کوبند و ترجیع های نوحه را خوانند.»

کسروی دریافته بود که رضاشاه زدایی، با ناتوان ساختن ساختارهای سکولار همراه شده و از گستاخ شدن ملاّیان منبری در رواج اندیشه های خرافی و بر انگیختن مردم به واپس گرایی بیمناک بود. در زمستان سال ۱۳۲۱ که کمبود خوارو بار بیداد می کرد، در کتاب خدا با ما است نوشت که «می خواهند با دعا و نذر و روضه خوانی و میانجی برانگیزی (شفاعت) چاره کنند... ملاّیان و روضه خوانان به منبر رفته از جهان نکوهش ها می سرایند و مردم را از پرداختن به زندگی دل سرد بلکه بیزار می گردانند». در همان جا از زبان یک منبری چنین بازگو می کند که گویا گرفتاری کم یابی و گرانی خواروبار، جوراب به پانکردن زنان و سینما رفتن ایشان است و پرخاش گویانه می نویسد که «ای

نافهم، خدا کینه زنان هوس باز تهران و تبریز را می جوید از بی نوایان بوشهر و بندر عباس؟» خدا با ما است، پیش نویس شیعی گری بود. کسروی بسیاری از آن اندیشه هایی را که سالی پس از آن در شیعی گری برکاغذ نهاد و ایرادهایی که به این کیش گرفت، در خدا با ما است آورده بود.

در پیرامون اسلام که چند ماه پس از خدا با ما است منتشر شد، کسروی شمشیر قلم را از رو بست. نقد او به باورهای اسلامی زمان خود که انگ سلفی گری را در پی داشت، چنین بود: «اسلام دوتا است، یکی اسلامی که پاک مرد عرب هزار و سیصد و پنجاه سال پیش بنیاد نهاد و تا قرن ها برپا می بود و دیگری اسلامی که امروز هست... از آن اسلام چیزی باز نمانده... این اسلام نام، این دستگاهی که با دست ملایان می گردد، نه تنها سودی نمی دارد زیان های بزرگی نیز می رساند و مایه بدبختی می باشد». در همین کتاب نوشت: «خبرد که گران مایه ترین داده خدا است، باید هرکسی آن را نیک شناسد و پیروی کند ... ولی مسلمانان این را نمی شناسند و ارجی نمی گزارند... این جهان همیشه در حال پیشرفت است. پیشرفت یک بند برجسته ای از این جهان می باشد و باید هر زمان نیکی های دیگری در آن پیدا شود. ولی مسلمانان وارونه این را می شناسند و در نزد آنان گذشته از اکنون و آینده بهتر می بوده».

این گفته کسروی که قرآن بر پایه دانش های زمان خویش نوشته شده و نه دانش های امروز، خشم منبریان و پاسداران شریعت رسمی را برانگیخت. او در اشاره به شیخ هبه الدین شهرستانی نوشت که «مصلحی» در عراق پیدا شده که کتابی نوشته و چنین وانموده که پیغمبر و دوازده امام، ستاره شناسی نو را می شناخته اند ... این ندانسته که اگر گفته شود پیغمبر اسلام همه چیز را می دانست، صد دشواری در زمینه قرآن و آیه های آن پدید آید. شنیدنی است که در قرآن [در سوره کهف] در داستان ذوالقرنین زمین را گسترده و هموار نشان می دهد و آن روز دانسته مردم همین می بود و این آقای مصلح از آن چشم پوشیده آیه هایی را یاد می کند که گرد بودن زمین و گردش آن را به گرد خورشید باز می نمایند».

شیعی گری که نخستین ویرایش آن هشت ماه پس از پیرامون اسلام به چاپ رسید، دربرگیرنده پرسش ها و ایرادهایی بود که کسروی در نوشتار و گفتارهای پیش از آن، به اسلام آن روز و شیعی گری گرفته بود. شیعی گری با گردآوردن آن پرسش ها و داوری ها در یک جا، کار جنجال برانگیزان و دشنام گویان را آسان تر کرد. افزون براین، روش جدلی

به کارگرفته شده در این کتاب که با منطقی بسیار استوار و دانش او بر قرآن و چیرگی بر زبان عرب همراه بود، خشم شریعت مداران را بیش از پیش برانگیخت.

به هر روی، کسروی از نواندیشی شیعی به نواندیشی اسلامی و سرانجام به پاک دینی و کنار نهادن همه دین های پیرامونش رسید. درست یا نادرست، برآن بود که دگرگونی ایران و بهبود زندگی مردم شدنی نیست مگر با پذیرش دگرگونی هایی در باورهای دینی توده و کنار نهادن ارزش های فرهنگی فرومایه و آن چه را که او روش های بی بنیاد آیین چیره بر ایران می خواند. داوری کسروی پیرامون دین، اسلام و شیعی گری هرچه بود، دراین جای گفتگو نیست که او تا پایان زندگی پربارش، خداپرست ماند و در همه نوشته هایش و از جمله در شیعی گری که بهانه ای برای کشتن او شد، قرآن را ستایش می کرد، از پیامبراسلام به نیکی سخن می گفت و او را «پاک مرد عرب» می خواند و علی بن ابی طالب را به راست گویی و پاک دامنی می ستود. اما افزود که قرآن برای زمان های گذشته بوده و «در زمان اسلام دانش های کنونی نمی بوده و مردم عرب جز آگاهی های ساده نمی داشته اند... لیکن پیدا است که در این زمان با آن زبان کاری انجام نتواند گرفت و آن پیروی که اسلام از دانسته های زمان خود کرده، [امروز] جز مایه رمیدگی نتواند بود».

کاری را که کسروی به انجامش برخاسته بود، خواه ناخواه می بایست که واکنش روحانیان را در پی داشته باشد. اما خود کسروی هم پیش بینی نمی کرد که واکنش ایشان آن چنان دشمنانه باشد و با پشتیبانی گروهی از دولتیان همراه گردد. افزون این که از گیرودار مشروطه و بابی خواندن آزادی خواهان از سوی ملاّیان مشروعه خواه، این گونه رفتارها فروکش کرده بود و گمان براین بود که تکفیر و «مهدور الدّم» خواندن از دین برگشتگان یا منتقدان به آیین ها، دست کم از زندگی شهری ایران رخت بر بسته باشد که چنین نبود.

از این زمان، دشنام و ناسزا گویی به کسروی در نوشتار و گفتار بالا گرفت. در محرم سال ۱۳۲۳ که از روزهای پایانی آذرآغاز شد، منبری های تهران و شهرهای دیگر، ناسزاگویی و تکفیر کسروی را از سخن گفتن پیرامون گرفتاری های مردم و کشور برتر یافتند. در مسجد سپهسالار، یکی از منبری های سرشناس تهران عمامه بر زمین کوفت و گریان فریاد برآورد که کسروی برآن است که در روز یکم دی ماه شماری قرآن در آتش افکند! اگرچه کسروی بارها نوشته بود که انگیزه او از کتاب سوزانی، آگاهانیدن مردم به بدآموزی های آن کتاب ها

است، هیچ انسان فرهیخته و دانش پژوهی نمی تواند از این کار کسروی پشتیبانی کند. این کار اگرچه به داوری کسروی تلنگری به مغزهای خفته بود، گروه گسترده ای از درس خواندگان و روشفکران آن زمان را به سرزنش کسروی برانگیخت. در همین جا باید بیافزایم که کسروی هرگز کتاب ها مقدس آیین ها را در آتش نمی افکند و انگ قرآن سوزی، دروغی برای برانگیختن توده بیش نمی بود.

در گواه این که نه کارزار دشمنانه و تهدید آمیز پاسداران شریعت او را بیمناک کرده و نه سخنان فلان وکیل و وزیر او را از کاری که به آن برخاسته بود بازداشته، با دلیری بسیار باردیگر آن چه را که در شیعی گری نوشته بود، بازگو کرد: «دراین کیش آن چه جا ندارد، سخن از کشور و توده و کوشش در راه آن ها است... از روی مشروطه، حکومت حق توده است که باید با برگزیدن نمایندگان و پدید آوردن مجلس شورا و دولت و اداره ها از حق خود بهره جویند. در حالی که از روی کیش شیعی، حکومت حق علما است! ... در آغاز جنبش مشروطه که حاجی شیخ فضل الله و کسان دیگری از ملاّیان فریاد می زدند، مشروطه به ضد مذهب جعفری است، راست می گفتند. سخن ایشان تا این جایش بسیار استوار می بود. خواست شان هرچه بوده باشد، سخن شان راست بوده.»

در این باره که کسروی با پرخاش به شریعت و نوشتن شیعی گری، بهایی گری و صوفی گری و پایه نهادن باهماد آزادگان و پاک دینی، در سودای آغاز دینی تازه بوده، بسیار نوشته اند. بسیاری هم به این داوری ها پاسخ گفته و آن را نادرست دانسته اند. راستی هرچه باشد، کسروی را زنده نگذاشتند تا خود در زندگی اش به این داوری ها پاسخ گوید. آن چه که امروز می توان دریافت و پذیرفت، جایگاه بلند او در پرخاش روشنفکرانه به ارزش های چیره بر ایرانیان است که کمتر کسی پس از او، دانش، توانایی و شیردلی دنبال کردن آن را داشته است. ایرانیان امروز را پرسشی در باره جایگاه بلند کسروی در زمینه تاریخ پژوهی و زبان شناسی نیست. جای آن است که جایگاه بلند او را در اصلاح طلبی دینی و اجتماعی و آشکار ساختن ناراستی های ارزشی چیره بر زندگی و اندیشه ایرانیان نیز بشناسیم و مردی را که ایران و ایرانیان به او وام دار اند، ارج بداریم. در این شست و ششمین سالگرد ترور او به دست پاسداران و ستایش گران نیاندیشیدن، یاد او گرامی باد.

محمد امینی

افزایش اسامی مذهبی نتیجه "مهندسی نام‌گزینی"

گفتگوی رادیو دویچه وله با مهرداد درویش پور 

"امیرعلی و ابوالفضل" دو اسم بیشتر انتخاب‌شده برای پسران و "فاطمه و زهرا" دو نام بیشتر انتخاب شده برای دختران در فاصله سال‌های ۱۳۸۶ تا ۸۹ هستند. آیا جامعه ایران مذهبی‌تر شده است؟

سازمان ثبت احوال کشور در سال ۱۳۸۹ فهرستی پنج هزارتایی از نام‌های مجاز برای پسران و دختران منتشر کرد و هدف از این کار را سهولت صدور شناسنامه و کمک به والدین برای نام‌های مجاز خواند، در این فهرست تعداد اسامی اصیل ایرانی بسیار اندک بودند.

در آخرین روزهای سال ۱۳۹۰ سایت خبرآنلاین نموداری از ۱۰ نام بیشتر انتخاب‌شده در فاصله سال‌های ۱۳۸۶ تا ۸۹ انتخاب‌شده برای دختران و پسران را منتشر کرده که همگی نام‌های غیر ایرانی و مذهبی هستند. وجود نام‌هایی چون "ابوالفضل" و "زینب" در این فهرست در رده‌های دوم پسران و پنجم دختران کمی با واقعیات کنونی جامعه ایرانی ناهمخوان است.

مهرداد درویش‌پور جامعه‌شناس مقیم سوئد می‌گوید افزایش نام‌های مذهبی می‌تواند در نتیجه ممنوعیت اسامی غیر مذهبی باشد یا بنا به مصلحت و تظاهر. اما وی معتقد است افزایش این گونه نامها نشان‌دهنده‌ی مذهبی‌تر شدن جامعه ایران نیست.

دویچه‌وله: سایت خبرآنلاین نموداری را منتشر کرده از فراوانی ۱۰ اسم اول پسران و دختران در ایران، از سال ۸۶ تا ۸۹. در مورد پسران تمام ۱۰ اسم و در مورد دختران هم به طور مشخص هشت‌تایشان اسامی کاملاً مذهبی هستند. به نظر شما این نمودار می‌تواند نقض‌کننده‌ی نظریه‌ای باشد که می‌گوید بعد از ۳۳ سال حکومت دینی، مردم

ایران از دین و به طور مشخص از اسلام کم یا زیاد روی گردان شده اند؟

مهرداد درویشپور: اتفاقاً در جامعه ایرانی این که اسامی غیرمذهبی و به خصوص اسامی اصیل فارسی به شدت رشد کرده، نکته‌ای است که همه‌ی مردم کوچه و بازار به دور از هر نوع بررسی آماری مشاهده می‌کنند. بنابراین در مورد کاهش نفوذ دین و کاهش اسامی مذهبی شک و تردیدی نباید داشت. این یک حس همگانیست که گفتم با میزان اسامی اصیل فارسی که در حال رشد است، کاملاً می‌تواند دید. اما این که آیا تعداد اسامی افرادی که بیشتر بار مذهبی داشته باشد، همچنان غالب است یا نه، یک امر طبیعتاً آماریست و ما در مورد این مسئله آمارهای دقیقی نداریم.

من نمی‌دانم این آماری که منتشر شده میزان دقتش چیست. ولی اگر فرض را بگذاریم که این آمار دقیق است، برای این که بفهمیم چه قدر مذهب در جامعه ایران کاهش پیدا کرده و مردم از اسامی مذهبی روی گردان هستند یا نیستند، باید نگاه کرد مثلاً در ۲۰ سال پیش یا ۳۰ سال پیش درصدش چگونه بوده. اگر فرض کنید در آن موقع این اسامی مذهبی ۹۰ درصد اسامی ایرانیان را تشکیل می‌داده و الان مثلاً ۶۰ درصد اسامی را تشکیل می‌دهد، خود این یعنی یک کاهش بسیار چشمگیر. بنابراین این فرض که رایج‌ترین اسامی، هنوز اسامی مذهبی هستند، گویای این واقعیت نیست که ادعای کاهش نفوذ مذهب و روی برگردانی مردم از اسامی مذهبی صحت نداشته باشد.

یک نگاه غیرکارشناسانه، بدون هیچ تحلیلی، نشان می‌دهد که مثلاً در سال‌هایی از حکومت پهلوی مردم به شدت از اسامی ایرانی روی گردان بودند. یعنی درست خلاف آن چیزی که حکومت و سیستم رایج تبلیغ می‌کرد، بیشتر در دهی ۱۳۴۰ اسامی اکثراً اسامی مذهبی بودند. بعد برعکس شد و کم کم اسامی ایرانی جای خودش را باز کرد. در یک دوره‌ای بعد از انقلاب هم همان طور که شما هم اشاره کردید، اسامی اصیل ایرانی خیلی بیشتر خودشان را نشان دادند. ولی الان براساس این گرافیکی که منتشر شده، دوباره اسامی مذهبی‌اند که دارند خودشان را نشان می‌دهند و از جمله اسامی‌ای که اصلاً خیلی رایج نبودند مثل ابوالفضل برای پسران یا زهرا برای دختران. این را چه طور می‌شود توجیه کرد؟

اولاً همان طور که شما به درستی اشاره کردید، خود اسم‌ها نوعی واکنش در برابر فضای حاکم هست. یعنی روی برگرداندن از اسامی ایرانی در مقابل حکومت پهلوی یک نوع واکنش است و روی آوردن به

اسامی اصیل فارسی در این دوره هم یک واکنش در برابر جمهوری اسلامی ایران. اما برای این که این تحول را به طور همه جانبه بتوان بررسی کرد، باید به چند نکته توجه کرد. یکی همین نکته اولی که گفتم، میزان کاهش و میزان افزایش را باید دید. مثلاً در دوره‌ی اخیر نسبت به ۲۰ سال پیش ممکن است میزان استفاده از اسامی مذهبی کمتر شده باشد. با این همه ممکن است به دلیل این که سی و چند سال است حکومت اسلامی بر سر کار است، ما هنوز به مرحله‌ای نرسیده‌ایم که نام اکثریت افرادی که به دنیا می‌آیند، نام غیرمذهبی یا ایرانی باشد.

دوم این که خیلی از مردم ممکن است به خاطر نیازهای اقتصادی، اجتماعی و اساساً محدودیتهایی که حکومت بر سر نامگذاری افراد می‌گذارد، مجبور شوند نام مذهبی انتخاب کنند یا خیلی از نام‌های غیرمذهبی را ثبت احوال به راحتی نمی‌پذیرد. حتی در خارج از کشور هم می‌بینیم خیلی‌ها که می‌خواهند اسامی غیرمذهبی را انتخاب کنند، فوراً سفارت واکنش نشان می‌دهد که این اسم زیاد مناسب نیست.

به هر حال قید و بندهای رسمی خودش می‌تواند مانع از آن شود که کسانی که مایلند اسامی غیرمذهبی بگذارند، بتوانند به راحتی به مقصودشان برسند. علاوه بر آن اگر نامگذاری مذهبی بتواند یک نوع سودی را دربرداشته باشد، از لحاظ تسهیل امکانات و کاهش سوءظن مقامات نسبت به آن افراد، خیلی طبیعی‌ست که خیلی از آدم‌ها به نوعی برای تظاهرکردن و برخورداری از امکانات بیشتر نامگذاری مذهبی کنند. این به خودی خود به هیچ وجه نشان‌دهنده‌ی این نیست که این مردم مذهبی هستند.

پس یعنی به نظر شما این می‌تواند نشان‌دهنده‌ی یک نوع تظاهر مذهبی باشد، نه الزاماً اعتقاد مذهبی. درست است؟

تظاهر مذهبی به این قصد که از امکانات بهتری در جامعه برخوردار شوند. اما این نکته را هم باید در نظر گرفت که به هر حال تمام جامعه یکدست نیست. در گروه‌های محروم‌تر اجتماعی ممکن است باورهای دینی هنوز قدرتمندتر باشد یا در روستاها. این عمدتاً طبقه‌ی متوسط و مدرن و شهری‌ست که به شدت از نامگذاری‌های مذهبی گریزان است. با توجه به این که نرخ زاد و ولد در طبقه‌ی متوسط مدرن شهری به دلیل کیفیت و استاندارد زندگی معمولاً خیلی پایین‌تر است، بنابراین تعداد فرزندانی که نام غیرمذهبی به خودشان می‌گیرند کمتر می‌شود و مثلاً در نقاطی مثل روستاها یا در میان طبقات محروم‌تر اجتماعی که

باورهای دینی بیشتری دارند و با زاد و ولدهای بیشتری همراه هستند، به اعتبار این امر به نوعی نامگذاری مذهبی بیشتر از آن چیزی باشد که ما انتظارش را داریم.

دقیقاً این سؤال بعدی من بود که با توجه به این که به‌خصوص در دوره‌ی ریاست جمهوری احمدی‌نژاد که سیاست ازدیاد جمعیت دوباره مطرح شده، ممکن است به این هم ربط داشته باشد که در خانواده‌های متوسط رو به بالا زاد و ولد کمتر است و زاد و ولد بیشتر در خانواده‌هاییست که طبقات پایین هستند و شاید بیشتر تمایلات مذهبی داشته باشند. البته در این صورت باید دید آیا واقعاً رابطهای بین رفاه اقتصادی و مذهب در ایران وجود دارد یا نه. در این مورد آن وقت می‌شود اظهارنظر کرد؟

به‌هرحال تحقیقات نشان می‌دهد که باورهای مذهبی در گروه‌های تهیدست که سطح تحصیلات کمتری دارند یا در محیط روستایی بیشتر است و فشار و فقر اقتصادی می‌تواند آنها را بیشتر به دین به‌عنوان مأمن سوق دهد. طبقات مرفه یا مدرن شهری یا اعتقادات مذهبی در آنها بسیار کمتر است یا اگرهم داشته باشند، کمتر با تعصبات مذهبی روبه‌رو هستند.

علاوه برآن در مورد نکته‌ای که اشاره کردید، باید در نظر بگیریم که کلاً در جمهوری اسلامی ایران و در دوره‌ی دولت احمدی‌نژاد و دقیق‌تر بگویم در این چندسال اخیرما شاهد یک روند تلاش برای طالبانیزه کردن کشور در تمام زمینه‌ها هستیم. یعنی از حوزه‌ی فرهنگی گرفته، از دانشگاه‌ها گرفته، از افزایش فشار بر زنان گرفته، از محدودتر کردن حقوق مدنی گرفته تا حوزه‌ی سیاسی و سرکوب سیاسی شدیدتر. در زمینه‌ی تلاش برای افزایش نرخ باروری کشورهم شاهد آن هستیم. یعنی همان طور که در اوایل انقلاب در دوره‌ی خمینی این ادعا که باید زاد و ولد افزایش پیدا کند و سربازان انقلاب اسلامی تولید شوند نمود داشت، با عروج نوبنیادگرایی اسلامی در این چند سال اخیر و احیای حکومت شبه طالبانی در ایران، ما شاهد این هم هستیم که در زمینه‌ی زاد و ولد به شدت تبلیغات صورت گرفته و فعالیت‌های گسترده‌ی صورت می‌دهد.

طبقه‌ی متوسط مدرن شهری کمتر تحت تأثیر این تبلیغات قرار می‌گیرد. اما همان طور که پیش‌تر گفتم گروه‌های تهیدست‌تر در مناطق روستایی یا شهرستان‌های کوچکتر، مردم بیشتر ممکن است که با این تبلیغات تحت تأثیر قرار گیرند. گذشته از این برای مردم تهیدستی که هیچ

امکان تفریحی برایشان وجود ندارد و در واقع به دلیل اطلاعات و تحصیلات کمتر، روابط جنسی‌شان هم با پیشگیری از زاد و ولد توأم نیست و در واقع سکس مهم‌ترین تفریح زندگی‌شان هست و وسائل پیشگیری و بارداری هم نیست، این به معنای افزایش شدید زاد و ولد است.

حکومتی هم که این را تشویق می‌کند و تلاش می‌کند نسل جدیدی از سربازان انقلاب اسلامی بیافریند، طبیعی‌ست که نامگذاری‌هایی هم که تلاش می‌کند در این زمینه در میان گروه‌های تهیدست توسعه و رشد دهد، نامگذاری‌های مذهبی‌ست و به این ترتیب می‌شود گفت ما شاهد یک تبلیغات و تلاش سیستماتیک حکومت برای پرورش نسل جدیدی هستیم که دست‌کم سعی می‌کنند از طریق نامگذاری آن را مذهبی‌تر کنند. گرچه من مطمئن نیستم که این تلاش‌ها منجر به این شود که گرایش مذهبی در جامعه رشد بیشتری کند. برعکس، فکر می‌کنم هر روز که می‌گذرد به رغم همه‌ی این اقدامات گرایش به مذهب در جامعه‌ی ایران ضعیف‌تر می‌شود و به‌رحال تعصبات مذهبی به شدت کاهش پیدا می‌کند و یک نوع روند عرفی شدن در جامعه رو به افزایش است.

چندی پیش ما گزارش‌هایی داشتیم در مورد آنچه رسانه‌ها اسمش را گذاشته‌اند «مهندسی نامگذاری». ثبت احوال یک لیست منتشر کرده از نام‌هایی که ممنوع است و از این به بعد پدر و مادرها اجازه ندارند روی فرزندان‌شان بگذارند. شما البته در صحبت‌هایتان اشاره‌ای هم به این قضیه کردید. الان با توجه به این آماری که منتشر شده و نام‌ها همه مذهبی‌ست، می‌شود گفت این می‌تواند نتیجه‌ی آن مهندسی نامگذاری هم باشد؟

دقیقاً شما اگر امکان این را داشته باشید که میزان اسامی مثلاً غیرمذهبی یا ایرانی اصیل هرچه بیشتر باشد، ممکن است آدم‌های بیشتری به آن نامگذاری‌ها روی بیاورند. ولی هرچه تعداد آن اسامی بیشتر قدغن شود، یعنی حق انتخاب محدودتر می‌شود و خود این می‌تواند باعث شود میزان درصد کسانی که نام مذهبی دارند، افزایش پیدا کند. اگر میزان درصد اسامی غیرمذهبی به دلیل قدغن شدن و ممنوع شدن پایین برود، بنابراین به لحاظ درصدی هم چنین خواهد شد که اسامی مذهبی نقش بالادست را خواهند یافت و بدین ترتیب می‌شود گفت مهندسی نام‌ها یکی از دلایل جدی آمار بالای نام‌های مذهبی در کشور می‌تواند باشد.

مصاحبه‌گر: میترا شجاعی

انحصارها بر اقتصاد ایران چیره شده اند، اقتصاد سیاسی سرمایه داری ایران

رامین معتمد نژاد، استاد اقتصاد در دانشگاه پاریس ۱ – پانتئون  – سوربون

فوریه ۲۰۱۲

در مجموع، سرمایه داری ایران، همچون آلمان سالهای ۱۹۲۰ و روسیه امروزی، از یک سو، کانون بحران های متناوبی است که گروه های کوچک اقتصادی را تضعیف و حتی ویران می سازند و، در عوض، قدرت انحصاری گروه های بزرگ را تقویت می کنند. از سوی دیگر، سرمایه داری ایران صحنه تمرکز شکل های مختلف سرمایه در درون این گروه های بزرگ صنعتی، مالی و تجاری است. در فرایند این تمرکز، همانگونه که پیشتر گفته شد، واسطه ها نقشی اساسی دارند.

تجزیه و تحلیل اقتصاد سیاسی سرمایه داری ایران امروز مستلزم آن است که، نخست، مقوله اقتصاد بازار، و نیز مفهوم سرمایه داری، را مورد بررسی قرار دهیم. این امر از آن رو مهم به شمار می رود که، در میان بخشی از نظریه های رایج در ایران، ابهامات و کاستی هایی وجود دارند: درباره تعریف و جایگاه هر یک از این دو مقوله، و نیز حلقه های تئوریکی که آنها را به هم پیوند می دهند و همچنین عواملی که آنها را از یکدیگر متمایز می سازند. از حدود بیست سال پیش (بعد از پایان جنگ ایران و عراق) تا کنون، نظریه های متعددی، ابتدا حول شیوه ها و اهداف بازسازی اقتصاد ایران (از اواخر سال های ۱۳۶۰ تا اواسط سال های ۱۳۷۰)، و سپس درباره ریشه بحران های متناوب آن، و نیز نحوه خروج از این بحران ها، تدوین شدند و مورد

بحث و گفتگو قرار گرفتند. در بین این نظریه ها، در نهایت، آن تعبیرهایی حاکم شدند که علت بحران های پی در پی اقتصاد ایران را در «دولتی بودن» آن می جویند و یگانه راه خروج از آنها را گذار به «اقتصاد بازار» می دانند. بدین سان، از حیث ایدئولوژیک، پس از جدل هایی چند، دیدگاهی یگانه انگار (Monist) چیره شد که به شدت مدافع لیبرالیسم اقتصادی است، دیدگاهی که بیماری اقتصاد ایران را به یک دلیل عمده، دولت محور بودن آن، نسبت می دهد و اقتصاد بازار را تنها راه ممکن برای درمان این بیماری تلقی می کند.

جایگاه مقوله بازار در اندیشه نئوکلاسیک

در اینجا این سؤال پیش می آید: نظریه پرداز های معاصر مدافع بازار در غرب این نظام اقتصادی را چگونه تعریف می کنند؟ همانگونه که می دانیم، امروزه دستگاه نظری اکثر اقتصاددانان آکادمیک مبتنی بر دیدگاهی است که با مکتب کلاسیک شروع شده است (۱)، با مکتب نئوکلاسیک (Neoclassic) در اواخر قرن نوزدهم میلادی (از ۱۸۷۰ به بعد) ادامه یافته است (۲) و پس از آن نیز توسط پیروان آنها صیقل خورده است. از دید آنان، که از اواخر دهه ۱۹۷۰ بر نهادهای تحقیقاتی، دانشگاه ها و نیز انتشارات و مجله های علمی معتبر کشورهای اروپایی و آمریکا استیلا یافته اند، از یک سو، بازار، یا به طور دقیق تر «بازار کامل» (Perfect Market)، به آن اقتصاد غیر متمرکز (Decentralized Economy) اطلاق می شود که عاری از هر نوع نهاد و گروه بندی سیاسی - اجتماعی است، در آن عقلانیت فردی حاکم است، انسان تنها محدود به انسان اقتصادی است (Homo Oeconomicus) و افراد، بدون هماهنگی قبلی با یکدیگر، تصمیم های خود را، صرفاً با توجه به منافع شخصی خویش، در مورد عرضه و تقاضای کالاها اتخاذ می کنند. از سوی دیگر، بازار شیوه ویژه ای از هماهنگ سازی این تصمیم های فردی اقتصادی است، که «توزیع کارآمد منابع» (یعنی سرمایه و نیروی کار) «Efficient Allocation of Resources» را در بین بخش های مختلف اقتصاد ممکن می سازد، و از این رهگذر «تعادل» را میان عرضه و تقاضای کالاها میسر می سازد.

به طور عینی تر، بنا بر تعریف اجمالی فوق، بازار آن شکلی از اقتصاد است که در آن افراد، «آزادانه»، برای تبادل کالاهای خود به دنبال یافتن طرف مبادله هستند، بر سر قیمت ها مذاکره می کنند و «چانه می زنند» و بخشی از این کالاها را نیز برای مبادلات آتی خویش انباشت می کنند. اما چنین فرایندی که در آن اشخاص حاضر در بازار باید مدام در جستجوی طرف مبادله باشند و به تناوب با آنها، به

ویژه بر سر قیمت کالاهای مورد نظر خود، مذاکره و چانه زنی کنند، نه فقط به «توزیع مؤثر منابع» منجر نمی شود، بلکه در واقع هزینه های بسیاری را نیز در بردارد و نیل به آن، در عمل، غیر ممکن است. پس دستیابی به «توزیع مؤثر منابع» و، بر اساس آن، ایجاد «تعادل» چگونه ممکن است؟ در اینجا است که باید به حلقه ای از استدلال مکتب نئو کلاسیک اشاره کرد که در بحث های جاری در مورد اقتصاد ایران کاملاً مورد انتزاع قرار می گیرد. آن حلقه این است که مکتب نئو کلاسیک، با آگاهی به هزینه های فوق، از بدو استدلال خود حول عملکرد بازار، ضرورت یافتن طرف مبادله (خریدار یا فروشنده کالا) و نیز چانه زنی با وی بر سر قیمت را از صورت مسئله خویش حذف می کند و بدین ترتیب هزینه این دو فرایند را، به طور تجربی، از میان بر می دارد. چگونه؟ با اتخاذ الگویی ویژه، الگوی «رقابت کامل» (Perfect Competition)، که در آن طرفین مبادله کمترین تأثیری بر قیمت ها ندارند (آنها Price Takers هستند). الگویی که در آن نهادی متمرکز، معروف به «دلال حراج» (Auctioneer) یا «منشی بازار» (Secretary of Market)، عرضه و تقاضای همه افراد را در دست خویش متمرکز می سازد و سپس، در فرایندی مبتنی بر آزمون و خطا، به «قیمت تعادلی» (Equilibrium Price) دست می یابد. بدین سان است که، در دستگاه نظری نئوکلاسیک، «بازار کامل» به عکس خود بدل می شود، نظامی سازماندهی شده که در آن افراد تابع ضوابط بسیار سختی هستند و فقط یک راه در پیش رو دارند: عرضه و تقاضای کالاها بدون آنکه قادر به تأثیرگذاری بر قیمتها باشند، قیمت هایی که توسط نهادی متمرکز و مستقل از آنها، یعنی «منشی بازار»، تعیین می شوند و مبین «تعادل عمومی» (General Equilibrium) هستند. جریان اقتصادی مسلط (Mainstream) بر نهادهای تحقیقاتی و دانشگاهی غرب فرایند دستیابی به این «تعادل» را، بنا بر نظریه آدام اسمیت، «دست نامرئی بازار» (Invisible Hand of the Market) می نامد، دستی که باعث می شود تصمیم های فردی، مبتنی بر منافع صرفاً شخصی، به «توزیع کارآمد منابع» برای همه افراد جامعه منجر شوند. اما واقعیت امر دیگری را آشکار می کند. اگر به دقت به فرضیه ها و نیز استدلال نظریه نئوکلاسیک بازار بنگریم، کاملاً به حضور «دستی آشکار» پی می بریم که تصمیم های فردی اشخاص را هماهنگ می سازد: دست نهادی برنامه ریز و سازمان دهنده. در مجموع، می توان گفت که تضاد درونی عمده تئوری نئوکلاسیک بازار، که امروزه بر حوزه آکادمیک مسلط است، در آن است که، از طرفی، اقتصاد بازار را عاری از هر نوع واسطه می خواهد، از طرف دیگر، بازتولید بازار را منوط به حضور واسطه ای متمرکز می کند، واسطه ای که آمرانه تصمیم ها و

عملکرد های فردی را هدایت می کند (۳).

در اینجا، باید به یک نکته مهم اشاره کرد: از یک سو، ضعف های مکتب های کلاسیک و نئوکلاسیک بازار را اقتصاددان های بزرگی چون کینز و همکاران برجسته او همچون جون رابینسون (Joan V. Robinson)، و همچنین ادوارد چمبرلین (Edward W. Chamberlin)، در دهه ۱۹۳۰ آشکار کردند (۴). رابینسون و چمبرلین جنبه «غیر واقعی» فرضیه رقابت کامل را برملا کردند و بر این اساس نشان دادند که مسیر واقعی اقتصادهای معاصر عمدتاً منطبق با الگوی «رقابت ناکامل» (Imperfect Competition) یا «رقابت انحصاری» (Monopolistic Competition) است، الگویی که در آن شرکت های بزرگ تولیدی بر بازارهای مختلف سلطه دارند. از سوی دیگر، دیری است که بخشی از پیروان مکتب های کلاسیک و نئوکلاسیک نیز بر محدودیت ها و ضعف های درونی این مکاتب واقف شده اند، چه نیک می دانند که «بازار رقابتی» مورد نظر این جریان های فکری، نه بیان «واقعیت»، بلکه تنها مبین ایده آلی اقتصادی است. به این دلیل است که آنها از دیدگاهی دفاع می کنند که با بینش ایدئولوژیک بخش دیگری از مدافعان مکتب نئوکلاسیک سخت متفاوت است: این بینش ایدئولوژیک توسط اقتصاددانانی چون میلتون فریدمن (Milton Friedman)، سردمدار مکتب شیکاگو، تدوین شده است و از مفهوم بازار استفاده ابزاری می کند تا «بازار» و «آزادی» را مترادف جلوه دهد، «آزادی اقتصادی» را پیش شرط «آزادی سیاسی» وانمود کند و بدین سان به لیبرالیسم اقتصادی مشروعیت بخشد (۵).

برخلاف بینش ایدئولوژیک مکتب شیکاگو، نظریه پرداز های مدافع مکتب نئوکلاسیک، و در عین حال «نسبتاً ناراضی» از تضادهای درونی آن، سالهاست کوشیده اند تا پیش فرض های نوینی ارائه کنند که این مکتب را به «واقعیت» نزدیک تر سازند. از جمله، در سال ۱۹۳۷، رونالد کُز (Ronald H. Coase)، برنده جایزه نوبل اقتصاد، تئوری «هزینه های مبادلات» (Transaction Costs) را تدوین نمود تا نشان دهد مبادلات روزمره در بازار، به ویژه به دلیل «ناکامل بودن» اطلاعات موجود در آن، هزینه هایی دارند که گاه میزان بالای آنها باعث می شود، به جای بازار، لاجرم به شکل های دیگری از «هماهنگ سازی فعالیت های اقتصادی»، همچون «درونی کردن» بخشی از مبادلات در شرکت های صنعتی، رجوع شود (۶). بدین ترتیب، آنجا که هزینه های بازار فزونی گیرند، «بنگاه» یا «شرکت» (Firm) می تواند جایگزین «بازار» شود. بر این مبنا، در چهارچوب این بازنگری نظری، بر خلاف مکتب

نئوکلاسیک، که وجود شرکت های اقتصادی را مورد انتزاع قرار می دهد و اقتصاد را فقط به «اقتصاد مبادله ای» (Exchange Economy) محدود می کند، «شرکت» (و در درون آن «سلسله مراتب» (Hierarchy)) به نهادی اساسی تبدیل می شود که، در کنار «بازار» و نهادهای دیگر، نقشی اساسی در بازتولید اقتصادهای معاصر ایفا می کند. در ادامه این بازنگری نظری درونی مکتب نئوکلاسیک، جریان فکری مشهور به اقتصاد نیو اینستیتوشنال (New Institutional Economics) نیز، که الیور ویلیامسون (Oliver E. Williamson) یکی از بنیان گذاران اصلی آن است، بر هزینه مبادلات تأکید می کند، مبادلاتی که تحقق آنها مشروط به ایجاد «ترتیب های نهادی» (Institutional Arrangements) ویژه ای است (۷)، چه در درون «بازار»، چه در درون «شرکت ها» و چه بین شرکت ها. کلام آخر، نه تنها بازار خود تنظیم گر (Self-Regulating Market) نیست، بلکه مستلزم نهادهای متعددی است که به سازماندهی و تداوم آن یاری رسانند : همچون «شرکت»، «حقوق قراردادهای» (Law of Contracts)، شبکه های گوناگون و نیز، همانگونه که داگلاس نورث (Douglass C. North)، برنده جایزه نوبل اقتصاد و از دیگر پیروان اندیشه نئوکلاسیک، اشاره می کند (۸)، دولت و دستگاه های مختلف آن.

سرمایه داری همان «اقتصاد بازار» نیست

بسیاری از اقتصاد دانان معاصر، از جمله در ایران، مفهوم اقتصاد بازار و مقوله اقتصاد سرمایه داری را مترادف می دانند، چرا که از دید آنها یگانه شکل متصور و ممکن اقتصاد سرمایه داری «سرمایه داری بازار» (Market Capitalism) است. به عبارت دیگر، آن نظام اقتصادی که از طرفی بر بازار (به مفهومی که پیشتر توضیح دادیم) و از طرف دیگر بر مالکیت خصوصی استوار باشد، انگار که این دو مقوله دو روی یک سکه اند. افزون بر این، از آنجا که به نظر آنان فقط بازار است که «تعادل اقتصادی» را ممکن می سازد، هیچ نهادی، از جمله نهاد های سیاسی و نیز گروه های مختلف اجتماعی، نمی تواند در عملکرد «طبیعی» و باز تولید «سرمایه داری بازار» دخالت کند. این برداشت، که بدین ترتیب «سرمایه داری» را نظامی غیر سیاسی می داند و نقش روابط قدرت و منافع گروه های مختلف اجتماعی را در تنظیم و باز تولید آن نفی می کند، در تضاد کامل با سیر تاریخی و واقعیت عینی این نظام اقتصادی قرار دارد. در واقع، «سرمایه داری تاریخی» (۹)، که به گفته تاریخ دان فرانسوی، فرنان برودل (Fernand Braudel)، بین قرون دوازده و چهارده میلادی تولد یافت (۱۱)،

از دید برخی از متفکران همچون ماکس وِبر حتی از دوران یونان باستان وجود داشته است (وِبر صحبت از «سرمایه داری باستانی» می کند) (۱۲). به نظر این اندیشمندان، سرمایه داری به هیچ وجه در چهار چوب محدود «سرمایه داری بازار» قابل توضیح نیست. برخلاف آنچه الگوی یگانه انگارِ اقتصادِ بازار در صدد القاء آن است، «بازار» هرگز به طور جهانشمول هسته مرکزی نظام سرمایه داری نبوده است و «دست نامرئی» مشهور این نظام اقتصادی نقش محوری در تولد و تنظیم روابط سرمایه داری ایفا نکرده است، زیرا گروه های مختلف اجتماعی و نهادهای قدرت تأثیری ساختاری در ایجاد و تحول نظام سرمایه داری داشته اند و دارند.

به عنوان مثال، روند تاریخی توسعه سرمایه داری در ژاپن، از اصلاحات ۱۸۶۸ تا پیش از جنگ جهانی دوم، نشان می دهد که در اقتصاد این کشور نقش محوری را چند گروه بزرگ مالی، تجاری و صنعتی، معروف به زایباتسو (Zaibatsu)، ایفا کرده اند، نه بازار. گروه هایی که، پیش از جنگ جهانی دوم، حدود ۳۰ درصد صنعت و ۵۰ درصد نهاد ها و منابع مالی را کنترل می کردند (۱۳)، در تمرکز سرمایه صنعتی، مالی و تجاری در این کشور نقشی اساسی داشتند، دارای روابطی حیاتی با مقامات سیاسی و نهاد های دولتی بودند و از حمایت آنها بهره مند می شدند. بعد از پایان جنگ جهانی دوم، بین ۱۹۴۵ و ۱۹۴۷، زمانی که ژاپن تحت اشغال آمریکا بود، آمریکا فشار های بسیاری (از جمله با تحمیل قانون ضد انحصار بر اقتصاد ژاپن) برای تضعیف و حتی انحلال این گروه های بزرگ مالی - تجاری - صنعتی وارد کرد، به طوری که آنها در سال ۱۹۴۷، حداقل به طور صوری، منحل شدند. ولی از سال ۱۹۵۰، بعد از آغاز جنگ میان دو کره (۱۹۵۳-۱۹۵۰) که آمریکا به اقتصاد ژاپن احتیاج مبرم پیدا کرد، این گروه های بزرگ، این بار تحت عنوان کیرِ تسو (Keiretsu)، دوباره بازسازی شدند تا به رشد اقتصادی ژاپن کمک کنند، به طوری که از ۱۹۶۲ به بعد قدرت اقتصادی پیشین خود را به دست آوردند (۱۴). امروزه، چند گروه بزرگ انحصاری اکثر بازارهای ژاپن را در اختیار گرفته اند. ذکر این وقایع نشان می دهد که سرمایه داری ژاپن، از حدود نیمه دوم قرن نوزدهم تا به حال، نه یک سرمایه داری بازار محور و غیر سیاسی، بلکه یک سرمایه داری متمرکز در دست گروه ها و انحصار های بزرگ بوده است و پیوند سرمایه سیاسی دولتمردان و سرمایه اقتصادی شرکت های بزرگ در تحکیم و بسط این نظام اقتصادی جایگاهی اساسی داشته است. همین روند در مورد سرمایه داری کره جنوبی هم، که از سالهای ۱۹۸۰ رشد اقتصادی بی سابقه ای کرد، صادق است. زیرا اقتصاد کره نیز، هم تحت سلطه

گروه های بزرگ صنعتی و مالی (Chaebol) است، و هم صحنه روابط تنگاتنگ این گروه های بزرگ اقتصادی با سیاستمداران و دولتمردان.

در کشور های غربی نیز، خاصه در فاصله پایان جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵) تا پایان سال های ۱۹۷۰ (دهه ای که مصادف است با برآمدن بحران ساختاری اقتصاد سرمایه داری در غرب و افول سیاست های اقتصادی کینزی (Keynesian))، شکل ویژه دیگری از سرمایه داری بروز کرد که نه بازار محور بود، نه غیر سیاسی، نه غیر اجتماعی. همانگونه که الفرد چندلر (Alfred D. Chandler)، اقتصاددان آمریکایی، نشان می دهد (۱۵)، توفیق و پویایی اقتصاد آمریکا، بین سالهای ۱۸۳۰ تا ۱۹۷۰، ناشی از رشد گروه های بزرگ صنعتی است، که، از جمله، بسیاری از فعالیت های مربوط به تأمین مواد اولیه و نیز توزیع کالاها را به «درون» نهادهای خود منتقل می کنند (Internalization) و بدین ترتیب حلقه های دسترسی به مواد اولیه، تولید کالاها و توزیع آنها را در داخل واحدهای خود به یکدیگر متصل می سازند (Vertical Integration). به اعتبار این سازماندهی «درون گرا»، تمرکز صنایع افزایش می یابد، از میزان رقابت نهادهای صنعتی کوچکتر کاسته می شود و در نتیجه وابستگی گروه های بزرگ صنعتی به بازار به شدت کاهش می یابد. در فرایند تمرکز صنایع، بازارهای مختلف صحنه رقابت میان شرکت های بزرگ، که رهبری این بازارها را در اختیار دارند (Market Leaders)، و شرکت های دیگر (Challengers) هستند، و در هر یک از این بازارها، شرکت های مسلط از جمله انحصار تغییر قیمت ها، عرضه کالاهای جدید و نیز نوآوری در توزیع را در دست دارند. افزون بر این، از نیمه دوم قرن بیستم مدیران این واحدهای صنعتی بزرگ نقشی محوری در سازماندهی آنها پیدا می کنند، به طوری که، از دید چندلر، اقتصاد آمریکا، که تا آن زمان تلفیقی از یک «سرمایه داری مالی» (Financial Capitalism) و یک «سرمایه داری خانوادگی» (Family Capitalism) بود، تبدیل به یک «سرمایه داری مدیریتی» (Managerial Capitalism) می شود. بر این اساس، چندلر نتیجه می گیرد که «دست آشکار» مدیران این واحدهای صنعتی جانشین «دست نامرئی» بازار می شود. در این دوره، صرف نظر از آمریکا، چنین تحولی در بسیاری از کشورهای صنعتی دیگر چون آلمان، فرانسه و ژاپن نیز صادق بود (و همانطور که دیدیم در برخی از آنها چون ژاپن و کره جنوبی هنوز هم صادق است). از این رو، بسیاری از اقتصاددان ها نظام سرمایه داری این کشورها را، حداقل تا اواخر سالهای ۱۹۷۰، یک «سرمایه داری سازمان یافته» (Organized Capitalism) می دانند، نه بازار محور (۱۶).

در زمینه سیاست اقتصادی، در آمریکا، پس از بحران گسترده ۱۹۲۹، بین ۱۹۳۳ و ۱۹۳۶، در زمان ریاست جمهوری فرانکلین روزولت، دولت نقشی کلیدی در تدوین سیاست های اقتصادی ایفا کرد و با اتخاذ یک برنامه اقتصادی - اجتماعی همه جانبه (معروف به New Deal) توانست به این بحران خاتمه دهد و به بهبود رشد اقتصادی کمک کند. پس از پایان جنگ جهانی دوم، در بسیاری از کشورهای اروپای غربی نیز، دولت، هماهنگ با سندیکاها، کارگران و کارفرمایان و نیز احزاب سیاسی، به اصلاحات ساختاری در زمینه های اجتماعی، پولی، بانکی و صنعتی دست زد. امری که تأثیر نهادهای دولتی را بر اقتصاد افزایش داد، به طوری که بسیاری از اقتصاددانان اقتصاد سالهای ۱۹۴۵ - ۱۹۸۰ را، در برخی از کشورهای اروپایی مانند فرانسه، «سرمایه داری دولتی» (State Capitalism) می نامند (۱۷). این اصلاحات اقتصادی - اجتماعی تعامل اجتماعی نوینی در این کشورها به وجود آوردند: تعاملی که بخشی از آن در قوانین جدید کار ریشه داشت، چرا که به موجب این قوانین دستمزدی حداقلی برای کارگران معین شده بود و از آن پس بنا شد دستمزد صوری آنها، متناسب با نرخ سالانه تورم، افزایش یابد، به طوری که قدرت خرید حقیقی آنها حفظ شود. به این دلیل است که سرمایه داری این دوران «سرمایه داری رفاه» (Welfare Capitalism) هم نام گرفته است. این تعامل منافع کارخانه داران و کارفرمایان را نیز تأمین می کرد، زیرا، برخلاف سالهای ۱۹۲۰ و آغاز سالهای ۱۹۳۰، آنها دیگر، به قول کینز، در خطر «کمبود تقاضا» برای کالاهایشان و در نتیجه در معرض بروز بحران های متناوب اضافه تولید نبودند. اضافه بر این، رژیم پولی این دوره مبتنی بر نرخ بهره حقیقی بسیار نازلی بود، چرا که نرخ تورم در سطح بالایی قرار داشت. بدین سان، نه فقط بخش تولیدی، به یمن حفظ قدرت خرید کارمندان و کارگران، از میزان تقاضای کافی و به تبع آن از بازارهای نسبتاً تضمین شده ای برای فروش کالاهای خود بهره مند بود، بلکه، با توجه به سیاست پولی انبساطی بانک مرکزی در کشورهای غربی، به اعتبار بانکی با نرخ بهره حقیقی نازلی نیز دسترسی داشت و بدین ترتیب می توانست سرمایه گذاری و تولید صنعتی را افزایش دهد. باید گفت که نقش اساسی اعتبار بانکی (و نه بازارهای مالی)، در این دوره، در تأمین نیازهای مالی سرمایه داران صنعتی و در نتیجه در شکوفایی اقتصادی کشورهای غربی، مؤید صحت نظریه کینز و همچنین اقتصاددانان تاریخ دان و جامعه شناس اقتصاد اطریشی تبار، یوزف شومپتر (Joseph Schumpeter)، است. چرا که کینز، در سال ۱۹۳۰، بر خلاف مدافعین لیبرالیسم اقتصادی که بخش حقیقی و بخش پولی اقتصاد را به طور کامل از هم جدا می دانند (Classical Dichotomy) و هر نوع

تأثیر پول و اعتبار را بر بخش حقیقی نفی می کنند و بدین ترتیب پول را «خنثی» تلقی می کنند (Neutrality of Money)، اقتصاد سرمایه داری را «اقتصاد پولی تولیدی» (۱۸) (Monetary Production Economy) می داند و بر رابطه تفکیک ناپذیر پول و بخش حقیقی تأکید می ورزد. شومپتر نیز، که از دید چندلر «ارزشمندترین جانشین ماکس وِبر» به شمار می رود، هم مانند کینز بر نقش اساسی اعتبار بانکی در شکل گیری و پویایی سرمایه داری تأکید می ورزد و هم بسان چندلر بر تأثیر شرکت های بزرگ اقتصادی در رشد نظام سرمایه داری در بخش اعظم قرن بیستم پافشاری می کند (۱۹). به هر ترتیب، شرایط فوق رشد اقتصادی را در طی حداقل سه دهه در کشورهای غربی تأمین کردند و از بروز هر نوع بحران اقتصادی ساختاری جلوگیری کردند. بر اثر اصلاحات مذکور، سرمایه داری این دوران به یک تعامل اجتماعی نسبی و در نتیجه ثبات طولانی مدت دست یافت. مجموعه این عوامل اَمیت بدوری (Amit Bhaduri) و استفن مارگلین (Stephen Marglin) را بر آن می دارد که سرمایه داری این دوران در کشورهای صنعتی را «سرمایه داری مساعدتی» (Cooperative Capitalism) توصیف کنند (۲۰).

جوهر و روابط اساسی نظام سرمایه داری

در اینجا سوآلی محوری مطرح می شود : اگر سرمایه داری ذاتاً یک نظام بازار محور و غیر سیاسی و غیر اجتماعی نیست، چگونه می توان آن را تعریف کرد؟ در این زمینه، باید از تعبیرهای تقلیل گرایانه دست کشید و سرمایه داری را، همانگونه که تجربه تاریخی به ما می آموزد، نه فقط نظامی اقتصادی، بلکه نظامی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی تلقی کرد : به عبارت دیگر، سرمایه داری شکل بندی ویژه ای است که بین روابط اقتصادی محوری آن از یک سو، و روابط قدرت و نهاد های سیاسی - اجتماعی آن از سوی دیگر، پیوند و تأثیری متقابل و ناگسستنی وجود دارد. این تعریف کلی، به طور دقیق تر، مسئله ماهیت یا جوهر نظام سرمایه داری را مطرح می کند. به نظر من، همانگونه که مارکس در اثر مهم خویش «سرمایه» روشن می سازد، ماهیت نظام سرمایه داری در دو ویژگی ساختاری نهفته است. ویژگی اول خود بر سه رابطه اصلی استوار است : ۱- روابط کالایی (خرید و فروش کالاها)، ۲- روابط مزد محوری (بین کارگران و کارفرمایان) که در آن نیروی کار نیز تبدیل به کالا شده است و ۳- روابط پولی که اعتبار بانکی در آن نقشی اساسی ایفا می کند. از نظر مارکس، خصوصیت دیگر سرمایه داری محروم شدن کارگران از مالکیت وسایل تولید و به ویژه محروم شدن آنها از محصول کار خویش است. در

چهارچوب نظری مارکس، مالکیت خصوصی وسایل تولید فاقد جایگاهی اساسی است، زیرا همانطور که در جلد سوم «سرمایه» نشان می دهد، از همان اواخر قرن نوزدهم میلادی، اروپای غربی شاهد «اجتماعی شدن» مالکیت سرمایه است. در واقع آنچه به درستی از دید او مهم می نماید، نه مالکیت خصوصی، بلکه تصاحب خصوصی محصول کار کارگران توسط کارفرماها و مدیران شرکت های صنعتی است. در مجموع، می توان گفت که ماهیت نظام سرمایه داری، از یک سو، در تصاحب خصوصی محصول کار اجتماعی و، از سوی دیگر، در روابط کالایی، مزد محوری و پولی نهفته است. گذار از این تعریف کلی نظام سرمایه داری به تحلیل عینی تر الگوهای گوناگون آن، در چهارچوب کشورها و دولت - ملت های مختلف، متضمن در نظر گرفتن نقش نهادها، ارزش ها، باورها، عادت ها و سنت های ویژه هر شکل بندی اجتماعی - تاریخی است (۲۱)، که بر آرایش و ترکیب روابط اساسی سرمایه داری و نیز شکل های ویژه تصاحب محصول کار اجتماعی سخت تأثیرگذارند.

تضادهای درونی دیدگاه مدافعان ایرانی لیبرالیسم اقتصادی و «اقتصاد بازار» درباره ماهیت نظام اقتصادی ایران

آیا، بر اساس تعریف فوق، امروزه، اقتصاد ایران مبتنی بر نظام سرمایه داری است؟ همانگونه که می دانیم، بخشی از اندیشمندان معاصر ایرانی، بیش از آنکه بر آن باشند تا خصوصیات و تحولات سرمایه داری ایران را روشن سازند، حضور آن را نفی می کنند تا بر عوامل بازدارنده شکل گیری و توسعه آن تأکید کنند. نمود چنین روشی را در اثر ارزشمند احمد اشرف، «موانع تاریخی رشد سرمایه داری در ایران»، می یابیم. تأکید بر موانع پیدایش سرمایه داری در ایران، از سوی این محقق برجسته، کاملاً قابل درک و پذیرش است، چه ایشان مرحله تاریخی ویژه ای را در نظر داشتند (دوران قاجاریه) که در طی آن فقط نطفه های سرمایه داری تجاری، آن هم عمدتاً در پرتو تجارت با قدرتهای خارجی آن دوره، روسیه تزاری و انگلیس، در ایران شکل گرفته بودند. به عبارت دیگر، همانگونه که احمد اشرف، با تکیه بر تاریخ اجتماعی و اقتصادی ایران، به درستی نشان می دهد، سرمایه داری شکل حاکم نظام اقتصادی آن زمان نبود. اما برخلاف اثر فوق، برخی از نظریه پردازان معاصر ایرانی، با نفی حاکمیت سرمایه داری بر اقتصاد امروز ایران، واقع گرایی (Realism) را بنیان شیوه تحقیق و استدلال خویش قرار نمی دهند.

این امر به ویژه در مورد مدافعان لیبرالیسم اقتصادی و الگوی بازار در ایران صادق است. آنان، بسان هم کیشان غربی خود، بازار

را نظامی غیر متمرکز و مبتنی بر «آزادی فردی»، «رقابت آزاد» و «شفافیت» می دانند (۲۲)، بازار را هسته مرکزی سرمایه داری قلمداد می کنند و بدین سان اقتصاد بازار و سرمایه داری را دو روی یک سکه تلقی می کنند؛ و بالاخره با حذف نهادهای اقتصادی و اجتماعی واسطه، بازار و دولت را یگانه بازیگران واقعی و در عین حال به منزله دو قطب متضاد ارزیابی می کنند. در مجموع، آنان بازار را یگانه راه رهایی اقتصاد از ید دولت می دانند و به این دلیل، همانطور که در آغاز اشاره کردیم، بینشی یگانه انگار پیشه می کنند. و، آنجا که درباره وضعیت و ماهیت اقتصاد های معاصر استدلال می کنند، روشی متکی بر «یا این یا آن» اتخاذ می نمایند: یا دولت یا بازار. آنان، بر پایه این پیش فرضها، از آنجا که ایده آل خود، یعنی بازار آزاد و ویژگی های آن را، در ایران نمی یابند، اقتصاد این کشور را از طرفی دولتی و از طرف دیگر غیر سرمایه داری می دانند. به نظر من، چنین دیدگاهی از اساس خطاست، چرا که این دیدگاه اقتصاد ایران را نه بر مبنای واقعیت آن، یعنی آنطور که هست، بلکه بر مبنای روشی هنجارگرایانه (Normative)، یعنی آنطور که باید باشد (تابع و مطیع نظم بازار)، می سنجد. علاوه بر این، این بینش یگانه انگار متکی بر یا این یا آن، یا دولت یا بازار، نقش روابط قدرت و لزوم تعامل سیاسی - اجتماعی برای رسیدن به ایده آل خود یعنی بازار آزاد را نفی می کند، چرا که پیشاپیش آینده و فرجام تحولات اقتصادی - اجتماعی ایران را تعیین و تبیین می کند (گذار به بازار)، و بدین ترتیب روشی غایت گرایانه (Teleological) در پیش می گیرد. از نظر من، این امر مهمترین تناقض این دیدگاه از حیث سیاسی - اجتماعی است. در ضمن، به لحاظ تئوریک، این دیدگاه نه به تضاد های درونی مکتب نئوکلاسیک بازار توجهی دارد نه به تجربه تاریخی و عینی تحول، تثبیت و بازتولید نظام سرمایه داری.

سرمایه داری ایران معاصر: ویژگی ها و فرایند تکامل آن

شالوده دیدگاهی که در بخش های پیشین، با حرکت از تحلیل اقتصادی مارکس، چندلر و نیز کینز، ارائه کردیم این امکان را ایجاد می کند که هم از تعریف سرمایه داری بر اساس این بینش یگانه محور متکی بر یا این یا آن دوری جویم، هم آینده اقتصاد ایران را، از پیش، زندانی ایده آلهای نظری نکنیم. ایده آل هایی که نه از حیث تاریخی منسجم اند، نه از حیث منطقی.

برآمدن یک سرمایه داری حکومتی بین دهه ۱۳۴۰ و پایان دهه ۱۳۶۰

صرفنظر از دوران پهلوی اول، که حداقل در به راه انداختن فرآیند صنعتی شدن اقتصاد نقشی اساسی ایفا کرد، می توان گفت که اقتصاد ایران، در طول پنجاه سال گذشته، شاهد سه مرحله ساختاری بوده است، که هر کدام نقطه عطفی در فرایند حاکم شدن نظام سرمایه داری در ایران بوده است. مرحله اول از «انقلاب صنعتی» (۲۳) و اصلاحات ارضی سالهای ۱۳۴۰ تا پایان جنگ ایران و عراق به درازا کشید. این سه دهه زمینه توسعه طبقه کارگر را، به منزله یک گروه اجتماعی گسترده و محروم از مالکیت وسائل تولید و نیز محروم از دسترسی به محصول کار خویش، فراهم کرد. از یک طرف، همانگونه که یرواند آبراهامیان روشن می سازد، بین سالهای ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۵، ایران صحنه «انقلاب صنعتی کوچک» شد (۲۴). به واسطه این «انقلاب»، تعداد کارخانه های کوچک، متوسط و بزرگ افزایش یافت. شماره گروه های صنعتی بزرگ (با بیش از ۵۰۰ کارگر) از ۱۰۵ به ۱۵۹ ارتقاء یافت، گروه هایی که، از جمله، در زمینه آلومینیوم سازی، فولاد سازی، تراکتور سازی، کامیون سازی، خودروسازی (همچون ایران ناسیونال و سایپا)، و یا پتروشیمی و نساجی تخصص داشتند. این روند بعد از انقلاب ۱۳۵۷ ادامه یافت (به عنوان مثال، مجتمع فولاد مبارکه اصفهان در سال ۱۳۶۰ و فولاد خوزستان در سال ۱۳۶۷ تأسیس شدند) و پس از پایان جنگ شتاب گرفت. روندی که منجر شد تا تعداد کارگران در واحد های صنعتی پنج برابر شود. در نتیجه این تحول، شمار «مزدبگیرها» سیری صعودی طی کرد، امری که به تعمیم و استیلای روابط مزد محوری در ایران انجامید. از طرف دیگر، جنگ ایران و عراق در تحکیم این تحول اقتصادی - اجتماعی نقشی محوری ایفا کرد، چرا که، پس از موج اول مهاجرت روستاییان و مهاجران فقیر به شهرها، که ناشی از اصلاحات ارضی اوایل سالهای ۱۳۴۰ بود، این جنگ، از جمله به دلایل اقتصادی، بخش دیگری از روستاییان و ساکنان شهر های کوچک را به شهر های بزرگ کشاند، که، به ترتیب، در بسط طبقه کارگر و شکل گیری طبقه متوسط نوین تأثیری مهم داشتند. در مورد طبقه متوسط، همانگونه که می دانیم، گذار به شکلی از دولت - ملت مدرن، از نیمه سالهای ۱۳۶۰ به بعد، در تقویت آن تأثیری بسزا داشت، چرا که هم زمینه استخدام بخش مهمی از این گروه اجتماعی را در دستگاه های اداری و دولتی، اعم از دستگاه های موجود یا تازه تأسیس، فراهم آورد و هم موجب تولد یک اشرافیت نوین اداری شد. در مجموع، رشد صنایع سنگین از یک سو، و جابجایی (ناشی از جنگ و در نتیجه اجباری، یا داوطلبانه) بخش زیادی از روستاییان و ساکنان شهرهای کوچک به سوی شهر های بزرگ از سوی دیگر، به رشد طبقه کارگر و طبقه متوسط و تعمیم روابط مزد محوری به کل جامعه منتهی شدند. این تحولات اقتصادی، اجتماعی و

طبقاتی بر گسترش بی حد و مرز شهر های بزرگ، و در حاشیه آنها افزایش شماره شهرک های صنعتی، تأثیر گذاشتند. در متن این روند عمومی که شاهد برآمدن و رشد نطفه های دولت - ملت مدرن بود، جامعه شهری منتج از تحولات سالهای ۱۳۴۰ تا سالهای ۱۳۷۰ کانون تفکیک های درونی و قطب بندی های نوینی شد که بر تحولات جامعه سیاسی در سالهای ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰ تأثیری عمیق گذاشتند.

در اینجا، باید به یک نکته اشاره کرد. اگر، در طول این دوران، زمینه عینی شکل گیری طبقه کارگر و نیز سرمایه داری صنعتی، با فراز و نشیب های ناشی از انقلاب و جنگ، ایجاد شد، هنوز طبقه سرمایه دار صنعتی منسجمی شکل نگرفته بود. این امر حداقل ناشی از دو مجموعه است. از یک سو، سرمایه داران صنعتی نو پای سالهای ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ به شدت به رژیم پهلوی وابسته بودند. آنان نه یک طبقه سرمایه دار صنعتی مستقل از قدرت سیاسی و منسجم بودند و نه واقف بر منافع ایدئولوژیک و طبقاتی خویش. ریشه این امر را در ماهیت پاتریمونیال رژیم سیاسی آن دوران باید جست که هم جایگاه دولت را، به مفهوم یک نهاد سیاسی - اجتماعی خود مختار و دارای دستگاههای تصمیم گیرنده و اجرایی نسبتاً مستقل از دستگاههای حکومتی، نفی می کرد و بدینسان می کوشید فاصله دولت (State) و حکومت (Government) را از میان بردارد، هم نقش میانجی گرایانه دولت میان اقشار مختلف جامعه، از جمله میان طبقه کارگر و سرمایه دار، را نادیده می انگاشت. در نهایت، این رژیم سیاسی خود را هم تبلور دولت می دانست و هم نماینده طبقات اجتماعی مختلف. در مجموع، دولت و سرمایه داری صنعتی این دوره سخت تحت سیطره حکومت سیاسی قرار داشتند و به این دلیل است که می توان سرمایه داری در حال رشد این دوران را یک سرمایه داری حکومتی، اما نه دولتی و نه خصوصی، ارزیابی کرد. از سوی دیگر، انقلاب ۱۳۵۷ و دولتی شدن بخش عمده ای از گروه های صنعتی عوامل دیگری بودند که از تولد یک بورژوازی صنعتی مستقل جلوگیری کردند. در نتیجه، می توان گفت که، در طی این مرحله، یگانه لایه منسجم و سازمان یافته سرمایه دار لایه سرمایه داران تجاری بود، که حضور و نفوذ آن در اقتصاد ایران حداقل به قرن نوزدهم میلادی باز می گردد. میزان انسجام و سازماندهی این بخش از سرمایه داران تا حدی بود که توانستند، به رغم محدودیت ها و دشواری های ناشی از جنگ، نظام مالی غیر رسمی خود را در قالب صندوق های قرض الحسنه حفظ کنند و گسترش دهند و در عین حال، از طریق دسترسی نسبی به سیستم بانکی و پولی رسمی، تا حدودی نیاز های خود به اعتبار بانکی و ارز خارجی را تأمین کنند.

گذار به یک سرمایه داری اداری و بوروکراتیک در سال های ۱۳۷۰

مرحله دوم رشد سرمایه داری در ایران بعد از پایان جنگ آغاز شد و تا پایان دهه ۱۳۷۰ به درازا کشید. دو امر اساسی سمت و سوی توسعه این نظام اقتصادی را در دهه مذکور هدایت کردند: از یک سو، ضرورت بازسازی اقتصاد ایران، از سوی دیگر، ایجاد نطفه های دولتی مدرن بر پایه رشد دستگاه های اداری، چه دولتی و چه غیر دولتی. گسترش دستگاه های اداری نه فقط به برآمدن یک اشرافیت جدید اداری منتهی شد، بلکه زمینه شکل گیری اقشار میانی اداری نوینی را هم فراهم کرد. عملکرد این گروه های نوین اجتماعی همواره با منافع دستگاه های حکومتی منطبق نیست، چرا که در چهارچوب دستگاه های اداری فعالیت می کنند که، بیش از پیش، به قول ماکس وبر، دارای منطق و اهدافی مبتنی بر «عقلانیت بوروکراتیک» (Bureaucratic Rationality) هستند، یعنی استوار بر منشی حساب و کتاب گرایانه، آینده نگر، سنجش گر و کارآ. واقعیتی که، از یک طرف، در دستگاه های اداری و دولتی به برآمدن ارزشها، باورها، منافع و عملکرد هایی دامن می زند که به توسعه سرمایه داری یاری می رسانند. از طرف دیگر، گذار به بوروکراسی مدرن در ایران، به تناوب، موجب بروز اختلاف و حتی تضاد میان دستگاه های اداری - عمومی و دستگاه های حکومتی می شود، که منطق، ارزش ها، برنامه ها، الویت ها و منافع متفاوت با دستگاه های اداری - عمومی (دولتی یا غیر دولتی) دارند. این همه منجر به ایجاد «فاصله» و حتی «خود مختاری» نسبی بخشی از دستگاه های اداری نسبت به دستگاه های حکومتی می شود. تحولات فوق زمینه شکل گیری برخورد های حمایت گرا (Clientelist) از سوی بخشی از مقام های اداری و دولتی را به وجود آورد. چه، به عنوان کارفرما، آنها، در دستگاه های گوناگون اداری - دولتی (همچون وزارتخانه ها) و اداری - غیر دولتی (همچون شهرداری ها)، انحصار واگذاری پروژه های مختلف، از جمله در عرصه های صنعتی و عمرانی، را به پیمان کاران، اعم از نهادهای خصوصی، دولتی یا شبه دولتی، در دست دارند. بر این اساس، این بخش از مقام های اداری - دولتی و اداری - غیر دولتی می توانند واگذاری این پروژه ها را منوط به کسب امتیازهای مختلف، به ویژه اقتصادی، از این پیمان کاران کنند. طلب امتیازهایی که گاه برخاسته از منافع شخصی مسئولان اداری یا سیاسی است (مسئله فساد را باید در این چهارچوب ارزیابی کرد) و گاه ریشه در منافع و نیازهای مالی دستگاه آنها دارد: از جمله، به دلیل اوج گیری بحران اقتصادی و کمبود نقدینگی برای این دستگاه و یا تشدید رقابت دیگر دستگاه ها با آن در عرصه اقتصاد. در چنین

وضعیتی، طلب امتیاز از سوی دستگاه های اداری - دولتی و اداری - غیر دولتی مختلف، در چهارچوب عقلانیت بوروکراتیک مورد نظر ماکس وبر، کاملاً قابل توضیح است.

در چنین شرایطی است که در دهه ۱۳۷۰، علاوه بر گروه های صنعتی منتج از مرحله اول (همچون ایران خودرو، سایپا، تراکتورسازی تبریز یا ذوب آهن اصفهان)، گروه های صنعتی نوینی، اعم از گروه های بزرگ و کوچک، شکل گرفتند. بخشی از این گروه ها (چه نوپا، چه برخاسته از سالهای ۱۳۴۰ تا ۱۳۷۰) در چهارچوب نهادهای دولتی (مثل وزارت نفت، وزارت نیرو، وزارت راه)، یا شبه دولتی (همچون نهاد های نظامی یا بنیاد های مختلف چون بنیاد مستضعفان) ایجاد شدند، برخی در چهارچوب نهاد های عمومی - غیر دولتی (همچون شهرداری ها)، و برخی هم در چهار چوب نهادهای خصوصی. بی تردید، در کنار واحدهای صنعتی بزرگ خصوصی، گروه های بزرگ صنعتی متعلق به نهادهای دولتی، شبه دولتی و عمومی - غیر دولتی در توسعه سرمایه داری تولیدی و صنعتی در ایران سخت تأثیرگذار بودند: شکلی از سرمایه داری که، به قول کینز در سال ۱۹۳۶ (در فصل دوازدهم اثر اصلی وی) (۲۵)، شرکت تولیدی (Enterprise) را پیشه می کند و نه سودا گری (Speculation) را. اما همین نهادها، به ویژه در بخش دولتی و شبه دولتی، فرصت های مختلف سوداگری را، که شرایط عینی این دوران ایجاد کرده بودند، از دست ندادند. در نتیجه، در کنار فعلیت های تولیدی و صنعتی، به واسطه گری هم روی آوردند. آنها «شرکت های سرمایه گذاری»، نهاد های مالی مختلف، همچون مؤسسه های مالی - اعتباری، یا شرکت های تجاری نوینی تأسیس کردند تا از فرصت های متعدد و جدید سودآوری، همچون خصوصی سازی دوران بعد از جنگ، تسهیلات و مجوزهای نوین برای برج سازی و شهرک سازی، بازگشایی بورس (در سال ۱۳۶۸)، بازگشت به چند نرخی شدن ارز در بخش عمده ای از دهه ۱۳۷۰ و یا دسترسی به اعتبار بانکی گزینشی (به یمن روابط و نفوذ خویش در دستگاه های اداری و دولتی)، بهره جویند. از همین رو، ساختار سرمایه داری نوین ایران، از این دوره تا کنون، سخت به الگوی فرنان برودل شبیه است. چه او مقوله سرمایه داری را به آن حوزه و «طبقه ای» از اقتصاد اطلاق می کند که در آن واسطه های (Negociants) مالی و تجاری نقش عمده ای ایفا می کنند، از آن رو که، صرف نظر از انباشت سرمایه، در رابطه حیاتی با نهاد های قدرت، به دنبال انباشت و تمرکز «نیروها»، «امتیازها»، «انحصارها» و قدرت در دستان خویش هستند.

در مجموع، از یک سو، با گسترش فعالیت های تولیدی و صنعتی، به موازات سرمایه داری تجاری برخاسته از تاریخ صد و پنجاه سال گذشته، سرمایه داری صنعتی در ایران «نهاده» شد، روندی که به نوبه خود سبب گسترش و تحکیم طبقه کارگر در ساختار اجتماعی ایران گشت. از سوی دیگر، سودآوری نهادهای فوق، چه در عرصه تولید و چه در عرصه های مالی و تجاری، روند «انباشت اولیه سرمایه» را، به نفع اشرافیت اقتصادی نوینی که در رأس این گروه های بزرگ صنعتی، مالی و تجاری بود، میسر ساخت. این گروه اجتماعی نوین برخاسته از تحولاتی بود که از پایان دهه ۱۳۶۰ آغاز شدند و در طی آن بخشی از اشرافیت اداری و سیاسی آن دوره یا مستقیماً وارد عرصه اقتصاد شد و، به قول جامعه شناس بزرگ فرانسوی پیر بوردیو، «سرمایه اداری و سیاسی» خود را تبدیل به «سرمایه اقتصادی» کرد تا به گروه «سرمایه داران» (به مفهوم اقتصادی آن) بپیوندد، و یا از مسئولیت های اداری یا سیاسی خویش استفاده کرد تا به عنوان «حامی»، از طریق اعطای امتیازهای متعدد به افراد مختلف، به سرمایه دار شدن آنان کمک کند. از آنجا که دسترسی به جایگاه «سرمایه دار»، به ویژه سرمایه دار صنعتی، برای بخشی از این اشرافیت اقتصادی نوین منوط به داشتن حامیان و روابط ویژه ای بود، می توان گفت که، در این مقطع، به رغم شکل گیری یک بورژوازی صنعتی کم و بیش منسجم، بخش عمده ای از آن هنوز، نه «خودمختار»، بلکه وابسته به امتیازهایی بود که از مراکز مختلف قدرت، به ویژه دستگاه های اداری - بوروکراتیک عمومی، چه دولتی (همچون وزارتخانه ها) و چه غیر دولتی (مثل شهرداری ها)، دریافت می کرد. از این رو می توان سرمایه داری این دوران را، تا آنجا که به اداره و بازتولید گروه های بزرگ صنعتی، و نیز به خاستگاه طبقاتی - اجتماعی مسئولان آنها، برمی گردد، نه به منزله یک سرمایه داری دولتی، بلکه یک سرمایه داری اداری و بوروکراتیک تعریف کرد.

در حالی که اولیگارشیک اقتصادی جدید، به یمن تحولات اقتصادی دهه ۱۳۷۰، سرگرم انباشت سرمایه بود، اکثریت جامعه، چه اقشار مختلف طبقه متوسط و چه اقشار مستضعف، تحت فشار تورم (۲۱ درصد در سال ۱۳۷۰، ۲۵ درصد در سال ۱۳۷۱، ۲۳ درصد در سال ۱۳۷۲، ۳۵ درصد در سال ۱۳۷۳، ۶۰ درصد در سال ۱۳۷۴ و ۲۳ درصد در سال ۱۳۷۵) و شاهد کاهش قدرت خرید خویش بودند. به علاوه، به دلیل سیر صعودی تورم، ارزش حقیقی سپرده های آنها کاهش می یافت، سپرده هایی که در سالهای ۱۳۷۰ تا ۱۳۷۶، به ترتیب، به نرخ «سود» حقیقی منفی ۱۴ - در صد، ۱۷ - در صد، ۱۵ - در صد، ۲۷ - در صد، ۵۲ - در صد، ۱۵۲ - در صد و

۹۳- در صد، عمدتاً در بانک های دولتی، «حفظ» می شدند و در واقع در حال اضمحلال بودند. افزون بر این، این گروه های اجتماعی از دسترسی به اعتبار بانکی نیز محروم بودند، زیرا بخش عمده ای از وام های بانکی، به طور گزینشی، به نهادهای فوق، یا به قول کینز به «وام گیرندگان سیاسی» (به مفهوم وام گیرندگان «حمایت شده»)، اختصاص می یافت. نهادهایی که شاهد کاهش ارزش حقیقی بدهی ناشی از وام های خود بودند، چه از شرایط تورمی آن دوره بهره می بردند. به عنوان مثال، آنها، بین سال ۱۳۷۰ تا سال ۱۳۷۶، وام های بلند مدت خویش را، به ترتیب، به نرخ سود حقیقی منفی ۱۲- در صد، ۱۴۵- در صد، ۱۱۵- در صد، ۲۴- در صد، ۴۶- در صد، ۹- در صد و ۳۵- در صد، بازپرداخت کردند. روند فوق مبین آن است که تورم سبب شد تا بخش روزافزون درآمد و ثروت کشور به تصاحب اشرافیت اقتصادی نوپا درآید.

تولد یک سرمایه داری شبکه ای و انحصاری در دهه ۱۳۸۰

مرحله سوم تکامل سرمایه داری ایران معاصر از اوایل سالهای ۱۳۸۰ آغاز شد. از یک سو، در این مقطع، گروه های بزرگ اقتصادی، و اشرافیت نوین اقتصادی، از سرمایه صنعتی، مالی، و تجاری بهره می برند که در دهه قبل انباشته اند. از سوی دیگر، آنها در جستجوی کانون های جدید و وسیع تری برای سرمایه گذاری و سودآوری هستند، تا از این طریق گذار از «انباشت اولیه سرمایه» به «انباشت گسترده» تر آن را ممکن سازند. این «نیاز» یکی از دلایل عمده تأسیس بانک های «خصوصی» در ایران، از سال ۱۳۷۹ به بعد، است. تولد این بانک ها نقطه عطفی در تاریخ اقتصاد ایران بعد از انقلاب به شمار می رود. بخشی از این بانک ها توسط گروه های بزرگ اقتصادی و در چهارچوب نهادهای دولتی، شبه دولتی و عمومی - غیر دولتی شکل گرفتند، همچون بانک پارسیان (که سهام دار اصلی آن شرکت ایران خودرو است، در کنار سهام داران دیگری چون شرکت ساخت و تامین قطعات ایران خودرو و دهها قطعه ساز دولتی و خصوصی)، بانک سامان (که در ابتدا، در سال ۱۳۷۸، «موسسه اعتباری سامان اقتصاد» نام داشت و صندوق های بازنشستگی صنایع فولاد و مس از سهام داران آن هستند)، بانک سرمایه (که شهرداری تهران و صندوق ذخیره فرهنگیان از جمله سهام داران آن هستند) و بانک پاسارگاد (که سهام دار عمده آن شرکت سرمایه گذاری پارس آریان - یکی از بزرگترین هلدینگ های مالی و پولی ایران - است، که خود دارای سهام داران عمده ای است چون صندوق حمایت و بازنشستگی کارکنان فولاد، شرکت سرمایه گذاری

غدير و شرکت سرمايه گذاري ساپا). گروه ديگري از اين بانک ها وابسته به بخش خصوصي هستند، مثل بانک کارآفرين (که داراي دو سهام دار اصلي است : شرکت «ماشين هاي اداري ايران» (ماديران)، که از بزرگترين عرضه کنندگان سخت افزارهاي کامپيوتري و ماشين هاي اداري است و «انجمن شرکتهاي ساختماني»، که در واقع انجمن پيمانکاران عمراني است که بخش مهمي از پروژه هاي وزارتخانه هاي مخابرات، مسکن، راه، نفت و نيرو را اجرا و محقق مي سازد) و بانک اقتصاد نوين (که داراي دو گروه سهام دار عمده است : گروه نخست شامل شرکت صنعتي بهشهر و زير مجموعه هاي آن است، مثل شرکت هاي پاکسان، بهپاک و مارگارين، که در عرصه صنعت، به ويژه صنايع بهداشتي و غذايي فعاليت مي کنند؛ شرکت هاي گروه دوم فعاليت خود را در عرصه ساختمان انجام مي دهند، همچون شرکت سرمايه گذاري ساختمان ايران، شرکت نو سازي و ساختمان تهران، شرکت تا مين مسکن جوانان، شرکت آبادگران ايران، شرکت کيش و شرکت پيمانکاري استراتوس که در سال ۱۳۵۷ تاسيس شد و نقشي اساسي در ايجاد بانک اقتصاد نوين ايفا نمود).

هدف از ايجاد اين بانک ها جذب سپرده هاي مردم است، سپرده هايي که بين سالهاي ۱۳۶۰ تا ۱۳۸۰ در انحصار بانک هاي دولتي بودند و فقط بخش کوچکی از آنها به مؤسسه هاي مالي - اعتباري متعلق به نهادهاي دولتي، عمومي - غير دولتي، و شبه دولتي (همچون مؤسسه مالي - اعتباري بنياد مستضعفان) يا صندوق هاي قرض الحسنه سپرده مي شد. پس از تحولات مذکور، بخشي از اين سپرده ها، در ازاي «نرخ سود» حقيقي بسيار ناچيزي (در دوران دولت هشتم)، به تصاحب اين بانک هاي «خصوصي» در آمد تا به سوي مدارهاي رو به گسترش سرمايه هدايت شود و به نفع اين بانک ها و «نهادهاي مادر» آنها به بهره وري رسد. مدارهاي سرمايه صنعتي (براي تأمين هزينه هاي مالي واحدهاي توليدي و گاه براي افزايش صوري سرمايه واحدهاي صنعتي، مالي و تجاري تحت پوشش اين نهادها، و در واقع هدايت اين سرمايه به سوي حوزه هاي سوداگري)، مدارهاي سرمايه تجاري (به ويژه در زمينه صادرات و واردات يا تاسيس فروشگاه هاي بزرگ زنجيره اي)، مدارهاي سرمايه مالي و بانكي (از جمله سرمايه گذاري در بازار مالي، در فعاليت صرافي، در شرکت هاي بيمه يا در خود اين بانک ها)، مدارهاي سرمايه مستغلات (سرمايه گذاري در عرصه هاي گوناگون مسکن، به ويژه در برج سازي و شهرک سازي) و حتي مدارهاي «سرمايه ورزشي» (سرمايه گذاري در باشگاه هاي ورزشي سودآور)، از جمله حوزه هايي هستند که گروه هاي بزرگ اقتصادي، براي بازتوليد و گسترش سرمايه خود، به

آنها روی می آورند.

به عنوان مثال، گروه خودروسازی سایپا، علاوه بر کنترل مستقیم چند شرکت بزرگ صنعتی که به تولید خودرو مشغول اند (سایپا دیزل و ایران کاوه)، سهام دار عمده دهها شرکت دیگر نیز هست: از جمله شرکت های تولیدکننده خودرو (مثل پارس خودرو و زامیاد)، دهها شرکت تولیدکننده قطعات مختلف خودرو (سایپا آذین، سایپا شیشه، رادیاتور ایران، سایپا پرس، سایپا پیستون، پویا صنعت و نیروساز اراک)، نهادهای مالی متخصص در خدمات بانکی (لیزینگ رایان سایپا و سایان کارت) و «بانک سایپا» که در شرف تأسیس است، نهادهای متخصص در خدمات بیمه (بیمه ملت، خدمات بیمه ای سایان و خدمات بیمه ای رایان سایپا)، شرکت های سرمایه گذاری، از جمله در بازار مالی (شرکت سرمایه گذاری کارکنان سایپا، سرمایه گذاری رنا، سرمایه گذاری سایپا و شرکت توسعه سرمایه رسا)، شرکت های متخصص در خدمات حمل و نقل (حمل و نقل چند وجهی سایپا)، نهادهای متخصص در فعالیت های تجاری و بازرگانی (شرکت مهندسی و مشاور سازه گستر سایپا)، شرکت های متخصص در زمینه توسعه صادرات (شرکت توسعه صادرات صنعتی)، شرکت های توریستی (سایپا تور)، نهادهای متخصص در فعالیت های ساختمانی (شرکت ساختمانی دهکده پاسارگاد) و نیز شرکت فرهنگی ورزشی سایپا.

شرکت سرمایه گذاری غدیر نمونه دیگری از گروههای بزرگ اقتصادی است که به یکی از میدان های عمده تمرکز و انباشت سرمایه تبدیل شده است. غدیر، بزرگترین شرکت سرمایه گذاری بورس تهران، سالها وابسته به بانک صادرات بود و در سال ۱۳۸۸، طی یک معامله بزرگ، به سازمان تامین اجتماعی نیروهای مسلح (ساتا) واگذار شد (که ۵۲ درصد سهام غدیر را در اختیار دارد، در حالی که بانک صادرات ۲۶ درصد سهام این شرکت را در دست خویش حفظ کرده است). گروه غدیر، با ایجاد چندین هلدینگ، به سازماندهی اشکال مختلف سرمایه پرداخته است. چندی پیش، با تشکیل یک «هلدینگ برق و نیروگاه»، شرکت سرمایه گذاری غدیر، در مشارکت با یک کنسرسیوم، اقدام به خرید نیروگاه گیلان کرد و بدینسان مالک ۲۵ درصد از سهام این نیروگاه شد. در کنار این مجموعه، شرکت های پتروشیمی پردیس، زاگرس (بزرگترین تولید کننده متانول خاورمیانه که ۴۰ درصد سهام آن متعلق به غدیر است)، کرمانشاه، مروارید، مارون (در کنار غدیر، دیگر سهام داران عمده پتروشیمی مارون عبارت اند از کارگزاری سهام عدالت، صندوق بازنشستگی و رفاه کارکنان صنعت نفت و سازمان تامین اجتماعی)،

اروند، امیر کبیر، فن آوران و شیراز، «هلدینگ پتروشیمی غدیر» را تشکیل می دهند، بطوری که شرکت غدیر به جایگاه بزرگترین سرمایه گذار در صنعت پتروشیمی دست یافته است. به علاوه، شرکت غدیر به سرمایه گذاری درمعدان روی آورده است و با تشکیل «هلدینگ معدنی ها»، ازجمله، معدان گوهر زمین، معدن غنی طلای ایران به نام معدن زرشوران (بزرگترین معدن طلای ایران) در محدوده آذربایجان غربی، معدن تیتانیوم در کهنوج کرمان و معدن روی مهدی آباد در استان سمنان را خریداری کرده است. «هلدینگ صنایع غدیر» شامل گروههای صنعتی چون فولاد آلیاژی، موتوژن، آهن و فولاد غدیر ایرانیان، گروه خودروسازی بهمن، شرکت خودرو کویر یزد و توسعه صنایع بهشهر است. شرکت های بین المللی ساختمان، باغمیشه و آ اس پ، شرکت ساختمانی غدیر خوزستان، شرکت نارنجستان گستر (توسعه ساختمان و هتل)، از جمله نهادهایی هستند که در «هلدینگ ساختمانی غدیر» قرار دارند. «هلدینگ سیمانی غدیر» شرکت های سیمان شرق، سیمان کردستان، سیمان سپاهان، سیمان کارون، سیمان دشتستان، بین المللی ساروج و سیمان بوشهر را در بر می گیرد. افزون بر این، گروه غدیر دست به تاسیس یک «هلدینگ حمل و نقل» زده است و شرکت های ایران مارین سروین، جنوب ایران کیش، توسعه ساحل و فراساحل نگین کیش را، که اخیراً به دست آورده است، در درون این مجموعه سازماندهی کرده است. در ضمن، شرکت های لیزینگ غدیر، سرمایه گذاری توسعه الوند غدیر، توسعه سرمایه و صنعت غدیر، المصادر در دوبی، صنعتی و بازرگانی غدیر، اعتضاد غدیر، گلدن فیوچر در لندن و تجارت بین الملل غدیر، «هلدینگ مالی - تجاری غدیر» را تشکیل می دهند.

واقعیت این است که گروه خودروسازی سایپا و شرکت سرمایه گذاری غدیر، همچون دیگر گروه های بزرگ صنعتی - مالی - تجاری، به سوی عرصه های مختلف سرمایه گذاری و بهره وری کشیده شده اند و این کانون های مختلف سرمایه گذاری و سودآوری اند که هسته مرکزی سرمایه داری ایران را تشکیل می دهند و آرایش گروه های بزرگ اقتصادی را حول خویش سامان می دهند. تمرکز سرمایه صنعتی، پولی، مالی و تجاری، از جمله در درون گروههای زیر، بیانگر ظهور و تحکیم قدرتهای بزرگ اقتصادی است که بر ساختارها، لایه ها و عرصه های مختلف اقتصاد ایران استیلا یافته اند: شرکت ایران خودرو، شرکت طراحی مهندسی و تامین قطعات ایران خودرو - سایپکو، گروه خودروسازی بهمن (تولید کننده مزدا، که همانگونه که اشاره رفت بخشی از سهام آن متعلق به شرکت سرمایه گذاری غدیر است و بخشی دیگر متعلق به بنیاد تعاون سپاه)، شرکت پارس خودرو (پیشتر دیدیم که سایپا سهام

دار عمده این شرکت است)، شرکت فولاد مبارکه اصفهان (که شرکت سرمایه گذاری سازمان تأمین اجتماعی و شرکت سرمایه گذاری مهر اقتصاد ایرانیان، وابسته به بنیاد تعاون بسیج سپاه، از سهام داران عمده آن هستند)، شرکت آهن و فولاد لوشان، شرکت فولاد خوزستان (سازمان - دولتی - توسعه و نوسازی معادن و صنایع معدنی دارای ۹۰ درصد سهام این شرکت است و سازمان تأمین اجتماعی، سازمان بازنشستگی کشوری و سازمان نیروی های مسلح از دیگر سهام داران آن هستند)، شرکت ملی صنایع مس ایران، شرکت ذوب آهن اصفهان، شرکت آلومینیوم ایران (ایرالکو، که بخش مهمی از سرمایه آن متعلق به شرکت سرمایه گذاری مهر اقتصاد ایرانیان است)، شرکت تراکتور سازی ایران (شرکت سرمایه گذاری مهر اقتصاد ایرانیان سهام دار عمده آن است)، شرکت پالایش نفت تبریز، شرکت پالایش نفت اصفهان، شرکت نفت بهران، شرکت نفت پاسارگاد، شرکت ملی نفتکش ایران، شرکت پتروشیمی مارون (نقش شرکت سرمایه گذاری غدیر در میان سهام داران عمده این شرکت قبلاً مورد اشاره قرار گرفت)، شرکت پتروشیمی اراک، شرکت پتروشیمی امیر کبیر، شرکت پتروشیمی پارس، شرکت سیمان تهران (وابسته به بنیاد مستضعفان)، شرکت ارتباطات سیار ایران (وابسته به گروه مخابرات)، شرکت کشتیرانی جمهوری اسلامی ایران، شرکت مپنا (وابسته به وزارت نیرو و یکی از قوی ترین پیمانکاران ایرانی در عرصه طراحی و ساخت نیروگاه های حرارتی)، شرکت صنایع شیر ایران - پگاه، شرکت دارو پخش، شرکت سرمایه گذاری سیمان تأمین و شرکت سرمایه گذاری پتروشیمی و شیمیائی تأمین (که هر دو وابسته به شرکت سرمایه گذاری سازمان تأمین اجتماعی - شستا - هستند، که به یکی از بزرگ ترین بنگاه های اقتصادی ایران تبدیل شده است)، شرکت سرمایه گذاری البرز، شرکت سرمایه گذاری بانک ملی ایران، شرکت سرمایه گذاری سایپا، شرکت گسترش سرمایه گذاری ایران خودرو، شرکت سرمایه گذاری پارس آریان (از سهام داران عمده بانک پاسارگاد)، شرکت سرمایه گذاری مهر اقتصاد ایرانیان، شرکت سهامی بیمه ایران، شرکت بیمه آسیا، شرکت بیمه البرز، بیمه پارسیان، بانک پارسیان، بانک مسکن، بانک تجارت، بانک پاسارگاد، بانک سرمایه، بانک سینا، بانک صادرات، بانک ملی ایران، بانک سپه، بانک مهر اقتصاد و همچنین شرکت فروشگاه های زنجیره ای اتکا (وابسته به وزارت دفاع) تنها بخشی از این گروه های بزرگ اقتصادی را تشکیل می دهند که در سال ۱۳۸۸، از نظر میزان درآمد سالانه، در کنار گروه سایپا و شرکت سرمایه گذاری غدیر، در میان صد شرکت برتر ایران قرار داشتند و همچنان قدرت انحصاری خویش را در مدارهای سرمایه صنعتی، پولی، مالی و تجاری گسترش می دهند: گروه های بزرگی که، در کنار قدرت

فزاینده شان، به دلیل ترکیب ویژه سهام داران خود (و گاه بدهکاران یا طلبکارانشان) دچار وابستگی های تنگاتنگی به گروه های رقیب نیز هستند.

برآمدن دولت های نهم و دهم نه فقط این روند را نگهست، بلکه آن را وسعت داد و عمق بخشید. در واقع، دولت نهم، که در ابتدای فعالیت خود ایجاد یک «اقتصاد عدالت محور» را به مثابه محور اساسی برنامه اقتصادی خود قرار داده بود، در ابعادی بی سابقه (و بسیار گسترده تر از دولت های پیشین) اقدام به خصوصی سازی بخش عمده ای از شرکت ها و کارخانه های دولتی نمود. به طوری که اینک سهام مهم ترین شرکت های دولتی یا واگذار شده اند و یا در شرف واگذار شدن هستند. از سال ۱۳۸۵ تا کنون، واگذاری سهام دولتی در شاخه هایی از اقتصاد تولیدی، چون سیمان، فولاد، معادن، صنعت کشتیرانی، صنعت پتروشیمی، خودرو سازی، نیروگاهها و در بخش مهمی از خدمات، مثل مخابرات، نظام بانکی، صنعت بیمه و بیمارستان های دولتی (که در درون بسیاری از آنها یک «بخش خصوصی» شکل گرفته است) و نیز در درون تعداد زیادی از نهادها و دستگاه های اداری - دولتی (همچون وزارتخانه ها که برای تامین بخشی از هزینه های خود «ترغیب» و حتی وادار به فروش «اموال مازاد» خویش شده اند)، سیر صعودی بی وقفه ای را پیموده است. ابعاد و ارزش هنگفت دارایی های دولت که بدینسان واگذار شده اند در گفته های مشاور مدیر عامل سازمان خصوصی سازی نمایان می شوند. وی در تیر ماه ۱۳۹۰ اعلام کرد که، در طول بیست سال اخیر، «بیش از ۸۶۷ هزار میلیارد ریال از سهام ۵۸۵ شرکت دولتی در قالب خصوصی سازی واگذار شده است که ۹۵ درصد این واگذاری ها یعنی ۸۴۷ هزار میلیارد ریال در دولت های نهم و دهم محقق شده است (البته، طبق اطلاعات مذکور، رقم صحیح، نه ۹۵ درصد، بلکه ۹۷٫۷ درصد است، ر.م.». از مجموع ۸۶۷ هزار میلیارد ریال سهام دولتی، حدود ۳۱۰ هزار میلیارد ریال به بخش خصوصی واگذار شده است، ۲۱۵ هزار میلیارد ریال به «رد دیون دولت» اختصاص یافته است و حدود ۳۴۲ هزار میلیارد ریال در چهارچوب سهام عدالت توزیع شده است. بخش عمده این انتقال، یعنی ۶۰۸ هزار میلیارد ریال، از طریق بورس، حدود ۲۶ هزار میلیارد ریال در فرا بورس، ۲۳۰ هزار میلیارد ریال توسط «مزایده های غیر بورسی» و ۳ هزار میلیارد ریال از راه «مذاکره» واگذار شده است.

نکته مهم در این است که، در عمل، فرایند فروش و بازتوزیع سهام شرکت های دولتی بر اساس شیوه مذکور تنها به تقویت گروه های بزرگ

اقتصادی و تمرکز سرمایه در درون آنها منجر خواهد شد. چرا که، از طرفی، بر اساس اطلاعات رسمی فوق، حدود ۳۹ درصد سهام شرکت های دولتی در چهارچوب سهام عدالت توزیع شده اند، که، همانطور که تجربه «توزیع رایگان سهام» در روسیه سالهای ۱۹۹۰ نشان می دهد، یا توسط سهام داران بزرگ این واحد های خصوصی شده باز خرید خواهند شد و بدین ترتیب قدرت این سهام داران بزرگ (از طریق کنترل اکثریت آراء در مجمع عمومی سهام داران)، چه در زمینه تصاحب سود ناشی از فعالیت این شرکت ها و چه در زمینه اتخاذ تصمیم های ساختاری (چون تعیین میزان، اشکال و عرصه های مختلف سرمایه گذاری ها و نیز «تعدیل نیروی کار»، به عبارت دیگر اخراج بخشی از کارمندان و کارگران به بهانه افزایش نرخ سود و «مقابله با زیان دهی» این نهادها) افزایش خواهد یافت؛ یا، در «بهترین حالت متصور»، اکثر مالکان سهام عدالت از بازفروش آنها اجتناب خواهند کرد و به دریافت سود این سهام اکتفا خواهند کرد. در این صورت، به دلیل عدم سازماندهی دارندگان این سهام، «حقوق مالکیت» آنها پراکنده و بدین ترتیب «خنثی» خواهند ماند و این مالکان عمده منتج از گروه های بزرگ اقتصادی و نمایندگان آنها هستند، که، همچون مورد پیش، انحصار کنترل سرمایه و اداره شرکت های خصوصی شده و نیز انحصار اتخاذ تصمیم های ساختاری («یا استراتژیک») را در دستان خود حفظ خواهند کرد.

از طرف دیگر، از آنجا که طبق آمار فوق حدود ۲۵ درصد از سهام دولتی به باز پرداخت بخشی از بدهی های معوقه دولت به نهادهایی چون سازمان تامین اجتماعی و سازمان تامین اجتماعی نیروهای مسلح (ساتا) اختصاص یافته اند، چنین روند خصوصی سازی تنها به تقویت گروه های بزرگ اقتصادی وابسته به آنها منتهی خواهد شد. در این مورد، تحکیم گروه های بزرگی چون شستا و شرکت سرمایه گذاری غدیر (که همانطور که پیشتر اشاره رفت، به ترتیب، به این دو نهاد وابسته اند و اخیراً قدرت اقتصادی آنها سخت فزونی یافته است) بی ارتباط با «رد دیون» دولت از طریق واگذاری بخشی از سهام دولتی به آنها نیست. علاوه بر این ۲۵ درصد از سهام عمومی که به «تصفیه» بخشی از قروض دولت اختصاص یافته اند و بنابراین کمترین تاثیر مثبتی بر درآمد خالص دولت در جهت تامین هزینه های جاری یا آینده جامعه نخواهند داشت، طبق آمار مذکور، حدود ۳۶ درصد از سهام شرکت های دولتی به «بخش خصوصی» (در واقع به بخش شبه دولتی) واگذار شده اند. نتیجه این فراگرد، انتقال سرمایه های دولتی به سوی گروه های بزرگ اقتصادی است که پیشتر مورد بررسی قرار گرفتند. گروه های

بزرگی که عمدتاً وابسته به نهادهای دولتی، شبه دولتی و عمومی - غیر دولتی هستند و در فرایند واگذاری سهام شرکت های دولتی، از طریق شرکتهای واسطه وابسته به خود، دارای آن تعداد لازم سهامی می شوند که آنها را به جایگاه مالک عمده شرکت های مورد توجه شان برسانند. نحوه خصوصی سازی شرکت مخابرات (که ازسوی یک کنسرسیوم وابسته به بنیاد تعاون سپاه خریداری شد) یا شرکت صنعتی دریایی ایران (صدرا، که به شرکت سرمایه گذاری مهر اقتصاد ایرانیان واگذار شد) مؤید جایگاه ویژه واسطه هایی است که نقشی محوری در انتقال و تمرکز سرمایه و ایجاد انحصارهای بزرگ اقتصادی ایفا می کنند.

به موازات خصوصی سازی شرکتهای دولتی، دولت دهم، با اتخاذ سیاست اقتصادی تعدیلی (از دی ماه ۱۳۸۹ تا کنون)، مبتنی بر حذف یارانه ها، هزینه نهادهای تولیدی را افزایش داد و در نتیجه، به ویژه برای واحدهای تولیدی کوچک و متوسط، بیش از دو راه باقی نگذاشت. راه اول کاهش فعالیت های تولیدی و حتی توقف کامل آنهاست. بیش از ۴۰ درصد از شرکت های تولیدی فعالیت خود را متوقف کرده اند و آنها که از فعالیت خود کاسته اند ناگزیر شده اند بخشی از کارگران و کارمندان خود را اخراج کنند، یا از پرداخت دستمزد بخش دیگری از کارگران و کارمندان سرباز زنند، یا از دستمزدهای آنان بکاهند. حاصل توقف فعالیت یا کاهش آن، بالارفتن بدهی های معوقه این واحدهای تولیدی، هم به کارمندان خود و هم به نهادهای دیگر، است. در سطح اقتصاد کلان، این راه به تعمیق رکود اقتصادی و گسترش بیکاری و نیز بروز بحران مطالبات معوقه انجامیده است. راه دوم عبارت از آن است که واحدهای تولیدی، برای مقابله با حذف یارانه ها و افزایش هزینه های خویش، قیمت کالاهای خود را بالا برند، امری که، از طرفی، به معنای انتقال بخشی از هزینه های آنها به جامعه (یا «اجتماعی سازی» این هزینه ها)، و از طرف دیگر، به مفهوم تصاحب خصوصی (یا خصوصی سازی) سودهای ناشی از این رویکرد تورم آور آنهاست. سیر صعودی تورم در ماه های گذشته، که از سوی مسئولان کمیسیون اقتصادی مجلس به حداقل ۴۰ درصد در سال برآورد شد، نتیجه اتخاذ این روش دوم است. اگر، افزون براین، در مورد یک سال اخیر، نرخ متوسط سالانه تورم را، نه ۴۰ درصد، بلکه حداقل بین ۵۰ تا ۷۰ درصد در نظر بگیریم، به تنزل ارزش حقیقی سپرده های اقشار ضعیف جامعه و در عین حال کاهش ارزش حقیقی بدهی های «وام گیرندگان سیاسی» پی می بریم. وام گیرندگانی که، بسان دهه ۱۳۷۰، از نرخ سود حقیقی منفی برای بازپرداخت تعهدات خود بهره می برند.

چنین است که، همچون دهه ۱۳۷۰، جامعه ایران صحنه بازتوزیع درآمد و ثروت به نفع اولیگارش‌ی اقتصادی جدیدی است که هم از طریق واسطه‌گری و دلالتی از سیاست تعدیلی فعلی استفاده می‌جوید، هم به سبب داشتن «حمایت‌ها» و روابط ویژه در سیستم بانکی (دولتی و خصوصی)، به عنوان «وام‌گیرنده سیاسی» (کینز)، به انباشت سرمایه خویش ادامه می‌دهد. در چنین وضعیت اقتصادی - اجتماعی است که مرحله جدیدی از ایجاد بانک‌های نوین، به ویژه از پایان دولت نهم به بعد، به اجرا درآمد. به طوری که، نه فقط بخشی از بانک‌های دولتی «خصوصی» شدند (بانک صادرات، بانک ملت و بانک تجارت)، بلکه بانک‌های نوینی نیز شکل یافتند. تعداد زیادی از این بانک‌ها توسط نهادهای دولتی تأسیس شدند، مثل بانک گردشگری که توسط سازمان میراث فرهنگی ایجاد شد، بانک حکمت ایرانیان که وابسته به ارتش است و بانک قوامین که ناجا (نیروی انتظامی) بنیانگذار آن است. بخش دیگری از این بانک‌ها توسط نهادهای شبه دولتی پایه‌ریزی شدند، همچون بانک انصار که وابسته به بنیاد تعاون سپاه است، بانک دی که بنیاد شهید سهام دار اصلی آن است (و ۳۵ درصد از سهام آن متعلق به بانک مهر اقتصاد است)، بانک سینا که به بنیاد مستضعفان تعلق دارد و بانک تازه تأسیس مهر اقتصاد (موسسه مالی - اعتباری مهر سابق) که به بسیج سپاه وابسته است. گروهی از این بانک‌ها نیز به نهادهای اداری - عمومی غیر دولتی وابسته‌اند، چون بانک شهر که توسط شهرداری‌های کلان‌شهرها (شهرداری تهران و صندوق ذخیره کارکنان شهرداری تهران، شهرداری مشهد، شهرداری کرج، شهرداری تبریز، شهرداری شیراز، شهرداری اصفهان، شهرداری قم، شهرداری قزوین و شهرداری اهواز) شکل گرفته است. در ضمن، تعدادی از این بانک‌ها ریشه در بخش خصوصی دارند، همچون بانک تات که از حمایت دولت دهم نیز بهره می‌گیرد، بانک ایران زمین که منتج از موسسه مالی - اعتباری مولی الموحدین (متعلق به بخش خصوصی استان خراسان رضوی) است یا بانک توسعه که، در سال ۱۳۷۶، به منزله اولین موسسه مالی - اعتباری خصوصی (تحت عنوان «موسسه توسعه صنعت ساختمان»)، از سوی بخشی از انبوه سازان و برج سازان تأسیس شد و اخیراً به جایگاه «بانک» دست یافت. موج دوم تأسیس بانک‌های نوین در دوران دولت‌های نهم و دهم در چهارچوب روند و منطق فعلی سرمایه‌داری ایران قابل تبیین است. وظیفه این بانک‌ها، در شرایطی که بحران پولی و مالی و دشواری‌ها در کسب اعتبار بانکی حاد شده‌اند، تأمین نیازهای مالی شرکت‌های مختلف صنعتی، مالی و تجاری است که در درون گروه‌های بزرگ وابسته به این نهادهای دولتی، شبه دولتی، عمومی - غیر دولتی و خصوصی شکل گرفته‌اند.

از این لحاظ، این بانک ها، از دید «نهاد مادر» خود، رسالتی «تدافعی» دارند. اما رسالت دیگر این بانک ها «تهاجمی» است، چرا که به فرایند تمرکز سرمایه صنعتی، مالی و تجاری در درون این گروه های بزرگ یاری می رسانند. گروه هایی که بر تولید محصولات مختلف و توزیع آنها (از جمله از طریق ایجاد فروشگاه های زنجیره ای و نیز کنترل بخشی از صادرات و واردات) چیره شده اند و بدین ترتیب به بازارهای انحصاری دست یافته اند. با توجه به این ویژگی ها، ساختار و عملکرد نظام بانکی و اقتصادی ایران امروز، از طرفی، یادآور سیستم بانکی و اقتصادی آلمان، از آغاز قرن بیستم تا سالهای ۱۹۳۰، است. چرا که، به ویژه بین سالهای ۱۹۱۸ و ۱۹۲۴، اقتصاد آلمان صحنه انفجار تورم بود، به طوری که ارزش واحد پولی آن دوره این کشور، رایشسمارک (Reichsmark) – همچون ارزش ریال که از ابتدای سال ۱۳۹۰ تا کنون سرانجام سقوط را، از جمله نسبت به دلار، طی می کند –، تقریباً از بین رفت و بانک مرکزی (Reichsbank) از کمک به شرکت های بزرگ صنعتی باز ماند. شرکت هایی که، در نتیجه، همچون ایران کنونی، به ایجاد بانک های وابسته به خویش دست زدند، تا هم قدرت انحصاری خود را بر بازارهای مختلف افزایش دهند، هم، از طریق این بانک ها، به واسطه گری و بهره برداری از شرایط تورمی روی آورند و هم از کمبود نقدینگی محفوظ بمانند. به این دلیل است که، تنها در سال ۱۹۲۳، که اوج بحران اقتصادی و پولی در آلمان سالهای ۱۹۲۰ قلمداد می شود، حدود ۴۰۱ بانک جدید تأسیس شدند (بین ۱۹۱۴ و ۱۹۲۳ شماره بانک ها چهار برابر شد) و حتی کار به آنجا رسید که بسیاری از نهادهای بزرگ صنعتی همچون کروب (Krupp) به چاپ اسکناس های ویژه خود دست زدند. اسکناس هایی که بیانگر «پول های خصوصی» (Private Currencies) بودند که مشروعیت واحد پولی ملی آلمان آن دوران را زیر سؤال می بردند (۲۶). ساختار اقتصادی ایران امروز، از منظر دیگر، بافت و ساختار گروه های بزرگ انحصاری سرمایه داری روسیه سالهای ۱۹۹۰ تا کنون (یعنی بعد از فروپاشی روسیه شوروی در دسامبر ۱۹۹۱) را تداعی می کند. در جامعه روسیه نیز، از ژانویه ۱۹۹۲ تا کنون، اقشار متوسط و زحمتکش به تناوب تحت فشار آثار منفی سیاست های تعدیلی بوده اند و همچون ایران فعلی به سوی فقر رانده شده اند. در آن سوی جامعه روسیه، گروه های بزرگ «صنعتی – مالی» بانک های خویش را تأسیس کرده اند (همچون «گازپروم» (Gazprom) که «گازپروم بانک» (Gazprombank) را پایه گذاشت) و به یمن تحولاتی که، به بهانه «اصلاحات اقتصادی»، منجر به خصوصی سازی شرکت های دولتی، «واقعی سازی» قیمت ها (یعنی افزایش آنها) و حذف یارانه ها شدند، مسیر انباشت بدون وقفه

سرمایه را طی می کنند.

در مجموع، سرمایه داری ایران، همچون آلمان سالهای ۱۹۲۰ و روسیه امروزی، از یک سو، کانون بحران های متناوبی است که گروه های کوچک اقتصادی را تضعیف و حتی ویران می سازند و، در عوض، قدرت انحصاری گروه های بزرگ را تقویت می کنند. از سوی دیگر، سرمایه داری ایران صحنه تمرکز شکل های مختلف سرمایه در درون این گروه های بزرگ صنعتی، مالی و تجاری است. در فرایند این تمرکز، همانگونه که پیشتر گفته شد، واسطه ها نقشی اساسی دارند. زیرا آنها هستند که همانطور که برودل می گوید، دستیابی این گروه ها به مراکز مختلف قدرت (برای دسترسی به حمایت های سیاسی و اداری) و، به تبع آن، بهره بردن از امتیازهای متعدد (مثل دسترسی به سهام شرکت های دولتی یا اعتبارهای هنگفت بانکی) و، از این رهگذر، برقراری انحصارهای گوناگون را ممکن می سازند. واسطه هایی که، بر این پایه، مدارهای مختلف سرمایه (صنعتی، پولی، مالی و تجاری) را در درون گروه های بزرگ سازمان می دهند و به یکدیگر متصل می کنند. توسعه نهادهای بزرگ مالی و سرمایه گذاری در دوران دولتهای نهم و دهم و همچنین شکل گیری بورس کالای ایران (در سال ۱۳۸۶)، که در آن شرکتهای کارگزاری وابسته به گروه های بزرگ اقتصادی انحصار بخش اعظم معاملات محصولاتی چون طلا، مس، آلومینیوم، روی، کنسانتره فلزات گرانبها، آهن، فولاد، محصولات کشاورزی یا فراورده های پتروشیمی و نفتی را در اختیار دارند، از جمله، از این منظر قابل بررسی و توضیح اند.

ملاحظات پیشین حاکی از آنند که بین آغاز سالهای ۱۳۴۰ تا دوره فعلی، در طول سه مرحله از رشد و تکامل سرمایه داری در ایران، که در بخش های پیشین مورد تحلیل قرار گرفتند، این نظام اقتصادی کانون تحولات کیفی عمیقی شد. گذار از مرحله اول به مرحله دوم عبارت بود از گذار از سرمایه داری حکومتی در زمان پهلوی دوم به سرمایه داری اداری و بوروکراتیک در دوران «سازندگی». در این دو دوره، به ویژه در طول دهه ۱۳۷۰، روابط اساسی نظام سرمایه داری، یعنی روابط کالایی، پولی و مزد محوری، در چهارچوب تصاحب خصوصی محصول کار اجتماعی، بر ساختار اجتماعی ایران حاکم شدند. اما با وجود آنکه منطق و نظام سرمایه داری از همان دهه ۱۳۷۰ به کل زیربنای اقتصادی ایران تعمیم یافتند، تا سالهای ۱۳۸۰ هنوز طبقه سرمایه دار خود مختار و منسجمی شکل نگرفته بود. چرا که اولیگارشیک ظاهراً «سرمایه دار» دهه های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰، همچون روسیه، «از بالا» شکل گرفته بود

و به اعتبار «حمایت‌ها» و روابط اداری و سیاسی به حوزه سرمایه داران راه یافته بود. از همین رو، تا اوایل دهه ۱۳۸۰، طبقه «سرمایه دار»، که بهتر است آن را قشر ثروتمند یا اشرافیت اقتصادی نامید، هنوز به حکومت و دستگاه‌های اداری وابسته بود. واقعیت این است که، همان‌طور که ماکس وِبر به درستی اشاره می‌کند، باید ثروت و سرمایه را از هم تمییز داد و پذیرفت که ثروتمند شدن با سرمایه دار بودن مترادف نیست. تولد یک طبقه سرمایه دار امری نیست که، به طور آمرانه، از طریق گذار یک‌شبه به «بازار» و «رقابت آزاد»، قابل تحقق باشد. تحکیم یک طبقه سرمایه دار فرایندی است تاریخی و اجتماعی، که، همان‌گونه که ماکس وِبر نشان می‌دهد، به تدریج، با «هضم کردن» و «نهادینه کردن» ارزش‌ها، روحیه، پیش‌آمادگی (Habitus) و منش‌های سرمایه دارانه شکل می‌گیرد. همان‌طور که قرن‌ها طول کشیدند (بین قرون چهارده تا نوزده میلادی) تا در اروپای غربی، بخشی از تجار آن دوران، «از پایین»، برخلاف روسیه سالهای ۱۹۹۰ و ایران سالهای ۱۳۸۰-۱۳۴۰، منش‌های سرمایه دارانه را از آن خود کنند. از این حیث، روند «عقلانی شدن» و «وِبری» در سرمایه داری ایران به تأخیر افتاد. اما در مرحله سوم، یعنی سالهای ۱۳۸۰، به نظر می‌رسد که این روند وِبری از «بالا» و «پایین» در حال شکل‌گیری است. بخشی از سهام داران و مدیران گروه‌های کوچک و بزرگ اقتصادی، چه در بخش دولتی، چه در بخش شبه دولتی، چه در بخش عمومی - غیر دولتی و چه در بخش خصوصی، در مسیر این تحول قرار گرفته‌اند و در شرف تبدیل شدن از ثروتمند به سرمایه دار هستند؛ زیرا لایه‌های فزاینده‌ای از آنها تضاد فعلی میان زیربنای اقتصادی فعالیت خود (نظام سرمایه داری) و روبنای فرهنگی - سیاسی آن را (تداوم صوری ارزش‌ها و نهادهایی که با «عقلانیت سرمایه داری» مورد نظر ماکس وِبر در تعارضند) بر نمی‌تابند. و دقیقاً به این دلیل است که، با توجه به شرایط عینی کنونی، به نوعی از سازماندهی سرمایه داری روی آورده‌اند که با شرایط فعلی ایران و تضیقات آن سازگار و همخوان باشد. سرمایه داری دوره فعلی به شیوه‌ای به ظاهر تناقض‌آمیز در صدد تشکیل سازمان‌های اقتصادی متمرکزی است که اگر چه از حمایت‌هایی غیر عقلانی برخوردارند - قبلاً گفتیم که این شیوه‌ها در کشورهای دیگر نیز در دوره‌های متفاوت به کار گرفته شدند - اما در عمل ناگزیر از اتخاذ روش‌هایی مبتنی بر عقلانیت صوری وِبری هستند. همین تناقض ظاهری است که عده‌ای را به این شبهه می‌اندازد که سرمایه داری در ایران وجود ندارد و آنچه هست تنها تقسیم دلبخواهی ثروت، در چهارچوب یک شبه «سرمایه داری رفاقتی» (Crony Capitalism)، میان گروه‌های ذی‌نفع است.

اینک می توان، بر پایه آنچه رفت، ماهیت این اقتصاد سرمایه داری را تعریف کرد. سرمایه داری ایران فعلی نه خصوصی است نه دولتی، چرا که بر خلاف دیدگاه بسیاری از تحلیل گران، دولت در عرصه اقتصادی با دشواری های مختلفی روبرو است. دولتی که در عرصه مدارهای مالی خود قادر به کسب مالیات نباشد و در نتیجه ناچار به حذف یارانه ها شود، دولتی که قادر به پرداخت بدهی های هنگفت خود به نهادهای مختلف (از جمله به بانک های خصوصی و دولتی، بانک مرکزی، سازمان تأمین اجتماعی، شهرداری تهران، وزارت نیرو و صدها شرکت پیمانکاری) نباشد و در نتیجه بحران عدم پرداخت مطالبات را به همه عرصه های اقتصاد اشاعه دهد، دولتی که، در عوض بخشی از این بدهی ها، امتیازهای متعددی از جمله سهام بسیاری از شرکت های دولتی را، به بهانه خصوصی سازی، به بهای نازل به بخشی از طلبکاران خویش (طلبکاران «حمایت شده») واگذار نماید و بدین سان بخش فزاینده ای از دارایی های خود را از دست دهد، و بالاخره دولتی که، به علت کسری بودجه هنگفت خود، محتاج سرمایه های خارجی یا داخلی باشد، دولتی نیرومند نیست. بر خلاف گذشته (تا پایان دهه ۱۳۷۰) که اشرافیت اقتصادی ایران به نهادهای مختلف اداری و دولتی وابسته بود، از نیمه دهه ۱۳۸۰ دولت نیز، به نوبه خود، به دارندگان سرمایه و سهام داران و مدیران گروه های بزرگ اقتصادی وابسته شده است، چرا که هم به بخشی از آنها بدهکار است و هم نیازمند سرمایه اقتصادی آنهاست تا در عرصه های مختلف، همچون صنعت نفت، سرمایه گذاری کنند. بدین ترتیب، بین سرمایه داران و سهام داران و نهادهای خصوصی از یکسو، و نهادهای مختلف اداری - عمومی، دولتی و شبه دولتی از سوی دیگر، وابستگی های متقابلی شکل گرفته اند که منافع آنها را به یکدیگر گره زده اند. وابستگی های متقابلی که در شبکه های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی گوناگونی تبلور می یابند و گروه های بزرگ صنعتی، مالی و تجاری در درون این شبکه ها (و نه فقط در بازارهای مختلف) با یکدیگر به همکاری مقطعی و به ویژه به رقابت مشغول هستند. در مجموع، می توان گفت که سرمایه داری ایرانِ امروز نه دولتی است نه بازارمحور، بلکه نظامی اقتصادی است که بخش های مختلف آن (سرمایه صنعتی، تجاری، پولی، بانکی، مالی، سرمایه مستغلات و نیز سرمایه واسطه گر) حلقه هایی از یک زنجیره منسجم و تفکیک ناپذیر را تشکیل می دهند : یک سرمایه داری شبکه ای، انحصاری و «سازمان یافته» که یوتوپیای «اقتصاد آزاد» قادر به تبیین آن نیست. برای تبیین تفصیلی این اقتصاد سرمایه داری باید به گونه ای دیگر عمل کرد. در این زمینه، آرای کسانی همچون برودل، چندلر، شومپتر و کینز بسیار کارآ هستند. در

پایان، برای رد نتایج هر نوع تحلیل ایدئولوژیک و یوتوپیایی از وضعیت اقتصاد ایران، باید یادآوری کرد که زمانی پرودون گفت «ثروت دزدی است» و مارکس، در «فقر فلسفه»، با فراست او را متهم کرد که فرد کوتاه بینی بیش نیست.

پی نویس ها

۱- در ادامه افکار آدام اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۲۳) و داوید ریکاردو (۱۸۲۳-۱۷۷۲)، که بنیان گذاران اصلی مکتب کلاسیک و لیبرالیسم اقتصادی محسوب می شوند.

۲- پایه گذاران مکتب نئوکلاسیک این سه اقتصاددان هستند : Léon Walras (۱۸۳۴-۱۹۱۰), William Stanley Jevons (۱۸۳۵-۱۸۸۲), Carl Menger (۱۸۴۰-۱۹۲۱).

۳- در مورد ریشه های این تضاد درونی مکتب نئوکلاسیک، نگاه کنید به Bernard Guerrien, ۲۰۰۶, « Le marché en tant qu'utopie », : Mouvements, n° ۴۵-۴۶, p. ۶۲-۶۹ ; Emmanuelle Benicourt, Bernard Guerrien, ۲۰۰۸, « Is Anything Worth Keeping in Microeconomics ? », Review of Radical Political Economics, vol. ۴۰, n° ۳, Summer, p. ۳۱۷-۳۲۳.

۴- Joan V. Robinson, ۱۹۳۳, The Economics of Imperfect Competition, London, Macmillan ; Edward H. Chamberlin, ۱۹۳۳, The Theory of Monopolist Competition, Cambridge, Harvard University Press.

۵- Milton Friedman, ۱۹۶۲, Capitalism and Freedom, Chicago, University of Chicago Press.

۶- Ronald Coase, ۱۹۳۷, « The Nature of the Firm », Economica, vol. ۴, n° ۱۶, p. ۳۸۶-۴۰۵.

۷- Oliver E. Williamson, ۱۹۷۵, Markets and Hierarchies : Analysis and Antitrust Implications, New York, The Free Press.

۸- Douglass C. North, ۱۹۹۰, Institutions, Institutional Change and Economic Performance, Cambridge, Cambridge University Press.

Immanuel Wallerstein, ۱۹۷۹, The Capitalist World-Economy, -۹
Cambridge, Cambridge University Press ; ۱۹۸۳, Historical
.Capitalism. London, Verso

Fernand Braudel, ۱۹۷۹, Civilisation matérielle, économie -۱۰
et capitalisme (XVe-XVIIIe siècles), Paris, Armand Colin, ۳
.volumes ; ۱۹۸۵, La dynamique du capitalisme, Paris, Arthaud

۱۱- در این مورد، برودل خود را با مارکس هم عقیده می داند، آنجا
که وی ایتالیای قرن سیزدهم میلادی را کانون تولد نظام سرمایه داری
ارزیابی می کند (همانجا، جلد ۳، ص ۴۴).

Max Weber, ۱۹۰۹, Agrarverhältnisse im Altertum ; -۱۲
traduction française : ۱۹۹۸, Economie et société dans
l'Antiquité, Paris, La Découverte ; Max Weber, ۱۹۶۸, Economy
.and Society, New York, Bedminister Press

Hubert Brochier, ۱۹۶۲, « Les groupes financiers dans le -۱۳
capitalisme japonais d'après-guerre », Revue Tiers-Monde, tome
.۳, n° ۱۲, p. ۵۹۹-۶۲۳

۱۴- همانجا.

Alfred D. Chandler, ۱۹۷۷, The Visible Hand : The -۱۵
Managerial Revolution in American Business, Cambridge, Mass.,
.Harvard University Press

Scott Lash, John Urry, ۱۹۸۷, The End of Organized -۱۶
.Capitalism, Madison, University of Wisconsin Press

Robert Boyer, ۲۰۰۴, Une théorie du capitalisme est-elle -۱۷
.possible ?, Paris, Odile Jacob

John Maynard Keynes, ۱۹۳۰, A Treatise on Money, vol. ۱ : -۱۸
The Pure Theory of Money, in The Collected Writings of John
.Maynard Keynes, vol. ۵, London, MacMillan, ۱۹۷۱

Joseph A. Schumpeter, ۱۹۱۱, Theorie der Wirtschaftlichen -۱۹
Entwicklung, München and Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot,
First edition (Second edition : ۱۹۲۶) ; Joseph A. Schumpeter,

۱۹۳۴, The Theory of Economic Development, Cambridge, Harvard University Press (Translation based on Schumpeter (۱۹۲۶)) ; Joseph A. Schumpeter, ۱۹۵۰, Capitalism, Socialism, and Democracy, New York, Harper and Brothers, Third edition

۲۰- Amit Bhaduri, Stephen Marglin, ۱۹۹۰, « Unemployment and the Real Wage : The Economic Basis for Contesting Political Ideologies », Cambridge Journal of Economics, vol. ۱۴, p. ۳۷۵-۳۹۳.

۲۱- عواملی که هم فیلسوفی چون اسپینوزا و هم جامعه شناسی چون دورکیم بر اهمیت و تأثیر آنها بر جامعه سخت تأکید دارند.

۲۲- در ابتدا کوشش کردیم تا کاستی های این تعبیر را نشان دهیم.

۲۳- یرواند آبراهامیان، ۱۳۸۴، ایران بین دو انقلاب. در آمدی بر جامعه شناسی سیاسی ایران معاصر، تهران، نشر نی، چاپ یازدهم.

۲۴- همانجا، ص. ۵۲۸.

۲۵- John Maynard Keynes, ۱۹۳۶, The General Theory of Employment, Interest and Money, London, Macmillan (reprinted ۲۰۰۷).

۲۶- Michel Aglietta, André Orléan, ۱۹۸۲, La violence de la monnaie, Paris, Presses Universitaires de France ; André Orléan, ۲۰۱۱, L'Empire de la valeur. Refonder l'économie, Paris, Éditions du Seuil

لوموند دیپلوماتیک

© ۲۰۱۲ – ۲۰۰۰ Le Monde diplomatique

جامعه شناسی واکاوی یک ذهنیت، نگاهی بر مجازات اعدام و تلاش برای لغو آن در ایران

مژگان ثروتی

این مقاله با دیدی جامعه شناختی به این موضوع تاکید دارد که هم مخالفین و هم موافقین اعدام اتفاقاً در هدف توافق کامل دارند. هردو بدنبال بازتولید امنیت اجتماعی هستند. هر دو نگران افزایش خشونت و نا امنی اجتماعی هستند، ولی با دو استدلال متفاوت . یکی در پوشش انتقام و دیگری در پوشش پیشگیری.

مقدمه

مقاله متکی بر تحلیل محتوا همراه با پژوهشی میدانی در تهران است . تحلیل محتوای کوتاهی از گفتمان ها و استدلال های مردمان عادی کوچه و بازار و واکاوی استدلال های آنها است . کالبد شکافی ارزش ها و رذیلت هایی که در بین ما عادی شده است. از اینرو نه تنها ما آنها را نمی بینیم ، بلکه آنها را طبیعی می دانیم. این مقاله تلاش دارد، فضایی را برای اندیشیدن و بررسی استدلال های موافقین و مخالفین اعدام در ایران باز کند.

در این مقاله ، بحث تنها بر سرمجازات مرگ (اعدام) و لغو آن نیست، بلکه بر سر تردید و شک داشتن به آن دسته از ارزش ها و استدلال هایی است که از ما انسانها، ناظرانی بی تفاوت می سازد و از اینرو مجازات مرگ (قصاص ، سنگسار ...) را تسهیل می کند.

در واقع موضوع مورد تحقیق در بررسی این استدلال ها و دیالوگ های روزمره ، عنصر اعدام نیست. بلکه باز کردن فضای اندیشه و بحث و گفتگو است. به عبارت دیگر القای یک نظر در تائید لغو اعدام نیست ، بلکه می خواهد بگوید استدلال هایی که هدف باز تولید کردن نظم و امنیت اجتماعی را دارد، تا کجا می تواند ماهرانه خود درویران ساختن همان هدف نقش آفرینی کند. عبارتی تا کجا یک اندیشه و استدلال می تواند ضد خود عمل کند. واکاوی این فرضیه؛ خوشنیتی که از طریق یک سیستم قضایی و حقوقی اعمال می شود، چطور با خشونت پنهان در استدلال های ما پیوند می خورد و یکدیگر را تقویت می کندو استمرار خود را در طول زمان تضمین می کند. نقطه بحران آنجا است که مجازات مرگ - در قالب یک سنت دیرین- خود هدف شود. سیستم حقوقی و کیفری بر اساس قوانین از پیش تعیین شده انتزاعی(الهی) نوعی نظم فرهنگی است. در این نظم فرهنگی ، خرد و تجربه نقشی ندارد. بلکه هدف اجرای قوانین الهی است . قوانینی که در ذهن بشر با مفهوم عدالت اجتماعی تداعی می شود. این نظم فرهنگی در واقع نوعی سکون فرهنگی است . نوعی تکرار مداوم در طول زمان که با تحول فرهنگی عناد دارد . چرا که این نظم فرهنگی به نوعی، خود مقدس شده است. به همین دلیل من این مقوله را در حوزه جامعه شناسی فرهنگ طبقه بندی می کنم.

آیا می توان جرم و مجرم را در این نظم فرهنگی (قوانین از پیش تعیین شده) توضیح داد؟ به زعم نویسنده مجرم و جرم هر دو نه در قوانین انتزاعی، بلکه در یک مجموعه ای از عناصر واقعی چون عناصر فرهنگی ، اقتصادی و سیاسی خود را باز می نماید. تاکید بر قوانین از پیش تعیین شده و توجه صرف به مجازات ، بدون رفرم عناصر اقتصادی، فرهنگی و سیاسی نه تنها پاک کردن صورت مسئله است ، بلکه تکرار قانونی و رسمی جرم است. آیا می توان انسانی را بدلیل دروغ گفتن (یعنی فاقد فضیلت راستگویی بودن) در جامعه ای که خشت آن بر دروغ بنیان گذاشته شده است را مجازات کنیم؟ در این صورت آیا عدالت اجتماعی اجرا شده است؟ اگر دست فقیری را به جرم دزدی در یک جامعه فاقد امنیت اقتصادی و اجتماعی قطع کنیم، آیا مسیر یک زندگی شرافتمندانه و امکان آموختن حرفه ای برای امرار معاش در آینده

را، برای همیشه نابود نکرده ایم؟ به راستی مفهوم مجازات چیست؟

اعدام مجرم به معنی فرار سیستم حقوقی و سیاسی یک جامعه از مسئولیت تغییر و رفرم ساختار اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و از جمله حقوقی موثر در کاهش جرم است. موضوعی که با دو مفهوم تمدن و مدرن رابطه تنگاتنگ دارد. در مجازات مرگ، این مجرم است که با جسم خود بعنوان ابزاری برای عبرت دیگران، هزینه بی مسئولیتی یک نظام سیاسی را می پردازد. او قربانی می شود تا یک نظم فرهنگی متکی بر قوانین از پیش تعیین شده ابدی، خود را باز تولید کند و در سایه آن، بی کفایتی یک نظام سیاسی و کاستی های یک برنامه ریزی دقیق علمی و خردگرا پنهان بماند.

هدف ما از قوانین جزایی چیست؟ آیا هدف کاهش جرم و جنایت و در نتیجه باز تولید نظم و امنیت اجتماعی است؟ پارادوکس از آنجا آغاز می شود که برای نفی و محکوم کردن یک رذیلت یعنی قتل، ما خود در قانون، کشتن انسان را مجاز می کنیم. بعبارتی از رذیلتی به رذیلتی دیگر می غلطیم. هنگامی که قانون برای نفی قتل، مجازات مرگ را مجاز می کند، سیستم قضایی یعنی مجری قانون خود به قتل عمد دست می زند. به این معنا که سیستم قضایی، کلیه امکانات و ادوات از جمله شکنجه را در بازجویی و پروسه دادگاه آگاهانه بکار می گیرد که مرگ را میسر کند. مگر می شود گفت که قتل بد است و خود حکم به مرگ دهیم، حتی اگر آن را تحت عنوان مجازات تعریف کنیم؟ بخشی از استدلال گروه های موافقین اعدام بر روی همدردی با مقتول متمرکز می شود. به واقع هیچ چیز رضایت بخش تر از انتقام نیست. بخصوص اگر پشتوانه مشروعیت الهی(قصاص) داشته باشد. مشروعیت الهی پشتوانه ای برای سلب پذیرفتن مسئولیت تداوم چرخش شیطانی مرگ؛ نفرت، خشونت در جامعه می شود. با نمایش اعدام در میادین، فرو پاشی عناصر اخلاقی هموار می شود و خرد در زیر این نظم فرهنگی، به خردی نظاره گرو بی تفاوت تبدیل می شود و جامعه با استدلال نفی خشونت، در اشتیاق دیدن خشونت در می غلتد. یعنی هجوم هزاران تماشاگرمشتاق جان دادن انسانی محکوم به مرگ، برای نفی و ابراز تنفر از یک خشونت (قتل) واقع شده در جامعه.

این مقاله پژوهشی بدنبال این نیست که ثابت کند مدافعین اعدام، انسان هایی رذیل و فاقد فضائل انسانی در مقایسه با مخالفین اعدام هستند، بلکه می خواهد بگوید اولاً مدینه فاضله ای نیست و فضیلت مطلق در این جهان حاکم نیست. یعنی توجه به بخش فلسفی این موضوع، که انسان را ذاتاً عاری از خطا نمی بیند. بحران زمانی است که

انسان را عاری از خطا بدانیم. در نتیجه هیچ گذشتی بر خطا نخواهیم داشت. این واقعیت که ما مرتب شاهد قتل در جامعه هستیم به اندازه کافی دردناک است ، ولی اینکه کشتن انسانی را ما در قانون مشروع کنیم ، دیگر پذیرفتنی نیست.

این مقاله با دیدی جامعه شناختی به این موضوع تاکید دارد که هم مخالفین و هم موافقین اعدام اتفاقاً در هدف توافق کامل دارند. هردو بدنبال بازتولید امنیت اجتماعی هستند. هر دو نگران افزایش خشونت و نا امنی اجتماعی هستند، ولی با دو استدلال متفاوت . یکی در پوشش انتقام و دیگری در پوشش پیشگیری. در یکی (مخالفین اعدام) تکیه بر حیثیت انسانی است و بر حقوق انسانی مجرم تاکید می کند و بین جرم و مجرم فاصله می گذارد و مجرم را بعد از جرم همچنان به عنوان یک انسان نظاره می کند . در این دیدگاه تاکید بر شدت مجازات نیست بلکه بر مجازات است. در استدلال دوم (موافقین اعدام) جرم و مجرم یکی می شود و مجرم را فاقد حیثیت انسانی و شایسته مجازات دانسته و به شدت مجازات بعنوان ابزاری برای بازدارندگی در تکرار جرم تاکید دارد. در حالیکه گروه اول اعتقاد دارند شدت مجازات بخصوص در مجازات مرگ به خشونت اجتماعی دامن می زند. سوء تفاهم برای موافقین اعدام از آنجایی شروع شده است که می پندارند مخالفین اعدام، مخالف مجازات هستند. ولی در واقع مخالفین اعدام مخالف نوع مجازات و نه خود مجازات هستند.

از آنجا که هم مخالفین و هم موافقین اعدام (مجازات مرگ) نگران افزایش خشونت و کاهش نا امنی اجتماعی هستند ، به نظر می رسد هر دو گروه به یک گفتمان جدی در این ارتباط نیاز دارند. این مقاله در واقع گفتگویی با موافقین اعدام و آشنا ساختن آنان از مواضع مخالفین مجازات مرگ است. هموار کردن زمینه ای برای گفتگویی متکی بر استدلال های عقلانی ، تجربی و آماری است. ایجاد سوال در حوزه اساسی ترین موضوعی که با تمدن و رشد فرهنگی یک جامعه گره خورده است. تلاشی برای همراه کردن موافقین اعدام برای کمک به افزایش امنیت اجتماعی در سایه احترام به حقوق انسانی است ، حتی اگر او را مجرم بدانیم. نباید فراموش کنیم که با توجیه پذیر شدن مجازات مرگ ، تسری آن به سایر مجرمین سیاسی و غیر سیاسی امکان پذیر می شود. وقتی مرگ یک مجرم غیر سیاسی قابل توجیه است ، چرا مرگ یک دگر اندیش نباشد!!

انتقاد به قوانین جزایی زمانی آغاز می شود که در اهداف خود شکست می خورد. به این معنی که با بکار گیری و اجرای قوانین جزایی نه

تنها جرم و جنایت کاهش پیدا نمی کند ، بلکه نظم و امنیت اجتماعی بشدت متزلزل می گردد. از اینجا است که باید بر روی تغییر و فهم دیگری از قوانین کیفری متمرکز شد و در این راستا سوالات متعددی مطرح می شود که پاسخ به آنها برای ما ضروری است از جمله :

آیا اروپای قرن های ۱۶ و ۱۷ متکی بر قوانین جزایی کهن و اعدام به لحاظ اجتماعی متکامل تر از اروپای قرن ۲۰ است که قوانین جزایی را تغییر داده و مجازات مرگ را از بین برده است؟ آیا قوانین جزایی حاوی مجازات مرگ به تکامل اجتماعی و اخلاقی بشر کمک می کند؟ آیا تشدید مجازات به کاهش جرم منتهی شده است؟ آیا نرخ جرم در کشور هایی که مجازات مرگ در آنها لغو شده است نسبت به سایر کشور ها بالاتر است و از امنیت کمتری برخوردار هستند؟ اصولا انسان ها در جوامع اسلامی با قوانین کهن جزایی چگونه می اندیشند و چرا در مقابل تغییر مقاومت می کنند؟ مقاومت در مقابل تغییر و اصرار به تکرار قوانین جزایی کهن در واقع سوالی در حوزه مردم شناسی و جامعه شناسی است.

برای ورود به سوالات فوق نیاز به یک بررسی تاریخی داریم .

نگاهی به جرم و مجازات در قرون وسطی

بسیاری از محققین در حوزه تاریخ اعتقاد دارند که قرون وسطی در اروپا در قرن پانزدهم به پایان رسیده است و گویی اروپا رفته رفته وارد عصر روشنگری می شود. اما به زعم علمای حقوق ، قرون وسطی در واقع در قرن هیجدهم به پایان می رسد. بنیان حقوق کیفری بر اساس کتاب قانون جزایی موسوم به کارولینا از ۱۵۳۲ تا قرن نوزدهم در اروپای میانه معتبر بود. تصور در مورد جرم و مجرم اروپای قرون وسطی با اروپای امروز تفاوت اساسی دارد.

جرم در قرون وسطی از یک طرف تخطی از هنجار های عمومی و از طرف دیگر عبور از هنجار های اخلاقی- مذهبی (کلیسایی) تعریف می شود. به این معنا که در کنار جرم هایی چون دزدی ، قتل ، ایجاد حریق و آتش سوزی های عمد ... که خسارت های اجتماعی و عمومی بدنبال داشت ، جرم های اخلاقی - مذهبی چون جادوگری ، ارتداد ، کفر ، زنا ، خودفروشی ، زنای با محارم ، ارتباط جنسی با حیوانات و بطور کل اعمال منافی عفت هم وجود داشت. متداول ترین مجازات این دسته از جرم ها ، مجازات مرگ بود. مجازات مرگ به شیوه های گونا گونی اجرا می شد. سه شکل مجازات متداول مرگ که تا قرن ۱۷ اجرا می شد،

سوزاندن ، غرق کردن در آب جاری مثل رودخانه و زنده به گور کردن مجرمین بود. ایده مسلط در این نوع از مجازات مرگ ، نابود کردن و از بین بردن کامل مجرم در جامعه بود. به گونه ای که از او در جامعه هیچ اثری - مثل سنگ قبر - باقی نماند. ازچنین مجازاتی بعنوان مراسم پاکیزه کردن جامعه یاد می کردند. به این معنا که جامعه خودش را از وجود مجرم و تبهکار منزّه و پاکیزه می کند. همان تبهکارانی که نظم اخلاقی و عمومی را نقض کرده بودند. این ایده سخت در تفکر مذهبی ریشه داشت. تفکری که از خشم خداوند در هراس بود. با این اعتقاد که چنانچه این تبهکاران از بین نروند و کفاره جرم خود را ندهند برای کل جامعه مصیبت و بلا مثل قحطی ، زلزله ... نازل خواهد شد. در واقع دفاع و پیشگیری از خشم و مجازات خداوندی این ایده را تقویت کرده بود. مرگ نباید بدست انسان(جلاد) و ریختن خونی ، بلکه توسط قدرت طبیعت ، توسط آب ، خاک و آتش که قدرت ویژه پاکسازی دارند، انجام می شد. گاهی به دار آویختن نیز اجرا می شد . جنازه ها بر سر دروازه شهر آویزان می ماند و به دست قدرت باد واگذار می شد و با فاسد شدن و خورده شدن آن توسط پرندگان ، جامعه از وجود مجرم پاکیزه می شد. مجازات زنده به گور کردن و غرق کردن برای جرم های اخلاقی مثل زنا ، همسر کشی و فرزند کشی و گاه برای دزدان هم اجرا می شد. غرق کردن یکی از متداول ترین مجازات قرن ۱۶ اروپا بود که در قرن ۱۷ محدود شد. مجازات مرگ از طریق سوزاندن بیشتر در مورد مرتدان و جادوگران اجرا می شد. این شیوه مجازات به طور گسترده ای در قرن شانزدهم بر ضد رفرمیستهای مذهبی (دوران رفرماسیون) و طرفداران مارتین لوتر بکار گرفته شد. ایده سوزاندن گناهکاران مجازاتی بود که پیروان ادیان توحیدی در کتاب های مقدس با آن آشنا بودند. هیزم های جهنم را به روی زمین منتقل کردند و بدین ترتیب سوزاندن در برزخ ، این جهانی شد. در تفکر مسیحیت قرون وسطی اعتقاد بر این بود که انسان دارای دو زندگی این جهان و زندگی بعد از این جهان است. انتقام در این جهان باعث می شود که گناهان مجرم پاک شود و بدون گناه وارد آن جهان شود و به زندگی خود ادامه دهد. کفاره را مجرم باید در همین جهان بدهد.

گروه دوم مجازات ها که از جمله مجازات های جسمی به شمار می آمد فاقد فونکسیون پاکسازی بود . این مجازات ها بر دو ایده استوار بود که هر دوی آنها هم از تفکر مذهبی متأثر بود. ایده انتقام (قصاص) و ایده ترس برای بازدارندگی انسان از انجام جرم بود. این نوع مجازات برای قاتلین اجرا می شد. مجرمین از چهار طرف به اسب های قوی بسته می شدند و از چهار جهت مخالف کشیده می شدند تا به

چهار قسمت تکه می شدند. در نوع دیگر بر روی چرخ های بزرگ بسته می شدند و در واقع مثله می شدند. این مجازات تا اوایل قرن نوزدهم در آلمان متداول بود. بطور مثال در آلمان هانوفر- در سال ۱۸۴۰ این مجازات لغو شد. جنازه ها بر سر دروازه شهر برای عبرت گرفتن آویزان می شدند. نوع دیگر مجازاتی که برای قاتلین اجرا می شد به دارزدن مجرم در ملع عام بود. دارزدن یکی از خفت آورترین و ننگ آور ترین مجازات های آن زمان بود. در این مجازات نه تنها مجرم ، بلکه خانواده او را نیز بی آبرو می شد. این روش از اواخر قرن هیجدهم بخصوص در فرانسه جای خود را به اعدام از طریق گردن زدن داد. بر پایه چنین تفکری دیگر بحث از حبس مجرم یعنی ایده زندان و یا بازپرو مجرم و وجود امکان زندگی مجدد و جذب او در اجتماع وجود نداشت. انواع دیگر مجازات نیز اجرا می شد از جمله سنگسار کردن ، گوش و بینی را بریدن ، دست و پا را قطع کردن گاه در مورد دزدان ، مجرم را زنده در دیگی جوشاندن ، جرم کفر بریدن زبان بود، چرخاندن مجرم در شهر ، در حالیکه به دور گردن او تابلویی می انداختند که بر روی آن کلماتی مثل دزد ... نوشته شده بود . از دیگر انواع مجازات شلاق زدن در ملع عام ، چشم در آوردن ، سنگسار کردن ، داغ بر پیشانی و یا گونه زدن مجرم که باعث طرد او از اجتماع تا آخر عمر می شد ، را نیز میتوان نام برد. این دسته از مجازات مربوط به بی آبرو کردن مجرم بود. به خاک سپردن مجرمین تقریباً غیر ممکن بود . در حالیکه در اشکال دیگر اعدام به نوعی اجساد از بین می رفت و یا توسط پرندگان و حیوانات خورده می شد. با مجازات مجرم در ملع علم ، خانواده او هم به نوعی مجازات می شد. خانواده مجرم شهر را ترک می کرد و به تبعید اجباری تن می داد و گاه نام خود را عوض می کرد. مجازات فردی در واقع به مجازات گروهی تبدیل می شد. در این سیستم از حقوق جزایی، بحث مجرم از حوزه انسانی مطرح نبود. بلکه جرم بر ایده کفاره دادن (تقاص کاری را دادن) ، عبرت گرفتن و ترساندن، منزه ساختن جامعه و انتقام مبتنی بود . سیستم حقوق جزایی هدفش بهتر کردن مجرم نبود ، بلکه باز تولید کردن حقوق و نظم از طریق ترس و وحشت بود. لذا مجازات را عمومی کرده به تئاتری شهری تبدیل ساخته بود. یعنی مجازات در ملع عام. اعدام در ملع عام را بعنوان یک وسیله تعلیم و تربیت برای جوانان ارزیابی می کردند. آنها باید از نزدیک ببینند که سرانجام تخطی از نظم اخلاقی و عمومی چیست. معتدلترین مجازات جسمی در قانون کارولینا کتک زدن مجرم بود. مجازات نقدی هم برای مجرمین متمول اجرا می شد.

اعدام صبح زود اجرا می شد. از روز قبل به مردم شهر اعلام می شد و

آنها را برای دیدن اجرای مجازات به میدان شهر فرا می خواندند. اجرای مجازات در ملع عام ، یک بخش مهمی از فرهنگ عمومی شده بود. مراسم اجرای اعدام به جشن محلی از قرن شانزدهم تا هیجدهم تبدیل شده بود و با آیاتی از انجیل رنگ و روی مذهبی نیز داشت. مراسم با موعظه و پند و نصیحت همراه بود. مردم شهر دسته دسته به محل اجرای اعدام روان می شدند. نگاه تماشاگران متمرکز بر مجرم و قدرت مجازات بود. این گرد آمدن با دو هدف ویژه از طرف مسئولین امور قضایی صورت می گرفت. یکی با هدف ترساندن مردم و دوم گرفتن تائید مردم که پشتوانه ای برای مجازات مرگ بود. دستگاه قضایی از این طریق به عمل خود مشروعیت و اعتبار حقوقی می بخشید. مجازات در این زمان بر اساس اعتراف مجرم صادر می شد . اعترافی که با شکنجه همراه بود. چنین اعترافی مبنایی بود برای اجرای عدالت در جامعه.

مجازات با توجه به پایه های اجتماعی و اقتصادی تغییر می کرد. به این معنا که افراد از پایه های اجتماعی بالا مثل اشراف .. در ملع عام مجازات نمی شدند. حلق آویز کردن که نوعی از مجازات خفت آور بود، برای آنها به اجرا در نمی آمد ، بلکه گردن آنها با شمشیر زده می شد. شمشیر نشانه حیثیت و شرافت بود. لذا بسیاری از خانواده مجرمین تلاش خود را می کردند که مجازات از دار به گردن زدن با شمشیر تغییر کند. ماموران اجرای حکم (جلادان) به خوبی آگاه بودند که مورد احترام مردم نیستند. لذا صورت خود را با ماسک های سیاهی می پوشانند تا شناخته نشوند. چنین مجازاتی شامل کودکان هم می شد. آخرین کودکی که به مرگ محکوم شد ، کودکی نه ساله بود. او در انگلستان در سال ۱۸۳۸ به جرم ایجاد حریق به دار آویخته شد. نماینده مجلس انگلیس سر روبرت پیل در سال ۱۸۳۰ در انتقاد از وضعیت حقوق کیفری می گوید؛ نمی توان پنهان کرد که در انگلیس اعدام بیش از سایر کشور ها اجرا می شود. هر ساله بیش از ۱۰۰ مورد اعدام در ملاء عام فقط در لندن اجرا می شد. ۲

مجازات کلیسایی که با تصور مذهبی از جرم همراه بود ، بصورت گسترده خود را در سیستم جزایی دنیوی وارد کرده بود. این تصور، یعنی تخطی از هنجار های اخلاقی - مذهبی تحت عنوان گناه در کلیسا باقی نماند . گناه بصورت گسترده در سیستم حقوق جزایی دنیوی رسوخ کرده و عنوان جرم به خود گرفته و با سیستم قضایی دنیوی مجازات می شود. این برداشت از جرم در قرون وسطی، یعنی تخطی از هنجار های اخلاقی کلیسا ، خود را در لباس مبارزه با کفر و ارتداد همگام با اموری چون زنا ... پیش می برد. مبارزه ای مقدس که خود را در سیستم

و دادگاه های قضایی یعنی مجازات دنیوی تحقق می بخشد. برخورد با مجرمی که بر خلاف نظم اخلاقی - مذهبی و عمومی اقدام کرده است ، به نام خدا مورد تعقیب قرار می گیرد و با خشونت کامل با او برخورد می شود. چنین جامعه ای اصولا با ایده بازپروری مجرم بوسیله مجازات و توجه به اثر یا فواید اجتماعی آن بیگانه بود. چنین سیستمی علاقه ای به انگیزه جرم و یا امکان اصلاح بزهکار ندارد. بلکه بدنبال حذف سریع مجرم در جامعه با مجازات مرگ است. مجرمین بطور موقت برای اجرای حکم نگهداری می شدند . بخشی از مجرمین هم بعد از اجرای حکم تبعید می شدند. بر مبنای چنین تفکری زندان شکل نمی گیرد. زندان به معنی نگهداری ومحدود کردن آزادی مجرم تازه از قرن هیجدهم دراروپا شکل می گیرد.

حقوق جزایی از نیمه قرن هیجدهم مورد نقد جدی متفکران دوره روشنگری قرار می گیرد. اعدام در ملع عام و فواید و تاثیر بازدارندگی او به چالش بزرگی برای روشنگران اروپا تبدیل می شود. آنان اعلام می کنند که ، اغلب مجرمین محکوم به اعدام امروز، تماشاچیان این تئاتر های خیابانی (اعدام ها در ملع عام) هستند. چنین نمایش هایی گاه بر خلاف انتظار به احساس همدردی با مجرم مبدل می شود. چنین سناریو های خشونت باری ، مردم را بی احساس کرده و منجر به گسترش خشونت اخلاقی در جامعه می شود. اجرای حکم اعدام برای جرم اسید پاشی بر روی زنان عملا بی نتیجه مانده است. آنان افزایش فرزند کشی (فرزندان نامشروع) را ناشی از نگرش کلیسا به روابط جنسی و مجازات تعیین شده برای آن اعلام می کنند و به عنصر گناه در حقوق جزایی ایراد اساسی وارد می کنند. کلیسا از خود دفاع می کند و نظم و دیسیپلین کلیسا را به مانند دارویی شفا بخش برای جامعه اعلام می کند. در میان صداهای منتقدین به قانون مجازات، صدای دیگری شنیده می شود که نه به اعدام در ملع عام ، بلکه برای اولین بار مجازات مرگ را در قوانین کیفری به چالش می کشد.

اوکسی نیست جز سزار بکاریا ، حقوقدان و فیلسوف ۲۸ ساله ریز نقشی از میلان که رساله خود را برای اولین بار بدون ذکر نام خود منتشر می کند. او در رساله خود "جرایم و مجازات" که بعدها به منشور انقلاب کیفری معروف گشته و مبنای حقوق کیفری مدرن می شود، می نویسد ؛ می دانم که

این متن به صورت یک پاراگراف در یک صفحه قرار دارد. متن به فارسی است و به نظر می رسد که یک متن حقوقی یا فلسفی باشد. متن به صورت یک پاراگراف در یک صفحه قرار دارد. متن به فارسی است و به نظر می رسد که یک متن حقوقی یا فلسفی باشد.

در این کتاب، به بررسی حقوق در قرون وسطی از کتاب های زیر استفاده شده است.

او حق داشت . صدای او در اروپا شنیده شد. روشنگران و روشنفکران فرانسه در بحث جدی اصلاح قوانین کیفری در گیر می شوند. جرم و مجازات موضوعی مستقل در حوزه فلسفه می شود. مترجم فرانسوی رساله (جرایم و مجازات) بکاریا در مقدمه ترجمه خود می نویسد:

این کتاب، به بررسی حقوق در قرون وسطی از کتاب های زیر استفاده شده است.

۰۴۰۳۲۰۱۲

ادامه دارد

مزگان ثروتی

mojgan.servati@gmail.com

۱- برای بررسی حقوق در قرون وسطی از کتاب های زیر استفاده شده است

Dülmen, Richard van (1995) Theater des Schreckens"- .
Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit-,
– C.H.Brck, München

Martschukat, Jürgen (2000), „ Inszeniertes Töten, Eine.
Geschichte der Todesstrafe vom 17. Bis 19. Jahrhundert",
Böhlau Verlag, Köln

2 –

Müller, Frank (1998), „ Streifall Todesstrafe", Patmos Verlag,
Düsseldorf, S. 94-9