



مسأله دموکراسی

آرش آقامیر

نسخ برای جامعه آزادی خواه و برابری طلب غربی اساسی بود و روندی را به دنبال داشته است که بین انسان «سائل و سالک» شکافی ژرف را ایجاد کرده. در باب تولد یافتن «فردیت» این نکته اساسی شایان ذکر است که تحولی را که «هلبز» در اندیشه سیاسی و در گسست بنیادین با نظام ارسطویی با مصنوع دانستن جامعه و با تمایزی که میان وضعیت طبیعی و وضعیت اجتماعی قایل شد، ایجاد کرد، از آن جهت اساسی بود که با وارد کردن مفهوم وضعیت طبیعی برخلاف نظر ارسطو، مفهوم فرد پیش از جامعه و دولت و به عنوان عامل مؤسس آن برای نخستین بار تثبیت شد. این تأکید بر فردیت به این خاطر اهمیت دارد تا به این نکته توجه گردد که لیبرالیسم از لحاظ تاریخی مقدم بر دموکراسی است و در واقع دموکراسی سوار بر لیبرالیسم مستقر شده است. زیرا تا زمانیکه فرد به معنای individual و مفهوم آن ظاهر نشده باشد، به رسمیت شناختن حرمت ذاتی و مساوی هر فرد انسان

فرد انسان قطع نظر از نژاد، جنس، رنگ، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگری مقتضای فرد بودن انسانها

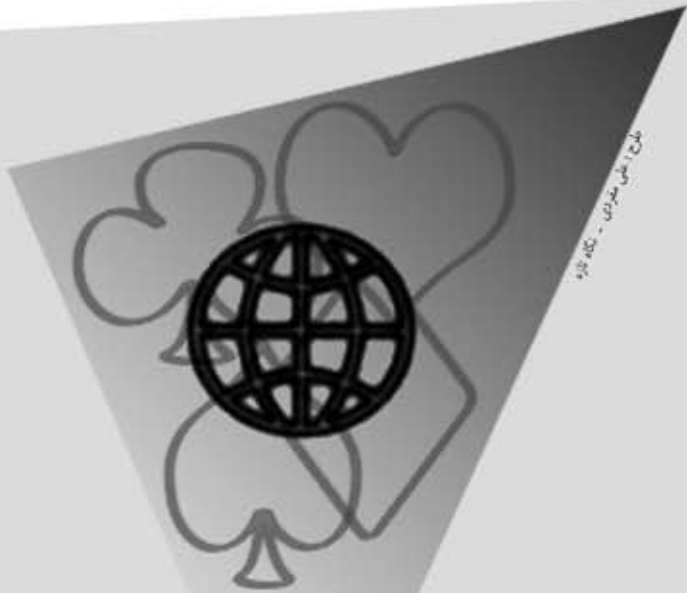
لیبرالیسم از لحاظ تاریخی مقدم بر دموکراسی است و در واقع دموکراسی سوار بر لیبرالیسم مستقر شده است. زیرا تا زمانیکه فرد به معنای individual و مفهوم آن ظاهر نشده باشد، به رسمیت شناختن حرمت ذاتی و مساوی هر فرد انسان قطع نظر از نژاد، جنس، رنگ، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر که مقتضای فرد بودن انسانها و شالوده دموکراسی می باشد، امکانپذیر نخواهد گشت و در واقع فردیت خودمختار، آزاد و مسؤول از همان شانی در فرهنگ های مؤسس دموکراسی برخوردار است که دین و الهیات در دنیای قدیم از حیث تقدم معنایی بر همه چیز، برخوردار بود. تأمل در این مسأله از آن جهت مفید است تا کسانی که با انفکاک منطقی دموکراسی و لیبرالیسم و جدایی افکندن میان آن دو سعی بر گشودن راهی تازه برای نفی عنصر فردیت به عنوان منبای دموکراسی را دارند، دریابند که تمام حکومت های لیبرال - دموکراتیک که ما امروز می شناسیم، ابتدا لیبرال و در مرحله بعد دموکراتیک شدند. به بیان دیگر قبل از آنکه دموکراسی به دنیای غرب قدم بگذارد، جامعه و حق انتخاب (سیاسی)، جامعه و روش های رقابت، جامعه و خط مشی های بازار، تکوین یافته بودند و این جامعه و حکومت لیبرال محسوب می شد، یعنی اینکه هم جامعه به عنوان یک کل و هم نظام حکومتی هر دو به قاعده فرد آزاد انتخابگر استوار گشته و سامان یافته بود. به تعبیر دیگر فردگرایی مضمّن در لیبرالیسم، علت بیرونی و پیش شرط وجودی دموکراسی بود و دموکراسی جامعه ای در حد قامت لیبرالیسم بود. چرا که حکومت اکثریت یا دموکراسی بدون لیبرالیسم، ممکن است به استبداد اکثریت منجر شود که با آزادی در تعارض است. لذا باید شیوه هایی تعبیه شود که به هیچ وجه آزادی و حقوق اقلیت توسط اکثریت پایمال نشود. لیبرالیسم حاوی معتقداتی است که آزادی را با دموکراسی سازگار می کند به گفته این رایان «دموکراسی لیبرال، یگانه دموکراسی مشروع است.» و «دموکراسی های غیرلیبرال اصلاً دموکراسی نیستند» اساساً مفهوم فرد می بایست درگسست آن از جماعت و امت تأسیس می شد. این «فرد» عضوی از جماعت نیست بلکه شخصی است که فلسفه

بحث پیرامون مقولات و مفاهیمی چون دموکراسی از آنجاییکه این مفهوم در هیئت اکنونی متعلق به دوران مدرن می باشد، فارغ از شناخت بنیادهای معرفتی که موجب استقرار آن شده است، بحثی ناقص و چه بسا پیراهه باشد که ما را در دام التقاط و ایدئولوژی اندیشی غلتانده و باعث اختراع عناوینی چون دموکراسی متعهد، دموکراسی دینی و غیره خواهد شد که بیشتر به نوعی جامعه شناسی آرمانی شبیه می باشند. بنابراین فارغ از اینکه دموکراسی در فرهنگها و ملل متفاوت چگونه بروز و ظهور می یابد، بیشتر و بیشتر باید به این نکته توجه نمود که چه نوع مؤلفه ها و پیش فرضهایی از نوع انسان شناسی و معرفت شناسی جهت تأسیس و توسعه دموکراسی ضروری و اجتناب ناپذیر است. چرا که متأسفانه در جوامعی چون جامعه ما که از یکسو به سبب تصلب فاکتورهای سنتی و از بین رفتن کارایی آنها، گسست با سنت حاصل شده و از دیگر سو مفاهیم مربوط به دوران جدید جز از مجرای تقلید و ورود آنها از غرب ممکن نبوده است. مفاهیم، بیشتر از آنکه فهم شوند، دچار لغزش می شوند. بدیهی است در چارچوب یک مقاله مشکل بتوان تمام جوانب بحث را گشود، اما می توان به اتهامات آن اشاراتی داشت. لذا دیدگاه ما از این حیث، تنها تبیین و توضیح دموکراسی در دوران جدید را در برمی گیرد که به سبب فراگیری آن مورد توجه می باشد و از پرداخت دموکراسی در دولت - شهرهای آتن و رم فارغ می باشد.

در اینکه دموکراسی پدیده ای غربی است و در زمینه های فرهنگی و تمدنی غرب متولد شده و به بار آمده است، تردیدی وجود ندارد. اما برخی نیز در این موضوع که سنت شرق اسلامی، اساساً بیگانه با دموکراسی است، مناقشه کرده اند و عقیده آنان بر اینست که ردهایی از مردمسالاری را همچنین می توان در سنت اسلامی مشاهده نمود. هرچند که ایشان در تحلیل نهایی و به ضرورت به نوعی دموکراسی منته شده و تغییر شکل داده می رسند که در بهترین حالت نوعی نخیه سالاری به حساب می آید. در واقع بی توجهی به مبانی نظری و زمینه های معرفتی و فرهنگی مناسب دموکراسی در نزد چنین نویسندگانی، آنان را در نهایت در چاه ویل توهم های نابودکننده ای همچون مریدپروری و یا اشراق و عرفان فرو می غلتاند. در واقع دموکراسی به معنای جدید کلمه با تصویری تازه از عالم و آدم و نیز گسستی بنیادین با دریافت کهن از آنها شکل گرفت. یکی از این مفاهیم و مقولات جدید، مفهوم «حق» بود بدین شکل که انسان جدید بعنوان فرد صاحب حقوق شناخته شد که از حقوق طبیعی خدشه ناپذیری برخوردار می باشد و این حقوق باید به رسمیت شناخته شوند. هرچند که بنیان این حقوق نیز از زمان پیدایش تا به حال، تطور تاریخی خویش را از سرگذرانیده است و از حقوق طبیعی که ذاتی وجود انسان پنداشته می شد - امری که پیشاپیش وجود دارد و صرفاً باید کشف شود و به رسمیت شناخته شود - به چیزی تحول یافته است که ما امروز بایسته و شایسته همه انسانها می دانیم نه از آنرو که آنها ذاتاً حامل آنها هستند، بلکه از آنرو که به عنوان انسان و موجود زنده هوشیار اجتماعی، نمی توانند بدون برخورداری از آنها به حیات (حیاتی شایسته وجود آنها) ادامه دهند. همچنین آنچه که امروز حق خوانده می شود چه بسا در نتیجه تحولات اجتماعی یا فرهنگی، دیگر حق دانسته نشود یا برعکس آنچه امتیاز به حساب می آید، به حق تغییر شکل دهد. در حالیکه در دنیای قدیم پارادایم تکلیف، پارادایم غالب بود و اگر حقی نیز بود از آن تکلیف مشتق می شد و از آنجاییکه افراد در دنیای کهن در فضایی دینی تنفس می کردند، آن تکلیف نیز بیشتر تکالیفی دینی محسوب می شد که البته با وظایف مدنی و عرفی دوران جدید متفاوت بود. در اندیشه دینی، تکلیف، وظیفه فرد یا گروه در انجام عملی به قصد اطاعت از قوانین شرع و خداوند است و هدف آن نه پیروزی دنیوی که سعادت اخروی است در حالیکه در وظایف مدنی دوران مدرن که از حقوق غیر قابل نقض انسانها مشتق می شوند، انجام امر یا مسؤولیتی از آنرو اهمیت می یابد که جامعه مفروض بتواند از طریق آن به بقا و حیات عرفی و دنیوی و اعتبارات تابع آن ادامه دهد. همچنین در پارادایم تکلیف نمی توان با دستاویز قرار دادن رأی مردم یا ملت، تکلیف دینی را نادیده انگاشت و مشروعیت یک عمل در گرو میزان آرای آن را حمایت یا منع کرده اند نمی باشد. به این ترتیب رأی ملت یا خواست مردم در صورت مغایرت با تکلیف، از درجه اعتبار ساقط است. در واقع پیدایش مفهوم «فرد» با حیثیت درونی آزاد و دارای حقوق انسانی غیر قابل

طرح: اعلی مفردی - نگاره تازه





نوع علمی - فلسفی - حقوقی

جدید از دکارت تا کانت و هگل کوشیده است تا ویژگیهای آنرا باز کرده و مفهوم آن را شالوده دنیای جدید قرار دهد، شخص انضمامی که غایت خاص خود است از این حیث که کلیت نیازها و امیزه‌های ضرورت طبیعی و اختیار است و حقوق و آزادیهای او در پیوند با دیگر شهروندان تضمین شده است و بدین صورت مفهوم «جامعه» طراحی می‌شود و رابطه افراد در جامعه، همچون ابزاری تلقی می‌شود که فرد از مجرای آن، اهداف خود را دنبال می‌کند. در حالیکه بر مینا و مدار پارادایم جماعت و امت در دوران سنت که هنوز مفهوم فرد در درون آن متولد نشده است، اعضا تابع ارزشها و مصلحتهای جمع می‌باشند و به عنوان واحدی در درون عصبیت یا *solidarity* عمل می‌کنند و رفتار دیگران با آنان نیز بر مبنای عصبیت قابل درک است، پیوستن به جماعت به خلاف جامعه، غیر ارادی است و روح امت گویا جدای از اعضای آن و به طور مستقل، منشأ تأثیرات گوناگون می‌باشد. مسأله دیگری که در غرب مبنای استواری را برای استقرار دموکراسی فراهم نمود، برداشتی متفاوت از مقوله «حقیقت» بود که آن هم در گرو انسان‌شناسی دوران جدید می‌باشد. به این ترتیب که چنین انسان‌شناسی‌ای نه فقط مدعی وجود انسان کامل نیست که تمام آدمیان را کاملاً انسان می‌داند و لذا جایز الخطا و جاه‌طلب. تاریخ علم و پیچ و تابهایی که در نظریه‌ها در زمانهای گوناگون افتاده است، گواه آنند که چگونه نظریه‌ای که در یک دوره خاص بدیهی انگاشته می‌شد، پلان آن در دوره‌های دیگر ثابت شده است. لذا دانشمندان علوم مختلف بر آن شدند تا بپذیرند که حقیقت نه آنچنان که تاکنون تصور می‌شده است، سهل الوصول و عریان است تا بتوان به آسانی احکامی جزئی در باب آن صادر کرد و آن را در انحصار خود دانست. لذا آموختند که اولاً، انسانها در کشف حقیقت جایز الخطا می‌باشند. ثانیاً، عقل جمعی ضریب خطای کمتری را نسبت به عقل فردی در پی بردن به حقایق متحمل می‌شود و ثالثاً اینکه هیچ حقیقت انحصاری وجود ندارد و همواره در یک مشارکت همگانی است که قطعاتی از حقیقت بگونه قطعات بازل در کنار هم راست می‌شوند. لذا هیچکس نباید حقیقت را از آن خود بداند و یا مصون دانستن خود از خطا، سودای تحمیل آن را بر دیگران در سر ببوراند. بلکه باید از مشارکت همگان در رسیدن به حقایق استقبال کند. بر اساس تاریخ علم هنگامیکه عقلانیت جدید به این مهم پی برد که «جهان واقع بسی پیچیده‌تر از آنست که بتوان احکام عقلی ساده درباره آن مطرح کرد و یا به یک طرح به نحو جزئی دل بست و نقد جمعی و نقدپذیری از اهم ابزارهایی است که می‌تواند نظریه‌هایی ما را پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر و ما را احتمالاً به واقعیت نزدیکتر کند» و اینکه «بیشتر یقینهای آدمی ظنی بیش نیست نه به این معنا که آدمی هیچگاه به حقیقت نمی‌رسد بلکه به این معنا که رسیدن به واقع علامت مشخصی ندارد و آن علامتی که در فلسفه سنتی بدان اشارت می‌رفته چون بداهت و یقین و غیره همه خدشه بردارند» و بنابراین جایز الخطا بودن آدمی بسیار به جد گرفته شد^۱ اینها خود مبنایی شد برای استفاده از دستاوردهای عقلانیت مشارکتی در همه شؤون زندگی جمعی و به ویژه در سیاست. توضیح این نکته برای درک تحولات ایجاد شده در باب عقلانیت ضروریست که در اندیشه فلسفی جدید غربی، علم به عنوان امری مستقل، موضوع علم قرار گرفت و نظریه‌هایی بر مبنای پرسش از ماهیت علم تأسیس شد. به دنبال این تحول در فلسفه جدید شکافی میان فلسفه دوره اسلامی و فلسفه غربی ایجاد شد.

مبنای فلسفه در دوره اسلامی به تبع دریافتی کفلسوفان اسلامی از فلسفه دوره یونانی پیدا کرده بودند بر نوعی

مسأله دیگری که در غرب مبنای استواری را برای استقرار دموکراسی فراهم نمود، برداشتی متفاوت از مقوله «حقیقت» بود که آن هم در گرو انسان‌شناسی دوران جدید می‌باشد. به این ترتیب که چنین انسان‌شناسی‌ای نه فقط مدعی وجود انسان کامل نیست که تمام آدمیان را کاملاً انسان می‌داند و لذا جایز الخطا و جاه‌طلب. و حقیقت نه آنچنان که تاکنون تصور می‌شده است، سهل الوصول و عریان است تا بتوان به آسانی احکامی جزئی در باب آن صادر کرد و آن را در انحصار خود دانست

از اصالت واقع یعنی رئالیسم تأسیس شده بود و بنابراین از بنیاد با فلسفه جدید غربی در تعارض بود. در فلسفه کهن و اسلامی مطابق با اصول رئالیسم، عاقل یا عامل شناسا، منفعل است. اگر چه در این میان می‌توان به مورد استثنایی صدرالدین شیرازی اشاره کرد که نظریه اتحاد عاقل به معقول او از این حیث حائز اهمیت بسیاری است. زیرا با تمایزی که این فیلسوف میان عاقل و معقول وارد کرد، مقدماتی را فراهم کرد که اگر بسطی یافته بود، می‌توانست به شالوده‌ای برای تدوین نوعی از فلسفه مبتنی بر عاقل تبدیل شود. صدرالدین شیرازی برای توضیح کیفیت حصول علم، یعنی شرط امکان حصول آن، که به نظر او جز از طریق اتحاد عاقل به معقول ممکن نیست تمایزی میان معقول بالذات و معقول بالعرض وارد می‌کند و معقول مورد بحث را معقول بالذات می‌داند و مراد از آن، همان صورت معقول حصول یافته و در وعاء ذهن از معقول بالذاتی است که امر محسوس خارجی است. هم‌چنین عاقل در حکمت متعالیه ملاصدرا، عامل فعال است. در واقع معادل این معقول بالذات همان *Idee* در علم منطقی هگل است و به این اعتبار بر خلاف آنچه که بر حسب معمول گفته‌اند، نه تنها پندار و تصور نیست بلکه واقع و نفس‌الامر حقیقی نیز هست. این بحث در مکتب صدرالدین شیرازی و به دنبال توضیح او با استثنای دقتی که حاج ماهادی سبزواری، وارد کرد تا زمان حاضر بسطی نیافت. با ورود بحثهای فلسفه جدید غربی و طرح شدن نظریه‌های مربوط به شناخت، بی‌آنکه واقعیت و تأمل اعیان خارجی نفی شود، تنها ناتوانی ما در استوار کردن گونه‌ای وجود بیرون از وجود خود، از راه تجربه بی‌میانجی مطرح شد و در نتیجه هیچگونه داوری قطعی مجاز شمرده نمی‌شد.

در واقع ظاهر شدن انسان در عالم نظر به عنوان عاقل فعال مبین رابطه‌های نومیان وی بعنوان فرد با افراد دیگر بود. نیز چنین فردی می‌بایست رابطه خود را با حکومت به عنوان عامل شناسای فعال و نه منفعل تعریف می‌کرد. هنگامیکه هیچ داوری قطعی مجاز نباشد، مشارکت لازم می‌آید تا توافق اعتباری در بازار رویارویی اندیشه‌ها فراهم شود. تک‌تک افراد به عنوان عاقل فعال می‌بایست در شؤون مختلف حیات خویش نقش‌آفرینی کنند و بتوانند روابط و مناسبات مادی و معنوی اطراف

خویش را تغییر دهند.

به گمان ما، بنیادهای نظری یاد شده برای استقرار دموکراسی، تا به حال در جامعه ایران یا دست کم در سطوح بالای نخبگان و نقش‌آفرینان سیاسی، توسعه‌نیافته باقیمانده است. لذا اگر چه به طور

فرمایشی
برخی از
مؤلفه‌های
تعیین‌کننده
دموکراسی
نظری
«انتخابات»
پذیرفته شده،
لیکن با کمی
تأمل

بنیادهای نظری برای استقرار دموکراسی، تا به حال در جامعه ایران یا دست کم در سطوح بالای نخبگان و نقش‌آفرینان سیاسی، توسعه‌نیافته باقیمانده است. لذا اگر چه به طور فرمایشی برخی از مؤلفه‌های تعیین‌کننده دموکراسی نظری «انتخابات» پذیرفته شده، لیکن با کمی تأمل می‌توان دریافت که چنین انتخاباتی در واقع نوعی بیعت گرفتن از مردم است

می‌توان دریافت که چنین انتخاباتی در واقع نوعی بیعت گرفتن از مردم است و حضور مردم در بهترین حالت، به سبب «مردم‌داری» حکومت، حاصل شده است

باورقی:

۱) علی شریعتی در کتاب «امت و امامت» با بازپرداختی آرمانی از اندیشه سیاسی صدر اسلام (البته اگر بتوان از وجود اندیشه سیاسی به معنای دقیق کلمه در آن دوران نام برد) و همچنین به افسون درک هضم ناشده‌ای از ایدئولوژیهای جدید غربی، شیخی به نام دموکراسی متعهد را احضار می‌کند که اساساً هیچگونه تفاوتی با منطبق فاشیسم نمی‌تواند داشته باشد. وی در کتاب «امت و امامت» برآنست تا نشان دهد که دموکراسی غربی، دموکراسی رأی‌سپاس و در اسلام برای رسیدن به دموکراسی حقیقی که به گفته وی دموکراسی رأی‌هاست، تدابیری اندیشیده شده است. از جمله اینکه باید رهبری، سکان و هدایت جامعه را به سمت این دموکراسی به دست بگیرد تا زمانیکه جامعه به مرحله‌ای از رشد و خودآگاهی برسد و بتواند انتخابی درست (و البته موافق با معیارهای نویسنده «امت و امامت») انجام دهد. نویسنده هیچگاه معلوم نمی‌کند که این زمان گذار، باید تا چه مدت ادامه یابد مضاف بر اینکه چنین شخصی در تصمیم‌گیریهای نهایی، تنها متکی بر عقل فردی خویش می‌باشد، نه عقل جمعی. بنا به تفاسیر مارکسیستی، تا زمانیکه مردم آموزش لازم را ندیده‌اند و به آن نوع آگاهی نرسیده‌اند که تنها به حزب حاکم در حکومت‌های کمونیستی رأی دهند، دموکراسی نباید به اجرا گذارده شود. لذا شریعتی با تمام مرتبه‌هایی که برای آزادی سروده است، در نظر و در نهایت نوع حکومت سیاسی‌ای را معرفی می‌کند که چشیدن آزادی در ذیل آن به سرایی بیش نمی‌ماند. در جایی دیگر باید به جریان دیگری نیز اشاره کرد که در نهایت و از برخی جهات در ادامه راه علی شریعتی ظاهر شده است و در چند سال اخیر مقالاتی را در باب «دموکراسی دینی» منتشر کرده است. اگر چه این جریان در حال حاضر به خاطر بن بست در عمل و شکست در تجربه (و البته بیش و پیش از آن نداشتن استخوان‌بندی محکمی برای تبیین چارچوب نظریه خویش)، چرخشهای جدی‌ای را از سرگذرانیده است. چنانکه خود عبدالکریم سروش که رهبری این جریان را به عهده دارد، در حال تبدیل شدن به یک سکولار واقعی می‌باشد. اما شاگردان وی که پایی نیز در عمل و سیاست دارند گویی آنچنان در پی فرصتها و مصلحت‌های سیاسی می‌باشند که پذیرفتن نارسائیهای اساسی در نظریه خویش را سخت دشوار می‌یابند.

۲) برای آگاهی بیشتر در باب «حق و تکلیف» رک. قادری، حاتم، اندیشه‌هایی دیگر، تهران، انتشارات بقعه، ۱۳۷۸.
۳) سروش، عبدالکریم، حقانیت، عقلانیت، هدایت، مجله کیان، سال هفتم، ش ۴۰ (بهمن و اسفند ۷۶).
۴) برای آگاهی بیشتر در این زمینه رک. طباطبایی، سید جواد، ابن خلدون و علوم اجتماعی، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۵) ماهیت حکومت دینی به گونه ایست که در بهترین حالت به جای «مردم‌سالاری» به نوعی «مردم‌داری» تکیه می‌کند که اگر چه امکان مشارکت مردم را در امور سیاسی - اجتماعی فراهم می‌کند ولی همه این مشارکتها تنها در پارادایم تکلیف دینی توجیه‌پذیر می‌شود.