

«حاکمیت مطلق به جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد.»

اصل پنجاه و هشتم قانون اساسی

۱. «مردم سالاری» به صورت ارزشی جهانی درآمده است. دلیل این امر بیشتر از آنکه مطلوبیت آرمانی و یا استحکام نظری پشتوانه‌های خالص استدلالی آن باشد، نتیجه‌ای است که بشر از جمع‌بندی تجربه حکومت‌های خود به دست آورده است. بخش قابل ملاحظه‌ای از صاحب‌نظران در جهان به این نتیجه رسیده‌اند که «مردم‌سالاری» کم‌ضررترین نوع حکومتی بوده است که بشر آن را تجربه کرده است.

تحقق مردم‌سالاری در یک جامعه، تنها نتیجه تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی صاحب‌نظران و سیاستمداران نیست؛ ویژگی‌های متعددی باید در یک جامعه تحقق یابند تا مردم‌سالاری در آن شکل گرفته و تداوم یابد. حداقل چهار گروه از عوامل مؤثر در تحقق «مردم‌سالاری» در یک جامعه را می‌توان تحت عناوین زیر بررسی کرد:

الف. سطح توسعه اقتصادی - اجتماعی جامعه (شامل سطح درآمد ملی، وسعت طبقه متوسط جدید، میزان شهرنشینی، گستردگی رسانه‌های گروهی و...)

ب. میزان همگنی قومی و فرهنگی و مذهبی جامعه

پ. فرهنگ سیاسی غالب در جامعه (هم در میان حاکمان و هم در میان رقبای مردم)

ت. ساختار نهادهای سیاسی جامعه (میزان نهادی شدن فرآیندهای سیاسی، ساختار احزاب سیاسی، نظام رأی‌گیری...)

پذیرش اهمیت عوامل ساختاری و غیرذهنی مؤثر در پیدایش و تداوم «مردم‌سالاری»، نباید منجر به این توهم گردد که نقش اندیشه و باور و گرایش را در استقرار چنین شیوه‌ای از تصمیم‌گیری در جامعه انکار کنیم. کمترین شرط لازم برای تحقق مردم‌سالاری این است که هیچ مانع ذهنی برای پذیرش آن در میان مردم وجود نداشته باشد.

تلاش نوشته حاضر، این است که پس از تحدید مفهومی مردم‌سالاری، نشان دهد که «نظریه حکومت دموکراتیک دینی»، چه دستاوردهای نظری برای جنبش «مردم‌سالاری گرای» در میان مسلمانان متعهد و اهل سیاست خواهد داشت. به گمان نگارنده، این دستاوردها تنها زمانی به روشنی مشاهده خواهند شد که به تمامی آثار فکری طراح این نظریه (دکتر سروش)، توجه نماییم و تحلیل را تنها به مقاله حکومت دموکراتیک دینی محصور نکنیم.

۲. اگر «مردم‌سالاری» را در حد نظام سیاسی تعریف کنیم و آن را از سیستم اجتماعی و اقتصادی متصل به آن، متمایز و جدا سازیم، نظام سیاسی «مردم‌سالار»، نظامی است که سه خصوصیت اساسی زیر را دارا باشد:

الف. وجود رقابت فراگیر و معنی‌دار میان افراد و گروه‌های سازمان‌یافته (بویژه احزاب سیاسی) برای احراز کلیه مقامهای دولتی در درون ساختار قدرت سیاسی. این رقابت باید در فواصل زمانی منظم و متناوب انجام گیرد و شامل استفاده از زور و خشونت نگردد.

ب. سطحی فراگیر و شامل از مشارکت عمومی در فرآیند انتخاب رهبران و گزینش خط مشیهای سیاسی که معمولاً از طریق انتخابات منصفانه و بدون کنار گذاشتن هیچ گروه اجتماعی تحقق می‌یابد.

پ. سطحی از آزادیهای اجتماعی و سیاسی، نظیر آزادی بیان، مطبوعات، عضویت و تشکیل سازمانها. میزان این آزادی باید در سطحی باشد که از تمامیت و احترام رقابت و مشارکت سیاسی، حصول اطمینان شود.

۳. به گمان نگارنده، طراح نظریه «حکومت دموکراتیک دینی» در طول فعالیتهای فکری خود توانسته است به طرق مختلفی موانع ذهنی موجود و ممکن برای پذیرش «مردم‌سالاری» را بویژه در اذهان دینداران مورد حمله قرار داده و بستر مساعد برای سازگاری فکری و نظری میان دینداری و عمل بر مبنای روشهای «مردم‌سالار» را پدید آورد.

آنبته این تلاش، تنها معطوف به دینداران نیست؛ آنان که اندیشه‌های دنیوی داشته و مستقل از ارزشهای دینی تصمیم می‌گیرند، نیز می‌توانند

حاکمیت مردم در جامعه

علیرضا علوی

از این دستاوردها در جهت تحکیم پایه‌های فکری «مردم‌سالاری» بهره ببرند. در زیر به برخی از مهمترین این دستاوردها اشاره می‌شود.

الف. مقابله با تعابیری که ممکن است تبدیل به بنیانهای نظری توتالیترسم در اندیشه دینداران گردد.

در مورد خاستگاه نظری رژیمهای توتالیتر (فراگیر) دو دیدگاه مهم و قابل اعتنا وجود دارد؛ دیدگاه اول، آرمانشهرطلبی را بنیان نظری توتالیترسم می‌داند. آرمانشهرطلبان معمولاً برای تغییر جامعه موجود و ایجاد جامعه آرمانی، طرحهایی ارائه می‌دهند که واقعیت‌های موجود

بخش قابل توجهی از صاحب‌نظران مسلمان، بویژه کسانی که به طیف «روشنفکران مذهبی» تعلق دارند، «مردم‌سالاری» را به عنوان قابل قبولترین شیوه تصمیم‌گیری و اداره امور جامعه که توسط بشر شناخته شده است، پذیرفته‌اند. از این رو از مدتها پیش، جهان اسلام شاهد تلاشهای فکری متعددی بوده است که با این هدف انجام شده‌اند تا نشان دهند که در جامعه دینداران نیز می‌توان و باید به شیوه‌ای «مردم‌سالار»، تصمیم گرفت و حکومت کرد. طرح نظریه «حکومت دموکراتیک دینی» را نیز بایستی در همین راستا فهمید.

جامعه و خاستگاه‌های تاریخی آن در نظر گرفته نشده و امکان عملی پیاده کردن طرحها در آن، مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد. اغلب آنان انسان را ذاتاً نیک دانسته و بدی را زائیده شرایط اجتماعی می‌دانند که با تغییر آنها بدی نیز خودبه‌خود از میان خواهد رفت.

اینان انسان را ذاتاً کمال‌پذیر دانسته و امکان و ضرورت اصلاح او را تأیید می‌کنند. اغلب، غریب و شرارتهای آدمیزاد را مانند فضایلش بخشی از واقعیت او نمی‌دانند و به این نکته پاور ندارند که با تغییر شرایط اجتماع، ممکن است از شرارتهای کاست و بر فضایل افزود، ولی گوهر آدمی را نمی‌توان تغییر داد.

اشتغال خاطر دائمی آرمانشهرطلبان به هدف و بی‌اعتنایی آنان به وسیله، اطمینان‌شان به مدیریت و نادیده گرفتن گوناگونی منش و تجربه انسانی، اندیشه آنان را به بنیانهای نظری توتالیترسم تبدیل می‌کند.^۱ دیدگاه دوم، دیدگاه موردنظر هانا آرنت است. به نظر آرنت، توتالیترسم، حکومت فاقد قانون یا شخصی و خودکامه نیست و نمی‌توان آن را از نقطه نظر متمایز مشهور میان حکومت، خودکامه و قانونی شناخت. از نظر او توتالیترسم، حکومت قانونی است؛ لیکن در این حکومت، قانون موردنظر موضوعه نیست، بلکه قانونی کلی، از پیش داده شده و تغییر ناپذیر است و حکام، خود را صرفاً مجری آن می‌دانند.

«درست است که توتالیترسم همه قوانین موضوعه را ندیده می‌گیرد، حتی تا آنجا که به قوانین وضع شده از سوی خودش نیز اعتنایی ندارد، ولی در ضمن از لغای رسمی آن قوانین نیز سر باز می‌زند، اما با این همه، بدون راهنمایی قانون و تنها از روی خودسری نیز عمل نمی‌کند. زیرا ادعا می‌کند که از قوانین طبیعت یا تاریخ که همه قوانین موضوعه باید از آنها سرچشمه گرفته باشد، اطاعت می‌کند... بی‌اعتنایی توتالیترسم به قوانین رسمی برداعیه مشروعیتی برتر استوار است که چون از سرچشمه‌های تاریخ و طبیعت الهام می‌گیرد، می‌تواند از رعایت قوانین حقیر سر باز زند. قانونیت (lawfulness) توتالیتر مدعی است که راه استقرار فرمانروایی عدالت را بر روی زمین یافته است...»

توتالیترسم گرچه قدرت را در خدمت مصلحت یک فرد به کار نمی‌اندازد، اما کاملاً آماده است تا مصالح فوری و حیاتی یکایک افراد کشور را در اجرای آنچه که قانون تاریخ یا طبیعت می‌انگارد، فدا کند.^۲

دکتر سروش کوشیده است تا در موقعیتهای مختلف، هر دو بنیان توتالیترسم را هم از نظر منطقی و فلسفی و هم از نظر بینش و معرفت دینی، مورد نقد قرار داده و رد کند. ذیلاً به برخی از تلاشهای او در این مسیر اشاره می‌رود. مقاله از تاریخ بیاموزیم یکی از صریحترین مقابله‌های فکری دکتر سروش با «آرمانشهرطلبی» است.

«تاریخ را نه انسانهای آرمانی، بلکه آدمیان واقعی پرکرده و ساخته‌اند و این آدمیان از کفر و پلیدی هیچ گناه تهی نبوده‌اند... شناختن انسان واقعی، انتظارات ما را از این انسان تصحیح و تعدیل خواهد کرد... جز اینان آدمی دیگری امکان وجود ندارد. انتظارات را باید درخور همین آدمیان داشت. برنامه‌ها را باید برای همین انسانها ریخت و جامه‌ها را به قامت همین مردم باید دوخت... برای مریبان و مدیران و زمامداران تعریفی از این بهتر و کارگشایتر نخواهد بود که انسان موجودی است خطاکار و گناهکار، که در این خطا و گناه قدمی از انسانیت خود فروتر نمی‌آید و ذره‌ای از قالب و ماهیت خویش بیرون نمی‌رود. همان را که هست نشان می‌دهد، و از این رو با او هم همان‌گونه که هست باید روبرو شد... از یاد نبریم شیطان تا روز قیامت مهلت تزیین و تفتین یافته است و به جد در کار اضلال و افسونگری است و چون خون در عروق بنی آدم جاری است... انسان موجودی است همشین با شیطان و نادراند پاک نهادانی که دیو را به دست خود مسلمان کرده‌اند.»^۳

از دستاوردهای قابل توجه نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت»، مقابله با دومین بنیان احتمالی توتالیترسم است. توضیحاً باید گفت که برخی بر مبنای معنای موردنظر هانا آرنت از توتالیترسم، مدعی شده‌اند که «دین اسلام به طور کلی متضمن عناصر نیرومندی از توتالیترسم است، به این معنی که مدعی نظارت بر ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی و سیاسی است و احکام دقیقی دربارهٔ وجوه

دینداران

مختلف زندگی دارد، بنابراین تجزیه و وجوه مختلف زندگی مثلاً تفکیک حوزه خصوصی عمومی، حوزه مقدس از حوزه سکولار و یا حوزه سیاسی از حوزه مذهبی، اصولاً متصور نیست». از دیدگاه این گروه، شریعت (مقررات منتج از قرآن و سنت)، همان قانون کلی از پیش داده شده و تغییر ناپذیری است که آرنت در نظر دارد. اما نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت^۴ مسیر دیگری را در مقابل تحلیل گران می‌گشاید. در نخستین گام نظریه قبض و بسط، سه امر در هم تنیده را از یکدیگر جدا



می‌کند: «ایمان به آیین دینی (که از اصول روحی است و نه افکار ذهنی) را از «ارکان و اصول و فروع دین نازل بر نبی» و این دو را از «فهم اصول و مبانی و ارکان و فروع دین». در گام بعد، نظریه مدعی می‌شود که معرفت دینی در مقام تحقق و از منظر معرفت‌شناسانه پسین، معرفتی است بشری. بدین معنی که محکوم به احکام معارف بشری است، یعنی اوصافی را که بشر دارد، بدان معرفت ریزش می‌کند. از این رو معرفت دینی نیز معرفتی تاریخمند، با هویت جمعی، غیرخالص، ناقص و متضمن خطاست. به این ترتیب، مخاطب متوجه می‌شود که نباید تقدس و مطلقیتی را که برای اصل دین قایل است به فهم و استنباط ما از دین نیز تعمیم دهد. اصل دین، قدسی و لایتغیر است و هدف تمامی تلاشهای دین‌شناسانه باید دستیابی به گوهر آن باشد. اما معرفت ما از دین، چه در زمینه اصول و چه در زمینه فروع، معرفتی است بشری و مانند سایر معارف بشری می‌تواند دگرگون شده و بهبود یابد. در گام سوم، طراح نظریه قبض و بسط... از امکان تحول در فهم ما از دین فراتر رفته و وقوع آن را حتمی می‌داند. به این صورت که نخست با طرح این اصل که فهم ما از شریعت، سراپا مستفید و مستمد از معارف بشری و متلائم با آن است و میان معرفت دینی و معارف

غیردینی دادوستد و دیالوگ مستمر برقرار است، به این نتیجه می‌رسد که اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما هم از شریعت دچار قبض و بسط خواهد شد. آنگاه با تکمیل این مقدمه که معارف بشری (فهم بشر از طبیعت و هستی؟ علم و فلسفه) دچار قبض و بسط و تحول می‌شوند، حتمی بودن دگرگونی معرفت دینی را نتیجه می‌گیرد. به این ترتیب در چهارچوب این نظریه، پیدایش درکی از دین که مستقل از نیازها و معارف عصر باشد، غیرممکن می‌شود. هر درکی از دین در این دیدگاه با معارف مقبول عصر، سازگار و هماهنگ است و نمی‌تواند به صورت پشتوانه‌ای برای جنبشهای توتالیتر درآید.

درک عصری از دین، درکی است هماهنگ و سازگار با علوم و معارف مقبول عرف اهل دین و در پاسخ به پرسشها و مشکلات نظری و عملی آنها. چنین درکی در گفتگوی دایم میان دینداران شکل گرفته در سطوح مختلف و از مجاری مختلف با معارف، نیازها و توقعات و انتظارات آنها تلائم پیدا می‌کند و از این رو غیرتوتالیتر است. شریعت از دیدگاه نظریه قبض و بسط... قانون از پیش داده شده و بی‌ارتباط با جامعه و انسانهای موضوع آن نیست، بلکه متناسب با احوالات آنها و از این رو غیرکلی (و خاص) بوده، و از سوی دیگر، تغییرپذیر است.

ب. تقویت رهیافتی که در تعریف حکومت دینی به جای تکیه بر ویژگیهای «دولت» بر خصوصیات «جامعه مدنی» تأکید می‌کند.

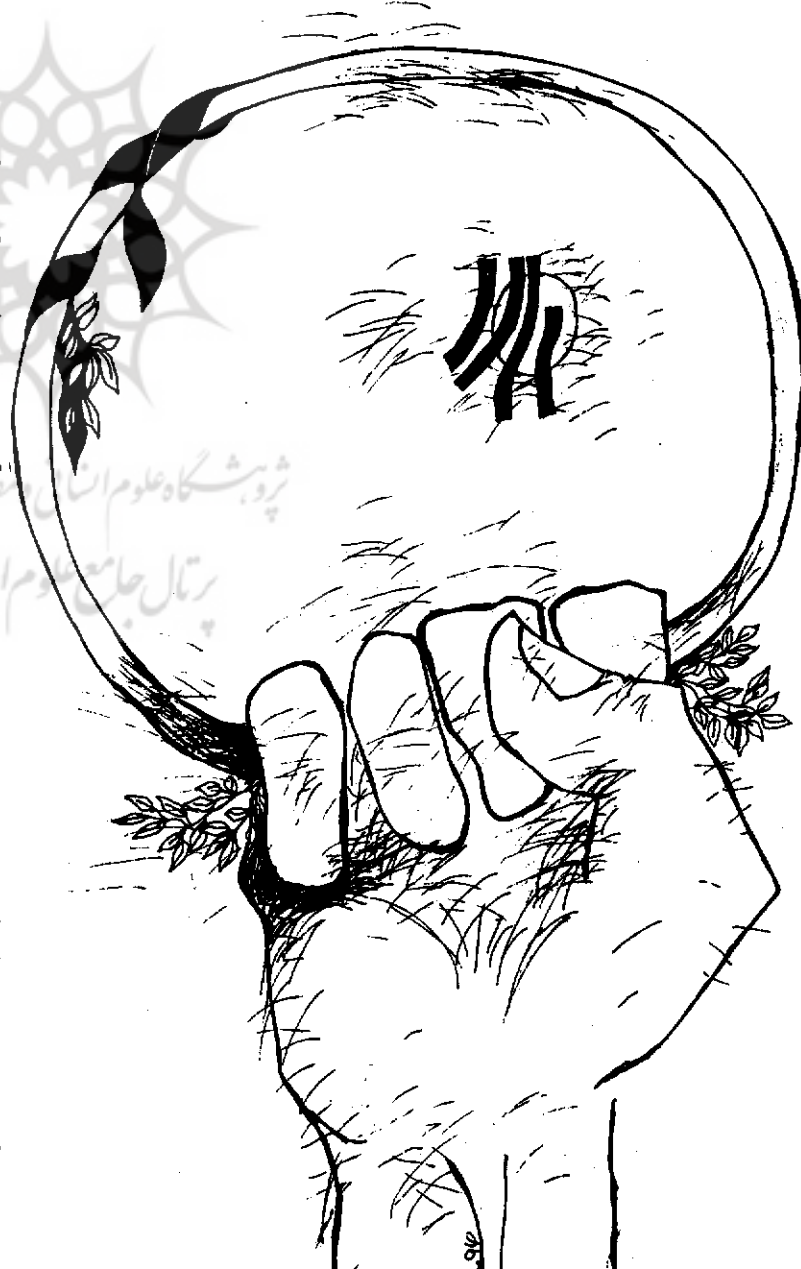
رفتارها و جهتگیریهای سیاسی در هر جامعه غیرسنتی توسط سه جریان عمده تعیین می‌گردد؛ این سه جریان عبارتند از: دولت، جامعه مدنی و توده مردم.

موقعیت و نظام سیاسی هر جامعه بستگی به متغیرهای زیر پیدا می‌کند:

۱. میزان محدودیت و گستردگی و قوت و ضعف جامعه مدنی
 ۲. نوع رابطه‌ای که میان دولت حاکم و جامعه مدنی وجود دارد
 ۳. نوع رابطه موجود میان دولت و توده مردم
- با توجه به متغیرهای فوق چند الگوی مختلف را در جوامع می‌توان از یکدیگر متمایز ساخت.

در مباحث مربوط به جامعه‌شناسی سیاسی، معمولاً از میان الگوهای متصور تنها یک الگو را دارای تناسبی تام با «مردم‌سالاری» قلمداد می‌کند. در این الگو اولاً، جامعه مدنی پر قدرت و انسجام یافته بوده و جامعه سیر تکاملی خود را از نظر تکوین جامعه مدنی طی کرده است. ثانیاً، میان دولت و جامعه مدنی، ارتباطی انداموار (ارگانیک) وجود دارد. ثالثاً به دلیل تشکل یافتگی مردم در احزاب، انجمن، سازمانها و نهادهای جامعه مدنی، نیازی نیست که دولت مستقیماً به توده مردم متوسل شده و از آنها برای پیشبرد مقاصد سیاسی خود استفاده کند. جامعه مدنی تکمیل شده، حالتی خودجوش داشته و آیینهای کامل برای نشان دادن علایق و سلیقه متنوعی است که در جامعه موجود است. در جوامع توسعه‌یافته، مردم نه به صورت منفرد و ذره‌ای، بلکه در قالب تجمعات و تشکلات جامعه مدنی بر سیاست اثر گذاشته و آن را جهت می‌دهند. جامعه مدنی متشکل از سازمانها و نهادهای مختلفی است که هر کدام نمایندگی منافع و علایق قشر و طبقه خاصی را برعهده دارد و هم طبقات بالا و هم طبقات متوسط و هم طبقات پایین، نمایندگان خود را در آن دارند.

صاحبنظرانی که در زمینه حکومت دینی اندیشیده و نوشته‌اند، معمولاً از دو رهیافت مختلف در این امر برخوردار بوده‌اند. گروهی



در تعریف حکومت دینی، عمدتاً تأکید خود را متوجه ویژگیهای دولت در این نوع از حکومت کرده‌اند. در این دیدگاه فقاهت و عدالت زمامداران و یا جهتگیری طبقاتی و اجتماعی آنها مبنای تعریف حکومت اسلامی قرار گرفته است. دولت در این دیدگاه به صورتی مستقل از جامعه و در ورای آن، تصور شده و حق و وظیفه هدایت جامعه را برعهده دارد. در عمل، این دیدگاه به گسترش و تقویت دولت در مقابل جامعه مدنی و ضعف و محدودیت جامعه مدنی منجر می‌شود. اما گروه دیگری از صاحب نظران، تعریف حکومت دینی را از زاویه ویژگیهای جامعه (مردم و جامعه مدنی) آغاز کرده‌اند. در این دیدگاه، فرض نخست این است که حکومت دینی رابطه‌ای کاملاً انداموار با جامعه مدنی دینی دارد و خود این جامعه مدنی نیز برآمده از توده مردمی است با باورها، گرایشها و رفتارهای دینی. به دلیل وجود همین ارتباط ارگانیک در جامعه‌ای که مردم یا جامعه مدنی جهتگیری اسلامی و دینی نداشته باشد، حکومت دینی امکان تحقق ندارد. نمی‌توان حکومت دینی در جامعه غیردینی برپا کرد و در عین حال حکومت را دارای ارتباط متقابل با جامعه دانست.

فرض دکتر سروش در تعریف حکومت دموکراتیک دینی، پیوند مستحکم و متقابل میان دولت و جامعه است. حکومت دینی نزد او به گونه‌ای تعریف می‌شود که امکان استقرار دولتی دینی، اما بی‌توجه به تمایلات و علایق مردم، در آن غیرممکن می‌شود. نقل قولهای زیر مؤید این نتیجه‌گیری است.^۹

«حکومت دینی از آن جامعه دینی است. حکومت استبدادی از آن جامعه جاهل و حق ناشناس و ظلم‌پذیر و توسعه نیافته و غیرصنعتی و بسته و قبیلگی است و حکومت‌های دموکراتیک از آن جوامعی است بسط یافته، باسواد و صنعتی شده که مشارکت در حقوق خودشان را باور کرده‌اند و از ابزار مشارکت در حقوق و امور جامعه هم برخوردارند... «حکومت هر چه می‌خواهد باشد، بالاخره از مردم است، با مردم است و کنار آنها و از جنس آنها و در ردیف آنهاست.» «حق این است که حکومت دینی مسبوق به جامعه دینی و مناسب با آن است و در چنین جامعه‌ای هرگونه حکومت غیردینی، غیردموکراتیک هم خواهد بود.»

«باری حکومت‌های دینی که مسبوق و متکی به جوامع دینی و مأخوذ و منبعث از آنهایند، وقتی دموکراتیک خواهند بود که رضای خلق و خالق را با هم بخواهند و به بیرون و درون دین با هم وفا کنند و عقل و اخلاق سابق بر دین را همان قدر حرمت بنهند که عقل و اخلاق مسبوق به آن را.»

پ. تحکیم بنیانهای نظری لازم برای پذیرش تنوع اندیشه‌ها و ضرورت رقابت آزاد آنها در جامعه.

آرا و اندیشه‌های بیشتر فلاسفه سیاسی بزرگ، همان‌طور که در محیط اجتماعی و پیشینه تاریخیشان ریشه داشته است، از «معرفت‌شناسی» خاص آنها نیز منشأ گرفته و از آن تغذیه نموده است.^{۱۰} اختلاف میان فلاسفه‌های سیاسی را همان‌طور که می‌توان با کمک دیدگاه‌های مختلف در زمینه انسان، جامعه و دولت تبیین کرد، بایستی در دیدگاه‌های مختلف «شناخت‌شناسی»، علت تفاوتها را دید.

تلاش دکتر سروش را نیز در زمینه فلسفه سیاسی، بایستی با توجه به همین قاعده ارزیابی کرد. دستاورد اصلی او در این زمینه فراهم کردن مبنای معرفت‌شناختی است که می‌تواند تنوع اندیشه‌ها را اجازه داده و رقابت آزاد میان آنها را به عنوان یک ضرورت اجتماعی

(صرف‌نظر از هرگونه ملاحظه اخلاقی) تثبیت کند.

داشتن چنین بنیان معرفت‌شناختی، در واقع تحکیم یکی از ارکان سه‌گانه «مردم‌سالاری» است. اگر زندگی را نخست و پیش از هر چیز، یک جریان حل مسأله بدانیم، در نتیجه باید به دنبال جامعه‌ای باشیم که بتواند موجبات حل مسائل را فراهم کند. طرفداران «مردم‌سالاری» معتقدند که نظریه اینکه حل مسائل، محتاج به بیان بی‌پروای راه‌حلهای پیشنهادی و نقد و حذف مکرر اشتباهات است، با کفایت‌ترین جوامع، آنهایی هستند که اظهار پیشنهادها، بغیر، بدون قید و مانعی در آن جایز باشد، از آن انتقاد به عمل آید و متعاقب آن، امکان حقیقی تغییر، برحسب انتقادهایی که به عمل آمده است، موجود باشد.

سیاستهای دولتی و در واقع همه تصمیمات اجرایی و اداری، متضمن پیش‌بینیهای تجربی است: «اگر X را انجام دهیم، Y به دنبال آن خواهد آمد، و از طرف دیگر، اگر حصول A را بخواهیم، باید B را انجام دهیم.»

چنان‌که همه می‌دانند، این پیش‌بینیها گاهی خطا می‌روند (همه اشتباه می‌کنند!) و این امری عادی است که این اعمال را در حین جریان، مورد تعدیل و تغییر قرار دهند. هر سیاست و برنامه معینی، فرضیه‌ای است که باید در مقابل واقعیت، مورد آزمایش قرار گیرد و برحسب تجربه، تصحیح شود. کشف اشتباهات و خطرات ناشی از آن به وسیله بررسی و بحث انتقادی قبل از اجرا، جریان معقولتری است و معمولاً کمتر موجب اتلاف منابع و افراد و وقت می‌شود تا اینکه صبر کنیم در عمل نتیجه کار معلوم شود.

دقت در برگزیده زیر که از نوشته‌های دکتر سروش در این زمینه است، بخوبی بنیاد «معرفت‌شناختی» پذیرش تنوع آرا و ضرورت مشارکت اندیشه‌های گوناگون در فرآیند سیاستگذاری اجتماعی را نشان می‌دهد:

«اگر حق پیدا بود، اگر صددرصد صریح و روشن بود، اگر خود را آسان و ارزان و عریان در اختیار ما قرار می‌داد، سخنی نبود، ما حتی حق تحکمی را هم تحمل می‌کردیم و خطای روشمند داوردار را بر آن رجحان نمی‌نهادیم. ولی چه کنیم که تمام تجربه بشریت به ما می‌گوید که حق، عریان که نیست هیچ، گاه درصد حجاب پوشیده است و ما محتاجیم که از آن پرده برداری کنیم... آن کسی که می‌داند تنها راه رسیده به حق، عبور از راه درشتناک و پیچاپیچ تحقیقها و تحلیلهای همگانی است، چنین کسی خود را به جد محتاج دیگران می‌داند و از دیگران تقاضای گفتن و مشارکت می‌کند.»^{۱۱}

هم دیدگاه دکتر سروش در زمینه فلسفه علم و هم نگرش کلی او در مورد معرفت بشری هر دو بنیانهای قابل قبولی برای پذیرش تنوع آرا و ضرورت برخورد آزاد آنها هستند.

ت. مستقل کردن ارزیابی «مردم‌سالاری» از ارزیابی جایگاه تاریخی پیدایش آن.

«مردم‌سالاری» به عنوان مجموعه‌ای از نهادها و روشها به صورت امروزی، نخست در جوامع صنعتی دارای نظام اقتصادی سرمایه‌داری که مجموعاً به «غرب» موسومند، به وجود آمده و تداوم یافته است. از طرف دیگر، برخی از صاحب نظران با تأکید بر اینکه میان اندیشه، هنر، فلسفه، ادب، صنعت و سیاست غربیان، نوعی ملازمه، ارتباط و تشابه برقرار است، به این نتیجه رسیده‌اند که یا باید تمام آن را برگزینیم و یا باید همه آن را به دور افکنیم. از جمع این دو مقدمه، این نتیجه حاصل شده که پذیرش «مردم‌سالاری» برگرستن قطعه‌ای و محصولی از



است، اما برای شناختن ماهیت آنها چطور؟... جغرافیا و تاریخ یک حادثه یا یک مکتب، هر اطلاعی که راجع به آن حادثه یا آن مکتب در اختیار ما بگذارد، مسلماً از تعیین خوبی یا درستی و نادرستی آن عاجز است.»

از مجموع استدلال ایشان روشن می‌شود که اگرچه «مردم‌سالاری» در چهارچوب نظام جوامع غربی شکل گرفته و بالیده است، اما قضاوت در مورد آنها بایستی مستقل از قضاوت ما در ابعاد دیگر رفتارها و نهادهای غربیان صورت پذیرد. نباید داوری خودمان را در مورد جنبه‌هایی از باورها، گرایشها و رفتارهای غربیان به کل دستاوردهای تمدن آنها تعمیم دهیم؛ کاری که بسیاری به‌عنوان نقد تمدن غرب انجام می‌دهند. اینکه نظام «مردم‌سالار» در میان ما نرویده و محصول سرزمین دیگری است، به معنای این نیست که پس، از ما نیست و بایستی تا آخر آن را غریبه پنداشت!

دیدگاههای دکتر سروش به گمان نگارنده دستاوردهای دیگری نیز برای تحکیم «مردم‌سالاری» در میان دینداران دارد که طرح آن فرصت دیگر می‌طلبد. به امید رسیدن چنین فرصتی بحث را به پایان می‌بریم.

یادداشتها:

۱. علیرضا علوی تبار، ایدئولوژی و توتالیتریزم، کیان.
۲. مانا آرت، توتالیتریزم، مترجم: محسن تلاش، تهران، انتشارات جاویدان، اسفند ۱۳۶۳، صفحه ۳۰۸ به بعد.
۳. عبدالکریم سروش، فوج صبح، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۶، صفحات ۲۵۴ - ۲۷۳.
۴. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت تهران، صراط، بهار ۱۳۷۱.
۵. عبدالکریم سروش، فقه تو از ایدئولوژی، تهران، صراط، مهر ۱۳۷۳، مقاله بارور دینی، داور دینی.
۶. بریان مگی، پیو، مترجم: منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی، اردیبهشت ۱۳۵۹، صفحه ۹۷.
۷. عبدالکریم سروش، فقه تو از ایدئولوژی تهران، صراط، مهر ۱۳۷۳، مقاله عقل و آزادی.
۸. عبدالکریم سروش، فوج صبح، تهران، سروش، ۱۳۶۶، مقاله غربیان و حسن و فحش بودن و اطوار آنان.

«غرب» است و برگرفتن قطعه‌ای و محصولی از آن نظام، یعنی گرفتن همه آن. بویژه اگر به جایگاه تاریخی پیدایش مفهوم «مردم‌سالاری» توجه کنیم، در خواهیم یافت که زمینه‌های عینی و ذهنی «مردم‌سالاری» متشکل از عناصری است که هیچ‌یک را نمی‌توان در چهارچوب باورهای دینی پذیرفت. از نظر این منتقدان همه اجزای نظام غرب در واقع همه تاریخ غرب را در خود نهفته دارند و چون تاریخ غرب سیر دور شدن از معنویت و دین بوده است، پذیرش هر یک از این ذره‌ها به معنای پذیرش تمامی آن سیر تاریخ است. به بیان ساده‌تر آنکه، یکی از رایجترین نقدها بر «مردم‌سالاری» در کشور ما نقد آثار و لوازم این شکل از حکومت در غرب است. بسیاری از تردیدها در پذیرش «مردم‌سالاری» به این برمی‌گردد که آیا پذیرش آن به پذیرش همه زمینه‌های تاریخی آن در غرب منجر نخواهد شد؟ یکی از مهمترین دستاوردهای دکتر سروش دفع این توهم اساسی است. از نظر ایشان:

«درست است که هر جزئی از فرهنگ، به دلایل ویژه‌ای پدید آمده و رشد و تاریخ ویژه‌ای داشته است اما گزیدن و خریدن آن جزء، خریدن آن سوابق و آن جایگاه تاریخی نیست... مسلم است که هر ادب و هر فن و هر شیوه که امروز در عالم علم و هنر و سیاست و تکنیک هست عصاره و خلاصه رنجها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها و اهداف انسانهای گذشته است، اما مسلم نمی‌داریم که این اداب و فنون و سیاسات، امروز بر دوش خود، حامل همه تاریخ گذشته خویش‌اند، و به هر جا نقل شوند، انبان ضمیر را می‌گشایند و چتری از دیروز خود بر سر فردای نافتان و میزبانان می‌گشایند. این مغالطه‌ای بیش نیست. آداب و فنون و رسوم و علوم، چون فنر نیستند که انرژی نهفته و ذخیره خود را با خود به همه جا حمل کنند و نشر کنند. تاریخ گذشته‌شان اینک در دلشان حاضر نیست. بلی شتون جاری در مغرب‌زمین محصول تاریخ پرحادثه آن دیار است. اما چگونه می‌توان گفت که در دل ذره‌ای این شتون و اجزا، همه تاریخ دیار غرب نهفته است و از آن بالاتر به همه جا که بروند، غرب و فضا و احوال آن را هم با خود خواهند برد؟ تاریخ یک حادثه، به «وجود» و وقوع آن حادثه منتهی می‌شود. اما آیا در «ماهیت» آن هم انباشته و نهفته می‌شود؟ برای دانستن دلایل «وقوع» و تولد حوادث، شناختن تاریخ و جغرافیای آنها سودمند و بایسته