

نشریه داخلی  
سال سوم  
شماره ۱۸  
ویژه‌نامه‌ی  
اسلام و دموکراسی  
مهر ماه ۱۳۹۳



زیر نظر:  
شورای سردبیری  
اصلاح و ب  
طراحی:  
آتلیه گرافیک اصلاح و ب

فهرست

۲ ..... سخن سردبیر

۳ ..... مفهوم دموکراسی؛ مصطفی دانایی فر .....

۸ ..... دموکراسی در اسلام؛ دکتر یوسف قرضاوی؛ ترجمه‌ی دکتر احمد نعمتی .....

۱۸ ..... چیستی دموکراسی و بررسی ابعاد آن؛ مصاحبه‌ی اصلاح و ب با خالد توکلی .....

۲۲ ..... شورا و نظام حکمرانی اسلام؛ مصاحبه‌ی اصلاح و ب با داود نارویی .....

۲۶ ..... ماهیت و ابعاد دموکراسی؛ مصاحبه‌ی اصلاح و ب با عبدالعزیز مولودی .....

۲۸ ..... شورا در اسلام و وجوه اشتراک آن با دموکراسی؛ مصاحبه‌ی اصلاح و ب با صلاح قاسمی .....

۳۰ ..... دموکراسی و دینداری؛ محمد مجتهد شبستری .....

۳۴ ..... دموکراسی در اسلام؛ مالک بن بنی؛ ترجمه‌ی عبدالعزیز مولودی .....

۴۶ ..... اسلام و دموکراسی؛ جان اسپوزیتو جان وال؛ ترجمه‌ی مهدی حجت .....

۴۹ ..... اسلام و دموکراسی؛ بحثی نظری در باب سازگاری اسلام و دموکراسی؛ عمر جاهه؛ ترجمه‌ی مهدی حجت .....

۵۸ ..... چرایی غیبت دموکراسی در جهان اسلام؛ اصغر علی انجینیر؛ ترجمه‌ی مهدی حجت .....

۶۲ ..... آگاهی اجتماعی و گذار به دموکراسی؛ محمد نورالدین افایه؛ ترجمه‌ی پایگاه اطلاع‌رسانی اصلاح .....

۶۴ ..... در باب نسبت سنجی دین و دموکراسی؛ دکتر سید صادق حقیقت .....

۷۰ ..... توفیق محمد الشاوی و «نظریه‌ی عمومی شوری در اسلام»؛ دکتر داود فیرجی .....

۷۷ ..... استدلال به نفع دموکراسی؛ دایرة المعارف دموکراسی؛ زیر نظر سیمور مارتین لیست .....

اصل اول از هشت اصل راهبردی جماعت دعوت و اصلاح که در نشست دوم کنگره سوم جماعت مورد تصویب واقع شد، «اهتمام به آزادی، حقوق بشر و دموکراسی» است. پیش شرط اهتمام و التزام عملی به امری درک نظری و معرفتی ماهیت و ابعاد آن است و واکاوی نسبت میان اسلام و دموکراسی و نشان دادن نحوه‌ای از نگرش که می‌تواند در عین التزام به شریعت و پایبندی به دین از دموکراسی دفاع کند از اهمیت خاصی برخوردار است.

با توجه به اهمیت نظری مبحث مذکور، این شماره از نشریه‌ی اصلاح به موضوع پرده‌مانه‌ی «اسلام و دموکراسی» می‌پردازد و عمدتاً با مبنا گرفتاری امکان جمع و توفیق میان مسلمانی و دموکراسی‌خواهی، کوشش‌های فکری و تأملات اندیشه‌ورانی را عرضه می‌کند که از سازگاری این دو سخن می‌گویند.

برخی بر این باورند که دموکراسی از اساس مفهوم و نهادی است که از دل مدرنیته و لیبرالیسم روییده و هم‌خوانی با آیینی برآمده از جهان پیشامدرن ندارد. برخی نیز با ارج نهادن به یافته‌های انسانی، معتقدند گرچه دموکراسی پرورده‌ی فرهنگ غربی است، اما تعارضی با ارزش‌های دینی ندارد و به جهت کارآمدی و سودمندی آن، لازم است مورد استفاده مسلمانان قرار گیرد. متفکرینی بر این باورند که از اساس، بن‌مایه‌های دموکراسی در متون دینی وجود دارد و با یک تفسیر عصری می‌شود اصول پایه‌ای آن را در کتاب و سنت و سیره‌ی پیامبر(ص) و خلفای راشدین بازجست.

برخی دموکراسی را به معنای سلب حاکمیت از خداوند و نشان دادن آدمی بر مسند الوهی می‌دانند و از این جهت، آن را «حکم بغیر ما أنزل الله» و بی‌اعتنایی به باور «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ» می‌دانند. اندیشه‌ورانی دیگر می‌کوشند نشان دهند که میان باور به شریعت خداوند و حاکمیت او و مراجعه به آرای شهروندان در اداره و تمشیت جامعه و مشارکت برابر شهروندان در عرصه‌ی قدرت و سیاست، تعارضی وجود ندارد و سازوکارهای نظام دموکراسی، می‌توانند ضامن «عدالت»، «آزادی» و «برابری» باشند و سوءاستفاده از قدرت را مانع شوند و از این رو، گذار به دموکراسی، در واقع، گذار به سازوکاری برای حکمرانی است که بیشتر از هر سازوکار دیگری، مانع ظلم و فساد ناشی از قدرت می‌شود و از آن رو که برابری آدمیان و رفع و دفع ستم و حرمت و حریت آدمی، از ارزش‌های غایی دین است، اهتمام به دموکراسی، کوشش در جهت تحقق مقاصد شریعت به شمار می‌رود.

اگر به جایگاهی که عدالت، آزادی و برابری در نظام ارزشی اسلام دارند و بسیاری، اینها را در زمره‌ی مقاصد غایی شریعت برشمرده‌اند، توجه لازم، مبذول شود و به اهمیت و نقشی که «شورا» و التزام به آن در سبک زندگی دینی واجد است، عطف نظر شود، می‌توان دریافت که گذار به دموکراسی و زیستن در جامعه‌ای دموکراتیک، تا چه اندازه ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و نیز با اصول و مقاصد اسلام سازگار و هم‌راستا است.

به نظر می‌رسد دموکراسی سازوکارهای بهتری برای تحقق این ارزش‌های بنیادین در اختیار می‌نهد و فضایی فراهم می‌کند تا

ایمان و دینداری نیز در گوهر اصیل و درخشان خود تبلور یابند و برابری، آزادی، حرمت و حقوق آدمی بر صدر بنشینند. دموکراسی البته مصون و فارغ از انتقادهای جدی‌ای که بر آن رفته و می‌رود نیست، اما با اتکا به تجارب بشری که به عنوان ذخایری ارزشمند در اختیار ماست، می‌توان مدعی شد که در میان نظام‌های متنوع حکمرانی، حکمرانی دموکراتیک و مردم‌سالارانه، بهترین و کم‌خطرترین آن‌ها است.

گرچه دموکراسی اقسامی دارد و نمی‌توان به سادگی، تعریفی مورد وفاق از آن ارائه داد، اما دست کم می‌توان از مؤلفه‌ها و مقوم‌های اساسی آن سخن گفت. در رابطه با اسلام هم، وضع کم و بیش به همین شکل است و قرائت‌های مختلف از اسلام، طبیعتاً نسبت‌های مختلفی با دموکراسی برقرار می‌کنند. خوانش‌های «بنیادگرایانه»، «سنت‌گرایانه» و «تجددگرایانه» و یا دیگر قرائت‌های دینی، هر یک نسبت و سوگیری ویژه‌ای در رابطه با دموکراسی دارند.

تعبیر «شورا» در قرآن کریم که بیانگر اداره‌ی جامعه بر اساس خرد جمعی شهروندان و نه اراده‌ی فردی و یا گروهی است، می‌تواند به مفهوم دموکراسی خیلی نزدیک باشد. در کتابچه‌ی «رویکردها و راهکارهای جماعت دعوت و اصلاح ایران» ذیل رویکرد «شورا» آمده است:

«استبداد در ساده‌ترین مفهوم، به معنی تمرکز قدرت اجرا و تصمیم‌گیری و نیز منابع ثروت در دست یک شخص یا یک گروه خاص است؛ به گونه‌ای که مردم در واگذاری و یا نظارت بر کیفیت به کارگیری آنها نقشی نداشته باشند. استبداد به خاطر زیان‌های فراوان اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی و سیاسی‌ای که در بر دارد، در طول تاریخ، همیشه از جانب پیامبران خداوند به چالش کشیده شده است...»

بر همین اساس برای ریشه‌کن نمودن هرگونه فردمحوری و استبداد در زندگی انسان‌ها، خداوند اصل شورا را به عنوان قاعده‌ی حاکم بر تنظیم روابط اجتماعی در سطوح خانواده، جامعه و حکومت مقرر فرموده است؛ تا ضمن احترام به کرامت و ارزش انسانی، همه افراد جامعه در تعیین سرنوشت خود و تصمیم‌گیری درباره‌ی هر آنچه برای خانواده، جامعه و حکومت سرنوشت‌ساز است، مشارکت کنند...

جریان بیداری اسلامی معاصر، با درک این امر، یکی از اهداف رسای خود را احیای شورا در سطوح مختلف اجتماعی، سیاسی و بین‌المللی قرار داده است؛ به امید اینکه درآینده، مسلمانان بتوانند شاهد جامعه‌ای مبتنی بر مساوات و آزادی و حکومت متکی به رأی مردم و پایبند به تصمیمات شورایی باشند...

امید است که این شماره از نشریه‌ی اصلاح، مورد توجه همراهان و خوانندگان محترم قرار گیرد و در گشودن پاره‌ای مسائل فکری و یا گره‌های عملی کارگر افتد.

و من الله التوفیق

مهر ماه ۱۳۹۳

# DEMOCRACY!



## مفهوم دموکراسی

مصطفی دانایی‌فر

تعریف دموکراسی در اساس مفهومی مناقشه‌آمیز است و قطعیت چندانی در باره مفهوم واقعی دموکراسی بدست نیامده است. البته این فقط مربوط به دموکراسی نمی‌شود، بلکه اکثر مفاهیم علوم انسانی از چنین خصیصه‌ای برخوردارند.

پیش از آنکه به بحث درباره این پرسشها بپردازیم باید به دقت واژگان خود را تعریف کنیم، کاری که درباره مفهوم دموکراسی بسیار مشکل است. باید توجه داشت که این واژه به خودی خود معانی بسیاری را در خود جای داده است. برای مثال برای کمونیست‌ها دموکراسی به معنای برابری جمعی و نه آزادی فردی است. بنابراین آنها خودشان را دموکراسی‌های واقعی به شمار می‌آورند. برای نظام‌های کمونیستی معیار دموکراسی نتایج و پیامدهای جمعی آن است؛ درحالی که برای غرب آن چه که درباره دموکراسی اهمیت دارد روندی است که در آن افراد به دنبال دستیابی به نتایج مشخص هستند. اگر هر کسی به دیده خود به دموکراسی بنگرد، چگونه می‌توانیم مصادیق آن را مقایسه کنیم؟ یکی از راه‌ها در ابتدای این کار این است که به ریشه‌های خود این واژه بازگردیم.

خاستگاه اصطلاح دموکراسی را می‌توان در یونان باستان جست‌وجو کرد. دموکراسی هم مانند اصطلاحات دیگری که به (کراسی) ختم می‌شوند (مثل اتوکراسی، آریستوکراسی و بوروکراسی) از واژه یونانی کراتوس (kratos) به معنای قدرت، یا فرمانروایی و دِموس (demos) به معنای مردم مشتق شده است. از این رو دموکراسی یعنی فرمانروایی مردم.

دموکراسی در بنیادی‌ترین شکل خود؛ نشانگر نظامی است که قدرت در اختیار مردم است. مردم نیز به نوبه خود ممکن است این قدرت را به طور مستقیم یا غیر مستقیم اعمال کنند. در این ارتباط اعمال قدرت به طور کلی در سه شکل صورت می‌پذیرد: مشارکت، برای مثال با رأی گیری و انتخابات، رقابت، مانند آنچه که بین احزاب سیاسی صورت می‌پذیرد و آزادی همچون آزادی بیان و برپایی اجتماعات.

بنابراین دموکراسی را می‌توان به طور کامل به این صورت تعریف کرد که در دموکراسی، قدرت سیاسی به طور مستقیم یا غیر مستقیم در چارچوب مشارکت، رقابت و آزادی اعمال می‌شود.

شاید بهترین نقطه آغاز درک ماهیت دموکراسی خطابه آبراهام لینکلن در اوج جنگ داخلی آمریکا در سال ۱۸۶۴ باشد: «حکومت مردم بر مردم، و برای مردم» گفته او این نکته را روشن می‌کند که دموکراسی حکومت را به مردم پیوند می‌زند، اما این پیوند را از چند راه می‌توان شکل داد: حکومت مردم، حکومت بوسیله مردم، حکومت برای مردم.

### مردم کیستند؟

یکی از ویژگی‌های اصلی دموکراسی، اصل برابری سیاسی است. یعنی این عقیده که

قدرت سیاسی باید تا حد امکان گسترده و به طور برابر توزیع شود. اما این قدرت درون کدام مجموعه یا گروه باید توزیع شود؟ به طور خلاصه می‌توان پرسید «مردم» از چه کسانی تشکیل شده است؟ با اطمینان می‌توان گفت که اصطلاح «دموس» یا «مردم» دلالت به همه مردم دارد، یعنی به همه جمعیت یک کشور اما در عمل همه نظام‌های دموکراتیک گاهی به شدت مشارکت سیاسی را محدود کرده‌اند.

همان‌طور که گفته شد، نخستین متفکران یونانی معمولاً اصطلاح دموس را برای اشاره به «عده زیاد» بکار می‌بردند؛ یعنی توده‌های محروم و به طور معمول بدون دارایی بنابراین، دموکراسی به معنای برابری سیاسی نبود، بلکه به معنای سوگیری نسبت به تهیدستان بود. در دولت شهرهای یونان، مشارکت سیاسی به بخش کوچکی از جمعیت محدود شده بود، شهروندان مرد بالای ۲۰ سال و بدین ترتیب همه زنان، بردگان و خارجیان کنار گذاشته می‌شدند. تا سده بیستم، در بیشتر دولت‌های غربی هم محدودیت‌های شدیدی برای رأی دادن زنان اعمال می‌شد که به طور معمول به صورت تعیین شرط مالکیت یا محروم کردن آنان از رأی دادن بود. در بریتانیا تا سال ۱۹۲۸ که زنان حق رأی کامل بدست آوردند، حق رأی همگانی برقرار نشده بود. در ایالات متحده آمریکا تا اوایل دهه ۱۹۶۰ که آفریقایی‌های

امریکایی در بسیاری از ایالت‌های جنوبی توانستند برای نخستین بار رأی بدهند. و در سوئیس تا سال ۱۹۷۱ که زنان سرانجام حق رأی یافتند. همه نمی‌توانستند رأی بدهند. با این حال در همه نظام‌های دموکراتیک محدودیت مهمی به صورت محرومیت کودکان از مشارکت سیاسی همچنان وجود دارد حال آنکه سن قانونی اکثریت جامعه بین ۱۵ تا ۲۱ سال است. اگر چه اینک در واقع «مردم» به همه شهروندان بزرگسال اطلاق می‌شود، اما این اصطلاح را به صورت‌های مختلف می‌توان تعبیر و تفسیر کرد.

### مردم چگونه باید حکومت کنند؟

بیش‌تر برداشت‌ها از دموکراسی بر پایه اصل «حکومت بوسیله مردم» صورت می‌گیرد. این برداشت بدان معناست که در واقع مردم بر خود حکومت می‌کنند. یعنی در گرفتن تصمیم‌های تعیین‌کننده‌ای که زندگی آن‌ها را ساختار بندی و سرنوشت جامعه را معین می‌کند، مشارکت دارند. اما این مشارکت می‌تواند چندین شکل بیابد. یکی دموکراسی مستقیم است، که در آن مشارکت عمومی از راه‌هایی مانند.

همه‌پرسی‌ها؛ گرد همایی‌های جمعی در تصمیم‌گیری است. شکل دیگر و عمومی‌تر مشارکت دموکراتیک دادن رأی است، که ویژگی اصلی نظامی است که به طور معمول دموکراسی نمایندگی نامیده می‌شوند. وقتی شهروندان رأی می‌دهند؛ بیشتر از آن که برای ساختار بندی زندگی خود تصمیم‌گیری کنند؛ کسی را بر می‌گزینند که چنان تصمیم‌هایی از طرف آن‌ها بگیرد. اما چیزی که به رأی دادن خصلتی دموکراتیک می‌دهد این است که؛ به شرط انتخاباتی بودن رقابت؛ به مردم قدرت و اختیار می‌دهد و از این طریق سیاستمداران را در برابر مردم پاسخگو می‌سازد.

در دموکراسی مستقیم (که گاهی دموکراسی مشارکتی نامیده می‌شود) بر پایه مشارکت مستقیم، بی‌واسطه و پیوسته شهروندان در وظایف حکومت است. از این‌رو، دموکراسی مستقیم که تمایز بین حکومت کنندگان و حکومت شونده‌گان، و بین دولت و جامعه مدنی را از میان می‌برد، نظامی از خودگردانی عمومی به شمار می‌رود.

این‌گونه دموکراسی در یونان باستان وجود داشت و حکومت از راه گردهمایی توده‌ای را به وجود آورده بود؛ رایج‌ترین صورت مدرن آن فراندم است. مزیت‌های دموکراسی مستقیم عبارتند از:

- چون تنها شکل ناب دموکراسی است، کنترل شهروندان بر سرنوشت خودشان را بیشتر می‌کند.

- شهروندانی آگاه و از لحاظ سیاسی سنجشگر می‌آفریند و از این رو فواید آموزشی دارد.

- مردم را به بیان نظرات و منافع خاص خود بدون اتکا به سیاستمداران سودجو قادر می‌سازد.

- از آنجا که مردم بیشتر مایل به قبول تصمیم‌هایی‌اند که خودشان گرفته‌اند؛ مشروعیت حکومت را تضمین می‌کند.

دموکراسی نمایندگی شکل محدود شده و غیر مستقیم دموکراسی است. در این معنا محدود است که مشارکت عمومی در حکومت گاه به گاه و مختصر است، و به رأی دادن در هر چند سال یکبار خلاصه می‌شود و نیز از این لحاظ غیرمستقیم است که مردم خودشان قدرت را اعمال نمی‌کنند؛ صرفاً کسانی را بر می‌گزینند تا از طرف آنها فرمانروایی کنند. این شکل فرمانروایی فقط تا آنجا دموکراتیک است که نمایندگی پیوند قابل اعتماد و موثری بین حکومت و مردم برقرار کند. این نوع دموکراسی را گاهی با عبارت تفویض اختیار انتخاباتی یا سرپرستی بیان می‌کنند. توانمندیهای دموکراسی نمایندگی عبارت‌اند از:

- شکل قابل اجرای دموکراسی را ارائه می‌دهد.

- این امکان را می‌دهد که حکومت به دست آنهایی باشد که بهتر آموزش دیده‌اند؛ دانش تخصصی و تجربه زیادتری دارند.

- با دور نگه داشتن شهروندان عادی از سیاست؛ ثبات جامعه را حفظ می‌کند، و از این راه آنها را به سازگاری سیاسی بر می‌انگیزد.

### دامنه فرمانروایی مردم تا کجا باید باشد؟

حال که دانستیم مردم کیستند، و چگونه باید فرمانروایی کنند، لازم است بدانیم

فرمانروایی آنها تا کجا باید بگسترده. قلمروی درست دموکراسی کجاست؟ مردم حق دارند درباره چه مسائلی تصمیم بگیرند، و چه چیزی باید بر عهده شهروندان باشد؟

الگوهای دموکراسی که بر پایه فردگرایی لیبرالی ساخته شده‌اند معمولاً توصیه کرده‌اند که دموکراسی به زندگی سیاسی محدود باشد و سیاست دقیقاً تعریف شود. از این چشم‌انداز هدف دموکراسی این است که از راه نوعی فرایند مشارکت عمومی چارچوبی ایجاد کند که افراد در آن بتوانند کارهای خود را پیش ببرند و منافع اختصاصی خود را پیگیری کنند. بنابراین راه‌حل‌های دموکراتیک فقط برای مسائلی مناسب‌اند که به طور مشخص به اجتماع مربوط می‌شوند.

اما دیدگاه دیگری درباره دموکراسی وجود دارد که برای مثال سوسیالیست‌ها و دموکرات‌های رادیکال ارائه داده‌اند. در دموکراسی رادیکال، دموکراسی وسیله ساختن چارچوبی نیست که افراد در آن کار خاص خود را پیش ببرند، بلکه بیشتر اصلی کلی است که در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی به کار می‌رود. در این نوع دموکراسی مردم از حقی اساسی برخوردارند که به آنها امکان مشارکت در هر تصمیم‌گیری اثرگذار بر زندگی‌شان را می‌دهد، و دموکراسی در اصل روندی جمعی برای عملی کردن این حقوق است.

### بنیادهای دموکراسی

دموکراسی بر یک سری اصول و پیش‌فرض‌هایی استوار است که شناخت آنها جهت فهم معنای دموکراسی ضروری است به مدد این اصول از سویی قادر خواهیم بود که نظام‌های مدعی اعمال دموکراسی را محک زده، مورد ارزیابی قرار دهیم و از سوی دیگر در جهت درک دقیق‌تر نظام دموکراسی و تمییز آن از دیگر حکومت‌ها به ما کمک می‌کند.

مهمترین اصول دموکراسی را می‌توان در محورهای ذیل خلاصه کرد:

#### ۱- نسبی‌گرایی

یکی از ویژگی‌های دموکراسی این است که بر حقایق ثابت و مطلق به ویژه در امر قانون‌گذاری ایمان ندارد به عبارت دیگر

هیچ عقیده و ارزشی به عنوان حقیقت ازلی و ابدی قلمداد نمی‌شود، و به جای اعتقاد به یک حقیقت مطلق دموکراسی به نسبت عقیده و ارزشها معتقد است.

نسبی‌گرایی در دو عرصه نمود عملی می‌یابد:

الف) تنوع و چندگانگی عقاید (پلورالیسم دینی)

ب) چندگانگی گرایش‌های سیاسی (پلورالیسم سیاسی)

ابزار اجرایی تک‌گرایی سیاسی عبارت است از: ۱- احزاب ۲- جامعه مدنی

امروزه احزاب و گروه‌های فشار از مهمترین عوامل نشر مسایل سیاسی در جامعه‌اند؛ حزب به مجموعه‌ای از افراد گفته می‌شود که بر اساس افکار و اهداف مشترک گرد هم آمده، برای کسب قدرت تلاش می‌کنند.

در جامعه معاصر حزب مشخصه‌ها و کار ویژه‌هایی دارد؛ از جمله تنظیم خواسته‌های مردم جهت ابلاغ به حکومت و تلاش در جهت تحقق آنها، تشویق شهروندان به مشارکت در انتخابات؛ سازماندهی و متمرکز ساختن نیروهای پراکنده و متشتت جامعه در جهت اهداف حزب و دفاع از حقوق شهروندان در قبال دستگاه‌های اجرایی کشور.

جامعه مدنی در عصر جدید نشانگر این واقعیت است که جامعه در جهت حفظ دموکراسی باید دارای تشکلهایی باشد که وابسته به دولت نباشند و این مهم وقتی تحقق می‌یابد که قدرت دولت محدود شود. یکی از شیوه‌های محدود شدن قدرت دولت گسترش جامعه مدنی است. با ایجاد جامعه مدنی افکار عمومی از بالا سامان نمی‌یابد، بلکه از پایین سامان می‌یابد و به گوش دولتمردان می‌رسد.

راز اهمیت احزاب و گروه‌ها در جامعه امروزی این است که اشخاص به طور فردی توانایی اعمال نفوذ زیادی در مسائل حکومتی ندارند اما هنگامی که با دیگران یکی شوند قادر به این امر هستند.

۲- مشروعیت مردمی

قوام دموکراسی به مشارکت است. در حکومت دموکراسی به لحاظ کمی انتخاباتی

که در آن مشارکت شهروندان در فضای آزاد و باز سیاسی بیشتر باشد دموکراتیک‌تر و در نتیجه مشروعیت آن بیشتر است. امروزه مشارکت شهروندان از طریق سیستم نمایندگی اعمال می‌گردد. افکار عمومی منشأ صلاحدید و صلاحیت در دموکراسی است؛ و مجرای جهت مشروعیت و حقانیت حکومت است.

۳- برابری

برابری ریشه در اومانیسیم و فردمداری دارد؛ بدین معنا که یک اقتدار برتر از خرد، و یک معرفت برتر از عقل فردی وجود ندارد. برخی برابری را به این معنا می‌دانند که قدرت به نحو مساوی بین افراد جامعه تقسیم شوند و هیچ کسی بیش از دیگری قدرتی نداشته باشد. حق برابری شهروندان در محورهای متنوع ذیل تبلور می‌یابد:

الف) برابری سیاسی: همه شهروندان در حق رای برابری؛ یعنی هر فرد دارای یک رأی است و افراد در انتخاب شدن هم برابری دارند.

ب) برابری حقوقی: همه در قبال قانون برابری و از حق یکسان برخوردارند.

ج) برابری اجتماعی: همه طبقات و گروه‌ها در فعالیت سیاسی برابری دارند.

زیربنای برابری حقوق ملت است. در دموکراسی شهروندان محققند و بر مبنای قرارداد اجتماعی از حقوق برخوردارند. کار ویژه دولت فقط حفظ امنیت است. برابری اصلی است که در سایه آن شهروندان حقوق خود را استیفا می‌کنند.

۴- آزادی

آزادی یکی از موضوعاتی است که مورد احترام همه انسانهاست؛ و البته در هیچ جامعه‌ای آزادی مطلق وجود ندارد. دموکراسی مبتنی بر لیبرالیسم مدعی است که دولت باید حداقل دخالت را در امور جامعه داشته باشد و در مقابل شهروندان از حداکثر آزادی برخوردار باشند. کار ویژه دولت تامین امنیت است؛ و تنها در صورتی قانون وضع می‌کند که آزادی برخی به آزادی افراد دیگر لطمه بزند. به عبارت دیگر آزادی برخی افراد نباید به قیمت از بین رفتن آزادی عده‌ای دیگر مجاز شمرده شود.

مهمترین عرصه‌های آزادی را می‌توان در محورهای ذیل خلاصه کرد:

الف) آزادی سیاسی

ب) آزادی اقتصادی

ج) آزادی فرهنگی

در قانون اساسی هر کشوری مکانیزم حفظ و تضمین آزادی‌ها تنظیم و ارائه می‌گردد. علاوه بر آن اصل تفکیک قوا محور مهمی است در جهت جلوگیری از تمرکز قدرت و استبداد. توزیع قدرت و نظارت هر یک از قدرت‌ها بر دیگری گامی در جهت حفظ آزادی‌ها در جامعه است.

نهادینه شدن دموکراسی

اکنون ما شناختی از ریشه‌ها و عناصر اصلی دموکراسی داریم. پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که زمانی که این عناصر دموکراسی پدید آمدند؛ چگونه پایدار می‌مانند؟ مؤثرترین راه‌ها برای تقویت و حفاظت از این عناصر چیست؟ هریک از این عناصر؛ چگونه با آزادی فردی و برابری جمعی ارتباط و سازش برقرار می‌کنند؟

لیبرال دموکرات‌های دنیا به شیوه‌های یکسان به این پرسش‌ها پاسخ نمی‌دهند. هر کشوری لیبرال دموکراسی خاص خودش را دارد و این مساله متأثر از دولت و نیروهای اجتماعی و اقتصادی صورت می‌پذیرد. دموکراسی‌ها با این گونه ترکیب‌های منحصر به فرد حکومت قانون را پدید می‌آورند. حکومت قانون به معنای وضعیتی است که مردم و افراد صاحب قدرت به قواعد و هنجارهای رژیم دموکراتیک احترام می‌گذارند و به آن‌ها پایبند هستند. در این حالت دموکراسی نهادینه می‌شود.

الگوهای دموکراسی

همیشه با دموکراسی به صورت پدیده‌ای یگانه، روشن و بی‌ابهام برخورد شده است اغلب مردم پذیرفته‌اند آن چه در بیشتر جامعه‌های غربی به نام دموکراسی می‌گذرد تنها شکل؛ یا تنها شکل مشروع دموکراسی است. اما در واقع چند نظریه درباره دموکراسی وجود دارند؛ که می‌توان چنین برشمرد:

- دموکراسی کلاسیک

- دموکراسی حمایتی

- دموکراسی توسعه

- دموکراسی خلق

### دموکراسی کلاسیک

الگوی کلاسیک دموکراسی؛ بر پایه پولیس (police) یا دولت شهر یونان باستان، و به ویژه نظام فرمانروایی بزرگترین و قدرتمندترین دولت شهر یونان، یعنی آتن قرار دارد. شکل دموکراسی مستقیم آتن در سده‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد اغلب تنها نظام ناب یا آرمانی مشارکت عمومی تصویر شده است. دموکراسی آتنی از طریق گرد همایی‌های توده‌ای به حدی رسید که بدل به شکلی از حکومت شد. مجلس که همه شهروندان عضو آن بودند؛ تصمیم‌های مهم را می‌گرفت این مجلس دست‌کم سالی ۴۰ بار تشکیل جلسه می‌داد. هرگاه لازم بود مقاماتی تمام وقت باشند؛ براساس قرعه‌کشی یا سهمیه برگزیده می‌شدند تا این اطمینان بدست آید که گروه مذکور نمونه کوچک جمع بزرگتری از شهروندان است. دوره عضویت در این مقام نوعاً کوتاه بود تا گسترده‌ترین حد ممکن مشارکت بوجود آید. شورایی با عضویت ۵۰۰ شهروند به صورت قوه اجرایی یا کمیته اداره کننده مجلس مذکور عمل می‌کرد؛ و یک کمیته اجرایی قوی ۵۰ نفری هم وجود داشت که پیشنهادهایی به شورا می‌داد. هر عضو کمیته فقط یک روز می‌توانست رئیس آن باشد؛ و هیچ آتنی هم در سراسر زندگی خود بیش از یک بار نمی‌توانست از این افتخار برخوردار شود. به دلیل نیاز به آموزش و تجربه؛ فقط به ده ژنرال نظامی این امتیاز داده شده بود که می‌توانستند بر خلاف مقامات دولتی دیگر مجدداً برگزیده شوند.

آن چه دموکراسی آتن را چنان حائز اهمیت می‌کرد؛ سطح و میزان فعالیت سیاسی شهروندان بود. شهروندان نه تنها در جلسه‌های منظم مجلس شرکت می‌کردند؛ بلکه عده زیادی از آن‌ها آماده پذیرش مسئولیت مقام‌های دولتی و اتخاذ تصمیمات بودند.

از لحاظ عملی عیب اصلی دموکراسی آتن این بود که فقط با کنار گذاشتن توده مردم از فعالیت سیاسی کار می‌کرد. مشارکت

سیاسی فقط به مردان متولد آتن که بیش تر از ۲۰ سال داشتند محدود شده بود. بردگان؛ زنان و بیگانگان (غیرآتنی) هیچ گونه حقوق سیاسی نداشتند. از این لحاظ خود پولیس آتن را در واقع باید آتنی‌تر آرمان دموکراسی دانست.

### دموکراسی حمایتی

وقتی اندیشه‌های دموکراتیک در سده‌های هفدهم و هجدهم دوباره زنده شدند؛ به نظر می‌رسید که با دموکراسی کلاسیک یونان باستان بسیار متفاوت‌اند. به ویژه آن که چندان به نظر نمی‌رسید که دموکراسی ساز و کاری باشد که مردم بتوانند با آن در زندگی سیاسی شرکت کنند؛ و بیش‌تر راهی به نظر رسید که شهروندان می‌توانستند با استفاده از آن در برابر تعدیات حکومت از خود حمایت کنند؛ از این رو دموکراسی حمایتی تلقی شد. این نظر به ویژه متفکران لیبرال را که بیشتر از هر چیز به ایجاد گسترده‌ترین عرصه‌های آزادی فردی توجه داشتند به سوی خود جلب کرد.

به طور خلاصه، دموکراسی حمایتی چیزی غیر از شکل محدود و غیر مستقیم دموکراسی نیست. در عمل حکومت شونده با دادن رأی در انتخابات منظم و رقابتی رضایت خود را نشان می‌دهد. این شیوه کار پاسخگو بودن حکومت کنندگان را تضمین می‌کند از این رو برابری سیاسی را در معنای دقیق فنی باید حق رأی برابر دانست. افزون بر آن، نظام دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی است که درون مجموعه‌ای از قواعد رسمی یا غیر رسمی عمل می‌کند. این قواعد بر اعمال قدرت حکومت نظارت می‌کنند. اگر حق رای وسیله دفاع از آزادی فردی است، آزادی هم باید با اجرای دقیق تفکیک قوا، از راه ایجاد قوه اجرایی، قوه قانون‌گذاری و قوه قضایی مستقل از هم، و با حفظ حقوق اساسی و آزادی‌های مدنی، مانند آزادی بیان، آزادی فعالیت و آزادی از بازداشت خودسرانه، تضمین شود. سرانجام هدف دموکراسی حمایتی آن است که عرصه ممکن را برای انتخاب شیوه زندگی به شهروندان بدهد.

### دموکراسی توسعه‌ای

اگرچه نظریه دموکراتیک نخستین نیاز به حمایت از حقوق و منافع فردی را در قانون

توجه خود قرار داده بود، خیلی زود کانون توجه دیگری را پرورد؛ توجه به توسعه فرد انسان و اجتماع. این موضوع الگوهای کاملاً جدیدی از فرمانروایی دموکراتیک را پدیدار کرد که می‌توان به طور کلی از آنها با نام نظام‌های دموکراسی توسعه‌ای یاد کرد. جدیدترین این الگوها را ژان ژاک روسو ارائه کرد. به نظر روسو دموکراسی در تحلیل نهایی وسیله‌ای است که انسان‌ها با آن می‌توانند به آزادی یا خود مختاری؛ در معنای «اطاعت از قانونی که خود فرد تعیین کرده است» برسند. به سخن دیگر؛ شهروندان فقط وقتی آزادند که مستقیم و مستمر در شکل دادن زندگی اجتماعی خودشان شرکت کنند. این اندیشه‌ای است که از مفهوم متعارف دموکراسی انتخاباتی فراتر می‌رود و از آرمان تندروانه‌تر دموکراسی مستقیم پشتیبانی می‌کند.

اما شکل میانه‌روتر دموکراسی توسعه‌ای نیز معرفی شده است که با الگوی لیبرالی حکومت نمایندگی هماهنگ است. چنین دیدگاهی از دموکراسی توسعه‌ای در نوشته‌های جان استوارت میل مطرح شده است. به نظر میل، برتری اصلی دموکراسی این است که امکان رشد عالی و هماهنگ، استعداد‌های فردی را فراهم می‌کند. ولی نگرانی اصلی میل این بود که دموکراسی ممکن است به طور کلی بحث، انتقاد و زندگی فکری را با تشویق مردم به قبول اراده اکثریت از درون نابود کند، از این راه یکنواختی و هم‌رنگ شدن ابلهانه با جماعت را بوجود آورد.

### دموکراسی خلق

اصطلاح دموکراسی خلق از رژیم‌های کمونیستی ارتدکسی برگرفته شده است که براساس الگوی شوروی پس از جنگ جهانی دوم به وجود آمدند. مارکسیست‌ها دموکراسی لیبرالی یا پارلمانی را دموکراسی «بورژوازی» یا «سرمایه‌داری» می‌دانند و آن را بی‌ارزش می‌شمرند. با این حال، مارکسیست‌ها هم به سبب دلالت‌های روشن مساوات‌طلبانه دموکراسی به مفهوم یا آرمان دموکراسی گرایش یافتند. این اصطلاح به ویژه برای تعریف هدف برابری اجتماعی‌ای به کار برده شد که برآمده از مالکیت عمومی ثروت (در معنای

اصلی دموکراسی اجتماعی) و در تقابل با دموکراسی سیاسی بود، که فقط صورت ظاهر برابری را بوجود آورد.

اما آن شکل از دموکراسی که در دولت‌های کمونیستی سده بیستم شکل گرفت، بیش‌تر متأثر از اندیشه‌های لینین بود. اگر چه شعار سال ۱۹۱۷ لینین مبنی بر این‌که «همه قدرت برای شوراه» مفهوم دموکراسی کنونی را زنده نگه داشت، در واقع در روسیه شوروی قدرت خیلی زود در دست حزب کمونیست قرار گرفت. اما ضعف این الگو این است که لینین نتوانست هیچ ساز و کاری برای کنترل قدرت حزب کمونیست و تضمین وفاداری آن به طبقه پرولتاریا ایجاد کند.

### دموکراسی در عمل

اگر چه هنوز هم درباره مطلوب‌ترین شکل دموکراسی اختلاف نظر وجود دارد، بیش‌ترین بحث معاصر درباره چگونگی عملکرد دموکراسی و چپستی دموکراتیک شدن است. این موضوع نشان دهنده این واقعیت است که الگوی خاصی از دموکراسی، که به طور کلی آن را لیبرال دموکراسی می‌نامند، به طور گسترده و حتی در سطح جهانی مورد پذیرش قرار گرفته است. برخی ویژگی‌های اصلی آن عبارتند از:

- لیبرال دموکراسی شکل غیر مستقیم و مبتنی بر نمایندگی دموکراسی است و در آن مقام سیاسی از راه پیروزی در انتخابات منظمی بدست می‌آید که بر پایه برابری سیاسی رسمی برگزار می‌شود.

- لیبرال دموکراسی مبتنی بر رقابت و گزینش انتخاباتی است؛ و از راه پلورالیسم سیاسی مجموعه‌ای گسترده از باورهای متعارض متضاد و جنبش‌ها و حزب‌های رقیب حاصل می‌شود.

- در لیبرال دموکراسی بین دولت و جامعه مدنی تمایز روشنی وجود دارد. این تمایز با فعالیت گروه‌های خود مختار و صاحبان منافع؛ و سازمان بازاری یا سرمایه‌ای زندگی اقتصادی حفظ می‌شود.

با این حال اختلاف نظر بسیار زیادی در باره معنا و اهمیت لیبرال دموکراسی وجود دارد.

### موانع گذار به دموکراسی

#### ۱- موانع اقتصادی:

به طور کلی، این ایده که پیشرفت مادی، فرصت‌های گسترش دموکراسی و بقای عمر نظام دموکراتیک را تقویت می‌کند، با شواهد بدست آمده از جهان در حال توسعه به شدت تأیید شده است. شواهد آماری فراوانی از همبستگی میان پیشرفت اقتصادی و اجتماعی و پایداری دموکراسی وجود دارد.

- نهادهای دموکراتیک نیازمند منابع مالی و اقتصادی در خور ملاحظه‌ای هستند. این امر نیازمند سطوح بالای تعهد سازمانی و مشارکت عمومی است و یک جامعه مرفه و بهره‌مند از سطوح بالای آموزش، به بهترین شکل می‌تواند این وضعیت را بر آورده کند. پیشرفت تکنولوژیکی و اقتصادی، زیر ساخت فیزیکی ارتباطات سیاسی را بهبود می‌بخشد.

- نوسازی اجتماعی، ارزش‌های قدیمی را که سبب القای احترام به مراکز قدرت سنتی می‌شوند را تحلیل می‌برد و به اعتماد به نفس افراد کمک می‌کند. این پدیده سبب می‌شود مردم بیش‌تر خودشان را به عنوان شهروند و نه افراد مطیع ببینند. در این راستا، آنها به شکلی جدی‌تر برپای یک اقتدار عقلانی قانونی را دنبال و زمینه بیش‌تری برای پذیرش چنین سیادتی پیدا می‌کنند. ارزش‌های عمل گرایانه خواهان سیاست سازش و اجماع در حرکت به سوی دموکراسی نقشی محوری دارند. این ارزش‌ها جای ارزش‌های سنتی غیرقابل مذاکره همچون وفاداری‌های انحصاری قومی را پر می‌کنند.

- امروزه این ضرب المثل رواج زیادی پیدا کرده که «بدون بورژوازی، دموکراسی به وجود نمی‌آید» توسعه، قدرت انحصاری زمین داران فئودال را در هم می‌شکند. توسعه سرمایه دارانه، شمار زیادی از مراکز قدرت و نفوذ مستقل از دولت را ایجاد می‌کند.

صنعتی شدن و شهری شدن به یک طبقه کارگری سازمان یافته امکان می‌دهد که حمایت‌های گسترده‌ای را در طرح خواست‌های خود برای دستیابی به حقوق

سیاسی بیش‌تر و آزادی‌های مدنی برای مردم عادی برانگیزد.

#### ۲- موانع فرهنگی:

بسیاری از پژوهشگران خاورمیانه معتقدند که یکی از عوامل تأثیرگذار بر ترویج دموکراسی در خاورمیانه، موانع فرهنگی است که ریشه در باورهای قومی، ملی و تاریخ نهادینه شده این منطقه دارد. خاورمیانه متشکل از کشورهایی است که شباهت‌های چشمگیری از لحاظ وابستگی به سنت، مذهب و فرهنگ سیاسی و پیشینه تاریخی دارد.

عده‌ای از محققین معتقدند فرهنگ جایگاه خاص در تبیین وضعیت مشارکت سیاسی در منطقه دارد و ریشه تحولات عمومی در سایه تحولات فرهنگی است. از نظر این دسته از نویسندگان، ساختار اقتدارگرای حاکم بر منطقه نقش مهمی را به عنوان مانع ایفا می‌کند، اما مسئله اساسی تحول فرهنگی است و در همین چارچوب مفهومی، مهم‌ترین مانع در مسیر گذار به دموکراسی نیز فرهنگی است. در منطقه خاورمیانه، انبوهی از افراد وجود دارند که اندیشه‌ای دموکراتیک را با خود حمل می‌کنند.

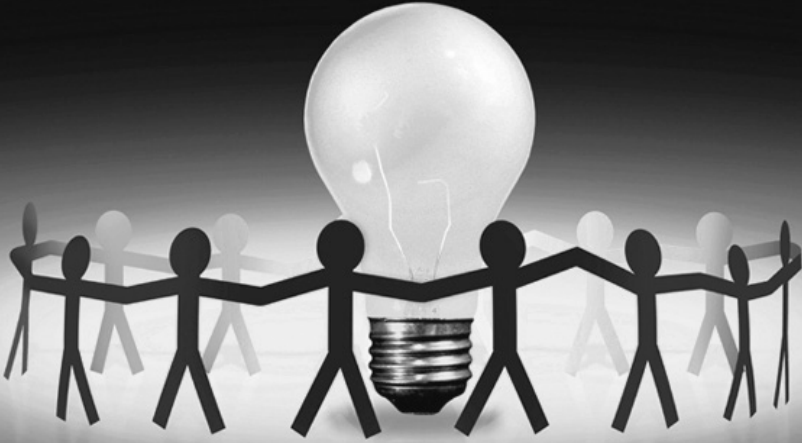
هر نظام سیاسی از دو بخش اصلی شکل می‌گیرد:

۱- ساختار سیاسی: مجموعه نهادها، مراکز و قوانین مرتبط با قدرت سیاسی است که کلیتی واحد را تشکیل می‌دهد.

۲- فرهنگ سیاسی: در فرهنگ سیاسی، برخلاف ساختار، تمرکز و توجه به بازیگران، فضای ذهنی آنها و رفتارها و عقایدشان است.

فرهنگ سیاسی کشورهای خاورمیانه، فرهنگی اقتدارگرا است که به صورت مانعی جدی و اساسی بر سر راه دموکراسی و جامعه مدنی آزاد و مستقل عمل می‌کند. حقوق شهروندی در این دولتها بسیار کم‌رنگ است، عرصه تصمیم گیری‌های دولت بسیار گسترده‌تر از جامعه می‌باشد و نقش یک جامعه مدنی مستقل از دولت بسیار کم‌رنگ است. فرهنگ را که دولت ترویج می‌کند، فرهنگ انقیاد طلب و اقتدار گراست و گرایش به کیش شخصیت، اسطوره‌های مدنی اشکال پدر سالاری دارد.

# دموکراسی در اسلام



دشمنان سرسخت «دموکراسی» و طرفدار استبداد و دیکتاتوری هستند!

آیا حقیقت دارد که اسلام دشمن دموکراسی است و دموکراسی نوعی کفر و گمراهی به شمار می‌رود؟ یا اینکه این سخن، ساختگی است و به ناحق آن را به اسلام نسبت می‌دهند و اسلام از آن اعلام برائت می‌نماید.

این موضوع به اظهار نظر قاطع «علما و فقهای بیدار اسلام میانه‌رو» نیازمند است. علمایی که گرفتار دو گرداب «افراط و تفریط» یا تندروی و تساهل نشده‌اند. تا حقیقت مطلب روشن گردد و بار گناه تفسیرها و برداشت‌های نادرست - هرچند از سوی برخی علمای مجتهد باشد - بر دوش اسلام نهاده نشود، زیرا به هر حال آنان انسان‌اند و دچار خطا و اشتباه می‌شوند.

از خداوند خواستارم که شما را برای روشن نمودن حق و حقیقت بر اساس دلایل شرعی و بیان رأی درست در مورد حقیقت این موضوع و برطرف گردانیدن شبهه‌ها و ارائه دلایل قوی موفق و مؤید فرماید.

سپاس مرا پذیرا باش و امیدوارم مأجور باشید. م. ص از الجزایر

پاسخ:

اینکه تا به این اندازه امور درهم آمیخته و حق و باطل در نظر بسیاری از اهل دین به صورت عام و از نظر برخی از سخنگویان به

دکتر یوسف قرضاوی

ترجمه: دکتر احمد نعمتی

پرسش:

بسیار شگفت‌زده شدم زمانی که از برخی از افراد پرشور و تندرو - عده‌ای از آنها وابسته به جماعت‌های اسلامی نیز بودند - شنیدم که «دموکراسی» با اسلام منافات دارد! حتی یکی از آنان از برخی از علما نقل می‌کرد که: دموکراسی کفری نوین است؟! و برای حکم و قضاوت خود این‌گونه استدلال می‌نمود که دموکراسی به معنی حکومت مردم بر مردم است و در اسلام، این مردم نیستند که حق صدور حکم را دارند، بلکه حکم و فرمان تنها از آن خداوند است، زیرا قرآن در این مورد می‌فرماید:

(إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ) [انعام: ۵۷، یوسف: ۴۰، یوسف: ۶۷]؛ «حکم و فرمان تنها از آن خداوند است». به نظر من این دیدگاه مشابهت زیادی با رأی خوارج قدیم دارد که حضرت علی (رضی‌الله‌عنه) خطاب به آنان فرمود:

«كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ» (سخن حقی است که برداشت باطلی از آن می‌کنند.)

بدین ترتیب در میان سکولاریست‌ها و لیبرالیست‌ها و کسانی که خود را سردمدار آزادی‌خواهی می‌دانند، این سخن رایج شده و به آن دامن می‌زنند که: اسلام‌گرایان

۳- موانع سیاسی: بعضی از موانع سیاسی متأثر از عوامل فرهنگی و اقتصادی بوده و بعضی از عوامل نتیجه امپریالیسم در این گونه کشورها می‌باشد. عوامل بین‌المللی هم آثاری مثبت و هم آثاری منفی بر روند برقراری دموکراسی بر جای می‌گذارند. حتی کمک‌های دموکراسی در صورتی که به خوبی طراحی نشده باشند ممکن است آثاری وارونه جای گذارد.

نتیجه‌گیری

در بحث درباره برقراری دموکراسی در کشورهای در حال توسعه مسائل مهمی مطرح هستند که عبارتند از: برقراری دموکراسی چیست و این روند تا چه میزان پیشرفت کرده است؟ چه روابطی میان برقراری دموکراسی و توسعه وجود دارد؟

معنای برقراری دموکراسی همانند مفهوم خود دموکراسی، مسأله‌ای بحث برانگیز است. اکثر کشورهای در حال توسعه در خلال دو دهه اخیر یا زمانی مشابه، تغییراتی سیاسی را آزموده‌اند. با این همه، شمار لیبرال دموکراسی‌های جدید اندک است.

بنابراین مهم است که بدانیم شرایط اقتصادی و نیروهای خارجی‌ای که ممکن است حکومت‌ها کنترل چندانی بر آنها نداشته باشند، تا چه اندازه بر نتایج روند برقراری دموکراسی تأثیر می‌گذارند. به نظر می‌رسد در دراز مدت توسعه به دموکراسی کمک می‌کند. با این حال درباره آثار بازاربر دموکراسی باید قید و شرط‌هایی را در نظر گرفت. به علاوه برقراری دموکراسی می‌تواند برای پیشرفت مستمر در مسیر توسعه ضروری باشد.

---

منابع:

۱. اونیل، پاتریک، مبانی سیاست تطبیقی، ترجمه دکتر سعید میرترابی، تهران: نشر قومس، ۱۳۸۶
۲. برنل، پیتر، مسائل جهان سوم، ترجمه دکتر احمد ساعی و دکتر سعید میرترابی، تهران: نشر قومس، ۱۳۸۹
۳. اوتواوی، مارینا، گذار به دموکراسی، ترجمه دکتر سعید میرترابی، تهران: نشر قومس، ۱۳۸۶
۴. هیود، اندرو، سیاست، ترجمه، عبدالرحمن عام، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹



نام دین مشتبه شده، بسیار جای تأسف و نگرانی است. نامه‌ی این برادر گرامی بیانگر این واقعیت غبارآلود است. کار به جایی کشیده شده که متهم نمودن مردم به کفر و فسق قضیه‌ای عادی و ساده شده است. انگار اتهام دیگران به کفر و شرک از نظر شرع دیگر جریمه‌ای بزرگ و زمینه‌ساز مجازات سخت نیست و گوینده‌ای آن نباید نگران باشد، چنان‌چه به ناحق دیگری را به کفر متهم نماید در واقع خود اوست که مشمول آن حکم می‌شود.

پرسشی که آن برادر محترم مطرح نموده است برای من تازگی ندارد. در این مورد به خصوص از طرف برادران و خواهران الجزایری بارها به صراحت از من سؤال شده آیا حقیقت دارد که دموکراسی کفر است؟

جای تعجب است که عده‌ای بدون آشنایی کافی از ماهیت و روح دموکراسی آن را کفر یا انحرافی آشکار از دین می‌دانند. یکی از قوانین و معیارهای اساسی مورد تأکید علمای پیشین آن است که حکم و قضاوت در مورد چیزی تنها پس از آشنایی کافی با آن صحیح است و هر کس در مورد چیزی که آن را نمی‌شناسد، حکمی صادر کند، حکم او هر چند به صورت اتفاقی درست باشد، باز نادرست و نارواست. زیرا آن‌گونه قضاوت‌ها در واقع همچون تیراندازی در تاریکی شب است. و در روایت‌های صحیح آمده است که هر گاه قاضی از روی ناآگاهی قضاوت کند، جایگاه او آتش است؛ همچون کسی که حق را بشناسد و بر خلاف آن قضاوت کند.

دموکراسی که مطلوب و مورد نظر بسیاری از ملت‌های جهان بوده و پدیده‌ای است که قشرهای عظیمی از مردم شرق و غرب برای دستیابی به آن مبارزه می‌کنند و بسیاری از آنها پس از رویارویی‌های سخت با دیکتاتورهای ستمکاران و چشیدن مرارت‌های فراوان و ریخته‌شدن خون‌ها و کشته‌شدن صدها و گاهی میلیون‌ها انسان به آن دست یافته‌اند، و بسیاری از صاحب‌نظران مسلمان آن را بهترین وسیله برای جلوگیری از حکومت

فردی و استبدادی و پیشگیری از قدرت‌طلبی ناروایی که ممالک عربی و اسلامی با آن دست به گریبانند، می‌دانند، آیا این‌گونه دموکراسی به گمان گروهی کوه‌فکر و قشری و کم‌دانش، کفر و انحراف است؟!

به دور از تعریف‌ها و اصطلاحات پیچیده‌ی علمی، ماهیت دموکراسی این است که: مردم، خود رهبران و مسؤولان اداری امور مملکت را برگزینند و حاکم یا نظامی را که نمی‌پسندند، بر آنها تحمیل نکرده. و در عین حال نارضایتی مردم، با رویکردها و روش‌های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و سیاسی که مردم آن آگاهی و رضایت ندارند مورد توجه و دخالت مستقیم در امر حکومت قرار گیرد و شرایطی فراهم نشود که هر کس با آن روش‌های تحمیلی مخالفت نماید، تبعید و زندان و شکنجه و اعدام در انتظار او باشد.

این روح و ماهیت دموکراسی راستین است که بشریت، گونه‌ها و روش‌های علمی خاصی را مانند: انتخابات، همه‌پرسی، حق حکومت اکثریت، تعدد احزاب سیاسی، حق مخالفت اقلیت، آزادی مطبوعات و رسانه‌ها و استقلال قوه‌ی قضائیه و ... تجربه نموده است.

آیا ماهیت دموکراسی - به گونه‌ای که آن را تعریف نمودیم - با اسلام منافات دارد؟ این منافات از کجا ریشه می‌گیرد؟ و چه دلیلی در آیات قرآن و سنت صحیح رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم)، برای اثبات این ادعا وجود دارد؟

واقعیت آن است، کسی که در مورد ماهیت دموکراسی تحقیق کند، متوجه می‌شود که به روح و ماهیت اسلام بسیار نزدیک است. برای مثال اسلام، مخالف امامت پیش‌نمازی است که مردم از او ناراضی هستند و دل‌خوش ندارند؛ زیرا در روایتی آمده است که: «ثَلَاثَةٌ لَا تَرْتَفِعُ صَلَاتُهُمْ قَوْقُ زُنُوسِهِمْ شِبْرًا» [۱] (نماز سه نفر حتی یک وجب، از روی سر آنان بالاتر نمی‌رود...)

اولین کس «رَجُلٌ أَمَّ قَوْمًا وَ هُمْ لَهُ

كَارِهُونَ» [۲] (مردی پیش‌نماز شود، که مردم از او بدشان می‌آید).

همچنین حدیث صحیح دیگری می‌فرماید:

«خَيْرُ أُمَّتِكُمْ - أَى حُكَّامِكُمْ - الَّذِينَ تَحِبُّونَهُمْ وَ يَحِبُّونَكُمْ، وَ تَصِلُونَ عَلَيْهِمْ - أَى تَدْعُونَ لَهُمْ - وَ يَصِلُونَ عَلَيْكُمْ، وَ شِرَارُ أُمَّتِكُمْ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَ يُبْغِضُونَكُمْ، وَ تَلْعَنُونَهُمْ وَ يَلْعَنُونَكُمْ» [۳]

(بهترین رهبران شما آنهایی هستند که دوستشان می‌دارید و آنان نیز شما را دوست می‌دارند، و برای آنها دست به دعا بر می‌دارید و آنان نیز برای شما دعای خیر می‌کنند. بدترین رهبران شما کسانی هستند که از آنها بدتان می‌آید و آنان نیز شما را دوست نمی‌دارند، آنان را نفرین می‌کنید. و آنها نیز شما را نفرین می‌نمایند.)

قرآن، حکام مستبد و خودکامه را که با بهره‌گیری از «زر و زور و تزویر»، خود را بر مردم تحمیل می‌کنند و بندگان خداوند را به بردگی می‌گیرند، سخت مورد حمله و سرزنش قرار می‌دهد. برای مثال در مورد رویارویی حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) با نمرود می‌فرماید:

(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) [بقره: ۲۵۸]؛ «آیا آگاهی از کسی که با ابراهیم دربارهی [الوهیت و یگانگی] پروردگارش راه مجادله و ستیز در پیش گرفت؟ بدان علت که خداوند به او حکومت و شاهی داده‌بود. هنگامی که ابراهیم گفت: پروردگار من کسی است که زنده می‌گرداند و می‌میراند. او گفت: من هم [با عفو و کشتن] زنده می‌گردانم و می‌میرانم. ابراهیم گفت: خداوند خورشید را از مشرق بر می‌آورد؛ تو آن را از مغرب برآور. پس آن مرد کافر مبهوت شد، و خداوند مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند.»

آن دیکتاتور گمان می‌کرد که می‌تواند

همچون پروردگار ابراهیم زندگی بخشید و با مرگ آن را بگیرد؛ مردم باید به آیین او درآیند، همچنان که به دین پروردگار ابراهیم درآمده‌اند!

غرور و خودخواهی نمود به جایی رسید که برای اثبات ادعای خود در مورد بخشیدن زندگی و مرگ، دستور داد که دو رهگذر را بیاورند. سپس بدون محاکمه حکم اعدام یکی را، که بی‌گناه بود، صادر و فوراً آن را اجرا کرد و گفت: ببینید که من او را می‌راندم. آن‌گاه دیگری را آزاد نمود و گفت: این یکی را هم از زندگی بهره‌مند ساختم. بدین‌گونه، مگر من هم نمی‌توانم مرگ و زندگی بدهم؟!

فرعون نیز مانند او در میان قوم خود فریاد برآورد:

(أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) [نازعات: ۲۴]؛ «من خداوند بزرگ‌تر و برتر شما هستم.»

و در نهایت تکبر و خودخواهی می‌گفت:

(يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي) [قصص: ۳۸]؛ «ای اطرافیان، به غیر از خودم خدایی را بر شما نمی‌شناسم.»

قرآن از هم‌پیمانی پست و زشت میان سه نفر پرده برمی‌دارد:

۱- فرمانروایی خودکامه و زورگو، مانند فرعون که در سرزمین خدا، خود را بر بندگان او تحمیل می‌کند.

۲- سیاستمداری مانند هامان، که می‌خواهد هر چه بیشتر خود را به مرکز قدرت نزدیک گرداند، و از همه‌ی استعدادها و ذکاوت خود به منظور خدمت به طاغوت و تقویت ارکان حکومت او و فریب مردم برای فرمانبرداری از او استفاده کند.

۳- سرمایه‌داران استثمارگر و غارتگری مانند قارون، که دستیابی به منافع را در ادامه‌ی حاکمیت طاغوت می‌بینند و با ثروت خود، برای به دست آوردن اموال بیشتر - که حاصل عرق پیشانی مردم است- از او حمایت می‌نمایند.

قرآن این هم‌پیمانی سه‌جانبه را بر اساس پلیدی و دشمنی و به دنبال مقابله و رویارویی با رسالت حضرت موسی (علیه‌السلام) معرفی می‌نماید - که سرانجام عذاب الهی دام‌نگیرشان شد- و

می‌فرماید:

(وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ \* إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ) [غافر: ۲۳-۲۴]؛ «ما موسی را همراه

آیات و معجزات و دلیل روشن فرستادیم به سوی فرعون و هامان و قارون. آنها گفتند: او جادوگر دروغگویی است.»

یا در جای دیگر می‌فرماید:

(وَقَارُونَ وَفِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ) [عنکبوت: ۳۹]؛ «و قارون و فرعون و هامان [را] که موسی با دلایل و برهین روشن به سراغ آنان رفت [نیز هلاک کردیم. آنها] راه استکبار و خود برتر بینی را در پیش گرفتند، ولی نتوانستند [از خداوند] پیشی بگیرند.»

موضوع شگفت‌انگیز آن است که قارون از قوم موسی بود و نه از قوم فرعون؛ اما طایفه‌ی خویش را مورد ستم قرار داد و به دشمنان ملت خویش پیوست. فرعون نیز با آغوش باز او را پذیرفت. بنابراین مصالح مادی سبب شد تا با وجود تفاوت نژادی، آن دو کنار هم قرار گیرند.

یکی از شاهکارهای بدیع قرآن آن است که میان استبداد و گسترش فساد و تباهی - که زمینه‌ساز نابودی و متلاشی شدن امت‌ها است- ارتباط می‌دهد. خداوند متعال می‌فرماید:

(أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ \* إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ \* الَّتِي لَمْ يَخْلُقْ مِثْلَهَا فِي الْإِلَادِ \* وَتَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ \* وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ \* الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْإِلَادِ \* فَكَذَّبُوا فِيهَا الْأَفْسَادَ \* فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ \* إِنَّ رَبَّكَ لَبَالِمُرْسَادٍ) [فجر: ۶-۱۴]؛

«آیا ندانسته‌ای که پروردگارت با قوم عاد چگونه رفتار کرده‌است؟ قوم ارم که دارای قامت‌های بلند ستون مانند و [کاخ‌ها و خیمه‌های] ستون‌دار بودند، کسانی که همسان ایشان باشند، در شهرها و کشورها آفریده و پیدا نشده است. و [آیا ندانسته‌ای که پروردگارت] با قوم ثمود چه کرده‌است؟ همان قومی که صخره‌های بزرگ را در «وادی القری» می‌بریدند و می‌تراشیدند. و [آیا خبر نداری که پروردگارت] با فرعون چه کرده است؟ فرعون که دارای

[ساختمان‌های محکم و استواری به شکل] هرم و میخ‌ها [ی وارونه] بود؟ اقوامی که در میان شهرها و کشورها به طغیان و سرکشی پرداختند و در آنها فساد و تباهی به راه انداختند.»

گاهی هم قرآن، طغیان و سرکشی را با کلمه‌ی «عَلُو» به معنی استکبار و برتری‌طلبی و خوار و ذلیل گرداندن مردم با استفاده از زور، تعبیر می‌نماید. خداوند متعال در مورد فرعون می‌فرماید:

(إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِنَ الْمُسْرِفِينَ) [دخان: ۳۱]؛ «او به راستی مستکبر و برتری‌طلب و از اسراف‌کاران بود.»

همچنین می‌فرماید:

(إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يَدَّبْحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ) [قصص: ۴]؛ «به راستی فرعون در سرزمین مصر به استکبار و سلطه‌گری پرداخت و مردم آنجا را دسته‌دسته کرد و [میانشان تفرقه انداخت] گروهی از ایشان را ضعیف و سرکوب می‌کرد، فرزندان غیرتمند آنها را سر می‌برید و دختران [و فرزندان سست] آنها را [برای بردگی] زنده نگه می‌داشت. او قطعاً از زمره‌ی تباهکاران بود.»

ملاحظه می‌کنید که «عَلُو» و استکبار و خودکامگی با فساد و تباهی و تفرقه ارتباطی مستقیم دارد.

قرآن نه تنها به تهاجم و سرزنش علیه اهل استبداد و مستکبران اکتفا نمی‌نماید، بلکه خویشاوندان و اقوام و مردمی را که از آنها پیروی کرده و در رکاب آنها حرکت نموده و زمام امور خویش را در اختیار آنان قرار داده‌اند، همراه با آنان مسؤول می‌شمارد. در مورد قوم نوح می‌فرماید:

(قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَارًا) [نوح: ۲۱]؛ «نوح گفت: پروردگارا! آنان مرا نافرمانی کردند و از کسانی پیروی نمودند که ثروت و فرزندان به جز چیزی بر او نیفزاید.»

از عاد و قوم ثمود چنین می‌فرماید:

(وَتَلَّكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ) [هود: ۵۹]؛ «و این قوم عاد بودند که آیات پروردگارشان

را انکار کردند و فرستادگانش را نافرمانی نمودند و به پیروی از هر زورگویی به سرکشی پرداختند.»

درباره‌ی قوم فرعون می‌فرماید:

(فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ) [زخرف: ۵۴]؛ «پس قوم خود را سبک مغز یافت [و آنان را فریفت] و اطاعتش کردند؛ چرا که آنها مردمی منحرف بودند.»

درباره‌ی پیروان فرعون می‌فرماید:

(إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ \* يُفْقِدُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَيَتَسَّ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ) [هود: ۹۷-۹۸]؛ «ولی [سران] از فرمان فرعون پیروی کردند، و فرمان فرعون صواب نبود. روز قیامت پیشاپیش قومش می‌رود و آنان را به آتش در می‌آورد، و [دوزخ] چه ورودگاه بدی برای واردان است.»

اینکه عامه‌ی مردم در پذیرش کل یا قسمتی از مسئولیت آن استبداد با ستمگران، شریک‌اند به این سبب است که وجود این عوام فرعونیان و طاغوتیان را می‌پرورد. به عبارتی، تحمل مظلومان باعث رشد ظالم می‌شود. این مثل میان عامه‌ی مردم مشهور است، هنگامی که به فرعون گفتند: چه چیزی باعث فرعون شدن تو شد؟ در جواب گفت: کسی را نیافتم که به رفتارم اعتراض کند.

شریک جزم مستبدان و طاغوتیان که بیش از دیگران مسئولیت دارند، سپاهیان و لشکریان آنان هستند قرآن آنان را «جنود» یا نیروهای تقویتی سلطه معرفی می‌کند. نیروهایی که همچون چنگ و دندان به تحکیم سلطه‌ی آنان می‌پردازند و اگر در میان امت، مخالفان نظام را مشاهده نمایند، با شلاق و با قوم آنان را مورد شکنجه، آزار و زندان قرار می‌دهند.

قرآن می‌فرماید:

(إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِبِينَ) [قصص: ۸]؛ «به درستی که فرعون و هامان و لشکریان آنها خطاکار بودند.»

در جایی دیگر می‌فرماید:

(فَأَخَذْنَا هُوَ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ) [قصص: ۴۰]؛ «تا

او و سپاهیان را فرو گرفتیم و آنان را در دریا افکندیم، بنگر که فرجام کار ستمکاران چگونه خواهد بود.»

سنت نبوی نیز حاکمان و فرمانروایان ستمکار را به شدت مورد تهاجم قرار داده‌است. ستمکارانی که با بهره‌گیری از قدرت و زور، مردم را سرکوب می‌نمایند. آنهایی که هر گاه چیزی را بگویند یارای نقد و انتقاد از آنان نیست؛ ستمکارانی که روزی به سان پروانه‌های ناتوان از دست ظالم بالاتر از خود در این دنیا گرفتار می‌آیند و در آخرت وارد آتش دوزخ خواهند شد. همچنین قرآن آنهایی را که در رکاب طاغوتیان به راه می‌افتند و برای آنان اسپند دود می‌کنند، مورد ملامت قرار داده‌است لب به سخن بگشایند مورد سرزنش قرار داده‌است.

ابوموسی از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) روایت می‌کند که فرموده‌است:

(إِنَّ فِي جَهَنَّمَ وادياً وَ فِي الْوَادِي يَتْرُ يُقَالُ لَهُ هَبْهَبٌ حَقٌّ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَسْكِنَهُ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيْدٍ) [۴]

(در دوزخ دره‌ای است و در دره چاهی است که آنرا هبهب گویند. خداوند به خود حق می‌دهد که همه‌ی خودکامگان و زورگویان را در آن بیندازد.)

از معاویه روایت شده که پیامبر گرامی (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) فرمود:

«سَتَكُونُ أُمَّةٌ مِّنْ بَعْدِي يَقُولُونَ فَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِمْ قَوْلُهُمْ يَتَفَاحَمُونَ فِي النَّارِ كَمَا تَفَاحَمَ الْقِرَدَةُ» [۵]

(پس از من فرمانروایی خواهند آمد و کسی یارای مخالفت با آنان را ندارد و سرانجام آنان را همانند بوزینگان با خواری و خفت در آتش می‌اندازند.)

جابر می‌گوید: رسول خدا خطاب به کعب بن عجره فرمود: «ای کعب، خداوند تو را از فرمانروایان سفیه و نادان در امان بدارد. جابر گفت: آنان چه کسانی هستند؟ رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) فرمود:

«أُمَرَاءُ يَكُونُونَ بَعْدِي لَا يَهْدُونَ بِهَدْيِي وَلَا يَسْتَتُونَ بِسُنَّتِي فَمَنْ صَدَّقَهُمْ بِكِدْبِهِمْ وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَأُولَئِكَ لَيْسُوا مِنِّي وَ لَسْتُ مِنْهُمْ وَ لَا يَرُدُّونَ عَلَيَّ حِوْضِي وَ مَنْ لَمْ يَصْدَقْهُمْ بِكِدْبِهِمْ وَ لَمْ يَعْزِمْ عَلَيَّ ظُلْمَهُمْ

فَأُولَئِكَ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُمْ وَ سِيرِدُونَ عَلَيَّ حِوْضِي» [۶]

(فرمانروایانی هستند که پس از من می‌آیند و متمسک به هدایت و سنت نمی‌شوند. هر کس دروغ آنان را تصدیق کند و بر ستمکاری کمکشان کند، از ما نیست و من هم از آنها اعلام برائت می‌کنم و در بهشت و بر سر حوض کوثر وارد نخواهند شد. اما هر کس دروغ‌های آنان را تصدیق نماید و بر ستمکاری با آنان همکاری نداشته باشند، آنان از من و من از آنان هستم و در کنار حوض بهشت با من خواهند بود.)

از معاویه حدیث مرفوعی روایت شده است که در آن روایت پیامبر گرامی (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) می‌فرماید:

«لَا تُقَدِّسُ أُمَّةٌ لَا يَفِضُ فِيهَا بِالْحَقِّ وَ لَا يَأْخُذُ الضَّعِيفُ حَقَّهُ مِنَ الْقَوِي غَيْرَ مُتَعَتِعٍ» [۷]

(ملتی که برای آنان به حق قضاوت نشود و حق ضعیفان از قدرتمندان گرفته نشود، آن ملت مبارکی نیست.)

و باز از عبدالله بن عمر و به طریق مرفوع روایت شده که:

«إِذَا رَأَيْتَ أُمَّتِي تَهَابُ أَنْ تَقُولَ لِلظَّالِمِ يَا ظَالِمٍ فَقَدْ تَوَدَّعَ مِنْهُمْ» [۸]

(هرگاه امت مرا دیدید که جرأت نداشته باشند به ستمکار «نه» بگویند، آنها را به حال خود واگذار.)

اسلام اصل «شورا» را یکی از ارکان اساسی جامعه‌ی اسلامی قرار داده است و فرمانروای مسلمانان را به مشورت و امت را به نصیحت‌گویی ملزم نموده و اسلام امر به معروف و نهی از منکر را بر مردم واجب گردانیده است؛ تا جایی که شریعت لب و خلاصه‌ی دین را نصیحت می‌داند. از آن جمله نصیحت و اندرز به پیشوایان و حاکمان اسلامی را واجب تلقی نموده است.

همچنین اسلام امر به معروف و نهی از منکر را واجب قطعی قرار داده و برترین جهاد را گفتن سخن حق در مقابل فرمانروای ستمگر مقرر نموده است. این بدان معناست که از دیدگاه پروردگار متعال، مقاومت در برابر فساد استبداد داخلی بسیار مهم‌تر و اولی‌تر است از رویارویی با استعمار و تهاجم خارجی؛ زیرا استبداد است که زمینه‌ی نفوذ

از نظر اسلام حاکم اسلامی نماینده و کارگزار مردم است و حق موکل است که وکیل و کارگزار خود را مورد بازخواست قرار دهد و یا هرگاه خواست وی را از مأموریت وکالت برکنار کند؛ به ویژه هنگامی که او از مسؤولیتها و چارچوب وکالت پارافراتر بگذارد.

از نظر اسلامی حاکم یا فرمانروای اسلامی مرجع معصومی نیست، بلکه وی نیز مانند دیگران انسان است و دچار خطا و صواب می‌شود. همان‌گونه که ممکن است به عدالت رفتار کند، ممکن است راه جور و ستمکاری نیز در پیش گیرد. عامه‌ی مردم حق دارند که از انحراف او جلوگیری کنند و اشتباهاتش را اصلاح نمایند.

و گسترش استعمار و سلطه‌ی خارجیان را فراهم می‌کند.

از نظر اسلام حاکم اسلامی نماینده و کارگزار مردم است و حق موکل است که وکیل و کارگزار خود را مورد بازخواست قرار دهد و یا هرگاه خواست وی را از مأموریت وکالت برکنار کند؛ به ویژه هنگامی که او از مسؤولیتها و چارچوب وکالت پا را فراتر بگذارد.

از نظر اسلامی حاکم یا فرمانروای اسلامی مرجع معصومی نیست، بلکه وی نیز مانند دیگران انسان است و دچار خطا و صواب می‌شود. همان‌گونه که ممکن است به

عدالت رفتار کند، ممکن است راه جور و ستمکاری نیز در پیش گیرد. عامه‌ی مردم حق دارند که از انحراف او جلوگیری کنند و اشتباهاتش را اصلاح نمایند.

عالی‌ترین حاکمان اسلامی پس از رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) خلفای راشدین بودند. یعنی همان کسانی که روش و راه آنان الگو و سرمشق مسلمانان جهان است، و با گفتار و کردار خود بر این قضیه مهر تأیید نهاده‌اند.

خلیفه‌ی اول، ابوبکر صدیق (رضی‌الله‌عنه) در نخستین خطبه‌اش بعد از خلافت گفت: «إِنِّي وَلِيْتُ عَلَيْكُمْ وَ لَسْتُ بِخَيْرِكُمْ فَإِنْ رَأَيْتُمُونِي عَلَى حَقِّ فَأَعِينُونِي وَ إِنْ رَأَيْتُمُونِي عَلَى بَاطِلٍ فَسَدِّدُونِي...»

(ای مردم من به پیشوایی شما برگزیده شده‌ام، درحالی که هیچ‌گونه برتری بر شما ندارم. اگر مرا بر راه حق دیدید، یاریم کنید و اگر دیدید که به بی‌راهه می‌روم مرا [به راه] راست گردانید.)

و به دنبال آن گفت:

«أَطِيعُونِي مَا أَعْطَى اللَّهُ فِيكُمْ وَ إِنْ عَصَيْتَهُ فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ»

(تا زمانی که در چارچوب فرمانبرداری خداوند هستم فرمانبرداری کنید. اگر او را نافرمانی نمودم هیچ لزومی ندارد از من اطاعت کنید.)

خلیفه‌ی دوم عمر فاروق (رضی‌الله‌عنه) می‌گفت:

«رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا أَهْدَى إِلَيَّ عُيُوبَ نَفْسِي»

خلیفه‌ی اول، ابوبکر صدیق (رضی‌الله‌عنه) در نخستین خطبه‌اش بعد از خلافت گفت:

«إِنِّي وَلِيْتُ عَلَيْكُمْ وَ لَسْتُ بِخَيْرِكُمْ فَإِنْ رَأَيْتُمُونِي عَلَى حَقِّ فَأَعِينُونِي وَ إِنْ رَأَيْتُمُونِي عَلَى بَاطِلٍ فَسَدِّدُونِي...»

(ای مردم من به پیشوایی شما برگزیده شده‌ام، درحالی که هیچ‌گونه برتری بر شما ندارم. اگر مرا بر راه حق دیدید، یاریم کنید و اگر دیدید که به بی‌راهه می‌روم مرا [به راه] راست گردانید.)

و به دنبال آن گفت:

«أَطِيعُونِي مَا أَعْطَى اللَّهُ فِيكُمْ وَ إِنْ عَصَيْتَهُ فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ»

(تا زمانی که در چارچوب فرمانبرداری خداوند هستم فرمانبرداری کنید. اگر او را نافرمانی نمودم هیچ لزومی ندارد از من اطاعت کنید.)

خلیفه‌ی دوم عمر فاروق (رضی‌الله‌عنه) می‌گفت:

«رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا أَهْدَى إِلَيَّ عُيُوبَ نَفْسِي» (رحمت خدا بر آن کسی که عیب‌هایم را به من اهدا کند.)

همچنین می‌گفت: «أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ رَأَى مِنْكُمْ فِي إِعْوَاجًا فَلْيَقُومْنِي...»

(ای مردم، هر که از شما انحرافی را از من مشاهده نمود سر راهم بیاورد.)

(رحمت خدا بر آن کسی که عیب‌هایم را به من اهدا کند.)

همچنین می‌گفت: «أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ رَأَى مِنْكُمْ فِي إِعْوَاجًا فَلْيَقُومْنِي...»

(ای مردم، هر که از شما انحرافی را از من مشاهده نمود سر راهم بیاورد.)

یکی در پاسخ ایشان گفت:

«وَ اللَّهُ يَا بَنَ الْخَطَّابِ لَوْ رَأَيْتَا فِيكَ إِعْوَاجًا لَقَوْمْنَا بِحَدِّ سِيوفِنَا»

(ای پسر خطاب، به خدا قسم اگر ببینیم که به بی‌راهه می‌روی تو را با لبه‌ی شمشیرهایمان سر راه خواهیم آورد.)

هنگامی که خلیفه‌ی دوم بر روی منبر مشغول خطابه بود، خامی بلند شد و با نظر ایشان اظهار مخالفت کرد. عمر در جواب گفت:

«أَصَابَتِ الْمَرْأَةُ وَ أَخْطَأَ عَمْرٌ» (این خانم درست گفت و عمر به اشتباه رفت.)

وقتی که یک نفر در موضوعی با رأی علی بن ابی‌طالب (رضی‌الله‌عنه) مخالفت نمود، آن حضرت گفت:

«أَصَبْتُ وَ أَخْطَأْتُ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ»

(نظر شما صحیح است و من اشتباه نمودم. بالاتر از هر آگاهی آگاه‌تری هست.)

اسلام قرن‌ها جلوتر از پدیده‌ی دموکراسی قواعد و معیارهای آن را معین کرده است، اما جزئیات آن را به اجتهاد دانشمندان مسلمان واگذار نموده است تا بر اساس اصول دین، مصالح دنیا و پیشرفت زندگی

مسلمانان بر حسب زمان و مکان و شرایط آنان به استخراج جزئیات پردازند.

یکی از ویژگیهای دموکراسی این است که: از خلال مبارزات طولانی خود با حکام و پادشاهان ستمگر و خودکامه به راهکارها و وسایلی راه یافته است که صرف نظر از برخی نواقص که هیچ عمل غیر معصوم از آن مصون نیست - برای حمایت از آزادیهای مردم در مقابل سلطه طلبی خودکامگان، بهترین و مناسبترین روش و راهکار است.

نباید افق اندیشه‌های مردم - به ویژه دانشمندان و اندیشمندان را برای تفکر در مورد روش و راهکار بهتری از آن - ببندند. هیچ بعید نیست که روزی بشریت به روش‌های بسیار بهتر و رساتر از دموکراسی دست پیدا کرد. ولی تا آن زمان و تا واقعیت پیدا کردن آن امیدواری‌ها، بر این باوریم که ما موظفیم برای تحقق «عدالت» و «شورا» و احترام به حقوق و آزادی‌های انسان و مقابله با سلاطین ستمکار و خودکامه، از اسلوب و روش‌های نظام دموکراسی بهترین استفاده را بنماییم. یکی از قواعد شرعی و محکم و مورد قبول همه این است که:

«أَنَّ مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ» (مقدمه‌ی واجب، واجب است).

برای تحقق اهداف و مقاصد شرعی مطلوب، چنانچه بهره‌گیری از وسیله‌ای لازم باشد، خود آن وسیله هم حکم همان مقصد شرعی را دارد.

از نظر شرعی، برای استفاده از اندیشه و روش‌های نظری و عملی غیرمسلمانان هیچ‌گونه مانعی وجود ندارد. برای نمونه پیامبر گرامی (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در غزوه‌ی احزاب از روش‌کندن خندق بر اطراف مدینه - که روشی بود متعلق به مجوسی‌های ایران - استفاده نمودند. همچنین از اسرای باسواد مشرکان در غزوه‌ی بدر - که با خواندن و نوشتن آشنا بودند - برای آموزش فرزندان مسلمان - با وجود مشرک بودن آن اسیران - استفاده شد، زیرا دانش و حکمت گمشده‌ی مؤمن است؛ هر کجا آن را بیابد باید بیشتر از دیگران بدان متمسک گردد.

من در برخی از کتاب‌هایم به این موضوع اشاره داشته‌ام که، ما وظیفه داریم از اندیشه‌ها و راهکارها و سیستم‌های اداری

دیگران - آنچه که به کار مسلمانان می‌آید - نهایت استفاده را به عمل بیاوریم، به شرطی که با نصوص قوی و یقینی قرآن و سنت رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و قواعد ثابت شرعی سازگار باشد و باز لازم است در مورد اموری که انتخاب می‌نماییم بررسی و تحقیق کارشناسانه داشته باشیم، و چیزهایی را بر آنها اضافه کنیم به گونه‌ای که به صورت بخشی از فرهنگ ما دربیایند و وابستگی خود را به دیگران از دست بدهند و از روح فرهنگ دین خود بر آن بدمیم. [۹]

بنابر این لازم است که از نظام دموکراسی بهره‌ی کافی را در مورد روش‌ها، راهکارها و ضمانت‌هایی که با ارزش و تعالیم ما سازگاری دارند، ببریم، و برای خود حق بررسی، تحقیق و تعدیل آنها را محفوظ بداریم و از فلسفه‌ی آن - که ممکن است ناشایسته‌ها را شایسته و شایسته‌ها را ناشایسته نشان دهد - به نفع و مصالح خود استفاده کنیم.

وقتی به سیستمی مانند سیستم انتخابات یا رأی‌گیری دقت کنیم، در می‌یابیم که از نظر اسلام چنین کاری، گواهی و شهادت دادن به صلاحیت قضیه‌ی مورد نظر است؛ به همین سبب کسانی که رأی می‌دهند باید از «عدالت و حسن سلوک و سیره» برخوردار باشند، زیرا خداوند متعال می‌فرماید:

(وَ أَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنكُمْ) [طلاق: ۲]؛ «و دو تن [مرد] عادل را از میان خود گواه گیرید.»

همچنین در جای دیگر می‌فرماید:

(مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) [بقره: ۲۸۲]؛ «از میان گواهانی که [به عدالت آنان] رضایت دارید.»

کسی که به آدم نالایق و ناصالحی رأی می‌دهد در واقع اقدام به شهادت دروغ و غیرواقعی نموده و قرآن عمل وی را هم‌ردیف شرک قرار داده است و می‌فرماید:

(فَأَجْتَبِئُوا الرَّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَبِئُوا قَوْلَ الزُّورِ) [حج: ۳۰]؛ «از پرستش پلیدی‌ها یعنی بت‌ها دوری کنید و از سخن دروغ و افترا پرهیز نمایید.»

همچنین کسی که بدون برخورداری از اهلیت و صلاحیت و تنها به سبب خویشاوندی یا منافع شخصی به کاندیدایی رأی می‌دهد، بر خلاف فرمان خدا عمل

کرده است، زیرا خداوند متعال می‌فرماید: (وَ اَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ) [طلاق: ۲]؛ «تنها برای خدا گواهی دهید.»

کسانی که در انتخابات شرکت نمی‌کنند، چنانچه شرکت نمودن آنها موجب کنارگذاشتن انسان‌های لایق و با کفایت شود و از آن طرف باعث شود که افراد نالایق و بی‌کفایت (کسانی که از دو ویژگی «توانایی و امانت‌داری» برخوردار نیستند) رأی بیاورند در واقع امر و دستور خداوند را برای ادای شهادت و عدم کتمان آن، نادیده گرفته و او را نافرمانی نموده و در مورد مصالح مردم مسلمان بی‌توجه بوده‌اند. خداوند متعال می‌فرماید:

(وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذًا مَا دُعُوا) [بقره: ۲۸۲]؛ «گواهان از ادای شهادت وقتی خوانده شوند، خودداری ننمایند.»

و باز می‌فرماید:

(وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمٌ قَلْبُهُ) [بقره: ۲۸۳]؛ «و شهادت را کتمان نکنید، و هر که آن را کتمان کند قلبش گناهکار است.»

این مسائل به طریق اولی در مورد کاندیداها و شرایط آنها لازم است مراعات شود.

ما به اضافه کردن این ضوابط و توجیهاات به سیستم انتخاباتی و دموکراسی، در نهایت آن را سیستمی اسلامی نموده‌ایم؛ هر چند در اصل آن را از دیگران گرفته باشیم.

مطلبی را که می‌خواهم در اینجا دوباره مورد تأکید قرار دهم این است که: بدون شک ماهیت و روح دموکراسی با ساختار و سرشت اسلام سازگار است به شرطی که به اصول و ارکان آن مراجعه کنیم از سرچشمه‌های زلالش که قرآن، سنت و عملکرد خلفای راشدین است، بهره‌برداری نماییم؛ نه تاریخ شاهان ستمگر و امیران خودکامه و نه فتاوی‌های مفتیان حرفه‌ای و دربار حکام و سلاطین و همچنین آرای انسان‌های مخلص ولی شتابزده و تندرو، هیچ‌کدام نباید ملاک قضاوت قرار بگیرند.

اینکه برخی می‌گویند: دموکراسی به معنی حکومت مردم بر مردم است و لازمه‌ی آن کنار نهادن اصل حاکمیت خداوند است، سخن سنجیده و قابل قبولی نیست، زیرا

اصل حاکمیت مردم - که اساس دموکراسی بر آن استوار است - با اصل حاکمیت خداوند که اساس تشریح و قانون گذاری است، هیچ گونه تضاد و منافاتی ندارد. تلاش برای تحقق دموکراسی هیچ گاه به معنی کنار نهادن و مخالفت با حاکمیت خداوند نیست و بیشتر کسانی که برای ایجاد دموکراسی تلاش می کنند، چنین چیزی به ذهنشان خطور نمی کند، بلکه قضیه ای که مد نظر دارند و برای تحقق آن تلاش می کنند. برچیده شدن دیکتاتوری و خودکامگی و رویارویی با فرمانروایی استبدادی و پدیده ای که دست گرفتن زمام امور مردم با بهره گیری از زور و جبروت است.

تمام آن چه که طرفداران راستین دموکراسی خواهان آن هستند این است که مردم خود رهبران شان را انتخاب نمایند و آنان را مورد بازخواست و محاسبه قرار دهند و هرگاه با قوانین اسلامی مورد قبول مردم مخالفت کردند از آنان فرمان برداری نکنند و چنان چه دچار انحراف شدند و دست به ستمکاری زدند و گوش شنوا به نصیحت و اندرز خیرخواهان نداشتند، مردم بتوانند آنان را برکنار نمایند.

در اینجا می خواهم این موضوع را یادآوری کنم که اصل «حاکمیت خداوند» یک اصل اصیل اسلامی است و تمام عالمان اصول فقه در مبحث «حکم شرعی» آن را مورد بحث قرار داده اند و در این مورد که حق حاکمیت از آن خداوند است اتفاق نظر دارند و پیامبر (صلی الله علیه و سلم) پیام آور است و تنها خداوند است که حق امر و نهی و تشریح حلال و حرام و قانون گذاری را دارد.

این سخن گروه خوارج که می گفتند: «لا حکم الا لله» (حکم و فرمان، خاص خداوند است). در ذات خود سخن درست و حقیقت واقعی است. اعتراضی که بر آنها وارد می شد این بود که آنان این نظریه را در جای نادرست و برای نفی تحکیم و قضاوت انسان در مورد حل منازعات میان انسان های دیگر و حق اداره ای امور به کار می گرفتند. این سخن آنان با نص روشن و صریح قرآن که در مواردی از جمله تحکیم و قضاوت میان زن و شوهر به هنگام نزاع و اختلاف است، منافات دارد.

به همین سبب بود که امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) این سخن آنان را مردود شمرد و گفت:

«كَلِمَةٌ حَقٌّ اَرِيدُ بِهَا الْبَاطِلُ» (سخن حقی است، ولی هدف باطلی را دنبال می کند). در اینجا آن حضرت گفتار آنان را به حق بودن توصیف نمود ولی چون از بیان آن هدف ناصحیحی را دنبال می کردند، آنان را مورد سرزنش و اعتراض قرار داد. چگونه می توان آن را سخن نادرستی دانست در حالی که ریشه در قرآن دارد.

(إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) [انعام: ۵۷، یوسف: ۴۰، یوسف: ۱۷]؛ «حکم و فرمان تنها از آن خداوند است».

حاکمیت خداوند بر خلق که حاکمیت ثابت و یقینی است، بر دو گونه است:

۱. حاکمیت در آفرینش و تکوین: به این معنا که صاحب اختیار و اداره کننده ی نظام هستی خداوند است و اوست که بر اساس تقدیرها و برنامه ریزی ها و سنت های غیرقابل تغییر آن را اداره می نماید؛ آنجا که می فرماید:

(أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُضُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَخُكِّمُ لَا مُعْجَبٍ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) [زهد: ۴۱]؛ «مگر کافران نمی دانند که ما از اطراف زمین می کاهیم؟ و خداوند است که فرمان می دهد و فرمانش را هیچ گونه مانعی ندارد و او سریع الحساب است.»

چیزی که در اینجا به ذهن می رسد آن است که منظور از حکم خداوند، حکم و تکوینی و آفرینش است نه حکم تشریحی و فرمانروایی.

۲. حاکمیت تشریحی و فرمانروایی: که همان حاکمیت در امر و نهی و احکام تکلیفی بندگان - الزام و اختیار - است که بعثت و رسالت پیامبران و انزال کتابها و مشروعیت بخشیدن به شریعت ها و الزام در بعضی تکالیف و اختیار در بعضی دیگر برای این بوده است که به تبیین حق و باطل، حلال و حرام، خوب و بد و ... بپردازد.

این موضوع را هر مسلمانی که به خداوند ایمان داشته و اسلام را به عنوان آیین خود و رسول گرایی را به عنوان پیامبر خویش

پذیرفته باشد، می پذیرد و بدان گردن می نهد.

اگر مسلمانی برای تحقق نظام دموکراسی تلاش نماید، به دلیل این است که آن را شکل و روشی برای اداره ی حکومت به شمار می آورد تا در آن نظام بتواند اصول و ارزش های سیاسی اسلام را مانند: انتخاب رهبر، تشکیل شورا، تحقق یافتن به نصیحت امر به معروف و نهی از منکر، مقابله با ستمکاری و خلافتکاری حاکمان به ویژه در صورت کفر آشکار، واقعیت بخشد.

آن چه این موضوع را مورد تأکید قرار می دهد آن است که بسیاری از قوانین اساسی - ضمن پایبندی به دموکراسی - بیان می کند، اسلام و شریعت اسلامی منبع و مصدر تدوین قوانین است، خود تأکیدی است بر حاکمیت خداوند که به معنای حاکمیت شریعت اوست و سخن برتر از آن خداوند است.

می توان در قانون اساسی اسلام ماده ای را اضافه نمود که مبین و مفسر شریعت و تأکید بر تثبیت آن باشد، اما هر گونه قانون یا سیستم حکومتی که با قطعیت و نصوص شریعت در تضاد باشد، باطل و فاقد اعتبار است. قوانینی که در نظام دموکراسی تدوین می نمایم باید جنبه ی تأکیدی یا اکتشافی شریعت را داشته باشد نه تأسیسی و اختراعی.

بنابر این تلاش برای تحقق نظام دموکراسی و حکومت مردم بر مردم هیچ گاه به معنای یافتن جایگزینی برای شریعت خداوند متعال نیست. زیرا میان حاکمیت مردم و حاکمیت شریعت همچنان که قبلاً هم بیان شد - هیچ منافاتی وجود ندارد.

اگر چنین چیزی را کسانی لازمه ی دموکراسی بدانند؛ بر اساس رأی صحیح علمای اسلام، لازمه ی یک مذهب و مکتب عین آن مذهب و مکتب نیست و بخشی از آن هم به حساب نمی آید لذا تکفیر مردم به دلیل آنکه لوازم مذهب خود را عملی نموده یا ننموده اند، به هیچ وجه جایز نیست، زیرا گاهی ممکن است اساساً در مورد آن لوازم حتی یک بار هم فکر نکنند.

برخی از گروه های اسلامی استدلال می نمایند که دموکراسی یک نظام وارداتی است و

هیچ‌گونه ارتباطی با اسلام ندارد. زیرا اساس دموکراسی بر حاکمیت و رأی اکثریت استوار است و تعیین رهبر یا رئیس‌جمهور و اداره‌ی امور در موارد اختلاف ترجیح و تصمیم‌گیری، تنها از طریق اکثریت است و تنها اکثریت را صاحب حق و اختیار می‌شمارد و همچنین در نظام دموکراسی، حاکمیت و مرجعیت را صندوق‌های آرا تعیین می‌کنند و هر جریانی و حزبی که به اکثریت مطلق یا گاهی مقید دست یافت، رأی و تصمیم آنان هر چند خطا و اشتباه باشد، قابل اجراست.

در صورتی که اسلام به چنین وسیله‌ای تن نمی‌دهد تنها به سبب طرفداری اکثریت، یک رأی را بر رأی دیگر ترجیح نمی‌دهد، بلکه فقط به منظور خطا یا صواب بودنش، آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. چنان چه اسلام نظریه‌ای را صحیح و صواب تلقی نماید اگر چه در فراندوم و شورا یک رأی را هم به خود اختصاص دهد، آن نظریه را معتبر و نافذ می‌شمارد و از طرف دیگر اگر اسلام نظریه‌ای را مطابق شریعت باطل بداند اگر چه نود و نه درصد مردم به آن رأی مثبت داده باشند، باز مردود و فاقد اعتبار است. سکولاریست‌ها همچنین استدلال می‌نمایند که آیات قرآن بیانگر این موضوع است اکثریت همیشه در صف باطل و در کنار دیکتاتورها قرار دارند، زیرا خداوند متعال می‌فرماید:

﴿وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [انعام: ۱۱۶]؛ «اگر از بیشتر جامعه پیروی کنی تو را از راه خدا منحرف می‌کنند.»

و باز می‌فرماید:

﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ مُؤْمِنِينَ﴾ [یوسف: ۱۰۳]؛ «و بیشتر مردم هر چند که آرزومند باشی- ایمان آورنده نیستند.»

و در موارد زیادی این آیه در قرآن تکرار شده است.

﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ۲۸]؛ «اما بیشتر مردم آگاهی ندارند.»

﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [عنکبوت: ۶۳]؛ «بلکه بیشتر آنان نمی‌اندیشند.»

﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [غافر: ۵۹]؛ «و اما اکثریت مردم ایمان ندارند.»

﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [بقره: ۲۴۳]؛ «و اما اکثریت مردم سپاسگزاری نمی‌کنند.» از طرف دیگر ظاهر آیات قرآن نشانگر این است که اهل خیر و صلاح همیشه از نظر تعداد در اقلیت عددی قرار دارند، آنجا که خداوند می‌فرماید:

﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِ الشُّكْرِ﴾ [سبأ: ۱۳]؛ «بندگان سپاسگزارم اندکند.» و یا اینکه می‌فرماید:

﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ [ص: ۲۴]؛ «به جز آنهایی که ایمان آورده و کارهای نیک انجام داده که اینان اندکند.»

این استدلال درست نیست و مبتنی بر خطا و مغالطه است، زیرا فرض ما از دموکراسی در جامعه است که اکثریت آن آگاه، دارای عقل و اندیشه، مؤمن و سپاسگزار نعمت‌های خداوند متعال هستند. منظور ما جامعه‌ای نیست که اکثریت آن را ملحدان و منحرفان تشکیل می‌دهند.

البته پاره‌ای از امور به معرض رأی‌گیری گذاشته نمی‌شوند به سبب، اینکه ثابت و ماندگارند و قابل تغییر نیستند؛ مگر اینکه خود جامعه تغییر یابد و ماهیت اسلامی خود را از دست بدهد.

از جمله اموری که به رأی‌گیری مردم نهاده نمی‌شوند از امور قطعی شریعت و اصول و مبانی دین است، که بخش ضروری و جدایی‌ناپذیر اسلام‌اند. امور و قضایایی به رأی‌گیری و انتخاب مردم گذاشته می‌شوند که به عرصه‌های اجتهادی ارتباط داشته باشند. اموری که پذیرش بیشتر از یک رأی را داشته و امکان اختلاف نظر مردم در مورد آنها وجود داشته باشد، مانند انتخاب یک کاندیدا در میان کاندیداهای متعدد برای پستی مانند رهبری، یا ریاست جمهوری، یا تدوین قوانین راهنمایی و رانندگی، یا مقررات مربوط به شرکت‌ها و مراکز تجاری، صنعتی، بیمارستان‌ها و موارد بسیار دیگری که فقهای اسلامی آنها را تحت نام «مصالح مرسله» در آورده‌اند و همچنین اموری مانند: اعلان جنگ و صلح، قرار دادن یا برداشتن مالیات، اعلان حالت فوق‌العاده و یا رفع آن، تعیین مدت زمان ریاست جمهوری، جواز یا عدم جواز کاندیدا شدن مجدد آنان و موارد بسیار دیگری که در صورت لزوم به

فراندوم و رأی‌گیری مردم واگذار می‌شود. در این گونه موارد اگر اختلاف نظری وجود داشته باشد چه باید کرد؟ آیا همچنان بلا تکلیف باقی‌خواهد ماند؟ یا موضوع باید به صورتی فیصله داده شود؟ و آیا بدون دلیل و بهانه می‌توان طرفی را برطرف دیگری برتری داد.

در چنین شرایطی و در حالت اختلاف براساس منطق عقل و شرع و واقع، اکثریت عددی تنها مرجحی است که می‌توان بدان عمل کرد، زیرا رأی دو نفر از رأی یک نفر، بیشتر به صواب و صحت نزدیک است. در حدیث آمده است که:

«إِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مَعَ الْإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ» [۱۰] (شیطان با آدم تک و تنها قرین است ولی با دو نفر به مراتب دورتر می‌شود.)

این روایت از پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) به اثبات رسیده است که خطاب به ابوبکر و صدیق و عمر فاروق فرمود:

«لَوْ اجْتَمَعْتُمْ عَلَى مَشُورَةٍ مَا خَالَفْتُكُمْ» [۱۱] (اگر شما پس از مشورت در مورد چیزی اتفاق نظر پیدا کردید من با شما مخالفت نخواهم کرد.)

و این بدان معنی است که دو رأی بر یک رأی همره چند رأی پیامبر هم باشد- برتری دارد، به شرط اینکه رأی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) شخصی باشد و در مورد قانونگذاری، تشریح و تبلیغ از جانب خداوند متعال صورت نگرفته باشد که در این هنگام رأی هیچ‌کس و به هر تعداد در مقابل رأی رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) ارزش و اعتباری نخواهد داشت.

برای مثال، رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در غزوه‌ی احد از رأی خود صرف‌نظر نمود و به رأی اکثریت گردن نهاد. بدین ترتیب که برای رویارویی با مشرکان از مدینه خارج شوند در حالی که پیش‌تر رأی ایشان و رأی بسیاری از اصحاب بر ماندن در مدینه و جنگ در راه‌ها و پیاده‌روها بود.

روشن‌تر از این، موضع‌گیری حضرت عمر (رضی‌الله‌عنه) در قضیه‌ی شورای شش‌نفره‌ی اصحاب بود که ایشان برای تصمیم‌گیری در موضع خلافت به آنها مأموریت داد تا در میان خود بر اساس رأی

اکثریت کسی را به عنوان خلیفه تعیین کند و دیگران ملزم به فرمانبرداری و پذیرش آن باشند. در صورتی که سه نفر از آنها یک رأی داشتند و سه نفر دیگر، رأی دیگری، کسی مانند عبدالله بن عمر از خارج شورا برای ترجیح یکی از دو طرف وارد گردد. اگر چنین چیزی را نپذیرفتند به رأی آن سه نفری عمل کنند که عبدالرحمن بن عوف در میان آنها قرار دارد.

در حدیثی قضیه‌ی «سواد اعظم» و ضرورت پیروی از آن مورد تأکید قرار گرفته است. «سواد اعظم» به معنی اکثریت عددی و قاطبه‌ی مردم است. این حدیث از طرق مختلف - که برخی از آنها قوی است - روایت شده. این موضوع مورد نظر عالمان اسلامی نیز هست که رأی اکثریت و جمهور در امور اختلافی را معتبر و یکی از راه‌های ترجیح می‌دانند؛ البته به شرطی که نصی با آن در تضاد نباشد.

اما متأسفانه مسلمانان از بدترین و زشت‌ترین پدیده‌ی موجود در زندگی سیاسی آنها، که پدیده‌ی استبداد و خودکامگی بود، با آغوش باز استقبال کردند و آن را در ساختار حکومت خود به کار گرفتند؛ حکومتی که اساساً می‌بایست کسانی زمام امور آن را در اختیار می‌گرفتند که از خودکامگی و استکبار و فساد پرهیز می‌نمودند.

واقعیت‌های تأسفبار و ناهنجاری‌هایی که امروزه مسلمانان به آن مبتلا گردیده‌اند، همگی پیامدهای حکومت استبدادی است که با بهره‌گیری از زر و زور و تزویر بر آنان تحمیل گردیده است. همچنین کنار گذاشته شدن شریعت اسلامی و تحمیل مکاتب علوم تجربی و اجتماعی و اجبار مردم به پیروی از فرهنگ غرب، تنها از طریق فشار و دیکتاتوری و به کارگیری مشت‌های آهنی و آتشی است، که انجام می‌گیرد. سرکوبی دعوت و حرکت‌های اسلامی، همچنین زندانی کردن و تبعید و اعدام پیشگامان و سربازان اسلام تنها در سایه‌ی شوم حکومت‌های با نقاب و بی‌نقاب استبدادی صورت می‌گیرد. حکومت‌هایی که گاهی خود را پشت نقاب دموکراسی دروغین پنهان می‌کنند و از طرف قدرت‌هایی که با اسلام سر دشمنی دارند، گاهی آشکار و گاهی پنهان مورد حمایت قرار می‌گیرند.

پیشرفت اسلام و گسترش دامنه‌ی دعوت اسلامی و ظهور بیداری و آوای بلند آن تنها در پرتو آزادی اندکی اتفاق افتاد که برای آن قائل شدند. فضایی که از خلال آن فرصت یافت تا با سرشت و فطرت مردم خود را هماهنگ گرداند، و گوش‌هایی که مدت‌ها شوق شنیدن سروش دلنواز آن را داشتند، به آوای دل‌نوازش گوش فرا دهند، و کبوتر دل‌هایی را که در آسمان آن در پرواز بودند، مهربانانه در آغوش گیرد.

نخستین رویارویی بیدار و دعوت و حرکت اسلامی در دنیای معاصر، رویارویی و جنگ بر سر آزادی است. بر همه‌ی دلسوزان و غیرتمندان مسلمان واجب است که برای تحقق آزادی و دفاع از آن، صف واحدی تشکیل دهند، زیرا ابتدایی‌ترین نیاز - که هیچ جایگزینی برای آن وجود ندارد - آزادی است.

در اینجا لازم می‌دانم این مطلب را یادآوری کنم که من هرگز علاقه‌مند به استفاده از اصطلاحات خارجی مانند «دموکراسی» برای بیان مفاهیم اسلامی نبوده‌ام، بلکه برای بیان مفاهیم و ارزش‌های اسلامی سعی داشته‌ام، به کارگیری مصطلحات اسلامی را در اولویت کار خود قرار دهیم و برای تعبیر از هویت و شخصیت و ویژگی‌های خودی این روش را شایسته می‌دانم. اما زمانی که اصطلاحی از طرف مردم زیاد به کار گرفته شود، نباید گوش خویش را برای شنیدن آن بندیم؛ بلکه باید هدف از بکارگیری آن را دریابیم تا در فهم معنای حقیقی آن دچار اشتباه نشویم و با روشی غیرمنطقی به تفسیر و توجیه آن نپردازیم. تنها در چنین شرایطی است که قضاوت ما در مورد آن، قضاوتی سالم و سنجیده خواهد بود. و بدانیم تنها به سبب اصطلاحی بیگانه است و از جای دیگر آمده - اگر معیار و میزان حکم و قضاوت بر معانی و مفاهیم استوار باشد نه اسماء و عناوین - نباید نگران شد. ابوحامد غزالی در بعضی از تألیفات خود به هنگام تساوی دو دیدگاه، قائل به ترجیح از طریق اکثریت عددی است. [۱۲]

این سخن که می‌گویند: ترجیح با اصابه‌ی حق و صواب است اگر چه رأی هم با آن نباشد و خطا و اشتباه اگر چه ۹۹٪ رأی همراه آن باشد، فاقد اعتبار است، در

مورد مسائلی صدق می‌کند که از طریق نصّ ثابت، صریح و قطعی - که جای هیچ‌گونه اختلاف نظر ندارد و به هیچ‌وجه امکان مخالفت مطرح نیست؛ و البته چنین مواردی در واقع اندک هستند - به اثبات رسیده باشند. تنها در این گونه موارد است که این سخن صحت دارد:

«الجماعة ما وافق الحق و ان كنت وحدك»

(جماعت آن است که با حق باشد هر چند تنها یک نفر طرفدار داشته باشد.)

اما در مورد مسایل اجتهادی، برای فیصله دادن موضوع، پناه بردن به یک مرجع هیچ مانعی ندارد. موضوعاتی که در مورد آنها نصوصی از قرآن و سنت وجود ندارد، یا اگر نصوصی از آیات و احادیث در مورد آنها وجود دارد برداشت‌های مختلف از آن شده است و احتمال بیشتر از یک تفسیر را دارند، یا اینکه معارضی مانند خود یا قوی‌تر برای آن وجود داشته باشد، از این قانون تبعیت می‌کند. رأی گیری نیز می‌تواند به عنوان وسیله‌ی برای ترجیح یک رأی بر رأی دیگر مورد استفاده قرار گیرد، البته وسیله‌ی است که آشنای بشر شده و عالمان اسلامی آن را برای گزینش می‌پذیرند و برای مخالفت با آن دلیل شرعی ندارند؛ بر عکس در نصوص و سوابق تاریخی موارد زیادی در تأیید آن موجود است.

نخستین مشکل مسلمانان در تاریخ، کوتاهی در مورد اصل و قاعده‌ی شورا و تغییر خلافت راشده به فرمانروایی خودکامه بود. پدیده‌ای که برخی از اصحاب و بزرگان آن عصر آن را «پادشاهی کسروی» یا «امپراطوری رومی» نامیدند. بدان معنا که بیماری استبداد پادشاهی و امپراطوری از طریق سرزمین‌های فتح شده، به میان مسلمانان سرایت نمود. حق آن بود که مسلمانان از وضع و حال آنها درس عبرت می‌گرفتند و از معاصی و رذایلی که زمینه ساز زوال حکومت‌های امپراطوری و پادشاهی بود پرهیز می‌کردند. از طرف دیگر بسیاری از مبلغان و نویسندگان اسلامی، اصطلاح دموکراسی را به کار گرفته و برای استعمال آن اشکال نمی‌دیدند؛ برای مثال: استاد عباس العقاد (رح) کتابی را به نام «دموکراسی اسلامی» نگارش نمود و حتی استاد خالد محمد خالد با مقداری مبالغه، دموکراسی را همان نظام سیاسی اسلام به



شمار آورد! در کتاب «الصحوۃ الاسلامیة و هموم الوطن العربی» در مورد این نظریه‌ی استاد خالد محمد خالد با تفصیل بیشتری سخن گفته‌ام که می‌توانید بدان مراجعه کنید.

بسیاری از اسلام‌گرایان به منظور ضمانت‌های اجرایی برای اصل آزادی و مصون ماندن از سرکشی حکام خودکامه و روشی مناسب برای سیستم حکومت‌داری، تحقق دموکراسی را خواستارند، اما دموکراسی واقعی را که مظهر خواست و اراده‌ی مردم باشد نه ساخته و پرداخته‌ی خواست‌های حکام جابر و مزدوران آنان.

فرمانروایانی که روح و ماهیت دموکراسی را به منظور قرار دادن آزادیخواهان در پشت میله‌های زندان و نواختن شلاق بر پشت و روی پاک‌سیرتان، و برپایی دادگاه‌هایی که به ناحق قضاوت می‌کنند و با اعلام حالت فوق‌العاده هم صاحب‌نظران آزاداندیش و هم آنان را که در مقابل مسؤولان «چرا» می‌گویند - چه رسد به آنکه «نه» بگویند - مورد تعقیب و بازخواست قرار می‌دهند، شعار دموکراسی برای این عده دروغی بیش نیست.

بنابراین بنده طرفدار آن نوع دموکراسی هستم که وسیله‌ای آسان و برای تحقق بخشیدن به زندگی با کرامت و احترام باشد. به منظور ایجاد چنین دموکراسی از هیچ کوششی دریغ نخواهم ورزید، زیرا در سایه‌ی آن است که ما می‌توانیم مردم را به خداپرستی و اسلام‌خواهی - آن‌گونه که بدان ایمان داریم - بدون اینکه ما را در تاریک‌خانه‌ی بازداشتگاه‌ها زندانی کنند و ما را به ناحق زیر شلاق قرار دهند، دعوت نماییم.

مطلبی که باقی مانده و لازم می‌دانم آن را یادآوری کنم آن است که: برخی از عالمان تا همین امروز بر این باورند که تصمیمات «شورا» جنبه‌ی رهنمودی و ارشادی دارد، نه الزامی و اجرایی؛ هر چند حکام موظف به مشورت با اهل شورا هستند، اما مکلف به پیروی و التزام به رأی و نظریه‌ی شورا نیستند!

در جای دیگر در مورد نادرست بودن این موضوع سخن گفته‌ام و توضیح داده‌ام که چنانچه حکام و رهبران با اهل شورا به

مشورت بپردازند و سپس هر چه را خود مصلحت دانستند یا اطرافیان به آنان القا نمودند، علم کنند و تصمیمات شورا را کان لم یکن بشمارند، چنین شورایی پوچ و بی‌معنی خواهد بود و دیگر چگونه می‌توانیم اعضای آن شورا را بر اساس فرهنگ تاریخی خود «اهل حل و عقد» بنامیم، وقتی که نه مشکلی را حل می‌کنند و نه در مورد اموری عقد و قراردادی را می‌توانند به اجرا بگذارند؟

ابن کثیر در تفسیر خود روایتی را از ابن مرویه و او هم از حضرت علی (رضی‌الله‌عنه) نقل می‌نماید که از ایشان در مورد «عزم» در این آیه سؤال شد که می‌فرماید:

(وَ شَاوَرُهُمْ فِي الْأَمْرِ قَائِدًا عَزَمَتْ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ) [آل‌عمران: ۱۵۹]؛ «در امور با آنان مشورت کن، اما هرگاه عزم کردی بر خداوند توکل کن.»

ایشان در پاسخ فرمودند: «عزم به معنی مشورت با اهل رأی و التزام و پیروی از آنان است.»

اگر بپذیریم در این موضوع دو نظریه نیز وجود دارد، واقعیت آن است که همه‌ی مصیبت‌ها و گرفتاری‌های گوناگونی که در زمینه‌های مختلف گریبان‌گیر امت اسلامی شده و می‌شود، به سبب استبداد است، همین موضوع (زدودن نظام استبدادی) الزامی بودن پیروی از تصمیمات شورا را ضروری می‌نماید.

اختلاف نظر به جای خود؛ اما هر گاه امت اسلامی یا جماعتی از آنان، الزامی بودن شورا را پذیرفتند، اختلاف نظر برطرف می‌شود. بر اساس ضرورت مراعات پیمان و شروط از طرف مسلمانان و التزام به آن واجب شرعی است. یعنی هرگاه رهبر و رئیس جمهوری را بر این اساس و با توجه به شروطی خاص انتخاب کردند، حق ندارند آن شرط را مراعات نمایند، و به جای رأی شورا از رأی دیگران پیروی کنند، زیرا در این آیات و احادیث راجع به تعهد و پیمان تأکید فراوان شده‌است.

زمانی که حضرت عبدالله بن عوف برای بیعت با حضرت علی (رضی‌الله‌عنه) سه شرط: عمل به کتاب، سنت و روش دو خلیفه‌ی پیشین (ابوبکر و عمر رضی‌الله

عنه‌ما) را در نظر گرفت، حضرت علی دو شرط پیروی از کتاب و سنت را پذیرفت اما حاضر به التزام دقیق به روش دو خلیفه‌ی قبل از خود نگردید، زیرا اگر آن شرط را می‌پذیرفت باید از آن پیروی می‌نمود.

به همین دلیل است که می‌بینیم اصل شورای اسلامی با روح دموکراسی بسیار نزدیک است. یا می‌توان گفت: که ماهیت دموکراسی به روح شورای اسلامی بسیار نزدیک شده است.

والحمد لله رب العالمین

پاورقی‌ها و ارجاعات:

۱. در سنن ابن ماجه حدیث ۹۷۱- بوسی‌ری در الزواید می‌گوید: «سنادش صحیح است و راویانش ثقه هستند. ابن حبان در صحیح خود، حدیث ۳۴۷ هر دو به روایت ابن عباس.»

۲. همان کتاب، همان صفحه

۳. مسلم از عوف بن مالک روایت نموده است.

۴. روایت از طبری با سند حسن، و منذری در الترغیب، هیثمی در الجمع: ۱۹۷/۵ حاکم با درجه‌ی صحیح و ذهبی: ۳۳۲/۴.

۵. روایت از ابویعلی و طبرانی، صحیح الجامع الصغیر: شماره ۳۴۱۵.

۶. روایت از احمد و بزار و رجال آن دو رجال صحیح هستند، الترغیب، منذری، الزواید، هیثمی: ۲۴۷/۵.

۷. روایت از طبری، راویان موثق‌اند، منذری و هیثمی، از حدیث ابن مسعود با سند جید: ۲۰۹/۵.

۸. روایت از احمد در المسند با تصحیح احمد شاکر [۶۵۲۱] هیثمی این حدیث را به بزار نسبت داده با دو سند: سند یکی از آنها با رجال صحیح است: ۲۶۲/۷ و حاکم آن را روایت کرده و موافق ذهبی است: ۹۶/۴.

۹. نگاه به کتاب ما به نام «الحل الاسلامی فریضة و ضرورة»، فصل: «شروط الحل الاسلامی» تحت عنوان «مشروعية الإقتیاس و حدوده»

۱۰. ترمذی در بحث «الفتن» از عمر «۲۱۶۶» می‌گوید حدیث حسن صحیح و غریب است و می‌گوید از چند طریق از عمر روایت شده و حاکم: «۱۱۴/۱» آن را روایت کرده و با شرایط شیخین آن را صحیح دانسته و ذهبی موافق اوست.

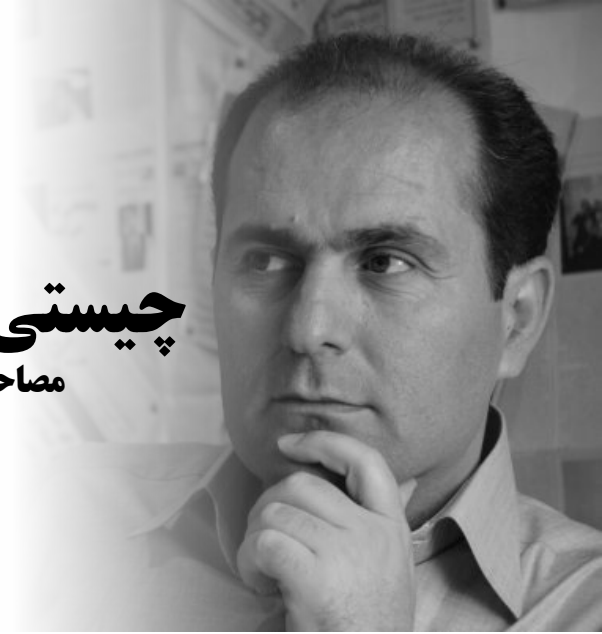
۱۱. احمد از عبدالرحمن بن غنم الأشعری روایت کرده [۲۳۷/۴] و در سند آن شهر بن حوشب وجود دارد. ابن حجر در «التقریب» گفته است «صدوق کثیر الارسال و الاوهام» این حدیث را طبرانی به طریق مرفوع ابو امامه روایت کرده است و تکمیل آن چنین است: «إن بنی اسرائیل تفرقت احدی و سبعین فرقة - او قال: سبعین فرقة - و ان هذه الامة ستزید علیهم فرقة، کلهما فی النار الا السواد الاعظم» المعجم الکبیر جلد ۸ «۸۰۳۵» و هیثمی در مجمع الزوائد بیان داشته و طبرانی آن را روایت کرده و رجال آن موثق‌اند: ۲۳۳/۶ - ۲۳۴ - و باز طبرانی در «الوسط» و «الکبیر» آن را روایت نموده. ابن ابی‌عاصم در «السننه» از ابن عمر به شماره «۸۰» با لفظ «ما کان الله لیجمع هذه الامة علی الضلالة ابدأ و ید الله علی الجماعة هکذا، فعلیکم بالسواد الاعظم فانه من شذ فی النار» روایت کرده است. البانی می‌گوید آن ضعیف است.

۱۲. نگاه: «الشوری و اثرها فی الیدیمقراتیة» تألیف دکتر عبدالحمید انصاری.

# چیستی دموکراسی و بررسی ابعاد آن

مصاحبه‌ی اختصاصی پایگاه اطلاع‌رسانی اصلاح با «خالد توکلی»؛

جامعه‌شناس و فعال اجتماعی



دموکراسی نظامی سیاسی است که از دیگر نظام‌ها کمتر «بد» است و دموکراسی نظامی سیاسی است که تغییر و جابجایی در قدرت و در میان قدرتمندان با کمترین هزینه صورت می‌گیرد و تمامی شهروندان برای دستیابی به قدرت یا تعیین نمایندگان که قدرت را به آنها واگذار کنند، از فرصت برابر برخوردار باشند.

## یحیی سهرابی

اصلاح: اگر بخواهیم تعریفی از دموکراسی داشته باشیم، شما چگونه آن را تعریف می‌نمایید؟

توکلی: به علت پیچیدگی و چند بعدی بودن، تعاریف متعددی از دموکراسی وجود دارد که هر کدام جنبه‌ای از این مفهوم یا نظام سیاسی را برجسته می‌کنند. همچنین انتخاب تعریف دموکراسی بسته به موضوعی است که می‌خواهیم در پی تبیین آن باشیم. به طور کلی اما، دو تعریف از دموکراسی را که معطوف به نتیجه هستند، بیشتر می‌پسندم:

دموکراسی نظامی سیاسی است که از دیگر نظام‌ها کمتر «بد» است و دموکراسی نظامی سیاسی است که تغییر و جابجایی در قدرت و در میان قدرتمندان با کمترین هزینه صورت می‌گیرد و تمامی شهروندان برای دستیابی به قدرت یا تعیین نمایندگان که قدرت را به آنها واگذار کنند، از فرصت برابر برخوردار باشند.

اصلاح: آیا در عالم سیاست، دموکراسی ماهیت ابزاری دارد و صرفاً سازوکاری در امر

انتخابات و سیستمی جهت رأی دادن است یا اینکه دموکراسی اصولاً یک اندیشه‌ی سیاسی است؟

توکلی: ظاهر این اصطلاح حکایت از وجود یک اندیشه‌ی سیاسی دارد. حال اگر عده‌ای به قدرت دسترسی داشته باشند و بخواهند بر اساس این اندیشه پایه‌های حکومتی را بریزند آنگاه حکومت دموکراتیک بر ساخته می‌شود و در این حالت ماهیت ابزاری نیز پیدا خواهد کرد. اما اینجا ذکر دو نکته ضروری است: اول اینکه هر اندیشه‌ای قابلیت تبدیل شدن به ایدئولوژی، نهاد یا ابزار را دارد یا به عبارت بهتر اندیشه‌ها عمدتاً این استعداد را دارند که بر اساس آنها نهاد یا ابزار ساخته شود. نکته‌ی دوم این است که ابزارها صرفاً ابزار و منفعل نیستند و به نوبه‌ی خود بر ماهیت و وضعیت تاریخی اندیشه تأثیر می‌گذارند. دموکراسی به مثابه اندیشه، در طول تاریخ، دگرگونی‌های بسیاری به خود دیده است؛ بخشی از این تغییرات ناشی از پرسش‌ها و وضعیت‌هایی است که در عمل و به مثابه یک ابزار با آن دست به گریبان بوده و اندیشمندان را وادار ساخته است تا این اندیشه را مورد بازخوانی و بازبینی قرار دهند و گره‌ها را بکشایند. علاوه بر این، از منظری دیگر نیز می‌توان حالت ابزاری و اندیشه‌ای دموکراسی و ملازمت این دو را نیز مد نظر قرار داد؛ بدین‌گونه که هیچ ابزاری بدون اندیشه‌ای مشخص به سروسامان نمی‌رسد و ایجاد نمی‌شود؛ از سوی دیگر هر اندیشه‌ای در هر قالبی امکان ظهور و بروز نمی‌یابد.

اصلاح: لیبرالیسم و پراگماتیسم چه نسبتی با دموکراسی دارند؟

توکلی: به طور کلی «بشپیره» لیبرالیسم را فلسفه‌ی سیاسی دموکراسی اما پراگماتیسم را مبنای فلسفی دموکراسی به شمار می‌آورد.

به همین دلیل در مورد رابطه‌ی دموکراسی با لیبرالیسم و پراگماتیسم می‌توان بحث‌های فراوانی داشت و تبیین این نسبت در یک مصاحبه کار دشواری است. قبلاً در مورد این که دموکراسی چیست سخن گفتیم و هر گاه به آن اشاره داشته باشیم بیشتر به عنوان یک نظام آن را در نظر می‌گیریم؛ اکنون لازم است به طور خلاصه گفته شود که برداشت ما از لیبرالیسم چیست. لیبرالیسم بیش از هر چیز بر حق انسان در بهره‌مندی از آزادی تأکید دارد. آزادی بیان، اندیشه، اعتراض، شرکت در تجمع‌های مختلف، انتخاب سبک زندگی و... با توجه به اینکه بیشتر نظام‌های سیاسی دموکراتیک غربی از اندیشه‌های لیبرالی حمایت می‌کنند و لیبرال‌دموکراسی هستند، این تصور وجود دارد که دموکراسی ضرورتاً بایستی لیبرالی باشد در حالی که این گونه نیست. مثلاً در میان نظام‌های سیاسی، سوسیال‌دموکراسی نیز وجود دارد که نظام سیاسی دموکراسی و مبنای اندیشه‌ای آن مبتنی بر سوسیالیسم است. عکس این رابطه البته به گونه‌ای دیگر است. بدین معنی که اندیشه‌های لیبرالی ضرورتاً در قالب یک نظام سیاسی دموکراتیک امکان تحقق می‌یابد و دیگر نظام‌های سیاسی از چنین ظرفیتی برخوردار نیستند. به عبارت دیگر ایده‌ی «اوراق‌سازی قدرت» و شر تلقی کردن و محدود ساختن آن و در مقابل گسترش آزادی‌های فردی که از اصول لیبرالیسم به شمار می‌آیند؛ صرفاً در نظام‌های دموکراتیک، زمینه‌ی مناسبی برای تحقق پیدا می‌کنند. علاوه بر این، گسترش بخش خصوصی و آزادی اقتصادی هنگامی امکان تحقق خواهد داشت که دولت کوچک و حداقلی باشد، این امر نیز در دموکراسی ممکن می‌گردد. در مورد رابطه‌ی دموکراسی و پراگماتیسم نیز ابتدا باید اصول اصلی آنها ذکر شود آنگاه رابطه‌ی میان

آنها مورد بررسی قرار گیرد. در حقیقت پراگماتیسم نوعی شیوهی جهت‌گیری و روشی برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی و مفاهیم فلسفی است. در پراگماتیسم این اصل وجود دارد که ارزش هر چیزی به سودمندی عملی آنهاست. حال اگر بر اساس تعریفی از دموکراسی که این نظام سیاسی نسبت به دیگر نظام‌های سیاسی کمتر «بد» است برگردیم می‌توان نوعی رابطه میان دموکراسی و پراگماتیسم را متصور شد. بدین معنا که چون دموکراسی ضرر و زیان کمتری دارد لذا سودمندی آن از دیگر نظام‌های سیاسی بیشتر و در نتیجه ارزشمندتر نیز است. علاوه بر این در پراگماتیسم، معیار اعتبار یک اندیشه با درجه‌ی موفقیت آن در توانایی برای حل مسئله مشخص می‌گردد. بسیاری از دانشمندان علوم سیاسی یکی از مزیت‌های نسبی دموکراسی نسبت به نظام‌های سیاسی دیگر را ایجاد موقعیت مناسب برای حل مسئله می‌دانند و از این لحاظ نیز دموکراسی سودمند و ارزشمند و مورد توجه دانشمندان و معتقدان به پراگماتیسم است. «بشیریه» نیز علاوه بر آنکه پراگماتیسم را مبنای فلسفی دموکراسی می‌داند معتقد است که اهمیت این مکتب فلسفی در دموکراسی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که مردم را از داشتن افکار یکسویه، سنتی و غیر قابل تغییر رها می‌سازد و امکان تغییرات و اصلاحات مطلوب را که در جهت بهبود شرایط زندگی انسان‌ها باشند فراهم می‌آورد.

**اصلاح:** برابری در فرایند دموکراتیزاسیون جامعه چه اهمیتی دارد؟ به عبارتی اگر در جامعه برابری‌های سیاسی، حقوقی، اقتصادی و اجتماعی حاکم نباشد، این تبعیض و نابرابری‌ها چه تهدیدهایی را متوجه دموکراسی در آن نظام می‌نماید؟

**توکلی:** یکی از اصول اساسی دموکراسی، برابری حقوق سیاسی شهروندان است که در آغاز با اولویت منافع عامه نسبت به مصالح شخصی همراه بوده است اما در معنای جدید و اخیر آن، تا حد زیادی تحت تأثیر لیبرالیسم، برابری بر اساس فردگرایی تعریف و تفسیر می‌شود. یکی از آرمان‌های اصلی دموکراسی آتنی مساوات در میان شهروندان بوده است. مساوات و برابری نیز عمدتاً در زمینه‌ی اعمال قدرت

بوده است: در خطابه‌ی معروف منسوب به «پریکلس»، اینگونه دموکراسی توصیف می‌شود: قانون اساسی ما دموکراسی نامیده می‌شود، زیرا قدرت در دست همه‌ی مردم است نه در دست اقلیتی از آنها. هنگامی که مسئله‌ی فرونشاندن منازعات خصوصی پیش می‌آید، همه در مقابل قانون برابرند، هنگامی که مسئله‌ی انتخاب یک نفر در مقابل دیگری برای واگذاری مسئولیتی عمومی مطرح می‌شود، آنچه ملاک قرار می‌گیرد توانایی واقعی اوست نه عضویت او در یک طبقه‌ی خاص. به همین دلیل اگر در یک نظام سیاسی، برابری از اصول اساسی آن نباشد، این نظام قطعاً دموکراسی نیست و نخواهد بود. از سوی دیگر یکی از امتیازات دموکراسی نسبت به دیگر نظام‌های سیاسی، فراهم آوردن امکانات و زمینه‌ی برابر برای شهروندان است. حال اگر در فرایند دموکراتیزاسیون، برابری نادیده گرفته شود، به گفته‌ی «دیوید هلد» که ایجاد و حفظ دموکراسی به عنوان شکلی از حکومت دشوار است، لذا دموکراسی تحقق نمی‌یابد و فرایند با اختلال روبه‌رو می‌شود و دموکراسی ایجاد شده، ناقص و ممکن است شکننده و آسیب‌پذیر باشد. اما نباید فراموش کرد که برابری مندرج در اصول دموکراسی، وقتی با سوسیالیسم همراه می‌شود متفاوت است با زمانی که لیبرالیسم از تشکیلاتی به نام دموکراسی بهره می‌گیرد.

به طور کلی بحث در باره‌ی موضوعی چون برابری و انواع مختلف آن بسیار پیچیده است. در اینجا آن چه که مورد توجه است این است که در مورد مزایای اجتماعی که اصولاً کمیاب هستند چگونه باید عمل کرد. آیا باید دولت مداخله داشته باشد و به صورت یکسان آن مزایا را در میان مردم توزیع نماید یا سازوکارهای دیگری باید در نظر گرفته شود؟ اگر میزان برخورداری تمامی اعضای جامعه همسان باشد چه مشکلاتی در جامعه سر بر خواهند آورد و... یکی از راه‌ها این است که برابری در دستیابی به فرصت‌ها و برخورداری از حداقل امکانات برای شهروندان فراهم شود. مثلاً همه حق انتخاب شدن و انتخاب کردن داشته باشند، تبعیض‌های جنسیتی، قومی، مذهبی و... از جامعه محو شوند، حداقلی

از امکانات اقتصادی برای افراد فراهم باشد و... اما از آن جایی که در این وضعیت نیز برابری کامل حاصل نمی‌گردد لذا در برخی از کشورها برنامه‌ی «تبعیض مثبت» اجرا می‌شود تا گروه‌هایی که به صورت تاریخی در معرض نابرابری بوده‌اند تقویت شوند و نابرابری گذشته به نوعی جبران شود و بتوانند در فرایند رقابت بر اساس داشتن فرصت برابر حضور داشته باشند.

**اصلاح:** یک نظام دموکراتیک چگونه و از طریق چه سازوکارهایی می‌خواهد «خود مختاری و آزادی فردی» را برای افراد به ارمغان بیاورد؟

**توکلی:** سازوکارهای مختلفی دارد از جمله برقراری حکومت قانون، انتخابات، تفکیک قوه، آزادی احزاب و نهادهای مدنی و سیاسی، آزادی مطبوعات، کوچک کردن دولت و گسترش بخش خصوصی و... علاوه بر نهادهایی که ذکر آنها رفت ایده‌هایی نیز ترویج می‌شوند که در حفظ آزادی‌های فردی مؤثرند مانند باور به محق بودن انسان، اعتقاد به اصول و منشور حقوق بشر، تلقی منفی و بدبینانه داشتن نسبت به قدرت و آن را به عنوان شر لازم توصیف کردن، تساهل و رواداری و... در واقع مهم‌ترین مزاحم فرد، حکومت است. حکومت اگر حداقلی باشد و نگاه بدبینانه در مورد آن رواج یابد، فرد مجالی برای آزادی و تحقق استعدادها و حقوق خود خواهد یافت.

**اصلاح:** قانون اساسی چه نقشی در استقرار و استمرار دموکراسی در یک سیستم سیاسی دارد؟ عده‌ای التزام به قانون اساسی را با پیروی زندگان از قانون مردگان یکی می‌دانند. سؤال اینجاست که آیا پایبندی به قانون اساسی در یک مملکت با تعهد به اصول دموکراسی تعارض دارد؟

**توکلی:** اگرچه قانون اساسی یکی از ارکان دموکراسی است و حدود اختیارات ارکان قدرت را مشخص می‌سازد ولی انتقاد از تقید و التزام به قانون به ویژه وقتی که به یک ساختار سخت و متصلب تبدیل شود از یک سو و تلاش برای تغییر مستمر آن از سوی اکثریت همواره وجود داشته است و به طور کلی از یک نظر می‌توان گفت که هر چه امکان تغییر قانون کمتر باشد انتقاد قابل قبول‌تر است. اما همچنانکه در

تعریف دموکراسی گفتم نسبت به دیگر نظام‌های سیاسی کمتر بد است در مورد قانون و التزام به آن نیز با همین استدلال می‌توان ضرورت آن را توجیه کرد. قانون حتی اگر توسط مردگان تدوین شده باشد بهتر از بی‌قانونی است و حکومت حداقلی و مشروط که از شروط لازم دموکراسی است زمانی تحقق می‌یابد که قانون اساسی وجود داشته باشد و مبنای رفتار حاکمان به شمار آید. هر چند در دموکراسی امکان نقد و تغییر قانون همواره ممکن و حتی مطلوب است. تجربه‌ی کشوری مانند انگلستان که فاقد قانون اساسی است در این زمینه البته می‌تواند راهگشا باشد ولی در کل قانون اساسی کارکردهای مثبت و منفی متعددی دارد که در نظام‌های دموکراتیک کارکردهای منفی آن به حداقل می‌رسد. علاوه بر این، با توجه به اینکه در دموکراسی اکثریت، قدرت را در دست دارد اگر قانون اساسی به طور مداوم تغییر کند آنگاه ممکن است اکثریتی که قدرت را در اختیار گرفته‌اند آن را به نفع خود تغییر دهند، در نتیجه عده‌ای بر این باورند که قانون اساسی خودسری‌های اکثریت را مهار و از حقوق اقلیت و فرد در مقابل قدرت اکثریت دفاع می‌کند.

**اصلاح:** مردم چگونه می‌توانند در نظام‌های دموکراتیک حاکمیت خویش را اعمال نمایند؟  
**توکلی:** مشارکت سیاسی که در فعالیت‌های انتخاباتی، تشکیل احزاب و نهادهای سیاسی، حضور فعال رسانه‌ای و نقد و نظارت مستمر قدرت، قانون‌گذاری، تلاش برای حداقلی کردن حکومت و فراوان کردن گستره‌ی حوزه‌ی عمومی و نهادهای مدنی، می‌تواند راه‌هایی باشند که مردم حاکمیت خویش را اعمال نمایند. تلاش برای حداقلی کردن حکومت و بی‌نیازی و عدم وابستگی به آن در بسیاری از امور زندگی به نظر من مهمترین کارهایی است که مردم برای حفظ حق حاکمیت و گسترش آن می‌توانند انجام دهند. به عبارت دیگر هر چه دولت فربه باشد و مردم نسبت به آن احساس نیاز داشته باشند به همان نسبت از حقوق خود کوتاه آمده‌اند و آن را به حکومت واگذار کرده‌اند.

به طور خلاصه گسترش آگاهی مردم نسبت به حقوق خویش و مضرات دولت حداکثری، افزایش میزان مشارکت آنها در امور جمعی،

تدوین و تصویب و اجرای قانون، احترام به حقوق دیگران و داشتن جسارت نقد قدرتمندان از راه‌های ممکن و مناسب گسترش حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش است.

**اصلاح:** قواعد بازی دموکراسی در حیات سیاسی مبتنی بر چه اصول و مبانی است؟  
**توکلی:** اصل بر برابری مدنی و قانونی، رعایت حقوق دیگران و مسئولیت‌پذیری فرد است. علاوه بر این در یک نظام دموکراتیک همواره تلاش می‌شود رقابت سیاسی با کمترین هزینه‌ی ممکن و به دور از خشونت انجام پذیرد.

**اصلاح:** از نظر منتسکیو نظریه‌پرداز سیاسی فرانسوی، دین فواید سیاسی بسیاری می‌تواند داشته باشد که سیاستمداران نباید از آن غافل باشند. به نظر شما دین چه کارکردهای دموکراتیکی می‌تواند در عرصه‌ی سیاست داشته باشد؟

**توکلی:** منتسکیو بر این باور است که برای حفظ و تداوم تفکیک قوا، وجود نهادها و سازمان‌هایی که واسط میان حکومت و فرد هستند لازم است. یکی از این نهادها که می‌تواند از حقوق فرد حمایت کند و تداوم تفکیک قوا را موجب شود کلیسا و نهاد دین است. همچنین منتسکیو دین را ابزار سیاسی مهمی به حساب می‌آورد که اگر سیاستمداران از آن غافل باشند از درک منش ملی و روح جامعه‌ی خود، ناتوان خواهند بود چرا که رفتار و عملکرد حاکمان صرفاً به وسیله‌ی قوانین مشخص و بررسی نمی‌شود و تابع مجموعه‌ی عوامل پیچیده‌ای است که مذهب یکی از تأثیرگذارترین این عوامل است. دورکیم نیز کارکردهای مختلفی برای دین بر می‌شمارد مانند انسجام‌بخشی، انضباط‌بخشی، حیات‌بخشی و خوشبختی‌بخشی که به نوبه‌ی خود می‌توانند در خدمت دموکراسی باشند. در واقع آنچه که منتسکیو گفته است همراه با آنچه که دورکیم بدان رسیده است از وجود کارکردهای دموکراتیک دین خبر می‌دهد. ممکن است اولین تجربه‌ی تفکیک قوا و تحدید قدرت پادشاه زمانی به وجود آمده است که در قرون وسطی بر اساس نظریه‌ی «دو شمشیر» قدرت میان دولت و کلیسا تقسیم می‌گردید و بدین شیوه قدرت مطلق

منتسکیو دین را ابزار سیاسی مهمی به حساب می‌آورد که اگر سیاستمداران از آن غافل باشند از درک منش ملی و روح جامعه‌ی خود، ناتوان خواهند بود چرا که رفتار و عملکرد حاکمان صرفاً به وسیله‌ی قوانین مشخص و بررسی نمی‌شود و تابع مجموعه‌ی عوامل پیچیده‌ای است که مذهب یکی از تأثیرگذارترین این عوامل است. دورکیم نیز کارکردهای مختلفی برای دین بر می‌شمارد مانند انسجام‌بخشی، انضباط‌بخشی، حیات‌بخشی و خوشبختی‌بخشی که به نوبه‌ی خود می‌توانند در خدمت دموکراسی باشند.

محدود و مشروط می‌گشت. البته ذکر این نکته ضروری است که شاید کارکردهایی که به آنها اشاره شد جزو کارکردهای پنهان و از نتایج ناخواسته‌ی دین باشند و قرائت‌هایی از دین، کاملاً با اصول دموکراسی ناسازگار تلقی شوند.

**اصلاح:** تفکیک قوای سیاسی و نظارت این قوای سه‌گانه مقننه، مجریه و قضائیه بر عملکرد یکدیگر در راه دموکراتیزاسیون ساختارهای سیاسی، چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد؟

**توکلی:** فلسفه‌ی اصلی ایده‌ی تفکیک قوا، تحدید قدرت به وسیله‌ی قدرت است تا مانع از تمرکز و انحصار قدرت در دست فرد یا گروه خاصی شود. منتسکیو بر این باور است که حکومت‌های معتدل و معقول که بتوانند آزادی و حقوق فرد را تأمین نمایند آنها می‌توانند مقننه و قضائیه را از یکدیگر تفکیک کرده‌اند. وی جداً باور داشت که اگر تفکیک قوا در یک نظام سیاسی وجود نداشته باشد دیگر نمی‌توان از آزادی حرفی زد. به عبارت دیگر تأمین آزادی افراد را در گرو تفکیک قوا و موازنه‌ی میان آنها می‌داند. از سوی دیگر، از آن جایی که تمرکز و تجمیع قدرت در دست یک نفر یا یک گروه را تضعیف می‌کند لذا تفکیک قوا امکان نظارت مداوم و مؤثر بر ارکان مختلف قدرت را فراهم می‌سازد. اصولاً برای تحقق دموکراسی و دفاع از حقوق افراد، جلوگیری از فساد و تبانی قدرتمندان، وجود قوه‌ی قضائیه‌ی

**اصولاً برای تحقق دموکراسی و دفاع از حقوق افراد، جلوگیری از فساد و تبانی قدرتمندان، وجود قوه قضائیه مستقل، ضرورتی انکارناپذیر است و بدون آن دموکراسی متحقق نمی‌شود.**

مستقل، ضرورتی انکارناپذیر است و بدون آن دموکراسی متحقق نمی‌شود. منتسکیو بر این اعتقاد بود که بدون یک قوه قضائیه مستقل، قدرت بسیار هراس‌انگیز خواهد بود و در چنین حالتی حقوق آنها قطعاً رعایت نخواهد شد.

**اصلاح:** شما رابطه دموکراسی و حقوق بشر برآمده از مدرنیته را چگونه می‌بینید؟ آیا لزوماً حاکمیت دموکراسی، به ارتقای سطح حقوق بشر در یک جامعه منجر خواهد شد؟

**توکلی:** اصولاً یکی از اهداف اصلی حکومت‌های دموکراتیک از بدو پیدایش تا کنون، حمایت از حقوق افراد بوده است. اما حقوق بشر به طور خاص نسبت به دموکراسی عمر چندانی ندارد و از قرن هفدهم به بعد است که مباحث مربوط به آن مطرح و مورد توجه قرار می‌گیرد. به هر حال امروزه به عنوان مهم‌ترین میثاق بین‌المللی مبنای رفتار و تشخیص حکومت‌های دموکراتیک است. «بشیریه» بر این باور است که بسیاری از هواداران دموکراسی حقوق بشر را جوهر دموکراسی می‌دانند.

**اصلاح:** آیا لزوماً باید میان تحقق نظام سرمایه‌داری اقتصادی و نظام دموکراسی در سیاست هماهنگی و همبستگی وجود داشته باشد؟

**توکلی:** در مورد رابطه اقتصاد و دموکراسی نظریات مختلفی وجود دارد. برخی بر این باورند که نوع خاصی از نظام اقتصادی یا به عبارت دیگر توسعه اقتصادی زمینه مناسبی برای گسترش دموکراسی فراهم می‌سازد و عده‌ای دیگر بر تقدم توسعه سیاسی بر توسعه اقتصادی تأکید دارند. در هر صورت در ارتباط با این پرسش، «بشیریه» به نکاتی اشاره می‌کند که باید آنها را در نظر گرفت: اول اینکه سرمایه‌داری می‌تواند با نظام‌های سیاسی متفاوت خود

را تطبیق دهد. دموکراسی نیز همین پتانسیل را دارد که آن را به یک نظام اقتصادی خاص محدود نکرد. دوم اینکه بسیاری از عناصر و مفاهیم اصلی این دو همچون آزادی، رقابت، مشارکت و حتی وضعیت طبقاتی آنها و نگرش نسبت به محدوده دخالت دولت در امور اقتصادی و اختیارات آن... با هم مشترک هستند و به لحاظ تاریخی نیز ظهور و بروز همزمانی دارند. تحقیقات میدانی نیز از وجود رابطه میان سرمایه‌داری و دموکراسی حکایت دارد. اما نمونه‌های مختلفی اکنون و در گذشته وجود دارند که نشان می‌دهند دموکراسی در جوامع غیر سرمایه‌داری نیز امکان وجود و رشد را دارد، عکس آن نیز البته صادق است و به نمونه‌های فراوان می‌توان اشاره کرد که سرمایه‌داری در کشورهای غیردموکراتیک رشد و توسعه یافته است. به طور کلی، علی‌رغم شباهت‌ها و تأثیرات متقابلی که میان این دو وجود دارد اما به طور قاطع نمی‌توان از رابطه‌ای حتمی و ضروری میان سرمایه‌داری و دموکراسی سخن به میان آورد. شومپتر در مورد رابطه میان دموکراسی و سرمایه‌داری معتقد است با توجه به اینکه نظام سرمایه‌داری در نهایت از بین خواهد رفت لذا این سوسیالیسم است که کاملاً با دموکراسی سازگاری دارد.

**اصلاح:** به نظر شما رابطه نهادی دولت، جامعه مدنی و احزاب سیاسی با مردم به چه شیوه‌ای باشد که منجر به توسعه دموکراسی در حیات سیاسی شود؟

**توکلی:** به نظر من جامعه مدنی و احزاب سیاسی بیش از هر چیز وظیفه دارند نگاهی نظارتی و انتقادی نسبت به دولت داشته باشند و برای دفاع از حقوق افراد و بهبود شرایط زندگی مانع از انحصار قدرت در دست دولت شوند. ضمن اینکه احزاب به طور خاص می‌توانند کادرهای شایسته و مسئولیت‌پذیر برای تصدی مناصب دولتی تربیت نمایند و زمینه برای جایجایی مسالمت‌آمیز قدرت میان نخبگان را فراهم سازد. دولت نیز متقابلاً وظیفه دارد امکانات و شرایط مناسب برای فعالیت در چارچوب احزاب و نهادهای مدنی را آماده سازد و نسبت به مخالفان خود تساهل و رواداری بیشتری داشته باشد. دولت نه تنها باید جامعه مدنی را به عنوان مخالف و منتقد

به رسمیت بشناسد بلکه از آن فراتر برود و آن را به عنوان «سپر» خود تلقی کند که مانع از برخورد‌های تند و خشن و انقلابی مخالفان با دولت می‌شود.

**اصلاح:** شخصیت دموکراتیک دارای چه شاخصه‌هایی است و اساساً این شخصیت دموکراتیک چگونه تکوین و پرورش می‌یابد؟

**توکلی:** تدوین شاخص‌هایی چند برای دموکراتیک نشان دادن شخصیت افراد کار دشواری است. در واقع برای اولین بار «لاسول» این کار را انجام داده است. وی این شخصیت را دارای چهار ویژگی می‌داند: باز بودن و اجتماعی بودن در نتیجه روابط گسترده با دیگران؛ ترجیح ارزش‌ها و نیازهایی که مورد توجه و طلب دیگران نیز هست؛ اعتماد به نیک‌سرشتی بنیادی انسان‌ها همراه با اعتماد به نفس و رسوخ این ویژگی‌ها به ناخودآگاه فرد. دیگران نیز بعد از وی به مشخصاتی دیگر چون مشارکت‌پذیری، اعتقاد به کار جمعی، داشتن نگاه بدبینانه نسبت به قدرت و... اشاراتی داشته‌اند. بدیهی است زمینه مناسب برای تکوین چنین شخصیتی یک جامعه دموکراتیک است که فرد را در فرایند جامعه‌پذیری به طور عام و جامعه‌پذیری سیاسی به طور خاص واجد این ویژگی‌ها نماید اما در عین حال می‌توان گفت وجود این شخصیت‌ها خود به ایجاد یک جامعه دموکراتیک یاری می‌رساند.

**اصلاح:** آیا تساهل و مدارا با دشمنان تساهل با اصل گسترش تساهل، مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز در مجال سیاست تعارض دارد؟

**توکلی:** این پرسش همیشه وجود داشته است که مرزهای تساهل و مدارا تا کجا امتداد می‌یابد. آیا دشمنان مدارا را نیز دربرمی‌گیرد؟ به نظر من تا زمانی که دشمنان مدارا از خشونت برای دستیابی به اهداف بهره نمی‌برند باید مدارا شامل حال آنها نیز شود ولی آنگاه که خشونت به میان آید وضعیت متفاوت می‌شود و دیگر نمی‌توان از مدارا سخن به میان آورد. اتفاقاً مدارا زمانی معنا دار خواهد بود که در مورد مخالفان آن روا داشته شود. حافظ نیز به خوبی این تفاوت را بیان کرده است که: با دوستان مروت با دشمنان مدارا. تحمل دوستان مدارا نیست، مدارا همیشه در

# شورا و نظام حکمرانی اسلام

گفت‌وگوی

اختصاصی

اصلاح‌وب با

«داود نارویی»

نویسنده و پژوهشگر



ارتباط با مخالفان معنا پیدا می‌کند.

اصلاح: اگر بخواهیم به موانع توسعه سیاسی و مشخصاً دموکراسی در کشورهای در حال توسعه نگاهی بیندازیم، این موانع به چه مواردی بر می‌گردد؟

**توکلی:** قبل از هر چیز باید گفت که برای هر جامعه باید تحقیق مستقل و مفصلی صورت بگیرد و علل و عوامل عدم تکوین دموکراسی و توسعه‌ی سیاسی مورد بررسی قرار گیرد. اما در کل به موانع متعددی می‌توان اشاره کرد: از جمله ویژگی‌های ساختاری این جوامع، وضعیت نامناسب اقتصادی، عدم رشد طبقه‌ی متوسط و... به نظر من اما شاید مهم‌ترین عاملی که تا به حال کمتر مورد توجه نیز بوده است نگرشی است که نسبت به ماهیت مفهوم قدرت وجود دارد. قدرت در بسیاری از این جوامع اگر به عنوان امری مقدس و آسمانی تلقی نشود به عنوان امری که حلال مشکلات است به حساب می‌آید. لیبرال‌ها قدرت را شر لازم می‌دانند اما لنین تغییر را معطوف به تصرف قدرت می‌داند و بسیاری دیگر از جوامع در حال توسعه آن را موهبتی الهی به شمار می‌آورند. این تعریف و تلقی با توسعه‌ی سیاسی ناهمخوان است و موجب شده است مردم به شدت اعتماد به نفس را از دست بدهند، در مسائل اجتماعی مشارکت نداشته باشند و به طور کلی به دولت وابسته باشند. همچنین موجب شده است ساختارهای سیاسی مناسب با این تعریف نیز ایجاد شود و دولتی فربه و بزرگ که به سادگی در تمامی امور زندگی مردم دخالت و مخالفان را سرکوب می‌کند؛ ایجاد شود. به نظر من مهم‌ترین کاری که در وهله‌ی اول می‌توان انجام داد «اوراق‌سازی قدرت» است که با تغییر معنای آن آغاز می‌شود.

**اصلاح:** شما چه رابطه‌ای میان اصطلاحات سه‌گانه‌ی «شورا، اهل حل و عقد و اجماع» با «اولوالامر و نهاد حکومت در اسلام»، می‌بینید؟

**نارویی:** قبل از پرداختن به رابطه‌ی این مفاهیم با موضوع حکومت‌داری، لازم می‌بینم نخست تبیینی از معنای آن‌ها ارائه شود.

موضوع شورا دو بار در قرآن بیان شده است، یک بار در قالب «فعل»: (و شاورهم فی الأمر) [آل عمران: ۱۵۹]. در این جا پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) دستور یافته که امور خود را در قالب شورا حل و فصل کند. در جای دیگر در قالب «اسم» بیان شده: (وامرهم شوری بینهم) [شوری: ۳۸]. در این آیه شورا به عنوان یکی از ویژگی‌های بارز جامعه‌ی مسلمان بیان شده است. نکته‌ای که در بحث شورا در قرآن مهم است، این است که مثل بسیاری مفاهیم دیگر، هیچ تعریف مشخص یا سازوکار اجرایی برای آن بیان نشده و این موضوع به خود جامعه واگذار شده است. در ادامه در این باره بیشتر بحث خواهیم کرد.

اهل حل و عقد یعنی کسانی که اختیار عزل و نصب فرمانروا را دارند. در کتاب‌های «احکام سلطانیه» امثال ماوردی و فراء، برای عضویت در اهل و عقد سه شرط

تعیین شده است. نخست برخوردار از شرایط کامل عدالت که در کتاب‌های فقهی در شروط قاضی و شاهد بیان شده است. دوم برخوردار از اطلاع و آگاهی لازم برای شناخت فردی که شایستگی فرمانروایی را دارد و از شرایط آن برخوردار است. سوم صاحب نظر بودن و داشتن قدرت تحلیل بالا تا بتواند فردی را که اصلح است، انتخاب کند.

روشن است که اصطلاح اهل حل و عقد که اهل اختیار (انتخاب‌کنندگان) هم نامیده می‌شوند، در صدر اسلام وجود نداشته و سپس در دوران خلفای عباسی رایج شده است و نخستین بار از زبان امام احمد بن حنبل نقل شده است. در دوران خلفای راشدین چنین هیأتی وجود نداشت. ابوبکر صدیق (رضی‌الله‌عنه) مشاورانی مثل عمر، عثمان، علی، عبدالرحمن بن عوف، معاذ بن جبل، ابی و زید بن ثابت (رضی‌الله‌عنه) داشت. در خلافت عمر بن خطاب (رضی‌الله‌عنه) بر دایره‌ی این افراد افزوده شد و به ویژه جوانان، زنان و کارشناسان مسایل مختلف حضور داشتند. منتها چیزی به نام یک هیأت ثابت و دایمی با اختیارات و صلاحیت‌های مشخص وجود نداشت.

ولی بعدها این هیأت با عنوان اهل حل

و عقد شکل گرفت که از لحاظ حقوقی می‌توانست یک خلیفه را عزل یا نصب کند. گذشته از شروطی که ماوردی برای اهل حل و عقد بیان کرده، درک روشنی از این هیأت وجود ندارد. برخی از متأخرین مثل نووی، ابن تیمیه و برخی حنفیه گفته‌اند که اهل حل و عقد عبارت‌اند از علما، سران و بزرگان مردم. باز هم روشن نیست که این کسان چگونه انتخاب می‌شوند و به این جایگاه حقوقی دست می‌یابند. این ابهام موجب شده تا در طول تاریخ، اهل حل و عقد به افرادی تقلیل یابند که خلیفه خود آنان را تعیین می‌کرده و در برخی کارهای جاری با آنان تبادل نظر می‌کرده است. به این شکل هیأت اهل حل و عقد از ماهیت و هدف خود منحرف شد، چون فاقد قدرت لازم برای اجرای صلاحیت‌ها و اختیارات خود بود. به گفته‌ی ابن خلدون، ماهیت اهل حل و عقد یعنی برخورداری از پشتوانه‌ی قدرت و کسی که فاقد قدرت است، نمی‌تواند عزل و نصب کند.

کار اهل حل و عقد، کشف فرد دارای صلاحیت کافی برای احرازیت حکومت است، ولی کارش در صورتی جنبه‌ی الزامی و اجرایی پیدا می‌کند که از اجماع مردم برخوردار باشد و این اجماع در صورتی اتفاق می‌افتد که به تعبیر قدما، بیعت صورت بگیرد و بیعت اکثریت کفایت می‌کند، هر چند برخی از صحابه، مثل عبد الله بن عمر (رضی‌الله‌عنهما)، بر این باور بودند که در این اجماع نباید هیچ مخالفتی وجود داشته باشد و تمام اعضای جامعه در بیعت شرکت کنند، یا دست کم کسی مخالفت نکند.

بحث «اولوا الامر» در دو جای قرآن آمده است. یک بار در سوره‌ی نساء، در کنار امر به فرمانبرداری از خدا و رسول، فرمانبرداری از اولوا الامر بیان شده است. بار دیگر باز در همین سوره، موضوع ارجاع مسایل امنیتی و نظامی، به رسول و اولوا الامر آمده است. در این جا یکی از ویژگی‌های اولوا الامر بیان شده که برخی از آنان اهل استنباط هستند، یعنی قدرت تجزیه و تحلیل دارند، ولی در هر دو جا بیان شده که آنان بخشی از جامعه هستند. از گذشته‌های دور درباره‌ی مصادیق اولوا الامر بحث و اختلاف نظر وجود داشته است. بعضی مصداق آن را

فرمانروایان می‌دانند و بعضی دیگر علما و فقها را مصداق آن می‌دانند. چون این فقها و علما هستند که بر حکام فرمان می‌رانند، نه بر عکس؛ ولی آن چه به نظر می‌رسد درست‌تر باشد، این است که مصداق اولوا الامر باید اعضای شورا یا اهل حل و عقد باشد. چون این هیأت، طبق اصل شورا، منبع قدرت هستند و حتی فرمانروا و حاکم، مشروعیت خود را از طریق شورا به دست می‌آورد. از آن جا که در قرآن از اولوا الامر صحبت شده، نه ولی امر، باید مقصود یک هیأت یا گروه شورا باشد نه یک فرد. منتها فرمانروا هم می‌تواند در کنار اهل حل و عقد و شورا از مصادیق اولوا الامر باشد.

اگر بخواهیم از رابطه‌ی این مفاهیم صحبت کنیم، باید بگوییم که این‌ها اجزای یک کل هستند که در مجموع ساختار حاکمیت را تشکیل می‌دهند و هر کدام کارویژه‌ی خود را دارد. اصل جاری و ساری بر همه، نظام شورایی است و سازوکار آن هم هیأت اهل حل و عقد است و حاکم یا فرمانروای مسلمان ناچار است در این قالب حکومت کند.

**اصلاح:** آیا در نصوص کتاب و سنت، خلأها و گلوگاه‌هایی ممکن است وجود داشته باشد که حاکم اسلامی بتواند با دستاویز قراردادن آن، از تصمیمات شورا یا اهل حل و عقد عدول کند و راه استبداد سیاسی را در پی بگیرد؟ به عبارتی آیا تصمیمات شورای حل و عقد برای حاکم جامعه‌ی اسلامی الزام‌آور و قانونی است یا اینکه این شورا صرفاً جنبه‌ی مشورتی دارد و حاکم می‌تواند تصمیماتی مغایر با رأی شورا اتخاذ نماید؟

**نارویی:** درباره‌ی الزام آور بودن یا نبودن تصمیمات شورا باید گفت که از نظر تاریخی سه دیدگاه وجود دارد. بر اساس دیدگاه اول، شورا واجب نیست و فرمانروا یا حاکم موظف نیست شورا تشکیل بدهد. این دیدگاه پس از دوران خلفای راشدین، دیدگاه غالب و رایج بوده و هنوز که هنوز است در جوامع اسلامی هواداران عملی و نظری دارد. بر اساس دیدگاه دوم، شورا واجب است، ولی تصمیمات آن الزام‌آور نیست و حاکم یا فرمانروا می‌تواند پس از روشن شدن زوایای قضیه از طریق شورا، آن چه را که خودش مصلحت می‌داند، ولو مخالف با نظر شورا، اجرا کند. استناد این

نظر به ادامه‌ی آیه‌ی مرتبط با موضوع شورا است که می‌گوید: (فإذا عزم فتوکل علی الله) [آل عمران: ۱۵۹] یعنی تصمیم‌گیری به خود رسول و سپس به جانشینان وی و حکام واگذار شده است.

اما نظر سوم می‌گوید هم شورا واجب است و هم تصمیمات آن الزام‌آور است. طبق آیه‌ی قرآن، به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) امر شده که در کارها مشاوره کند. اصل در امر وجوب است، مگر آن که قرینه‌ای خلاف آن باشد و چون قرینه‌ای در کار نیست شورا واجب است و آن جا که در ادامه در مورد عزم و تصمیم سخن رفته، منظور عزم و تصمیم در چارچوب تصمیمات شورا است، و الا تشکیل شورا عمل لغو و بیهوده‌ای خواهد بود.

اغلب پژوهشگران مسلمان معاصر در حوزه‌ی سیاست شرعی و احکام سلطانی، این نظر سوم را ترجیح می‌دهند، چون تنها راه جلوگیری از استبداد و خودکامگی حکام است.

در این جا طرح این نکته لازم است که شورا و نظام شورایی در نظام مفاهیم دینی و واقعیت‌های تاریخی از چه حیثیتی برخوردار است. می‌دانیم که طبق نظر اشاعره، که نظر مقبول و رایج در طول تاریخ اسلام هم بوده، تمام مفاهیم، ارزش‌ها، احکام و قوانینی که در آموزه‌های کتاب و سنت بر آن‌ها تاکید شده، مشروعیت و مقبولیت خود را از این آموزه‌ها به دست می‌آورند و عقل و خرد انسان در شناخت حسن و قبح آن‌ها نقش ندارد.

بنا به دلایل بسیار که این جا، محل طرح آن‌ها نیست، این نظر مخدوش و ضعیف است. اگر یک دلیل برای نشان دادن ضعف این نظر ارائه کنیم این است که در کتاب و سنت، بسیاری از مسایل به عنوان ارزش بیان شده‌اند، بدون آن که دلیلی برای توجیه مخاطبان جهت پذیرش آن‌ها ارائه شود، برای این که مخاطبان پیش از نزول حکم دینی، به ارزشی و مقبول بودن آن‌ها واقف بوده‌اند، مثل ضرورت تفکر و تعقل، مطلوبیت عدالت، قبح کذب و دروغ‌گویی و سخن‌چینی و ظلم و امثال آن.

اگر موضوع عقاید و عبادات را استثنا کنیم، می‌توانیم بگوییم در سایر بخش‌ها،

آموزه‌های کتاب و سنت، با تکیه بر مشروعیت پیشا-اسلامی و پیشا-دینی ارایه شده‌اند. شورا هم در این بخش قرار می‌گیرد و ضرورت و وجوب آن در واقعیت عینی و تاریخی، پیشا-اسلامی است و آموزه‌های کتاب و سنت بر امر مشروعی که مورد پذیرش جامعه‌ی بشری بوده، تأکید کرده‌اند.

حال که این قضیه روشن شد، باید بینیم شورا که در آیات مکی و مدنی مورد تأکید قرار گرفته، در صدر اسلام با چه مکانیزم‌هایی اجرا می‌شده است. در زمان پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وسلم) چندین نمونه از شورا در دست است که اشکال مختلفی دارد. در غزوه‌های بدر، احد، خندق و چند مورد دیگر، پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وسلم) شورای عمومی تشکیل داد و طبق رأی اکثریت تصمیم‌گیری کرد. در مورد غزوه‌ی احد که آیا در شهر بماند یا از شهر خارج شوند، نظر اکثریت بر خارج

هر چهار خلیفه‌ی راشد بر اساس شورا به قدرت رسیدند، ولی اشکال آن برای انتخاب هر کدام متفاوت بود. دلیلش این بود که نظام شورایی در بین مسلمانان هنوز تکامل نیافته بود و چون یک تجربه‌ی بشری بود، نیاز به زمان داشت تا تکامل پیدا کند و راه را بر هر گونه سوء استفاده و سر کار آمدن خلفای مستبد و نظام‌های موروثی ببندد. جامعه‌ای که پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وسلم) ساخته بود و نظام خلافت راشد در آن جریان داشت، جامعه‌ای تربیت شده و آگاه بود که هیچ گونه ظلم و ستمی را بر فی تافت و اجازه نمی‌داد حاکمی مستبد سر کار بیاید. ولی با تغییراتی که پس از فتوحات آمد، مردمان جوامع مختلف که در سایه‌ی نظام‌های استبدادی و موروثی زیسته بودند به جامعه‌ی اسلامی پیوستند و به این ترتیب دغدغه‌ها و اولویت‌های اجتماعی تغییر کردند و راه را بر خلافت موروثی و خاندانی اموی و عباسی باز کردند.

شدن از شهر بود، هر چند خود حضرت رسول(صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و چند تن دیگر نظر داشتند که در شهر بمانند. ولی به رأی اکثریت عمل کرد. در موارد خاص، شوراها را کوچک‌تر و تخصصی‌تر تشکیل می‌داد.

هر چهار خلیفه‌ی راشد بر اساس شورا به قدرت رسیدند، ولی اشکال آن برای انتخاب هر کدام متفاوت بود. دلیلش این بود که نظام شورایی در بین مسلمانان هنوز تکامل نیافته بود و چون یک تجربه‌ی بشری بود، نیاز به زمان داشت تا تکامل پیدا کند و راه را بر هر گونه سوء استفاده و سر کار آمدن خلفای مستبد و نظام‌های موروثی ببندد. جامعه‌ای که پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وسلم) ساخته بود و نظام خلافت راشد در آن جریان داشت، جامعه‌ای تربیت شده و آگاه بود که هیچ گونه ظلم و ستمی را بر فی تافت و اجازه نمی‌داد حاکمی مستبد سر کار بیاید.

ولی با تغییراتی که پس از فتوحات آمد، مردمان جوامع مختلف که در سایه‌ی نظام‌های استبدادی و موروثی زیسته بودند به جامعه‌ی اسلامی پیوستند و به این ترتیب دغدغه‌ها و اولویت‌های اجتماعی تغییر کردند و راه را بر خلافت موروثی و خاندانی اموی و عباسی باز کردند.

صورت‌بندی اجرایی نظام شورایی و همچنین نظام‌های دموکراتیک، وابسته به بستر اجتماعی و آگاهی مردمی است. این بستر و آگاهی در زمان خلافت راشد وجود داشت و سپس از بین رفت و تک بعدی شد. علاوه بر آن، در کنار آگاهی، می‌باید ساز و کارهایی اندیشیده شود تا جلوی هر گونه استبداد و خود کامگی گرفته شود. از آن جا که شورا یک تجربه‌ی بشری است و به تدریج شکل عوض می‌کند، منطقی نیست که انتظار داشته باشیم در صدر اسلام برای آن ساز و کار تعریف شده باشد، چون هر زمانی، نیاز به سازوکار و مکانیزم ویژه‌ی خود دارد. رشیدرضا چند دلیل منطقی در مورد حُسن عدم تعیین سازوکار برای شورا از سوی پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وسلم) بیان کرده که خواندنی است. از جمله این که ممکن بود این سازوکار بشری، به تدریج از سوی مسلمانان دینی و قدسی تلقی شود و با گذشت زمان و با وجود تغییر اولویت‌ها و نیازها و شرایط، راه را بر هر گونه تحول ببندد.

حال که شرایط تغییر کرده و خواست‌های جوامع مسلمان نسبت به حکومت و نظام‌های سیاسی دچار تحول بینادی شده است، می‌توان مثل خود اصل شورا که تجربه‌ای بشری است، از تجارب سایر جوامع بهره برد و سازوکارها و مکانیزم‌هایی که آنان برای جلوگیری از استبداد و تکراری ایجاد کرده‌اند، به کار بست.

**اصلاح:** شورا و اهل حل و عقد از طریق چه سازوکارهایی می‌توانند نظارت خویش را بر «حاکم یا رئیس حکومت اسلامی» اعمال نمایند؟

**نارویی:** در پرسش پیشین عرض کردم که دست ما برای استفاده از تجارب سایر جوامع باز است. تجربه‌ی مهمی که الان پیش روی ماست و جوامع آزاد و پیشرفته آن را به کار بسته‌اند، نظام‌های انتخابی و دموکراتیک است. در نظام‌های دموکراتیک، مردم بر مردم حکومت می‌کنند، یعنی حاکمان از جنس مردم‌اند و به خواست مردم انتخاب می‌شوند و در برابر آنان پاسخگو هستند. حاکمان این جوامع از کمترین قدرت برای اعمال خواست‌های فردی و استبدادی برخوردارند.

علاوه بر این، ساز و کار نظارت مردم بر حاکمیت در اختیار ماست. آن چه در آموزه‌های دینی ما به عنوان امر به معروف و نهی از منکر آمده، کارویژه‌هاش امر و نهی حاکمان و نظارت بر عملکرد و اصلاح خطاهای آنان است. درست است که در سایه‌ی حکومت خاندان‌های موروثی، این اصل وارونه شده و جای خود را به نظارت حاکم بر مردم داده تا هر گونه ستمی که بخواهند، بر مردم بکنند، ولی اکنون زمان آن فرارسیده که ما این اصل را به جایگاه اصلی آن برگردانیم و به ویژه از طریق رکن چهارم دموکراسی یعنی رسانه‌های آزاد، نظارت بر حاکم و افراد تحت امرش انجام شود.

**اصلاح:** یکی از چالش‌هایی که نظام شورایی و یا همان اهل حل و عقد با سیاست مدرن امروز و نظام دموکراسی روبروست به نقش مردم و مشارکت آنان در پروسه‌ی سیاسی بر می‌گردد. اولاً: مردم در نظام شورایی چه نقشی دارند؟ ثانیاً: دریک جامعه‌ی اسلامی از طریق چه سازوکارهایی اعضای شورای حل



و عقد انتخاب می‌شوند؟

**نارویی:** می‌دانیم که در مورد نحوه‌ی تعیین اعضای شورا یا هیأت حل و عقد، سازوکار مشخصی وجود نداشته و به همین دلیل حکام به میل خود افرادی را به عنوان هیأت حل و عقد، تعیین می‌کرده‌اند. با این کار، اهل حل و عقد خاصیت و نقش خود را از دست داده‌اند.

در حالی که اهل عقد و عقد یا اعضای شورا می‌یابد مشروعیت خود را از منبعی جدای از حاکم می‌گرفتند و حاکم هم می‌باید مشروعیت خود را نخست از اعضای شورا یا اهل حل و عقد و سپس از مردم می‌گرفت. این منبع غیر از مردم نیست. مخالفان نظام‌های مردمسالار و دموکراتیک در جهان اسلام، در بیان علت مخالفت خود می‌گویند که در اسلام مرجع قانونگذاری خداوند است که فرامین او در قالب شریعت و در کتاب و سنت آمده است و چون در نظام‌های مردم‌سالار، مردم منبع قانونگذاری هستند، دموکراسی با آموزه‌های دینی ما در تعارض است. برای این که ممکن است مردم قوانینی وضع کنند که با قوانین الهی در تضاد باشد.

در پاسخ به این دغدغه یا علت مخالفت، می‌توان از دو زاویه به موضوع نگاه کرد. اول آن که ما در مورد جامعه‌ای صحبت می‌کنیم که اکثریت آن را مسلمانان تشکیل می‌دهند. روشن است که این جامعه در وضع قوانین مخالف با آموزه‌های دینی خود محتاط خواهد بود. دیگر این که، در صورتی که اکثریت جامعه تمایلی به اجرای یک یا چند حکم دینی نداشته باشند، نمی‌توان به اجبار قوانین شریعت را اجرا کرد. طرح موضوع ترغیب و ترهیب در مورد اجرای آموزه‌های اسلامی، نشان‌دهنده‌ی اختیاری و داوطلبانه بودن آن‌هاست. این جا درباره‌ی وضعیت اخروی صحبت نمی‌کنیم، بلکه صحبت ما در مورد اجرای دنیوی و این جهانی شریعت است.

**اصلاح:** اگر بخواهیم در نظام‌های دموکراتیک امروز، از نهادی معادل یا مشابه «شورای حل و عقد» نام ببریم، کدام نهاد بیشتر به این شورا شباهت دارد؟

**نارویی:** جای تردید نیست که شورا یا هیأت اهل حل و عقد بیشترین شباهت را با نظام پارلمانی دارد. در نظام پارلمانی

و نظام‌های دموکراتیک، نمایندگان مردم از طریق انتخابات برگزیده می‌شوند و این آرای مردم است که به نمایندگان و هیأت حاکمه مشروعیت می‌بخشد. مسلمانان از طریق سازوکار «بیعت» به حکام خود مشروعیت می‌بخشند.

دلیل وجود بیعت به ماهیت قدرت در اسلام بر می‌گردد. گفته‌اند: «امامت، عقد است»، یعنی فرمانروا از طریق بستن قرارداد با مردم به قدرت می‌رسد و باید تمام شروط و الزامات یک عقد را بپذیرد و در طول زعامت خود، به آن‌ها پایبند باشد. قرارداد تلقی شدن حکومت در بین مسلمانان، دست کم از لحاظ نظری نشان دهنده‌ی تقدم طرح آن بر نظریه‌ی اصحاب قرارداد مثل هابز، لاک و روسو است.

این عقد در صورتی انجام می‌پذیرد که بیعت مردم را با خود به همراه داشته باشد. بیعت یک شکل و عنوان است که می‌تواند تغییر کند. مهم محتوای آن است که بایستی بتواند منجر به تشکیل دولت منتخب مردم شود و این دولت در برابر مردم پاسخگو باشد و قدرت مطلقه را مهار کند.

**اصلاح:** در ترکیب اعضای شورای حل و عقد آیا زنان و اقلیت‌های دینی و یا مخالفان عقیدتی و فکری می‌توانند حضور داشته باشند؟

**نارویی:** موضوع حضور زنان در شورای حل و عقد، تابعی است از مسأله‌ی مشارکت سیاسی زنان و به ویژه حضور آنان در نهاد حکومت. این موضوع همیشه مورد مناقشه بوده و اغلب نگاه منفی نسبت به آن ابراز شده است. فضای فکری سده‌های گذشته، در ما توقعی برای طرح اجتهادها و اظهارنظرهای جسورانه و علمی، ایجاد نمی‌کند. در دوران جدید هم اغلب نویسندگان مسلمان، همان نگاه و برداشت گذشته را باز تولید کرده‌اند. در این میان شمار اندکی امثال شیخ محمد غزالی، دکتر یوسف قرضاوی و چند تن دیگر، دیدگاه‌ها و برداشت‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند.

به گمان من، علت اصلی محدود بودن نگاه نسبت به مشارکت سیاسی زنان به دو مسأله بر می‌گردد، نخست روایاتی که دچار کج‌فهمی شده‌اند و زن را محدود نگه داشته‌اند. روایت معروفی است که می‌گوید: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَوَلُوا أُمَّرَهُمْ أَمْرًا» یعنی: ملتی

که زنی را به ولایت خود بگمارد، رستگار نمی‌شود. پژوهش‌های جدید در سبب ورود این روایت نشان داده است که این روایت، روایتی موردی است و در آن درباره‌ی وضعیت جامعه‌ی آن روز ایران قضاوت شده است و یک حکم عام نیست. عدم تعمیم این روایت از آن جا روشن می‌شود که در قرآن نمونه‌ی ملکه‌ی سبأ ذکر شده که از قضا در عین خردمندی و هوشیاری، ملت خود را به سوی مدارج رستگاری و ایمان به سلیمان پیامبر (علیه‌السلام) سوق می‌دهد، هیچ نشانی از نخوت و تکبر و خودکامگی یک فرمانروای مستبد در او دیده نمی‌شود و کار مملکت داری‌اش را از طریق شورا پیش می‌برد. این درست نیست که قرآن در تعارض با روایت باشد. نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که حضور زنان در شورای حل و عقد یا پارلمان هیچ محدودیت و ممنوعیتی ندارد و با شریعت متعارض نیست.

علت دوم به ادبیاتی بر می‌گردد که زنان در تولید آن نقش نداشته‌اند. حضور زنان در عرصه‌ی پژوهش و تحقیق در باب موضوعاتی که مربوط به سرنوشت آنان است می‌تواند به طرح دیدگاه‌ها و برداشت‌های متفاوت منجر شود. شمار اندکی از زنان مسلمانی که در این میدان قدم گذاشته‌اند نشان داده که ادبیات ویژه‌ی زنانه می‌تواند به طرح افکار و برداشت‌های جدید و قابل تأمل منجر شود. می‌توان فقدان جنبش‌های مؤثر زنان را از عوامل تشدیدکننده‌ی این وضعیت به شمار آورد.

در باب اقلیت‌های دینی هم باید گفت که منعی برای حضور آنان در شورا وجود ندارد. در قرآن کریم مسلمانان امر شده‌اند که با غیر مسلمانان با برّ و قسط رفتار کنند. لازمه‌ی وجود برّ و قسط برخورداری برابر از حقوقی است که سایر مردم جامعه از آن‌ها برخوردارند. حضرت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در یک حدیث به صراحت فرموده که: «لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَ عَلِيَهُمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ»، یعنی تمام حقوقی که مسلمانان دارند غیر مسلمانان هم دارند و تمام تکالیفی که بر دوش مسلمانان است بر دوش آنان هم هست. حضور در شورا از جمله‌ی این حقوق است.

# ماهیت و ابعاد دموکراسی

مصاحبه‌ی اختصاصی پایگاه اطلاع‌رسانی اصلاح با  
«عبدالعزیز مولودی»؛ کارشناس امور سیاسی



عنوان ابزار استفاده می‌شود، ممکن است شکل صوری دموکراسی یعنی رأی‌گیری و انتخابات عمومی تحقق یابد ولی این به معنای حاکمیت دموکراتیک نیست. زیرا دموکراسی به انجام شکلی انتخابات محدود نمی‌شود. اولین قدم در دموکراسی‌ها تحقق اراده‌ی عمومی در انتخاب نمایندگان آنها است. اما قبل از هر چیز در یک نظام دموکراتیک برای جلوگیری از استبداد رأی حاکمان منتخب، آنها را در سه قوه تفکیک می‌کنند. هریک وظایف قانونی دارد و برای تأمین خیر عمومی جامعه کار می‌کنند. از این رو می‌توان در یک نظام استبدادی به شکل صوری انتخابات عمومی برگزار کرد ولی در عین حال اراده و خواست عمومی مردم را نیز نادیده گرفت، آزادی‌های اساسی را نادیده گرفت و از قوای نظامی و امنیتی برای سرکوب مردم استفاده کرد.

**اصلاح:** لیبرالیسم و پراگماتیسم چه نسبتی با دموکراسی دارند؟

**مولودی:** به عنوان شکل‌های دموکراسی و نیز اندیشه‌های سیاسی می‌توان از آنها یاد کرد. هریک از اندیشه‌های سیاسی بایستی در مورد چگونگی نگرش به حاکمیت و شکل‌گیری و اعمال آن نظریه‌پردازی بکند. از این رو، تفکیک دموکراسی بر اساس ایدئولوژی یا مکتب‌های سیاسی مختلف، اشکال متنوعی از دموکراسی را ایجاد می‌کند.

**یحیی سهرابی**

**اصلاح:** اگر بخواهیم تعریفی از دموکراسی داشته باشیم، شما چگونه آن را تعریف می‌نمایید؟

**مولودی:** تصور کلی از دموکراسی انحصار حق حاکمیت برای عموم مردم است. یعنی اراده‌ی عموم مردم در شکل‌گیری حاکمیت سیاسی و تداوم آن نقش اصلی و اساسی را دارد. این مفهوم در تاریخ باستان - دولت شهرهای یونان قدیم - نیز مراد شده است و اکنون نیز می‌شود. تنها اشکال آن دگرگون شده است. امروز معمولاً نظام‌هایی دموکراتیک تلقی می‌شود که بر اساس قانون اساسی، نمایندگان منتخب مردم به نیابت از آنها قانونگذاری می‌کنند و قوه‌ی دیگری که وظیفه‌ی اجرای قانون را بر عهده دارد زیر نظر نمایندگان مردم به اجرای قوانین مصوب پارلمان می‌پردازد. به عبارت دیگر، نظام دموکراتیک نظامی است که در آن مردم به عنوان مرجع تشخیص دهنده‌ی مصلحت عمومی جامعه شناخته می‌شود.

**اصلاح:** آیا در عالم سیاست، دموکراسی ماهیت ابزاری دارد و صرفاً سازوکاری در امر انتخابات و سیستمی جهت رأی دادن است یا اینکه دموکراسی یک اندیشه‌ی سیاسی است؟

**مولودی:** البته دموکراسی یک نظریه برای حاکمیت است. بنابراین در چهارچوب اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی قرار می‌گیرد. معمولاً جاهایی که از آن صرفاً به

هر دینی دارای برخی آموزه‌ها و قواعد سیاسی مختص به خود است. این امکان وجود دارد که با وجود استقرار و حاکمیت یک یا چند دین در جامعه، بتوان همزمان دارای نظام دموکراتیک نیز بود. چنانکه در کشورهای توسعه‌یافته مانند آمریکا و اروپا قابل مشاهده است. دموکراسی‌های مسیحی ترکیبی از دموکراسی و دین است. در این بین نوع تفسیر دین است که نقش‌های دموکراتیک یا غیر دموکراتیک می‌آفریند. در اصل تصور چنین است که چون دین با ارزش‌های ثابت و جزمی همراه است، دموکراسی را بر نمی‌تابد. در برابر آن می‌توان از شرایطی صحبت کرد که ناظر بر تأکید اندیشه‌های دینی بر سازوکارها و اندیشه‌ی دموکراسی است. از این منظر می‌توان گفت تفکر دینی می‌تواند حامی اندیشه‌ی دموکراسی و نظام دموکراتیک باشد.

**اصلاح:** اگر در جامعه برابری‌های سیاسی، حقوقی، اقتصادی و اجتماعی حاکم نباشد، وجود نابرابری‌ها چه تهدیدهایی را متوجه دموکراسی در یک نظام سیاسی خواهد کرد؟

**مولودی:** دموکراسی در حال حاضر مبتنی است بر برابری سیاسی و قانونی شهروندان در جامعه. اعمال هرگونه روشی که این مسئله را خدشه‌دار کند به نظر من خللی در اندیشه و نظام دموکراتیک ایجاد می‌کند.

**اصلاح:** یک نظام دموکراتیک چگونه و از طریق چه سازوکارهایی می‌خواهد «خودمختاری و آزادی فردی» را برای افراد به ارمغان بیاورد؟

**مولودی:** قانون اساسی معمولا سنگ بنای دموکراسی را در بر می‌گیرد. یعنی قانون مرجع بالاتری از دیگران است که همزمان حاکم و محکوم را به یکسان زیر فرمان می‌آورد. بر این اساس، قوانین هستند که به تنظیم رابطه‌ی قوا و نحوه‌ی اعمال قدرت نظارت می‌کنند. با توجه به جایگاه والای قانون و لزوم حفظ آن در جامعه، تضمین اصلی در رعایت حرمت قوانین در تربیت افراد جامعه بر مبنای شکل‌گیری شخصیت دموکراتیک قابل مشاهده است. در این صورت هر شهروندی حق یا وظیفه دارد که از آزادی‌های مختلف بهره‌مند شود.

**اصلاح:** مردم چگونه می‌توانند در نظام‌های دموکراتیک حاکمیت خویش را اعمال نمایند؟

**مولودی:** از طرق مختلف مانند مشارکت در فرآیند سیاسی کشور، از طریق ابراز نظر و عقیده‌ی آزاد خود در مورد مسائل مختلف جامعه و البته انتقاد از قدرت اجرایی در مقام اجرای قوانین و تلاش برای اصلاح آن و نیز فعالیت در احزاب، نهادهای سیاسی و انجمن‌های مدنی.

**اصلاح:** قانون اساسی چه نقشی در استقرار و استمرار دموکراسی در یک سیستم سیاسی دارد؟ عده‌ای التزام به قانون اساسی را با پیروی زندگان از قانون مردگان یکی می‌دانند. سؤال اینجاست که آیا پایبندی به قانون اساسی در یک جامعه با تعهد به

اصول دموکراسی تعارض دارد؟

**مولودی:** خیر تعارض ندارد. زیرا همواره قوانین در معرض تغییر و تکامل قرار دارند. نیازهای جدید، قوانین جدیدتری را می‌طلبد. البته قانون اساسی در این بین از ماندگاری و استمرار بیشتری برخوردار است.

**اصلاح:** قواعد بازی دموکراسی مبتنی بر چه اصول و مبانی است؟

**مولودی:** دموکراسی نظامی مبتنی بر تغییر مداوم و دوره‌ای حاکمان است. هر اتفاقی که این اصل اساسی را خدشه‌دار کند، در واقع به نفی دموکراسی و استقرار استبداد و دیکتاتوری می‌انجامد.

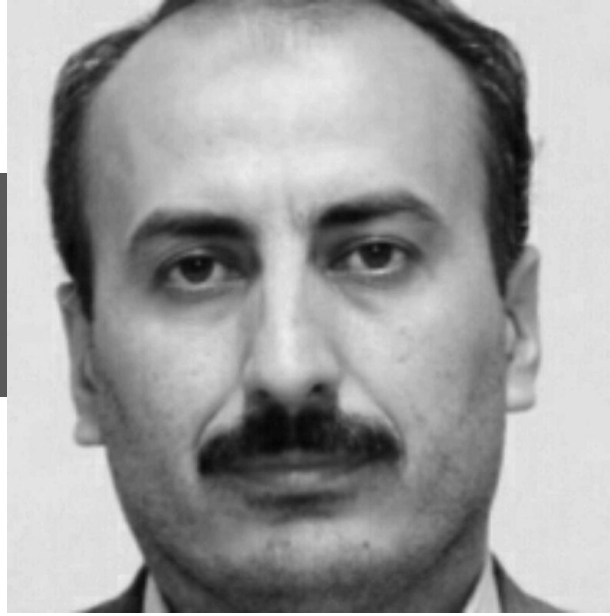
**اصلاح:** از نظر منتسکیو، نظریه‌پرداز سیاسی فرانسوی، دین، فواید سیاسی بسیاری می‌تواند داشته باشد که سیاستمداران نباید از آن غافل باشند. به نظر شما دین چه کارکردهای دموکراتیکی می‌تواند در عرصه سیاست داشته باشد؟

**مولودی:** رابطه‌ی دین و دموکراسی موضوع دامن‌داری است. هر دینی دارای برخی آموزه‌ها و قواعد سیاسی مختص به خود است. این امکان وجود دارد که با وجود استقرار و حاکمیت یک یا چند دین در جامعه، بتوان همزمان دارای نظام دموکراتیک نیز بود. چنانکه در کشورهای توسعه‌یافته مانند آمریکا و اروپا قابل مشاهده است. دموکراسی‌های مسیحی ترکیبی از دموکراسی و دین است. در این بین نوع تفسیر دین است که نقش‌های دموکراتیک یا غیر دموکراتیک می‌آفریند. در اصل تصور چنین است که چون دین با ارزش‌های ثابت و جزمی همراه است، دموکراسی را بر نمی‌تابد. در برابر آن می‌توان از شرایطی صحبت کرد که ناظر بر تأکید اندیشه‌های دینی بر سازوکارها و اندیشه‌ی دموکراسی است. از این منظر می‌توان گفت تفکر دینی می‌تواند حامی اندیشه‌ی دموکراسی و نظام دموکراتیک باشد. البته نمی‌شود حاشا کرد که متأسفانه بیشترین مخالفت‌ها با دموکراسی، در میان حامیان و متفکران دینی - آسمانی

و غیر آن - صورت گرفته است. و این آسیبی است که تهدید جدی برای دموکراسی ایجاد کرده و می‌کند.

**اصلاح:** تفکیک قوای سیاسی و نظارت بر قوای مقننه، مجریه و قضائیه چه اهمیتی برای دموکراتیزاسیون ساختارهای سیاسی دارد؟

**مولودی:** به طور طبیعی مانع از انباشت و تمرکز قدرت در یک جا - شخص یا نهاد - می‌گردد. تمام تلاش روند دموکراسی آن است که قدرت سرکش سیاسی را با استفاده از مکانیسم‌های قانونی و حتی اخلاقی مهار کند. تفکیک قوا را از آن جهت متفکران سیاسی و حقوقی مطرح کرده‌اند که تصور می‌شود امکان تباری زود هنگام میان کسانی که در قوای سه‌گانه فعالیت می‌کنند را می‌بندد. از این نظر، هرگونه تداخل وظایف یا ایجاد محدودیت در اعمال قوای سه‌گانه موجب نفی دموکراسی و مبانی آن است. روشن است که اسقرار و استمرار دموکراسی در جامعه، دارای آثار مهمی مانند اجتماعی کردن افراد بر اساس مبانی دموکراسی، تحقق عدالت اجتماعی و سیاسی، احترام به قانون و قانون‌مداری است.



# شورا در اسلام و وجوه اشتراک آن با دموکراسی

## گفت‌وگوی اختصاصی اصلاح‌و‌ب با «صلاح قاسمیانی»؛ کارشناس امور سیاسی

اگر پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) که به وحی الهی مجهز است مکلف شده است که پس از شکست در غزوه‌ی احد به تکلیف شورایی خود عمل کند آیا راهی برای عدول از تصمیمات شورا برای اولوالامر وجود دارد؟ قطعاً راه‌گیزی برای استبداد فردی حاکمان وجود ندارد. اما مشکل نه از نصوص دینی بلکه در عمل نکردن به آنهاست.

از دیدگاه اسلامی شورا نه یک قاعده و اصل شرعی بلکه اساساً نظام زندگانی مؤمنان است و مبنایی کاملاً فطری برای زندگی سیاسی، اجتماعی، انسانی و اخلاقی آنان به شمار می‌آید که از لوازم طبیعی فطرت و از سنت‌های استقرار جامعه و نظام است و در مقام عالی‌تر از نظام سیاسی نیز قرار می‌گیرد. اگر شورا سنتی اجتماعی و وسیله‌ای برای تحقق اهداف شریعت است باید حکم آن بر حاکم و امت و جوب و الزام باشد و امت حق ندارد از ادای آن چشم‌پوشد. به موجب این دیدگاه، امت مسؤول اجرای شورا است و مشروعیت نظامی که از حدود شورا تجاوز کند، مخدوش است و امت مؤظف است چنین نظامی را به رعایت شورا ملزم کند.

لازم است تمایز میان شورا و مشورت خواستن نیز روشن گردد، چرا که شورا امری واجب و الزامی است، در حالی که مشورت‌خواهی از باب نصیحت بوده و غیر الزامی است.

در طول تاریخ اسلام بعد از دوران رسالت نبی اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در مدینه و عهد خلفای راشدین، مسلمانان تحت حکومت رژیم‌های استبدادی به سر می‌برده‌اند و هنوز هم غالباً بسر می‌برند. رژیم‌هایی که اعتقادی به این نصوص نداشته‌اند و در جهت خیره‌سری و استبداد خود با تأویل آیات و احادیث به مخالفت با شورا برخاسته و هرگز محیط مساعدی را برای زندگی شورایی فراهم نکرده‌اند.

**اصلاح:** شورا و اهل حل و عقد از طریق

در مجاری اجرا قرار می‌دهد. از این قوه در اسلام به عنوان شورا و اهل حل و عقد یاد می‌شود. قوه‌ی مجریه و به تعبیر دیگر اولوالامر زیر تسلط و اقتدار کامل قوه‌ی مقننه به اجرای قوانین و تنفیذ مصوبات آن می‌پردازد و اهمیت و ویژگی‌های در ایجاد روابط و مناسبات عادلانه‌ی حاکم بر جامعه دارد و نهایتاً قوه‌ی قضاییه به عنوان یک قوه‌ی مستقل از آن دو به حل و فصل دعاوی حفظ حقوق عمومی و اجرای عدالت می‌پردازد و علاوه بر آن در اسلام وظیفه‌ی اقامه‌ی حدود نیز بر عهده‌ی آن گذاشته شده است. این اصل تفکیک قوا از قرن هفدهم میلادی طرح و هم‌اکنون جهانگیر شده است ولی در اسلام این تفکیک نه به شیوه‌ی کنونی آن بلکه به شیوه‌ی خاص خود تئوریزه شده و در دوران حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و خلفای راشدین عملیاتی شده است.

**اصلاح:** آیا در نصوص کتاب و سنت، خلأها و گلوگاه‌هایی ممکن است وجود داشته باشد که حاکم اسلامی بتواند با دستاویز قراردادن آن، از تصمیمات شورا یا اهل حل و عقد عدول کند و راه استبداد سیاسی را در پی بگیرد؟ به عبارتی آیا تصمیمات شورای حل و عقد برای حاکم جامعه‌ی اسلامی الزام‌آور و قانونی است یا اینکه این شورا صرفاً جنبه‌ی مشورتی دارد و حاکم می‌تواند تصمیماتی مغایر با رأی شورا اتخاذ نماید؟

**قاسمیانی:** در خصوص کتاب و سنت هیچ گریزگاهی برای عدول از تصمیمات شورا و اهل حل و عقد مشاهده نمی‌شود. در سوره‌ی شورا خداوند در ستایش زندگی مؤمنانه، شورایی زیستن را نشانه می‌گیرد (و امرهم شوری بینهم) و در سوره‌ی آل‌عمران خداوند به پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) امر می‌کند به شورا و این تکلیف یک تکلیف عام و مطلق است که همه‌ی امور زندگی را در بر می‌گیرد. (و شاورهم فی الامر)

**اصلاح:** شما چه رابطه‌ای میان اصطلاحات سه‌گانه «شورا، اهل حل و عقد و اجماع» با «اولوالامر و نهاد حکومت در اسلام»، می‌بینید؟

**قاسمیانی:** قبل از ورود به بحث لازم است توضیح داده شود سیستم سیاسی در اسلام، نظامی شورایی است که از تشکیل‌دهندگان شورا به عنوان اهل حل و عقد یاد می‌شود. ثمره‌ی اجتهاد دسته‌جمعی این نخبگان - اهل حل و عقد - مصوبات لازم‌الاجرائی است که اجماع نام دارد. (البته نوع دیگری از اجماع وجود دارد که جنبه‌ی دینی صرف دارد و در برگیرنده‌ی اجتهاد دسته‌جمعی مجتهدان مسلمان در خصوص احکام شرعی مکلفان است و خارج از موضوع اجماع دنیوی اهل حل و عقد در راستای تبیین مصالح سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و... می‌باشد.)

می‌توان در دنیای معاصر از شورا و اهل حل و عقد به عنوان قوه‌ی مقننه یاد کرد که در آن صورت رابطه‌ی شورا، اهل حل و عقد و اجماع با اولوالامر و نهاد حکومت به عنوان قوه‌ی مجریه همچون اجزای یک سیستم اعمال قدرت به خوبی روشن می‌گردد.

اصل تفکیک قوا در قوانین اساسی کشورهای جهان فرمولی است که امروزه به منظور مقابله با دیکتاتوری و استبداد کاملاً پذیرفته شده است و در هر دولتی با تقسیم قدرت میان قوای مقننه، مجریه و قضاییه، هر یک از آنها متصدی قسمتی از زمامداری کشور می‌گردند و بخشی از حاکمیت را از طریق سازمان‌های مربوطه اعمال می‌نمایند. قدرت نخستین در هر کشوری به قوه‌ی مقننه تعلق دارد که ریشه در آرای عمومی دارد و سهم قابل توجهی از حاکمیت را در نظام سیاسی کشورها اعمال می‌نماید و برنامه‌ی زندگی مردم را به صورت مجموعه‌ای مدوّن

چه سازوکارهایی می‌توانند نظارت خویش را بر «حاکم یا رئیس حکومت اسلامی» اعمال نمایند؟

**قاسمیان:** سازوکارهای نظارت شورا بر حاکم به اصطلاح امروزی «نظارت سیاسی» بوده و شامل سؤال، تذکر، تحقیق و تفحص، استیضاح و نهایتاً عزل حاکم خواهد بود. علاوه بر نظارت سیاسی شورا، قوه قضاییه هم نظارت قضایی خود را اعمال خواهد کرد.

لازم به ذکر است که اسلام با طراحی نظام شورایی و تعیین اولوالامر در چهارده قرن پیش بنیانگذار سیستم تفکیک قوا در جهت مقابله با استبداد فردی بوده است ولی جزئیات و اعمال چگونگی آن به خود مسلمانان واگذار شده است تا بر اساس شرایط زمانی و مکانی با بهره‌گیری از تجارب بشری آن را ارتقاء بخشند و بدین شیوه گمشده‌ی خود را که همانا حکمت است دریابند.

**اصلاح:** یکی از چالش‌هایی که نظام شورایی و یا همان اهل حل و عقد با سیاست مدرن امروز و نظام دموکراسی روبروست به نقش مردم و مشارکت آنان در پروسه‌ی سیاسی بر می‌گردد. اولاً: مردم در نظام شورایی چه نقشی دارند؟ ثانیاً: در یک جامعه‌ی اسلامی از طریق چه سازوکارهایی اعضای شورای حل و عقد انتخاب می‌شوند؟

**قاسمیان:** اولاً: اگر چه حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداوند است، ولی هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است و بر اساس نظریه‌ی حاکمیت ملی مجموعه‌ی ملت، به عنوان پیکره‌ی واحد و شخصیت حقوقی مستقل از افراد تشکیل دهنده‌ی آن، اقتدار عالی بر امور و شوؤن جامعه دارند. در نوشته‌های اسلامی معاصر عموماً بیعت عام مسلمانان بر انتخاب و انتخابات منطبق شده است. اگر در گذشته شیوه‌ی انتخاب اهل حل و عقد تعیینی بوده است، امروزه استفاده از مکانیزم انتخابات به منظور گزینش اعضای شورا هیچ مخالفتی با نظام شورایی در اسلام ندارد و مطابقت با نصوص و سیره پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و عملکرد خلفای راشدین را دارد.

ثانیاً: جایگاه محوری مسجد در پیوند با مسائل سیاسی، اجتماعی مد نظر عالمان اسلامی بوده است و از این طریق برای

انتخاب اعضای شورا تأکید شده است، به طوری که اهل هر مسجدی با تعیین نماینده‌ی خود و معرفی به مسجد جامع شرایط انتخاب اعضای شورا را فراهم می‌آورند؛ اما به نظر می‌رسد با گسترش جهانی حق رأی شهروندان، شیوه‌ی انتخاب در شرایط فعلی اتکا به آرای عمومی مردم باشد تا با مشارکت مستقیم خود به بهترین نحو ممکن اعضای شورا و اهل حل و عقد را برگزینند تا نقش امت که به نظام حاکم مشروعیت می‌بخشد بیش از پیش برجسته گردد. خروج امت اسلامی از حالت سقوط تمدنی کنونی جز با مشارکت سیاسی فعالانه امت نخواهد بود و این حق رأی می‌تواند به ایفای مسوولیت ایمانی مؤمنان مدد رساند تا جایگاه واقعی خود را بازیابند.

**اصلاح:** اگر بخواهیم در نظام‌های دموکراتیک امروز، از نهادی معادل یا مشابه «شورای حل و عقد» نام ببریم، کدام نهاد بیشتر به این شورا شباهت دارد؟

**قاسمیان:** شورا و اهل حل و عقد بیشترین مشابهت را در یک نظام دموکراتیک با پارلمان دارد. پارلمان یا قوه‌ی مقننه نهادی است که بیشترین سهم قابل توجه از حاکمیت را در نظام سیاسی کشورها اعمال می‌نماید. قوه‌ی مقننه، حق خدادادی مردم و مظهر اراده‌ی عام ملت است که در آن سرنوشت اجتماعی و سیاسی مردم رقم می‌خورد و برنامه‌ی زندگی آنان را مدون می‌کند.

**اصلاح:** در ترکیب اعضای شورای حل و عقد آیا زنان و اقلیت‌های دینی و یا مخالفان عقیدتی و فکری می‌توانند حضور داشته باشند؟

**قاسمیان:** از دیدگاه صاحب نظران اسلامی فعالیت سیاسی در چارچوب واجبات قرار دارد؛ زیرا این عمل یا واجب عینی است، مانند بیعت عام و شورای عمومی و یا یک واجب کفایی است، مانند جهاد و ولایت‌های عام و امر به معروف و نهی از منکر. پس عمل سیاسی در عین آنکه مسوولیتی فردی است، مسوولیت جمعی و گروهی نیز هست، بنابراین هیچ کس از خطاب واجبات چه زن چه مرد مستثنا نیست و لذا به همان اندازه که مردان در ترکیب شورا مسوولیت دارند به همان اندازه زنان نیز تکلیف شرعی دارند. اقلیت‌های دینی هم عملاً جایگاه تثبیت شده‌ای را در فعالیت‌های سیاسی داشته‌اند، به گونه‌ای

که حتی در منصب وزارت هم ایفای نقش نموده‌اند.

به دلیل تغییرات بنیادینی که در دنیای کنونی اتفاق افتاده است و دولتهای فئودال و امپراتوری به دولت کشورهای ملی تبدیل شده‌اند و عناصر سازنده‌ی جمعیت کشورها از امت‌ها به ملت‌ها تحول یافته‌اند، بنابراین تغییر در ترکیب اعضای شورا و مکانیزم انتخاب آنان کاملاً طبیعی است و به تبع آن حضور زنان و اقلیت‌ها و مخالفان در شورا لازم می‌آید. در واقع امروزه عناصر ملی هر کشور نه مؤمنان بلکه شهروندان آن کشورند، لذا نه فقط مؤمنان بلکه همگان از حق رأی برخوردارند و جمهوریت نظام اقتضا می‌کند در عین حال که اداره‌ی امور کشور به اتکای آرای عمومی انجام می‌گیرد، اعضای پارلمان از همه اقشار جامعه (زنان و مردان، اقلیت و اکثریت، مسلمان و غیر مسلمان و...) بر اساس آرای واصله از صندوق‌ها انتخاب گردند و چنین وضعیتی هیچ منافاتی با نصوص کتاب و سنت ندارد، بلکه در راستای نظام شورایی خواهد بود.

**اسلام با طراحی نظام شورایی و تعیین اولوالامر در چهارده قرن پیش بنیانگذار سیستم تفکیک قوا در جهت مقابله با استبداد فردی بوده است ولی جزئیات و اعمال چگونگی آن به خود مسلمانان واگذار شده است تا بر اساس شرایط زمانی و مکانی با بهره‌گیری از تجارب بشری آن را ارتقاء بخشند و بدین شیوه گمشده‌ی خود را که همانا حکمت است دریابند.**

# دموکراسی و دینداری



محمد مجتهد شبستری

آزادی سیاسی و دموکراسی برای ملت ایران دو مقوله بسیار مهم و سرنوشت‌ساز است و اگر ملت ما در فهم و تحلیل آنها دچار خطا گردد گرفتار سردرگمی‌ها و رنج‌های فراوان خواهد شد. در یک سال اخیر که بحث‌های جدی در باب این دو مقوله مطرح می‌شود خطاهای بزرگی نیز در فهم آنها رخ می‌نماید. عده‌ای آزادی عقلانی و ارادی و عملی انسان و مشارکت وی در تعیین سرنوشت اجتماعی خود در عین مسئولیت در برابر قوانین اخلاق می‌باشد، سرپیچی از اصول اخلاقی و هتک ارزش‌های معنوی معنا می‌کنند و سپس علیه آن دعوا اقامه می‌کنند و دموکراسی را آماج حملات خود می‌سازند چون در مرحله گذار فرهنگی کنونی، ملت ما دوران سرنوشت‌سازی را می‌گذراند، نمی‌توان و نباید به سادگی از کار این خطاها و حمله‌ها گذشت. فریضه دینی و ملی اهل قلم ایجاب می‌کند در این بحث‌های جدی که فرهنگ کشور ما را تکان داده است شرکت کنند و سخنان صاحب‌نظران و متفکران جامعه را که به این موضوعات مهم می‌پردازند به نقد و بررسی بسپارند. مدعای اصلی مخالفان دینی دموکراسی این است که معنای دموکراسی مردم‌سالاری است و مردم‌سالاری یعنی اصالت دادن به اراده انسان در برابر اراده خداوند و مقدم داشتن قانون انسان بر قانون خداوند. این مبنا انسان‌محوری است و با اسلام که براساس خدامحوری استوار است، سازگار نیست. دموکراسی در مواردی که حداقل، قوانین قطعی از سوی خداوند معین شده است انسان را در برابر خدا قرار می‌دهد. این مدعا بر تصورات ناصواب از دموکراسی استوار شده است:

۱. این پرسش بنیادین که انسان در مقام قانون‌گذاری از ارزش‌ها و قوانین الهی باید تبعیت کند یا نه؟ به فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق مرتبط است نه به شکل و

شیوه حکومت که دموکراسی گونه‌ای از آن است. دموکراسی نه فلسفه حقوق است نه فلسفه اخلاق و بنابراین نه صلاحیت برای پاسخگویی به آن سؤال را دارد و نه می‌تواند در معاوضه با اصل تقدم اراده خداوند بر اراده انسان قرار گیرد. دموکراسی در دنیای امروز یک شکل و شیوه حکومت است در مقابل شکل و شیوه حکومت‌های دیکتاتوری این شکل و شیوه حکومت این است که در جامعه‌های امروز که جمعیت‌ها و گروه‌های متعدد با اعتقادات و علایق و منافع سیاسی و اجتماعی و فرهنگی متفاوت در آن زندگی می‌کنند در انتخاب حکومت کنندگان شرکت می‌کنند و به کارهای مختلف حکومت نظارت می‌کنند، از آنها مسئولیت می‌خواهند و با این مشارکت مستمر این فرصت را همیشه برای خود حفظ می‌کنند که بتوانند قدرت سیاسی را به صورت مسالمت‌آمیز از عده‌ای بگیرند و به عده‌ای دیگر بسپارند. دموکراسی آن شکل از حکومت است که در آن مردم، تا حد مقدور، خود بر خود حکومت می‌کنند و خود مقدرات زندگی اجتماعی را در دست دارند. آنچه حکومت دموکراتیک را از سایر شکل‌های حکومت جدا می‌کند این است که حکومت دموکراتیک نمی‌تواند از جامعه که متشکل از جمعیت‌ها و گروه‌های مختلف است سلب قدرت کند و ضامن عمده‌ی این وضع این است که این حکومت ملزم به پیروی از مقررات قانونی است که به منظور حفظ آزادی تشکیلات و بیان عقاید و نظریه‌های متضاد در جامعه وجود دارد. وجود و حیات دموکراسی بسته به وجود تشکیلات عقاید متضاد است. در حکومت‌های دموکراتیک و وسائل تبلیغات و اطلاع‌رسانی چون رادیو و تلویزیون، مطبوعات، سینماها و تئاترها و غیره در اختیار کلیه جمعیت‌ها و احزاب اعم از مخالف و موافق دولت است. حکومت دموکراتیک نه حکومت اکثریت است و نه حکومت اقلیت بلکه حکومتی است که وظیفه آن تأمین منافع و رفاه و

صلاح همه گروه‌هاست. دموکراسی در سرزمین‌های مختلف با آداب و رسوم و عقاید و فلسفه‌های ویژه هر قوم و هر ملت انطباق پیدا می‌کند و در صدد تغییر آنها بر نمی‌آید و نمی‌خواهد عقیده یا آداب و رسوم ویژه‌ای را بر حکومت‌شوندگان تحمیل کند و از این نظر کاملاً نقطه‌ی مقابل حکومت‌های دیکتاتور است. در جامعه‌هایی که با حکومت دموکراتیک اداره می‌شود وحدت جامعه با اصل احترام متقابل صاحبان عقاید و افکار و منافع متفاوت به یکدیگر تأمین می‌شود و نه با وحدت همه‌ی آنها در یک عقیده و منفعت معین. در جامعه‌های امروز که تعدد گروه‌ها و جمعیت‌ها از نظر عقاید و افکار و منافع اجتناب‌ناپذیر شده است، تنها اصل احترام متقابل است که می‌تواند وحدت اجتماعی سالم و پایدار به وجود آورد و اصرار بر تفوق رسمی بخشیدن به یک عقیده معین نتیجه‌ای جز پیش آمدن سرکوب و تبدیل شدن حکومت به دیکتاتوری ندارد. در جامعه‌های امروز تنها در سایه‌ی دموکراسی است که می‌توان همه استعداد‌های افراد جامعه را از طریق شرکت دادن آنها در ساختن زندگی اجتماعی‌شان بارور ساخت. تنها از این راه است که می‌توان یک تعقل جمعی خلاق به بار آورد و با آن به مصادف در میدان زندگی پیچیده امروز رفت و با موفقیت عمل کرد.

۲. در حکومت دموکراتیک دو اصل آزادی و مساوات همه انسان‌ها بدون هیچ استثنا و صرفاً از آن نظر که انسان هستند، پذیرفته می‌شوند. حکومت دموکراتیک از آن نظر که یک حکومت است هیچ تفسیری از جهان، انسان، عقیده و آیینی را برتر از دیگری نمی‌نشانند و هیچ فلسفه‌ای را مقدم بر فلسفه دیگر نمی‌دارد. ولی این موضع نه از این جهت است که حکومت‌کنندگان یا حکومت‌شوندگان از نظر فلسفی معتقد به نسبییت مطلق معرفت و یا پیرو مکتب لادری هستند بلکه از این نظر است که وظیفه حکومت ورود در این مسائل نیست و تکلیف این مسائل را فیلسوفان معین می‌کنند و نه حاکمان و ورود حاکمان در این مسائل جز نزاع و خصومت و دیکتاتوری نتیجه‌ای نمی‌دهد. در حکومت دموکراتیک دو اصل یاد شده، برای تعیین چگونگی نسبت انسان‌ها با یکدیگر در زندگی دنیوی و پیریزی شکل حکومت به کار گرفته می‌شود و نه برای تعیین مساوات انسان‌ها از لحاظ سعادت اخروی و اعلام بی‌اثر بودن تخلف انسان از اراده و خواست خداوند در نجات نهایی او و انکار خداوندی خدا و انسانیت انسان. دو اصل مساوات و آزادی در نظام‌های دموکراتیک امروز به حکمت عملی مربوط است و تنها تکلیف ارتباطات اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر را معین می‌کند. اینها حکمت نظری نیستند و هرگز جانشین انسان‌شناسی دینی یا فلسفی نمی‌شوند و مقام و موقعیت انسان در نظام هستی را مشخص نمی‌سازند. بنابراین در یک نظام دموکراتیک، صاحبان همه عقاید و فلسفه‌ها و پیروان همه ادیان، حق حیات و رشد و پیشرفت و التزام به عقاید و ارزش‌ها و قوانین خود را دارند. امروز در سایه‌ی بسیاری از حکومت‌های دموکراتیک، میلیون‌ها انسان معتقد به حقانیت منحصر به فرد دین خود در کنار پیروان ادیان دیگر زندگی می‌کنند، بدون این‌که عقیده دینی آنها مانع همزیستی مسالمت‌آمیزشان با پیروان ادیان دیگر باشد که آنها را بهره‌مند از نجات اخروی نمی‌دانند. دموکراسی روشی در زندگی دنیوی است و نه معیار داوری در آخرت انسان‌ها. درست است که قانون‌گذاری چنین حکومتی از آرا و عقاید مردم تبعیت می‌کند ولی نه از این باب که قانونگذاران معتقدند که «در قانونگذاری

اراده مردم مقدم بر اراده خداوند است». اصلاً چنین مسأله‌ای که در واقع یک مسأله فلسفی است، مورد توجه قانونگذاران این حکومت از آن نظر که قانونگذار هستند، نمی‌تواند باشد. تنها مسأله آنها این است که قانون خلاف اراده مردم نباشد. و اگر اراده مردم این‌باشد که از قوانین الهی تبعیت کنند قانونگذاران حکومت دموکراتیک نیز به تبع مردم همین کار را می‌کنند. البته قانونگذاری نظام دموکراسی دو اصل را مسلماً مراعات می‌کند؛ اصل یکم این است که قوانین موجد و یا حافظ برتری گروه، صنف و طبقه‌ای بر گروه، صنف و طبقه دیگر و جنسی بر جنسی دیگر و نژادی دیگر و مانند اینها نباشد. اصل دوم این است، که قوانین خیر و مصلحت و رفاه معنوی و مادی همگان را تأمین کند نه منافع اکثریت و طبقه و گروه معینی را. در دموکراسی از آن نظر که یک شکل حکومت و تدبیری برای زندگی همگانی دنیوی است (قطع نظر از وضع اخروی مردم) همه شهروند متساوی‌الحقوق هستند و شهروند شماره یک و شماره دو وجود ندارد. در حکومت دموکراتیک جریان قانون‌گذاری در سایه‌ی پایبندی به اصول یاد شده انجام می‌شود و سپس آرای اکثریت قانونگذاران که نماینده اکثریت مردم به شمار می‌روند تکلیف هر قانون را معین می‌کند. درست در همین جا سؤال جدی ما این است که اگر مردم جامعه مسلمان به قوانین خداوند علاقه‌مند باشند، قاعدتاً و عملاً خواست و اراده مردم در مسأله قانونگذاری به کدام سوی متوجه خواهد شد؟ آیا جز این است که این مردم از حکومت‌کنندگان خواهند خواست به قوانین خداوند متعهد بمانند؟ و آیا قانونگذاران منتخب این مردم در یک نظام دموکراتیک راهی جز پیروی از این خواست مردم خواهند داشت؟ آیا نتیجه عملی جز این خواهد بود که قوانین خدا مراعات شود؟ باید اضافه کنیم که در یک حکومت دموکراتیک مسلمان، قاعدتاً قانونگذاران نیز که منتخب مردم‌اند، معتقد به قوانین خداوند خواهند بود و از این جهت نیز بر ضریب اطمینان از مراعات قوانین الهی افزوده خواهد شد. این مطلب که اگر مسلمانان حکومت دموکراتیک داشته باشند، قوانین خدا رها می‌شود و تقدم اراده خداوند بر کرسی می‌نشیند با

هیچ دلیل قابل قبول و با هیچ محاسبه‌ای جور نمی‌آید.

۳. مخالفان دموکراسی می‌پرسند اگر رأی مردم در تضاد با حکم خدا باشد، کدام یک از آن دو را باید پذیرفت؛ رأی مردم یا حکم خدا را؟ پاسخ این پرسش دو بخش دارد: بخش اول این است که از نظر کلامی و عقیدتی هر مسلمان موظف است حکم قطعی خداوند را بر رأی خود مقدم بدارد. بخش دوم این است که اگر فرضاً روزی مردم ایران که اکثریت قریب به اتفاق آن مسلمانند، در مقام قانونگذاری به طور جدی نخواهند به قانون قطعی خداوند عمل کنند و چنین اعراض عمومی با علم به قطعیت قانون خداوند اتفاق افتد، در آن روز باید گفت: متأسفانه مردم ایران مسلمانی را در آن موارد کنار گذاشته‌اند و در آن صورت با کمال اندوه کاری از دست هیچ کس ساخته نخواهد بود و سخن گفتن از حکم خدا در میان آنها معنا نخواهد داشت. من مطمئن هستم که چنین روزی نخواهد آمد و آرای مردم ایران در تضاد با حکم خداوند قرار نخواهد گرفت. ربط دادن احتمال چنان روزی با دموکراسی و حمله علیه آن هیچ‌گونه توجیه منطقی ندارد. رواج پاره‌ای از رفتارهای اخلاقی و آزادی قانونی پاره‌ای از محرمات الهی در غرب هم که گاهی حربه‌ی مخالفان دموکراسی می‌شود اصلاً ربطی به دموکراسی به عنوان شیوه و شکل حکومت ندارد و محصول تحولات فرهنگی غرب است. البته ممکن است در یک جامعه مسلمان که با دموکراسی اداره می‌شود، کسانی یا گروه‌هایی یافت شوند که به دلایلی مخالف عمل به قوانین قطعی خداوند باشند و این عقیده را علناً اظهار کنند و حتی برای آن فعالیت نمایند. این مطلب ربطی به متروک شدن قوانین قطعی خداوند ندارد. اظهار این عقیده هم مانند اظهار هر عقیده دیگری در یک حکومت دموکراتیک با عقاید و آرا و فعالیت‌های مخالفان این عقیده یعنی رهبران سیاسی و فرهنگی اکثریت مسلمانان مواجه می‌شود و بدیهی است که مسلمانان معتقد به قوانین خداوند کوشش می‌کنند تا این عقیده ملاک عمل قانونگذاران قرار نگیرد و قوانین الهی متروک نگردد. اما پرسش بسیار مهم در اینجا این است که این کوشش‌ها چگونه

ما هم معتقدیم، بر هر مسلمانی که اطمینان دارد به قوانین قطعی همگانی خداوند دست یافته است، واجب است به آنها عمل کند و تلاش نماید تا دیگران نیز به آن عمل کنند اما این عقیده راسخ را نیز داریم که این کوشش خصوصاً در جامعه‌های پیچیده و دارای کثرت اعتقادی و فرهنگی و سیاسی امروز که جامعه ما نیز چنین است، جز یک کوشش عاری از اجبار و القای یک طرفه ایدئولوژیک و عاری از خشونت و سرکوب نباید باشد وگرنه نتیجه آن چیزی جز بی‌اعتبار گشتن دین و ارزش‌های الهی و قانون خدا و تباه شدن مصلحت همگان نخواهد بود.

کوشش‌هایی باید باشد؟ کوشش‌هایی با روش‌های دموکراتیک یا کوشش‌هایی با روش‌های اجبار و سرکوب‌گرانه؟ از این پرسش اساسی نباید به سادگی گذشت زیرا ریشه‌ی بسیاری از اختلاف نظرهای موجود در کشور ما در پاسخ همین پرسش نهفته است. ما هم معتقدیم، بر هر مسلمانی که اطمینان دارد به قوانین قطعی همگانی خداوند دست یافته است، واجب است به آنها عمل کند و تلاش نماید تا دیگران نیز به آن عمل کنند اما این عقیده راسخ را نیز داریم که این کوشش خصوصاً در جامعه‌های پیچیده و دارای کثرت اعتقادی و فرهنگی و سیاسی امروز که جامعه ما نیز چنین است، جز یک کوشش عاری از اجبار و القای یک طرفه ایدئولوژیک و عاری از خشونت و سرکوب نباید باشد وگرنه نتیجه آن چیزی جز بی‌اعتبار گشتن دین و ارزش‌های الهی و قانون خدا و تباه شدن مصلحت همگان نخواهد بود. اگر روزی رهبران دینی و فرهنگی جامعه ما در خود این توان را نبینند که با روش‌های دموکراتیک در صحنه تضارب و تبادل افکار و عقاید و فعالیت‌های آزاد و مسالمت‌آمیز وارد شوند و ملت ایران را طوری هدایت و رهبری کنند که آنان و قانون‌گذارانشان به ارزش‌ها و قوانین خداوند وفادار بمانند و متاع مخالفان بی‌مشتی نماند، منشأ این ناتوانی و ترس ناشی از آن را باید در

ضعف منطق و نقص عملکرد خود جستجو کنند نه در جای دیگر. آنان باید در صدد تقویت منطق و اصلاح عملکرد خود برآیند از وحشت‌پراکنی و اظهار نگرانی و دعوت به غیرت و تعصب خشونت‌زا کاری ساخته نیست. این قبیل کارها نه تنها مشکل را حل نمی‌کند بلکه مشکلات عمده‌ی دیگری بر مشکلات جامعه ما می‌افزاید و عاقبت آن را چنان دچار نابسامانی می‌کند که در آن هر کس فقط به فکر نجات خود و نان شب خود باشد و با همه فضیلت‌ها وداع کند.

۴. سخن دیگر این است که ارزش و قانون قطعی لازم‌الاتباع خداوند که مخالفان دموکراسی از متروک شدن آن بیمناکند چگونه به دست می‌آید و چگونه معلوم می‌شود؟ آیا با توجه به مباحث فلسفی تفسیر متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث دیگر معنایی برای "نص" در مقابل "ظاهر" (آن‌طور که گذشتگان تصور می‌کردند) باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فرد ندارد و از همه متون، تفسیرها و قرائت‌های متفاوت می‌توان داد و هیچ متنی به این معنا "نص" نیست که فهمیدن آن گونه‌ای تفسیر نباشد و تمام متون بدون استثنا تفسیر می‌شوند. اسلام به هر صورت که تصویر شود گونه‌ای فهم و تفسیر از کتاب و سنت است و هیچ فهم و تفسیری از کتاب و سنت تا آنجا که به انکار نبوت پیامبر اسلام (ص) نرسد خروج از اسلام به شمار نمی‌آید. همه فهم و تفسیرهای کتاب و سنت، همیشه و از سوی همه کس در افق فرهنگی تاریخی معینی انجام شده است. پس باید دید معنای قانون قطعی خداوند چه می‌تواند باشد؟ از این قطعیت چه تصویری می‌توان داشت؟ تعداد چنین قانون‌های قطعی که در همه عصرها واجب‌الاتباع است چقدر می‌تواند باشد؟ آیا می‌توان گفت قانون‌های قطعی الهی شاید تنها همان‌هایی باشند که نه تنها در همه ادیان ابراهیمی بلکه در همه ادیان یکتاپرست دنیا نیز روی آنها تکیه شده است؟ و آیا در این صورت این ارزش‌ها و قانون‌های قطعی همان‌ها نیستند که

انسان نیز در طول تاریخ خود همواره دنبال معنا کردن و تثبیت آن قانون‌ها در زندگی خود بوده است گرچه به حکم ضعف‌های انسان بودن از تثبیت آنها عاجز مانده است؟ اگر به اینجا برسیم و دنبال چنان قوانین قطعی باشیم و همه افراد جامعه را بدان دعوت کنیم و سلیقه‌های فردی و گروهی را امور شخصی و درون گروهی و درون صنفی تلقی کنیم آیا باز هم این همه مخالف در مقام تئوری و عمل خواهیم داشت؟ و آیا این همه نگرانی پیش خواهد آمد که اگر فلان شخص یا فلان گروه یا یک ملت روزی در برابر اراده خداوند علم کند چکار باید کرد؟ آیا اصلاً قد علم کردن در برابر اراده خدا معنا خواهد داشت؟ آری، اگر همه آنچه در فتاوی فقیهان اظهار شده قوانین خداوند تلقی شود مخالفان قوانین خداوند بی‌شمار خواهند بود. اما مخالفان دموکراسی انصاف دهند که خود فقیهان، فتاوی خود را ظنیات می‌دانند نه قوانین قطعی خداوند. تنها سخن آنها این است که مجتهدان موظفند به ظنیات خود عمل کنند. این را می‌پذیریم. ولی این مطلب شامل غیر مجتهدها نمی‌شود و آنان تا اطمینان پیدا نکنند که یک فتاوی معین مطابق حکم خداست از نظر دینی وظیفه عمل بدان را ندارند و اینجاست که معلوم می‌شود صرف افتاء فقیهان برای کسی تکلیف معین نمی‌کند و هر فرد مسلمانی باید خود اطمینان به حکم خداوند پیدا کند. می‌گویند بر فرض این که قرائت‌های متفاوت از اسلام وجود داشته باشد، ملت ایران آن قرائت از اسلام را پذیرفته‌اند که در قانون اساسی منعکس شده است. به این نکته اساسی توجه می‌دهم که بنابراین منطق، اگر ملت ایران در دوره دیگری قرائت دیگری از اسلام را بپذیرند و قانون اساسی خود را با آن تطبیق دهند، اقدام آنها جای ایراد و اشکال نخواهد بود. پذیرفتن این مطلب، گام تئوریک بزرگی به سوی پذیرفتن دموکراسی است. چه آن حادثه اتفاق بیفتد و چه نیفتد. پس قرائتی که در اسلام در قانون اساسی فعلی ما موجود است، قرائتی است در کنار سایر قرائت‌های ممکن و قرائت کردن حق ملت ایران است و جریان قرائت همیشه باز است و نباید جلو این جریان سد و مانع ایجاد کرد.



۵. به این پرسش نیز باید پاسخ داد که پس دموکراسی با کدام تفکر و چه کسی ستیز می‌کند؟ دموکراسی از آن نظر که یک شکل و شیوه حکومت است نه با اراده و قانون خداوند می‌ستیزد و نه با حاملان راستین پیام وی. دموکراسی با آن گونه از تفسیر کتاب و سنت ستیز می‌کند که صاحبان آن به دلیل نداشتن تصور صحیح از آزادی و دموکراسی در عصر حاضر و ارتکاب خطاهای بزرگ در فهم معانی آنها از یک طرف و اصرار بر تک تفسیری بودن کتاب و سنت از طرف دیگر، ناآگاهی از واقعیت‌ها و تحولات پیچیده جامعه‌های جدید دنیای امروز و از جمله جامعه خودمان از طرف سوم، و گرفتاری در دام پاره‌ای از تعلقات که دامنگیر هر انسانی می‌شود از طرف چهارم، فهم و تفسیری از اسلام عرضه می‌کنند که در برخورد با واقعیت‌های زندگی مسلمانان هم مانع شکوفایی تجربه‌های ناب دینی و احیای راستین دین می‌شود هم مانع رشد و پیشرفت ملت‌های مسلمان و توانا گشتن آنها برای حل مشکلات بنیادین و بی‌شمار عصر حاضر. چرا دموکراسی را بدرستی نشناسیم و ملت‌های مسلمان را از ثمرات مهم این شیوه و شکل حکومت محروم کنیم؟ آیندگان این گناه را بر ما نمی‌بخشند. طرح این هراس بی‌پایه که اگر روزی ملت ایران از اسلام اعراض کنند چه خواهد شد و لعن و نفرین دموکراسی تحت این عنوان و قرارداد دین در برابر دموکراسی، عواقب فرهنگی و سیاسی خطرناکی برای کشور ما دارد. این روش مردم را از صحنه مشارکت سیاسی بیرون می‌راند و راه استبداد و دیکتاتوری جدیدی را باز می‌کند. در مقام عمل هم فواید و آثار حکومت دموکراتیک برای جامعه ما بسیار بیشتر از ضرر و زیان تخلف‌هایی از اصول اخلاق و آداب و رسوم دینی است که ممکن است در حکومت دموکراتیک اتفاق افتد. جلوگیری از این تخلف‌ها با روش اجبار و سرکوب هم دسته‌گلی بر سر و صورت دین و دینداری نمی‌نشانند.

۶. هنوز یک سخن مهم دیگر، این است که پاره‌ای از احکام فقهی موجود با دو اصل مهم دموکراسی مساوات حقوقی همه شهروندان و اصل «هدف قانون باید تأمین منافع همه شهروندان باشد» معارضه دارد.

مثلاً پاره‌ای از احکام فقهی از برتری‌های حقوقی مسلمانان بر غیرمسلمانان یا مردان بر زنان سخن می‌گوید، پاره‌ای از احکام دیگر فقهی اگر قانون تلقی شوند، نه منافع همه شهروندان که منافع عده خاصی را تأمین می‌کنند. در این موارد چه باید گفت و چه باید کرد؟ آیا باید این احکام فقهی را که در شرایط تاریخی معینی نقش خاصی داشته‌اند، قوانین قطعی و ابدی و همه‌عصری خداوند اعلام کنیم و با آنها به جنگ دموکراسی برویم؟ آیا فهم و تفسیر ظنی فقیهان گذشته از کتاب و سنت در این موارد را باید تنها فهم و تفسیر ممکن و درست بدانیم و همه دانش جدید فهم و تفسیر و تأویل متون را نادیده بگیریم؟ آیا امروز که تعارض سیاسی مسلمانان و غیر مسلمانان در داخل کشورهای اسلامی مطرح نیست و افراد جامعه تابع قوانین و مقررات اجتماعی هستند و با صلح و صفا در کنار اکثریت مسلمانان زندگی می‌کنند، باز هم از نظر دینی مجاز هستیم غیر مسلمانان را از حقوق کمتری بهره‌مند سازیم و آنها را شهروندان درجه دو امروزه که زنان از خانه‌ها و خلوت‌ها بیرون آمده‌اند و با مشارکت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی سرنوشت عمومی را رقم می‌زنند، باز هم مجاز هستیم از برتری حقوق مردان بر زنان سخن بگوییم؟ آیا در همه این موارد موضوع حکم عوض نشده است؟ آیا نباید در همه این موارد اجتهاد جدیدی مزارعه، مساقاة و مضاربه و مانند اینهاست؟

--

منبع: روزنامه‌ی همشهری، ۱۵ مرداد ۱۳۷۷

**آیا باید این احکام فقهی را که در شرایط تاریخی معینی نقش خاصی داشته‌اند، قوانین قطعی و ابدی و همه‌عصری خداوند اعلام کنیم و با آنها به جنگ دموکراسی برویم؟ آیا فهم و تفسیر ظنی فقیهان گذشته از کتاب و سنت در این موارد را باید تنها فهم و تفسیر ممکن و درست بدانیم و همه دانش جدید فهم و تفسیر و تأویل متون را نادیده بگیریم؟ آیا امروز که تعارض سیاسی مسلمانان و غیر مسلمانان در داخل کشورهای اسلامی مطرح نیست و افراد غیرمسلمان به عنوان افراد جامعه تابع قوانین و مقررات اجتماعی هستند و با صلح و صفا در کنار اکثریت مسلمانان زندگی می‌کنند، باز هم از نظر دینی مجاز هستیم غیر مسلمانان را از حقوق کمتری بهره‌مند سازیم و آنها را شهروندان درجه دو از خانه‌ها و خلوت‌ها بیرون آورده‌اند و با مشارکت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی سرنوشت عمومی را رقم می‌زنند، باز هم مجاز هستیم از برتری حقوق مردان بر زنان سخن بگوییم؟ آیا در همه این موارد موضوع حکم عوض نشده است؟ آیا نباید در همه این موارد اجتهاد جدیدی مطابق با زمان و مکان انجام داد؟**

# دموکراسی در اسلام



مالک بن نبی

ترجمه: عبدالعزیز مولودی

ما ملت‌های اسلامی همچون ملت‌های آفریقایی و آسیایی که مانند ما برای دولت‌های استعماری سر تسلیم فرود آوردند و فرهنگ و تمدنشان در چهارچوب استعمار شکل گرفت، وارث میراث‌هایی شدیم. بر اساس این قاعده که بر ملت شکست خورده؛ پیروی از عادات و سنت‌های ملت پیروز را تحمیل می‌کنند، در ارتباط و پیوند با استعمارگران، معیارهای مربوط به زندگی در غرب و تجربه‌ی تاریخی آن را به ارث بردیم و بعضی از آنها را پذیرفتیم تا واقعیت زندگی اجتماعی خود را با آن بسنجیم و در پرتو آن، گذشته‌ی خویش را با پیشرفت‌های خیره‌کننده فعلی آنان مقایسه کنیم. آنچه را از آنان گرفتیم بدون اینکه در میزان صحت و اعتبار آن و سازگاری آن با جوهر و شخصیت و فلسفه‌ی زندگی خودمان تحقیق کنیم و از آن مطمئن شویم، به عنوان اصول مسلمی تلقی کردیم که اندیشه و عمل ما به وسیله‌ی آن هدایت می‌شود و منطق ما بر مبنای آن استدلال می‌کند. نتیجه‌ی کار این شد که ما در نوشته‌ها و سخنانمان، موضوعات جدیدی مانند موضوع این گفتار یعنی «دموکراسی در اسلام» را به کار می‌بریم.

وقتی که چنین عنوانی را مطرح می‌کنیم، معمولاً احساس می‌کنیم که شامل اصل مسلمی است که هیچ کس از روی قناعت درونی آن را نپذیرفته است بلکه برای همگامی و هماهنگی با عرفی که تمدن غرب بر ما تحمیل کرده است، آن را می‌پذیریم. در نتیجه همه آنچه را که تصور می‌کنیم دارای ارزش فرهنگی است به اسلام می‌افزاییم بدون اینکه در مورد رابطه‌ی آن با اسلام یا درجه‌ی ارتباط آن با اسلام یا آنچه اسلام را از آن جدا می‌سازد تحقیق کنیم. دموکراسی از عناصری است که با قناعت به اینکه افزودن آن به فرهنگ اسلامی، هر چند به صورت ظاهری هم باشد امکان‌پذیر است آن را می‌پذیریم تا به فرهنگ اسلام بیفزاییم تا حدی که جایی برای این پرسش که «آیا دموکراسی در اسلام وجود دارد» باقی نمی‌ماند بلکه به صورت مستقیم و مانند اصلی پذیرفته شده به آن می‌پردازیم و می‌گوییم: «دموکراسی موجود در اسلام برای ما گوارا است.»

از نظر من برقراری ارتباط میان این دو اصطلاح مشکل اساسی است. بنابراین باید در ابتدا میان آنها تفاوت قائل شویم و ماهیت هر یک از آنها را با دقت تعریف نماییم تا در پرتو این تعریف پیوند و ارتباطی که میان این دو اصطلاح وجود دارد معلوم شود.

لازم است که در ابتدا اصطلاحات را توضیح دهیم و آنها را تعریف نماییم. باید در نظر داشت که هر اصطلاحی در آغاز کلمه‌ی جدیدی بوده است و دقیقاً می‌دانیم که کلمه‌ی اسلام در زبان عربی پیدا شده است و شکی نیست به معنای مرسوم از ابتکارات قرآن کریم است. در حالیکه در خصوص اصطلاح دموکراسی اطلاع و شناخت کمتری داریم و نمی‌دانیم چه وقت این اصطلاح وارداتی در زبان عربی معمول گردید و تاریخ شکل‌گیری و پیدایش آن در زبان اصلی‌اش چه وقت بوده است. تنها می‌دانیم که این واژه در زبان یونانی قبل از دوره‌ی «پریکلس» به وجود آمده، زیار مورخ

یونانی «توسیدید» آن را از زبان «پریکلس» نقل می‌کند که در حدود پنج قرن قبل از میلاد در سخنرانی برای مردم آتن آن را ذکر کرده است.

می‌بینیم که ارتباط و پیوند زمانی و مکانی این دو اصطلاح مشخص نیست و شاید بتوان با توجه به دوری تاریخی و جغرافیایی این دو اصطلاح از یکدیگر چنین فرض کرد که: «در اسلام دموکراسی وجود ندارد.»

از سوی دیگر به اندازه‌ای که عبارت؛ بار تاریخی دارد؛ یعنی به اندازه‌ای که دارای ریشه در واقعیت و تاریخ بشر می‌باشد - چنانکه کلماتی که آنها را تحلیل می‌کنیم اینگونه‌اند- نوعی از ابهام در مفهوم کلمه وجود خواهد داشت که معانی مختلفی را در بر می‌گیرد. لازم است که این ابهام را با انتخاب یکی از معانی که مورد نظر ما است از میان ببریم.

کلمات اسلام و دموکراسی، هر یک مضامین ارزشمندی را در بر می‌گیرند. در بعد عملی لازم است تا جایی که مقدر است آنها را ساده کنیم تا مقایسه میان آن دو میسر شود.

در ساده‌ترین معنی دموکراسی چیست؟

به هر فرهنگ لغت در زبان فرانسوی نگاه کنیم به ما نشان می‌دهد که دموکراسی مرکب از دو واژه‌ی یونانی لاتین [1] و به معنی حکومت ملت یا مردم است. یا به تعبیر ساده‌تر چنانکه امروز می‌گوییم حکومت انسان است.

از سوی دیگر اسلام چیست؟ در ساده‌ترین معانی اسلام، ممکن است جوابی برتر از پاسخ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) به سؤالی که از او پرسیده شد و در حدیث مشهوری که امامان، مسلم و ترمذی و احمد و بخاری - چهار منبع از منابع معتبر حدیث نزد اهل سنت- با روایت‌هایی مشابه از ابوهریره (رضی‌الله‌عنه) روایت کرده‌اند؛ نیابیم. ابوهریره می‌گوید:

روزی در حالیکه پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم)

در میان مردم بود؛ مردی از او پرسید که ایمان چیست؟ ... تا اینکه در نهایت گفت اسلام چیست؟ پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) گفتند اسلام یعنی خداوند را پرستش نمایی و شریکی برای او قائل نشوی و نماز را بر پای داری و زکات را ادا نمایی و در ماه رمضان روزه بگیری. [۲]

وقتی فقط آنچه را مربوط به موضوع ماست در نظر بگیریم و پاسخی را که در این متن است در مقابل خود قرار دهیم، درست‌ترین پاسخ به سؤال مطرح شده این است که اسلام، ایمان به خدای یگانه و برپایی نماز و ادا کردن زکات و روزه است.

شارح حدیث می‌گوید که حج را پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) از آن جهت بیان نکرده است، که حدیث مربوط به قبل از تعیین وجوب حج است.

به هر حال ما برای این دو واژه (دموکراسی و اسلام) تعریف مورد اتفاق همراه با ساده‌ترین معانی آنها را در نظر گرفتیم حال بعد از شرح و توضیح اسلام و دموکراسی، آیا زمینه و مجال برای سنجش و مقایسه‌ی آنها وجود دارد؟ چه زمینه‌ای برای سنجش و مقایسه‌ی یک مفهوم سیاسی که اجمالاً حاکمیت انسان در نظام معینی را می‌رساند و مفهومی متافیزیکی که مختصراً خضوع و تسلیم انسان در برابر حاکمیت خداوند در این نظام یا نظامی غیر از آن را بیان می‌کند؛ وجود دارد؟

به این ترتیب مسأله به تناقض یا شبه تناقضی می‌انجامد که به روشنی در شعارهایی که انقلاب فرانسه در درگیری‌اش با کلیسا سر داد (مبنی بر اینکه نه خدایی را می‌خواهیم نه آقا بالاسری را) آشکار گردید. طبیعی است که این تناقض فاصله‌ی میان دو اصطلاح (دموکراسی و اسلام) را افزایش می‌دهد و کار مقایسه‌ی آنها را دشوار می‌کند.

اما دشواری موجود، از واقعیتی که هر یک از این دو اصطلاح بر آن دلالت دارند به وجود نیامده؛ بلکه ناشی از چگونگی تعبیر

و تفسیر ما از این واقعیت‌ها است.

مثلاً، برای دموکراسی معنی لغوی را برگزیده‌ایم که در ارتباط با سنت‌های انقلاب فرانسه است. انقلابی که اصطلاح دموکراسی، به آثار و نتایج ادبی آن دوره بر می‌گردد.

اما در واقع باید در تعریف دموکراسی تجدید نظر کنیم و آن را بدون اینکه به مفهوم دیگری مانند اسلام ربط دهیم تعریف نمائیم و به آن در عام‌ترین صورت بنگریم، یعنی در چهارچوب کلیات، قبل از آنکه این موضوع را با معیار دیگری پیوند دهیم. در این چهارچوب که دلایل منطقی آن بعداً آشکار می‌شود؛ لازم است که دموکراسی را از سه زاویه نگاه کنیم:

۱. دموکراسی به معنای درک خود(من)

۲. دمکرای به معنای درک دیگران.

۳. دموکراسی به معنای مجموعه‌ای از قراردادهای اجتماعی-سیاسی که برای شکل‌گیری و رشد این درک در فرد ضروری است.

این سه شکل عملاً آنچه را که دموکراسی درونی و بیرونی به آن نیازمند است یعنی همه‌ی استعدادهای روانی که اندیشه دموکراسی بر آن استوار می‌شود و امکاناتی که نظام دموکراسی در جامعه به آن متکی است در بر می‌گیرند. بنابراین اگر زمینه‌ها و شرط‌های لازم دموکراسی، در شخصیت و عادات موجود در جامعه وجود نداشته باشد؛ دموکراسی به عنوان یک واقعیت سیاسی تحقق نمی‌یابد.

این ملاحظات همه آنچه را که در چهارچوب آن مسأله به روشنی تمام بیان می‌شود؛ تشکیل می‌دهد. مخصوصاً دلالت می‌کند بر اینکه درک و فهم دموکراسی در گرو قراردادهای معینی است که بدون آنها تحقق نمی‌یابد. این قراردادها ناشی از حالت طبیعی و لوازم طبیعی، برخلاف آنچه فلسفه رمانتیک در دوران ژان ژاک روسو تصور می‌کرد نیست بلکه حاصل فرهنگ

معین و سرآغاز جنبش اومانیستی [۳] و ارزیابی تازه‌ای از ارزش انسان برای خود و دیگران بوده است.

اندیشه‌ی دموکراسی نتیجه‌ی چنین حرکتی در طی چند قرن و ارج‌گذاری دوسویه (خود و دیگری) انسان بود. تاریخ‌شناس معروف فرانسوی «گیزو» در کتابش «تاریخ اروپا از سقوط امپراطوری روم تا انقلاب فرانسه» به ما فرصت می‌دهد که این حرکت، یعنی تحولی را که منجر به پیدایش دموکراسی در اروپا و رشد اندیشه دموکراسی در سرزمین‌ها اروپایی شد دنبال کنیم.

این تاریخ‌شناس بزرگ روشن می‌کند که اصول دموکراسی غربی ابتدا چقدر ساده و دور از هم بودند و چگونه اندیشه و حاصل دموکراسی به آرامی شکل گرفت، قبل از اینکه در قالب اعتراف به حقوق انسان و شهروند نمایان گردد. این اعتراف به حقوق آنان، بیانگر ارج‌گذاری و تکریم جدید انسان و ارزش‌گذشتن اسطوره‌ای و سیاسی انقلابی فرانسه است.

اندیشه‌ی دموکراسی غربی در حالیکه هنوز از ابهام و پیچیدگی‌هایی که هر اندیشه‌ای در آغاز به وجود آمدن، داراست رهایی نیافته بود، طی دو حرکت تاریخی بزرگ یعنی حرکت اصلاح دین [۴] و رنسانس [۵] خود را نمایاند و این دو حرکت اولین اعتراف به ارزش انسان اروپایی در بعد روحی و عقلی بودند.

درسی را که از تاریخ اروپا در کتاب گیزو می‌خوانیم آشکار است و در آن واقعیت اجتماعی مورد پسند و در بردارنده‌ی خصوصیات جامعه‌ی غربی مانند جنبش اصلاح دین و رنسانس را می‌یابیم. اما حقیقت کلی در مورد اندیشه‌ی دموکراسی هر چند از روشنی کمی برخوردار است و ظواهر تاریخ غرب و خصوصیات آن که ممکن نیست در تاریخ نژاد و مردم دیگری تکرار شود با آن آمیخته است و علی‌رغم آنکه این حقیقت زیر چنین پوشش خاصی است؛ وقتی موضوع را از قیود تاریخی و

سیاسی بزداییم و پدیده‌ها را به وسیله‌ی اصطلاحات روانشناسی و جامعه‌شناسی بیان کنیم، آشکار می‌شود که تفکر دموکراسی در اروپا نتیجه و ثمره‌ی طبیعی جنبش اصلاح دین و رنسانس بود، پس این معنای صحیح تاریخی آن است. اما این معنی از تاریخ اروپا جدایی‌ناپذیر است تا بر کشورهای دیگر تطبیق گردد.

قاعده‌ی کلی در مورد سرشت اندیشه‌ی دموکراسی در اروپا یا هر کشور دیگر آن است که این اندیشه، نتیجه‌ی رویدادهای پی‌درپی و هماهنگ اجتماعی است که از نظر روانی حد واسط میان دو طرف قضیه است، که نقیض یکدیگرند. از یک سو بیان‌کننده‌ی شخصیت و احساس بنده‌ی وابسته و نیازمند است و نقیض آن که بیانگر شخصیت و احساس فرد مستبده‌ی است که در صدد به بندگی کشاندن دیگران است.

انسان آزاد یا جدیدی که ارزشها و تعهدات دموکراسی در او تجسم یافته است، حد فاصل مثبت میان دو احساس نفی‌کننده است. یعنی بردگی و به بردگی کشاندن دیگران، که هر کدام از آنها ارزشها و تعهدات دموکراسی را نفی می‌کنند. این تحول دارای یک جنبه‌ی ظاهری و شکلی است که معنای خاص خود را دارد و به انسان (آزاد و رها شده) لقبی می‌دهد که بیانگر ارزش جدید اوست. انسانی که subject یعنی پیرو یا بنده‌ی شاه یا ارباب خود به شمار می‌آید؛ انقلاب فرانسه او را شهروند می‌نامد در حالیکه این انقلاب، لویی شانزدهم را به محاکمه می‌کشاند و در اثناء محاکمه او را شهروند کاپه (لویی کاپه) می‌نامد، یا دهقان روسی که در دوره‌ی تزاری «موجیک» خوانده می‌شد؛ پس از انقلاب اکتبر سال ۱۹۱۷ که عکس رفیق استالین را بر سر در دوران جدید آویزان کرد به «رفیق» تغییر نام داد. [۶] و از جمله‌ی آثار ظاهری این تحولات آن است که در بین مهم‌ترین نامهایی که در آسمان انقلاب فرانسه اوج گرفتند نام روبسپیر [۷] از نوادگان سرفها یا رعیت‌ها و میرابو [۸] از نوادگان فنودالها که نماینده‌ی عصر سپری‌شده‌ی فرانسه‌ی قبل از انقلاب بودند به چشم می‌خورد.

این واقعیت کلی و بدون در نظر گرفتن شرایط محیطی؛ حقیقتی است که بر هر

جامعه‌ی انسانی هرچند دارای شرایط تاریخی خاص خود باشد؛ مطابقت می‌کند و مقیاسی کلی است که به وسیله‌ی آن، امور به نسبت هر نوع تحول دمکراتیک سنجیده می‌شوند خواه موضوع به عنوان واقعیتهای در لابلای تاریخ از میان رفته باشد (گذشته) یا به صورت طرحی که بخواهیم آنرا در جامعه تحقق بخشیم. هر تحولی از این دست در ذات و جوهر خود جریان پلایش است که انسان را تصفیه می‌کند تا به انسان جدیدی در قالب (شهروند) یا (رفیق) تبدیل نماید، یعنی انسانی که از رسوبات بندگی و برده‌داری که شکل منفی و متضاد اندیشه دموکراسی هستند رهایی یافته است. تاریخ نمونه‌های زیادی از اشکال منفی روحیه‌ی بردگی و برده‌داری را به ما نشان می‌دهد. خالی از فایده نیست بعضی از این نمونه‌ها را (که حتی در ادبیات نیز آنها را می‌یابیم) برای توضیح بیشتر موضوع بیان کنیم.

نصایحی که فرد یا فرستاده‌ای به «ژانبلین» می‌کند در داستان ویکتور هوگو به نام «مردی که می‌خندد»؛ در واقع نصایحی است که در آن روح برده سخن می‌گوید وقتی که ارسوس به همکارش می‌گوید: «روشی وجود دارد که اشراف به آن پای‌بندند یعنی آنها کار نمی‌کنند و روشی که فرودستان به آن عمل می‌کنند آن است که (انکار می‌کنند در حالیکه) آنها حرفی نمی‌زنند. در حقیقت فقرا دوستی غیر از سکوت ندارند. آنها حق ندارند که غیر از یک کلمه‌ی بر زبان آورند و آن عبارتست از بله قربان. (یعنی وظیفه‌ای جز سکوت و اطاعت ندارند.)

پذیرش و رضایت همه‌ی حقوق اوست: بله گفتن نزد قاضی و بله گفتن نزد ارباب.»

وقتی اشراف با عصا بر سرشان می‌زنند، وجدان فرودستان به آنها می‌گوید: «این حق اشراف است، چیزی از عزتشان کم نمی‌شود وقتی که استخوان‌های ما را با ضربات شکستند...» [۹]

آشکار است که ویکتور هوگو در این گفتگو شخصیت (حالت روانی) برده را دقیقاً توصیف می‌کند. کسی که در هر شرایطی «بله» می‌گوید. و ما به شما می‌گوییم که در این کلمه‌ی به ظاهر مثبت، معنایی منفی وجود دارد. چون لفظ «بله» در اینجا

مساوی نفی است که ارزش «من» را از بین می‌برد. یعنی این کلمه قاعده‌ی اساسی را که دموکراسی (در درون آن فرد) بر آن بنا شده است نفی می‌کند.

ادبیات عرب نیز از نمونه‌هایی که بیانگر حالت روانی و شخصیت برده است، خالی نیست مخصوصاً در کتاب «هزار و یک‌شب» آنرا می‌یابیم. وقتی هر صفحه از کتاب می‌بینیم که امیر فرمان می‌دهد یا تهدید به گردن زدن می‌کند و جلاد هم می‌گوید: چشم، شنیدم و اطاعت می‌کنم سرورم. و حالت دیگری را از حالاتی که اندیشه‌ی دموکراسی را نفی می‌کند در شکل حاکم مستبد برده‌دار می‌یابیم. چنانکه قرآن کریم آنرا در گفتگوی مشهور میان فرعون و موسی برای ما توصیف می‌کند. وقتی که فرعون می‌پرسد:

(...فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى) (طه: ۴۹)؛ ای موسی چه کسی پروردگار شما است؟

او پاسخ می‌دهد: (...رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) (طه: ۵۰)؛ پروردگار ما کسی است که هر چیزی را مطابق آنچه می‌خواست خلق کرد؛ سپس هدایت نمود.

مشاهده می‌کنیم که چگونه این سؤال (فرعون از موسی) شخصیت مستبد ظالم را بیان می‌کند که می‌خواهد مردم را به بندگی خود وادارد. از موسی انتظار دارد به تصوراتش مبنی بر خدا بودن او اعتراف کند، تا اینکه پاسخ موسی را دریافت کرد و در اثر آن، از او بسیار عصبانی شد چرا که موسی تصوراتش را رد کرد.

اما این صحنه ادامه می‌یابد و چهره‌ی مستبد را روشن‌تر به ما می‌نمایاند. مستبد را می‌بینیم که مغرورانه پیامبر را تا روز جشن به تأخیر می‌اندازد تا آن روز وعده‌گاه پیامبر و ساحران فرعون باشد. کینه و خشم طاغوت مغرور افزایش می‌یابد؛ وقتی که حیل‌های شیطان نقش بر آب می‌شود و ساحران در حالیکه به سجده افتاده‌اند می‌گویند: «به پروردگار هارون و موسی ایمان آوردیم.» (طه: ۷۰) بنابراین فرعون خشمناک می‌گردد: «...قبل از آنکه به شما اجازه بدهم ایمان آورده‌اید؟» (طه: ۷۱)

این آیات تصویر کاملی از استبداد فرعون را به ما نشان می‌دهد تا جایی که خشم خود

را بر پیامبر و سحرانش شدت می‌بخشد. این مسأله بیانگر نفی «من» نیست، بلکه نفی دیگران است. به عبارت دیگر بخشی از اندیشه‌ی دموکراسی را نفی می‌کند. ما گاهی به موضع‌گیری‌هایی بر می‌خوریم که بیانگر نفی (من و دیگران) به طور همزمان است.

در تاریخ روسیه‌ی تزاری سرگذشتی وجود دارد که این موضوع را ثابت می‌کند. وقتی که یکی از تزارها را که فکر می‌کنم الکساندر کبیر باشد می‌بینیم که امیری از امرای مغرب میهمان او است و تزار می‌خواهد میزان تسلط خود را بر افرادش با دلیل به او نشان دهد، با اشاره‌ی دست به نگهبانی که در حال نگهبانی در یکی از راهروهای مشرف به پرتگاه عمیقی بود اشاره می‌کند و به محض اشاره سرباز مانند ابزاری که با فشار دکمه‌ای به حرکت در می‌آید از آن بلندی خود را پرت می‌کند. این صحنه به صورت کاملاً آشکاری موضع‌گیری برده و برده‌داری مستبد را که هر دو نفی‌کننده‌ی اندیشه‌ی دموکراسی است، بیان می‌کند.

نمونه‌های زیادی از این دست وجود دارند، مانند فرماندهی حشاشین [۱۰] حسن صباح ملقب به فرماندهی کوهستان. او نیز در زندگی پیروانش دخل و تصرف می‌کرد. از اینرو پیروانش به محض اشاره او حاضر بودند خود را نابود کنند و از بین ببرند. بطور کلی آنچه را بیان کردیم برای ایجاد چهارچوبی که در برگرفته‌ی موضوع مورد بحث باشد کافی است و مرجعی است که موارد مشابه به آن باز می‌گردد.

وقتی که ما از دموکراسی در اسلام بحث می‌کنیم، بحث ما به آن مرجع و چهارچوب کلی یعنی عناصر سه‌گانه‌ای که قبلاً بعنوان شرایط عمومی وجود اندیشه‌ی دموکراسی در هر محیطی مطرح کردیم، بستگی پیدا می‌کند. در نتیجه سؤال این است: آیا اسلام شرط‌های اصلی و وضع‌شده‌ی فوق را در بر دارد و آنها را مد نظر قرار می‌دهد؟ یعنی آیا در جهت «من» و «دیگران» احساسی وجود دارد که مطابق با روح دموکراسی باشد؟ و آیا شرایط اجتماعی لازم را برای رشد این اندیشه فراهم می‌کند؟

در بعد عملی قبل از پاسخ به این سؤال که آیا اسلام اندیشه‌ی دموکراسی را می‌آفریند

یا خیر؟ لازم است که سؤال کنیم آیا اسلام حقیقتاً از میزان و شدت انگیزه‌های منفی و گرایش‌های متضاد با اندیشه‌ی دموکراسی که رفتار برده و بردار را شکل می‌دهند می‌کاهد یا خیر؟

پس در ابتدا ناگزیر هستیم که به همه‌ی طرح‌هایی که هدف آن بنیانگذاری دموکراسی است و به منزله‌ی تربیتی است در قالبی گسترده که بعدها روحی، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی را در بر می‌گیرد، بنگریم. بنابراین دموکراسی برداشتی نیست که وقتی به معنای این لغت نگاه می‌کنیم به صورت ساده و سطحی به ذهن ما می‌رسد. و نیز تنها عملی سیاسی نیست که قدرت را به اکثریت مردمی واگذار می‌کند که حاکمیت آنها بر مبنای اصل و ویژه‌های از قانون اساسی مورد تأکید قرار می‌گیرد. چه بسا این اصل در کشور خاصی وجود نداشته باشد؛ یا بخاطر اینکه این کشور دارای قانون اساسی نبوده یا فرمانروایی مستبد و زورگو آمده و آنرا لغو کرده است، مانند ناپلئون در فرانسه. علی‌رغم این مسأله، دموکراسی معنای خود را در آن دو حالت از دست نمی‌دهد، چرا که معنای آن به اندیشه، عادات و سنت‌هایی مربوط است که نه بر مبنای اصل قانونی ایجاد شده‌اند؛ و نه به وسیله‌ی زورگویان از میان می‌روند.

انگلستان از زندگی دموکراتیک برجسته و ممتازی برخوردار است، بدون آنکه پایه‌های آن بر مبنای اصل قانونی خاص استوار باشد [۱۱] که از حقوق و آزادهایی پشتیبانی می‌کند که در حال حاضر مردم انگلستان از آن بهره‌مند هستند بلکه سنت‌های ملی و عادات و رفتارهای فردی و عرف اجتماعی و در تحلیل نهایی آنچه را که می‌توان روحیه‌ی خاص انگلیسی نامید؛ از آن حمایت می‌کند.

دموکراسی اساساً عمل تسلیم حاکمیت و قدرت که میان دو طرف معین میان پادشاه و مردم، واقع می‌شود، نیست بلکه ایجاد اندیشه و احساس و معیارهای درونی و اجتماعی است که در مجموع ارکانی را تشکیل می‌دهند که دموکراسی در وجدان و ضمیر مردم بر آنها استوار می‌گردد، پیش از اینکه ماده‌ای در قانون از آن حمایت کند. قانون اساسی اکثراً چیزی جز نتیجه‌ی ظاهری پروژه‌ی دموکراسی نیست، متنی که

بیانگر آن است که از عادت‌ها و سنت‌هایی گرفته شده است و اندیشه‌هایی در شرایط معین آنرا در بر می‌گیرند و اگر قبل از این ماده‌ی قانونی، عادت‌ها و سنت‌هایی وجود نداشته باشند که آنرا بوجود بیاورند یا به عبارت دیگر اگر دلایل منطقی تاریخی که ضرورت آنرا اثبات می‌کنند وجود نداشته باشند، این ماده‌ی قانونی بی‌معنی و اعتبار خواهد بود.

از اینجا به روشنی، بی‌ارزشی قوانین عاریتی که امروزه بعضی از کشورهای آفریقایی و آسیایی نوپا به عاریت می‌گیرند، آشکار می‌شود. این کشورها می‌خواهند به موازات کشورهای که دارای سنت‌های ریشه‌دار دموکراسی هستند و این واژه‌ها را از آنها گرفته‌اند وضع جدیدی در کشور خود ایجاد کنند.

این امر (یعنی به عاریت گرفتن) گاهی ضروری است اما به یقین اگر به همراه اقدامات مناسبی نباشد که آنچه را به عاریت گرفته شده؛ در درون ملتی که عاریت گیرنده است تثبیت کند، به تنهایی کافی نخواهد بود. هر چه باشد، حال آشکار می‌شود که پاسخ سؤال مطرح شده در این بحث (آیا دموکراسی در اسلام وجود دارد؟) ضرورتاً به هیچ اصل فقهی برداشت شده از قرآن کریم و سنت تعلق ندارد. بلکه به جوهر اسلام به صورت کلی و مخصوصاً از جهتی که در اینجا مورد توجه قرار دادیم، تعلق دارد. چرا که ما نمی‌توانیم اسلام را بعنوان یک قانون اساسی در نظر بگیریم که حاکمیت ملت معینی را اعلام و به حقوق و آزادی‌های آنها تصریح می‌کند، بلکه شایسته است که آنرا در این بحث بعنوان طرحی دموکراتیک در نظر بگیریم که به وسیله‌ی تمرین و ممارست، عملی می‌شود و در لابلای آن موقعیت انسان مسلمان در جامعه‌ای که او را احاطه کرده معین می‌شود، در حالیکه او در مسیر دستیابی و تحقق ارزش‌ها و آرمانهای دموکراتیک است به گونه‌ای که حرکت تاریخی جامعه با اصول کلی مرتبط است که اسلام آنها را در قالب بیداری اسلامی و در قالب اندیشه‌ی عمومی و انگیزه‌هایی که در فرد فرد جامعه برابر است، می‌پذیرد.

الگوهای دموکراسی کم و بیش با یکدیگر تفاوت دارند و این تفاوت به میزان ساختار

الگوهای دموکراسی کم و بیش با یکدیگر تفاوت دارند و این تفاوت به میزان ساختار ارزشی جدیدی که برای انسان قائلند (ارزیابی انسان) و به ارزشی که در حالت ظاهری به انسان می‌دهند، بستگی دارد که به صورت رمزی، بیانگر آغاز یا اجرای پروژه‌ی دموکراسی در کشور و قرار دادن آن در مسیر ارزشها و آرمان‌های دمکراتیک است. وقتی این الگوها را به استثنای الگوی اسلامی بررسی می‌کنیم، در می‌یابیم که آنها اساساً در نظر دارند برخی از حقوق سیاسی را که در کشورهای غربی، «شهروند» از آن بهره می‌برد یا تأمین‌های اجتماعی که در کشورهای شرقی (سوسیالیستی سابق) «رفیق» از آن بهره‌مند است؛ به انسان ببخشند. اما اسلام به انسان ارزشی عطا می‌کند که از هر ارزش سیاسی یا اجتماعی دیگر برتر و بهتر است؛ زیرا ارزشی است که خداوند در قرآن به انسان می‌بخشد در این گفته خداوند که:

(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...) [اسراء: ۷۰]؛  
و انسان را بزرگواری بخشیدیم.

ارزشی جدیدی که برای انسان قائلند (ارزیابی انسان) و به ارزشی که در حالت ظاهری به انسان می‌دهند، بستگی دارد که به صورت رمزی، بیانگر آغاز یا اجرای پروژه‌ی دموکراسی در کشور و قرار دادن آن در مسیر ارزشها و آرمان‌های دمکراتیک است.

وقتی این الگوها را به استثنای الگوی اسلامی بررسی می‌کنیم، در می‌یابیم که آنها اساساً در نظر دارند برخی از حقوق سیاسی را که در کشورهای غربی، «شهروند» از آن بهره می‌برد یا تأمین‌های اجتماعی که در کشورهای شرقی (سوسیالیستی سابق) «رفیق» از آن بهره‌مند است؛ به انسان ببخشند. اما اسلام به انسان ارزشی عطا می‌کند که از هر ارزش سیاسی یا اجتماعی دیگر برتر و بهتر است؛ زیرا ارزشی است که خداوند در قرآن به انسان می‌بخشد در این گفته خداوند که:

(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...) [اسراء: ۷۰]؛ و انسان را بزرگواری بخشیدیم.

این بزرگداشت و ارزش نهادن به انسان چیزی با ارزش‌تر از حقوق و ضمانت‌های اجتماعی است و مطابق با احساس دموکراسی نسبت به «من» یا «دیگران» شرط اساسی برای بیان آنچه در درون انسان است، می‌باشد.

و آیه‌ای که بر این احترام و بزرگداشت دلالت می‌کند به نظر می‌رسد مانند این است که برای صدور یک قانون اساسی دمکراتیک که از الگوهای دمکراتیک دیگر متمایز است؛ نازل شده است بدون آنکه اصول قانونی معینی، آنها را بیان کنند. پس دیدگاه اسلامی در مورد انسان دیدی است مبتنی بر احترامی که خداوند برای انسان در قرآن در نظر گرفته است. یعنی نگاه کردن به بعد لاهوتی اوست در حالی که سایر الگوها به بعد ناسوتی و اجتماعی او می‌نگرند. برداشت اسلامی به انسان نوعی قداست می‌بخشد که ارزش او را از همه‌ی ارزش‌هایی که الگوهای اجتماعی به انسان می‌دهند بالاتر می‌برد.

تفاوت نه در واژه‌ها، بلکه در معانی آنها و در واقع امور نسبت به اندیشه و احساس انسان در مقابل خود و دیگران است. انسانی که با تمام وجودش احساس بزرگداشت و احترام خداوند نسبت به خود را دارد، به ارزش آن در ارزیابی از خود و دیگران پی می‌برد؛ زیرا که انگیزه‌ها و تمایلات منفی که اندیشه‌ی دموکراسی را نفی می‌کنند در او از میان رفته است.

بنابراین اسلامی که در شخصیت مسلمان این توجیه کلی را قرار می‌دهد در مسیر حرکت او (دو طرف راست و چپ) موانعی را قرار می‌دهد، تا اینکه در پرتگاه بندگی برای دیگران یا به بندگی کشیدن دیگران نیفتد.

این دو مانع، به دو آیه از قرآن اشاره دارد که یکی از آنها انحراف به راست و دیگری انحراف به چپ را یادآوری می‌کند. خداوند می‌فرماید: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) [قصص: ۸۳]؛ آن سرای آخرت را تنها بهره‌ی کسانی می‌گردانیم که در زمین خواهان تکبر و استکبار نیستند و فساد و

تباهی نمی‌جویند و عاقبت از آن پرهیزگاران است.

این مانع به روشنی در لبه‌ی پرتگاه به بندگی کشیدن دیگران قرار داده شده تا مسلمان در آن نیفتد. اما مانع دیگری که او را از پرتگاه بندگی برای دیگران در امان نگه می‌دارد، در این آیه آمده است:

(إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا \* إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حَبْلَهُ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا \* فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا) [نساء: ۹۹-۹۷]؛ بی‌گمان کسانی که فرشتگان [برای قبض روح در واپسین لحظات زندگی] به سراغشان می‌روند و [می‌بینند که به سبب ماندن با کفار در دارالفرار] به خود ستم کرده‌اند بدیشان می‌گویند کجا بوده‌اید؟ گویند بیچارگانی در سرزمین (کفر) بودیم. (فرشتگان) گویند مگر زمین خدا وسیع نبود تا در آن (بتوانید) بار سفر بندید و به جای دیگری کوچ کنید؟ جایگاه آنان دوزخ است و چه بد جایگاه و سرانجامی است» مگر بیچارگانی از مردان و زنان و کودکانی که کاری از دست آنها ساخته نیست و راه چاره‌ای نمی‌دانند پس امید است که خداوند از آنان درگذرد و او بسی آمرزنده است.

خلاصه‌ی کلام آنکه مسلمان، به وسیله‌ی ارزش و بزرگداشتی که خدا در وجود او نهاده است و نیز بوسیله‌ی نشانه‌ها و موانعی که در سمت چپ و راست او قرار داده است، رهیاب می‌شود تا در گرداب بردگی یا به بندگی کشاندن دیگران نیفتد، به این ترتیب از تمایلات و انگیزه‌های نفی‌کننده‌ی اندیشه‌ی دموکراسی که در سرشت انسان وجود داشته و یا در آن قرار داده شده در امان است. انسان علاوه بر این بزرگداشت و ارزش عمومی که به او بخاطر انسان بودنش عطا شده است، ارزش نهادن دیگری را درک می‌کند که بخاطر مؤمن بودنش به او عطا شده است. خداوند می‌فرماید:

(...وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...) [منافقون: ۸]؛ عزت از آن خدا و فرستاده‌ی او و مؤمنان است.

(مسلمان، به وسیلهی ارزش و بزرگداشتی که خدا در وجود او نهاده است و نیز بوسیلهی نشانه‌ها و موانعی که در سمت چپ و راست او قرار داده است، رهیاب می‌شود تا در گرداب بردگی یا به بندگی کشاندن دیگران نیفتد، به این ترتیب از تمایلات و انگیزه‌های نفی‌کنندهی اندیشهی دموکراسی که در سرشت انسان وجود داشته و یا در آن قرار داده شده در امان است.

این عزت نفس عطا شده به مؤمن او را متکبر نمی‌کند چرا که آن عزت در ارتباط با اموری مادی نیست بلکه عزتی بر مبنای اخلاق و بزرگی همت است.

اینچنین می‌بینیم که برانگیزه‌های منفی که فرد مسلمان را به پرتگاه بردگی دیگران یا به بندگی کشیدن دیگران سوق می‌دهد، احساسی مثبت غلبه می‌کند که به علت مسلمان بودن در درون او قرار گرفته است.

باید پذیرفت که دموکراسی ابتدا همراه با ارزیابی جدیدی که دیدگاه انسان مسلمان را نسبت به او و دیگران معین کرده است، در وجود مسلمان قرار گرفته است.

شک نیست که عبارت دموکراسی نو در چین ملی، قبل از اینکه به معنی قوانین نو و کارخانه‌های جدید و راه‌های تازه باشد، منظورش این ارزیابی جدید انسان است. یعنی ابتدا به جهان اشخاص اهمیت می‌دهد قبل از آنکه به جهان اشیاء و ماده اهمیت دهد. [۱۲]

وقتی بخواهیم آنچه را که دموکراسی اسلامی نامیده می‌شود بشناسیم، به معنی واکسینه کردن انسان و نیرومند کردن او علیه انگیزه‌هایی است که اندیشهی دموکراسی را نفی کرده، یا این تمایلات را از وجود او پاک می‌کند.

دموکراسی لائیک (غیردینی) حقوق و ضمانت‌های اجتماعی را در ابتدا به انسان می‌دهد (جهان اشیاء)، اما او را در برابر دو موضوع قرار می‌دهد، یکی اینکه ممکن است قربانی توطئه‌ی منافع شخصی و منافع گروه‌های بزرگ شود یا اینکه دیگران را زیر

فشار استبداد طبقاتی قرار دهد چرا که دموکراسی غربی انگیزه‌های عبودیت برای دیگران یا به بردگی کشاندن دیگران را در وجود او از بین نبرده و پاک نکرده است. از آنجا که هیچ تغییر واقعی در جامعه بدون تغییر آرام و مناسب درونی افراد قابل تصور نیست، بر مبنای این قانون برتر که:

(...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...) [رعد: ۱۱]؛ خداوند حال و وضع هیچ قومی و ملتی را تغییر نمی‌دهد مگر اینکه آنان احوالشان را خود تغییر دهند.

آشکارا بیشترین رابطه‌ی اندام‌وار میان اسلام و دموکراسی هویدا می‌شود؛ پیوندی که در آغاز این بحث ممکن نبود آنرا به آسانی توضیح دهیم. یعنی وقتی که سعی کردیم که وجه شبه را معین کنیم و کلمه‌ی دموکراسی را که از معنای اشتقاقی آن گرفته شده ارزیابی نماییم و پروژه‌ی دموکراسی را فقط تسلیم قدرت و حاکمیت به مردم مطابق با ماده‌ی قانونی معین بدانیم.

همچنین وقتی از کشورهای خاصی، قانون اساسی دمکراتیک آماده‌ای را به عاریت می‌گیریم، اشتباه ما به روشنی آشکار می‌شود. بخاطر آنکه ما در این حالت همراه با اصول و قوانین دریافت شده همه‌ی بنیانهای روحی و تجارب تاریخی که اصول مذکور را در سرزمین محل تولدش بوجود آورده، منتقل نمی‌کنیم، مانند این است که ما دموکراسی را بدون هیچ مبنای واقعی بنیانگذاری کنیم. این یادآوری‌ها به ما فرصت می‌دهد که اکنون جایز بودن گفتگو پیرامون دموکراسی در اسلام را مطرح نماییم چنانکه با همین عنوان در بحث آمده است.

اما لازم است که بپرسیم چگونه دموکراسی شکل گرفته به صورتی که برشمردیم، در عالم خود که به روان و اندیشه‌ی مربوط است تحقق می‌یابد یا چگونه در عالم واقع و محسوس در کردارها و رفتارهای عام و خاص در چارچوب افراد، دولتها و سازمانهای اجتماعی تحقق می‌یابد.

از یک نظر لازم است سؤال کنیم که آیا این دموکراسی نیز همه‌ی حقوق و آزادیهای سیاسی و تضمین‌های اجتماعی را مانند دموکراسی لائیک برای انسان تأمین می‌کند؟ این بعد دیگر یا جنبه‌ی موضوعی

«مسأله» است. به نظر می‌رسد که باید دلایل منطقی این فصل را از واقعیات کنونی مسلمانان گرفت نه از متون دینی آنها. اما این توجه فقط جنبه‌ی ظاهری دارد. چرا که وقتی ما دموکراسی آتن را بعنوان مثال بررسی می‌کنیم، از دلایل منطقی آن در میان مردم یونان امروز بحث نمی‌کنیم. بدون آنکه این بدان معنی باشد که نسل یونانی امروز ارزشهایی را که دموکراسی در دوره‌ی افلاطون بوسیله‌ی آنها ممتاز بود، از دست داده‌اند.

پس مشکلی در معتبر بودن دموکراسی در اسلام وجود ندارد. البته این مربوط به زمانی نیست که سنت‌های اسلامی از پویایی باز ایستاد و پرتوهای آن از میان رفت، چنانکه امروز آنگونه است بلکه در زمان شکل‌گیری و رشد آن سنت‌ها در جامعه چنین است.

از جمله مواردی که مردم با آن آشنا هستند و تاریخ آنرا تأیید می‌کند، این است که سنت‌های اسلامی در زمان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و در عهد خلفای راشدین بوجود آمده‌اند. وقتی بر این دیدگاه توافق داشته باشیم که دیدگاه فقهای اسلامی نیز هست، بنابراین می‌توان گفت طرح دموکراسی که اسلام بنا نهاده در یک دوره‌ی چهارساله (از آغاز هجرت) تقریباً شکل گرفته است. در این مدت همه‌ی اصول اخلاق که قبلاً ذکر شد وضع و با پیشنهادات، کامل و تقویت می‌شوند تا پایه‌های معنوی دموکراسی اسلامی را ایجاد کنند.

باید به یکی از این مقدمات بصورت خاص اشاره شود. بدلیل اینکه ارزشیابی شخصیت انسان را در یک نکته‌ی اصلی که به مسأله‌ی برده در جامعه‌ی اسلامی ارتباط پیدا می‌کند تکمیل می‌کند.

ما می‌دانیم که دموکراسی آتن هیچ اهمیتی به قضیه‌ی بردگی نمی‌دهد مگر از جنبه‌ی سودمندی آن. بردگی از پایه‌های نظام اقتصادی بود؛ طوریکه هیچکس در چهارچوب این نظام به قرار دادن اصلی برای آزادی بردگان نمی‌اندیشید تا به این وسیله ارزشگذاری برای انسان در آن کامل شوند. [۱۳]

در حالیکه وقتی که اسلام می‌آید این اصل را با کمال روشنی و صراحت بیان می‌کند

و به وسیله آن اصلاح (وضعیت) انسانی که در قید بردگی افتاده است با مقدمات یا اصول فقهی که در قرآن و سنت می‌یابیم را شامل می‌شود و این در واقع قانونی برای لغو بردگی بصورت تدریجی بود.

در میان مقدماتی که می‌توان ذکر کرد این گفته‌ی خداوند تعالی است که:

(وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ \* فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ \* وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ \* فَكُلْ رَقَبَةً) [بلد: ۱۳-۱۰]؛ و راه خیر و شر را به او نموده‌ایم (آن کس که ناسپاس است) او خویشتی را به گردنه (رهایی از شقاوت و رسیدن به سعادت) نمی‌زند و تو چه می‌دانی آن گردنه چیست؟ آزاد کردن برده است.

این نکوهش انسان آزاد گویا در این مقام است تا مسأله‌ی بردگی را در درون او قرار دهد تا اینکه راه حل آنرا بیاید یعنی روش تدریجی آزاد کردن بردگان را پیدا کند.

این رویکرد کلی در آیات دیگری هم دیده می‌شود. مانند آیه‌ای که موضوع صدقات را معین و مشخص نموده، وقتی که خداوند می‌فرماید: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ) [توبه: ۶۰]؛ زکات مخصوص مستمندان، بیچارگان، گردآورندگان آن، کسانی که جلب محبتشان (برای پذیرش اسلام) می‌شود، (آزادی) بردگان، (پرداخت بدهی) بدهکاران، (صرف) در راه (تقویت آیین) خدا و واماندگان در راه و مسافران درمانده و دورافتاده می‌باشد.

چنانکه در احادیث پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) نیز مانند این گفته او آشکار می‌شود که می‌فرماید: «من اعتق رقبة اعتق الله بكل عضو منها عضواً من اعضائه من النار» یعنی: «هر کس برده‌ای را آزاد کند خداوند بخاطر آزادی هر عضو از بدن او، عضوی از اعضای بدن او (آزاد کننده) را از آتش جهنم رها می‌کند.»

و باز می‌فرماید: «من لطم مملوكه او ضربه فكفارتة عققه.» یعنی: «کسی که به صورت برده‌اش سیلی بزند یا او را بزند كفاره‌اش این است که او را آزاد کند.»

و در گفته‌ی دیگری پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) به مقام و شأن بندگان توصیه می‌کنند: «انهم اخوانکم وضعهم الله تحت ایدیکم-

فاطموهم مما تأکلون و اکسوهم مما تلبسون.» یعنی: «بردگان، برادران شما هستند که خداوند آنان را تحت فرمان شما قرار داده است. پس از آنچه می‌خورید به آنان غذا بدهید و از آنچه خود می‌پوشید بر آنان بپوشانید.»

و در سخنی دیگر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در مورد بردگی می‌فرماید: «اوصانی حبیبی جبرئیل بالرقیق حتی ظننت ان الناس لا تُستعبد و لا تُستخدم.» یعنی: «محبوبم جبرئیل من را به نرمی و مهربان با بندگان سفارش کرد تا جایی که گمان کردم که مردم به بردگی گرفته نمی‌شوند و نمی‌توان آنان را به خدمت گرفت.»

این متنها از جهات مختلف، اصلاح و بازسازی و ارزشیابی اساسی انسان را که گفتیم پروژه‌ی دموکراسی بر آن استوار است، تکمیل می‌کند به گونه‌ای که پروژه‌ی دموکراسی در خطوط کلی، مسیر برده را به مسیر انسان آزاد پیوند می‌دهد و در نتیجه، برده به جهان دیگران یعنی اشخاص می‌پیوندد، در حالیکه قبلاً برده، جزئی از جهان اشیاء محسوب می‌شد. این اولین تحول در تاریخ است. سپس پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) این رویکردها را در خطبه‌ای به همین مناسبت در حجة الوداع بیان می‌کند و آن خطبه‌ی است که بخاطر موقعیت و شرایط این حج و وضعیت تاریخی آن، به وصیتی روحی و معنوی تبدیل شد که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) برای نسل‌های بعدی مسلمانان بر جا گذاشته است و در آن به حقوق انسان اعتراف شده است. در آن پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) می‌فرماید: «یا ایها الناس ان ربکم واحد و ان اباکم واحد- کلکم من آدم و آدم من تراب، ان اکرمکم عندالله اتقیکم، لیس لعربی علی عجمی و لا لعجمی علی عربی ولا لاحمرعلی ایض ولا لابیض علی احمر فضل الا بالتقوی...» یعنی:

«ای مردم بدانید که خدای شما یکی است، پدر شما یکی است؛ همه‌ی شما فرزندان آدم هستید و آدم از خاک آفریده شده. به یقین گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شما است. هیچ عربی بر غیر عرب و غیر عربی بر عرب و سرخ‌پوستی بر سفید پوست و سفیدپوستی بر سرخ‌پوست جز به تقوی

برتری ندارد.»

این حدیث با عظمت و شکوه، فلسفه و برنامه‌ی انسان را در پروژه‌ی دموکراسی اسلامی بیان می‌کند. اما اگر این طرح پایه‌های نظری دارد، از سوی دیگر ضروری است که دارای آثار قابل مشاهده و واقعی در رفتارهای فردی، حقوق و تضمیناتی که فرد از آن برخوردار می‌شود و در اعمال ناشی از حاکمیت و برتری‌ها و میزان قدرت آن و در چگونگی شکل‌گیری یا مشروعیت آن و بطور کلی در همه‌ی ویژگی‌های آشکار و ظاهری دموکراسی باشد.

تأثیر و وضوح قواعد کلی در چنین جامعه‌ی ابتدایی و نوپا، بیشتر در بعد ظاهری و محسوس آشکار می‌شود، همچنانکه چارچوب‌های مربوط به این بعد (بعد ظاهری و محسوس) در واقعیت زندگی اجتماعی عینیت می‌یابد.

پس میزان تأثیر این قواعد کلی همراه با چهارچوب‌های آن در واقعیت زندگی در دوره‌ای که مطابق است با نحوه‌ی عقب‌ماندن و شکل‌گیری دموکراسی؛ نمایان می‌شود.

وقتی این حالت را مورد بازبینی قرار دهیم، قواعد تئوریک را همراه با چهارچوب‌های آن در عمل می‌یابیم. همانند اصلی که حکومت اسلامی را بر مبنای اطاعت فرمانبرداران (مردم) از «اولوالامر منکم» بنیانگذاری می‌کند چنانکه در این آیه‌ی شریفه آمده است:

(یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فرددوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر...) [نساء: ۵۹]؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا و از پیغمبر اطاعت کنید و از فرماندهان مسلمان خود فرمانبرداری کنید (مادام که دادگر و مجری احکام شریعت اسلام باشند) و اگر در امری اختلاف داشتید آنرا به خدا (با عرضه به قرآن) و پیغمبر او (با رجوع به سنت) برگردانید اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید، این کار برای شما بهتر و خوش‌فرجام‌تر است.

این اصل بر مبنای نص صریح آیه و ویژگی‌ها و امتیازات حکومت را مشخص و بیان



می‌کند.

اما در آن روزی که عمر ابن خطاب (رضی‌الله‌عنه) میراث این حکومت را به دست می‌گیرد، می‌بینیم که او مرزهای واقعی این اصل نظری را تعیین می‌کند. هنگامی که برای مؤمنانی که با او بیعت کرده‌اند یعنی با او پیمان فرمانبرداری بسته‌اند چهارچوب‌های این اطاعت را در خطبه‌ی مشهورش بیان می‌کند:

«هر کس از شما کژی و ناراستی در من مشاهده کند باید من را اصلاح و راست گرداند.»

همچنین می‌بینیم که چگونه اندیشه‌ی حکومت در شخص حاکم در زمان مشخصی از تاریخ اسلام که حکومت را به دست می‌گیرد، شکل می‌گیرد.

اما این موقعیت همچنین سیمایی از اندیشه فرمانبرداری را در وجود فرد فرمانبردار تحت حاکمیت به ما می‌دهد. وقتی که اعرابی به خلیفه‌ی پاسخ می‌دهد و می‌گوید: «به خداوند سوگند اگر در تو کژی مشاهده نمایم بوسیله‌ی شمشیرهایمان تو را راست می‌گردانیم (و به راه صحیح می‌آوریم).»

به یقین در می‌یابیم که هم فرمانبرداری و هم حاکمیت محدود به ارزش‌ها و اعتباراتی است که در شهروندان عادی و مردان حکومت وجود دارد.

به این ترتیب در واقعیتی که اسلام آنرا به ثبت رسانده است اندیشه‌ی وجود دو مانع ظهور می‌کند و این دو مانع هستند که اسلام آنها را در طرف راست و چپ مسلمانان در مسیرش برای تحقق دموکراسی اسلامی قرار داده است. حتی می‌تواند در مقابل شعاری که انقلاب فرانسه آن را سر داد مبنی بر اینکه نه پروردگاری می‌خواهیم نه آقا و سروری را، شعار انقلابی اسلام را، مبنی بر اینکه نه عبودیت و بندگی برای دیگران را می‌خواهیم و نه درصدد به بندگی کشاندن دیگران هستیم، اعلام کند.

به این ترتیب در این دوره‌ی خلاق، اصولی کلی که از آزادی‌های معنوی حمایت می‌کند؛ آشکار می‌شود. مثلاً آزادی درون در این آیه‌ی قرآن ظاهر می‌شود که می‌فرماید:

[لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...]  
[بقره: ۲۵۶]، اجبار و اکراهی در (قبول) دین

نیست چرا که هدایت و کمال از گمراهی مشخص شده است.

و آزادی کار و گردش در این گفته‌ی خداوند مقرر شده است:

(هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ) [ملک: ۱۵]؛ او کسی است که زمین را برای شما رام گردانیده است؛ پس در اطراف و جوانب آن راه بروید و از روزی خدا بخورید.

و آزادی بیان از روزهای اولیه‌ی دوران اسلامی وارد عرف مسلمانان گردید. پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) یارانش را به بحث پیرامون نظریات و رفتارهایش عادت می‌داد، مثلاً در روز بدر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) را می‌بینیم که میدان جنگ را در جایی که مناسب‌تر می‌دانست در نظر می‌گیرد اما یکی از یاران انصارش، جای دیگری را پیشنهاد می‌کند و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) رأی خود را مطابق نظر آن صحابی تغییر داد و به این ترتیب روش و سنتی را پایه‌گذاری کرد که آثار آشکار آنرا در بیان دیدگاه اسلامی بعد از آن می‌یابیم. چنانکه در مسئله‌ی معین کردن میزان مهریه مشاهده می‌نماییم، وقتی که عمر (رضی‌الله‌عنه) در روزگار خود خواست حد نهایی برای مهریه را در نظر بگیرد تا هر مسلمانی بتواند ازدواج کند. در این مورد نظرش را بر روی منبر مطرح کرد اما پیرزنی با نظر او به استناد به آیه‌ای که تعیین میزان مهریه را به توافق زوجین واگذار کرده است، مخالفت کرد. خلیفه تنها موضعی که از خود نشان داد این بود که گفت: «آن زن نظریه‌اش درست بود و عمر خطا کرد.» همچنین قرآن اصل مصونیت خانه از تعرض را در آیه‌ی زیر مقرر می‌دارد:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا...)  
[نور: ۲۷]؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید وارد خانه‌هایی نشوید که متعلق به شما نیست مگر بعد از اجازه‌گرفتن و سلام کردن بر ساکنان آن.

اما تبیین کلی که آزادی‌های فردی را مقرر داشته و در همه‌ی جوانب از آن حمایت می‌کند، در همان حال مرزهای شایسته و مناسب آزادی‌ها را در این حدیث مشهور بیان می‌دارد:

«مثل القائم فی حدود الله و الواقع فیها، کمثل قوم إستهموا علی سفینة فصار بعضهم أعلاها و بعضهم اسفلها و كان الذین فی اسفلها إذا استقوا من الماء مروا علی من فوقهم. فقالوا: لو انا خرقتنا فی نصینا خرقتا و لم نؤذ من فوقنا، فإن ترکوهم و ما ارادوا هلکوا جمیعاً، و ان أخذوا علی أیدیهم نجوا و نجوا جمیعاً.» (به‌روایت بخاری) یعنی:

«نونه کسی که برپادارنده‌ی حدود تعیین شده توسط خداوند است و (به امر به معروف و نهی از منکر می‌پردازد) مانند گروهی است که در کشتی جای گرفته، برخی از آنها در طبقه‌ی بالا و برخی در پایین کشتی نشستند. آنهایی که در طبقه‌ی پایین هستند هنگامیکه کشتی بر روی آب قرار گرفت به کسانی که در طبقه‌ی بالا بودند می‌گویند: اگر ما برای خود شکافی در زیر کشتی ایجاد نمایم (و از آن طریق آب آشامیدنی خود را تأمین نمایم، موجبات اذیت ساکنان طبقه‌ی بالا را فراهم نمی‌کنیم، بنابر این اگر آنها را با آنچه که می‌خواهند انجام دهند به حال خود می‌گذاشتند بگذارند، همگی (طبقه‌ی بالا و پایین) غرق می‌شوند و اگر جلوی اقدام آنها را بگیرند، همگی رهایی می‌یابند.» [۱۴]

حدودی که برای هر نوع آزادی فردی در شرایط معینی قرار داده شده؛ مبنای مهمی در قانونگذاری اسلامی است که در آن منافع جامعه مقدم بر منافع فردی می‌باشد. ولی در موقعیت‌هایی مانند این، بخاطر استثنائی که در مورد آزادی‌های فردی وجود دارد، تسامح و تساهل مادی و معنوی مبنای عمل قرار می‌گیرد در این مورد روایت شده که می‌گویند زنی یهودی، می‌خواست ملکی را برای خود نگه‌دارد در حالیکه در محدوده‌ای قرار داشت که عمر (رضی‌الله‌عنه) برای ساختن مسجد در بیت‌المقدس تعیین کرده بود، مجری طرح با توجه به رجحان مصلحت عمومی بر مصلحت فردی، بدون توجه به نظر زن مدعی، می‌خواست نقشه را اجرا کند اما زن موضوع را به نزد خلیفه برد و او مطابق میل آن زن حکم کرد. شاید نظر خلیفه بر این مبنا بود که ساختن مسجد نسبت به زن یهودی، مصلحت عمومی نیست.

این شیوه‌ی برخورد در حقوق اسلامی ابتدا در چارچوب ارزش‌گذاری عام برای انسان

قرار می‌گیرد. از آن جهت که انسان است و در سرشت او ارج‌گذاری و کرامت قرار داده شده است صرف‌نظر از اینکه مرد است یا زن، مسلمان است یا یهودی؛ سپس این قضیه را در آیه‌ی زیر، خداوند چنین بیان می‌کند و در چارچوب حقوق و قانون قرار می‌دهد:

(...وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...) [نساء: ۵۸]؛ و هنگامیکه در میان مردم به داوری نشستید، دادگرانه داوری کنید.

تردید نیست که آثار و نتایج این اصول به صورت کاملاً روشنی در رفتارها و موضع‌گیری‌ها، در دوره‌ای که طرح دموکراسی اسلامی در حال شکل‌گیری است؛ آشکار می‌گردد.

اگر در آیه‌ی قبلی، متن تئوریک را که عدالت حقوق اسلامی بر آن استوار می‌گردد، یافتیم به یقین، در سندی دیگر، شکل واقعی این عدالت را می‌یابیم. این سند تاریخی که جا دارد قانون و حقوق اسلامی به آن افتخار کند، سفارش عمر (رضی‌الله‌عنه) به قاضی ابوموسی اشعری می‌باشد که در مقام دادستان کل در آن دوران بوده است، هنگامی که به او می‌گوید:

«آس - أو ساو- بین الناس فی وجهک و مجلسک و قضائک- حتی لا یطمع شریف فی حیفک و لا ینس ضعیف من عدلک» یعنی: «در نگرستن و نحوه‌ی نشستن و داوری کردن میان مردم، برابری و مساوات را رعایت کن تا اشراف در ستم تو طمع نبندند و ضعیفان از عدالتات نومید نگردند.»

این سفارش، نوشته‌ای بی‌خاصیت و بیهوده نبوده بلکه تأثیر واقعی آن بسیار آشکار بود، هم‌چنانکه شواهد زیادی در دروه‌ی طلایی دموکراسی اسلامی بر آن دلالت می‌کنند. این توضیحات مفصل در واقع ویژگی‌های کلی آنچه را که دموکراسی سیاسی نامیده می‌شود، در بر می‌گیرد. یعنی ویژگی‌های نظامی که تضمین‌های مناسب را علیه هرگونه تجاوزی از سوی حکومت به انسان می‌بخشد و اسلام، نظامی است که در شکل ظاهری آن، حکومت چنین شکل می‌گیرد که رئیس دولت قدرتش را بر اساس بیعت مردم - یا ملت در اصطلاح امروز - می‌گیرد و عده‌ای از افرادی که از نظر اخلاقی و عقلی

برجسته هستند، مجمعی مانند شورای بزرگان یا نخبگان را تشکیل می‌دهند و خلیفه را به وسیله‌ی بیعت بر اساس اصل شورا تعیین می‌کنند. اصلی که قرآن کریم آنرا مخصوصاً هنگامی بیان کرده که به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) توصیه می‌کنند: (شاورهم فی الأمر...) [آل عمران: ۱۴]؛ «در کارها با آنها (مؤمنان) مشورت کن». یا به طور کلی: (و أمرهم شوری بینهم...) [شوری: ۳۸]؛ «کارهای آنها بر مبنای شورا است.»

به این اعتبار درست است بگوئیم حکومت اسلامی، هم در مصدر و منشأ آن و هم در عمل، چنانکه مطرح کردیم دموکراسی است و تمام خصوصیات دموکراسی سیاسی را در بر می‌گیرد.

اما تجربه‌ای از دموکراسی، که از انقلاب فرانسه به بعد در جهان جریان دارد؛ نشان از نارسایی و ضعف آزادی‌های فرد در واقع امر دارد، وقتی که ضمانت‌های اجتماعی که تأمین آزادی مادی او را برعهده گرفته؛ از افراد حمایت نمی‌کنند.

دیدیم که در کشورهای پیشرفته چگونه (شهروند آزاد) به برده‌ای بی‌هویت برای اهداف و منافع بزرگی که علیه او شکل گرفته؛ تبدیل می‌شود و به همین دلیل چه بسیار منافع مورد انتظاری که در تئوری برای او در نظر گرفته شده، اما از او دریغ می‌گردند و تصریح به حقوق بشر و قانون هیچ نقش آشکاری در زندگی او ندارد. [۱۵]

چنانکه مشاهده کردیم در سرزمین‌هایی که بین ارزشهای سیاسی و اجتماعی آنها شکاف می‌افتد، چگونه از درگیری طبقاتی رنج می‌برند؛ چه بسا به ایجاد نوعی از دموکراسی بیانجامد که به شهروند تضمین‌های اجتماعی ضروری را به قیمت از دست دادن آزادی‌های سیاسی می‌دهد.

اما اسلام این امر فراموش‌شده را جبران می‌کند؛ زیرا برای مشکلات زندگی مادی که به نظام اقتصادی پیوند خورده، راه‌حل‌های مناسب ارائه کرده است، بدون آنکه به آزادی‌های ذاتی فرد لطمه‌ای وارد شود. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که اسلام مزایای دموکراسی سیاسی و اجتماعی را یکجا بصورت موفقیت‌آمیز در خود جمع می‌کند؛ زیرا قانون‌گذاری اسلامی را در

واقع روش‌های دموکراسی دیگری که با بعد اقتصادی پیوند خورده، کامل می‌کند.

پروژه‌ی دموکراسی در بعد اقتصادی با هدف توزیع ثروت بر مبنای اصول کلی بنا می‌گردد تا از تجمع ثروت در دست تعدادی از ثروتمندان ممانعت به عمل آید. قرآن کریم با مقرر کردن زکات در واقع اساس یک قانون اجتماعی عام را پایه‌ریزی می‌کند، قبل از آنکه در عالم اندیشه‌های اجتماعی مطرح شود.

هنگامی که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) ضرورت این اصل (زکات) را بیان می‌کند در واقع او با دلایل منطقی به توصیف چیزی می‌پردازد که به گمان اندیشه‌ی سوسیالیستی، از ابتکارات آنها بوده است. پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) می‌فرماید:

«ان الله اقتطع من اموال المسلمین الاغنیاء نصیباً هو نصیب للفقراء و ان الفقراء لا یجرعون و لا یعرون الا بسبب الاغنیاء.» یعنی:

«یعنی خداوند از دارایی مسلمانان ثروتمند، بخشی را جدا کرده که برای فقرا است چرا که فقرا گرسنه و عریان نمی‌شوند مگر به وسیله‌ی ثروتمندان.»

این اصل همانند اصول دیگری که قرآن و سنت آنها را بیان و تثبیت می‌کند تنها بوسیله‌ی اعمال فردی تحقق نمی‌یابد؛ چرا که هر مسلمانی تا کنون سعی کرده این واجب را انجام دهد، بلکه علاوه بر عمل فردی، اقدام حکومت هم لازم است و آثار قابل مشاهده‌ی آن در دستورالعمل‌ها و توجیهات حکومتی در دوران طلایی (صدر اسلام) آشکار می‌گردد. در تاریخ اسلام این آثار را به روشنی می‌یابیم. مثلاً وقتی که عمر شنید کودکی گریه می‌کند و البته می‌دانست که دلیل گریه‌ی کودک آن بوده است که مادرش (زودتر از موعد) او را از شیر گرفته است تا هدیه‌ای که از محل بیت‌المال برای چنین مادرانی در نظر گرفته بودند را دریافت نماید. خلیفه در مدینه دستورالعملی را در خصوص مادران شیرده صادر کرد که به آنها می‌گفت: آگاه باشید که از شیرگرفتن فرزندان عجله نکنید زیرا ما برای همه‌ی آنها که در اسلام (حکومت اسلامی) به دنیا می‌آیند سهمی از بیت‌المال در نظر می‌گیریم.

این دستور العمل اندیشه‌ی برنامه‌ریزی برای سرپرستی رسمی کودکان (شیرخوار) را نشان می‌دهد به گونه‌ای که تا امروز به این شکل در اروپا تحقق نیافته است زیرا وقتی هم مانند این خدمات و مزایا را حکومت‌های اروپایی ارائه دهند صرفاً بخاطر کودک و به اسم او نیست، چنانکه در زمان عمر از بیت‌المال پرداخت می‌شد بلکه بنام «هدیه‌ی مادرانه» است. [۱۶] بدون شک نتیجه‌ی هر دو یکی است ما میان این دو شیوه تفاوتی وجود دارد که روش اسلامی را در عهد دموکراسی از آن کاملاً متمایز می‌کند. بی‌تردید طبیعی است که در این نمونه (عمل) که زمامداری مانند عمر، به بلند همتی انجام داد و نیز از توجه او به وظایفش در قبال مردم، تعجب کنیم. اما در مورد دیگر می‌بینیم که مردم هم به حقوق خود کاملاً آگاهند، چنانکه از داستان زن مسکین فهمیده می‌شود. زنی که ناراحتی و انزجار خود را از فقر بیان کرد و عمر را علت آن می‌دانست و او را متهم می‌کرد بدون اینکه بفهمد با او حرف می‌زند. ما در واقع در مقابل وجدان خلیفه از یک سو و وجدان زن مسکین از سوی دیگر قرار نداریم، بلکه احساس می‌کنیم که در مقابل وجدان و شخصیت آن دموکراسی که اسلام بنا کرد، قرار گرفته‌ایم. آنچه که در درون خلیفه با زن مسکین به حرکت درمی‌آید در واقع احساس یک ارزش انسانی است که بوسیله‌ی آن، انسان منزلت یافته و در وجود فرد مسلمان بعنوان پایه و اساس هر ساختار اسلامی، در بعد اخلاقی و سیاسی و اجتماعی قرار گرفته است.

اسلام بعد از زکات، اصل دیگری را در ساختار اقتصادی قرار می‌دهد که اصل حرام بودن ربا است. این اصل، نقش مهمی در محدود کردن چهارچوب اقتصاد اسلامی دارد. چرا که این اصل تجارت با مال و پول نقدی که بر مبنای ربا استوار باشد و بعضی از بانک‌ها آنرا برای همین امر نگهداری می‌کنند، جایز نمی‌داند و بدینوسیله به ثروت اجازه نمی‌دهد که برای طبقه‌ی خاص یا بعضی از افراد؛ قدرت حاکمیت مطلق بر زندگی اقتصادی را چنانکه در نظام سرمایه‌داری روی می‌دهد، بوجود آورد. زیرا ربا تسلط کامل و انحصار تجارت و نیز انباشت ثروت در صنعت را به واسطه‌ی مصرفی که موجب

تجمع سرمایه است، فراهم می‌کند. یعنی ثروت در بالاترین حد ممکن به نسبت امکانات موجود در زمان مشخص، حاکمیت می‌یابد.

قانون‌گذاری اسلامی، اقتصاد را از حاکمیت مطلق پول رهایی می‌دهد. حاکمیتی که در کشورهای پیشرفته، بحران‌های اجتماعی ایجاد کرد و در مواردی آنها را با انقلاب‌های خشونت‌آمیز روبرو کرده است.

چه بسا لازم است گفته‌شود که، اینگونه قانون‌گذاری تنها از شدت ثروت در بعد اقتصادی نمی‌کاهد بلکه شدت اثر آنرا در بعد معنوی (اگر این تعبیر درست باشد) نیز کاهش می‌دهد تا اینکه، جامعه را از وقوع بحران‌های گسترده اخلاقی امروز در زندگی، که ناشی از تمدن غربی است، در امان نگاه دارد.

اسلام فقط در برابر احتکاری (که گناه کبیره است) که مقدار کمی کالاها را کاهش می‌دهد تا قیمت آنها در بازار بالا برود مقاومت نمی‌کند، بلکه با هر نوع احتکار، که به شیوه‌ای منجر به افزایش قیمت کالاها می‌شود، مقابله می‌نماید. قرار گرفتن هر واسطه‌ای میان تولیدکننده و مصرف‌کننده، صورت ظاهری احتکار را که قربانی آن مصرف‌کننده است، می‌پوشاند. واسطه‌گری، در واقع نوعی زندگی انگلی در بعد اقتصادی است. اما قانون‌گذاری اسلامی همه‌ی اشکال طفیلی و سربار دیگران بودن را محکوم می‌نماید. در این مورد حدیثی از ابوهریره نقل شده که می‌گوید: «نهی النبی عن التلقی و أن یبیع حاضر لباد.»

(یعنی: پیامبر از ملاقات کردن افراد کاروانها و معامله‌ی با آنها قبل از اینکه وارد شهر شوند و از وضعیت قیمت‌ها اطلاع پیدا کنند و نیز از اینکه شهرنشینی میان روستایی یا یکی از کاروانیان واسطه شود تا کالایش را برایش به فروش برساند نهی کرده است.)

در این حدیث هر چند واژه‌ی احتکار نیامده است، اما بطور ضمنی زشت و ناپسند بودن احتکار را می‌رساند، هر چند در شکل بسیار ساده‌ی آن باشد؛ چرا که روستایی اگر آنچه را دارد خود بفروشد به قیمت روز خواهد فروخت؛ اما شهری می‌تواند فروش (خود) را به روز یا وقت دیگر موقوف کند؛ زیرا او ساکن شهر است و می‌تواند در زمان مناسب

کالای خود را در بازار به زیان مصرف‌کننده (به قیمت بالاتر) عرضه نماید. اسلام این شیوه‌ی انگل‌وار را محکوم می‌کند. و نیز اجازه‌ی فروش خوراکی‌های (مواد مصرف غذایی) که در اختیار فروشنده نیستند، نمی‌دهد.

همانگونه که حدیث روایت شده از انس بن مالک بر آن دلالت می‌کند که می‌گوید: آن رسول الله نهی عن بیع الثمار حتی تزهر (ای تاحمر) فقال ارایت اذا منع الله الثمرة بم یأخذ احدکم ما اخیه؟

انس می‌گوید: پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) از فروختن میوه نهی کرد تا زمانی که گل بدهد یعنی برسد. پس گفت: چکار می‌کند وقتی که خداوند نگذاشت میوه قابل استفاده باشد [۱۷] و چگونه یکی از شما بدون عوض مال برادرش را می‌گیرد؟

اصول قانونی فوق که بعد اجتماعی دموکراسی در اسلام را در بر می‌گیرد، دارای آثار آشکار واقعی و ملموس در جامعه‌ی اسلامی بوده و بر رشد مادی آن در چهارچوب هدف دوگانه‌ای که شارع در نظر دارد، تأثیر می‌گذارد، تا مسلمان در حالت بنده‌ای که شرایط (زندگی) او را به بندگی کشانده، قرار نگیرد. یا اینکه به مستبده‌ی که عصای طلایی بدست گرفته، تبدیل نشود.

اینچنین اصولی که اسلام در بعد سیاسی و اجتماعی مقرر کرده و آنها را بر پایه‌ای که می‌توان آنرا «دموکراسی اسلامی» نامید قرار داده، در واقعیت زندگی مسلمانان عملاً تحقق یافته است و اثر آن اصول در رفتار افراد و اعمال حکومت، حداقل در دوره‌ی طلایی دموکراسی که در سطور گذشته مرزهای زمانی آنرا در تاریخ اسلام شناخته‌ایم، واقعی بوده است.

بدون تردید، تکریم و ارج‌گذاری اساسی انسانی که پروژه‌ی دموکراسی در اسلام بر مبنای آن استوار است، دلیل اصلی تغییری است که اصول علمی و تئوریک را به واقعیت‌های اجتماعی ملموس تبدیل می‌کند.

قبل از اینکه عمر، قانون مخصوص مادران شیردهی که قبلاً مورد بحث قرار گرفت را اعلام کند، یعنی قبل از اینکه حاکم فرمان خود را صادر نماید، انسانی است که به

خود باز می‌گردد، در لحظه‌ای که عُمَر در احساسش تجدید نظر می‌کند و فریاد می‌زند که تاریخ آنرا بعنوان بازمانده‌ای از عمر بن خطاب ثبت کرده است. وقتی که فریاد بر می‌آورد که: «وای بر عمر! چه بسیار فرزندان مسلمان کشته شدند.» [۱۸]

پس برای اینکه این تفکیک ارزش‌دار باشد نباید پیوستگی آنرا در زمان، به گونه‌ای در نظر بگیریم که عامل حکومتی با صادر کردن قانونی که به آن اشاره کردیم، بر عامل اخلاقی پیشی گیرد، بلکه لازم است آنرا ابتدا در وجدان و ضمیری مشاهده کرد که فریاد عُمَر را قبل از صدور هر گونه فرمان دولتی در بر می‌گیرد؛ امری که در نظام اداری به شکل لوایح قانونی به ثبت می‌رسد.

این پیوستگی در واقع پیوستگی درک اساسی «من» نوعی و «دیگری» است که بذر آن در وجدان اسلامی، در شکل ارزشیابی و تکریم جدید برای انسان کاشته شده است. کودکی که کماکان از شیر مادر استفاده می‌کند، در نظر عمر فقط یک مرد یا شهروند فردا نیست؛ بلکه حضرت با دیدی وسیع‌تر به او می‌نگرد. یعنی در او ارزشی را که قابل اندازه‌گیری نیست و ارزشی را که خداوند در سرشت او قبل از آنکه بدنیا بیاید، قرار داده است، می‌بیند و میزان آنرا از روزی که خداوند به آدم بزرگواری بخشید؛ تعیین می‌کند.

لازم است اعتراف کنیم که چیزی که امروزه بتوان آنرا اصطلاحاً «روح دموکراسی اسلامی» نامید در گوهر خود از نوعی قداست و پاکی برخوردار است. تاریخ، تأثیر این مبادی و اصول را هنگامیکه بُعدی از قداست و پاکی به آن افزوده می‌شود، نشان می‌دهد.

شک نیست که مثلاً دوره‌ی معاویه در بُعدی که مور نظر ماست دوره‌ی قهقرا و عقب‌نشینی دموکراسی اسلامی است، اما در عین حال که ظالمان مستبد دوباره به قدرت رسیدند، لازم است در نظر داشته باشیم که دیگر هیچ بنده‌ای، تا وقتی که به روح اسلام تمسک جوید؛ به صورت فرمانبردار و محکوم ظاهر نمی‌شود. نمونه‌اش گفتگوی جالبی است که میان ابودر غفاری و معاویه در گرفت. وقتی که معاویه مشغول ساختن کاخ سبز در دمشق بود، صحابی مشهور،

خلیفه را سخت توییح و سرزنش می‌کند و به او می‌گوید: «تو این کاخ را یا با اموال مسلمانان می‌سازی بدون اینکه حقی در آن داشته باشی، یا اینکه از دارایی خود می‌سازی که به هدر دادن مال و تبذیر است.» [۱۹]

نظارتی که وجدان اسلامی بر کارگزاران حکومتی لازم و ضروری می‌گرداند، تأثیر و نقش آن در تاریخ اسلام، حتی بعد از دوره‌ی عقب‌نشینی و قهقرا که به آن اشاره کردیم تداوم یافته است و رویدادهای بزرگی در تاریخ اسلام مانند پیدایش مرابطین و موحدین در شمال آفریقا را می‌توان بدینگونه تفسیر کرد که بیانگر اعتراض وجدان اسلامی علیه استبداد است.

می‌توان گفت که این انعکاس و بازتاب، از رویدادهایی که بیانگر تداوم روح دموکراسی اسلامی طی قرن‌های متمادی تاریخ، در اشکال مختلف می‌باشد، جدا نمی‌شود تا اینکه عامل جدا کننده دیگری مطرح شد که مشخص کردن زمان آن دقیقاً امکان‌پذیر نیست، اما بدون شک همزمان با پایان تمدن اسلامی است. یعنی وقتی پرتوهای که وجود آن، مایه‌ی ارزشیابی اصلی برای انسان است به پایان می‌رسد، تأثیر آن، هم در اعمال حکومتی (سیاسی) به پایان رسید هم در رفتار افراد (اخلاق). پس پرتوهای روح دموکراسی که اسلام منتشر کرد، وقتی که پایه‌های آن در درون فرد از بین می‌رود، در جهان اسلام نیز به پایان می‌رسد و خاتمه می‌یابد. یعنی وقتی که فرد درکش را نسبت به ارزش خود و دیگران از دست می‌دهد و باید در نظر داشته باشیم که تمدن اسلامی از هنگامی که ارزش انسان در آن از بین رفت، به انحطاط گرایید.

اغراق نیست که گفته شود تمدن وقتی نابود می‌گردد که در اندیشه‌ی آن، ارزش انسان از بین می‌رود. شاید بتوانیم با توجه به این ملاحظات، در مورد آینده‌ی دموکراسی در سرزمین‌ها به یقین از حالت ناتوانی و ضعف گذر می‌کنند، و بیداری روح دموکراسی در این سرزمین‌ها را رخ خواهد داد به گونه‌ای که تجربه‌های دموکراسی چشمگیر و بارزی در جریان است. اما این کوشش‌ها به نتیجه نمی‌رسد مگر به اندازه‌ای که در وجدان و درون فرد مسلمان تعریف جدیدی از ارزش

انسان صورت گیرد. به اندازه‌ای که در درون او برای خود و دیگران ارزش قائل شود تا در دام عبودیت و بندگی برای دیگران نیفتند یا دیگران را بنده و برده‌ی خود نگرداند.

ارجاعات و پورقی‌ها:

[۱] - واژه‌ی دموکراسی از دو واژه‌ی یونانی Demos به معنای مردم و Kratos به معنای حاکمیت و قدرت مشتق است. (مترجم)

[۲] - قال ابوهریره: کان النبی صلی الله علیه و آله بارزاً یوماً للناس و فافتاه رجلٌ فقال: مالایمان؟... إلی أن قال مالاسلام؟ قال: الاسلام أن تعبد الله و لا تشرکوا به، و تقیم الصلاة و تؤدی الزکاة و تصوم رمضان.

[۳] - Humanism یا انسان‌گرایی، توجه به انسان به جای التفات به خدا یا طبیعت مضمون اصلی آن است. (مترجم)

[۴] - اصلاح دین: Reformation.

[۵] - مردم اروپا رنسانس را به معنای تجدید حیات یا نوزایی به کار می‌برند. این کلمه اولین بار در دایرة المعارف فرانسه که در سال ۱۷۵۲ منتشر شد؛ به معنای دورانی که در آن هنر و ادب شکفته گشت، به کار رفت. (مترجم)

[۶] - منظور آن است که در اثر تغییر نوع نگرش به انسان و ماهیت او، بنده یا دهقان وابسته به زمین که استقلال شخصیت نداشت، از همه‌ی حقوق اقتصادی، اجتماعی و سیاسی شهروندی برخوردار شد، در حالیکه مثلاً پادشاه وقت فرانسه، لویی شانزدهم به عنوان یک شهروند بدبخت محاکمه گردید. (مترجم)

[۷] - روبسپیر و میرابو از رهبران انقلاب فرانسه از دو طبقه‌ی متضاد اجتماعی که در اثر انقلاب فرانسه شان برابر یافته، به هر دو لقب شهروند داده شد.

[۸] - همان مأخذ قبل.

[۹] - یعنی فرهنگ بردگی، این حق را برای برده‌دار مسلم می‌شمارد که او حق دارد هر گونه که بخواهد با بردگان رفتار کند و تنها وظیفه‌ای که بردگان دارند، سکوت و اطاعت و تحمل سختی است. (مترجم)

[۱۰] - فرقه‌ای از اسماعیلیان پیرو حسن صباح.

[۱۱] - Common law یا حقوق عرفی، مبنای حقوق انگلستان است. مقصود از عرف، رویه‌ای است که دادگاه‌ها بین خود مرسوم کرده‌اند و پای‌بند به آن هستند. بنابر این اصول حقوقی ناشی از قانون نیست، بلکه قانون استثنای وارد بر عرف محاکم را تعیین می‌کند. یعنی برای مطالعه‌ی حقوق انگلستان بجای مراجعه به مجموعه‌های قوانین؛ باید رویه‌ی دادگاه‌ها را بررسی کرد. (مترجم)

[۱۲] - در این جا مالک بن نبی به نظریه‌ی جهان‌های سه‌گانه‌ی افکار، اشخاص و اشیاء که در مقدمه به آن اشاره شده است، اشاره دارد. (مترجم)

[۱۳] - هرچند در دموکراسی یونان باستان مسأله‌ی بردگی بعنوان یک واقعیت اجتماعی-اقتصادی پذیرفته شده بود و چنانکه مالک بن نبی اشاره کرده است هیچ قاعده‌ای برای لغو آن پیش‌بینی نشده بود. اما در اندیشه‌ی دموکراسی معاصر که بر مبنای اصول حقوق بشر بناگرمیده است صراحتاً مسأله‌ی بردگی و به بردگی کشاندن انسان توسط دیگری نفی شده است. ماده‌ی ۴ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر اشاره دارد به اینکه: «احدی را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت و داد و ستد بردگان به هر شکلی که باشد ممنوع

است»، همچنین ماده‌ی ۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی با صراحت بیشتری اشاره دارد به اینکه: «هیچ کس را نمی‌توان در بردگی نگاه داشت؛ بردگی و خرید و فروش برده به هر نحوی از انحاء ممنوع است». همچنین ماده‌ی ۳۵ اعلامیه‌ی آمریکایی حقوق بشر، و ماده‌ی ۵ منشور آمریکایی حقوق بشر و ملل ناظر بر این معنی است. در حالیکه اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر فاقد چنین صراحتی است. تنها در بند الف ماده‌ی ۱۱ آن آمده است که: «انسان آزاد متولد می‌شود و هیچ احدی حق به بردگی کشیدن یا ذلیل کردن یا بهره کشیدن او را ندارد، مگر خدای تعالی». حال که دموکراسی غربی صراحتاً به نفی بردگی پرداخته است به نظر می‌رسد اندیشمندان اسلامی معاصر نیز باید در این زمینه بیندیشند و نفی کامل آنرا اعلام دارند. (مترجم)

[۱۴] - مراد حدیث آنست که نمی‌توان با تأکید بر آزادی فرد در هر موردی فرد را تنها رها کرد تا به میل خود عمل نماید. چه بسا در چنین مواردی فرد نه تنها خود را بلکه دیگران را نیز هلاک کند. بنابر این مالک بن نبی با استناد به حدیث مذکور معتقد است که هر چند فرد آزاد است اما مصالح اجتماعی رجحان دارد. (مترجم)

[۱۵] - در مورد وجود نقصهایی در اجرای الگوهای دموکراسی، شک نیست و بحثهای گسترده موافقان، مخالفان و منتقدان دموکراسی در غرب بیانگر این واقعیت است که در جوامع مذکور، حساسیت پیرامون جهان اندیشه به تعبیر مالک بن نبی وجود داشته و با نقد مستمر جهان اندیشه، اشخاصی بر غنای بحث‌های نظری و عملی پیرامون مفهوم دموکراسی افزوده‌اند. این واقعیت را نباید از نظر دور داشت. (مترجم)

[۱۶] - به دلیل اینکه جامعه‌ی انسانی عموماً در حال تغییر بوده و بر این مبنا اندیشه‌ها و ابزار در روش‌های جدیدی ابداع می‌شوند، در این زمینه لازم به ذکر است که در تکامل زوایای مختلف حقوق بشر، پیمان‌نامه‌ی حقوق کودک مصوب مجمع عمومی سازمان ملل متحد در بیستم نوامبر ۱۹۸۹ به فرهنگ انسانی افزوده شده است و به کودک به خاطر شخصیت مستقل کودکی حقوق و ضمانت‌های بین‌المللی تعلق گرفته است و اکثر قریب به اتفاق کشورهای جهان به آن پیوسته‌اند. (مترجم)

[۱۷] - یعنی محصول بر روی درخت دچار حادثه‌ای طبیعی شود و در نتیجه از بین برود.

[۱۸] - کسی که می‌خواهد از این ماجرا به‌طور کامل اطلاع حاصل نماید در کتاب طبقات ابن سعد جلد سوم بخش اول ص ۲۱۷ آنرا می‌یابد. اینجا فرصت را مغتنم شمرده برای بیان تشکر از استاد بزرگوار محمود شاکر که من را به متن اصلی آن راهنمایی کرد. چنانکه بر متن اصلی احادیث نقل شده در اینجا رهنمون کرد. (مالک بن نبی)

[۱۹] - سخنان نقل به مضمون است.

اغراق نیست که گفته شود تمدن وقتی نابود می‌گردد که در اندیشه‌ی آن، ارزش انسان از بین می‌رود. شاید بتوانیم با توجه به این ملاحظات، در مورد آینده‌ی دموکراسی در سرزمین‌های اسلامی، بگوییم که این سرزمین‌ها به یقین از حالت ناتوانی و ضعف گذر می‌کنند، و بیداری روح دموکراسی در این سرزمین‌ها را رخ خواهد داد به گونه‌ای که تجربه‌های دموکراسی چشمگیر و بارزی در جریان است. اما این کوشش‌ها به نتیجه نمی‌رسد مگر به اندازه‌ای که در وجدان و درون فرد مسلمان تعریف جدیدی از ارزش انسان صورت گیرد. به اندازه‌ای که در درون او برای خود و دیگران ارزش قائل شود تا در دام عبودیت و بندگی برای دیگران نیفتد یا دیگران را بنده و برده‌ی خود نگرداند.



## اسلام و دموکراسی

جان اسپوزیتو جان وال

ترجمه: مهدی حجت

گروهها توانستند قدرت را به دست گرفته و نظامی تشکیل دهند. در جاهای دیگر، گروه‌های مشخصاً اسلامی در نظامهایی مشارکت داشتند که از حیث ساختاری بیشتر سکولار بودند. مشارکت گروه‌هایی که خود را دارای جهت گیری‌هایی اسلامی معرفی می‌کردند در انتخابات و به طور کلی در فرآیندهای دموکراتیک، مناقشات قابل توجهی را برانگیخت. آنهایی که معتقدند رویکردهای سکولار و جدایی مذهب از سیاست جوهره دموکراسی است، استدلال می‌کنند که گروههای اسلامی از دموکراسی تنها به عنوان ابزاری برای کسب قدرت سیاسی حمایت می‌کنند. آنها می‌گویند گروههای اسلامی از ایده «یک مرد، یک رأی، یک بار» حمایت می‌کنند. در الجزایر و ترکیه، به دنبال پیروزی انتخاباتی احزاب سیاسی اسلامی، که از حیث مذهبی برای رژیم‌های سیاسی موجود تهدید پنداشته می‌شدند این احزاب از نظر قانونی محدود و یا سرکوب شدند. بحث رابطه بین اسلام و دموکراسی قویاً در میان کسانی که خیزش اسلامی را در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم تداعی می‌کنند، در

رابطه بین اسلام و دموکراسی در جهان معاصر پیچیده و بغرنج است. جهان اسلام از حیث ایدئولوژیکی یکپارچه نیست. چشم‌اندازهای وسیعی در این جهان وجود دارد، از اندیشه‌های افراطی کسانی که وجود هرگونه ارتباط بین اسلام و دموکراسی را نفی می‌کنند گرفته تا کسانی که معتقدند اسلام خود به نظام دموکراتیک فرمان می‌دهد. در میان اندیشه‌های افراطی، در شماری از کشورهایی که اکثریت جمعیت آنها مسلمان هستند، بسیاری از مسلمانان بر این باورند که اسلام حامی و پشتیبان دموکراسی است، اگر چه نظام سیاسی خاص آنها مشخصاً تحت عنوان نظام اسلامی شناخته می‌شود. در قرن بیستم در سرتاسر جهان اسلام، بسیاری از گروههایی که خود را مشخصاً اسلام‌گرا معرفی کرده و سعی داشتند به عنوان سازمانهایی سیاسی مستقیمی در فرآیندهای دموکراتیک مشارکت داشته باشند، در اروپای شرقی، آفریقا و نقاط دیگر جهان سرنگون شدند. در ایران این

ابوالاعلی مودودی در کتاب «روش زندگی اسلامی» دلالت‌های این تأکید مجدد بر معنای نمایان‌تر قرآنی جانشینی انسان برای دموکراسی اسلامی را با دقت توضیح می‌دهد: «صلاحیت جانشینی به تمامی گروههای مردم اعطاء شده، به جامعه به مثابه یک کل... چنین جامعه‌ای بار مسئولیت جانشینی را به مثابه یک کل بر دوش می‌کشد، هر فرد از افراد این جامعه در جانشینی الهی سهیم است. این آن نقطه‌ای است که دموکراسی اسلامی از آنجا آغاز می‌شود. هر فرد در یک جامعه اسلامی از حقوق و اختیارات جانشینی الهی برخوردار است و بدین لحاظ همه افراد با هم برابرند.»

جریان است. برخی از این اسلام‌گرایان بر این باورند که «دموکراسی» مفهومی بیگانه است که توسط غرب‌گرایان و اصلاح‌طلبان سکولار به جوامع اسلامی تحمیل شده است. آنها همواره استدلال می‌کنند که مفهوم حاکمیت مردم، تأکید بنیادی اسلام بر حاکمیت خدا را انکار می‌کند و لذا نوعی بت‌پرستی است. آنهایی که چنین دیدگاهی دارند به احتمال بسیار کمی در انتخابات شرکت می‌کنند. بسیاری از اینها از شرکت در مباحث و گفتگوهای فکری و روشنگرانه در رسانه‌ها پرهیز می‌کنند. برخی دیگر نسبت به فعل و انفعالات سیاسی جوامعشان بی‌اعتنا هستند و امید دارند که اجتماع مجزا و منزوی آنها به نحوی الهام‌بخش جامعه اسلامی وسیع‌تری خواهد شد. اما بسیاری از گروه‌های فکری برجسته‌ی اسلامی استدلال می‌کنند که اسلام و دموکراسی با یکدیگر سازگارند. برخی پیشتر می‌روند و تأکید می‌کنند که در شرایط کنونی جهان معاصر، دموکراسی را می‌توان نیاز ضروری اسلام تلقی کرد. در این مباحثات، متفکران مسلمان مفاهیم تاریخی پراهمیتی را از درون سنت اسلامی بیرون کشیده و با مفاهیم پایه‌ای دموکراسی آن‌طور که در جهان مدرن فهمیده می‌شود، تلفیق می‌دهند. این فرآیند در جهان اسلام مشابه همان فرآیندهایی است که در دیگر سنت‌های مذهبی بزرگ رخ داده است. تمام سنت‌های مذهبی بزرگ جهان، دستگاه‌های کلانی از ایده‌ها، بینش‌ها و مفاهیمی که برای فهم حیات و فرجام نوع بشر اساسی هستند، عرضه می‌دارند. بسیاری از این مفاهیم با اهمیت به شیوه‌های مختلف در دوران مختلف به کار برده شده‌اند. برای مثال سنت مسیحی در دوران پیش‌مدرن شالوده‌ای نظری برای پادشاهی دارای مشروعیت الهی فراهم می‌کرد، در حالی که در دوران معاصر این مفهوم را ترویج و تبلیغ می‌کند که مسیحیت و دموکراسی کاملاً با یکدیگر سازگارند. در تمامی سنت‌ها، منابع فکری و ایدئولوژیکی‌ای وجود دارند که می‌توانند توجیه‌کننده پادشاهی مطلقه و یا دموکراسی باشند. مناقشه زمانی سر بر می‌آورد که توجه داشته باشیم به اینکه این مفاهیم بنیادی چگونه باید به فهم درآمده و به کار آیند. یک نقطه نظر آغازین نسبتاً بی‌طرفانه درباره مسلمانان در سال ۱۹۹۲

توسط راشد‌الغنوشی، رهبر اسلام‌گرای تونس و تبعیدی سیاسی در مصاحبه با «لندن آبزور» ارائه شده است: «اگر مقصود از دموکراسی عبارت است از مدل لیبرالی حکومت که در غرب رایج است، یعنی نظامی که مردم آزادانه نمایندگان و رهبران خود را بر می‌گزینند، و در آن جابجایی قدرت و همچنین تمام آزادیها و حقوق بشر برای عموم مردم وجود دارد، در آن صورت مسلمانان مطلب یا سخنی در مذهب خود نمی‌یابند که با دموکراسی مغایرت داشته باشد، و به نفعشان نیز نیست که چنین کاری را بکنند». بسیاری از مسلمانان از جمله خود غنوشی پیشتر رفته و دموکراسی را شیوه‌ای مناسب برای تحقق الزامات خاص دین اسلام در جهان معاصر می‌دانند. سنت اسلامی حاوی شماری از مفاهیم کلیدی است که مسلمانان آنها را به عنوان رهگشای «دموکراسی اسلامی» مطرح می‌کنند. اکثراً موافق این نکته خواهند بود که برای مسلمانان مهم است که صرفاً و به سادگی دست به کپی آنچه که غیر مسلمانان در باب ایجاد نظام‌های دموکراتیک کرده‌اند، نزنند، با تأکید بر این که قالب‌های مختلفی برای تحقق یک دموکراسی مشروع قابل تصور است. محمد خاتمی رئیس‌جمهوری [سابق] ایران در مصاحبه‌ای تلویزیونی قبل از انتخابات ریاست جمهوری این کشور خاطر نشان می‌کند که «دموکراسی‌های موجود ضرورتاً از یک فرمول یا منظر خاص تبعیت نمی‌کنند. اینکه یک دموکراسی به نظام لیبرال منجر شود امکان‌پذیر است. این هم امکان دارد که دموکراسی احتمالاً به نظامی سوسیالیستی منجر شود. همچنین می‌توان دموکراسی‌ای برخوردار از هنجارهای مذهبی در باب حکومت داشت. ما این نوع سوم را اختیار کرده‌ایم». خاتمی دیدگاهی را عرضه می‌دارد که در میان هواداران دموکراسی اسلامی مشترک است و آن اینکه «دموکراسی‌های امروز جهان از حلال بسیار بزرگی رنج می‌برند که عبارت است از خلأ معنویت» و اسلام می‌تواند آن چهارچوب لازم را برای تلفیق دموکراسی و معنویت و حکومت مذهبی فراهم نماید. سنتز معنویت و حکومت از تصریح بنیادینی که در روح اسلام است ناشی می‌شود: اینکه «هیچ معبودی جز خداوند نیست» و تأکید بر اینکه او «یکتا»ست. این

اندیشه، که توحید خوانده می‌شود، مبنای لازم را برای این ایده که هیچ کس نمی‌تواند جنبه‌های مختلف حیات را به مقولاتی مجزا از یکدیگر منفک کند، فراهم می‌آورد. علی شریعتی، شخصیتی که سهم عمده‌ای در تحول ایدئولوژیکی انقلاب اسلامی در ایران ایفا کرد، در کتاب «جامعه‌شناسی اسلام» می‌نویسد که توحید «به معنی یگانگی و یکتایی خداوند البته مورد پذیرش تمامی یکتاپرستان است. اما توحید به عنوان یک جهان‌بینی... بدین معنی است که کل هستی را به جای تقسیم آن به این جهان و جهان باقی... روح و بدن، به مثابه یک کل واحد بنگریم». در این جهان‌بینی، جداسازی مذهب از سیاست، موجب خلاء معنوی در حوزه عمومی می‌شود و راه را برای استقرار نظام‌های سیاسی‌ای که هیچ درک و احساسی نسبت به ارزشهای اخلاقی ندارند، باز می‌کند. از چنین منظری، یک دولت سکولار راه را برای سوء استفاده از قدرت باز می‌گذارد. تجربه کشورهای مسلمان دارای رژیم‌های نظامی که از حیث ایدئولوژیکی سکولار هستند، نظیر رژیم بعثی، عربی و سوسیالیستی صدام حسین در عراق، بی‌اعتمادی نسبت به جدایی ارزشهای دینی از سیاست را تقویت می‌کند. طرفداران دموکراسی اسلامی استدلال می‌کنند که یکتایی و یگانگی خداوند مستلزم نظام دموکراتیک است. محافظه کاران به این نکته معترضند که ایده حاکمیت مردم با ایده حاکمیت خداوند در تعارض است، در این صورت در اغلب موارد آلت‌ناتیو، نوعی نظام پادشاهی خواهد بود. پاسخ این مطلب با تأکید بر توحید داده می‌شود، همان‌طور که متفکر سودانی عبدالوهاب الافندی اظهار می‌دارد: «هیچ مسلمانی مساله حاکمیت خداوند یا حکومت بر مبنای شریعت را مورد تردید قرار نمی‌دهد، با این وجود بیشتر مسلمانان نسبت به هرگونه ادعایی در باب حاکمیت یک فرد سوءظن داشته و بدگمانند. حاکمیت یک فرد مغایر با حاکمیت خداوند است، چه اینکه همه افراد نزد خداوند برابرند... اطاعت کورکورانه از حکومت یک فرد بر خلاف اسلام است». بدین ترتیب استدلال می‌شود که اصل توحید عملاً مستلزم نظامی دموکراتیک است زیرا انسانها برابر آفریده شده و هر نظامی که این برابری را منکر شود اسلامی

نخواهد بود. مفاهیم مشخص زیادی وجود دارند که مسلمانان هنگامی که به تبیین رابطه اسلام و دموکراسی می‌پردازند به آنها استناد می‌کنند. از نظر قرآن، نیکوکار کسی است که امور خود را از طریق «مشاوره و همفکری با دیگران» سامان می‌دهد. (قرآن سوره شوری آیه ۳۸) این مساله از طریق سنت‌های پیامبر و گفته‌ها، رفتار و کردار نخستین رهبران جامعه اسلامی گسترش می‌یابد، و بدین معنی است که مسلمانان ملزم هستند امور سیاسی خود را از طریق همفکری و مشاوره با یکدیگر مدیریت کنند....

مفهوم پایه‌ای دیگر در تحولات مربوط به دموکراسی اسلامی عبارت است از مفهوم «خلیفه». در گفتگوهای معاصر کاربرد سیاسی سنتی واژه خلیفه مجدداً تعریف شده است. این واژه از حیث تاریخی لقب پادشاهان امپراتوری اسلامی دوره میانه بوده است. هر گاه فیلسوفان سیاسی مسلمان دوره میانه از نهادهای خلافت صحبت می‌کردند مقصودشان تحلیل نهاد سیاسی جانشینان پیامبر اسلام به عنوان رهبران جامعه اسلامی بود. به هر حال این تعبیر از واژه خلافت چیزی بود که بعد از رحلت پیامبر اسلام به وجود آمد. در قرآن کلمات عربی خلیفه و خلافت معنای متفاوت و عام‌تری دارند. در قرآن آدم به عنوان نخستین انسان، خلیفه (جانشین) خداوند بر روی زمین توصیف شده است. (قرآن سوره بقره آیه ۳۰) به پیامبر اسلام دستور داده شده که به انسانها متذکر شود که خداوند آنها را خلفای (جانشینان) خود بر روی زمین قرار داده است. (قرآن سوره انعام آیه ۱۶۵) بدین ترتیب در قرآن واژه خلافت به مسئولیت سنگین و عظیم نوع بشر از اینکه جانشین خداوند بر روی زمین است، اشاره دارد. با این حال اندیشمندان مسلمان اواخر قرن بیستم سالها بعد از اینکه خلافت سیاسی توسط آتاتورک در سال ۱۹۲۴ ملغی شد و آخرین بقایای آن از بین رفت، به تدریج به اهمیت این مساله که همه انسانها «خلفای» خداوند هستند، پی بردند. همان‌طور که ابعاد فکری بازخیزش اسلامی در اواخر قرن بیستم واضح و روشن‌تر تعریف شده، اسمائیل الفاروقی اندیشمند فلسطینی‌الصل، در کتابی کوچک طرحی بلند پروازانه تحت

عنوان اسلامی کردن دانش ترسیم می‌کند. مفهوم خلافت مستلزم مسئولیتهایی برای همه انسانها، در همه ابعاد زندگی است، به خصوص در بعد سیاسی: «مسلمانان بدرستی خلافت را امری کاملاً سیاسی می‌فهمند... اسلام به این امر فرمان می‌دهد که هر مسلمانی باید سیاسی باشد (یعنی بیدار، سامان‌مند و متحرک)» ابوالاعلی مودودی در کتاب «روش زندگی اسلامی» دلالت‌های این تأکید مجدد بر معنای نمایان‌تر قرآنی جانشینی انسان برای دموکراسی اسلامی را با دقت توضیح می‌دهد: «صلاحیت جانشینی به تمامی گروه‌های مردم اعطاء شده، به جامعه به مثابه یک کل... چنین جامعه‌ای بار مسئولیت جانشینی را به مثابه یک کل بر دوش می‌کشد، هر فرد از افراد این جامعه در جانشینی الهی سهیم است. این آن نقطه‌ای است که دموکراسی اسلامی از آنجا آغاز می‌شود. هر فرد در یک جامعه اسلامی از حقوق و اختیارات جانشینی الهی برخوردار است و بدین لحاظ همه افراد با هم برابرند».

صرف نظر از نظام‌های سیاسی‌ای که رسماً اسلامی اعلام شده‌اند، یک اقدام رو به رشدی به نفع دموکراسی با رنگ و لعاب اسلامی نیز صورت گرفته است. در بسیاری از کشورها، مسلمانانی که از جمله اسلام‌گرایان فعال به حساب نمی‌آیند، در فرآیندهای انتخاباتی مشارکت داشته و احساس روزافزون نیاز به اصول اخلاقی و آگاهی اسلامی را در حوزه‌های سیاسی وارد کرده‌اند. در عصری که سیاست در بسیاری از کشورها در حال «غیرسکولار» شدن است، رهبران سازمانهای اسلامی در نظام‌های سیاسی انتخاباتی که رسماً اسلامی نیستند، نقش‌های مهمی ایفا می‌کنند. زمانی که به رژیم نظامی سوهارتو در اندونزی خاتمه داده شده، شخصی که در نتیجه اولین انتخابات آزاد در سال ۱۹۹۹ به ریاست جمهوری انتخاب شد، عبدالرحمان وحید، رهبر نهضت العلما که احتمالاً بزرگترین سازمان اسلامی در جهان بود. با وجود اینکه او به عنوان یک رهبر کاملاً شناخته شده اسلامی در نظامی دموکراتیک شرکت کرد، اما در پی اسلامی کردن نظام سیاسی برنیامد و بر سر آن وارد مبارزه نشد. هنگامی که از ریاست جمهوری بر کنار شد، این کار کاملاً از طریق فرآیند جایگزینی به

طور منظم و قانونی صورت گرفت و هیچ یک از طرفداران و نیز مخالفانش درگیر نزاع مذهبی نشدند. به همین سیاق احزاب سیاسی انتخاباتی سکولار ترکیه نیز به طور موفقیت‌آمیزی عمل کرده‌اند. نجم‌الدین اربکان از رهبران یکی از این احزاب توانست برای مدت کوتاهی در سالهای ۱۹۹۶ تا ۱۹۹۷ پست نخست‌وزیری ترکیه را بر عهده بگیرد. اگر چه یکی پس از دیگری احزاب ترکیه‌ای دارای گرایشهای اسلامی سرکوب و بسیاری از رهبران آنها زندانی شده‌اند، اما واکنش مردم در این خصوص خیلی ساده تشکیل احزاب جدید و تلاش مجدد در درون نظام سیاسی و نه کناره‌گیری و روی آوردن به مخالفت خشونت‌آمیز زیرزمینی بوده است. تجربه ترکیه موید این واقعیت است که بسیاری از مسلمانان، چه آنهایی که در دولتی رسماً سکولار و یا اسلامی زندگی می‌کنند، دموکراسی را امید اصلی خود و ابزار مشارکت سیاسی کارآمد تلقی می‌کنند. یکی از ابعاد مهم این مشارکت این است که علی‌رغم اینکه مسلمانان محافظه کار مخالف حکمرانی زنان هستند، در سه کشور از بزرگترین کشورهای اسلامی جهان اندونزی، بنگلادش و پاکستان زنان در رأس حکومت بوده و یا هم اکنون هستند. هیچ یک از این زنان مشخصاً اسلام‌گرا نبوده و حتی یکی از آنها کاملاً مورد مخالفت یکی از احزاب اسلامی قرار گرفت. در این بستر پیچیده، واضح و روشن است که اسلام ذاتاً با دموکراسی ناسازگار نیست. «اسلام سیاسی» در برخی مواقع اساساً نه برنامه‌ای برای به راه انداختن جنگ مقدس یا ترورسیم بلکه برنامه‌ای در راستای دموکراسی بوده است.





# اسلام و دموکراسی، بحثی نظری در باب سازگاری اسلام و دموکراسی

عمر جاهه

ترجمه: مهدی حجت

مسلمانان هرگز در پی فهم ماهیت رابطه بین اسلام و دیگر نظامهای حکومتی آنطور که در مورد اسلام و دموکراسی شاهدش هستیم نبوده‌اند. برای مثال چنین بررسی موشکافانه‌ای به نظر نمی‌رسد که در خصوص رابطه بین اسلام از یک طرف و نظامهای خلافت، امپراتوری یا پادشاهی از طرف دیگر صورت گرفته باشد. با فرض اینکه نظامهای حکومتی خلافت، امپراتوری و یا پادشاهی که برای مدتهای مدیدی در تاریخ اسلام وجود داشتند، بومی جوامع اسلامی محسوب می‌شدند، باز این پرسش که آیا با اسلام مطابقت داشتند، به یک مسأله فوری و مبرم بدل نشد.

اما استیلای نظام دموکراسی که مسلمانان را غافلگیر کرد با سوء ظن و بدگمانی آشکار مواجه شد زیرا ساختاری غربی و پیامد سیاسی مدرن‌سازی بود و روابط دولت جامعه‌ای که ترسیم می‌کرد با هر چیزی که در جوامع سنتی مشاهده می‌شد، ناهمبند بود. این مسأله امروزه به طور کلی پذیرفته شده است که در میان پنج بلوک مذهبی و فرهنگی حاکم بر جهان یعنی مسیحیت، کنفوسیوس، بودا، یهودیت و اسلام این جوامع اسلامی هستند که بیشترین فاصله را با دموکراسی داشته‌اند. بیشتر کشورها در جهان اسلام تحت استیلای رژیمهای غیر دموکراتیک

قرار دارند. برخی از این رژیمها ساختارهای استبدادی را تحت حاکمیت مطلق رهبر یک فرقه، رهبر یک حزب، یک ایدئولوژی، شاه یا یک امیر سازمان داده‌اند. می‌توان ارزیابی کرد که این مسأله چقدر برای اندیشمندان مسلمان حیاتی است که میزان زیادی از انرژی خود را صرف دلایل ضعف و ناکامی دموکراسی در جهان اسلام نمایند. حال اگر بپذیریم که دموکراسی نه تنها موجب آزادی سیاسی و حقوق بشر بلکه نیروی محرک رشد و توسعه اقتصادی نیز محسوب می‌شود، بهتر می‌توانیم اهمیت و فوریت این مسأله را برای جوامع اسلامی ارزیابی کنیم.

متاثر از این مسأله، این مقاله بر پرسش «چرا دموکراسی در جهان اسلام توسعه نیافته است؟» متمرکز خواهد شد. در ابتدا به نفع امکان تلفیق اسلام و ارزشهای دموکراتیک استدلال خواهیم کرد و سپس به دلایلی که موجب ضعف و ناکامی دموکراسی در جهان اسلام شده‌اند خواهیم پرداخت. قبل از شروع بحث رابطه بین اسلام و دموکراسی، لازم است معنای دموکراسی را روشن سازیم.

دموکراسی به طور کلی در نظر پژوهشگران اندیشه سیاسی یک شیوه حکمرانی محسوب می‌شود که به عنوان بدیلی برای رژیمهای استبدادی که هم در جوامع سنتی و هم مدرن یافت می‌شوند، پدیدار و تحول یافته است.

۱. بنیادیت‌ترین ارزشهای دموکراسی عبارت

هستند از حقوق بشر و آزادیها. معلوم شده که دموکراسی در میان بدیلهايش يگانه رژیمی است که سعی دارد حقوق تمام اقلیتها و افراد را بر مبنای اصل حاکمیت قانون تضمین کند. یک نظام دموکراتیک برای تضمین اصول بنیادین خود یعنی حقوق بشر و آزادیها، نیازمند وجود شرایط روبه‌ای خاصی است. انتخاباتهای ادواری، حکومت مبتنی بر قانون اساسی، حاکمیت اکثریت، قابلیت دسترسی رسانه‌ها، اقتصاد بازار آزاد، نظام چند حزبی، تفکیک قوا همه در نهایت برای حفاظت از حقوق و آزادیهای بنیادین تعبیه شده‌اند. در یک جامعه دموکراتیک رابطه بین دولت و جامعه مبتنی بر «قرارداد» است. از طریق قرارداد اجتماعی، دموکراسی خودمختاری مطلق و نامحدود دولت را بر اساس اراده جامعه و اصل حاکمیت قانون محدود می‌کند.

نظامهای سیاسی مخالف دموکراسی ممکن است به اشکال مختلفی خود را نمایان سازند. برخی از این اشکال حکومت و ویژگی‌های استبدادی را به نمایش می‌گذارند، در حالی که برخی دیگر ماهیتاً توتالیتر هستند. لازم به گفتن نیست که از نظر روابط دولت جامعه و از منظر حقوق بشر هیچ تفاوتی بین این دو رژیم وجود ندارد. در واقع هر دوی آنها خواهان کاربرد زور و اجبار هستند. در هر دو رژیم دولت به طور خودسرانه بر جامعه اعمال کنترل می‌کند. ابتکار عمل سیاسی در هر دو رژیم کاملاً در دست ایت

حاکم باقی می‌ماند. به طور خلاصه هر دو رژیم اقتدارطلب و توتالیتر، بر یک دولت سرکوب‌گر و مستبد تکیه دارند. خلاصه اینکه در این رژیمها همه چیز در دولت خلاصه می‌شود، در حالی که شهروند یعنی فرد هیچ به حساب نمی‌آید.

شرایط تاریخی و حکمرانی سیاسی در اسلام

در تلاش برای فهم جایگاه اسلام بین نظامهای دموکراتیک و غیر دموکراتیک حکومت و گونه‌ای که به رویکرد اسلامی حکمرانی سیاسی نزدیک‌تر است، مشاهده می‌کنیم که الهیات اسلامی

۲. فاقد یک مجموعه گسترده‌ای از احکام در باب نظریه حکمرانی سیاسی است. قرآن فقط از شماری از اصول اخلاقی صحبت می‌کند که به حکمرانی سیاسی مربوط می‌شوند و درباره اصول بنیادی و ساختار سازمانی آن صحبت نمی‌کند.

۳. قرآن اغلب به جوامع و حاکمان گذشته اشاره می‌کند اما توجه اصلی آن به رفتار اخلاقی جوامع و میزان عدالت‌ورزی حاکمان معطوف است تا به شکل و ساختارهای سیاست. در قرآن آمده است که گناهای که جوامع گذشته مرتکب می‌شدند عللی بودند که موجب می‌شدند خداوند آنها را نابود کند، در عین حال آنهایی که براساس فرامین خداوند عمل می‌کردند، کامیاب می‌شدند. خداوند حاکمان عادل را بسیار محترم می‌شمرد. پیامبرانی نظیر داوود و سلیمان (که شاه نیز بودند) از آن دسته حاکمانی بودند که در قرآن به خاطر داشتن رفتاری عادلانه و مهربانانه نسبت به مردمشان مورد تمجید و تحسین قرار گرفته‌اند.

۴. به همین سیاق سنت پیامبر اسلام نیز به ساختار سازمانی حکمرانی سیاسی اشاره ندارد، بلکه حاوی توصیه‌هایی در باب اصول عدالت، مهربانی، رحم مروت و اطاعت از خداوند برای حاکمان است.

با این فرض که الهیات اسلامی اصول دقیقاً مشخص و الزام‌آوری را در خصوص حکمرانی سیاسی توصیه نمی‌کند، به مسلمانان این اختیار داده شده است که ساختار سازمانی خود را در امور مربوط به سیاست مطابق با شرایط اجتماعی زمان یا ترجیحات حاکمان تاسیس کنند. در واقع این مساله در مورد

دوران خلفای چهارگانه (ابوبکر، عمر، عثمان و علی) و بعد از آن صدق می‌کند. نظام خلافت در دوران خلفای چهارگانه به وجود آمد و این از اراده و انتخاب عملی صحابه پیامبر نشأت گرفت تا الهیات اسلامی. با این حال مسلمانان در زمان انتخاب هنجارها به خصوص در مورد حکمرانی سیاسی و استقرار نهادها از دیگر جوامع تاثیر پذیرفتند. هنجارها و ساختار حکومتی دولتهای اسلامی در زمان سلطنت بنی‌امیه، خلفای عباسی، سلجوقیان و عثمانی‌ها اغلب بر سنتهای سیاسی دوران پیش از اسلام اعراب، ایرانیان و ترکها و نیز بر نهادهای امپراتوری بیزانس متکی بودند. گذر از الگوی خلافت که در دوران حاکمیت خلفای چهارگانه متداول بود به الگوی سلطنت بلافاصله بعد از پایه‌گذاری دولت بنی‌امیه عمدتاً تحت تاثیر ایران صورت گرفت. شهروندان به طور کلی در جوامع اسلامی از زمان امویان تا عثمانی‌ها، از جانب دولتهای خود صرفاً به عنوان «گله‌های» مالیات دهنده (توده‌های غیر فردی) پنداشته می‌شدند. این ایده از منابع اصلی اسلام نشأت نگرفته و هیچ توجیهی در آنجا در این خصوص یافت نمی‌شود بلکه در سنتهای شرقی ریشه دارد.

تاسیس نهادها و وضع قوانین تحت تأثیر جوامع دیگر در نظر مسلمانان آن زمان انحراف از اسلام تصور نمی‌شد. نیاز به گفتن نیست که هیچ مذهبی نمی‌تواند خلوص و اصالت خود را برای همیشه حفظ کند. مذاهب، دارای «خلوص» جدا از فرهنگ و جامعه، نیستند. برعکس پیام مذهبی در درون یک محیط فرهنگی معینی دریافت می‌شود و به وسیله مفاهیم همان فرهنگ به بیان در می‌آید. مضامین گوهری خاصی از طریق مذاهب به فرد انسانی ابلاغ می‌شوند. مذاهب این مضامین گوهری را اغلب از طریق شماری از رویدادهای واقعی یا از طریق یک زبان سمبولیک تقویت می‌کنند تا ذهن را متوجه گوهر آن پیام سازند. این امر حاکی از آن است که پیامهای مذهبی از طریق اصطلاحات، ارزشها، سمبولها و روایتی که توسط جوامع انسانی توسعه یافته‌اند به دریافت‌کنندگان انتقال داده می‌شوند. اگر از این منظر بنگریم در می‌یابیم که مذاهب حتی قبل از خاتمه نزول وحی نمی‌توانند کاملاً خود را از عامل انسانی جدا نمایند. این

اسلام ذاتاً خود را از معاضدت انسانی محروم نمی‌کند. بر عکس در جریان تسخیر قلبها و ذهنهای آدمی، اسلام با متوسل شدن به عقل آدمی آغاز می‌کند. پیامبر قبل از اینکه یکی از صحابه خود را به حکمرانی بگمارد، می‌خواهد بداند که او برای حل و فصل مسائل و مشکلات احتمالی که در دوران تصدی خود با آنها مواجه خواهد شد چگونه عمل خواهد کرد. پاسخ او که مورد تایید پیامبر قرار می‌گیرد، سنتی را برای حاکمان آینده ترسیم می‌کند: «من برای حل و فصل آنها بر اساس قرآن، سنت و رأی خودم» عمل خواهم کرد. این امر نشان می‌دهد که در اسلام حوزه فراخی برای آزادی عمل تا آنجا که به حاکمان اسلامی مربوط می‌شود وجود دارد.

امر در خصوص مذهبی چون مسیحیت که پیامها و فرامینش با نگاه به گذشته از طریق سمع و تفسیر ساخته می‌شوند حتی بیشتر صدق می‌کند. اسلام ذاتاً خود را از معاضدت انسانی محروم نمی‌کند. بر عکس در جریان تسخیر قلبها و ذهنهای آدمی، اسلام با متوسل شدن به عقل آدمی آغاز می‌کند. پیامبر قبل از اینکه یکی از صحابه خود را به حکمرانی بگمارد، می‌خواهد بداند که او برای حل و فصل مسائل و مشکلات احتمالی که در دوران تصدی خود با آنها مواجه خواهد شد چگونه عمل خواهد کرد. پاسخ او که مورد تایید پیامبر قرار می‌گیرد، سنتی را برای حاکمان آینده ترسیم می‌کند: «من برای حل و فصل آنها بر اساس قرآن، سنت و رأی خودم» عمل خواهم کرد. این امر نشان می‌دهد که در اسلام حوزه فراخی برای آزادی عمل تا آنجا که به حاکمان اسلامی مربوط می‌شود وجود دارد. این آزادی نه تنها محدود به الیت حاکم نمی‌شود بلکه ویژگی بنیادین فقه اسلامی است. در فقه اسلامی نظر شخصی قاضی، که بر مبنای اجماع مسلمانان و تفسیر خلاقانه از فقه استوار است، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است.

با در نظر گرفتن اینکه انگاره زمان به یک پدیده نسبتاً پیچیده بدل شده و اینکه اسلام در سراسر جهان در تمامی انواع فرهنگها

گسترش یافته است، بر مسلمانان فرض لازم است تا برای مشکلات مدام در حال گسترش، راه‌حلهای جدید بیابند. مهم‌تر اینکه اسلام به عنوان یک مذهب جهان‌شمول از قدرت بقای درونی بهره‌مند است که آن را قادر می‌سازد تا در تمام انواع فرهنگها به حیات خود ادامه دهد. احترام به اراده آزاد افراد و رواداری نسبت به رویکردهای تفسیری مختلف در مورد اسلام پیش‌شرطهای ضروری برای موفقیت آن محسوب می‌شوند. در حقیقت درخشان‌ترین دوره‌های تمدنی اسلام در محیط اجتماعی دارای قدرت تحمل بالا که به تکثر هنجارها و تفسیرها اجازه بروز می‌دادند ظهور یافتند. در چنین محیطی این امکان به وجود آمد که فرقه‌ها، باورها، مکتبهای فکری و رویکردهای تفسیری مختلف اسلامی دیدگاههای خود را در رابطه با ایمان و تجلیات عملی آن عرضه بدارند. این محیط اجتماعی و فکری در دوره‌های نخستین جهان اسلام، که ثابت کرد زمینه بسیار مناسبی برای غنای تجربه و تفکر مذهبی است، به طور طبیعی با ثروت و رفاه مادی همراه بود.

متأثر از این دیدگاه ما می‌بینیم که نهادها، اصول و کاربستهای سیاسی مسلمانان در گذشته عمدتاً ناشی از شرایط تاریخی بوده تا برگرفته از الهیات اسلامی، پروژه اجتماعی‌ای که پیامبر در مدینه حول محور «میثاق مدینه» پی‌افکند معلول شرایط تاریخی بود و نه برگرفته از دین. سنت سیاسی‌ای که مسلمانان در مدینه عرضه داشتند، یک مدل ایده‌آل نشأت‌گرفته از معیارهای مذهبی نبود، بلکه یک پدیده جامعه‌شناختی ضروری بود که از دل شرایط و اوضاع و احوال بیرون آمد. دقیقاً از همان ابتدا این واقعیت که مسلمانان مجبور بودند تحت شرایطی زندگی کنند که بقایشان را تهدید می‌کرد، به دلیل اینکه اعضای یک جنبش کژآئینانه قلمداد می‌شدند و از این رو هر لحظه ممکن بود در محاصره نیروهای متخاصم درآیند، به ناچار ناگزیر شدند خود را حول ساختارهای اجتماعی سازمان یافته، سامان دهند. این امر نه تنها در مورد دوران پیامبر بلکه در مورد دوره‌های بعدی نیز صدق می‌کند.

به همین سیاق نظام خلافت نیز که بلافاصله بعد از رحلت پیامبر تکوین یافت و تنها ۳۶ سال دوام آورد، از قرآن اقتباس نشد، بلکه به عنوان یک نهاد تاریخی، خودجوش و بالفعل

به بار نشست. وقتی به ساختارهای حکومتی در دیگر کشورهای اسلامی نگریسته می‌شود، می‌بینیم که آنها به مطابقت و هماهنگی با شرایط زمان خود گرایش داشته و تحت تأثیر و نفوذ کشورهای بودند که با آنها ارتباط داشتند. برای مثال از آنجا که مقرر حکومت امویان در سوریه بود، آنها عمدتاً تحت تأثیر و نفوذ بیزانسی‌ها بودند. در آن زمان دولت بیزانس خود را بر مذهب ترجیح می‌داد که ویژگی مشخص رابطه بین دین و دولت در آنجا بود. از این رو این‌الگو به امویان انتقال یافت که در آن ملاحظات مربوط به دولت بر اصول مذهبی ترجیح داده می‌شد. عباسیان به نوبه خود، عمدتاً تحت تأثیر ایران بودند، زیرا دولت آنها در عراق مستقر بود، جایی که راه‌های تجاری بسیاری زیر سلطه و نفوذ ایرانیان قرار داشت. در خصوص رابطه بین دولت و مذهب، الگوی ایرانی نسبت به نفوذ مذهب بازر می‌نمود. تحت تأثیر الگوی ایرانی، عباسیان در مسائل مربوط به دولت در مقایسه با امویان به مذهب اجازه ورود بیشتری می‌دادند. به همین سیاق با توجه به اینکه عثمانی‌ها در بخش غربی آناتولی مستقر بودند که از امپراتوری بیزانس گرفته بودند، نهادهای آن عمدتاً از نهادهای امپراتوری بیزانس الگو می‌گرفت.

۵. الگوی ایرانی که به وسیله سلجوقیان متداول شد به نظر می‌رسد تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر عثمانی‌ها در دوران نخست داشت اما بعدها به خصوص بعد از قرن شانزدهم امپراتوری عثمانی تحت تأثیر و نفوذ امپراتوری بیزانس قرار گرفت. عثمانی‌ها به دنبال فتح استانبول از قرن شانزدهم به این سو تحت تأثیر و نفوذ بیزانسی‌ها قرار گرفتند، دورانی که در آن مسائل زمانی مربوط به دولت، خود را در برابر مذهب تقویت کردند و سازمانهای مذهبی در مرتبه پایین‌تر بوروکراسی قرار گرفتند.

۶. نظام خلافت که در دوران خلفای چهارگانه حاکم بود و سپس توسط حاکمان سیاسی برای توجیه اقتدار خود به کار برده می‌شد، نهادی سیاسی بود تا نهادی مذهبی. بعد از دوران حکمرانی خلفای چهارگانه، نظام خلافت به سلطنت تغییر یافت. خلیفه در جوامع اسلامی، برخلاف پاپ قیصر که توسط کلیسای کاتولیک معرفی می‌شد هرگز به عنوان دارنده اقتدار سیاسی و مذهبی عمل نمی‌کرد.

اصلاً اینگونه نبود، وظیفه وضع هنجارهای خاص مذهب بر عهده خلیفه نبود، همچنین عنوان مذهبی به او داده نمی‌شد. او تنها مسائل مربوط به حکمرانی جامعه اسلامی را سامان می‌بخشید. این علمای اسلامی بودند که هنجارهای مذهبی را در سطح ایمان، عمل و رفتار ترجمه و تفسیر می‌کردند. بنابراین ناروا نخواهد بود اگر ادعا کنیم نظام خلافت خصیصه‌ای سکولار داشت. بعلاوه با در نظر گرفتن اینکه به خلیفه اختیار وسیعی برای وضع قوانین داده می‌شد، بر اعتبار این نظر افزوده می‌شود.

خلیفه در اسلام در بیان اراده عمومی جامعه مومنان (امت)، بیشتر در خدمت ترویج و گسترش علایق و خواسته‌های آنها بود تا مشروعیت‌بخشی قدرت الیت حکمران. خلیفه وظایفی چون نظارت بر هارمونی اجتماعی و امنیت داخلی را انجام می‌داد و همبستگی جامعه را علیه حملات احتمالی از بیرون تقویت می‌کرد. خلافت در سالهای نخست با اراده عمومی جامعه منطبق بود. قدرت‌ها و اقتداری که توسط خلیفه در دوران خلفای چهارگانه اعمال می‌شد تقریباً مانند دموکراسی‌های معاصر، مستقیماً از رضایت مردم نشأت می‌گرفت. به بیانی دیگر خلیفه منبع قدرت و اقتدار خود را از جانب خداوند یا هیچ موجودیت دیگری نمی‌دانست. خلیفه ابوبکر می‌گوید: «از فرامین من اطاعت کنید تا زمانی که من از خدا اطاعت می‌کنم، هرگاه از صراط مستقیم منحرف شدم مرا با شمشیرهایتان به راه راست آورید». زمانی که عمر به عنوان خلیفه جدید برگزیده شد، یکی از صحابه پیامبر به او گفت: «هرچه را که خلیفه از مردم می‌گیرد به حکم قانون می‌گیرد و به حکم قانون هزینه می‌کند. بر عکس آن، شاه بر مردمش ستم روا می‌دارد، از یک بخش از جامعه می‌گیرد و آن را به نفع یک بخش جامعه هزینه می‌کند». در دوران خلفای چهارگانه، خلفا اغلب با مسلمانان مشورت می‌کردند همچنین با غیر مسلمانانی که در کنار مسلمانان زندگی می‌کردند.

خلیفه در دوران خلفای چهارگانه «امیرالمومنین» خوانده می‌شد. این وجه تسمیه حاکی از این است که شخصیت خلیفه خداداد و نیز مقدس نبوده بلکه در واقع او رئیس جامعه مومنان تصور می‌شده است. بنابراین مشروعیت او بر مبنای رضایت

مردم استوار بود.

۷. این اصل به طرز روشن در دوران خلفای چهارگانه مشهود است. اما زمانی که معاویه به قدرت رسید این اصل را کنار گذاشت. در آغاز راه برپایی نهاد سلطنت، او خود را خلیفه و نماینده خداوند بر روی زمین معرفی کرد و از اینکه خود را «امیرالمومنین» بخواند امتناع کرد. با خلافت معاویه واژه «امیرالله» جایگزین واژه «امیرالمومنین» شد، با این معنای ضمنی که او به نمایندگی از خداوند عمل می‌کند.

۸. این واژه سپس در دوران سلطنت عباسیان به «ظل الله» تغییر یافت. از این رو به نظر می‌رسد در حالی که در دوران خلفای چهارگانه مشروعیت حاکمان بدون تردید بر «اراده عمومی مسلمانان» استوار بود، با شروع نظام سلطنت و پادشاهی، حاکمیت بر انگاره تقریباً مبهم، عمدتاً لفاظانه و انتزاعی «اراده خداوند» متکی شد. نظام سلطنت برای اینکه خود را استحکام بخشد الهیاتی را بنیان نهاد که در خدمت توجیه موجودیت آن بود. سلطان به عنوان حافظ سلطنت به طور مداوم به کمک خصایص الهی در پی مشروعیت‌بخشی نهاد سلطنت و خود سلطان بود.

۹. در جوامع اسلامی هر جا که نهاد سلطنت رواج یافت، خداوند قدرت برتر در عالم هستی و سلطان قدرت برتر بر روی زمین معرفی شد. در هر دو مورد خداوند که بزرگ و قادر مطلق توصیف می‌شد، دارنده و اعمال‌کننده حاکمیت بر آسمانها و سلطان دارنده و اعمال‌کننده حاکمیت بر روی زمین دیده می‌شد. اصطلاح ترکی «خداوند در آسمان، دولت در زمین» ریشه در همین ایده دارد.

اسلام و لیبرالیسم: امکان تلفیق

اسلام در درجه اول فرد انسانی را مخاطب قرار می‌دهد. سرتاسر پیام آن برای هدایت و راهنمایی انسانها به سوی ایمان حقیقی طرح‌ریزی شده و اینکه به آنها بیاموزد سره را از ناسره تشخیص دهند. بیشتر آیاتی که انسانها را خطاب قرار می‌دهند مقصودشان این است که توانمندی انسان را به سوی تفکر و تعقل برانگیزانند. بنابراین هدف اسلام تحت راهنمایی هوش و ذکاوت انسان عبارت است از فعال کردن آگاهی انسانها از آیات خداوند در طبیعت. مخاطب قرآن در این جهان فردی

است که در روز قیامت نیز در برابر خداوند مسئول خواهد بود. زیرا اینکه مذهب چگونه درک و به زندگی روزمره تأویل خواهد شد در اسلام به فردی واگذار شده که دارای مسئولیت کامل خواهد بود. غیبت متولیان (روحانی) مذهبی به عنوان یک طبقه مجزا در اسلام، ارتباط مستقیم بین خداوند و فرد انسانی را میسر می‌سازد، از این رو موقعیت فرد را تعالی می‌بخشد. آیین‌هایی که نهادهای میانجی‌گر را بین خداوند و انسان پیش می‌کشند به این پیش‌فرض گرایش دارند که انسان ذاتاً مخلوقی گناهکار و فرومایه است. چنین انسانی قادر نیست به طور مستقل حقیقت را بیابد و نیز این بخت نیک را ندارد که خداوند در روز قیامت با او سخن بگوید.

۱۰. بر عکس اسلام از خیر نهادهای میانجی‌گر بین انسان و خداوند می‌گذرد، در عین حال معتقد است افراد در روز قیامت تنها بر اساس رفتارهایی که خود در این جهان انجام می‌دهند اجر و مزد خواهند گرفت. این امر امکان حتی میانجی‌گری یا کمک دیگران از جمله پیامبران را از بین می‌برد. تمام این موارد حاکی از این است که اسلام با موجودیتهای جمعی فراانسانی صحبت نمی‌کند لیکن «انسان» را در مرکز جامعه قرار می‌دهد. این واقعیت که در جوامع اسلامی گرایش به سمت تقدم جامعه بر فرد انسانی است عمدتاً محصول نه ذات خود اسلام که محصول شرایط تاریخی است. نباید فراموش کرد که جوامع سنتی همواره یک زندگی جامعه محور دارند. این نکته توضیح می‌دهد که چرا ترک یا پذیرش مذاهب عمدتاً در سطوح جمعی نظیر قبیله، نژاد، ایل یا روستا در جوامع سنتی رخ می‌داده است. تنها بعد از فرارسیدن دوران مدرن بود که اسلام مجبور شد با چالشهایی چون انتخاب فردی یا آزادی فردی روبرو شود. مسلمانان در گذشته آزادی را مساله‌ای نه برای فرد که برای جامعه می‌پنداشتند. میزان آزادی‌ای که آنها از آن بهره‌مند بودند از سطح عمومی آزادی که در زمان آنها متداول بود بسیار بیشتر بود. این پرسش که آیا خصیصه جامعه محوری جوامع سنتی از مذهب نشأت می‌گیرد یا این شرایط اجتماعی و سیاسی جوامع سنتی است که به مذهب گرایش جمع‌گرایانه می‌دهد موضوع بحث انسان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی

تاریخی است. با این حال نمی‌توان انکار کرد که جوامع سنتی به نمایش خصایص جامعه محور و جوامع مدرن به نمایش خصایص فردگرایانه گرایش دارند.

۱۱. در حالی که مسیحیت، از قرن شانزدهم خود را با فردگرایی جوامع مدرن از طریق پروتستانتیسم

۱۲. آشنا ساخت و بدین طریق خود را با زندگی مدرن تلفیق کرد، مسلمانان موفق به آغاز رنسانس و رفورمهای خاص خود نشدند که این امر تا حد زیادی توضیح می‌دهد که چرا آنها کنار آمدن با مدرنیته را تا این حد مشکل پنداشته‌اند.

در اسلام حقوق بنیادی به فرد انسانی و نه به هویت‌های جمعی اعطاء می‌شود. به عبارت دیگر اسلام به جای حقوق هویتی، به فرد به عنوان موجود انسانی حق اعطاء می‌کند. نوع رابطه‌ای که اسلام میان انسانها و بین انسان و خداوند پیش‌بینی می‌کند عطف به جا و مقام اولی به عنوان «بنده» و «نماینده» خداوند تعیین می‌شود. حقوق مبنایی‌ای که اسلام به انسان اعطاء می‌کند کمابیش همان حقوقی است که لیبرالیسم برای انسان در نظر گرفته است، اگر چه آنها از مفروضات متفاوتی منتج می‌شوند زیرا اسلام انسان را نماینده خدا در جهان می‌داند. اسلام حق حیات، دارایی، حفظ کرامت، آزادی وجدان و عمل انسان را تضمین می‌کند. ساختار اجتماعی دموکراسی، همان‌طور که معلوم است بر لیبرالیسم استوار است. در ضمن لیبرالیسم فرد را در مرکز زندگی اجتماعی و سیاسی و تمام حقوق بشر را در حوزه خصوصی و همچنین حوزه عمومی قرار می‌دهد. لیبرالیسم این اولویت‌بخشی را با توسل به فضیلت مقام فرد به عنوان «انسان» توجیه می‌کند.

۱۳. ما می‌توانیم در این خصوص بین لیبرالیسم که انسانها را می‌ستاید و اسلام که آنها را «اشرف مخلوقات» می‌داند همانندیهای زیادی ببینیم.

همین‌طور شباهتهای بسیار زیادی بین رویکردهای اسلامی و لیبرالی نسبت به دارایی و مسأله ثروت وجود دارد. هر دو تفکر اسلامی و لیبرال (به عنوان تفکر سیاسی بنیادی حامی دموکراسی) حقوق مالکیت را کمتر از حق حیات تقدیس نمی‌کنند و آن

را غیر قابل نقض می‌دانند. مالکیت اموال در اسلام در زمره «اعمال صالح» محسوب می‌شود و به کسب درآمد و ثروت به عنوان فعالیت‌هایی احترام‌آمیز نگریسته می‌شود. این اصل نه تنها در منابع اسلامی آشکارا مورد تأکید قرار گرفته، بلکه به طور مداوم در سرتاسر تاریخ اسلامی رعایت می‌شد. برای مثال در خبرها آمده است که در دوران حکمرانی خلیفه عمر، مسجدی که در ملک یک غیرمسلمان بنا شده بود، تخریب شد و حکمرانی که مجوز ساخت آن را داده بود از سمت خود برکنار گردید. اسلام احترام زیادی برای حوزه خصوصی از جمله بسط احترام به مالکیت قائل است. در اسلام افراد می‌توانند در ملک خصوصی خود از جمله منازلشان هر نوع فعالیت‌هایی را انجام دهند مشروط بر اینکه حقوق دیگران را زیر پا نگذارند. لیبرال دموکراسی‌ها در دنیای مدرن به افراد در حوزه خصوصی‌شان که بیرون از ارزشهای مشترک حوزه عمومی است، آزادیهای زیادی می‌دهند. تا زمانی که حقوق دیگران مورد تخطی و تجاوز قرار نگیرد افراد در زندگی خصوصی خود کاملاً آزاد هستند.

۱۴. انگاره برابری در نظر اسلام بسیار شبیه انگاره برابری است که لیبرال دموکراسی مطرح می‌کند. اسلام سلسله مراتب حقوقی بین انسانها را از بین برده و آنها را در موقعیت برابر قرار داده، و به همه آنها بر اساس طرح و برنامه ارائه شده از سوی خداوند حقوق یکسان اعطاء کرده است. در پیشگاه خداوند هیچ تفاوتی بین حاکم و حکومت شونده وجود ندارد، چنین تفاوتی حتی در مورد بنده و صاحب او نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. هر دوی آنها از امتیاز والای انسان بودن برخوردارند. فقط می‌توان از برتری یک فرد بر اساس میزان ترس و اطاعت او از خداوند یعنی تقوا سخن گفت. مسلماً اسلام برابری اجتماعی اقتصادی را به عنوان هدف اصلی خود تلقی نمی‌کند زیرا این با طبیعت انسان، حقانیت و جریان طبیعی زندگی اجتماعی در تضاد است. لیبرال دموکراسی نیز خود را به اصل برابری حقوقی محدود می‌کند و اهمیت زیادی برای ایده حقانیت قائل است به این معنی که هر کس باید قادر باشد تا از منافع اجتماعی اقتصادی مطابق با میزان درآمدش بهره ببرد.

۱۵. بنیادی‌ترین خصیصه دموکراسی، تکیه

بر ارزشهای لیبرال، این واقعیت است که دموکراسی نظامی قرارداد محور است. اصل پیوند دو سویه و رضایت که در هر دو حوزه سیاست و اقتصاد متداول است ضروری‌ترین ویژگی لیبرال دموکراسی است. انگاره قرارداد در اسلام معنی عمیق‌تر و کارویژه پیچیده‌تری دارد. اسلام تمام جنبه‌های زندگی را از رابطه فرد با خدا گرفته تا رابطه افراد با یکدیگر بر پایه قراردادها ساماندهی می‌کند. از زمانی که فرد اسلام می‌آورد او قراردادی دو سویه با خداوند منعقد می‌سازد. در جاهای زیادی از قرآن، خداوند به موهبت‌ها و احسان‌ها در روز قیامت برای انسانها در قبال گزینش راست‌کرداری در این جهان وعده می‌دهد. بنابراین افراد از پیامدهای هر یک از اعمالشان در روز قیامت آگاهند. قرآن همچنین توصیه می‌کند که مسلمانان باید روابط خود را بر اساس قرارداد تنظیم کنند. این اصل در مورد رابطه آنها با حاکمان نیز صادق است. اصل مشورت که ویژگی مشخص حکمرانی است، نقش فوق‌العاده‌ای در استقرار یک ساختار سیاسی بازی می‌کند. هیچ شکی در این نیست که آن نظامی که به بهترین وجه اصول بنیادینی را که اسلام در مورد حکمرانی سیاسی توصیه می‌کند تحقق بخشد، نظامی است دموکراتیک که زندگی سیاسی را بر مبنای قرارداد از طریق انتخابات نهادینه می‌کند. قرارداد در اسلام با سوگند وفاداری (بیعت) به حاکم آغاز می‌شود. این سوگند متضمن تسلیم مشروط حکومت‌شوندگان به اقتدار حاکم است. اصول آن به طور روشن در آیات قرآن، در کلام و گفتار پیامبر همچنین در مباحث فقهی عالمان اسلام آمده است.

جدایی قانون و دولت در الهیات اسلامی

آن دسته از نویسندگانی که، عمدتاً شرق‌شناس، ادعا می‌کنند اسلام و دموکراسی غیر قابل تلفیق هستند به طور کلی استدلالهای خود را بر دو نکته اصلی استوار می‌سازند. طبق نظر این نویسندگان از آنجا که اسلام ماهیتاً مذهبی سکولار نیست، نمی‌تواند خود را با دموکراسی که بر بنیاد اصول سکولار استوار است منطبق سازد. در ثانی قوانین شرعی اسلام (شریعت) یک نظام حقوقی تغییرناپذیر و از این رو مطلق‌گرا، دکماتیک و مستبدانه‌ای است که به هیچ وجه قابل اجرا برای تمامی زمانها و مکانها نیست. تنها

در دوران اخیر است که اسلام و مسلمانان با مساله‌ای چون سکولاریسم مواجه شده‌اند. سکولاریسم، شاخه‌ای از اندیشه مدرن، که تقریباً با ماکیاولی آغاز شد، در جهان غرب به گونه‌های مختلف فهم شده است. در جهان آنگلو ساکسون نه تنها سکولاریسم هرگز به معنی خصومت با مذهب تلقی نشد بلکه راه را برای آزادیهای مذهبی نیز هموار ساخت. مدل سکولاریسمی که در جهان آنگلو ساکسون حاکم شد بر مبنای خودداری از تصدیق این نکته که تفسیر مذهبی کار انحصاری کشیشان است استوار بود. این رویکرد آن طور که مشهور است، به «هر کس کشیش خود است» تغییر یافت. در مقابل، مدل لائیسیمی که سنت روشنگری فرانسه از آن الهام می‌گرفت، مستلزم قطع رابطه افراد و جامعه با مذهب بود. در زیر بیرق لائیسیم جنگ و مبارزه سخت ناشی از خصومت‌ورزی علیه ارزشهای مذهبی در فرانسه آغاز شد. پیکار مشابه علیه ارزشها و هنجارهای مذهبی در کشورهای سوسیالیستی در این قرن مثال دیگری از این رویکرد است.

تجربه ناخوشایند آنها از لائیسیم فرانسه تا حد زیادی سوءظن متفکران مسلمان را نسبت به سکولاریسم روشن می‌کند. در واقع ارزشهای مدرنی که در سرزمینهای اسلامی شروع به انتشار کردند، عمدتاً ریشه در تجربه فرانسه داشتند و این امر واکنش‌هایی را به خصوص در میان مردمی که زیر سلطه استعمار قرار داشتند موجب شد. جدا از اشاره به این حساسیت، لازم است رابطه بین سکولاریسم و اسلام را به نحو مفصل‌تری مورد ارزیابی قرار دهیم. سکولاریسم در اصل یک شیوه تفکر است که به نیروبخشی این جهان، رهاسازی آن از هژمونی امر مقدس، و سکولارسازی به خصوص دولت که بعد سیاسی حیات اجتماعی است، می‌پردازد.

۱۷. کلیسای کاتولیک که برای تقریباً هزار سال بر پایه آموزه قیصری و پاپی بر اروپا سیطره‌ی کامل داشت، کل حیات اجتماعی و سیاسی را از جمله امور مقدس تلقی می‌کرد و بنابراین هیچ قلمرویی را برای امور این جهانی و یا به عبارت دیگر امور نامقدس باقی نمی‌گذاشت. این مساله روشن می‌کند که چرا در هر دو رویکرد فرانسوی و آنگلو ساکسونی، سکولاریسم در کنار خرد و عقلانیت مطرح می‌شود.

وقتی از این منظر به موضوع می‌نگریم می‌بینیم که اسلام اگرچه بدون شک اشاره‌های فراوانی به روز قیامت دارد که پیروان آن از ته دل آنها را سودمند می‌دانند اما دینی است که قویاً دارای سوگیری این جهانی است. ماکس وبر به درستی ادعا می‌کند که پنج مذهب جهان یعنی مسیحیت، اسلام، یهودیت، بودا و کنفوسیوس را می‌توان مذهبی عقلانی توصیف کرد که دارای سوگیری این جهانی هستند.

۱۸. این مذاهب دارای انعطاف‌پذیری درونی برای انطباق خود با شرایط موجود در جهان هستند. آنها نسبت به تغییرات در این جهان بی‌تفاوت نمی‌مانند. در واقع همان‌گونه که ماکس وبر اشاره می‌کند، اسلام در صدد پی‌افکنی یک بنای فکری بر مبنای ارزشهای عقلانی است. پیامبر اسلام مصرا نه به تحصیل علم تشویق می‌کند و این تاییدی بر این دیدگاه است. دگم‌ترین نگرش را در این خصوص کلیسای کاتولیک بعد از به دست گرفتن قدرت در نتیجه سقوط امپراتوری روم غربی از خود نشان داد، اما حتی دگماتیسم کاتولیکی نیز مجبور شد در مواجهه با رویش ارزشهای مدرن قرون پانزدهم و شانزدهم رویکردی انعطاف‌پذیرتر اتخاذ کند.

۱۹. برخی نویسندگان اخیراً ادعا کرده‌اند که هیچ تنشی بین اسلام و سکولاریسم وجود ندارد، با این فرض که اسلام احترام زیادی برای عقل انسان و این جهان قائل است. حسن حنفی یکی از این نویسندگان، مدعی است که اسلام در کنه ذات خود سکولار است. در نظر او، دعوای واقعی بین اسلام و سکولاریسم در این واقعیت نهفته است که حاکمان مسلمان غیرنقادانه به تقلید از غرب گرایش دارند که روشنفکر مسلمان آن را غیر قابل قبول می‌دانند.

۲۰. طنز قضیه این است که سکولاریسم نیز به عنوان واکنشی در مقابل کلیسای کاتولیک ظهور کرد. در واقع جنبش سکولاریستی در پی خاتمه بخشیدن به سلطه کلیسا بر دولت و جایگاه خداگونه کشیشان بود و تضمین اینکه مومن می‌تواند مستقل از بردگی‌های بیرونی بر اساس مذهب خود عمل کند.

۲۱. هیچ تنشی احتمالاً بین مذهب و سکولاریسم رخ نمی‌دهد مادامی که مذهب بر مبنای عقل استوار بوده و مشوق بهسازی

این جهان باشد. در واقع یکی از مسائلی که به طور ویژه دانشمندان مسلمان آن را مورد توجه قرار دادند این اصل بود که «هر جا عقل تشکیک کند، مذهب نیز تشکیک می‌کند». متفکران مسلمان این اصل را توسعه بخشیدند.

اسلام ذاتاً یک مذهب مبتنی بر عقل است. بر همین اساس است که علوم یا رشته‌هایی چون فیزیک، ریاضیات، نحو، پزشکی، فلسفه سیاسی، فلسفه تاریخ، شیمی، کیمیاگری و اخترشناسی در جهان اسلام در گذشته به طرز شگرفی پیشرفت کردند. بیشتر آیات قرآن، به خصوص آنهایی که در باب ایمان هستند مومنان را به تفکر و تعقل توصیه می‌کنند. قرآن به طور بسیار آشکار ایمان را در قلمرو عقلانیت قرار می‌دهد. مکاتب فلسفی که از این تاکید بر عقل الهام می‌گرفتند، در تاریخ اسلام ظهور یافتند، و موفق شدند اندوخته عقلانی‌ای فراهم نمایند که توانست جوامع اسلامی را برای چندین قرن تغذیه کند. فیلسوفانی بودند که حتی عقل را به اندازه وحی، و فلسفه را به اندازه پیامبر مهم می‌دانستند. با عنایت به وسعت آزادی عملی که اسلام به عقل، عرف و فرهنگ می‌دهد، ما باید سپاسگزار باشیم که اسلام در پی پالودن جهان از عقل انسانی به منظور تقویت سلطه مذهب بر عالم نبود، بلکه برای دانش، مهارت و تجربه بشری احترام زیادی قائل شد.

اهمیتی که اسلام برای عقل، داد و ستد،

**اهمیتی که اسلام برای عقل، داد و ستد، کار، کسب درآمد برای امرار معاش و گذران زندگی، بدون ایجاد مزاحمت و سربار دیگران بودن قائل است، نشان می‌دهد که چگونه مذهب می‌تواند در عمل منبع انگیزش برای انسانها در جهت بهبود کیفیت زندگی‌شان در این جهان باشد. این گفته پیامبر که «دستی که می‌دهد برتر از دستی است که می‌گیرد»، در میان گفته‌های بسیار دیگری که بر اهمیت امرار معاش تاکید می‌کنند، گواه محکم و معنی‌داری بر این مدعاست.**

کار، کسب درآمد برای امرار معاش و گذران زندگی، بدون ایجاد مزاحمت و سربار دیگران

بودن قائل است، نشان می‌دهد که چگونه مذهب می‌تواند در عمل منبع انگیزش برای انسانها در جهت بهبود کیفیت زندگی‌شان در این جهان باشد. این گفته پیامبر که «دستی که می‌دهد برتر از دستی است که می‌گیرد»، در میان گفته‌های بسیار دیگری که بر اهمیت امرار معاش تاکید می‌کنند، گواه محکم و معنی‌داری بر این مدعاست. گسترش اسلام در سه قاره، از ترکستان در آسیا گرفته تا اروپا و آفریقا در یک یا دو قرن بعد از تولد اسلام باید با توان انگیزشی اسلام برای بهسازی این جهان مرتبط باشد. وقتی این خصایص مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، گشودگی اسلام به روی ارزشهای عقلانی که برای بهبودی کیفیت زندگی در این جهان اساسی هستند به خوبی قابل ارزیابی است.

اگر کسی به ساختار درونی قوانین اسلامی بنگرد ملاحظه می‌کند که این نظام حقوقی به جای خصیصه الهی، دارای خصیصه‌ای انسانی است. به همین دلیل این نظام دارای قواعد الهی غیر قابل نقض نیست. قوانین اسلام، از جمله فقه و اصول فقه تقریباً دو قرن بعد از رحلت پیامبر تدوین شدند. از آنجا که آیات قرآن به تدریج و نه یکباره، در طی ۲۳ سال نازل شد، قوانین اسلام نتوانست به طور ثابت و تغییرناپذیر در دوران زندگی پیامبر وضع و تدوین شود. بعد از پیامبر، صحابه او در تصمیم‌سازیها یا تصمیم‌گیری در مورد یک مساله خاص بر قرآن، کردار و گفتار پیامبر و اجماع علما تکیه می‌کردند، و هیچ مجموعه قواعد ثابتی تحت یک قالب اسلامی خاص نتوانست تا دوران حکمرانی عباسیان شکل بگیرد. قوانین اسلام دارای چهار منبع است که مشترکاً ادله شریعت خوانده می‌شوند، یعنی منابع استنباط قوانین شرعی که عبارت هستند از قرآن، سنت، اجماع و قیاس. سه منبع از این منابع ساخت‌هایی انسانی‌اند و دارای خصیصه‌ای فرهنگی. به عبارت دیگر منابع دیگر به جز قرآن وحی نیستند بلکه انسان ساختند. اجماع علما و قیاس مطمئناً کنشهایی انسانی محسوب می‌شوند زیرا این دو منبع محصول اتحاد میان مسلمانان و آراء فردی آنها هستند. سنت پیامبر منبع دیگر قانون اسلام، هنوز یک مساله مورد مناقشه در میان علمای اسلام است. پیامبر رفتار، اعمال و کردار خود را بر پایه تفسیر خود از قرآن استوار می‌ساخت. در جایی که قرآن در

خصوص مساله‌ای خاص ساکت بود، او بنا به تفسیر خود عمل می‌کرد...

اسلام مذهبی است پویا که در میان چیزهای دیگر بر تکثرگرایی حقوقی استوار است. غیبت یک طبقه مشخص مذهبی در اسلام که منحصرأ خود را شایسته و محق تفسیر مذهب بداند، منجر به پیدایش رویکردها، فرقه‌ها، ایده‌ها و جنبشهای مختلف زیادی در خصوص ایمان و نیز عمل شد که با یکدیگر مناقشه و رقابت می‌کردند. علی‌رغم پیدایش جریانهای مختلف فکری، الهیات اسلامی هرگز دستخوش انشعابی نظیر راست‌آیینی و کژآیینی نشد. جریانهای برجسته فکری که به تاریخ اسلام رنگ و لعاب به خصوص دادند، عمدتاً واکنشهایی بودند در قبال نیروهای تاریخی، که به منازعه قدرت مربوط می‌شدند. تمامی جریانهای فکری که در چهارچوب پارامترهای اسلام، به بار نشستند در آغاز از نظر قانونی مورد پذیرش قرار گرفتند، اما برخی از آنها نظیر فرقه خوارج و... بعدها خصیصه‌ی کژآیین به خود گرفتند زمانی که درگیران در منازعه قدرت در صدد برآمدند آنها را به حاشیه برانند. با این حال مساله تفسیر بر مبنای منابع اسلامی، فاقد یک مبنای قانونی و نهادی نبود. این مبنای یکی از منابع چهارگانه قوانین شرعی اسلام است. تفسیر و ارائه نظر، ابزارهای پویای انطباق دین با شرایط متفاوت و حفظ توانمندی آن برای رویارو شدن با مسائل و مشکلات است. هر محقق مذهبی متبحری دارای صلاحیت اخلاقی و حتی وظیفه تفسیر قرآن مطابق با زمینه تاریخی و جامعه‌شناختی خود و صورت‌بندی فهمی مناسب و عملی از اسلام است.

اصول اساسی اسلام و هم‌آمیزی فرهنگها هنوز به عنوان موضوعات مورد مناقشه داغ باقی مانده‌اند. بخشی از سنت‌ها در زمان پیامبر، همچنین بیشتر تفسیرهای علمای دینی در دوره‌های بعد، تحت تاثیر محیط فرهنگی‌شان بوده‌اند. این قبیل هنجارهای اسلامی دارای ویژگی هنجارهای هم‌خانواده‌ای بودند که به عنوان پاسخ به الزامات زمان و نیازهای جوامع به وجود می‌آمدند. به طور اجتناب‌ناپذیر، فرهنگ عرب به میزان بسیار زیادی بر ثبت و ضبط سخنان پیامبر و نیز بر سنتهای تفسیری که در میان علمای دینی بین قرون هفتم تا دوازدهم میلادی متداول بود،

تاثیر گذاشت. بنابراین، پذیرش هنجارهای دینی‌ای که از این منابع ناشی شده‌اند به عنوان تنها هنجارهای معتبر و تغییرناپذیر، جهان‌شمولی اسلام را مورد شک و تردید قرار می‌دهد که بدون شک فراتر از زمان و مکان است. در حقیقت، هیچ یک از مذاهب چنین خصایصی را متجلی نمی‌سازند. تمامی مذاهب سرانجام درجه‌ای از انعطاف‌پذیری را به عنوان برآیند ضروری واقعیت جامعه‌شناختی بر حسب شرایط رایج در یک دوره زمانی خاص از خود نشان می‌دهند.

یک نقص شرق‌شناسان در خصوص الهیات اسلامی این اظهار نظر غلط آنهاست که اسلام در سطح کلیت‌ها عمل می‌کند زیرا دین و دولت در اسلام تفکیک‌ناپذیرند. در واقع در سراسر تاریخ اسلام همواره تمایزی بین قانون سلطان و شریعت وجود داشته و حاکمان می‌توانستند قوانینی را که نیازهای عصرشان را برطرف می‌ساخت، وضع کنند. قانون اسلام از فقه نشأت می‌گرفت، که در دوران حاکمیت خلفای عباسی بسط و گسترش یافت. اما مسلمانان در دوران حکمرانی امویان تقریباً به اندلس در غرب و ترکستان شرقی در شرق نفوذ کرده بودند. موفقیت در این امر تا حد بسیار زیادی مرهون کاربرد فراوان قانون سلطان بود. بدون شک جامع‌ترین و فراگیرترین گام را در این جهت، از حیث استقرار بنیادهای قانون عمومی، سلطان عثمانی سلطان محمد دوم برداشت. او نظامی از قانون سلطان (قانون‌نامه) وضع کرد که کاملاً مستقل از قانون اسلام بود. روندی که سلطان محمد دوم در پیش گرفت، در دوران حکمرانی سلیمان، وقتی که قانون سلطان به تدریج شروع کرد به تقدم و برتری بر قانون مذهبی، پیچیده‌تر شد. در دوران مدرن‌سازی امپراتوری عثمانی در قرن نوزدهم، قانون اسلام پس‌زنی دیگری را متحمل شد چه اینکه به دنبال ورود هنجارهای قانونی غرب‌محور که ضمناً گشایش دادگاههای «نظامیه» را موجب شدند، قانون اسلام به حوزه خصوصی محدود شد.

بنابراین آنهایی که دیدگاههای شرق‌شناسانه را کاملاً پذیرفته‌اند و این ادعاها را مطرح می‌کنند که الهیات اسلامی و تجربه تاریخی، حاکی از وحدت نهادی بین دین و دولت است که با یکدیگر ادغام شدند و یا به عبارت دیگر آنها لزوماً به یک نظام تئوکراتیک

منتهی می‌شدند، نه تنها ساختار قانون اسلام را در نظر نمی‌گیرند بلکه واقیت تاریخی نیز آنها را تایید نمی‌کند. خود قرآن فضایی را برای قانون سلطان می‌گشاید آنجا که می‌گوید «در فرامین خود عرف عام را نادیده مگیر». این آیه قرآن در واقع کاربرد الگوهای حکومتی را بر پایه رویکرد نسبی‌گرایانه اجازه می‌دهد. از زمان خلفای عباسی، فقها موافقت خود را با امکان توسعه و بسط قواعد از طریق وضع قانون در خصوص مسائل جدید توسط حاکم اعلام داشتند. فقهای اسلام بر خلاف پیشگامان مسیحی، حق حاکمان برای تصویب قوانین و مقررات بر اساس «عرف» و «الزامات رفاه عمومی» را به رسمیت می‌شناختند مگر اینکه اسلام صراحتاً در باب موضوع مورد بحث به راه‌کار دیگری بر خلاف آن امر کرده بود. بعضی حتی پیشتر رفته و استدلال می‌کردند در مسائلی که به رفاه عمومی جامعه مربوط می‌شود، هنجارهایی که حکومت وضع می‌کند نیز طبق قانون اسلام درست و معتبر هستند. به هر حال روشن است که تمایزی در میان بسیاری از جوامع اسلامی ابتدا و مهمتر از همه در امپراتوری عثمانی، بین «قانون اسلام» و «قوانینی» که حاکمان وضع می‌کردند وجود داشت.

۲۲. در حالی که شریعت نامی بود که به احکام و فرامین بر مبنای اسلام داده می‌شد، قانون آن دسته از مقرراتی تلقی می‌شد که حکومت آنها را مقرر می‌کرد.

خلاصه اینکه در تحلیل این مساله که آیا اسلام به رژیمهای دموکراتیک نزدیک‌تر است یا غیر دموکراتیک، باید اذعان کنیم که با توجه به موارد و معیارهایی که در فوق مورد بررسی قرار گرفتند، رژیمهای دموکراتیک با اسلام سازگارترند. با این حال نباید این واقعیت را نادیده بگیریم که دموکراسی ابزاری است سیاسی که محصول شرایط تاریخی بوده است در حالی که اسلام دینی است در بردارنده اصول اخلاقی، به عبارت دیگر به تعالی‌بخشی روح انسان پند می‌دهد. دولت و نهادهای دیگر هویت‌هایی هستند که بر مبنای شرایط جامعه‌شناختی خاصی هستی یافته‌اند. اگر چه مذهب در اصل جمع اصول اخلاقی است و انسانها را به پذیرش ایمان توصیه می‌کند اما در بردارنده اصول اخلاقی مربوط به ارزشهایی که جهت زندگی اجتماعی را معین می‌کنند نیز هست.

با توجه به اینکه اصول اخلاقی خصیصه‌های مشترک دارند، صرف نظر از اینکه مبتنی بر منابع مذهبی یا غیر مذهبی باشند، می‌توان مشاهده نمود که این اصول قادر به کلیت‌بخشیدن کاربستهای زندگی اجتماعی نیستند. هنجارهایی که جنبه اجتماعی و عملی مذهب را سامان می‌بخشند لزوماً باید مطابق با زمان دگرگون شوند و در واکنش به شرایط، اشکال جدیدی به خود بگیرند. در غیر این صورت ارزشهای مذهبی به دلیل ناتوانی آنها در سازگاری با شرایط مدام در حال تغییر، از زندگی واقعی خارج و به یک عامل بازدارنده برای تمامی انواع تحولات و دگرگونیهای اجتماعی بدل خواهند شد.

#### ناکامی دموکراسی در جهان اسلام

در بالا اشاره شد که تعالیم اسلام با دموکراسی مغایر نیستند. با این حال امروزه در بیشتر کشورهای اسلامی، نه نظامهای دموکراتیک که نظامهای خودکامه و مستبد حاکم هستند. پرسش این است که پس چرا دموکراسی نمی‌تواند در این بخش از جهان استقرار یابد؟ نبود نسبی لیبرال دموکراسی در جهان اسلام به طور اعم و جهان عرب به طور اخص از جانب بسیاری از دانشمندان درگیر در این موضوع مطرح شده است. متفکران مدرنیست عادت دارند تحولات دموکراسی را با وجود شاخص‌های مدرنیته نظیر سطح تولید سرانه ناخالص ملی، نرخ باسواد، زندگی شهری نشانگر صنعت، سطح کاربرد رسانه‌ها، میزان توسعه طبقات اجتماعی و جمعیت پیوند بزنند. این روش تحلیل توصیه می‌کند که برای نائل آمدن به دموکراسی، جوامع غیر غربی باید فرآیندهای مدرن‌سازی اقتصادی خود را تقریباً مانند جوامع غربی انجام دهند.

این نظر رایج‌ترین تبیین در دهه ۱۹۷۰ در خصوص فقدان دموکراسی در جهان عرب بود. در هر حال با اینکه تولید سرانه ناخالص ملی در کشورهای نظیر عربستان سعودی و کویت به سطح کشورهای غربی رسیده است، اما این امر در آنجاها به ظهور دموکراسی منجر نشده است. رژیمهای خودکامه و مستبد هنوز در کشورهای عرب صادرکننده نفت به حیات خود ادامه می‌دهند با وجود اینکه زیرساخت اقتصادی برخی از آنها همسان استانداردهای غربی است. این مساله حاکی از این است که فقدان دموکراسی در

جهان اسلام باید با توسل به عواملی دیگر تبیین شود. این عوامل تاریخی و نیز معاصر هستند که تمرکز اقتدار سیاسی در دستان یک بانده یا گروه کوچکی از نخبگان را در جهان اسلام ممکن می‌سازند. وقتی از زاویه تاریخی به مساله می‌نگریم، می‌بینیم که طبقات اجتماعی که نقش اصلی را در جریان دگرگونیهای گسترده اجتماعی و سیاسی در دوران فتوالیسم و نیز کاپیتالیسم غرب بر عهده داشته‌اند و بدین لحاظ بین جامعه و دولت به سان یک میانجی‌گر عمل کرده‌اند، هیچگاه در جوامع اسلامی شکل نگرفتند.

۲۲. در حالی که اقتصاد و طبقات اجتماعی برآمده از حوزه اقتصاد، نیروهای محرک جامعه مدنی در غرب بودند، در جوامع اسلامی قدرت مرکزی این کارویژه را بر عهده داشته است. اگر چه حقایق مسلم اسلام مالکیت را یک امر مثبت تلقی می‌کنند، اما در دولتهای اسلامی گذشته، جوامع عمدتاً از زندگی اقتصادی بیگانه بوده و بنابراین به ناگزیر به دولت به عنوان دارنده ثروت وابسته بودند. ما نمی‌توانیم از وجود مبادله اقتصادی مبتنی بر بازار و نیز طبقات اجتماعی صحبت کنیم که می‌توانست بقای بازار در جوامع اسلامی سنتی مبتنی بر کشاورزی را تضمین کند. بدون شک در گذشته، برخی نهادهای میانجی‌گر وجود داشتند که نقش اجزای جامعه مدنی را بازی می‌کردند. اما از آنجا که آنها بیشتر بر نهادهای فرهنگی استوار بودند تا اقتصادی، نتوانستند خود را به سازمانهایی قوی تبدیل کنند، و به جای آن همچون یک شعبه دولتی عمل می‌کردند. بخشهای جامعه، نظیر علمای مذهبی، بنیادها و اصناف همچون متصدیان دولت در استانها عمل می‌کردند. این رابطه سنتی بین دولت و جامعه مدنی از ظهور گروههای از حیث سیاسی و اقتصادی قدرتمند در طی زمان جلوگیری می‌کرد.

علاوه بر این سابقه تاریخی، استعمار جهان اسلام در آغاز قرن بیستم به نظر می‌رسد عامل بنیادی دیگر ضعف نظام دموکراتیک در جهان اسلام است. در اغلب جوامع اسلامی، مردم تقریباً در سراسر نیمه اول قرن بیستم حول محور حکومت مرکزی و الیت حاکم دارای قدرت مطلق گرد آمدند تا از یوغ استعمار رها شده و بدین طریق کسب استقلال کنند. کشورهایی که از دل

امپراتورهای عظیم در اروپا به وجود آمدند به آسانی خود را به نظامهای دموکراتیک از طریق استقرار و تقویت دولتهای ملی مجهز کردند. در مقابل، کشورهای اسلامی که از امپراتوریهای بزرگ ناگهان جدا شدند، در ایجاد دولتهای ملی شکست خوردند، و طعمه امپراتوریهای استعمارگر نظیر بریتانیا، فرانسه و ایتالیا شدند. در حالی که کشورهای چون بلغارستان و یونان که از امپراتوری عثمانی منشعب شده بودند، آماده می‌شدند تا خود را در اوایل قرن بیستم تحت لوای دولتهای ملی با دموکراسی آشنا سازند، کشورهای اسلامی نظیر مصر، لبنان، الجزایر، عراق و سوریه در همین دوران تحت سلطه استعماری درآمدند. به جز عربستان سعودی و مصر که در سال ۱۹۲۲ به استقلال رسیدند، جهان عرب، در اوایل قرن بیستم تحت سلطه حاکمیت استعماری بریتانیا، فرانسه و ایتالیا قرار داشت. بنابراین، اولویت برای این کشورها حل و فصل مساله قدرت بین اقتدار سیاسی متمرکز و مردم نبود، بلکه عبارت بود از اجتماع حول محور یک اقتدار سیاسی به منظور آزادسازی کشورهاشان از چنگ قدرتهای استعماری.

تجربه استعمارگری در جهان اسلام فرهنگ سیاسی تمرکزگرا را که دارای بنیادهای استواری در جوامع اسلامی سنتی بود نیرومندتر کرد. قدرت کارزماتیک حاکمانی که در دوران حاکمیت امویان و عباسیان خود را به عنوان نماینده خدا بر روی زمین معرفی کرده بودند، در دوران پسااستعماری قرن بیستم متاسفانه تقویت شد. برخی رهبران، به واسطه نقش اساسی‌شان در مبارزات استقلال‌طلبانه در کشورهای خود به بت تبدیل شدند، و بیشتر آنها از این کاریزما استفاده کرده و مردم را نادیده انگاشتند. بسیاری از گروهها یا رهبرانی که در مبارزات استقلال‌طلبانه، چه بسا به ناگزیر، نقشی اساسی ایفا کردند، به تدریج مردم را به سان دارایی خود پنداشتند، و از این رو در برابر تقاضای مردم مبنی بر سهم‌شدن آنها در قدرت، مقاومت کردند. بسیاری از کشورهای اسلامی که بعد از جنگ جهانی دوم استقلال یافتند، به طور طبیعی یک نوع بی‌زاری و روگردانی از نهادهای دموکراسی را که در کشورهایی چون فرانسه و انگلیس تکوین یافته بود توسعه بخشیدند، چه اینکه اینها همان کشورهایی بودند که



آنها برای کسب استقلال علیه‌شان جنگیده بودند. به همین دلیل بیشتر کشورهای اسلامی بعد از جنگ جهانی دوم به سوی سوسیالیسم کشیده شدند.

مورد ترکیه عثمانی جمهوری که تحت استعمار کشورهای غربی در نیامد، گواه بسیار روشن تاثیر استعمار بر نوع نظام سیاسی در جهان اسلام تحت سلطه استعمار است. امپراتوری عثمانی که هیچ‌گاه مستعمره نشد خود را با مکانیزمهای دموکراتیک نظیر مجلس، نظام چند حزبی و انتخابات از سال ۱۸۷۶ تا ۱۹۱۸ آشنا ساخت. اما این مکانیزمهای دموکراتیک به دنبال وقوع جنگ استقلال که از سال ۱۹۱۸ در مقابل یونان و کشورهای غربی دیگر نظیر فرانسه، ایتالیا و انگلیس آغاز شد، از هم پاشیدند. از آن پس این پرسش که چگونه کشور باید آزاد شود، به جای بحث و گفتگو راجع به مکانیزمهای دموکراتیک، به کانون توجه اصلی نخبگان سیاسی و حتی موضوع مورد بررسی بدل شد. جامعه احساس نیاز شدیدی برای اتحاد حول محور رهبرانی می‌کرد که وعده استقلال در مقابل غرب می‌دادند. ضرورت استقلال و ساخت دولتی ملی به عنوان مظهر استقلال ملی، عملاً یک رژیم تک حزبی اقتدارگرا را در ترکیه تا سال ۱۹۵۰ حاکم کرد.

۲۴. ظهور دموکراسی در ترکیه علیرغم پس‌رویهای گاه و بی‌گاه، برخلاف فقدان دموکراسی در دیگر کشورهای اسلامی، باید با مطالب فوق مرتبط باشد. در حالی که روشنفکران در جامعه عثمانی به دنبال یک استراتژی مدرن‌سازی بودند که در ضمن نهادهای غربی را نیز در برمی‌گرفت، استعمار دیگر کشورهای اسلامی توسط غرب علت عمده نگرش طردآمیزی بود که روشنفکران مسلمان علیه ارزشهای غربی بسط و گسترش دادند.

جنبشهای اسلامی رادیکال انقلابی به جای حاکمیت انسان، بر حاکمیت خداوند در این جهان تاکید می‌ورزند. این جنبشها سعی دارند تا به جای سرمایه‌گذاری در پروژه‌های برنامه‌ریزی شده برای بهبود شرایط زندگی مسلمانان و آنهایی که با مسلمانان زندگی می‌کنند، برداشت خود از حاکمیت را که بر تفسیرهای اسلامی متفاوتی تکیه دارد، تقویت و تحکیم بخشند. آنها استدلال می‌کنند که حاکمیت نمی‌تواند به انسانها تعلق داشته

باشد، از این رو به نظر می‌رسد که نقش آنها به ابزاری در جهت استقرار حاکمیت خداوند بر زمین محدود شده است.

اما روشن است که خداوند هرگز به عنوان حاکم عمل نمی‌کند، این امر برای تمامی زمانها و مکانها صادق است، بنابراین آنهایی که به نام خداوند حکومت می‌کنند در واقع تفسیری خاص از دین ارائه می‌دهند. این ادعا برای تمامی ادیان از جمله اسلام درست است که همیشه بیش از یک تفسیر به یک اندازه معتبر از یک دین خاص وجود دارد. آنهایی که مدعی‌اند به نمایندگی از خداوند عمل می‌کنند در حقیقت، بر مبنای یکی از این تفسیرها عمل می‌کنند. با اذعان به اینکه فرد انسانی از میان تمامی مخلوقات خداوند از همه بیشتر مورد تحسین قرار گرفته، خدمات پیش‌بینی‌شده برای پاسخ به نیازهای انسانها لزوماً باید بخشی از حاکمیت خداوند را تشکیل دهند. در نظر خداوند، حکمرانی سیاسی باید بر مبنای انجمن و شور و مشورت استوار باشد. در جوامع مدرن این امر تنها می‌تواند به واسطه اصولی چون سوگند وفاداری، انتخابات، قرارداد، مشورت، اجماع دانشمندان، حکومت مبتنی بر قانون اساسی و تفکیک قوا تحقق یابد. اعطای حق حکمرانی از طریق انتخابات، معادل اصل شورا است که اسلام به آن توصیه می‌کند. مسلماً این حق به معنی عمل به سان سایه مقدس خداوند بر زمین نیست، بلکه به نمایندگی از مسلمانان برای مدتی مشخص است.

آن آیه‌ی قرآن که در اغلب موارد از سوی حلقه‌های اسلام رادیکال انقلابی مورد استناد قرار می‌گیرد مبنی بر اینکه «حاکمیت تنها از آن خداوند است»، به هیچ وجه به معنی اقتدار حقوقی، قانون‌گذاری و یا سیاسی نیست. آیاتی که از «حاکمیت خداوند» سخن می‌گویند بیانگر نقش آفرینندگی خداوند در کل هستی هستند. آنهایی که برای نخستین بار معانی این آیات را تحریف کرده و به آنها بار سیاسی دادند خوارچ بودند. آنها در زمان خود این آیات را برای متزلزل کردن مشروعیت حاکمانی که با آنها مخالف بودند به کار می‌بردند. قرآن مومنان را به مدیریت امور خود از طریق شور و مشورت فرمان می‌دهد و این بدین معنی است که این یک اصل اخلاقی مربوط به حکمرانی است. مانند

این آیه که «کارشان را به مشورت یکدیگر انجام می‌دهند» (سوره شورا آیه ۳۸)، آیات فراوان دیگری وجود دارند که از مومنان می‌خواهند در اداره امورشان با یکدیگر مشورت کنند. این امر حاکی از این است که مردم باید مشکلات سیاسی اجرایی خود را بر مبنای مشورت در میان خود حل کنند، و یا وظیفه حل و فصل مشکل را بر عهده یک شخص قابل بسپارند. هیچ‌الگویی بهتر از دموکراسی وجود ندارد که امور را بدین نحو سامان دهد. نتیجه اینکه، ما می‌توانیم ادعا کنیم که حاکمیت از آن مردم است (منبعی که اقتدار از آن سرچشمه می‌گیرد)، و کسانی که اعمال حاکمیت می‌کنند باید مطابق با فرامین خداوند عمل کنند تا از مشروعیت برخوردار باشند. اعمال نیک و سودمند قابل قبول در قرآن آمده است، اعمالی که رضایت خداوند را در پی دارند.

از آنجا که رویکردهای اسلامی رادیکال اساساً جنبشهایی واپس‌گرا هستند، گرایش طبیعی به رد یکجای هر چیز برآمده از غرب دارند. این گرایش در واقع با واقعیت جامعه‌شناختی مغایر است. ما نمی‌توانیم یک شیوه خاص زندگی را به سادگی سیاه یا سفید، خوب یا بد بدانیم. همواره اصولی برای آموختن و عاریه گرفتن از فرهنگها، ایده‌ها و تجربه‌های زندگی مختلف وجود دارند. جوامع برای اینکه کامل‌تر شوند لزوماً دست به مبادله فرهنگی می‌زنند. مضافاً بر اینکه مسلمانان نیاز به فهم تمدن غرب دارند. امروزه ما شاهدیم که آن نهادها و ارزشهای سیاسی‌ای که با گوهر اسلام دارای بیشترین سازگاری هستند، در واقع در ساختارهای سیاسی دموکراتیک غرب یافت می‌شوند و نه در ساختارهای سیاسی اقتدارگرایانه‌ای که در کشورهای اسلامی موجودند. وقتی به نهادهای سیاسی رایج در جوامع غربی می‌نگریم، به نهادها و نظامی از حقوق و آزادیهای بنیادی برمی‌خوریم که سطح کمال آنها به ندرت در سراسر تاریخ اسلام دیده شده است.



## چرایی غیبت دموکراسی در جهان اسلام

اصغر علی انجینیر

ترجمه: دکتر مهدی حجت

اصغر علی انجینیر فعال حقوقی و رئیس دو سازمان «موسسه مطالعات اسلامی» و «مرکز مطالعه جامعه و سکولاریسم» است. او تا کنون ۴۴ کتاب در باب موضوعاتی چون اسلام و مسائل اجتماعی و قومی در هند و آسیای جنوبی تالیف یا تدوین نموده است.

در برنامه‌ای تلویزیونی سردبیر روزنامه‌ای ملی و معروف این سؤال را از من پرسید که چرا اسلام تا این حد غیردموکراتیک است؟ این پرسش مرا بر آن داشت تا مقاله حاضر را بنگارم. به این پرسش باید پاسخ گفت. آیا ماهیت تعالیم اسلام غیردموکراتیک است؟ چرا هیچ کشور مسلمان‌داری نظام دموکراتیک نیست؟ تقریباً تمامی کشورهای اسلامی یا تحت سیطره‌ی شاهان، شیوخ و یا دیکتاتورهای نظامی هستند و یا ساختاری نیمه‌دموکراتیک دارند. این پرسش مهمی است که مستلزم پاسخی درخور و قانع‌کننده است. پرسش مهم‌تر در این رابطه این است که آیا اسلام مسئول این وضعیت مسلمانان است؟ آیا اساساً مذهب

می‌تواند دموکراتیک یا غیردموکراتیک باشد؟ یا این پیروان مذاهب هستند که آنها را دموکراتیک یا غیردموکراتیک می‌کنند.

از نظر من هیچ مذهب و آیینی را نباید دموکراتیک و غیردموکراتیک پنداشت. هر دینی در ساختاری اجتماعی ریشه دارد. البته که هر مذهبی تصویری از جامعه‌ای جدید عرضه می‌دارد، و تلاش می‌کند از جامعه مستقر گذر کرده و فراتر برود، اما در نهایت به ندرت موفق می‌شود وضعیت موجود را کاملاً ویران کند. موفقیت یا شکست تصور جدیدی که مذهب عرضه می‌دارد بستگی دارد به اینکه گروه‌های ذی‌نفعی که جامعه را تحت کنترل خود دارند تا چه حد قدرتمندتر باشند تغییر وضع موجود دشوارتر خواهد بود. اسلام هم از این قاعده مستثنا نیست. علاوه بر گروه‌های ذی‌نفع موجود، گروه‌های جدیدی نیز در جامعه اسلامی شکل گرفت، که بعداً به آن خواهیم پرداخت. تعالیم قرآن قویاً حامی و مشوق شیوه عملکرد دموکراتیک است. خود شخص پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) از جانب خداوند امر شده تا در امور مهم با اصحاب خود مشورت کند.

اسلام در جامعه‌ای ظهور کرد که در آن هیچ

ساختار سیاسی رسمی یا نظام دولتی وجود نداشت. جز آداب و رسوم و سنن قبیله‌ای هیچ قانون مکتوبی وجود نداشت. اسلام به چنین جامعه‌ای نه تنها تصور و بینشی جدید داد که انسانی‌تر بود و آزادی وجدان را تضمین کرد، بلکه قوانین مفصلی، هم مکتوب و هم شفاهی و غیرمکتوب، ارزانی داشت. پیامبر اسلام، بعلاوة آنچه که در قرآن وجود داشت، از طریق اظهار عقیده و گفتار خود احکام و قوانین عرضه می‌داشت. این دید جدید از جامعه، از اقتدارگرایی بسیار بدور بود. خود پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در رفتارش اساساً یک دموکرات واقعی بود. او هیچگاه نظر خود را، مگر در باب دین، بردیگران تحمیل نمی‌کرد. او حتی پیروان خود را از پرسیدن بسیاری از پرسش‌ها منع می‌کرد، چه اینکه پاسخ او به آن پرسش‌ها ممکن بود آنها را مقید کند. او به هیچ کس اجازه نمی‌داد تا به او تعظیم کنند یا حتی در هنگام ورودش به نشانه احترام از جای خود بلند شوند.

او صرف نظر از شأن و موقعیت اجتماعی افراد، احترام زیادی برای کرامت انسانی قائل بود. قصد او ایجاد جامعه‌ای بدون وجود هرگونه سلسله مراتب اجتماعی بود. در آن عصر این امر، یک گام واقعاً

انقلابی بود. چه اینکه هیچ جامعه‌ی فاقد سلسله مراتب اجتماعی در آن ایام وجود نداشت. حتی دموکراسی‌های مدرن، دارای سلسله مراتب اجتماعی خاص خود هستند. دموکراسی‌های مدرن از حیث نظری، حقوق برابری برای تمامی شهروندان قائل هستند اما برخی شهروندان در مقایسه با دیگران از امتیازات بیشتری برخوردارند. بینش اسلامی چنین امتیازاتی را برنتافت. حتی برده‌ای سیاه می‌توانست همان حقوق و امتیازات سایر مسلمانان را مطالبه کند. بی‌جهت نبود که پیامبر اسلام، برده‌ی سیاه آزاد شده یعنی بلال حبشی را به مؤذنی خود برگزید، افتخار بزرگی که حسادت بسیاری از صحابه‌ی او را که از موقعیت اجتماعی بالاتری برخوردار بودند، برانگیخت. او با این کار خواست الگوسازی کند. یک جامعه واقعاً دموکراتیک نه تنها باید به همه‌ی شهروندان فرصتهای برابر عطا کند و در آن همه در برابر قانون یکسان پنداشته شوند، بلکه باید مراقب باشد که در عمل نیز اینگونه باشد. در واقع باید بکوشد این آرمانها عینیت یابند. در حقیقت شهروندان دارای حقوق و امتیازات بیشتر در مقایسه با شهروندان دارای حقوق و امتیازات کمتر برابرتند. زمانی که اسلام تلاش می‌کرد جامعه‌ای واقعاً دموکراتیک به معنی حقیقی کلمه ایجاد کند، پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) این موارد را به دقت و موشکافانه انجام می‌داد برای اینکه الگوسازی کند و برای دیگران سرمشق باشد. او می‌دانست که برخی افراد امتیازات بیشتری مطالبه خواهند کرد و لذا تلاش می‌کرد آنها را از این کار منع کند. او برای اصحاب صفا اهمیت زیادی قائل بود، کسانی که کاملاً فقیر و از حیث اجتماعی دارای پایگاه اجتماعی پائینی بودند اما در راه و هدف اسلام بسیار فداکاری و جانفشانی می‌کردند.

خود پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) هرگز هیچ قدرت سیاسی‌ای به عهده نگرفت. او اساساً یک راهبر و راهنمای معنوی بود که از

احترام فوق‌العاده‌ای برخوردار بود. مفهوم «امت» او نیز مفهومی شمولی و فراگیر بود، به نحوی که یهودیان، بت‌پرستان و مسلمانان را در بر می‌گرفت. او به آنها آزادی کامل داد تا بدون هیچ محدودیتی مطابق فرامین دینی خاص خود زندگی کنند و این مدرن‌ترین عمل دموکراتیک بود. به آنها در تمامی زمینه‌ها حقوق برابر عطا شد، آنها نیز مانند مسلمانان به طور برابر متعهد بودند در مواقعی که مدینه مورد حمله قرار می‌گرفت از آن دفاع کنند. آنها به هیچ وجه در جامعه مدینه شهروند درجه دو محسوب نمی‌شدند.

اما امروزه دولت‌های اسلامی با غیرمسلمانان به عنوان شهروندان درجه دو رفتار می‌کنند و آنها را از حقوق و امتیازات برابر محروم می‌کنند. جامعه دموکراتیک مدرن به مسلمانان در هر کجا که در اقلیت باشند حقوق و آزادی‌های برابر اعطا می‌کند. اما کشورهای اسلامی، البته نه همه بلکه بسیاری از آنها، اینگونه عمل نمی‌کنند.

مسأله، مسأله مقابله به مثل نیست بلکه مسأله بودن یا نبودن یک اصل است. بعلاوه خود پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در این رابطه الگوسازی کرده است. او در رابطه با غیرمسلمانان هیچگاه و در هیچ موضوعی کوچکترین رفتاری نکرده که دال بر حقوق و امتیازات کمتر برای آنها باشد. مولانا حسین احمد مدنی عالم برجسته و معروف، از سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) استنباط کرد که دولت و ملت مختلط با تعالیم اسلام سازگار و هماهنگ است.

بنابراین سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در این رابطه برای مسلمانان بسیار الهام‌بخش است. متأسفانه با تبدیل شدن اسلام به نظام فئودالی، تمامی این موارد تغییر کرد. سلسله مراتب اجتماعی، اصل محوری سامان اجتماعی شد و مسلمانان و غیرمسلمانان هر دو به جای شهروندان دارای حقوق و امتیازات برابر بدل به رعیت و فرمانبر شدند. جلوتر بیشتر راجع به این

مطلب سخن خواهم گفت و آن را روشن خواهم کرد. سنت بردگی نیز تقویت شد علی‌رغم اینکه اسلام بسیار بر رهایی و آزادسازی بردگان تأکید کرده بود. اندیشه و خواست آرمانی و متعالی اسلام الغای بردگی بود. اما به جای آن، اندیشه‌ی سلسله مراتب انعطاف‌ناپذیر سیاسی و اجتماعی موجود به قوت خود باقی ماند. ارزش‌های بیگانه بخشی از جامعه اسلامی گردیدند و با توسل به اسلام مشروعیت یافتند.

در سالهای اولیه ظهور اسلام جامعه جدیدی به تدریج شروع به شکل‌گیری کرد. اما این فرایند دیری نپایید. امویان، که یکی از طوایف قبیله قریش بودند، قدرت را به دست گرفتند و جامعه دموکراتیک آغازین را به یک نظام سلسله مراتبی فئودالی تبدیل کردند. پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) از اقتدار معنوی بسیار زیادی برخوردار بود اما هیچگاه آن را به یک قدرت سیاسی رسمی بدل نکرد. بعد از رحلت پیامبر چهار خلیفه جانشین او شدند. از آنها تحت عنوان خلفای راستین یاد می‌شود، چه اینکه آنها علی‌رغم برخی مشکلات بسیار بزرگ، تلاش می‌کردند تا در چارچوب اسلام بمانند و از آن پیروی کنند و همواره قبل از اتخاذ هر تصمیم مهم سیاسی با مسلمانان مشورت می‌کردند. اگر چه رسماً و از حیث شکل و صورت، جامعه مورد بحث یک جامعه دموکراتیک به مفهوم مدرن کلمه نبود اما به معنی واقعی و حقیقی کلمه دموکراتیک بود. به عبارت دیگر روح حاکم بر این جامعه در سی سال حاکمیت خلفای راستین روح دموکراتیک بود.

با این حال، در طی این دوره گروههای ذی‌نفع از گونه‌های مختلف شروع به رشد و نمو کردند. این گروهها جامعه را به سمت اغتشاش سیاسی سوق دادند. اغتشاشی که در نهایت به ترور خلیفه سوم و چهارم انجامید (اگر چه خلیفه دوم نیز ترور شد اما او را برده‌ای به خاطر اختلاف و مشاجره بر سر دستمزد ترور کرد). دکتر طه

حسین، متفکر مصری، علل این نابسامانی و اغتشاش سیاسی را به طور مفصل در کتابش «الفتنه الکبری» مورد بحث و بررسی قرار داده است. او به تفصیل توضیح می‌دهد که چگونه جامعه اسلامی به گروه‌های مختلف قریش، غیرقریش، انصار، غیرانصار، بنی‌امیه و غیر بنی‌امیه، عرب، غیرعرب و امثالهم تقسیم گردید. منافع سیاسی و اقتصادی آنها با یکدیگر تصادم داشت و این امر کمک کرد تا بحرانی بزرگ در جامعه اسلامی نوظهور به وجود آید. همین بحران بود که نه تنها منجر به جنگ داخلی گردید که در آن بیش از ۱۰۰,۰۰۰ نفر از مسلمانان جان خود را از دست دادند، بلکه برداشت اسلامی از یک جامعه دموکراتیک واقعی نیز عقیم ماند و از بین رفت. علی(رضی‌الله‌عنه) تمام تلاش خود را مصروف داشت تا این اندیشه را بار دیگر احیا کند، اما موفق نشد. در نهایت قدرت سیاسی به معاویه رسید که خلافت را با انتصاب یزید به عنوان جانشین خود به حکومت سلطنتی بدل کرد.

بنی‌امیه با توجه به این شرایط سیاسی اجتماعی پریشان موفق شد قدرت را به چنگ آورد. آنها پایتخت را به دمشق در سوریه منتقل کردند که در گذشته تحت فرمانروایی امپراتوری بیزانس قرار داشت و شیوه‌ها و رسوم بیزانسی را اقتباس کردند که کاملاً فتووالی بود. جامعه اسلامی که در حقیقت کاملاً دموکراتیک بود به معنی واقعی کلمه، از آن پس تماماً فتووالی و سلسله مراتبی گردید.

نوه پیامبر تنها کسی بود که در مقابل این روند ایستاد. او اقتدار یزید را به چالش کشید، نخستین حاکم در جهان اسلام که نه از طریق اصل انتخابی، مانند چهار خلیفه نخست، بلکه از طریق اصل فتووالی جانشینی به قدرت رسید.

دموکراسی اسلامی، آنگونه که در دوران پیامبر اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و خلفای راشدین رواج داشت، دیگر احیا نشد. تمام حکومت‌های بعدی در جهان عرب و نیز جهان غیر عرب سلطنتی بودند و هیچ ارتباطی با اصل انتخاب نداشتند. فرهنگ سیاسی اسلام بیشتر و بیشتر فتووالی گردید. شاید این جبر تاریخ بود. در همه جا رژیم‌های فتووالی حاکم بودند و تلاش، هر قدر هم صادقانه، برای ایجاد یک

فرهنگ سیاسی دموکراتیک، نمی‌توانست در یک چنین جهان فتووالی موفق شود. در عربستان دوران پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وسلم) به دو دلیل معنوی و مادی این کار با موفقیت همراه شد. دلیل معنوی، صداقت و امانتداری پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وسلم) بود (او حتی قبل از ادعای پیامبری و اعلام پیام انقلابی خود به مردم مکه به صداقت و امانتداری معروف بود). بدون تردید او متعهد به جامعه‌ای عادلانه بود که در آن کرامت انسانی تضمین می‌شود.

دلیل مادی، ماهیت قبیله‌ای شبه جزیره عربستان بود، جایی که در آن هیچ محصول کشاورزی و سیستم آبیاری‌ای که نیازمند حکومت متمرکز باشد، و نیز تملک محصول مازاد از رعایا نبود. در واقع نه در مکه و نه در مدینه هیچ ساختار حکومتی، نیروی پلیس، ارتش، نظام قضایی یا بوروکراسی از هیچ نوع آن اساساً وجود نداشت. اما زمانی که اسلام به امپراتوری بیزانس و مناطق تحت حاکمیت ساسانی گسترش یافت، با یک تمدن کشاورزی غنی با فرهنگ سیاسی فتووالی مواجه گردید. طولی نکشید که این مراکز غنی کشاورزی به مرکز ثقل اسلام بدل شدند و خلافت سیاسی به دمشق و بغداد انتقال یافت. مکه و مدینه به شهرهای مقدس اسلام بدل شدند و تنها اهمیت مذهبی خود را حفظ کردند و از حیث سیاسی ارزش و اهمیت خود را به نفع مناطق غنی و بارور کشاورزی دارای پتانسیل درآمدی بیشتر از دست دادند.

بدین ترتیب خلیفه صرفاً به یک سمبل و نماد تبدیل شد و حکومت سلسله مراتبی فتووالی در حقیقت جای آن نشست. حاکمان مسلمان به طور سمبولیک و نمادین ردای خلیفگی بر سر داشتند، اما به هیچ وجه معتقد و پابند اصل انتخاب آن نبودند. آنها همچنین برخلاف خلفای نخستین، هیچگاه در تصمیم‌سازی‌های سیاسی خود با مسلمانان مشورت نمی‌کردند. حتی تصمیمات غیراسلامی آنها از سوی علما مورد تایید قرار می‌گرفت. این کار یا از طریق تهدید و یا تطمیع صورت می‌گرفت، و در صورتی که علما امتناع و سرپیچی می‌کردند، به طور جدی مورد اذیت و آزار قرار می‌گرفتند. بدین خاطر است که امام محمد غزالی به مسلمانان توصیه می‌کند

که به صورت چنین حاکمانی نگاه نکنند. پس از آن، علی‌رغم تلاش‌های متعددی که آرمان‌گرایان انجام دادند، جامعه اسلامی دیگر بازگشت دوران خلفای راشدین را به خود ندید. جامعه اسلامی کاملاً فتووالی گردید. اگرچه حاکمان در جهان اسلام اغلب ردای خلیفه بر تن داشتند و خود را خلیفه می‌خواندند اما در حقیقت شاه یا امپراتور یعنی حاکمان مستبد و خودکامه بودند. این تحولات سیاسی به طرق مختلف تأثیرش را بر نظام حقوقی و قضایی اسلام نیز گذاشت. «علما» به عنوان مفسرین قرآن و حدیث، تحت نفوذ ارزشهای فتووالی این کار را کردند. بسیاری از آنها برخلاف روح و حقیقت اسلام نظام پادشاهی و سلسله مراتبی فتووالی را توجیه کردند. شمار اندکی که مقاومت کردند، منزوی شده و مورد اذیت و آزار قرار گرفتند. آن دسته از «علمایی» که در کنار نظام سلطنت قرار گرفتند اغلب تحت عنوان «علمای سوء» از آنها یاد می‌شود. «علمایی» که دارای قدرت و نفوذ سیاسی بودند.

«علما» چه به صورت یکپارچه و چه به صورت شخصی نتوانستند ساخت سیاسی نخستین اسلام را علی‌رغم اقتدار معنوی بسیار زیادی که داشتند، حفظ کنند. سلاطین و پادشاهان فاسد و تشنه قدرت بر جهان اسلام حکم می‌راندند. امپریالیسم غرب در قرن نوزدهم تغییر چندانی را موجب نشد، زیرا قدرتهای امپریالیستی همین حاکمان را در جوامع اسلامی برای منافع خودخواهانه خود تقویت نمودند. جامعه اسلامی، به نحوی کاملاً فتووالی شده بود که حتی در دوران حاکمیت امپریالیستی هیچ رهبر برجسته‌ای کاربزماتیکی در هیچ یک از کشورهای اسلامی ظهور نکرد....

کل جهان عرب فاقد رهبرانی بزرگ با هر میزان کارایی است، زیرا حاکمان خودکامه و مستبد سیاستهای سرکوبگرانه به کار می‌برند و اجازه نمی‌دهند هیچ گاه چنین رهبرانی ظهور کنند. آنچه مایه ناامیدی و تأسف است این است که «علما» در این کشورها از نظام حاکم حمایت می‌کنند و اسلام را برای مشروعیت بخشی حکومت‌های استبدادی به کار می‌گیرند. هر حرکت و جنبشی در جهت رعایت حقوق بشر، به عنوان توطئه‌ی غرب علیه اسلام محکوم

می‌شود، این در حالی است که کرامت انسانی و آزادی وجدان، محور تعالیم قرآن است.

بنابراین، این نه تعالیم و آموزه‌های اسلام، بلکه شرایط اجتماعی و اقتصادی است که مسئول فقدان دموکراسی در جهان اسلام است. با این حال روشنفکران مسلمان باید به طور جدی راجع به این پرسش تامل و تعمق کنند که چرا و به چه دلیل کشورهای اسلامی علی‌رغم این ادعا که روح اسلام در حقیقت بسیار دموکراتیک است، تاکنون قادر نبوده‌اند دموکراسی واقعی به وجود آورند؟ بدون پشت‌سر گذاشتن فرایند دموکراسی‌سازی در جهان اسلام، هیچ تغییر ارزنده و سودمندی را نمی‌توان موجب شد. فقدان دموکراسی به معنی مقهورسازی توده‌های مسلمان است. اصلاحات مدرن بدون ایجاد حکومتی دموکراتیک ممکن نخواهد بود. و حکومت دموکراتیک نیز بدون تضمین آزادی وجدان امکان ندارد.

شریعت اسلامی در محیط سیاسی اجتماعی متفاوت تدوین گردیده و بیشتر استنباطها و استنتاجهای علما محصول شرایط سیاسی اجتماعی خود آنهاست و لذا باید مجدداً صورت‌بندی شود. استنباطها یا به تعبیر دقیق‌تر فتوای علما را نباید الهی و مقدس تلقی کرد. لازم است فقهای خبره و حقوق‌دانان مدرن گرد هم آیند و برخی از قوانین شریعت را در حوزه‌ای که معاملات (یعنی روابط میان‌فردی) خوانده می‌شود تغییر دهند. اصل اساسی و بنیادی دموکراسی، همانگونه که در بالا به آن اشاره کردم، آزادی وجدان است و این اصل محقق نمی‌شود مگر با بازاندیشی مسایل مربوط به معاملات، که روابط بین دو جنس زن و مرد را نیز شامل می‌شود.

به طور کلی قرآن بر برابری جنسی تأکید دارد، اما فقه، انعکاس خصایص قرون میانه است و از این روست که زنان در وضع نابرابری قرار دارند. در صورتی که در کشورهای اسلامی دموکراسی ایجاد گردد، مسایل زنان کاملاً در مرکز قرار خواهند گرفت. جنبش‌های زنان حتی امروز نیز در کشورهای اسلامی که نشانه‌هایی از دموکراسی دارند، قوی و نیرومندانند. متفکران و فعالان زن باید برخی مسایل مطرح شده در شریعت را مورد بازاندیشی قرار دهند و

فرهنگ عادلانه جنسی جدیدی در جوامع اسلامی ایجاد نمایند.

بسیاری از کشورهای اسلامی، دارای اقلیت قابل توجه غیرمسلمان هستند. در دموکراسی تضمین آزادی مذهبی ضروری است اما کافی نیست. غیرمسلمانان نیز باید دارای حقوق دموکراتیک و سیاسی برابر باشند. اقلیت‌های مسلمان در برخی از کشورهای غیراسلامی و سکولار از حقوق و امتیازات سیاسی برابر برخوردارند. در کشورهای اسلامی نیز باید اینگونه عمل شود و به غیر مسلمانان حقوق و امتیازات برابر اعطا شود آن هم نه به دلیل عمل متقابل بلکه به عنوان باور به اینکه این یک اصل است. این در حالی است که در بیشتر کشورهای اسلامی حتی مسلمانان از حقوق دموکراتیک برخوردار نیستند، چه برسد به غیرمسلمانان. انتخابات‌ها نیز که در برخی کشورهای اسلامی برگزار می‌شود رفتارهای تبعیض‌آمیز را موجب می‌شود. باید انتخابات مشترک که در آن هم مسلمانان و هم غیرمسلمانان امکان حضور داشته باشند برگزار شود.

سرانجام اینکه احترام و رعایت حقوق بشر در فرهنگ سیاسی دموکراتیک بسیار ضروری و حائز اهمیت است. بدون حقوق بشر، فرهنگ واقعی دموکراتیک امکان نخواهد داشت. روشنفکران مسلمان باید بی‌وقفه تلاش کنند تا حقوق بشر برای همه شهروندان در کشورهای اسلامی تضمین شود. این فرهنگ حقوق بشر است که نیروهای دموکراتیک را تقویت خواهد کرد و فرهنگ فئودالی را که برخی را بر برخی دیگر برتری می‌دهد کنار خواهد زد.



# آگاهی اجتماعی و گذار به دموکراسی

محمد نورالدین افایه

ترجمه: پایگاه اطلاع‌رسانی اصلاح

گفت‌وگوی متعارف مدنی به این اعتبار که بین مقامات و جامعه‌ی مدنی سازمان یافته انجام می‌گیرد و می‌تواند نهادهای جامعه را به عنوان شریک اجتماعی گرد هم آورد، امکان ریزنی بر سر مسایل کلان اجتماعی از قبیل عملکرد اجتماعی، مسایل تربیتی، مبارزه با نژادپرستی، برابری در حقوق و محیط و حمایت از مصرف‌کننده و غیره را فراهم می‌کند؛ در نتیجه گفت‌وگویی که به عنوان مثال بین سندیکاها و شاغلان ایجاد می‌شود و تابع مکانیزم‌ها و زمینه‌های مشخصی است گفتگوی اجتماعی محسوب نمی‌شود.

باید پذیرفت که سخن گفتن از جامعه‌ی مدنی در یک کشور به میزان پیشرفت دموکراسی در جامعه بستگی دارد؛ چرا که هر چند دایره‌ی آزادی‌ها گسترده‌تر و عملکرد دموکراتیک بیشتر باشد و به یک واقعیت سازمانی تبدیل شده باشد، نهادهای جامعه‌ی مدنی رشد و توسعه می‌یابند و گفت‌وگو اجتماعی نهادینه می‌شود. در چنین حالتی «دموکراسی نمایندگی» تقویت می‌شود یا به عبارتی بهتر نواقص آن زدوده و فعالیت مدنی احیا می‌شود. با این کار بخش‌ها و گروه‌های غیر وابسته در نهادهای منتخب از درون تغییر می‌کنند و نسبت به انتظاراتی که از آن‌ها می‌رود وارد ابتکار عمل می‌شوند. البته گاهی ممکن است به «قدرت متضاد» هم تبدیل شوند

و کار به فساد و کاستی و اشتباهاتی کشیده شود که سزاوار مجازات است.

تجارب دموکراتیک نشان می‌دهد که گاهی جوامع به آزمایشگاه واقعی دموکراسی تبدیل می‌شوند و فضاهایی برای آموزش و بهبود توانمندی‌ها و احساس مسئولیت و ساخت پروژه‌ها ایجاد می‌کنند. به همین خاطر گفت‌وگوی مدنی قالب‌های گوناگون و تغییرپذیر و گاه پیچیده به خود می‌گیرد. مسأله آن گونه که دیده می‌شود ساده نیست زیرا نهادهای نوین جامعه‌ی مدنی غالباً «خواست‌های شهروندی» را برای پویایی فعالیت سیاسی و به صورت عمومی برای نوسازی سیاست و تحولات اجتماعی بر جامعه تحمیل می‌کنند. پرسش مهم این است که این جوامع و انجمن‌های نامنظمی که تأسیس می‌کنند و فعالیت اجتماعی و فرایند گفت‌وگو را خدشه‌دار می‌کنند چقدر کارایی دارند؟ تفاوت کیفی بین انجمن‌هایی که برای تدوین آیین‌های نزاکت ظاهری و استفاده از انواع گوناگون درآمد کار می‌کنند و انجمن‌های دیگری که صادقانه در راستای بالا بردن ارزش‌های جامعه‌ی دموکراتیک و اجرای عملی انتظارات برخی از قشرهای مردم کار می‌کنند آشکار است. در جوامع نوع دوم اقداماتی انجام می‌گیرد که ریشه در واقعیت داخلی و منطقه‌ای دارد، دارای قدرت پیشنهاد برای بازآفرینی معنا و رسمیت هستند تا جایی که انجمن‌ها در برخی کشورهای دموکراتیک توانسته‌اند جوانان را با توانمندی‌هایشان کاملاً مشغول کنند همان وضعیتی که امروزه در فرانسه

حاکم است.

این مسأله باعث شده است برخی از کشورها مکانیزم‌هایی را برای گفت‌وگوی اجتماعی تدوین و با مشارکت انجمن‌ها معیارهای روشنی را تأسیس کنند تا شرایط حضور و مشارکت خود را در گفت‌وگو مشخص کنند و پیشنهادهایی را برای سیاست‌گذاری کلی ارائه دهند. می‌دانیم که تعریف دقیق یا قانونی «سازمان جامعه‌ی مدنی» دشوار است زیرا انجمن‌هایی هستند که در راستای فعالیت اجتماعی و تکاملی و حقوقی و مدنی کار می‌کنند و در مقابل نیز انجمن‌هایی هستند که برای حمایت از منافع مشخص و دفاع از آن کار می‌کنند. به همین خاطر گفت‌وگوی اجتماعی تنها زمانی ممکن است که بتوان یک چارچوب اصولی برای الزامات گفت‌وگو تدوین و فضاهایی را برای گفت و شنود باز و منظم بین نمایندگان مقامات کل و بستر جامعه ایجاد کرد.

گفت‌وگوی مدنی مشروط بر اجرای عملی دموکراسی با تمام مکانیزم‌ها و عناصر آن است؛ زیرا دموکراسی امروزه به الگوی قابل تقلید برای مدیریت سیاسی حوزه‌های عمومی تبدیل شده است؛ چرا که با آزادسازی جامعه از یوغ خودکامگی و گذار به دموکراسی، نوعی مدل سیاسی عرضه می‌شود که اگر کامل نباشد دست کم از غیر خود بهتر است یا از دیدگاه منتقدان اثر سوء کم‌تری دارد. دموکراسی با تضمین آزادی‌ها و تشویق مردم به مشارکت خواه در مناسبت‌های انتخاباتی یا در حوزه‌های

عمومی از طریق نهادهای جامعه‌ی مدنی جان می‌گیرد و نهادینه می‌شود. در کنار دموکراسی نمایندگی که ضوابط و نهادها و نقش سیاسی خود را دارد، قالب تازه‌ای از دموکراسی موسوم به مشارکتی وجود دارد که باعث پیدایش اشکال گوناگون مشارکت شهروندی می‌شود به یک علت اساسی و آن این که دیگر نمی‌توان انتخاب دموکراتیک روی برگه‌ی رأی و اکثریت عددی را نادیده انگاشت.

به همین خاطر تشکیل انجمن‌ها زمینه‌ای می‌شود برای ساخت نخبگان شهروندی که قادرند در گفت‌وگوی مدنی شرکت کنند و این امر ساز و کار مشارکت در طول زمان محسوب می‌شود و تنها در وعده‌های انتخاباتی یا در جلب منافع خلاصه نمی‌شود. مگر آن بخش که به مصحلت کلی بر می‌گردد یا انتظارات گروه‌هایی را برآورده می‌سازد که با مجموعه‌های همه‌پرسی مخالفند. پس بدنه‌ی جامعه‌ی مدنی با توسعه‌ی دموکراسی مشارکتی، عملکرد دموکراتیک را تقویت و نهادینه می‌کند و در حل اختلافات به هیأت‌های میانجی تبدیل می‌شود. از آن‌ها فعالان اجتماعی به وجود می‌آیند که در مناقشات کلی و در فرایند تصمیم‌گیری شرکت می‌کنند و این باعث توسعه‌ی فعالیت مدنی می‌شوند و نیازی به تجربه‌ی دموکراسی ندارند.

استبداد با الزامات گفت‌وگوی مدنی سازگاری ندارد زیرا فرهنگ بحث و مناظره را بر نمی‌تابد و با درخواست و اعتراض و به عبارت بهتر حساب‌رسی مخالف است.

چگونه می‌توان نوعی چارچوب سازمانی و دموکراتیک ایجاد کرد که اصل گفت‌وگوی مدنی را تضمین کند و بافت اجتماعی تا چه میزان می‌تواند در بازسازی عملکرد سیاسی نقش داشته باشد در حالی که جریان‌هایی هستند که زیر لوای تقدس و دین رشد می‌کنند و فرایند انتقال دموکراتیک را مختل می‌کنند؟ هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که دموکراسی نمایندگی توانمندی خود را از دست داده است؛ ما در کشورهای عربی

اعتماد به قوانین دموکراتیک، انتخابات آزاد و شفاف و چرخش مسالمت‌آمیز قدرت را عملاً تجربه نکرده‌ایم. هم‌چنین نمی‌توانیم بگوییم که دموکراسی مشارکتی به منزله‌ی جایگزین اجرایی است زیرا مردم از سیاست بیزارند. پس گفت‌وگوی اجتماعی منوط به فهم زمانی عملکرد دموکراتیک است و فهم آن در محیطی که با یک فکر و نوع خاصی از ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی حتی سیاست پیشین عادت کرده است دشوار است اگر چه با لوازم و قواعد روزمره‌ی جهانی از جمله حاکمیت دموکراتیک هم‌خوانی داشته باشد.

#### آگاهی اجتماعی و امید به مرحله‌ی گذار

گذار به دموکراسی فرایندی است که به چند طریق ممکن است؛ نیاز به خرد ترکیبی دارد که پایه‌های آگاهی فرهنگی و سیاسی را دارا باشد و دستاوردهای موفقیت در فرایند انتقال و تغییر را بسیج کند. چرا که عوامل گوناگونی در تغییر دست دارند و پیچیده‌ترین و دشوارترین آن بازسازی است به ویژه پس از آن که زمان زیادی از استبداد گذشته باشد و تاریخ استبداد در اذهان و روش‌ها ریشه دوانده باشد.

بدون شک فرایند گذار به دموکراسی در تلاش جمعی و اتکاء به نیروهای حامل پروژه‌ی گذار نهفته است و به پیاده کردن آن در واقعیت اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی بستگی دارد. در هر فرایند انتقال مقاومت‌هایی وجود دارد نیروهای اجتماعی هستند که منفعتی در دموکراسی ندارند زیرا دموکراسی بیش از همه بر شفافیت و حساب‌رسی استوار است. چگونه می‌توان از نظام‌های سیاسی که قایل به قیومیت بر سرنوشت جامعه و انسان هستند و عناصر خواری را تولید می‌کنند رهایی یافت و در راستای بازسازی حوزه‌های سیاسی مبتنی بر آزادی و حقوق و عدالت و کرامت از جمله ادغام ساز و کارهای گفت‌وگوی اجتماعی حرکت کرد؟

پاسخ عملی به این پرسش فعالان اصلی

را به همه‌ی بازسازی نظام سیاسی در مقایسه با انتظارات جامعه می‌کشاند و این فرایند اولویت اصلی تحول دموکراتیک است. چرا که غالب آرای می‌بینیم که به ویژه در بحبوحه‌ی این جنبش عربی چند جانبه، اصرار دارد که آزادی از استبداد پیش از هر چیز به ایجاد شالوده‌ی قانونی و مراجع حقوقی و ملاحظات سیاسی نیاز دارد و این آزادی با تصحیح اعتقاد فعالان سیاسی و اجتماعی و با عملکرد احزاب سیاسی و نخبگان رهبری امکان‌پذیر است. این دو عامل (شالوده‌ی قانونی و نقش رهبران) را نمی‌توان دست کم گرفت و این جنبش را می‌توان در قالب آگاهی از اهمیت قواعد دموکراتیک اجتماعی و جایگاه رده‌ی سیاسی در داخل جامعه جای داد.

فعالان عرصه‌ی گذار به دموکراسی کسانی هستند که بدنه‌ی انجمن‌ها و سازمان‌ها را طوری بنا می‌نهند که قابلیت و قدرت پایه‌گذاری ارزش‌های جامعه‌ی دموکراتیک را داشته باشد و در راستای بازسازی زمینه‌ی سیاسی و مدنی در چارچوب مراجع حقوق بشر کار کند.

گاهی این انجمن‌ها و سازمان‌ها برگرفته از ماهیت سیاسی هستند یا این که در درون حوزه‌ی اجتماعی و فرهنگی و محیطی و اقتصادی و رسانه‌ای حرکت می‌کنند. در عرصه‌ی تحول به سمت دموکراسی نقش فعالان اجتماعی تنها در تغییر خلاصه نمی‌شود بلکه خود به اصل و موضوع تغییر تبدیل می‌شوند تا زمانی که دموکراسی انواع تفکر و انواع عملکردهای فعالان را تغییر دهد.



# در باب نسبت‌سنجی دین و دموکراسی

دکتر سید صادق حقیقت

نسبت‌سنجی دین و دموکراسی امری سهل و ساده به نظر نمی‌رسد. علت این امر را باید در تعدد قرائت‌ها در دین و گوناگونی مفاهیم قصد شده از دموکراسی جستجو نمود. از نظر منطقی قبل از آن که بخواهیم دو مفهوم را با هم نسبت‌سنجی نمائیم، باید دو مفهوم مورد نظر تعریف یا لااقل تعیین مراد شده باشد. در تعریف [۱] این پیش فرض از قبل پذیرفته شده است که می‌توان مؤلفه‌های یک واژه را شناخت و به دیگران شناساند. برعکس، در تعیین مراد [۲] چون فرض می‌شود که امکان ارائه یک تعریف مشخص وجود ندارد، معنایی از طرف نویسنده مورد قصد و اراده قرار می‌گیرد. ذات‌گرایان [۳] همواره به دنبال تعریف واژگان هستند، چون این امر را از قبل پذیرفته‌اند که کلمات از ذات برخوردارند. نومیالیست‌ها [۴] یا تسمیه‌گرایان که به چنین ذاتی اعتقاد ندارند، هرگز به دنبال ذاتیات (جنس و فصل) مفاهیم نمی‌گردند.

به هر حال در نسبت‌سنجی دین و دموکراسی ماتریسی از قرائت‌های دینی و معانی دموکراسی به دست می‌آید، به شکلی که نمی‌توان به سؤال نسبت دین و دموکراسی پاسخی واحد داد. به نظر می‌رسد کسانی که به جمع دین و دموکراسی رأی می‌دهند، در مبنای معرفت‌شناختی خود به نحوی بین عقل و وحی جمع کرده‌اند.

هدف این مقاله پاسخ به این سؤال است که چه نسبتی بین دین و دموکراسی وجود دارد. در این جا از «دین»، دین اسلام قصد می‌شود. غرض از دموکراسی را نیز در متن مقاله روشن خواهیم نمود. در پاسخ به سؤال اصلی نوشتار حاضر، این فرضیه دنبال می‌شود که دموکراسی دارای معانی و شاخص‌های متعدد است، و بدین لحاظ

می‌توان میزان برتافتن یا برنتافتن هر نظریه دینی نسبت به مراتب و استانداردهای دموکراسی را بررسی نمود. جهت نزدیک شدن به مدعای فوق، ابتدا نکاتی راجع به مفهوم دموکراسی و دین، و سپس مباحثی در خصوص نسبت‌سنجی آن دو ارائه خواهد شد.

الف - در باب «دموکراسی»

قبل از آن که نسبت دموکراسی و دین را بکاویم، در خصوص دو واژه مزبور تنها به نکاتی اشاره می‌کنیم که به نحوی در قسمت بعد و در راستای نزدیک شدن به فرضیه مقاله مؤثر می‌باشند. بر این اساس ابتدا گزاره‌هایی در خصوص معنای دموکراسی، اقسام آن و مراد از آن در این مقاله می‌پردازیم:

گزاره اول: دموکراسی ذات ندارد. [۵] قدما بر آن بودند که هر چیزی، و از آن جمله واژگان، دارای ذات هستند. بر این اساس بود که حکمای اسلامی همانند حکمای یونانی برای هر کلمه‌ای دست به تعریف بر اساس جنس و فصل آن می‌زدند. برعکس، تسمیه‌گرایان بر آنند که نام‌هایی که برای اشیاء به کار می‌بریم ذات ندارند، و تنها اسم یا نامی برای تشخیص یک شیء از دیگری است. مقصود از ذات در اینجا، «ما یقال فی جواب ما هو» است، نه «ما به الشیء هو هو»؛ چرا که تعریف دوم حتی برای ذات باریتعالی نیز صادق است. به هر حال، یکی از مهم‌ترین مشکلات ذات‌گرایان، یافتن معیار و ملاک مشخصی برای یافتن ذاتیات اشیاء به نظر می‌رسد. از آن جا که در این مقاله قصد نداریم مبنای و مفروضات مربوطه را به تفصیل بیان نمائیم، به این نکته بسنده می‌کنیم که دموکراسی ذات و جنس و فصل ندارد، و تنها برای نامیدن واقعیت‌هایی در خارج به کار

می‌رود. به نظر می‌رسد قائل نشدن به ذات برای دین به معنای انکار چیزی ثابت برای آن باشد، و این امری است که کمتر کسی می‌تواند به آن قائل شود.

گزاره دوم: دموکراسی معانی و تعاریف مختلفی دارد. از آن جا که دموکراسی ذات ندارد، تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است. برخی محتوای اصلی دموکراسی را تبدیل رأی به قانون توسط مردم می‌دانند. [۶] برخی دموکراسی را یک نظریه، و برخی دیگر آن را یک روش می‌دانند. به طور مثال نوع تعریف سروش از دموکراسی در قضاوتش نسبت به امکان جمع آن با دین مؤثر است: «دموکراسی شیوه‌ای از سازماندهی جامعه به نحوی است که بتواند همه تحولات ضروری را بدون توسل به اقدامات خشونت‌آمیز پذیرا باشد. دموکراسی مجموعه‌ای از نهادها برای به حداقل رساندن خطاهای اداره جامعه از طریق به حداکثر رساندن مشارکت عامه و تقلیل نقش فرد در اتخاذ تصمیمات است.» [۷]

در بخش سوم مقاله که از نسبت دین و دموکراسی سخن به میان می‌آید، نوع تلقی ما از تعریف و مفهوم آن راهگشا خواهد بود.

گزاره سوم: دموکراسی انواع مختلف دارد. در واقع ما یک نوع دموکراسی نداریم، بلکه با انواع دموکراسی روبرو هستیم. دیوید هلد در کتاب مدل‌های دموکراسی از نه نوع دموکراسی نام می‌برد. [۸] حسین بشیریه نیز از دموکراسی مستقیم، دموکراسی اجتماعی، دموکراسی صنعتی، دموکراسی مسیحی، و دموکراسی‌های مبتنی بر اصل نمایندگی منافع و گروه‌ها نام می‌برد. [۹] آن چه انواع دموکراسی را تحت یک عنوان جمع می‌کند نه قدر مشترک ذاتیات آن‌ها، بلکه به قول ویتگنشتاین شباهت خانوادگی



بین آن هاست. دموکراسی نوع «الف» ممکن است دارای مؤلفه‌هایی باشد که برخی از آن‌ها با مؤلفه‌های نوع «ب» مشترکند. اما قدر اشتراك نوع «ب» و نوع «ج» چه بسا مؤلفه‌هایی دیگر باشد، و همین طور است مشترکات نوع «ج» با دیگر انواع. آن چه باعث می‌شود تمامی این چند نوع تحت نامی واحد خوانده شوند، شباهت خانوادگی آن هاست، همان گونه که بین پدر و مادر و برادر و خواهر ویژگی مشترکی یافت نمی‌شود، ولی همه آن‌ها در يك خانواده قرار می‌گیرند.

برخی از انواع دموکراسی تنها مشابهت ظاهری با انواع دیگر دارند. با توجه به مباحثی که در بخش سوم ارائه خواهد شد، در این جا به دو گونه دیگر از دموکراسی - یعنی «دموکراسی صوری» [۱۰] یا «دموکراسی نمایشی» و «شبه دموکراسی» [۱۱] - نیز اشاره می‌کنیم:

«منظور از دموکراسی صوری یا نمایشی، نوعی نظام الیگارشسی است که دارای برخی نهادهای دموکراتیک صوری و نمایشی باشد. در دموکراسی‌های صوری به طور کلی الیگارشسی‌های سنتی در پس تشکیلات و اشکال ظاهری دموکراسی حکومت می‌کنند و تا وقتی این تشکیلات و اشکال به عنوان پوشش و پرده‌ای بر اقتدار الیگارشسی‌ها عمل کنند، دموکراسی صوری تداوم می‌یابد. اما وقتی اشکال و تشکیلات مذکور خصلت ماهوی بیشتری پیدا کنند، حرکتی به سوی شبه دموکراسی تداوم می‌یابد. سازوکار گذار از دموکراسی صوری به شبه دموکراسی را معمولا باید در نزاع‌های درونی الیگارشسی حاکم و امکان تقویت اشکال و تشکیلات دموکراتیک توسط برخی از جناح‌ها بر ضد برخی دیگر جستجو کرد.» [۱۲]

برخی از عوامل کلان در گذار از دموکراسی صوری به شبه دموکراسی (یا دموکراسی محدود به چارچوب نظام) عبارتند از: گسترش طبقات متوسطی که سنخیت ایدئولوژیک با الیگارشسی حاکم ندارند، گسترش آموزش که خود در تقویت طبقات متوسط مؤثر است،

گسترش ویژگی‌های فرهنگ شهری مدرن که با خصال ایدئولوژیک نظام تعارضات آشکار پیدا می‌کند، پیدایش شکاف‌هایی در درون الیگارشسی، فرآیندهای رو به گسترش جهانی شدن، پیدایش تعابیر دموکراتیک و گثرت گرایانه از دین و بالاخره ظهور بحران‌های مشروعیت، مشارکت، سلطه و کارایی. [۱۳]

گزاره چهارم: حکومت‌های دموکراتیک قابل طبقه‌بندی‌اند. 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 می‌شود. اشیاء به درجه‌ای نورانی و انسان‌ها به درجاتی متقی یا مؤمن هستند. هر جامعه‌ای به درجه‌ای دموکراتیک است، و بنابراین هیچ جامعه‌ای به شکل کامل دموکراتیک نمی‌باشد. پس به جای دموکرات بودن یا نبودن جامعه یا نظریه‌ای خاص بهتر است از درجات دموکراتیک بودن آن سخن گوئیم. به اعتقاد شبستری، در هر جامعه‌ای یا دموکراسی وجود دارد یا دیکتاتوری، و حد واسط دموکراسی و دیکتاتوری متصور نیست. [۱۴] در مقابل دیوید بیتهام و کوین بویل در تعریفی که از دموکراسی برای یونسکو ارائه کرده‌اند، به طیفی بودن این مفهوم اشاره دارند: «وجود دموکراسی مستلزم دو اصل کلی نظارت همگانی بر تصمیم‌گیری‌های جمعی و داشتن حق برابر در اعمال این نظارت می‌باشد. هر اندازه که این دو اصل در تصمیم‌گیری‌های يك اجتماع بیشتر تحقق یابد، آن اجتماع دموکراتیک‌تر خواهد بود. دموکراسی امری مطلق نیست که يك اجتماع به طور کامل از آن برخوردار و یا به کلی از آن بی‌بهره باشد.» [۱۵]

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 يك مفهوم آن است که در آن، مابه‌الاختلاف قابل ارجاع به مابه‌الاشترک باشد. پس تنها در این جا به این مسأله اشاره داریم که حکومت‌ها به درجاتی

می‌توانند دموکرات باشند، و به بیان دیگر حکومت‌های دموکراتیک را می‌توان به حسب مراتب برتافتت مردم‌سالاری 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 می‌خوانند. در هر علمی - و از جمله علم سیاست - برای آسان کردن تعلیم از طبقه‌بندی استفاده می‌کنند. وقتی در علم سیاست حکومت‌ها را به دو نوع دموکراتیک و اقتدارگرا تقسیم می‌کنند، مقصود آن نیست که هیچ يك از ویژگی‌های يك نوع در دیگری وجود ندارد. پس امکان تصور حکومت غیر دموکراتیک، منافاتی با بحث حاضر ندارد.

گزاره پنجم: دموکراسی دارای شاخص است. حتی بنا بر رد ذات‌گرایی نیز می‌توان شاخص‌هایی را برای دموکراسی در نظر گرفت؛ چرا که شاخص نوعی نشانه و معرف محسوب می‌شود، و ضرورتاً به معنای ذاتی بودن يك مفهوم نیست. در واقع مد نظر قرار دادن شاخص برای يك مفهوم برای شناسایی بهتر آن صورت می‌گیرد. بشپریه برای دموکراسی شاخص‌هایی همچون حقوق مدنی، اصل نمایندگی، تفکیک قوا، نظارت قوا، پارلماناریسم و مسئولیت‌پذیری را مطرح می‌نماید. [۱۶]

قدرت در هر جامعه‌ای تولید و - خواه به شکل اقتدارگرایانه یا به شکل غیر اقتدارگرایانه - توزیع می‌شود. قدرت اگر بخواهد به شکل غیر اقتدارگرایانه توزیع شود، می‌توان شاخص‌های هشت‌گانه زیر را برای آن در نظر گرفت: قانون‌گرایی، اصل انتخاب زمامداران، اصل رأی‌گیری، اصل وجود و استقلال سه قوه، اصل آزادی، قوت جامعه مدنی، محاسبه‌پذیری و قداست‌زدایی از هیأت حاکمه. [۱۷]

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 آتنی‌ها نمی‌شد. 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 می‌کنند. او از نظر روان‌شناختی نمی‌توانست 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 بدبینی‌های یونان باستان امروزه دیگر وجود ندارد. به قول آدام کوپر و جسیکا کوپر در *دائرةالمعارف علوم اجتماعی*، دموکراسی کلاسیک پیش از آن که بخواهد بر روش حکومت کردن متمرکز شود، به مبحث منبع قدرت توجه بیشتری می‌نمود. [۱۸] به بیان دیگر از آن جا که در تفکر کلاسیک پرسش از «چه کسی باید حکومت کند؟» اصالت داشت، دموکراسی نیز به شکل حکومت ناظر بود، نه به چگونگی و شیوه حکومت کردن. در آن دوران حاکم ممکن بود یک 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 می‌گوییم، نباید آن را با مفاهیم سنتی درآمی‌زیم. دموکراسی به این معنا مفهومی مدرن است، و به خودی خود با سنت بیگانه است. این امر مانع از ظرفیت‌سنجی سنت در قبال شاخص‌های دموکراسی نمی‌شود (گزاره دوازدهم).

گزاره هفتم: دموکراسی امری مطلوب است. این امر به معنای تقدس این واژه در طول تاریخ نیست. همان گونه که آنتونی آربلاستر اشاره دارد، قبلاً دموکراسی واژه‌ای ناپسند شمرده می‌شد و همه آن‌هایی که سرشان به تنش می‌ارزید، می‌دانستند 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 زیبایی‌های زندگی متمدن مرگبار است. دموکراسی اساساً به معنای حکومت توده عوام و غوغاسالار [۱۹] بود. [۲۰]

به هر حال امروزه کمتر کسی یافت می‌شود که به شکل عریان با دموکراسی مخالفت کند. از بدیهیات فرا زمانی - همانند امتناع متناقضین و دور و تسلسل - که بگذریم، باید بگوییم دسته زیادی از قضایا بدهت عصری دارند. برخی از گزاره‌های علوم همانند ثابت بودن زمین برای عده‌ای امری بدیهی تلقی می‌شد، ولی زمانه خلاف آن را اثبات نمود. برعکس، مفاهیمی همچون دموکراسی و حقوق بشر تا چند قرن پیش امری بدیهی به شمار نمی‌آمدند. اما امروزه رژیم‌های اقتدارگرا (مثل شوروی سابق) و شخصیت‌های مستبد (مثل صدام) خود را دموکرات می‌نامند. 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 شاخص‌های دموکراسی و ضدیت آن با استبداد جستجو نمود. اگر شخص یا نظریه‌ای دموکرات نباشد، لاجرم به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه، و به شکل صریح یا ضمنی مدافع استبداد و دیکتاتوری قلمداد می‌شود.

ایده یا نظریه مردم‌سالاری دینی و کوشش در راستای جمع کردن بین دین و دموکراسی از جمله مباحثی است که در رویارویی سنت و مدرنیته ریشه دارد. اگر مدرنیته‌ای نبود و اگر ارزش‌هایی همچون دموکراسی و حقوق بشر بر گفتمان هژمونی پیدا نمی‌کردند، بعید بود چنان ولعی برای سازگار نشان دادن آن‌ها به وجود آید. از نظر روان‌شناختی وقتی که ارزش‌های گفتمان قوی‌تر بر گفتمان دیگر استیلا پیدا می‌کند، تمایل عمومی - و بالاخص در بین فرهیختگان و عالمان - آن خواهد بود که نه تنها خود را ضد آن ارزش‌ها نشان ندهند، بلکه مدعی شوند که ما خود از قبل دارای آن‌ها بوده‌ایم! اگر نظری به برخی اندیشه‌های دینی در ایران و جهان عرب در سده اخیر داشته باشیم، می‌توانیم 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 می‌گردند، برخی مفاهیم بزرگ‌نمایی می‌شوند، و برخی مفاهیم به حاشیه یا به بوته فراموشی سپرده می‌شوند.

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 می‌شود (همانند ابهام در مفهوم اراده عمومی) به شکل الزامی به دیگر انواع دموکراسی وارد نمی‌شود. البته به نظر می‌رسد مشکله تبعیت اقلیت از اکثریت در تمامی انواع دموکراسی وجود داشته باشد، هر چند هر کس به نوعی آن را پاسخ می‌دهد. نقد دموکراسی در طول زمان دچار تحول شده است. به نظر افلاطون دموکراسی در نهایت به مردم فریبی (دماگوژی) می‌انجامد. از نظر ماکیاول نیز نظام مردمی ثبات ندارد. نقد دموکراسی پس از انقلاب فرانسه در اندیشه مغز محافظه‌کاری - ادموند برگ - به اوج خود رسید. هگل و هایدگر نیز به نحوی دیگر مفهوم دموکراسی را به چالش کشید. موسکا و دیگر نخبه‌گرایان نیز منتقد مردم‌سالاری بودند. [۲۱]

گزاره نهم: هر چند دموکراسی در بستر لیبرالیسم رشد کرده است، ولی از نظر منطقی با آن مساوی نیست. لاک بر خلاف لاسکی و شومپیتر و دال، بین دموکراسی و لیبرالیسم تلازم می‌بیند. حتی در فرهنگ‌های علوم سیاسی و روابط بین الملل گاه دیده می‌شود که دموکراسی را به وسیله لیبرالیسم تعریف می‌کنند:

«دموکراسی عقیده‌ای در ارتباط با ارزش‌های لیبرالی همچون آزادی فردی، برابری، کرامت انسانی، برادری، دولت حداقل، حکومت قانون و روند سیاست دموکراتیک است.» [۲۲]

به نظر می‌رسد برخی فرهنگ‌ها 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 می‌کنند! بیتهام و بویل که هر گونه تلاش برای استقرار دموکراسی بدون وجود لیبرالیسم را محکوم به شکست می‌دانند [۲۳]، در واقع از مسلک لیبرالی خود دفاع می‌کنند، نه آن که بخواهند بین دموکراسی و لیبرالیسم

همسانی و این همانی برقرار کنند.

در جهان غرب دموکراسی و لیبرالیسم مساوق یکدیگر بوده‌اند، تا آن جا که پاره‌ای متفکران شاخص‌های آن دو را با هم خلط نموده‌اند. به طور مثال برخی اندیشمندان هر چند دموکراسی را نظام حکومتی و لیبرالیسم را نظام فکری معرفی کرده‌اند [۲۴]، ولی در جایی دیگر لیبرالیسم را مبنا و اساس دموکراسی می‌دانند:

«ایدئولوژی لیبرالیسم به مفهوم آزادی شهروندان در سایه حکومت محدود به قانون، اساس دموکراسی به شمار می‌رود. هدف اصلی ایدئولوژی لیبرالیسم از آغاز پیدایش خود، مبارزه با قدرت مطلقه و خودکامه و خودسر بود.» [۲۵]

در این که یکی از اهداف و مؤلفه‌های لیبرالیسم، دموکراسی و مقابله با استبداد بود، نباید شك 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 قانون‌گرایی متمرکز شد، تا آن جا که فاشیسم و مارکسیسم قانون‌گرا نیز خود را دموکراتیک خواندند. هر چند امروزه محور دموکراسی آزادی تلقی می‌شود و دموکراسی در بستر لیبرالیسم رشد کرده است، ولی از نظر منطقی می‌توان دموکراسی بدون لیبرالیسم داشت. هم‌نشینی دموکراسی با سوسیالیسم در نظام‌های سوسیال دموکراتیک شاهدهی بر این مدعا تلقی می‌شود. همان‌گونه که نوربرتو بوبیو اشاره می‌کند، رابطه لیبرالیسم و دموکراسی بسیار پیچیده است و به هیچ‌رو رابطه‌ای مبتنی بر پیوستگی و این‌همانی نیست. نه هر حکومت دموکراتیکی به شکل الزامی لیبرال است، و نه هر حکومت لیبرالی دموکرات. [۲۶]

آربلاستر نیز با بیانی دیگر دموکراسی را از لیبرالیسم جدا می‌داند. به اعتقاد او آزادی فقدان موانع و محدودیت‌هایی است که فرد را از آن چه می‌خواهد انجام دهد، باز می‌دارد، در حالی که دموکراسی چگونگی انتخاب حکومت‌هاست. بین این دو مسأله ضرورتاً پیوندی وجود ندارد. در مقابل لیبرالیسم توتالیترانیسم قرار می‌گیرد،

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 نمی‌شود که آزادی مردم را محدود کند. [۲۷]

به اعتقاد سروش نیز یکی شمردن لیبرالیسم و دموکراسی هم جهل به لیبرالیسم است، و هم جفای بر دموکراسی. جامعه لیبرال دموکرات جامعه چند بنی است، و اگرچه پایه‌هایش متزاحم نیستند، متلازم هم نیستند و منطقاً انفکاک برخی از برخی دیگر ممکن است. [۲۸]

ب - در باب «دین»

در این جا تنها به يك گزاره درباره‌ی دین اشاره می‌کنیم:

گزاره دهم: دین قرائت‌های مختلفی دارد. علاوه بر قرائت‌هایی همچون قرائت عرفانی از دین، برخی قرائت‌های دینی صیغه فلسفی دارند، و برخی دیگر صیغه فقهی. در خصوص سیاست، این دو نحله در قالب فلسفه سیاسی و فقه سیاسی متجلی می‌شوند. در خود فقه سیاسی نیز قرائت‌های مختلفی وجود دارد که به دو گروه نظریه‌های مشروعیت الهی بلاواسطه و نظریه‌های مشروعیت به واسطه یا نظریه‌های الهی - مردمی قابل تقسیم می‌باشند...

وقتی از «دین» سخن می‌گوییم، باید سطح تحلیل خود از آن را مشخص نماییم. قرائت‌های مختلف از يك دین مربوط به «دین دو» هستند. «دین يك» همان متون وحیانی هستند که به عنوان يك متن مورد تفسیر قرار می‌گیرند. «دین سه» به عملکرد متدینان برمی‌گردد، که البته از بحث فعلی ما خارج است. دین يك در عالم ثبوت امری واحد و دارای تقدس است، در حالی که تفاسیر و قرائت‌های مربوط به آن که به عنوان دین دو مطرح هستند، متکثرند و به شکل الزامی تقدس ندارند. [۲۹] اگر این پیش فرض را بپذیریم که امکان وجود برداشت‌ها و قرائت‌های مختلف از يك متن وجود دارد، به ناچار باید از تقدس و صحت همه آن‌ها دست برداشت، چرا که از نظر منطقی دو یا چند قول متناقض یا متضاد

نمی‌تواند از يك جهت درست و مطابق واقع باشد...

ج - در باب نسبت دین و دموکراسی

حال پس از اشاره به برخی مسائل مورد نیاز در باره معنای دین و دموکراسی، به نکاتی در خصوص نسبت‌سنجی آن‌ها اشاره می‌نماییم:

گزاره یازدهم: چون دموکراسی از خود ذاتی ندارد (گزاره اول)، نباید در نسبت‌سنجی آن با دین از ذات آن سخن گوئیم. بنابراین نه می‌توان گفت ذات دموکراسی با دین سازگار است، و نه ناسازگار. قائل شدن به تسمیه‌گرایی (گزاره اول) و شباهت خانوادگی انواع دموکراسی (گزاره سوم)، ما را به این نتیجه می‌رساند که در نسبت‌سنجی‌هایی همانند موضوع مقاله حاضر به طور کلی از تحلیل ذات اشیاء صرف نظر نماییم.

گزاره دوازدهم: دین را می‌توان در مقابل شاخص‌های دموکراسی «ظرفیت‌سنجی» نمود. هرچند دین از مقوله سنت است و در بدو امر نسبتی با دموکراسی مدرن ندارد، ولی این امر مانع از آن نمی‌شود که بتوانیم دین را در برابر شاخص‌های دموکراسی (گزاره پنجم) ظرفیت‌سنجی نماییم. به هر حال دین - و به تعبیر دقیق‌تر قرائت‌های دینی (گزاره دهم) - ممکن است به شکلی برخی از شاخص‌های دموکراسی را برتابند (یا برتابند). این امر در مقایسه قرائت‌های مختلف از دین خود را به شکل مشخص‌تری نشان می‌دهد. به طور مثال نظریه وکالت بیش از نظریه انتخاب، و نظریه انتخاب بیش از نظریه‌های نصبی می‌توانند شاخص‌های دموکراسی را برتابند. [۳۰]

گزاره سیزدهم: دین و دموکراسی يك نسبت ندارند. اگر گزاره دوم، سوم و دهم مقبول افتند، نباید انتظار داشت در پاسخ به سؤال نسبت دین و دموکراسی تنها يك جواب دهیم. چون دموکراسی دارای معانی و انواع مختلفی است، و چون قرائت‌های گوناگونی از دین وجود دارد، ماتریسی از نسبت آن دو می‌توان ترسیم نمود و بر اساس آن به نسبت‌سنجی تفصیلی آن‌ها پرداخت. پس به جای سؤال بسیط از نسبت آن دو، باید به شکل دقیق‌تر مشخص کنیم که از کدام معنای دموکراسی و کدام قرائت دینی سخن می‌گوییم. برخی معتقدند روایت عرفانی و

فقهی و ایدئولوژیک از دین با دموکراسی سازگار نیست، ولی روایت فرهنگی از دین نسبت به شکل حکومت لا اقتضاست. [۳۱]

گزاره چهاردهم: دموکراسی - لا اقل طبق برخی تعاریف - به وصف «دینی» متصف می‌شود. بر این اساس ترکیب «دموکراسی دینی» ترکیبی غلط یا ناسازوار [۳۲] نیست. جوادی آملی نظام دموکراسی را مشرکانه می‌داند و معتقد است که وقتی گستره این شرک قلمرو جهانی و حقوق بشر باشد، همه جهان به شرک آلوده می‌شود. [۳۳] برعکس، ژاک ماریتن دین مسیحیت را با دموکراسی سازگار می‌داند. [۳۴]

به اعتقاد بشیریه دموکراسی مفهومی پیچیده و چند بعدی دارد، و در عمل نیز اغلب حکومت‌ها برخی از وجوه دموکراسی و برخی از وجوه رژیم‌های غیر دموکراتیک (همانند نظام‌های الیگارشی، اشرافی و یا حتی مستبد دینی) را ترکیب کرده‌اند. به علاوه پسوند‌های گوناگونی به دموکراسی افزوده‌اند، مثل دموکراسی ارشادی و دموکراسی دینی. دموکراسی‌های ضد لیبرالی همانند دموکراسی‌های انقلابی و خلقی یا دموکراسی ژاکوبینی بر برابری بیش از آزادی تأکید دارند. [۳۵]

به اعتقاد سروش نیز دین و دموکراسی با هم جمع می‌شوند:

«جامعه دموکراتیک دینی، جامعه‌ای است برخاسته از انفکاک منطقی دموکراسی و لیبرالیسم. مخالفان دموکراسی دینی چنین قیاسی در سر می‌پروراندند 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.» [۳۶] به اعتقاد او حکومت دینی نمی‌تواند دموکراتیک نباشد. [۳۷] بدیهی است که او در جمله اخیر به حکومت دینی مطلوب نظر دارد، نه به حکومت دینی با نگاه جامعه‌شناختی.

گزاره پانزدهم: حکومت دینی نیز می‌تواند 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 به هیچ وجه با هم جمع نمی‌شوند، 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 نمی‌توان 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 می‌شود و بر اساس معنایی دیگر آن دو جمع نمی‌شوند، دو نتیجه مشخص در این ارتباط به دست می‌آید: در درجه اول نباید به شکل کلی از ناسازواری آن‌ها به شکل مطلق دم زد، چرا که لا اقل بر اساس برخی تعاریف با هم جمع می‌شوند. در رتبه بعد نیز می‌توان از میزان کارآمدی هر یک از این دو گزینه سخن گفت. اگر امکان دو نوع طبقه بندی وجود داشته باشد، منطقی‌تر به نظر می‌رسد که آن طبقه بندی را بپذیریم که از کارایی بیشتری برخوردار است. بر اساس گزینه جمع دموکراسی و دین نه تنها می‌توان قرائت‌های مختلف از دین را (در مقایسه با شاخص‌های دموکراسی) با هم مقایسه نمود، بلکه بر این مبنا همه حکومت‌های اسلامی در یک گروه قرار نمی‌گیرند... به قول سروش جوامع مسلمان همواره می‌کوشند خود را به درجاتی با دموکراسی همساز کنند. پس کوشش نیک خواهان و بدخواهان برای ناسازوار نشان دادن دین و دموکراسی خسارت بار است. [۳۸]

گزاره شانزدهم: چون دموکراسی دارای مراتب است (گزاره چهارم)، به جای آن که به شکل مطلق بگوییم دین با دموکراسی جمع می‌شوند یا مانع الجمعند، منطقی‌تر به نظر می‌رسد که از میزان سازگاری یا ناسازگاری آن‌ها سخن بگوییم. از آن جا که در اغلب موارد دین به درجه‌ای با دموکراسی قابل جمع است، باید به شکل دقیق از نوع و میزان برتافتن قرائت‌های 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 می‌آید که در نسبت سنجی دین و دموکراسی جدولی از دو ستون به دست می‌آید. در یک ستون نظریه‌های مختلف دینی، و در ستون دیگر مدل‌ها و معانی مختلف دموکراسی قرار می‌گیرد.

گزاره هیجدهم: در جمع دین و دموکراسی

- بر این اساس که آن دو قابل جمع باشند - مهم‌ترین نکته‌ای که وجود دارد کیفیت تقدم و تأخر ادله آن‌هاست. در باب نسبت ادله درون دینی و برون دینی سه رهیافت عمده به نظر می‌رسد: تقدم ادله درون دینی، تقدم ادله برون دینی و جمع آن دو نوع ادله. طرفداران گرایش نخست معمولاً به ناکافی بودن استدلال‌های بشری و محدود بودن وجود او از یک طرف، و ضرورت تمسک به احکام وحیانی اشاره می‌کنند. [۳۹] گروه دوم نیز بر این مسأله محوری تأکید دارند که دموکراسی و حقوق بشر امری دینی‌اند و تکلیف آن‌ها - هنگام تعارض با ادله درون دینی - باید در ادله عقلی و برون دینی مشخص شود. سروش هرچند تأکید دارد که بحث بر سر تزامن این دو نوع ادله است [۴۰]، ولی به هر حال ادله برون دینی را مقدم می‌دارد. 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. [۴۱] شبستری نیز هرچند دین و دموکراسی را قابل جمع می‌داند، ولی مبتنی کردن جامعه دموکراتیک بر آیات شورا (و ادله درون دینی) را از مصادیق اجتهاد ناروشمند تلقی می‌کند. [۴۲] 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 می‌شود. از آن جا که در این بحث در جایی دیگر به تفصیل بررسی شده، خواننده گرامی را به آن جا ارجاع می‌دهیم. [۴۳]

گزاره نوزدهم: برخی از قرائت‌ها و حکومت‌های دینی غیر دموکراتیک هستند. هرچند گفته شد که دموکراسی دارای شاخص است و هر حکومتی به درجه‌ای شاخص‌های آن را بر می‌تابد، اما با این مسأله منافات ندارد که برخی از قرائت‌ها یا حکومت‌های دینی غیردموکراتیک 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

شاخص‌های دموکراسی ( که البته برخی از آن‌ها اصولی‌ترند) را برنتابد، هرچند نمی‌توان حکومتی را یافت که به شکل مطلق غیر دموکرات باشد...

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 نمی‌شود، 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 ارزش‌های 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.» [۴۴] به واقع امروزه مردم‌سالاری دینی واژه‌ای مشترک بین معانی مختلف و گاه متعارض شده است، و بدون تبیین مفهومی از «دین» و «دموکراسی» نمی‌توان نسبت آن‌ها را بررسی نمود.

گزاره بیستم: برخی از حکومت‌های دینی به دموکراسی صوری و شبه دموکراسی شبیه‌ترند 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 الیگارش‌های غیر رسمی حکومت کنند. اگر در طول زمان نهادهای دموکراتیک در دموکراسی نمایشی تقویت شوند، شبه دموکراسی جانشین دموکراسی صوری می‌شود. توجه به این نکته لازم است که نهادهای این گونه نظام‌های سیاسی به شکل بالقوه توانایی تبدیل شدن به نهادهای دموکراتیک را دارند، اما در وضعیت فعلی خود دارای نهادهای ناهمگون هستند. شاید علت این امر را بتوان در این مسئله جستجو نمود که این گونه نظام‌ها یک پا در سنت و یک پا در مدرنیته و دولت مدرن دارند، و نه می‌توانند از سنت چشم پوشند و نه صرف نظر کردن از مقتضیات دولت مدرن را ممکن می‌دانند. مفاهیمی که از یک گفتمان بدون توجه به مبانی آن‌ها به گفتمانی دیگر منتقل می‌شوند، به احتمال زیاد دچار کژتابی [۴۵] می‌شوند.

---  
[۱]. definition.  
[۲]. Assaying  
[۳]. Essentialists  
[۴]. Nominalists  
[۵]. عبدالکریم سروش، «نگذاریم شعله پیوند اسلام و دموکراسی بمیرد»، روزنامه یاس نو (۱۳۸۲/۶/۲۹).  
[۶]. مصطفی ملکیان، «روش شناس در علوم سیاسی، قسمت دوم»، مجله علوم سیاسی، ش ۲۲ (تابستان ۱۳۸۲).  
[۷]. عبد الکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹.  
[۸]. دیوید هلد. مدلهای دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر روشنگران، ۱۳۶۹.  
[۹]. بشیریه، دیپ‌های بر جامعه شناسی سیاسی ایران: دوره جمهوری اسلامی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۱، صص ۱۷۵ - ۱۹۰.  
[۱۰]. Facade democracy.  
[۱۱]. Quasi democracy.  
[۱۲]. بشیریه، پیشین، صص ۵۱-۵۷.  
[۱۳]. همان.  
[۱۴]. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴.  
[۱۵]. دیوید بیتهام (و کوین بویل)، دموکراسی چیست؟، تهران، ققنوس، ۱۳۷۶، صص ۱۷-۱۸.  
[۱۶]. بشیریه، درسهای دموکراسی برای همه، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰، صص ۱۰۵ - ۱۳۸.  
[۱۷]. سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، هستی نما، ۱۳۸۱، صص ۱۶۳-۱۷۰.  
[۱۸]. Adam Kuper (and Jessica Kuper), The Social p, ۱۹۹۶, Science Encyclopedia, London, Routledge, ۱۷۲.  
[۱۹]. The mob.  
[۲۰]. آنتونی آر بلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۶۸، ص ۱۱۳.  
[۲۱]. حسین بشیریه، پیشین، صص ۱۹۵-۲۰۴.  
[۲۲]. Jack C. Plano (and Roy Olton), The International Relations Dictionary, USA, Longman, ۱۹۸۸, ۶۷ p.  
[۲۳]. دیوید بیتهام (و کوین بویل)، پیشین، ص ۲۶.  
[۲۴]. حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، ج ۲، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۲۲.  
[۲۵]. بشیریه، درسهای دموکراسی برای همه، پیشین، ص ۲۰.  
[۲۶]. نوربرتو بوئیو، لیبرالیسم و دموکراسی، تهران، نشر چشمه، ۱۳۷۶، ص ۱۵.  
[۲۷]. آر بلاستر، پیشین، ص ۱۱۵.  
[۲۸]. عبد الکریم سروش، مدارا و مدیریت، تهران، صراط، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸.  
[۲۹]. ر. ک. ملکیان، پیشین.  
[۳۰]. ر. ک. حقیقت، پیشین.  
[۳۱]. جهانگیر صالح پور، «دین دموکراتیک حکومتی»، کیان، ش ۲۰ (مرداد ۱۳۷۳).  
[۳۲]. Paradoxical.  
[۳۳]. عبدالله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء، ۱۳۸۱، صص ۱۱۶ - ۱۱۷.

[۳۴]. احمد ابروانی، «مبانی فلسفه سیاسی ژاک ماریتن»، رساله دکتری، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۸۹.  
[۳۵]. بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، پیشین، صص ۲۲ - ۲۳.  
[۳۶]. سروش، پیشین.  
[۳۷]. همان، ص ۳۲۲.  
[۳۸]. سروش، «نگذاریم شعله پیوند...»، پیشین.  
[۳۹]. عبد الله جوادی آملی، پیشین، صص ۸۹ - ۱۱۳.  
[۴۰]. محمد بسته نگار (پژوهش و تدوین)، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰، ص ۳۳۹.  
[۴۱]. سروش، فربه تر از ایدئولوژی، پیشین، ص ۲۸۲.  
[۴۲]. شبستری، پیشین، ص ۴۷۷.  
[۴۳]. سید صادق حقیقت، «مبانی نظری حقوق بشر: نسبت سنجی ادله برون دینی و درون دینی»، دومین همایش بین المللی حقوق بشر، قم، ۱۳۸۲.  
[۴۴]. محمد تقی مصباح، «مردم‌سالاری دینی»، مجله معرفت، ش ۶۸ (مرداد ۱۳۸۲).  
[۴۵]. distortion.

# «توفیق محمد الشاوی» و نظریه



## دکتر داود فیرحی

چکیده:

مفهوم شورا، و نسبت شورا و دموکراسی، بیش از یک قرن است که در کانون مباحث نوگرایی دینی در جهان اسلام قرار دارد و، البته، تفسیرها و نظریه‌های متفاوتی نیز تولید شده است. «نظریه عمومی شورا» از مهم‌ترین تئوری‌های شوراگرایی و مردم‌سالاری دینی است که توسط توفیق محمد الشاوی (۱۹۱۸م/۱۳۳۹ق)، اندیشمند معاصر مصری، طرح و بسط یافته است. به نظر شاوی، نظریه عمومی شورا سه ویژگی اساسی دارد؛ ۱) تدارک بنیاد شرعی برای نوگرایی دینی، ۲) تلقی شورا به مثابه قاعده عمومی عمل اجتماعی که فراتر از حوزه صرف سیاسی است، و ۳) تفکیک بین شورا و استشاره.

همین نکته سوم مهم‌ترین دستاورد نظریه عمومی شورا است. شاوی کوشیده است تا شورا به مثابه نهاد تصمیم عمومی را از استشاره که امری اختیاری است، تفکیک نموده و تفسیری نسبتاً روشن از آن دسته ادله دینی شورا ارائه نماید که ناسازه می‌نمایند و بین الزامی و غیرالزامی بودن شورا نوسان دارند. نظریه عمومی شورا به لحاظ ساختار منطقی ویژگی‌های که دارد، تا حدودی به نظریه‌های دموکراسی مشورتی (liberative Democracy) در غرب امروز نزدیک است.

واژگان کلیدی:

اسلام - شورا - سیاست - دموکراسی مشورتی - نوگرایی دینی - توفیق محمد الشاوی

مقدمه

درباره اندیشه‌های شاوی تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، تحقیقات و معرفی چندانی در زبان فارسی به چشم نمی‌خورد. فقط دو مقاله نه چندان تفصیلی در فصلنامه حکومت اسلامی به معرفی وجهی از آثار و اندیشه‌های وی پرداخته است. یکی از این دو مقاله، به قلم کاظم قاضی‌زاده است که به تلخیص و معرفی انتقادی «فقه الحکومه الاسلامیه» شاوی اختصاص دارد (قاضی‌زاده، ۱۳۷۶، ص ۲۰۸). مقاله دوم، با عنوان «نگارش‌ها و گرایش‌های توفیق الشاوی» است که به قلم محمد نوری و با هدف معرفی عمومی آثار شاوی، به ویژه آثار سه‌گانه او، ارائه شده است (نوری، ۱۳۷۶، ص ۱۶۹).

اما آنچه در باب اندیشه‌های این اندیشمند مسلمان مصری اهمیت دارد «نظریه عمومی شورا» و قرائت خاص وی از این نظریه است. این نظریه از دو جهت قابل توجه است؛ نخست آنکه قرائتی نوین از مفهوم شورا، با عنایت به شرایط کنونی جوامع اسلامی است. و از این حیث، تحولات شوراگرایی معاصر اهل سنت، از انتشار «الخلافة او الامامة العظمی» رشید رضا در سال ۱۹۲۶ تاکنون را نشان می‌دهد. (وجهی کوثرانی، صص ۶۷-۱۵۱) محمد رشید رضا به مثابه یکی از نخستین شوراگرایان ما بعد خلافت عثمانی، تفسیری نخبه‌گرایانه از شورا داشت؛ اما شوراگرایی شاوی آشکارا بر بنیاد مردم‌سالارانه استوار است؛ دوم آنکه «نظریه عمومی شورا» در اندیشه شاوی، آشکارا با برخی وجوه مهم آخرین و تازه‌ترین تئوری‌های سیاسی غرب؛ یعنی نظریه «دموکراسی مشورتی» (Democracy Deliberative) (Mandeni Blackwell, ۱۹۹۹) از این لحاظ، ارزیابی انتقادی اشتراکات و تفاوت‌های این دو نظریه شاید بتواند دستاوردهای نظری و کاربردی مفیدی برای زندگی سیاسی امروز جامعه اسلامی تدارک نماید.

در این مقاله، کوشش می‌کنیم «نظریه عمومی شورا» از دیدگاه توفیق الشاوی را معرفی کنیم. آنگاه به اقتضای مجال، برخی وجوه همگرایی و واگرایی این دیدگاه را با نظریه دموکراسی مشورتی که در آثار فیلسوفان معاصر غربی، چون جان راولز

(John Rawls) جوشیاکوهن (Joshua Kohen) و ویل کیملیکا (Will Kymlicka) طرح و بسط یافته است، اشاره خواهیم کرد. زندگی شاوی

توفیق محمد الشاوی به سال ۱۹۱۸ م / ۱۳۳۹ قمری در «الغنیمیه» دمیاط مصر متولد شده است. وی از جمله خلافت‌گرایان جدید است که دیدگاه‌هایی قابل توجه در باره فقه سیاسی و مقتضیات معاصر دارد. از جمله مهم‌ترین و مشهورترین دیدگاه فقهی - سیاسی شاوی، قرائت جدید او از مفهوم شورا در فقه اسلامی است که خود شاوی تحت عنوان نظریه عمومی شورا معرفی کرده است.

توفیق الشاوی دکترای دولتی خود را در سال ۱۹۴۱ م / ۱۳۶۹ ه از دانشگاه پاریس دریافت کرد و از آن تاریخ تاکنون فعالیت‌های علمی و حقوقی مؤثر در مجامع علمی مصر و عربستان سعودی و دیگر کشورهای عربی داشته است. این حقوقدان نوگرای مصری، به اقتضای اسلام‌گرایان اصلاح‌طلبی چون «احمد السنهوری» کوشش کرده است، بازخوانی جدید از مفاهیم سیاسی اهل سنت، به ویژه «خلافت» و «شورا» ارائه دهد.

نخستین تلاش‌های فکری شاوی، در این باره، شرح و تحشیه «فقه الخلافة» اثر پدر زن خود، احمد السنهوری بود که با مشارکت خانم نادیه السنهوری در سال ۱۹۸۹ م / ۱۴۰۹ ق منتشر شد. وی سپس آثار مستقل خود را با عناوین «فقه الشوری و الاستشاره»، «الشوری اعلی مراتب الیدمقراطیه» و «فقه الحکومه الاسلامیه (بین السنه و الشیعیه)»، به ترتیب در سال‌های ۱۹۹۲ و ۱۹۹۴ و ۱۹۹۵ در دسترس خوانندگان گذاشت. (احمد السنهوری، ۱۹۸۹/۱۴۰۹ق، ص ۱۵)

۱- نظریه عمومی شورا

توفیق محمد الشاوی «نظریه عمومی شورا» را از این لحاظ مورد توجه قرار می‌دهد که به نظر او نوگرایی اسلامی از یک سوی، و احکام شورا از سوی دیگر، مبنایی مهم برای اصلاح‌طلبی دین در حوزه‌های اخلاق، اجتماع و سیاست فراهم می‌کند. شاوی در تعریف اختصاصی خود از مفهوم شورا می‌نویسد:

«شورا عبارت از مشارکت افراد اجتماع و حضور و همکاری آزادانه آنها در مشاوره و

# هی عمومی شوری در اسلام

گفتگو قبل از اتخاذ هرگونه تصمیم و قرار است؛ بنابراین «شورا» برای جمیع افراد، اعم از گروه‌ها و اقلیت‌ها، حق گفتگوی آزاد و مناقشه پیرامون ادله و استدلال‌های همه‌ی شرکت‌کنندگان در گفتگو را تضمین می‌کند؛ زیرا گفتگو (نه بر اراده اکثریت در دموکراسی‌ها، بلکه بر مدار ارزش موجود در هر رأی و دلیل از حیث حق و عدالت استوار است)» (الشاوی، ۱۹۹۵، ص ۳۱)

تلقی شورا به مثابه «روش» از نظر شاوی، موجب شده است که او شورا را منهای واضح و راه روشن برای تضمین آن دسته از ارزش‌های اساسی تعریف کند که در شریعت اسلام لحاظ شده است. مهم‌ترین این ارزش‌ها دو اصل اساسی از نظر شاوی است؛ نخست، «آزادی» که بدون آن شورا وجود ندارد؛ دوم، «عدالت» که معیاری برای ترجیح رأیی بر رأی دیگر است. شاوی این دو اصل موضوعه را مبنایی برای اعتبار هر حکم و قرار حاصل از شورا می‌داند (همان، صص ۳۱-۳۳). تفصیل این دو اصل به مثابه اصول موضوعه فکر شاوی در سطور آینده خواهد آمد. در اینجا به منظور ایضاح مفهوم شورا، ابتدا به چند نکته اساسی اشاره می‌کنیم که مقدمات نظریه عمومی شورا از دیدگاه این اندیشمند را تشکیل می‌دهند:

## ۲. مختصات شورا

توفیق الشاوی به منظور طرح نظریه عمومی شورا، مختصاتی سه‌گانه را برای شورا در نظر می‌گیرد. هدف وی از طرح این خصایص سه‌گانه، ابتناء و استناد نظریه عمومی شورا به شریعت اسلامی از یک سوی و ایجاد تمایز با مفهوم شورا در دموکراسی‌های اکثریتی غرب از طرف دیگر است.

۲-۱. مبنای دینی شورا؛ التزام شورا به شریعت

در اندیشه توفیق الشاوی، شورا نسبتی دو گانه با شریعت اسلامی دارد؛ اولاً، شورا مشروعیت خود را از منابع شرعی اقتباس می‌کند؛ ثانیاً، شورا ملتزم و خاضع به مبادی و حدود شریعت اسلامی است. «فلاصل هو الشریعه، و الشوری فرع فیها» (همان، ص ۱۸۱). به نظر شاوی، شورا تعبیری اسلامی از آزادی است؛ زیرا مستلزم آزادی فکر و نظر،

و حفظ حقوق افراد و جماعت‌ها و ملت‌ها است که نظام سیاسی اسلامی لاجرم باید بر بنیاد آن شکل بگیرد» (الشاوی، ۱۹۹۳، ص ۴۶). بدین لحاظ؛ شورا مبدأ شرعی است که قوت و وجوب خود را از قرآن و دیگر منابع اسلامی استمداد می‌کند.

از دیدگاه شاوی، دو آیه ناظر به شورا در قرآن کریم، ماهیت، اهمیت، گستردگی و وجوب شورا را به وضوح نشان می‌دهد؛ یکی آیه ۳۸ سوره «شورا» (والذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلاه و امرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون) آیه‌ای مکی است؛ در حالی که آیه ۱۵۹ آل عمران (فیما رحمه من الله لنت لهم و لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر) از جمله آیات مدنی محسوب می‌شود. شاوی با تکیه بر مضمون این دو آیه و مقایسه موقعیت مکان و شرایط اجتماعی مسلمانان در آستانه نزول آیات فوق، می‌نویسد:

۱. آیه سوره شورا مکی و آل عمران مدنی است و در آن اشاره آشکاری بر شمول اصل شورا بر تنظیم اجتماع اسلامی در هر شرایطی و در جمیع مراحل است، خواه زمانی که مسلمانان جماعتی در اقلیت صرف و حاشیه‌ای بودند یا آنگاه که به اکثریتی واجد دولتی مستقل بدل شده بودند.

۲. آیه مکی عموم مسلمانان را چونان افراد یک مجتمع مورد خطاب قرار می‌دهد و صفات و خصایص ویژه آنان را در چنین جامعه‌ای ذکر می‌کند؛ نخستین این ویژگی‌ها وحدت در عقیده و عبادت است و سپس تعاون در شئون عمومی زندگی از راه مشاوره و تبادل آراء بر اساس آزادی کامل و برابری عادلانه.

اما آیه دوم (آل عمران) رسول خدا(ص) را بعد از اقامه دولت اسلامی مستقل در مدینه و با ریاست او، مخاطب ساخته است. این آیه پیامبر(ص) را به اعتبار رئیس دولت مأمور می‌کند تا شورا را - آن گونه که اساس تربیت افراد قبل از انشاء دولت بود - اساس رابطه حکومت و افراد جامعه قرار دهد. حتی اگر این حاکم نبی مرسل باشد که وحی از آسمان دریافت می‌دارد» (الشاوی، فقه الشوری، ص ۵۰/ الشوری اعلی مراتب الیموقراطیه، ص ۲۷).

از دیدگاه شاوی، هر يك از دو آیه فوق، ناظر به مبادی عمومی و مهمی است که بعضی از آنها بعضی دیگر را تکمیل می‌کند و موجب تکوین نظریه‌ای عمومی و فراگیر برای نظام اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی می‌گردد. آیه سوره شورا در دوره مکی اساس نظریه‌ای عمومی در این باره است؛ زیرا قرآن کریم آنگاه که مجتمع اسلامی مکه را به گونه‌ای توصیف می‌کند که آموزش با شورا تنظیم می‌شود، در واقع، برای جماعت مسلمان این حق را اعطاء می‌کند که با شورا به اتخاذ تصمیمات و قرارها در جمیع امورشان مبادرت کنند. مهم‌ترین وجه متمایز شورا در این دوره ابتدای آن بر عقاید اسلامی و مقاصد و مبادی اختصاصی شریعت است که منبع اصلی آن قرآن و سنت پیامبر(ص) بوده است. آیه مکی شورا با توصیف مسلمانان به «امرهم شوری بینهم» در واقع، بر مسلمانان واجب می‌کند که در هر امری که نیاز به قرار دارد با یکدیگر مشاوره کنند. لکن چنین وجوبی هرگز تمام و کافی نیست مگر آنکه لاجرم هرگونه قرار جمعی حاصل از شورا، از دیدگاه شریعت اسلام، برای جامعه و افراد آن الزام‌آور تلقی شود. به نظر شاوی، این الزام همان است که در آیه مدنی شوری مورد اشاره و تأکید واقع شده است. (الشاوی، الشوری اعلی مراتب الیموقراطیه، صص ۳۷-۴۰)

## ۲-۲. شورا به مثابه قاعده اجتماعی

در اندیشه توفیق الشاوی، شورا یک فلسفه یا مذهب سیاسی نیست، بلکه مبدأ و اصل اجتماعی است و روشی برای تضمین‌های متقابل اجتماعی و فراگیر است (الشاوی، فقه الشوری، ص ۴۹). به عقیده شاوی، اصول و مبادی قرآنی شورا کاشف این نکته است که شورا در اسلام، برخلاف برخی از گمانه‌ها، نظریه سیاسی صرف نمی‌باشد، بلکه اساسی شرعی برای نظم عمومی جامعه است.

تصور شورا به مثابه یک نظریه عمومی از نظر شاوی، موجبات تمایز این اندیشه با نظریه «دموکراسی سیاسی» را فراهم می‌کند؛ اولاً شورا، فراتر از حوزه سیاست، به تمام حوزه‌های روابط اجتماعی سرایت دارد؛ ثانیاً هر گونه تصمیم سیاسی را، قبل از اتخاذ قرارهای الزام‌آور، به تأملات فکری و گفتگوی احتجاجی اعضای جامعه ارجاع می‌دهد.

گفتگو‌هایی که به ضرورت باید مبتنی بر اعطای فرصت برابر و آزادی کامل به تمام اعضا جهت مشارکت در این تلاش عقلی و مباحثه بوده باشد (همان، ص ۲۰). قرار شورا قرار است که از آزادی نشأت می‌گیرد. آزادی شورا نتیجه آزادی افراد است. بدین سان، جوهر شورا همان آزادی فرد است و حقوقی که از همین اصل آزادی متفرع می‌گردد. چنین اندیشه‌ای، فرد - و نه حکومت - را صاحب نقش اول در جامعه ملتزم به شورا می‌کند. به نظر شایو ولایت شورا، همان ولایت امت است، از آن حیث که امت از مجموع افراد جامعه تشکیل می‌شود؛ شورا به مثابه روش، طریق تحقق چنین ولایتی محسوب می‌شود که قلمرو آن بسی وسیع‌تر از حکومت و دولت است (همان، ص ۲۴).

### ۳. مراتب شورا

گسترش قلمرو شورا به جمیع شئون اجتماعی و فردی در اندیشه شایو، لاجرم باعث تنوع احکام شورا و مراتب متفاوت این احکام به اعتبار تعدد مجال شورا شده است. به نظر شایو این همان نکته‌ای است که در بسیاری از تحلیل‌های شورائگرایان قبل از شایو مغفول مانده است. توفیق الشاوی «شورا» را تابعی از شریعت اسلامی می‌داند و بنابراین، گسترش حوزه شورا به تمام سطوح اجتماعی و فردی نیز تابعی است از گسترش قلمرو شریعت. به نظر او، شریعت اسلامی صرف قوانین قضا و سیاست نیست. بلکه بسیاری از امور اخلاقی و اجتماعی خارج از حوزه قانونگذاری را نیز شامل می‌شود.

به هر حال، به تبع وسعت قلمرو شریعت، شورا نیز عموم حوزه‌های حیات اجتماعی، فردی، علمی، سیاسی و عمومی را در بر می‌گیرد. با توجه به تنوع حوزه‌های زندگانی، احکام شورا نیز دچار تنوع و تکثر می‌شود. به نظر شایو، مشورت فردی در امری از امور شخصی، مشورت کارگزاری با اهل خبره درباره موضوعات کاری، مشاوره علمی یک اندیشمند در حوزه تخصصی ویژه، مشورت قاضی درباره مسائل قضایی، مشورت امت در حوزه عمومی و سیاسی، مشورت در باب ساختار قدرت سیاسی و حدود اختیارات کارگزاران سیاسی در یک جامعه و امثال آن، مواردی از مصادیق شورا هستند که قابل تقلیل به نوع و حکم واحد درباره شورا نمی‌باشد (همان، صص ۴۹، ۸۹، ۱۰۱، ۱۰۲). شایو به همین دلیل، کوشش می‌کند دسته‌بندی و تفکیک مهم نسبت به احکام شورا طرح نماید. در سطور زیر به این تقسیم‌بندی شایو نسبت

به احکام شورا می‌پردازیم.

### ۴. تفکیک بین شورا و استشاره

توفیق الشاوی در نظریه عمومی شورا، تفکیک تعیین‌کننده‌ای در خصوص احکام شورا لحاظ کرده است. به نظر وی، اصطلاحات متعلق به شورا در ادبیات اسلامی مترادف نیستند. به منظور کاستن از چنین اشتباهی ناگزیر باید واژگان شورا را تعریف و متمایز کرد و هر کدام را به صورت معینی از انواع صور مشاوره اختصاص داد. مهم‌ترین این واژگان عبارتند از: «تشاوری یا مشاوره»، «شورا» و «استشاره». به عقیده شایو، تشاوری یا مشورت که فراگیرترین واژه از حیث شمول است، به معنای گفتگوی آزاد بین افراد و گروه‌ها در امری از امور زندگانی است که محتاج قرار و تصمیم است. مشورت یا تشاوری به این معنی وسیع همه شئون فرد و اجتماع، اعم از فردی، علمی - فقهی، سیاسی و نظامی و... را شامل می‌شود (همان، ص ۱۱۶/ الشوری اعلی مراتب الیدیموقراطیه، ص ۸۰). نخست، شورا به مثابه نهاد جمعی که ارجاع و استناد به آن در اتخاذ تصمیمات جمعی الزام‌آور، در امری که از امور مهم اجتماعی است، اجتناب‌ناپذیر است؛ دوم، استشاره یا مشورت‌های اختیاری و غیرالزامی (شوری الرأی غیرالملزم) است. این نوع مشورت که نظرخواهی از صاحب نظران و افراد با تجربه در حوزه‌های اختیاری است. از یک سوی از اراده آزاد مشورت‌کننده و از سوی دیگر از رأی غیرالزامی طرف مشاوره شکل می‌گیرد. شایو استشاره را به دو حوزه فقهی (فتوا) و زندگانی اختیاری (خارج از نص و حکم صریح شرعی) افراد تقسیم م‌کند.

### ۴-۱. شورا، نهاد تصمیم‌های الزام‌آور

شورا به مثابه نهادی جمعی که قرارهای الزامی صادر می‌کند، مهم‌ترین نوع از انواع مشورت در اندیشه بسیاری از شورائگرایان مسلمان معاصر است. شورا انشاء‌کنندهی قرارهای الزامی در حدود قواعد شرعی است. وجوب چنین نهادی و وجوب التزام به تصمیمات حاصل از آن در امور متغیر اجتماعی که مردم به تصرف در آنها، براساس اراده جمعی و پس از مشورت، استقلال دارند، امری حتمی و ناگزیر می‌نماید. به نظر شایو، چنین تعبیر مضیق از شورا را می‌توان «وسیله‌ای (نهادی) شرعی تعریف کرد که مردم یا امت به وسیله آن تصمیمی جمعی و آزاد در شأنی از شئون مهم زندگی اتخاذ می‌کنند. این شورا ممکن است به صورت مباشر (حضور مستقیم آحاد مردم) یا به

صورت غیرمباشر (حضور غیرمستقیم مردم از طریق نمایندگان آزاد ملت) شکل بگیرد» (الشایو، فقه الشوری، صص ۱۱۶-۱۱۷).

به نظر شایو هر تصمیم عمومی مربوط به عموم را می‌توان در یکی از دو طریق زیر دسته بندی کرد؛ نخست، تصمیم‌گیری مشروع که تنها از راه شورای آزاد مردم ممکن است. و دوم، تصمیمات نامشروع که نتیجه استبداد بیگانگان یا افراد و گروهی از مردم بر همه امت می‌باشد. شایو به این لحاظ که هر وجهی از وجوه تصمیم‌گیری نوع دوم را نامشروع می‌داند، لاجرم به وجوب شرعی ابتنای حکومت‌ها به تصمیمات ناشی از شورا حکم می‌کند (همان، صص ۱۱۸-۱۲۰).

### ۴-۲. استشاره؛ مشورت اختیاری

شایو در کنار شورا به مثابه نهاد اجتماعی الزام‌آور، نوع دیگری از شورا را تصور می‌کند که او آن را مشورت اختیاری یا «شوری الرأی» می‌نامد. چیزی که در واقع نه شورا، بلکه مجازاً شورا خوانده می‌شود (الشایو، الشوری اعلی مراتب الیدیموقراطیه، ص ۸۰). موضوع این نوع از شورا ارائه مشورت، یا رأی یا نصیحت برای کس یا کسانی است که خود حق اتخاذ تصمیم دارند. در اینجا شخص یا گروه و سازمانی وجود دارند که مستقلاً حق تصمیم‌گیری و تحمل مسئولیت‌های ناشی از آن را دارند؛ اما از شخصی (در اینجا اعم از فرد، گروه و سازمان و...) موثق و صاحب نظر نیز نظرخواهی می‌کنند. با این فرض که مشورت‌کننده اختیاری کامل در اخذ قرار و تصمیم دارد و به تنهایی مسئول تصمیمات و قرارهای خود می‌باشد. شورا بدین معنی، همان مشورت یا نصیحت است که به هیچ وجه انشاء‌کننده «قرار و تصمیم» نیست، بلکه تنها وسیله و ابزاری است که صاحب تصمیم را در کشف رأی درست یاری می‌دهد. به همین جهت، شایو آن را «شوری الرأی» یا «استشاره» می‌نامد (الشایو، فقه الشوری و الاستشاره، ص ۱۲۰).

به نظر شایو، استشاره یا نظرخواهی مشورتی، هرگز مشمول حکم شورای اجتماعی، که انشاء‌کننده احکام الزامی است، نمی‌شود. لکن شریعت اسلام چنین چیزی متمایز را که نظیری در قوانین موضوعه ندارد، با توجه به حکمتی که دارد، تشریح و توصیه کرده است. استحباب شرعی استشاره به معنی مطلوبیت دینی، اخلاقی، رفتاری و تربیتی چنین امری است. بدین‌سان، برای شخصی که حق تصرف در امور خود را دارد، توصیه شده است که



قبل از اخذ هر تصمیمی مشورت کند، بلکه بر دیگران که آگاهی و تخصص دارند، شایسته است که نظر مشورتی خود را حتی در فرض عدم درخواست چنین شخصی، ارائه دهند. این چیزی است که پیامبر اسلام بدان امر کرده است؛ اما از ناحیه قانونی، بر عدم مشورت، بطلان قرار و تصمیم هیچ صاحب تصمیمی مترتب نمی‌شود. بنابراین، کسی که مشورت نمی‌کند از لحاظ دیانتی مقصر است؛ اما تصمیم و عمل او تا زمانی که ناشی از حق و سلطه قانونی و شرعی اوست، صحیح می‌باشد. همچنان که مشورت کننده در وضعیت استشاره، ملزم به پذیرش رأی و اجرای نظر مشورت شونده نیست (همان، ص ۱۲۱).

به‌طور خلاصه، استشاره يك حکم دینی است، هر چند که به مرحله التزام قانونی نمی‌رسد. پس هرگاه تصمیم گیرنده‌ای با دیگران مشورت نکرد، یا به نتایج حاصل از چنین مشورتی ملتزم نبود، باز هم تصمیمش صحیح است و اعتبار شرعی دارد؛ زیرا او به تنهایی و بدون مشارکت مشورت کنندگان مالک تصمیم خود است؛ اما اگر چنین کسی صاحب مقام دولتی یا عمومی باشد و به استشاره (نظرخواهی) با اهل خبره اقدام نکند، بدین لحاظ که چنین امتناعی حاکی از نوعی استبداد اخلاقی معارض با مسئولیت اجتماعی اوست، بعید نیست که از نظر برخی موجب عزل او از مقامش شود (همان، ص ۱۲۲).

۳-۴. تفکیک بین شورا و استشاره در عهد پیامبر (ص)

توفیق الشاوی، ریشه‌های تفکیک بین شورا و استشاره را تا عصر پیامبر اسلام (ص) و سیره نبوی تعقیب می‌کند. این تحلیل فقهی-تاریخی از این حیث ضرورت دارد که سیره پیامبر (ص) بزرگ‌ترین منبع مشروعیت احکام سیاسی در جهان اسلام است و نظریه‌های مخالف و جوب شورا در تقویت دیدگاه خود، البته به سیره پیامبر (ص) استناد می‌کنند. به اعتقاد مخالفان و جوب شورا، آیه مدنی شورا که در سوره آل‌عمران آمده (فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر) اساساً جنبه تربیتی داشته و به هیچ وجه پیامبر (ص) را ملزم به شورا و التزام به نتایج شورا نمی‌کند؛ زیرا وحی منبعی است مطمئن که او را از شورا بی‌نیاز می‌کند (هویدی، الشوری فی الاسلام، ۱۹۷۵، صص ۸-۹). تشکیک در جوب شورا و الزامی بودن احکام آن برای پیامبر (ص)، علاوه بر استدلال کلامی فوق، استنادات تاریخی‌ای

نیز در عهد نبوی پیدا کرده است. مهم‌ترین این وقایع تاریخی، حادثه صلح حدیبیه است که گفته می‌شود پیامبر (ص) خلاف رأی اصحاب عمل کرده است (همان).

دفاع شاوی در مقابل تشکیک فوق، نیز البته دو گانه است و سیاق کلامی و تاریخی دارد. به نظر وی شورا از آن روی که از جانب قرآن به عنوان اساس قوانین دولت تلقی شده است، التزام به شورا در واقع، التزام به قرآن و تنفیذ اوامر خداوند محسوب می‌شود؛ بنابراین، وجه تربیتی عمل پیامبر (ص) به شورا، نه تنها با وجوب شورا تنافی ندارد، بلکه درباره آن است. نمی‌توان پذیرفت که جهت اخلاقی و سلوکی شورا با وجه قانونی و الزام‌آور بودن تعارض دارد:

«آیات قرآن کریم درباره وجوب التزام به شورا در «امر» اجتماعی صراحت دارد، و نمی‌توان به این دلیل که پیامبر (ص) معصوم و مؤید از جانب وحی است، در التزام او به «امری صریح» در قرآن شك و تردید کرد» (الشاوی، فقه الشوری و الاستشاره، ص ۱۲۹).

به اعتقاد شاوی، حتی اگر بپذیریم که پیامبر (ص) به شورا تمکین نمی‌کرد و سبب عدم التزام او هم تأیید او به وسیله وحی و برخورداری از عصمت بوده است، معانی این سخن حداکثر این خواهد بود که «جواز عدم التزام رسول الله (ص) به شورا امتیاز ویژه پیامبر (ص) به سبب پیوند او با وحی است»؛ اما چنین امتیازی را نمی‌توان به هیچ یک از دیگر حاکمان جامعه اسلامی، اعم از خلیفه، پیشوا، ولی امر، رئیس جمهور و... سرایت و تعمیم داد؛ زیرا مقتضای چنین تعمیمی، اعطای صفت «عصمت» به دیگر حاکمان است که به اعتقاد مسلمانان فقط مختص پیامبر (ص) به اعتبار رسالت و نبوت اوست. لذا، حتی اگر پیامبر (ص) هم به اعتبار عصمت با شورا مخالفت کرده است، نمی‌تواند مجوزی بر حکم بر عدم وجوب شورا یا عدم التزام به شورا برای غیر پیامبر (ص) از حاکمان جامعه باشد (همان، صص ۱۲۹-۱۳۰).

شاوی برای تقویت دیدگاه خود، به موارد متعدد تاریخی از عهد پیامبر (ص) تا خلفای راشدین، درباره تفکیک شوری و استشاره، استناد می‌کند (همان، صص ۱۳۰ و بعد). وی در این باره، به دلایلی که در مجالی وسیع‌تر از مقاله حاضر باید توضیح داد، دچار تکلف‌های استنباطی بسیاری هم می‌شود؛ زیرا اساساً لزومی ندارد که بین اقتضائات نصوص دینی و تجربه تاریخی مثلاً عهد

صحابه تقارنی برقرار شود. همواره ممکن است حکم نص چیزی باشد و عمل تاریخی به‌گونه‌ای متفاوت از نص ساخته و نهاده شده باشد. درست به همین دلیل است که نص می‌تواند معیاری برای نقد واقع و تعیین میزان انحراف جامعه و تاریخ از نص شود. در چنین نگاهی است که بی‌آنکه عمل تاریخی، معنای نص را توضیح دهد، نص آن تاریخ را به پرسش کشیده و میزان انحنای آن از ممکنات معنایی نص را آشکار و آفتابی نماید. به هر حال این خطای تعیین‌کننده (التزام به تفسیر نص بر مبنای موارد و مؤیدات تاریخی) در تحلیل شاوی به چشم می‌خورد. و اجازه نمی‌دهد که او دریافت ویژه خود از رابطه نص و شوراگرایی را بی‌تکلف‌تر و کم‌خطرتر از حیث روش‌شناسی دنبال کند.

## ۵. آزادی و شورا

شاوی همواره تأکید می‌کند که جوهر شورا در اسلام «آزادی» است؛ زیرا اساس آن بر آزادی افراد به مثابه يك اصل استوار است. اصلی که سبب اعتراف به حق اظهار رأی در شرایط برابر با دیگران، «حق» مناقشه با آزادی دیگر، و «حق» اختیار حاکمان است. کسی که از آزادی برخوردار نیست، رأیش قیمتی ندارد و مشارکتش در مشاوره یا شورا بی‌معنی می‌نماید. وی به نقل از شیخ شلتوت می‌نویسد: «اسلام اصل شورا را وضع کرد که در صدر اسلام جایگاه آشکاری در تثبیت حقوق انسان داشت و اساس چنین حقی بر آزادی کامل انسان در اظهار رأی بوده است» (الاسلام، عقیده و شریعة، ۱۹۸۵/۴، ص ۴۴۰). شلتوت در جای دیگری با تأکید مجدد بر حق آزادی کامل، آن را مشروط به عدم تعارض با اصلی از اصول عقیده می‌کند (همان، ص ۴۴۲). شاوی آزادی‌ای را که جوهر شورا در شریعت اسلامی معرفی می‌کند، آزادی در «اجتماع» یا در «جماعت» می‌داند. بنابراین، آزادی مورد نظر او، آزادی فارغ از امت یا جماعت، یا دین، یا آزادی مطلق و آنارشیک نیست؛ شورا آزادی است؛ اما آزادی جمع و در جمع، که مستلزم رعایت نظام و حدود و ضوابط اجتماعی است که بر پایه اصول ثابت شریعت و تصمیمات الزام‌آور شورای جمعی استوار است.

نظریه عمومی شورا که شاوی آن را تقریر می‌کند، بر وجود دولت و حکومت و قدرت سیاسی تقدم دارد. منظور از شورا ضمانت‌های متقابل افراد جامعه براساس آزادی مشورت و گفتگوی حقیقی ناشی از برابری در حق اندیشیدن و دفاع از رأی - حتی قبل از وجود

دولت و حکومت- است. از این حیث، شورا چیزی است که ساختار و حدود دولت، بر گفتگوها و نتایج شورا تکیه می‌کند و از آن ناشی می‌شود. البته خود شورا نیز بر اصل آزادی بنا می‌شود که به ترتیب، بر شورا و دولت تقدم رتبه دارد (الشای، فقه الشوری و الاستشاره، ص ۲۹۲)

به نظر شای، خاستگاه الهی شورا اقتضا می‌کند که در جامعه تابع شریعت اسلامی، دولت با تمام قدرت و اختیارش، خاضع شورا باشد. این تنها اصلی است که دولت قادر به تعطیل آن از طریق تغییر قانون اساسی نیست. همچنین تنها شورا است که به لحاظ استمداد قداست از شریعت، قداست دارد؛ اما نهادهای سیاسی منبعث از آن از این حیث که قرار می‌دهند، قداست شرعی نخواهند داشت. شای می‌نویسد:

«(صفت الهی یا دینی در اسلام فقط مختص شریعت است، نه حکومت و دولت. در نتیجه، تقدیس، ثبات و جاودانگی صفتی است که بر مبادی مقرر شریعت، از جمله آزادی شورا اطلاق می‌شود. و لیکن، نمی‌توان چنین قداستی را به هیئت یا قدرت‌هایی که مجری تصمیم شورا هستند، نیز، تعمیم داد. بلکه همه این هیئت‌ها و قدرت‌ها تشکیلاتی مدنی هستند که از طرف جامعه نمایندگی و به اسم جامعه عمل می‌کنند، و ملتزم به اطاعت از مبادی شریعت می‌باشند)» (همان).

این التزام، یعنی عدم امکان قیام دولت‌ها به تغییر یا تبدیل شریعت، امری حتمی است که سبب تمایز شریعت از حکومت شده و استقلال شریعت از حاکمان را رقم می‌زند. این استقلال شریعت از دولت، «ضمانت بزرگی» است که جامعه اسلامی را از ادعای حق الهی سلطه یا حق قانونگذاری حاکم حمایت و صیانت می‌کند...»

شای عبارات فوق را از شیخ محمد عبده، در باره قداست‌زدایی از حاکمان جامعه اسلامی، گرفته است. عبده در «الاسلام و النصرانیة» می‌گوید: «هر قدرتی که، خلیفه، قاضی، مفتی و شیخ الاسلام دارد، قدرتی مدنی است که شرع اسلامی مقرر کرده است: «کل سلطه تناولها واحد من هوالاء: الخلیفه، القاضی، المفتی، شیخ الاسلام فهی سلطه مدنیه قررها الشرع الاسلامی، و لیس فی الاسلام سلطه دینیة سوی الموعظه الحسنه» (عبده، الاسلام و النصرانیة، ۱۹۵۴، ۵۶ / الشای، ص ۳۶۰).

۶. حکومت شورایی  
(توفیق الشای، بحث رابطه حکومت و

شورا را به تفصیل در باب چهارم «فقه الشوری و الاستشاره» طرح و تعقیب کرده است. وی نظام سیاسی مسلمانان را به اعتبار شورا به دو قسم عمده تقسیم می‌کند: یکی حکومت شورایی کامله یا راشده که التزام کامل به شورا داشتند و دیگری حکومت شورایی ناقصه که فقط در قلمرو فقه و اجتهاد به شورا ملتزم بودند و نه در قلمرو حکومت. به نظر شای، تحقق حکومت شورایی کامل را ممکن است در دوره خلافت راشدین (۴۰-۱۰ ق) تصور کرد؛ اما دولت‌های بعد از خلفای راشدین، نوعاً دولت‌های شورایی ناقص بودند؛ زیرا آزادی را در چارچوب فقه و شریعت حفظ کردند و به دلیل سیطره برخی تعصبات، شورا را در مجال حکومت و سیاست تعطیل کردند...)) وی چنین حکومت‌هایی را که تقریباً در تمام تاریخ اسلام گسترده است، حکومت‌های ناقص یا حکومت‌های ضرورت نامیده است (الشای، همان، صص ۲۸۷-۲۸۸). از دیدگاه شای، شورا یا حکومت شورایی، ویژگی سه‌گانه دارد که درجاتی از تحقق آنها موجب تنوع دولت در جامعه اسلامی، از حکومت شورایی کامل تا حکومت‌های ناقصه و ضروریه می‌گردد. این شروط عبارتند از:

۱. انتخاب حاکم یا مسئولان جامعه

۲. مراقبت اعمال و رفتار عمومی حاکم، و بلکه سلوک شخصی فرمانروایان در نظر اکثر فقیهان.

۳. شورا اساس قیود و حدود آشکاری است که امت اسلامی بر قدرت حکامی که از طریق بیعت برگزیده شده‌اند وضع و مقرر می‌کند. غرض از بیعت و شروط بیعت، الزام حاکم بر رأی معین، عمل یا رفتار سیاسی معین است. این خصایص سه‌گانه، مستلزم استمرار و دوام دائمی شورا در جامعه است (همان، صص ۴۳۴-۴۳۵).

شای به اقتضای دیدگاه فوق، عقود بیعت در کتب فقهی قداماء را به چهار نوع متفاوت تقسیم کرده است:

الف. بیعت به مثابه عقد اجتماعی که متعلق به تکوین جماعت است. این نوع بیعت اعلان انضمام افراد یا مجموعه‌ها به امت، حتی قبل از تشکیل دولت و نظام سیاسی است. شای نخستین نمونه چنین بیعتی در تاریخ اسلام را بیعت‌هایی می‌داند که پیامبر اسلام (ص) جهت انضمام امرا و گروه‌ها به جماعت مسلمانان، در مکه قبل از هجرت انجام می‌دادند. از جمله مشهورترین این بیعت‌ها می‌توان به بیعت عقبه اول و عقبه

دوم، و نیز بیعت‌هایی اشاره کرد که قبل از تشکیل دولت در مدینه، به مثابه دولت فراگیر صورت گرفته است.

ب. بیعت به مثابه تأسیس قانون اساسی یا اعلان قانونی است که متضمن ظهور دولت و حکومت منبعث از شورا است. این نوع بیعت در شرایطی است که جماعت مسلمانان در وضعیت وحدت سیاسی قرار گرفته‌اند و از طریق بیعت رهبر سیاسی جامعه را برمی‌گزینند. شای نخستین نمونه این نوع از بیعت در تاریخ اسلام را «قانون اساسی مدینه» معرفی می‌کند که توسط پیامبر (ص) در مدینه تهیه و با تصویب عموم مسلمانان، مبنای تشکیل دولت پیامبر (ص) به عنوان نخستین دولت اسلامی واقع شده است. این قرارداد که به «صحیفه مدینه» نیز مشهور است، پایه تمام قراردادهای و رفتار سیاسی پیامبر (ص) و مسلمانان، و نیز قبایل الحاقی بوده است. قانون اساسی پیامبر (ص) همچنانکه معیاری برای رفتار سیاسی مسلمانان و یهود مدینه به مثابه امت واحد بود، قواعد عمل رسول خدا (ص) را نیز به عنوان رئیس دولت مدینه تعریف و تحدید می‌کرده است.

ج. بیعت برای اجراء یا عملی اداری-اجرایی؛ چنین بیعتی دو صورت متفاوت دارد، نخست بیعتی است که به وسیله فرد یا عده‌ای به قصد داوطلب کردن شخصی برای تصدی حکومت صورت می‌گیرد. به نظر شای، بیعت عمر و تابعان او با ابوبکر، در سقیفه، از جنس این بیعت بوده است و نمی‌توانست بدون تحقق بیعت عمومی در مسجد، در روز بعد- منبع مشروعیت خلیفه باشد.

د. بیعت نوع چهارم؛ بیعتی است که اکثراً در حکومت‌های ناقصه در تاریخ اسلام تحقق دارد. حاکمان در تاریخ اسلام قدرت خود را خارج از شورا به دست می‌آوردند و بعد از استیلا بر حکومت مردم را مجبور به بیعت می‌کردند. بیعت عملی و اجرایی که به صورت بیعت وفاداری و اطاعت ظاهر می‌شد، بیعتی مبتنی بر عدم حریت و در شرایط اضطراری که قاعده جاری در حکومت‌های ضروریه به تعبیر شای بوده است و می‌باشد (همان، صص ۴۳۶-۴۳۸).

۷. شورا و ضرورت: فقه حکومت‌های ناقص

رأی رایج فقهی این است که ضرورت از اسباب فساد اراده است. بدین‌سان، تعهدی که در حالت ضرورت شکل می‌گیرد قرار و تعهدی معیوب است؛ زیرا منتج از اراده‌ای

غیرآزاده خود فرد یا اجتماع است. لذا تعهد بر اطاعت از حکومتی که با زور و عنف استقرار یافته، قراری فاسد و غیرالزامی است، اعم از اینکه از طرف فرد یا جماعتی صادر شود؛ شرط صحت قرار و تعهد در شورا این است که از اراده آزاد فارغ از اکراه ناشی شود. چه اینکه چنین اکراه و اجباری از جانب یکی از طرفین یا طرف سوم خارج از قرارداد اعمال شود. حکومت‌های ناقص در اندیشه شای، نوعاً چنین وضعیتی دارند (همان، ص ۴۹۳).

#### ۸. انواع حکومت‌های ناقص

حکومت‌های مبتنی بر ضرورت که در جامعه‌ای اسلامی شکل گرفته‌اند، به اعتبار درجانی از نقص که دارند، متنوع اند. حکومت‌های ناقص به حکومت‌هایی اطلاق می‌شود که حاکمان آنها مسلمان هستند؛ اما کاملاً بر اساس شریعت و امت اسلامی استوار نشده‌اند. شای به چند نوع از این حکومت‌ها اشاره کرده است (همان، صص ۴۹۹-۵۰۱)؛

نوع نخست، حکومت‌هایی هستند که ابتدا با زور و غلبه مستقر شده‌اند؛ یعنی حاکمان این دولت‌ها خارج از طریق صحیح شورا یا انتخاب آزاد به قدرت رسیده‌اند. واقعیت این است که چنین قدرت‌هایی چنان از قدرت نظامی و خشونت‌های مرعوب‌کننده استفاده می‌کنند که افراد یا ملت‌ها قادر به مقاومت در برابر آن نیستند؛ از جمله این حکومت‌ها می‌توان به حکومت‌های سلطنتی یا دیکتاتوری‌های معاصر اشاره کرد که شورا در آنها خصلت صوری دارد و چنان در اثر ارباب و تغلب فاسد شده است که مساوی انعدام اصل شورا می‌باشد؛

نوع دوم، از حکومت‌های ناقصه، نظام سیاسی‌ای است که به درستی از بیعت آزاد ناشی شده است. لکن تبدیل یا فاقد حداقل یکی از عناصر صحت شورا و بیعت است و مردم برای گریز از عواقب فتنه، ناگزیر به بقاء و استمرار چنین حکومتی تن می‌دهند. می‌توان تصور کرد که حاکمی با بیعت آزاد به قدرت رسیده باشد؛ اما به تدریج به انحراف و فسق گراییده است. هر چند بنابر اصل فقهی، فسق حاکم موجب عزل است؛ اما به دلیل شرایطی که حاکم ایجاد کرده است، امت مجبور به خضوع و اطاعت از حاکم فاسق می‌شوند؛ زیرا احساس می‌کنند که عزلش یا مقاومت در برابرش زیانبارتر از استمرار فسق حاکم یا حاکم فاسق باشد؛

نوع سوم، انتخاب خلیفه، حاکم یا رئیس

دولتی است که جمیع شروط صلاحیت را به طور کامل احراز نکرده است. این نوع حکومت را می‌توان حکومت «اضطرار» نامید. این حکومت ناشی از وضعیتی است که امت به شخص واجد تمام صفات و شروط شرعی -مثلاً اجتهاد و علم- دسترسی پیدا نکرده و به اضطرار شخصی فاقد شروط کامل را برگزیده است.

به هر حال، فقیهان به طور سنتی، بر جواز شرعی خلافت‌ها و حکومت‌های ناقص حکم کرده‌اند که سراسر تاریخ خلافت، بعد از حکومت راشدین را در بر می‌گیرد؛ اما به عقیده شای، چنین انحنای تاریخی هرگز نمی‌تواند ضرورت اهتمام به تمایز حکومت مطلوب و نامطلوب را یکسره کنار گذارد؛ زیرا همواره نیازمندیم که با تصویری درست از دولت‌های شورایی مطلوب، معیاری برای ارزیابی انحراف معیار در حکومت‌های ناقص داشته باشیم.

#### ۹. شوری و دموکراسی اکثریتی

چنانکه در نوع سوم از حکومت‌های ناقص از نظر شای دیده می‌شود، وی دموکراسی‌های اکثریتی را از مصادیق این نوع از حکومت‌های ناقص تلقی می‌کند؛ نوعی از حکومت «اضطرار» که حاکمان تمام شروط صلاحیت را احراز نمی‌کنند. شای در کتاب «الشوری اعلی مراتب الایمقراطیه» به مقایسه شوراگرایی و دموکراسی اکثریت و نقد این، بر مبنای نظریه عمومی شورا می‌پردازد. شوری در اندیشه شای روش و منهج اجتماعی فراگیر است که به رغم اشتراکات عمده با دموکراسی، تمایزات مهم نیز با این الگو از زندگی عمومی دارد. در اینجا، به اختصار، به نقاط اشتراک و افتراق این دو از دیدگاه وی اشاره می‌کنیم:

#### ۹-۱. عناصر مشترک

به نظر شای، هر چند شورا و دموکراسی از حیث مبانی نظری تفاوت دارند؛ اما در مرحله تطبیق می‌توان به عناصر مشترکی بین دو نظریه دست یافت. برخی از این اشتراکات عبارتند از:

یک: تدارک چتری از اصول و ارزش‌های برتر: هر یک از شورا و دموکراسی، نظم سیاسی را نه در استقلال خود، بلکه با توجه به اصول و ارزش‌های پیشینی (پیش از سیاست) مورد ارزیابی قرار می‌دهند. این ارزش‌های پیشین، همانند چتری هستند که نظام سیاسی و نهادهای حکومت را در بر می‌گیرند. ارزش‌های شورا از «شریعت اسلامی» و ارزش‌های دموکراسی از «حقوق طبیعی»

نشأت می‌گیرد؛ اما این دو کارکردی مشترک دارند؛ زیرا قانونگذار قوانین وضعی را ملزم به التزام به این ارزش‌ها می‌کنند. و از این حیث بر دولت و قوانین موضوعه حاکم هستند و تقدم دارند.

دو: حاکمیت امت-ملت و حقوق افراد: حاکمیت مردم و حقوق فردی اصلی مشترک است که نظریه‌های دموکراسی و شورا را به هم نزدیک می‌کند. هر دو نظریه، تعیین خط‌مشی‌های کلی و اتخاذ تصمیمات در امور متغیر اجتماع را حق جماعت و ناشی از اراده آزاد مردم تلقی می‌کنند (الشای، الشوری اعلی مراتب الایمقراطیه، صص ۱۲۷-۱۴۷).

بدین سان، هرگاه شورا از مبانی شریعت یا دموکراسی از حقوق طبیعت جدا شود، یا مسیر تصمیم‌ها مبتنی بر آزادی افراد و حاکمیت ملت-امت نباشد، در این صورت، شکلی مشوه و مغشوش از حکومت‌های شورایی یا دموکراسی‌ها ظاهر خواهد شد که حاکی از مسخ و انحراف از الگوی مطلوب دولت می‌باشند.

#### ۹-۲. تفاوت‌های شورا و دموکراسی

توفیق الشای اشتراکاتی مهم بین نظام سیاسی منبعث از شورا و دموکراسی می‌بیند. به همین دلیل به امکان و ضرورت استفاده از تجارب متقابل دو نظریه تأکید می‌کند. به نظر او، اختلاف دو نظریه در اصول و منابع، به دلیل ساختاری مشابه که دارند، به معنای عدم امکان استفاده از تجارب نظری و تاریخی متقابل نخواهد بود (همان، ص ۱۵۲). در عین حال، این دو نظریه، دو تفاوت اساسی دارند که از نظر شای ارزش تأمل و تحقیق دارد.

یک: گسترده و فراپایسی بودن شورا: شورا در اندیشه شای شامل همه اجتماعات و گروه‌ها، بلکه طوایف و اصناف شغلی، علمی و فرهنگی می‌شود و هرگز محدود به جامعه سیاسی یا دولت نمی‌گردد. شورا نظریه اجتماعی عامی است که به اعتبار ماهیت خود، فراپایست است. برخلاف دموکراسی که هدف اصلی آن اقامه نظام سیاسی است که عامه مردم با تکیه بر قاعده اکثریت حکومت می‌کند. دموکراسی نظریه‌ای اساساً سیاسی و محدود به سیاست بوده و هست. هر چند که اکنون بحث‌هایی پیرامون تطبیق و تسری آن به دیگر حوزه‌های اجتماعی شروع شده است (همان، ص ۱۶۱).

دو: مسئله اکثریت: به نظری شای، هر چند مبنای اکثریت، در هر دو الگوی شورا

و دموکراسی پذیرفته شده است و از این لحاظ جزء جدایی‌ناپذیر شورا و دموکراسی است؛ اما التزام اکثریت به شیوه‌ها و قواعد درونی شورا یا استقلال آن از این، موجب تفاوت گسترده جایگاه اکثریت در دو نظریه شده است. شایو در پیوند بین نظریه عمومی شورا و نظریه‌های دموکراسی مشورتی (Deliberative Democracy) و در نقد اکثریت‌گرایی دموکراتیک می‌نویسد:

«تجربه‌های نظام‌های معاصر بعد از جنگ اول و دوم جهانی نشان می‌دهد که صرف انتقال قدرت سیاسی- حاکمیت- به اکثریت دموکراتیک قادر به تضمین کافی آزادی‌های فردی و جماعت‌های [اقلیت] نیست. و نمی‌تواند از طغیان قدرت‌هایی که به اسم ملت یا نمایندگی آنان خوانده می‌شوند، جلوگیری کند.» (همان، ص ۱۷۳).

زیرا تجارب تاریخی نشان داده است که اولاً، جایگزینی حقوق اکثریت به جای حقوق عموم ملت، خالی از اشکال و تردید نیست، ثانیاً، اهمیت حقوق فرد و گروه‌های اقلیت، به این اعتبار که انسان و گروه‌های انسانی هستند، کمتر از اهمیت حقوق ملت یا اکثریت در حیات اجتماعی و سیاسی جوامع نمی‌باشد. بدین‌سان، ترجیح حقوق اکثریت به مثابه حقوق عموم جامعه، و نادیده گرفتن حقوق افراد و اقلیت‌ها چندان وجهی نمی‌تواند داشته باشد.

به نظر شایو، شورا از این جهت که تصمیم‌گیری یا اکثریت را موقوف به گفتگوی آزاد و برابر در درون شورا می‌کند، گفتگویی که در شرایط تکرر آراء و صدای برابر شکل می‌گیرد، گامی مهم در پیوند و توازن بین حقوق اقلیت‌ها و اکثریت محسوب می‌شود. حقوقی که نه بر غلبه اکثریت، بلکه بر احتجاج حجت منطقی آراء استوار است. روشن است که اندیشه‌های شایو در این خصوص، به شدت با نظریه‌های دموکراسی مشورتی در غرب تقارن پیدا می‌کند و البته می‌تواند که از یافته‌های نظری آن الهام بگیرد و تعامل نماید (کوهن، مشورت و مشروعیت دموکراتیک، فصلنامه فرهنگ و اندیشه، ش ۵، صص ۲۰۷-۲۳۳).

#### ۱۰. شورا و آینده جهان اسلام

اسلام شایو اسلامی سیاسی است و از این حیث، نظریه عمومی شوری در اندیشه او هم به رغم تصریحاتی که دارد، معنای سیاسی دارد. او با این اندیشه که هرگونه تفسیرهای غیرسیاسی از اسلام و جدایی دین

از عمل سیاسی، راهی است که بر استبداد و تعطیل آزادی اسلامی ختم می‌شود، کوشش می‌کند شورا را به مثابه روشی برای بیداری اسلامی (الصحوه الاسلامیه) و انتقال این مفاهیم از نظر به عمل تعریف می‌کند (الشایو، الشوری اعلی مراتب الیدموقراطیة، صص ۶۱۵-۶۱۸).

شایو، در این باره، تفکیک بین وحدت امت و وحدت دولت را ضروری می‌داند. به نظر او، هر چند آرمان اسلامی ناظر به وحدت دولت است؛ اما در چنین شرایطی می‌توان به وحدت امت در شرایط تکرر دولت‌ها نیز اندیشه کرد و از شورا به مثابه راهکار پیوند این به آن بهره جست؛ از یک سوی، باید به بقای امت اسلامی به رغم محنت‌ها و مصائب بزرگ که دیده است، ایمان داشت. از سوی دیگر، باید قبول کرد که هرگونه جداسازی دین از سیاست به عنوان تعارض دین و دموکراسی در جهان اسلام، و ضرورت دموکراسی سکولار برای مسلمانان، دروغی گمراه‌کننده است؛ زیرا دموکراسی درست، چیزی غیر از جزء متمم شورا در اسلام‌گرایی معاصر نمی‌باشد (همان، ص ۱۹۲).

شایو عقیده دارد که می‌توان با استناد به شورا از وحدت امت اسلامی در شرایط تکرر قدرت‌های سیاسی در جهان اسلام دفاع کرد؛ زیرا اختصاص وحدت امت به اجماع در الگوی زندگی مبتنی بر شورا به این معنی است که؛ اولاً، دولت و قدرت سیاسی تنها نهاد و نشانه وحدت در امت اسلامی نیست، بلکه اتحاد جهان اسلام بر فرهنگ شورایی است که منبعث از شریعت و ملتزم به آن است؛ ثانیاً، شورا مرجع بشری در فقه و قانونگذاری است که منبع ظهور مؤسسات مختلف دولتی و غیردولتی [NGO]ها به تعبیر امروز] به تناسب مقتضیات ملی و قومی اقوام مسلمان می‌شود؛ ثالثاً، از آن روی که شریعت و اجتهاد اسلامی تکرر مذاهب و تعدد آراء فقهی را به رسمیت شناخته است، تنوع اشکال دولت‌ها و مؤسسات عمومی و دولتی در جهان اسلام، تنها به این شرط که منبعث از شورا باشد مشروع بوده و بر هر فرد و ملت مسلمان آزادی تمام در اختیار هر یک از گزینه‌های مربوط به ساختار درونی و حکومت را اعطا می‌کند (الشایو، فقه الشوری و الاستشار، صص ۶۱۴-۶۱۹).

به اعتقاد شایو «حاکمیت امت» آن گونه که در نظریه عمومی شوری تقریر می‌شود، نه تنها با تعدد دولت‌ها در جهان اسلام و نیز تفکیک قوای درونی دولت‌ها تغایر ندارد،

بلکه زمینه‌های منطقه‌گرایی اسلامی، و نیز ظهور مناطق متعددی تحت عنوان مناطق آزاد و مستقل از دولت‌ها در جغرافیای جهان اسلام را تدارک می‌نماید (همان، صص ۶۲۰-۶۲۲).

چیزی که شاید بتواند طلوعه‌ای بر پیشرفت بیداری اسلامی و تحقق آینده‌ای فارغ از شور و شر دولت یا حداقل دولت‌های سلطه‌گر بوده باشد.

----

منابع و مآخذ:  
الف. فارسی:

۱. السنهوری، احمد، (۱۹۸۹) فقه الخلافه و تطورها لتصبح عصبه امم شرقیه، ترجمه و مرجعه و تعلیق و تقدیم توفیق الشایو و نادیه السنهوری، قاهره: الهیئه العامه المصریه للکتاب.
۲. الشایو، توفیق محمد، (۱۹۹۵)، الشوری اعلی مراتب الیدموقراطیة، قاهره: دارالزهراء للاعلام العربی.
۳. الشایو، توفیق محمد، (۱۹۹۵) فقه الحکومه الاسلامیه؛ بین السنه و الشیعه، قاهره: منشورات العصر الحدیث.
۴. الشایو، توفیق محمد، (۱۹۹۳)، فقه الشوری و الاستشاره، المنصوره [مصر]: دارالوفاء.
۵. شلتوت، شیخ محمد، (۱۹۸۵)، الاسلام عقیده و شریعه، چاپ سیزدهم، مصر.
۶. عبده محمد، (۱۹۵۴)، الاسلام و النصرانیة، قاهره.
۷. قاضی زاده، کاظم، (۱۳۷۶)، «معرفی و نقد و بررسی کتاب فقه الحکومه الاسلامیه»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره چهارم، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان.
۸. کوثرانی، وجیه، الدوله و الخلافه فی الخطاب العربی المعاصر، بیروت: دارالطبیعه، [بی تا]
۹. کوهن، جوشوا. آ. «مشورت و مشروعیت دموکراتیک»، ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی، فصلنامه فرهنگ اندیشه، شماره ۵، تهران: انتشارات موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
۱۰. میلیکا، ویل کی، «عدالت و حقوق اقلیت‌ها»، ترجمه غلامرضا غیائی، فصلنامه فرهنگ اندیشه، شماره ۵ تهران: انتشارات موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، ۱۸۲.
۱۱. نوری، محمد، «نگارش و گرایش‌های سیاسی توفیق الشایو»، فصلنامه حکومت اسلامی، (۱۳۷۶)، شماره سوم، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان.
۱۲. هویدی حسن، الشوری فی الاسلام، مصر: ۱۹۷۵ م.

ب. خارجی:

۱. R. E. Goodin and P. Pehit, (۱۹۹۷), Contemporary Political Philosophy (Maldeni Black Well).



## استدلال به نفع دموکراسی

حکومت عبارت است از عدالت: جامعه‌ای بسامان.

فقط کسانی می‌توانند بخوبی حکم برانند که از موهبت توانایی تشخیص صورتهای حقیقی و عادلانه‌ای که ضامن بقای هر گونه نظامی هستند برخوردار باشند. از این‌رو افلاطون نتیجه گرفت که تا زمانی که فیلسوفان (طالبان دانش راستین و بنابراین طالبان عدالت) شاه نشوند یا شاهان فیلسوف نگردند، جامعه‌ی انسانی محکوم به نابه‌سامانی و بی‌دادگری است.

پاسخ دموکراتیک به سخن افلاطون این نبوده است که مردم عادی می‌توانند امور عادلانه را با همان وضوحی تشخیص دهند که فیلسوفان می‌توانند- اگرچه برخی از نظریه‌پردازان از قبیل نیگولو ماکیاولی در سده‌ی شانزدهم، ادعا کرده‌اند که مردم عموماً منافع و هدفهایشان را بهتر از یکایک حکمرانان، اعم از این‌که فیلسوف باشند یا نباشند، تشخیص می‌دهند. بلکه پاسخ دموکراتیک همانا طرح این استدلال بوده است که حکمرانی درباره‌ی آن چیزی نیست که می‌دانیم بلکه درباره‌ی آن چیزی است که باید انجام دهیم- یعنی حکومت نه با حقیقت بلکه با منافع سرو کار دارد. حکم راندن علمی است عملی و نه نظری و به مباحثه، تعامل سیاسی و رایزنی نیاز دارد و همه‌ی اینها از برکت دموکراسی حاصل

حکومت را ایجاب می‌کند: چه کسی برای کدامین هدفها بهتر حکم می‌راند؟ در مورد دوم، پرسش این است: چه کسی حق دارد حکم براند؟ این نکته متضمن بحثی است درباره‌ی ماهیت حکمرانی و رابطه‌ی میان حکمرانان و کسانی که بر آنها حکم رانده می‌شود.

اگرچه استدلالهای دموکراتیک و ضد دموکراتیکی وجود دارند که با این هر دو سؤال مرتبطند، اما استدلالهای مربوط به قابلیت در جهت پاسخ‌های مبتنی بر اشراف‌سالاری یا شایسته‌سالاری معطوف بوده‌اند (خردمندترین افراد باید حکم برانند، کاردان‌ترین افراد باید حکم برانند) در حالی که استدلالهای مربوط به حق در جهت پاسخ‌های دموکراتیک معطوف بوده‌اند (کسانی که به پیامدهای حکمرانی تن در می‌دهند باید حکم برانند، کسانی که با حقوقی زاده می‌شوند باید، یا به طور ساده کسانی که بر آنها حکم رانده می‌شود حق دارند که خودشان در حکمرانی مشارکت کنند).

### مجادلات فیلسوف باستان

مشاجرهای میان افلاطون و «دِمه‌ها» یعنی قبیله‌های مقیم آتن باستان، فقط بر سر این نبود که چه کسی برای حکم راندن از همه شایسته‌تر است بلکه بر سر این بود که چه کسی حق دارد. در نظر افلاطون، هدف

توجیه دموکراسی بخشی از عمل دموکراتیک بشمار می‌رود به این معنی که اجرای دموکراسی تا حدی عبارت است از اقامه‌ی دلیل برای اثبات مشروعیت آن و در عین حال جر و بحث در مورد معنی و توجیه زمینه‌های دموکراسی بخش اعظم همان چیزی است که دموکراسی درباره‌ی آن است. اندیشه سیاسی، تا حد قابل ملاحظه‌ای، بحث مستمر در این باره بوده است که آیا دموکراسی را می‌توان توجیه کرد و اگر آری، چگونه. همه‌ی کتابهای درسی عمده‌ای که به سنت غربی نوشته شده‌اند به این پرسش مربوط می‌شوند که آیا مردم نیاز دارند که تحت سلطه‌ی حکومت باشند یا حق و قابلیت دارند که بر خودشان حکم رانند. دموکراسی یکی از راههایی است که خود اقتدار سیاسی را توجیه می‌کند، و به این ترتیب بحثی درباره‌ی مشروعیت به راه می‌اندازند.

از زمان یونانیان باستان، در طرح موضوع اثبات حقانیت مردم برای حکم راندن بر خویش، همواره دو راه نسبتاً متمایز وجود داشته است. در اولی به مباحث مربوط به قابلیت پرداخته می‌شود، و در دومی به مباحث مربوط به حق. در مورد نخست، پرسش این است: چه کسی بهتر از همه حکم می‌راند؟ این پرسش به نوبه خود، داشتن مفهومی روشن از اهداف و مقاصد

می‌شوند. ارسطو سیاست را علمی عملی می‌دانست و، نسبت به فیلسوفان پیشتر از خود، به دموکراسی دست کم به عنوان یکی از اجزای سازنده‌ی یک ترکیب پیچیده با نظر مساعدتری می‌نگریست.

محاکمه‌ی سقراط در سال ۳۹۹ پیش از میلاد مظهر مجسمی از جوهر مشاجره‌ی میان اشراف فلسفی و دموکراتهای عملی در آتن باستان بود. در نظر دموکراتها سقراط از جاذبه‌ی حقیقت استفاده کرد تا منافع پستی را که آتنی‌های دارای زور و زر و بیزار از دموکراسی نمایندگانش بودند در لباس دیگری جلوه‌گر سازد (حتی فیلسوفان هم منفعی دارند). در نظر دوستان سقراط، دموکراتها می‌کوشیدند که پیشداوریهای خود را با خشونت سبانه بر مردی شریف و دادگر تحمیل کنند، و نظم طبیعی میان عقل و عاطفه را وارونه سازند. طرفداران فلسفه، حکومت را حاکمیت عقل می‌دانستند، و این نکته را القا می‌کردند که خردمندترین افراد باید حکم برانند. طرفداران مردم هرگز نمی‌توانستند حکومت را چیزی بیش از حاکمیت منافع و در نتیجه حاکمیت صاحبان منافع بینگارند: از آنجا که هر نفعی معادل نفعی دیگر است، پس صاحبان نفع (یعنی خود مردم) حق حکم راندن دارند.

مشاجره‌ای که در آتن جریان داشت همبستگی نزدیک میان برابری و دموکراسی را نشان می‌دهد، زیرا برابری تقریباً در هریک از توجیحات دموکراسی راه می‌یابد، افلاطون درباره‌ی طبع آدمی پیشفرض‌هایی داشت که مبتنی بر سلسله مراتب بودند: روح به چندین صورت جلوه می‌کند، جلوه‌هایی پست و جلوه‌هایی شریف و طبیعت حکم می‌کند که شریف بر پست حکم برانند.

ارسطو معتقد بود که یونانیان بر وحشیان (بربرها) برتری دارند همچنان که مردان برتر از زنانند. این اعتقاد به معنی آن بود که برخی از انسانها بردگانی طبیعیند که لازم است دیگران بر آنان حکم برانند. اگر از چنین پیشفرض‌هایی آغاز کنیم، رسیدن به موضعی که دموکراسی عمومی را توجیه کند کار دشواری است (اگرچه برابری در یک طبقه‌ی حاکم مثلاً مردان سفیدپوست ثروتمند ممکن است بر اساس دموکراسی

جزئی، از نوعی که در ۱۷۸۹ در ایالات متحد جدید برقرار شد، استوار باشد).

لیکن اگر فرض مقدماتی این باشد که طبع آدمی به اعتبار برابری تشخص و تعیین می‌پذیرد- فرضی که شالوده‌ی فلسفه‌ی رواقی و سپس فلسفه‌ی مسیحی بود- استدلال به سبک دیگری در می‌آید. اگر آدمیان آزاد و برابر زاده می‌شوند، یا اگر به اعتبار ولادت مشترک از والدینی مشترک برابرند، پس ظاهراً حقی برابر برای حکومت کردن دارند. در میان برابرها، یگانه صورت شایسته‌ی برتری همانا اعداد است: پنجاه و یک بر چهل و نه می‌چربد. به این ترتیب حاکمیت اکثریت با تبیین مساوات طلبانه‌ی طبع آدمی ارتباط می‌یابد.

### استدلال‌های خاص به نفع دموکراسی

با این مجموعه استدلال بنیادی به عنوان مقدمه‌ی کلی بحث، آسانتر می‌توانیم نمونه‌های معرف توجیحات خاصی را که به نفع دموکراسی اقامه شده‌اند بدقت بررسی کنیم. این استدلالها با یکدیگر تداخل دارند و یکدیگر را تقویت می‌کنند و معلوم می‌شود که در عمل با یکدیگر در آمیخته‌اند. اختلاف نظرهایی که در اینجا به ظهور می‌رسند به نحوی در بسیاری از استدلالها دوباره ظاهر می‌شوند.

### استدلال مبتنی بر شک‌گرایی

در سده‌ی نوزدهم جان استوارت میل، در توجیحاتی که به نفع دموکراسی می‌کرد عنصر شکاکانه‌ی مهمی را جای داد و بر این نکته اصرار می‌ورزید که دانش - که تا حدی محصول تعامل اجتماعی است - اگر اصولاً قابل حصول باشد عمدتاً از طریق تبادل نظر حاصل می‌شود: یعنی بر سندان گفت و گو چکش می‌خورد و شکل می‌پذیرد. از آنجا که نه حقیقت و نه حق را به نحو مطلق نمی‌توان شناخت و درباره‌ی آنها نمی‌توان به توافق همگانی رسید بی‌اطمینانی وضعیت آدمی است، و دموکراسی یگانه نظام دوران‌دیشانه برای حکومت کردن است. به عقیده‌ی میل بر صواب بودن یک فرد و بر خطا بودن همه‌ی جهان به همان اندازه محتمل است که بر خطا بودن یک فرد و بر صواب بودن همه‌ی جهان. فیلسوفان سده‌ی بیستم، از قبیل برتراند راسل و کارل پوپر نیز استدلال‌های مشابهی بر اساس

خطا‌پذیری عنوان کرده‌اند (با این مضمون که شناخت هیچ امری با یقین مطلق ممکن نیست و بیشترین حدی که می‌توانیم به دانش نزدیک شویم این است که «هنوز بطلان آن به اثبات نرسیده باشد»). ریشه‌ی این استدلالها در این اندیشه است که هر دانشی که داریم ناشی از توانایی ما برای اثبات بطلان است نه برای شناختن با قطعیت، و بیشتر به وفاق جمعی وابسته است تا به تشخیص فردی.

### استدلال مبتنی بر مقایسه

یکی از صورت‌های طرفداری شک‌اندیشانه از دموکراسی را که با بدبینی مرز مشترک دارد می‌توان از طعنه‌ی شوخ طبعانه‌ی وینستون چرچیل استنتاج کرد که می‌گفت دموکراسی بدترین شکل حکومت در جهان است بعد از همه‌ی شکل‌های دیگر. می‌توان نشان داد که دموکراسی، با همه‌ی نقایصش، به مراتب کم زیان‌تر از صورتهای دیگر حکومت است و از این رو در همین حالت نقص نیز حکومت خوبی است. این استدلال مرتبط است با این اظهار نظر توماس جفرسون که اگر انسان‌ها آمادگی حکومت کردن بر خویش را نداشته باشند (چنان که منتقدان دموکراسی معتقدند که آمادگی ندارند) مطمئناً نمی‌توانند به ابزارهای لازم برای حکومت کردن بر دیگران هم مجهز باشند؛ بنابراین، فرمان راندن ما بر خود همواره خردمندانه‌تر از فرمان راندن دیگران بر ما است.

### استدلال مبتنی بر خواست الهی (صدای مردم صدای خدا است)

در یکی از قدیمی‌ترین استدلالهای مرتبط با دموکراسی، استدلالی سنتی در زمینه حاکمیت ایزدی شاهان به مقاصد مردمی ربط داده شده است. همانطور که سلطنت‌طلبان مسیحی زمانی ادعا می‌کردند که خداوند از طریق پاپها و شاهان با بندگانش سخن می‌گوید، دموکراتهای خداپرستی چون فیلسوف انگلیسی، ویلیام گادوین (۱۷۵۶-۱۸۳۶)، نیز دلیل می‌آورند که خدا از طریق خود مردم با آنان سخن می‌گوید: vox populi vox dei (صدای مردم صدای خدا است). مردم در امور سیاسی در واقع جانشینان خدا بودند. به این ترتیب وانمود می‌شد که مشروعیت مردم، در

نهایت، امری است برآمده از خواست خدا و نه از خواست آدمی. این استدلال که انسانها طبعاً صلاحیت فرمان راندن بر خود را دارند غالباً این فرض مقدماتی را که خدا (در مقام سازنده‌ی طبیعت) در پس حق طبیعی قرار دارد مخفی می‌کرد.

### استدلال مبتنی بر برابری طبیعی و رضایت

بنابر استدلال ژان ژاک روسو و توماس جفرسون، انسانها، اگر آزاد و برابر زاده می‌شوند حق برابر دارند که در حکومت مشارکت کنند. آدمیان، که طبعاً (یا، بر طبق استدلال مربوط به خواست الهی، بنابر مشیت آفریدگارشان) از موهبت آزادی برخوردارند، حق دارند که هر گاه از ایشان در خواست پیروی از اقتدار سیاسی یا تسلیم شدن می‌شود رضایت داشته باشند. سنت استدلال مبتنی بر قرارداد اجتماعی، که از توماس هابز و جان لاک در سده‌ی هفدهم تا روسو و «بنیادگذاران آمریکا» سیر تحول پیموده است، بر این منطق ایزاری تکیه دارد: برابری و آزادی متضمن حقتند؛ حق متضمن رضایت است؛ رضایت متضمن قرار دادی اجتماعی است که بهره‌گیری از اقتدار سیاسی را مشروعیت می‌بخشد؛ قرار داد اجتماعی وجود دموکراسی- حاکمیت مردم (یعنی اقتدار اصلی) در فرمان راندن- را ایجاد می‌کند.

### استدلال مبتنی بر آزادی طبیعی و رضایت

استدلال مبتنی بر آزادی و رضایت، اگر چه تا حدی در استدلال مربوط به برابری گنجانیده شده است، در استنباط روسو از اراده کلی به شکل منحصر به فرد و بدیعی جلوه می‌کند. روسو می‌گوید که دموکراسی یگانه راه حل برای پارادوکسی طبیعی است: انسان‌ها که آزاد زاده شده‌اند چگونه می‌توانند از حکومت اطاعت کنند و متعلق به جامعه‌ای باشند و در عین حال مثل قبل طبعاً آزاد هم باقی بمانند؟ پاسخ این سؤال در دموکراسی مشارکتی نهفته است، که در آن مردم در تدوین قوانینی که اطاعتشان معطوف به آنها است مشارکت دارند. آنان در اطاعت از قوانینی که برای خود وضع میکنند، صرفاً مطیع خودشانند و در نتیجه آزادی خویش را به خطر نمی‌افکنند. آنها به اعتبار آنچه در آن با دیگران وجه مشترک دارند-اراده‌ی کلی- عمل ارادی انجام

می‌دهند، و به این ترتیب هم آزادی خود را ابراز می‌کنند و هم در حوزه‌ی قوانینی که برای خودشان به وجود آورده‌اند به سر می‌برند. این راه حل اگر چه موجب نمی‌شود که مردم مثل قبل کاملاً آزاد باقی بمانند، آزادی مدنی و اخلاقی والاتری به آنان می‌بخشد. در نظر روسو، دموکراسی یگانه نوع حکومتی است که مشروعیت دارد. یعنی وحدتی میان فرد و اجتماع، اراده فردی و اراده‌ی کلی، آزادی و قانون‌گذاری ایجاد می‌کند. روسو نه فقط به توجیه دموکراسی می‌پردازد بلکه دلیل می‌آورد که دموکراسی تنها شکل حکومت قابل توجیهی است که با آزادی آدمی سر سازگاری دارد.

### استدلال مبتنی بر سودمندی

سودگرایی توجیهی بر اساس قرارداد برای دموکراسی به دست می‌دهد که در ایزارنگاری قرارداد اجتماعی سهیم است اما بر ارزش اخلاقی اکثریت تأکید می‌کند. اگر همه‌ی آدمیان نیازها و خواسته‌های مشابهی دارند، و به رنجهای مشابه و شادیهای مشابه دچار می‌شوند، پس هرگز نمی‌توان برای ارضای نیازهای شخص دیگر مزیتی قائل شد. هرکس باید یک نفر به حساب آید. برای آن که جامعه‌ای تصمیمهای مشترک بگیرد، سر شماری کردن تنها کار با ارزشی است که می‌توان کرد -این اصل حکم می‌کند که تعداد بیشتر، که نماینده‌ی خوشی بیشتری باشند، باید بر تعداد کمتر تسلط یابند. جرمی بنتام و جیمز میل صورت کلاسیکی از این موضع فکری عرضه کردند، در حالی که جان استوارت میل نقد کلاسیکی عرضه کرد (اگرچه این نقد هم به نام سودمندی صورت پذیرفته است).

### استدلال مبتنی بر نفع

اگر حکومت کردن را جست و جوی نفع مشترک تعبیر کنیم، می‌توان چنین استدلال کرد که فقط افراد ذی‌نفع شایسته حکومت کردن هستند. چه کسی بهتر از خود مردم می‌تواند به نیاز یا خواست مردم پی ببرد؟ علوم اجتماعی جدید مبتنی بر کثرت‌گرایی بر نوع توجیه متکی بوده‌اند. از آنجا که دانشمندان سیاسی سیاست را (بنابر تعریف هارولد لاسول) موضوعی در این زمینه می‌دانند که چه کسی چه چیزی را، در چه زمان، و چگونه، به دست می‌آورد، پس

سیاست لزوماً رقابتی است از جانب افراد ذی‌نفع برای دست یافتن به قدرت. یکی از صورتهای متنوع این استدلال همان استنباط یوزف شومپتر -بر اساس بر اساس نظریه‌ی نخبه‌گرایی جدید- از دموکراسی است که وی آن را رقابتی میان نخبگان برای کسب آزادی افراد ذی نفع می‌داند. دیوید ترمن و رابرت دال صورت دیگری از این استدلال عرضه کرده‌اند که برای چندگانگی منافع و بر رأی‌گیری به عنوان نظام عادلانه‌ی حکمیت معطوف است.

مالکیت به منزله‌ی نفعی فوق العاده شایان توجه نقش خاصی در این توجیه ایفا کرده است، و این نکته را به ذهن القا می‌کند که داشتن مال یا دارایی همانا برخوردار بودن از حقی طبیعی است برای مشارکت در حکومت و نیز در تعیین موضوعاتی از این قبیل که دارایی چگونه انتقال یابد (این نکته در آثار لاک به صورت مالکانی وصف شده است که آن اجزایی از جهان طبیعی را در اختیار دارند که کار خود را با آنها می‌آمیزند، و این امر به نوبه خود هویتشان را تجسم می‌بخشد)؛ و نیز این نکته را به ذهن القا می‌کند که افراد فاقد دارایی از چنین حقی بی‌بهره‌اند. عده‌ای این طرز فکر را به لاک نسبت داده‌اند و از آن برای محروم ساختن غیرمالکان از حق رأی استفاده کرده‌اند. همان‌طور که که تعداد زیادی از نخستین ایالت‌های آمریکا که قانون انگلستان را سر مشق خود قرار داده بودند، چنین استفاده از آن می‌کردند.

### استدلال مبتنی بر صلح و ثبات

هواداران صلح و نظم بین‌المللی استدلال کرده‌اند که دموکراسی‌ها احتمالاً بسیار کمتر با یکدیگر وارد جنگ می‌شوند تا کشورهای غیر دموکراتیک و، بنابراین دموکراسی دستورالعملی برای صلح جهانی بشمار می‌رود. این هردو ادعا از لحاظ تاریخی قابل بحث و جدلند، و منتقدانی حتی تأکید کرده‌اند که دموکراسی بخصوص در مرحله تحول اولیه‌اش یکی از شکل‌های فوق‌العاده پیشبینی‌ناپذیر و ناپایدار حکومت است. با این حال، تمایل دموکراسیها به برقراری صلح و هماهنگی، دست کم در میان خودشان، موجب توجیه مهمی برای عده‌ی زیادی شده است.

از لحاظ تاریخی دموکراسی رابطه‌ی نزدیکی با رشد جامعه‌ی صنعتی و پیدایش اقتصاد بازار آزاد داشته است. دموکراسی و سرمایه‌داری توجه مشترکی به آزادی دارند. به دلیل این پیوند نزدیک، دموکراسی غالباً متحدی برای سرمایه‌داری، و در نتیجه توجیهی برای آن تلقی شده است. فردریش فون هایک، میلتون فریدمن، و اخیراً رابرت نازیک استدلال کرده‌اند که دموکراسی و سرمایه‌داری لازم و ملزوم یکدیگرند: حکومت دموکراتیک به اعتبار خدماتی که به سرمایه‌داری عرضه می‌کند و فضیلتها و آزادی‌هایی که سرمایه‌داری ظاهراً از این رهگذر کسب می‌کند توجیه می‌شود. این استدلال، که ریشه‌اش در توجه داشتن به آزادی است، ناگزیر بوده است که با استدلال‌های مرتبط با برابری کلنجار رود؛ استدلال‌های دسته‌ی اخیر بر پایه‌ی این اعتقادند که دموکراسی با سوسیالیسم و مساوات‌طلبی خویشاوندی نزدیک‌تری دارد تا با سرمایه‌داری و طبعاً میانه‌ی خوبی هم با بازار ندارد. اما در زمان‌های اخیر رابطه با بازارها یکی از گسترده‌ترین موارد استفاده برای توجیه دموکراسی است و در حال حاضر یکی از اجزای حیاتی نظریه و عمل در زمینه‌ی توسعه‌ی دموکراسی در امپراتوری شوروی سابق بشمار می‌رود.

### استدلال مبتنی بر اراده‌ی انقلابی خودجوش

توماس جفرسون، هانا آرنت، و دیگران استدلال کرده‌اند که دموکراسی به این دلیل توجیه‌شدنی است که خودجوشی، تغییر انقلابی و مشارکت را که همگی به خودی خود اموری نیک محسوب می‌شوند به حداکثر می‌رساند. جفرسون از فرمول دموکراتیک در سیاستهای مربوط به حوزه نمایندگی حسن استقبال کرد زیرا مشارکت مداوم و بازبینی و تجدید نظر در همه‌ی جزئیات، از جمله جزئیات مربوط به قانون اساسی، را میسر می‌ساخت. جفرسون، که خواستار انقلاب کوچکی در هر نوزده سال یک بار بود، دموکراسی را با جلوه‌ی آزادی شخصی مرتبط می‌ساخت. هواداران جدیدتر دموکراسی مشارکتی و نیرومند اظهار نظر کرده‌اند که دموکراسی زمینه را برای تبادل نظر همگانی و عمل مشترک آماده می‌سازد، و خود همین ویژگی در حکم استدلال به نفع دموکراسی است.

این توجیهاتی که در سطور پیشین ذکر شدند به هیچ وجه یگانه توجیهاتی نیستند که برای تثبیت زمینه‌های حاکمیت دموکراتیک ساخته و پرداخته شده باشند، اما نمونه‌ی مشتتی از خروارند. مبین استدلال‌های کاملاً از هم‌گسیخته نیز نیستند؛ با یکدیگر تداخل دارند، و همگی آن‌ها با منطقی شکل می‌گیرند که طرح آن در مقدمه‌ی این مقاله ترسیم شده است. وانگهی، از خود کار توجیه دو درس عبرت مهم گرفته می‌شود. درس اول نکته‌ای تاریخی درباره‌ی نقش ثانوی توجیه در شالوده‌ریزی دموکراسی‌ها است؛ درس دوم نکته‌ای عقلانی درباره‌ی سرشت ذاتاً ضد شالوده‌ای و به همین سبب ضدتوجیهی خود دموکراسی است.

از لحاظ تاریخی، دلایل توجیه دموکراسی غالباً پس از موجودیت دموکراسی تنظیم و تدوین شده‌اند. طرح این توجیهات در حکم تلاش‌هایی از جانب حقوقدانان و نظریه‌پردازان سیاسی است تا دست یافتن مردم به حکومت از طریق انقلاب را مشروعیت قانونی بخشند. به این معنی که دموکراسی به عنوان یک نظام سیاسی اکثر اوقات با اعتراض و زور استقرار یافته است؛ حقوق مردمی را نخبگانی اعطا نکرده‌اند که استدلال‌های توجیهی معقول و سالمی به دست داده‌اند، بلکه به همت شورشیانی کسب یا تثبیت شده‌اند که بعداً در پی اقدامشان نظریه بوجود آمده است. مبارزه برای تعریف دموکراسی به نحوی دموکراتیک اجرا می‌شود، اما مبارزه در راه استقرار آن در عرصه‌ی انقلاب و در میدان خشونت روی می‌دهد. این سخن البته توجیهی برای انقلاب خشونت‌آمیز نیست بلکه صرفاً اظهار نظری است درباره‌ی نقش ثانوی توجیه در شالوده‌ریزی رژیم‌های دموکراتیک.

درس دوم از درس اول ناشی می‌شود: جست‌وجو در راه دست یافتن به توجیهی برای دموکراسی امری است شالوده‌ای به منظور قراردادن دموکراسی بر نوعی پایه‌ی فلسفی یا طبیعی یا قانونی یا مذهبی ما قبل سیاسی. اما دموکراسی، هر قدر که به خودجوشی و استقلال بیشتر روی می‌آورد، از پیشینه‌های ثابت بیزارتر می‌شود. این امر را از لحاظ خارجی می‌توان توجیه کرد اما

دموکراسی، هر قدر که به خود جوشی و استقلال بیشتر روی می‌آورد، از پیشینه‌های ثابت بیزارتر می‌شود. این امر را از لحاظ خارجی می‌توان توجیه کرد اما متقاعد کننده‌ترین توجیه آن نه از تبارشناسی آن بلکه از قابلیت انعکاس پذیرش - یعنی از شیوه‌های خودسنجی و خودپژوهیش که پیوسته اصول موقتش را در معرض آزمون تفکر و تبادل نظر قرار می‌دهند - سرچشمه می‌گیرد. دموکراسی به بررسی خود می‌پردازد و قواعد مربوط به شیوه‌های عملش را به وجود می‌آورد؛ حسن شیوه‌های مبتنی بر مشارکت، نمایندگی، تبادل نظر و تعامل در همین است. از این لحاظ، اگرچه ممکن است تناقض‌آمیز به نظر آید، خود دموکراسی خودش را توجیه می‌کند.

---

منبع: دایرةالمعارف دموکراسی، زیر نظر سیمور مارتین لیپست، ترجمه‌ی فارسی به سرپرستی: کامران فانی - نورالله مرادی، کتاب‌خانه‌ی تخصصی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۳