

دموکراسی، بحران معنویت و رویکرد دینی

فرشاد شریعت*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۵/۲

چکیده: این مقاله بر آن است تا محتوای دموکراسی را با توجه به منظر کلاسیک جدید مورد مطالعه قرار داده و نشان دهد که چرا و چگونه دموکراسی جدید، به جای پرداختن به مسئله دموکراسی و اینکه دموکراسی به عنوان روشی برای حکومت مناسب است یا خیر، به این مسئله پرداخته است که ترازوی دموکراسی فارغ از مطلوبیت برای تشخیص حکومت مختار، گریز راه ممکن است. این مقاله همچنین نشان می‌دهد که دموکراسی جدید به جهات اومانستی آن، با آنچه که در مکاتب دینی به جهت توجه به مسئله سعادت از سیاست مدن مورد تقاضا قرار می‌گیرد، متفاوت است. این مقاله با مرور مسئله دموکراسی، ضمن بازخوانی دموکراسی و بحران‌های ناشی از دوره سرمایه‌داری در ادغام لیبرالیسم با دموکراسی که به روش تأویل متن و تجربه تاریخی از دموکراسی قرائت می‌کند، و نیز بازخوانی دموکراسی جدید، ضمن توجه به محتوای دموکراسی، و نه قالب‌ها، به دنبال این پرسش است که آیا دموکراسی مبتنی بر نظام لیبرالیستی و اخلاق سرمایه‌داری که در عصر سکولار مورد توجه تجل‌دگرایان بوده است، بدون رویکرد دینی، با محوریت آموزش و تربیت انسان، می‌تواند بدون در غلتیدن در بحران معنویت و ویرانگری انسان مدرن را به سعادت رهنمون کند. این مقاله نشان می‌دهد که چرا و چگونه غایت‌اندیشی و اخلاق فضیلت، در نظام مردم‌سالاری دینی می‌تواند به عنوان مکملی برای خروج از بحران معاصر در جریان دموکراسی باشد.

کلیدواژه‌ها: دموکراسی، مردم‌سالاری دینی، سکولاریسم، آزادی، معنویت.

* دانشیار گروه علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق(ع).

مقدمه

این مقاله در مطالعه نظری خود بر آن است تا نشان دهد که سیر مطالعاتی دموکراسی قدیم، در فقدان فضایل ناشی از نظام دموکراتیک، به مسئله امروز، یعنی تفکر در کارآمدی دموکراسی، انجامیده است. بنابراین با تغییر منظر معرفت‌شناختی به پرسش دموکراسی، در تمایز میان صدق تألیفی و صدق تحلیلی می‌توان این امکان را پیش‌روی هر دولتی در انتخاب دموکراسی به عنوان ابزار جدید قرار داد. در اینجا بازخوانی دموکراسی به روش تأویل و استفاده از تاریخ اندیشه سیاسی نشان می‌دهد که دموکراسی بر خلاف نظر معمول، ویژه‌گی‌هایی بیش از آنچه که مردم‌سالاری‌های غیرلیبرال و منجمله دینی برمی‌گزینند، ندارد، بلکه در نظر مختار این مقاله، دموکراسی دینی به جهت توجه به مسئله اخلاق انسانی و مسئله سعادت، که به هیچ وجه در دموکراسی سکولار قابل دسترسی نیست، به مراتب پاسخگوتر است؛ و توجه به آن می‌تواند انسان مدرن را از درافتادن به بحران معنویت باز دارد.

این مقاله با این مفروض که کلاف دموکراسی به لحاظ محتوای دموکراسی یعنی الزامات جهان‌شناختی و اجتماعی‌پذیری سیاسی ریشه در آموزه‌های سقراطیان دارد، نشان می‌دهد که این کلاف علی‌رغم گسست‌های تاریخی همچنان به راه خود ادامه داده است؛ با این تفاوت که در دوره جدید پرسش از دموکراسی و مطلوبیت آن تغییر کرد و به پرسشی برای دموکراسی به عنوان روشی برای رقابت میان ملل، و کارآمدی تبدیل شد. این مقاله در جستجوی راهکاری برای جبران بحران معنویت حاصل از دموکراسی جدید به دنبال این است که آیا می‌توان نظام مردم‌سالاری دینی را به‌عنوان جایگزینی برای وضع سکولار جدید دانست؟

۱. چارچوب نظری

دموکراسی جدید وجهی است که می‌توان از رویکرد دوره جدید به سیاست استنباط کرد. وجهی که تنها پس از گذار از لیبرالیسم جدید قابل تفسیر است. توماس هابز در مقدمه لویاتان تمثیلی از دولت ارائه می‌کند که بی‌پرده نشانگر تعمیم‌یافته‌گی این فصل جدید در فلسفه سیاسی غرب است. هابز طبیعت را به‌عنوان الگویی برای تقلید انسان در خلق دولت تلقی می‌کند و به جای پرسش از چیستی و چرایی دولت، به‌سوی تحلیل طبیعت و پرسش از چگونگی ساخت دولت مکانیکی با استفاده از تمثیل ساعت می‌پردازد که در مقایسه با تمثیل‌های ارگانیکی قدیم باب جدیدی در روش‌شناسی علم سیاست محسوب می‌شود.

لاک نیز در مقدمه رساله دوم، تلویحاً موضوع نظام اصلاح و افساد در دوره قدیم را کنار می‌گذارد (Locke, 1997: 268) و رویکردی قابل رقابت، در ترسیم یک نقطه تعادلی و آفاقی، و قابل دسترس می‌پردازد؛ و بر خلاف ارسطو، نظریه «آزادی کامل انسان در وضع

طبیعی» را مطرح می‌کند (Locke, 1997: 144). لذا مشروعیت ناشی از عقول مردم برای حاکمیت عقلایی مورد طرح قرار می‌گیرد. وجه ضمان این تعقل، تفکیک قواست. پس قدرت واحد از یکسو نسبی و از سوی دیگر تفکیک می‌شود و کوشنده‌گی و معقولیت انسان جای خود را به هر فضیلتی که در جهان قدیم قابل تصور بود، می‌دهد.

روشن است که در غرب جدید، نه کلیسا و نه تحمل رنج و سختی هیچ‌کدام آن‌طور که آگوستین می‌نگریست، راهکار مناسبی برای نجات جهان مسیحی و آمرزش گناهان تلقی نمی‌شود تلقی نمی‌شود بلکه، شمشیر نه در دستان قیصر و نه در دستان مسیح، بلکه به منزله «بیلی» در دستان «فرزندان آدم» است، پس اوست که به چگونگی حکومت خود می‌اندیشد (Locke, 1997: 137). لذا «عرق جبین» جانشین فیلسوف‌شاه و فرد صالح می‌شود (Locke, 1997: 172, par.45). و کوشنده‌گی و معقولیت از ناکجا آباد جهان مسیحی به ترکیبی از ارزش کار و پیروی صرف انسان معقولیت مسیح به زمین نازل می‌شود، تا انسان با بیلی که از پدرش «آدم» به ارث برده بتواند زمین را آباد و پرجمعیت سازد و خود نیز به شکل معقول از آن «لذت» ببرد (Locke, 1997: 286-287, par.26). وجهی از امنیت اجتماعی - سیاسی و اقتصادی که تحت شعار جان، مال و آزادی سرلوحه شعارهای انقلابی ساکنین دنیای جدید در آمریکای شمالی قرار گرفت (Locke, 1997: 271, par.6).

۲. دموکراسی و بحران معنویت

دموکراسی جدید با وجود بحران‌های پی‌درپی در دوره تجلّد، تاکنون توانسته است در مقابل نظریه‌های قدیم سعادت، راه خود را در جهات سکولار در چالش با نظریه‌های رقیب باز کند؛ و به نظر می‌رسد که بورژوازی به‌عنوان موتور محرکه نظام سرمایه‌داری با حاکمیت لیبرال دموکراسی کماکان با توفیق بسیاری در توجیه بی‌بدیل بودن وضع موجود، همراه بوده؛ و با درهم پیچیدن مرزهای نامرئی میان سه حوزه سیاست، اخلاق، و دستیابی به معرفت بشری توانسته است خوان مدرنیته را با ذائقه‌های مختلف بشری همسو کند. با این همه فارغ از استقبالی که در عرصه عمل از خوان مدرنیته شده است، در حوزه نظری با توجه به چالش سنت و تجلّد، و نیز بحران معنویت که به‌ویژه در دهه‌های اخیر و به‌ویژه در جهان غرب رخ داده است، پاسخ‌های متفاوتی به این رویارویی داده‌اند.

۲-۱. معمای دموکراسی جدید

روشن است که وجه غالب و غربی دموکراسی، همواره مؤید و همراه با فرهنگ بورژوازی و تجلّدگرایی است؛ که کماکان اولویت با دموکراسی است. راه دیگر آن در تعابیر آفاقی‌اش مراجعه به فلسفه است؛ تا درد و رنج ناشی از جهان نو را با آن تسلی داد. در اینجا مراجعه به

دین در فقر فلسفه نیز گریز راه شریعتمداران یا سایر مکاتب معناگرا است. راه اول را می‌توان واقع‌گرایی سرسختانه و راه دوم را می‌توان فرو افتادن در ایده‌الیسم نامید. اما به‌نظر می‌رسد که راه میانه و راه میان‌بری نیز وجود دارد؛ که بتوان میان هر دو سوی سکولاریسم و بحران معنویت ناشی از آن سازشی منطقی برقرار کرد و از دام مدرنیته و نیز ناکجا آبادگرایی گریخت.

۲-۲. دموکراسی به منزله آموزش

شاید بزرگترین خطای سقراط اعتراض به این همین خطا بود که فریاد می‌زند: «ای مردم آتن، من شما را حرمت می‌گذارم، ولی اطاعت خدا را بر اطاعت شما ترجیح می‌دهم و تا هنگامی که جان و توان دارم از فلسفه و تعلیم آن و پند دادن به هر کس که با من روبه‌رو شود، دست نخواهم کشید» (راسل، ۱۳۷۳: ۱۴۴). از این‌رو به‌نظر می‌رسد که تفکر سقراطی، آن‌گونه که بسیاری از فلاسفه آن را در نقطه آغاز تفکر فلسفی می‌دانند، نقطه آغاز حقیقت‌دیگری در مبنای فعال دموکراسی یعنی آموزش تفکر به‌عنوان مقدمه دموکراسی باشد. به‌عبارت دیگر سقراط را می‌توان آغازگر و به تعبیر دیگر بر هم زننده نظم پایدار باستانی دانست (نک. رو، ۱۳۶۹). که بعدها در جدال میان ادیان ابراهیمی تا دوره مدرن ادامه یافت. این دوره را، حتی برای طرفداران حقوق طبیعی، می‌توان پایدارترین دوره استقرار معرفت بر مکان رکن، دانست (نک. اشتراوس ۱۳۷۳). در ادامه انسان مدرن، آن‌چنان که پیروان کانت بر آن همت گماشتند (کورنر، ۱۳۸۰: ۱۳۵-۱۶۱)، تلاش کرد که با عقل نقاد و بعضاً خردستیز خود، کور مال، کور مال، راه خود را از میان‌برهای تاریخی برای سلطه بر جهان پیرامون خود هموار کند. اما هر چه بیشتر تلاش کرد، سهم خودش از بهره‌مندی از آنچه که طبیعت سلطه‌پذیر در اختیارش می‌گذاشت کمتر می‌شد و گاه همه آنچه را که به وی بخشیده بود، به ناگاه از وی می‌گرفت؛ و انسان مدرن را در حسرت لذتی که به او وعده شده بود در مقابل خود رها می‌کرد و او را بیش از آنچه که در طبیعت اسیر شده بود، اسیر خود می‌ساخت.^۱

۲-۳. گفتمان‌های متعارض

بی‌گمان وقتی ژان ژاک روسو، فیلسوف فرانسوی، در متن تجددگرایی و عصر خردورزی و دین‌ستیزی، به صراحت در مقاله جنجالی خود در سال ۱۷۴۹م، یعنی چهل سال پیش از انقلاب فرانسه در پاسخ به این پرسش که آیا پیشرفت علم و هنر به فساد اخلاق کمک کرده است یا به تهذیب آن؟ هنگامی از عاملیت هنر و علم در ایجاد فساد اخلاقی در زندگی انسان سخن به میان آورد؛^۲ توجه‌اش به این مسئله بود؛ پاسخی که برای فیلسوفانی چون ولتر و اصحاب دایره‌المعارف چندان خوشایند نبود، و می‌بینیم که انقلاب فرانسه هم باز در همان دام گرفتار آمد. به‌نظر روسو علم جدید و قوانین جامعه مدنی جدید، بر گردن انسان سنتی غل و

زنجیر انداخت و استفاده از ناآگاهی انسان سنتی، «توانست برای همیشه قوانین مالکیت استثماری و نابرابری‌ها را مستحکم کند و تصرف غاصبانه را به حقوق قطعی و برگشت‌ناپذیر مالکیت استعلا بخشد و برای منافع گروهی اندک، باقی افراد بشر را برای همیشه در وضعیت فلاکت‌بار و زیر دست نگاه دارد» (Rousseau, 1983: 118).

ژان فرانسوا لیوتار در وضعیت پست‌مدرن، ضمن انتقاد از روش‌های معرفت‌شناختی و پوزیتویستی علم، و فراگیر شدن جنبه‌های فرامدرنیستی در تمام حوزه‌های فرهنگی و فکری، از الهیات، فلسفه و فلسفه سیاسی گرفته تا جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، ادبیات و هنر و حتی معماری؛ نشان می‌دهد که چرا و چگونه فراروایت‌ها و فراگفتمان‌هایی که در تمام دوره مدرن با توجه به نظریه انباشتنی بودن علم و مفاهیمی چون عینیت، قیاس و استقرا شکل گرفته‌اند، قابل تردید است. در اینجا اگرچه نظریه‌های کمال‌گرایانه نیز قابل اعتماد نیستند، اما در آن سوی تردید، و فراتر از آن با ساخت‌شکنی و از منظر فراساختارگرایی، کشف هر گونه حقیقت را بر اساس علوم اجتماعی منکر می‌شود، بلکه معتقد است که هیچ حقیقت عینی در کار نیست؛ بلکه هر شناختی وابسته به متن است و علم خارج از متن بی‌معنی است و ما را دچار سوء تفاهم می‌کند. تا آنجا که بر اساس نظریات پست‌مدرن، علوم اجتماعی امروز، به سیاست‌گذاری مغرضانه و ارتباط تنگاتنگ با قدرت متهم می‌شود (See Foucault, 1972).

با این وجود، به نظر نمی‌رسد که مسئله ما علمی بودن یا غیرعلمی بودن مفاهیم علوم طبیعی یا علوم اجتماعی باشد. زیرا به نظر می‌رسد که جهان غرب تکلیفش را با خود روشن کرده است؛^۳ لذا اهمیتی نمی‌دهد که از خوابگردهای فساد تحت القمری و گردش ستارگان به دور زمین یا سایر بحث‌های دوره قدیم به خوابگردهای دوره جدید بغلتند (Spangenburg and Moser, 1993: 7)؛^۴ مهم آن است که این خوابگردها کماکان بتواند قدرت سیاسی دوره جدید را فراهم آورد (شریعت، ۱۳۸۰). به عبارت دیگر غرب جدید در پرتو یک هویت‌سازی جدید از حوادث تاریخ و کتاب مقدس و با تمسک به عقلانیت جمعی معطوف به نیازهای دنیاگرایانه و نیز بزرگ‌نمایی علم، رشد اقتصادی و تکنولوژی فراگیر، توانسته است در فقدان لذت فراتر، انسان مدرن را در پناه لذت فروتر ماوا دهد (شریعت، ۱۳۸۴: ۲۲۷-۲۴۹). پس در اینجا برای دستیابی به دستاوردهای حوزه علوم طبیعی و اجتماعی که طی دوره جدید در غرب ایجاد شده، یک تعارض جدی وجود دارد که بین علم و اخلاق فاصله ایجاد می‌کند. لذا، همان‌طور که در سطور بالا آمد، تجویز غرب در این دوره به وضوح لیبرالیسم و سکولاریسم بود (ر.ک. شریعت، ۱۳۸۶؛ ۱۳۸۴؛ ۱۳۸۹). و پس از آن به تدریج به موازات سلطه‌گری‌های سیاسی که خود در پرتو دانش سلطه‌گری ایجاد شده بود، بزرگ‌نمایی شد، و همین بزرگ‌نمایی

موجب شد که تعارض میان اخلاق و علم و فقر فلسفه، چندان به چشم نیاید؛ و به تدریج با گسترش سلطه طلبی سیاسی و عرفی شدن شیوه‌های مصرف در سطح جهانی، اساساً این فاصله از نظر محو شود؛ به شکلی که در قرن بیستم جهان دو تکه می‌نماید. در یک سو جهانی با چهره سفید با شاخص‌های هویت غربی، مسیحی، باورهای خوشبینانه، آزادی خواهی، رشد قابل ملاحظه خود باور و برخورداری از تکنولوژی فراگیر است که از همه مهمتر توانسته است همه این دستاوردها را به ظاهر در پرتو اصالت فرد بدست آورد؛ و در سوی دیگر، جهان سیاه‌چهره‌ای داریم که هویتش صرفاً باستانی است؛ و به‌ویژه به‌کار موزه‌های اروپایی می‌آید. دینشان، ناکارآمد و تاریخی است؛ باورهایشان بر میزان توطئه است؛ تحت یک استبداد شرقی از دوره قدیم هستند؛ که آزادی خواهی و مفاهیم درونی مرتبط با آن را باید وارد کنند. عقب مانده و فاقد تکنولوژی‌اند؛ و از همه بدتر برای فرد اصالتی قائل نیستند. پر واضح است که این‌ها با معیارهای علوم جدید در غرب جهان سومی‌اند؛ و بعضاً آن دسته که تمایل به قبض و بسط چهره جدید مطابق با جهان غربی را هضم کرده‌اند، به وجه میانی نیز مفتخر شده‌اند. (See Koch and Chris, 2006).

۳. دموکراسی و رویکرد دینی

به سختی می‌توان این همه ممیزی را در ویژگی‌های جهان غرب و تمیز آن از شرق به‌عنوان یک باور علمی، پذیرفت. جای تردید نیست که به هر حال کاروان تمدن اسلامی در مسئله مورد مناقشه و از جهات آفاقی آن، تا آنجا که در قلمرو مختار، به ایران مرتبط می‌شود، کندتر از ویژگی‌های تاریخی‌اش، و به‌ویژه در مقایسه با شتاب اولیه‌اش در صدر اسلام، و حتی در مقایسه با شرایط بومی خود قرار دارد. اما همان‌طور که آمد در اینکه آیا تمدن غربی در جهان غرب یک جنبش تمام عیار است یا خیر؟ خود در محل مناقشات علمی است. پاسخ صریح این مقاله این است که دموکراسی غربی، در شکل کلان اعم از حوزه‌های انسانی و طبیعی، به دلیل وابستگی به ارکان قدرت و نیز به جهت سلطه‌یابی بر طبیعت پیرامون خود و نزدیکی به مفهوم مصلحت و حوزه سود و زیان و جدا افتادگی از مضامین پایه‌ای و صدق و کذب علمی و نیز حوزه حسن و قبح، و جهی دو بعدی دارد و از این‌رو بسیار آسیب‌پذیر است و حتی اگر کنترل نشود می‌تواند بسیار ویرانگر شود؛ هر چند تا زمانی که رقیبی در عرصه نباشد، کماکان گسترش می‌یابد و کماکان ویران می‌کند. بنابراین جای تعجب نیست اگر جامعه دینی و غیرسکولار بخواهد به شیوه غربی، به مفهوم ساینس، نزدیک‌تر شود و همسو با آن گسترش یابد، از معنویت، حداقل اخلاق دینی، و حتی به جهت حاشیه‌ای بودن آن احتمالاً در مقایسه با جامعه غربی در مدار دورتری از آن قرار می‌گیرد.

۳-۱. حلقه انتقادی

نگارنده شاه بیت این رویکرد را در جهان غرب، که ارتباط رصین با دو ستون سکولاریسم و لیبرالیسم دارد، خداوند میرا نام می‌نهد و بر این باور است که جهان غرب توانسته است علی‌رغم تمام کاستی‌های موجود در فراغ خداوند جاودان، عقوبت دیگری برای خطاکاران برافروزد. پر واضح است که بدون چنین تنبیه و اندازی از خداوند میرا، یا دولت زمینی، برقراری یک ارتباط ضروری میان علم و اخلاق با توجه به روحیات نوع انسانی تقریباً محال به نظر می‌رسید (See Hobbes, 1998). پرسش اینجاست که بر همین مبنا از آنجا که علم غربی فراغ از ظرف معرفت‌شناختی خود رشد کرده است، آیا می‌توان فراغ از یک متن اخلاقی در جایی که صرفاً به خداوند میرا تکیه دارد، بدون اینکه فاسدکننده و مخرب باشد، به ظرفی دیگر بدون خداوند میرا منتقل کرد؛ و در عین حال باید پرسید که ظرف معرفت‌شناختی موجود در حوزه‌های علوم قدیم آیا قابلیت و شایستگی چفت و بست کردن با علوم جدید را داراست یا خیر؟ در اینجا حلقه انتقادی ایجاد می‌شود یا باید به فساد اخلاقی حاصل از تمدن وابسته به علوم جدید، تن داد و یا به‌طور کلی از آن چشم پوشید و به حیات سنتی و بعضاً قهقرایی‌تا حد ممکن ادامه داد. روشن است که تجویز دوم، اگر به مرگ دفعی سیاسی جامعه مختار منتهی نشود، مرگ تدریجی اجتماعی را در پی خواهد داشت. و تجویز اولی، هر چند گامی مؤثر است، لکن مآلاً هضم شدن در جهان‌گرایی غربی است.

۳-۲. دموکراسی به‌مثابه فضایل مدنی

اما به نظر می‌رسد با تکیه بر دموکراسی دینی که امروزه بیشتر با نام مردم‌سالاری دینی گره خورده است، بتوان یک راه میانه را، به‌عنوان گریز راه خروج از این حلقه انتقادی، جست. راهی که بتواند مدل فضیلت‌گرای افلاطونی و هم دموکراسی اولویت‌یافته رورتنی (رورتنی، ۱۳۸۸) را با هم در خود جای دهد. به این معنا که دموکراسی از طریق آموزش و گسترش فضایل مدنی رشد کند تا حکومت اکثریت، فی‌نفسه حکومت اهل خرد نیز باشد. با این همه جای این پرسش است که آیا در چنین نظامی که متأثر از کارآمدی نظام مشتری‌مدار در نظام سرمایه‌داری است، می‌توان با یک نظریه اخلاقی ساده به نظامی اخلاق‌گرا دست یافت؟ و آیا تا زمانی که یک نظام مبتنی بر غایت‌گرایی اخلاقی یا به تعبیر این مقاله «دینی» شکل نگیرد، می‌توان از بحران معنویت گریخت؟ به این ترتیب تعادل در وضع دموکراتیک نیاز به ایجاد تعادل میان سه حوزه حسن و قبح (دین)، سود و زیان (اقتصاد) و مصلحت و دوام (سیاست) است. عدم تعادل و از جا دررفتگی در هر حوزه موجب تخریب هر یک از حوزه‌های دیگر است. پُر واضح است که این چهار

حوزه، ضمن تعاملی پیوسته و ضروری با یکدیگر، باید در چتر قوانین ازلی و ابدی، که استعلایی و وجدانی‌اند، و نیز قوانین الهی، که مرتبط با امر انبیاء و جانشینان آنهاست، و نیز قوانین طبیعی، که مبتنی بر حقوق طبیعی و جهانی‌اند و همچنین قوانین بشری که مبتنی بر آند، قرار گیرند و به اتحاد و اجماع همپوشان دست یابند؛ تا بتوان در سطح آفاقی و مآلاً کاربردی نظریات، تعادلی پایدار و متصل به حیات اخروی و تا حد ممکن قابل اعتماد برقرار کرد. در این صورت شاید بتوان در غیبت عقل شناسنده معرفت، یا فیلسوف‌شاه، یا امام معصوم، روشی نه حکیمانه بلکه حکیم‌پسند أخذ و دموکراسی را به شکل حکیمانه مدیریت کرد.^۵

۳-۳. گذار از دموکراسی به مردم‌سالاری دینی

خام خیالی است اگر تصور شود با طرح یک نقشه اجمالی از وضع موجود، بتوان راهبردی فراگیر نسبت به همه جنبه‌های مردم‌سالاری دینی را ترسیم کرد. بلکه این شناسایی تنها نقطه آغاز است که به ما کمک می‌کند تا ارکان ضروری در هدف‌گذاری‌ها را شناسایی کنیم. به عبارت دیگر آنچه که مهم است چگونگی و نحوه تعامل علم، اخلاق (و به شکل خاص در اینجا دین)، اقتصاد و سیاست، است که می‌تواند جای خالی حاصل از این «از جا در رفتگی» را پر کند. اینکه از کجا و در چه سطحی به حل مسئله پرداخته شود، همان نقطه آغاز است که وابسته به سه شاخص یعنی عامل^۶، هدف^۷ و موانع^۸ تعریف می‌شود. عامل، ویژگی‌ها و خصوصیت‌های درون سازمانی است. باید دید برای آغاز چه حد توانایی و امکانات برای عبور از موانع و نیل به هدف در دست است. در اینجا ارزش‌ها، بایدها و دانش موجود و محاسبه سود و زیان نقشی تعیین‌کننده دارد. چه بسا با توجه به موانع و شرایط زمینه‌ای، هدف بسیار آرمانی و دست‌نیافتنی باشد و یا اینکه اساساً ارزش سرمایه‌گذاری نداشته باشد. در این صورت پرداختن به مسئله، بسیار عبث است. بر همین مبنا، اگر سایر شرایط زمینه‌ای و غایی در نیل به هدف، مهیا باشد، در اینجا عامل، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد که برآورد درست از استعداد و ارزیابی شرایط محیطی آن می‌تواند بسیار مؤثر باشد.^۹ بر همین مبنا هدف نیز برای عموم جامعه بایستی روشن، عملی و فراگیر باشد؛ نه اینکه آنقدر آرمانی باشد که به معنای منفی کلمه ناکجاگرایانه تلقی شود.

شناسایی موانع در دستیابی به هدف سومین شاخص است که بدون شناخت آن عامل، هر چند که بسیار توانا باشد و هدفش، هر چند بسیار دست‌یافتنی باشد، عملاً به نتیجه منتهی نخواهد شد. برای مثال جنبش علمی نیاز به بحث دارد؛ که بدون آن به نتیجه نمی‌رسد. یا برای آنکه بتوانیم همدیگر را نقد کنیم، بایستی موانعی که موجب سلب اعتماد و یا عدم امنیت می‌شود، از میان برداشته و مصونیت لازم برقرار شود. یا برای اینکه بتوانیم دانشگاه را به محیطی خلاق تبدیل کنیم، بایستی عناصری که مانع خلاقیت می‌شوند را از میان برداشت. از

این رو می‌توان نتیجه گرفت که عامل و هدف جوهره‌ای فلسفی و موانع جوهره‌ای مدیریتی دارد؛ و پیوند میان آنها با عنصر چهارمی به نام سیاست، که حوزه تدبیر و تعقل اجتهادی است، برقرار می‌شود و تنها وقتی نسبتاً قابل اعتماد است که پژوهش‌های فلسفی در دو حوزه عامل و هدف، به انجام رسیده باشد.^{۱۰}

با این ملاحظه پژوهش‌های حوزه عامل و هدف، درونی و زیربنایی‌اند؛ به‌نظر می‌رسد ارتباطی به بیرون ندارد.^{۱۱} اگر در سطح فرد است بیرون از فرد و اگر اجتماعی است، بیرون از اجتماع نیست؛ اگرچه مفهوم واقع آن تنها در صورت تعامل انسان با انسان بدست می‌آید. بنابراین ما در حوزه عامل و هدف یک‌سری مبانی به هم پیوسته داریم که به هر حال با توجه به عقل فلسفی، قانون طبیعی، قانون الهی و یا قانون بشری در هم تنیده شده است؛ که می‌توان رابطه فرد یا افراد را با هدف ترسیم کند. اما موانع عوامل بیرونی‌اند. لذا هر چقدر هم که نظام میان عامل و ساخت هدف منسجم و بی‌نقص باشد، باز هم بدون شناخت آن موانع عملاً دستیابی به هر آنچه که هدایت علمی و عملی وضع موجود نامیده می‌شود، ممکن نیست و بلکه محال است. و این کناکنش به انضمام آنچه که ما در درون علم برای سعادت انسان مشاهده می‌کنیم، همان است که در این مقاله ترازوی دموکراسی با رویکرد دینی، نام می‌گیرد. کافیست که اخلاق دینی که گریز راه خروج انسان مدرن از بحران معنویت است، جایگزین ارتباطات میان اخلاقی و محدود جهان معاصر شود. در این راه آموزش‌های لازم برای دموکراسی تر شدن و امنیت جان و مال که مسئله‌ای ضروری بر حیات سیاسی جوامع، به‌ویژه جوامع و دولت‌های امروزی است، مسائلی مفروغ‌عنه در نظر گرفته شده است و از اولویت درجه اول برخوردار است.

نتیجه‌گیری

این مقاله نشان داد که دموکراسی به محوریت آموزش شهروندان برای رعایت پرنسیپ حرمت شهروندی در یونان باستان شکل گرفت، و به گمان این مقاله تحت تأثیر آموزه‌های دینی، مسیحیت و اسلام، و به‌ویژه تشیع، با مکتب عشق و مهدویت، مبتنی بر شعور و کرامت انسانی عجین شد. در طرح این بحث مهم نیست که پیروان این مذاهب برای کسب قدرت و نزاع بر سر جانشینی چه تفاسیری از قدرت داشتند، زیرا این منازعات بر ضرورت محتوای دموکراسی یعنی حضور مردم به عنوان افراد اجتماعی برای تعیین سرنوشت خود و اختیار سعادت خود، و در نهایت تقسیم میراث انبیاء به «ناس» و میان آنها، تأثیرگذار نیست. بدین جهت دموکراسی تنها یک جهت از جهات باز شدن کلاف این تقسیم میراث است. لذا آنچه که اکنون در حوزه سیاست اهمیت دارد نه تعیین مطلوبیت دموکراسی، بلکه وضع دموکراتیک در دوره جدید است، که به دلیل بحران‌های موجود در نظام لیبرال دموکراسی، تنها راه ممکن گسترش اخلاق مدنی یا به تعبیر این مقاله احیای نظام اخلاق

دینی و گسترش آن است؛ به نحوی که بتوان وضع موجود، یعنی بحران حاصل از دموکراسی سکولار را با معرفت دینی بحران‌زدایی کرد. و این وجه بسته به این‌که تا چه حدی متعالی و برخاسته از اخلاق دینی باشد، به همان نسبت از نظام سکولار و وجوه تولید مادی سرمایه‌داری فاصله می‌گیرد و به عبارت دیگر اگر دموکراسی بر اساس نظام تعالی متکی بر اخلاق و سنت دینی در ایجاد تعادل، که سیاست (زمان، مکان و مصلحت) عهده‌دار آنست، برقرار نشود، و شناخت توان، جهان و روابط ضروری حاکم بر آن، از طریق یک نظام کمال‌گرا، به ویژه دینی تنظیم نشود، و نهایتاً در نظام مختار این مقاله خداوند به‌عنوان مشتری محسوب نگردد، تمدن دموکراتیک که ذاتاً مشتری‌مدار و نهایتاً محتوم به امری سکولار است، اگرچه که به دلایلی که آمد، ممکن است مردم‌سالار باشد، لکن دینی نیست و هرگز از بحران معنویت‌رهایی نخواهد یافت.

یادداشت‌ها

۱. اشاره دارد به ادعای جان لاک در دو رساله حکومت، و استدلال وی به کتاب مقدس، که خدا همه چیز را سخاوتمندانه در اختیار ما قرار داده است تا از آن لذت ببریم (Holy Bible, Timothy, I). نک. لاک، ۱۹۹۷، فقره ۳۱، ص ۲۹۰؛ Rousseau, 1983: 118.
۲. روسو جایزه فرهنگستان دیژون (Dijon) را برد و آن طور که در اعترافات خود نوشته است، دست‌نوشته‌های اولیه وی به‌ویژه این مقاله بسیار او را متحول کرده بود (روسو، ۱۳۴۸: ۳۲۶-۳۲۳؛ Rousseau, 1997-A,B).
۳. بسیاری از پژوهشگران غربی خود حتی جزئی‌تر به این مسئله پرداخته‌اند و در علم بودن علوم اجتماعی و نیز علوم طبیعی مناقشات جدی وارد کرده‌اند (نک. چالمرز، ۱۳۷۴؛ لیتل، ۱۳۷۳؛ لوین، ۱۳۸۰؛ راین، ۱۳۷۲)، حتی در فلسفه کلاسیک غرب، نیز تردیدهای جدی نسبت به عقلانیت و خرد ناب وارد شده است (Poper, 1968; Kuhn, 1996; Lakatos, 1974; Feyraband, 1975).
۴. also see: Serres, 1995; Ferngren, 2000; Forbes, 1978.
۵. مقایسه شود با مثلث کارکرد (رجایی، ۱۳۷۳: ۱۴۰-۱۴۱).
6. Agent
7. Goal
8. Obstacles
۹. در خصوص روش و ضرورت توضیح مبتنی بر تبیین (Explanation)، ارزیابی (Evaluation)، حس تعلق و تعیین جایگاه (Orientation) و برنامه سیاسی (Political Program) ر.ک. Ball, & Dager, 2002.
۱۰. در اینجا برای ایجاد تعادل در زنجیره کامل میان مصرف‌کنندگان، تولیدکنندگان، فرآیند مدیریت کار و ساماندهی ابزار دسترسی به ذخیره دانش امری ضروری است. مقایسه شود با (لیبویتر، ۱۳۸۷: ۱۶).
۱۱. در خصوص دانش مبتنی بر عامل یا فرد دانا، ر.ک. گاتچاک، ۱۳۸۸: ۶۴.

کتابنامه

- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگه.
- چالمرز، آلن - اف (۱۳۷۴)، *چیستی علم، درآمدی بر مکاتب علم شناسی معاصر*، تهران: شرکت انتشارات عملی و فرهنگی.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز.
- راین، آلن (۱۳۷۲)، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: کتاب پرواز.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳)، *معرکه جهان‌بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: احیاء کتاب.
- رو، ژرژ (۱۳۶۹)، *بین‌النهرین باستان*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: نشر آبی.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۴۸)، *اعترافات*، تهران: مؤسسه مطبوعاتی فرخی.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۰)، *جان لاک و اندیشه آزادی*، تهران: آگه.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۴)، «فلسفه سیاست، بورژوازی و غایات نظام سرمایه‌داری از نگاه روسو و مارکس»، *دوفصلنامه دانش سیاسی*، سال دوم، شماره چهارم.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۶) «جان لاک؛ مناقشه‌های استعمار و اخلاق سرمایه‌داری»، *دوفصلنامه دانش سیاسی*، سال سوم، شماره ششم.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۹)، «الیبرالیسم، سکولاریسم و غرب جدید»، *دوفصلنامه دانش سیاسی*، سال ششم، شماره اول.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- گاتچاک، پیتر (۱۳۸۸)، *سامانه‌های مدیریت دانش، فن‌آوری و راهکارها*، ترجمه صدیقه نظری، مهدی نوروزی خیابانی، تهران: سازمان تحقیقات و مطالعات ناجا.
- لوین، اندرو (۱۳۸۰)، *طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی*، ترجمه و تحشیه انتقادی: سعید زیبا کلام، تهران: سمت.
- لیبویتز، جی (۱۳۸۷)، *مدیریت دانش، آموختن از مهندسی دانش*، ترجمه ناصر علوی، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، *تبیین در علوم اجتماعی، درآمدی بر فلسفه علم الاجتماع*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
- ورتی، ریچارد (۱۳۸۸)، *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

Ball, Terence & Dager, Richard (2002), **Political Ideologies and the Democratic Ideal**, New York & London: Longman.

- Ferngren, Gary- B (2000), **The History of Science And Religion In The Western Tradition: An Encyclopedia**, New York and London: Garland Publication, Inc.
- Feyraband, Paul (1975), **Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge**, London: New left books.
- Forbes, E.G. (1978), **Human Implications of Scientific Advance Proceeding of the XVth. International Congress of the History of Science Edinburgh 10-15 August 1977**, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Foucault, Michel (1972), **The Archaeology of Knowledge**, New York: Pantheon Books.
- Hobbes, Thomas (1998), **Leviathan**, Edited with an introduction and notes by Edwin Curley, Indiana: Hackett Publishing Company Inc.
- Holy Bible**, Genesis, 28.
- Koch, Richard and Smith, Chris (2006), **Suicide of the West**, London & New York :Continuum.
- Kuhn, Thomas S. (1996), **The Structure of Scientific Revolution**, Chicago: University of Chicago Press.
- Lakatos, I (1974), "Falsification and Methodology of Scientific Research Programs", in **Criticism and the Growth of knowledge**, ed. By I. Lakatos and Musgrave, Cambridge: Cambridge University press.
- Locke, John (1997), **Two Treatises of Government**, Edited With an Introduction and notes by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press.
- Poper, Karl (1968), **The Logic of Scientific Discovery**, London: Hutchinson.
- Poper, Karl (1974), **The Open Society and Its Enemies**, London: Routledge and Kegan Paul.
- Rousseau, Jean-Jacque (1983), "Discourse on the origin and Foundations of Inequity among Men or Second Discourse", in **On the social Contract**, Translated by Donald A. Gress, Hackett Publishing Company, Indiana Police.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997-A), "Discourse on the Science and Arts or First Discourse" in **The Discourses and Other Early Writings**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997-B), "Discourse on the Origins and Foundations of Inequality among Men or Second Discourse" in **The Discourses and Other Early Writings**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Serres, Michel (1995), **A History of Scientific Thought**, Translated from French ed, Massachusetts: Blackwell.
- Spangenburg, Ray & Moser, Diane (1993), **On Shoulders of Giants, The History of Science From The Ancient Greeks To The Scientific Revolution**, New York: Facts on File Inc.