

فصلنامه مسائل حکمرانی

درباره کارآمدی

شماره اول | پاییز ۱۴۰۴

بسم الله
الرحمن الرحيم

فصلنامه مسائل حکمرانی

درباره کارآمدی

شماره اول | پاییز ۱۴۰۴



صاحب امتیاز:
مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی
مدیر مسئول: بابک نگاهداری
زیر نظر شورای علمی
رئیس شورای علمی: مهدی عبدالحمید
سردبیر: توحید اسماعیل پور
دبیر تحریریه: محسن جبارنژاد
مدیر اجرایی: حامد جواهری
گرافیک و صفحه آرایی: محمد جوکار

هیئت تحریریه این شماره:
توحید اسماعیل پور
شریف لک زایی
محسن جبارنژاد
نجمه کیخا
محسن سلگی
محمدرضا مالکی بروجنی
حسین بابایی مجرد
سیدحسین موسوی
حمید ملک‌زاده
محمد پزشگی
علیرضا شفاه

مطالب و دیدگاه‌های ارائه‌شده در این نشریه صرفاً بازتاب نظر نویسندگان و مصاحبه‌شوندگان بوده و لزوماً بیانگر دیدگاه رسمی دفتر مطالعات حکمرانی مرکز پژوهش‌های مجلس نیست. مسئولیت صحت و اعتبار محتوای منتشرشده بر عهده نویسندگان است و دفتر مطالعات حکمرانی هیچ‌گونه مسئولیتی در قبال آن نمی‌پذیرد.



سرمقاله

۸ | چگونه کارآمدی خود مسأله می شود؟!

یادداشت‌ها

۲۰ | درباب چیستی کارآمدی | شریف لک‌زایی
۳۸ | فارابی و نقش خرد در ارتقای کارآمدی دولت | محسن جبارنژاد
۴۸ | اخلاق و کارآمدی نظام سیاسی | نجمه کیخا
۵۴ | کارآمدی، کارکردگرایی و حقیقت | محسن سلگی
۵۸ | کارآمدی از منظر سه نوع عقلانیت حکمرانی | محمدرضا مالکی بروجنی
۶۶ | در تعقیب کارآمدی؛ تعدد عقلانیت‌ها، تکثر شاخص‌ها | حسین بابایی مجرد
۷۰ | کارآمدی، هم سیاسی هم سیاستی | سیدحسین موسوی
۷۶ | بایسته‌های کارآمدی؛ مورد خاص دولت در ایران | حمید ملک‌زاده
۹۶ | مسأله کارآمدی دولت از منظر رهیافت وجودی | محمد پزشگی

گفت‌وگو

۱۰۶ | کارآمدی و دوگانه انسان-ناانسان | علیرضا شفاه

سرمقاله

چگونه کارآمدی خود مسأله می‌شود؟!



توحید اسماعیل‌پور

مدیر گروه مطالعات بنیادین حکومتی؛ مرکز پژوهش‌های مجلس

ماهیت کارآمدی

هر حرکتی که توسط انسان شکل گرفته و جریان دارد، چه به صورت فردی و چه جمعی، موجودیتی دارد که می‌توان آن را ناظر به علل وجودی‌اش تحلیل کرد؛ حرکت جمعی انسان‌ها و ساختارهای زندگی اجتماعی نیز در این جهت قابل تحلیل است. نهادهایی چون خانواده، آموزش، دین و دولت از ساختارها و نهادهایی هستند که با ویژگی، نظام و کارکرد خاصی و ناظر به نیازها و اهداف متنوع زندگی جمعی تحقق می‌یابند. دولت در قواره نهادی سیاسی، در نسبت با حرکت مردم به سمت خیرعمومی تعریف می‌شود؛ و ظرفیت‌ها و منابع عمومی را جهت تحقق خیر عمومی بسیج و هدایت می‌کند. ازاین‌رو می‌توان دولت را به مثابه یک موجودی-در هر سطح و کیفیتی از موجودیت- نسبت به علل ایجادکننده آن تحلیل کرد. اگر تقسیم فلسفه کلاسیک را در چهار نوع علت(۱. علت مادی؛

۲. علت صوری؛ ۳. علت فاعلی و ۴. علت غایی) برای تحقق هر موجودی مدنظر بگیریم،[۱] دولت را نیز می‌توان نسبت به این چهار لایه علّی تحلیل کرد. علّت مادیِ زمینه‌سازِ تحقق دولت؛ علت صوریِ ساخت و فرم موردانتظار از دولت؛ علت فاعلی آن، نیروی عامل شکل‌دهنده دولت و علت غایی، آن موجودیت و اثر تحقق‌یافته دولت است. به بیانی دیگر، از آن‌جا که علت غایی در ایجاد دولت، همان خیر عمومی است، می‌توان کارآمدی دولت را نیز در نسبت با همین علت غایی، یعنی تحقق خیر عمومی، تحلیل کرد. ازاین‌رو، می‌توان دولت را -به مثابه نهادی که قوام و دوامش وابسته به جامعه است- بر اساس عملکردها و اقداماتی که برای تحقق خیر عمومی به کار می‌گیرد، ارزیابی نمود.

این‌جاست که مفهوم کارآمدی پدیدار می‌شود. لذا ریشه کارآمدی در ماهیت عامل بودن دولت است. یعنی همان‌طور که فرد عامل است و فعل اختیاری از وی صادر می‌شود، حکومت هم به شکل جمعی، مصدر افعال اختیاری است. هرکجا عاملی باشد که مصدر فعل است، بلافاصله سؤال کارآمدی درباره آن عامل -چه فرد باشد، چه دولت و چه حتی سایر اجتماعات عامل، مانند شرکت‌ها، احزاب و غیره، مطرح می‌شود. بنابراین کارآمدی به نحوه و جهت صدور فعل از عامل، وابسته است.[۲] ماهیت، نحوه و جهت صدور فعل از دولت، بر اساس رویکردهای مختلفی صورت‌بندی

۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۳ه.ق). الشفاء، الإلهیات. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲- لاریجانی، محمدجواد (۱۳۷۴). حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی. تهران: انتشارات سروش.

می‌شود که هر یک، تصویر خاصی از علت غایی دولت و به تبع آن، از کارآمدی، ترسیم می‌کنند.

صورت‌بندی‌هایی از کارآمدی

رویکرد هدف‌گرا ماهیت وجودی دولت را در نسبت با اغراض و آثار وجودی دولت مدنظر قرار داده و کردارهای عمومی دولت را در نسبت با اهداف تعیین‌شده دولت می‌سنجد. حال اگر طرح هابزی به دولت مدنظر باشد، تأمین امنیت هدف نهایی کارآمدی است. اگر از منظر لاک دولت را توضیح دهیم نیز تأمین و مراقبت از آزادی مهم‌ترین هدف برای فهم و تنظیم کارآمدی است. در طرح‌های دیگری نیز سود و رقابت اقتصادی یا تعالی همه‌جانبه انسان و جامعه می‌تواند اهداف کارآمدی را روشن کنند. رویکرد دیگر رویکرد سیستمی است. در این رویکرد، ساختار سیستم و کارکرد اجزا و هارمونی آن‌ها نسبت به هم اهمیت دارد. نیز فرآیند کاری سیستم در نسبت با ورودی و خروجی، مقایسه ورودی با خروجی و تنظیم نسبت سیستم با محیط، مدنظر قرار می‌گیرد. این رویکرد متأثر از الگویی زیستی از ساختار طرح شده است. این رویکرد ساختارهای اجتماعی و از جمله دولت را به مثابه یک زیستاری اجتماعی تحلیل می کند. این نگاه را می‌توان در کارکردگرایان ساختاری همچون پارسونز دید. رویکرد دیگر نظریه رضایت عمومی است. در این رویکردها که در اتمسفر نظریه‌هایی چون دموکراسی طرح می شود، همچنان که مشروعیت یک دولت با اراده اکثریت مردم تعریف می‌شود، کارآمدی دولت در کردارهای و عملکردهای مختلفش نیز صرفاً در نسبت با رضایت عمومی فهم و تبیین می‌شود. در همه این‌ها علت غایی در معنایی عام برای دولت و تبیین کارآمدی آن، قابل تعریف است. چه علت غایی در قالب اهداف

مشخصی چون امنیت، نظم، آزادی، سود و رقابت و تعالی؛ و چه غایتی همچون هارمونی اجزای سیستم و نسبت منطقی بین آن با محیط و چه علتی غایی چون رضایت عمومی.

اما باید دید امروزه چه درکی از دولت در دنیا غالب شده و در نسبت با آن چه درکی از انسان و جامعه مستقر شده است. در ایده امروزینِ مستقرّ و جهانی‌شده‌یِ دولت، خیر عمومی و غایت طرح‌شده برای آن چگونه تعریف می‌شود؟ چه طرحی از انسان و رضایت‌مندی او، و چه طرحی از کنش مطلوب انسانی ساری است؟ زیستِ عمومی، جامعه و نظم اجتماعی با چه ساختاری ترسیم و مطلوبیت می‌یابد؟ تا بتوان در عداد این طرح‌واره، کارآمدی را تفسیر کرد. تا بتوان وجه مسئلگی کارآمدی را برای دولت، جامعه و انسان ایرانی مورد تأمل و تحلیل قرار داد.

نئولیبرالیسم و کارآمدی

جهانی که در آن زندگی می‌کنیم در فراگرد ایده‌های متنوع سیاسی مدرن، با استقرار نسخه به‌روزشده‌ای از لیبرالیسمِ ساختاربندی شده و معنا می‌یابد. به‌گونه‌ای که تبیین هر پدیداری در هر نقطه از جهان، بدون نسبت‌سنجی با نظم و نظام جهانیِ موجود و فضای هژمونیکی که «نئولیبرالیسم» آن را اشغال کرده، بی‌معنی خواهد بود. در «دولتِ نئولیبرال» شاهد چیزی هستیم که می‌توان گفت به طور ریشه‌ای دولت اقتصادی است. یعنی ریشه این دولت دقیقاً اقتصاد است. بنیان مشروعیت‌آفرین دولت بر اساس اعمال تضمین‌شده آزادی اقتصادی است. در واقع این اقتصاد است که برای دولتی که ضامن آن است مشروعیت ایجاد می‌کند، نه بالعکس. در واقع این اقتصاد است که حقوق عمومی را به وجود می‌آورد.

اقتصاد، توسعه اقتصادی و رشد اقتصادی، حاکمیت را تولید می‌کند. حاکمیت سیاسی از طریق نهاد و بازی نهادی‌ای تولید می‌شود که دقیقاً عملکرد این اقتصاد را ممکن می‌سازد.[۳] فرمول اولیه لیبرالیسم کلاسیک به نوعی چنین بود که بیایید فضایی از آزادی اقتصادی به وجود آوریم و حدود آن را با دولتی نظارت‌گر معیّن کنیم. اردولیبرال‌ها به جای پذیرش بازار آزادی که توسط دولت تعریف و نظارت می‌شود، فرمول را معکوس کرده و خودِ بازار آزاد را به مثابه قاعده سازمان‌بخش و تنظیم‌کننده دولت معرفی می‌کنند.[۴] این نوعی طراحی جدید حکومت‌داری لیبرال است. این یک سازماندهی مجدد درونی است که دیگر از دولت نمی‌پرسد «چه میزان آزادی به اقتصاد می‌دهد؟»، بلکه از خود اقتصاد می‌پرسد «آزادی آن چگونه می‌تواند نقشی دولت‌ساز ایفا کرده و برای دولت مشروعیت بیافریند؟»[۵]

در نئولیبرالیسم یا حکومت نئولیبرال، نباید آثار ویران‌گر بازار بر جامعه از میان برداشته شود؛ و همین است که آن را از سیاست‌هایی همچون سیاست‌های رفاهی متمایز می‌کند. حکومت نباید حائلی بین جامعه و فرایندهای اقتصادی ایجاد کند. حکومت باید طوری در جامعه مداخله کند که سازوکارهای رقابتی بتوانند نقشی تنظیم‌کننده در هر لحظه و هر نقطه از جامعه داشته باشند. با چنین مداخله‌ای، هدف حکومت یعنی تنظیم عمومی جامعه با بازار امکان‌پذیر می‌شود. در واقع، نئولیبرال‌ها می‌خواهند نوعی «سیاستِ جامعه» را بسازند. به زبان میشل پولانی[۶] در کتاب منطقِ آزادی: «مهم‌ترین کارویژه یک نظامِ قانون‌داری، حکمرانی بر نظم خودانگیخته حیات

۳- فوکو، میشل (۲۰۰۸). تولد زیست سیاست، ترجمه¬ی رضا نجف¬زاده، تهران: نشر نی، ص ۱۱۹-۱۲۳.
۴- همان، ص ۱۶۶.
۵- همان، ص ۱۳۶.
۶- Michael Polanyi

اقتصادی است. نظام قانون باید مقرراتی را وضع و تقریر کند که سازوکار رقابتیِ تولید و توزیع بر اساس آن عمل کند».[۷]

در این فنِّ جدید حکمرانی، مسأله «جامعه‌ی بازار» نیست. مسأله بازسازی این نوع از جامعه نیست. جامعه‌ای که با ارجاع به بازار موردنظر نئولیبرال‌ها تنظیم شده، جامعه‌ای است که در آن قاعده تنظیم‌کننده مبادله کالاها، نه مبادله کالا، بلکه سازوکارهای رقابت باید باشد. همین سازوکارها هستند که می‌بایست در جامعه بیش‌ترین سطح و عمق ممکن را داشته باشند و بیش‌ترین جای ممکن را اشغال کنند. این بدان معنا است که مقصد، جامعه‌ای تابع اثر کالایی نیست؛ بلکه جامعه‌ای تابع رقابت پویاست، نه جامعه سوپرمارکتی بلکه جامعه شرکتی. بالأخره مراد، انسان مبادله‌گر یا انسان مصرف‌کننده نیست. انسان شرکتی و تولیدکننده است. موضوع برساختن بافتی اجتماعی است که در آن دقیقاً واحدهای اساسی شکل بنگاه را دارند. موضوع عمومی کردن اشکال بنگاه با تکثیر و انتشار آن‌ها تا جای ممکن است. مسأله اصلی سیاستِ نئولیبرال، تکثیر بنگاه از درونِ بدنِ جامعه است. موضوع تبدیل بازارِ رقابت و بنابراین بنگاه، به چیزی است که می‌توان قدرت تکوین‌گر جامعه نامید.[۸]

در چنین دولت و جامعه اقتصادی، سوژه یا انسان خاصی نیز پدیدار می‌شود: انسان اقتصادی[۹]. در لیبرالیسم کلاسیک، انسان اقتصادی شریک یا یکی از طرفین فرایند مبادله بود. این انسان اقتصادی یا شریکِ مبادله، البته نیازمند تحلیل بر حسب سود و فایده انسانی در همه چیز، بررسی اختلالات در رفتار مبادله‌ای و روش‌های کنش‌گری فعال وی است که به مسأله‌نمای نیازها

۷- Polanyi, M. (۱۹۵۱). The Logic of Liberty: Reflections and Rejoinders. London: Routledge.
۸- همان، ص ۲۳۲-۲۴۲.
۹- Homo Economicus

ارتباط دارد؛ زیرا بر مبنای این نیازهاست که تشریح، تعریف یا تأسیس فایده‌یِ منتهی به فرایندِ مبادله، امکان‌پذیر می‌شود. ویژگی خاص تلقی کلاسیک از انسان اقتصادی، شراکت وی در مبادله و نظریه فایده بر مبنای مسأله‌نمای نیازها است. در نئولیبرالیسم هم، به طور آشکار انسان اقتصادی است؛ اما این انسان به هیچ وجه شریک مبادله نیست. در این معنا انسان اقتصادی یک کارفرماست و کارفرمای خودش است. انسان اقتصادی نئولیبرال‌ها سرمایه تولیدکننده و منبع عواید خودش است. حتی درباره مصرف هم می‌توان این را گفت که انسان مصرف‌کننده، یکی از اجزای مبادله نیست. انسان مصرف‌کننده تا جایی که مصرف می‌کند یک تولیدکننده است؛ اما چه چیزی تولید می‌کند؟ به طور خیلی ساده رضایت خود را تولید می‌کند. درواقع مصرف نوعی فعالیت شرکتی است که فرد با آن بر اساس سرمایه‌ای که در اختیار دارد، رضایت خودش را تولید می‌کند.[۱۰]

اقتصاد نوعی بازی آزاد و رقابتی است و نهاد حقوقی که شاکله این اقتصاد را می‌سازد باید مقررات این بازی تلقی شود. حاکمیت قانون و کنش حکومت، به مثابه تأمین‌کننده قواعد یک نوع بازی اقتصادی است، که در آن تنها بازیگر، نهاد و کارگزار واقعی، باید افراد یا به عبارتی بنگاه‌ها باشند. شکل عمومی و چهارچوب نهادی در سرمایه‌داری بازسازی‌شده جدید، باید بازی آزاد بنگاه‌ها باشد. این قاعده بازی اقتصادی است و از کنترل اقتصادی – اجتماعی هدفمند خبری نیست. هم‌زمان اداره[۱۱] از سیاست[۱۲] تفکیک می‌شود. ویلسون[۱۳] با

۱۰- همان، ص ۳۰۵-۳۰۷.
۱۱- Administration
۱۲- Politics
۱۳- Thomas Woodrow Wilson

هویت‌بخشی علمی به «اداره» به مثابه یک حیطه حرفه‌ای و غیرسیاسی برای اجرای خدمات عمومی، این مسیر را هموار می‌کند. ویلسون «اداره» را برجسته کرده و البته آن را حیطه‌ای اقتصادی اعلام می‌کند. کارآمدی دولت در این حیطه، در گرو عملِ اقتصادی دولت ترسیم می‌شود. بدین ترتیب هویت این حیطه‌ی تازه‌متولدشده‌ی «اداره» را به مثابه یک بنگاه تجاری روایت می‌کند و عملاً راهی را باز می‌کند که اموری که قبلاً غیر اقتصادی هم تلقی می‌شدند، همانند امور اجتماعی و سیاسی، اینک دیگر امور اقتصادی خواهند بود. تیلور[۱۴] نیز به دنبال رسیدن به بهترین روش انجام هر کار بود و کارایی[۱۵] را به عنوان معیار سنجش کارآمدی[۱۶] سازمان‌ها قرار می‌دهد. وی معتقد بود با انقلاب فکری حاصل از مدیریت علمی در سازمان‌ها، تمرکز کارکنان و مدیران از «توزیع» ارزش افزوده به سمت «افزایش» ارزش افزوده خواهد رفت. او فکر می کرد از این طریق می‌توان مزایای اجتماعی بیشتری خلق کرد و چالش همیشگی کارگران با مالکان در تقسیم سود سازمان را فروکش کرد. مباحث تیلور مختص به بخش خصوصی نماند و جوهره آن -که استانداردسازی علمی عملیات‌های سازمان با هدف حداکثرسازی کارایی بود- به سرعت در بخش عمومی و دولت نیز الگوبرداری شد و به یک دیدگاه مهم و راهنما برای استانداردسازی فعالیت‌ها در دولت تبدیل شد.[۱۷]

مسأله کارآمدی

آن‌گونه که شرح داده شد، نئولیبرالیسم در اقتصاد خلاصه

۱۴- Frederick Winslow Taylor
۱۵- Efficiency
۱۶- Effectiveness
۱۷- دانگ، ل. (۱۳۹۷). نظریه¬های اداره امور عمومی؛ عقلانیت ابزاری و ارزشی. ترجمه¬ی حسن دانایی¬فرد. تهران: انتشارات کتاب مهربان.

نشـد. بلکـه ایـن ایـده بـه سیاسـت وارد شـده، طـرح‌واره‌ای از دولـت را تعریـف کـرد کـه از آن وجودزدایی سیاسـی شـده و بـه کردارهایی اداری در تمهیـد رقابـت آزاد عناصـر بنگاهـی و بنگاه‌گون تقلیل یافته اسـت. ایـن اقتصـاد بـازار آزادی اسـت کـه دولـت را مشـروع می‌کنـد. بـا تأمیـن زیرسـاخت‌های مـورد نیـاز و حمایتـی‌اش از سـمت دولـت، وارد آرایش‌بنـدی جدیـدی از جامعـه و زیسـت عمومـی بـا عنوان‌هایی چـون «نظـم خودانگیختـه» شـده و همـه سـاختارهای اجتماعـی را درمی‌نـوردد. متناسـب بـا ایـن نظـم اجتماعـی، انسـانِ اقتصـادی متناسـب بـا خـود را نیـز پدیـدار و صورت‌بنـدی می‌کنـد. انسـان بـه مثابـه بنگاهـی تولیـدی کـه مصـرف و رضایـت خـود را نیـز تولیـد می‌کنـد. نئولیبرالیسـم بـا دعـوت بـه جهانی‌گرایـی و کاربسـت حکمرانـی جهانـی، الگـوی خـود را در جهـان مسـتقر و پیگیـری می‌کنـد. در اینجـا انسـان بنـگاه اسـت، نهادهـای اجتماعـی بنگاه‌انـد و بنـگاه‌زده و دولـت و سـازمان‌های شـبه‌دولتی جهانـی نیـز بـا الگوهایـی از محاسـبات اقتصـادی بـا خطکش‌هایی سـنجیده و رتبه‌بنـدی می‌شـوند. در این‌جاسـت کـه کارآمـدی بـه کارایـی[۱۸] تقلیـل می‌یابـد؛ و همه‌چیـز، از فـرد تـا دولـت، در قالـب تحلیـل هزینـه-فایـده‌ی یـک بنـگاه و در فضایـی رقابتـی ارزیابـی می‌شـود. بـه لحـاظ سـاختاری نیـز کارآمـدی دولـت بـا قـدرت تأمین‌کنندگـی بـازار رقابتـی ملـی و جهانـی رتبه‌بنـدی شـده و لاجـرم خـود سـازمان دولـت نیـز به‌سـان بنگاهـی اقتصـادی سـنجیده و ارزیابـی می‌شـود. امـکان حداکثـری رقابـت انسـان‌ها و همـه نهادهـا، بـه مثابـه بنـگاه تولیـدی اقتصـادی، خیرعمومـی را فراهـم کـرده و علـت غایـی دولـت را محقـق می‌کنـد. دولـت بـا ایـن هـدف و غایـتِ ماهـوی اسـت کـه قابـل ارزیابـی کارآمـدی اسـت. رقابـت و تولیـد حداکثـری، همـه در

۱۸- Efficiency

نسبت با سنجه‌هایی اقتصادی، شاقول اصلی هر عمل و هر عاملی است.

پرسش این است که این شاقول که هر کنش و هر حرکتی را به شکل حدّی و تمامیت‌خواهانه قضاوت می‌کند، چه مسائل بنیادینی را برای انسان، جامعه و دولت ترسیم‌شده‌ی جمهوری اسلامی در پی خواهد آورد؟ این شاقول کارآمدی، عمل و شاکله انسان و جامعه ایرانی و دولت جمهوری اسلامی را به کدامین جهت هدایت می‌کند؟ چه کژکاردهایی از دولت، جامعه و انسان ایرانی، با این شاقول نئولیبرالیستی ایجاد یا برجسته می‌شوند (مسأله‌نمایی می‌شوند)؟ حقیقتی که در ایرانِ امروز، بازار با شاقول کارآمدی به دنبال صورت‌بندی آن است و با آن، همه عرصه‌های زندگی را تبیین می‌کند، با نظام حقیقتی که از آن انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی و قانون اساسی زاده شده است و حرکت سیاسی و تمدنی ویژه‌ای را می‌سازد، چه نسبتی می‌گیرد؟ خیرعمومی و علت غایی این طرح‌واره با خیرعمومی و علت غایی جمهوری اسلامی چه می‌کند؟ این‌جاست که کارآمدی، خود مسأله‌ای بنیادین می‌شود.

یادداشت‌ها

در باب چیستی کارآمدی | شریف‌لک‌زایی
فارابی و نقش خرد در ارتقای کارآمدی دولت | محسن جبارنژاد
اخلاق و کارآمدی نظام سیاسی | نجمه کیخا
کارآمدی، کارکردگرایی و حقیقت | محسن سلگی
کارآمدی از منظر سه نوع عقلانیت حکمرانی | محمدرضا مالکی بروجنی
در تعقیب کارآمدی؛ تعدد عقلانیت‌ها، تکثر شاخص‌ها | حسین بابایی مجرد
کارآمدی، هم سیاسی هم سیاستی | سیدحسین موسوی
بایسته‌های کارآمدی؛ مورد خاص دولت در ایران | حمید ملک‌زاده
مسأله کارآمدی دولت از منظر رهیافت وجودی | محمد پزشگی

درباب چیستی کارآمدی[1]



دکتر شریف لکزایی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه
علوم و فرهنگ اسلامی

در برخی از دیدگاه‌ها، کارآمدی در قالب دو مفهوم کارایی و اثربخشی تعریف می‌شود. از این رو در تعریف کارآمدی به این دو مفهوم اشاره می‌شود که در نتیجه آن، کارایی یعنی یک نظام سیاسی با کم‌ترین هزینه و بالاترین سرعت به اهداف از پیش تعیین شده دست یابد. و اثربخشی نیز به معنای آن است که یک نظام سیاسی به اهداف از پیش تعیین‌شده و مورد نظر خود برسد. بنابراین نظامی کارآمد است که به طور هم‌زمان واجد اثربخشی و کارایی باشد. در

۱- بخشی از پژوهش آزادی و کارآمدی که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال انجام است.

تعبیر دیگری، به اثربخشی و کارایی، مؤلفه بهره‌وری نیز اطلاق می‌شود. درواقع، کارآمدی مساوی بهره‌وری است. این نگاه به طور ضمنی این مطلب را درون خود به همراه دارد که کارآمدی بر مشروعیت یک دولت نیز اشاره دارد و در صورت وجود کارآمدی، مشروعیت نظام سیاسی نیز افزایش می‌یابد؛ و به همان نسبت اگر نظام سیاسی فاقد کارآمدی باشد، بر مشروعیت آن تأثیر می گذارد و مشروعیت آن نیز به یقین رو به کاهش خواهد بود. از این روست که از کارآمدیِ نظام سیاسی به عنوان مشروعیت ثانویه هم یاد شده است که مکمل مشروعیت اولیه، قابل احتساب است. مراد از مشروعیت اولیه، مشروعیت قانونی و حقانیت یک نظام سیاسی و دلایل توجیه فلسفی آن است. این که چرا باید اطاعت کرد و از چه کسی یا کسانی باید اطاعت کرد و ابعاد فلسفی الزام سیاسی در اینجا مورد بررسی و گفت‌وگو قرار می‌گیرد. از این رو ممکن است یک نظام سیاسی فاقد مشروعیت اولیه باشد، اما به دلیل کارآمدی بتواند به حیات خود تداوم بخشد و یا این که نظامی واجد حقانیت و مشروعیت اولیه باشد، اما فاقد کارآمدی باشد که در این صورت گفته می‌شود مشروعیت آن نیز با اخلال مواجه

در صورت وجود کارآمدی، مشروعیت نظام سیاسی نیز افزایش می‌یابد؛ و به همان نسبت اگر نظام سیاسی فاقد کارآمدی باشد، بر مشروعیت آن تأثیر می گذارد و مشروعیت آن نیز به یقین رو به کاهش خواهد بود. از این روست که از کارآمدیِ نظام سیاسی به عنوان مشروعیت ثانویه هم یاد شده است که مکمل مشروعیت اولیه، قابل احتساب است.

است و ناکارآمدی نظام سیاسی در حقانیت و قانونی بودن آن نیز تأثیرگذار می‌شود.[1] به نوعی این موضوع با مسأله رضایت نیز گره می‌خورد و بنابراین بر ابعاد و پیچیدگی‌های بحث افزوده می‌شود.

بحث درباره مسأله کارآمدی، امروزه مورد توجه پژوهشگران زیادی قرار گرفته و مباحث مختلفی در این زمینه منتشر شده است. برای نمونه، علیرضا زهیری در کتاب خود با عنوان «درآمدی بر مسأله کارآمدی در جمهوری اسلامی ایران» با بحث در این زمینه، برخی از نظریه‌های کارآمدی را نیز مورد بحث قرار داده است که برای فهم کارآمدی مفیدند. از جمله:

۱) **کارآمدی معطوف به هدف یا نتیجه‌گرایی**
۲) **کارآمدی معطوف به وظیفه یا وظیفه‌گرایی**
۳) **کارآمدی معطوف به تئوری ذاتی عمل**
۴) **کارآمدی معطوف به بهره‌وری یا اثربخشی و کارایی**
۵) **کارآمدی معطوف به رضایت‌مندی**

آنچه در بالا در باب مفهوم کارآمدی گفته شد، در عین حال که به دیگر ابعاد مسأله نیز می‌پردازد، اما بیشتر ناظر به نظریه چهارم از انواع نظریه‌های مربوط به کارآمدی است. اما اگر با نگاه جامعی به نظریه‌های پنج گانه مذکور درباره کارآمدی بنگریم، به نظر می‌رسد از وجه جمع همه موارد مورد اشاره نیز بتوانیم سخن بگوییم. درواقع همان‌طور که در مفهوم آزادی به هفت برداشت از آزادی اشاره شد، در اینجا نیز نه به اندازه قدمت و پردازش مفهوم آزادی، اما با مفهومی مواجهیم که واجد وجوه متنوع و متفاوت است و باید بتوانیم به یک نگاه جامع در این زمینه دست یابیم یا در

۱- علیرضا زهیری، درآمدی بر مسئله کارآمدی در جمهوری اسلامی ایران، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۷، ص ۲۰-۲۲.

این زمینه به اتخاذ موضع بپردازیم. از این‌رو به نظر می‌رسد بتوانیم از فقدان یک نگاه و نظریه در موضوع کارآمدی سخن بگوییم و آن، نگاه و نظریه فضیلت‌گرایی است که می‌تواند در کنار دو نظریه وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی، ضلع سومی را تشکیل دهد که معمولاً در نظریه‌های فلسفه اخلاق نیز به آن اشاره می‌شود. بنابراین با این نگاه، صحبت از وجه فضیلت در نظریه‌های کارآمدی مفقود است. البته ممکن است گفته شود که وجه فضیلت‌گرایانه کارآمدی همان مشروعیت اولیه است که به موضوع حقانیت و قانونی بودن نظام سیاسی اشاره دارد؛ اما با این حال می‌توان از حضور فضیلت‌گرایی در نظریه‌های کارآمدی نیز سخن به میان آورد. درواقع از منظر فضیلت‌گرایی، ابزار کارآمدیِ یک نظام سیاسی نیز همانند اهداف و ارزش‌ها و مشروعیت آن اهمیت دارد؛ و در نتیجه به تعبیر امام موسی صدر، با ابزار نامشروع نمی‌توان به اهداف شرافتمندانه دست یافت. از این‌رو ابزار نیز واجد اهمیت می‌شود و باید به آن توجه داشت. کارآمدی به هر بهایی و از هر مسیری می‌تواند به گم شدن اهداف و ارزش‌های مورد نظر در یک جامعه منتهی شود و این مسیر نمی‌تواند انسان را به هدف اصلی خودش رهنمون سازد. از این‌رو است که در مباحث امام موسی صدر مبحث رضایت مورد توجه قرار گرفته است. درواقع ایشان بدون آن که اشاره مستقیمی به مبحث کارآمدی داشته باشند، در بحثی بر مبنای تفسیر برخی از آیات قرآن به موضوع رضایت اشاره می‌کند که بر اساس خدمت و ارائه خدمات عمومی حکمرانان به مردم و ایجاد موقعیت برای مردم پدید آمده است. از این‌رو مبحث رضایت، به ویژه با توجه به استنباط صدر از آیات قرآن کریم، می‌تواند مؤلفه

بسیار مهمی در موضوع کارآمدی به شمار آید؛ و همان طور که گفته شد می‌تواند ربط و نسبت مستقیمی با مشروعیت اولیه نیز نداشته باشد.

علیرضا صدرا نیز که بحث مبسوطی درباره کارآمدی تدارک دیده و در نشست‌های مستقلی به بررسی کارآمدی، به ویژه از منظر انضمامی، پرداخته است ایده‌های مهمی را در بحث کارآمدی مطرح و به ویژه به مطالب مهمی در تبیین این مفهوم اشاره کرده است. برای مثال وی بر این نظر است که نظام اداری و اجرایی فعلی جمهوری اسلامی «توان انتقال انرژی تولید شده توسط انقلاب را ندارد. ما مثال می‌زنیم به ماشینی که موتورش قدرت زیادی تولید کند اما بدنه این خودرو، بدنه ژیان است! خوب نتیجه معلوم است! لذا این قسمت خیلی مسأله مهمی است؛ و اگر ما تمام همت و وقتمان را روی این قسمت سرمایه گذاری کنیم، ارزشش را دارد».[۲] شبیه این مطلب را آیت الله جوادی آملی درباره منطق در حکمت متعالیه بیان کرده است که منطق صوری ارسطویی تاب و توان و کشش حکمت متعالیه را ندارد[۳] و بنابراین باید در اندیشه منطق دیگری بود که بتواند پاسخ‌گوی نیاز دستگاه عظیم فکری حکمت متعالیه باشد.

بر همین قیاس که آزادی به نوعی توانایی است، می‌توان تأکید کرد که بحث اصلی کارآمدی، تولید آزادی و توانایی و قدرت است و تولید آزادی و توانایی و قدرت، بدون کارآمدی ممکن نیست.

۲- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۲، ص ۳۶.

۳- «منطق رایج، منطق حکمت مشاء است که از ارسطو به نسل حاضر رسیده و شیخ الرئیس کوشش¬های فراوانی درباره آن انجام داده است. البته این منطق برای حمل بار حکمت مشاء مناسب است و می¬تواند تا حدودی بار حکمت اشراق را نیز بر دوش گیرد، اما بار سنگین حکمت متعالیه و سلسله¬ای از مطالب اساسی که در آن مطرح است، با منطق مشاء حل نمی¬شود.» شریف لک¬زایی، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، گفتارهایی از آیت الله جوادی آملی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۳، ص ۵۹.

درواقع بر اساس نظر علیرضا صدرا، انقلاب اسلامی که واجد پشتوانه‌های لازم نظری و فلسفی است و در میدان نیز برآمده از خواست و اراده گسترده مردم است، میراث‌دار بوروکراسی فشل و ناکارآمدی است که بر روی شانه‌های نفت ایستاده است و از رانت تغذیه می‌کند. در نتیجه، بخش‌های مختلف آن به صورت نامتوازنی متورم شده و مشکلات عدیده‌ای را به دنبال آورده که یکی از آنها نادیده انگاشتن مردم است. نتیجه این که «این ساختار نمی‌تواند ظرفیت‌ها را به کارآمدی تبدیل کند؛ مثل ماشین معیوبی که بهترین بنزین را هم به دود و دم و سر و صدا تبدیل می‌کند؛ اما ماشینی که سالم و با کیفیت است، بلافاصله حرکت می‌کند و آن بنزین را به کیفیت و حرکت تبدیل می‌کند».[۴] از این نظر: «بحث کارآمدی، بحث تولید قدرت است و تولید قدرت، بدون کارآمدی امکان ندارد».[۵] بنابراین بر همین قیاس که آزادی به نوعی توانایی است، می‌توان تأکید کرد که بحث اصلی کارآمدی، تولید آزادی و توانایی و قدرت است و تولید آزادی و توانایی و قدرت، بدون کارآمدی ممکن نیست. در اینجا، کارآمدی به عنوان عنصر تضمین‌کننده و بسط دهنده آزادی نقش‌آفرینی می‌کند. با این نگاه، کارآمدی با ساختار اداری ارتباط مستقیمی می‌یابد و اگر این ساختار بتواند خودش را کارآمد کند، یعنی بهره‌وری (Productivity) و اثربخشی (Efficiency) آن افزایش یابد، به تولید قدرت و ایجاد توانایی پرداخته و باعث شکوفایی استعدادها شده است. از این رو می‌توان گفت بدون کارآمدیِ ساختارِ اداری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، قدرتی تولید نخواهد شد و در نتیجه، پیشرفت و حرکت به سمت تمدن

۴- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۳۷.
۵- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۴۱.

جدید نیز ممکن نخواهد شد. بنابراین کارآمدی در کنار آزادی، به عنوان ابزارهای ضروری و لازم پیشرفت و حرکت به سوی تمدن، قابل طرح است.

گذشته از این که تولید قدرت و توانایی می‌تواند کارآمدی را افزایش دهد، از سوی دیگر ایجاد فرصت و به تعبیر علیرضا صدرا، فرصت‌سازی نیز می‌تواند در مسأله کارآمدی مورد توجه باشد. از نظر ایشان، «کارآمدی در یک کلام یعنی فرصت‌سازی؛ یعنی استفاده بهینه از هر فرصتی»[۶] ایشان در ادامه به ذکر یک مثال در این زمینه می‌پردازد که بسیار آموزنده است و آن اینکه «در دنیا پول‌های کوچک را اندک‌اندک پس‌انداز و جمع می‌کنند تا بعد سرمایه‌گذاری عظیمی انجام دهند. ما پول‌های انباشته و عظیم را تکه‌تکه می‌کنیم و تحت عنوان مثلاً یارانه در جامعه پخش می‌کنیم؛ لذا مشکل ایجاد می‌کنیم. اینجاست که هم ساختارها مشکل دارند و هم سیاست‌ها.»[۷] به نظرم ایجاد فرصت و تولید موقعیت، مسأله بسیار مهمی است که می‌تواند به کارآمدی منتهی شود.

چنان که اشاره شد، امام موسی صدر در تفسیر آیاتی از داستان حضرت یوسف (ع)، بحث بسیار مهمی را ذیل رضایت بر مبنای خدمت به مردم، به عنوان یک اصل عمومی در کسب رضایت الهی، مطرح می‌نماید، که می‌تواند به عنوان یک اصل در بحث کارآمدی و حکمرانی صالح نیز از آن یاد شود. به تعبیر صدر، پادشاهی و حکمرانی حضرت یوسف (ع) نتیجهٔ یک اصل عمومی است و آن تلاش‌های مخلصانه و بی‌چشم‌داشت حضرت یوسف (ع) و تقوای او و نیز فعالیت‌هایی بود که برای

۶- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۵۱.
۷- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۵۱.

خدمت به مردم مصر انجام داد.[۸] مجموعه اقدامات حضرت یوسف (ع) به گونه‌ای بود که به رضایت مردم و در نتیجه کارآمدی منتهی شد. با این نگاه، صدر به نقد حکمرانی پادشاهان در طول تاریخ پرداخته و بر این نظر است که تاریخ رایج، اساساً تاریخ پادشاهان است؛ در حالی که تاریخ حقیقی، موقعیت‌ها و مواضع مردم و تمدن مردم و دستاوردهای آنان است که هرگز در تاریخ ذکر نشده است.[۹] ایشان سپس به نظر قرآن اشاره می‌کند و معتقد است قرآن درباره حکمرانی پادشاهان ظالم، با تعابیر ناخوشایند یاد کرده و مواضع آنان را تقبیح می‌کند. اما در عین حال یک استثنا نیز وجود دارد و آن حکمرانی ذوالقرنین است؛ که به تعبیر صدر تنها پادشاهی است که قرآن از او تعریف و تمجید کرده است. از نظر صدر این تجلیل از ذوالقرنین به این دلیل است که «او برای مردم موقعیت‌های مناسبی برای زندگی ایجاد کرد و آنان را به کار گماشت».[۱۰] این مطلب از مطالب درخشان در باب حکمرانی کارآمد است که توسط سید موسی صدر مورد تأکید قرار گرفته است. مطلبی که بر مبنای آن رضایت از حکمران هنگامی حاصل می‌شود که شیوه حکمرانی او به ایجاد موقعیت‌های مناسبی برای زندگی مردم بینجامد. درواقع می‌توان تأکید کرد که کارآمدی در اینجا یعنی خلق فرصت‌ها و ایجاد موقعیت‌های مناسب برای شهروندان که باعث برخورداری از بهره‌های مادی و معنوی و ایجاد رفاه بیشتر برای آنان شود. از این‌رو می‌توان گفت ایجاد فرصت و موقعیت برای مردم و خدمت به آنان، می‌تواند اسباب رضایت آنان را فراهم آورد و

۸- سید موسی صدر، گام به گام با امام، ج۱۰، به اهتمام یعقوب ضاهر، ترجمه مهدی فرخیان و گروه مترجمان، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ص ۹۴.

۹- ر.ک. به: علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۸۴.

۱۰- سید موسی صدر، گام به گام با امام، ج۱۰، به اهتمام یعقوب ضاهر، ترجمه مهدی فرخیان و گروه مترجمان، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ص ۹۴.

این رضایت به مثابه کارآمدی در نظر گرفته شود. این در حالی است که در برخی از نظریه‌ها، مانند نظریهٔ توفیق، وظایفی برای دولت مشخص می‌شود که انجام دهد و در این میان، رضایت مردم در این نظریه واجد اهمیت نیست. آنچه برای نظریه توفیق اهمیت دارد این است که دولت به اهداف خود دست یابد[۱۱]، در حالی که در دیدگاه صدر آنچه می‌تواند جامعه را توانمند سازد، موضوع رضایت عمومی است که با انجام خدمات عمومی توسط دولت صورت می‌گیرد.

دولت مطلوبی که می‌تواند کارآمدی را به همراه آورد، دولت کارگزار است که در اجرا مداخله نمی‌کند و میدان را به مردم و نهادهای مردمی می‌دهد.

به نظر می‌رسد با چنین نگاهی، مفهوم کارآمدی نیز به گونه عمیق‌تری فهم و ارزیابی می‌شود و عناصر متفاوت‌تری برای تبیین آن به خدمت گرفته می‌شود. اما در هر صورت مطلب مهم این است که تبیین مفهوم کارآمدی به نوعی با موضوع دولت گره خورده و با نهادهای دولت نمود می‌یابد. چنانکه در بالا موضوع ساختار مطرح شد، در ادامه می‌توان این بحث را در سطح کلان‌تری مطرح کرد که چه دولتی کارآمد خواهد بود و یا در چه نوع دولتی کارآمدی وجود دارد؟ علیرضا صدرا در این زمینه از سه نوع دولت سخن گفته که کارآمدی در هر کدام مسیر خاصی را طی خواهد نمود:

۱) دولت کارپرداز که دولتی حداقلی و ابزار سرمایه‌سالاری است.

۲) دولت کارگزین که دولتی حداکثری و ابزار سوسیالیست‌ها است.

۳) دولت کارگزار که دولت هادی، امام، ولیّ و معمار و دولت

۱۱- سید موسی صدر، گام به گام با امام، ج۱۰، به اهتمام یعقوب ضاهر، ترجمه مهدی فرخیان و گروه مترجمان، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ص ۹۴.

منتخب ایشان و نمونهٔ یک دولت کارآمد است.

گذشته از نوع نام‌گذاری و موافقت و مخالفت با این سه‌گانه، اما ایشان بر این نظر است که سوسیالیست‌ها به طرف دولت‌های حداکثری و کارگزین می‌روند. این دولت، هم مالک، هم مدیر و هم مجری است. لیبرال‌ها به سمت دولت کارپرداز گرایش دارند و همه ابزارها در اختیار سرمایه‌دارها است. اما در مقابل این دو، دولت کارگزار، دولتی سیاست‌گذار و سیاست‌مدار است؛ خودش سیاست‌ها را تنظیم و اعمال می‌کند، اما آن سیاست‌ها را اجرا نمی‌کند و وارد فاز اجرا نمی‌شود. این دیدگاه درباره این که چه کسی سیاست‌ها را اجرا می‌کند، بر این نظر است که خود مردم سیاست‌ها را اجرا می‌کنند و نهادهای دولت درگیر اجرا نمی‌شوند. بنابراین دولت مطلوبی که می‌تواند کارآمدی را به همراه آورد، دولت کارگزار است که در اجرا مداخله نمی‌کند و میدان را به مردم و نهادهای مردمی می‌دهد. البته، اصل مداخله دولت در امور مختلف در همه انواع دولت‌ها کمابیش پذیرفته شده است؛ اما این که حد و حدود آن چه مقدار باشد و در مقابل، حدود آزادی فرد تا کجا گسترش یابد، در هر کدام از مدل‌های طرح و تجربه‌شده درباره دولت‌ها متفاوت می‌شود. در این میان، به تعبیر دکتر صدرا، دولت کارگزار، حوزه مداخله خود را در سیاست‌گذاری و سیاست‌مداری تعریف کرده است. این تأکید نیز در ادامه از سوی ایشان آمده است که: «اگر بخواهیم دولت را کارآمد کنیم، دولت، نه همه کاره و نه هیچ کاره، بلکه باید دولت، معمار جامعه باشد. ما یا دولتمان همه کاره هست یا هیچ‌کاره؛ یا رها می‌کند یا بنگاه‌دار می‌شود».[۱۲]

۱۲- ر.علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۶۳.

به‌نظر می‌رسد دیدگاه ایشان در زمینه حدود اختیارات دولت، به گونه‌ای طرح شده است که دولت را درگیر امور اجرایی نمی‌کند و از ایجاد و تداوم «دولت متورم» جلوگیری می‌کند. در عین حال که، وظیفه طراحی سیاست‌های کلی در هر کشوری نیز برعهده دولت است؛ و این نگاه می‌تواند دولت را از آنچه به عنوان دولت حداقلی در مفهوم رایج است دور نگاه دارد.

اما درباره مفهوم کارآمدی، علیرضا صدرا این مفهوم را از دیگر مفاهیم به کار گرفته‌شده در این زمینه و مفاهیم مشابه تفکیک کرده است که به فهم بیشتر این مفهوم کمک می‌کند. از نظر وی اقتصاددانان کارآمدی را به بهره‌وری، و اصحاب رشته مدیریت کارآمدی را به اثربخشی تعریف کرده‌اند. حال آنکه از نظر ایشان در توضیح مفهوم کارآمدی باید چهار عنصر را از همدیگر جدا کنیم.

۱) **کارایی، که مربوط به نیروی انسانی است.**
۲) **کارآمدی، که مربوط به نظام‌ها و نهادها است**
۳) **بهره‌وری**
۴) **اثربخشی**[۱۳]

دکتر صدرا در جمع‌بندی از مفهوم کارآمدی بر این نظر است که «جامع‌ترین تعریفی که ما می‌توانیم از کارآمدی ارائه بدهیم، جمع بهره‌وری و اثربخشی است. باز هم همان است که مولای متقیان می‌فرماید: «اعطاء کل ذی حقٍ حقه»؛ یعنی بهره‌ور و توانمند باشد که ظرفیت لازمش بروز پیدا کند. دوم، اثربخش باشد؛ یعنی بتواند نقشش را ایفا کند؛ هم رسایی و سازواری، هم بهره‌وری و اثربخشی؛ اگر سیستم این دو عنصر را داشت، کارآمد است. بعضی‌ها رسایی را مطرح می‌کنند، در

۱۳- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۶۸.

حالی که سازواری هم باید باشد. هر دو باید باشد. ما مثال ماشین را در همین راستا ذکر کردیم: اتومبیل باشد ولی شمع را نداشته باشد، یا شمع آن کیفیت لازم را نداشته باشد، ماشین کار نمی‌کند. یا شمع سر جایش نباشد، یا سرجایش باشد اما محکم و تنظیم نباشد، باز هم کار نمی‌کند. پس ما برای کارآمدی در ساختارهایمان، به این دو عنصر نیاز داریم».[۱۴]

بنابر نظر دکتر صدرا که بحث کارآمدی را به طور مبسوط مورد بحث و گفت‌وگو قرار داده است، در تبیین مفهوم کارآمدی دو مفهوم بهره‌وری و اثربخشی، مؤثر تلقی می‌شوند که ناظر به دو نگاه اقتصادی و مدیریتی است. افزون بر این، ایشان میان کارایی و کارآمدی نیز تفاوت مهمی قرار می‌دهد. در نگاه وی کارایی به فرد و نیروی انسانی باز می‌گردد و عمدتاً فردی است و کارآمدی مربوط به نهاد و نظام است. بنابراین وجهی جمعی و گروهی و نهادی می‌یابد و از فرد عبور می‌کند. از این‌رو می‌توان گفت که دو مؤلفه بهره‌وری و اثربخشی در درون کارآمدی مستتر است که می‌تواند ابعاد کارآمدی را بهتر نشان دهد و کارآمدی را از کارایی که وجهی فردی دارد جدا کند. شاید هم بتوان گفت که هم کارایی و هم کارآمدی در بهره‌وری و اثربخشی مؤثرند. چنان که در مثال خودرو این وضعیت را بهتر می‌توان توضیح داد. به این معنا که خودروی آخرین سیستم را در اختیار داریم، اما رانندهٔ مجربی نیست که بهترین بهره‌وری و اثربخشی را تولید نماید. از این‌رو به نظر می‌رسد تأکید صدرا بر بحث کارایی که به نقش نیروی انسانی اشاره دارد نیز، در کنار کارآمدی که به نهادها و نظام‌ها اشاره دارد، می‌تواند مؤثر قلمداد شود و مورد غفلت و بی‌توجهی قرار نگیرد. البته جدای از این که نیروی انسانی مدیر و ماهر

۱۴- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۶۹.

و توانمند می‌تواند به طور مؤثری به کارآمدی منجر شود، اما بحث، گسترده‌تر از نیروی انسانی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد و آن هم حضور عمومی مردم در تمامی فعالیت‌های عمومی است که در کشور اتفاق می‌افتد. درواقع توسعه یک امر فردی تلقی نمی‌شود و نمی‌تواند بدون کارآمدی پدید آید. آنچه می‌تواند کارآمدی و در نتیجه توسعه را رقم زند، حضور مردم در فعالیت‌ها است. این حضور خواست انقلاب اسلامی و دیدگاه رهبران انقلاب اسلامی است. بررسی چهار دهه فعالیت بعد از انقلاب اسلامی هم نشان می‌دهد هرکجا مردم حضور داشته‌اند، کارآمدی هم بوده و هر کجا مردم غایب بوده‌اند، ناکارآمدی حاکم بوده است. طبعاً این دیدگاه در مغایرت با مداخله گسترده دولت در تمامی امور است. اساساً چنین دیدگاهی نمی‌تواند توسعه را به دنبال داشته باشد؛ زیرا منابع و امکانات دولت محدود است و دولت نمی‌تواند رأساً در همهٔ امور مداخله نماید. از این رو باید بخش زیادی از امور عمومی اجرایی کشور را به مردم بسپارد و خود در نقش سیاست‌گذار و ناظر به فعالیت بپردازد. از این‌رو است که علیرضا صدرا نظریه استصلاح را مطرح می‌کند. دروقع از نظر ایشان با توجه به اهداف مستتر در انقلاب اسلامی، سایر نظریه‌ها نمی‌توانند کارآمدی ایجاد کنند؛ بلکه استصلاح خلق و نه اصلاح خلق است که می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. به تعبیر ایشان، «خود خلق باید بخواهد؛ خواستن می‌شود بازدهی، که جامع این‌هاست»؛[۱۵] به تعبیری دیگر «کارآمدی درونی است و از درون آغاز می‌شود و بعد ظهور و بروز پیدا می‌کند».[۱۶] این نگاه مطابق با نگاهی است که در

۱۵- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۸۵.
۱۶- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۹۸.

انقلاب اسلامی حضور داشت؛ و بر مبنای آن تفاوت و تمایز و شکافی میان دولت و ملت نباید باشد. بنابراین حضور مردم به معنای آن است که کارآمدی وجود دارد.

مطلب دیگری که درباره مفهوم کارآمدی باید بدان توجه داشت و بر موارد فوق افزود، این است که نگاه به کارآمدی می‌تواند نوعی نگاهی تشکیکی باشد. علیرضا صدرا ضمن تأیید این مطلب که می‌توان نگاهی تشکیکی به مفهوم کارآمدی داشت، بر این مطلب تأکید می‌کند که «قرآن می‌فرماید رابطه تداولی وجود دارد: «تلک الایام نداولها بین الناس»».[۱۷] کمال و کارآمدی لازم است. رسایی و سازواری باعث می‌شود اثربخشی و بهره‌وری بالا برود. بعد این حلزونی رشد می‌کند و دو مرتبه کمال بالاتر، کارآمدی بالاتر، سازواری و رسایی بالاتر. سازواری و رسایی بالاتر، بهره‌وری و اثربخشی بالاتر و برتر را ایجاب و ایجاد می‌کند و همین‌طور رشد می‌کند. به این مدل، قرآن، مدل تداول می‌گوید. تداول غیر از تعامل است، تداول هم‌افزاست و سینرژی ایجاد می‌کند، که تشکیکی، متعادل، متعالی و اشتراکی است؛ در عین حال هیچ مرحله‌اش مثل مرحله دیگر نیست: «وَ قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْواراً»[۱۸]؛ طور به طور است».[۱۹] به نظر می‌رسد مراد علیرضا صدرا از تشکیکی بودن، به نوعی وجود انعطاف و چنان که تصریح کرده است، وجود هم‌افزایی است. هنگاهی که تشکیکی شد، واجد شدت و ضعف و دارای مراتب مختلف است. ممکن است در جایی شدت بیشتری داشته باشد اما در جای دیگری ضعیف باشد. به تعبیری صفر و یک و سیاه و سفید نیست؛ بلکه صفر و صد و خاکستری است. با چنین نگاهی می‌توان

۱۷- سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۱۴۱.
۱۸- سورهٔ نوح، آیهٔ ۱۴.
۱۹- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۸۷.

گفت مفهوم آزادی و کارآمدی تا حد زیادی به یکدیگر نزدیک می‌شوند که ضمن هم‌افزایی میان این دو در واقعیت، از سویی افزایش و شدت حضور هر کدام در جامعه، می‌تواند به افزایش دیگری هم بینجامد.

در پایان این بخش مناسب است نسبت به مراحل کارآمدی نیز اشاراتی داشته باشیم. علیرضا صدرا در بحث‌های مربوط به کارآمدی به این مطلب توجه داشته و بر این نظر است که کارآمدی واجد چهار مرحله است:

۱) **تبیین علمی**

۲) **ترسیم علمی-عملی**

۳) **ترویج و گفتمان‌سازی**

۴) **تحقق علمی عینی و خارجی.**[۲۰]

طبیعی است که هر کدام از مراحل، به ویژه مرحله نخست از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اما بخش چهارم نیز از نظر وی واجد اهمیت بسیاری است. از این‌رو معتقد است مرحله چهارم نیازمند مدیریت کارآمد است. از نظر دکتر صدرا مدیریت کارآمد و بلکه کارآمدساز، خود واجد چهار محور به قرار زیر است: ۱) بسیج منابع، ۲) سازماندهی و اداره، ۳) نظارت و کنترل، و ۴) آسیب شناسی و آسیب زدایی.[۲۱] با فرض تحقق چهار مرحله مذکور و به ویژه مرحله چهارم که خود در چهار محور باید انجام گیرد، می‌توان گفت که کارآمدی تحقق یافته است. بنابراین به همان میزان که مباحث نظری در تبیین مراد از کارآمدی در اینجا اهمیت دارد، مباحث غیر نظری و به ویژه تلاش برای برخورداری از مدیریت کارآمد و کارآمدساز نیز اهمیت دارد. چه بسا در صورت فقدان هر کدام از این

۲۰- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۰۲.
۲۱- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۰۲.

مراحل و محورهای مورد اشاره، نتوان به کارآمدی مطلوب دست یافت.

درواقع ویژگی یک سیستم کارآمد این است که، به تعبیر علیرضا صدرا، واجد عناصر زایا و پویا و پایا باشد.[۲۲]

در هر حال نباید از این مطلب بگذریم که بر اساس مراحل کارآمدی، مباحث نظری نیز باید به صورت دقیق مطرح شده باشد. طبعاً اهمیت مباحث نظری کم‌تر از بهره‌وری و اثربخشی نیست. علیرضا صدرا در اهمیت این بحث تصریح می‌کند برای این که در عمل موفق باشیم، در مقام نظر باید کاملاً دقیق باشیم و از مباحث سهل و ممتنع، پهلوانانه عبور کنیم.[۲۳] افزون بر این، به تعبیر ایشان هرچه نظام بینشی و نظام ارزشی جامعه سازوارتر و رساتر باشد، خروجی و کارآمدی‌اش بالاتر است و هرچه در داخلِ این حلقه‌ها و عوالم، ناسازواری یا خلأ وجود داشته باشد، ناکارآمدی ایجاد می‌کند.[۲۴] به عبارتی اگر خلأ ارزشی یا بینشی، به کنش تبدیل شود، به همان میزان ناکارآمدی ایجاد می‌کند. در کنار این موارد وجود امید و انگیزه، یک نیاز اساسی برای تحقق کارآمدی در یک جامعه است. جامعه فاقد امیدواری، اگرچه به لحاظ نظری نیز از قوت‌های لازم برخوردار و بهره‌مند باشد، اما نمی‌تواند آنچنان که باید به تلاش و حرکت بپردازد. درواقع

۲۲- «سیستمی که کارآمد است، مرتب خود را بازمهندسی می‌کند، "یا ایها الذین آمنوا آمِنوا، ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ایمان بیاورید" (نساء، ۱۳۶). سیستم زنده، به ویژه هوشمند باید کارآمد باشد و خودش را مرتب به‌روز کند. حالا ممکن است ما فلان زمان کارآمد بوده‌ایم؛ الان چطور؟ آیا الان هم کارآمدیم؟ باید به تناسب و نیازمان کارآمدی به روز شود. سیستمی واقعاً کارآمد است که سه تا عنصر داشته باشد: ۱.زایایی، ۲.پویایی، ۳.پایایی. اگر هر کدام از این عناصر را از دست بدهد، آرام آرام طبیعت بر او غلبه پیدا می‌کند و از بین می‌رود. اگر پویایی را از دست بدهد و نیروی جدید تولید نکند و خودش را به‌روز نگه ندارد، شروع می‌کند به پیر شدن و بعد هم از بین می‌رود؛ بنابراین این سه عنصر را هم باید داشته باشد». علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۰۲-۱۰۳.

۲۳- «باید توجه داشت که در اینجا غامض‌گویی مطرح نیست، بلکه بحث، ماهیت سهل ممتنع دارد. شما امنیت را درک می‌کنید، اما وقتی وارد تعریف بشوید، می‌بینید آنجا پهلوان‌ها هم سپر انداخته‌اند؛ چون نمی‌شود تعریفش کرد؛ می‌شود فهم کرد، وجود دارد، اما نمی‌شود بیان کرد؛ مثلاً نور را می‌بینید، وقتی می‌خواهید نور را تعریف کنید، نمی‌توانید. اصلاً قابل تعریف نیست، اما قابل فهم است؛ موجود هم هست. کارآمدی این طور است. کارآمدی، به نوعی از جلوه‌های وجود است؛ بلکه ارتقای وجود است.» علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۹۷-۹۸.

۲۴- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۶۵.

امیـدواری، ایجـاد انگیـزه و حرکـت می‌کنـد. بـه تعبیـر دکتـر صـدرا «امیـدواری لازمـه کارآمـدی و لازمـه حرکـت اسـت». [۲۵] امیـدواری جـزء عوامـل موجـده و مؤثـره‌ای اسـت کـه تأثیـر خـاص خـود را برجـای می‌گـذارد و نقـش و تأثیـر تعیین‌کننـده‌ای دارد. [۲۶]

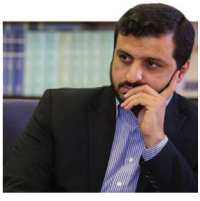
۲۵- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۰۵.
۲۶- علیرضا صدرا، کارآمدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۰۵.



■ مسجد شیخ لطف الله - اصفهان

فـــارابی و نقـــش خـــرد در ارتقـای کارآمـــدی دولـــت

دسـتگاه‌های اندیشـگی و فلسـفی سیاسـی در حـوزه سیاسـت، بـا هـدف اسـتقرار نظـم و دسـتیابی بـه اهـداف و آرمان‌هـا، دولـت را بـه عنـوان سـامانه مدیریـت و هدایـت جامعـه می‌نگرنـد تـا دسترسـی و دسـتیابی بـه اهـداف را ممکـن و مقـدور سـازند. فارابی به عنوان یک فیلسـوف سیاسـی در دسـتگاه فلسـفی خـود، انسـان را محـور اساسـی تأمـلات خـود قـرار داده و بـا رویکـرد متعالـی بـه آن می‌نگـرد و بـه منظـور تعالـی آن، بـه تجویـز دولتـی بـر می‌آیـد کـه علاوه بـر اسـتقرار نظـم و امنیـت در جامعـه، بتوانـد در ارتقـای وجـودی افـراد جامعـه و رسـیدن بـه آرمان‌هـا و آرزوهـای فطـری و معقـول آن‌هـا نقش موثـری ایفـا نمایـد. او بـا بهره‌گیـری از رویکـرد اعتدالـی و مدنـی بـه انسـان از یـک سـو و رویکـرد غایت‌گرایانـه و سـعادتمندانه از سـویی دیگـر، در دسـتگاه فلسـفی خـود نظامـی از سـاماندهی



محسن جبارنژاد

پژوهشـگر فلسفه سیاسی

و مدیریت، تحت عنوان دولت طراحی نموده، که هدفش اولاً برقراری نظم اولیه و ایجاد امنیت؛ و ثانیاً استقرار نظم و امنیت و اعتدال بر فرد و جامعه است تا زمینه‌های ارتقای وجودی و امکان رسیدن به آمال و آرزوها فراهم گردد.

از این‌رو زیرساخت‌های اندیشگی و خردورزانه او مقتضی آن است که دولت کارآمد باشد، تا اولاً، انسان و افراد انسانی را با مدیریت کارآمد خود از خطر انحراف و ظلم و بی‌عدالتی و انحطاط باز دارد، و ثانیاً، قوای فردی در سطح فرد و ظرفیت‌های گروه‌ها و اصناف اجتماعی را در سطح جامعه و نظام سیاسی از طریق عدالت مدنی به اعتدال سوق دهد تا با استقرار اعتدال در جامعه، زمینه‌های ارتقای وجودی و امکان رسیدن به آمال و آرزوها تا نیل به سعادت حقیقی افراد جامعه را فراهم سازد؛ و به سوی سعادت دنیوی و اخروی، مدیریت و سامان‌دهی نماید.

ویژگی‌های دولت کارآمد از منظر فارابی

۱) توجه به سعادت انسان؛ به عنوان غایت مدیریت جامعه

در دستگاه معرفت‌شناسانه فارابی، معارفی که ناظر به حوزه عمل است، به منظور مدیریت انسان بر زندگی، توسعه و ارتقای وی، دارای یک جهت‌گیری خاص است، که هدفش رسیدن به سعادت حقیقی است. این دستگاه، برای سعادت انسان از منابع معرفتی متعددی بهره می‌گیرد، که بالقوّه در وجود آدمی هستند و هرگاه شکوفا گردند مکمل هم‌اند؛ و سعادت افراد جامعه را در لایه‌های ظاهری و باطنی، دنیوی و اخروی و مادی و معنوی تضمین می‌نمایند. هر چند در این دستگاه، عقل و شکوفایی آن مهم‌ترین منبع در شناخت

فضائل نظری و عملی، به عنوان فرصت‌های پایه‌ای و اساسی برای برنامه‌ریزی‌های توسعه‌ای فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و دفاعی امنیتی و نیز در شناخت شرور و رذائل (به عنوان تهدیدات) و تبدیل شرور به خیرات است.

در این دستگاه، انسان از جایگاه وجودی و حقیقی خلیفه اللهی و جانشینی خدا بر زمین برخوردار است، که باید آن را از طریق اعتدال وجودی و تعالیم و ارشاداتِ ریاست مبتنی بر علم، دانش، حکمت و شریعت الهی تحصیل نماید؛ اما در عین حال ظهور و شکوفایی استعدادهای کمالی‌اش بدون همکاری افراد انسانی با یکدیگر ممکن نیست؛ یعنی مشارکت مدنی، ضروری و ذاتیِ حیات و کمال او می‌شود و دولت و جامعه در سامان‌دهی و مدیریت مدنی، هزینه کمتری را متحمل می‌گردد.

۲) اعتدال‌بخشی به‌مثابه چارچوب

نزد فارابی، اعتدال یک رویکرد فهم و تبیین از هستی و عوالم آن است و در عالم موجوداتِ ارادی و تشریعی، به‌ویژه عالم انسانی، یک وضعیت مطلوب بلکه انحصاری برای رسیدن به علت غایی، یعنی سعادت دنیوی و اخروی است. وضعیتی که در آن، در فرد مدنی، عقل، حاکم بر قوای نفسانی شده و فرد را از افراط و تفریط پرهیز می‌دهد. در جامعه نیز بنیان مدیریت آن بر حکمت و عدالت قرار گرفته و امکان شکوفایی استعدادها و توانمندی‌های انسانی و کمالی و معطوف به سعادت و کمال غایی را فراهم می‌سازد. در جامعه وضعیت اعتدالی، الگویی از مدیریت سیاسی که در راستای اهداف و تعالی جامعه، مسأله‌اش به‌جای تأمین منافع فردی یا جمعی از افراد یا صنف و گروهی خاص، تأمین مصلحت عمومی و تجمیع و هم‌افزایی ظرفیت‌ها و استعدادهای همه افراد جامعه و اصناف و گروه‌ها

است، جریان می‌یابد تا مدیریت سیاسی به سوی اهداف جمعی سیر نماید، و نتایج آن برای همه افراد جامعه و اقشار و گروه‌های مختلف باشد، و همگی از این نوع مدیریت منتفع شوند و از آن رضایت داشته باشند. جامعه وضعیت اعتدالی، این مقصود را با استقرار افراد مدنی در جایگاه شایسته خود (وضع الشیء فی موضعه) و بهره‌گیری شبکه‌ای و تجمیع‌گر جهت تأمین مصلحت عمومی و هم‌افزایی استعدادها و توانمندی‌ها دنبال می‌کند، تا شکوفایی استعدادها و ظرفیت‌های کمالی مدنی اتفاق بیفتد و امکان دستیابی به اهداف با بهره‌وری و اثربخشی بیشتر فراهم گردد.

در فلسفه سیاسی فارابی دولتی کارآمد است که بتواند اهداف از پیش تعیین‌شده خود را در چارچوب اعتدال‌بخشی، به نحو مطلوب محقق سازد.

۳) کارآمدی دولت در فلسفه سیاسی فارابی

دولت فارابی دولتی است که مبتنی بر عقل و خرد و حکمت است و با توزیع عادلانه خیرات عمومی میان افراد جامعه و ترویج معارف سعادت‌آور، جامعه را به سوی عمران و آبادانی و اصلاح سیره افراد مدیریت و هدایت می‌کند تا تدابیر حاصله به سعادت آن جامعه بینجامد. بنابراین دولت او دولتی است که فراگیرترین ساختار مدیریت عمومی امور جاری و پیشرفت کشور را دارد تا بتواند همه سطوح و بخش‌های زندگی مدنی را به صورت هدفمند نظارت و راهبری نماید تا با اعتدال حاصله به سوی سعادت رهنمود شوند. دولتی که براساس رهبری و حکمرانی بهره‌مند از وحی الهی به دریافت قوانین

کلی سعادت‌آور و قوانین شریعت اعتدال‌آور برمی‌آید؛ زیرا آنچه در اعتدال است، در بهترین حالات بوده و در نهایت قوت و استحکام می‌باشد.

در این صورت در فلسفه سیاسی فارابی، دولتی کارآمد است که بتواند اهداف از پیش تعیین‌شده خود را در چارچوب اعتدال‌بخشی، به نحو مطلوب محقق سازد. آن اهداف عبارتند از؛

۱) عبور از بی نظمی‌ها و عبور از افراط و تفریط‌ها
۲) رسیدن به اعتدال در افراد و نیز در جامعه
۳) نیل به سعادت

دستاوردهای مدیریت حکیمانه، عادلانه و اعتدالی دولت، در فلسفه سیاسی فارابی

۱) استقرارنظم

جامعه، جمع افرادی است که هر یک نیازهای مختلف، منافع فردی متفاوت و زور بازوی متفاوت دارند. در عین حال در میان این افراد، کسانی هستند که حس منفعت‌طلبی، طمع‌ورزی و سودجویی بیشتری دارند، که آن‌ها را به ظلم و بی‌عدالتی سوق می‌دهد. لذا اگر قدرت قاهره‌ای به نام دولت نباشد که با شناخت و آگاهی از منافع متعدد افراد جامعه به برقراری نظم مبتنی بر قانون برآید، جامعه در همان مراحل اولیه شکل‌گیری خود، دچار اضمحلال می‌شود؛ زیرا تعارض و تضاد منافع میان افراد، مانع از آن می‌شود که ارتباطات اجتماعی و کنش‌های مدنی شکل بگیرد و دوام یابد.

در تفکر فلسفی فارابی، دولتی در مدیریت موفق است، بلکه حق حکمرانی دارد، که در آغاز حکمرانی خود مطالعه کند تا همه

آنچه زمینه انحراف و زمینه ظلم به دیگران را فراهم می‌سازد، چه از ناحیه طغیان‌گران و چه از ناحیه طمع‌ورزان و حریصان، آسیب‌شناسی کرده و در ادامه، متناسب با آسیب‌ها و جنس و نوع آن‌ها آسیب‌زدایی کند، تا زمینه‌های فساد و ظلم و خیانت برچیده شود؛ و الا باید منتظر بود جامعه از درون متلاشی شود.

فارابی با نگرش سیستمی و اعتدالی خود و در الگوی مدیریت حاکم بر جامعه، اساس را بر اعتدال می‌گذارد، تا میان اجزا و عناصر آن رابطه جزء و کلی برقرار شود و افراد و نهادها یکدیگر را در حرکت از نقص به کمال تکمیل کنند.

چنین مواجهه‌ای با زمینه‌های ظلم و ناامنی، امکان برقراری نظم و امنیت را فراهم می‌سازد و استمرار آن را کم‌هزینه می‌کند.

۲) تعادل بخشی به افراد و جامعه

در رویکرد اعتدالی فارابی، اگر میان اجزا و عناصر، و در میان نفوس افراد جامعه اعتدال برقرار گردد، تعادل حاصله موجب می‌شود هزینه مدیریت و سامان‌دهی جامعه توسط دولت، هم سلباً و هم ایجاباً کم شود و در مقابل، بهره‌وری و اثربخشی آن بالا رود. از این‌رو فارابی با نگرش سیستمی و اعتدالی خود و در الگوی مدیریت حاکم بر جامعه، اساس را بر اعتدال می‌گذارد، تا میان اجزا و عناصر آن رابطه جزء و کلی برقرار شود، و افراد و نهادها یکدیگر را در حرکت از نقص به کمال تکمیل کنند. از این‌رو فارابی در تعدیل افراد، جامعه و نظام سیاسی، یک‌بار از طریق تربیت قوه عاقله و حاکمیت بخشیدن آن بر قوای نفس وارد می‌شود، تا بر مبنای عدالت مدنی، همه افراد در میان همه

اقشار و اصناف و گروه‌ها، خود زمینه نظم‌پذیری و قبول و تعهد به آن و زمینه ظهور و بروز استعدادهای کمالی فطری و اکتسابی را بپذیرند؛ و یک‌بار هم از طریق حاکمی وارد می‌شود که بیش از دیگران صلاحیت مدیریت کلان جامعه و نظام سیاسی را از حیث علمیِ مبتنی بر تخصص و دانایی و عملیِ مبتنی بر عدالت و محبت مدنی دارا باشد، تا از این طریق نیز هزینه‌های کمی و کیفی، در راه رسیدن به اهداف، کم شده و بهره‌وری و اثربخشی آن بالا رود. در این تلقی، دولت کسی است که به تولید و ایجاد بسترهای مناسب برای روآوردن شهروندان به افعال فاضله و تکرارشان تا حد اعتیاد بپردازد؛ تا نفس آن‌ها متخلق و متصف به آن افعال شده و استعدادهای کمالی خود را فعلیت بخشند.

فارابی سازوکارهای کارآمدی دولت در فرآیند اعتدال‌بخشی جامعه، حاکم و حکمرانی آن را موارد ذیل می‌داند:

- **شناسایی خیرات و شرور؛ تا سطح آگاهی دانشی و بینشی مردم نسبت به رذائل و دوری از آن‌ها؛ و نسبت به اسباب و زمینه‌های کمالات بالا رود و زیرساخت‌های توسعه همه‌جانبه فراهم گردد.**
- **حفظ خیرات و نیکی‌ها؛ تا همه بتوانند از فرصت‌های پیش آمده حداکثر استفاده را نمایند.**
- **تبدیل شرور و تهدیدها به خیرات و فرصت‌ها؛ تا زمینه‌های کارآمدی در سطح حکمرانیِ مطلوب و بازدارنده از بدی‌ها و زمینه‌ساز خوبی‌ها، فراهم گردد.**

فارابی کارآمدی شخص حاکم نسبت به خودش را هم به آن می‌داند که ماهیت ریاستش خدمت ـ نه فرمان‌روایی و اعمال سلطه و اعمال قدرت ـ به دیگران باشد، و با اعتدال در قوه عاقله و تعقل در امور مدنی، توانمند در تدبیر همه جوامع و مدن باشد. و هم به آن می‌داند که در توانمندی علمی، عملی،

تخصصی، تجربی و میدانی، توانمند در خدمت باشد. فارابی همچنین، کارآمدی نسبت به مردم را به آن می‌داند که حاکم با تعقل و بهره‌گیری از سیاست‌های تربیتی و تعلیمی، بتواند افراد شریر را به افراد فاضل تبدیل نماید.

نزد وی حاکم حکیم باید از تجربه و ورزیدگی فرمان‌روایی برخوردار باشد تا مشکلات و حدود آن را خوب تشخیص دهد و به تناسب هر پیشامدی و در هر هنگامی، بتواند امور مردم را مدیریت کند و در برقراری نظم و امنیت، تا دستیابی به اهداف عالی و نیل به سعادت، کارآمدی خود را نشان دهد.

در رویکرد اعتدالیِ فارابی همه اجزا و عناصرِ جزئی و کلی جامعه، در یک رابطه سیستمیِ جزء و کلی، با یکدیگر مرتبطند و رابطه تتمیمی و تکمیلی دارند و اجزا و عناصر در درون کل، رابطه هم‌افزا برقرار می‌کنند و بهره‌وری و اثربخشی خود و کل را بالا می‌برند؛ زیرا آن برقراری تعادل میان منافع عمومی همه افراد جامعه، و میان اجزا و بخش‌های نظام سیاسی، با هم و با کلِ مجموعی را در بردارد.

۳) سعادت به مثابه هدف غایی فرد و دولت

فارابی قائل است انسان ظرفیت‌های وجودی و کمالی‌ای دارد که اگر در درون جامعه و از طریق دولتِ توانمند، به‌طور متعادل فعلیت یابد مراتب دیگری از توسعه وجودی انسان، یعنی سعادت را رقم می‌زند. در فکر فلسفی فارابی مقدمه رسیدن به سعادت، پرهیز افراد جامعه از رذائل و انحرافات و میل به اعتدال می‌باشد، و این باید در مراحل اولیه تشکیل جامعه و سیاستگذاری‌ها و مدیریت خردمندانه و حکیمانه صورت پذیرد، تا نفوس افراد جامعه، تربیت شود و افراد مدنی، خود نفس خود را بر مبنای رعایت حقوق دیگران مدیریت نمایند.

بنابرایـن در فلسـفه سیاسـی فارابـی، دولتـی کارآمـد اسـت کـه در مدیریـت حیـات دنیـوی، بـر مبنـای عدالـت مدنـی، بـه وجـوب اعطای حقوق افراد و تعییـن حقوق آن‌هـا بر حسب توانمندی‌ها و شایسـتگی‌ها اعتقـاد داشـته باشـد و آن‌هـا را بـه همـه افـراد جامعـه از هـر صنـف و گروهـی اعطـا نمایـد. بـه عـلاوه در ایـن دولـت، حساسـیت و توجـه ویـژه بـه غایـت زندگـی، یعنـی سـعادت دنیـوی و اخـروی و رهبـری آن، وجـود دارد تـا توانمندی‌هـا در حوزه‌هـای نظـری و عملـیِ دانشـی و غیردانشـی و جسـمی و روحـی، در بـه اعتـدال کشـاندن و بـه سـعادت رسـاندن افـراد، معطـوف شـود.



پل ساخته‌شده توسط جهادسازندگی - دفاع مقدس

اخلاق و کارآمدیِ نظام سیاسی

اگر دو شاخص مهم کارآمدی را «رسایی» و «سازواری» بدانیم[1]، می‌توان از ارتباط مستقیم اخلاق و کارآمدی سخن گفت. این دو شاخص به معنای درستیِ عملکرد یک مجموعه به تنهایی و همچنین در ارتباط با دیگر اجزاست. ارتباط مناسب با دیگر اجزا به معنای رصد مداوم شرایط و امکانات و تطبیق با تغییرات پیش‌آمده است. آنچه از این دو واژه به ذهن متبادر می‌شود تعادل و درستی است؛ همان چیزی که از اخلاق انتظار داریم.

اخلاق با ویژگی وساطت و برقراری میانجی‌گری میان اندیشه و عمل، انعطاف لازم را برای سازواری فراهم می‌سازد. چنانکه می‌دانیم، اخلاق نه از جنس امور ذهنی و فکری است و نه از جنس عمل، بلکه حالت و نوعی خوی، خصلت، منش یا ویژگی است. آنچه بیش از هر چیز، یک مجموعه را ناکارآمد

۱. تعبیر دکتر علیرضا صدرا از کارامدی در کتاب: علیرضا صدرا، کارامدی نظام سیاسی و دولت جمهوری اسلامی ایران(۱۴۰۲)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.



نجمه کیخا

عضو هیئت علمی دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

می‌سازد، ایستایی، رکود، توقف و جمود است؛ اما اخلاق با خاصیت منعطف و تغییرپذیر خویش، افراد و مجموعه مرتبط با آنان را در حال شدن و صیرورت نگاه می‌دارد. چنانکه بیان شد، میان افراد و مجموعه درگیر در آن، ارتباط است. بنا به تعبیر هگل از دولت اخلاقی، هر قدر اهداف فردی و سازمانی به یکدیگر نزدیکتر گردند، آن مجموعه اخلاقی‌تر است[۲]. نهایتِ اخلاقی شدنِ دولت وقتی است که افراد، همان آمال و آرزوهای فردی خود را در اهداف و برنامه‌های دولت ببینند و وحدتی در فعالیت های فردی و جمعی آنان پدید آید.

البته این وحدت هیچگاه به معنای همسان دیدن همه‌ی انسان‌ها نیست. آن‌سان که هانا آرنت می‌آموزد، اخلاقی بودن دولت به معنای دیدن تمایزات افراد و به رسمیت شناختن آن‌هاست و این به معنای پذیرش کثرت در فضای سیاسی و اجتماعی است. بحث از مشارکت همگانیِ افرادِ جامعه، در چنین فضایی مطرح می‌شود و تنها با شناسایی هویت‌های مختلف اجتماعی، می‌توان مشارکت را یکی از مشخصات حکمرانی مطلوب به شمار آورد. این پذیرش به معنای احترام و حفظ کرامت همه‌ی شهروندان است که مشخصه‌ی اصلی اخلاق سیاسی است.

پس از آرنت، مباحث زیادی میان اخلاق‌گرایان درگرفت که چه نوع اخلاقی بیش از همه می‌تواند چنین کرامتی را پاس بدارد. اخلاق فایده‌گرا -که تنها بر افزایش درصد رفاه و توسعه‌ی انسانی جوامع متمرکز است- تمایز انسان‌ها را نمی‌بیند و با تأکید بر «اکثریت» انسان‌ها بخش زیادی از اقلیت‌ها و گروه‌های متمایز را نادیده می‌گیرد. اخلاق اختیارگرا نیز با تأکید

۲- دولت اخلاقی هگل در این کتاب به بحث نهاده شده است: اندرو وینست، نظریه های دولت، ترجمه ی حسین بشیریه، نشرنی.

بر عدم مداخله دولت در اقتصاد و زندگی خصوصی و اهمیت دادن صرف بر آزادی و رضایت فردی انسان‌ها، شرایط جمعیت کثیری از افراد را به فراموشی می‌سپارد. برخی اندیشمندان، فارغ از نوع مکتب اخلاقی منتخب، اخلاقی را که تنها بر تک‌تک افراد متمرکز نباشد و هر انسان را تنها در ارتباط با دیگر انسان‌ها در نظر گیرد، مسیر درست اخلاق می‌دانند. از این نظرگاه، اخلاق تنها در ارتباط با دیگران معنا می‌یابد و نمی‌توان بدون توجه به دیگری از آن سخن گفت. نه تنها اخلاق، بلکه شکل‌گیری اجتماعات انسانی نیز به دلیل ارتباط و نیاز متقابل افراد به یکدیگر است. بنابراین تعیین چگونگی مناسبات فرد با دیگری، اهمیت اول فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی خواهد بود. هر نظریه‌ای که بهتر بتواند چنین مناسباتی را معین نماید، اخلاقی‌تر و چنین جامعه‌ای کارآمدتر خواهد بود. لِویناس، چنین تصوری از «دیگری» داشت و بر این اساس «اخلاق» را نخستین اولویت فلسفه می‌دانست، به گونه‌ای که بر معرفت شناسی، هستی شناسی و منطق نیز مقدم است.

مباحث فضیلت‌گرایانِ اخلاقی در توجه به تقویت فضایل انسانی و رفع رذایل آن، گامی در جهت تقویت توجه به دیگری است؛ زیرا غالب صفات اخلاقی در ارتباط با دیگران معنا می‌یابد، همچون بخشش، گذشت، عفو، دوستی و عدالت. وجود اصلی همچون برادری، در مکاتبی مانند اسلام را می‌توان اوج توجه به دیگری و درهم‌تنیده شدن حیات فرد با حیات برادران دینی او دانست، که وقتی با برخی مراحل سلوک عرفانی همچون عشق، فنا، احسان و ... همراه گردد فواید بسیار افزون‌تری برای جامعه انسانی خواهد داشت.

برخی فلاسفه شیوه نگاه به اخلاق از منظر سیاست را

شفاف‌تر ساخته و آن را وارد سطوح جدیدتری ساختند. به عبارتی با هر نوع تغییر نگاهی در عرصه‌ی سیاست و قدرت، چشم‌انداز اخلاقی نیز تغییر می‌نمود. آنگاه که قدرت، تنها در ساختارهای سیاسی هم‌چون دولت محدود می‌شد، نگاه اخلاقی به سیاست نیز معطوف به دولت و چگونگی ارتباط دولت و جامعه می‌گردید؛ اما هنگامی‌که متأثر از مباحث فوکو، قدرت همچون شبکه‌ای فراگیر و درهم‌تنیده، تمامی لایه‌های حیات را در می‌نوردد و به تعبیر لوکس، بر اذهان و افکار تمامی انسان‌ها، قبل از اینکه عملی انجام دهند تاثیر می‌نهد، اخلاق سیاست را چگونه می‌بیند و بر عکس؛ سیاست چه تصویری از اخلاق دارد؟ تصویر فوکو از قدرت، با مضامین وجودشناسانه فلسفه درهم می‌آمیزد و زیست کنونی و دریافت آنیِ افراد از وضعیت موجودشان را به مثابه مهم‌ترین متغیر مورد توجه اخلاق و سیاست آشکار می‌کند. آنچه در هر لحظه در اذهان تک‌تک انسان‌ها از قدرت وجود دارد، واقعیت اخلاقی قدرت را برملا خواهد ساخت. در این دیدگاه، دیگر نمی‌توان با نگاه اشمیتی به سیاست نگریست و جوامع را به دوست

اگر سازواری موجود در کارآمدی را با عنصر «دیگری» در اخلاق نزدیک نموده و دولت اخلاقی هگل را به یاد آوریم که نظرگاه فردی و جمعی را به یکدیگر نزدیک می‌سازد، اخلاقی بودن سیاست همان کارآمدی خواهد بود. هرگاه سیاست، سعی در شنیدن صدای همه‌ی شهروندان و پاسخگویی بدان‌ها نماید و کارگزاران دولتی در تمامی سطوح خرد و کلان، اهداف فردی خود را هم‌راستا با اهداف اجتماعی نمایند و به فساد و بی‌قانونی گرایش نیابند، دولتی اخلاقی و کارآمد شکل خواهد گرفت.

و دشـمن تقسـیم نمـود. نظرگاه‌هـا از سـطح کلـی و کلان خـود، بـه حوزه‌هـای خردتـر و عینی‌تـر و دم دسـتی‌تر نـزول کـرده اسـت. جمعیت‌هـای خـرد، جنبش‌هـای کوچـک، اقلیت‌هـای کم‌جمعیـت و گروه‌هـای کمتـر دیـده شـده، همـه بـه سـطح آمـده و زبـان گشـوده‌اند. کثـرت مـورد نظـر آرنـت، در ایـن تلقی‌هـا بـه بهتریـن وجـه، خـود را نمایان می‌سـازد. خودآیینی کانتی کنار رفتـه و جای خـود را بـه دیگرآیینـی و تقـدم دیگـری بـر خـود می‌دهـد.

اگـر سـازواری موجـود در کارآمـدی را بـا عنصـر «دیگـری» در اخـلاق نزدیـک نمـوده و دولـت اخلاقـی هـگل را بـه یـاد آوریـم کـه نظـرگاه فـردی و جمعـی را بـه یکدیگـر نزدیـک می‌سـازد، اخلاقـی بـودن سیاسـت همـان کارآمـدی خواهـد بـود. هـرگاه سیاسـت، سـعی در شـنیدن صـدای همـه شـهروندان و پاسـخگویی بدان‌هـا نمایـد و کارگـزاران دولتـی در تمامی سـطوح خـرد و کلان، اهـداف فردی خود را هم‌راسـتا بـا اهـداف اجتماعـی نماینـد و بـه فسـاد و بی‌قانونـی گرایـش نیابنـد، دولتـی اخلاقـی و کارآمـد شـکل خواهـد گرفـت.

کـــــــارآمـــــــدی، کـــــارکردگـرایـــی و حقیقـت

کارآمـدی و دولـت؛ کـدام کارآمـدی بـه کار جمهـوری اسـلامی مـی آیـد؟

کارآمدی یا effectiveness خاستگاه خود را در مباحث کارکردگرایی می‌جوید. هرچند مسأله موفقیت در سیاست همواره وجود داشته و سیاست، چه در زمینه دینی و رویکرد دینی و چه رویکردهای غیر از آن، به معنای کلاسیک کلمه‌اش، مستلزم دستیابی به اهداف بوده است.

در دوران مدرن مسأله رضایت مردم به عنوان ملاک نوین موفقیت، رفته‌رفته بدل به پارادایم و مسأله عمومی شد (هر چند در دوران ماقبل مدرن نیز رضایت مردم کمابیش مهم بوده است، اما هرگز جنبه پارادایمیک و فراگیر نداشته است).

اما کارآمدی مشخصاً ناظر به یک زنجیره هم‌ارزی مفاهیم و تحت یک کل‌گرایی متولد شده است.

کارکردگرایی یا فونوکسیونالیسم در ابتدای تولد خود، به طلایه‌داری کسانی چون هربرت اسپنسر و اگوست کنت، ماهیتی کل‌گرا و نیز فرایندگرا داشته است. به طور خاص، تلقی از جامعه به منزله موجودی زنده یا اندام‌وار و در ادامه و هم‌زمان با



محسن سلگی

دانش آموخته دکتری
علوم سیاسی دانشگاه
علامه طباطبایی

پیشرفت تکنیکی غرب، تلقی از جامعه به منزله ماشین و مشخصاً سیبرنتیک، همگی تلقی‌هایی کل‌گرا بود که هر نقش و خرده‌نظام و عضو را وابسته به سایر نقش‌ها و خرده‌نظام‌ها می‌دانست.

این برداشت با برداشت دینی ما از جامعه به منزله کشتی و استعاره غرق جامعه توسط یک نفر یا نقش، قرابت دارد؛ اما هم‌زمان به سبب ماتریالیسم حاکم بر آن و تعمیم علوم طبیعی و فنی به جامعه (شناخت جامعه و انسان را هم‌چون شناخت اشیا و موضوعات در علوم طبیعی و تجربی قلمدادکردن)، با رویکرد دینی ما فاصله زیادی دارد. به ویژه با دورشدن کارکردگرایی از اندام‌وارگی (ترجیح نگاه فنی-مصنوعی بر نگاه طبیعی)، فاصله مذکور بیشتر می‌شود.

وانگهی، کارکردگرایی ساختاری در ادامه حیات خود و در دوران متأخر، توجه خود را از کل به نتیجه و از فرایند به فرآورده متمرکز کرده و تغییر داده است. در حالی که کارکردگرایی ساختاری به فرآیندها توجه داشت، کارکردگرایی به معنای متأخر، به نحوی رادیکال بر نتیجه و پیامد تمرکز کرد. در اثر این توجه پراگماتیستی و غیرکل‌گرا و بی‌توجه به جامعه به منزله اندامِ متشکل است که نظریه کارآمدی فساد مطرح شده است؛ نظریه‌ای که امکان دادن به فساد مدیران را، انگیزه اثرگذاری و موفقیت مدیریت آن‌ها و در نتیجه موفقیت سازمان و دولت و حتی جامعه در نظر می‌گیرد. مشکل این نظریه آن است که موفقیت را نه در فرایند و از ابتدای کار، که صرفاً در انتها مورد توجه قرار می‌دهد.

عمده نظریه‌های کارآمدی، علاوه بر محافظه‌کارانه بودن و بی‌توجهی به عنصر خلاقیت و تغییر، جایی برای «ایده حقیقت» و مسأله «احقاق حق» باقی نمی‌گذارند.

ساده‌انگاری بیشترِ نظریه‌های کارآمدی، اولویت درمان بر

تشخیص درد در پزشکی فرهنگی- هرچند خود اصطلاح پزشکی فرهنگی، تقلیل جامعه و حیات انسانی است- و پزشکی اجتماعی را رقم می‌زند. همچنین ساده‌انگاری مذکور، ناتوان از درک پیچیدگی‌های فرهنگی، قومی، جنسیتی و مذهبی در حکمرانی و صورت‌بندی ایده دولت است.

نظریه‌های کارآمدی و کارکردی هرچند دین را نیز به عنوان یک خرده‌نظام می‌پذیرد (حتی در نظریه سیستمی نیکلاس لومان، که متاثر از تالکوت پارسونز و نظریه فرم‌های زندگی ویتگنشتاین متأخر مطرح شده است، استقلال دین پذیرفته می‌شود؛ اما این استقلال صرفاً ناظر به سبک زندگی و نه استقلال دین به منزله نظام مفاهیم و ارزش‌ها و معارف است)؛ اما آن را عارضی می‌کند. بن‌مایه پراگماتیستی کارکردگرایی جایی برای مشروعیت (مطابقت با دین) و معقولیت (مطابقت با حقیقت و واقعیت) نمی‌گذارد. حتی مقبولیت (رضایت مردم) نیز در این نظریه دچار تنگناهایی می‌شود و تنها موفقیت آن هم موفقیت در موقعیت و نتیجه، به عنوان کانون این نظریه است.

روی این ملاحظات، در بحث ارزش کارآمدی در دامان دولت اسلامی، می‌بایست همچنان بر رضایت مردم و رضایت خدا تأکید کرد؛ امری که در نظریه مشروعیت دوگانه آیت الله العظمی خامنه‌ای وجود دارد؛ نظریه‌ای که می‌گوید حکومت اگر مورد رضایت مردم نباشد، مشروعیت هم ندارد.

نظریه «مشروعیت و کارآمدی» که مشخصاً در ایران توسط دکتر محمدجواد لاریجانی مطرح شده، تا حدی پوشش‌دهنده نگرانی این یادداشت است. اما نظریه رهبر انقلاب اسلامی که به عنوان تدقیق نظریه امام راحل مطرح شده است؛ معنای عمیق‌تر و وسیع‌تری از کارآمدی را ممکن می‌سازد.



Department of Government Efficiency, Washington D.C., U.S.

کارآمدی از منظر سه نوع عقلانیت حکمرانی



محمدرضا مالکی بروجنی

پژوهشگر مطالعات حکمرانی

معنای عام حکمرانی

حکمرانی یک معنای عام دارد و به معنای سنخ عقلانیت در کردارهای[1] حکومتی است. با این تلقی عام از حکمرانی، می‌توان شیوه‌های مختلفی از نسبت یافتن حاکمیت با امور مختلف آن برداشت کرد. این معنای بسیار عام از حکمرانی را می‌شود در تمام دوره‌های تاریخی جستجو کرد. با بررسی کردارهای حاکمیت و یافتن قالب‌ها و فرم‌هایی که حاکمیت نسبت امور را با آنها تعیّن می‌بخشد، عقلانیت‌های مختلفی خواهیم داشت که هرکدام سنخی از حکمرانی را نمودار می‌سازد. با این تلقی، می‌توان حکمرانی را در معنای عامی فهمید که مختص به یک دوره خاص تاریخی و یک عقلانیت خاص نیست؛ بلکه حکمرانی در این تلقی، وضعیت ویژه‌ای است که سبب ایجاد نوعی نسبت میان حکومت، اشیاء و انسان‌ها می‌گردد. حال با این تلقی می‌توان به این سوال پاسخ داد که عقلانیت

در کردارهای حکومتی را چه چیزی ایجاد می‌کند. به تعبیر دیگر شرایط به ظهور رسیدن سنخ خاصی از عقلانیت در کردارهای حکومتی چیست؟

در این نقطه، ناچار باید در ایده‌ای توقف کرد که عقلانیت خاصی را حکم‌فرما می‌کند. مصلحت عمومی، سعادت و شقاوت، سود و رفاه و حتی دین، می‌تواند از جمله آن اموری باشد که حاکمیت، کردارهای خود را با آن مشروعیت‌بخشی می‌کند و از مجرای آن می‌توان قائل به نوعی از عقلانیت حاکم بر کردارهای حاکمیتی شد. به‌عنوان مثال استعاره راع و رعیت[۲]، نشان از سنخ خاصی از عقلانیت است که نسبت حاکم و مردم را همچون پدر و فرزند یا چوپان و رمه توصیف می‌کند، یا سکان‌دار و پاروزن (در وجه مقابل سکان‌دار) نیز استعاره‌ای برای سنخ خاصی از عقلانیت است.

عقلانیت جدید و حکمرانی

وبر در کتاب «اقتصاد و جامعه» چهار کنش برای انسان معرفی می‌کند: کنش عقلانی هدفمند[۳]، کنش عقلانی ارزشی[۴]، کنش عاطفی و کنش سنتی. از منظر وبر دو سنخ کنش عقلانی بیشتر وجود ندارد؛ کنش عقلانی معطوف به هدف و معطوف به ارزش. او در ادامه به این نکته مهم اشاره می‌کند که فرق کنش هدفمند و کنش ارزشی در انتخاب ابزار است. در کنش هدفمند است که ابزار اهمیت دارد اما در کنش ارزشی ابزار اهمیت ندارد؛ بلکه صرف تحقق ارزش اهمیت دارد. وبر با برشمردن این چهار سنخ از عقلانیت، سعی دارد انواع کنش‌های انسانی را صورت‌بندی کند. این کنش‌ها صورت‌های نابی

۲- «کُلُّکُمْ رَاعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِیَّتِهِ...» (مجلسی ۱۴۰۳، ج۷۲: ۳۸).
۳- zweckrational
۴- wert rational

جایگزین عقلانیت بازار، عقلانیتی است که به ارزش‌های انسانی بیش از پیش اهمیت می‌دهد. عقلانیت حکمرانی جدید، عقلانیت ارتباطی و یا عقلانیت مشورتی است که مشارکت، مشورت، پاسخ‌گویی، ارتباطات و مشارکت بازیگران متعدد در حل مشکلات و تصمیم‌گیری، از ارزش‌های اساسی آن است.

هستند که می‌توان باقی کنش‌ها را براساس آن‌ها توضیح داد. امتداد کنش عقلانی معطوف به هدف، در بروکراسی متجلی می‌شود. متناسب با این عقلانیت، عقلانیت اداری یک منطق حکمرانی است که با دستگاه بوروکراتیک و متخصص دولت‌ها مرتبط است. در مفهوم کلاسیک وبری، حل مسئله در یک سازمان سلسله‌مراتبی صورت می‌گیرد که تمایل دارد مسائل پیچیده را جدا کرده و به دست متخصصان بسپارد. ظرفیت حل مسئله به کارشناسان، کارمندان دولت و بوروکرات‌هایی واگذار می‌شود که اعتقاد بر این است که اطلاعات، بینش و دانش لازم برای تبدیل اراده سیاسی به عمل را دارند. با روشن شدن ایرادات عقلانیت اداری و اینکه نمی‌تواند در درازمدت با مشکلات حاکمیتی مقابله کند، عقلانیت دیگری جایگزین عقلانیت اداری شد. استعاره این عقلانیت را می‌توان «هرم» دانست.

شکل جدید عقلانیت، حکمرانیِ مبتنی بر نگرش اقتصادی را رقم زد. این عقلانیتِ مبتنی بر بازار، به شدت در مورد مداخلات و مدیریت متمرکز- به غیر از ایجاد قوانین اساسی بازارها و حقوق مالکیت- تردید دارد. عقلانیت اقتصادی بر مکانیزم قیمت و تنظیم قراردادها متکی است تا بازیگران با به حداکثر رساندن منافع شخصی خود به هزینه‌ها و منافع پاسخ دهند. بازیگرانی که بسته به هزینه‌ها یا منافع، رفتار شان تغییر می‌کند.

بسیاری از شیوه‌های حکمرانی، به‌عنوان مثال، کارمزدها، مالیات‌ها، هزینه‌ها و یارانه‌ها، بر این فرض استوارند که رفتار براساس ترجیحات اقتصادی هدایت می‌شود. مهمترین اشکال به این عقلانیت این بود که عقلانیت اقتصادی تنها زمانی کار می‌کند که موضوع حکمرانی قابل تقلیل به یک ارزش اقتصادی باشد؛ روشن است که بسیاری از ارزش‌ها قابل تقلیل به ارزش اقتصادی نیستند. به‌عنوان مثال کرامت انسانی، محیط زیست و از این دست موارد. استعاره این عقلانیت، «بازار» است.

جایگزین عقلانیت بازار، عقلانیتی است که به ارزش‌های انسانی بیش از پیش اهمیت می‌دهد. عقلانیت حکمرانی جدید، عقلانیت ارتباطی و یا عقلانیت مشورتی است که مشارکت، مشورت، پاسخ‌گویی، ارتباطات و مشارکت بازیگران متعدد در حل مشکلات و تصمیم‌گیری، از ارزش‌های اساسی آن است.

در راستای عقلانیت اقتصادی، عقلانیت ارتباطی یا مشورتی به عنوان جایگزین بهتر و پاسخی به نارسایی‌های عقلانیت اداری و بوروکراسی تلقی می‌شود. این عقلانیت تلاش دارد از استعمار اقتصاد و سیاست عبور کند؛ به‌همین‌دلیل نه سلسله‌مراتب عقلانیت اداری را دربست

کارآمدی یک نظام اجتماعی-سیاسی مبتنی بر ایده آن نظام و یا سیستم در «خیر عام» سنجیده می‌شود. بنابراین نباید انتظار داشته باشیم که عقلانیت‌های مختلف در جهان امروز، کارآمدی را یکسان معنا کنند. کارآمدی می‌تواند یک معنای عام داشته باشد؛ و آن سنجش تحقق ایده بنیادین حکمرانی در خیر عمومی است. براساس این تلقی از کارآمدی باید نشان داد که هر ایده حکمرانی و عقلانیت پشتیبان آن، خیر عمومی را چگونه معنا می‌کنند.

می‌پذیرد و نه صرف ترجیحات اقتصادی را؛ بلکه سعی می‌کند با این عقلانیت جدید این دو را مهار کند. عقلانیت جدید سعی می‌کند سلسله‌مراتب را از مرکز توجه عقلانیت اول خارج کند و ترجیح اقتصادی را از عقلانیت دوم. بنابراین تلاش می‌کند ارزش‌های انسانی را بر ترجیح سلسله‌مراتبی و اقتصادی مقدم کند.

تعریف کارآمدی مبتنی بر سه عقلانیت

هابرماس در کتاب «ارتباط و تکامل جامعه»[۵] چنین می‌گوید: «جستجوی سعادت»[۶] ممکن است روزی معنای متفاوتی داشته باشد؛ مثل اینکه فرد به جای انباشت اشیای مادی که به نحو خصوصی در اختیار دارد، به ایجاد روابطی اجتماعی بپردازد که در آن مشارکت و تعاون غلبه داشته باشند و کامیابی به معنای تفوق یکی بر نیازهای سرکوب‌شده دیگری نباشد[۷].

کارآمدی یک نظام اجتماعی-سیاسی مبتنی بر ایده آن نظام و یا سیستم در «خیر عام»[۸] سنجیده می‌شود. بنابراین نباید انتظار داشته باشیم که عقلانیت‌های مختلف در جهان امروز، کارآمدی را یکسان معنا کنند. کارآمدی می‌تواند یک معنای عام داشته باشد؛ و آن سنجش تحقق ایده بنیادین حکمرانی در خیر عمومی است. براساس این تلقی از کارآمدی باید نشان داد که هر ایده حکمرانی و عقلانیت پشتیبان آن، خیر عمومی را چگونه معنا می‌کنند.

در عقلانیت دولتی(اداری)، خیر عام با وجود دولت معنادار است؛ چراکه دولت ضامن تحقق خیر عام است. جامعه مدنی

۵- Communication and the Evolution of Society
۶- Pursuit of happiness
۷- براساس ترجمه احمد تدین در کتاب «یورگن هابرماس».
۸- Common good

براساس منفعت‌های شخصی شکل می‌گیرد؛ بنابراین وضعیت متزلزلی دارد و نمی‌تواند ضامن تحقق خیر عام باشد. دولت است که باید «نیروهای بازار یا دادوستد جامعه مدنی را مهار و متعادل سازد».

در عقلانیت بازار خیر عام در عدم مداخله دولت تعریف شده است. خیر عام زمانی محقق خواهد شد که دولت در نظم طبیعی جامعه مدنی دخالت نکند. خیر عام نتیجه گزینش طبیعی خیر است. جامعه مدنی خاصیت خودتنظیم‌گری و خودانگیختگی دارد و پیچیدگی جامعه مدنی سبب می‌شود هر نوع مداخله در آن، به دلیل عدم پیش‌بینی نتایج حاصل از مداخله، غیرقابل انتظار باشد. بنابراین تعیین خیر را باید به عهده جامعه نهاد.

در عقلانیت سوم سعی شده است فضیلت‌های فراموش‌شده مجدداً احیا شود، اموری مثل کرامت انسانی، مسئولیت‌پذیری، آزادی و امثالهم. تزهای معروف هابرماس در مورد «بازفئودالیزاسیون حوزه عمومی»[۹] و «استعمار جهان زندگی»[۱۰] که در مورد موقعیت‌های اجتماعی هشدار می‌دهد، درحقیقت نشان از تضاد کارآمدی با انسانی است که ارزش‌های او فراموش شده است. بنابراین نه دیگر انباشت سرمایه و تملک دارایی کارآمدی تلقی می‌شود و نه تجمیع قدرت. علاوه بر پول و قدرت، امور دیگری هستند که می‌توانند کارآمدی را بازتعریف کنند. به سخن اول باز می‌گردیم: خیر عام یا سعادت همگانی را می‌توان در «ایجاد روابطی اجتماعی که در آن مشارکت و تعاون غلبه داشته باشند و کامیابی به معنای تفوق یکی بر نیازهای سرکوب‌شده دیگری نباشد» تعریف کرد.

۹- refeudalization of the public sphere
۱۰- colonization of the lifeworld



مجموعه نقش جهان - اصفهان



در تعقیب کارآمدی؛ تعدد عقلانیت‌ها، تکثر شاخص‌ها

ایران عزیز به برکت ظهور انقلاب اسلامی فرصتی یافت تا با اتکا به تراث حکومت‌پژوهانش چون شیخ‌الرییس، خواجه نصیر، خواجه‌نظام و مانند آن، عمل متراکم و تأملات سازمان‌یافته‌ای را در ارتباط با معارف حکومتی و به تعبیر امروزینش، دانش حکمرانی یا آیین کشورداری داشته باشد. «کشورداری» عبارت است از علم، هنر و صناعت پیوند حکمرانی ملی، اداره امور عمومی و فعالیت عملیاتی کشور در همه ساحت‌ها به منظور تحقق اهداف عالیه مصرح در قانون اساسی. «حکمرانی» عبارت است از راهبری، هدایت و نظارت بر مسیر کلی کشور به سمت اهداف مصرح در قانون اساسی. اداره امور عمومی



حسین بابایی مجرد

عضو هیئت علمی پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه اسلامی

به تدوین راهبردهایی برای اجرای منویات حکمرانی مبادرت می‌کند و نهایتاً عملیات روزمره در کلیه سطوح جامعه است؛ و هدف حکمرانی، قوام‌بخشی به همین عملیات روزمره مادی و معنوی در سراسر جامعه است.[1] صفت کارآمدی -که می‌تواند وصف بسیاری از مفاهیم مندرج در تعریف فوق از کشورداری همچون حکمرانی، اداره امور عمومی، راهبری و هدایت، نظارت و عملیات شود- ناظر بر مؤلفه مشترک تمام آن مفاهیم یعنی «عمل یا کنش» است. کنش را وبر به رفتار معنادار تعریف کرده است[2] و احیاناً رابطه معنایی کارآمدی، نه با کالبد و شکل رفتار، که با معنایی است که کنش‌گر در قالب رفتار، سعی در افاده آن به مخاطبینش دارد. حال اگر مفهوم کنش‌گری را از کنش فردی به کنش حکومتی توسعه دهیم، باید در جستجوی کارآمدی، به دنبال فهم معانی، منویات و مقاصد حکومت در فرم خط‌مشی که مشتمل بر اقدام (Action) و انفعال (Inaction) است و آثاری که بر جوامع هدفش می‌گذارد، باشیم. یعنی مقاصد نظامات حکمرانی را می‌توان از خطوط‌مشی اِعمالی‌اش شناخت و کارآمدی‌اش را نیز می‌توان

اقتضای عقلانیت فنی، حرکت در جهت مدیریتی ـ اقتصادی کارآمدی است؛ به این صورت‌که عقل فنی، همواره خود را محاط در سطح اکولوژیک می‌بیند، عملی بودن را به عنوان مبنای انتخاب هدف می‌پذیرد و برای تحقق هدف، برنامه‌ریزی می‌کند. در مقابل، عقل حق‌مدار، خود را به محدودیت‌های بوم‌شناختی، محصور نکرده و خزائن آسمان و زمین را از آن خدا می‌داند.

۱- دانایی‌فرد، ۱۳۹۹
۲- وبر، ۱۳۷۴

از کیفیت اثرش بر جوامع هدف فهم کرد. حال سؤال این است که کارآمدی کنش حکومت، نه در این معنای عرفی، که از رهگذر علوم و عقلانیت مندرج در علوم، دقیقاً چیست؟

کارآمدیِ یک کنش، به «بهره‌وری» یعنی جمع کارایی (کمینه‌سازی هزینه‌ها) و اثربخشی (بیشینه‌سازی تحقق اهداف)، «حفظ تعادل سیستم» (مدل سیستمی)، «رضایت‌بخشی» (تأمین رضایت مردم)، «حفظ ارزش‌های رقابتی»[۳]، «نتیجه‌بخشی» (بیشینه‌سازی میزان تغییر رفتار اجتماعی) و یا «درست و یا معقول بودن عمل ارادی» (اتصال به سعادت)[۴] تعریف شده است. هرکدام از تعاریف فوق، مستفاد از منظر و سوژه‌ای است و حاکی از عقلانیتی خاص. بهره‌وری، بر عقلانیت مدیریتی تأکید دارد. رضایت‌بخشی و حفظ ارزش‌های اجتماعی، به عقلانیت فرهنگی اشعار دارند. حفظ تعادل سیستم، ارجاع بر عقلانیت فنی دارد. نتیجه‌بخشی، بر عقلانیت اجتماعی استوار است و معقولیت و درست بودن عمل ارادی(عمل صالح) نیز بر عقلانیت دینی و حق‌مدار ابتنا دارد؛ چون آنجا که حضرت علی (ع) در بیان صفات متقین فرمود: «و تخلي من الهموم الا هما واحدا انفرد»[۵]؛ همت متقین خالی از تمام هموم است، مگر اهتمام به ریشه خود و دین خدا. اقتضای عقلانیت فنی، حرکت در جهت مدیریتی ـ اقتصادی کارآمدی است؛ به این‌صورت‌که

اگر نظام حکمرانی بخواهد تمام اهتمام خود را بر کارآمدی بگذارد و در حفظ ارزش‌های اساسی چون عدالت، غفلت یا تغافل کند خطا کرده است.

۳- رابینز، ۱۴۰۳
۴- لاریجانی، ۱۳۷۳
۵- خطبه ۸۷ نهج‌البلاغه

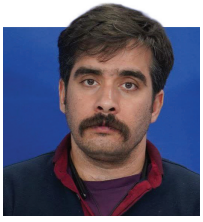
عقل فنی، همواره خود را محاط در سطح اکولوژیک می‌بیند، عملی بودن را به عنوان مبنای انتخاب هدف می‌پذیرد و برای تحقق هدف، برنامه‌ریزی می‌کند. در مقابل، عقل حق‌مدار، خود را به محدودیت‌های بوم‌شناختی، محصور نکرده و خزائن آسمان و زمین را از آن خدا می‌داند.[۶]

انواع عقلانیت	عقلانیت مدیریتی	عقلانیت فنی	عقلانیت اجتماعی	عقلانیت فرهنگی	عقلانیت دینی و حق‌مدار
شاخص کارآمدی	بهره‌وری	تعادل سیستمی	نتیجه‌بخشی در تغییر رفتار اجتماعی	حفظ ارزش‌های رقابتی حفظ رضایت مردم	عمل صالح

توجه به همه شئون عقلانیت و متعاقباً همه شاخص‌های کارآمدی ضرورت دارد؛ اما لازم است توزین و توزیع مناسبی در اعمال حکمرانی در نسبت با این موارد وجود داشته باشد. اگر نظام حکمرانی بخواهد تمام اهتمام خود را بر کارآمدی بگذارد و در حفظ ارزش‌های اساسی چون عدالت، غفلت یا تغافل کند خطا کرده است؛ همچنانکه اگر تغییر رفتار اجتماعی را با اشکال مختلف سیاست‌های رفتارگرایانه و یا با اتکا بر تلنگرهای شناختی دنبال کند، از اهداف و غایات مهم دینی چون «کنش بصیرانه» دور خواهد شد؛ آنچنانکه فرمود «قل هذه سبیلي أدعُوا إلی اللهِ عَلی بَصیرَةٍ أنا و مَن اِتَّبَعَني».[۷] اگر به بهانه ترس از برهم‌خوردن تعادل اجتماعی، از رفتارهای مصلحانه حق‌مدارانه بگریزد نیز، دچار خطای محاسباتی شده است. توازن این شئونِ کارآمدی و صورت‌بندی شبکه‌ای آن‌ها، زیر چتر عقلانیتِ حق‌مدار، اصلی‌ترین وظیفه نظام حکمرانی برای تضمین کارآمدی خود است.

۶- سوره منافقون، آیه ۷
۷- سوره یوسف، آیه ۱۰۸

کارآمدی، هم‌سیاسی هم‌سیاستی



سیدحسین موسوی

پژوهشگر سیاست و مسائل ایران

کارآمدی دولت، گاه مفهومی است که میانِ پارادایم‌های کلان فلسفه سیاسی بر سرش اجماعی صورت نمی‌گیرد. با این حال به‌نظر می‌رسد که هر دولتی واجد کارویژه‌هایی است که مجموعاً بتواند سامانِ عمومی نسبتاً مطلوبی را برای شهروندان خویش فراهم آورد. با این حال، نکته حائز اهمیت این است که کارآمدی امری منوط و متوقف به دولت‌ها نیست.

به تعبیر دیگر، اندیشه «دولت‌محور» به تنهایی نمی‌تواند بر کارآمدی دولت بیفزاید. مطابق خوانش‌های متأخر از دولت، دولت با جامعه درهم‌روی دارد؛ حال آنکه در خوانش‌های کلاسیک گفته می‌شد دولت، اعمال قانونی و مشروعِ زور بر پهنه‌ای سرزمینی است و به یک معنا بر جدایی میانِ دولت و جامعه تأکید می‌شد. درهم‌روی جامعه و دولت به این معناست که حتی در صورت تضاد دولت و ملت در نظریات متفکرانی همچون کاتوزیان، این دو نمی‌توانند از هم جدا باشند. این درهم‌روی، به یک معنا امری ضروری است که جامعه را بی‌دولت، و دولت را بدون جامعه، همچون امری ناقص الخلقه در نظر می‌گیرد.

نکته حائز اهمیت این است که در بحث کارآمدی دولت معمولاً به دو نکته توجه می‌دهند: بوروکراسی و دموکراسی. فن‌سالاران تلاش می‌کنند تا دولت را به قسمی امور تکنیکی و فنی تقلیل دهند که طبقه مدیران یا کارشناسان آن را اداره می‌کنند. در این رویکرد، تلاش می‌شود تا دولت فاقد وجه هنجاری نشان داده شود و صرفاً مقوله‌ای خنثی به سازوکارهای بوروکراتیک و مهندسی فروکاسته می‌شود. در رویکرد دوم عکس چنین وضعیتی صادق است. دموکراسی‌خواهان تلاش می‌کنند تا در اتخاذ استراتژی‌های سه گانه خروج، اعتراض و وفاداری، ایده و نهادِ دولت را به صرفِ صف‌آرایی و تقابل گروه‌ها و اکستریم‌های سیاسی فروبکاهند و در حقیقت دولت را برآمده از امرِ مبارزاتی تلقی می‌کنند. درحالی که دولتِ کارآمد، که قرار است در خدمت خیر عمومی ایفای نقش کند، به مقوله‌ای صرفاً تضادی فروکاستنی نیست؛ ای بسا قاطبه مردم و گروه‌های اجتماعی

متکثر در وضعیتِ قطبی‌شدگی سیاسی و اجتماعی، متضرر نبردهای بی‌پایان شوند.

با این حال، به نظر می‌رسد که کارآمدی دولت، منوط به تلفیق و ترکیب همین دو رویکرد است. از سویی مقصود از دولتِ دموکراتیک، قسمی دولت است که واجد شمولیتی عادلانه است. اگرچه در نظریات دموکراسی، دولت‌های اولترادموکراتیک از حیث کارآمدی و چابکی نقد می‌شوند، با این حال با توجه به کثرت نیروهای اجتماعی، به ویژه در ایران، نیاز به دولتی خواهیم داشت که حوزه‌های متنوع عدالت از حیث قومی، جنسیتی، طبقاتی و ... را دربرگیرد. دولتِ دربرگیرنده در این معنا، دولتی است مستقل از هژمونی طبقات یا منزلت‌های خاص اجتماعی؛ و تلاش می‌کند تا برآیند نبردهای اجتماعی باشد، بی‌آنکه امکانی برای ستمگری اجتماعی گروهی بر گروه دیگر ایجاد کند. اما چنین دولتی، نمی‌تواند از تکنیک برکنار بماند. در واقع دموکراسی‌خواهی راهی ندارد جز آنکه به نهادهای اجتماعی و فرهنگی، که ریشه در تاریخ طولانی ایران دارند، اعمال شود. سازمان‌های اجتماعی مردم در نسبتی تکنیکال با هم قرار دارند و صرفِ طرح دعوی‌های پارادایمی نمی‌تواند دولتی کارآمد خلق کند. در اینجا نیاز مبرمی به داده و آمار وجود دارد تا بهینه‌ترین حالتِ ممکن از دولتِ کارآمد، امکانِ استقرار یابد. کوتاه

دولتِ کارآمد، لزوماً یک دولتِ برآمده از اصلاح یا انقلابی ناگهانی نیست، بلکه دولتی است طولانی که توسط کنش‌های کارشناسان، مدیران، سیاست‌مداران و خودِ مردم، به مرور ساخته و ویرایش می‌شود.

سخن اینکه ایرانیان باید خود را متعلق به چنین دولتی احساس کنند و در عین حال، سازوکارهای تکنیکی تعارض و تعامل میانِ گروه‌های اجتماعی را مد نظر داشته باشند. در این صورت، دولتِ کارآمد، لزوماً یک دولتِ برآمده از اصلاح یا انقلابی ناگهانی نیست، بلکه دولتی است طولانی که توسط کنش‌های کارشناسان، مدیران، سیاست‌مداران و خودِ مردم، به مرور ساخته و ویرایش می‌شود.





جلسه هیأت دولت شهید رئیسی - تهران

بایسته‌های کارآمدی؛ مورد خاص دولت در ایران



حمید ملک زاده

دانش آموخته دکتری علوم سیاسی (اندیشه سیاسی) دانشگاه تهران

مقدمه

بحث درباره سیاست به طور عام، و کار دولت به طور خاص، در ایران معاصر با چالش‌های قابل توجهی مواجه است. ریشه بخش زیادی از این چالش‌ها را باید در یک جور سرگشتگی ناشی از ابهام درباره مفاهیم بنیادین سیاست جستجو کرد. سرگشتگی مزمنی که نهایتاً به تولید نظامی فربه از برنامه‌ها، رویکردها و گفتگوهای بی‌پایان درباره «آنچه باید انجام بدهیم» منتهی شده است. سرگیجه ناشی از ابهامی که از آن صحبت می‌کنیم به مجموعه‌ای از سیاست‌های ناکارآمد در حوزه‌های مختلفی که به دولت مربوط می‌شود دامن زده است. سیاست‌هایی که هرچند با هدف افزایش کارآمدی پیش‌بینی شده و به اجرا درآمده، خود به یکی از گره‌های ناگشودنی در کلاف سردرگمی سیاسی در ایران معاصر تبدیل شده‌اند. از این قرار هر بحثی درباره کارآمدی، اگر بنا باشد اصلاً معنایی داشته

باشد، باید به ریشه این ابهام و سردرگمی ناشی از آن بپردازد. من در این نوشته تلاش می‌کنم تا این موضوع را به شکل مختصری مورد مطالعه قرار دهم.

بایسته‌های کارآمدی

درباره کارآمدی اینطور آورده‌اند که عبارت از انجام دادن کار کم‌تر برای به دست آوردن دست‌آوردهایی بیش‌تر یا مشابه با قبل است. از این قرار کارآمدی بیش‌تر بر سازوکارهای مبتنی بر هزینه و فایده مبتنی است. هرچند در بحث پیرامون کارآمدی نباید صرفاً به بخش اول از تعریفی که درباره آن آوردیم، یعنی بخش هزینه‌ها توجه کنیم، بلکه الزام حفظ دست‌آوردها یا افزایش آن‌ها را نیز باید در ذهن حاضر داشته باشیم. در این معنا کارآمدی را نباید صرفاً در معنای کاستن از هزینه‌ها فهمید؛ چرا که این مفهوم همچنین بر ضرورت حفظ یا افزایش دست‌آوردها نیز دلالت می‌کند. من در ادامه این یادداشت همین تعریف اولیه را به عنوان مبنایی برای آنچه در ادامه می‌آورم در نظر خواهم داشت. مع‌هذا به هیچ عنوان بنا ندارم به پیچیدگی‌های مربوط به مفهوم کارآمدی، و مکانیسم‌های افزایش کارآمدی یا شرایطی که به کاهش آن منتهی می‌شوند بپردازم. این‌ها موضوعاتی نظری و روشن هستند که به سادگی می‌توان با یک جستجوی ساده، مطالب راهگشایی را درباره آن‌ها در مقالات انبوهی که به فارسی یا زبان‌های دیگر نوشته شده است پیدا کرد. موضوعی که من علاقه دارم به آن بپردازم، به چیزی مغفول‌مانده در تعریفی که از کارآمدی ارائه می‌کنیم مربوط می‌شود. مسئله‌ای که برای سیاست در ایران معاصر به طور عام، و در جمهوری اسلامی ایران به‌طور خاص اهمیّتی حیاتی دارد. من بر این باور هستم که این موضوعی است که حل بنیادین بخش عمده‌ای از مسائل مربوط به سیاست در

ایران امروز، به صورت‌بندی مناسب آن بستگی دارد: دولت.

برای اینکه اهمیّت موضوعی که در اینجا مطرح کردم در زمینه کارآمدی معلوم شود باید به تعریفی که پیش‌تر درباره کارآمدی آورده بودیم بازگردیم: کارآمدی، بر اقدامی دلالت دارد که براساس آن، صرفِ هزینه کم‌تر، به تولید محصولات یا دست‌آوردهایی مشابه با یا بیش‌تر از شرایط پیشین منتهی می‌شود. به‌طور طبیعی وقتی از سیاست صحبت می‌کنیم موضوع گفتگوی ما بر کارآمدی دولت متمرکز می‌شود. بدین ترتیب می‌توانیم انتظار داشته باشیم که وقتی صحبت از سیاست در میان باشد، بحث درباره کارآمدی، بر محصولات دولت دلالت می‌کند. بنابراین در بحث پیرامون کارآمدی دولت باید بر دو موضوع اساسی متمرکز باشیم: الف. آنچه دولت به عنوان محصول نهایی خود تولید می‌کند، ب. سازوکارهایی که برای تولید این محصولات مورد استفاده قرار می‌گیرند.

با این وجود، این همه آن چیزی نیست که من بنا دارم به آن بپردازم؛ چرا که در نهایت، بحث پیرامون این دو شاخص نیز به وفور در مقالات علمی یا تخصصی منتشر شده توسط متخصصان امر، در دسترس قرار گرفته‌اند. به علاوه، وارد شدن به این موضوعات نیازمند تخصصی است که نویسنده این مطلب فاقد آن است. موضوعی که من قصد دارم به طور ویژه به آن بپردازم، خود مفهوم دولت است. مفهومی که هم در گفتگوهای روزمره و هم در نوشته‌های سیاسی علمی یا تخصصی زیادی که از آن‌ها صحبت کردم، عموماً به عنوان مفهومی معلوم، از پیش فرض گرفته شده است. علی‌رغم همه این‌ها من بر این باور هستم که هر بحثی درباره کارآمدی اگر بنا باشد به عنوان بحثی معنادار در نظر گرفته شود، باید پیش از هرچیزی به مفهوم دولت بپردازد.

اهمیّت این موضوع برای ما در ایران بیش‌تر به این خاطر است که به‌نظر می‌رسد، چه در میان سیاستمداران و نخبگان سیاسی ایرانی و چه در میان اهالی آکادمی سیاست در ایران، هنوز فهم روشن، اگر نه واحدی، درباره محتوای این اصطلاح وجود ندارد.

دولت به مثابه نقطه عزیمت سیاست

اگر مطالعه درباره کارآمدی در حوزه سیاست، مطالعه‌ای درباره کیفیات مربوط به مداخلات دولت باشد، قبل از اینکه بخواهیم با معیارهای کمّی میزان کارآمدی این دست از مداخلات را معلوم کنیم، اول باید درباره این مسئله اساسی به نتیجه رسیده باشیم که دولت چیست. اهمیّت این موضوع در این واقعیّت نهفته است که تنها پس از معلوم شدن محتوای این اصطلاح است که می‌توانیم بگوییم آیا فلان مداخله‌ای که دولت در یک عرصه خاص از خود نشان داده مداخله‌ای کارآمد بوده و به افزایش کارآمدی دولت کمک کرده است یا خیر؛ چرا که اساساً در غیاب مفهوم دولت، ما در جایی بیرون از حوزه سیاست قرار می‌گیریم.

در میان جریان غالب در نظریه‌های سیاسی، و همین‌طور در میان اکثر سیاسی‌نویسان غیردانشگاهی، این‌طور مرسوم است که دولت را به عنوان یک نظام زورِ عینیِ مستقر بر جریان زندگی روزمرّه یک مردم، در محدوده سرزمینی خاصی صورت‌بندی کنند. نظامی از زور عینی که در نهادهای مادّی مشخصی بیرونیّت پیدا کرده، و با استفاده از پلیس، ارتش و دستگاه قضایی خاصی که دارد، در امور زندگی روزمرّه مردم، بر اساس مجموعه‌ای از بایسته‌های ایدئولوژیک دخالت می‌کند. این فهمی است که عموماً، از قسمی حقوقی‌سازی سیاست نیرو می‌گیرد. در این فهم، مرزهای دولت، به اعتبار حدود صلاحیّت قوانین موضوعه آن تعریف می‌شود.

درعین‌حال در این روایت، سازمانِ مادّی و روانیِ واحدِ سیاسی را به اعتبار حدودی تعیین‌شده در قانونِ مکتوب، و به اعتبار نهادهای مادّی خاصی که مشروعیّت اعمال اراده خود را از استقرار یک نظام حقوقی خاص می‌گیرند، تعریف می‌کنند. در اینجا نام‌گذاری دولت، حالتی تبعی دارد. یعنی به قدرت مادّی و توانایی نهاد مادّی دولت در استفاده از زور مادّی وابسته است. در چنین برداشتی افراد تشکیل‌دهنده یک واحد سیاسی، به لحاظ وجودشناختی از دولت مستقل هستند. آن‌ها حیاتی غیرسیاسی در بیرون از قدرت سیاسی دارند و تنها، وقتی با سیاست سروکار پیدا می‌کنند که به نحوی با نهادهای مادّی قدرت مستقر در محدوده سرزمینی خودشان سروکار داشته باشند. یک‌جور شکاف وجود، میان افراد تشکیل‌دهنده دولت و قدرت مستقر، در این فهم از سیاست وجود دارد که معمولاً مفاهیمی مانند کارآمدی، مشروعیّت و مقبولیّت آن‌ها را پر می‌کند. در این صورت‌بندی حقوقی از سیاست، دولت کارگزار چیزی است که همه مردم نمی‌توانند به طور هم‌زمان به آن مشغول باشند: کارگزار امر جمعی.

دولت مسئولیّت‌هایی را از طرف همه افراد تشکیل‌دهنده خود برعهده می‌گیرد و در ازای آن بخشی از آزادی‌ها و حقوقی را که برای انجام‌دادن این مسئولیّت نیاز دارد از تک‌تک افراد واحد سیاسی به‌عاریه می‌گیرد.

در تعاریفی که از دولت در این صورت‌بندی آورده‌اند، دولت مسئولیّت‌هایی را از طرف همه افراد تشکیل‌دهنده خود برعهده می‌گیرد و در ازای آن بخشی از آزادی‌ها و حقوقی را که برای انجام‌دادن این مسئولیّت نیاز دارد از تک‌تک افراد واحد سیاسی

به‌عاریه می‌گیرد. همه این‌ها در واقع بخشی از حقوق طبیعی افراد هستند. حقوقی که هر کدام از آن‌ها در وضعیتی غیرمدنی، یعنی در وضعیتی که در آن دولت وجود نداشته است، یا به اعتبار طبیعت و یا به اعتبار حیثیت الهی انسان، یعنی به اعتبار نفسِ انسان بودن، از آن برخوردار بوده است. اگر تفاوت‌های بعضاً مهمی را که در میان همه این روایت‌ها وجود دارد کنار بگذاریم، همه آن‌ها در یک چیز با یکدیگر اشتراک دارند: برای آن‌ها انسان موجودی است که در بیرون از واحد سیاسی، یعنی در بیرون از یک وضع مدنی، فی‌نفسه ارزشی وجودی دارد؛ یعنی هست، و هستی او بی‌خودی خود معنادار است. در این روایت سیاست نسبت به انسان و زندگی او حیثیتی پسینی دارد. یعنی سیاست عَرَض بر زندگی است.

با این حال آنچه تحت تأثیر شرایط خاصِ تأسیس دولت جدید در ایران اتفاق افتاده، فهمی حقوقی‌شده از سیاست بر سازمان‌های مادّی و روانی دولت در ایران حاکم کرده است. در روایت‌هایی از سیاست که در آن‌ها دولت به‌عنوان یک برساخته، یا سازمان مصنوع حقوقی فهمیده می‌شود، واحد سیاسی به عنوان چیزی که در جوهر خود، از انسان و زندگی طبیعی او متفاوت است صورت‌بندی می‌شود. مصنوع هولناک بشری که از حیثیتی مصنوع، اندیشیده و ماشینی برخوردار است. ازاین‌جهت فرقی نمی‌کند که درباره مارکسیسمِ شوروی یا لیبرال دموکراسیِ آمریکایی صحبت کنیم. بن‌مایه هر دوی آن‌ها چیزی جز روایتِ حقوق-پایه از سیاست نیست. در روایت‌های حقوق-پایه از سیاست، دولت مصنوعی بشری است که به‌خودی‌خود از یک‌جور غایت، سازمان، و سازوکارهای انحصاری برخوردار می‌شود. هستی ویژه و خاص دولت در این روایت‌ها انسان را به کارگزار دولت، و

سیاست‌مدار را به مهندس دولت تبدیل کرده است. در این معنا انسان و زندگی او، به‌عنوان عرصه اختصاصی طبیعت، مدام توسط دولت مورد نظارت قرار می‌گیرد. در اینجا نظارت دولتی از طریق قانون و برای به سامان کردن، یا اگر دقیق‌تر بگوییم، مدنی کردن انسانی طبیعی و باهدف تولید انسان مطلوبِ دولت اتفاق می‌افتد. در این روایت زندگی دو حیثیّت متفاوت دارد: طبیعی و سیاسی. زندگی طبیعی به موضوع زیبایی‌شناختی و زندگی سیاسی به چیزی مربوط به مدنیّت تقلیل داده می‌شود. در چنین روایتی زندگی، یا آنچه به آن عرصه اختصاصی طبیعت می‌گویند، به تهدیدی علیه دولت یا حیات سیاسی، به‌عنوان عرصه آشکارگی مدنیّت تبدیل‌شده است.

دولت در این روایت حقوق-پایه درعین‌حال نظام حقیقتِ انحصاری خودش را دارد. نظام حقیقتی که به‌طورکلی حول محور مفهوم قدرتِ سیاسی سامان پیدا کرده است. اگر این مسئله را در کنار آنچه پیش‌تر آورده بودم در نظر بگیریم، برای شما روشن خواهد شد که نظام حقیقتی که در روایت‌های حقوق-پایه از سیاست، از آن صحبت می‌کنیم، به‌طورکلی علیه زندگی، یا علیه آنچه طبیعی است عمل خواهد کرد. بر اساس این نظام حقیقت، افراد انسانی به موضوعات اعمال قدرتِ دولت، از طریق مجموعه‌ای از قوانین تبدیل می‌شوند که با عنایت به غایات انحصاری دولت تنظیم شده‌اند. موضوع فراخوانی‌های دولت در این دسته از روایت‌ها نه زندگی، و شیوه‌های متفاوت از در-جهان-هستنِ افراد، بلکه مجموعه رفتارهای آن‌هاست. دانش مناسب برای صورت‌بندی و فهم اداره واحد سیاسی در این روایت‌ها، علم سیاستی است که در صورت‌های مختلفی از رفتارگرایی ریشه می‌گیرد.

موضوع دیگری که درباره این روایت از سیاست، و این صورت‌بندی حقوق-پایه از واحد سیاسی باید به آن اشاره کنیم، موضوع عضویّت داشتن افراد در دولت یا واحد سیاسی است. در این فهم از سیاست، رابطه میان افراد با دولت و رابطه میان افراد با یکدیگر، قبل و بیش از هر چیز، موضوعی است که در حقوق عمومی مطرح می‌شود. ازاین‌قرار، بحث درباره تابعیّت که از حقوق انحصاری دولت‌هاست، مبنای عضویّت افراد در واحد سیاسی، و مبنای بنیادین سازمانی است که برای روابط خصوصی یا عمومی اعضای تشکیل‌دهندهٔ دولت با یکدیگر در نظر گرفته شده است. به طور منطقی حقِّ انحصاریِ سلب یا اعطای تابعیّت، بر اساس این روایت، در اختیار دولت‌ها قرار داده شده است. دولت‌ها در این زمینه، درست مثل همه صورت‌های دیگری از «فرمان‌دادن» که می‌شود برای آن‌ها متصور شد، این حقِّ انحصاری را تنها با عنایت به منافع خود، یا با عنایت به تأثیری که در تأمین غایات مصنوع دهشتناکِ بشری بیرون قرار داده شده در بالای زندگی اعمال می‌کنند. تحت‌تأثیر حقوقی شدنِ هر چیز، و همه چیز، در این روایت، افراد به حاملانِ حقّ و تکلیف تبدیل می‌شوند؛ حقوق و تکالیفی که در دولت، و به اعتبار غایت انحصاری آن تعریف شده‌اند. در نتیجه‌ی همه این‌ها، فرد انسانی برای اینکه به ساحتی از مدنیّت یا موضوعی برای سیاست تبدیل شود، در ابتدای امر از همه کیفیّات اقتضایی یا ویژگی‌های تکین امر جزئی تهی شده، و به یک نام، یعنی یک واحد مفهومی حقوقی تبدیل می‌شود. آنچه ارسطو درباره تفاوت میان عدالت یا انصاف از آن صحبت کرده، و بعدها در تاریخ اندیشه‌های سیاسی به فراخور موضوعات مختلف به آن بازگردیده‌اند در پاسخ به همین مسئله ارائه شده است. من، بعدتر وقتی درباره ایران صحبت

می‌کنم، دوباره به این روایت از سیاست و این صورت‌بندی از واحد سیاسی بازخواهم گشت.

واحد سیاسی به‌عنوان وحدت اصیل حیات انسانی

در بخش قبل تلاش کردم تا روایت‌هایی از سیاست را که به‌عنوان روایت‌های دولت-پایه معرفی می‌کنند به طور مختصر مورد بررسی قرار دهم. انتظار دارم این موضوع برای شما روشن شده باشد که در فهمی از سیاست که بر حقوق ابتناء دارد، سیاست در تقابل با زندگی فهمیده می‌شود: درست بعد از پایان زندگی طبیعی افراد است که سیاست آغاز می‌شود. در این روایت همه وفاداری‌های فردی، به اعتبار یک جور وفاداری عام، معلق شده و به سمت دولت، یا واحد سیاسی هدایت می‌شود. این مانند این است که بگوییم در این فهم، برای واردشدن به ساحت سیاست، باید از تعلقات طبیعی، یا از هر چیزی که دولت را ممکن است به چالش بکشد جدا شویم و هر چیز انسانی دیگر را قربانی مصنوع دهشتناکی کنیم که به آن دولت می‌گویند. در این صورت‌بندی، سیاست علیه زندگی است. با این وجود همه چیزهایی که درباره سیاست می‌توانیم بگوییم را نباید در این روایت تقلیل‌گرایانه خلاصه کرد. سیاست هنوز چیزی بیش‌تر و فراتر از مناسبات حقوقی مبتنی بر قدرت سخت نهادهای مادّی قدرت است. من در این بخش تلاش می‌کنم تا فهمی اصیل‌تر از سیاست را ارائه کنم که در آن، واحد سیاسی نه به‌عنوان مصنوعی بشری، یا به‌عنوان سازمان مادّی قدرتی در بیرون از انسان و زندگی او، بلکه به‌عنوان عرصه طبیعی حیات بشری فهمیده می‌شود. در این روایت متفاوت، واحد سیاسی دیگر هیولای دهشتناکی در بالای زندگی نیست، بلکه وحدت اصیل زندگی سیاسی است.

سیاست در معنایی که در اینجا بنا دارم از آن صحبت کنم، نه بر «فرمان» بلکه بر «فراخواندن» استوار است. فراخواندن، همان‌طور که پیش‌تر درباره آن صحبت کرده بودم، هم‌پیوند طبیعی، و ویژگی جوهری هستی انسان به‌عنوان موجودی استقراریافته در جهان است. ازاین‌جهت بحث درباره سیاست، متضمن بحث درباره یک‌جور نظام حقیقتِ نیندیشیده است. نظام حقیقتی که در جریان زندگی انسان، یعنی درنتیجه نفسِ هستنِ او در جهان و رابطه‌ای که با چیزهای موجود در جهان مادّی و انسان‌های دیگر برقرار می‌کند ایجاد می‌شود.

نظام حقیقتی که در اینجا از آن صحبت می‌کنیم، دربرگیرنده مجموعه‌ای از بایدهای و نبایدهای هنجاری معطوف به زندگی است. یعنی مجموعه‌ای از بایدها و نباید که در نتیجه مواجهه مجموعه‌ای از افراد با خودشان، جهان پیرامون و انسان‌های دیگر، به شکلی نیندیشیده ایجاد شده‌اند. در این معنا حقیقت امری از پیش موجود نیست؛ امر از پیش موجودی که به اعتبار ضروریات دولت یا یک ساخته مصنوع دیگر، و برای خدمت‌کردن به آن تولید شده باشد. در این بیان، حقیقت یا نظام حقیقتی که از آن صحبت می‌کنیم، برزندگی استوار است. درست در اینجاست که زندگی، به‌خودی‌خود به ارزشی غایی، یا غایتی در خود تبدیل می‌شود. برای اینکه بتوانیم به شکل معناداری، آنچه من در اینجا از معنای زندگی افاده می‌کنم را بفهمیم، باید بنیان استقراریافته بشر، گشودگی زندگی نسبت به امر اقتضائی، نفسِ با دیگران بودن هرکدام از ما در جهان، و سازوکار طبیعی ایجادِ تعلق را در نظر بگیریم. در ادامه به مسائل ناشی از این مفاهیم بیش‌تر می‌پردازم.

اگر از من پذیرفته باشید که انسان بنا به ضرورتی وجودشناختی

موجودی استقراریافته است، آنگاه تصدیق خواهید کرد که این استقراریافتن متضمن محدودیت در امکان دیدنِ همه چیز درآن‌واحد به‌عنوان یک شخص منفرد است. اگر این موضوع درست باشد که استقراریافتن فیزیکی هر کدام از ما در جهان، توانایی دیدن، و در نتیجه امکان فهمیدنِ تام و تمام جهان را از ما سلب می‌کند، آنگاه به شکل اجتناب‌ناپذیری باید این موضوع را نیز بپذیریم که هر کدام از ما برای اینکه بتواند تصویر روشنی از جهان مادّی پیرامون خود درک کند، یا حتی درک روشنی از خود به‌دست‌آوَرَد، نیازمند دیگرانی استقراریافته است که جهان را از جنبه‌هایی متفاوت و چشم‌اندازهای مادّی گوناگونی می‌بینند. درعین‌حال باید این موضوع را نیز در نظر بگیرید که استقراریافتن، تنها استقراریافتن مادّی نیست. هر کدام از ما بنا به‌ضرورت وجودی خودمان، همواره در یک نظام حقیقت، یعنی در نظامی از مفاهیم که پیش از ما وجود داشته و جهان را برای ما از پیش معنادار کرده است مستقر هستیم. این جهانِ معنایی، نتیجه یا حاصل جهانی است که پیشینیان ما به نحو مقتضی در و از طریق آن با جهان ارتباط برقرار کرده‌اند. مسئله مهمی که لازم است درباره این استقراریافتن روانی در نظر بگیرید، گشودگی آن نسبت به امر اقتضائی است. چرا که عناصر بنیادین آن را صورت‌های به آگاهی درآمده از تجربه جمعی کسانی تشکیل می‌دهد که پیش از ما زیسته‌اند. ازآنجایی‌که نظام حقیقتی که در اینجا از آن صحبت می‌کنیم، اساساً نسبت به اقتضائی بودن زندگی گشوده است، و به همین دلیل است که می‌توانیم بگوییم در بنیان خود معطوف به زندگی، و برای بزرگداشت زندگی است.

ازآنچه در فهم جدیدی که از نظامی حقیقت ارائه می‌کنم، نباید این‌طور برداشت کرد که سیاستِ مبتنی بر آن، ضد دولت، یا ضد

واحد سیاسی است. یعنی نباید از آن نوعی آنارشیسم سیاسی را استنباط کرد. ما در این فهم از سیاست هم، با سازوبرگ‌های مادّی واحد سیاسی سروکار داریم. با این تفاوت که نقطه عزیمت ما برای فهم واحد سیاسی، نه دولت، به‌عنوان یک هستی مستقل از زندگی، بلکه دولت، به‌عنوان مجموعه‌ای از نهادهای سامان مادّی و روانی شکل‌گرفته در جریان زندگی روزمره اعضای تشکیل‌دهنده آن است. نهادهایی که نه برای پرکردن غایات مربوط به فهم حقوقی دولت-پایه از سیاست، یعنی الزامات مربوط به حفظ، نگه‌داری و افزایش قدرت سیاسی، بلکه با هدف بزرگداشت زندگی تأسیس شده، و به اعتبار الزامات ناشی از زندگی نیز تغییر خواهند کرد. تنها در این معناست که می‌توانیم با خیال آسوده ادعا کنیم که اصطلاح واحد سیاسی بر وحدت اصیل زندگی دلالت می‌کند. اهمیت این موضوع همچنین در این مسئله قرار گرفته است که بر اساس آن می‌شود صورت‌های متفاوت از ساخت دولت و نظام‌های حقوقی ناظر به اداره آن را در بسترهای متفاوتی از زندگی سیاسی به شکل مشروعی توضیح داد. این مسئله به ما این امکان را می‌دهد که بدون درافتادن به ضد مبناگرایی‌های پست‌مدرنیستی که نهایت به یک اندازه علیه سیاست و زندگی عمل می‌کنند، تکینگی جوامع مختلف و روش‌های گوناگونی از زندگی اصیل درون واحدهای سیاسی را توضیح دهیم. به‌هرتقدیر در این روایت، این نفسِ زندگی، با همه هم‌پیوندهای منطقی آن را، می‌شود به‌عنوان مبنای سیاست در نظر گرفت. همین مسئله، ما را در مقابل روایت پیش‌ترآمده درباره سیاست قرار می‌دهد که دولت، یعنی سازمان مادّی و انحصاری قدرت سیاسی را به‌عنوان مبنا و نقطه عزیمت سیاست تعریف می‌کند.

دولت، اصل بنیادین کارآمدی

شما ممکن است از من بپرسید که همه این‌ها چه ربطی به کارآمدی دارد؟ این پرسش بسیار مهمی است که در این بخش پایانی تلاش می‌کنم تا به آن بپردازم. به احتمال زیاد با من موافق خواهید بود که فهم‌های متفاوتی که دربالا درباره دولت ارائه کردم، هرکدام به نظام هنجاری متفاوتی از مداخله در زندگی طبیعی یا مدنی افراد منتهی می‌شوند. در یکی از آن‌ها معیارِ ارزیابی موفقیّت یا کارآمدیِ مداخلاتِ دولتی، برآورده شدن خواسته‌ها یا تصورات مجموعه افرادی است که بر دستگاه مادّی دولت تسلط دارند. و در دیگری معیار ارزیابیِ مداخلات دولتی، چیزی جز بیشینه کردن امکان حیات کرامت‌مندانه شهروندان نخواهد بود. روایت اول به مداخلات خشن، دستوری و بر پایه برنامه‌های سیاسی خاصی که بدون توجه به حیات طبیعی شهروندان نوشته شده و به اجرا در می‌آیند منتهی می‌شود؛ و روایت دوم، مشارکت عمومی، توافق و وفاق عموم افراد جامعه پیرامون اهداف، برنامه‌ها و سیاست‌های دولت را به عنوان اصلی اساسی در نظر می‌گیرد. از این جهت، بحث درباره همه آنچیزی که تا اینجا آوردم، حتی فراتر از معیارهای ارزیابی و سنجشی که درباره سیاست‌های دولت و کارآمدی آن‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد، موضوعی است که به مبانی یا بنیان‌های اولیه، هر چند مورد غفلت قرار گرفته کارآمدی، مربوط می‌شود.

از این جهت و تا جایی که به موضوع کارآمدی مربوط می‌شود، ما در ایران معاصر کارهای زیادی داریم که باید انجام دهیم. کارهای زیادی که توفیق ما در به سرانجام رسانیدن آن‌ها، به مشخص‌کردن فهمی که از سیاست داریم، مشروط است. مجموعه کارهای عقب مانده‌ای که در اینجا از آن صحبت می‌کنم

حوزه‌های متنوع و گسترده‌ای از مسائل مربوط به توسعه، سیاست‌گذاری عمومی، سیاست‌های جمعیتی، نوسازی و مسائل مربوط به حکمرانی را شامل می‌شود. اگر چه تاریخ معاصر ایران، از اواسط دوران قاجار تا امروز، دوره‌های درخشان یا دوره‌هایی کم‌فروغ از تلاش ایرانیان برای حل‌کردن مسائل عمومی مربوط به زندگی جمعی در قالب یک واحد سیاسی را در بر می‌گیرد، من فکر می‌کنم همه شکست‌ها و ناکامی‌های ما را تنها در سایه معلوم‌نبودن فهمی که از سیاست به طور عام، و دولت به طور خاص در تاریخ ایران جدید مشاهده می‌شود، باید فهمید. برای روشن‌شدن منظوری که از نوشتن این عبارات دارم باید قبل از هر چیز نگاه کوتاهی به سیر شکل‌گرفتن ایران، به‌عنوان یک واحد سیاسی در تاریخ ایرانِ جدید بیندازیم.

تاریخ ایران معاصر را باید به‌عنوان تاریخ شکل‌گیری، بسط و تثبیت دولت مدرن در ایران به‌حساب آورد. فرآیندی که از اواسط دوران قاجار آغاز شده و تا امروز در جمهوری اسلامی ایران ادامه پیدا کرده است. سیر تکوین تاریخ ایده دولت در ذهن انسان ایرانی از یک سو، و شکل‌گیری تدریجی نهادهای مادّی دولت در ایران، که امروز به ظهور عالی‌ترین صورت از قدرت نهادمند شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران منتهی شده، تحت‌تأثیر نابهنگامی و نابجاییِ آشنایی ما با محصولات تجدد غربی، شرایطی را به وجود آورده است که بر اساس آن، فهم ما از سیاست، و روند

ما به‌عنوان اعضای یک واحد مشترک سیاسی، تنها در اعتبار حیات اصیلی که در سیاست از آن برخوردار می‌شویم است که می‌توانیم درباره دیروز، امروز و آینده خودمان بیندیشیم.

تاریخی آشنایی ما با معنای جدید آن، بیش‌تر از روایت دولت-پایه و حقوقی‌شده از این مفهوم، تأثیرپذیرفته است. این موضوعی است که حتی در آکادمی سیاستِ ایرانی نیز به طور ناخودآگاهی مورد پذیرش قرار گرفته و صورت‌های نظری خاص خودش را پیدا کرده است. تا جایی که در بخش عمده‌ای از مباحث و متون تولیدشده درباره سیاست در آکادمی ایرانی، یا با تلاش برای تثبیت صورت‌های دولت-پایه از سیاست سروکار داریم و یا رشد و تقویت جریان‌های انتقادی خاصی را مشاهده می‌کنیم که علیه سیاست پرداخته شده‌اند. این روایت‌ها، هر دو، به شکل اجتناب‌ناپذیری از فهمی تکنیکی درباره سیاست، و دریافتی عینی‌شده از واحد سیاسی نیرو می‌گیرند. در یک طرف از این نزاع نظری، با تلاش برای تثبیت هرچه بیش‌تر طغیان علیه زندگی مواجه هستیم که به نام و به اعتبار سیاست، در مقام عرصه مصنوع یا مدنی زندگی انسان صورت می‌پذیرد، و در سوی دیگر با شورش یا طغیانی علیه سیاست، به نام و به اعتبار زندگی. نزاع میان امر مدنی و امر طبیعی، احتمالاً مهم‌ترین اصل نیروبخش به فهم ما از سیاست، در آکادمی سیاست یا در عمل سیاسی جاری در زندگی واقعی است.

من بر این باور هستم که این دو جریان، که جریان‌های غالب نظری و عملی در سیاست ایرانی هستند، اساساً در یک نقطه به یکدیگر می‌رسند: فهم سیاست به‌عنوان عرصه‌ای علیه زندگی. در نتیجه تسلط این روایت‌ها بر عمل و تأملات نظری پیرامون سیاست در ایران، ما با ظهور دوگانه‌های سفت و سختی به نام مردم و حکومت (نظام) هستیم. دوگانه‌هایی که انگار به شکل بنیادینی در مقابل یکدیگر قرار گرفته و علیه زندگی اصیل سیاسی در درون دولت یا واحد سیاسی عمل می‌کنند. در مقابل این دو

روایت، یعنی در مقابل این برادران هم‌خونی که هرکدام در سمت متفاوتی از یک اشتباه مفهومی بنیادین قرار دارند، من از بازگشت به سیاست دفاع می‌کنم. چرا که فکر می‌کنم، ما به‌عنوان اعضای یک واحد مشترک سیاسی، تنها در اعتبار حیات اصیلی که در سیاست از آن برخوردار می‌شویم است که می‌توانیم درباره دیروز، امروز و آینده خودمان بیندیشیم.

آن فهمی از سیاست که من شما را به آن دعوت می‌کنم نه به اعتبار فرمان‌دادن و نه به اعتبار سرکشی‌کردن، بلکه به اعتبار نوعی گوش‌فرادادن منش‌نمایی می‌شود. «گوش‌فرادادن» چیزی جز مکانیسم بازگشت به زندگی اصیل سیاسی در یک واحد مشترک خود بنیاد نیست. واحدی سیاسی که شما می‌توانید آن را به نام دولت بنامید. این واحد سیاسی اصیل، بیش و پیش از هر چیز، یک سازوکار تربیت، یا تولید انسانِ سیاسی است. با این تفاوت که عمل تربیت در آن، نه به اعتبار فرمان یا فراخوان‌های دولتی، بلکه به اعتبار عملِ فراخوانیِ معطوف به زندگی صورت می‌پذیرد. در این معنا ایران به‌عنوان یک واحد سیاسی، یک نظام حقیقت واحد است. نظام حقیقتی که در نتیجه زیست غیرتأملی، اما آگاهانه همه کسانی که به‌نوعی به ایران تعلق دارند، یعنی از چشم‌انداز ایران و در افق ایران و بر اساس الزامات ناشی از این تعلق داشتن با جهان مواجه می‌شوند، تولید شده است. نظام حقیقتی که نه بر اساس غایات دولت، بلکه به‌عنوان مبنا و مبانی اصلی تشکیل‌دهنده آن چیزی که به‌عنوان دولت ایران می‌شناسیم فهمیده می‌شود.

مهم‌ترین سازوکار عضوگیری در واحد سیاسی موردنظر من، همین تعلق داشتن است. البته چیزی که می‌گویم نافی مکانیسم‌های حقوقی تابعیّت و صورت‌های دیگر از عضویت

در دولت نیست. من سعی می‌کنم در فهم غیر دولت-پایه‌ای که از سیاست ارائه می‌کنم، مرزهای مشخصی با رمانتیسیسم ایران‌گرایی را که در نظریه‌های ایران‌شهرگرایانه وجود دارد، برای خودم معلوم کنم. چرا که اصولاً در غیاب یک دولت، به معنای جدید کلمه، اصولاً نمی‌توانیم از چیزی به نام واحد سیاسی، به طور عام، و به طور خاص از ایران صحبت کنیم. چیزی که بنا دارم در اینجا به آن بپردازم این مسئله است که معیار عضویت در آن، زندگی سیاسی اصیلی که در ایران ممکن می‌شود، بیش و پیش از اینکه از سازوکارهای حقوقی مربوط به تابعیّت نیرو بگیرد، موضوعی مربوط به همین تعلق داشتن غیر یا پیشاحقوقی است.

ازاین‌قرار، بازگشت به سیاست، در معنایی که من از آن دفاع می‌کنم را باید به‌عنوان پیش‌شرط اصلی حل‌شدن همه مسائلی در نظر بگیریم که ما در زمینه کارآمدی سیاسی و اقتصادی با آن دست‌به‌گریبان هستیم. آنچه در این بازگشت، بیش از هر چیز دیگری باید موردتوجه قرار بگیرد، اصل بنیادین استقرارداشتن است. چه این استقرارداشتن را به‌عنوان مفهومی مادّی و فیزیکی در نظر بگیریم و چه آن را از حیث دلالت‌های معنوی و روانی آن در ذهن خود حاضر کرده باشیم، به‌هرتقدیر این استقرارداشتن، به‌خودی‌خود مبنای شکل‌گیری زندگی اصیلی است که در واحد سیاسی برای ما ممکن می‌شود. ازاین‌جهت باید همچنین بر این مسئله تأکید کنم که: برای هرکدام از ما تا جایی که هنوز خود را ایرانی می‌دانیم، این تعلق داشتن ناشی از اصل اجتناب‌ناپذیر استقرارداشتن است که مبنای شکل‌گیری آینده، تعیین حدود دوستی و دشمنی و در معنایی روشن‌تر، مبنای زندگی اصیل سیاسی در واحدی سیاسی به نام ایران است. نباید این نکته را

از یاد ببرید که هر مواجهه نظری با یک وضعیّت واقعی در زندگی روزمرّه باید از یک چشم‌انداز خاص، و در یک افق معلوم، اگرچه گشوده، نظری اتفاق بیفتد. در غیر این صورت، اصولاً هیچ شکلی از توصیف، توصیفی که به فهمی هنجاری منتهی شود، ممکن نخواهد بود. شما برای اینکه بتوانید چیزی را ببینید، قبل از هر چیز باید در جایی از مکان مستقر باشید. استقرار مکانی شما حیثیتی دوگانه دارد: هم امکان دیدن را برای شما فراهم می‌کند، و هم حد دیدن شما را معلوم می‌نماید. توصیف‌کردن، همواره توصیف‌کردن چیزی، از جای خاصی و به نحوی مشخص است. این موضوع همچنین درمورد مبانی بنیادین چیزی که به نام سیاست می‌شناسیم نیز صادق است. اصالتی که من سعی کردم در این نوشته کوتاه برای سیاست، به‌عنوان ساحت اصیل زندگی در آینده خودمان، به تصویر بکشم، از همین اصل استقراریافتن ریشه می‌گیرد. نباید این موضوع را از نظر دور داشته باشید که هرکدام از ما به‌عنوان یک هستنده انسانی، از این استقراریافتن گریزی نخواهیم داشت. همین‌طور من شما را به تأمل درباره این موضوع دعوت می‌کنم که استقراریافتن انسانی، همواره استقراریافتنی سیاسی است. یعنی هم ازیک‌طرف در یک نظام حقیقت خاص اتفاق می‌افتد و هم متضمن نوعی استقراریافتنی مادّی، در کنار دیگران و در مجموعه‌ای از روابط معنایی از پیش موجود است. با عنایت به همه این‌هاست که ادعا می‌کنم تنها شکل اصیل از زندگی برای انسان، زندگی سیاسی است. یعنی این‌طور نیست که یک‌جور زندگی طبیعی، و غیرسیاسی یا غیرمدنی وجود داشته باشد که چه در ساحت نظر، و بسیار بعیدتر از آن در ساحت عمل، و در زندگی واقعی می‌توانیم آن را حاضر کرده یا برای دست‌پیداکردن به آن تلاش کنیم. وضع طبیعی، آن‌طور که

نظریه‌پردازان قرارداد ادعا کرده‌اند، تنها یک‌جور فریب یا تمهید نظری است که بدون وجود آن، نمی‌شود توضیحی برای سیاست در معنای عینی‌شده آن در دولت‌های جدید ارائه کرد. من فکر می‌کنم در وضعیّتی که ما اصالت حقیقی زندگی سیاسی را داریم، تقریباً هیچ ضرورت نظری یا عملی برای فکرکردن به وضعیتی خیالی که بر اساس آن می‌شود امکان نوعی حیات طبیعی یا غیرسیاسی را تصور کرد وجود نداشته باشد. در این معنا بحث درباره کارآمدی مستلزم در نظر گرفتن همه موضوعاتی است که درباره بازگشت به سیاست از آن صحبت کردیم. کارآمدی اگر با عنایت به این فهم از سیاست و کار دولت در نظر گرفته نشود، به موضوعی انحرافی، برای نادیده انگاشتن اصلِ حیات مدنی درون یک واحد سیاسی، منتهی خواهد شد. از این جهت اگر از آن دسته از رویکردها و تحلیل‌هایی که کارآمدی را در غیاب جامعه و حیات طبیعی آن در نظر می‌گیرند، حمایت کنیم و از ایده دولت کوچکی که برای دست کاری کردن در شاخص‌های توسعه یا شاخص‌های کمّی دیگر، از وظایف حمایتی خود در قبال اصل حیات شهروندان -که در ادبیات اسلامی با عنوان حفاظت از کرامت انسانی از آن صحبت می‌کنند- دست می‌کشد، دفاع کنیم، مداخله دولت در قالب انواع سیاست‌گذاری‌های سیاسی و اجتماعی را به چیزی ضد خود تبدیل خواهیم کرد.



ساختمان هیئت دولت- همان پاستور تهران

مسأله کارآمدی دولت از منظر رهیافت وجودی

اولین نکته‌ای که پیش از پرداختن به مسأله کارآمدی و نسبت آن با دولت، باید توضیح داد، این است که مفاهیم اجتماعی، مفاهیم پارادایمیک هستند: منظور از پارادایمیک‌بودن مفاهیم اجتماعی این است که هر مفهومی در یک فضای فکری و علمی ساخته می‌شود و در همان فضای فکری و علمی برای خودش جایگاهی پیدا می‌کند. بنابراین وقتی از کارآمدی صحبت می‌شود که چیست، باید اول بگوییم که کارآمدی از منظر چه پارادایمی مدنظرمان است؟ معمولاً در بحث‌های متداول دانشگاهی امروز، از دو معنا برای پارادایم، به‌خصوص در پارادایم‌های متداول استفاده می‌شود، که یک معنای جامعه‌شناسانه دارد و یک معنای فلسفی. کارآمدی در حوزه جامعه‌شناسی برای اینکه بیشتر رایج است، به معنای اثباتی آن مشهور است و به این معناست که مثلاً در تئوری سیستم‌ها، بین ورودی‌ها و خروجی‌ها توازن وجود داشته باشد.

مثلاً در تئوری‌های کارکردی و ساختاری (فونکسیونالیستی)، وقتی صحبت از کارآمدی



محمد پزشگی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

کارآمدی بسته به اینکه در چه پارادایمی از آن صحبت می‌کنیم معنا پیدا می‌کند. یک چارچوبی که می‌توان کارآمدی را با توجه به آن توضیح داد، پارادایم رهیافت وجودی است، یعنی رهیافتی که انسان و عالم را فقط و فقط به وسیله هستی آن‌ها توضیح می‌دهد.

می‌شود، منظور از کارآمدی در این تئوری‌ها، این هست که ظرفیت‌های توزیعی، تخصیصی و نمادین نظام‌های سیاسی، در مسأله توزیع، در مسأله تخصیص و در مسأله نماد، موثر باشد. این یک معنا درباره کارآمدی، در اصطلاحات بسیار مرسومی است که در جامعه ما، در حوزه جامعه‌شناسی مشهور است. البته با متداول شدن دیدگاه‌های جدید جامعه‌شناسی، کارآمدی معانی دیگری پیدا می‌کند. به عنوان مثال در تئوری‌هایی که در زیر مجموعه پارادایم‌های تفسیری قرار می‌گیرند، کارآمدیِ یک نظریه، به فهم عمیق‌تر و موثرتر از پدیده اجتماعی اطلاق می‌شود و وقتی که صحبت از کارآمدی می‌کنیم، منظور از کارآمدی در اینجا این است که آن نظریه بتواند به نحو موثرتری، تاثیرات عوامل پیدا و پنهان محیطی را بر روی یک عامل اجتماعی یا یک پدیده اجتماعی توصیف کند. در حوزه فلسفه علم هم وقتی از کارآمدی صحبت می‌کنیم، منظور از کارآمدی این است که هر یک از پارادایم‌های متداول علوم انسانی چه چیزی را و چه هدفی را و چه معنایی را قصد می‌کنند؛ و آیا در رسیدن به این معنا موفق اند یا نه. به عنوان مثال در پارادایم اثباتی، به دنبال سنجش توان حل‌المسائلیِ این پارادایم هستیم. به خاطر اینکه پارادایم اثباتی بیش از هر چیزی به دنبال این است که بتواند مسائل و مشکلات جامعه بشری را توضیح بدهد و بتواند آن را به نحو هر چه سریع‌تر حل کند.

این در حالی است که وقتی در بحث قبلی می‌گفتیم نظریه سیستمی یا نظریه کارکردی کارآمد است، صحبت بر سر این بود

که آیا Input‌ها و Output‌ها در الگوی سیستمی تناسب دارند یا نه. یا مثلاً ظرفیت‌های تخصیصی، توزیعی، نمادین و پاسخگویی در تئوری‌های کارکردی - ساختاری، آیا وظیفه خودشان را به نحو احسن انجام می‌دهند؟ یا به عبارت جامعه‌شناسانه‌تر کارآمد هستند یا نه؟ کارکردشان مناسب است یا نه؟

این مثال‌ها را برای این مطرح شد که بگوییم که کارآمدی بسته به اینکه در چه پارادایمی از آن صحبت می‌کنیم معنا پیدا می‌کند. یک چارچوبی که می‌توان کارآمدی را با توجه به آن توضیح داد، پارادایم رهیافت وجودی است، یعنی رهیافتی که انسان و عالم را فقط و فقط به وسیله هستی آن‌ها توضیح می‌دهد. در اینجا وقتی که صحبت از کارآمدی می‌شود، منظور این خواهد بود که چه در قوانین طبیعی و چه در قوانین بشری، پدیده‌های اجتماعی را بتوان بر اساس نقشی که در «ایجاد» و «تداوم» وجود یک امر اجتماعی تا یک امر طبیعی، آن را حفاظت می‌کند و گسترش می‌دهند، مد نظر قرار دهیم. بنابراین وقتی صحبت از کارآمدی در رهیافت وجودی می‌شود، منظور این است که اولاً، وجود فقط مختص به وجود مادی نیست و وجود مثالی و وجود عقلی هم هستند. البته در این گفت‌وگو صحبت ما فقط به وجود مادی محدود خواهد بود. وقتی که خودمان را به وجود مادی متمرکز می‌کنیم و از کارآمدی امر اجتماعی صحبت می‌کنیم، منظورمان الگوها، رفتارها، نهادها، گروه‌ها، ساختارها و هر چیزی است که مربوط به اجتماع بشری است. این‌ها ساختشان و عملکردشان در راستای تولید و در راستای حفظ این فاکتورهایی است که انسان را به بهزیستی و به خوشبختی در عرصه اجتماع برساند. بر اساس این معنا، ما باید به این نکته توجه کنیم که کارآمدی، به لحاظ ساختاری از دو جزء اصلی تشکیل شده است؛ یک جزء، وجه صوری و تکنیکال قضیه

است و یک جزء نیز وجه تجویزی و معنوی آن. وقتی که از جزء صوری صحبت می‌کنیم، اگر آن را بخواهیم در مثال دولت تطبیقش بدهیم، اولین چیزی که در کارآمدی مطرح می‌شود، این است که ضرورت تأسیس دولت چیست؟ دولت کدام خلأ را پر می‌کند که نبودش، جوامع بدون دولت را دچار مشکل می‌کند؟ بنابراین در این قضیه، نیت، قصد و اجماع عوامل اجتماعی برای تأسیس امر دولت در اولین گام، برای مشخص شدن معنای کارآمدی است. مثلاً فرض کنید اگر در تئوری هابز به دولت نگاه کنیم، دولت تنها کارکرد اصلی‌ای که دارد، تامین امنیت است. بنابراین دولت، فقط و فقط برای این به وجود می‌آید که بتواند امنیت تولید کند. لاک، صحبت از تنظیم قواعد و قوانین و حفظ آزادی‌ها و دارایی‌ها می‌کند. بنابراین دولت مد نظر لاک، با این قصد و با این اراده ساخته می‌شود.

در حوزه وجودی هم، اولین چیزی که باید پرسیده بشود این است که دولت چه تأثیری و چه نقشی در تداوم هستی بشر دارد؛ به گونه‌ای که گروهی از مردم جمع می‌شوند و به این اجماع می‌رسند که دولتی را تأسیس کنند. پس از تأسیس دولت، آن چیزی که باعث کارآمدی دولت می‌شود، این است که چه عوامل و ساختارهایی باعث تداوم وجود دولت و ارتقای آن می‌گردد تا بتواند آن دلیل اصلی و اولیه ایجاد دولت را بازسازی کند.

در حوزه وجودی هم، اولین چیزی که باید پرسیده بشود این است که دولت چه تأثیری و چه نقشی در تداوم هستی بشر دارد؛ به گونه‌ای که گروهی از مردم جمع می‌شوند و به این اجماع می‌رسند که دولتی را تأسیس کنند. پس از تأسیس دولت، آن چیزی که باعث کارآمدی دولت می‌شود، این است که چه عوامل و ساختارهایی باعث تداوم وجود دولت و ارتقای آن می‌گردد تا

بتواند آن دلیل اصلی و اولیه ایجاد دولت را بازسازی کند. به عنوان مثال، دولت استبدادی و دولت تک‌نفره، تا زمانی کارایی دارد که بتواند نیازهای اولیه بشر، مثل نیاز به مسکن، نیاز به پوشاک، نیاز به امنیت و این‌گونه مسائل اولیه را تأمین کند. اما بعد از یک مدت، وقتی که این نیازها تأمین شد، نیازهای بالاتری برای افراد یک جامعه ایجاد می‌شود، مثل نیاز به عدالت، نیاز به رفاه بیشتر، نیاز به آزادی فردی و... . طبعاً در اینجا سازندگان دولت باید سعی کنند دولت را با درست کردن ساختارها و نهادها از یک سو و با اراده‌های جمعی جدیدتری که این نیازهای ثانویه را رفع کند، کارآمدتر کنند. سپس به همین ترتیب وقتی این نیازها رفع شد، نیازهای بعدی به وجود می‌آید که باعث تداوم دولت می‌شود. آنچه گفته شد بخش تکنیکال و بخش صوری دولت است که شامل احساس نیازها، اراده برای رفع این نیازها و ساختن مواد اجتماعی‌ای است که این نیازها را رفع کند و امر تکنیکال را به انجام برساند، مثل الگوهای رفتاری، قواعد اجتماعی و نهادها.

اما، آنچه که باعث می‌شود یک مسأله مهم مانند کارآمدی، پایا باشد، چنانچه در حکمت متعالیه توضیح داده شده، این است که هر رفتار و کنش، و یا هر جنبه صوری یک کار تا منتهی به یک معنا نشود، نمی‌تواند احساس خوشبختی در انسان به وجود آورد. بنابراین در قسمت دوم، سؤال از این می‌شود که جهت کارآمدی به کدام سو باید باشد؟ مثلاً در دولت هابز می‌توانیم کارآمدی دولت را با فشار و سلطه بیشتر دولت به حداکثر برسانیم. در نظام‌های سرمایه‌داری، کارآمدی دولت با هر چه کوچک‌تر شدن دولت، با هرچه بیشتر فضا دادن به عوامل اقتصادی، تأمین می‌شود. اما موضوع این است که آیا از منظر رهیافت وجودی، می‌توانیم عنوان کارآمدی را بر این

نوع فعالیت‌های تکنیکال اطلاق کنیم؟ درواقع این بخش دوم، بخش هنجاری کارآمدی است که به ما پاسخ منفی می‌دهد. کارآمدی در بخش هنجاری به معنای این است که هر فردی از افراد جامعه، بتوانند آنچه را که قسمت تکنیکال انجام می‌دهد، طلب کنند. بدین معنی که وقتی دولت، فلان رفتارها، نهادها، ساختارها و قواعد را ایجاد و اجرا می‌کند، در راستای تأمین خوشبختی خودشان بپذیرند و یک مشروعیت و مقبولیتی برای این قواعد و رفتارهای تکنیکال قائل شوند. بنابراین به طور خلاصه، از منظر رهیافت وجودی، کارآمدی به معنای تأسیس ابزارها و عوامل تکنیکال بر اساس نیازها، به اضافه جهت‌گیری و جهت‌دهی به این ابزارهای تکنیکال در راستای خوشبختی و بهزیستی جامعه است؛ به طوری که افراد، از اینکه عضو آن جامعه هستند یا شهروند دولت هستند، احساس غرور، افتخار و رضایت داشته باشند.

نکته دیگر این است که مسأله گفتمان‌سازی و معنادهی بر عهده چه بخشی از جامعه است. از منظر رهیافت وجودی، اینکه کارآمدی سیاسی یا اجتماعی شود مهم نیست. آنچه که مهم است این است که کارآمدی انسانی باشد. دلیل این امر هم آن است که که رهیافت وجودی به تحلیل پدیده‌های انسانی، بر اساس وجود انسان و ساختار فطری آدمی می‌پردازد. حال اینکه چگونه یک ساختار دولتی یا یک ساختار اجتماعی صورت‌بندی شود تا بتواند این زندگی انسانی را تحقق ببخشد، بر اساس شرایط و زمان‌ها متفاوت است. یک مثالی از بحث‌های علمای اخلاق هست که وارد حوزه سیاست شده است. در علمای کلاسیک اخلاق، وقتی صحبت از توان‌های انسان می‌کنند، می‌گویند انسان‌ها دارای سه قوه هستند به نام قوه غضب، قوه شهوت و قوه عقل. هر یک از این

قوا وظیفه‌ای را در وجود انسان انجام می‌دهد که ممکن است دچار افراط و تفریط شوند. در اینجا یک قوه چهارمی است به نام قوه عدالت که در عرض این قوا نیست؛ بلکه مسیطر بر این قواست و اوست که تعیین می‌کند چه میزان از قوه غضب، شهوت و عقل برای اداره زندگی در هر مقطعی لازم است. به همین شکل می‌توان در مورد جامعه و کارآمدی هم سخن گفت. کارآمدی که در واقع نقش قوه عدالت را در بدن اجتماعی دارد، بر عهده چه کسی باید باشد؟ یک قاعده کلی وجود ندارد که عهده‌دار این مسئولیت، باید نهادی به نام دولت باشد یا اینکه دولت می‌تواند این کار را در کنار سایر نهادها انجام بدهد؟ فرم و شکل اجرای این امر، بستگی به شرایط زمان و مکان هر جامعه دارد. در بعضی موارد، ممکن است لازم باشد که دولت عهده‌دار این امر باشد. در شرایطی هم لازم نیست که دولت این کار را بکند. بنابراین اینکه متولی این کار دولت باشد یا هر سازمان اجتماعی دیگر، از منظر وجودی مهم نیست. مهم‌تر این است که آنچه که مدیریت کلان یک جامعه را انجام می‌دهد، یک مدیریت انسانی باشد و مطابق با نیازها و شرایط وجودی انسان باشد. آدمی همواره دنبال معناست؛ آدمی همواره دنبال این است که بتواند از فرایندهای تکنیکال به یک جنبه معنایی برسد. یک مثال ساده‌ای در این زمینه وجود دارد. می‌گویند که شادترین ملت‌های دنیا، ملت‌هایی هستند که از نظر اقتصادی فقیرند؛ اما احساس شادی دارند. بنابراین اینکه لازم است مسأله کارآمدی را به دولت سپرد و بعد برای دولت وظایف جدیدی تعریف کرد یا برعکس؛ به شرایط تاریخی هر جامعه برمی‌گردد. نکته مهم در اینجا این است که عدالت اجتماعی، اقتضا می‌کند به هر مقداری که به دولت امکانات، توان، حقوق و قدرت داده می‌شود، به فرمانبرداران و شهروندان نیز به همان میزان حق و حقوق در جهت مخالف داده شود. بنابراین هر حق دولتی، به دنبالش باید یک وظیفه دولتی در پی داشته باشد. چنین به‌نظر می‌رسد که در یک دیالکتیک بین حق و حقوق دولت و شهروندی، بشود به یک کارآمدی رسید.



شرکت توربین‌سازی مپنا - استان البرز

گفت‌وگو

علیرضا شفاه



کارآمدی و دوگانه انسان- ناانسان

علیرضا شفاه

عضو شورای علمی موسسه علم و سیاست اشراق

■ **سلام علیکم آقای شفاه. گفتگو با شما همیشه لذتبخش هست و خیلی خوشحالیم که در خدمت شما هستیم با موضوع کارآمدی دولت.**

سلام به شما! بنده در خدمتم.

■ **درحال حاضر همه از دولت‌ها انتظار کارآمدی دارند و دولت را با کارآمدی قضاوت می‌کنند. آیا در گذشته نیز همین‌گونه بوده و دولت‌ها را با کارآمدی می‌سنجیدند؟ یا اینکه وضع دیگری حاکم بوده است؟ به علاوه، به نظر می‌رسد در گذشته، کارآمدی تا این حد منحصر در شاخص‌های اقتصادی نبوده است. گویی که ابتدا کارآمدی به عنوان معیاری برای ارزیابی دولت جاافتاده و سپس با ترویج برداشتی خاص از این مفهوم، به شاخص‌های اقتصادی تخصیص زده شده و محدود گردیده است. لذا بنده یک بار سؤالات اصلی را خدمت شما عرض کنم و بعد به ترتیب پیش برویم. دیگر سؤال‌ها را نیز به فراخور، در خلال بحث مطرح می‌کنم.**

سؤال اول این است که این مفهوم چه خاستگاهی دارد و برداشت شما از کارآمدی چیست؟ سؤال دوم این است که پاسخ به مقوله کارآمدی چه تأثیری بر دولت و جامعه‌ای که آن دولت مسئول آن است؛ گذاشته است؟ سومین سؤال نیز این است که ما چه باید بکنیم و به چه شکلی با این مفهوم مواجه بشویم؟

بسم الله الرحمن الرحیم. آن چه که جوهره و هسته اصلی سؤال شماست و شما را حساس کرده است؛ ماهیت غیر انسانی دولت جدید است. یعنی شما حس می‌کنید وقتی ما دولت را با کارآمدی تعریف می‌کنیم، داریم از انسان صرف نظر می‌کنیم؛ از معنا صرف نظر می‌کنیم. اموری که با معنا سر و کار دارند؛ تقلیل داده می‌شوند یا در حال حذف شدن هستند. لذا شما سؤالتان را این‌گونه صورت‌بندی می‌کنید که آیا دولت را اصلاً باید با کارآمدی تعریف کرد؟ یا اگر با کارآمدی تعریف کنیم، کارآمدی صرفاً این جنبه‌های معمولی زندگی است؟ آیا نباید چیز بیشتری را در نظر گرفت و آن‌ها را هم هدف‌گذاری کرد و جزو کارآمدی قرار داد؟

وقتی با این زاویه دید سؤال می‌پرسید و سؤال را این‌گونه مطرح می‌کنید، به آنچه که می‌خواهید نمی‌رسید. یعنی شما انسان را مراد می‌کنید اما لحظه‌ای که مسأله را به این شکل صورت‌بندی می‌کنید، لحظه‌ای است که انسان شکست می خورد. اصلاً انسان این‌گونه عقب‌نشینی کرده است. چون از امور انتظار دارد که انسانی باشند. اگر از امور انتظار داشته باشیم که انسانی باشند، از آن‌ها شکست خواهیم خورد. این فقط مختص دولت هم نیست. در جهان جدید، کلاً انسان عقب‌نشینی کرده است. چرا انسان عقب‌نشینی کرده است؟ چون انسان از جهان

انتظـار دارد.

سـؤال ایـن اسـت کـه آیـا اصـلاً انسـان می‌توانـد از جهـان انتظـار داشـته باشـد؟ مـا می‌توانیـم از جهـان انتظـار داشـته باشـیم کـه انسـانی باشـد؟ ما می‌توانیـم انتظار داشـته باشـیم کـه حکمرانـی یـک امـر انسـانی باشـد؟ یا زندگی شـخصیمان یک امـر انسـانی باشـد؟ خانـواده یـک امـر انسـانی باشـد؟ آمـوزش امـری انسـانی باشـد؟ الآن شـما می‌بینیـد دیگـر، در آمـوزش، هـر آنچـه را کـه انسـان نیـاز دارد بدانـد، آمـوزش نمی‌دهیـم. اگـر هـم تـلاش کردیـم و اصـرار کردیـم کـه از انسـان گفتـه شـود (مثـل آموزش‌هـای مذهبـی) همانجـا کار را خـراب کرده‌ایـم. همیشـه امـر انسـانی، بـه عنـوان امـری دروغیـن و زائـد و سسـت در صحنـه حاضـر می‌شـود. چـرا ایـن اتفـاق می‌آفتـد؟ چـون مـا متوجـه نیسـتیم کـه پاسـخ ایـن سـؤال کـه «آیـا از امـور می‌تـوان انتظـار داشـت کـه انسـانی باشـند؟» اصـلاً بـه سـادگی «بلـه» نیسـت! مـا خـود را محـق می‌دانیـم کـه امـور انسـانی باشـند؛ امـا آیـا چـون مـا خـود را محـق می‌دانیـم کـه امـور انسـانی باشـند، امـور انسـانی می‌شـوند؟ اصـلاً چـه کسـی ایـن حـق را بـه مـا داده اسـت؟ آیـا انسـان حـق دارد؟

■ منظورتـان از «نمی‌تـوان انتظـار داشـت» ایـن اسـت کـه امـور خـود بـه خـود انسـانی نمی‌شـوند؟

اصـلاً خـود بـه خـود انسـانی نمی‌شـوند کـه هیـچ! مـا خودمـان را بُکُشـیم انسـانی می‌شـوند؟! اصـلاً جهانـی کـه مـا در آن زندگـی می‌کنیـم، کِـی انسـانی بـوده اسـت؟ در طـول تاریـخ همیشـه ضـد انسـان بـوده اسـت.

■ ولی یک وقت‌هایی بوده! یک جاهایی؛ یک موقعیت‌هایی!

خود اینکه آیا امور یک زمانی انسانی بوده‌اند یا نه، یک حکم و وضعیت تلخی دارد. چرا؟ چون همیشه در معرض بازتفسیری است که گفته شود نه؛ این‌گونه هم نبوده است. چرا اینقدر همه چیز علیه انسان است؟ یکی از مهم‌ترین چیزهایی که در جهان، غیر انسانی است، سست بودن جهان است. در واقع جهان، چنانکه انسان از آن انتظار دارد، استحکام مورد نیاز او را فراهم نمی‌کند. این استحکام یعنی امنیت؛ چون انسان یعنی انس، و شما به آغوش امنی احتیاج دارید. ولی جهان استحکامی ندارد که این امنیت را بدهد و شما می‌بینید که هر روز به شما خیانت می‌کند. یعنی انتظارات شما را برآورده نمی‌کند. آیا ما می‌توانیم از جهان انتظار داشته باشیم؟ در واقع روی دیگر سکه این سؤال که آیا از جهان می‌توان انتظار داشت که انسانی باشد، این است که بپرسیم آیا از جهان انتظاری می‌توان داشت؟

خب! اینجا چه حکمی باید کرد؟ اگر ما بیاییم حکم بکنیم که جهان انسانی نیست، هر چقدر که این حکم قاطعانه باشد، به نظر می‌رسد که انسان مهلت خودش برای بودن در این جهان را از دست می‌دهد؛ یعنی قدرت خودش را از دست می‌دهد. اینجا راه حل‌هایی وجود داشته است و تجویزهایی ارائه شده است. مثلاً ملل و اقوامی بوده‌اند که گفته‌اند جهان جای زندگی نیست و لذا توصیه می‌کنند که در درون خودت فرو بروی. یعنی به انسان می‌گویند آنچه که سهم تو از جهان است، خودت هستی! شما هیچ سهم دیگری از جهان نداری! تقریباً تنها تجویزی که می‌توان ارائه داد نیز همین است. بعد از این تجویز، تنها تجویزی که

می‌توان کرد، ناامیدی است. لذا در این حالت تنها تجویزی که می‌تواند امید را به معنای واقعی کلمه تولید کند، این است که بگوییم «خویش را در خویش پیدا کن؛ کمال این است و بس»! این‌ها جریاناتی است که در شرق خیلی قدرتمند بوده‌اند. هندوستان معدن چنین تفکری است. در ایران هم خیلی قدرتمند بوده؛ در چین نیز نسبتاً قدرتی داشته! راه حل بعدی این است که ما یک جور ناامیدی را تجویز کنیم. جهانی که ما الآن در آن زندگی می‌کنیم تقریباً همین است. خیلی تکنیک عجیبی هم هست ناامیدی را تجویز کردن! ناامیدی تجویز کردن، یعنی شما اگر امنیت می‌خواهید، چنین چیزی وجود ندارد! شما بیا و انتظاری نداشته باش از جهان! تجویز قبلی می‌گفت تو از جهان مقداری انتظار داشته باش که در خودت است. این یکی می‌گوید هیچ انتظاری نداشته باش!

■ یک حرف هم این است که می‌گویند خوش بگذران! آیا این توصیه نیز همان ناامیدی است؟ این‌ها که اصلاً به ناامیدی و اینطور بحث‌ها فکر نمی‌کنند؟

اتفاقاً این‌ها ناامیدند! آموزش می‌بینند برای این کار! حالا عرض خواهم کرد. اینکه شما بتوانید فکر نکنید کار سختی است؛ کار آسانی نیست! این اتفاقی است که به نحوی اجتماعی می‌افتد. چگونه این اتفاق می‌آفتد؟ وقتی که به شما گفته می‌شود از جهان انتظاری نداشته باش! او به جهان فکر نمی‌کند، چون انتظاری از آن ندارد! به چه چیز فکر کند وقتی انتظاری ندارد؟ امید بنیادین چیست؟ امیدی است که انسان انتظاری دارد در نسبت با ذات خودش از جهان! و چون این نسبت با ذاتش دارد، نمی‌تواند از آن

کوتاه بیاید. لذا فشارهایی که از طرف جهان به او وارد می‌شود، او را به جوشش می‌آورد و او شروع می‌کند به فکر کردن. پرسش برای او تولید می‌کند. ضربه می‌زند به او. ولی اگر شما از جهان انتظاری نداشته باشی، خب ضربه هم نمی‌خوری! آقا جهان دارد به چه سمتی می رود؟ می‌گوید خب به هر سمتی می‌خواهد برود، برود! اصلاً یعنی چه این سؤال‌هایی که می‌پرسی؟ سؤال را باید صورت‌بندی کرد. سؤال تحت فشار است که صورت‌بندی می‌شود! بگذارید مثال بزنم. مثلاً تصور کنید انسان‌ها انتظاری که از جهان دارند را به صورت دینی صورت‌بندی کنند. بعد مثلاً همین‌طور به کسی بگویید که جهان بی‌خدا شده است. او می‌گوید حالا که چی؟ خب بشود یا نشود! او اصلاً نمی‌فهمد که این سؤالات را برای چه تولید می‌کنید! اصلاً آن فشار از اول وجود ندارد که آن سؤالات پرسیده شوند. همین‌طور ممکن است بپرسید که وای چرا جهان غیر انسانی شده است؟ لذا این سؤال را فقط مذهبی‌ها نمی‌پرسند؛ یعنی امید بنیادین فقط نزد ادیان وجود ندارد. در فلسفه هم وجود دارد. در اروپا هم وجود دارد. اروپا چرا از بین رفت؟ اروپا چرا قدرت خودش را از دست داده است؟ چون اروپا این فشار را به رسمیت می‌شناخته و جهان را می‌توانسته این‌گونه پیگیری کند؛ اما این فشار را از دست داده و دیگر نمی‌تواند پیگیری کند.

■ اما انسان خواسته‌هایی از جهان دارد و اروپا هم خواسته‌هایی دارد همچنان؛ مثلاً امنیت. البته امنیت مفهوم عمیق و پیچیده‌ای است و با ظواهر امنیت به دست نمی‌آید. اما اگر ظاهر امنیت را هم در نظر بگیریم،

مثلاً اینکه من کشته نشوم و زنده بمانم، روی این خیلی حساس است. یعنی برای این حاضر است هر چیزی را تحمل کند تا بمبی به سرش نخورد.

نه آنقدر هم حساس نیست! الآن که خورده!

■ **خب دارد صبوری می‌کند که بیشتر نخورد. از روی ترس!**

خب بله! یعنی همه چیز دارد تبدیل می‌شود به محاسبه! حتی این جنگ، دیگر جنگ اروپا نیست. در واقع اروپا، دیگر جنگی هم نمی‌تواند داشته باشد. جنگ جهانی اول و دوم، جنگ‌های اروپا بودند. ولی این جنگ، جنگی نیست برای اروپا! اروپا اصلاً از خودش دفاع نمی‌کند در این جنگ! اصلاً خودی به نام اروپا قابل طرح نیست. اروپا نمی‌تواند حتی خودش را ببیند. به عنوان یک واحد نمی‌تواند خودش را ببیند. در برگزیت چه اتفاقی افتاد؟ در واقع انگلستان به اروپا گفت تو وجود نداری! نه اینکه فقط گفت من از تو جدا می‌شوم. چون در لحظه‌ای که انگلستان از اروپا جدا شد، گسل‌هایی که در اروپا وجود داشت، همه جا فاصله‌ها را تولید کرد. برای یونان هم فاصله تولید شد؛ برای اوکراین فاصله تولید شد. برای همه آن‌هایی که دیگر نمی‌توانستند اروپا را پیگیری کنند. اروپا الآن یک رویایی بسیار شکننده است که گاهی در سر سیاستمداران فرانسوی و گاهی آلمانی می‌چرخد. در آلمان که پس از ماجرای مرکل به شدت شکست خورده است. تازه اروپایی که مرکل هم به آن فکر می‌کرد و مکرون گاهی راجع به آن حرف می‌زند هم، اصلاً معلوم نیست چگونه می‌خواهد اروپا باشد! احیاناً دارند درباره اراده‌ای که به درستی هم معلوم نیست چگونه

بـر سـر پایـش می‌خواهـد بایسـتد، صحبـت می‌کننـد. یعنـی انـگار خیلـی واقـع گرایانـه آن را دنبـال می‌کننـد. بـه نظـر مـن اگـر اروپا می‌خواهـد ادامـه بدهـد بایـد یـک تعییـن تکلیـف فلسـفی بکنـد در مـورد اینکـه امیـد چیسـت و چگونـه در چنیـن جهانـی می‌تـوان امیـد را پیگیـری کـرد؟ ایـن تعییـن تکلیـف فلسـفی در اروپـا اتفـاق نیفتـاده اسـت.

■ بـه نظـرم اینکـه گفتیـد اروپـا بایـد چنیـن کاری بکنـد، نقطـه خوبـی اسـت. چـون بـه نظـر می‌رسـد کـه اروپـا کارآمـد اسـت. یعنـی خـوب اداره می‌شـود و در کشـور مـا همـه آرزو دارنـد کـه مثـل اروپـا باشـند و مثـلاً ماننـد آنـان زندگـی کننـد.

اروپـا کارآمـد نیسـت. آلمـان هـم کارآمـد نیسـت. آلمـان در لحظـه‌ای کـه اروپایـی اسـت، کارآمـد نیسـت. نکتـه ایـن اسـت. نزدیکتریـن کشـور در اروپـای قـاره بـه آمریکایـی بـودن، آلمـان اسـت. مـرکل داشـت مزایـای آمریکایـی بودنـش را تبدیـل می‌کـرد بـه یـک جغرافیـای تـازه‌ای بـه نـام اتحادیـه اروپـا، کـه ایـن اتحادیـه در تعـادل بیـن روسـیه و چیـن از یـک طـرف و آمریکایی‌ها از طرف دیگر، بتوانـد خودش را مستقل نگـه دارد. ولـی چـه چیـزی را محاسـبه نکـرده بـود؟ اینکـه آن کارآمدی‌هـا و مزایایـی را کـه بـه آلمـان کمـک می‌کـرد تـا بتوانـد ایـن کار را انجـام بدهـد، مادامـی در اختیـار دارد کـه از منطـق اساسـی بـازی خـارج نشـده باشـد. وقتـی شـما تصمیـم می‌گیریـد از منطـق اساسـی بـازی خـارج بشـوید، یعنـی وقتـی بـه انـدازه کافـی نمی‌توانیـد کشـف کنیـد کـه در چنیـن جهانـی چگونـه بایـد زندگـی کـرد، دیگـر نمی‌توانیـد چنیـن کاری بکنیـد. اروپـا در زمـان مـرکل تبدیـل می‌شـود بـه یـک هویـت شـعارزده کـه بـه دفـاع

از همـه اقلیت‌هایـی کـه در جهـان وجـود دارد، مـی پـردازد، از حشـرات در حـال انقـراض بگیـر تـا دفـاع از چندجنس‌گرایـان و هر چیزی که معنـای حاشیه‌ای بـودن دارد. یـا اینکـه مثلاً شـما از محیـط زیسـت دفـاع کنـی و چنیـن چیزهایـی تبدیـل می‌شـود بـه ارزش. ببینیـد اروپـا پـر اسـت از ارزش! ارزش یعنـی جایـی کـه مـن نمی‌توانـم واقعـاً چیـزی را محقـق کنـم، بـه انـدازه‌ای کـه از آن دور هستم، طـرح ارزش می‌کنـم. شـما نمی‌توانیـد اسـتقلال را بـا هویـت طـرح کنیـد. اسـتقلال بـا هویـت بـه دسـت نمی‌آیـد. هویـت لحظـه‌ای اسـت کـه شـما نتوانسـته‌اید اسـتقلال بـه دسـت بیاوریـد. اسـتقلال راه‌هـای بسـیار کمـی دارد. چـون شـما در اسـتقلال بایـد محقـق بشـوید. شـما وقتـی محقـق بشـوید، اسـتقلال داریـد. در حالـی کـه هویـت یـک تعریـف اسـت و ایـن تعریـف بـه انـدازه زیـادی دل‌به‌خواهـی اسـت. در حالـی که شـما در تنگنـای تحقـق، راه‌هـای ضیقـی بـرای بـودن و دوام آوردن داریـد. تـا انـدازه زیـادی، اینکـه شـما چـه کسـی هسـتید، در میـدان تعییـن می‌شـود نـه بیـرون از میـدان. شـما نمی‌توانیـد بیـرون از میـدان خودتـان را تعریـف کنیـد؛ ولـی هویـت ایـن کار را می‌کنـد و می‌خواهـد قبـل از میـدان شـما را تعریـف کنـد و ایـن شـما را ضعیـف می‌کنـد.

■ مفهومـی کـه از کارآمـدی در ذهنتـان اسـت، چیسـت؟ چـون آخریـن معنایـی کـه مـا از کارآمـدی داریـم ایـن اسـت کـه روی شـاخص هـای اقتصـادی، مثـلاً GDP تمرکـز می‌کنـد. کشـورهای اروپایـی روی ضریـب جینـی و این‌گونـه شـاخص‌های عدالت اجتماعـی تأکیـد می‌کننـد. در کشـور مـا هـم خیلی‌هـا همین‌هـا را می‌گوینـد.

اروپایی‌هـا خیلـی اشـتباه می‌کننـد روی ایـن چیزهـا تأکیـد

می‌کنند. بخاطر همین است که دارند بدبخت می‌شوند. ضریب جینی کجای تحولات است؟ شما یک چیز را باید در نظر بگیری: اینکه من تا کجا توان تحقق پیدا کردن دارم؟ و اصلاً تحقق پیدا کردن یعنی چه؟ ببینید! آیا عدالت اجتماعی چیز خوبی است؟ اگر ما عدالت اجتماعی را رعایت کردیم و کشورمان از بین رفت، کار خوبی کردیم؟ اگر ما عدالت اجتماعی را رعایت کردیم و این منجر به این شد که آدم‌هایی که می‌توانستند کاری بکنند، نتواستند کاری را که می‌توانستند، انجام بدهند؛ واقعا کار خوبی کرده‌ایم؟ یعنی همیشه وقتی عدالت اجتماعی یک تقارنی پیدا می‌کند با سرکوب استعدادها، شما دارید کار خوبی می‌کنید؟

اگر دنبال کارآمدی هستید، به چین توجه کنید. چین کارآمد است. چین یکی از آلوده‌ترین جاهای دنیا را دارد، ولی قطعاً کارآمدترین حکومتی است که در دنیا وجود دارد. از آمریکا هم کارآمدتر است. چین کمتر از آمریکا حاوی ارزش است. مثلاً آمریکایی‌ها کشورشان را سرزمین رویاها می‌دانند و دموکراسی در آن‌جا باارزش است. در چین دموکراسی ارزش دارد؟ سرزمن رویاهاست؟ نه! چین کارآمد است. اگر کارآمدی را با اروپا بخوانیم، کلاً رفته‌ایم ته دره! اصلاً اروپا ته ناکارآمدی است. وضع اروپا از ما هم بدتر است. چون ما الآن از اروپایی‌ها، محقق‌تریم.

■ یعنی واقعاً کارآمدتر هم هستیم؟ الآن مثلاً تورم ما ۵۰ درصد است ولی اروپا تورم خیلی کمی دارد به نسبت ما.

کارآمدتریم! خیلی کارآمدتریم. اصلاً اروپایی‌ها توان هدف‌گذاری ندارند. چرا می‌گویند ضریب جینی؟ چون کار

دیگری از دستشان برنمی‌آید. فرض کنیم من اگر به عنوان پدر خانواده بخواهم کارآمد باشم، اگه من نتوانم خانه بخرم، ولی به جایش به بچه‌هایم بگویم که خانه را همیشه عطر می‌زنم، آیا من آدم کارآمدی هستم؟ توجه دارید چه می‌گویم؟

■ خب اروپا می‌گوید دنیا همین‌هاست دیگر! من همین‌ها را دارم؛ حفظشان هم می‌کنم.

خب این یک دروغی است که دارد به خودش می‌گوید. واقعیت را خودشان هم البته به خوبی می‌دانند. آن‌ها می‌دانند که دیگر هیچ چیزی نیستند. یک نقطه را نمی‌توانند بزنند و محقق کنند اگر آمریکایی‌ها اراده‌اش نکنند. و این‌ها توان این را ندارند به آمریکایی‌ها فشاری بیاورند. اروپا کسی است که الآن وارد جنگ خانمان‌سوزی علیه خودش شده است که نمی‌تواند جلویش را بگیرد. یعنی در شرایطی قرار دارد که برود خودش را بکشد. یعنی آمریکا دستور این را داده است که اروپا خودت را بکش؛ و اروپا الآن دارد این کار را انجام می‌دهد. خب این چه کارآمدی‌ای است؟

انگلستان البته جزو اروپا نیست. ببینید آمریکا دارد آلمان را می‌دوشد. پدر آلمان را درآورده است. منطق اقتصاد، عدالت اجتماعی، پیشرفت یا ارزش‌های اروپایی حکم می‌کرد که آلمان به جای اینکه گازش را از روسیه خریداری کند، برود التماس آمریکایی‌ها را بکند که با کشتی هر روز از آن سر دنیا مثلاً LNG را با دو برابر قیمت بهشان برساند؟

■ آلمان می‌گوید چون من نمی‌خواهم ثباتم را به هم

بزنم، به آمریکا باج می‌دهم؛ اشکالی ندارد.

نه اتفاقاً ثباتش را به هم زده است.

آیا آنجایی که شما اراده کردید، باید علیه کارآمدی اراده کنید؟ آن نیروهای سیاسی که اروپا را نابود کردند و اوکراین را به این روز انداختند، نیروهایی هستند که کارآمدند؟ آیا شما باید علیه کارآمدی اراده کنید؟ من می‌گویم برعکس است. این‌ها از بین رفتند، چون علیه کارآمدی اراده کردند.

■ خب اگر می خواست با آمریکا در بیفتد بدتر ثباتش به هم می‌ریخت. مثلاً باید جنگی می‌کرد و این‌ها حوصله این کارها را ندارند.

آهان! حالا این را می‌خواهم بگویم. مسأله، مسأله این است که شما در لحظه‌ای کسی هستید و هویتی دارید که اراده دارید! کسی که اراده ندارد، می دانید چه اتفاقی برایش می‌افتد؟ به بدتر از آنچه که می‌ترسد دچار می‌گردد. الآن این اتفاقی است که برای آلمان‌ها افتاده است. اجازه بدهید یک نکته‌ای را به شما بگویم. شما فکر نکنید که آمریکایی‌ها آلمان را مجبور کردند. معادلات اقتصاد سیاسی آلمان به نحوی است که وقتی آمریکایی‌ها اراده می‌کنند، از درون اراده آن‌ها در برابر آمریکایی‌ها سقوط می‌کند. آلمان را مرکل نگه داشته بود و او در درون آلمان سقوط کرد. چه چیزی باعث می‌شود که مرکل سقوط کند؟ اصلاً آمریکا فشاری نیاورده بود به مرکل. آمریکا فقط تصمیم گرفت؛ تصمیمی که تحقق دارد. به این معنی که اهرم‌هایی دارد که با کشیدن آن‌ها کاری می‌کند تا نیروهای اقتصاد سیاسی آلمان دیگر به مرکل رأی ندهند. شما در همین ایران ببینید چگونه کار می‌کند؛ دو تا

اهـرم دارد کـه بـا کشـیدن آن‌هـا کاری می‌کنـد تـا مـردم نرونـد رأی بدهنـد؛ آلمـان نیـز همین‌طـور!

مـن برگـردم سـر حرفـم و می‌خواهـم دربـاره آن اراده صحبـت کنـم. آیا آن‌جایی کـه شـما اراده کردید، بایـد علیه کارآمـدی اراده کنیـد؟ آن نیروهـای سیاسـی کـه اروپا را نابـود کردنـد و اوکراین را بـه ایـن روز انداختنـد، نیروهایـی هسـتند کـه کارآمدنـد؟ آیـا شـما بایـد علیـه کارآمـدی اراده کنیـد؟ مـن می‌گویـم برعکـس اسـت. این‌هـا از بیـن رفتنـد، چـون علیـه کارآمـدی اراده کردنـد. توجـه داریـد؟ این‌ها مشـکل فلسـفی دارنـد. در ایران ملت فکر می‌کننـد مسـائلی کـه بـه کارآمـدی ربـط دارد، بـه فلسـفه ربطی نـدارد؛ امـا اشـتباه می‌کننـد. این‌هـا مسـائل فلسـفی اسـت. و کشـوری کـه تـوان فلسـفه‌اش ضعیـف اسـت؛ یعنـی اینکـه نمی‌توانـد در مقـام جامعـه، یـک پاسـخی در نسـبت انسـان بـه جهـان بدهـد، حـال اگـر بتوانـد چنیـن پاسـخی بدهـد یـک اتفاقـی می‌افتـد و اگـر نتوانـد آنـگاه اتفاقـات دیگـری خواهـد افتـاد. اروپا نتوانسـته چنیـن کاری بکنـد. بـا اینکـه آنقدر گذشـته اروپا در حمایت از امنیت جهان و حقیقت، سـنگین اسـت. خـب یـک سـؤال؛ آیـا مـا الآن بایـد در برابـر کارآمـدی اراده کنیـم؟ نـه؛ ۱۸۰ درجـه برعکس! یـک پرسـش فلسـفی سـخت و بسـیار مهـم وجـود دارد: انسـان تـا کجـا می‌توانـد انتظـار داشـته باشـد کـه جهـان انسـانی باشـد؟ آیـا انسـان ایـن حـق را دارد کـه انتظـار داشـته باشـد جهـان، انسـانی باشـد؟

■ نمـی دانـم تـا کجـا می‌توانـد انتظـار داشـته باشـد کـه جهـان، انسـانی باشـد. امـا بلـه ایـن حـق را دارد کـه چنیـن انتظاری داشـته باشـد و بایـد برایـش بجنگـد. ایـن انتظـاری اسـت کـه بـه عنـوان هدیـه بـه او تقدیـم نمی‌شـود.

با چه کسی بجنگد؟ به چه حقی این حق را به خودش داده است؟ چه کسی این حق را معتبر کرده است؟ اگر جهان این کار را نکند شما می‌خواهید چه کار بکنید؟ آیا کسی که چنین انتظاری دارد، به لحاظ اخلاقی و با معیارهای خود انسان، سقوط نمی‌کند و نامعتبر نمی‌شود؟ چون کسی که چنین انتظاری را دارد، ذلیل می‌شود. آیا انسان می‌تواند ذلت را تجویز کند؟ الآن اروپا به لحاظ اخلاقی معتبر است؟ خودش می‌تواند خودش را معتبر بداند؟ اوکراین می‌تواند سر خودش را به عنوان انسان بالا بگیرد؟ چرا نمی‌تواند؟ چون وقتی نمی‌توانی، ذلیل می‌شوی! مسأله ذلت به مسأله تحقق ربط دارد. یعنی کسی ذلیل می‌شود که نمی‌تواند محقق بشود.

ببینید سؤال این است که اصلاً حق داریم انتظار داشته باشیم؟ آیا انسان حق دارد؟ این سؤال، سؤال سختی است؟ چه کسی گفته است که انسان حق دارد؟ چه کسی گفته است جهان باید انسانی باشد؟ چه کسی گفته پدر و مادرم باید من را دوست داشته باشند؟ چه کسی گفته برادرم نباید به من خیانت کند؟ دیگر چه برسد به اینکه از جهان انتظار داشته باشیم در جهان غذای کافی وجود داشته باشد تا انسان‌ها نمیرند. خب وجود ندارد و انسان‌ها هم دارند از گرسنگی می‌میرند.

■ ولی آیا واقعاً انسان می‌تواند بگوید من از هیچ چیزی انتظاری نخواهم داشت؟ پاسخ شما چیست؟

این هم خیلی جواب سختی است. یعنی ما بگوییم حق نداریم؟ ببینید سؤال مهم این است که آیا امر غیر انسانی،

در برابر انسان است؟ اگر بگوییم که جهان انسانی نیست، فقط یک راه برای ماندن داریم: اینکه انسان در برابر امر ناانسانی قرار نگیرد.

الآن فقط یک راهبرد فلسفی برای شما باقی مانده است. یعنی فلسفه تبدیل می‌شود به راهبرد. یعنی شما می‌خواهید بدانید آیا انسان راهی برای زندگی کردن دارد؟ این سؤال سوم کانت است. کانت ۴ سؤال می‌پرسد. چه می‌توانم بدانم؟ چه باید بکنم؟ به چه چیز می‌توان امید داشت؟ این سؤال سوم کانت است. و سؤال چهارم این است که انسان چیست؟ کانت می‌گوید این سؤال، مجموع سه سؤال قبلی است و مهم‌ترین سؤال، سؤال سوم است. به چه چیز می‌توان امید داشت؟ آیا از جهان می‌توان انتظاری داشت؟ خب این یک سؤال راهبردی اساسی است. در این لحظه، چه نکته راهبردی‌ای به لحاظ فلسفی باقی می‌ماند؟ اینکه شما وقتی با جهان مواجه می‌شوید، اگر جهان را غیر انسانی بیابید، شما مادامی که دوگانگی انسانی - غیر انسانی را داشته باشید و آنچه محقق است؛ غیرانسانی یا ناانسانی باشد؛ هیچ راهبردی ندارید و به هیچ چیز هم نمی‌توانید امید داشته باشید. این نکته به شما چه می‌گوید؟ می‌گوید بیا قدری فکر کنیم و ببینیم که آیا ما واقعاً با یک دوگانه‌ای به نام انسان - ناانسان روبه‌رو هستیم؟ یعنی یک طرف چیزی داریم به نام انسان و یک طرف چیزی به نام ناانسان، که این‌ها با هم مواجه شده‌اند و در تقابل با یکدیگرند؟ مثلاً انسان و کارآمدی! مثلاً دولت و کارآمدی! چون دولت با آن ادبیات اروپایی، انسانی است. مثلاً در هگل، تمثل انسان می‌شود دولت. یعنی اینجا دولت کلمه خیلی خوبی است. وقتی

می‌توانی درباره نسبت دولت و کارآمدی صحبت کنی، که به این پرسش پاسخ داده باشی که: آیا امر انسانی و امر ناانسانی دو چیز هستند که در برابر هم واقع شده اند؟ آیا ما با یک دوگانه طرفیم؟ آیا واقعاً ما با یک تضاد طرفیم؟

■ اروپایی‌ها چه پاسخی می‌دهد؟ ضمن اینکه قدری هم درباره خودمان صحبت کنیم. وضعیت ما چگونه است؟ ما چه پاسخی داریم؟ ما مثل اروپایی‌ها فکر می‌کنیم؟ مثلاً جریانی که در دانشگاه شریف وجود دارد یا نهادگرایی در دانشگاه علامه، هر یک چگونه به مسأله می‌پردازند؟

اروپا پاسخ می‌دهد که بله ما با یک تضاد طرفیم و من با این جهان می‌جنگم.

آن چیزی که ما دنبالش هستیم، اروپا نیست. ما اصلاً نمی‌فهمیم قصه چیست! دانشکده اقتصاد شریف هیچ چیزی نمی‌گوید. همین‌هایی که گفتم را هم نمی‌گوید! او اصلاً نمی‌داند که این‌ها راهبردند. او خیال می‌کند که یک جهان طبیعی وجود دارد. او فکر می‌کند ما حیواناتیم که در طبیعت رها شدیم!

جریان نهادگرایی دانشگاه علامه مقداری فاز اروپایی دارند. یعنی ببینید ما الآن ما بین نفهمیدن و شکست خوردن مختاریم! یعنی یا نمی‌فهمیم، یا راهبردهایی که شکست ایجاد می‌کند را انتخاب می‌کنیم. حقیقتاً کل جامعه ایران در این دوگانه است. یعنی یا آدم‌هایی هستند که فرض کردند راه حل‌ها وجود دارند. یعنی توجه ندارند که این‌ها موضع‌گیری است؛ این‌ها راهبردهای انسانی است. فکر می‌کنند اینجوری است دیگر! متوجه نیستند که

این‌ها راهبردهای انسانی است. متوجه نیستند که خود آمریکا روح دارد. متوجه نیستند که چین یک وضع انسانی است. این‌ها متوجه این چیزها نیستند. فکر می‌کنند یک چیزهایی در جهان هست دیگر! این «دیگر» هم خیلی کلمه مهمی است! یعنی آن‌جا رها شده است. آن‌هایی هم که می‌خواهند بگویند نه؛ این‌گونه هم نیست و در جهان خبری است، چون می‌روند از خبر طرفداری می‌کنند، از انسان، دولت، نهاد و جامعه طرفداری می‌کنند، خب شکست می‌خورند. یعنی ما با دوگانه انسان -ناانسان، واقعاً در ایران روبه‌رو هستیم!

■ کسانی که پاسخ دوم - که می‌توان آن را اروپایی نامید- را ارائه می‌دهند؛ تناقض انسان - ناانسان را چگونه حل می‌کنند؟ گروه اول چه پاسخی دارند؟

حل نمی‌کنند. مصادره به مطلوب می‌کنند. در حالت تکنیکال و هنگام تبدیل به تجویزهای عملی، خیلی افتضاح می‌شوند. یک طرف می‌گوید باید سوبسید بدهیم؛ چون تولید داخل است. شما تا الآن به تولید داخل سوبسید دادید، اتفاقات خوبی افتاده است؟ وقتی سوبسید می‌دهید، جریان‌های رانت را به شدت بازتولید می‌کنید. کشور را وابسته می‌کنید. کسی که رانت می‌گیرد، احتیاجی به فناوری ندارد. وقتی من سودم در این است که سنگ آهن را مفت می‌گیرم، انرژی و آب را مفت می‌گیرم و فولاد تولید می‌کنم، چه مرضی دارم بروم دنبال فناوری‌های پیشرفته تولید فولاد؟ این کار را کسی بکند که برایش این مدل تولید نمی‌ارزد! برای من این‌جوری می‌ارزد! اصلاً مادامی که آن فناوری‌ها نباشند، برای من می‌ارزد! توجه

دارید؟ این ضد تولید است. در تحلیل‌های عمیق‌تر، به طرز وحشتناکی ضد تولید است؛ چرا؟ چون در واقع کل اقتصاد شما را تبدیل می‌کند به یک اقتصاد تورمی؛ و اقتصاد تورمی کلاً ضد تولید است. چرا؟ چون در واقع نااطمینانی زیادی در آن وجود دارد و همه انتظار دارند دائماً همه چیز به هم بخورد و قیمت‌ها گران بشود. همه روی این بسته‌اند! لذا همه تلاش می‌کنند یک جوری به هم بزنند اگر بتوانند! وقتی نااطمینانی به وجود می‌آید، هیچ سرمایه‌گذاری نمی‌تواند در بلندمدت برنامه‌ریزی کند. یعنی عقل به شما می‌گوید نباید تولید کنید! چون تولید یک سرمایه‌گذاری بلندمدت است. دلالی دو روزه است؛ بخر و بفروش!

ببینید این‌ها معادله قدرت است؛ معادله تحقق است. یکی بیاید بگوید نه، قیمت‌ها که پایین بیایند تولید می‌رود بالا. البته اگر قیمت‌ها را بالا هم ببریم، تولید زیاد نمی‌شود. اصلا فرقی ندارد قیمت‌ها را چه کار کنیم. بالابردن و پایین بردن دو عمل تکنیکی است؛ یکی بر مبنای ارزش‌ها عمل می‌کند و یکی بر اساس معادلات ریاضیاتی طبیعی. یکی انسانی عمل می‌کند و یکی نا‌انسانی؛ و هر دو هم زمین می‌خورند. کسانی که از انسان دفاع می‌کنند، بزرگ‌ترین دشمنان انسان می‌شوند. مگر شوروی نشد؟ مگر شوروی بخاطر انسان نمی‌خواست عدالت ایجاد کند؟ انسان ایجاد شد؟ بدتر هم شد. کسی که از انسان دفاع کند، انسان را پایمال می‌کند.

چگونه باید از این وضعیت رهایی پیدا کرد؟ این پرسش در واقع سومین سؤال بنده بود!

این در واقع مفصل‌ترین بخش سؤال است. همه آنچه

که گفته شد، مقدمه کوتاهی بود برای آنکه به این برسیم از الآن باید بازی چگونه شروع بشود. اصل ماجرا بر می‌گردد به درک آن مطلبی که ابتدا گفتم؛ آیا راهبردی انسانی است که در آن، انسان در برابر ناانسان قرار می گیرد؟ من مثال‌هایی زدم برای اینکه بگویم چگونه کسانی که شروع می‌کنند به حمایت از انسان، هم کارآمدی را از دست می‌دهند، هم انسان را از دست می‌دهند.

پاسخ سؤال در درک این نکته است که امر انسانی، به نوعی محتاج امر غیر انسانی است. ما محتاج رنجی هستیم که می‌کشیم، محتاج تاریکی هستیم، ما محتاج جهلیم. ما نه تنها به این‌ها احتیاج داریم، بلکه تا آن‌جا که ذات خودمان را گسترش می‌دهیم، جهل و تاریکی را گسترش می‌دهیم. یعنی انسان وقتی خودش را پیگیری می‌کند، امر غیرانسانی را گسترش می‌دهد. بخاطر همین است که فقط انسان است که کارآمد است. حیوانات نمی‌توانند این کارها را بکنند. انسان است که می‌تواند قدرت تولید کند. انسان است که هر چیزی را زیر سؤال می‌برد. قبل از انسان، هر چیزی بر سر جای خود قرار دارد. با انسان جهان به هم ریخته است!

امر انسانی، به نوعی محتاج امر غیر انسانی است.{...} یعنی انسان وقتی خودش را پیگیری می‌کند، امر غیرانسانی را گسترش می‌دهد. بخاطر همین است که فقط انسان است که کارآمد است.

دولت باید درک کند مسأله کارآمدی، نوعی پیگیری انسان است؛ یعنی درک کند که دولت هیچ چیز غیر از کارآمدی نیست. ما باید بتوانیم با این وضعیت آلوده‌ای که در آن

هستیم، مواجه بشویم و جنبه‌های غیر انسانی آن را ببینیم. جنبه‌های غیر انسانی در حکمرانی مثل اینکه مردم نباید گرسنه نباشند، باید خانه داشته باشند و بالأخره زندگی در جریان باشد.

■ خب این چه فرقی با معنای رایج کارآمدی دارد؟

ما تا اینجا چه کردیم؟ آن دوگانه انسان - ناانسان را طرد کردیم و با آن راهبرد فلسفی اجازه دادیم انسان، در مواجهه با جهانی که غیر انسانی است، بتواند امتداد داشته باشد. یعنی این‌طور نیست که یک جهان انسانی داریم و یک جهان غیر انسانی. نه؛ من درست در جایی که با امر غیر انسانی مواجه می‌شوم، تازه امکان انسان بودن پیدا می‌کنم. همه ارزش‌ها هم همین‌گونه تولید شدند. مثلاً شما فرض کنید یک مردی صبح از خانه بیرون می‌رود تا برای زن و بچه‌اش نان در بیاورد. همه ما زیبایی لحظه‌ای که این کار را می‌کند و برمی‌گردد، درک می‌کنیم. زیبایی در لحظه‌ای تولید می‌شود که او رفته است نان بیاورد. حضرت موسی (ع) رفت آتش بیاورد تا خانواده‌اش گرم شوند؛ اما پیغمبر شد و برگشت. یعنی تو در مواجهه با امر غیر انسانی، انسان می‌شوی؛ نه در دشمنی با امر غیر انسانی.

آنچه که کارآمدی را تعیین می‌کند، حضور تو به عنوان یک ملت در صحنه جهان است. این را باید در نظر بگیرید که آیا من محقق شده‌ام؟ آیا من آینده دارم؟ مخصوصاً مسأله آینده مهم است. یعنی من آیا امید بنیادین را می‌توانم طرح کنم؟

از طرف دیگر، آنچه که کارآمدی را تعیین می‌کند،

حضور تو به عنوان یک ملت در صحنه جهان است. این را باید در نظر بگیرید که آیا من محقق شده‌ام؟ آیا من آینده دارم؟ مخصوصاً مسأله آینده مهم است. یعنی من آیا امید بنیادین را می‌توانم طرح کنم؟

■ بسیار عالی! طبق پیشی‌بینی، گفتگوی خوبی بود و استفاده کردیم از مطالبی که بیان فرمودید و زاویه نگاهی که به مسأله کارآمدی داشتید. خیلی ممنونم بابت وقتی که در اختیار نشریه مسائل حکمرانی قرار دادید.

مخلصم! بنده هم از شما تشکر می‌کنم. امیدوارم مفید باشد.

نئولیبرالیسم با دعوت به جهانی‌گرایی و کاربست حکمرانی جهانی، الگوی خود را در جهان مستقر و پیگیری می‌کند. در اینجا انسان بنگاه است، نهادهای اجتماعی بنگاه‌اند و بنگاه‌زده؛ و دولت و سازمان‌های شبه دولتی جهانی نیز با الگوهایی از محاسبات اقتصادی به‌وسیله خطکش‌هایی سنجیده و رتبه‌بندی می‌شوند. اینجاست که کارآمدی به فرمت کارایی (Efficiency) تقلیل می‌یابد و همه چیز و همه جهان در قالب هزینه- فایده‌ی اقتصادی یک بنگاه تولیدی در فضایی رقابتی و ریسکی سنجیده می‌شود. به لحاظ ساختاری نیز کارآمدی دولت با قدرت تامین کنندگی بازار رقابتی ملی و جهانی، رتبه‌بندی شده و لاجرم خود سازمان دولت نیز به‌سان بنگاهی اقتصادی سنجیده و ارزیابی می‌شود.

مجلس شورای اسلامی
مرکز پژوهش‌ها

دفتر مطالعات حکمرانی

کلیه حقوق مادی و معنوی این نشریه متعلق به دفتر مطالعات حکمرانی مرکز پژوهش‌های مجلس است. در ضمن، استفاده و بازنشر مطالب این نشریه، تنها با ذکر منبع و نام نویسنده مجاز است.

قیمت: ۲۰۰٫۰۰۰ تومان