

دین دموکراتیک حکومتی

جهانگیر صالح پور

اشاره

نظریه «حکومت دموکراتیک دینی» آقای دکتر عبدالکریم سروش که در شماره ۱۱ کیان منتشر شد، واکنشهای گوناگونی در محافل روشنفکری به دنبال داشت. کیان در شماره‌های گذشته سه مقاله را در نقد این نظریه منتشر کرد. نوشتاری که در زیر از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد توسط آقای جهانگیر صالح پور ارسال شده است. این نوشتار اگرچه در چارچوب تقابل با نظریه «حکومت دموکراتیک دینی» نمی‌گنجد، اما در مجموع و در مبحث مربوط به رابطه دین و دموکراسی رویکردهای دیگری را برای نیل به حکومت دموکراتیک دینی ارائه می‌کند. از این رو و چنانکه آقای جهانگیر صالح پور اشاره می‌کند، رابطه میان «حکومت دموکراتیک دینی» و «دین دموکراتیک حکومتی» رابطه‌ای است دیالکتیکی که در درون سیکل بهبودیابنده برقرار می‌شود:

الف - آیا روایت عرفانی از دین، که قائل به مدارا و تسامح است می‌تواند تنوع سیاسی را (که مبتنی بر گروههای ذی نفع groups interest است.) برتابد؟ جواب به این سؤال به نظر منفی می‌رسد. چرا که عرفان تا زمانی که خارج از مدار قدرت است اهل تساهل است، اما تجربه می‌گوید: سلسله‌های مرید و مرادی و حلقه‌های عرفانی همین که به قدرت دست یافته‌اند گرایش‌های تمامت خواه از خود بروز داده‌اند، زیرا فرض اولیه در عرفان بر این مبنی است که قطب و شیخ کامل، و اصل به حق است و بر مریدان است که برای طی مراحل سلوک، طبق النعل بالنعل او حرکت کرده و خود را تمام و کمال معروض تصرفات وی کنند و ساحه‌ای خصوصی برای خود باقی نگذارند، حال آنکه در دموکراسی فرض اولیه آن است که ساحه عمومی و خصوصی از هم جدا شده است و مردمان در احوالات شخصیه آزادند.

راست آن است که عرفان قرابت بیشتری با تمامت خواهی و توتالیتریانیسم دارد تا لیبرالیسم و اندیوالیسمی که ذاتی دموکراسی است. حزب خدا و دولت خدا در اندیشه عرفانی صبغه الهی دارد و چون خدا غیور است، دولت خدایی هم غیور است و غیر را بر نمی‌تابد.

رابطه قدرت در عرفان سرسپردگی و بیعت با مولاست، را می‌پذیرد، حال آنکه در دموکراسی با شهروندان آزادی روبرویم که به صورت قراردادی و بر مبنای استفاده و نفع متقابل، پیوندهای اجتماعی و سیاسی با یکدیگر برقرار می‌کنند.

ب - آیا روایت فقهی از دین می‌تواند با حداقلی از دموکراسی جمع شود؟

تا زمانی که فقه به عرصه «حقوق خصوصی» ناظر است می‌توان تصور جامعه‌ای از مسلمین را کرد که در میان خود نوعی پلورالیسم

۱. چه قرآنی از دین با چه روایتی از دموکراسی متلائم است؟ مسأله این است.

نسبت دین و دموکراسی تباین تام نیست و این دو تطابق تام هم با یکدیگر ندارند، لذا بعضی از اشکال دموکراسی می‌تواند احیاناً با بعضی از اشکال دین جمع شود.

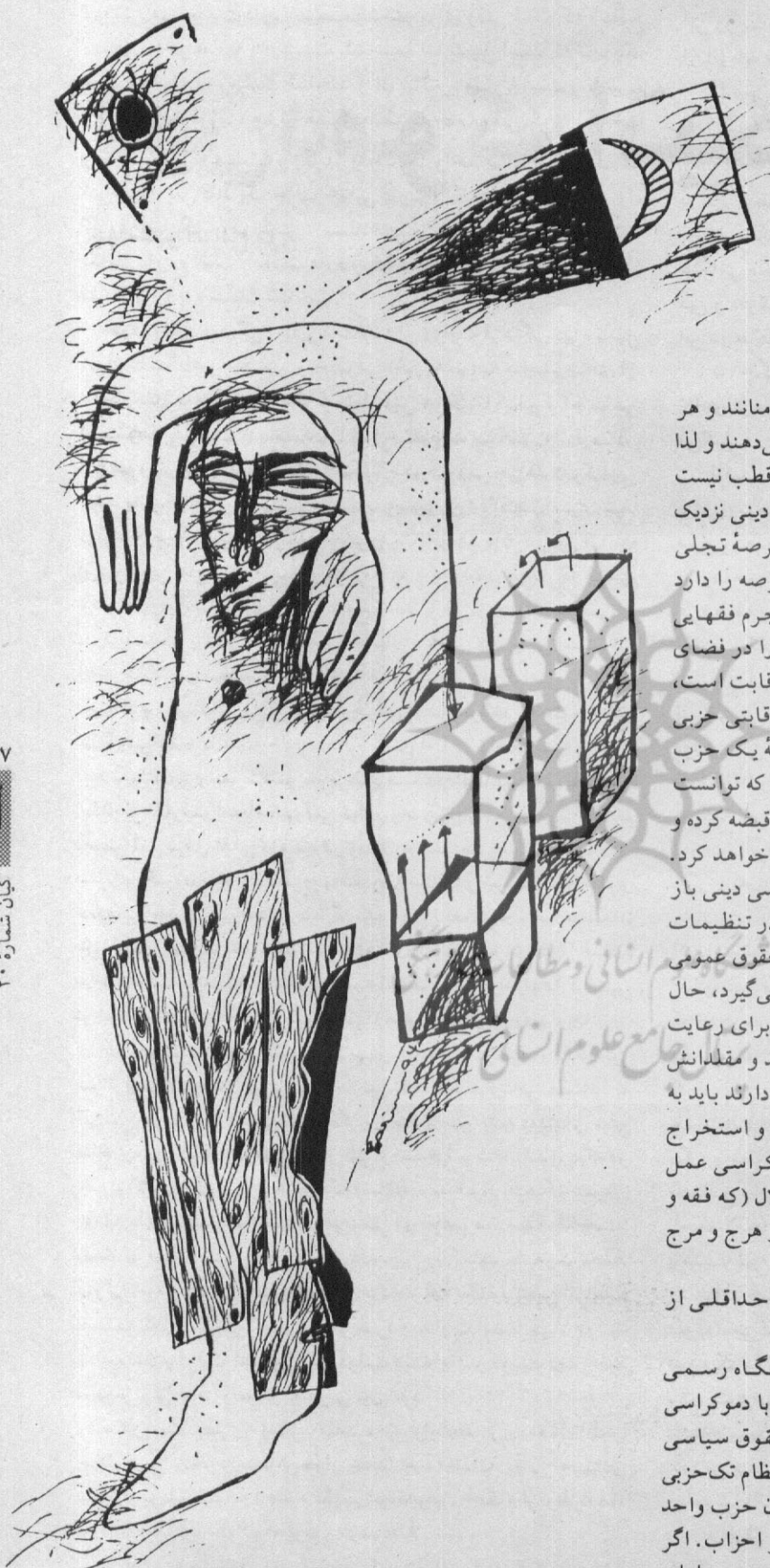
۲. اگر سه مدل عمده برای دموکراسی قائل شویم، دموکراسی حداکثر، دموکراسی حد وسط، دموکراسی حداقل، آنگاه ادعا این است که دموکراسی حداقل (democracy for a few) احیاناً می‌تواند با دین حداقل (روایتی عصری از دین) جمع شود.

الف - دموکراسی حداکثر (دموکراسی ژاکوبینی) نوعی آرمانی از دموکراسی است و ادعا شده است دموکراسی دولت‌شهرهای یونانی که دموکراسی مستقیمی مبتنی بر همه قدرت به دست توده‌ها داشته‌اند از این نوع بوده و در حال حاضر کشوری مثل سوئیس می‌رود که به این نوع آرمانی نزدیک شود.

ب - دموکراسی حد میانه، حکومت قانون است که در آن حق، از آن اکثریت است، اما اقلیت نیز حقوقش محفوظ است. به قول معروف شاخص دموکراسی، اعطای حق ذی حق (یعنی اکثریت) نیست بلکه بالاتر از آن رعایت حق اقلیت است برای آنکه بتواند از طرق مسالمت‌آمیز و قانونی تبدیل به اکثریت شود.

ج - دموکراسی حداقل، پلی آرشی است به این معنا که در فضای سیاسی (polity) تنها چند گروه از نخبگان (elite groups) حق رقابت سیاسی دارند و بقیه (که بخش اعظمی از توده‌ها باشند) غیرسیاسی بوده و خارج از بازار رقابت سیاسی قرار دارند. این نوع دموکراسی نخبه‌گرا، از خودکامگی و انحصار قدرت فاصله اندکی دارد، اما می‌تواند از الیگوپولی به سمت پلورالیسم برود.

۳. کدام روایت از دین می‌تواند با حداقل دموکراسی جمع شود؟



دارند، به این معنا که مجتهدینی داریم که مرجع تقلید مؤمنانند و هر مرجع و مقلدینش یکی از قطبهای جامعه دینی را تشکیل می دهند و لذا به لحاظ تئوریک دین، در چنین جامعه‌ای در انحصار یک قطب نیست و از این رو به تقریب می توان تصور کرد که به پلای آرشى دینی نزدیک شده‌ایم. اما در واقع امر چنین نیست، زیرا سیاست، عرصه تجلی «حقوق عمومی» است و اگر فقه داعیه حضور در این عرصه را دارد (که دارد و معتقد است دیانت عین سیاست است) لاجرم فقهایی خواهیم داشت که با مقلدین خود اقطاب قدرت سیاسی را در فضای سیاسی تشکیل می دهند و چون این فضا، دارت‌زاحم و رقابت است، لاجرم باید بپذیریم که سیستم اجتهاد و تقلید باید به نظام رقابتی حزبی نزدیک شود در این صورت مجتهد و مقلدینش به مثابه یک حزب سیاسی داخل فضای سیاسی حضور دارند و لذا هر حزبی که توانست آرای بیشتری را به خود اختصاص دهد قدرت سیاسی را قبضه کرده و مرجع تقلید خود را به عنوان نماینده حاکمیت ملی تثبیت خواهد کرد. تا اینجا قضیه شاید به لحاظ تئوریک راه برای دموکراسی دینی باز شود، اما از اینجا به بعد است که افتاد مشکلات، زیرا در تنظیمات دموکراتیک، تبعیت اقلیت از اکثریت در امور مربوط به حقوق عمومی جزو ضروریات و قواعد بازی است و الا چنین نظامی پا نمی گیرد، حال آنکه در قرائت فقهی از دین، هیچ مبرر و حجت شرعی برای رعایت اصل تبعیت اقلیت از اکثریت نداریم و لذا آن مرجع تقلید و مقلدانش که به صورت یک حزب اقلیت در فضای سیاسی حضور دارند باید به تکلیف شرعی خود (که آن را از منابع فقهی استنباط و استخراج می کنند) و نه قراردادهای اجتماعی و ضوابط بازی دموکراسی عمل کنند و از این رو از ابتدای احکام مربوط به رؤیت هلال (که فقه و حقوق عمومی از آنجا آغاز می شود) نظام اجتماعی دچار هرج و مرج می شود تا برسد به احکام حقوقی عمومی تر و جدی تر.

ج - آیا روایت ایدئولوژیک از دین می تواند با حداقلی از دموکراسی جمع شود؟

ایدئولوژی های تمامت خواهی که دارای دستگاه رسمی ایدئولوژیک ساز هستند از همان آغاز مخالفت خود را با دموکراسی اعلام کرده و آن را مقوله ای سرمایه دارانه که روینای حقوق سیاسی بورژوازی را تشکیل می دهند می دانند. بر این مبنا حتی در نظام تک حزبی نیز اجازه داده نمی شود که فراکسیو نهایی در داخل همان حزب واحد به رقابت سیاسی بپردازند، چه رسد به پذیرش تعدد و تکثر احزاب. اگر طبقه ای که دولت خود را نماینده آن می داند واحد است و دارای

اشتراک منافع واحدی است پس حزب و دولت آنهم واحد است و در درونش هم وحدت دارد. تشعب و تکثر برای وقتی است که منافع متنوعی را در جامعه به رسمیت بشناسیم، اما بدیهی است که تنها یک منفعت را باید به رسمیت شناخت و آن منافع پرولتاریا است و لاغیر. دین ایدئولوژیزه هم از همین منظر به جامعه می‌نگرد. اگر خدا

واحد است (که هست) و اگر از واحد جز واحد صادر نمی‌شود (که نمی‌شود)، پس فقط یک حزب خدایی داریم و یک دولت الهی، اگر راه تکامل بشر یگانه (مونیستی) است، تنها نیرویی که همسو با تمایلات تکاملی تاریخ است حقانیت دارد و بقیه نیروها سد راه تکامل‌اند و لذا نباید آنها را به رسمیت شناخت.

د - روایت فرهنگی از دین: مقصود از روایت فرهنگی دین، تبدیل آن از دستگاهی مکتبی و حقوقی (شریعت) به مجموعه‌ای از هنجارهای فرهنگی است که عمدتاً مبین هویت تاریخی و اجتماعی است و لذا قابلیت جمع‌شدن با انواع نظامات سیاسی را دارد. در این صورت چنین دینی نسبت به شکل حکومت (می‌خواهد دموکراسی باشد یا دیکتاتوری، سلطنتی باشد یا جمهوری) لااقتضا است. شما دولت خود را بنا کن، دین بدان مشروعیت خواهد داد. در این قرائت از دین، دین تفاوتی با ملیت و نژاد ندارد و به همان طریق که هندی بودن یا زردپوست بودن قابلیت جمع شدن با هر نوع نظام سیاسی را دارد، مسلمان بودن (که اینک مبین خصال فرهنگی و تاریخی است) نیز آفتدر کشتار و منعطف است که با همه اشکال دموکراسی (و ایضاً استبداد و اقتدار گرایی و تمامت‌خواهی) می‌خواند. به عنوان مثال کنفوسیسیانسیسم با آنکه جزو ادیان است، اما در واقع امر خصلتی فرهنگی دارد و نسبت به نوع حکومت لااقتضا است و یا دولت اسرائیل که علی‌الظاهر دولتی دینی و دموکراتیک (فراموش نکنیم دموکراسی برای اقلی) است در واقع امر پذیرفته است که یهودیت بیشتر به عنوان فرهنگ مطرح باشد و نه مکتب و شریعتی که حقوق عمومی را در چنبر خود دارد. اگر بپذیریم در بعضی جوامع مسلمان مثل جمهوریهای تازه استقلال یافته آسیای میانه، تصویری که از اسلام موجود است بیشتر مبین فرهنگ است تا مکتب می‌توان ادعا کرد دین در این سرزمینها منافاتی با دموکراسی (و هر نظام دیگری) ندارد.

در جهان، جز جمهوری اسلامی ایران لااقل دو کشور دیگر نیز پسوند جمهوری اسلامی دارند و آن دو پاکستان و موریتانی هستند. به نظر نمی‌رسد که دو کشور اخیرالذکر به معنای دقیق کلمه دولتهای دینی باشند (یعنی حقوق عمومی آنها از شرع استخراج شده باشد)، بلکه در واقع با کشورهایی روبرو هستیم که اسلام را به عنوان فرهنگ عمومی جامعه پذیرفته‌اند و قوانین عمومی آنها (و بخصوص شیوه حکومت) عمدتاً از قواعد عرفی تبعیت می‌کنند. این را گفتیم تا به یک خلط مفهومی اشعار دهیم و آن اینکه دینی بودن سکنه یک سرزمین الزاماً به تأسیس دولت دینی منتهی نمی‌شود و تفاوت است میان دولت مسلمانان و دولت اسلامی - و دولت دینداران و دولت دینی - و ضرورتاً اولی منجر و مؤدی به دومی نمی‌شود.

ه - روایت عصری از دین: مقصود از روایت عصری، مقبول افتادن احکام دینی با خرد عصر (بخوان عصر خرد) است. یعنی اجتهادی مستمر و پویا نسبت به احکام فقهی (بخصوص احکام مربوط به فقه عمومی) منطبق با مصالح جاریه و عرف عقلا. به نظر می‌رسد تنها روایتی از دین که می‌تواند با دموکراسی نسبتی

برقرار کند، همین روایت باشد. لذا برای تدقیق بیشتر مطلب ناچاریم این روایت از دین و نسبت آن با دموکراسی را توضیح دهیم، اما پیش از آن باید مقدماتی را تمهید کنیم.

۴. آیا دولت دموکراتیک دینی ممکن است؟

اگر به تعبیر بعضی دین باوران دموکرات‌منش، دین عین دموکراسی باشد اصطلاح دولت دموکراتیک دینی، دارای حشو قبیح است و اگر به تعبیر بعضی دیگر دین و دموکراسی تنها نسبتی که با هم دارند تضاد عدم و ملکه است، اصطلاح مذکور دارای حشو اقیح است! تنها هنگامی مجاز به استفاده از این اصطلاح هستیم که ثابت کنیم رابطه دین و دموکراسی عموم و خصوص من وجه است. ابتدا ببینیم لب کلام این دو طایفه چیست و چگونه می‌توانیم آنها را نقد کنیم.

۵. چگونه می‌توان دین را عین دموکراسی دانست؟ تلاشهای زیادی از سوی بعضی اسلام‌شناسان به عمل آمده که به بعضی اشاره می‌کنیم.

الف - مرحوم شهیدصدر معتقد بود که خطاب تمام دستورات قرآنی متوجه مؤمنین و مسلمین بنحو عام و استغراق است و جز در موارد معدودی که پیامبران مأمور ابلاغ رسالات شده‌اند در سایر موارد، عموم مسلمانان مکلف و لذا مختار هستند و چون طبعاً در کنار هر وظیفه و تکلیفی، حقی نهفته است، پس حق مردم جهت انجام تکالیف، که همان حق تعیین سرنوشت است محفوظ بوده و آنان برای استیفای این حق به تأسیس دولت پرداخته و حقوق از پایین به بالا تفویض می‌شود تا اوامر و نواهی الهی محقق گردد. در این تفسیر، دولت دینی سمت و کالت و نمایندگی (representation) از ناحیه مسلمانان را دارد. با پذیرش مفهوم «نمایندگی» مهمترین رکن دولت دموکراتیک محقق می‌شود.

ب - ابوالاعلی مودودی با طرح نظریه «ثنو دموکراسی» از زاویه‌ای دیگر به جمع دین و دموکراسی می‌پردازد. به این ترتیب که معنای «خاتمت» آن است که بشریت از دوره صباوت خود خارج شده و لذا دارای حقوق و تکالیفی شده‌است که تا قبل از آن، این حقوق توسط انبیای الهی به نیابت از آنان، اعمال می‌شده است. درست مانند طفلی که تحت سرپرستی اولیای خود قرار می‌گیرد تا پس از رسیدن به سن رشد، مستقلاً بتواند به تکالیف خود عمل کرده و از حقوقش برخوردار گردد. پس از وفات پیامبر اسلام و با قبول انقطاع وحی، از لطف خداوندمنان به دور است که امت رشیده و مرحومه را به چشم صغار بگرد و مجرای دیگری جز رأی خود آنان را، به عنوان مرجع تشخیص مصالح و مفاسدشان تعبیه کند. حکومت از آن خدا است (ان الحکم‌الله) اما دست اراده احدیت از آستین مردم مسلمان بیرون آمده و مشیت‌الهیة از مجرای «اراده عمومی» نفاذ می‌یابد.

نباید تصور کرد این تلاشها تنها برای توجیه اسلام در عصری صورت می‌گیرد که دموکراسی تنها گفتمان معقول به شمار می‌رود و همه دیکتاتوری‌های عالم هم به گونه‌ای سعی می‌کنند پایه‌ای دموکراتیک برای مشروعیت خود دست و پا کنند. به گفته مرحوم حمید عنایت: «ادعاهای بعضی از نویسندگان مسلمان در تبیین یک نظریه دموکراسی اسلامی یا در توضیح خصلتهای دموکراتیک دین اسلام را نمی‌توان بی‌اساس دانست یا نوعی عرضه ظاهر فریب اسلامی تلقی کرد.» دغدغه اصلی این دسته متفکرین واقعاً حفاظت از دین بوده‌است، زیرا گمان می‌برده‌اند تحت حکومت‌های خودکامه (ولو آنکه به نام دین برپا

شده باشند)، دین زودتر رو به زوال می‌رود، حال آنکه در فضای دموکراتیک حداقل فضایی برای زندگی مؤمنانه فراهم خواهد بود.

۶. گروهی که میان دین و دموکراسی تناقض آشکاری می‌بینند طیف گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند که در یک سر آن متشرعینی قرار دارند که نمی‌خواهند «نحوست دموکراسی»، دامن دین را بیالاید و در سر دیگر طیف دین ستیزانی هستند که معتقدند نباید اجازه داد «که دین از شرم یار من دموکرات‌وار بیاید!» ذیلاً به بعضی از ادله اینان توجه می‌کنیم.

الف - عمده استدلال اشخاصی نظیر مرحوم سید قطب و شیخ فضل‌الله نوری در مخالفت با دموکراسی و «کلمه منحوسه آزادی» در این بود که بنیای دموکراسی را که برابری افراد در قبال قانون و تبدیل همگان به شهروندان برابر حقوق است، مخالف اسلام می‌دانستند. در شرع اسلام میان حر و عبد، زن و مرد، مسلمان و ذمی به لحاظ حقوقی تفاوت است. چگونه می‌توان آنها را از موقعیت و تعلقات اجتماعی‌شان (که مبین موقعیت حقوقی‌شان هم هست) منتزع کرد و جملگی را تحت عنوان «شهروند» دارای حقوق یکسانی پنداشت؟ تجلی اراده چنین شهروندانی هر چه باشد دولت دینی نخواهد بود.

ب - همین استدلال را می‌توانیم از زبان دین‌ستیزان حرفه‌ای چنین فورموله کنیم که دموکراسی یک قالب حقوقی برای روبنای سیاسی فرم‌اسیون سرمایه‌داری است، حال آنکه دین و حقوق شرعی منتج از آن، روبنای ساختارهای ماقبل سرمایه‌داری است، لذا باید به اصطلاح «دولت دموکراتیک دینی» به دیده شک نگریست. یا دینش دین نیست یا دموکراسی‌اش دموکراسی! چرا که انسان طراز دین، رعیتی است که باید تحت رعایت و ظل نظامهای پدرسالارانه قرار گیرد.

۷. اگر به استدلالهای هر دو گروه بنگریم، چه آنان که دین و دموکراسی را لازم و ملزوم هم دانسته و چه کسانی که تباین و تنافر میان این دو مقوله قائل می‌شوند، ملاحظه می‌کنیم که هر دو دسته با واژگان سیاه و سفید و جزمی صحبت می‌کنند و این بدان خاطر است که نسبت دین و دموکراسی را در فضای اندیشه‌های انتزاعی و تجریدی و بریده از هر نوع جوهره عینی - اجتماعی مطرح می‌کنند و لذا به احکام سر راست و قاطعی می‌رسند. به نظر می‌رسد برای گریز از خطاهای معرفتی و روش‌شناختی این قبیل استدلالات، سطح بحث را باید انضمامی کرده و دین و دموکراسی را بمثابة دو نهاد اجتماعی پذیرفت که مانند همه نهادهای اجتماعی دارای دینامیزم خاصی بوده و

نسبت میان آن دو را باید در پویایی تاریخی و اجتماعی‌شان مطالعه کرد.

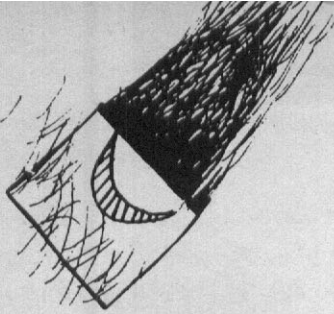
۸. اگر از نفس الامر دین (که عندالله اسلام است) بگذریم، دین در مراتب و مراحل نزول خود تبدیل به نهادی اجتماعی می‌شود. همه عناصر این نهاد را اعم از شبکه روحانیون، دستگاههای آموزشی دین، سیستم مالی و اداری، شبکه ارتباطی، اشکال نازل شده معرفت دینی در اذهان توده‌ها (که عموماً با خرافه و جادو آمیخته می‌شود) و... که دین در آنها پیکر مادی می‌یابد، باید در تحلیلی جامعه‌شناختی، جزو دین محسوب کرد و آنگاه به رابطه آن با سایر نهادهای اجتماعی مثل دولت پرداخت.

۹. اولین معبر مادی که دین اسلام از آن عبور کرده‌است قلب مبارک پیامبر اکرم ص بوده‌است اما این قلب به قدری لطیف و رقیق بوده‌است که شائیه‌ای از دنیای مادی در آن قابل تصور نیست. به تعبیر قرآن: «لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك»: اگر تو سختگیر و قسی‌القلب بودی مسلمین از اطرافت پراکنده می‌شدند. ملاحظه می‌شود که نفس الامر دین و عبور آن از اولین مجرای مادی تأثیری بر تساهل و مدارای آن که اولین شرط پیدایش جامعه مبتنی بر توادد و تراحم است نمی‌گذارد. اما هر چه از این سرچشمه دورتر می‌شویم و از منبت و مهبط دین فاصله می‌گیریم و این آب زلال در مجاری گوناگون جریان می‌یابد، رنگ ظرفهای مختلف را گرفته و در سیر نهادینه شدنش (سته به آنکه از کدام معابر عبور کند) به دموکراسی یا دیکتاتوری تمایل پیدا می‌کند. معبر بعدی در بُعد ذهنی، انبوه حقاظ و قراء و رواة و کتاب وحی و مفسرین، و در بُعد عینی جامعه جاهلی عرب است که هر یک مهر و نشان خود را بر دین می‌زنند. مقایسه کنید ظرف عینی اسلام را با ظرف عینی مسیحیت که مشحون بود از سنن عقلانی یونانی و رومی. در اولی، دین وظیفه تمدن‌سازی را هم به عهده داشت و ناچار به تلطیف روح جاهلی و بدوی اعراب بادیه‌نشین بود، اما در دومی، دین، در ظرف یک تمدن عظیم پا به عرصه نهاد و لذا توانست مسیر سنت آگوستین را که می‌گفت «ایمان خرد ماست» تا سنت آنسلم را که می‌گفت «خرد ایمان ماست» آسانتر طی کند.

معبر بعدی، حاملین دین به سایر بلاد بوده‌اند. یکی از طرق شناخت ظرفیت دین برای پذیرش دموکراسی یا دیکتاتوری، ملاحظه وضعیت حاملان آن دین است. گفته شده‌است که یکی از دلایل تساهل و مدارای اسلامی که به خاور دور رفته آن است که حاملان این اسلام تجار و عرفا بوده‌اند و در عوض اسلام سرزمینهای مفتوح‌العنوه‌ای که با شمشیر غازیان به روی مسلمانان گشوده شده‌است، رنگ و بوی حاملین خود را دارد. بدیهی است تاجری که اهل معامله و چانه‌زنی و قرارداد است بالقوه، واجد بسیاری از عناصر دموکراسی است (به قول وبر، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری به هم آمیخته است) و در مقابل جنگاوری که با خشونت و قهر و غلبه سر و کار دارد کمتر اهل تساهل و تسامح است.

معبر بعدی اسلام در کشوری چون ایران، ساخت استبداد آسیایی و بافت ایلی دولتهایی است که با پدرسالاری و پیرسالاری خو گرفته‌اند. اسلام ایرانی، تا اواسط عهد قاجاریه کاملاً تابع دولتهاست و این تأثیرپذیری دین از ساختار استبداد آسیایی اختصاصی به ایران و اسلام هم ندارد. مسیحیت نیز پس از سقوط قسطنطنیه و انتقال مرکز آن به مسکو به سیستم موسوم به «سزار - پاپیسم» متحول شد که در آن





شدت متمرکز بود دریافت کرد؛ دولتی که در حال مبارزه با اشرافیت فئودال برای گسترش میزان کنترل خود بود. در این شرایط رفورم مذهبی تدریجاً به سمت آن رفت که به لحاظ سیاسی از قدرت مطلقه حمایت کند.

اگر پذیرفته باشیم که دین و دموکراسی دو نهاد اجتماعی اند و هر یک حاملینی دارند، علی‌القاعده باید برای تدقیق رابطه میان دین و دموکراسی، به نسبت میان حاملین این دو مقوله نیز پردازیم. در کشور ما، حاملین دین علی‌الغلب، روحانیون هستند و دین و شبکه روحانیت از یکدیگر ناگسستگی اند. اما چه کسانی حامل لوی دموکراسی هستند؟ می‌دانیم که به لحاظ تئوریک، این سرمایه‌داران و کارآفرینان شیوه تولید سرمایه‌داری بوده‌اند که دموکراسی را به عنوان یکی از لوازم حیات خود پی‌ریزی کرده و از آن چون حربه کارسازی در مقابل امتیازات اشرافیت استفاده کرده‌اند و باز هم می‌دانیم که در کشور ما به علت پوشش‌گند سرمایه‌داری و بی‌خونی و بی‌رمقی تاریخی این طبقه (که علل آن از حوصله این مقال خارج است) ریشه‌های دموکراسی پا نگرفته است. لذا در کشورهای حاشیه سرمایه‌داری چون کشور ما رسالت تاریخی دموکراتیزاسیون عمدتاً به گردن طبقات متوسط جدید می‌افتد. تحقیقات آماری نشان می‌دهد که گسترش فضای دموکراتیک رابطه مستقیمی با فرآیند شهرنشینی، گسترش آموزش عمومی (و بخصوص آموزش عالی) و گسترش شبکه ارتباطی دارد، یعنی همه عواملی که در پیدایش طبقه متوسط جدید مؤثرند. لذا ثقل اقشار و لایه‌های این طبقه در آرایش کلی نیروهای اجتماعی رابطه مستقیمی با روند دموکراتیزه شدن مناسبات اجتماعی دارد.

بخش اعظمی از نخبگان طبقه متوسط جدید، جذب دولت شده و کارگزاران دیوانسالاری و فن‌سالاری را تشکیل می‌دهند. از آن سو در کشور ما که دولتی دینی بر سر قدرت است و شاهد ادغام دستگاه روحانیت در دستگاه دولتی هستیم، دولت‌خواه ناخواه مهمترین عرصه تلاقی حاملین اصلی دین و دموکراسی می‌شود (مرج البحرین یلتقیان!) و از همین روست که مسأله همخوانی دین و دموکراسی برای ثبات دولت، به مبرم‌ترین وجه مطرح می‌گردد. شاید ضرورت طرح مسأله «وحدت حوزه و دانشگاه» به عنوان دو نهادی که حاملین دین و دموکراسی را تربیت می‌کنند از همین نیاز سرچشمه گرفته باشد. دولت فی‌نفسه، عرصه منازعه تضادهای دیگری هم هست، بگذار در این مورد خاص، تنشهای درون دولت تقلیل یابد.

اهمیت مطلب خود را در آنجا نشان می‌دهد که حاملین دین نوعاً با مقولات ثابت و لایتغیر و عموماً ذهنی و تجربیدی سروکار داشته و واضح قوانین و اخلاقیات مبتنی بر «ارزش»ها هستند، حال آنکه طبقه متوسط جدید با مفاهیم مستحدثه‌ای در جهان متحول کنونی سروکار دارد که عموماً برخاسته از «هنجارها»ی عرفی است. هنگامی که این دو چرخ‌خنده، مهمترین ارکان ماشین دولت دینی را می‌سازند، همزمان کردن (synchronization) سرعت آنها به مسأله‌ای جدی تبدیل می‌گردد، زیرا در غیراین صورت ناظر اصطکاک و استهلاک دائم‌التزاید ماشین دولتی (که باید به ملزومات مهمی چون امر توسعه و دفاع از

کلیسای شرقی مشروعیت خود را از شاه می‌گرفت. گویی در استبداد شرقی هیچ نهاد دیگری جز سلطنت به رسمیت شناخته نمی‌شود و همه (حتی نهاد دین) مشروعیت خود را از این نهاد می‌گیرند در ایران، دین و دولت چنان به هم آمیخته است که به قول فردوسی «چنان دین و دولت به یکدیگرند تو گویی که در زیر یک چادرند» و همین امر خصال هم‌نشینان را به یکدیگر منتقل می‌کند. نمونه کامل یک سیستم سزائ - پاپیسم در ایران دولت صفویه است که شاه خود در رأس سلسله مراتب روحانیت قرار دارد.

بارینگتون مور در کتاب ریشه‌های دیکتاتوری و دموکراسی به این نکته مهم اشاره می‌کند در هر جا ائتلاف پایداری میان اشرافیت زمیندار و سرمایه‌داری مالی و دستگاه مذهبی و دولت به وجود آمده‌است، ارکان دیکتاتوری پی‌ریخته شده و بالعکس در مناطقی که این ائتلاف به شکست انجامیده و عرصه‌های زندگی اجتماعی متنوع‌تر شده‌است، گرچه منازعات و انقلابات بیشتری داشته‌ایم، اما در عوض دموکراسی‌های عمیق و باثباتی هم شکل گرفته‌است.

برای آنکه تأثیر ظروف عینی (و بخصوص نحوه آرایش طبقات و اقشار اجتماعی را) بر دموکراتیزه شدن معرفت دینی نشان دهیم، به یک نمونه تاریخی که از زاویه جامعه‌شناختی معرفت دینی مورد تحلیل قرار گرفته‌است استشهاد می‌کنیم.

یکی از سؤالات مهمی که در جامعه‌شناسی دینی، در غرب مطرح بوده، آن است که چرا و چگونه رفورماسیون مذهبی در جوامع مختلف، رنگهای گوناگونی به خود گرفته‌است و مثلاً چرا پوریتانیسم و پیتریم در پروس، در خدمت دولتهای مطلقه درآمد، در ورتمبرگ، مبلغ انزوا و انفعال سیاسی شد و در انگلستان خصلتی ضد مطلقه به خود گرفت؟ در حالی که جوهر این گرایشات تئولوژیک یکسان است یعنی ویژگی‌هایی چون تأکید بر خلوص شخصی، اعتقاد به برقراری سلطنت الهی بر جامعه‌های اخلاقی روی زمین، خوشبینی به آینده، رستگاری‌شناسی عمیقاً نامطمئن، آموزه امت برگزیده، هوماتیاریانیسم و... در همه آنها مشاهده می‌شود.

برای پاسخ به این سؤال، جامعه‌شناسان متعددی در چارچوب سنت وبری (یعنی تأثیر و نقش حاملین carriers ایده‌ها بر محمول خود) دست به پژوهشهایی زده‌اند که از میان آنها رابرت ورت‌نوه، ماری فولبروک، کریستوفر هیل را می‌توان نام برد. تا آنجا که به بحث ما مربوط می‌شود، عمده استدلال خانم فولبروک این است که ایده‌ها و اعتقادات، هنگام مواجهه با موانع اجتماعی و یا ترغیب‌های ساختاری (structural condusiveness) به قالب مظروف خود درمی‌آیند. پوریتانیسم انگلیسی تبدیل به یک ایدئولوژی ضد مطلقگرا شد، چون از یکسو پایه توده‌ای نسبتاً گسترده‌ای در میان عوام یافت و از سوی دیگر با سیستم دولت - کلیسایی (state - church) مواجه شد که کاملاً وابسته به شاه بود و لذا توانست نوعی انقطاب را در جامعه شکل دهد و از خلال همین منازعات بود که قدرت متکثر شد. اما در ورتمبرگ با پیتریم و پاک آینی، توسط نظام کلیسایی مدارا شد. این نظام، نسبتاً مستقل از شاه و وابسته به اشرافیت بود. در اینجا پوریتانیسم ضد مطلقه شد، اما نتوانست خصلتی انقلابی به خود بگیرد، زیرا مکانیزم‌های رسیدن به هدف از طرق صلح‌آمیز برایش میسر بود. پیتریم پروسی بالعکس در محیط اشرافیت فئودالی نشو و نما کرد که پایه اقتصادی ضعیفی داشت، لذا این آیین مهمترین حمایت خود را از دولتی که به

موجودیت کشور هم پردازد) خواهیم بود.

باز می‌گردیم به مسأله اصلی یعنی امکان یا امتناع تأسیس «دولت دموکراتیک دینی». گفتیم قرائتی خاص از دموکراسی و روایتی خاص از دین احتمال جمع شدن درون یک دولت را دارند. در اینجا این ادعا را هم اضافه می‌کنیم که برای تأسیس یک «دولت دموکراتیک دینی» به نوعی «دین دموکراتیک دولتی» نیازمندیم و به میزانی که دومی را داشته‌باشیم، اولی را خواهیم داشت.

برای تبیین جوانب این ادعا، مسأله را به دو مسأله کوچکتر تجزیه می‌کنیم. اول آنکه امکان وقوع یک «دولت دموکراتیک دینی» در گرو دموکراتیزه شدن نهاد دین است. دوم اینکه در فقدان نوعی «دین دولتی» وجود «دولت دینی» در وضعیت کنونی عالم ممتنع است. و البته بار دیگر تکرار می‌کنیم که تعریف ما از «دولت دینی» مفهومی کاملاً مضیق و خاص است یعنی دولتی که قواعد حقوق عمومی و حقوق اساسی آن از فقه استخراج شده‌باشد. برای اثبات این دعاوی شمه‌ای عرض می‌شود.

الف - کسانی که میان دیانت و سیاست رابطه‌ای می‌بینند باید بپذیرند که تفوق مدارا و بردباری در عرصه سیاست لاجرم مستلزم پلورالیزه شدن نهاد دین است. یعنی پذیرش این اصل که «حقیقت در انحصار هیچ کس نیست» و قرائتهای گوناگون از شریعت باعث خروج کسی از ساخت دینی نمی‌شود. پیدایش بازار رقابتی ولو ناقص در نهاد دین که از یک سو دکرترین‌های متفاوت و متنوعی عرضه می‌شود و از سوی دیگر مومنین با پرداخت و جوهات و سایر منابع، این دکرترین‌ها را می‌پذیرند و سعی در تحقق آن می‌کنند، سنگ پلورالیزمی است که دموکراسی بر آن بنا می‌شود. البته نمی‌توان مدافع دموکراسی بود و حدیقه‌ای برای دامنه اجتهاد مجتهدین مختلف تعیین کرد. این حق باید محترم شمرده شود که روایت‌های متعددی از فقه عمومی و حقوق اساسی داده شود و این روایت‌های گوناگون بتواند با پشتوانه اجتماعی که از متدینین دارد به رقابتی مسالمت‌آمیز برای به کف‌گیری قدرت سیاسی (یا تأثیر بر قدرت سیاسی) پردازد. البته همواره ممکن است دکرترین‌های مغایر با اجماع قاطبه (main stream) اهل علم وجود داشته‌باشد، اما مگر نه آنکه تأسیس جمهوری اسلامی خود مرهون غلبه قرائتی شاذ از فقه شیعه بوده‌است. چرا باید از شذوذات هراسید؟ حال آنکه همه ابتکارات عظیم علمی در مراحل اولیه تکوین با پارادایم‌های غالب تقابل داشته‌است.

یکی از تعالیم مرتعشان (Quakers) که از مداراجوت‌ترین فرق پروتستانیزم هستند) قرابت عجیبی با بعضی روایات اسلامی دارد، آنها می‌گویند خداوند گوهر حقیقت را در میان صدفهای گوناگون مخفی کرده‌است تا شما به همه عقاید احترام بگذارید (ضمن آنکه به عقیده‌ای خاص متمهیدید) به هر تقدیر مبنای بردباری مذهبی برای شیعیان آن است که بپذیرند در عصر غیبت «حقیقت در انحصار هیچ کس نیست» و خداوند حجت خود را در میان خلائق پنهان کرده‌است تا به همه احترام بگذارند.

ب - هر چه دین، دولتی‌تر شود استعداد (تأکید می‌کنم استعداد) پذیرش مدارا و تساهل را بیشتر خواهد داشت. غرض از دین دولتی در این مقال دینی نیست که دین‌فروشان حرفه‌ای و وعاظ السلاطین برای رسیدن به حطام دنیا، آن را اشاعه می‌دهند، بلکه دینی است که سخت با مقتضیات حکومت‌داری دست و پنجه نرم می‌کرده و با

تحولات زمان و مکان، خود را تطبیق می‌دهد.

یکی از مشکلات فقه آن است که متعلق احکامش، اشخاص حقیقی هستند، به این معنا که چون بنا به فرض حق و تکلیف و ثواب و عقاب تنها برای شخص حقیقی به رسمیت شناخته شود، تصور اینکه اشخاص حقوقی (که ذروه و مثل اعلاهی آنها دولت است) هم موضوع حکم باشند دشوار بوده‌است. اگر هم گاهی حکمی بر جمع بار می‌شده (مثل واجبات کفایی) تک‌تک عناصر آن جمع مدنظراند. مثلاً در فتوای یکی از مجتهدین حنی و حاضر آمده‌است که:

«گرفتن سود پول از بانکهای غیراسلامی، مانند بانکهای کشورهای کفر چه دولتی باشد و چه شخصی جایز است و تصرف در آن احتیاج به اجازه حاکم شرع یا وکیل او ندارد، مگر آنکه مال مسلمانی در بانک کفار باشد که باید نسبت به سهم آن مسلمان به وظیفه مخصوصی که در مورد بانکهای کشورهای اسلامی گفته شد عمل نماید»

ملاحظه می‌شود که هر نهاد و شخص حقوقی ابتدا باید به اجزایش که اشخاص حقیقی هستند تجزیه شود تا آنگاه به اعتبار این اشخاص بتوان حکمی صادر کرد و هکذا اگر یک دوره فقه را مرور کنیم خواهیم دید که با چنین رهیافتی نگاشته شده‌است و فی‌الواقع فقه شیعه یک دوره «حقوق خصوصی» است که الزاماً احکام آن قابل تعدی و تسری به عرصه «حقوق عمومی» نیست. هر قدر دین، دولتی‌تر شود، زمینه تأسیس و گسترش «فقه عمومی» مهیاتر می‌شود. فقهی که مناط احکامش «مصلحت» است و به عبارتی می‌توان آن را «فقه المصلحه» نامید. فقهی که زندانه، تنزه‌طلبی پیشه کرده و برای آنکه سرمایه‌های قدسی‌اش فرسوده نشود کار خدا را به خدا و کار قیصر را به قیصر وا گذاشته است نمی‌تواند مفهوم «مصلحت عامه» را درک کند و به تأسیس دولت دینی کمکی کند. به قول حافظ: «رند عالم سوز را با مصلحت بینی چه کار کار ملک است آنکه تدبیر و تأمل بایدش»

اما دینی که می‌خواهد دوشادوش دولت پرواز کند قاعدتاً خود را آماده می‌کند تا پاسخگوی نیازهای حقوقی چنین دولتی باشد و این را می‌پذیرد که: «یا مکن با فیلبانان دوستی، یا بنا کن خانه‌ای در خورد فیل» به این معنا که باید دستگاه فقهی‌اش آنچنان هاضمه‌ای داشته‌باشد که بتواند مفهوم «مصلحت» را که عرفی‌ترین هنجار اجتماعی است بگوارد. بدیهی است چنین دینی و فقهی در مسیر عرفی شدن خواهد افتاد (البته اگر کسی نسبت به اصطلاح عرفی شدن حساسیت دارد می‌تواند این پدیده را عصری شدن دین بنامد!) و خواهد توانست با دولت و ملک که دائرمدار مصلحت عامه و عرف عقلاست همراهی کند. یک نمونه تجربه شده آن، ثنوری «ولایت فقیه» است که نمی‌توانست بدون پذیرش «عنصر مصلحت» دوام بیاورد و ابتکار امام خمینی در تأسیس مجمع تشخیص مصلحت و ادخال این عنصر در دستگاه فقه تشیع را به لحاظ اهمیت می‌توان هم عرض اصل ولایت فقیه دانست. به میزانی که فرآیند عرفی شدن تعمیق و توسعه می‌یابد، ظرفیتهای دموکراسی نیز متوسع (expand) شده و گروه‌های نخبه بیشتری (که هر یک مصالح لایه‌ها و قشرهایی را نمایندگی می‌کنند) می‌توانند در فضای سیاسی به رقابت پردازند و «دموکراسی برای قلیلی» را به سوی نمونه آرمانی دموکراسی پیش برانند. طی همین فرآیند است که نهاد دین نیز به تبع متکثر شده و تنوعات بیشتری را بر می‌تابد و دیالکتیک میان «دولت دموکراتیک دینی» و «دین دموکراتیک دولتی» درون سیکل بهبود یابنده‌ای برقرار می‌شود.