



به قلم: دکتر محمد جواد لاریجانی

## ■ بحث نظری دربارهٔ توسعه سیاسی در نظام حکومتی مبتنی بر اسلام

### مقدمه و خلاصه

مقاله حاضر مدخلی است بر بحث نظری دربارهٔ توسعه سیاسی در نظام حکومتی مبتنی بر اسلام. علاوه بر مبانی و خطوط نظری، تلاش شده است که قواعد عملی مورد نیاز برای سیاست‌گذاری حکومتی نیز استنباط گردد. ویژگی اصلی کاوش عرضه شده در رساله این است که ابتدا سعی کرده‌ایم مفاهیم رایج در ادبیات سیاسی دموکراسی‌های لیبرال را به سطح اجزای مقوم آنها تجزیه نماییم و پس از پرده‌برداری از ارزش‌های مندرج لیبرال، سعی می‌کنیم در فضای عقلانیت اسلامی، طرح بنای همخوانی را ارائه دهیم. در این مسیر به سه اصل مهم می‌رسیم: بیداری سیاسی، خردورزی و مشارکت سیاسی. آنگاه از این اصول در عقلانیت اسلامی ضوابط متعددی را که همه ناظر به «عمل حکومتی» است، استخراج



می‌نماییم. گذشته از محتوا، تأکید متدولوژیک مبتنی بر دو روش «انحلال»<sup>۱</sup> و «بازسازی»<sup>۲</sup> مورد توجه رساله است، زیرا معتقدیم که توسعه نظری نظام سیاسی اسلامی در شرایط فعلی نیاز مبرم به شفافیت‌های روش شناختی دارد تا از خطر ناسازگاری در امان بماند.

۱. قبل از ورود به بحث توسعه سیاسی باید ذهن خود را از دو خطای بسیار رایج رها نماییم. اولین خطا این است که ما برای دمکراسی لیبرال ارزشی جهانی (یعنی مطلق) قائل شویم. ادبیات کلاسیک مدرنیته از جان استوارت میل گرفته تا هابرماس متکی بر چنین فرضیه‌ای است. یعنی می‌گویند: اگر انسان‌ها - قطع نظر از نظام ارزشی که پایه عمل دارند - درست فکر کنند و منطقی استدلال نمایند به این نتیجه می‌رسند که اولاً، عقلانیت لیبرال مناسب‌ترین پایه برای تشکیل تجمع سیاسی<sup>۳</sup> است و ثانیاً، براساس این عقلانیت، مدل دمکراسی مناسب‌ترین روش تنظیم امور جامعه است. به عبارت دیگر، این گروه معتقد به وجود برهانی ذاتی (ژنریک، درونی<sup>۴</sup> یا حذاقلی) برای ترجیح دمکراسی لیبرال هستند. امروز، در آخر قرن بیستم، به پاس نقد پسامدرن از مدرنیته و با نکته‌سنجی‌هایی که امثال رورتی<sup>۵</sup> و دریدا<sup>۶</sup> انجام داده‌اند می‌توانیم به راحتی مشاهده کنیم که اگر ذهن خود را از هر نظام ارزشی جدا کنیم در آن صورت نظام دمکراسی لیبرال با هر درجه از زیبایی صرفاً یک گزینه است [۱] دومین خطا این است که ما با مفهوم توسعه سیاسی در وسیع‌ترین شکل آن که قابل استناد به هر نظامی باشد آغاز کنیم و سپس ویژگی‌های آن را در نظام لیبرال بر شمرده و استناد به سایر نظام‌ها بدهیم! درحالی که توسعه سیاسی به تناسب ماهیت یک نظام ویژگی‌های خود را به دست می‌آورد. به نظر من، این دو پاکسازی ذهنی برای فهم توسعه سیاسی و تطبیق آن به شرایط امروز جامعه ما بسیار ضروری و کلیدی است.

۲. از آنجا که در پی یافتن مفهوم توسعه سیاسی در وسیع‌ترین شکل آن که قابل استناد به هر نظام معقول سیاسی باشد هستیم، لازم است ابتدا بدانیم که اجزای مقوم یک تجمع سیاسی (نظام سیاسی) چیست و چگونه از یکدیگر تمایز پیدا می‌کنند. به نحو خلاصه ولی روشن

1. Deconstruction.
2. Reconstruction.
3. Polity.
4. Intrinsic.
5. R.Rorty.
6. J.Derrida.

## کلمه اول

می‌توانیم بگوییم که: هر نظام سیاسی<sup>۱</sup> دارای دو رکن است: رکن اول آن، عقلانیتی جامع است که پایه آن تجمع عامل می‌باشد و رکن دوم آن، طرح سازماندهی سیطره (و تقسیم کار) می‌باشد.

در توضیح باید بگوییم که اولاً، هر تجمع سیاسی ماهیتاً در صورت کامل آن یک تجمع عامل<sup>۲</sup> است که اعضای آن با اختیار در آن تجمع گرد آمده‌اند. ثانیاً، عقلانیت پایه در تجمع سیاسی ناظر به بالاترین هدف‌ها یعنی سعادت (یا توسعه انسانی) اعضا می‌باشد و بدین خاطر آن را عقلانیت جامع می‌نامند.

با این حساب، تمایز دو نظام سیاسی A و B عمدتاً می‌تواند در موارد ذیل خلاصه شود:

- ۱- عقلانیت نظام A با عقلانیت نظام B تفاوت دارد (تفاوت ریشه‌ای)؛
- ۲- عقلانیت دو نظام A و B یکی است، اما در سازماندهی با یکدیگر تفاوت دارند (تفاوت ساختاری).

۳. حال که «امکان» معقول بودن نظام‌های سیاسی مختلف را پذیرفته‌ایم، می‌توانیم «توسعه سیاسی» را در وسیع‌ترین تلقی، معادل «کارآمدی» تجمع سیاسی بدانیم [۲]. البته برای مفهوم عرفی کارآمدی، مدل‌های نظری متعددی در ادبیات سیاسی وجود دارد [۳]. مناسب‌ترین روش آن است که اجزای ذاتی یک تجمع کارآمد را برشمریم و بدین ترتیب به مدلی می‌رسیم که معروف به «مدل ذاتی» است [۴]. مبتنی بر این تئوری، علامت‌های کارآمدی (یا: توسعه سیاسی) در هر اقدام از اجزای تجمع (حکومت و مردم) دارای ویژگی‌های زیر است:

- واقع‌بینی: عامل همواره در پی تصویری هرچه نزدیک‌تر به واقع از وضعیت است و آن را ملاک تصمیم‌گیری قرار می‌دهد، نه آنچه خود برای واقعیت می‌پسندد!
- اصول‌گرایی: عامل همواره سعی دارد در تنظیم مقاصد عملی (فعلی خود)، توجه آن را تا مقاصد عالی (یا: مقصد اعلی) ترسیم نماید.
- امکان‌سنجی: عامل «لقمه‌ها» را به اندازه دهان خود بر می‌دارد! یعنی همواره با تصویری واقع‌بینانه از امکانات، مقاصد عملی را به تناسب طراحی می‌نماید. لذا برنامه‌های اقدام او همواره امکان‌سنجی شده است.
- سازماندهی مناسب امکانات: عامل ضمن این که می‌تواند همه امکانات خود را برای تحقق

1. Polity.

2. Collective Agent.

طرح اقدام به کارگیرد، اما همواره سعی دارد «به اندازه» از امکانات استفاده کند. مثلاً اگر در جایی باید از زور استفاده کرد، صرفاً در حد ضرورت به کار گرفته می‌شود، نه این‌که هر مشکلی را با زور حل نماید!

ویژگی‌های چهارگانه فوق‌تر یک دارای بیان فنی خاص خود می‌باشند که به کمک اصطلاحات مورد نیاز ارائه می‌گردد و من - به خاطر جنبه عمومی‌تر این رساله - سعی کرده‌ام توضیحی را ارائه دهم که ضمن وفاداری به ماهیت فنی، به اندازه کافی ساده و عمومی شده‌باشد.

۴. تا اینجا بحث در سطح عمومی و قابل اعمال در هر تجمع سیاسی بوده است. حال به موضوع اصلی رساله می‌رسیم که عبارت است از ویژگی‌ها و ضوابط توسعه سیاسی در نظام خاصی که امروزه در کشور ما به نحو قانونی وجود دارد. طبیعی است که تا تصویر درستی از این نظام نداشته باشیم نمی‌توانیم مفاهیم عام علم سیاست - از جمله توسعه سیاسی - را در وضعیت خود پیاده کنیم.

اما نظام اسلامی ایران چگونه نظامی است؟ اخیراً در ادبیات رایج سیاسی کشور گرایش خاصی دیده می‌شود که عمدتاً نوعی «نادیده گرفتن» نظام اسلامی باید خوانده شود یعنی مسائل تجمع سیاسی از قبیل آزادی، توسعه سیاسی، حقوق بشر و امثال اینها به نحوی مورد بحث واقع می‌شود که گویی هیچ نیازی به ارجاع به نظام اسلامی وجود ندارد، بلکه ظاهراً نظام دموکراسی لیبرال به عنوان «نقطه ارشمیدسی» در تاریخ رشد مدنی بشر فرض شده و لذا با اتکای بدان همه چیز را قابل فهم و از آن مهم‌تر «قابل عمل» می‌دانند. [۵] به عنوان نمونه، مفهوم «دوران گذار» به نحو بسیار متداولی برای فهم وضعیت امروز به کار گرفته می‌شود. گذار از چه وضعی و به سوی چه وضعیتی؟ در ادبیات سیاسی دنیا، مفهوم «گذار» هنگامی به کار گرفته می‌شود که یک جامعه سیاسی به سوی تغییر در عقلانیت پایه خود حرکت می‌کند و مقصد این تغییر عقلانیت لیبرال است و الاً تغییر در سازماندهی سیاسی، گذار خوانده نمی‌شود. آیا مقصود این دسته از نویسندگان این است که: در شرایط امروز ایران، جامعه سیاسی ما در حال تغییر عقلانیت اسلامی به سوی عقلانیت لیبرال است؟ آیا این بازخوانی واقعیت است یا توصیه‌ای برای عمل؟ البته مسئله از این هم فراتر است: به محض این که نام حکومت اسلامی پیش می‌آید بلافاصله گفته می‌شود: «کدام روایت یا قرائت از اسلام؟» و به عبارت روشن‌تر می‌گویند: «از آنجا که اسلام قرائت‌های مختلفی می‌پذیرد یا عملاً دارد، لذا

## کلمه اول

اصلاً نمی‌توان صحبت از نظام اسلامی کرده. البته این‌گونه برخوردها را باید در زمره برخوردهای معتدل بشماریم؛ صورت‌های حادث‌تری وجود دارد که نظام اسلامی را دقیقاً شبیه حکومت کلیسا در قرون وسطی می‌پندارد و لذا عجیب نیست که وقتی صحبت از «توسعه سیاسی» می‌شود، عملاً مقصودشان انهدام نظام اسلامی و پذیرش دمکراسی لیبرال به عنوان یک پیش‌فرض ضروری است! چگونه می‌توان برای توسعه سیاسی ده‌ها شاخصه توصیه کرد، از قبیل آزادی بیان، آزادی فعالیت احزاب، آزادی تبلیغ مبنای ناهمساز با نظام اسلامی (به نام دگراندیشی) و... بدون آن‌که کمترین اشاره‌ای به نقش عقلانیت اسلامی داشته باشیم؟ در حالی که در هر نظام سیاسی چنین مقولاتی از سرچشمه - که همان عقلانیت پایه نظام است - آب می‌خورند؟ چگونه می‌توان راجع به همه چیز با قاطعیت و جزمیت پیامبرگونه صحبت کرد و نسخه‌های متعدد یکی پس از دیگری نوشت؟ اما به محض این که «اتفاقاً!» به اسلام برخورد کردیم با صرف ادعای این که «اسلام قرائت‌های مختلف دارد» پرونده را ببندیم و رد شویم؟! به نظر من، این روش طرح صادقانه مسائل نیست. بلکه نویسندگان آن صرفاً می‌خواهند آنچه را که دوست دارند به دیگران القا کنند، درحالی که نویسندگی باید «روشن و صریح و در ملأ عام فکر کردن باشد» و لاغیر!

۵. برای یک بحث صادقانه و شفاف درباره توسعه سیاسی، نه تنها باید تصویر روشنی از وضعیت کنونی، به عنوان یک پدیده تاریخی داشته باشیم، بلکه باید به دقت تیپ ایده‌آل نظام را هم بشناسیم و در این جهت توجه به قانون اساسی جمهوری اسلامی بسیار ضروری است. نه این که صرفاً فرازهای موردعلاقه خود از قبیل «حاکمیت انسان بر سر نوشت» را بگیریم و بقیه این سند را فراموش کنیم! بلکه کشف عقلانیت پایه نظام از این قانون است که نقش اساسی دارد.

بنابراین در مرحله اول باید بفهمیم که در کجای تاریخ هستیم؟ برای دستیابی به پاسخی بی‌طرفانه<sup>۱</sup> و از چشم انسانی مریخی! کافی است توجه کنیم که «انقلاب اسلامی» حادثه‌ای جریان ساز بود، که اگرچه دو دهه قبل اتفاق افتاد اما دو محصول مهم و ماندگار (امروزین) به جای گذاشته است: یکی تولد نظام سیاسی خاصی - به نام نظام اسلامی یا جمهوری اسلامی -

1. Objective.



در ایران و دیگری یک نهضت فراتر از ایران - که می توان آن را نهضت احیای اسلام نامید - و عملاً نه تنها محصور به مصر و ترکیه و الجزایر و اردن و کشورهای اسلامی نیست، بلکه در میان مسلمانان اروپا و آمریکا هم علائم بارز از خود نمایان کرده است. این که غربی ها این پدیده متحرک اجتماعی را با نام «بنیادگرایی» مرفوض بدانند درجه ای از واقعیت و اهمیت آن نمی گاهد. چگونه می توان این پدیده را نادیده گرفت؟ در حالی که - مثلاً - در ترکیه پس از نیم قرن اسلام زدایی خشن، حرف اول را در صحنه سیاسی - اجتماعی می زند یا در الجزایر پس از کودتای خونین غرب علیه این حرکت و علی رغم همه حمایت ها باز هم به عنوان عامل اصلی در صحنه حضور دارد؟ کدام محقق و ناظر بی طرف - از هر گرایش و دیانت - می تواند این همه واقعیات موجود در وضعیت را نادیده بگیرد؟ و چرا؟ درست است که تلقی از اسلام تفاوت های محسوسی را به همراه داشته و دارد، اما بررسی پدیدار شناسانه از این واقعیت خصوصیات روشن و بارزی را به دست می دهد:

اولاً، نهضت احیای اسلام تصویری صریح از انسان و سعادت او را مطرح می کند: این که پیدایش جهان عبث نبوده، بلکه خدای عالم و قادر و حکیم همه ممکنات، از جمله انسان را آفریده است و از این آفرینش هدف خاصی داشته است (توحید و معاد).

ثانیاً، انسان صاحب نطق و اراده است و این اعمال اوست که انسانیت او را می سازد و اعمال صالح و فاسد دارد و سعادت انسان صرفاً به ایمان و عمل صالح منگی است و برای کشف این راه علامت ها و راهنمایان از جانب خدای سبحان قرار داده شده است (شریعت یا صراط). ثالثاً، برای نیل به سعادت - با تصویری که اسلام می دهد - علاوه بر اعمال فردی، نحوه ورود و عمل در تجمع سیاسی نه تنها اهمیت دارد، بلکه نقش کلیدی دارد و اسلام برای این دسته از اعمال انسان (اعمال سیاسی) که مربوط به زندگی جمعی سیاسی است دستور و راهنمایی دارد.

سه ویژگی فوق الذکر - با همه اجمال و اختصاری که دارد - بی نهایت در فهم و تحدید پدیده نهضت جهانی احیای اسلام دخیل است و نادیده گرفتن آنها به کلی ما را از توجه به یک واقعیت مهم محروم می نماید.

۶. ربط وثیق نهضت فوق الذکر و نظام جمهوری اسلامی موقعی روشن می شود که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ظهور صریح، روشن و تفصیلی این ویژگی ها را می یابیم: مثلاً در مقدمه قانون اساسی می خوانیم:

## کلیه‌اول

«حکومت از دیدگاه اسلام، برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروهی نیست، بلکه تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم‌فکر است که به خود سازمان می‌دهد، تا در روند تحول فکری و عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهایی (حرکت به سوی ...) بگشاید.»  
یا در اصل دوم می‌خوانیم:

«جمهوری اسلامی نظامی است بر پایه ایمان به:

۱- خدای یکتا (لااله الا...) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر او؛

۲- وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین؛

۳- معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا؛

۴- هدل خدا در خلقت و تشریح؛

۵- امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلامی؛

۶- کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا، که از راه:

الف- اجتهاد مستمر فقهای جامع‌الشرایط براساس کتاب و سنت معصومین سلام... اجمعین تأمین می‌گردد.»

در ابتدای اصل سوم می‌خوانیم:

«دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است برای نیل به اهداف مذکور در اصل دوم، همه امکانات خود را برای امور زیر به کار برد:».

و سپس شانزده مورد به نحو صریح استخراج شده و درج گردیده است.

و در اصل چهارم می‌خوانیم:

«کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا هموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.»

بنابراین قانون اساسی با شفافیت کم نظیری عقلانیت پایه تجمع سیاسی در نظام امروز کشور را توصیف می‌کند. این که بین علمای دین در فروع و بسطیات بسیاری اختلاف نظر وجود دارد، خللی به شفافیت عقلانیت پایه وارد نمی‌کند. ما برای این که تصویر روشنی از عقلانیت اسلامی داشته باشیم لازم نیست همه فروع دین یا جزئیات معارف را یکجا بدانیم!

حال، با توجه به مطالبی که در بالا آوردیم می‌توانیم تصویری از «شان» خودمان در یک پهنه تاریخی (که همان وضعیت حقیقی امروز ماست) به دست دهیم: «شان ما از دل وضعیت‌های تاریخی گذشته ما زاده شده است؛ انقلاب اسلامی نقطه «ارجاع» وضعیت امروز ماست و با آن تیپ ایده‌ال نظام اسلامی همراه با فکر رنسانس اسلام ظهور حقیقی پیدا کرده است؛ لذا به ملت ما امکان «تمدن‌سازی» داده است؛ یعنی: اگر بتوانیم بر عقلانیت پایه اسلامی و تیپ ایده‌ال تجمع سیاسی آن برای مدت مناسبی مداومت کنیم تا ساختارهای همساز اجتماعی فرصت رشد بیابند و در ضمن، در رابطه خود با بیرون مرزها ربط وثیق نظام اسلامی ایران با نهضت جهانی احیای اسلام را واقع بینانه به حساب آوریم و در واقع آن را به عنوان یک «سرماپه» به کار گیریم، آنگاه می‌توانیم بگوییم که برای ملت ایران نه تنها امکان به‌وجود آوردن یک تجمع سیاسی نوین پیدا شده بلکه امکان ساختن تمدن جدیدی در صحنه جهانی نیز به‌وجود آمده است».

چرا صحبت از «امکان» می‌کنم؟ زیرا حقیقت اجتماعی یک نظام سیاسی همانند وجود فرد در بستر «فرصت‌ها» شکل می‌گیرد و به نحوه تعامل آن با وضعیت‌ها بستگی دارد. به عبارت روشن‌تر: در مقابل ملت ایران در شرایط امروز این «امکان» پیدا شده است که اگر درست حرکت کند پایه‌گذار تمدنی نو در عرصه حیات بشر معاصر باشد و اگر شأن خود را درست نداند، به راحتی در مقابل جهان‌گشایی لیبرالیسم مقهور و سپس، در خوش بینانه‌ترین حالت، به حاشیه‌نشین «تاریخ‌دار» در مدارهای نفوذی غرب مندرج خواهد شد! چرا می‌گوییم «تاریخ‌دار»؟ زیرا بالاترین احترامی که غرب می‌خواهد برای وضعیت‌های مشابه ما قائل شود این است که آنان را به بازخوانی گذشته مشغول نماید و ملت‌ها را بدان خوشنود نگه دارد. اما برای حال و آینده چه راهی را باید در پیش گرفت؟ غرب اجازه تفکر دیگری جز تقلید از دموکراسی لیبرال را نمی‌دهد. در حالی که شأن ما بیش از آن که مقید به گذشته باشد به حال و آینده ربط دارد. ملتی که خود را مؤسس و پرچم دار تمدن جدیدی بداند حال و هوای خاصی خواهد داشت تا ملتی که فقط در موزه‌ها و «سایت»‌های باستانی به دوره‌های گذشته با افسوس نگاه کند! بدین ترتیب به اولین اصل و بلکه مهم‌ترین اصل توسعه سیاسی در نظام اسلامی امروز خود می‌رسیم:

اصل اول - (بیداری سیاسی). همه (مردم و حاکمان) باید بدانند که جامعه سیاسی یک تجمع عامل است که تک تک اعضای آن به عنوان «عمل‌کنندگان با اختیار» در آن وارد شده‌اند تا به هدف مشترکی که از دل عقلانیت پایه نتیجه شده است و در قانون اساسی به روشنی توضیح



## کلیات

داده شده برسند و در این مسیر «شان» حقیقی خود را همان طور که هست - نه کمتر و نه بیشتر - بدانند. این شأن منحصر در تحقق ساختارهای مدنی براساس عقلانیت اسلامی در حوزه جغرافیایی ایران نیست، بلکه برای ملت‌ها امکان تمدن‌سازی در صحنه جهانی به وجود آمده است.

۷. اصل بیان شده دارای نتایج مهمی برای برنامه‌ریزی و طراحی توسعه سیاسی توسط دولت است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

**الف - اصل بیداری سیاسی، اصل «اول» است نه صرفاً به خاطر این که از لحاظ ترتیب اول بیان شده است، بلکه اول به خاطر این که در هر برنامه باید به عنوان مقصد دارای اولویت تلقی گردد. مثلاً اگر رشد و تنوع رسانه‌ها و مطبوعات جهت توسعه سیاسی مطرح می‌گردد، بلافاصله باید آن را با مقاصد اصل اول محک بزنیم. یعنی بپرسیم: تا چه حد مطبوعات و رسانه‌ها در بیداری سیاسی دخیل هستند؟ و مقصود از بیداری سیاسی صرفاً استفاده از حق رأی دادن یا برخورداری از سایر حقوق (شهروندی، حاکمیت) نیست؛ بلکه مسئله بسیار فراتر است؛ یعنی باید بپرسیم تا چه حد رسانه‌ها در جهت آگاهی بیشتر مردم از عقلانیت پایه (اسلام) و شأن آنان در تجمع سیاسی ایران و در صحنه جهانی تلاش می‌کنند؟ تا چه حد به توانی آنان از نظام (و نه الزاماً حاکمان!) هدایت می‌نمایند؟ تا چه حد شأن تمدن‌سازی را برای مردم (و حاکمان!) تبیین می‌نمایند؟ و قس علی هذا. معیار ارزیابی وضعیت مطبوعات کشور (و سایر رسانه‌ها) باید این چنین باشد، نه این که مثلاً بگوییم: «وضع مطبوعات خوب است زیرا، فعلاً حدود ۱۵۰۰ روزنامه و مجله داریم و در سال گذشته حدود ۲۰۰ شکایت از آنها مطرح شده است و از این تعداد شکایت فقط ۵۰ تا محکوم شده‌اند؛ یعنی کمتر از ۳/۵ درصد» ممکن است وضع مطبوعات خوب باشد ولی نه به خاطر استدلال فوق! مطمئن هستیم اگر محک ارائه شده را در مورد قصاب‌ها و نانوائی‌ها به کار ببریم، ارقام به مراتب کمتر از ۳/۵ درصد خواهند بود!!**

**ب - در نظام‌های لیبرال، بیداری سیاسی معادل این است که «فرد» به حقوق خود توجه نموده و از آنها به نحو احسن استفاده کند و در رأس این حقوق، «حق اقدام فردی» است که به خاطر**

آن نظام‌های فوق‌الذکر به «فردگرایی»<sup>۱</sup> منسوب شده‌اند. لبّ فردگرایی لیبرال این است که اعضای تجمع سیاسی بدانند که اساس تجمع برای این است که آنان بتوانند هرچه بیشتر و راحت‌تر و آزادانه‌تر آن‌طور که «می‌خواهند» زندگی کنند. فرض اساسی این است که «توسعه سیاسی» به نحو طبیعی حاصل خواهد شد. اگر افراد در چنین فضایی رها شوند و مجبور گردند که روی پای خود بایستند، در آن صورت استعداد‌های آنان شکوفا می‌شود و تجمع سیاسی نیز کارآمدی بیشتری پیدا می‌کند. نظام اسلامی هم به یک معنی «فردگرا» است؛ یعنی در نظام اسلامی اعضا به نحو عمومی (فله‌ای) مطرح نیستند؛ بلکه همواره این تقی، جعفر و لیلی و زهره هستند که مهم هستند، زیرا خدای سبحان فرموده است: «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى». روی پای خود ایستادن غیر از این است که فرد سرگشته باشد و حرکات او صرفاً با گرایش‌های طبیعی (سکولار) تعریف گردند! توسعه سیاسی بدون آگاهی افراد از حقوق فردی حاصل نمی‌شود، اما هرگز در آن سطح بسنده نمی‌کند. «حق» علامت مرز است و توسعه سیاسی باید برای «درون مرزها» نیز حرفی داشته باشد.

ج- کاربرد دیگر اصل اول، در زمینه آموزش و پرورش است. توسعه سیاسی ایجاب می‌کند (مطابق اصل فوق‌الذکر) که برنامه‌های تعلیمی، فرزندان جامعه را در درجه اول به سوی بیداری سیاسی سوق دهد. متأسفانه سال‌هاست که حجم تعلیمات مدارس ما عمدتاً حول علوم و معارف طبیعی و ریاضی است و «معارف مدنی» در حاشیه قرار دارند. در صورتی که در کشورهای پیشرفته علمی دنیا، مانند آمریکا، بیش از دو قرن است که تحت تأثیر تعالیم روسو و دیوئی، «آموزش مدنی»<sup>۲</sup> اقلاد در دوره‌های ابتدایی و دبیرستان (و حتی لیسانس) حرف اول را می‌زند! اگر امروز می‌بینیم که پس از گذشت دو دهه از پیروزی انقلاب اسلامی، نسل جوان پس از انقلاب از نوعی سرگشتگی هویتی رنج می‌برد، بخش عمده این عارضه را باید از نقص آشکار در نظام تعلیم و تربیت بدانیم که فاقد هرگونه فلسفه تعلیمی است و صرفاً به سوی «تولید انبوه فارغ‌التحصیل» متوجه است! آموزش «خطی»<sup>۳</sup> تاریخ انقلاب و معارف دینی هیچ‌کدام نمی‌تواند محرک جوان در بیداری سیاسی باشد. «بیداری» نیاز به تحریک سقراطی و ایجاد امکان «دیدن» دارد. «دیدن» گاه به خاطر تاریکی و گاه به سبب اشتغال زیاد و عدم فرصت برای توجه و در نتیجه «ندیدن» - در حالی که چشم‌ها ظاهراً باز است! - ممکن نیست.

1. Individualism.  
2. Civil Education.  
3. Linear.

## کلمه اول

۸. پس از آن که برخی نتایج اولیه از اصل بیداری سیاسی را بیان کردیم، می‌پردازیم به ارائه دومین اصل عملی در توسعه سیاسی جامعه امروز ایران.

اصل دوم - (گسترش و تعمیق مشی عقلایی): معیار اندازه‌گیری توسعه یافتگی سیاسی، میزان گسترش و عمق مشی عقلایی<sup>۱</sup> در اعمال فردی و جمعی است. [۷]

مفهوم «مشی عقلایی» همانند مفهوم «عقلانیت»<sup>۲</sup> در آثار ماکس وبر، ماهیتاً فاسخ از هر گونه «ارزش» و «ترجیح» است و صرفاً بیان ویژگی رفتار را به عهده دارد، اگرچه در استفاده عرفی و زبان طبیعی صفت «عقلایی» همواره نوعی بهتر بودن و خوب بودن را می‌رساند، زیرا عمل عقلایی مقابل عمل ابلهانه یا جاهلانه قرار می‌گیرد.

فرض کنید عامل X در شرایط S به عمل A دست زده باشد، در آن صورت برای این «واحد عملیاتی» همواره می‌توانیم بپرسیم:

- آقای X چه تصویری از وضعیت خود (S) در نظر داشته است؟ (مبنای علمی عمل).<sup>۳</sup>

- آقای X دنبال چه اهدافی می‌گشته؟ (مبنای ارزشی عمل).<sup>۴</sup>

- آقای X چگونه می‌خواست است که با ارتکاب عمل A به آن هدف یا اهداف دست پیدا کند؟ (مبنای فنی عمل).<sup>۵</sup>

- آقای X در تحقق طرح عملیاتی در ذهن خود، چه امکاناتی داشته و چگونه آنها را برای عمل خودساز مانده می‌کرده است؟ (مبنای مدیریتی عمل).<sup>۶</sup>

پاسخ به هر یک از سؤالات چهارگانه بالا، در واقع، رکنی از ارکان چهارگانه مفهوم «عقلانیت عمل» را می‌سازد و همان طور که ملاحظه می‌نمایید ماهیتی کاملاً خنثی برای «عقلانیت عمل» به وجود می‌آورند. حال، با در دست داشتن این مفهوم، اصطلاح خنثی دیگری را می‌توان ساخت که «مشی عقلایی» نام دارد. مشی عقلایی اگرچه در «بسی طرفی» همانند «عقلانیت» است، اما به عمل خاصی نسبت داده نمی‌شود بلکه از ویژگی‌های عامل به حساب می‌آید! به عبارت روشن‌تر: اگر هر یک از ارکان عمل را برگزینیم و آنها را فارغ از تک

1. Rationalization.
2. Rationality.
3. Belief.
4. Desire.
5. Technique.
6. Leadership.



عملی خاص و به صورت نوع (تیپ ایده‌ال) در نظر بگیریم به مفهوم «مشی عقلایی» می‌رسیم. بنابراین، «مشی عقلایی» دارای چهار رکن است:

**رکن اول،** مربوط به ساختار مبانی علمی (اعتقادی) عامل است. یعنی می‌پرسیم: آیا عامل برای مبانی علمی اعمال خود تا چه اندازه دقیق است؟ آیا ضوابط خاصی برای «درستی» (و حقیقت‌انگیزی) قائل است؟ آن ضوابط چیست؟ یا این که صرفاً به آنچه دیگران می‌گویند بسنده می‌کند یا این که به آنچه گذشتگان می‌گفته‌اند پای بند است یا به آنچه از فرنگ بیاید اعتماد دارد و قس علی‌هذا! آیا اصلاً، عامل قائل به وجود ضوابطی عام برای مبانی اعتقادی کارهای خود است یا این که در هر زمانی مبنایی دارد؟

**رکن دوم،** مربوط به ساختار «ارزشی» اعمال است؛ در این رکن در واقع آنچه مبانی اخلاقی یا مبانی<sup>۱</sup> «عقل عملی» مورد قبول عامل است مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. آیا عامل صرفاً هر آنچه «دلش هوای آن را بکند» می‌خواهد یا چارچوبی برای خواسته‌های خود دارد؟ مثلاً: آیا قائل به مفهومی معین از سعادت است، یا نه؟ آیا خواسته‌ها صرفاً بر اساس امکانات است یا امکانات در خدمت خواسته‌هاست؟

**رکن سوم،** مربوط به میزان «فنایت و مهندسی» و «طراحی» عامل است. آیا عامل در رسیدن به اغراض خود تا چه اندازه راه‌های ممکن را احصا می‌کند و تا چه حد و با چه دقتی آنان را از لحاظ هدایت به هدف و مشروعیت مورد ارزیابی قرار می‌دهد؟

**رکن چهارم،** مربوط به «هنرمندی» عامل است! اگر «خوب بودن» را—مثلاً—نوعی ویژگی برای رفتار بدانیم، مستملاً هنرمندی می‌خواهد! سقراط حکیم به ما آموخته است که هنر خوب بودن، همانند سایر هنرها—مانند مجسمه‌سازی در مثال سقراط—به صرف دانستن فوت و فن آن تمام نمی‌شود؛ بلکه با تجربه و زیر دست استاد کار کردن و... فرد به تدریج به «هنر» خوب بودن دست پیدا می‌کند. لذا تمام فضایل اخلاقی، جنبه‌ای هنرمندانه پیدا می‌کنند. مثلاً «راست‌گویی» را در نظر بگیرید؛ دانستن این که «دروغگو دشمن خداست» و این که «دروغگویی باعث بی‌آبرویی است» و امثال اینها هیچ‌کدام ماهیت «راستگو بودن» را نمی‌رسانند؛ بلکه «راستگویی» نوعی هنرمندی است که فرد باید با ممارست فرا بگیرد و تا آنجا پیش می‌رود که ملکه او می‌گردد. مفهوم «ملکه اخلاقی» در فلسفه دقیقاً به خاطر این تلقی هنرمندانه از نحوه عمل پیدا شده است؛ یعنی همان‌طور که خطاط ماهر یا نقاش کار

## کلمه اول

کشته یا مجسمه ساز وارد، به نحو طبیعی و حتی با کمترین توجه به حرکات دست خود دستش روان می شود و کار زیبا می آفریند؛ آدم راستگو، در هر وضعیت رفتار صادقانه ارائه می دهد.

اکنون با توجه به توضیحات ارائه شده می توانیم اصل دوم توسعه سیاسی، یعنی گسترش و تعمیق مشی عقلایی را باز خوانی کنیم:

«از آنجا که اسلام پایه تجمع سیاسی امروز ایران است، ارکان چهارگانه مشی عقلایی - عقل گرای عملی - باید خود را در فضای اسلامی معنی کنند و هر قدر اعمال سیاسی افراد و حکومت در این جهت عمیق تر و همه جانبه تر باشند، به توسعه سیاسی نزدیک تر خواهیم بود.»

۹. اصل دوم از لحاظ نتایج و فروع ناشی از آن، اصلی پرثمر و پربرکت است و برای سیاست گذاری در زمینه توسعه سیاسی بسیار راه گشاست. لذا سعی می کنیم برخی از فروع مهم این اصل را تحت عنوان ضوابط عملی مورد اشاره قرار دهیم:

ضابطه اول - توسعه مشی عقلایی (عقل گرایی عملی) همواره مبتنی بر فکر (مکتب، عقلانیت جامع) پایه نظام مدنی (سیاسی) یک جامعه تعریف می شود. لذا اشتباه بزرگی خواهد بود که به اسم توسعه سیاسی در نظام اسلامی امروز ایران به دنبال اغراضی بگردیم که همه از ویژگی های توسعه سیاسی در نظام مدنی لیبرال است! اصطلاح «خردورزی» در معنای دقیق آن همان «مشی عقلایی» است، اما من با احساسیت از استفاده از آن در بیان اصل دوم خودداری کرده ام، زیرا مدتی است که «خردورزی» چماقی شده است که دقیقاً بر سر خرد ناب زده می شود! نویسندگان متعددی را می بینم که اگر بحثی بر اساس فکر اسلامی بیان شود آن را عقب افتاده، احساسی و غیر علمی می نامند، اما نشخوار هزار بار جویده ادبیات دمکراسی لیبرال را به عنوان دستاوردهای شیرین «خردورزی» تبلیغ می نمایند! چگونه می شود که اگر در تکریم یا تأیید فردی جوانان متدین بانگ «الله اکبر» سر دهند علامت تحجر و تعصب به شمار می آید، اما سوت زدن و کف زدن که نوعی «عربده» است خردورزانه محسوب می گردد؟ در حالی که «الله اکبر» اقیانوس بی کرانی از معارف را علامت می دهد و نفی انسان پرستی را اعلام می کند و آشکارا می گوید اگر از کسی یا گفته ای تقدیر می کنیم نه به خاطر «احساسات» بلکه به خاطر نزدیکی آن فرد یا سخن با تعالیم الهی است و انگهی هر



چیزی از سرچشمه است و همهٔ جذبه‌ها - به تعبیر سقراط حکیم - از کوه بزرگ مغناطیسی است و دیگران اگر هم آهن‌ریخته‌اند از چسبیدن بدان کره چنین جذبه‌ای یافته‌اند. آیا تکبیر گفتن خردورانه‌تر است یا عربده کشیدن؟ چگونه است که پای‌کوبی و فریاد کشیدن جوانان به خاطر پیروزی تیم فوتبال علامت خردگرایی نسل جوان تلقی می‌گردد در حالی که می‌باید بصیرت، حساسیت و حق‌مداری ملاک مشی عقلایی باشد؟ تا آنجا که اگر می‌خواهند از فردی تمجید کنند او را اهورایی می‌بینند! اگر لویی ماسنیون مسیحی کاتولیک برای تمجید از سلمان فارسی در چهره او نور اهورامزدایی می‌دید - و نه پیروی از اهل بیت - جای تعجب نبود. زیرا او به حقانیت اسلام مدعن نبود و اگر مدارک کافی پیدا می‌کرد بی‌تردید از نور مسیحایی در چهرهٔ سلمان خبر می‌داد؛ اما شگفتی از فرزندان انقلاب اسلامی است که علامت عاقل بودن را در فاصله گرفتن از ارزش‌ها و تعالیم این دین مبین فرض کنند و از آن شگفت‌آورتر فرصت‌طلبی برخی سیاستمداران و روحانیون است که به سرعت فتوای حلیت صادر می‌کنند! گویی مسئله در حلال یا حرام بودن این امور است در حالی که مسئله چیز دیگری است؛ مسئله این است که «خردورزی» سیر قهقرایی یافته است و اموری «خردمندانه» تر پنداشته می‌شود که عین بی‌خردی و بازگشت به عقب و تحجر است. در اینجا باید اشاره کنم که مفهوم عقل‌گرایی عملی را باید از مفاهیم مشابه که در فلسفه به‌نحو عام و فلسفه سیاسی به شکل خاص مطرح شده‌اند، کاملاً جدا کنیم و مرز آنها را خلط ننماییم! عقل‌گرایی در فلسفه به‌نحو عام گاه ویژگی بدیهی فلسفه را بیان می‌کند؛ زیرا فلسفه محصول کاوش نظری بشر است که از «زمین» شروع می‌شود و گاه به «آسمان» ختم می‌گردد و گاه همانند بوته بر روی زمین می‌خزد؛ اما در هر دو حالت، سیری کاملاً نظری و مبتنی بر مفاهیم و مبانی است که انسان از مواجهه با واقعیت (و تعامل دیالکتیک با آن) به‌دست می‌آورد. مفهوم محدودتری از عقل‌گرایی در فلسفه به‌نحو عام وجود دارد که گویای «روش خاص نظری» در این مشی فلسفی است. مانند گرایش مشائی یا گرایش تجربه‌گرا! اما در فلسفه سیاسی، عقل‌گرایی با ارسطو مطرح شده است. سیاست در نظر ارسطو، بخشی از کاوش فلسفی در رفتار ارادی انسان بوده است که تحت عنوان «اخلاق» خوانده می‌شد. ارسطو، اگرچه حکیمی الهی بود و برای انسان کمالی ذاتی قائل بود، و نیل به این کمال را از طریق تخلق به فضایل اخلاقی<sup>۱</sup> ممکن می‌دانست، اما برای کشف راه، کاوش نظری صرف را کافی

## کلمه اول

می دانست و توجهی به اصل «هدایت الهی» نداشت. در حالی که سقراط حکیم کاوش نظری صرف را - به خصوص با روش دیالکتیک - عمدتاً جهت پرده برداری از «ندانستن‌ها» ضروری می دانست. پس از توجه انسان به این «ندانستن مقدس»، معتقد بود فکر و ذهن پذیرای «هدایت» می شود. سقراط در مدافعات خود، صریحاً و بی پرده سخن از «هدایت الهی» از طریق الهام را مطرح نموده و مدعی شده است که در نقاط حساس گویی صدایی روشن با او درباره اقداماتش سخن می گوید! براساس فکر اسلامی، هدایت الهی صورت بسیار روشن و سازمان یافته و غیر شخصی نیز پیدا می کند. یعنی علاوه بر هدایت‌های ویژه که خدای سبحان مستقیماً بر دل هر فرد می تاباند، هدایت عام الهی که توسط انبیاء و اولیاء به بشر عرضه شده است پایه‌ای محکم برای مشی عقلایی انسان در سرتاسر رفتار او به شمار می رود.

ضابطه دوم - واقع‌گرایی به عنوان رکن مهم و اساسی در مشی عقلایی است. یعنی اعمال انسان و به خصوص اعمال جمعی و از همه مهم‌تر اعمال حکومتی همواره باید مبتنی بر تصویری واقع‌گرایانه از وضعیت باشد. مفهوم «شان» دقیقاً به این نقطه مربوط است. ملت و دولتی که شان خود را به درستی نشناسد و خود را کمتر یا بیشتر از آنچه هست بیانگارد، مسلماً با ناکامی روبه‌رو می‌گردد. البته واقع‌گرایی با صرفاً این دنیایی بودن (سکولاریسم) تفاوت عمده دارد! مثلاً اگر آمریکا با ایران دشمنی می‌کند ما چگونه باید واقع‌گرا باشیم؟ اگر صرفاً قدرت اقتصادی و نظامی امریکا را به حساب آوریم، در آن صورت باید تسلیم بشویم! اما اگر عزم ملی، نفوذ جهانی و از همه مهم‌تر کمک الهی در حمایت از راه حق را به حساب آوریم، کاملاً «چرتکه» واقع‌گرایی تغییر می‌نماید! آری، در نظام فکری لیبرال، سکولار بودن یک اصل است. اما «حق‌مداری» در نظام اسلامی ستون فکر و عمل فردی و جمعی است. چگونه می‌توانیم صرفاً به موارد این دنیایی به عنوان شرایطی که «هست» تکیه کنیم، در حالی که همه این «هست‌ها» سایه «هستی اصلی» یعنی خداوند سبحان هستند! چگونه می‌توانیم واقع‌گرا باشیم در حالی که سرچشمه اصلی امکانات خود را که حمایت و نصرت الهی است به حساب نیاریم! یعنی: واقع‌گرایی در نظام اسلامی به مرز خاص دنیایی متوقف نمی‌شود، بلکه واقع‌گرایی را تا «نهایت» آن باید مد نظر داشته باشیم. در تفکر لیبرال جایی برای حقانیت وجود ندارد؛ اما قرار نیست که ما توسعه سیاسی را در کشور خود براساس لیبرالیسم استوار کنیم.



نکته مهم تر، ضرورت «کارشناسی عالمانه» در کارها برای واقع‌گرایی است. اولین جای مهم تأثیرگذاری «علم» در مشی عقلایی دقیقاً در همین بخش است. متأسفانه امروز در کشور ما کارشناسی به وضعیت تأسفباری افتاده است! با علمیت در آن دخیل نیست یا کارشناسان عالم مجبور شده‌اند به ساز مدیران مسئول برقصند! و چه بسیار مطالبی که با ژست کارشناسانه و عالمانه بیان می‌شود، اما ماهیتاً جز مقداری «مرئی» برای ارزش‌های پوشالی لیبرال نیست! و کمترین دقت عالمانه را نیز فاقد است. فاصله نظام تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری در کشور از روش‌های دقیق مبتنی بر کارشناسی علمی در غالب زمینه‌ها کاملاً گویای وضعیت واقع‌گرایی در مشی عقلایی است و حقیقتاً هیچ توسعه سیاسی بدون توجه به این جهات قابل طرح نیست. یعنی اگر دولت می‌خواهد برای توسعه سیاسی برنامه‌ریزی کند، در درجه اول باید از خود شروع کند و «مشی عقلایی» را بر معادلات و اعمال نفوذهای جنبی ترجیح دهد.

ضابطه سوم - اصول‌گرایی در گزینش مقاصد و استراتژی است. برخی اصول‌گرایی را مقابل مشی عقلایی می‌بندارند و در مقابل انبوه تبلیغاتی که زیرپرچم خردورزی و واقع‌گرایی در جریان است، کلمه «اصول‌گرایی» به نحو روشن از ادبیات سیاسی مورد احتراز است. چرا؟ در حالی که واقع‌گرایی مربوط به فهم وضعیت است و اصول‌گرایی مربوط به تعیین استراتژی و این دو نه تنها با هم در تضاد نیستند، بلکه دوش به دوش یکدیگر در مشی عقلایی حضور دارند. آری، ادبیات مدرنیته مملو از رفض اصول‌گرایی است و این امر کاملاً توجیه دارد: آنان مدعی «خنثی بودن» از لحاظ تقید به ارزش‌ها هستند، لذا جز یک اصل و آن هم امکان هرچه بیشتر پیروی خود از خواسته‌های خود، اصل دیگری را قبول ندارند. البته این یک فریب بیش نیست، زیرا لیبرالیسم خود یک «دین تمام عیار» است، فقط لعاب «بی‌دینی» دارد و در ضمن دینی است ساخته و پرداخته انسان‌ها! به هر صورت توسعه سیاسی یعنی این که کاری کنیم که افراد جامعه و جمعیت عامل در جامعه و در رأس آنها دولت هرچه بیشتر در تدوین استراتژی‌های رفتاری خود اصول‌گرا شوند، نه این که اصول‌گرایی را ضد ارزش بدانیم زیرا مشی عقلایی در هر نظامی کمال خود را فقط در اصول‌گرایی استراتژیک پیدا می‌کند.

همان طور که اشاره کردیم، مخالفت با اصول‌گرایی عمده‌تاً تحت دو شعار صورت می‌گیرد: یکی شعار مبارزه با «تحتجر» است؛ گویی اصول‌گرایی به معنای «بسته بودن» فضای فکر و اندیشه است! در حالی که اصول‌گرایی ناشی از گسترش و تعمیق مشی عقلایی در



## کلمه اول

رفتار فرد یا جمع است و بسته یا باز بودن فضای جامعه مربوط به حدود آزادی در آن جامعه است. شعار دومی که در مبارزه با اصول‌گرایی فراوان به کار گرفته می‌شود، متمسک به خواست «مردم» است. یعنی می‌گویند: مردم حق دارند که «بخواهند» و «خواستن آنان» خود مجوز خوبی برای گزینش مقاصد می‌باشد! البته نباید فراموش کنیم که کلمه «مردم» دارای سرنوشت عجیب و غریبی است: در واقع خشن‌ترین و خودکامه‌ترین نظام‌ها در دنیا - به ویژه در قرن بیستم - با نام مردم، خدمت به مردم و ادعای توسط «مردم» ظاهر شده‌اند. آیا حقیقتاً می‌توان به «مردم» قبل از آن که به یک تجمع عامل تبدیل شوند استناد فعل - از جمله خواستن - داد؟ در غیر آن صورت آیا صرفاً حکایت از افکار عمومی یا اکثریت دارد؟ و چرا باید این «قاعده» جایگزین معیارهای دقیق گزینش که توسط هدایت الهی روشن شده است، گردد؟ البته مشارکت سیاسی مردم بحث دیگری است که مستقلاً موضوع اصل سومی است که به زودی بیان خواهیم کرد. بحث فعلی درباره متمسک به عنوانی مانند «خواست مردم» برای اقدامات حکومتی و جایگاه آن در توسعه سیاسی است. می‌خواهیم ببینیم آیا این روش رفتاری حرکتی در جهت عقلایی‌تر شدن است یا نه؟ نکته اول معنای این سخن است؛ ساده‌ترین برداشت این است که هرگاه گفته شود «خواست مردم این است که...» مقصود بیان این مطلب است که اکثریت قابل ملاحظه‌ای از مردم این خواسته را دارند؛ زیرا اکثریت نصف به علاوه یک بعید است مفید باشد! نکته دوم، نحوه تشخیص مطلب فوق الذکر است: آیا هر بار باید همه‌پرسی برگزار کرد؟ مسلماً چنین امری ممکن نیست؛ پس چگونه سیاستمداران روزانه ده‌ها مسئله را به خواست مردم نسبت می‌دهند؟ حقیقت این است که در چنین «ادبیاتی»، کلمه مردم صرفاً محلل است و الا آنچه ادعا می‌شود صرفاً خواست سیاستمداران و گروه‌های سیاسی و مطبوعات و رسانه‌هایی است که نقش «بوق» را برای آنها بازی می‌کنند و جالب است که هم‌زمان ادعا می‌شود که مردم «قیم» نمی‌خواهند! اگر خواستن مردم را دیگران انجام می‌دهند، مسلم جای خالی دیگری وجود نخواهد داشت که کسی قیومت کند! نکته سوم این که چرا باید به جای استدلال و ارائه برهان بر این که عملی به مثی عقلایی نزدیک‌تر است سیاستمداران متمسک به «خواست مردم» شوند؟ در حالی که محل تأثیر خواست مردم در مجرای دیگری که ساختار نظام معین می‌کند و نحوه مشارکت سیاسی خواننده می‌شود است، نه در توجیه خردمندانه بودن آن تصمیم! بدون شک باید چنین روشی را دقیقاً خلاف

## کلیات

مَدَنظر داشته باشند. حتی اگر کاری نمی‌کنند باید بدانند که در آن ساعات از موجب و دستاوردهای ممکن محروم می‌شوند لذا باید از خود بپرسند: آیا دستاورد آن استراحت با مقدار زیان حساب شده به دلار برابری می‌کند یا نه؟

اما در سطح حکومت، مسئله بسیار جدی می‌شود! متأسفانه در کشور ما امروزه شعاری مطرح است دال بر این که «اول راه بیانداز و سپس جابیانداز!» به همین دلیل پروژه‌های بزرگ در هنگام گرفتن تصویب از دولت یا مجلس به عنوان اقدامات کم خرج مطرح می‌شوند و به اصطلاح پروژه زخمی می‌شود و سپس هر سال بودجه آن «ورم» می‌کند. محصول این اخلاق ضدحسابگری این شده است که امروز بیش از ۵هزار بیمارستان و مؤسسه بهداشتی نیمه‌کاره در دست داریم و هر سال فقط مقدار کمی می‌توانیم برای تکمیل آنها اختصاص دهیم یعنی یکی از علل این که طرح‌های عمرانی دولت چند برابر پیش‌بینی تمام می‌شوند همین عدم حسابگری است. یا نفوذ و علاقه مسئول می‌تواند مقدار زیادی از منابع و اعتبارات ملی را به یک نقطه بکشاند بدون آن که سرجمع منافع برای مملکت حساب شده و توجیه داشته باشد!

ضابطه پنجم - قانون‌گرایی است. کمال مشی عقلایی پس از تعیین مقاصد میانی صحیح که دقیقاً از دل مقاصد عالی زاییده شده باشند (اصول‌گرایی استراتژیک)، در این است که اغراض کاری امکان‌سنجی شده و راه‌های نیل بدان‌ها عملی و مشروع باشند. این «مشروعیت» است که خود را به شکل قانون‌گرایی ظاهر می‌نماید. شاید بتوان گفت که تاریخ مفهوم «قانون» به مراتب قدیمی‌تر از دمکراسی است. یعنی بشر، قرن‌ها قبل از آن که موضوع مشارکت عمومی در سیاست را دریابد، فهمیده بود که اداره مملکت با قانون به مراتب کارآمدتر از فرمانروایی با صرف «دستور»<sup>۱</sup> است! اما پدیده جالبی که امروز در بسیاری از کشورها شاهد آنیم عدم احترام به قانون نیست بلکه صرف اقدام تشریفاتی است؛ در حالی که «قانون‌گریزی» هم در مسئولان و مدیران رده بالای کشور دیده می‌شود و هم در سطح عموم فراگیر است. در سطح عموم، کار به جایی رسیده است که مردم معتقدند هر کاری را می‌توان انجام داد به شرط آن که «بهای» لازم پرداخت گردد. در واقع این تلقی بسیار عمومی حکایت از فساد گسترده‌ای دارد که به نحو وسیعی دستگاه حکومتی را فراگرفته است. اما قانون

1. To rule by decree.

توسعه سیاسی دانست نه در جهت آن.

ضابطه چهارم - امکان سنجی است. یعنی در هر اقدامی باید دخل و خرج آن را از قبل محاسبه کرد و عقل طبعاً حکم می‌کند که مسیری مرجح است که بیشترین نفع را همراه با کمترین ضرر به همراه داشته باشد. این قاعده - که به ضابطه «حداکثر نفع»<sup>۱</sup> معروف است - نه تنها در مورد رفتار ارادی انسان صادق است بلکه در جهان طبیعت برای حرکات مادی هم به نحوی قابل تصور می‌باشد. مثلاً فرض کنید جرمی مانند M بخواهد از نقطه A به نقطه B در میدان خاصی مانند Z حرکت کند. قواعد مکانیک کلاسیک به ما می‌گویند که «سیر طبیعی» چنان است که جرم M کمترین «انرژی» را مصرف می‌نماید. لذا، اگر میدان Z همان میدان جاذبه باشد، مسیر A به B توسط خط «ژئودریک» طی خواهد شد!

مفهوم نفع در علم اقتصاد صورت قابل محاسبه تری پیدا می‌کند و لذا قاعده «حداکثر نفع» به معادلات ریاضی روشنی قابل ترجمه است.<sup>۲</sup> اما در حوزه سیاست - یا رفتار عمومی بشر - نفع مفهومی پیچیده و دارای دامنه‌های مختلف است. یعنی نه تنها نمی‌توانیم منتظر چند معادله ریاضی برای آن باشیم که در اساس آن هم مشکل داریم. مشکل در مفهوم «نفع» است. قاعده نفع عمدتاً توسط متفکران دوران مدرنیته با یک تلقی سکولار (این دنیایی) مطرح شد و از آنجا که سکولاریسم اساس عقل عملی مدرنیته را تشکیل می‌دهد، منحصرأ بر همین سیاق شرح و بسط و دقت یافت. اگر با این تلقی به نفع طلبی نگاه کنیم، مسلماً مشی عقلایی در فضای اسلامی همواره با حداکثر نفع و حداقل ضرر همراه نخواهد بود. اما اگر اجازه بدهیم نفع، وسیع‌ترین مفهوم خود را - که عمدتاً ناظر به سعادت انسان است - داشته باشد و لذا محصور در عناصر این دنیایی نباشد، در آن صورت قاعده نفع طلبی در عقلانیت اسلامی هم درست خواهد بود. نکته مهم که از فروعات این قاعده است، «فرهنگ حسابگری» است که محور ضابطه چهارم را تشکیل می‌دهد. حسابگری هم در سطح فردی مطرح است و هم در سطح حکومتی. در سطح فردی، حسابگری می‌تواند با روحیه «عیاری» و لوطی‌گری در تضاد قرار گیرد. ماکس وبر معتقد است که یکی از دلایل پیشرفت اقتصادی - صنعتی اروپا، گسترش فرهنگ حسابگری سکولار است که ناشی از تعالیم لوتر و اصلاحات او در تدین کاتولیک می‌باشد. این مسئله در مقالات فدرالیست‌های امریکا که مهد پروتستانیسم است کاملاً روشن می‌باشد. آنان به مردم توصیه می‌کردند که برای هر اقدامی ارزش «دلاری» آن را

1. Maximum Utility.

2. Roger B. Meyerson. Game Theory. (Cambridge: Harvard University Press, 1990).



گریزی همواره ناشی از فساد نیست! بلکه پس از پیروزی انقلاب شاهد مسئولانی بوده‌ایم که غالباً افرادی متدین و دلسوز و فداکار بوده‌اند و برای تحقق اغراضی که به آنها سپرده شده بود سر از پا نمی‌شناختند. اینان معتقد بوده (و هستند!) که باید همانند بلدوزر کار کرد؛ سپس به راحتی می‌توان مجوزهای قانونی را پیدا کرد! این روحیه در نهادهای انقلاب هم دیده می‌شود و عملاً ملاک «لیاقت» یک مدیر شده است. نکته مهم این است که در کنار این گونه مدیران منهور، شبکه‌های سوء استفاده و بی‌قانونی به سرعت رشد می‌کنند و در نهایت مدیران فداکار را نیز با آتش خود می‌سوزاند. از سوی دیگر اگر پدیده را خوب تجزیه و تحلیل کنیم می‌بینیم که آن مدیران برای روش خود توجیهات مختلفی دارند که مهم‌ترین آنها وجود قوانین و مقررات حقیقتاً زائد و دست و پاگیر است. به عبارت دیگر در بسیاری از موارد رعایت کامل قانون معادل توقف پروژه است! بنابراین شعار قانون‌گرایی ضمن این که باید در میان عناصر عامل رواج پیدا کند باید با تلاش جدی جهت حذف مقررات و قوانین زائد همراه باشد!

ضابطه ششم - که از اصل مهم گسترش و تعمیق مشی عقلایی (خردورزی) نتیجه می‌شود مسئله «ارزیابی» یا به عبارت دیگر «حسابرسی» است. لازمه این امر داشتن هدف از پیش تعیین شده و طرح‌های اقدام مشخص است؛ در حالی که غالباً در یک فضای فکری عمل زده همه آغازگر خوبی هستیم و لذا تیر را رها می‌کنیم، هر کجا به هدف خورد دور آن را خط می‌کشیم و می‌گوییم هدف همین نقطه بوده است! دقیقاً به این خاطر است که پس از انقلاب مدیر و مسئول «ناموفق» هرگز نداشته‌ایم!

۱۰. اکنون به اصل سوم در توسعه سیاسی می‌رسیم که «مشارکت سیاسی مردم» خوانده می‌شود. اصطلاح مشارکت سیاسی مانند بسیاری از اصطلاحات معارف سیاسی در ایران امروز رنگ و بوی تبلیغاتی غلیظی دارد و در رقابت‌های گروه‌ها به عنوان یک محور پرسرو صدا به کار می‌رود در حالی که هیچ‌گاه به نحو دقیق و منظم در ادبیات سیاسی معاصر ایران مورد بحث و نقادی قرار نگرفته است! دولت جدید ایران گسترش مشارکت سیاسی مردم، حضور مردم در صحنه، سپردن کار مردم به خودشان، صاحب حق بودن مردم، مردم سالاری و از همه پرالتهاب‌تر: نقش مردم در تعیین سرنوشت خود را به عنوان یک رشته محورهای مربوط به هم اهداف اساسی توسعه سیاسی اعلام کرده است. اما در صحنه عمل، مهم‌ترین برنامه اقدام در این زمینه را برگزاری انتخابات شوراهای می‌داند. به طور خلاصه، عقیده

## کلمه اول

عمومی و رایج میان سیاسیون کشور ما بر این است که مظاهر عملی (وعینی) مشارکت سیاسی مردم عمدتاً در موارد زیر می باشد:

- شرکت مردم در انتخاب های قانونی شامل: شورای خبرگان رهبری، مجلس شورای اسلامی، ریاست جمهوری، شوراها و فراندوم ها.

- شرکت مردم در تظاهرات و مراسم ملی مانند پیروزی انقلاب (راهپیمایی ۲۲ بهمن)، روز قدس و...

- فعال بودن احزاب و گروه های سیاسی و تأثیرپذیری (و تأثیرگذاری) وسیع مردمی آنها. در واقع هر قدر مشارکت های فوق الذکر با تعداد بیشتر مردم باشد، گفته می شود که «مشارکت سیاسی» مردم وسیع تر بوده است. آنچه در بالا آوردیم - مجموعه ای از شعارها و معیارهای مشارکت سیاسی - باید نوعی پدیدارشناسی تلقی گردد. «شعارها» باید بازگوکننده مبانی تئوریک باشند و معیارها (طرح های عملیاتی، عینی) حکایت از برنامه های اقدام در جهت تحقق مشارکت سیاسی می کنند و از سوی دیگر معنای حقیقی شعارها را نیز روشن می سازند؛ در مرحله بعد باید پوسته پدیداری را به کمک نقد فلسفی - علمی پاره کرده و در نهایت به مفهومی از مشارکت سیاسی مبتنی بر عقلانیت پایه نظام اسلامی برسیم و جایگاه آن را در توسعه سیاسی بفهمیم و سپس راه کارهای تحقق آن را برشمریم. از آنجا که این برنامه مطالعه مفصل خواهد شد، مرحله نقد خود را به یک موضوع و آن هم «حق مردم در تعیین سرنوشت خود» مقصور می نمایم.

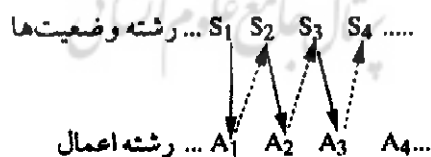
الف - طرح مفهوم «سرنوشت» در ادبیات فلسفی مربوط به بحث جبر و اختیار انسان بوده و سابقه تداول قابل توجهی دارد، اما حوزه دیگری برای کاربرد این مفهوم در سه یا چهار قرن گذشته در غرب - و اخیراً در ایران - باز شده است که مربوط است به رفتار انسان و «اختیارات» قابل قبول (قانونی، اخلاقی) وی در زندگی جمعی سیاسی او. مثلاً ادعاهایی از قبیل: «انسان بر سرنوشت خود حاکم است»؛ «انسان باید بر سرنوشت خود حاکم باشد» یا «این حق مسلم انسان است که بر سرنوشت خود حاکم باشد»، نمونه ای از احکامی است که نه تنها در آثار فلاسفه سیاسی مدرن نیته فراوان تکرار می شود، بلکه سیاستمداران و نویسندگان سیاسی و رسانه ها نیز آنها را به کرات و با استفاده های مختلف موضعی به کار می برند و از آن تلقی های رضامندانه ای در اذهان مستمعین معمولی و عمومی به عنوان شهرزد حاصل

می‌گردد و به خصوص در تحریض و القای ترجیحات جهت اقدامات جمعی کاربرد دارد. برای «پرده برداری» از مفهوم «سرنوشت انسان» و «حاکمیت انسان بر سرنوشت خود»، ابتدا از تلقی عرفی آغاز می‌کنیم و سپس آماده می‌شویم که به سطوح بالاتر نظری بپردازیم. در تلقی عرفی، سرنوشت مفهومی «آخر خطی» است، یعنی مربوط است به نحوه‌ای که انسان زندگی را به انتها می‌رساند یا دوره‌ای را پایان می‌دهد. مثلاً حافظ می‌گوید:

مرا از ازل عشق شد سرنوشت  
یا امیرحسینی می‌گوید:

محراب بپود اگر سرشت است  
اورا چه گنه که سرنوشت است!

یا اگر جوانی در شب عروسی خود برای تنفس به پشت بام برود، لیکن سقوط کند و بمیرد همه می‌گویند: «خوب؛ این سرنوشت او بوده است، کسی مقصر نیست!» نکته مهم در تلقی عرفی این است که سرنوشت عمدتاً خارج از حوزه دخالت انسان است و حکایت از امر یا اموری می‌کند که «دست تقدیر» بر پیشانی فرد می‌نویسد. قطع نظر از این که تقدیر دست چه کسی باشد - خدای سبحان در تفکر الهی، خدایان در بت پرستی و یا دترمینیسم طبیعی یا تاریخی - نکته مهم خارج بودن آن از حوزه عمل اختیاری انسان است. بنابراین با این تلقی هیچ یک از احکام متداول درباره حاکمیت انسان بر سرنوشت نمی‌تواند درست باشد. لذا برای یافتن نقطه ربط سرنوشت با اعمال ارادی باید به وضعیت اراده توجه دقیق‌تری بکنیم: انسان عامل همواره در «وضعیتی» قرار دارد و دقیقاً در بستر این وضعیت است که فرد گزینه‌های مختلفی را می‌بیند و با اراده خود بر اساس عقلانیت پایه اعمال، عامل راهی را در پیش می‌گیرد و از سوی دیگر اعمال انسان همواره می‌توانند زمینه تولد «وضعیت بعدی» را تمهید نمایند. پس عملاً با دو رشته متفاوت اما مساق و ربطی دیالکتیک روبه‌رو هستیم:



حال می‌گوییم: «سرنوشت» موضوعی درباره رشته وضعیت‌هاست و نه مربوط به اعمال! و همان‌طور که تلویحاً اشاره کردیم، در ظهور رشته وضعیت‌ها عوامل مختلفی دخیل

## کلمات

هستند. اول، اعمال گذشته فرد است که با عکس العمل دیگر افراد یا شرایط کاملاً طبیعی در وضعیت‌های آتی دخیل می‌شود. دوم، اعمال سایر افراد است. سوم، حوادث و شرایط طبیعی است. آیا عناصر بیشتری قابل طرح است؟ پاسخ به این سؤال به مبانی ریشه‌ای هستی ربط پیدا می‌کند. در تفکر الهی عمدتاً عقیده بر این است که خدای سبحان براساس مشیت خود می‌تواند انسان را با وضعیت‌های گوناگون روبه‌رو کند و ماهیت «امتحان‌گونه» زندگی نشسته دنیایی دقیقاً از این امر ناشی می‌گردد. البته برخی از متکلمان معتقدند که مشیت الهی در نحوه تحقق باز هم از یکی از مسیرهای سه‌گانه فوق‌الذکر خواهد بود و در این مسیرها به تناسب ماهیت پدیده‌ها «قوانین» عام و کلی حاکم می‌باشد. در کنار تلقی الهی از هستی، تلقی «مادی» یا به عبارت درست‌تر «سکولار» وجود دارد که جایی برای ریشه هستی و خدای سبحان در صحنه جهان نمی‌بیند. لذا سلسله وضعیت‌ها را عمدتاً مبتنی بر سه رشته اعمال گذشته‌عامل، اعمال سایرین و عوامل طبیعی - محیطی، می‌دانند.

ب- اکنون حکم «انسان بر سرنوشت خود حاکم است» را مورد دقت قرار می‌دهیم. ظاهر حکم ماهیت خبری آن را حکایت می‌کند و براساس مفهومی که از سرنوشت مبتنی بر وضعیت‌های مورد مقابله فرد به دست آوردیم، این حکم چه در مکتب لیبرالیسم و چه در مکتب الهی نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا بخش قابل توجهی از وضعیت‌ها محصول اعمال دیگران یا عوامل غیرانسانی است! اما مفهوم توسعه یافته دیگری از سرنوشت در مکتب الهی (اسلام) وجود دارد که این حکم را به نحو اطلاق درست از آب درمی‌آورد و آن هنگامی است که سرنوشت را معادل وضعیت آخر خطی انسان در نشئه این جهانی بدانیم. مطابق تعالیم قرآنی تنها صحیفه اعمال انسان است که وی را سعادت‌مند یا شقی می‌سازد و لا غیر. بنابراین اگر سرنوشت را محصول زندگی این جهانی فرد بدانیم که باید در دنیای دگر نتیجه‌اش کاملاً روشن شود، در آن صورت این انسان است که با اعمال خود دقیقاً این سرنوشت را می‌سازد! آشکارا این دستاورد مخصوص عقلانیت الهی (اسلامی) است و در تفکر لیبرال جایی معادل ندارد! ج- مشکلات مفهومی سرنوشت هنگامی که به احکام ارزشی می‌پردازیم نه تنها کاهش نمی‌یابد، بلکه به مراتب افزون می‌گردد! مثلاً حکم زیر را در نظر بگیرید:

«انسان باید بر سرنوشت خود حاکم باشد.»

کلمه «باید» نوعی الزام را می‌سازد که در مرحله بعد یعنی پس از بیان معنای دقیق حکم -



باید روشن کنیم که از چه سرچشمه‌ای آب می‌خورد. در اصل ۵۶ قانون اساسی آمده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را پرستار و سرپرست اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع خود یا گروه خاصی فرار دهد و ملت این حق خداداد را از طریق که در اصول بعد می‌آید افعال می‌کند».

از آنجا که در اصول بعد تا آخر قانون، قوای مختلف حکومت تعریف می‌شوند، عمدتاً حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی، به معنای حقوق افراد در رأی دادن‌های متفاوت ریاست جمهوری، مجلس، خبرگان رهبری، شوراها و فرماندهی‌ها می‌باشد. اما در این امور، تصمیم هیچ فردی حاکم نیست! زیرا آنچه معین می‌کند که چه کسی رئیس جمهور یا وکیل مجلس شود، صرفاً «رونده» دمکراتیک رأی دادن است! و دقیقاً کسانی که نامزدان مورد نظر آنها رأی نمی‌آورد نیز به اندازه آنان که نامزدان انتخابی آنها موفق می‌شود حق حاکمیت داشته و بهره برده‌اند! پس نمی‌توان به معنای دقیق کلمه تحقق حاکمیت را به فردی نسبت داد! ممکن است گفته شود که: توجه مدل دمکراسی نماینده‌ای باید بر پایه اصل حاکمیت انسان‌ها بر سرنوشت اجتماعی خود باشد، نه این که به کمک مدل، مفهوم اصل حاکمیت به دست آید! البته در آن صورت ممکن است به فرض وجود معنای مستقل برای سرنوشت اجتماعی بین این اصل و سایر اصول قانون اساسی تعارض پیدا شود. توضیح این‌که: در دمکراسی‌های مبتنی بر عقلانیت لیبرال (دمکراسی لیبرال) ادعایی قدیمی و کلاسیک وجود دارد که این مدل از حکمرانی دارای توجیهی کاملاً جهانی (عمومی) و فارغ از هرگونه نظام ارزشی است. این ادعا اگر روزی بسیار جالب بوده است، امروز در انتهای قرن بیستم حتی در میان متفکران لیبرال هم جایگاهی ندارد. مثلاً فردریش هایک<sup>۱</sup> که از اندیشمندان سیاست اقتصادی معروف معاصر است می‌نویسد:

«ما هرگز نباید در صدد باشیم که یک «امام زاده» معجزه گر از دمکراسی بسازیم. ظاهراً نسل

حاضر همواره درباره دمکراسی می‌اندیشد و سخن می‌گوید، در حالی که درباره ارزش‌هایی که

به کمک دمکراسی می‌توان بدان‌ها دست یافت مطلب کمی را ابراز می‌دارد».<sup>[۸]</sup>

«هایک» سپس به تفصیل روشن می‌کند که دمکراسی نماینده‌ای به عنوان یک «مدل برای حکمرانی» مطرح است و ارزش آن صرفاً در خدمتی است که باید به تحقق یک رشته



## کلام اول

ارزش‌های مورد نظر ارائه دهد، نه این که خود به عنوان یک «ایده‌ال» مطرح باشد. البته ایده‌ال‌های «هایک» نیز قابل توجه است: آزادی فعالیت‌های اقتصادی (اقتصاد کاملاً باز)؛ حکومت حداقلی، آزادی بیان و عمل تا حد ممکن و عدم تبعیض اما در وضعیت ما، این ایده‌ال‌ها مطابق عقلانیت اسلامی بیان شده‌اند و در قانون اساسی نیز تفصیل قابل توجهی دارند. لذا، برای نظام اسلامی ایران، دمکراسی مدلی برای حکمرانی (و سازماندهی تجمع سیاسی) به شمار می‌آید که ارزش آن در میزان هدایت به آن ایده‌ال‌هاست و نه این که خود مقصدی مقدس باشد!

خلاصه کلام این که: تهیه کنندگان قانون اساسی پس از آن که مبانی مشروعیت نظام اسلامی و ایده‌ال‌های آن را بر شمردند به بیان یک مدل دمکراسی جهت حکمرانی پرداخته‌اند و آشکارا نیازمند حلقه اتصالی بوده‌اند که این مدل را هم توجیه کنند. برای این غرض دقیقاً از ادبیات کلاسیک مدرنیته استفاده شده است، یعنی تلاش شده توجیهی «ذاتی» برای مدل دمکراسی ارائه گردد و لذا اصل ۵۶ قانون اساسی تنظیم گردیده و ادعا چنین است که از این اصل باید ساختارهای دمکراتیک (که نماد اصلی مشارکت سیاسی مردم است) استنباط گردد. در حالی که مفهوم حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خود بسیار گنگ‌تر از آن است که این همه معجزه از آن انتظار برود! جالب است که در مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی، علمای حاضر در جلسه دقیقاً به این ابهامات اشاره کرده‌اند و تقاضای حذف این اصل را نموده‌اند. اما برخی از اعضای محترم مجلس که انس نسبتاً سطحی با ادبیات کلاسیک مدرنیته داشتند، به شدت از آن دفاع می‌کردند و در نهایت مرحوم شهید بهشتی (ره) این اصل را با توجه به اصول قبل و بعد آن بی‌ضرر تشخیص دادند و در جمع بندی وارد کردند! [۹].

به هر صورت، مشارکت سیاسی مردم اگر امر مهمی است - که هست - و اگر ساختارهای دمکراتیک مهم است - که هست - نمی‌تواند بر مفاهیمی گنگ و اصولی ضعیف - همانند موارد فوق - استوار باشد و ما باید سر نخ امور را جای مناسب و محکم دیگری دنبال نماییم.

۱۱. اکنون پس از نقد نظرات ارائه شده باید پرسیم که مشارکت سیاسی چیست و اصول آن بر چه مبنای قابل اعتمادی قابل استنتاج است؟ در پاسخ می‌گوییم: مانند سایر مباحث معارف سیاسی، محکم‌ترین پایه دلیل وجودی تجمع سیاسی است و بهترین نقطه آغاز هم همان



است. با توجه به این امر، نکات چندی را که مربوط به اصل سوم توسعه سیاسی، یعنی مشارکت عمومی است بیان می‌کنیم و با آنها بحث این رساله را خاتمه می‌دهیم.

**نکته اول؛ بیداری سیاسی است؛** زیرا مشارکت دائمی و مستمر همواره با «بیداری» مساوق می‌باشد. جامعه سیاسی در واقع یک تجمع عامل است که دارای عقلانیت پایه جامع (یعنی: ناظر به سعادت انسان) می‌باشد. طبیعی است که در تیپ ایده‌ال، اعضا با اختیار خود و با اعتقاد به عقلانیت پایه وارد تجمع<sup>۱</sup> می‌شوند. «بیداری سیاسی» دقیقاً حضور مستمر این قصد در ذهن عضو می‌باشد. این حضور ذهنی به معنای مشارکت فعال سیاسی فرد (یا زیرتجمع‌ها) است و هر قدر قوی‌تر باشد، قوت متناسبی برای مشارکت در نظر گرفته می‌شود. در صورت عینی، نسل جدید خود را عملاً در میان جمع با یک سازماندهی مسلط می‌یابد و شرایط امروز دنیاچنان نیست که فرد بتواند به راحتی به تجمع سیاسی دیگری بپیوندد! دیوید هیوم، فیلسوف معروف انگلیسی در این باره می‌گوید:

«آیا جداً می‌توانیم دربارهٔ یک کشاورز یا کارگر فقیر بگوییم که از انتخاب آزاد برخوردار است زیرا می‌تواند در صورت عدم قبول قرارداد کشورش را ترک کند، در حالی که او ته زبان خارجی می‌داند و نه راه و رسم زندگی در خارج و با دستمزد روزانه زندگی را ادامه می‌دهد؟ این درست مثل این است که بگوییم: هر که در کشتی می‌ماند به معنی قبول آزادانه سیطرهٔ ناخداست، حتی اگر در حالت خواب به کشتی منتقل شده باشد! زیرا در ضمیر آن صورت می‌تواند کشتی را ترک نماید، یعنی داخل اقیانوس بپرد و نابود گردد!» [۱۰]

علاوه بر نسل جدید، نسل‌های قدیمی‌تر و حتی مؤسس (مانند وضعیت‌های انقلابی) پس از مدتی خود را مقهور می‌بینند و همه اینها سبب می‌شود که مشارکت سیاسی فرد کاهش پیدا کند تا آنجا که به صورت عناصر کاملاً «منفعل» خود را به جریان در گذر بسپارند!

**نکته دوم، دمکراسی است.** در واقع دو رشته تفکر یا دو دسته دغدغه ما را به یک روش خاص برای سازماندهی تجمع سیاسی می‌کشاند که به نام «دمکراسی» خوانده می‌شود. دغدغه اول، مرض «خودکامگی» است که حکمرانان در معرض آن قرار دارند. اگرچه این مرض اختصاص به حاکم ندارد بلکه هرکجا سیطره<sup>۲</sup> یافت شود می‌تواند به اندازه و تناسب موضوع ظاهر شود. مثلاً در یک اداره مدیر بر کارمندان خود نوعی سیطره دارد و بالا فاصله مرض خودکامگی زمینه پیدا می‌کند. مدیری که همه امور را به خود وصل می‌کند و تلقی او از

1. Collective.  
2. Dominance.

## کلیات

معاونین و دستیارانش در حد «نوجه» است دقیقاً حکایت از وجود این مرض دارد و متأسفانه این بیماری در دستگاه حکومتی امروز ما بسیار رایج است! و از آن بدتر، گاهی این مرض و کژی به عنوان قاطعیت «مدیر» و به مثابه امتیاز تلقی می‌گردد! یا در محیط خانواده، مرد دارای سیطره است و لذا انحراف خودکامگی نیز در مورد آنان فراوان دیده می‌شود. اما حکومت، با داشتن بالاترین سیطره (به خاطر حق تنبیه تا درجه مرگ!) عمیق‌ترین خطر خودکامگی را نیز به همراه دارد. دغدغهٔ دوم، یافتن بهترین راه‌های اقدام و انجام امور به نحو احسن است. تمرکز همواره عدّهٔ زیادی را از مدار تأثیرگذاری خارج می‌کند و آنان را به عنوان «سوز» مطرح می‌نماید. در حالی که مسائل فراوان زندگی جمعی می‌تواند در سطح مسائل و به نحو موضعی<sup>۱</sup> و با مشارکت فعال مردم حولی موضع، راه‌حل‌های عاقلانه‌تر و مؤثرتری پیدا کند تا این که فردی از پایتخت بیاید و تصمیم‌گیری کند. لذا در مدل دموکراسی مسئله تصمیم‌گیری با مراجعه با آراء عمومی تعبیه شده است و باین کار هدف دموکراسی پاسخ معقولی به این دو دغدغه بوده است. یعنی مدل دموکراسی برای ارضای دو خواسته مهم طراحی شده است:

هدف اول - پیشگیری از امراض (فسادهای) اساسی ناشی از سیطره در حکومت؛

هدف دوم - گسترش و نهادینه کردن مشارکت سیاسی عمومی در تجمع سیاسی.

نکته سوم، یکی از مطالب مهم و متداول در اندیشه سیاسی کلاسیک مدرنیته این ادعاست که:

اولاً، مدل دموکراسی ضروری است؛

ثانیاً، ضرورت مدل دموکراسی عمومی (جهان شمول)<sup>۲</sup> است.

برای اثبات مدعای فوق دو نوع برهان ارائه شده است. برهان نوع اول که «میل» سردمدار مهم آن است بر اساس مقدمات ذیل است: (یک)، عقلاً: یت لیبرال دارای ضرورت عقلی است؛ (دو) با عقلانیت لیبرال، تنها روشی که همخوانی دارد مدل دموکراسی است. این برهان را «برهان ذاتی» برای دموکراسی می‌نامند. برهان نوع دوم (که توسط متفکرانی همانند هابرماس ارائه شده است) مبتنی بر ارائه دلیل جهت اثبات این نکته است که اگر بر اساس

1. Local.

2. Universal.



مبانی معقول عمومی بشر استدلال کنیم، قطع نظر از هر عقلانیت، به برتری مدل دمکراسی می‌رسیم. یعنی به خلاف برهان ذاتی، جهت اثبات ضرورت جهانی بودن دمکراسی لازم نیست که ابتدا ضرورت عقلانیت لیبرال اثبات گردد، بلکه می‌توان یک راست سراغ مدل دمکراسی رفت. برهان ذاتی از اساس ویران است؛ زیرا ریشه داری هستی بلافاصله مسئله وظیفه و عمل صالح را ضروری می‌نماید و از آنجا صحبت از حق و باطل به میان می‌آید و آن قدر «میخ» حق محکم است که مصلحت اندیشی‌های مبتنی بر تشکیک اپیستمولوژیک از عهده رفع وظایف حق مدارانه بر نمی‌آیند یعنی حیات عقلانیت لیبرال فقط به بی‌ریشه‌گی هستی منوط است و چون این بنا فرو ریزد، عقلانیت لیبرال به یک سراب تبدیل می‌گردد. [۱۱] اما برهان دوم که عمدتاً مفید ضرورت جهانی دمکراسی را می‌خواهد اثبات کند، اگر چه مورد علاقه شدید سیاست‌مداران امروز غرب و امریکاست، اما نقدهای مهم پسامدرن بی‌پایه بودن این ادعا را کاملاً روشن ساخته است. [۱۲] امروز در انتهای قرن بیستم، صورت مسئله در امر دمکراسی کاملاً در حوزه «کارآمدی» حکومت قرار گرفته است! یعنی بحث بر ترجیح مدلی بر مدل دیگر صرفاً بر اساس میزان کارآمدی آن در نیل به اغراض تجمع سیاسی است و لا غیر. اهمیت این مباحث نظری در شرایط امروز دنیا نباید مورد غفلت قرار گیرد، زیرا مصیبت بزرگ آخر قرن بیستم میلادی داعیه جهان‌نگشایی غرب است و زیربنایی تنوریک (یا مستمسک ایدئولوژیک!) آن عمدتاً بر ضرورت عقلی و جهانی بودن دمکراسی لیبرال استوار است. جهان‌نگشایی غربی شامل سه محور عمده است: اول، تحمیل دمکراسی لیبرال به عنوان نظام مورد قبول جهانی؛ دوم، اندراج اقتصادی دنیا و سوم، امنیت جهانی. این سه محور در صورت تحقق مخوف‌ترین سلطه‌ای که تاکنون تاریخ بشر دیده است را سامان خواهد داد. سلطه‌ای که در آن دستگاه‌های فکر سازی با امکانات عظیم ارتباطی و انقلابی که در عملیات با اطلاعات پیدا شده است نه تنها جنبه‌های مادی حیات را به بند می‌کشد بلکه اندیشه و اراده انسان‌ها را مهار می‌نماید.

نکته چهارم، بنابر آنچه که در نکته قبل آوردیم، نحوه نگاه ما به روش دمکراسی باید تلقی «کارآمدی» باشد؛ لذا در توجیه آن تمسک به تعابیر تبلیغاتی گونه، از قبیل «حکومت مردم، توسط مردم و برای مردم» یا «حاکمیت انسان بر سرنوشت خود» صرفاً لفاظی‌هایی بیش نیست. از سوی دیگر مشارکت سیاسی مردم از طریق این مدل است که نهادینه می‌شود و ظهور خارجی پیدا می‌کند. «روش رأی‌گیری» در دمکراسی محور اساسی است و اگر چه از آن تعبیر به «انتخاب» می‌کنند اما در معنای درست کلمه عملیات رأی‌گیری هیچ تناسبی با

## کلمه اول

عمل گزینش ندارد بلکه یک پروسه عملیاتی است که نتایج آن با تسامح به «گزینش مردم» نسبت داده می شود. در حالی که «مردم» به خلاف تک تک افراد یک عنصر عامل نیست که بتوان مورد استناد فعل اختیاری باشد! لذا نتیجه می گیریم که تحقق خارجی مدل دمکراسی ربط وثیق به بهتر انجام گرفتن پروسه رأی گیری (مراجعه به آرای مردم) دارد. بدون شک صرف تعداد شرکت کنندگان نمی تواند محک اصلی در ارزیابی این پروسه باشد. عملاً می توان مجموعه عوامل زیر را عمده دانست:

- آگاهی مردم و تصمیم گیری درست آنان؛
- عادلانه بودن شرایط نامزد شدن؛
- عادلانه و عاقلانه بودن شرایط رأی دادن؛
- مطمئن بودن شمارش و اعلان نتایج؛
- هر چه بالاتر بودن شانس انتخاب اصلح.

هر یک از عوامل فوق بحث های نظری دقیق نیاز دارد و سپس برنامه ریزی و پیگیری تا پس از مدتی به عنوان یک فرهنگ مشارکت عمومی درآید و ملکه یک نسل گردد و به نحو طبیعی (از طریق تعامل در خانواده و محیط اجتماعی و از همه مهمتر: تعالیم مدنی مندرج در دروس رسمی) به نسل های بعد منتقل گردد. به عنوان مثال چند نمونه را مطرح می کنم:

نمونه اول: کمال عمل رأی دادن اعضای جامعه به این است که اولاً، به نیت مصالح ملی رأی بدهند و ثانیاً، تشخیص مصالح ملی (در مقایسه با مصالح فردی) بسیار پیچیده تر است لذا نیاز به آموزش های عمومی ولی دقیق دارد آن هم در فضای کاملاً فراجناحی و مخلصانه. مقایسه وضع موجود با آنچه ایده آل نشان می دهد که چقدر فاصله وجود دارد و برای رفع این فاصله چه میزان برنامه ریزی ضروری است. لذا بسیار ساده لوحانه است اگر صرفاً بر تعداد انتخابات و شماره مردم شرکت کننده به عنوان معیار مشارکت مردمی اکتفا نماییم. بحث مصالح ملی به عنوان هدف مناسب برای رأی دادن از زمان یونان مطرح بوده است، لیکن روسو و لاک و به خصوص جان استوارت میل روی آن تأکید فراوان داشته اند و کندروسه<sup>1</sup> آن را پایه برهان معروف ریاضی خود در اثبات ترجیح مدل دمکراسی (از لحاظ احتمال

1. Marquis de Candorocet.

نزدیکی تصمیمات به درستی) قرار داد. [۱۳]

نمونه دوم: در مورد عاقلانه بودن شرایط رأی دادن، یکی از موارد مهم سن رأی دهندگان است. حداقل شرایط این است که رأی دهنده به حدود سنی رسیده باشد که اولاً، مسئولیت قانونی شهروندی را به نحو کامل به عهده داشته باشد؛ ثانیاً، علائق ملی در او اقلأ در حد علائق فردی و احساسی زمینه بروز داشته باشد. تجربه ملل مختلف این سن را حدود ۲۰ سال در دنیای امروز دارد. اما در کشور ما با یک تصمیم‌گیری احساساتی این سن به ۱۶ تقلیل یافته است! در حالی که نمونه‌های فراوان نشان می‌دهد که جوان شانزده ساله به فوتبال به مراتب پیش از مصالح ملی می‌اندیشد!

نمونه سوم: بالا بردن شانس انتخاب اصلح یکی از معضلات دموکراسی است! یعنی هرگونه توجیه دموکراسی باید شامل اثبات این امر باشد که در مجموع به کمک این روش تصمیم‌های عاقلانه‌تر قابل حصول است. به این خاطر در موارد حساس از انتخابات غیر مستقیم استفاده می‌شود. یعنی مردم ابتدا افرادی را برمی‌گزینند و سپس آنان باید به تصمیمی درست در جهت مصالح ملی برسند.

از ذکر این نمونه‌ها می‌خواهم نتیجه بگیرم که اگر دولت برای توسعه سیاسی مصمم است باید آستین بالا زند و به کمک اهل علم و تجربه (از همه گرایش‌ها) برنامه‌های اصولی در توسعه سیاسی تدوین و با دقت به اجرا بگذارد. برنامه سوم توسعه که امروز در دست تهیه است باید بخش مهمی را اختصاص به این امر دهد.

#### خاتمه

همان‌طور که در ابتدای رساله اشاره شده است، نوشتار حاضر را باید به عنوان مدخلی برای کاوش نظری در زمینه توسعه سیاسی در نظام حکومتی اسلامی تلقی نمود. امیدواریم که توانسته باشیم در محور را در این جهت روشن کرده باشیم: اولی، توجه به اهمیت داشتن روشی روشن و قابل قبول برای کشف ساختارهای تنوریک نظام سیاسی اسلامی است. در غیر آن صورت اقیانوسی از ادبیات موجود غربی که عمدتاً مبتنی بر عقلانیت لیبرال است به راحتی کاوشگر را به کژراهه می‌کشاند که نتیجه آن ظهور تناقضات سنگین و تعارضات مهلک در نتایج خواهد بود. دوم، با برداشتن قدم‌های اولیه، معلوم شده باشد که دنیایی از مسائل بکر و دست‌نخورده برای تحقیق و بررسی در مقابل اهل علم وجود دارد که کاوش در آنها می‌تواند نتایج بسیار جالب و نویی را عرضه نماید. و این بر عهده محققان جوان است که

## کلمه اول

لحظه‌ای را فروگذار نکرده و عمر خود را وقف کشف این گنج عظیم بنمایند نه این که در فضای ادبیات سیاسی لیبرال دچار سرخورذگی یا در بهترین حالت اندراج‌گردند.

### پی‌نوشت‌ها

- 1- Rorty, Richard, "Sind Aussagen Universelle Geltungsansprüche?" *Deutsche Zeitschrift Fur Philosophie*, No.6. (1994), P. 986.
- ۲- لاریجانی، محمدجواد. تدین، حکومت و توسعه، (تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۷)، صفحه ۳۰۷.
- ۳- لاریجانی، محمدجواد. حکومت: مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۳)، صفحات ۷۷-۹۳.
- ۴- همان، ص ۵۸.
- ۵- ارشمیدس هنگامی که قانون اهرم‌ها را کشف کرد، ادعا نمود که اگر یک نقطه قابل اتکاء به او بدهیم او می‌تواند تمام عالم را تکان بدهد!
- ۶- لاریجانی، محمدجواد. درس‌های سیاست خارجی، (تهران: انتشارات مشکوه، ۱۳۷۷)، ص ۱۹۷.
- ۷- در پرده برداری از مفهوم «مدرنیته» می‌توان از ملاک بودن «منش عقلایی» نیز استفاده کرد و به اصل مشابهی برای ارائه مفهومی عمومی و ریشه‌ای از مدرنیته رسید. رک. به: لاریجانی، محمدجواد. نقد دینداری و مدرنیسم، (تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم، ۱۳۷۶)، ص ۱۳۷.
- 8- Hayek, F.A. *The Road to Serfdom*, (London, Routledge and Kegan Paul, 1976), P. 52.
- ۹- مشروح مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلسه پنجم مجلس خبرگان، ص ۱۰۷.
- 10- Hume, David. *Political Writings, Collected Works, Vol.4*, (London: Routledge, 1990), P. 20.
- ۱۱- برای تفصیل این مطالب رجوع کنید به: لاریجانی، محمدجواد. تدین، حکومت و توسعه، فصول اول و دوم.
- 12- S. Mill, John. *Considerations on Representative Government*, in: *Utilitarianism*, Ed. H.B. Acton, (London: Dent, 1972), P. 232.
- 13- Derrida, J. *L'Écriture et la Différance* (Paris: Minuit, 1967).

