دریچه

علیرضا علوی‌تبار تشریح کرد

منشأ «اقتصاد توحیدی» بنی‌صدر چه بود؟

علیرضا علوی‌تبار در یادداشتی در سایت «مثق نو» درباره اقتصاد دلخواه ابوالحسن بنی‌صدر نوشت: «ادعا شده است که نظام اقتصادی مطلوب اقتصاد توحیدی متأثر از مارکسیسم، نظامی سوسیالیستی است. این ادعا دقیق نیست و بسیاری از مباحث را نادیده می‌گیرد. همان‌طورکه صدر در کتاب اقتصاد ما به‌روشنی نشان داده است، آنچه اقتصاد اسلامی نامیده می‌شود، نظام اقتصادی مختلط است؛ به این معنا که در زمینه مالکیت عوامل تولید، هم مالکیت خصوصی داریم و هم مالکیت عمومی(دولتی). عاملین تولید چون نیروی کار در مالکیت خصوصی است اما بخش‌های مهمی از منابع طبیعی در مالکیت دولت قرار دارند. پس، از نظر مالکیت عوامل تولید، با یک اقتصاد مختلط مواجهیم. در زمینه سازوکار ایجاد هماهنگی و تخصیص منابع نیز هم سازوکار بازار (مبادله آزاد میان افراد) و هم سازوکار برنامه‌ریزی دستوری مرکزی را داریم. به طبقه‌بندی زیر توجه کنید: همان‌طورکه می‌بینیم، نظام‌های مختلط اقتصادی روی پیوستار گسترده‌ای قرار می‌گیرند اما نظام‌های اقتصادی خالص ذیل چهار عنوان دسته‌بندی می‌شوند. نکته مهم این است که در جهان واقعی همه اقتصادها، اقتصاد مختلط هستند. هیچ‌یک از نظام‌های اقتصادی جهان از نوع نظام‌های خالص نیستند. البته ممکن است یک نظام اقتصادی واقعا مختلط، یکی از نظام‌های اقتصادی خالص را به‌عنوان آرمان خویش در نظر گرفته و بکوشد تا به‌سوی آن حرکت کند. از سخنان محمدباقر صدر و ابوالحسن بنی‌صدر چنین برمی‌آید که نظام اقتصادی مطلوب آنها، آرمانش نیز «اقتصاد مختلط» است، هم در واقعیت مختلط و هم در آرمان مختلط. این وجه تمایز نظام اقتصادی مورد نظر آنها از سایر نظام‌های اقتصادی است؟».

او ادامه داد: «اقتصاد توحیدی، نوعی اقتصاد مختلط است و نه التقاطی. اقتصاد مختلط شناخته‌شده و معنای روشنی نیز دارد. ممکن است آن را دوست نداشته باشیم. اما نمی‌توانیم آن را بی‌معنا تلقی کنیم. در میان گروه‌های فعال سیاسی که اندیشه راهنمای خود را اسلام معرفی می‌کردند، گروه‌هایی بودند که نظام اقتصادی مطلوب خود را سوسیالیسم دولتی معرفی می‌کردند (مانند آرمان مستضعفین و فرقان) اما بنی‌صدر را نمی‌توان در میان این جریان‌ها طبقه‌بندی کرد».

این تحلیلگر سیاسی بیان کرد: «ادعا شده است که ظرفداران اقتصاد اسلامی (اقتصاد توحیدی)، به‌دنبال جایگزین‌کردن آن به‌جای «علم» اقتصاد هستند و علم اقتصاد را بی‌اعتبار و بی‌فایده می‌دانند. در حاشیه این ادعا بحث‌های عجیبی در مورد محوریت آزادی در علم اقتصاد و محوریت «عدالت» در اقتصاد اسلامی مطرح می‌کردند که همگی حکایت از نوعی خلط مبحث و گسترش بی‌دلیل داوری‌ها دارد. تفکیک حوزه‌های مختلف اندیشه و رعایت معیارها و موازین نقد در هر حوزه ضروری انکارناپذیر است که امروز بیشتر به چشم می‌آید. توضیح آنکه، پدیده‌ها و رفتارهای اقتصادی را می‌توان به سه هدف مختلف مورد مطالعه و بررسی قرار داد. گاه هدف از مطالعه توصیف (بیان ویژگی‌ها) و تبیین (بیان جرایی و چگونگی پدیدآمدن) پدیده‌ها و رفتارهاست. نتیجه مطالعه روشن‌مند با این هدف پیدایش اندیشه‌های اقتصادی توصیفی و تبیینی است. علم اقتصاد، شاخه‌ای از اندیشه‌های توصیفی-تبیینی است که با فرض وجود کمیابی و ضرورت انتخاب از میان گزینه‌های مختلف به تحلیل و مطالعه رابطه‌های تجربی (مشاهده و آزمایش) می‌پردازد. به‌دلیل ویژگی‌های علم تجربی (از جمله علم اجتماعی که علم اقتصاد یکی از اشکال‌ها است) این علوم ما را قادر به پیش‌بینی آینده کمی یا امکان تصرف و تغییر در جلوبرد جامعه را فراهم می‌آورند. اقتصاد (مانند همه علوم تجربی) در مورد خود و بد، باید و نباید، شایسته و ناشایسته سخن نمی‌گوید. می‌تواند نتیجه برایی یا نابرایی بیشتر فرامدی را برایتان بیان نمی‌کند، یا نتیجه دخالت دولت درفمدکاری را بر مبنای چارچوب‌های نظری خوع مضخص کند و... اما نمی‌تواند در مورد این جهت‌گیری‌ها داوری ارزشی کند و قضاوت اخلاقی کند. داوری اخلاقی و قضاوت ارزشی در شاخه دیگری از اندیشه‌های اقتصادی صورت می‌گیرد که هدف آن بحث از ارزش‌ها و هنجارهای اقتصادی است. اندیشه‌های اقتصادی ارزشی-هنجاری».

او افزود: «مباحث اقتصاد اسلامی یا اقتصاد توحیدی از جنس مباحث ارزشی و هنجاری است. پیش از انقلاب اندیشه‌مندانی چون محمدباقر صدر و مرتضی مطهری به تضاوت میان علم اقتصاد و مکتب اقتصادی (دیدگاه‌های ارزشی و هنجاری در مورد اقتصاد) توجه داشته و آن را مورد تأکید قرار داده‌اند. بحث علم اقتصاد اسلامی، بعدا (به‌ویژه بعد از تعطیلی دانشگاه‌ها به اسم انقلاب فرهنگی) مطرح شد و پیش از انقلاب به این شکل مطرح نبود. اقتصاد توحیدی نیز در فضای پیش از انقلاب نگاشته شده است. اندیشه‌مندانی که به‌طوردی در مورد آموزه‌های دینی می‌اندیشیدند، می‌دانستند که از هر شاخه‌ای از اندیشه‌های غربی‌شده که اخذ شود، نوعی اقتصاد مختلط شکل می‌گیرد. در حالی‌که کتاب‌های متعددی با سطوح کیفی بسیار متفاوت در مورد «اقتصاد اسلامی» نوشته شده است، من قائل‌اینجایی که نتوان آن را «علم اقتصاد اسلامی» نامید بیاید نیامده است. به‌عنوان یک نکته حاشیه‌ای به تجدد کمی که هم بیشرفت اقتصادی بیاورد. هم تجلیه بهتری را برای همه به ارمغان بیاورد. فقط رشد اقتصادی کافی نیست. جامعه‌ای که او «جامعه نیک» (The Good Society) می‌نامید. جامعه‌ای نیست که فقط رشد اقتصادی دارد. بلکه در آن انسان‌ها هم به حد بالایی از آزادی می‌رسند، و در عرصه‌های اندیشه، تفکر، فرهنگ و در عرصه‌های عدالت اجتماعی و اخلاقی هم به شرایطی می‌رسند که می‌توانند بهترین پتانسیل خود را نشان دهند. این است که روند دموکراتیسیون- یعنی چیزی که عدا عدالت آن را روند اقتصادی می‌بینیم- از طریق مشارکت مستقیم آگاهانه خود مردم و روایت این مشارکت در سطح البت از طریق انتخاب نظرگاه‌ها و آنسان روایتی از این فرایند تحت با تغییر و تحول اجتماعی ارائه می‌دهند که داستان خودمان است. داستانی که هر ملت و کشوری، هر حوزه‌ای از جهان که رواد مورد مدنیه است و سر گذرانده است. روندی که مارشال برمن آن زمان «مدرنیته» می‌خواند، و گرچه این مفهوم الان متداول است اما سال‌های هشتاد به برمن این کتاب را نوشته بود این مفهوم دست‌کم بین مارکسیست‌ها جدای رواج نداشت و را «سرمایه‌داری» می‌نامیدند. اما برمن معتقد است این فقط سرمایه‌داری نیست. از این نظر است که می‌گویم از این لحاظ تفاوتی بین مارکسیست‌ها، لیبرال‌ها و محافظه‌کاران نیست.

شما در مقدمه کتاب «تأملی در مدرنیته ایرانی» که با گفتمان توسعه آغاز می‌کنید، نظرات مارکسیستی در مورد مدرنیزاسیون را در کنار ایده‌های محافظه‌کارانه قرار می‌دهید و آن را ذیل گفتمان لیبرالی می‌خوانید. برای مثال درباره معرفت‌شناسی ماتریالیستی نوشته‌اید: «در تجارب زندگی روزمره نیز اکرالامر این فعالیت‌های اقتصادی برفاید هستند که بامعاترین وجوه زندگی را تشکیل می‌دهند. اقتصاد سرچشمه فرهنگ و سیاست است و تحولات اقتصادی تأثیری سرنوشت‌ساز در امر توسعه دارد. حقیقت این است که در باب فهم معرفت میان مارکسیسم و نظرات مدرنیزاسیون لیبرال با محافظه‌کار تفاوتی وجود ندارد». به نظرم این برداشت شما از مارکسیسم کمی قدیمی و کهنه شده و به مارکسیسم اکونومیستی برمی‌گردد که دیدگاهی منسوخ‌شده است و حتی مارکسیست‌های جدی و به‌اصطلاح ارتدکس امروز هم دیگر با چنین دیدگاهی جامعه را نقد نمی‌کنند. مهم‌تر از همه اینکه ابتدا خود مارکسیست‌ها منتقد این نوع نگاه صرفاً اقتصادی به جامعه بودند. نظرتان در این زمینه چیست؟

من این کتاب را در اواسط و اواخر سال‌های ۱۹۸۰ نوشتم و نقل‌قولی را که خواندید مشخصا به یاد ندارم اما می‌دانم قصدم از این بحث چه بوده و سعی می‌کنم آن را توضیح دهم. چون فکر می‌کنم سوءتفاهمی پیش آمده باشد. من در این مقدمه قصد نداشتم به گفت‌وگو با جریانات مارکسیستی بپردازم، بلکه قصدم نوعی نقد گفتمان غالبی بود که در دهه ۱۹۶۰-۱۹۷۰ در ایران در رابطه با توسعه و برنامه‌های مدرنیزاسیون ایران انجام می‌شد. هم توسط حکومت وقت و هم توسط روشنفکران مخالف نظام. بحث این است که ما می‌توانیم در ایران رشد و توسعه اقتصادی بیاوریم و از نظر اقتصادی به دنیای جدید و مدرن بپیوندیم، ولی از نظر فرهنگی و کلتمانی کاملاً بر اساس سنت‌های فرهنگی خودمان یعنی ایران و اسلام، گفتمان فرهنگی دیگری بسازیم. این مقدمه زمینهٔ بحث‌هایی است که بعدا مطرح می‌کنم و همان‌طور که می‌دانید بحث‌هایی است راجع به آل‌احمد و شریعتی و گفتمان غالب توسعه ایران و هویت ایرانی که توسط برخی از روشنفکران در دوران حکومت پهلوی دوم مطرح می‌شد و به‌طورکلی بحث درباره روشنفکران ایران بعد از کودتای ۲۸ مرداد است که امیدوارم بتوانیم وارد برخی از جزئیات این بحث‌ها بشویم.

من در این کتاب تحت تأثیر متفکر آمریکایی، مارشال برمن و کتاب او All That Is Solid Melts into Air بودم که در ایران مراد فرهادپور آن را با نام «تجربه مدرنیته» («هر آنچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود») به‌خوبی ترجمه کرده است. مارشال برمن اگرچه می‌توان او را متفکر مارکسیست دانست، نگاه باز و وسیعی نسبت به رابطه فرهنگ و اقتصاد داشت. بحث من نیز به نسبت تبعیت از برمن این است که توسعه و مدرنیزاسیون، ملزومات فکری و فرهنگی و ارزشی خودش را دارد. یعنی این‌طور نیست که ما با دو حوزه کاملاً مفاوت روبه‌رو باشیم و یک حوزه را «اقتصاد» بدانیم و حوزه دیگر را «فرهنگ» که کاملاً منفک از اقتصاد باشد. بحث و نقد اصلی من معطوف به بومی‌گرایی یا همان گفتمان‌های هویت‌گرا است. آل‌احمد و شریعتی به لیبرالیسم مدرن و سنت‌گرایی گرفته تا گسترش یافته‌ای است امروز بسیاری از روشنفکران ایران بعد از انقلاب و سایر و غیرسیاسی، مذهبی یا سکولار ایران، که همه دنبال «گفتمان هویت‌گرا» نامیده‌اند، بحث من این است که همه‌چیز به اصطلاح خیلی مشروطه نیست. اتفاقاً می‌خواهم بگویم همه‌چیز را می‌شود از فرهنگ آورد. مسئله این است که تغییر و تحول در زندگی با همان تحولات اقتصادی دری که جامعه، چه بخواهیم چه نخواهیم پایه‌های فرهنگی و سیاری دارد که از حوزه اقتصاد خارج می‌شود. کسانی مثل آل‌احمد و دیگران- که بحث عمده این کتاب هستند- به طبقه متوسط ایران یا البته متجدد ایران بعد از مشروطه، بر کنار آبدهای محافظه‌کارانه قرار می‌دهید و آن را ذیل گفتمان لیبرالی می‌خوانید. برای مثال درباره معرفت‌شناسی ماتریالیستی نوشته‌اید: «در تجارب زندگی روزمره نیز اکرالامر این فعالیت‌های اقتصادی برفاید هستند که بامعاترین وجوه زندگی را تشکیل می‌دهند. اقتصاد سرچشمه فرهنگ و سیاست است و تحولات اقتصادی تأثیری سرنوشت‌ساز در امر توسعه دارد. حقیقت این است که در باب فهم معرفت میان مارکسیسم و نظرات مدرنیزاسیون لیبرال با محافظه‌کار تفاوتی وجود ندارد». به نظرم این برداشت شما از مارکسیسم کمی قدیمی و کهنه شده و به مارکسیسم اکونومیستی برمی‌گردد که دیدگاهی منسوخ‌شده است و حتی مارکسیست‌های جدی و به‌اصطلاح ارتدکس امروز هم دیگر با چنین دیدگاهی جامعه را نقد نمی‌کنند. مهم‌تر از همه اینکه ابتدا خود مارکسیست‌ها منتقد این نوع نگاه صرفاً اقتصادی به جامعه بودند. نظرتان در این زمینه چیست؟

البته این بحث مهم و وسیعی است که مطرح کردید. زمانی که من این کتاب را می‌نوشتم، این یکی از مشغولیت‌های فکری من بود که سعی می‌کنم مختصری دربارهاش بگویم و اگر لازم شد به جزئیات هم اشاره کنم. اما پیش از آن می‌خواهم نکته‌ای بگویم که یلی بین این بحث و بحث قبلی باشد. بحث من در این کتاب این نیست که مارکسیست‌ها چه فکر می‌کنند یا نمی‌کنند. حرف شما درست است که مارکسیست‌ها به مسئله مبارزه یا تنش‌های طبقاتی اهمیت می‌دهند. ولی بحث من در این کتاب این نیست و اتفاقاً بحث من با مارکسیست‌ها که متأثر از برمن است، این است که مدرنیته به معنای وسیع کلمه، پروژه‌ای است که مارکس هم از آن دفاع می‌کند. پروژه‌ای که به‌نوعی دنیایی می‌سازد که تمام کشورها، افراد، مناطق فرهنگی متفاوت را در جهان به شکلی به هم وصل می‌کند و نوعی جهان-وطنی (cosmopolitan) را به وجود می‌آورد. البته می‌توانید بگویید این بحث را هگل و کانت هم پیش‌تر مطرح کرده‌اند، اما مارکس هم این بحث را مطرح کرده و برمن نیز معتقد است مدرنیته در سطح ملی و کشوری و منطقه‌ای با شرکت مردم این کشورها انجام می‌شود یا باید انجام شود. اینجاست که برمن می‌خواهد تفاوت بگذارد بین مدرنیته و سرمایه‌داری. حالا می‌توانید به مدرنیته، توسعه دموکراتیک یا شرکت مردم هم بگویید. چون روایت و تجربه مردم در هر نوع مدرنیته‌ای نقش مستقیم و اساسی دارد. این‌ها مدرنیته‌های ملی هستند، یعنی از نظر فرهنگی و ارزشی تفاوت‌هایی هم دارند. در این سطح از بحث، برمن تفاوت طبقاتی، نابرابری، رنج و سختی طبقات فرودست را هم در معرض عموم قرار می‌دهد. ولی این را به‌عنوان بخشی از یک پروژه می‌بیند. در این سطح از بحث تفاوتی ندارد که شما به مبارزات طبقاتی معتقد باشید مثل مارکسیست‌ها، یا مثل لیبرال‌ها فکر کنید این یک قرارداد اجتماعی (social contract) است. بحث برمن این است کـه چند نوع مدرنیته وجود دارد و مثالی که مارشال برمن در کتابش می‌آورد چین است. او می‌گوید این‌ها مدرنیته را به مدرنیزاسیون تقلیل می‌دهند، یعنی معتقدند مدرنیته فقط یک پدیده اقتصادی است. در نتیجه مردم هم در این داستانی که مدرنیزاسیون می‌خواهد سازد، شرکت نمی‌کنند و می‌گوید معمولاً چین کشورهایی که می‌خواهند تجدد و توسعه را به‌صورت اتوکراتیک (یک‌سالاری) به وجود بیاورند، با دشمنی و کینه به لیبرالیسم مردم را سرکوب می‌کنند و چیزی که به وجود می‌آید مدرنیزاسیون است اما مدرنیته نیست و این یک نوع نقد مارکسیسم هم هست. البته برگردیم به بحث اصلی شما: یکی از قسمت‌های من برای نوشتن این کتاب این بود که نشان دهم پروژه برمن هم فکری و اجتماعی چنین مشروطه که البته پروژه روشنفکری بود. پروژه‌ای جامعه‌شناسانه هم بود. چنین فلاورگرایی جنبشی بود که می‌خواست نهادهایی را بسازد که توسط آن فرهنگ و کلاهی هم در ایران به وجود بیاید. که تا حدی هم این کار را کرد و کاهی هم شکست خورد. این چیزی است که می‌توان آن را سکولاریسم نیست.

**جدال مهمی در حال رخ‌دادن است. ما با این ایده روبه‌رو هستیم که بایستی یک نوع تجدد آمرانه از بالا باید و شرایط کنونی را به شکل راه‌گشایی عوض کند و به نظرم شواهدی وجود دارد که این کمتفار در حال غالب‌شدن در ایران و خارج از ایران روشنفکرانی داریم که نه تنها بلکه حکومت شدیدی در رابطه با پروژه مشروطیت و پروژه غالب حکومت دولت و نفرتی نسبت به پروژه مشروطیت با همان روایت غالب حکومت شدیدی در رابطه با پروژه مشروطیت با همان روایت غالب حکومت دارند. به تعبیر دیگر خصومت و نفرتی نسبت به پروژه مشروطیت وجود دارد. در تاریخ دیگر به نظر می‌رسد. من خیلی از این افراد را شخصاً می‌شناسم که قبلاً نظرات متفاوتی داشتند. در اکثر قریب به‌اتفاق مطالبی که می‌خوانم قصد این‌ها به نحو خصومت‌آمیزی نقد روشنفکری در ایران است. البته که روشنفکران ایران اشتباهات زیادی کردند و جا دارد که نقد شوند، اما این نقد، نقد روند روشنفکری است. روشنفکری در ایران که به نظرم یکی از دستاوردهای روایت حکومت قانون مشروطیت است، همیشه از مشروطیت به بعد با تمام مشکلات و دشواری‌هایی که داشته، منشعله اساسی فکری‌اش این بوده که مردم هم بایستی امکاناتی داشته باشند که صدایشان شنیده شود و این‌ها کسانی بودند که هم در دوره رضاشاه به‌خصوص از سال‌های ۱۹۳۵ به بعد مورد آزار و اذیت و حذف قرار گرفتند و هم در دوره‌های بعدی. اگر دقت کنید تصادفی نیست که آل‌احمد کتاب «خدمت و خیانت» و عمدتا هم خیانت روشنفکران را می‌نویسد. با احسان نراقی که در اکثر کتاب‌هایش می‌گوید یکی از دشواری‌های مهم ایران روشنفکران هستند، با احمد فردید و غیره. به نظرم این پروژه مجدداً در حال غالب شدن است. اما به نظرم کسانی که دلشوره فکری‌شان خارج از این مسائل است و اگر قدر هم کینه و نفرت ندارند که بخواهند کروه و حکومتی را نابود کنند و بگویند هرچه جایش بیاید بهتر است یا چندان در فکر این نیستند که خودشان قدرت بگیرند، بیاید بهتر است یا چندان در فکر این نیستند که خودشان قدرت بگیرند. باید همت فکری و روشنفکری و مطوعاتی انجام دهند و در دیالوگی نقادانه‌تر اما دوستانه این بحث را مطرح کنند که درک ما از «ایده ایران» چیست و چه باید باشد. مشابه بحث‌هایی که نهرو در «کشف هند» می‌گوید. یعنی به مشابه‌ترین نحو اینکه نهرو زواره و سکولار و غیرسکولار هستند یا زاویه غیرو و شرق، به حذف دیگران با حذف یکدیگر، یک دستگاه دولتی عادی این امتیاز را دارد. چه خوابی خواهید داشت؟

ثالثا نماینده در خطابه می‌گوید برای عدالت و ضد فساد راه باید حذف شود تا قاطی سابق در لباس وکالت توانه نفوذ کند. آیا اگر همان قاضی در امتحان قبول شد، دوباره اتفاق نفوذ ندارد؟

ایا صغری و کبری و نتیجه نهایی متوازن است؟». همچنین در بخش دوم نامه نوشته شده است: «استثنای قضات در مقرره ماده ۶ قانون تصلیح صدور مجوزهای کسب‌وکار توجهی به مان و جایگاه قضات است: زیرا:

اولا کارمند باسابقه اداری همه دستگاه‌ها ازجمله حوق قوه قضائیه یا کارشناسان حقوقی نهادهای نظامی با پنج سال سابقه محل از آزمون هستند و قاضی با سال‌های متمادی کار قضائی باید در آزمون شرکت کنند.

ثانیاً نرخ شرط سنی برای شرکت در آزمون و دوره کارآموزی که ۴۰ سال است، نیز عمدا امکان شرکت در آزمون را هم برای قضات سلب می‌کند که طبق ماده ۵۷۰ قانون مجازات سلب حقوق مقرر در قانون اساسی است و جرم است.

ثالثا جالب‌تر اینکه وکلا در دوران کارآموزی باید با حضور نزد قاضی کسب تجربه کرده و پروانه بیاید یک بگیرند و حال قاضی که در نقش استاد برای وکلا بوده، حالا باید پس از آزمون به کارآموزی برود نزد همان وکیل. اینجا بحث‌های کزینش قاضی از حیث صلاحیت علمی، اخلاقی و شرعی بسیار سخت‌تر و دقیق‌تر از معیارهای کانون وکلا است و با تصویب این قانون برخی از وکالایی که همچ تقیدی به اسلام و انقلاب ندارند، به شغل وکالت ورود می‌کنند. قضات حق ورود ندارند. به‌راستی آیا این است مبانی عمیق نظام اسلامی و عزیزشدن قاضی این‌چنین در نظام قانون‌گذاری. این دلیل‌شدن است نه عزیزشدن!».

این قضات همچنین به قواعد تعارض منافع اشاره داشته و نوشته‌اند: «هنوز دعوره این موضوع اختلافات زیادی وجود دارد و طرح‌های تعارض منافع به تصویب نرسیده است. تصویب این مصداق‌ها یک کار شایسته‌ای است».

چه خوب است در یک کار جامع ماهیت و مفهوم این قاعده ابتدا تقنین شود و سپس در کمیته‌های فراقوای همه مصادیق شناسایی و یکجا مترفع شود تا صنفی یا کروهی احساس تنهایی و تحقیر در نظام اصلاح نکنند».

در آخر نیز نوشته‌اند: «انتظار ما این است که شورای نگهبان به‌عنوان مرکز فقهی و حقوقی و فقه عالقه نظام قانونی معتبر نسبت به تعدیل افراط‌ها -احتمالا غرض‌ورزی‌ها یا کارهای غیرکارشناسی- اقدام کند».

قضات دادگاه‌های تجدیدنظر استان آذربایجان شرقی نیز در اعتراض به این مصوبه آن را خلاف شأن و متضمن تبعیض مورخه توسط مجلس شورای اسلامی می‌دانند و سلب اعطای پروانه به قضات بدون امتحان اعلام کردند.

نگاه

قضات، معترضان جدید طرح تسهیل کسب‌وکارها

شرق: از سال ۱۳۱۵ در قانون وکالت و از سال ۱۳۳۳ در ماده ۸ لایحه استقلال کانون وکلا، قضاتی که پنج سال سابقه قضاوت داشته باشند و از دستگاه قضائی منفک شوند و بخواهند وارد حرفه وکالت شوند، از شرکت در آزمون وکالت و کارآموزی معاف هستند.

این موضوع اصولا با انتقاد جوانان فارغ‌التحصیل حقوق که پشت درهای آزمون سخت وکالت گیر کرده‌اند، مواجه بوده و بسیاری معتقدند اگر قرار است فردی با گذراندن مراحل سخت قضاوت، آن را رها کند و به وکالت روی آورد، اجحافی در حق سایر وکلای جوان خواهد بود.

ازاین‌رو با تغییر ساختار جذب وکیل از سیستم قضائی مطرح شده بود. دراین‌بین در سال ۷۳ ماده ۸ لایحه استقلال اصلاح شد و نمایندگان مجلس هم با داشتن پنج سال سابقه کارهای قضائی از آزمون وکالت معاف شدند؛ از سویی دیگر کارمندان دارای لیسانس حقوق که بازنشسته شده‌اند، نیز از نصف دوران کارآموزی و آزمون ورودی معاف هستند.

این سخت درمورد قضات ۸۵ سال قدمت داشته و اکنون با تغییر قانون در طرح تسهیل، صدای قضات به نقد از تصمیم مجلس بلند شده است. روز چهارشنبه گذشته طرح تسهیل که برای مقابله با رانت در کسب‌وکارها، مورد بررسی در صحن قرار گرفت، توانست تأیید اکثریت نمایندگان مجلس را با خود داشته باشد.

در این طرح مصوب شد که قضات و نمایندگان مجلس ملزم به شرکت در آزمون وکالت باشند. حال قضات سراسر کشور معتقدند این آزمون دون شأن آنها خواهد بود؛ بنابراین جمعی از قضات دادگستری یزد نیز در مخالفت با این طرح در نامه‌ای به آیت‌الله اعرافی، عضو شورای نگهبان قانون اساسی، به بیان استدلال خود در مخالفت با آن پرداخته‌اند.

در بخشی از این نامه این‌گونه استدلال شده است که «مصوبه مذکور خلاف بند ۶ و ۹ از اصل ۳ قانون اساسی و نیز اصل ۲۰، ۲۸ و ۴۸ از همان قانون است. اصل نسأوی یکی از اصول بنیادین اسلامی است که در این مقوله نقض شده و مورد ترجیح بلامرجح قرار گرفته است».

در ماده ۸ قانون استقلال کانون وکلای دادگستری اشخاص مشروط به بعد با معیارهایی مشخص شده‌اند که در اکثر کشورها رایج است؛ اما امروز در یک اقدام هیجانی و با تکیه بر کلام یک نماینده و بدون کار کارشناسی و به نام مبارزه با انحصار دوباره انحصارسازی شد به رنگی دیگر. نمایندگان فقط اسم قضات را به بهانه حمایت از وکالت اضاف کردند که نتیجه‌اش دو خلاف شرع است.

اولا چون اکثر نمایندگان امتیاز پروانه وکالت بدون آزمون براساس بند دیگری از ماده ۸ قانون استقلال کانون داشتند (معافیت به علت سابقه خدمت در دستگاه دولتی) دیگر این نص امروز جنبه ظاهری و یک نوع عوام‌فریبی است تا خطشکنی در زدون انحصار.

ثانیا، هجمه علیه یک گروه تداعی غرض‌ورزی و تحقیر سازمان‌یافته دارد.

این قانون اگر نهایی شود، در حقوق تطبیقی کشورهای دیگر که قطعا بحث می‌شود، اهل کخر خواهند کرد. ایران اسلامی بعیب قوانینی دارد، چراکه یک قاضی دیوان با ۵۰ سال سابقه تجربه امتیاز وکالت بلازامون ندارد، ولی مدیر دفتر یا یک نماینده حقوقی یک دستگاه دولتی عادی این امتیاز را دارد. چه خوابی خواهید داشت؟

ثالثا نماینده در خطابه می‌گوید برای عدالت و ضد فساد راه باید حذف شود تا قاطی سابق در لباس وکالت توانه نفوذ کند. آیا اگر همان قاضی در امتحان قبول شد، دوباره اتفاق نفوذ ندارد؟

ایا صغری و کبری و نتیجه نهایی متوازن است؟». همچنین در بخش دوم نامه نوشته شده است: «استثنای قضات در مقرره ماده ۶ قانون تصلیح صدور مجوزهای کسب‌وکار توجهی به مان و جایگاه قضات است؛ زیرا:

اولا کارمند باسابقه اداری همه دستگاه‌ها ازجمله حوق قوه قضائیه یا کارشناسان حقوقی نهادهای نظامی با پنج سال سابقه محل از آزمون هستند و قاضی با سال‌های متمادی کار قضائی باید در آزمون شرکت کنند.

ثانیاً نرخ شرط سنی برای شرکت در آزمون و دوره کارآموزی که ۴۰ سال است، نیز عمدا امکان شرکت در آزمون را هم برای قضات سلب می‌کند که طبق ماده ۵۷۰ قانون مجازات سلب حقوق مقرر در قانون اساسی است و جرم است.

ثالثا جالب‌تر اینکه وکلا در دوران کارآموزی باید با حضور نزد قاضی کسب تجربه کرده و پروانه بیاید یک بگیرند و حال قاضی که در نقش استاد برای وکلا بوده، حالا باید پس از آزمون به کارآموزی برود نزد همان وکیل. اینجا بحث‌های کزینش قاضی از حیث صلاحیت علمی، اخلاقی و شرعی بسیار سخت‌تر و دقیق‌تر از معیارهای کانون وکلا است و با تصویب این قانون برخی از وکالایی که همچ تقیدی به اسلام و انقلاب ندارند، به شغل وکالت ورود می‌کنند. قضات حق ورود ندارند. به‌راستی آیا این است مبانی عمیق نظام اسلامی و عزیزشدن قاضی این‌چنین در نظام قانون‌گذاری. این دلیل‌شدن است نه عزیزشدن!».

این قضات همچنین به قواعد تعارض منافع اشاره داشته و نوشته‌اند: «هنوز دعوره این موضوع اختلافات زیادی وجود دارد و طرح‌های تعارض منافع به تصویب نرسیده است. تصویب این مصداق‌ها یک کار شایسته‌ای است».

چه خوب است در یک کار جامع ماهیت و مفهوم این قاعده ابتدا تقنین شود و سپس در کمیته‌های فراقوای همه مصادیق شناسایی و یکجا مترفع شود تا صنفی یا کروهی احساس تنهایی و تحقیر در نظام اصلاح نکنند».

در آخر نیز نوشته‌اند: «انتظار ما این است که شورای نگهبان به‌عنوان مرکز فقهی و حقوقی و فقه عالقه نظام قانونی معتبر نسبت به تعدیل افراط‌ها -احتمالا غرض‌ورزی‌ها یا کارهای غیرکارشناسی- اقدام کند».

قضات دادگاه‌های تجدیدنظر استان آذربایجان شرقی نیز در اعتراض به این مصوبه آن را خلاف شأن و متضمن تبعیض مورخه توسط مجلس شورای اسلامی می‌دانند و سلب اعطای پروانه به قضات بدون امتحان اعلام کردند.

گفت‌وگوی احمد غلامی با علی میرسپاسی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران

سیاستِ خصومت با روشنفکران!

شما در مقدمه کتاب «تأملی در مدرنیته ایرانی» که با گفتمان توسعه آغاز می‌کنید، نظرات مارکسیستی در مورد مدرنیزاسیون را در کنار ایده‌های محافظه‌کارانه قرار می‌دهید و آن را ذیل گفتمان لیبرالی می‌خوانید. برای مثال درباره معرفت‌شناسی ماتریالیستی نوشته‌اید: «در تجارب زندگی روزمره نیز اکرالامر این فعالیت‌های اقتصادی برفاید هستند که بامعاترین وجوه زندگی را تشکیل می‌دهند. اقتصاد سرچشمه فرهنگ و سیاست است و تحولات اقتصادی تأثیری سرنوشت‌ساز در امر توسعه دارد. حقیقت این است که در باب فهم معرفت میان مارکسیسم و نظرات مدرنیزاسیون لیبرال با محافظه‌کار تفاوتی وجود ندارد». به نظرم این برداشت شما از مارکسیسم کمی قدیمی و کهنه شده و به مارکسیسم اکونومیستی برمی‌گردد که دیدگاهی منسوخ‌شده است و حتی مارکسیست‌های جدی و به‌اصطلاح ارتدکس امروز هم دیگر با چنین دیدگاهی جامعه را نقد نمی‌کنند. مهم‌تر از همه اینکه ابتدا خود مارکسیست‌ها منتقد این نوع نگاه صرفاً اقتصادی به جامعه بودند. نظرتان در این زمینه چیست؟

من این کتاب را در اواسط و اواخر سال‌های ۱۹۸۰ نوشتم و نقل‌قولی را که خواندید مشخصا به یاد ندارم اما می‌دانم قصدم از این بحث چه بوده و سعی می‌کنم مختصری دربارهاش بگویم و اگر لازم شد به جزئیات هم اشاره کنم. اما پیش از آن می‌خواهم نکته‌ای بگویم که یلی بین این بحث و بحث قبلی باشد. بحث من در این کتاب این نیست که مارکسیست‌ها چه فکر می‌کنند یا نمی‌کنند. حرف شما درست است که مارکسیست‌ها به مسئله مبارزه یا تنش‌های طبقاتی اهمیت می‌دهند. ولی بحث من در این کتاب این نیست و اتفاقاً بحث من با مارکسیست‌ها که متأثر از برمن است، این است که مدرنیته به معنای وسیع کلمه، پروژه‌ای است که مارکس هم از آن دفاع می‌کند. پروژه‌ای که به‌نوعی دنیایی می‌سازد که تمام کشورها، افراد، مناطق فرهنگی متفاوت را در جهان به شکلی به هم وصل می‌کند و نوعی جهان-وطنی (cosmopolitan) را به وجود می‌آورد. البته می‌توانید بگویید این بحث را هگل و کانت هم پیش‌تر مطرح کرده‌اند، اما مارکس هم این بحث را مطرح کرده و برمن نیز معتقد است مدرنیته در سطح ملی و کشوری و منطقه‌ای با شرکت مردم این کشورها انجام می‌شود یا باید انجام شود. اینجاست که برمن می‌خواهد تفاوت بگذارد بین مدرنیته و سرمایه‌داری. حالا می‌توانید به مدرنیته، توسعه دموکراتیک یا شرکت مردم هم بگویید. چون روایت و تجربه مردم در هر نوع مدرنیته‌ای نقش مستقیم و اساسی دارد. این‌ها مدرنیته‌های ملی هستند، یعنی از نظر فرهنگی و ارزشی تفاوت‌هایی هم دارند. در این سطح از بحث، برمن تفاوت طبقاتی، نابرابری، رنج و سختی طبقات فرودست را هم در معرض عموم قرار می‌دهد. ولی این را به‌عنوان بخشی از یک پروژه می‌بیند. در این سطح از بحث تفاوتی ندارد که شما به مبارزات طبقاتی معتقد باشید مثل مارکسیست‌ها، یا مثل لیبرال‌ها فکر کنید این یک قرارداد اجتماعی (social contract) است. بحث برمن این است کـه چند نوع مدرنیته وجود دارد و مثالی که مارشال برمن در کتابش می‌آورد چین است. او می‌گوید این‌ها مدرنیته را به مدرنیزاسیون تقلیل می‌دهند، یعنی معتقدند مدرنیته فقط یک پدیده اقتصادی است. در نتیجه مردم هم در این داستانی که مدرنیزاسیون می‌خواهد سازد، شرکت نمی‌کنند و می‌گوید معمولاً چین کشورهایی که می‌خواهند تجدد و توسعه را به‌صورت اتوکراتیک (یک‌سالاری) به وجود بیاورند، با دشمنی و کینه به لیبرالیسم مردم را سرکوب می‌کنند و چیزی که به وجود می‌آید مدرنیزاسیون است اما مدرنیته نیست و این یک نوع نقد مارکسیسم هم هست. البته برگردیم به بحث اصلی شما: یکی از قسمت‌های من برای نوشتن این کتاب این بود که نشان دهم پروژه برمن هم فکری و اجتماعی چنین مشروطه که البته پروژه روشنفکری بود. پروژه‌ای جامعه‌شناسانه هم بود. چنین فلاورگرایی جنبشی بود که می‌خواست نهادهایی را بسازد که توسط آن فرهنگ و کلاهی هم در ایران به وجود بیاید. که تا حدی هم این کار را کرد و کاهی هم شکست خورد. این چیزی است که می‌توان آن را سکولاریسم نیست.

**جدال مهمی در حال رخ‌دادن است. ما با این ایده روبه‌رو هستیم که بایستی یک نوع ت