**اسلام، لیبرالیسم، دموکراسی: تأملاتی در آراء دکتر سروش**

**آزادپور، محمد**

عبد الکریم سروش بر این نظر است که برای‏ درک مفهوم درست دموکراسی اسلامی نیازمندیم‏ تا لیبرالیسم را از دموکراسی تفکیک کنیم.آشکار است که مسئله اصلی برای سروش ناسازگاری میان‏ جنبه‏های اسلامی و لیبرال سرشت انسان است،و به همین دلیل نیز سروش برای میراث لیبرالی یک‏ استدلال پوشالی اقامه می‏کند.من می‏خواهم در اینجا برپایه متون اسلامی و لیبرالی نشان بدهم که‏ آیا میان این دو مقوله ناسازگاری وجود دارد یا خیر و اگر چنین است گستره آن را مشخص کنم.

دوست دارم این نوشته را با بررسی قسمتی از آیات قرآن آغاز کنم که به نظر در تضاد با یکدیگرند و مستقیما به تشکیلات سیاسی دموکراتیک ارتباط دارند.در دومین سوره قرآن(بقره)،آیه 213،آمده‏ است:«

کان الناس امّه واحده فبعث اللّه النّبیین‏ مبشّرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحقّ‏ لیحکم بین الناس فیما اختلفوا»

.

این متن(همراه با آیات 83-84 سوره عمران) اغلب موجب پدید آمدن دیدگاه متعصبانه‏ نسبت به غیر مسلمان می‏شود.این آیه می‏گوید تشکیلات سیاسی-اسلامی،جماعت یا امّت بودن‏ انسان‏ها را می‏پسندد و امت همانی است که باید همه افراد بشر(حتی چه بسا با زور و اجبار)به آن‏ گردن بنهند و از آن پیروی کنند.البته این خوانش‏ الزاما حیات مؤمنان ادیان دیگر را زیر لوای سیاسی‏ اسلام تحمل نمی‏کند.عقیده غالب بر این است و این‏گونه اصرار می‏شود که هرکسی باید به اسلام‏ ایمان بیاورد.چنین قرائتی را آیه 48 سوره مائده‏ تایید نمی‏کند:

«

و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه‏ من الکتاب و مهّیمنا علیه فاحکم بنهم بما انزل اللّه‏ و لا تتّبع اهواءهم عمّا جاءک من الحق لکل جعلنا منکم شرعه و منها جاّولو شاء اللّه لجعلکم امّه واحده‏ و لکن لیبلوکم فی ما اتاکم فاستبقوا الخیرات

».

حال در این آیه چنین به نظر می‏آید که تفاوت‏ میان مردم،و اعتقادات دینی و سیاسی تایید و ستایش شده است.در واقع این آیه نشان می‏دهد که خداوند تکثر اعتقادات دینی و تشکیلات‏ سیاسی را در نظر داشته و این تکثر را باید محترم‏ داشت و پرورش داد.

راه معقول و منطقی برای رهایی از این مخمصه‏ یا تناقض،این است که این آیه‏ها را در متن یا بافت‏ کلی‏شان بگذارید و فهم بکنیم.یکی از راه‏های این‏ کار این است که آیه نخست را به منزله نشانه‏ای از ارتباط ازلی انسان با خداوند ببینیم.این رویکرد از مفهوم آیه 172 سوره اعراف هم به دست می‏آید؛ در آن سوره خداوند همه فرزندان آدم(بنی آدم یا همه انسان‏ها)را ندا داد که«آیا پروردگار شما نیستم‏ (

الست بربکم؟

»و آنها همگی تصدیق کردند که‏ چرا به راستی تویی پروردگار ما.مفهوم امت واحد انسان‏ها را که در آیه 213 سوره بقره آمده باید به‏ همین پیمان ازلی میان خداوند و بنی آدم تعبیر کرد. بر این اساس،شکافتن تاریخ و مرور آنچه در عهد ازل گذشته است به جهت آزمودن پایبندی و تعهد انسان بر پیمانی است که با پروردگار خویش بسته، و پیامبران هم فرستاده شده‏اند تا وظایف و تعهدات‏ انسان‏ها را یادآور شوند و عواقب پیمان‏شکنی و نقض فرمان‏های الهی را به آنها بگویند.بر همین‏ اساس،آیه 48 سوره مائده دیگر به امت واحده ازلی‏ تعبیر نمی‏شود بلکه به امت‏های تاریخی‏ای اشاره‏ دارد که از پیروان و اصحاب پیامبرانی که خداوند به‏ سوی خلق فرستاده،تشکیل شده‏اند.این آیه نشانه‏ رواداری و مسامحه‏ای است که با زیبایی،تکثر و تنوع‏ امت‏های مؤمن را تایید کرده است و از محمد(ص) می‏خواهد که از این تکثر پاسداری و محافظت‏ کند.اصحاب و اعضای این امت‏ها و جوامع به دلیل‏ اینکه اسما مسلمان نیستند،بدعت‏گذار و بی‏دین‏ خوانده نمی‏شوند بلکه حقیقت محقق‏کننده اراده‏ خداوندند و خیر و فضیلت را انتشار می‏دهند.

این سازگاری میان دو آیه از سوره‏های بقره‏ و مائده برای تایید مفهوم دموکراسی اسلامی و تشکیلات اسلامی است که در آن مسلمانان اکثریت‏ نیرومندی را تشکیل می‏دهند.در چنین شرایطی، دولت اسلامی که برپایه قوانین و شریعت اسلامی‏ بنا شده است،می‏تواند موجب بالندگی و رشد جوامع یا امت‏های دینی‏ای باشد که کنار یکدیگر همزیستی دارند و برای به دست آوردن خیرات و فضیلت‏ها و ترویج آنها با یکدیگر رقابت می‏کنند. احتمالا زمینه قرآنی راسخ حمایت سروش از دموکراسی اسلامی همین است.او در»مدیریت‏ و مدارا»می‏گوید:«دموکراسی روشی است برای‏ محدود کردن و تحت نظارت درآوردن قدرت‏ حاکمان و عقلانی کردن سیاست و تصمیماتشان،به‏ گونه‏ای که آنها دیگر کمتر در معرض خطا و لغزش‏ و گرفتاری در چنگ فساد و انحراف هستند،و در مقابل به مشورت و مدارا و اعتدال میل دارند؛و به‏ همین دلیل خشونت و انقلاب ضرورتی نمی‏یابند». (ص 134)بر این اساس دموکراسی یکی از اشکال‏ روابط سیاسی است که می‏تواند با تکثر و تنوع‏ امت‏هایی که در آیه 48 سوره مائده ذکر شده، سازگار باشد.دموکراسی این کار را با میدان دادن به‏ همکاری و تبادل‏نظرها میان گروه‏ها و افراد انجام‏ می‏دهد که نتیجه چنین روشی رشد و بالندگی‏ فضایلی چون حقیقت و عدالت و کاهش رذایلی‏ چون خشونت و فساد است.

به‏هرحال سروش با تاختن به مفهوم لیبرالی‏ دموکراسی از دموکراسی اسلامی دفاع و در تایید

اسلام، لیبرالیسم، دموکراسی‏ تأملاتی در آراء دکتر سروش

 آن استدلال می‏کند.او لیبرالیسم را تقلیل‏گرایانه‏ می‏یابد به صورتی‏که گویی لیبرالیسم از سازگاری‏ با بعد دینی حقوق بشر ناتوان است.او ابتدا با دیدی‏ مثبت چنین می‏گوید:

«لیبرال-دموکراسی از این اصل بدیهی و بنیادین‏ الهام می‏گیرد:انسان‏ها ذاتا آزاد و یگانه‏اند،امیال و آرزوهایشان بی‏نهایت متفاوت و بی‏اندازه پویا و پرتحرک است،و مهار این تنوع‏ها و اختلاف‏ها نه‏ ممکن است و نه مطلوب.»

بعد به انتقاد می‏پردازد:«آیا نو شدن مدام فهم‏ دین و تکثر اعتقادات کمتر از آن امیال است؟آیا جامعه دینی ذاتا متکثر و تکثرگرا نیست؟آنهایی‏ که سیلاب‏ها و انحطاطهای قلب،توفان شک و تردید،چالش‏های اعتقاد،جوشش‏های ایمان، آسیب توفان‏های روح،و تلاطم یغماگر بینش و خیال را-که با بی‏قراری و بی‏رحمانه به مأمن امن‏ دریافت قلبی یورش می‏آورند-تحمل می‏کنند، این عدم تجانس ارواح و پریشانی قلب‏ها صدها بار بزرگ‏تر از آن اندیشه‏ها،کارها و گرایش‏هاست‏ (ص 144).

سپس سروش استدلال می‏کند که ما نیازمندیم‏ پیوندی میان لیبرالیسم و دموکراسی برقرار کنیم‏ و ایده دموکراسی دینی یا نسبتا دقیق‏تر-در مورد ایران-دموکراسی اسلامی را پیش می‏برد. دموکراسی اسلامی تکثر امیال بشری،خواسته‏ها و اندیشه‏ها را بدون توجه به تکثر تعهدات و احساسات‏ دینی آسان می‏کند.نقد سروش بر لیبرالیسم بسیار منطبق است با دیدگاه‏های منتقدان لیبرالیسم‏ کلاسیک،این منتقدان درباره چگونگی ترکیب این‏ دو دیدگاه لیبرالیسم بحث می‏کنند؛1-تاکید بر فرد به عنوان پایان تشکیلات و سازمان سیاسی و 2-رد این نظر که هدف تشکیلات و سازمان‏ سیاسی باید تغییر و ارتقای سرشت انسان باشد.آنها چنین تأویل می‏کنند که این ادعاها،لیبرالیسم را در موضع ارضای سطحی‏ترین و نازل‏ترین خواسته‏های‏ عامه قرار می‏دهد.

براساس این خط از اعتراض،لیبرال‏های‏ کلاسیک از میان انگیزش‏های انسان،تنها به‏ میل به قدرت،لذت و دارایی‏های مادی اهمیت‏ می‏دهند.انسانیتی که ایشان از آن صحبت‏ می‏کنند،براساس نظریه لیبرال چیزی جز توده‏ای‏ رقابتی از افراد در بازار نیست؛مصرف‏کنندگانی‏ حریص با اشتهایی سیری‏ناپذیر که نسبت به‏ رفاه دیگران متخاصم یا بی‏تفاوت‏اند و به چیزی‏ جز نهادهای مشروع و سیاسی که شرایط را برای‏ فعالیتشان در بازار امن کند،نیاز ندارند.این نقد، لیبرالیسم را در موضعی دشوار قرار می‏دهد،اما چنین نیست که از این مخمصه خلاصی نداشته‏ باشد.موضع لیبرال قادر است به آسانی با دیگر جنبه‏های حیات انسانی متفاوت مذهبی و فرهنگی‏ همساز و اصلاح شود.همچنان که لیبرال‏های‏ کلاسیک از چهارچوبی برای شرایط امن و فعالیت‏ در بازار حمایت می‏کردند،لیبرال‏های فرایندی و عملگرا معتقدند که این چهارچوب را می‏توان به‏ حوزه‏های متباین و نامتجانس فرهنگی و مذهبی‏ گسترش داد.چنین نگرشی از این بصیرت کانتی‏ بهره‏مند است که کرامت انسانی کمتر با مفهوم‏ جزئی از زندگی خوب مرتبط است و بیشتر با توانایی،صلاحیت و شایستگی هر انسانی برای‏ تعیین چنین مفهومی ارتباط دارد.[به عبارت دیگر بصیرت کانتی به این معناست که او معتقد است: کرامت انسانی به معنای خاصی از زندگی خوب‏ اشاره ندارد بلکه بدان اشاره دارد که هر انسانی به‏ دلیل کرامت ذاتی،شرافت و لیاقت آن را دارد که‏ برای خود معنای خاصی از زندگی خوب داشته‏ باشد و در این امر آزاد است‏].لیبرالیسم عملگرا و فرایندی از هرگونه تعهد جوهر و ذاتی به نیکی‏ و خیر(به مثابه ابژه مذهب و فرهنگ والا)سرباز می‏زند و به سادگی برای بشر این فرصت را فراهم‏ می‏آورد که خود مفهوم جزئی از خیرت و سعادت را بسازد.

دوست دارم در خصوص دیالکتیک مباحثه‏ در مورد لیبرالیسم بیشتر پافشاری کنم.شمول و گستردگی ملاحظات فرهنگی و مذهبی،لیبرالیسم‏ را با،چالش‏های بیشتری درگیر می‏کند.برای‏ نمونه،چارلز تیلور در کتاب«سیاست به رسمیت‏ شناختن» (the Politics of recognition) در این مورد بحث می‏کند که لیبرالیسم فرایندی، از سیاست‏های متفاوت رنج می‏برد.او مدعی است‏ که لیبرالیسم فرایندی در بهترین حالت،قابلیت‏ آن را دارد که فرهنگ‏ها در مرزهایی منطقی از خویشتن دفاع کنند.«اما خواسته بیشتری که ما در اینجا می‏بینیم آن است که تصدیق می‏کنیم‏ (recognize) که فرهنگ‏های متفاوت ارزش‏ برابر دارند و این امر را به رسمیت می‏شناسیم؛ما نمی‏گذاریم ایشان به حیات خود ادامه دهند بلکه‏ تنها ارزش‏هایشان را تصدیق می‏کنیم».(ص 64) به دیگر سخن،درست نیست که مرزهای فرهنگی‏ و مذهبی تعیین کنیم و به مردم بگوییم که درون‏ این مرزها به چه چیز اهمیت دهند.این امر به‏طور آشکار کوته نظری و نادیده انگاشتن پیچیدگی‏های‏ تعاملات فرهنگی و دلمشغولی‏های انسانی است.او می‏گوید،فرانسه به الجزیره وارد شد و خودمختاری‏ این کشور را به تحلیل برد و نهادهای سیاسی آن‏ را نابود کرد و سپس نظم دموکراتیک براساس‏ لیبرالیسم فرایندی را تحمیل کرد؛نظمی که چنین‏ است:شهروندان مسلمانان را در بخش‏های خود نگه داشته و اجازه دهد که ایشان در این محدوده به فعالیت فرنگی و مذهبی خود متعهد بمانند و فرانسویان و الجزایری‏های سکولار نیز می‏توانند چنین کنند.آیا این کار تنش‏ها را حل می‏کند؟در برابر بی‏عدالتی‏هایی که‏ استعمارگران مرتکب شده‏اند چه باید کرد؟ در مورد ستم‏ها و پست انگاشتن فرهنگ ملی‏ چه‏طور؟آسیبی که به خود ادراکی ملی و کرامت‏ انسانی وارد شده چه می‏شود؟تیلور مدعی‏ است که ما باید برای نشان دادن صحیح این‏ دغدغه‏های فانونیستی و بهبود آزاد و برابری‏ واقعی،از میان بازنگری در تصاویر تحقیرآمیزی‏ که توسط گروه‏های مسلط القا شده،عبور کنیم.(ص 66)و برای گذر از این بازنگری‏ نیازمند گفت‏وگوی نابی هستیم که به صداهای‏ پایمال شدگان،امکان سخن گفتن واقعی‏ دهد.چنین گفت‏وگویی در امتزاج (fusion) افق‏های گادامری به خوبی بارور می‏شود،به‏ گونه‏ای که این بازنگری،بازنگری در گفتمان‏ مسلط است.

نکته پایانی که باید متذکر شوم(و احتمالا استلال‏های من را با نگرانی‏های جفری‏ استاوت در کتاب«دموکراسی و گذار» مرتبط می‏سازد)در ارتباط با اهمیت‏ ملاحظات جوهری و نسبتا درست در سیاست‏ به رسمیت شناختن است.آمیزش و امتزاج ناب‏ میان افق‏ها بدون توجه به حقیقت و خواست‏ بازنگری در تعهدات و فعالیت‏های یک فرد به‏ منظور رسیدن به حقیقت امکان‏پذیر نیست.در سنت اسلامی،احترام به خدا و اراده او انسان‏ را وادار به اولویت حقیقت می‏کند.پرسش‏ اینجاست که آیا تایید حداقلی یک نظریه در مورد حقیقت از دید استاوت توانایی دارد که به‏ نیاز موجود پاسخ دهد؟به باور من او کوششی‏ اصیل برای بهبود بخشیدن به امکان گفت‏وگو کرده است،به این شکل که با ترویج سیاست‏ به رسمیت شناختن،از طریق تفسیر منطقی‏ کنش‏های گفتمانی به این امر کمک کرده‏ است.اما این امر به تقلیل حقیقت به تطابق‏ با تایید صاحبان امتیاز اخلاقی یا کسانی که‏ فعالیت‏های احترام متقابل دو جانبه را انجام‏ می‏دهند،منجر می‏شود و به نظر می‏رسد که‏ مفهوم رایج و همگانی از حقیقت را-یعنی باور موجهی که چیزها را درست نشان می‏دهد-از میان برمی‏دارد.به دیگر سخن،موضع استاوت‏ به هدف پدیده‏شناسی توجیه باورها کمک‏ نمی‏کند و من با توجه به آنچه د ر این کتابش‏ خواندم-متقاعد نشدم که چرا ما باید شهود خود را از مشاهده جهان در مواجهه با یک باور حقیی مناسب رها کنیم

\*ترجمه:منوچهر دین‏پرست

@دکتر محمد آزادپور استاد دانشگاه ایالتی سانفرانسیسکو

\*منابع:

بدون مرز؟ تأملی درباره جهانی شدن

\*مارک آنگاره

واژه مرز برای بسیاری مفهوم منفی‏ محدودیت را تداعی می‏کند.شاید بتوان‏ گفت که همه انسان‏ها رأی به رفع مرز، در این معنا می‏دهند.ولی اغلب فراموش‏ می‏کنیم که نوع این مرز را تفکیک کنیم: مرز جغرافیایی،سیاسی،فرهنگی،...؟ همان‏گونه که عده‏ای معتقدند اگر همه‏ مرزها نابود شوند،این فراموشی اشکالی‏ ندارد.پشت این اصل دست و دلبازانه، پروژه‏ای از یک اتحاد بشری(به اعتقاد برخی‏ها آرمانشهر)مطرح می‏شود.این‏ پروژه که به سختی قابل منازعه است، متکی بر تفکری است که براساس آن‏ منازعات بین انسان‏ها ریشه در تفاوت‏های‏ فرهنگی،دینی،ملی و منطقه‏ای دارند و مرزها تنها نماد این تفاوت‏ها هستند.

بنابراین مرزها،با هر ماهیتی که دارند، خوراک جنگ‏ها و جریانات نژادپرستانه را تهیه می‏کنند.با چنین رویکردی،ملاحظه‏ می‏کنیم که وجود یک جهان انسانی بودن‏ مرز مشکلی ایجاد نخواهد کرد.

ولی اشتباه نکنیم؛اگر نگوییم تحقق‏ جمهوری جهانی از نظر تئوریک غیر ممکن‏ است،باید پذیرفت که چنین امری در یک‏ مقطع زمانی خاص بسیار مشکل است؛ نه فقط به این دلیل که تحقق جمهوری‏ جهانی به مواضع ساختاری-مثلا سیاسی-برمی‏خورد بلکه به این دلیل‏ که منطقی بودن آن منجر به حصول آن‏ نمی‏شود.می‏توان چنین تصور کرد که در واقع بنای یک حکومت جهانی-حتی اگر واقعا محقق شود-مرزهای مستحکم را حذف نخواهد کرد؛مرزهایی که در درون‏ انسان‏ها وجود دارند.علاوه بر این،برخی‏ افراد-احتمالا متحجرترین‏ها-چنین‏ استنباط خواهند کرد که اگر مرزها را بتوان به مثابه دلایل اصلی مناقشات میان‏ انسان‏ها تصور کرد،در عوض آنها این مزیت‏ را دارند که به جوامع سیاسی دینی یا غیره‏ هویت می‏بخشند.به عبارت دیگر،ایده‏ حق تفاوت را می‏توان در برابر ایده بشریت‏ بدون مرز قرار داد.چه کسی تصمیم‏ خواهد گرفت که کدام‏یک از این ایده‏ها، ایدئال بشری است؟اما پیش از هرگونه‏ تصمیم‏گیری در این زمینه،شرط احتیاط، حکم می‏کند که نمونه‏های خاصی را که به‏ اشکال مختلف مدعی پروژه جهانی بدون‏ مرز هستند،بررسی کنیم.

تلاش خواهیم کرد که در این گفتار، برخی مراحل برجسته تاریخ این پروژه‏ و نیز رئالیسم را هرچند به صورت موجز مورد بررسی قرار دهیم.

از نظر تاریخی،ایده یک جهان بدون مرز در ابتدا به شکلی ظاهر شد که در مفهوم‏ کلی،آن را امپریالیسم نامیدند و معادل‏ مدرن آن استعمار است.منظور از مفهوم‏ کلی،این است که تنها مفهوم سیاسی‏ مدنظر نیست.بدین ترتیب،امپراتوری‏ دوم(استعمارگری)یک نماد اولیه از منطق‏ امپریالیستی می‏شد؛به عبارت دیگر، منطق فتح.در هر 2 مورد،شکلی از زندگی‏ به بیگانگان تحمیل می‏شود که مختص‏ آنها نیست.حتی گاهی از نظر تئوری،این‏ اجبار برپایه نیات خیرخواهانه بنا شده‏ است؛گویی که می‏خواهند افراد وحشی را از شعله‏های آتش جهنم دور نگه دارند...

محدودیت‏های این برداشت از یکسان‏سازی بشریت خیلی زود ظاهر می‏شود:«من نمونه یک انسان هستم‏ که باید همه مثل من باشند».این‏ خود محورانگاری چه سیاسی باشد چه‏ مذهبی،فقط به خشونت منتهی می‏شود؛ همان چیزی که در تاریخ به وفور دیده شده‏ است.بنابراین می‏توان چنین گفت که اگر جنگ هدف امپریالیسم نیست،لا اقل پیامد ضروری آن می‏تواند باشد.جنگ اغلب‏ به صورت اجتناب‏ناپذیری امپریالیسم را همراهی می‏کند.همچنین باید توجه کرد که زمانی که من در برابر چنین دیدگاهی‏ می‏ایستم-جهان بدون مرزی که صحبت‏ آن می‏شود-در واقع پیامد نپذیرفتن‏ مرزهای جهان توسط من است؛مرزهایی‏ که نشانگر نقص من هستند.

در مورد جهانی‏سازی سیاسی،قضیه کاملا فرق می‏کند و در آن بحث جهان بدون مرز پیش نمی‏آید.در اینجا عامل محرک نه فتح‏ بلکه صلح است و شاهدیم که صلح‏طلبی، موتور محرک برنامه‏هایی است که هدف آنها نه حذف مرزها که تعریف دوباره آنهاست.به‏ نظر می‏رسد که نخستین پروژه واقعی که از این دستور پیروی می‏کند«پروژه احیای‏ صلح پایدار میان حکام مسیحی برای حفظ تجارت آزاد بین ملت‏هاست»که توسط هانری چهارم در واپسین سال‏های قرن 16 تهیه شده بود.