

در باب نسبت سنجي

دين و دموكراسي

سيد صادق حقيقت
(استاديار علوم سياسي)

نسبت سنجي دين و دموكراسي امري سهل و ساده به نظر نمي رسد. علت اين امر را بايد در تعدد قرائت ها در دين و گوناگوني مفاهيم قصد شده از دموكراسي جستجو نمود. از نظر منطقي قبل از آن كه بخواهيم دو مفهوم را با هم نسبت سنجي نماييم، بايد دو مفهوم مورد نظر تعريف يا لااقل تعيين مراد شده باشد. در تعريف^۱ اين پيش فرض از قبل پذيرفته شده است كه مي توان مؤلفه هاي يك واژه را شناخت و به ديگران شناساند. برعكس، در تعيين مراد^۲ چون فرض مي شود كه امكان ارائه يك تعريف مشخص وجود ندارد، معنايي از طرف نويسنده مورد قصد و اراده قرار مي گيرد. ذات گرايان^۳ همواره به دنبال تعريف واژگان هستند، چون اين امر را از قبل پذيرفته اند كه كلمات از ذات برخوردارند. نومياليس^۴ ها يا تسميه گرايان كه به چنين ذاتي اعتقاد ندارند، هرگز به دنبال ذاتيات (جنس و فصل) مفاهيم نمي گردند.

به هر حال در نسبت سنجي دين و دموكراسي ماتريسي از قرائت هاي ديني و معاني دموكراسي به دست مي آيد، به شكلي كه نمي توان به سؤال نسبت دين و دموكراسي پاسخي واحد داد. به نظر مي رسد كساني كه به جمع دين و دموكراسي رأي مي دهند^۵ در مباني معرفت شناختي خود به نحوي بين عقل و وحى جمع کرده اند.

هدف اين مقاله پاسخ به اين سؤال است كه چه نسبتي بين دين و دموكراسي وجود دارد. در اين جا از "دين"، دين اسلام (آن هم با قرائت شيعي) قصد مي شود. غرض از دموكراسي را نيز در متن مقاله روشن خواهيم نمود. در پاسخ به سؤال اصلي نوشتار حاضر، اين فرضيه دنبال مي شود كه دموكراسي داراي معاني و شاخص هاي متعدد است، و بدین لحاظ مي توان ميزان برتافتن يا برتافتن هر نظريه ديني نسبت به مراتب و استانده هاي دموكراسي را بررسي نمود. جهت نزديك شدن به مدعاي فوق، ابتدا نكاتي راجع به مفهوم دموكراسي و دين، و سپس مباحثي در خصوص نسبت سنجي آن دو ارائه خواهد شد.

الف - در باب "دموكراسي"

قبل از آن كه نسبت دموكراسي و دين را بكاويم، در خصوص دو واژه مزبور تنها به نكاتي اشاره مي كنيم كه به نحوي در قسمت بعد و در راستاي نزديك شدن به فرضيه مقاله مؤثر مي باشند. بر اين

^۱.definition

^۲.Assaying

^۳.Essentialists

^۴.Nominalists

اساس ابتدا گزاره هايي در خصوص معنای دموکراسي، اقسام آن و مراد از آن در این مقاله مي پردازيم:

گزاره اول: دموکراسي ذات ندارد.^۱ قدما بر آن بودند که هر چيزي، و از آن جمله واژگان، دارای ذات هستند. بر این اساس بود که حکماي اسلامي همانند حکماي يوناني براي هر کلمه اي دست به تعريف بر اساس جنس و فصل آن مي زدند. برعکس، تسميه گرايان بر آنند که نام هايي که براي اشياء به کار مي بریم ذات ندارند، و تنها اسم يا نامي براي تشخيص يك شئي از ديگري است. مقصود از ذات در اینجا، "ما يقال فی جواب ما هو" است، نه "ما به الشئ هو هو"؛ چرا که تعريف دوم حتی برای ذات باریتعالی نیز صادق است. به هر حال، يکي از مهم ترين مشکلات ذات گرايان، یافتن معيار و ملاک مشخصي براي یافتن ذاتيات اشياء به نظر مي رسد. از آن جا که در این مقاله قصد نداریم مباني و مفروضات مربوطه را به تفصيل بيان نماييم، به این نکته بسنده مي کنيم که دموکراسي ذات و جنس و فصل ندارد، و تنها براي ناميدن واقعيت هايي در خارج به کار مي رود. به نظر مي رسد قائل نشدن به ذات براي دين به معنای انکار چيزي ثابت براي آن باشد، و این امري است که کمتر کسي مي تواند به آن قائل شود.

گزاره دوم: دموکراسي معاني و تعريف مختلفي دارد. از آن جا که دموکراسي ذات ندارد، تعريف مختلفی از آن ارائه شده است. برخي محتوای اصلي دموکراسي را تبديل رأي به قانون توسط مردم مي دانند.^۲ برخي دموکراسي را يك نظريه، و برخي ديگر آن را يك روش مي دانند. به طور مثال نوع تعريف سروش از دموکراسی در قضاوتش نسبت به امکان جمع آن با دين مؤثر است: "دموکراسی شيوه ای از سازماندهی جامعه به نحوی است که بتواند همه تحولات ضروری را بدون توسل به اقدامات خشونت آمیز پذيرد باشد. دموکراسی مجموعه ای از نهاد ها برای به حداقل رساندن خطاهای اداره جامعه از طريق به حداکثر رساندن مشارکت عامه و تقليل نقش فرد در اتخاذ تصميمات است."^۳ در بخش سوم مقاله که از نسبت دين و دموکراسي سخن به میان مي آيد، نوع تلقي ما از تعريف و مفهوم آن راهگشا خواهد بود.

گزاره سوم: دموکراسي انواع مختلف دارد. در واقع ما يك نوع دموکراسي نداریم، بلکه با انواع دموکراسي روبرو هستيم. ديويدهلد در کتاب *مدلهای دموکراسي* از نه نوع دموکراسي نام مي برد.^۴ حسين بشيريه نیز از دموکراسي مستقيم، دموکراسي اجتماعي، دموکراسي صنعتي، دموکراسي مسيحي، و دموکراسي هاي مبتني بر اصل نمايندگي منافع و گروه ها نام مي برد.^۵ آن چه انواع دموکراسي را تحت يك عنوان جمع مي کند نه قدر مشترک ذاتيات آن ها، بلکه به قول ويتگنشتاين شباهت خانوادگي بين آن هاست. دموکراسي نوع "الف" ممکن است دارای مؤلفه هايي باشد که برخي از آن ها با مؤلفه هاي نوع "ب" مشترکند. اما قدر اشتراك نوع "ب" و نوع "ج" چه بسا مؤلفه هايي ديگر باشد، و همين طور است مشترکات نوع "ج" با ديگر انواع. آن چه باعث مي شود تمامی این چند نوع تحت نامي واحد خوانده شوند، شباهت خانوادگي آن هاست، همان گونه که بين پدر و مادر و برادر و خواهر ويژگي مشترکي يافت نمي شود، ولي همه آن ها در يك خانواده قرار مي گيرند. برخي از انواع دموکراسي تنها مشابهت ظاهري با انواع ديگر دارند. با توجه به مباحثي که در بخش سوم ارائه خواهد شد، در این جا به دو گونه ديگر از دموکراسي - يعني "دموکراسي صوري"^۶ يا "دموکراسي نمايشي"^۷ و "شبه دموکراسي"^۸ - نیز اشاره مي کنيم:

"منظور از دموکراسي صوري يا نمايشي، نوعي نظام اليگارشني است که دارای برخي نهادهای دموکراتيک صوري و نمايشي باشد. در دموکراسي هاي صوري به طور کلي اليگارشني هاي سنتي در پس تشکيلات و اشکال ظاهري دموکراسي حکومت مي کنند و تا وقتي این تشکيلات و اشکال به عنوان پوشش و پرده اي بر اقتدار اليگارشني ها عمل کنند، دموکراسي صوري تداوم مي يابد. اما وقتي اشکال و تشکيلات مذکور خصلت ماهوي بيشتري پيدا کنند، حرکتی به سوي شبه دموکراسي تداوم مي يابد. سازوکار گذار از دموکراسي صوري به شبه دموکراسي را معمولاً بايد در نزاع هاي دروني اليگارشني حاکم و امکان تقويت اشکال و تشکيلات دموکراتيک توسط برخي از جناح ها بر ضد برخي ديگر جستجو کرد."^۸

۱. عبدالکریم سروش، "نگذاريم شعله پيوند اسلام و دموکراسي بميرد"، روزنامه *پاس نو* (۱۳۸۲/۶/۲۹).

۲. مصطفي ملکيان، "روش شناس در علوم سياسي، قسمت دوم"، *مجله علوم سياسي*، ش ۲۲ (تابستان ۱۳۸۲).

۳. عبد الکريم سروش، *فره تر از ايدئولوژی*، تهران، صراط، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹.

۴. ديويدهلد، *مدلهای دموکراسي*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر روشنگران، ۱۳۶۹.

۵. بشيريه، *ديپاچه اي بر جامعه شناسي سياسي ايران: دوره جمهوري اسلامي*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱، صص ۱۷۵ - ۱۹۰.

۱. Facade democracy.

۲. Quasi democracy.

۸. بشيريه، *پيشين*، صص ۵۱ - ۵۷.

برخی از عوامل کلان در گذار از دموکراسی صوری به شبه دموکراسی (یا دموکراسی محدود به چارچوب نظام) عبارتند از: گسترش طبقات متوسطی که سختی ایدئولوژیک با الیگارشی حاکم ندارند، گسترش آموزش که خود در تقویت طبقات متوسط مؤثر است، گسترش ویژگی های فرهنگ شهری مدرن که با خصال ایدئولوژیک نظام تعارضات آشکار پیدا می کند، پیدایش شکاف هایی در درون الیگارشی، فرآیند های رو به گسترش جهانی شدن، پیدایش تعابیر دموکراتیک و گثرت گرایانه از دین و بالاخره ظهور بحران های مشروعیت، مشارکت، سلطه و کارایی.^۱

گزاره چهارم: حکومت های دموکراتیک قابل طبقه بندی اند. برخی امور بین عدم وجود مرددند. به طور مثال مادر یا پدر داشتن امری نیست که دارای رتبه باشد. برعکس، نورانی بودن یا تقوا داشتن امری طیفی یا دارای رتبه تلقی می شود. اشیاء به درجه ای نورانی و انسان ها به درجاتی متقی یا مؤمن هستند. هر جامعه ای به درجه ای دموکراتیک است، و بنابراین هیچ جامعه ای به شکل کامل دموکراتیک نمی باشد. پس به جای دموکرات بودن یا نبودن جامعه یا نظریه ای خاص بهتر است از درجات دموکراتیک بودن آن سخن گوئیم. به اعتقاد شبستری^۲ در هر جامعه ای یا دموکراسی وجود دارد یا دیکتاتوری^۳ و حد واسط دموکراسی و دیکتاتوری متصور نیست.^۴ در مقابل دیوید بیتام و کوین بویل در تعریفی که از دموکراسی برای یونسکو ارائه کرده اند^۵ به طیفی بودن این مفهوم اشاره دارند: « وجود دموکراسی مستلزم دو اصل کلی نظارت همگانی بر تصمیم گیری های جمعی و داشتن حق برابر در اعمال این نظارت می باشد. هر اندازه که این دو اصل در تصمیم گیری های یک اجتماع بیشتر تحقق یابد^۶ آن اجتماع دموکراتیک تر خواهد بود. دموکراسی امری مطلق نیست که یک اجتماع به طور کامل از آن برخوردار و یا به کلی از آن بی بهره باشد.»^۷

البته مراتب داشتن دموکراسی در این جا با کمی تسامح مطرح شده است، چرا که مشکک بودن فرع ذات داشتن است، و قبلاً گفته شد که دموکراسی ذات ندارد. معیار مشکک بودن یک مفهوم آن است که در آن، ما به الاختلاف قابل ارجاع به ما به الاشتراك باشد. پس تنها در این جا به این مسأله اشاره داریم که حکومت ها به درجاتی می توانند دموکرات باشند، و به بیان دیگر حکومت های دموکراتیک را می توان به حسب مراتب برتافتن مردم سالاری طبقه بندی نمود.

دارای مراتب بودن دموکراسی منافاتی با این مسأله ندارد که در عرف سیاسی کشور یا حاکمی را به طور کلی غیر دموکراتیک می خوانند. در هر علمی - و از جمله علم سیاست - برای آسان کردن تعلیم از طبقه بندی استفاده می کنند. وقتی در علم سیاست حکومت ها را به دو نوع دموکراتیک و اقتدارگرا تقسیم می کنند، مقصود آن نیست که هیچ یک از ویژگی های یک نوع در دیگری وجود ندارد. پس امکان تصور حکومت غیر دموکراتیک، منافاتی با بحث حاضر ندارد.

گزاره پنجم: دموکراسی دارای شاخص است. حتی بنابر رد ذات گرایی نیز می توان شاخص هایی را برای دموکراسی در نظر گرفت؛ چرا که شاخص نوعی نشانه و معرف محسوب می شود، و ضرورتاً به معنای ذاتی بودن یک مفهوم نیست. در واقع مد نظر قرار دادن شاخص برای یک مفهوم برای شناسایی بهتر آن صورت می گیرد. بشیریه برای دموکراسی شاخص هایی همچون حقوق مدنی، اصل نمایندگی، تفکیک قوا، نظارت قوا، پالمانتاریسم و مسئولیت پذیری را مطرح می نماید.^۸ قدرت در هر جامعه ای تولید و - خواه به شکل اقتدار گرایانه یا به شکل غیر اقتدار گرایانه - توزیع می شود. قدرت اگر بخواهد به شکل غیر اقتدار گرایانه توزیع شود، می توان شاخص های هشت گانه زیر را برای آن در نظر گرفت: قانون گرایی، اصل انتخاب زمامداران، اصل رأی گیری، اصل وجود و استقلال سه قوه، اصل آزادی، قوت جامعه مدنی، محاسبه پذیری و قداست زدایی از هیأت حاکمه.^۹

گزاره ششم: دموکراسی مدرن و دموکراسی کلاسیک به عنوان دو نوع دموکراسی با هم متفاوتند. دموکراسی در یونان باستان مبتنی بر مفهوم خاص شهروندی در آن زمان بود. این مفهوم شامل زنان و بردگان و غیر آثنی ها نمی شد. علاوه بر آن، پیش فرض افلاطون این بود که در دموکراسی افراد جاهل به نحوی از انحاء - و از آن جمله خطابه - رأی خود را حاکم می کنند. او از نظر روان شناختی نمی توانست تجربه ناموفق دموکراسی آتن و اعدام سقراط را فراموش کند. دموکراسی مدرن در طول قرون جدید به منظور تحدید قدرت و مقابله با استبداد به شکل عمده در بستر لیبرالیسم شکل گرفت. مفهوم شهروندی در دنیای معاصر به کلی از دنیای قدیم متفاوت است، علاوه بر آن که بدینی های یونان باستان امروزه دیگر وجود ندارد. به قول آدام کوپر و جسیکا کوپر در دائرة المعارف علوم اجتماعی، دموکراسی کلاسیک بیش از آن که بخواهد بر روش حکومت کردن متمرکز شود، به مبحث منبع قدرت توجه بیشتری می نمود.^{۱۰} به بیان دیگر از آن جا که در تفکر کلاسیک پرسش از "چه کسی باید حکومت

۱. همان.

۲. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴.

۳. دیوید بیتام (و کوین بویل)، دموکراسی چیست؟، تهران، ققنوس، ۱۳۷۶، ص ۱۷-۱۸.

۴. بشیریه، درسهای دموکراسی برای همه، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰، صص ۱۰۵-۱۳۸.

۵. سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱، صص ۱۶۳-۱۷۰.

۶. Adam Kuper (and Jessica Kuper), *The Social Science Encyclopedia*, London, Routledge, ۱۹۹۶, p ۱۷۳.

کند؟" اصالت داشت، دموکراسی نیز به شکل حکومت ناظر بود، نه به چگونگی و شیوه حکومت کردن. در آن دوران حاکم ممکن بود يك یا چند نفر یا همگان بود باشند، در حالی که دموکراسی مدرن به چگونگی و شیوه حکومت ناظر است.

به هر حال نباید فراموش کرد که وقتی از دموکراسی به مفهوم امروزی آن سخن می گوئیم، نباید آن را با مفاهیم سنتی درآمیזیم. دموکراسی به این معنا مفهومی مدرن است، و به خودی خود با سنت بیگانه است. این امر مانع از ظرفیت سنجی سنت در قبال شاخص های دموکراسی نمی شود (گزاره دوازدهم).

گزاره هفتم: دموکراسی امری مطلوب است. این امر به معنای تقدس این واژه در طول تاریخ نیست. همان گونه که آنتونی آریلاستر اشاره دارد، قبلاً دموکراسی واژه ای ناپسند شمرده می شد و همه آن هایی که سرشان به تنشان می ارزید، می دانستند که دموکراسی - در مفهوم اصلی آن یعنی حکومت مردم یا حکومت بر اساس اراده انبوه مردم - چیز بدی است و برای آزادی فردی و همه زیبایی های زندگی متمدن مرگبار است. دموکراسی اساساً به معنای حکومت توده عوام و غوغا سالار^۱ بود.^۲ به هر حال امروزه کمتر کسی یافت می شود که به شکل عریان با دموکراسی مخالفت کند. از بدیهیات فرا زمانی - همانند امتناع متناقضین و دور و تسلسل - که بگذریم، باید بگوئیم دسته زیادی از قضایا بدهت عصری دارند. برخی از گزاره های علوم همانند ثابت بودن زمین برای عده ای امری بدیهی تلقی می شد، ولی زمانه خلاف آن را اثبات نمود. برعکس، مفاهیمی همچون دموکراسی و حقوق بشر تا چند قرن پیش امری بدیهی به شمار نمی آمدند. اما امروزه رژیم های اقتدارگرا (مثل شوروی سابق) و شخصیت های مستبد (مثل صدام) خود را دموکرات می نامند. اکثر متفکران دینی نیز سعی بر آن دارند که بین دین و دموکراسی آشتی برقرار کنند، و از این که غیر دموکرات یا ضد دموکرات خوانده شوند ابا دارند. علت این امر را باید در عقلانی بودن شاخص های دموکراسی و ضدیت آن با استبداد جستجو نمود. اگر شخص یا نظریه ای دموکرات نباشد، لاجرم به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه، و به شکل صریح یا ضمنی مدافع استبداد و دیکتاتوری قلمداد می شود.

ایده یا نظریه مردم سالاری دینی و کوشش در راستای جمع کردن بین دین و دموکراسی از جمله مباحثی است که در رویارویی سنت و مدرنیته ریشه دارد. اگر مدرنیته ای نبود و اگر ارزش هایی همچون دموکراسی و حقوق بشر بر گفتمان هژمونی پیدا نمی کردند، بعید بود چنان ولعی برای سازگار نشان دادن آن ها به وجود آید. از نظر روان شناختی وقتی که ارزش های گفتمان قوی تر بر گفتمان دیگر استیلا پیدا می کند، تمایل عمومی - و بالاخص در بین فرهیختگان و عالمان - آن خواهد بود که نه تنها خود را ضد آن ارزش ها نشان ندهند، بلکه مدعی شوند که ما خود از قبل دارای آن ها بوده ایم! اگر نظری به برخی اندیشه های دینی در ایران و جهان عرب در سده اخیر داشته باشیم، می توانیم کوشش متنوع و گاه متناقض متفکران دینی در راستای جمع دین و دموکراسی را ببینیم. در این روند بسیاری از مفاهیم به حاشیه رفته به متن باز می گردند، برخی مفاهیم بزرگ نمایی می شوند، و برخی مفاهیم به حاشیه یا به بوته فراموشی سپرده می شوند.

گزاره هشتم: مطلوب بودن دموکراسی در دنیای کنونی به معنای نبودن اشکال نظری در آن نیست. دموکراسی مبانی نظری متفاوتی دارد، و به همین سبب دارای ابهامات تئوریک گوناگونی نیز هست. دموکراسی روسویی با دموکراسی هابز و لاک متفاوت است، و بنابراین انتقاداتی که به دموکراسی روسو وارد می شود (همانند ابهام در مفهوم اراده عمومی) به شکل الزامی به دیگر انواع دموکراسی وارد نمی شود. البته به نظر می رسد مشکله تبعیت اقلیت از اکثریت در تمامی انواع دموکراسی وجود داشته باشد، هر چند هر کس به نوعی آن را پاسخ می دهد. نقد دموکراسی در طول زمان دچار تحول شده است. به نظر افلاطون دموکراسی در نهایت به مردم فریبی (دماگوژی) می انجامد. از نظر ماکیاوول نیز نظام مردمی ثبات ندارد. نقد دموکراسی پس از انقلاب فرانسه در اندیشه مغز محافظه کاری - ادموند برک - به اوج خود رسید. هگل و هایدگر نیز به نحوی دیگر مفهوم دموکراسی را به چالش کشید. موسکا و دیگر نخبه گرایان نیز منتقد مردم سالاری بودند.^۳

گزاره نهم: هر چند دموکراسی در بستر لیبرالیسم رشد کرده است، ولی از نظر منطقی با آن مساوی نیست. لاک بر خلاف لاسکی و شومپتر و دال^۴ بین دموکراسی و لیبرالیسم تلازم می بیند. حتی در فرهنگ های علوم سیاسی و روابط بین الملل گاه دیده می شود که دموکراسی را به وسیله لیبرالیسم تعریف می کنند:

"دموکراسی عقیده ای در ارتباط با ارزش های لیبرالی همچون آزادی فردی، برابری، کرامت انسانی، برادری، دولت حداقل، حکومت قانون و روند سیاست دموکراتیک است."^۵

^۱. The mob

^۲. آنتونی آریلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۶۸، ص ۱۱۳.

^۳ حسین بشیریه، پیشین، صص ۱۹۵-۲۰۴.

^۴. Jack C. Plano (and Roy Olton), *The International Relations Dictionary*, USA, Longman, ۱۹۸۸, p ۶۷.

به نظر می رسد برخی فرهنگ ها در مقام تعریف توجه خاصی به این گونه مسائل ندارند، و نه تنها دموکراسی را توسط لیبرالیسم، بلکه حتی به وسیله واژه "دموکراتیک" نیز تعریف می کنند! بیتهم و بویل که هر گونه تلاش برای استقرار دموکراسی بدون وجود لیبرالیسم را محکوم به شکست می دانند^۱، در واقع از مسلک لیبرالی خود دفاع می کنند، نه آن که بخواهند بین دموکراسی و لیبرالیسم همسانی و این همانی برقرار کنند.

در جهان غرب دموکراسی و لیبرالیسم مساوق یکدیگر بوده اند، تا آن جا که پاره ای متفکران شاخص های آن دو را با هم خلط نموده اند. به طور مثال برخی اندیشمندان هر چند دموکراسی را نظام حکومتی و لیبرالیسم را نظام فکری معرفی کرده اند^۲، ولی در جایی دیگر لیبرالیسم را مبنا و اساس دموکراسی می دانند:

"ایدئولوژی لیبرالیسم به مفهوم آزادی شهروندان در سایه حکومت محدود به قانون، اساس دموکراسی به شمار می رود. هدف اصلی ایدئولوژی لیبرالیسم از آغاز پیدایش خود، مبارزه با قدرت مطلقه و خودکامه و خودسر بود."^۳

در این که یکی از اهداف و مؤلفه های لیبرالیسم دموکراسی و مقابله با استبداد بود، نباید شک کرد. اما این مسأله به آن معنا نیست که لیبرالیسم مبنا و اساس دموکراسی باشد. دموکراسی ابتدا با مفهوم مشارکت مردم و حکومت مردم بر مردم در یونان باستان گره خورده بود، و سپس در قرن نوزدهم بر مفهوم قانون گرایی متمرکز شد، تا آن جا که فاشیسم و مارکسیسم قانون گرا نیز خود را دموکراتیک خواندند. هر چند امروزه محور دموکراسی آزادی تلقی می شود و دموکراسی در بستر لیبرالیسم رشد کرده است، ولی از نظر منطقی می توان دموکراسی بدون لیبرالیسم داشت. هم نشینی دموکراسی با سوسیالیسم در نظام های سوسیال دموکراتیک شاهدهی بر این مدعا تلقی می شود. همان گونه که نوربرتو بویو اشاره می کند، رابطه لیبرالیسم و دموکراسی بسیار پیچیده است و به هیچ رو رابطه ای مبتنی بر پیوستگی و این همانی نیست. نه هر حکومت دموکراتیکی به شکل الزامی لیبرال است، و نه هر حکومت لیبرالی دموکرات^۴.

آریلاستر نیز با بیانی دیگر دموکراسی را از لیبرالیسم جدا می داند. به اعتقاد او آزادی فقدان موانع و محدودیت هایی است که فرد را از آن چه می خواهد انجام دهد، باز می دارد، در حالی که دموکراسی چگونگی انتخاب حکومت هاست. بین این دو مسأله ضرورتاً پیوندی وجود ندارد. در مقابل لیبرالیسم توتالیترانیسم قرار می گیرد، و در مقابل دموکراسی خودکامگی. پس این امکان وجود دارد که یک حکومت دموکراتیک توتالیتر باشد، و یک حکومت اقتدارگرا بر اساس اصول لیبرالی عمل کند. این واقعیت که حکومتی انتخابی است، فی نفسه مانع از آن نمی شود که آزادی مردم را محدود کند^۵. به اعتقاد سروش نیز یکی شمردن لیبرالیسم و دموکراسی هم چهل به لیبرالیسم است، و هم جفای بر دموکراسی. جامعه لیبرال دموکرات جامعه چند بنی است، و اگرچه پایه هایش متزاحم نیستند، متلازم هم نیستند و منطقاً انفکاک برخی از برخی دیگر ممکن است^۶.

ب - در باب "دین"

در این جا تنها به يك گزاره در باره دین اشاره می کنیم: گزاره دهم: دین قرائت های مختلفی دارد. علاوه بر قرائت هایی همچون قرائت عرفانی از دین، برخی قرائت های دینی صبغه فلسفی دارند، و برخی دیگر صبغه فقهی. در خصوص سیاست، این دو نخله در قالب فلسفه سیاسی و فقه سیاسی متجلی می شوند. در خود فقه سیاسی نیز قرائت های مختلفی وجود دارد که به دو گروه نظریه های مشروعیت الهی بلاواسطه و نظریه های مشروعیت به واسطه یا نظریه های الهی - مردمی قابل تقسیم می باشند. مشروعیت در نظریه های گروه اول تنها از جانب خداوند تأمین می شود، هرچند هر حکومتی در مقام تحقق به آرا یا رضایت مردم نیاز پیدا می کند. برعکس، نظریه های دسته دوم ترکیبی از مشروعیت الهی و مردمی هستند و حتی در این مقام نیز به رأی مردم نیاز دارند. مهم ترین نظریه های دسته اول در حوزه فقه سیاسی شیعه عبارتند از: نظریه سلطنت مشروع، نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان، نظریه انتصابی عامه شورای مراجع تقلید، و نظریه انتصابی مطلقه فقیهان. نظریه های مشروعیت الهی - مردمی نیز به نوبه خود شامل نظیه دولت مشروطه، نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت، نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه و نظریه دولت انتخابی اسلامی می شود.^۷

۱. دیوید بیتهم (و کوین بویل)، پیشین، ص ۳۶.

۲. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، ج ۲، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۲۲.

۳. بشیریه، درسهای دموکراسی برای همه، پیشین، ص ۲۰.

۴. نوربرتو بویو، لیبرالیسم و دموکراسی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۶، ص ۱۵.

۵. آریلاستر، پیشین، ص ۱۱۵.

۶. عبد الکريم سروش، مدارا و مدیریت، تهران، صراط، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸.

۷. توضیحات بیشتر در این زمینه را به منابع زیر وامي نھيم: محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، و

وقتي از "دين" سخن مي گوييم، بايد سطح تحليل خود از آن را مشخص نماييم. قرائت هاي مختلف از يك دين مربوط به "دين دو" هستند. "دين يك" همان متون وحيايي هستند كه به عنوان يك متن مورد تفسير قرار مي گيرند. "دين سه" به عملکرد متدينان برمي گردد، كه البته از بحث فعلي ما خارج است. دين يك در عالم ثبوت امري واحد و داراي تقدس است، در حالي كه تفاسير و قرائت هاي مربوط به آن كه به عنوان دين دو مطرح هستند، متكثرند و به شكل الزامي تقدس ندارند.^۱ اگر اين پيش فرض را بپذيريم كه امكان وجود برداشت ها و قرائت هاي مختلف از يك متن وجود دارد، به ناچار بايد از تقدس و صحت همه آن ها دست برداشت، چرا كه از نظر منطقي دو يا چند قول متناقض يا متضاد نمي تواند از يك جهت درست و مطابق واقع باشد. در بحث حاضر، قرائت هاي مختلف از فقه سياسي و فلسفه سياسي شيعه به اسلام دو مربوط مي شوند.

ج - در باب نسبت دين و دموكراسي

حال پس از اشاره به برخي مسائل مورد نياز در باره معنای دين و دموكراسي، به نكاتي در خصوص نسبت سنجي آن ها اشاره مي نماييم:

گزاره يازدهم: چون دموكراسي از خود ذاتي ندارد (گزاره اول)، نبايد در نسبت سنجي آن با دين از ذات آن سخن گوييم. بنابر اين نه مي توان گفت ذات دموكراسي با دين سازگار است، و نه ناسازگار. قائل شدن به تسميه گرايي (گزاره اول) و شباهت خانوادگي انواع دموكراسي (گزاره سوم)، ما را به اين نتيجه مي رساند كه در نسبت سنجي هايي همانند موضوع مقاله حاضر به طور كلي از تحليل ذات اشياء صرف نظر نماييم.

گزاره دوازدهم: دين را مي توان در مقابل شاخص هاي دموكراسي "ظرفيت سنجي" نمود. هرچند دين از مقوله سنت است و در بدو امر نسبتی با دموكراسي مدرن ندارد، ولي اين امر مانع از آن نمي شود كه بتوانيم دين را در برابر شاخص هاي دموكراسي (گزاره پنجم) ظرفيت سنجي نماييم. به هر حال دين - و به تعبير دقيق تر قرائت هاي ديني (گزاره دهم) - ممكن است به شكلي برخي از شاخص هاي دموكراسي را برتابند (يا برنتابند). اين امر در مقايسه قرائت هاي مختلف از دين خود را به شكل مشخص تري نشان مي دهد. به طور مثال نظريه وكالت بيش از نظريه انتخاب، و نظريه انتخاب بيش از نظريه هاي نصبي مي توانند شاخص هاي دموكراسي را برتابند.^۲

گزاره سيزدهم: دين و دموكراسي يك نسبت ندارند. اگر گزاره دوم، سوم و دهم مقبول افتند، نبايد انتظار داشت در پاسخ به سؤال نسبت دين و دموكراسي تنها يك جواب دهيم. چون دموكراسي داراي معاني و انواع مختلفي است، و چون قرائت هاي گوناگوني از دين وجود دارد، ماتريسي از نسبت آن دو مي توان ترسيم نمود و بر اساس آن به نسبت سنجي تفصيلي آن ها پرداخت. پس به جاي سؤال بسيط از نسبت آن دو، بايد به شكل دقيق تر مشخص كنيم كه از کدام معنای دموكراسي و کدام قرائت ديني سخن مي گوييم. برخي معتقدند روايت عرفاني و فقهی و ايدئولوژيك از دين با دموكراسي سازگار نيست، ولي روايت فرهنگي از دين نسبت به شكل حكومت لا اقتضاست.^۳

گزاره چهاردهم: دموكراسي - لااقل طبق برخي تعاريف - به وصف "ديني" متصف مي شود. بر اين اساس تركيب "دموكراسي ديني" تركيبی غلط يا ناسازگار^۴ نيست. جوادي آملی نظام دموكراسي را مشركانه مي داند و معتقد است كه وقتي گستره اين شرك قلمرو جهاني و حقوق بشر باشد^۵ همه جهان به شرك آلوده مي شود.^۶ برعكس، ژاك مارتين دين مسيحيت را با دموكراسي سازگار مي داند.^۷ به اعتقاد بشيريه دموكراسي مفهومي پيچيده و چند بعدي دارد، و در عمل نيز اغلب حكومت ها برخي از وجوه دموكراسي و برخي از وجوه رژيم هاي غير دموكراتيك (همانند نظام هاي اليگارشى، اشرافي و يا حتى مستبد ديني) را تركيب کرده اند. به علاوه پسوند هاي گوناگوني به دموكراسي

حقيقت، پيشين، صص ۲۵۴-۳۱۱.

۱. ر. ك: ملكيان، پيشين.

۲. ر. ك: حقيقت، پيشين.

۳. جهانگير صالح پور، "دين دموكراتيك حكومتی"، كيان، ش ۲۰ (تير و مرداد ۱۳۷۳).

۴. Paradoxical.

۵. عبدالله جوادي آملی، فلسفه حقوق بشر، قم، اسرا، ۱۳۸۱، صص ۱۱۶-۱۱۷.

۶. احمد ايروانی، "ميانی فلسفه سياسي ژاك مارتين"، رساله دكتري، انجمن حكمت و فلسفه، ۱۳۸۹.

افزوده اند، مثل دموکراسی ارشادی و دموکراسی دینی. دموکراسی های ضد لیبرالی همانند دموکراسی های انقلابی و خلقی یا دموکراسی ژاکوبینی بر برابری بیش از آزادی تأکید دارند.^۱ به اعتقاد سروش نیز دین و دموکراسی با هم جمع می شوند:

"جامعه دموکراتیک دینی، جامعه ای است برخاسته از انفکاک منطقی دموکراسی و لیبرالیسم. مخالفان دموکراسی دینی چنین قیاسی در سر می پروراند که دموکراسی عین لیبرالیسم یا لازمه آن است، و لذا دینداری با دموکراسی قابل جمع نیست. اما مقدمه اول سقیم است و لذا قیاس آن عقیم.^۲ به اعتقاد او حکومت دینی نمی تواند دموکراتیک نباشد. آبدیهی است که او در جمله اخیر به حکومت دینی مطلوب نظر دارد، نه به حکومت دینی با نگاه جامعه شناختی.

گزاره پانزدهم: حکومت دینی نیز می تواند با دموکراسی جمع شود. درست است که طبق تعریف دموکراسی به "تبدیل رأی به قانون توسط مردم" (ر.ک: گزاره دوم) دموکراسی و حکومت دینی (حتی حکومت معصومین - ع-) به هیچ وجه با هم جمع نمی شوند، ولی باید به این مسأله توجه نماییم که تعاریف دیگری از دموکراسی غیر از تعریف مضیق فوق نیز وجود دارد. همان گونه که خواهیم دید دموکراسی از نظر مفهومی دارای ابهام است، و نمی توان تعریف واحدی برای آن در نظر گرفت. اگر این نکته مقبول افتد که دموکراسی معانی مختلفی دارد و بر اساس یک معنا به وصف "دینی" متصف می شود و بر اساس معنایی دیگر آن دو جمع نمی شوند، دو نتیجه مشخص در این ارتباط به دست می آید: در درجه اول نباید به شکل کلی از ناسازواری آن ها به شکل مطلق دم زد، چرا که لاقول بر اساس برخی تعاریف با هم جمع می شوند. در رتبه بعد نیز می توان از میزان کارآمدی هر یک از این دو گزینه سخن گفت. اگر امکان دو نوع طبقه بندی وجود داشته باشد، منطقی تر به نظر می رسد که آن طبقه بندی را بپذیریم که از کارایی بیشتری برخوردار است. بر اساس گزینه جمع دموکراسی و دین نه تنها می توان قرائت های مختلف از دین را (در مقایسه با شاخص های دموکراسی) با هم مقایسه نمود، بلکه بر این مبنا همه حکومت های اسلامی در یک گروه قرار نمی گیرند. طبق این طبقه بندی حکومت امام علی (ع) در دسته حکومت های دموکراتیک قرار می گیرد، در حالی که طبق رأی ناسازواری دین و حکومت دینی حکومت ایشان و حکومت های اقتدارگرای اسلامی جملگی در یک گروه جای می گیرند. به قول سروش جوامع مسلمان همواره می کوشند خود را به درجاتی با دموکراسی همساز کنند. پس کوشش نیک خواهان و بد خواهان برای ناسازوار نشان دادن دین و دموکراسی خسارت بار است.^۴

گزاره شانزدهم: چون دموکراسی دارای مراتب است (گزاره چهارم)، به جای آن که به شکل مطلق بگوییم دین با دموکراسی جمع می شوند یا مانع الجمعند، منطقی تر به نظر می رسد که از میزان سازگاری یا ناسازگاری آن ها سخن گوئیم. از آن جا که در اغلب موارد دین به درجه ای با دموکراسی قابل جمع است، باید به شکل دقیق از نوع و میزان برتافتن قرائت های دینی نسبت به دموکراسی بحث نمود.

گزاره هفدهم: بر اساس گزاره پنجم دموکراسی دارای شاخص است. اگر این نکته را با گزاره قبل ضمیمه کنیم، این نتیجه به دست می آید که در نسبت سنجی دین و دموکراسی جدولی از دو ستون به دست می آید. در یک ستون نظریه های مختلف دینی، و در ستون دیگر مدل ها و معانی مختلف دموکراسی قرار می گیرد.

گزاره هیجدهم: در جمع دین و دموکراسی - بر این اساس که آن دو قابل جمع باشند - مهم ترین نکته ای که وجود دارد کیفیت تقدم و تأخر ادله آن هاست. در باب نسبت ادله درون دینی و برون دینی سه رهیافت عمده به نظر می رسد: تقدم ادله درون دینی، تقدم ادله برون دینی و جمع آن دو نوع ادله. طرفداران گرایش نخست معمولاً به ناکافی بودن استدلال های بشری و محدود بودن وجود او از یک طرف، و ضرورت تمسک به احکام وحیانی اشاره می کنند.^۵ گروه دوم نیز بر این مسأله محوری تأکید دارند که دموکراسی و حقوق بشر امری دینی اند و تکلیف آن ها - هنگام تعارض با ادله درون دینی - باید در ادله عقلی و برون دینی مشخص شود. سروش هرچند تأکید دارد که بحث بر سر تراحم این دو نوع ادله است^۶، ولی به هر حال ادله

۱. بشیریه، تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، پیشین، صص ۲۲ - ۲۳.

۲. سروش، پیشین.

۳. همان، ص ۳۲۲.

۴. سروش، "نگذاریم شعله پیوند ..."، پیشین.

۵. عبد الله جوادی آملی، پیشین، صص ۸۹ - ۱۱۳.

۶. محمد بسته نگار (پژوهش و تدوین)، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰، ص ۳۳۹.

برون دینی را مقدم می دارد. به نظر او هرچند حکومت دینی برای دینی بودن باید دغدغه درون دین، و برای دموکراتیک بودن دغدغه برون دین را داشته باشد، ولی بحث فرادینی باید محترم شمرده شود.^۱ شبستری نیز هرچند دین و دموکراسی را قابل جمع می داند، ولی مبتنی کردن جامعه دموکراتیک بر آیات شورا (و ادله درون دینی) را از مصادیق اجتهاد ناروشمند تلقی می کند.^۲ همان گونه که اشاره شد در این باب رأی سومی نیز وجود دارد که از تفصیل بین تقدم و تأخر ادله درون دینی و برون دینی حاصل می شود. از آن جا که در این بحث در جایی دیگر به تفصیل بررسی شده، خواننده گرامی را به آن جا ارجاع می دهیم.^۳

گزاره نوزدهم: برخی از قرائت ها و حکومت های دینی غیر دموکراتیک هستند. هرچند گفته شد که دموکراسی دارای شاخص است و هر حکومتی به درجه ای شاخص های آن را برمی تابد، اما با این مسأله منافات ندارد که برخی از قرائت ها یا حکومت های دینی غیر دموکراتیک قلمداد شوند. علت این امر را باید در این نکته جستجو نمود که به هر حال برای تسهیل امر تعلیم باید به طبقه بندی دست بزنیم، و به همین دلیل اندیشمندان سیاسی همانند افلاطون و ارسطو بیش از دو هزار سال قبل به این مهم توجه داشتند. حکومت غیر مردم سالار حکومتی است که اکثر شاخص های دموکراسی (که البته برخی از آن ها اصولی ترند) را برنتابد، هرچند نمی توان حکومتی را یافت که به شکل مطلق غیر دموکرات باشد.

در بین نظریه های حاکمیت در فقه سیاسی و فلسفه سیاسی شیعه نیز نظریه هایی وجود دارند که به میزان زیادی با مردم سالاری واگرایی دارند. اکثر نظریه های فوق با دموکراسی سر سازگاری ندارند و غالب شاخص های آن را برنمی تابند. هرچند گفته شد که دموکراسی امروزه امری مطلوب تلقی می شود، ولی در عین حال عده ای هستند که به شکل مشخص نظریه دینی خود را غیر دموکراتیک می خوانند و به هیچ وجه سعی در سازوار نشان دادن نظریه شان با مردم سالاری ندارند. پس همان گونه که برخی با اعتقاد به منافات دین و دموکراسی دین یا قرائت دینی را کنار می گذارند، این گروه نیز آشکارا از لزوم عقب نشینی دموکراسی رأی می دهند.^۴

پس اگر قرائتی از دین با دموکراسی ناسازگار باشد، به کار بردن اصطلاح «دموکراسی دینی» چیزی جز نقشی بر آب نخواهد بود. نظریه خشونت با هیچ قرائتی از دموکراسی جمع نمی شود، هرچند ما آن را دموکراسی دینی بنامیم: «دموکراسی طبق یک تعریف با دین کاملاً سازگار است. آن وقتی که دموکراسی را یک جنسی تلقی کنیم، دموکراسی انواع مختلفی دارد. یکی از انواعش هم این است که در ارزش های دینی به عنوان یک چهارچوبه برای افراد حق انتخاب هست. در این جا هیچ تضادی بین دموکراسی و دین وجود ندارد» و مردم سالاری دینی مفهوم واقعی است.^۵ به واقع امروزه مردم سالاری دینی واژه ای مشترک بین معای مختلف و گاه متعارض شده است و بدون تبیین مفهومی از «دین» و «دموکراسی» نمی توان نسبت آن ها را بررسی نمود.

تنها در این بین باید به نظریه وکالت مهدی حائری - در گروه نظریه های فلسفه سیاسی - اشاره نمود که به میزان زیادی مردم سالار است. البته نظریه های فقه سیاسی نیز به همان میزان که رأی مردم را به مشروعیت سیاسی مرتبط می کنند (همانند نظریه انتخاب و نظارت)، مردم سالار تلقی می شوند.^۶

گزاره بیستم: برخی از حکومت های دینی به دموکراسی صوری و شبه دموکراسی شبیه ترند تا دموکراسی. بر اساس آن چه در گزاره سوم بیان شد، این امکان وجود دارد که نهادهای نظام دموکراتیک به شکل نمایشی وجود داشته باشند، اما در پس پرده الیگارشسی های غیر رسمی حکومت کنند. اگر در طول زمان نهاد های دموکراتیک در دموکراسی نمایشی تقویت شوند، شبه دموکراسی جانشین دموکراسی صوری می شود. توجه به این نکته لازم است که نهادهای این گونه نظام های سیاسی به شکل بالقوه توانایی تبدیل شدن به نهادهای دموکراتیک را دارند، اما در وضعیت فعلی خود دارای نهاد های ناهمگون هستند. شاید علت این امر را بتوان در این مسأله جستجو نمود که این گونه نظام ها یک پا در سنت و یک پا در مدرنیته و دولت مدرن دارند، و نه می توانند از سنت چشم پوشند و نه صرف نظر کردن از مقتضیات دولت مدرن را ممکن می دانند. مفاهیمی که از یک گفتمان بدون توجه به مبانی آن ها به گفتمانی دیگر منتقل می شوند، به احتمال زیاد دچار کژتابی^۷ می شوند.

۱. سروش، فریه تر از ایدئولوژی، پیشین، ص ۲۸۲.

۲. شبستری، پیشین، ص ۴۷۷.

۳. سید صادق حقیقت، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون دینی و درون دینی»، دومین همایش بین المللی حقوق بشر، قم، ۱۳۸۲.

۴. محمد تقی مصباح، پرسشها و پاسخها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷، صص ۳۸ - ۳۹.

۵. محمد تقی مصباح، «مردم سالاری دینی»، مجله معرفت، ش ۶۸ (مرداد ۱۳۸۲).

۶. حقیقت، پیشین.

۷. distortion.

به اعتقاد بشیریه جمهوری اسلامی ایران از یک سو دارای برخی ویژگی های ایدئولوژیک و ساختاری دولت جامع القوا و از سویی دیگر دارای برخی ویژگی های بالقوه دموکراتیک است، هر چند مفهوم دموکراسی صوری بهتر از هر مقوله دیگری می تواند بیشترین عناصر مفهومی این نظام را در تعیین تاریخی خود پوشش دهد.^۱

والسلام

^۱ . بشیریه. دیپاچه ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران، پیشین، صص ۵۱ و ۵۲.