

مبانی ایده اصلاح

دکتر مرتضی مردیها^۱

چکیده

گفتار اصلاح گرا چیست و چه تفاوت‌هایی با گفتار انقلاب گرا دارد؟ مبانی ایده اصلاح کدام است، و چرا در نیمه دوم قرن بیستم، گرایشهای اصلاحی جایگزین گرایشهای انقلابی شد؟ مقتضیات تعهد و تقید به اصلاحات چیست؟ اینها پرسشهایی است که در مقاله حاضر مورد بررسی قرار گرفته است. به نظر می‌رسد تغییر پارادایمی در فلسفه شناخت و تردید در نظریه تناظری حقیقت، تغییر فرهنگ حماسی به فرهنگ تراژیک که در آن، قهرمان به انسان معمولی بدل شد و خطرپذیری جای خود را به احتیاط‌گرایی داد، و نیز تغییرات در واقعیت و هویت طبقاتی در شرایط توسعه اقتصادی که فقر شدید و زمینه تبلیغات دولت ستیز را کاهش داد، عواملی بود که سبب این گذار شد. از آنجا که فارق اصلاح و انقلاب، چیزی فراتر از عنصر خشونت است، عدم توجه به تفاوت‌های مهم و نیز عدم دقت در ظرافتهای همین تفاوت، ممکن است باعث تزلزل در ایده اصلاح شود. ظاهراً اصلاح‌گرایی بر عناصر فکری و ساختاری مهمی متکی است که بناگزیر آن را جایگزین‌گرایش به تحول انقلابی کرده است، و ربط چندانی به اصلاح پذیر بودن یا نبودن حاکمیت‌های خاص، و نیز ملازمه‌ای با پرهیز مطلق از استقامت ندارد.

واژه‌های کلیدی:

اصلاح، انقلاب، حماسه، تراژدی، خشونت

۱. استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی.

مقدمه

به نظر می‌رسد، در دهه‌های انتهایی قرن بیستم، در بسیاری از مناطق جهان، تا حدود زیادی، گفتمان انقلابی جای خود را به مهندسی اجتماعی و اصلاحات داده است. اروپا از دهه هفتاد میلادی به این طرف، به صورت گسترده از عصر حماسه اجتماعی خارج شد، و با مرگ کسانی مثل مارکوزه و سارتر، راه‌حل «برخیزیم و براندازیم» به عنوان یک راه حل استراتژیک مشکلات، مورد بدگمانی و بی‌اعتمادی قرار گرفت. چه عواملی زمینه‌های مساعد این تغییر پارادایمی را فراهم کردند، و مقتضیات این تغییر چیست؟

برای جستجوی چشم انداز پاسخی برای این پرسش، بررسی اصطلاحات اصلی بحث می‌تواند روشن‌گر باشد. غالباً چنین انگاشته می‌شود که در مقابل «انقلاب» که به تغییرات بنیادی همراه با خشونت اطلاق می‌شود، «اصلاح» به معنی تغییرات جزئی و روبنایی با پرهیز از مقاومت است. اما، از یک دیدگاه، آنچه که اصلاح را از انقلاب جدا می‌کند، جزئی یا کلی بودن، و استقامت داشتن یا نداشتن نیست؛ اصلاح در یک معنا فرقی با انقلاب نمی‌کند و آن تلاش برای دگرگونی است، اما عناصری در انقلاب وجود دارد که اصلاح از آنها اعراض می‌کند و همین اصلاح را با انقلاب متفاوت می‌کند. این عناصر عبارتند از: نگاه آسان‌گیر به تغییر انسان و اجتماع؛ به گونه‌ای که گمان می‌رود در تحقق هر آرزو و آرمانی، خواستن توانستن است؛ اصالت مانع، و شیوع این تصور که با حذف رژیم سیاسی، بدیلی که برجای آن قرار خواهد گرفت، به یمن اخلاق و عقیده، عموم مشکلات را حل می‌کند؛ تأکید بر خشونت به عنوان تنها روش؛ سرعت بدون دقت در بهینه‌سازی؛ به‌طوری که تغییرات پرشتاب و ناسنجیده پی گرفته می‌شود.

در گفتار انقلاب‌گرا؛ شرایطی که وجود دارد مطلوب نیست و شرایط مطلوبی متصور است؛ باید از این شرایط نامطلوب موجود به آن شرایط مطلوب متصور رسید؛ در غیاب مانع رژیم موجود، سرعت، شرایط مطلوب برقرار می‌شود؛ و این راهی ندارد جز براندازی قدرت مستقر به یمن خشونت. یک فرآیند اصلاحی در دو مرحله با انقلاب مشابه است: شرایط نامطلوبی موجود، و شرایط مطلوبی ممکن است؛ باید حرکت کرد و از این نقطه به آن نقطه رسید. تا اینجا میان دو فرآیند فرقی وجود ندارد. کاملاً ممکن است این تغییرات و تحولاتی که در یک حرکت اصلاح اتفاق می‌افتد، عمیق و بینادی باشد، و ارکان را جابه‌جا کند، و

حتی در مواردی از استقامت ناگزیر شود. اما تفاوت در این است که در اصلاح، بدیلی که مورد نظر است به عنوان اتوپیا مطرح نمی‌شود؛ و این تصور که فقط با تخریب نهادهای موجود و از میان برداشتن نظم مستقر، حل عموم مشکلات آسان است، کنار گذاشته می‌شود؛ از خشونت، به عنوان «تنها ره‌رهایی» یا حتی اولین ابزار صریحاً پرهیز می‌شود؛ تغییر با محاسبه و مطالعه و چند جانبه‌نگری همراه است، و بناچار برق‌آسا نیست. پس در یک حرکت اصلاحی، تغییرات اصولی هم ممکن است، اما با حداکثر استقامت و حداقل خشونت، با تکنیک و تقسیم کار، با روش آزمون و خطای تجربی، مقید به احتیاط و درس از گذشته، و بویژه پرهیز از وعده‌های بزرگ.

اندیشه سیاسی مدرن حتی تا نیمه قرن بیستم، متأثر از تفکر روشنفکری کلاسیک، که از نظریه ایستمولوژیک لوح سفید لاک شروع و با رمانتیسیسم روسو تقویت شد، نظریه جنگ طبقاتی مارکس را زمینه‌سازی کرد، و مبدع و مروج انقلاب در سطح کشورهای جهان شد. نگاه به این دنیا، یک نگاهی حماسی، مبتنی بر تضاد آشتی‌ناپذیر خیر و شر بود. چنین نگاه اسطوره‌ای - ولو اینکه کسی مثل مارکس با آن ابتکار و هوش آن را در قالب یک بیان پیچیده و جذاب فلسفی یا به تعبیر و تصور خود او علمی، قرار دهد - پیامش چیزی جز انقلاب، و نبرد به قصد براندازی شر و جایگزینی خیر نمی‌توانست باشد. تفکرات و تجربیات نشان داد که تصور موجودات خیری که جانشین موجودات شر شوند، حاکمانی که تماماً یا غالباً عدل و لطف و احسان باشند و به واسطه همین خوبی، عدالت، کرامت، تولید، توزیع و رفاه به همراه آورند، چیزی است اساساً دست‌نیافتنی و حتی اگر درصدی از آن دست‌یافتنی باشد، به دلیل ویژگی‌های طبیعی انسانی و پیچیدگی‌های ساخت روابط جمعی، دشوار و دیرپاب است. پس اگر کفایت مانع‌شکنی برای پیشرفت، و بر اساس آن، درهم شکستن خشونت‌آمیز نظم مستقر برای رسیدن به آرمان‌شهر، تجربه‌های مثبتی نبوده‌اند، و اگر جهان ما حماسی نیست، بلکه تراژیک است، و با فرمان حمله‌های بزرگ مشکلی حل نمی‌شود، بلکه همواره از خوبی برای خوبتری و یا از بدتری برای بدی باید گذشت و انتخابها، ظریف، پیچیده و غیر بدیهی است، بنابراین، تنها راه کاستن از مشکلاتی که بر اثر ایجاد موانع بر سر راه لذت‌خواهی انسان به وجود می‌آید، تنها راه کاستن از عیوب قدرت و سیطره‌جویی ذاتی آن، چیزی نیست جز مهندسی اجتماعی یا اصلاح. عوامل متعدد و متنوعی بنیانهای اصلی این تغییر پارادایم را فراهم کردند.

ریشه‌های معرفت‌شناختی

نیمهٔ دوم قرن بیستم، در دنیای فلسفه معرفت و علم‌شناسی، تحول مهمی به وقوع پیوست و رگه‌های متفاوتی، از تاریخ‌شناسی علم گرفته تا فلسفه پُست پوزیتیویسم علم، از نسبت‌گرایی تا نظریه‌های پست‌مدرنیسم، درهم تافته شدند و رشته‌ای را تشکیل دادند که علی‌رغم اختلافاتی که لایه‌های مختلف آن می‌توانستند با هم داشته باشند، در یک چیز مشترک بودند و آن اینکه باید روایت خود را از «حقیقت» عوض کنیم و در آن پیچیدگی بیشتری به خرج دهیم. دونالد اسم روشنفکری و نگرش حماسی، مبتنی بر نظریه آینه‌گونگی فکر و «ابراز حقیقت» بوده است: یک حقیقت وجود دارد که بعضی آن را می‌دانند (روشنفکران)، بعضی آن را نمی‌دانند (توده مردم)، یا بعضی آن را وارونه جلوه می‌دهند (ارباب سلطه). عموم تفکرانی که دنیای پیش‌مدرن و حتی بخش عمده‌ای از دنیای مدرن بر آن متکی بود، از جمله ضرورت مبارزه سیاسی، آگاهی دادن به خلقها، براندازی حکومت‌های فاسد و جایگزینی آنها با کارگزاران خوب، و، بویژه وعدهٔ اتوپایی که به صرف حذف مانع حکومت بد، تقریباً خود به خود خلق می‌شود، و نظایر این موارد، دقیقاً بر نظریه تناظری حقیقت^۱ استوار بوده است؛ نظریه‌ای که می‌گوید حقیقت عبارت است از انطباق ذهن و عین. وقتی یک حقیقت وجود دارد، یک خیر هم وجود دارد؛^۲ وقتی یک حقیقت وجود دارد، کافی است افراد خیراندیش آن حقیقت را ابلاغ کنند؛ پس از اینکه ابلاغ شد، همه مردم آن را درمی‌یابند؛ وقتی یک حقیقت وجود دارد، رهبران خیراندیش، مردم آگاه شده را به سوی آن حقیقت هدایت می‌کنند؛ و هدایت به سوی آن هیچ نیست مگر اراده نابود کردن هر چیزی غیر از آن؛ و سرانجام وقتی یک حقیقت وجود داشته باشد، وقتی به آن رسیدیم مشکلات خود به خود حل می‌شود، و.....

بحث درباره «آگاهی کاذب» معمولاً نام مارکس را به یاد می‌آورد. قطعاً مارکس، با نقشی که برای عوامل اجتماعی و اقتصادی در صورت‌بندی اخلاق، فلسفه و علم رایج قایل شد، بزرگترین الهام‌بخش رشته‌ای است که بعداً به نام جامعه‌شناسی شناخت معروف شد، در عین حال، نیچه از طریق تحلیل‌هایی که درباره اهمیت فریب و خودفریبی، و درباره پندار

1. Correspondence Theory of Truth

2. M. HUEMER Epistemology, Routledge, London, 2002.

به منزله یکی از شرایط لازم زندگی، به عمل آورد، سهمی در نظریه «آگاهی کاذب» داشت. نقش فروید هم در این فرآیند انکارناشدنی است. این هر سه، با نقشی که برای ثروت، قدرت و شهوت در عقیده و عمل انسان مطرح کردند، پایه‌گذار تردید در اتقان و اعتبار ارزش صدق منطقی باورهای مسلط شدند. این ایده به ماکس شلر-کسی که برای اولین بار تعبیر «جامعه‌شناسی شناخت» را به کار برد، منتقل گردید؛ رشته‌ای که به بررسی این پرداخت که تفاوت‌های قابل ملاحظه میان جوامع گوناگون در مورد آنچه در میان آنها به عنوان «شناسایی» تلقی می‌شود، از کجا و چگونه ناشی می‌شود؛ چگونه «واقعیتها» در جوامع بشری به منزله «امور معلوم» پذیرفته می‌شوند.^۱ جامعه‌شناسی شناخت حرکتی بود که تأثیر زمینه‌های اجتماعی را بر مطالعات علمی بررسی می‌کرد. در این نگاه، واقعیت یک ساخت اجتماعی تلقی می‌شود. فهم یک واقعیت در گرو دانستن شرایط اجتماعی فاعل شناسایی است. بسته به شرایط خاص اجتماعی، اقتصادی، طبقاتی، حتی اتفاقات احتمالی و تصادفی که در جامعه رخ می‌دهد، نظام تولید و توزیع و نظایر اینها، شناخت مردم و حتی شناخت دانشمندان تفاوت می‌کند.^۲ این، شاید پس از آموزه‌های هیوم و کانت، مهمترین تردید در رئالیسم خام بود. نظریه تناظری حقیقت بصراحت مدعی بوده است که یک دنیا و فقط یک دنیا، وجود دارد؛ جهانی واحد، و البته واقعی، یعنی چیزی که، مستقل از ذهن هر شناسنده‌ای، بر قرار خویش قائم است؛ و همین واقعیت یکه و مستقل است که حقیقت واحد و درستی جدال‌ناپذیر علمی را نیز تعیین می‌کند. در خصوص یک واقعیت، فقط یک نظریه می‌تواند راست باشد و آن نظریه‌ای است که بر امر واقع منطبق باشد.

برای جدی گرفتن این تردید، لازم نبود همگان فیلسوف شکاک باشند. بسیاری از انسانهای فهیم که به عقلانیت و علم اعتماد داشتند، وقتی اختلاف نظر گسترده و عمیق میان دانشمندان را می‌دیدند، در پی تحلیل آن برمی‌آمدند: چگونه است که حتی دانشمندان روایت‌های متعددی از حقیقت دارند؟ چگونه ممکن است افرادی که نه عامی هستند و نه به دنبال این هستند که علم را در خدمت قدرت قرار بدهند، بلکه انسانهایی هستند که با عقل سلیم و تجربه سامانمند به دنبال حقیقت می‌گردند، مطالعات دقیق صورت می‌دهند،

۱. توماس لوکمان، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، نشر علمی و فرهنگی، تهران،

۱۳۷۵، ص ۱۰.

۲. مایکل مولکی، *علم و جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه حسین کجوریان، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۸۵.

اما بسا که به نتایج متفاوتی می‌رسند و برای هر کدام هم بدیهی است که آنچه را که دریافته، حقیقت مسلم است و دیگری اشتباه می‌کند. مطالعه این وضعیت، ابتدا در میان معرفت‌شناسان و بتدریج در میان حجم کثیری از فرهیختگان، سبب گردید که نظریه تناظری حقیقت، نظریه وحدت حقیقت را خدشه‌دار سازد. بر اساس نظریه تناظری حقیقت و حقیقت واحد، حداکثر یکی می‌تواند راست بگوید، بقیه بر خطایند، و چون راهی برای فهم اینکه کدام یک حقیقت را کشف کرده وجود ندارد، راهی نیست جز اینکه یا همه تکذیب شوند یا برای هریک پذیرفت که به حصه‌ای و شمه‌ای و روایتی و لایه‌ای از آن حقیقت دست یافته است. لبه تیز چنین کثرت‌گرایی‌یی نمی‌توانست جزیمت آرمانگرایی و دشمن‌ستیزی انقلابی را تهدید نکند. ما آنچه را که حقیقت می‌خوانیم، با تمامی شخصیت منحصر به فرد خود درک می‌کنیم، که در شکل‌گیری ساخت و توان ادراکی آن عوامل متعدد ژنتیکی و تربیتی که عموماً تصادفی‌اند، دخیل است. ذهن ما به صرف حرکت به سوی درک چیزی، با عمل شناسایی، همزمان، در آن دست به انتخاب و بلکه تغییر می‌زند. حقیقت مستقل و مبتنی بر خود وجود ندارد، حقیقت از نظرگاه خاص و از نظر شخص خاص دارای معناست. کاملاً ممکن است، بلکه شایع است، که آنچه در نظر کسی - گاه دانشمندی - بدیهی جلوه می‌کند، در نظر فرد دیگری - گاه دانشمند دیگری - غلط بودن آن بدیهی جلوه کند.

نسبیت‌گرایی البته دو روایت دارد: یکی روایتی که به واقعیت واحد باور ندارد و دیگری روایتی که حقیقت واحد را منکر است. در نگاه اول، اساساً موضوع شناخت به‌وسیله شناسنده ساخته می‌شود، در حاق واقع هم واقعیت مفردی در کار نیست، چیزی است که به وسیله ما شکل داده می‌شود. اما در نگاه دوم، ممکن است واقعیت قائم به ذاتی هم خارج از ذهن ما وجود داشته باشد، اما دریافته‌های ما از آن متفاوت است، و هیچ راهی برای معلوم کردن قطعی این که کدام یک از دریافته‌ها «راست»، یعنی مطابق با واقع است، وجود ندارد. «همه رشته‌های علم در این نکته اتفاق نظر دارند که دیدگاه تحلیلی و غیرشخصی در باره جهان شکست خورده است».^۱ هرمنوتیک روایت دیگری از نسبی‌گرایی را ارائه کرد. اهل هرمنوتیک واقعیت را به مثابه یک متن تلقی کرده‌اند که به اشکال مختلفی قابل تفسیر

۱. جیکوب برونوسکی، عقل سلیم علم، ترجمه کامبیز عزیززی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۸۵

است. دریافت افراد از یک متن به حسب عوامل متعدد جای-گاهی متفاوت است. در یک روایت، اصلاً متن، حتی در قیاس با مؤلف آن هم، مفاد واحد و ثابتی ندارد. واقعیت اجتماعی هم یک متن است که ادعای افراد در باره حقیقت آن، چیزی جز ابراز برداشت خاص خود از آن نیست که، بنا به تأویلهای گوناگون، تفاوت می‌کند. یافتن ملاکی یکه، قطعی، نهایی، دقیق، کامل و فراتاریخی که ارزیابی و قیاس میان تفسیرها و برداشتهای افراد را ممکن کند، کاری ناممکن است. ارزش و کارآیی هر ملاک و معیاری که بیابیم، نسبی، و وابسته به زمینه و موقعیت تاریخی و فرهنگی - اجتماعی‌یی است که برداشتها را ممکن کرده است. به بیان دیگر، اعتبارهای گوناگون افراد در «افق انتظارها» و «افق دلالتها و تأویلهها» جای می‌گیرند. از این‌رو، می‌توان گفت که در گام نخست تمامی برداشتهای متفاوت از حقیقت با هم برابرند. سپس، ملاکهایی برای ارزیابی و قیاس میان آن اعتبارها، بر پایه قراردادهای، به وجود می‌آیند. نکته اینجاست که هیچ یک از این ملاکها «طبیعی و جاودانه» نیست.

معرفت‌شناسی علم نیز از جناحی دیگر به این هجوم پیوست. در قضاوتی شگفت‌انگیز گفته شد: «از فیزیک تا فیزیولوژی هیچ رشته‌ای از علوم خواه کهن، خواه نوین نمی‌تواند به خود بیالد که از تعصبات مابعدالطبیعی از هر لحاظ فارغ بوده است. ترقی علم به طور عموم نوعی پیشرفت منظم و معقول در خط سیری صعودی و مستقیم تلقی شده است؛ در صورتی که این پیشرفت در حقیقت راه پر پیچ و خمی را که گاه به گاه گمراه‌کننده‌تر از تکامل عقیده سیاسی بوده است، دنبال کرده است. تاریخچه فرضیه‌های کیهانی را بخصوص ممکن است بدو اغراق یک تاریخچه تعصبات دسته جمعی و اسکیزوفرنی‌های مهار شده نامید؛ و روشی که به وسیله آن برخی از مهمترین اکتشافات شخصی صورت پذیرفته است، آدمی را بیشتر به یاد کار یک خوابگرد می‌اندازد تا به یاد محصول یک مغز الکترونیکی».^۱ از این نگاه، قانون گرانش همان قدر به ذهن خاص نیوتن وابسته بود که سمفونی پنجم به ذهن خاص بتهوون. نیز گفته شد که نظریه گرانش نیوتن که الگوی کامل معیار دقت علمی و عینیت تجربی محسوب می‌شود، و نیوتن بصراحت می‌گفت که «من اهل فرضیه‌بافی نیستم، قانون کشف می‌کنم» نه تنها یک کشف خالص علمی نبود، بلکه از بسیاری عقاید علمی نادرست زمانه، بسیاری از عقاید فلسفی و حتی از نظریات

۱. آرتور کوستر، *خوابگردها*، ترجمه منوچهر روحانی، نشر کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۶۱، ص ۱۱.

الهیات مسیحی تأثیر پذیرفته بود.^۱ حتی در سخنان پوزیتیویست‌های حلقه وین هم که تجربه‌گرایی را به اوج خود رساندند، گاه مایه‌هایی از تأملاتی که در پست پوزیتیویسم به اوج رسید، ملاحظه می‌شود. «دانشمند از مشکلاتی که باید آنها را، پیش از آن که بتواند نظریه‌های خود را وضع کند، از سر راه بردارد آگاه است. او از بخت خوشی آگاه است که به وی در کشف نظریه‌هایی که مشاهدات به دست آمده را با یکدیگر همسازی می‌بخشد، کمک کرده و مشاهدات بعدی را با نظریه‌هایش همسازی بخشیده است. او می‌داند که ممکن است در هر لحظه موارد اختلاف و دشواریهای تازه‌ای پدید آید؛ او هرگز مدعی نخواهد شد که واپسین حقیقت را یافته است.»^۲

اما حمله بزرگ به ایده حقیقت عینی در نیمه دوم قرن بیستم صورت گرفت. اضلاع مثلثی که حمله اصلی را به معرفت‌شناسی کلاسیک موجب شد، و اگر نه نسبی‌گرایی جهان‌شناختی و دست کم نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی را استوار کرد، عبارت بودند از کوایره، کوهن و کواین. کوایره ادعایی مطرح کرد که شاید تعبیر «تکان‌دهنده» برای آن گزاف نباشد. او گفت در فعالیتها و کشفیات علمی آغاز عصر جدید، تجربه، اگر نقش منفی نداشته بوده باشد، نقش مثبتی نیز نداشته است. نبوغ ریاضی، مدل‌سازی ذهنی و محاسبه عامل اصلی آن کشفهای بزرگ بود که به خطا، به نظر می‌رسید، محصول مستقیم بلکه محصول صرف تجربه است. کوهن شاید مؤثرترین ضربه را بر نظریه‌های کلاسیک شناخت وارد کرد. در آموزه او، علم به یک پدیده اجتماعی فرو کاسته شد که تکلیف نهایی آن به دست عرف و بلکه آرای اکثریت جامعه عالمان تعیین می‌شود. هیچ معیار فرا تاریخی و هیچ منطق درون علمی وجود ندارد که صحت و سقم یک نظریه را اثبات یا حتی تأیید کند. علم، پارادایمی است، یعنی محصول سلطه نوع خاصی از نگرش، بینش و روشی است که علی‌الاصول می‌تواند بکلی تغییر کند. در اثر جابه‌جایی پارادایمی «دانشمندان هنگام مشاهده با ابزارهای مانوس، در جاهایی که پیشتر مطالعه می‌کردند، چیزهای تازه و متفاوت

۱. ادوین آرتوربرت، *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، نشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹، صص ۲۸۱-۲۹۹.

۲. هانس رابینباخ، *پیدایش فلسفه علمی*، ترجمه موسی اکرمی، نشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱،

با گذشته می‌بینند.^۱ مطابق نظریه هولیسیم کواين «دانش بشری از تاریخ و جغرافیا تا فیزیک و شیمی و حتی ریاضیات و منطق پارچه‌ای است که بافته دست انسان است.» مواجهه این مجموعه با تجربه تنها از لبه‌ها امکان دارد. اگر لبه‌ها با تجربه درگیر شوند، قسمت‌های میانی به گونه‌ای خود را تغییر می‌دهند که ناهمسازی مرزی با تجربه از میان برود.^۲

اگر چه اینها مکاتب متفاوت یا نگرشهای متفاوت بودند، که از مبانی متفاوتی بهره می‌گرفتند، از زبان‌شناسی، از فلسفه زبانی، از مطالعه تاریخ علم، ولی نهایتاً همه به یک اصل مشترک می‌رسیدند و آن اینکه حقیقت چیزی نیست که یک بار برای همیشه کشف شود یا کشف نشود. روایت ساده آن، این است که حصه‌های حقیقت در دست افراد متعدد و تفکرات متفاوت پراکنده است و هرکسی بر اساس زاویه دید، سوابق، دانسته‌های خود و غیره بخشی از حقیقت را می‌بیند. شکل غلیظ‌تر و پیچیده‌تر آن، این است که اساساً انسان حقیقت را خلق می‌کند، و اینکه در دنیای خارج، واقعاً چه هست و چه نیست، ما چیزی نمی‌دانیم؛ ما داستانی می‌سراییم که از یک زاویه دید خاص، کم و بیش می‌تواند چنان جلوه کند که منطبق با واقعیت بیرون است.

مواردی که برشمرده شد، به اضافه موارد دیگری، همچون سخنان لیوتار، بودریار، فوکو، بوردیو، پوپر، فیرابند، هنسون و... که برای اختصار از آن درمی‌گذریم، به حدی متنوع است که تنها یک مخرج مشترک فراخ می‌تواند همه آن را در خود فروپوشد و سخن ما دقیقاً بر سر همین مخرج مشترک پست‌پوزیتیویستی است که می‌تواند از پوپر تا لیوتار، از شلر تا کواين را در مقوله واحدی قرار دهد که حاصل آن بی‌باوری به ایستمولوژی کلاسیک و هسته سخت آن یعنی امکان اصابت به واقع و حصول یقین منطقی است؛ چیزی که به نظر می‌رسد یکی از علل بی‌باوری به ایمان ایدئولوژیک و یقین سیاسی است که گفتار انقلابی را به گفتار اصلاحی بدل کرد.^۳

به نظر می‌رسد ارتباطی از نوع استنتاج یا علت و معلول، میان زوال پندار واقع‌نمایی علم و پایان عصر جزم‌های سیاسی و ایدئولوژیک وجود دارد؛ و می‌توان قویاً احتمال داد که

۱. توماس کوهرن، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه احمد آرام، نشر سروش، تهران، ۱۳۶۹، ص ۱۱۵.

2. W. V. QUINE, *Les Méthodes de la Logique*, Paris, Colin, 1973, p 12.

3. R, BOUDON, *Le just et le Vrai*, Fayard, Paris, 1995.

ناامیدی از اصابت واقع در معرفت و بویژه جاری شدن این ناامیدی در میان عموم مردم، هم به دلیل شیوع ایده‌های فلسفی شک‌مدار و هم به دلیل تجربه شکست‌های مکرر و سنگین ایدئولوژیها، که واقعیت، حقیقت، حق و آرمان واحد را تعریف و دنبال می‌کردند، تبلیغات ایدئولوژیک را بی اعتبار کرده باشد. حاصل چشم‌اندازگرایی، نسبی‌گرایی، و کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی، کثرت‌گرایی فرهنگی و سیاسی بوده است: منظور از «پایان ایدئولوژی» پایان عقیده و ایمان و تلاش در راه آن نیست؛ منظور پایان عصر یقین به حقیقت واحد و تلاش برای حذف خشونت‌آمیز هرگونه رقیب است. چون ایدئولوژی، حقیقتی واحد و مشخص را مطرح می‌کند و حقی واحد و مشخص را بر مبنای آن حقیقت استوار می‌کند، و به حذف هر چیزی جز آن حکم می‌دهد؛ ایده‌آلی را طراحی می‌کند و حرکتی را به سمت آن مطرح می‌کند، و طبیعتاً کسانی و چیزهایی که مانع حرکت به سوی آن ایده‌آل باشند، مصداق بارز «شر» می‌شوند و البته این شر را باید از میان راه برداشت. اینجاست که حماسه به میان می‌آید و حاصل آن انقلاب و جنگ و تخاصم است. برعکس، وقتی این معرفت‌شناسی کثرت‌گرا پذیرفته شد که هر گروه، هر فرد، - بنا بر روایت حداقلی - حصه‌ای کم و بیش کوچک یا بزرگ از حقیقت را دارد یا - بنا بر روایت حداکثری - حقیقت به دست هر حقیقت‌جو و بر وفاق ذهنیت، شخصیت، آرزوها، محدودیتها، امکانات، و... او خلق می‌شود و ترکیبی از دیدگاه، سوابق ذهنی و مطالعاتی فاعل شناخت و نیز البته نظام روابط قدرت و شرایط جای-گاهی فرآیند شناخت است، در چنین نگرشی، به‌دشواری می‌توان حقیقتی واحد را تعریف کرد و حقی واحد را بر مبنایش استوار نمود، و ایده‌آل، مبارزه، ایثار و شهادت را با موفقیت مورد تشویق قرار داد.

البته، تنها علت این تغییر پارادایمی، تحولات شناخت‌شناسی و فلسفه علم نبود، بلکه تحولات جامعه‌شناختی و تجربه‌های تاریخی و، به تبع این دو، بازاندیشیهای فرهنگی - سیاسی هم نقش مهمی ایفا می‌کرد. اما، حتی اگر بازاندیشیهای سیاسی و تاریخی را هم که در تحقق این گفتمان نقش داشت، در نظر بگیریم، خود آن بازاندیشیها از تحول در معرفت‌شناسی تأثیر پذیرفته بود. درس گرفتن از آن تحولات در سایه این تحول امکان‌پذیر بود. به عنوان مثال، شاید یکی از عواملی که عصر ایدئولوژی و عصر حماسه را به پایان رساند، یا دست کم هژمونی آن را ستاند، جنگهای جهانی بود که خسارتهایی به آن وسعت و وخامت آفرید. گویی انسانها، به لحاظ تجربی و بدون اینکه با علم و فلسفه و فلسفه علم

آشنا باشند، به صرافت احساس و انسانیت و محاسبه منافع دریافتند که این جنگها خسارت‌آمیز بوده و همین جوامع را صلح‌گرا کرد. ولی بسیاری از جنگهای موردنظر، از منظر فلسفی خاصی نظریه‌پردازی شده بود. استالین، هیتلر، موسولینی و... همه کتاب نوشتند، و در آن اهداف خود را برشمرده، آنها را بر مبانی‌یی استوار کردند؛ تجربه ویرانیهای ناشی از این اندیشه‌ها وقتی صورت کمال به خود می‌گرفت که مبانی معرفت‌شناختی آن اندیشه‌ها هم سست شده باشد.

ریشه‌های انسان‌شناختی

در نیمه دوم قرن بیستم، توسعه اجتماعی و صعود سطح فرهنگ که در یک رابطه دیالکتیکی مؤلّد و مولود توسعه اقتصادی بود، به افول کاریزما و مرگ قهرمان منجر شد. گفتار انقلاب گرا نیاز فراوانی به کاریزما و قهرمان داشت، و توسعه فرهنگ احتیاط محور و لذت‌گرایی بورژوازی، به تبع توسعه طبقه متوسط جدید، پرورش قهرمان را با تنگی منابع مواجه می‌کرد. قهرمان پدیده‌ای است بیشتر متعلق به دوران پیش‌مدرن، دوران رمانسها، که در آن یک ابرانسان، یک شوالیه به تنهایی عالمی را زیر و رو می‌کرد و به‌رغم همه بدخواهان، پیروزی خیر بر شر را محقق می‌نمود. وقتی در آغاز عصر مدرن با اثر معروف سروانتس، دن کیشوت، رمانس رفت تا با فتودالیته و اشرافیت سنتی به تاریخ سپرده شود، رمان پا به هستی گذاشت. به تعبیر گلدمن،^۱ رمان و قهرمان غیرخیالی‌اش محصول دنیای بورژوازی بود که در آن، پیروزی به یمن همت و به میزان محدود و درآمیخته با مسائل و مصائب، با انسانی معمولی، به دست می‌آمد. دنیای بورژوازی دنیای متوسط‌هایی بود که گاه هم به اوج می‌رسیدند؛ رمان کلاسیک هم همین‌طور بود. به موازات قرن بیستم تحول دیگری در رمان در پیوست که آن هم تا حدود زیادی محصول تحولی در عرصه انسان‌شناسی و جامعه جدید بود. قهرمانان رمان نو حتی از قهرمانان تقریباً معمولی، اما غالباً به طور برجسته‌ای خیر یا خیر رمان کلاسیک هم، معمولی‌تر شدند. اصلاً دیگر قهرمان نبودند: موجوداتی، حقیر، رقت‌انگیز و سردرگم که درست نمی‌دانند، که هستند، و

1. L. GOLDMAN, *La Sociologie de Roman*, Paris, Galimard, 1964, p. 96.

چه می‌خواهند، ولی بخوبی می‌دانند که «کم می‌توانند». این تصویر تا حدودی به واقعیت جامعه بورژوازی پیشرفته بروکراتیک قرن بیستمی، که بسیاری از ظرفیتهای خود را پر کرده و لذا از هیجان و حماسه خالی شده است، وفادار می‌نماید. ظرفیتهای خالی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی دوران بورژوازی اولیه به هر حال قهرمان‌پرور بود، گرچه قهرمان او مثل قهرمان فئودالیته همه‌دان و همه‌توان نبود، اما همین توان و نیت و همت انسانی، انسان آگاه و اراده‌مند عصر روشنگری، در کنار ظرفیتهای معطل، فضای حرکتیهای انفجاری را فراهم می‌کرد. ولی در قرن بیستم، خصوصاً نیمه دوم، انسان نه تنها همه‌دان و همه‌توان نبود، بلکه ظرفیتهای رو به پر شدن، برای قهرمانان تا حدی دانا و توانا هم فرجه فراخی باقی نگذاشت، و این زمینه فرهنگی و خصلتی و جنبش‌های اصلاحی را که متکی به انسانهای معمولی بود، مساعد و هموار می‌ساخت.

قرن بیستم از یک سو، قهرمانان بزرگی بر جا گذاشت و از سوی دیگر، قهرمانی را به تاریخ سپرد. کیست که کاشف آمریکا، کاشف گرانش، کاشف میکروب، و کاشف الکتریسیته، یا مخترع حساب دیفرانسیل، مخترع ماشین بخار، مخترع هواپیما و مخترع تلفن را نشناسد، و کیست که کاشفان و مخترعان انبوهی از کشفیات و اختراعات، در نیمه دوم قرن بیستم را بشناسد؟ کاشف اشعه ایکس، جرم سیاه، و تکثیر سلولی، یا مخترع حساب ماتریس‌ها، فیبر نوری، و میکروپروسور چه کسانی هستند؟ این نشان آن است که انسانها در قرن بیستم همان قدر که بزرگ شدند، کوچک شدند؛ هر قدر بزرگتر شدند، کمتر به چشم آمدند. یکی از نویسندگان عرب، در قطعه‌ای ادبی تحت نام «اولین سفر با هواپیما» با دو جمله پارادوکسیکال بازی می‌کند: «الا ما اعظم الانسان، الا ما اصغر الانسان!» از ارتفاع که به زمین می‌نگریم، دچار احساس متناقضی می‌شویم: هنگامی که شهرها، آسمانخراش‌ها، بنادر، کشتی‌ها، کارخانه‌ها و کشتزارهای بزرگ را مشاهده می‌کنیم، دچار این اعجاب می‌شویم که انسان چقدر بزرگ است. اما در همان آن، چشممان به انسانهایی می‌افتد که در برابر ابعاد زمین و آسمان بشدت کوچک، حقیر و بی دفاع است. اینجاست که ناگزیر اعتراف می‌کنیم انسان چقدر کوچک است!

در دنیای سیاست، حتی قهرمانان ضد قهرمان شدند. چون هوای بازگشت به عصر رمانس را داشتند، تصور می‌کردند، همه‌دان و همه‌توان هستند، یا به کمک مردم می‌توانند چنین باشند، اما عموماً ناموفق بودند. چون رُویه بزرگی آدمی را دیده بودند و رُویه کوچکی

او را نه. کاریزما که قهرمانی را به نوعی اسرار درآمیخته بود، قاعدتاً در عصر اسطوره زدایی جایی نداشت، ولی از آنجا که وعده‌های گاه زیاده از حد خوشبینانه عقلانیت و علم‌گرایی مدرن به مانع برخورد و علم، چنان که اگوست کنت می‌پنداشت، همه مشکلات بشر، از جمله جنگ را حل نکرد، و زمینه‌هایی فراهم شد تا جوامعی مثل آلمان و روسیه، یک بار دیگر، سعی کنند تاریخ و طبیعت انسان را دور بزنند، که البته موفق نشدند. و از آن پس قهرمان و خصوصاً گونه کاریزماتیک آن افول کرد، و به این ترتیب یکی از پایه‌های مهم غالب انقلابهای بزرگ مفقود شد. از آدم‌های معمولی قطعاً زیر و زبر کردن بنیانها و طرحی کاملاً نو در انداختن و به جنگ تاریخ و طبیعت رفتن بر نمی‌آمد؛ آدم‌های معمولی که گرچه داناتر و تواناتر از گذشته بودند، اما در عین حال، به نحو متناقض‌نمایی به نادانی و ناتوانی خود بیشتر پی برده بودند، جز «اصلاح» چه می‌توانستند؟

در نیمه دوم قرن بیستم که فضای زمانی بحث اصلاح است، متأثر از تفکرات انتقادی، شورش ۱۹۶۸ اتفاق افتاد و چون مکتب فرانکفورت پذیرفته بود که تا حدی از ساحت اسطوره و ایدئولوژی خارج شود، و در یقین‌های مظنون همچون اکونومیسم، پرولتاریانیسم، و... تردید کند، و خوش‌باوری در مورد توده‌های انسانی را کنار بگذارد، عنصر خاصی را به عنوان خصم معرفی نمی‌کرد. بنابراین، شکایت از نظام سرمایه‌داری و فرهنگی که انسان تک‌ساحتی می‌سازد، نتوانست به شیوه‌های کلاسیک، مبارزه را سامان دهد و به پیش ببرد. پس از این واقعه مهم، و مرگ سارتر و مارکوزه، انقلاب نه تنها ابزار خود (انسان خوب) را از دست داد، بلکه آماج خود (انسان بد) را نیز در سایه روشن ابهام گم کرد.

سارتر، به عنوان معروفترین و یکی از اثرگذارترین روشنفکران پس از جنگ، آخرین مدافع بزرگ خشونت انقلابی است، که مهمترین و اثرگذارترین روشنفکران ایران در دو دهه قبل از انقلاب، آل احمد و شریعتی، مریدان او بودند. تقویت گفتار انقلابی در این دوران، در ایران همچون بعضی دیگر از کشورهای افریقایی و آسیایی، از این شخصیت الهام گرفته بود. سارتر در پیش‌گفتار معروف خود به کتاب *دوزخیان روی زمین* اثر قانون در ستایش خشونت، از سورل در کتاب معروف *تأملاتی درباره خشونت* جلوتر می‌رود و حتی از خود قانون هم پیشی می‌گیرد. او می‌گوید: «کشتن یک اروپایی با گلوله مانند این است که با یک تیر دو نشان بزنی... بجا می‌ماند یک انسان مرده و یک انسان آزاد... خشونت سرکوبی ناپذیر... همان انسان است که خود را باز می‌آفریند»، و می‌افزاید که از راه

«خشم دیوانه‌وار است» که «دوزخیان روی زمین» می‌توانند «انسان شوند».^۱ این ایده محصول فضای انسان‌شناختی‌یی است، که چاره کار عالم را کشتن آدم‌های بد به دست آدم‌های خوب می‌داند؛ ایده‌ای که در دو سه دهه اخیر بشدت دچار فتور شده است. آرنت خود یک متفکر نزدیک به جریان انتقادی است، در پاسخ به سارتر می‌گوید: «نادرالوقوع بودن طغیان بردگان و قیام محرومان و مظلومان مشهود است. چند بار هم که چنین واقعه‌ای پیش آمده، همان «خشم دیوانه‌وار» رؤیایا را برای همه به کابوس مبدل کرده است و تا جایی که من می‌دانم، هیچگاه نیروی این فورانهای «آتشفشان مانند» به گفته سارتر «برابر با فشاری که بر آنها وارد می‌شد» نبوده است. نهضت‌های رهایی‌بخش ملی را با این‌گونه فورانها یکی دانستن، به معنای پیشگویی نابودی آنهاست. البته، قطع نظر از اینکه در صورت پیروزی هم-که چندان محتمل نیست- فقط افراد عوض می‌شوند نه دنیا یا دستگاه.»^۲ چرا که توده‌های کارگری و جهان‌سومی هم در صورت به‌دست آوردن قدرت، در بهترین حالت، بهتر از اربابان سابق خود نیستند.

آنچه را که ریمون آرون، به عنوان منتقد و رقیب لیبرال سارتر در فرانسه، نتوانست ترسیخ کند، به‌دست سِر کارل پوپر در انگلستان صورت گرفت. پوپر تقریباً به شهرت و نفوذی قابل قیاس با سارتر رسید و با نقد منتقدان جامعه باز، عرصه روشنفکری را، با توسعه گفتار لیبرالی اصلاح‌گرا و جایگزینی آن با گفتار انقلاب‌گرا، خصوصاً در ایران، از دست سارتر بیرون آورد. از این نگاه «هر نقد اجتماعی و هر اصلاح اجتماعی باید با عطف نظر به چارچوب سنتهای اجتماعی صورت گیرد که در آن، از پاره‌ای سنتها به یاری سنتهای دیگر انتقاد می‌شود، همان‌گونه که هر پیشرفتی در علوم باید در چارچوب نظریه‌های علمی به انجام برسد که در آنها از بعضی نظریه‌ها در پرتو سایر نظریه‌ها انتقاد می‌شود.»^۳ این البته محافظه‌کاری و سنت‌گرایی محض نبود، بلکه ایجاد تغییرات محاسبه شده با توجه به ضعف و قدرت انسان بود. هنگامی که پوپر می‌گفت پزشک و سیاستمداری که وعده‌های بزرگ دهد یا غافل است یا خادع، به همین انسان‌شناسی واقعگرا نظر داشت،

۱. فرانتس فانون، *دوزخیان روی زمین*، نشر تلاش، تهران، ۱۳۵۶، مقدمه سارتر.

۲. هانا آرنت، *خشونت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نشر خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۸.

۳. کارل ریموند پوپر، *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، نشر سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۳، ص

که امکان محدودی برای تغییر دارد؛ تغییراتی که از آن به اصلاح تعبیر می‌شود، و در یک دستگاه، هر جزء آن به اجزای دیگر پاسخ می‌دهد، و ناگزیر نمی‌تواند صرفاً بر خاکستر نظام پیشین بنا شود. این ترکیب پرداخته تری از سخنان برک بود که در انتقاد از انقلاب فرانسه می‌گفت: «طبیعت انسان بفرنج است و اهداف اجتماعی از بالاترین پیچیدگی برخوردارند. بنابراین، هیچ شیوه ساده‌ای در تنظیم قدرت نمی‌تواند برای طبیعت انسان یا کیفیت امور اجتماعی او مناسب باشد... در تمامی مسائل سیاسی، راهی میان دو حد افراط و تفریط وجود دارد، و به جز انهدام مطلق و یا موجودیت اصلاح نشده راه دیگری هم هست... در یک جامعه انقلابی هیچ‌گونه قانون اساسی، هیچ‌گونه قرارداد استوار و نیز هیچ‌گونه عرف مورد احترامی که آن را مهار کند، وجود ندارد. حاکمیت به جای آنکه به پیروی از قانون اساسی ثابتی مکلف باشد، قدرت آن را دارد که هرگونه قانون اساسی به دلخواه خود وضع کند. هیچ چیزی، نه در آسمان و نه در زمین، نمی‌تواند قیدی بر رفتار آن باشد... کسانی که جرأت می‌کنند نظام کاملاً جدیدی را برای سرتاسر مملکتی بزرگ، به یک لمحہ برقرار کنند، باید چه فرجامی داشته باشند؟ ولی در جایی که فرشتگان بیم دارند گام نهند، ابلهان به شتاب وارد می‌شوند... بنابراین، جای شگفتی نیست که سخن گفتن با آنان از عرف اسلافشان و شکل ثابت یک قانون اساسی که محاسن آن بر محک محکم تجربه ممتد و تأیید همگانی و نتایج عملی مثبت آن در بهروزی مردم تأیید شده است، بیهوده باشد.»^۱

دستور کار سیاست، به نظر پوپر باید به وسیله مهندسی اجتماعی جزء به جزء به اجرا درآید. در این زمینه، نقش علوم اجتماعی عبارت است از: «کشف و تبیین وابستگی‌هایی در قلمرو اجتماعی... که چندان آشکار نیستند؛ کشف مشکلاتی... که راه عمل اجتماعی را مسدود می‌سازند؛ بررسی این موضوع... که چرا خمیره/اجتماعی [ماهیت انسان] خوش دست نیست، چرا شکننده یا کشسان است و چرا در برابر کوشش‌های ما که می‌خواهیم آن را به شکلی که می‌خواهیم درآوریم، مقاومت می‌کند.»^۲ این همان چیزی بود که حاملان گفتار انقلاب گرا مورد توجه قرار ندادند، و اوج آن در آگزیستانسیالیسم سارتر بود، که آموزه مهم

۱. و. ت. جوزز، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، نشر امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، جلد دوم،

صص ۴۵۷-۴۶۴.

۲. کارل ریموند پوپر، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نشر خوارزمی، تهران، ۱۳۶۵،

آن، این بود که آدمی در نهایت آزادی می‌تواند ماهیت خود را خود معلوم کند؛ کافی است موانع این انتخاب را از طریق خشونت و انقلاب از سر راه بردارد. برخلاف او، پوپر، اعتقاد داشت که انقلاب همیشه چارچوب نهادی و سنتی جامعه را که بر پایه برداشتی تجربی از انسان بنا شده است، نابود می‌کند، و ناگزیر همان مجموعه ارزشهایی را که برای تحقق آنها برپا شده بود، به خطر می‌اندازد.

می‌توان از هابرماس در آلمان، گیدنز در انگلستان، و تورن در فرانسه به‌عنوان کسانی یاد کرد که، با آخرین بازتابهای ایدئولوژیهای مبتنی بر انسان سیاه و انسان سفید، و لذا، با مبارزه آشتی‌ناپذیر بدرود گفتند. پس از درگذشت بنیانگذاران مکتب انتقادی، به‌عنوان یکی از جریانهای مهم روشنفکری و فرهنگ‌ساز، در اوایل دهه هفتاد، هابرماس چهره برتر مکتب فرانکفورت شد. وجه اصلی تفاوت نگاه هابرماس به مارکسیسم با دیدگاه پایه‌گذاران مکتب، انسان‌گرایی و علایق آزادی‌خواهانه اوست که مکتب انتقادی فرانکفورت را وارد مرحله جدیدی کرد. «نگرش هابرماس، سوسیالیسم عدالت‌گرا را به کاپیتالیسم آزادی‌گرا نزدیک ساخته است»^۱. گیدنز که می‌کوشد از میان دوگانه کلاسیک چپ راست، راه سومی را پیش نهد، می‌گوید: «هدف کلی سیاست راه سوم باید کمک به شهروندان برای یافتن راه خود از میان انقلابهای عمده دوران ما یعنی جهانی شدن، دگرگونی در زندگی شخصی و رابطه ما با طبیعت باشد. سیاست راه سوم باید نگرشی مثبت نسبت به جهانی شدن اتخاذ کند، ولی اساساً تنها به عنوان پدیده‌ای که دامنه‌ای بسیار گسترده‌تر از بازار جهانی دارد. سوسیال دموکراتها باید با سیاستهای حمایتی اقتصادی و فرهنگی که قلمرو ویژه راست افراطی است و جهانی شدن را تهدیدی برای تمامیت ملی و ارزشهای سنتی می‌داند، مبارزه کنند»^۲ تورن می‌پرسد: «آیا نتیجه نقد مدرنیته این است که باید به اردوی ضد مدرنیته پیوست و حول محور بازگشت انواع ملت‌گرایی، خاص‌گرایی، یکپارچه‌گرایی، اعم از دینی یا غیر آن، گرد آمد؟» او به این پرسش، این گونه پاسخ می‌دهد: «قطعا فهم چنین جنبشهایی نیازمند بازپرسی نقادانه‌ای در خصوص روایت رایج غرب از اندیشه تجدد است، اما این به

۱. اسماعیل آزادی، سفرنامه‌ای از جنس فلسفه و تاریخ، نشریه گزارش گفت و گو، شماره ۲۶، خرداد

۱۳۸۱، ص ۳۸

۲. آتونی گیدنز، راه سوم، ترجمه منوچهر صبوری، نشر شیرازه، تهران، ۱۳۷۸، ص ۷۳.

هیچ وجه توجیه نمی‌کند که کارایی عقل ابزاری، و نیروی رهایی‌بخش تفکر نقدی و فردگرایی مدرن را یکجا فرو نهمیم.^۱ و این همه، هیچ‌یک ممکن نبود مگر در پرتو تغییر در انسان‌شناسی متفکران مذکور.

حتی دنباله‌روشنفکران مخالف مدرنیته، دیگر از آیین قهرمانی و حماسه و فرهنگ جنگ و ریشه‌کنی مشکلات، به فرهنگ متوسط‌گرایی و ظرافت‌پردازی روی آورده‌اند. مثلاً در مورد نظم و نظام جهانی بیشتر به دنبال بررسی و پیشنهاد راه‌حلی هستند که با فرض ناگزیری جهانی شدن، در آن، خرده‌فرهنگ‌ها محو نشوند و از بین نروند؛ در این اندیشه‌اند که چه باید کرد تا پتانسیل‌های متنوع فرهنگی، زیر دست و پای ضرورت‌های جهانی شدن نابود نشود. این که این فرآیند از چشم این روشنفکران، هر چند گاه با نگاهی منفی، بیشتر به عنوان «جهانی شدن» نامیده می‌شود تا تجاوز امپریالیسم، و مقابله با آن در قالب سر دادن شعار «مرگ بر امپریالیسم»، نیست، بلکه غالباً شامل انتقادهای پیچیده، تجزیه و تحلیل‌های علمی و ارائه راه‌حل معتدل است، آن هم به نیت اینکه از مصایب و خسارت‌های احتمالی چنین حرکتی و از مشکلات ناشی از شتاب آن بکاهند، تفاوت گفتمان اصلاح‌گرا و گفتمان انقلاب‌گرا را، بویژه از منظر شناخت انسان، نشان می‌دهد.

ریشه‌های اقتصادی و طبقاتی

از منظر جامعه‌شناختی، تمایل فکر غربی از انقلاب به اصلاح، علاوه بر تجربه خسارات مواجهات ایدئولوژیک، متکی به رشد اقتصادی اروپا در نیمه دوم قرن بیستم است. بدرستی گفته شده است که «انقلاب محصول فقر نیست، چرا که اگر چنین بود، روستاییانی که بیشترین فقر را دارند، بایستی انقلابی‌ترین می‌بودند که البته چنین نیست»^۲، ولی این که فقر به خودی خود به انقلاب منجر نمی‌شود، و حتی گاه دوران توسعه سریع بیشتر از دوران رکود مستعد انقلاب است، هر گونه رابطه فقر با انقلاب‌گرایی را انکار نمی‌تواند کرد. در توضیح غلبه کنش انقلابی عوامل متعددی را باید در نظر گرفت، ولی در این تردیدی نیست که دست کم القای وجود فقر یا حتی توهم فقر یا بی‌عدالتی جامعه را مستعد آن

۱. آلن تورن، *نقده مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیها، نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۰، ص ۲۲.

می‌کند، و برعکس، رفاه پتانسیل چنین فعالیتهایی را پایین می‌آورد. «توسعه اقتصادی با ایجاد درآمد بیشتر، امنیت اقتصادی بالاتر و تحصیلات وسیعتر، اساساً شکل خاصی از مبارزه طبقاتی را که متناسب با دموکراسی باشد، ایجاد می‌کند.»^۱

در میان افراد بشر، دو گونه نابرابری وجود دارد: نابرابری نخست که آن را طبیعی یا جسمی می‌نامیم، زیرا به طور طبیعی ایجاد شده است و به صورت تفاوت از نظر سن، سلامتی، قدرت بدنی، و کیفیت ذهن جلوه نموده است؛ و نابرابری دوم که می‌توان آن را نابرابری اخلاقی یا سیاسی نامید، زیرا وابسته به نوعی قرارداد یا اعتبار است و به واسطه توافق انسانها ایجاد می‌شود یا دست‌کم اعتبار می‌یابد. این نابرابری مشتمل بر اختلاف انسانها از حیث امتیازات اجتماعی است که برخی از افراد به هزینه دیگران از آن بهره‌مندند، از قبیل امتیاز ثروتمندتر بودن، محترم‌تر بودن، قدرتمندتر بودن، یا حتی مورد اطاعت محض بودن.^۲ این نابرابری نوع دوم، اعم از این که واقعاً به هزینه دیگران بوده باشد یا چنین پنداشته شود، می‌تواند زمینه‌ساز اعتراض خشونت آمیز و اتخاذ مواضع رادیکال به قصد زیر و رو کردن نظم مستقر باشد. از این جهت، گفتار انقلابی در فضای فقرآلود قرون هیجده و نوزده، به عنوان یک عامل، فضای مناسبی یافت که در رفاه نسبی ناشی از توسعه نیمه دوم قرن بیستم تا حدودی آن را از دست داد.

از دهه هشتاد به بعد که این اوج‌گیری توسعه، اندکی آهنگ افول گرفت، و عموم کشورهای اروپایی از درصد قابل‌توجهی بیکاری رنجور شدند، زمینه‌های محدودی از رادیکالیسم سیاسی و جستجوی «راه‌حل‌های ریشه‌ای» در محلات مربوط به رنگین‌پوستان و اقلیتهای مهاجر آشکار شد. اما این، تا حدی برخلاف آنچه گاه احتمال داده شده است،^۳ باعث نمی‌شود که دنیای صنعتی دوباره به انقلاب رو آورد؛ چرا که بیکاری ساختاری در دنیای پیشرفته، کمتر محصول تصمیم‌گیری تلقی می‌شود تا زمینه‌ساز حذف تصمیم‌گیر باشد. «به سر عقل آمدن سرمایه‌داری» هویت طبقاتی کارگران را بتدریج کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر کرد؛ به گونه‌ای که بسیاری از نیروهای پرولتاریا، که البته مشمول تعبیر

1. S. M. LIPSET, *L'Homme Politique*, Seuil, Paris, 1962, p. 62.

۲. روسو در: تی. بی. باتامور، *نخبگان و جامعه*، ترجمه علیرضا طیب، نشر شیرازه، تهران، ۱۳۷۷، ص

۳. آدام شاف، *جهان به کجا می‌رود؟*، ترجمه فریدون نوانی، نشر آگاه، تهران، ۱۳۷۵، فصل دوم.

«لمپن پرولتاریا» هم نمی‌شدند، بویژه کارگران یقه سفید کوشیدند خود را به لایه‌های پایینی طبقه متوسط بیاویزند. در دوران سرمایه‌داری متأخر، کارگران و سندیکاهای آنان و حتی احزاب کمونیست کشورهای غربی، راهبردی بجز چانه‌زنی با کارآفرینان نداشتند، گرچه این چانه‌زنی سندیکالیستی، گاه برای تأثیر بیشتر، از اهرمهای فشاری نظیر اعتصاب بهره می‌گیرد. شاید آن، چنان که بورديو می‌گوید،^۱ ادعای یک طبقه متوسط بزرگ به جای طبقات سه‌گانه دست‌کم نوعی بزرگنمایی یا خوشبینی لیبرالی در خود داشته باشد. در عین حال، به گفته خود او، در یک نظر سنجی، ۸۰ درصد مردم ژاپن خود را جزء طبقه متوسط دانسته‌اند، و در یک نظرسنجی در انگلستان چیزی در حدود نیمی از کارگران خود را متعلق به طبقه متوسط معرفی کرده‌اند. با چنین هویت طبقاتی لرزانی، کارگران کشورهای غربی به دشواری می‌توانسته‌اند موتور انقلاب باشند. به گمان من، اساساً رویگردانی بسیاری از مارکسیست‌ها از اکونومیسم مارکسیسم ارتدوکس و انتقاد به مارکس که چرا تأثیر فرهنگ را دست‌کم گرفته است، ناشی از این بوده که نمی‌خواستند نادرستی برداشت روشنفکری کلاسیک از «مردم» از «توده» و بالاخص از «کارگران» را به عنوان موجوداتی که به قول قدما «لو خلیّ و طبعه» یعنی در اصل، و منهای فشارهای ناشی از سیاست و اجتماع، عدالت‌خواه، بخشنده، وفادار و فداکار هستند، بپذیرند. برای همین، مسأله «فریب توده‌ای» را مطرح کردند تا اثبات کنند که زیربنای اقتصادی مهم نیست، بلکه مهمتر این است که کارگران هویت طبقاتی خود را دریابند که زیر فشار «صنعت فرهنگ» آن را از دست داده‌اند. ولی به نظر می‌رسد که مشکل مارکسیسم، و مشکل درست در نیامدن پیش‌بینی انقلابهای کارگری، در غرب قرن بیستم، کمتر به زیربنای اقتصادی یا فرهنگی ربط داشت. توضیح ساده‌تر و واقع‌نماتری هم وجود دارد که شاید تعبیر زیر بنای روانشناختی و فیزیولوژیک، و نیز تعبیر روبنای اقتصادی یا فرهنگی برای آن نامناسب نباشد: انسان، توده طبقه سه، کارگران، موجوداتی هستند که وقتی به حداقل‌های کمابیش قابل قبولی از رفاه برسند، غالباً انگیزه‌چندانی برای ایدئولوژیک اندیشیدن، آرمان پروردن، و خصوصاً خطر کردن ندارند. این اغفال نیست، غفلت است، غفلتی که به تعبیر کسانی مثل غزالی و مولوی ستون این عالم است؛ به این معنا که اگر انسانها، به طور عموم، غافلانه غرق در لذت‌جویی و رنج‌گریزی نبودند، یا همگی عارف می‌شدند یا روشنفکر، و در پی آن چرخ

عالم از حرکت بازمی‌ایستاد. به تعبیر آرنست «سبب اینکه سورل ایمان مارکسیستی خود را نسبت به طبقه کارگر حفظ کرد، این بود که کارگران را «تولیدکننده» و تنها عنصر آفریننده در اجتماع می‌دانست، یعنی کسانی که به عقیده مارکس ناگزیر باید نیروهای مولد بشر را رهایی می‌بخشیدند. دشواری فقط در این بود که به محض آنکه کارگران به وضعیتی رضایت بخش در شرایط کار و زندگی می‌رسیدند، با سرسختی از اینکه عضو پرولتاریا بمانند و نقش انقلابی خویش را ایفا کنند، امتناع می‌ورزیدند.»^۱

پذیرش بیشتر همین نکته، یعنی این که از دست رفتن هویت طبقاتی کارگران، محصول رضایت ناشی از رفاه حداقلی است و نه چنان که نئومارکسیست‌ها می‌گویند، محصول نوعی اغفال ساختاری که در رأس آن قرار دارد دولت، نقدهای توطئه‌اندیش راجع به دولت و دموکراسی را در دام فتور اسیر ساخت، و همین افول بدبینی به دموکراسی و دولت، به نوبت خود، مسیر پرهیز از آرمان پروری، مانع ستیزی، بر اندازی و گرایش به مهندسی اجتماعی، کمبود ستیزی، بهسازی، تقدم تولید بر توزیع و سرانجام جایگزینی انقلاب با اصلاح را هموار کرد.

البته، این محصور در کارگران، یا لایه‌های پایین اجتماع هم نبوده است، حتی درباره دانشجویان که گاه مهمترین عنصر محرک انقلابها محسوب شده‌اند، نیز صادق است. جنبش دانشجویی هم برای سربازگیری باید به سراغ ناراضیان می‌رفت و ستون ناراضی‌ها، یعنی آن ناراضی‌هایی که تحریک‌کننده باشد، ناراضی‌های اقتصادی است. تکیه گاه بسیاری از اعتراضات دانشجویی، از جمله دهه‌های اخیر در غرب، که گاه ظاهری بشدت سیاسی به خود می‌گیرد، اقتصادی است. در بسیاری از موارد، نا امنی اقتصادی و آینده نامطمئن شغلی دانشجویان متعلق به لایه‌های پایین‌تر اجتماعی، مهمترین انگیزه‌ای است که بر اثر آن، کفایت سیاسی دولتها یا شیوه‌های خاص آنها - اعم از چپ یا راست - از سوی دانشجویان معترض به چالش گرفته می‌شود. گو این که هر چه از غرب دموکراتیک مرفه به سمت کشورهای غیر دموکراتیک غیرمرفه نظیر ایران و چین و... حرکت کنیم، احتمال بیشتری وجود دارد که وجه سیاسی مطالبات، بهتر بتواند هسته سخت اقتصادی آن را روپوش کند؛ چیزی که البته منافی اصالت عنصر آزادی‌خواهی در لایه باریکی از

۱. هانا آرنست، *خسوفت*، منبع پیش‌گفته، ص ۱۰۶.

دانشجویان نیست. هابرماس در رد اقتصادی بودن ماهیت جنبش دانشجویی می‌گوید: «جنبش دانشجویی برخلاف مبارزات ضد استبدادی گذشته، به منظور کسب بخش بزرگتری از ثروت مبارزه نمی‌کند، بلکه نسبت به نفس مفهوم امتیازات و دستاوردها در جامعه سرمایه‌داری معترض است. ماهیت اعتراض دانشجویان درست ناشی از این است که آنها در شرایط عدم نیاز اقتصادی بزرگ شده‌اند و برای اخلاقیات بورژوازی یا خرده بورژوازی نسلهای گذشته، نقش و فایده‌ای قابل نیستند.»^۱ این سخنان متعلق به دوران متأخر هابرماس نیست، و در فضای اواخر دهه شصت گفته شده است، که چپ نو به جنبشهای دانشجویی - به جای جنبشهای کارگری - به عنوان موتور تحولات بزرگ می‌نگریست. گرچه رهبران انقلابی، بیشتر، از طبقه متوسط و حتی طبقه مرفه برمی‌خیزند، اما سربازگیری آنان بیشتر از لایه‌های پایین و با تکیه بر «عدم رفاه»، و تأکید بر «بی‌عدالتی» است. به تعبیر دیگر، در هر جامعه‌ای، حتی جامعه دانشجویی، افزایش رفاه یا کاهش اختلاف طبقاتی، انگیزه و امکان مبارزه، خصوصاً نوع بنیادی و ریسک‌آلود آن را کاهش می‌دهد. چنین می‌نماید که تجربه‌های مؤید این مدعا به قدر کافی گسترده و دسترس باشد. به عبارت دیگر، نه تنها به سرعقل آمدن ناگزیر سرمایه‌داری، یعنی محاسبه پیچیده‌تر منافع خود و در نتیجه رعایت حداقل‌های رفاهی و تأمین برای کارگران، به‌منظور جلوگیری از گسترش گفتمان انقلابی، هویت طبقاتی کارگران را دچار فتور کرد، بلکه رادیکالیسم جنبش دانشجویی را هم تقلیل داد.

مقتضیات اصلاح

تصور اصلاح و اصلاح‌گرایی به معنای اینکه، استوانه آن چیزی که موجود و مستقر است، اعم از قانون اساسی، نهادهای قدرت، نوع توزیع و تسهیم قدرت، یا نسبت نظام سیاسی موجود با فرا روایت‌هایی مثل مدرنیته، توسعه، دموکراسی، و... به طور کلی مقبول است. هدف اصلاح، فقط چانه‌زنی در کم و بیش امور، یا تمایل به این است که افرادی که این قدرتها را در اختیار دارند، عوض شوند، یا لطف بیشتری به خرج دهند، یا عدالت بیشتری بورزند، یا... قابل دفاع به‌نظر نمی‌رسد. در یک حرکت اصلاحی، در اولین مرحله،

برای تشخیص اینکه مشکلات، نه بر اساس آرزوها، بلکه با دیدی تجربه‌گرا و چند جانبه نگر و فنی، دقیقاً کجاست، محدودیتها و موانع کدامها هستند، یک مطالعه واقع بینانه آسیب شناختی ضروری است. این پیچیدگی شامل مشکلاتی نیست که بر اثر تصمیم‌ها و قانونگذارانه‌های نادرست به وجود می‌آید. در بعضی جوامع، مشکلاتی گریبانگیر جامعه است که با تدوین یک قانون‌نامه عقلانی و تجربی و مطابق حقوق بشر و عرف اکثریت، قابل حل است. حتی ممکن است در شرایطی این دسته مشکلات به قدری گسترش یابد که روپوش مشکلات ساختاری، سنتی و حتی طبیعی شود. اما همواره مشکلاتی وجود دارد که با تغییرات ساده قانون و عوامل قدرت حل نمی‌شود؛ بلکه حل این مشکلات به شرط تأمل و تحمل و تخصص محتمل است. به عنوان مثال، جامعه‌ای دچار نرخ بیکاری بالایی است، دچار بحران ترافیک و آلودگی است، آمار بالایی در تصادف دارد، از افزایش خودکشی، اعتیاد و جرم رنجور است، مشکل بودجه و برنامه دارد، رانت، ارتشا، و کم‌کاری قاعده است، و...؛ آیا همه این مشکلات ناشی از نظام توزیع اقتدار سیاسی و سیستم تصمیم‌گیری و قانونگذاری است؛ به گونه‌ای که اگر عوامل اصلی حاکمیت و شیوه حکومت تغییر کند، همه چیز درست شود؟ این همان داعیه‌ای است که گفتمان انقلابی دارد، و در جهت آن عمل می‌کند، اما گفتمان اصلاح‌گرا آن را نمی‌پذیرد، بلکه آن یک پاتولوژی پیچیده و تخصصی را پی می‌گیرد، و سعی در فهم این دارد که هر کدام از این مشکلات به چه ریشه‌هایی وصل است، هر کدام چه نوع چاره‌اندیشی‌یی می‌خواهد. آسیب‌شناسی اصلاح با آسیب‌شناسی انقلاب فرق می‌کند. آن، برخلاف این، تخصصی، پیچیده، چند وجهی و غیربدیهی است.

وقتی این آسیب‌شناسی انجام شد و عیوب تشخیص داده شد، مرحله بعد این است که این عیوب و نارساییها به سه دسته تقسیم شود: یک دسته مشکلاتی که اساساً قابل حل نیست. فقط در یک تفکر آرمانگرایانه که از انسان تصور واقع بینانه ندارد، و به جای انسان موجود و واقعیت‌های آن، ظرفیتهای حداکثری انسان آرمانی را مبنای شناخت و تعریف انسان قرار می‌دهد، و بر اساس آن ایده‌آل‌پردازی می‌کند، تمامی مشکلات، حل‌شدنی انگاشته می‌شود؛ در حالی که در یک نگاه علمی، بعضی از مشکلات اساساً حل‌شدنی نیست. در انقلاب چنین تفکرانی بکلی ممنوع است و با برچسب‌هایی از قبیل محافظه‌کار، طرفدار حفظ منافع شخصی از طریق حفظ وضع موجود، مطرود و مطعون می‌شود. اما در

اصلاح ترسی از چنین برآوردهایی وجود ندارد و این به مبنای نگاه به این عالم به عنوان صحنه یک تراژدی - و نه یک حماسه - برمی‌گردد. مثلاً در یک نگاه اصلاح گرایانه، در مرحله آسیب شناختی، می‌فهمیم که در یک جامعه نمی‌توان به طور موازی و همزمان هم رشد اقتصادی را کاملاً بالا برد و هم تورم را کاملاً پایین آورد. ساخت اقتصاد به گونه‌ای است که وقتی رشد اقتصادی افزایش یافت و بیکاری کاهش پیدا کرد، چیزی به نام تورم به دنبال آن می‌آید. همین طور دولت رفاه اگر خواست به نحو حداکثری افراد بیکار و بی بضاعت را حمایت مالی کند، قطعاً دچار بحران سرمایه‌گذاری می‌شود و رشد اقتصادی‌اش به فتور می‌گراید. شکی نیست که با توجه به شرایط تاریخی، جغرافیایی و ویژه هر جامعه‌ای می‌توان به دنبال ترکیبات کمابیش بهینه گشت، ولی در هر صورت، در اولین وهله باید بپذیریم که بعضی از این مشکلات اساساً حل شدنی نیست.

نوع دومی از مشکلات وجود دارد که ساختاری است و، بنابراین، اگر چه اساساً حل شدنی است، اما با تصمیم و به صرف تغییر تصمیم سازان حل نمی‌شود. ایده انتساب تمامی مشکلات به دولت و شیوه زمامداری سیاسی، برخاسته از نظریه وحشی نجیب، و آنارشسیسم متکی به آن است. انتساب همه خرابیها به نظم سیاسی مستقر و انتظار همه ساختن‌ها از نظم سیاسی جایگزین، بر تصویری «شیطان خدا» از دولت مبتنی است که نادرست به نظر می‌آید. دولت یک پدیده انسانی است و لذا نسبت دادن هرگونه قدرت فوق‌العاده، اعم از خیر و شر به آن، مشکل آفرین است. مشکل ترافیک به صرف تصمیم انسانها، هر چقدر هم قدرت داشته باشند، حل شدنی نیست، چون مشکلی ساختاری است و میراثی است که از فرهنگ، تاریخ، اخلاق، آموزش، تکنولوژی، اقتصاد و... سرچشمه گرفته، و فقط در قالب یک حرکت درازمدت که به عوامل متعددی از قبیل رشد آموزش عمومی، رشد قدرت کنترل قهرآمیز، رشد تبلیغات کارآمد، رشد فرهنگی عمومی، افزایش قدرت مالی و فنی و... بستگی دارد. تغییر و تحول در این زمینه مقدور است. باید بفهمیم که اگر ترافیک سنگین است، آلودگی وجود دارد، تصادف می‌شود، و آمار خسارتهای جانی و مالی و روحی افزایش می‌یابد، و... همه انتقادها نمی‌تواند متوجه دولت شود.

نوع سوم از آسیبها و عیوب هست که محصول تصمیم‌های غلط است: همچون ارباب، زورگویی نامشروع، منفعت‌طلبی تبه‌کارانه، انتقام‌کشی قومی یا طبقاتی، تحمیل عقیده و ارزش، منع لذت، ابلاغ قانونهای غلط، کاربست آیین‌نامه‌های ناکارآمد و... درست

است که عموم اعتراضات مردم، اعم از عوام و نخبگان، ذیل همین عناوین ابراز می‌شود، اما نکته مهم اینجاست که اولاً، درصدی از همین اوصاف جزو انواع اول و دوم عیوب است، یعنی اساس زورگویی، منفعت‌طلبی، انتقام‌کشی، و بی‌مهرتی، از بساط ارض برکنندنی نیست، بلکه تنها تا حدودی قابل کنترل است. ثانیاً، استعداد زیادی وجود دارد که بسیاری از کاستیهای نوع اول و دوم، به دلایلی از جمله رقابت قدرت، بدبینی یا سهل انگاری زیر عناوین نوع سوم بخزند.

غالباً در یک گفتار انقلابی تلاش بر این است که با آرمان‌گرایی و مانع شکنی، مجموعه این سه دسته مشکل حل شود، درحالی که در یک حرکت اصلاح گرایانه، وقتی این سه مرحله از هم تفکیک شد، مشکلات نوع اول به‌عنوان طبیعتِ چاره‌ناپذیر زیستِ این جهانی پذیرفته و تحمل می‌شود؛ در مرحله دوم، با برنامه‌های درازمدت فرهنگی و آموزشی، تعمیر و تغییر در زیرساختهای اقتصادی و سرمایه‌گذاری و غیره، مشکلات ساختاری می‌تواند رو به کاهش رود؛ مرحله سوم، در پی تعمیر کارکرد یا ساخت سیاسی برمی‌آید. می‌توان سیستم سیاسی و نظام توزیع قدرت و دستگاه تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری را طوری تعریف کرد که راه آسپیهایی که از رهگذر تصمیم‌های غلط، ناشی از استبداد، نادانی، بدخواهی و غیره عارض می‌شود، به‌صورت نظام‌مند بسته شود، که البته ممکن است از تغییر ارکان یک سیستم سیاسی ناگزیر باشد. اصلاح مقتضی مصالحه‌دایم نیست، بلکه مستلزم تفاوت‌های معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، آسیب‌شناختی و راه‌حل‌شناختی است که میان گفتار انقلاب گرا و اصلاح گرا وجود دارد. از منظر بحث خشونت، صرفاً مستلزم این است که ابتدا به آن نشود، یعنی عمل خشونت‌آمیز انجام نگیرد، ولی ممکن است در مسیر حرکت، خشونت‌هایی برانگیخته شود که اصلاح مسوول آن نیست. به عبارتی، اصلاح با اقدام خشونت‌آمیز منافات دارد، اما با ایستادگی بر سر مواضعی که خشونت به آن تحمیل شده است، منافات ندارد.

نتیجه

یک نهضت اصلاحی در آسیب‌شناسی، امور اجتماعی را پیچیده نگاه می‌کند؛ و گمان نمی‌رود که یک حاکمیت شرّ سرمنشأ تمام مشکلات باشد؛ به‌گونه‌ای که با معدوم کردن آن مشکلات حل شود، چرا که بر اساس تجربه، انسان را نه لوح صاف می‌بیند و نه فطرتاً نیکخواه، و نه در ساحت اجتماع، مشکلات را بدیهی و و راه‌حل‌ها را سهل الوصول می‌انگارد. در این نگاه، انسان دارای طبایعی و جامعه دارای ساختارهایی است که تغییر دادن آن همواره ممکن یا آسان نیست؛ بلکه دقت بسیاری می‌خواهد تا «مشکلات قابل حل» و «مشکلات غیرقابل حل» تفکیک شود، و برای بخش اول، با ظرافت‌پردازی و کارشناسی، چاره‌اندیشی شود و برای بخش دوم، با واقع‌بینی، در تحمل و تطابق سعی شود. متأثر از فلسفه پیچیده حقیقت، انسان‌شناسی متوسط انگار، و تغییر و تحرک طبقاتی ناشی از رشد اقتصادی و رفاه، ایدئولوژی (در معنای سخت‌کیشانه آن) به پایان خود نزدیک شد، و گفتار انقلاب گرا در تنگنا افتاد، و عصر جدیدی آغاز شد که در آن چیزی به نام اصلاح ترجیح یافت. در این پارادایم، همانند گذشته، حقیقتی، حقی، حتی، به یک معنا، ایده‌آل و آرمانی، قابل تعریف و تعقیب است، منتها، در این مسیر، مانع‌شکنی سیاسی کافی نیست، و در انتها هم به بهشت برین نمی‌توان رسید. معقول و مجرب این است که با تحمل سختی و دقت، قدم به قدم، طبق یک برنامه آزمون و خطا، تا حدی محافظه کارانه، و تا حدی لیبرال‌مآبانه - (که لزوماً غیرقابل جمع هم نیستند) - با نگاه به تجربه گذشته می‌توان حرکت کرد، و به چشم انداز نسبتاً بهتری رسید.

اصلاح عرصه تراژدی است. در تراژدی، خشونت همواره نگرانی‌آور است، اگرچه گاه با پذیرشی مغموم همراه است؛ یا سهراب یا رستم کشته می‌شود و ما گریه می‌کنیم؛ در حالی که انقلاب عرصه حماسه است؛ در عرصه حماسه به هیجان می‌آییم. وقتی که قرار است رستم افراسیاب را بکشد، یکپارچه شور، شوق، شادی و پیروزی هستیم. اصلاح عرصه تراژدی است، در عرصه تراژدی غم حاکم است، به هیجان نمی‌آییم، و از کشته شدن هیچ کس، حتی افراسیاب و شغاد، خوشحال نمی‌شویم، ولو ناگزیر باشد. مانند هنگامی که سر زبیر را برای علی(ع) آوردند و او گریست، در حالی که خودش با او جنگیده بود، و فرجامی

جز این به دشواری متصور بود. اما گریست چون می‌دانست که حتی جنگ حق و باطل،
عرصه تراژدی است و نه حماسه.

فهرست منابع

فارسی

- آزادی، اسماعیل سفرنامه‌ای از جنس فلسفه و تاریخ، نشریه گزارش گفت و گو، شماره ۲۶، خرداد ۱۳۸۱.
- آرنت، هانا *خشونت*، ترجمه عزت الله فولادوند، نشر خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹.
- آرتوربرت، ادوین *مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، نشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.
- برونوسکی، جیکوب *عقل سلیم علم*، ترجمه کامبیز عزیزی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶.
- بوردیو، پی‌یر *نظریه کنش*، ترجمه مرتضی مردیها، نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۰.
- ریموند پوپر، کارل، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نشر خوارزمی، تهران، ۱۳۶۵.
- - *حدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، نشر سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۳.
- تورن، آلن، *نقد مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیها، نشر گام نو، تهران، ۱۳۸۰.
- جونز، و. ت. *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، نشر امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
- روسو در: تی. بی. *باتامور، نخبگان و جامعه*، ترجمه علیرضا طیب، نشر شیرازه، تهران، ۱۳۷۷.
- رایشنباخ، هانس، *پیدایش فلسفه علمی*، ترجمه موسی اکرمی، نشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱.
- شاف، آدام، *جهان به کجا می‌رود؟*، ترجمه فریدون نوائی، نشر آگاه، تهران، ۱۳۷۵.
- قانون، فرانتس، *دوزخیان روی زمین*، نشر تلاش، تهران، ۱۳۵۶، مقدمه سارتر.
- کوستلر، آرتور، *خوابگردها*، ترجمه منوچهر روحانی، نشر کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۶۱.
- کوهن، توماس، *ساختار انقلابهای علمی*، ترجمه احمد آرام، نشر سروش، تهران، ۱۳۶۹.
- گیدنز، آنتونی، *راه سوم*، ترجمه منوچهر صبوری، نشر شیراز، تهران، ۱۳۷۸.
- لوکمان، توماس، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، نشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

- مولکی، مایکل، علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین کچوئیان، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶.
- هولاب، رابرت، یورگن هابرماس، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران، ۱۳۷۵.

لاتین

- BOUDON, R, **Le just et le Vrai**, Fayard, Paris, 1995.
- . GOLDMAN L, **La Sociologie de Roman**, Paris, Galimard, 1964.
- HUEMER M **Epistemology**, Routledge, London, 2002.
- LIPSET S. M., **L'Homme Politique**, Seuil, Paris, 1962.
- . QUINE W.V, **Les Méthodes de la Logique**, Paris, Colin, 1973.
- STON, L. **The Causes of Revolution**, Routledge, London, 1996.