

مکتب سی مرغ «بخش چهارم»

تغییر و تکثرگرایی دموکراتیک دیرینه و تبار دموکراسی در ایران

در بخش سوم از تبیین و تدوین مکتب سی مرغ به « تغییر و تکثرگرایی دموکراتیک » پروا روا داشته شد. در پایان نیز به این معنا اشاره شد که "کثرت گرایی دموکراتیک به کثرت گرایی به عنوان مفهومی تک بعدی با آثار سیاسی صرف در دموکراسی به عنوان یک فرمیشن حکومتی نمی نگرد، کثرت پذیری به دنبال آن است که کثرت گرایی بر مبنا و مدار پذیرش و بلند داشتن "ذهنیت تغییر و بالندگی"؛ در تلاش همیشگی در رشد، پیشرفت و توسعه مداوم، مانایی و پایداری آن در روند "توسعه پای پویای ملی" وارد عمل شود".

توسعه و جوانب گوناگون آن خود دارای داستانی مجزا است. بیان آن زمان و زبان خود را طلب می کند. اکنون زمان آن رسیده است که به دموکراسی بیاندیشیم. و آن را بیش از پیش بازگشاییم. در مطلع این رمزگشایی به رموزی دیگر باید عنایت داشت. در این بخش از فصل های گوناگون مکتب سی مرغ تلاش خواهد داشت به این نکات توجه کند:

- علم و دموکراسی : معمای راستگو و دروغگو

در باب ارتباط آدمی و جماعت های انسانی با علم و رابطه ی آن با دموکراسی فرضیه اصلی این است که آنچه تاکنون مانع از ایجاد یک دموکراسی فراگیر و همه جانبه شده است، درهم تنیدگی این مفهوم با ایده نخبه گرایی و تخصصی اندیشی پنهان در پارادایم های مختلف سیاسی می باشد که عمدتاً ریشه در ماهیت جوهرگرایی آن ها و آغاز از نقطه ای خدایگون دارد. بسیاری از نظم های حاکم به ویژه در ساحت اقتدارگرا، متمایل به تمامیت خواهی و تمامیت خواه، بر آنند تا خود را منبع لایتنهای ادراک سیاست و بیان فرمان های سیاسی بدانند. از همین رو هرگونه نقد و مخالفت

با خود را بر نمی تابند. دیکتاتورها در منتهی الیه این معنا به مستبدینی تبدیل می شوند که فقط خود را در رأس می بینند و حتی نزدیکان آن ها نیز توان مخالفت با استبداد دیکتاتورمحرانه ی آن ها را ندارند.

گذشته از این توضیح؛ تکیه بر این دیدگاه که که "آنچه تاکنون مانع از ایجاد یک دموکراسی فراگیر و همه جانبه شده است، درهم تنیدگی این مفهوم با ایده نخبه گرایی و تخصصی اندیشی پنهان در پارادایم های مختلف سیاسی می باشد" به این معناست که تمامی آن چه تاکنون تحت عنوان علم سیاست - اعم از کلامی، فلسفی، و تجربی- ارائه گردیده، همواره حاوی این فرض بنیادین بوده است که تنها کسانی می توانند سکان فرمانروایی و هدایت جامعه را دست گیرند که از علم و دانش بیش تر، و والاتری برخوردارند.

در اینجا است که « معمای راستگو و دروغ گو » در دموکراسی جلوه نشان می دهد: شخصی به مهمانی رفت. او می دانست دعوت شدگان به مهمانی بر دو گروه اند: راستگو و دروغگو. اما هیچیک از آنان را نمی شناخت. از مردی پرسید: دروغگو هستی یا راستگو؟ او پاسخ آن مرد را گرفت. پس از دو نفر دیگر پرسید که آن مرد چه پاسخی داد. یکی از آنان گفت که او دروغگوست و دیگری پاسخ داد که او راستگوست. آن فرد، از پاسخ این دو نفر فهمید که کدام یک از این دو نفر راستگو و دروغگو هست. چرا ؟ آن که گفته بود : «او گفت که دروغگوست» دروغگو بوده است. زیرا اصولاً هیچکس نمی گوید: من دروغگو هستم. در ضمن گوینده برای راستگو جلو دادن خود، سعی می نماید دیگران را دروغگو قلمداد کند و آن که گفته «او گفت که راستگوست»، خودش راستگو بوده است .

در ارتباط علم با دموکراسی نیز باید به این معما توجه کرد . هیچ کس نمی گوید علم لازمه دموکراسی نیست؛ زیرا معرفت و علم سیاسی لازمه هدایت و فرماندهی جامعه است. آن که می گوید: سیاست خود را از علم و معرفت بی نیاز می داند؛ به همراه حاکمانی که اهل علم و معرفت را محدود و محصور یا حاشیه نشین و بی آبرو می سازند و از سیاست ورزان عرصه علم و علوم سیاست؛ دوری می کنند؛ دروغ گویند .

در همین حال آنکه می‌گوید: لازمه‌ی دموکراسی قبول درهم تنیدگی علم و سیاست است به گونه‌ی که این مفهوم با ایده حکومت «قانون خوب با محوریت دست به دست شدن قانونی قدرت در زمان معین با رأی مردم» همراه باشد؛ و ساختار حکومتی به وجود بافتاری از نخبه‌گرایی علمی و تخصصی اندیشی پنهان در پارادایم‌های مختلف سیاسی در امر تصمیم‌سازی باور داشته باشد. این ساخت و ساختار قدرت با عجین شدن با بافت و بافتاری از علم و حکمت پارادایم بنیادین (هزینه و فایده مطلوب) در ساحت پر مخاطره سیاست را معقول و بخردانه می‌سازد.

رشد و توسعه دموکراسی در گرو وجود احزابی برخاسته از متن مردم و دارای سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌های متکی بر درایت علمی برای حل و فصل و ارائه راه حل‌های بهینه مداوم برای رسیدن به اهداف تعریف شده‌ی یک ملت است. این بدان معنا نیست که ارتباط علم با سیاست؛ ریشه در ماهیت جوهرگرایی آن‌ها و آغاز از نقطه‌ای خدایگون دارد؛ و بدین معناست که تمامی آن‌چه تاکنون تحت عنوان علم سیاست - اعم از الهیات و کلام سیاسی، فلسفی، و تجربی - ارائه گردیده، همواره حاوی این فرض بنیادین بوده است که تنها کسانی می‌توانند سکان فرمانروایی و هدایت جامعه را دست گیرند که از علم و دانش بیشتر و والاتری برخوردارند. بلکه بدین معناست که این علم به مردم؛ بیشترین کمک برای انتخاب «**بهترین‌های موجود**» برای حکومت؛ و برای حکام؛ انتخاب «**بهترین نقشه‌های راه برای حکومت بهینه بر مردم**» عرضه می‌دارد.

چو حکمت نباشد همه حاکمان غاصب عقل مان

چو جسمی نباشد همه. روح‌ها جاری در نفس مان

همه این معانی قابل قبول است زمانی که نخبگان، پویا اندیشان - روشنفکران^۱ - و سرآمدان یعنی مجموعه شیرها؛ روباه‌ها؛ و شترها در سطح فراهمسنگان اجتماعی در جای خود و در خدمت مردمان سرزمین خود به رشد و توسعه دموکراسی بیانیدهند و رفتار و کنشی معطوف به آن را برسانند.

^۱ روشنفکر را نمی‌پذیرم. مردم همگی دارای فکر و فکر خود روشنی است. بلکه عده‌ای در میان مردم پویا اندیش و رسال فکری - ذهنی بیشتر و سابقه‌ی فزون‌تری را تجربه کرده و می‌کنند.

تکثرگرایی دموکراتیک برهم زننده توازن معنادار تمام اقشار و طبقات اجتماعی در یک جامعه ملی نیست، بل توازن بخش آن ها در محیطی است که این کثرت را به نفع همگان و برای همگان با دموکراسی به عنوان یک رویکرد تجربه شده ی دارای کارکرد عملی در این زمینه مطرح می سازد. در سال ۱۳۸۴ در زمانه ای که رویکردهای دولت اصلاحات در ایران به سال پایانی خود رسیده بود در مقاله ای تحت عنوان «دیرینه و تبار دموکراسی در ایران»^۲ نوشتم: «هنگامی که انقلاب اسلامی ایران از دوره های جنگ و بحران و آسیب گذشت و در ساحل ثبات پهلوی گرفت، زمان محاکات و محاجات تئوریک بر فلسفه سیاسی جمهوری اسلامی آغاز گردید و ماهیت نظام اسلامی و دموکراتیک ایران به موضوعی کاملاً آکادمیک در حوزه های مختلف پژوهشی تبدیل شد. فلسفه، سیاست، تاریخ و جامعه شناسی دست به دست هم دادند تا با طرح مباحث تئوریک درخصوص انقلاب و نظام اسلامی ایران، گفتمان انقلاب اسلامی پدید آمد. دراین خصوص، به نظر می رسد بررسی پیوند سنت و مدرنیسم، و اسلامیت و جمهوریت، برای تحلیلگران و صاحب نظران انقلاب اسلامی مهم ترین محور را در پژوهش های علمی آنان تشکیل داده و دراین میان، یکی از مهم ترین حوزه های مطالعات مربوط به دموکراسی و اسلام در ایران را حوزه پژوهش های تاریخی شکل می دهد، اما نه صرفاً تاریخ نگاری ها و تاریخ شناسی هایی که به دنبال فهم رویدادهای گذشته برای رسیدن به درک کلی تاریخ هستند، بلکه گرایش های نوگرایانه ای را نیز شامل می شود که دیرینه شناسی پدیده ها را نه الزاماً برای درک هماهنگی ها و پیوستگی ها، بلکه برای توجه به تضادها و گسیختگی های تاریخ یک اندیشه یا نظریه پی می گیرند. امروز این مهم در محیط نسا ۱۴۰۱ اهمیتی حیاتی تر و ابعاد گسترده تری پیدا کرده است.

ساحت سیاست در ایران، مانند خود این سرزمین افسانه ای، افسون کننده است؛ به گونه ای که هر محقق و پژوهشگری را در افسون سادگی های پیچیده و پیچیدگی های ساده ای فرو می برد که گذار از آن ها را مشکل و درک عمیق این همه پیچیدگی های پارادوکسیکال را سنگین می سازد. این در حالی است که ایران امروز در عصر گذار سیاسی خود از رژیم پادشاهی به جمهوری — آن هم از نوع بدیع آن در گستره و شعاع تعریف اسلام انقلابی، با سویه گیری مدرن در قالب آن چه مردم سالاری

² <http://ensani.ir/fa/article/11746>

دینی خوانده شد — قرار گرفت و رقابت های سیاسی در ایران امروز با همه آنچه که باید آن را «سیاست‌زدگی مفراط» خواند، تجربه لایه‌های عمیق‌تر وجوه حیات دموکراتیک در گستره زندگی سیاسی را به نمایش گذارد. امروز نه تنها تاریخ‌نیشا ۱۳۵۷ که بیش از آن تاریخ پسا ۵۷ در معرض دید قرار گرفته است.

در چنین مجالی، پرسش‌هایی دیرآشنا مجال خودنمایی پیدا می‌کنند: آیا جامعه ایرانی در بنیادهای خویش، استعداد برتابیدن دموکراسی را دارد؟ آیا فرهنگ سیاسی ما، از دقایق و هنجارهای مترتب بر حیات دموکراتیک برخوردار است؟ تا چه میزان بستر اجتماعی — سیاسی و نیز فرهنگی جامعه ما، مستعد تقریر گزاره‌های جدی پیرامون مفاهیم و اصول دموکراسی و پیامدهای مفهومی آن چون، «تکثر»، «رقابت سیاسی» و «تکثر سیاسی» بوده و می‌باشد؟

در طرح مساله این مقاله؛ به مسایل زیر در نیمه نخست دهه ۸۰ به صورت ذیل مورد پروا قرار گرفت :

«نوتاریخ‌گرایان، بر محمل زمان نمی‌نشینند تا تنها با این محمل‌نشینی، از دهلیزهای هزارتوی تاریخ عبور کنند و در اندازه وقایع‌نگاران و کاتبان، به ادراک تاریخ نایل آیند. [آنان] در «تاریخیت نظریه» می‌اندیشند و به روش نوتاریخیگری به ریشه‌های تاریخی هر نظریه توجه می‌کنند؛ چراکه هر نظریه‌ای ریشه در خاک لحظه‌ای معین از تاریخ دارد و با جنبه‌های دیگر حیات اجتماعی و فرهنگی آن لحظه، در توازی و تفاهم است... هر متنی در ملتقای تحولات سیاسی، ادبی، سبکی، فکری، زبانشناختی و فنی زمان خویش شکل می‌گیرد».

ازهمین‌رو هر نظریه‌ای یا هر رستنگاه درونی یا بیرونی‌ای، بالمآل تحت‌تاثیر رستنگه یا سرزمین و بومی قرار می‌گیرد که در آن رستن می‌آغازد. لذا نوتاریخیگری نه‌تنها با تبدیل نظریه از جامعه به جامعه‌ای دیگر مخالف است، بلکه آن را گامی در جهت «انقیاد فرهنگی» می‌داند. به دیگر معنا، ازآنجاکه از این منظر «هر نظریه وارداتی، خواهی‌نخواهی به ابزار هژمونی تبدیل می‌شود»، به توصیه گیرتس (Geertz) باید اجازه داد فرهنگ‌ها و تاریخ‌ها «خود، برای خود سخن بگویند».

نوتاریخ گرایی به روش فوکویی آن، به دیرینه‌شناسی می‌پردازد و از «دیرینه‌نگاری» می‌گریزد؛ تا «دیرینه فهمی» به‌وجود آورد، نه «دیرینه‌گرایی». بر همین‌اساس، دیرینه‌شناس — برخلاف تاریخ‌نگار — به دنبال کشف اصول تحول درونی و ذاتی است که در حوزه معرفت تاریخی قرار می‌گیرند. نفس تداوم تاریخی، از این دیدگاه، محصول مجموعه‌ای از قواعد گفتمانی است که باید کشف و بررسی شوند تا بداهت آن‌ها فرو ریزد.

با تعلیق استقرار تاریخی است که ظهور هر حکم و گزاره‌ای قابلیت تشخیص می‌یابد و زمینه‌پرور و زمینه‌ساز «تبارشناسی تاریخی» می‌شود؛ تا بتوان دیرینه تاریخی را به نفع امروز مصادره به مطلوب نمود.

تبارشناسی، تاریخ موثری است که در مقام دخالت از موضع فعلی نوشته شده باشد. تبارشناسی، پیدایش علوم انسانی و شرایط امکان آنها را به نحو جدایی‌ناپذیری با تکنولوژی قدرت مندرج در کردارهای اجتماعی پیوند می‌دهد. تبارشناسی در پی کشف منشا اشیا و جوهر آن‌ها نیست و لحظه ظهور را نقطه عالی فرایند تکامل نمی‌داند، بلکه از هویت بازسازی‌شده، از اصل و منشا و پراکندگی‌های نهفته در پی آن، و از «تکثیر باستانی خطاها» سخن می‌گوید.

تبارشناسی، آنچه را که تاکنون یکپارچه پنداشته می‌شد، متلاشی می‌کند و ناهمگنی آنچه را که همگن تصور می‌شود، برملا می‌سازد. تبارشناسی، به‌عنوان تحلیل تبار تاریخی، تداوم‌های تاریخی را نفی می‌کند و برعکس، ناپایداری‌ها، پیچیدگی‌ها و احتمالات موجود در پیرامون رویدادهای تاریخی را آشکار می‌سازد.

در این مقاله من تلاش داشتم در دهه ۸۰ و با امید به ادامه نگرش اصلاح طلبانه به رابطه میان دین و دموکراسی در چارچوب مردم سالاری آن هم در مجله ای به نام «زمانه» در دفتر فرهنگ و اندیشه اسلامی که پیوسته به مهم ترین مراکز قدرت در ایران است، یادآور این معنا باشم که وعده انقلاب اسلامی به مردم دورنمایی از دموکراسی بوده است که در متن جامعه دینی ایران از منظر تاریخی باید امکان وصول و حصول داشته باشد. باین‌اوصاف، بر آن بودم به دیرینه‌شناسی و تبارشناسی مفهوم دموکراسی در تاریخ ایران بپردازم؛ آن‌هم در زمانه‌ای از تاریخ که ایران در آستانه

ورود به چهارمین دهه تاسیس و تکوین نظام جمهوری اسلامی، در پی اثبات ادعای هم سویی و پیوند میان دموکراسی و دین در چارچوب مردم‌سالاری دینی است؛ و خواهان آن است که به‌گونه‌ای تاریخی نشان دهد «امتزاج» سیاست و ایدئولوژی در این مرزوبوم، امکان‌پذیر است و نه تنها نوعی «انسداد» و «عصبیت» را جایگزین «عقلانیت» در پهنه کنش و واکنش‌های سیاسی نمی‌کند، بلکه برآن است که با عقلانی‌کردن کنش‌های سیاسی در بستر هویت دینی ایرانیان، «دموکراسی درون‌زا» را در ایران پایدار سازد و مردم‌سالاری را به تبار و دیرینه ایرانی، پیوند زند.

مقاله حاضر، در پی پاسخ‌گویی به نظام‌واره‌ای از پرسش‌های هدفمند و مترتب بر یکدیگر است که با در نظر داشت آنچه گفته آمد، در دو بخش «پرسش‌های عینی - اساسی» - که پاسخ به آنها دربرگیرنده دلالت‌های عینی ناظر بر ادراک موضوع است - و «پرسش‌های انضمامی - فرعی» - که پاسخ به آنها شامل دلالت‌های انضمامی ناظر بر شفاف‌سازی و زمینه‌پروری ادراک عمیق‌تر موضوع است - تقسیم می‌شوند. در راستای گسترش و تعمیق حوزه ادراک، هرکدام از بخش‌های پرسش‌های عینی و انضمامی نیز به نوبه خود به پرسش‌های اصلی و فرعی تقسیم خواهند شد:

الف- پرسش‌های عینی:

۱- پرسش عینی اصلی: دموکراسی در ایران از چه دیرینه و تباری برخوردار است؟

۲- پرسش‌های عینی فرعی:

- آیا دموکراسی در ایران وجود دارد؟
- مولفه‌ها و شاخصه‌های دموکراسی در ایران کدامند؟
- دموکراسی ایرانی از چه تعریفی برخوردار است؟

ب- پرسش‌های انضمامی:

۱- پرسش های انضمامی اصلی: دموکراسی چیست؟

۲- دموکراسی دارای چه بنیادها و اصولی است؟

- پرسش های انضمامی فرعی:

- دیرینه‌شناسی یعنی چه؟

- تبارشناسی یعنی چه؟

پاسخ پرسش نخست: نگاهی اجمالی به دیرینه و تبار دیرینه‌شناسی و تبارشناسی

در مقام پاسخ، بر آن شدم تا فضای گفتمانی بحث حاضر را براساس توضیح مفاهیم دیرینه‌شناسی و تبارشناسی بازشکافم؛ اما به نظر می‌رسد توضیح اجمالی دیگری بر این مفاهیم، می‌تواند به زمینه‌پروری ادراک عمیق‌تر موضوع کمک نماید.

مفاهیم دیرینه‌شناسی و تبارشناسی از عناصر و دقایق گفتمانی میشل فوکو هستند که در گستره مفهوم اساسی گفتمان (Discourse) مطرح می‌شوند. تیم دانت (Tim Dant) منظور فوکو از گفتمان را چنین خلاصه می‌کند: «گفتمان، توده بی‌شکل عبارات و گزاره‌هایی است که در آن دیرینه‌شناس، نظم و قاعده «پراکندگی» را کشف می‌کند.

دیرینه‌شناسی (Archaeology) به تاریخ و دیرینه‌نگاری توجهی ندارد. دیرینه‌شناسی، گزینشی تاریخی است که تلاش می‌کند اصول تحول درونی و ذاتی‌ای را که در حوزه معرفت تاریخی صورت می‌پذیرد، کشف کند. دیرینه‌شناسی یک روش است. دیرینه‌شناسی، شیوه کشف دانایی و کشف شکل های دگرگونی آن صورت‌بندی نهایی است که در آن دانش ممکن می‌شود، شکل می‌گیرد و تحقق می‌یابد. دیرینه‌شناسی «شیوه تحلیل قواعد نهفته و ناآگاهانه تشکیل گفتمان ها در علوم انسانی می‌باشد. هدف آن، توصیف آرشیوی از احکام است که در یک عصر و جامعه خاص رایجند. آرشیو، خود موجد مجموعه قواعدی است که اشکال بین حفظ و احیای احکام را مشخص می‌کنند.

دیرینه‌شناسی نشان می‌دهد که چه مفاهیمی معتبر یا نامعتبر، جدی یا غیرجدی شناخته می‌شوند. هدف، کشف معنای نهفته و برخوردار از حقیقتی عمیق نیست و سخنی از منشا گفتمان و یافتن آن در ذهنی بنیانگذار به میان نمی‌آید، بلکه دیرینه‌شناسی در پی شرح شرایط وجود گفتمان و حوزه عملی کاربرد و انتشار آن است.

فوکو در مقدمه کتاب دیرینه‌شناسی دانش (۱۹۶۹) می‌نویسد: «برخلاف مورخان گذشته که می‌کوشیدند به گرایش‌ها و فرایندها و ساختارهای بنیادی و پایداری در تاریخ دست یابند و نوعی تداوم و پیوستگی را در تاریخ نشان دهند، اکنون شاهد ظهور نوع تازه‌ای از نگرش تاریخی، بخصوص در حوزه‌هایی چون تاریخ اندیشه، تاریخ علم، تاریخ فلسفه و تاریخ ادبیات هستیم که روی ناپیوستگی تاکید دارد. در این نگرش تازه، تاریخ دستخوش گرایشها و جریانهای متداخل و متقاطعی است که نمی‌توان آنها را تابع یک طرح خطی یا قانون واحد دانست. دیگر نمی‌توان از تاریخ کلی سخن گفت؛ چراکه جای آن را تاریخ «عمومی» گرفته است. تاریخ کلی، حاکی از نوعی نگرش کلی است که براساس یک اصل یا مفهوم مرکزی (مانند سنت، جهان‌بینی، خودآگاهی، تکامل و پیشرفت، روح یک عصر) به تمام پدیده‌ها وحدت و کلیت می‌بخشد، حال آنکه تاریخ عمومی برخاسته از نگرشی است که بر گسستگی و پراکندگی تکیه دارد و در پی آن است که روابط موجود بین گرایشها و جریانهای پراکنده تاریخ را نشان دهد. تردید در این اندیشه (وحدت و پیوستگی تاریخ) تردید در اندیشه دیگری را نیز در پی داشت که با آن پیوندی ناگسستنی دارد؛ یعنی حاکمیت سوژه یا موجودی خودآگاه که بنیاد همه‌چیز و از جمله منشا تکامل تاریخی و همه‌چیز در ید قدرت اوست... درحقیقت تداوم تاریخی و حاکمیت فاعل شناسایی، دو روی یک نظام فکریند».

دیرینه‌شناسی، از سوژه حاکم بر تاریخ، مرکززدایی می‌کند و به جای آن، بر تحلیل قواعد گفتمانی تشکیل اندیشه، تاکید می‌نماید. دیرینه‌شناسی، فضا و زمانه تاریخی را در فهم متن به کمک می‌گیرد تا برجسته‌ترین وجوه «داده‌های تاریخی» را در texture یا بوم فهم، نقاشی کند. دیرینه‌شناسی در پی نفی فضا و زمانه تاریخی برنمی‌آید بلکه تلاش می‌کند به کمک حواشی محل‌ها و زمانه‌های حول‌وحوش آنها، به فهم تاریخی قابل‌توجهی نایل آید. ازهمین‌رو است که دیرینه‌شناسی به حاکمیت سوژه یا موجودی خودآگاه می‌انجامد که در هیئت یک دیرینه‌شناس بر تاریخ حاکم

می‌شود و تلاش می‌کند «برای توصیف یک محل خاص، به یاری صورت خارجی محل های حول و حوش آن برآید»؛ نه‌آنکه متن را در خدمت حاشیه و حول و حوش قرار دهد. چنین تلاشی است که در عبور از مقاطع گوناگون تاریخی، زمینه‌پرور و بستر ساز تبارشناسی (genealogy) می‌شود.

تبارشناسی، تاریخی است که در پرتو علایق حاضر نوشته می‌شود و با خود نگاه به مسائل حال حاضر را حمل می‌نماید و از این طریق در زمان فعلی مداخله می‌کند. چنان که پیشتر نیز گفته شد، تبارشناسی، تاریخ موثری است که در مقام دخالت از موضع فعلی نوشته شده باشد.

در نزد فوکو، تبارشناسی روشی است که منشا و آغازی را در تاریخ نمی‌شناسد. تمرکز تبارشناسی بر تفرق ها، تمایزها، ناسازواره‌گی‌ها، انقطاع ها و پراکندگی‌ها است. تبارشناسی، لحظه ظهور را نقطه عالی تکامل نمی‌داند، بلکه از هویت بازسازی شده اصل و منشا و پراکندگی‌های نهفته در پی آن و از «تکثیر باستانی خطاها» سخن می‌گوید. تحلیل تبار، وحدت را درهم می‌شکند و تنوع و تکثر رخدادهای نهفته در پس آغاز و منشا تاریخی را برملا می‌سازد و فرض تداوم ناگسسته پدیده‌ها را نفی می‌کند. تبارشناسی از رویدادها، انحرافات کوچک، خطاها، ارزیابیهای نادرست و نتیجه‌گیری های غلطی سخن می‌گوید که به پیدایش آنچه برای انسان ارزشمند است، انجامیده‌اند.

تبارشناسی، پیدایش علوم انسانی و شرایط امکان آنها را به‌نحوی ناپذیری با تکنولوژی های قدرت مندرج در کردارهای اجتماعی پیوند می‌دهد. تبارشناسی، آنچه را که تاکنون یکپارچه پنداشته شده، متلاشی می‌کند و ناهمگنی آنچه را که همگن تصور می‌شود، برملا می‌سازد. تبارشناسی، به‌عنوان تحلیل تبار تاریخی، تداومهای تاریخی را نفی می‌کند و برعکس ناپایداری ها، پیچیدگی ها و احتمالات موجود در پیرامون رویدادهای تاریخی را آشکار می‌سازد.

پاسخ پرسش دوم: دموکراسی‌شناسی

دموکراسی از جمله دانش‌واژگانی است که در نزد افکار عمومی در سطوح دوگانه نخبگان و توده‌های مردم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. آنچه می‌تواند در جهان امروز به‌عنوان گزاره‌ای جدی درباب

این مفهوم مورد توجه قرار گیرد، آن است که دموکراسی، یک رژیم سیاسی است که می‌توان آن را نوع پذیرفته‌شده ی «به‌زامداری» (*good governance*) دانست.

من نمی‌خواهم در اینجا مفهوم «به‌زامداری» را به‌شکلی مطلق، مطابق همان برداشتی به کار گیرم که اسبورن و گیبلر به سال ۱۹۹۳ آن را ارائه داده‌اند؛ اما دقت و تعمق در اصول هشتگانه «به‌زامداری»، نمایانگر رویکردی است که طی آن ساختار غیرمتمرکز، به‌سوی سازمان‌های مشارکت‌جویانه و از آن به‌سوی ساختار جدید به‌زامداری گرایش دارد.

در منظر نوشتار حاضر، «به‌زامداری» نوعی از حکومت است که تلاش می‌کند با افزایش بهره‌وری از منابع ملی، بیشترین منافع ملی را حاصل آورد و اگر بپذیریم دموکراسی شکلی از حکومت است که در پرتو تلاش در جهت حضور حداکثر مردم در اداره امور کشور، بیشترین منابع را وارد حوزه Politic (صحنه عمل سیاسی) می‌نماید، باید این پیش‌فرض (assumption) را نیز بپذیریم که دموکراسی نوع پذیرفته‌شده «به‌زامداری» را نشان می‌دهد.

اهمیت این پذیرش و پیامدهای آن، در سطوح فلسفی و یا قرابت‌های فرهنگی است که منجر به مسخ‌های اخیر واقعیت تاریخی از سوی حکومت‌هایی شده است که برچسب دموکراتیک را بر خود زده‌اند و همین تقلب‌ها است که چهره این برچسب را به زشتی کشانده است. برای آنکه متقاعد شویم، کافی است به یاد آوریم بر اثر بهره‌مندی برخی حکومت‌ها از این عنوان — که اکنون ترجیح می‌دهیم نام "**خودکامه و به‌راستی ستمگر**" را بر آنها بگذاریم — تا چه اندازه بحث درباره دموکراسی از ۱۹۱۷ به‌این‌سو، به سرگشتگی دچار شده است.

انواع حکومت‌های خودکامه و یک‌ه‌تاز وجود داشته‌اند که خود را دموکراتیک نامیده‌اند. در روسیه، انقلاب بلشویکی در برابر نهادهای نمایندگی به‌اصطلاح بورژوازی — که آنها را حیلۀ طبقه حاکم می‌دانست — ادعای دموکراسی کامل یا راستین را داشت و می‌خواست پرده از چهره «صوری» آنها بردارد. موسولینی نیز، بدون استفاده از واژه دموکراسی، وقتی بلندپروازی نجات «ملت پرولتر» را — که به‌نظر او ایتالیا چنین بود — در سر می‌پرورانید، ادعای اندیشه دموکراتیک داشت. اما، نازی‌ها — که آن‌ها نیز از کاربرد کلمه دموکراسی اکراه داشتند — واژه «مردم» یا *volk* را تحریف کردند و آن را دستاویز دیدگاه ویرانگر خود در مورد پیروزی آلمانی‌ها بر سایر اقوام و ملل قرار دادند.

افزون بر این، پس از سال ۱۹۴۵، تمام انواع حکومت هایی که آشکارا استبدادی بودند، اصطلاح دموکراتیک را برحسب نسخه های مورد نیاز خود، معنا و تفسیر کردند و آن را مورد سوءاستفاده قرار دادند. از این رو کاربرد دموکراسی در ادبیات سیاسی رایج حکومت ها با عناوین گوناگونی مانند مردم سالاری و ... پاسخگوی اصالت کثرت دموکراتیک برای ایجاد دموکراسی به عنوان یک به زمامداری پذیرفته شده نیست.

در جناح چپ، کمابیش شاهد زادوولد دموکراسی های مردمی، سوسیالیستی، ملی، آفریقایی و... بوده ایم و در جناح راست نیز، دموکراسی های سازمان یافته ای به سبک ژنرال فرانکو، دموکراسی های نظامی به سبک ژنرال پینوشه و یا سایر نظامیان امریکای لاتین و آسیایی را داشته ایم. در اروپا و امریکا نیز گرچه دموکراسی از غلظت قابل قبول تری برخوردار بود، اما بیش از عطف به روح دموکراسی، متوجه شکل دموکراسی بود؛ و نه در مقام روح یک جهان بی روح، بلکه در جایگاه لباس یک ماکت بدون روح نشست. از همین رو است که جووانی سارتوری (Giovani Sartori)، سیاست شناس ایتالیایی — امریکایی، با طنزی نسبتاً خشن، نوشته است: دموکراسی نام پر طمطراق چیزی است که هرگز وجود نداشته است.

برای این که در این آشفتگی، کمی نظم ایجاد کنیم، نیازمند آنیم که به هویت شناسی دموکراسی بپردازیم. هویت یا identity براساس ریشه لاتینی آن — idem — به «تشابه» و «تداوم» ارجاع می دهد؛ لذا در هر کوشش هویت شناسانه ای، شایسته است که به «نقطه تشابه» و سپس «خط تداوم» موضوع مورد مطالعه بیاندهیم؛ از این رو در ساحت دموکراسی شناسی، دو پرسش اساسی وجود دارد و آن این است که «نقطه تشابه» یا به عبارت بهتر نقطه گره ای دموکراسی در کجا است و «خط تداوم» آن کدام است؟

بر آن نبودم براساس راه مانوس به لغت شناسی دموکراسی روی آورم؛ اما گویی گریزی از این نیست که برای ورود به چنین مبحثی، از دروازه معنا وارد شویم. دموکراسی از دانش واژه ای شراکتی یا

تلفیقی میان «دموس» و «کراسی» گرفته شده است و در مجموع «حکومت مردم» یا اداره امور به دست مردم را به نمایش می‌گذارد.

پیش‌فرض اساسی دموکراسی، «روح برابری» و مفهوم «تعلق» است؛ به این معنا که در پیکره اجتماع، روحی ساری و جاری است که این «روح»، در عین بهره‌مندی همگان، در فرایند تقسیم از اصل «مساوات و برابری» پیروی می‌کند؛ و به واسطه همین برابری و اصالت برابری است که «تعلق» همگان را به «هستی همگانی» معنا می‌بخشد. جلوه واقعی دموکراسی، به این صورت است که هر حقوقی که شهروند از دولت می‌خواهد، درواقع حقوقی است که از خود می‌خواهد و دولت از او جدایی‌ناپذیر است. به بیان بهتر، در دموکراسی شکاف فردی در پرتو «اصالت برابری» برداشته می‌شود و زمینه برخورد عادلانه — نه خود عدالت — فراهم می‌آید؛ تا در پرتو آن، «برابری مردم و دولت» از جایگاه ضامن گسترش و تعمیق برابری و عدالت برداشته شود و به جای آن، «تعلق فرد به جامعه» در چارچوب دولت تکمیل گردد و به عنوان امری گریزناپذیر، «سلسله‌مراتب عادلانه قدرت» در خدمت استقرار و تعمیق عدالت قرار گیرد.

در چنین نگرشی، دموکراسی ضامن ایجاد زمینه‌های مناسب تشکیل دولت دموکراتیک بر مبنای اصول «برابری» و «تعلق» است و برای تضمین برابری افراد و تقویت همگانی آنها در قالب دولت برای استقرار نظم معطوف به حفظ آزادی و عدالت، سعی می‌کند استمرار این نظم را در قالب مشارکت همگانی و در چارچوب قوانین دموکراتیک تضمین کند. بنابراین دموکراسی، به عنوان یک شکل حکومتی، در مقام یک «مکتب رفتاری» اهمیت ماهوی می‌یابد و در مفهوم خود در ساحت حکومت، این آرمان را تبیین می‌کند که تصمیم‌های اثرگذار بر اجتماع (به عنوان یک مجموعه) باید با نظر کلیه افراد آن اجتماع گرفته شوند و همچنین کلیه اعضا باید از حق برابر برای شرکت در تصمیم‌گیری برخوردار باشند؛ به عبارت دیگر، وجود دموکراسی، مستلزم دو اصل کلی نظارت همگانی بر تصمیم‌گیری جمعی و داشتن حق برابر در اعمال

این نظارت می‌باشد. بنابراین هر اندازه این دو اصل در تصمیم‌گیری‌های یک اجتماع بیشتر

تحقق یابند، آن اجتماع دموکراتیک‌تر خواهد بود.

بدین‌گونه، برخلاف تصور رایج، دموکراسی تنها مربوط به حکومت و دولت نیست بلکه در نگرشی فلسفی، تحقق دموکراسی واقعی در عرصه دولت، محصول شکل‌گیری یک فرهنگ دموکراتیک در تمامی سطوح جامعه خواهد بود.

بدین‌گونه، برخلاف تصور رایج، دموکراسی تنها مربوط به حکومت و دولت نیست بلکه در نگرشی فلسفی، تحقق دموکراسی واقعی در عرصه دولت، محصول شکل‌گیری یک فرهنگ دموکراتیک در تمامی سطوح جامعه خواهد بود.

ازاین‌رو، دموکراسی به‌عنوان یک ساختار حکومتی، با دموکراسی در سایر نهادها و لایه‌های زندگی جمعی ارتباطی تنگاتنگ می‌یابد اما دولت از این لحاظ حائز اهمیت حیاتی تلقی می‌شود که همه اجتماعات دیگر را در قالب «**جامعه ملی**» دربر می‌گیرد و در ساحت اراده و خواست مردمی که با یکدیگر برابرند، در چارچوب قانون تصویب‌شده توسط همین مردم، از حق ساماندهی امور جامعه، توانایی افزایش اجباری مالیاتها و نیز تسلط بر مرگ و زندگی افراد جامعه برخوردار می‌باشد. از این رو در بیشتر موارد، هنگامی که سخن از دموکراسی به میان می‌آید، بیش از هر چیز از آن در مقام «**حکومت دموکراتیک**» برداشت می‌شود.

اگر به آنچه گفته شد، با تأکید بر اصل «**برابری و تعلق**» به‌عنوان «**نقطه گره یا تشابه**» مفهوم دموکراسی توجه نماییم، باید از مفهوم «**رضایت از حکومت**» در مقام «**خط استمرار**» هویت دموکراسی، نام آورد.

در چنین منظری، فرض بر این است که علیرغم «موجودیت» انواع گوناگون فرم‌ها یا اشکال حکومتی، از دریچه «هستی‌شناختانه»، مردم در حکومت دموکراتیک، نه به حکم ترس و اجبار، بلکه از روی رضایت از حکومت پیروی می‌کنند و سازوکارهایی برای تضمین این رضایت ایجاد می‌نمایند. بر چنین بنیادی، باید اذعان داشت که دموکراسی نمی‌تواند مفهومی مطلق پنداشته شود؛ و لذا این توقع هم نمی‌تواند وجود داشته باشد که یک اجتماع به‌طور کامل از آن برخوردار و

یا به‌طور کامل از آن بی‌بهره باشد؛ بلکه در این رویکرد، درجه، دامنه و عمق تحقق اصول برابری و تعلق، نظارت عمومی و برابری در مشارکت در امور سیاسی و دوری یا نزدیکی جامعه نسبت به حالت آرمانی — یعنی مشارکت در تصمیم‌گیری جمعی — مطرح خواهد بود.

اگر به آنچه گفته شد، با تأکید بر اصل «برابری و تعلق» به‌عنوان «نقطه گره یا تشابه» مفهوم دموکراسی توجه نماییم، باید از مفهوم «رضایت از حکومت» در مقام «خط استمرار» هویت دموکراسی، نام آورد.

مطابق چنین تعریفی، دموکراسی در زندگی اجتماعی به‌خاطر محدود بودن ساختار حکومتی به لحاظ پذیرش مشارکت آحاد و اقشار مردم در عرصه «سیاست عملی» و اجرای خط‌مشی‌های سیاسی، به‌گونه‌ای طبیعی به «رقابت سیاسی» منجر می‌شود. با این تعریف، کشوری دموکراتیک خواهد بود که:

۱— بر اصل اصالت فرد و برابری همگان در جامعه ملی مستقر باشد.

۲— حاکمیت را از آن مردم بداند. حکومت و دولت را در خدمت مردم و در منظر نظارت دائم مردم قرار دهد.

۳— حکومت گران آن از طریق رقابت در انتخابات به مسند قدرت برسند.

۴— حکومت‌گران و دولتمردان در برابر مردم مسئول و پاسخگو باشند.

۵— تمامی افراد بزرگسال آن کشور از حق مساوی انتخاب‌کردن و انتخاب‌شدن برخوردار باشند.

۶— در این کشور، قانون، متضمن حفظ حقوق مدنی و سیاسی همگان با تأکید بر اصل تعلق و برابری و رضایت اکثریت مردم از نظام حاکم باشد.

تطبیق مولفه‌های مذکور در حالت آرمانی آن‌ها با واقعیت‌های عینی، نمایانگر این معنا است که عملاً در هیچ کشوری دو اصل اساسی نظارت عمومی و برابری در مشارکت در امور سیاسی، به‌طور کامل و آن گونه که باید و شاید، تحقق نمی‌پذیرند؛ به بیان دیگر گرچه حکومت دموکراتیک در مرحله نخست، امری تاسیسی است، ولی از منظر هویتی و واقعیت طبیعی، امری تکوینی است؛

و به واسطه همین تکوینی بودن آن پس از تاسیس، تلاش برای بهینه سازی دموکراتیک، و دموکراتیک ساختن جامعه هیچگاه پایان نمی یابد و دموکرات های همه جای دنیا — در هر رژیم و نظام سیاسی — در کشمکش برای استحکام بخشیدن و گسترش اصول دموکراسی به سر می برند. بدین ترتیب باید دریابیم که دموکراسی در مقام یک بنیان حکومتی، بر بنیاد اصولی از قبیل برابری انسان ها، اصالت فرد، اصالت قانون و اصالت حاکمیت مردم، با روح «رضایت مردم» از استقرار و استمرار حکومت و با تاکید بر حقوق طبیعی، مدنی و سیاسی انسان ها، قابل شناسایی است. از این رو حکومت های دموکراتیک با خروج از هر کدام از این وجوه ششگانه دیگر از اصالت دموکراتیک برخوردار نخواهند بود. شاید این اعتقاد پوپر که دموکراسی در زمانی هویدا می شود که نقل و انتقال قدرت از گروهی به گروه دیگر بدون خونریزی انجام شود، ناشی از همین امر باشد.

بسیاری از دولت ها در مسیری دموکراتیک مدعی استقرار نظام حکومتی خود هستند، اما، در مسیر تحصیل قدرت و گسترش آن از امر دموکراتیک و کثرت گرایی دور می شوند و در نهایت دیکتاتوری و استبداد را لباس دموکراتیک می پوشانند. تئوری کنترل دموکراتیک پوپر از این نکته حرکت می کند که حکومت صادقانه و بسیار عالی اکثریت در حقیقت استثنایی است. نکته اصلی این است که حکومت های ظالم استبدادی پست و غیراخلاقی اند و از این رو باید با آن ها مبارزه کرد و جلو رشد آن ها را گرفت.

به نظر پوپر، در حقیقت فقط دو نوع عمده حکومت وجود دارد: دولت هایی که بدون خونریزی و از راه انتخابات از قدرت خلع می شوند و سقوط می کنند. در این نوع حکومت نهادهای اجتماعی به مردم اجازه می دهند که حاکمان خود را از قدرت برکنار کنند و حاکمان هم نمی توانند به خود اجازه بدهند که این نهادهای نظارت را نابود کنند. این سیستم ها را پوپر نظام های دموکراتیک می نامد.

از سوی دیگر حکومت هایی هست که فقط توسط انقلاب های خونین می توان آن ها را از قدرت انداخت، یعنی در واقع خلع این حکومت ها از قدرت نسبتاً کم اتفاق می افتد. پوپر آن ها را حکومت های استبدادی یا دیکتاتوری می نامد.

برای پوپر خیلی مهم نیست که معنی دموکراسی حاکمیت مردمی است؛ لذا او تأکید می‌کند که مردم فوقش می‌توانند به حکومت خود تأثیراتی وارد کنند و در حقیقت در دموکراسی هم مردم به معنی کلامی و اصیل آن حکومت نمی‌کنند.

به دنبال این منطق، سیاست دموکراتیک به تشکیل نهادهایی که توان کنترل حاکمان قدرت را دارند، محدود می‌شود. با هدف از بین بردن امکان به قدرت رسیدن حکومت‌های استبدادی و دیکتاتوری، چه مذهبی و چه سکولار. مدّ نظر است. با این اوصاف اما، به نظر پوپر، بهتر است که یک سیاست بد دموکراتیک داشته باشیم تا حکومتی استبدادی که ادعای عادل و خردمند و فاضل بودن هم داشته باشد.

جلوه واقعی دموکراسی، به این صورت است که هر حقوقی که شهروند از دولت

می‌خواهد، در واقع حقوقی است که از خود می‌خواهد و دولت از او جدایی ناپذیر

است. به بیان بهتر، در دموکراسی شکاف فردی در پرتو «صالت برابری» برداشته می‌شود

و زمینه برخورد عادلانه — نه خود عدالت — فراهم می‌آید؛ تا در پرتو آن، «برابری مردم و

دولت» از جایگاه ضامن گسترش و تعمیق برابری و عدالت برداشته شود و به‌جای آن،

«تعلق فرد به جامعه» در چارچوب دولت تکمیل گردد و به عنوان امری گریزناپذیر،

«سلسله‌مراتب عادلانه قدرت» در خدمت استقرار و تعمیق عدالت قرار گیرد.

به همین دلیل تئوری دموکراسی پوپر بر مبنای حکومت اکثریت پایه‌ریزی نشده است؛ بلکه روش‌های کنترل دموکراتیک مانند انتخابات عمومی و دولت پارلمانی نهادهایی هستند که در حقیقت جلو حکومت استبدادی را می‌گیرند و قادرند شیوه حکومت خود را بهتر کنند و حتی روش‌هایی برای بهبود نظام رشد و توسعه دهند.

در نظر پوپر؛ حسن سیستم دموکراتیک رای اکثریت نیست، بلکه امکان تشکیل نهادهای آزاد و دموکراتیکی است که قادرند حتی رای اکثریت را مورد بازبینی و تجدید نظر قرار دهند، البته با شیوه‌های مبارزه و امکانات دموکراتیک.

پوپر با لحنی تلخ در کتاب خود با عنوان «جامعه باز و دشمنان آن» می‌نویسد که اگر هم اکثریت مردم با رای خود موجب نابودی نهادهای دموکراتیک شدند، فرد دموکرات می‌آموزد که هیچ روش امنی برای جلوگیری از حکومت استبدادی وجود ندارد.

او تأکید می‌کند که این تجربه تاریخی که همان تجربه به قدرت رسیدن نازی‌ها در آلمان باشد، نباید از اراده یک دموکرات برای مبارزه با دیکتاتوری بکاهد و او را تضعیف کند.

پوپر دنبال خوشبختی در حد اعلی برای طبقه، گروه یا نژاد خاصی نبود. برایش این امر کافی بود که انسان‌ها تا حد امکان بدبختی نکشند.

پوپر نظریه راسیونالیسم انتقادی یا واقع‌بینی انتقادی را طرح کرد. این دیدگاه در حوزه معرفت‌شناسی تحت عنوان پس‌پساپوزیتویسم هم شهرت دارد. به نظر او، انسان نمی‌تواند بدون پیش‌داوری چیزی را تجربه کند و بدون تجربه نیز انسان توان شناخت امری را ندارد. از این رو دانش انسان همیشه موقتی است و علم و دانش انسان پیوسته باید مورد انتقاد و بازبینی قرار بگیرد. علم نیز در اینجا امری کثرت‌پذیر است. از این رو به نظر پوپر انسان مدام حدس می‌زند و دانش ابدی ندارد. مثلاً این که قو رنگ سفید دارد به این معنی نیست که به هیچ وجه امکانش نیست که قویی سیاه‌رنگ هم روزی در دریاچه‌ای پیدا شود. من قوی سیاه را در همین اطراف تهران در شمس اباد دیده‌ام!!!

یادمان نرود طرح تئوری در واقع فقط کوششی است برای شناخت دنیا و این شناخت همیشه باید زیر پرسش مداوم قرار گیرد که آیا هنوز هم با آن بافت دنیا را می‌شود شناخت یا نه؟ تئوری‌های هیچ اندیشمندی از این امر جدا نیست. از این رو باید طرح‌واره‌های جدیدتری در باب امر دموکراتیک داشته باشیم.

به دلیل این که هر نوع دنیابینی ایدئولوژیکی و آرمانی باعث محدودیت آزادی می‌شود باید از اراده آزاد انسان‌ها دفاع کرد. قوانین جوامع باز باید طوری طرح بشوند که نهادهای سیاسی و قوانین کشور آزادی هر فرد را ضمانت کنند.

جامعه باز نظامی است که امکان آزادی و رواداری و شکیبایی و مدارا را بین شهروندان خود تضمین می‌کند و همیشه قادر است خود را به صورت انتقادآمیز بازبینی کند.

به نظر پوپر، آزادی در حقیقت آزادی منفی است، یعنی آزادی از زور و از سرکوب و از و به براه رفتن و به سوی تمرکز رفتن با همان چیزی است که اعتساف خوانده می شود. البته این آزادی‌ها نامحدود نیستند. آدم قدرتمند اجازه ندارد که ضعیف‌تر از خود را تحقیر کند. یعنی آزادی یک فرد جایی پایان می‌یابد که آزادی دیگری خدشه‌دار شود.

پوپر نه فقط از حقوق فردی دفاع می‌کرد و خواهان سیستمی آزادی‌طلب، دموکراتیک و اجتماعی بود. او موافق دخالت دولت در مسائل اجتماعی هم بود و به همین دلیل نمی‌شود گفت که او صددرصد موافق اقتصاد لیبرالیستی است. زیرا او دولت را موظف می‌داند که از حقوق فقرا دفاع کرده و حقوق آنها را تأمین کند.

پوپر فکر می‌کرد که مقامات کشور باید نوعی از نهادهای اجتماعی به وجود آورند که قادر باشند از انسان‌هایی که از لحاظ اقتصادی ضعیف هستند در مقابل زور قدرتمندان دفاع کنند. قوای سیاسی باید قوای اقتصادی را تحت کنترل خود قرار دهند.

آرمان مبرم پوپر «جامعه باز» بود. مردم جوامع مدرن باید از منافع آزادی دفاع کرده و پرچمدار اهداف جامعه باز شوند. او ولی مخالف دفاع از آرماهای انتزاعی بلندپروا بود. یک شهروند جامعه باز باید وضعیت نامناسب و نارسایی‌های اجتماع را برطرف کند، ولی نباید با ابزار ایدئولوژیک کوشش کند مردم جهان را خوشبخت کند. هر کس می‌بایست مسائل اجتماعی را شناسایی کرده و راه حلی برای آن پیدا کند، بدون آن که آرمانی ایدئولوژیک برای خود بسازد و برای آینده دور و نزدیک جامعه برنامه‌های سیاسی تهیه کند. شاید این امر خلاف طرح واره مکتب سی مرغ دانسته شود. من از این امر گریز دارم. اما بر آنم که با مکتب سی مرغ یادآور تلاش مرغان برای توحه به همین امور باشم. نه ارائه آرمانی ایدئولوژیک مانند نظریه‌هایی چون این شهری و ..

به نظر پوپر، اندیشه و تصور از یک جامعه بهتر هدف نیست، بلکه هدف اصلی فقط باید کسب توانایی برای برکناری بالقوه دولت و مقامات حاکم کشور باشد. یعنی نهادهای سیاسی باید قدرت را کنترل کرده و توازن سیاسی به وجود آورند.

پوپر به این نکته به عنوان ستون فقرات نظراتش تکیه می‌کند. دموکراسی با این کارکرد معنا می‌شود که نهادهای سیاسی باید و بتوانند قدرت را کنترل؛ و توازن سیاسی به وجود آورند. فقط نظام

پلورالیستی دموکراسی می‌تواند ضامن آزادی باشد، نظامی که دارای تفکیک واقعی قوا و برقراری سیستم انتخابات دوره‌ای و رقابت عمومی منافع و نظرات سیاسی حقیقتاً مختلف و متنوع باشند. این که پوپر یکی از بزرگ‌ترین منتقدان هر نوع ایدئولوژی و یوتوپیا یعنی تفکر آرمان‌شهری و هر نوع مدینه فاضله بود؛ امری آشکار است به گونه‌ای که او در نوشته‌های خود بارها به آن اشاره دارد. جامعه باز و دشمنانش از این نظر بیش و پیش از هر چیز اهمیت دارد. از نظر او هر نوع «تلاش برای رسیدن به دنیای لاهوتی بالاخره کره ارض خوب ما را تبدیل به جهنم خواهد کرد».

هدف تئوری شناخت او این بود که در حقیقت صحت هیچ تئوری‌ای قابل اثبات نیست و همیشه باید امکان آن را مهیا کرد که هر نظریه‌ای را مورد انتقاد و امتحان قرار داد. او مستقیم به هیتلر و استالین انتقاد نمی‌کرد، بلکه نظریه‌های افلاطون، هگل و مارکس را مقصر به وجود آمدن تئوری‌های توتالیتار می‌دانست.

پوپر در مقاله‌ای که در اوت سال ۱۹۸۷ برای مجله هفتگی آلمانی‌زبان اشپیگل منتشر شد، اقرار می‌کند که در جوانی هم مارکسیست و هم دموکرات بوده، ولی جنبش‌ها و دیکتاتورهای توتالیتار او را مجبور به تدوین تئوری جامعه باز کرده است. او در به‌راحتی بیان می‌کند دموکراسی یعنی حاکمیت و استقلال مردم ولی در حقیقت در هیچ کشوری مردم حکومت نمی‌کنند بلکه دول و دستگاه‌های بوروکراسی کشور حکومت می‌کنند. البته برخی از دیکتاتورهای هم از واژه دموکراسی استفاده می‌کنند.

او می‌نویسد که دموکراسی‌های ما همه حزبی هستند. البته احزاب پدیده خیلی مؤثری نیستند و بدون احزاب هم فعلاً دموکراسی امکان‌پذیر نیست. در حقیقت دموکراسی‌های مدرن حاکمیت مردم نیستند، بلکه حاکمیت دولت‌ها به معنی حکومت دولت‌ها به علاوه حکومت احزاب و روسای احزاب است. هر چه حزبی بزرگ‌تر باشد، حد دموکراسی هم در آن حزب کمتر می‌شود و به همان نسبت هم تأثیر مردم بر سیاست و برنامه حزبی و دولتی کمتر می‌شود.

او باور دارد که در حقیقت حکومت احزاب در پارلمان حاکمیت مردم و خواسته‌های مردمی را منعکس نمی‌کند، بلکه فقط تأثیر احزاب و تبلیغات را بر مردم منعکس می‌کند. احزاب از این منظر بیش تر در ساحت سیاست حکام قرار می‌گیرند تا عرصه‌ی اثرگذاری مردم بر ساحت سیاست!!

به نظر پوپر، کارایی دموکراسی در کشوری که فقط دو حزب دارد نسبت به کشورهای چند حزبی بهتر است و دلیل آن هم این است که هر حزب کوچکی دیگر نمی‌تواند تأثیر زیادی بر سیاست احزاب بزرگ دولتی بگذارد. این نوع دموکراسی دوحزبی نسبت به باقی شکل‌های مختلف حکومتی بهترین نوع آن هم است.

پوپر می‌نویسد که دولت دو حزبی بهترین نوع حکومت است، زیرا در چنین صورتی احزاب مجبور به انتقاد از خود می‌شوند. این درست است. در نظام‌های متمایل به گریز از دموکراسی ای دو حزبی بودن به نفع مردم است. وقتی یک حزب نیاز به ائتلاف با دیگران نداشته باشد؛ در بزنگاه‌ها حزب رقیب را در معرض دید همگان قرار خواهد داد ساختار دو حزبی در اینجا نظارت ساختاری را در صحن عمومی عینی‌تر خواهد کرد. در حالی که نظام‌های چند حزبی در نهایت برای کنار آمدن با یکدیگر نیاز به هم پوشانی در برابر مردم دارند از این رو در این نظام‌ها به جای دو حزبی دو جناحی را دنبال و به چند جناحی تمایل بیش‌تر نشان می‌دهند. از سوی دیگر، طبق معمول اگر حزبی در انتخابات به اندازه کافی رای نیاورد در آن حزب به‌زودی رفرم برای تعویض سیاست‌ها خواهد شد. این نوع رفرم‌پذیری نتیجه رقابت‌های سیاسی است.

به نظر پوپر، بعد از تجربه ناسیونال سوسیالیسم در آلمان و استالینیسم در شوروی تئوری حاکمیت مردم از نظر اخلاقی و سیاسی اهمیت خود را کاملاً از دست داده است. سیستم دوحزبی کاملاً کافی است. به دنبال این نظریه وظیفه یک حزب اپوزیسیون نظارت انتقادی بر سیاست حزب حاکم است تا این که شکیبایی و رواداری و کثرت عقاید در کشور تضمین شود و پلورالیسم تبدیل به واقعیتی اجتماعی گردد، حتی اگر مبلغان بعضی از ایدئولوژی‌ها تبلیغ علیه رواداری را دنبال کنند.

از این منظر تاریخ چند دهه گذشته ایران بستری برای این امر و رویکردهای دموکراتیک را خواسته یا ناخواسته باز کرده است و روندهای تاریخی دهه‌های گذشته و سیلان پرشتاب تغییر در ایران امروز و آینده‌ی ایران از آن‌ها اثر پذیرفته است. این امر را نمی‌توان نادیده انگاشت. اگرچه پرداخت هزینه‌های زیادی عینیت یافته و پرداخت هزینه‌های زیادتری در راه است.

به نظر پوپر، کثرت عقاید نباید حتماً منجر به کثرت احزاب شود. هدف اصلی جامعه باز ضمانت آزادی عقاید مختلف است و یک سیستم دوحزبی هم می‌تواند از عهده آن برآید. اکنون در ایران

پس از ۱۴۰۱ به نظر می‌رسد این معنا در حال عبور از درون ایران به برون ایران و جامعه بزرگ ایرانیان با دو جناح "پوزیسیون و اپوزیسیون" تمایل پیدا خواهد کرد. محوریت یابی به این عرصه می‌تواند دوران انتقال را تسریع بخشد. از این رو یکدست سازی در درون اشتباه بزرگ استراتژیک برای نظم حاکم، بوده است.

سیستم‌های بسته نمی‌توانند انتقاد و کثرت عقاید را تحمل کنند و نسبت به هر نوع انتقاد مصون هستند و با هر نوع تفکر و عقیده مستقل، خلاق و نوآور مبارزه می‌کنند. در مقابل آن سیستم‌های باز از یک سو ریسک می‌کنند و موجودیت خود را به خطر می‌اندازند تا با هر نوع نظر و عقیده برخورد کنند، ولی از سوی دیگر به همین دلیل قادرند سیستم خود را بهینه‌سازی کنند، بدون این که مانند دیکتاتوری‌های مذهبی و ایدئولوژیک روزی از درون منفجر شده و از هم بپاشند. من به پوپر به واسطه همین معنا اشاره کردم. چرا که پوپر یک فیلسوف مانند افلاتون یا هگل و یا کانت نیست. او در رده تولید کنندگان قرار ندارد. بلکه در رده تبیین کنندگان این وضعیت شارحی مناسب است.

پاسخ پرسش سوم: دموکراسی در ایران

دموکراسی در ایران، به‌مانند دیگر جوامع، تا قرن بیستم مفهومی مذموم و نامطلوب شمرده می‌شد. به‌طورمثال در یونان باستان — که مهد دموکراسی شناخته می‌شود — به طور معمول، معنای حکومت عوام (mob rule) به دموکراسی اطلاق می‌شد. دموکراسی یونان باستان، فاقد انتخابات، یعنی فاقد گزینش مقامات از سوی عموم بود و حق رای مردم — یعنی انتخابات پارلمان ها از سوی جملگی مردها (و نه زنان) — فقط در اواخر قرن نوزدهم بود که به‌گونه‌ای نهادینه معمول و رایج شد. حتی بریتانیا، فرانسه و امریکا نیز پس از پایان جنگ جهانی دوم بود که به حق رای عمومی دست یافتند. در بریتانیا، دانش‌آموختگان دانشگاه ها تا سال ۱۹۴۸ از حق یک رای اضافی (additional vote) برخوردار بودند. در فرانسه، زنان در سال ۱۹۴۸ توانستند به حق رای دست یابند و در ایالات جنوبی امریکا، بعد از اجرای قانون حقوق مدنی (Civil Right Act) در ۱۹۶۸ بود که سیاهان در عمل از حق رای برخوردار شدند.

از این رو، بحث دموکراسی در ایران، از فضای مذکور جدا نیست و در عین حال در شعاع تأثیرات ناشی از تاریخ ایران زمین نیز قرار می‌گیرد. گرچه در تاریخ ایران، از دوره باستان تا قرن حاضر، برخی نشانه‌های مردم‌باوری را می‌توان سراغ گرفت، دادن حق رای به زنان در زمان پهلوی دوم پیش از بسیاری از جوامع مدعی دموکراسی امری نیست که بتوان امروز نادیده انگاشت. اما در کل نظام سیاسی – اجتماعی در جامعه ایرانی غالباً بر بنیان مناسبات و روابط قبیله‌ای و طایفگی استوار بوده و غالب حاکمیت‌های تعریف شده در تاریخ ایران، فاقد مقبولیت و اقتدار دموکراتیک بوده‌اند؛ ضمن آنکه باید گفت حکومتِ حکومتگران ایران در چارچوب حاکمیت‌های قبیله‌ای، عشیره‌ای و فامیل‌سالارانه، جز تشمت، چندپارگی و تسلط، ارمغان دیگری برای جامعه به همراه نداشته است. در نهایت همه‌ی نظامات سیاسی در ایران دچار این آفت شده‌اند. آنچه در طول سالیان دراز این مرزوبوم ثابت ماند، ساختار استبدادی حکومت و فرهنگ استبدادزده مردم بوده است؛ به گونه‌ای که پادشاهان این مرزوبوم بر این باور بودند که از نسل ایزدان یا به عبارتی «خداگونه» هستند. مردم هم به بزرگی اثر خود وقوف نداشته‌اند و همواره در مسیر راهیابی به درگاه منجی بزرگ در سیر تاریخ تحولات گوناگون پناه برده‌اند. به گونه‌ای که به جای مرغان کوشنده به سیمرغ پوینده و بالندگی او اتکا کرده‌اند. سیمرغ هم ندا نداده است که خود سی مرغ هستید و من فقط آئینه وجودی شما هستم. اگر هم گفته است در عمل سمتی دیگر یافته است. دلیل آن هم در هر دو بخش این گزاره یعنی سیمرغان تمامیت خواه و مرغان تمامیت جو بوده است.

در سپهر اندیشه ایرانیان در قرون متمادی، سیاست به مثابه یک امتیاز بود، نه یک پراتیک (یا تکنیک)؛ به بیان دیگر، برخلاف یونان باستان که در آن سیاست، کنش مشترک مردم بود و بحث و گفت‌وگو میان شهروندان دولت – شهر در جایگاهی همگانی به نتایج عملی می‌رسید، چنانکه به قول هابرماس سیاست گونه‌ای بینش اخلاقی وابسته به عقیده مردمان بود که آزادانه بیان می‌شد «در ایران باستان سیاست از همان آغاز به عنوان یک امتیاز – و نه یک تکنیک – صرفاً در انحصار طبقه بالای جامعه قرار داشت.

در غرب، سیاست، پس از ماکیاوولی به تکنیک تبدیل شد. یونانیان واژه tikno را برای تولیدکردن یا ساختن به کار می‌بردند. لفظ "techne" تخته یا تکنیک از ریشه "tec" گرفته شده است هانا

آرنت واژه‌های Labor و Work را با تفاوت‌هایی تقریباً معادل تکنیک به کار می‌گیرد. در نظر هابرماس، تکنیک یا تخته، یعنی آفریدن نتیجه‌ای به یاری ابزاری که سرآمدن، آن را برای رسیدن به هدفی از پیش تعیین شده که مردم در تعیین آن نقشی نداشته‌اند، برمی‌گزینند؛ حال آنکه کنش^۵ در نظر آرنت و هابرماس به ارتباطات و مناسبات میان مردم مرتبط می‌شود که شرط اساسی آن، بودن با دیگران و لازمه‌اش مکالمه و گفت‌وگو و نقد می‌باشد. هابرماس، از این ساحت، به‌عنوان «گستره همگانی» یاد می‌کند. در اینجا زبان، فرهنگ و ادبیات، نقشی عمده ایفا می‌کنند و ارزش‌های اجتماعی به پای سودهای مادی قربانی نمی‌شوند. به تعبیر آیزیا برلین، این، همان سیاست اخلاقی است که پل ریکور، فیلسوف معاصر فرانسوی، یکی از مدافعان استوار آن است.

این ویژگی چندان در ایران بروز نکرد. در ایران، سیاست، تا سالیان نزدیک به امروز، به صورت یک پراتیک یا تکنیک در نیامد؛ بلکه در گستره خصوصی قبایل، عشایر و خانواده‌های حاکم محدود ماند. به بیان دیگر سیاست در ایران، در عرصه همگانی و عمومی به ارتباطات و مناسبات میان مردم اتکا نیافت؛ در عرصه مکالمه، گفت‌وگو گفت و شنود و نقد مطرح نگردید؛ و توسط کنشگران عرصه سیاسی و نخبگان حاکم — جز در مواردی نادر و خاص — به‌عنوان یک تکنیک، علم و هنر تلقی نشد؛ بلکه تنها در حوزه عقلانیت ابزاری نخبگان حاکم و در خدمت منافع و اهداف از پیش تعیین شده آنان درآمد.

ایرانیان و اراده معطوف به رسالت سیاسی همه ی ایرانیان؛ همه باید در صحن عمومی اجتماع حضور داشته و ظهور عینی پیدا کند. اما، بدانند که سیاست عرصه سخت و بسیار تخصصی است. از این رو باید آن را به سیاست دانی و حضور نه الزاماً ظهور استراتژیستین‌های بزرگ خود بسپارد. در سراسر ایران پس از اسلام — با وجود پیامدهای تاثیرگذار گزاره‌های دینی بر فرهنگ سیاسی — و در تمام قرن‌هایی که به متحد شدن دوباره ایران در دوره صفوی انجامید، همین سنت برقرار بود. گرچه با آغاز دوران صفویه، گفتمانی متفاوت نسبت به دوران‌های گذشته شکل گرفت، اما حاصل این سالیان چیزی جز نهادینه شدن فرهنگ سیاسی تک‌گفتار و اقتدارگرا نبود.

از این رو تاریخ صفویان نیز سرگذشت بی‌پایانی است از قتل و کورکردن اعضای خاندان سلطنتی و نیز دیوانیان و مردم عادی. برای نمونه، اسماعیل دوم به وسیله بستگانش به قتل رسید؛ محمد خدابنده را کور کردند و عباس اول حتی یکی از پسران خود را سالم نگذاشته بود که بتواند به عنوان جانشین او بر تخت بنشیند.

پس از صفویه، نادرشاه افشار، غلام اسیر یکی از ایلات که بعدها از راهزنی به پادشاهی رسید و فتوحات و افتخاراتی را برای ایران به همراه آورد و سپس سردار بزرگ و بنیانگذار سلسله افشار شد، نیز فرزند خود را در یک حمله عصبی کور کرد. آغامحمدخان قاجار، شاهرخ را — که به دست دیگران کور شده بود — برای افشای محل اختفای گنجینه‌هایش به گونه‌ای وحشیانه شکنجه کرد و وی علیرغم آنکه لب به اعتراف گشود، باز هم جان سالم به در نبرد. خود آغامحمدخان در نوجوانی و در پی شکست طایفه‌اش در جنگ با قبیله‌ای دیگر، اخته شده بود. او نیز به نوبه خود، هنگام فتح کرمان، به قدری مردم آن شهر را کور و اموالشان را غارت کرد که عواقب مخرب این رفتار، هنوز هم گریبانگیر آن منطقه است. گفته می‌شود که سلاطین زندیه که سرانجام به وسیله آغامحمدخان سرنگون شدند، برخلاف افسانه رایج، در برادرکشی و خیانت به اعضای خانواده خود مهارت درخوری داشتند.

دامنه این پدیده‌ها حتی به اواسط قرن نوزدهم میلادی هم می‌کشد؛ چنانکه عباس میرزای ملک‌آرا، پسر دوم و محبوب محمدشاه، نزدیک بود در سن یازده سالگی به دست برادر بزرگش ناصرالدین که بعدها بر تخت نشست، به قتل برسد. عباس میرزا، جان خود را مدیون مداخله سفرای مهم خارجی و دولت‌های متبوعشان می‌داند؛ البته اموال شخصی او مصادره شد و لوازم خانه‌اش را ماموران برادرش غارت کردند. سرنوشت اهل دیوان، خود فصل بزرگ دیگری است. سرانجام دهشتناک وزیران اعظم، نظیر مجدالملک یزدی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله به دست ایلخانان مغول چندان معروف است که احتیاج به توضیح ندارد. این مساله، در مورد فرمان شاه صفوی مبنی بر قتل عام خیانت‌بار خاندان امامقلی خان — سردار بزرگ صفوی که جزیره هرمز را دوباره تصرف کرد و حاکم فارس شد — نیز صادق است. همین‌طور قتل قائم‌مقام و امیرکبیر به فرمان شاهان قاجار و نیز قتل تیمورتاش و سردار نصرت‌الدوله و دیگران به فرمان رضاشاه پهلوی از جمله این موارد هستند. این

ها جدای از اثرات خوب دوران بعضی از این سلاطین در کلیت حرکت جامعه ملی ایرانیان واقعیت های تاریخی ناشی از "نبود ادراک دموکراتیک یا کثرت گرایی دموکراتیک" در ایران ما است. البته انسان ایرانی نیز نه در مقام یک شهروند و نماینده آدمیت ایرانی، بلکه در مقام یک رعیت، در تحکیم و تثبیت نظام ها و فرهنگ های استبدادی بی تاثیر نبوده است. به تعبیر جیمز موریه، «ایرانیان شاهان خود را مقدس می دانند و او را سایه خداوند در زمین می انگارند».

«شاه» در این ساحت، به منزله قانون بود. مردم ایران، جملگی رعایای شاه محسوب می شدند و شاه با آن ها به هر وضعی که می خواست، رفتار می کرد. بله اگر شاه به عنوان نماد قانون باشد و نه نماد اصالت اراده ی فرد به جای نماد اصالت خردجمعی برای اداره امور کشور؛ بسیار خوب و مهم است. هنگامی که شاه دستورها یا فرمان هایی را با قوت قانونی صادر می کرد، وزرا آن را به شکل مستقیم به حکام مختلف ابلاغ می کردند، درحالی که روح مردم از این قانونگذاری بی خبر می ماند. وزرا، مستوفیان، میرزاهای دربارهای ایالات و مرکز، افسران و ماموران ارتش و حکام سراسر کشور، ایلخانان (روسای ایلات) و وکلای آنها در پایتخت، از جمله این صاحب منصبان به شمار می رفتند. مردم نظارت ؛ ارزیابی و ارزشیابی نداشتند. دموکراسی نیازمند این نظارت، ارزیابی و ارزشیاب دائمی در بستر کثرت گرایی دموکراتیک است.

دوران قاجاریه، از مستبدپذیرترین و استبدادپرورترین اعصار تاریخ سیاسی ایران می باشد. «سلسله قاجار بسیاری از مشخصه های استبداد شرقی را آشکار کرد. در این دوره، مردم ایران پادشاه را شاه شاهان، سلطان سلاطین، قبله عالم، مطیع کننده اقالیم، دادگستر مردمان، نگهبان گله ها، حامی بیچارگان، فاتح سرزمین ها، سایه خداوند در زمین و... نامیدند. در این دوره، قدرت شاه به طور بالقوه بسیار گسترده بود. او مالک همه زمین های غیروقفی بود که قبلاً بخشیده نشده بودند. او می توانست دارایی آنهایی را که مغضوب شده بودند، مصادره کند. کلامش، حکم قانون را داشت و او از حق منحصر به فرد دادن امتیازات، مزیتها و انحصارات برخوردار بود. شاه رعایایش را در موقع ضروری برای قشون فرا می خواند و شخصاً به طور مستقیم در بازار، در تثبیت قیمتها، خرید و فروش و انبار کردن مواد غذایی مداخله داشت. وی صاحب مرگ و زندگی رعایایش، و عزل و نصب صاحب منصبان قلمروی خود بود».

این شاه‌باوری پاتریمونیالی ایرانیان، مناسبات و ملاحظات قدرت در صحنه زندگی اجتماعی و جامعه ملی ایران‌زمین را همچون موریانه از درون می‌فرسود. این ابتلای دیرینه ایرانیان به مناسبات و ملاحظات پدرسالارانه قدسی‌انگارانه، در چهره‌های گوناگون تاریخ این مرزوبوم، بازتولید و به‌صورت یک فرهنگ عمومی رخ نشان می‌دهد.

بدیهی است که در این عرصه، دین (یا بهتر بگوییم برداشت و قرائت ابزاری از دین) نقش به‌سزایی ایفا کرده است. ادبیات سیاسی ایرانیان، آشکارا بازتاب‌دهنده این واقعیت است: «جهان بر سلاطین گردد، و هرکسی را که برکشیدند، برکشیدند و نرسد کسی را که گوید چرا چنین است... و ملوک هرچه خواهند گویند و با ایشان حجت‌گفتن روی ندارد... زیرا قوت پادشاهان را خدای بزرگ به آن‌ها عطا کرده، و بر خلق زمین واجب کرده که بدان قوه بیاید گروید».

عصر پهلوی هم با وجود تلاش در بازآفرینی گفتمان مدرنِ معطوف به تشکیل دولت مدرن و منطبق با تغییر و تحولات بین‌المللی، تنها در حد تغییرات سطحی باقی ماند. محمدرضا تاجیک با بهره‌مندی از مفهوم «قدرت حاکم» در دستگاه فکری فوکو، می‌نویسد: «ایران و ایرانی معاصر نیز، این میراث کهن را با خود و بر خود محفوظ داشته است. قدرت شاهان پهلوی، نمونه یک «قدرت حاکم» یا discursive power با ویژگی نهی‌کنندگی بود، که از عمل کردن در دایره پیکره اجتماعی و فردی ناتوان بود؛ یعنی فاقد ویژگی خاص «قدرت انضباطی» — یعنی انقیاد اذهان و ابدان انسانها — بود؛ به‌دیگرسخن «قدرت حاکم» قدرتی است که به‌جای آنکه روی بدن‌ها و آنچه بدن‌ها می‌کنند، اعمال شود، روی زمین و تولیدات آن اعمال می‌شود.» این قدرت، یک قدرت مستقیم است که از طریق دست‌انداختن به دارایی‌های جامعه و به‌گونه‌ای مستقل از کنش و واکنش با پیکر جامعه‌ای که ملت را می‌سازد و هویت خود را با آن یکی می‌داند، تداوم می‌یابد. این قدرتی است که «از سوژه به سوژه حرکت می‌کند»، «رابطه سیاسی سوژه با سوژه را برقرار می‌سازد» و از این لحاظ با «قدرت انضباطی» متفاوت است که — برعکس — در طبیعت جسمانی به‌شیوه‌ای فراگیر نفوذ می‌کند، بدون سرکوب، متقاعدکننده است و کنش‌های سرکوبگر خود را روی احساسات و روی حوزه رفتاری اعمال می‌کند.

به این ترتیب، قدرت، شرایط «حبس دایم» و «تاکتیک‌های عام مطیع‌سازی» را ایجاد می‌کند که به آن اجازه می‌دهند در پیکر جامعه خود را به مثابه یک داده قابل قبول و به مثابه یک سنت، بازتولید کند. «در نتیجه، [در ایران عصر پهلوی] دولت در خارج از خود مشروعیت مستمر و مداومی نداشت؛ یعنی «مشروعیت» دولت [صرفاً] ناشی از واقعیت قدرت آن — و در نتیجه اداره کشور — بود». اگر چه باید پذیرفت که در این دوره دولت ملی بیش از گذشته نمود پیدا کرد. مردم ایران توانستند جلوه‌های نوگرایی سیاسی را به عینه مشاهده کنند. فرهنگ دموکراسی گسترش نیافت مدنیته به وجود نیامده مدرنیسم جلوه کرد. گسترش دموکراسی هدایت شده ی تمرکز گرا بدون توجه به کثرت گرایی دموکراتیک و گسترش حیات دموکراتیک نه به عنوان سبک زندگی که شبه دموکراسی سازنده خودتخریب گر شد.

به همین دلیل، قانون — یعنی چارچوبی که تصمیمات دولت به حدود آن محدود و در نتیجه قابل پیش‌بینی باشد — وجود نداشت. گرچه احکام و قواعد و مقررات، معمولاً زیاد بودند، ولی «قانون» عبارت از رای دولت بود که می‌توانست هر لحظه تغییر کند. چون همه حقوق اساساً در انحصار دولت بودند. از این رو همه وظایف نیز اساساً برعهده دولت قرار می‌گرفت و برعکس از آنجا که مردم نیز اصولاً حقی نداشتند، لذا وظیفه‌ای هم در برابر دولت برای خود قائل نبودند. بنابراین طبقات اجتماعی — صرف‌نظر از تضادها و اختلاف منافع در میان خود — به هیأت اجتماع از دولت بیگانه بودند؛ یا به زبان دیگر دولت را از خود نمی‌دانستند. به این جهت نیز همه آنها در هنگام ضعف و تزلزل دولت، یا آن را می‌کوبیدند یا از آن دفاعی نمی‌کردند.

در چنین اتمسفر سیاسی بود که نارضایتی عمومی در یک هیبت گسترده و به هم فشرده بروز کرد و بار دیگر طغیان مردمی بر ضد استبداد رخ داد؛ ولی این بار در صورت انقلاب و با محتوای جمهوریت‌خواهی و اسلام‌طلبی، بروز نمود، رهبری و سازماندهی شد و به دلیل همین فقدان پشتوانه مردمی و شکاف ملت — دولت، رژیم پهلوی به زودی تزلزل درونی خود را به نمایش نهاد.

مولفه‌هایی نظیر نارضایتی عمومی، رهبری، سازماندهی نارضایتی‌ها در بستر شاخصه تکمیل‌کننده «ضعف سرکوب» و نیز فقدان اراده موثر و عمیق در بطن نظام حاکم برای دفاع از رژیمی که هیچ

پیوند مردمی را به گونه ای برنتافته بود که آنرا در درون ملت نهادینه کند، در کمتر از چهارده ماه پیروزی انقلاب اسلامی در ایران یا انقلاب ۱۳۵۷ را به جهانیان نمایاند.

انقلاب ۵۷ با هویتی ضد استبدادی و ضداستعماری بروز کرد و در لایه‌های درونی این هویت خود، به نفی نظام پادشاهی و تاکید بر تاسیس نظامی مبتنی بر خواست و اراده ملی افشار و طبقات گوناگون مردم بر اساس اسلام انقلابی و ضد ظلم هدایت و روی آورد. البته پیش از این، مردم ایران یکبار در جنبش مشروطه تاحدودزیادی تجربه تلخ شکست در دستیابی به «دموکراسی حمایتی» را تجربه کرده بودند. در این چند دهه ایرانیان کوشیدند دموکراسی را در بستر فرهنگ دینی خود استقرار بخشند. اما اکنون در قالب وضع موجود آن را دست نیافته تر از دیروز ارزیابی می کنند. ردیه مشهور جان لاک بر استدلال هابز مبنی بر آنکه افراد فقط در صورتی می توانند به زندگی «صلح آمیز و سودمند» با یکدیگر بپردازند که با فرامین یک فرمانروای نامرئی اداره شوند، طلایه دار کل سنت دموکراسی حمایتی بود. وی درباره این نوع استدلال، می گوید: «مانند آن است که فکر کنیم انسان ها آن قدر احمقند که مراقبند از شرارت موش خرماها یا روباهها اجتناب کنند، اما بلعیده شدن توسط شیرها را نه تنها بی خطر می دانند بلکه از این بابت خشنودند».

مردم ایران در جنبش مشروطه تلاش کردند از ظل «قبله عالم و سایه خداوند بر روی زمین» خارج شوند و در سایه قانون اساسی مشروطه — که مطابق آن مقرر بود پادشاه در جایگاه قانونی خود بر مردم حکم براند و خود نیز مانند دیگر فرمانبران، از فرمان قانون «پذیرفته شده» توسط «همگان» پیروی نماید — زندگی سیاسی را تجربه کنند و در سایه حمایت قانون، از گزند استبداد مصون بمانند؛ اما سرانجام دریافتند که استقرار دموکراسی حمایتی در قالب نظام پادشاهی، به تنهایی نمی تواند جوابگوی نیاز آنها باشد؛ چراکه پادشاهی مبتنی بر وراثت و حق الهی حکومت، شاکله مناسبی برای حلول روح دموکراسی نیست و فقدان تناسب میان روح و جسم، فقدان تعادل سیاسی را به بار می آورد و این فقدان تناسب، خود موجب نبود تعادل سیاسی و خروج نهایی جامعه از حالت طبیعی می شود.

خروج جامعه ایران از مسیر تکامل طبیعی در دوره دموکراسی حمایتی عصر جنبش مشروطه، ناشی از همین فقدان تناسب بود که در نهایت به جمهوریت خواهی ملت ایران در قالب «دموکراسی

تکاملی» در نظام جمهوری اسلامی ایران منجر گردید. این رویکرد، در تلاش بود تا علاوه بر حذف پادشاه و تاسیس تکاملی نظامی متناسب با روح دموکراسی در بافت موقعیتی ناشی از تغییر و تحولات ربع آخر قرن بیستم میلادی در جهان و در منطقه و به‌ویژه متناسب با خواست و اراده ملت ایران، بر وجود نهادهای دموکراتیک برای شکل‌دهی به شهروندانی فعال و مداخله‌گر نیز تاکید نماید.

انقلاب ۵۷ با تاکید بر جمهوریت نظام اسلامی، بر ضرورت کتمان‌ناپذیر "اولیت اراده عمومی" در پیاده‌شدن احکام اسلامی در چارچوب جامعه ملی پافشاری نمود و مسیر اراده معطوف به دموکراسی در ایران را از دموکراسی حمایتی و نیز انحراف حاصل از دست‌کاری در آن در بستر تاریخی پس از نهضت مشروطه، اصلاح کرد و آن را در فضای گفتمانی ناشی از تشکیل دولت اسلامی تحت اراده عمومی قرار داد. اما، اکنون با بحران‌های ناشی از رویکرد تمرکز گرا و به دور از اصالت اولیت ملت در برابر اصالت اولویت اسلام در گفتمان حاکم دچار همان "معمای دموکراسی در ایران" شده است. عدم توجه به کثرت‌گرایی دموکراتیک!!! و تمرکز گرایی در همه سطوح حتی در یک‌دست کردن‌های تودرتوی در سال‌های اخیر!!!! در سطوح گوناگون نخبگان حاکم.

در جمهوری، هیچ هدفی مقدس‌تر از آن نیست که «فرد بر خود حکومت کند»؛ به‌بیان‌دیگر در جمهوری اندیشه حکومت بر خود فی‌نفسه هدف به‌شمار می‌رود. مطابق جمهوریت، یک نظام سیاسی که فرصت مشارکت در امور عمومی را در اختیار مردم می‌گذارد، نباید صرفاً یک دولت باشد، بلکه بیشتر از هر چیز یک نوع جامعه است. در اینجا است که شکاف دولت — ملت به حداقل می‌رسد و یک ارتباط «این‌همانی» در میان آنها پیدا می‌گردد. اصالت مشروعیت در نظام دموکراتیک و کثرت گرا با مردم و خواست آن‌ها است نه با هیئت حاکمه و اراده‌ی معطوف به قدرت آن‌ها!!!.

در نظام جمهوری، نقش شهروندی عالی‌ترین نقشی است که یک فرد می‌تواند آرزوی آن را داشته باشد. اعمال قدرت توسط شهروندان، در چنین نگرشی، تنها راه مشروعی است که می‌تواند ضامن آزادی باشد. از منظر روسویی، شهروند باید هم پدیدآورنده «حکم‌نهایی اراده عمومی» یا

مفهومی که عموماً «صلاح عامه» (common good) نام گرفته است، باشد و هم مقید به رعایت چارچوب های آن. در هویت چنین جایگاهی، فرمانروایی و فرمانبری هر دو در یکدیگر عجين می‌شوند، مرزهای استقلال و آزادی روشن‌تر می‌گردند، همه مردم در مقام شهروند استقلال می‌یابند و در مقام شهروند، فرمانده و فرمانبر قانونند و با رعایت چارچوب های قانونی پذیرفته‌شده، آزادی حقیقی و حقیقت آزادی را در زندگی جمعی حفظ و حراست می‌نمایند. در چنین نظامی، میان اراده عمومی (general will) و اراده همه (will of all) تفاوت وجود دارد. در حوزه اراده عمومی است که پیوند میان «برابری و آزادی» معنا می‌پذیرد؛ چراکه شهروندان صرفاً به آن نظامی از قوانین و مقررات متعهدند که بر توافق عمومی استوار باشد؛ زیرا فقط در صورتی می‌توانند خالصانه به قانونی متعهد باشند که با تصویری ذهنی از مفهوم صلاح عامه آن را برای خود تجویز کرده باشند. در این جا است که جمهوریت با اسلامیت در ایران در پیوندی تعریف شده قرار می‌گیرند؛ چرا که تصور ذهنی‌ای که مردم از صلاح عامه در ایران دارا هستند، بر تصور دینی آن‌ها از مصلحت فردی و جمعی در چارچوب عمل به احکام اسلامی برای دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی منطبق بود؛ و همین تصور بود که جمهوریت یا اراده عمومی را با اسلامیت پیوند زد؛ و جنبه دینی و فرهنگی انقلاب اسلامی را به نمایش گذارد. در چنین فرایندی، تضعیف این تصور از طریق تخریب اصول و ارزش های حاکم بر برداشت مردم از کارآمدی دین در عرصه حیات عمومی، بزرگ‌ترین تهدید متوجه آن خواهد بود؛ به بیان دیگر، در همان آغاز دهه هشتاد نوشتم: «اگر تلاش نشود تا در چارچوب «فرهنگ پروری در پایین»، ساماندهی این تصور منطبق با اصول و ارزش های اصیل معطوف به جمهوریت و اسلامیت صورت پذیرد و در سایه «پرسشگری از بالا»، نظام متکی بر اراده و خواست عمومی شهروندان حاصل شود، دیگر فرمانروایی کردن به معنای اطاعت کردن نخواهد بود؛ چرا که در دموکراسی است که فرمانروایان نیز مطیع «اراده عمومی» باشند و «صلاح عامه» را در تن‌دادن به خواست و اراده عمومی مردم بدانند.^۶

^۶ این مقاله در سال ۱۳۸۴ منتشر شده است و در فضای آن روز به بیان آمده و دچار تغییرات اندکی شده است. منابع نیز در این مقاله مندرج است.

درواقع با این اوصاف است که می‌توان پاسخ پرسش‌های فرعی و اصلی مطرح در مقاله حاضر را دریافت.

در مکتب سی مرغ دموکراسی نه تنها و الزاماً یک حکومت دموکراتیک که یک «جامعه دموکراتیک» مبتنی و تکیه کرده بر گسترش "اومانیسزم‌رهای" و تکیه بر اصالت مفهوم «آدمیت دموکرات یا آدمیت ایرانی» در میان تمامی اعضای «جامعه ملی» است. به گونه‌ای که همگی بر "کثرت‌گرایی دموکراتیک" در نظر و بیش از آن در عمل متعهد باشند. در نتیجه "دموکراسی را به عنوان سبک زندگی" نه فقط فورم حکومتی دنبال کنند. این داستان ادامه خواهد داشت.