

بحث ما درباره نظام سیاسی جامعه است. واژه‌های «مردم‌سالاری» و «دین‌سالاری» هر دو ناظر بر شیوه‌های گوناگون حکومت هستند. در نتیجه سایر سویه‌های روابط اجتماعی از دیدگاه دین، یا از دیدگاه نظریه‌های فراگیر دیگری که «مردم‌سالاری» را چون یکی از نتایج مبادی فلسفی و اخلاقی خود پیش می‌کشند، در این گفتار جایی نخواهد داشت. نظریه‌های فراگیر دستگاه‌های فکری درجیده‌ای هستند که با مبادی و ساختار درونی خود، پرسشهایی را در زمینه‌های گوناگون هستی پیش می‌کشند و پاسخ می‌گویند. فلسفه متافیزیک، دین و ایدئولوژی، همه نظریه‌هایی فراگیر هستند که معنا و غایت زندگی انسان را تبیین می‌کنند و با ارزشهای خود بر رفتار ما در حیطه‌های مختلف زندگی تأثیر می‌گذارند.

حصر موضوع نه تنها از نظر دقت و روشنی بحث، ضروری است، بلکه همان طور که خواهیم دید از این جهت لازم است که ببینیم آیا کسانی که در زمینه‌های دیگر اجتماعی دارای نظریه‌ها و ارزشهای مختلف هستند، آیا - و چگونه - می‌توانند درباره نظام سیاسی و شیوه حکومت به توافق برسند.

مشکل اساسی روشنفکران و تمام کسانی که امروز در ایران نسبت به نظام سیاسی جامعه، بی‌تفاوت نیستند همانا زمینه‌های فکری

در میان روشنفکران ایرانی در عین حال کوششهایی برای نشان دادن تمایز آشکار این دو نظام سیاسی و جلوگیری از خلط مفاهیم صورت می‌گیرد که بسیار ارزشمند است. غلبه بر آشفته فکریهای موجود در این زمینه و احیاناً رسیدن به توافقیهای نظری، از این راه می‌گذرد.

به نظر ما در تعریف این دو نظام، باید آشکارا دیدگاهی فرمالیستی برگزید، زیرا سخن بر سر شکل و شیوه حکومت است و نه محتوای اجتماعی و مبادی فکری آن. تعاریفی که محتوا و مبادی فکری را با شکل نظام درهم می‌آمیزند انتزاع شکل و گفت‌وگو درباره آن را دشوار می‌سازند. برای تعریف «مردم‌سالاری» جای دوری نباید رفت؛ نظام‌هایی که امروز در اکثر کشورهای جهان روابط سیاسی جامعه را سامان می‌دهند با وجود تفاوت‌های بسیار، دارای شکل و صورت بنیادین مشترکی هستند که دمکراسی نامیده می‌شود. از ژاپن تا آمریکا، از هند تا آمریکای لاتین و در غرب و شرق اروپا - آنجا که ثباتی پدید آمده - شکل نظام سیاسی جامعه «مردم‌سالاری» است. این نظام‌ها همه در وهله اول، بر برابری صوری شهروندان بنا شده‌اند. یعنی عموم مردم صرف‌نظر از جنسیت، نژاد و عقیده، همه در برابر قانون مساوی‌اند و از حقوق و آزادیهای مشابهی برخوردارند که در عرف، «حقوق اساسی»

بیژن حکمت

مردم‌سالاری و دین‌سالاری

پیرامون مباحثه درباره «حکومت دموکراتیک دینی»

«دین‌سالاری» و «مردم‌سالاری» و ارتباط این دو با یکدیگر است. غلامرضا کاشی بدرستی می‌نویسد:

«... بخشی از بحران فکری و فرهنگی جامعه ایران را می‌توان پیرامون این پرسش فهم کرد که اصولاً دعوی حکومت از سوی دین تا چه حد مقبول است و با دمکراسی چگونه ارتباطی می‌تواند داشته باشد. بخشی یکسره از دین سخن می‌گویند و هنوز هم دمکراسی در قاموس آنان مفهومی وارداتی و بیگانه با روح دینی است. بخشی یکسره دمکراسی را اختیار کرده و نفی دین را چاره کار دانسته‌اند. اما گروه نخست هر روز بیش از پیش، خود را رویاروی فشار نیرومند هنجارها و ارزشهای مدرن - منجمله دمکراسی - یافته و گروه دوم نیز درمی‌یابد که فرهنگ و سنت حیات دینی، ریشه‌دارتر از محاسبات آنان است. به همین جهت، تلاش در جهت تلفیق این دو به عنوان مظهری از چالش سنت و مدرنیسم، رخ می‌نماید. در میدان این چالشها نیز دو گروه از هم قابل تشخیص‌اند؛ گروهی که برای تحقق ارزشهای دینی، دمکراسی را و گروهی دیگر که برای تحقق دمکراسی، دین را لاغر و ضعیف می‌کند.»

با «حقوق بشر» نامیده می‌شود. شهروندان با استفاده از یک سیستم آزاد ارتباطات فکری و خبری، یعنی آزادی بیان و اجتماعات، آزادی احزاب و مطبوعات و از طریق شرکت در انتخاباتی ادواری، نمایندگان مجلس قانونگذاری را برمی‌گزینند و حکومتگران در معنای اخص کلمه، یعنی سران قوه مجریه را براساس توافق اکثریت تعیین می‌کنند.

اگر در اصطلاح «مردم‌سالاری»، فرمانروایی مردم بازگفته می‌شود در عبارت «حکومت دینی» یا «دین‌سالاری» از فرمانروایان سخنی در میان نیست و ما در وهله اول با حکومت مکتب، اندیشه و یا قوانینی که منشاء صدور آن «خداوند» دانسته می‌شود مواجهیم. بنابراین در سطح نظری، «دین‌سالاری» هم می‌تواند حکومت علما و مفسران دین باشد و هم حکومت عامه دینداران و یا ترکیبی از این دو (آنچه‌شان که در ساختار «جمهوری اسلامی» می‌بینیم). وجود دینهای گوناگون در جهان و تفسیرهای مختلف از هر دین در رابطه با حکومت و امر عمومی باعث می‌گردد که مفهوم همگانه «دین‌سالاری» از دیدگاه شکل و ساختار حکومت، نتواند از سطح تجرید معینی فراتر رود.

«دین سالاری» (شکل آن هر چه باشد) بر اساس تفویض حقوق ویژه و امتیازات معینی به دینداران و یا علمای دینی در سطح عمومی و اداره امور جامعه پایه گذاری شده است. به این اعتبار، اگر وجود ادیان، مذاهب و عقاید مختلف را در جامعه، مفروض بگیریم بنیاد هر حکومت دینی، نابرابری حقوقی اعضای جامعه است.

در این نظام سیاسی، حقوق و آزادی مردم، تابع تفسیرهای این جهانی دینداران از احکام الهی است. مسلماً شیوه به حکومت رسیدن و یا گزینش دین سالاران به زمامداری سیاسی و نیز درجه تساهل و

و برابری صوری، حقوق و آزادیهای اساسی و انتخابات ادواری، همه در مفهوم دموکراسی به عنوان شکل، مندرج یا نهاده است. یعنی اینها همه، سویه های ضروری یک مفهومند و در ارتباط با یکدیگر شکل مردم سالارانه حکومت را تعیین می کنند. حال آنکه در مفهوم «دین سالاری»، انسان فرمانروایی دینداران و یا علمای دینی است، تساهل و تسامح و رعایت حقوقی برای دیگران در مفهوم چنین حکومتی مندرج نیست. یعنی هیچ گونه ارتباط ضروری از نظر شکل، بین آسانگیری حکومت دینی و فرمانروایی دینداران و علمای دین، وجود ندارد. مسلماً گروهی از طرفداران حکومت دینی می توانند ادعا کنند که حکومت دین ما بر اساس احکام الهی، تنها با تساهل و تسامح امکان پذیر است، ولی این تنها قضاوتی محتوایی است و نمی تواند از نظر شکل علمای دینی یا اکثریت دینداران را در تفسیر دیگری از احکام دین مقید و محدود سازد.

این نظامهای سیاسی زاینده شرایط تاریخی و اجتماعی معینی هستند. افکار، اندیشه ها و تئوری های مختلفی در شکل گرفتن آنها مؤثر بوده اند و هر کدام نیز چون برآیندی از پیکارهای اجتماعی، استقرار و تداوم یافته اند. ولی در این مختصر، ما فقط از دیدگاه تئوری سیاسی، مطلب را بررسی می کنیم.

بنیادی و مصلحت عمومی

ما ایرانیان امروز در شرایطی که حکومتهای مکتبی و استبدادی در بیشتر کشورها فرو ریخته اند و مردم سالاری به تدریج در سراسر جهان گسترش می یابد با مشکل نظری حکومت دینی و رابطه آن با دموکراسی مواجهیم. تعمق و گفت و گو درباره شکل حکومت، پیش از انقلاب در مباحث سیاسی جای نداشت. استبداد محمدرضا شاهی، مکتبی نبود و دستگاه فکری و ایدئولوژی معینی برای توجیه مشروعیت خود نداشت. نوسازی ایران و پیشرفت اقتصادی، کانون مشروعیت آن بود. همین نوسازی و پیشرفت در شکل ویژه آن باعث پیدایش نیروها و اکتشاهایی شد که به انقلاب و فروپاشی رژیم پادشاهی انجامید. ولی جمهوری اسلامی از آغاز بر پایه پیش ویژه ای از اسلام و حکومت، شکل گرفت و کماکان گفتاری مذهبی - سیاسی، اصول مشروعیت نظام را توجیه می کند.

از این رو برای طرفداران «مردم سالاری» نقد و ارزیابی این گفتار در مباحث فرهنگی - سیاسی، جایگاه مهمی را به خود اختصاص می دهد. پرسش اینجاست که در این نقد از کدامین مبانی باید آغاز کرد و کدامین مبانی و ارزشها را باید آماج انتقاد قرار داد؟

این واقعیت غیر قابل انکار است که در جامعه های دموکراتیک، پلورالیسم فکری گسترده ای وجود دارد و مکتبها و دیدگاههای گوناگون و حتی متعارضی در زمینه فلسفه، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و هنر با هم دست و پنجه نرم می کنند. شاید همین واقعیت برای ما نه دلیل، بلکه نشانه ای باشد که «مردم سالاری»، ضرورتاً نتیجه منطقی هیچ کدام از این دستگاههای فکری نیست.

اگر بپذیریم که در نظامی مردم سالار، پلورالیسم فکری وجود دارد، چگونه می توان برای توجیه «مردم سالاری» از مبانی فلسفی معینی آغاز کرد و دیگران را به دست کشیدن از دیدگاههای خود درباره خدا، انسان و جهان فراخواند؟ اگر به عنوان مثال فردگرایی، عقل گرایی، هومانیزم و یا لیبرالیسم به طور کلی و به معنای یک دیدگاه فلسفی، اقتصادی و سیاسی، مقدمه فکری دموکراسی باشد، آیا می توان از



تسامح آنان نسبت به آزادی عقیده و فکر و یا حقوقی که برای مردم قائل شده اند یکی نبوده و نیست، ولی ساختار بنیادی حکومتهای دینی بر نابرابری عامه مردم استوار است.

حال اگر به تعاریف مجرد بازگردیم شاید بتوان کوتاهتر و در تقابل این دو نظام با یکدیگر گفت که «مردم سالاری»، فرمانروایی مردم است



صاحبان مشربهای دیگر خواست که برای استقرار دمکراسی در جامعه، همه لیبرال شوند یا دیدگاههای فلسفی پیش گفته را بپذیرند؟ چنین نظری نه تنها با پلورالیسم فکری که در واقعیت و تعریف دمکراسی نهاده است تناقض دارد، بلکه خود فتادن در دام حریف است. مگر نه این است که از ما می خواهند تا تفسیر برخی نخچیان حاکم را از اسلام بپذیریم؟ اگر ما بیاندیشیم که دمکراسی نیز مانند «دین سالاری» نتیجه منطقی یک پیش فراگیر است، راهی جز جنگ مذاهب باقی نمی ماند و در هر گونه گفت و گویی با نحله های فکری گوناگون درباره نظام سیاسی جامعه بسته می شود. اگر مثلاً توافق درباره دمکراسی، منوط به توافق بر سر معرفت شناسی و یا انسان شناسی باشد، بروشنی می توان دریافت که چنین توافقی حتی اگر اصولاً دست یافتنی باشد، در آینده ای نزدیک قابل حصول نیست. افزون بر این اگر دمکراسی را چون نتیجه قالبهای معرفت شناختی معینی بگیریم، ناگزیر باید اذعان کنیم که پیش از فرادستی این قالبها، دمکراسی نمی تواند در جامعه پدیدار و پایدار شود.

حال با چنین تعارضی که تقابل و تعارض این دو نظام را آشکار می سازد چگونه می توان بین طرفداران «دین سالاری» و «مردم سالاری» گفت و گویی منطقی و معقول برای رسیدن به تفاهم انتظار داشت؟ اگر نخواهیم «مردم سالاری» را از مبادی فلسفی، انسان شناختی و معرفت شناختی معین استنتاج کنیم چگونه می توان زمینه های فکری دمکراسی را تبیین کرد و از کدام استدلال های عقلی می توان در گفت و گو یا مناقشه با مخالفان دمکراسی استفاده کرد؟

۱. ما از این اصل ساده آغاز می کنیم که همزیستی مسالمت آمیز مردم یک کشور در پناه قانون و ثبات روابط سیاسی جامعه نه تنها خواستی عمومی است که بدون تأمین آن، زندگی فردی و اجتماعی مردم هرگونه نظم و نسقی را از دست می دهد، بلکه در عین حال مهمترین شرط وحدت اجتماعی و توسعه اقتصادی است.

۲. ثبات روابط سیاسی جامعه و وحدت اجتماعی در گروه نظامی سیاسی است که از پشتیبانی اکثریت مهمی از مردم برخوردار باشد و استمرار این نظام را از نسلی به نسل دیگر تضمین کند.

۳. اصل سوم ما، این واقعیت غیر قابل انکار است که در جامعه های امروزی، کثرت عقاید و اندیشه ها حکمفرماست. این تنوع عقاید نه تنها از جایگاه متفاوت انسانها در روابط اجتماعی و تفاوت و تعارض منافعشان برمی خیزد و به تنها امداد تاریخ فرهنگهای گوناگون است، بلکه در یک گفت و گویی عقلانی فارغ از این شرایط نیز، حصول توافق و یگانگی نظر با مشکلاتی مواجحه است که وحدت فکری را امکان ناپذیر می سازد. افزون بر این گسترش ارتباطات جبری در جهان، هیچ جامعه ای را از رسوخ افکاری که زادگاهشان جامعه ها و فرهنگهای دیگر است مصون نمی دارد و اهنگ رشد و گسترش اندیشه های متفاوت و تئوری های فراگیر مختلف را تشدید می کند.

۴. اگر این مقدمات را براساس معارف عملی و تجربی بپذیریم، به این نتیجه می رسیم که پی ریزی نظام سیاسی براساس یکی از تئوری های فراگیر، نمی تواند از دوام و ثبات برخوردار باشد. زیرا تداوم این نظام سیاسی، مستلزم «مقبولیت» آن در میان اکثریت مهمی از جامعه است. این مقبولیت، ناگزیر با گسترش اندیشه های مخالف و شکافی که در تئوری فراگیر سازمانده، چه در برخورد با سایر اندیشه ها و چه به علت عدم موفقیت های نظام در تحقق ارزشهای نخستین خود به

وجود می آید، بتدریج کاهش می یابد. در چنین شرایطی با نظام حاکم با سرکوب اندیشه های دیگر به کاربرد خودسرانه قدرت سیاسی دست می یازد و یا با از دست دادن حمایت اکثریت مردم، جای خود را به نظام دیگری براساس اندیشه های فراگیر دیگری واگذار می کند. با تنازعات قهرآمیز یا ادامه این دور تسلسل، حیات اجتماعی مردم مرتب دستخوش تغییر می گردد و رشد و توسعه اقتصادی و بهزیستی و رفاه که مستلزم ثبات روابط اجتماعی است - و امروزه دست کم یکی از هدفهای اعلام شده هر تئوری فراگیری و منجمله مذهب است - دست نیافتنی می گردد.

۵. اداره جامعه های پیچیده امروزی که براساس تقسیم کار گسترده اجتماعی، صنعت و بازار شکل گرفته اند بدون مشارکت شهروندان در نهادهای مختلف اجتماعی و پیش از همه دولت به دشواری امکان پذیر است. تصمیم گیری سراسر شهروندان درباره زندگی روزمره و شیوه زیست آنان دامنه تشنه های اجتماعی را می گسترد و تعارضهایی که نمی توانند از طریق گفت و گو و تصمیم گیری مشترک در نهادهای مورد نظر حل و فصل شوند، صلح و همبستگی اجتماعی را به مخاطره می اندازند.

نظام سیاسی که برابری حقوقی افراد و آزادی عقیده و بیان را اساس و مبنای خود قرار می دهد و به این اعتبار، شرکت همگان را در اداره امور جامعه پذیرا می گردد، هم از ثبات لازم برخوردار می شود و هم زمینه صلح اجتماعی و مشارکت فعال مردم در امور عمومی را فراهم می آورد.

بنابراین براساس ارزشهایی چون عدم کاربرد قهر استبدادی، صلح اجتماعی و اداره کارآمد جامعه های پیچیده امروزی می توان به

۱۸
فصلنامه ۲۱

تئوری‌هایی دست یافت که به صورت مرتبط و پیچیده و بدون مراجعه به اصول متافیزیک، ظرفیت و قابلیت آن را داشته باشند که همگرایی اکثریت وسیعی از مردم را که پیرو اندیشه‌ها و عقاید فراگیر هستند تأمین کنند.

۱. نخستین این ارزشها می‌تواند این باشد که از قهر استبدادی دولت برای سرکوب عقاید دیگران چشم‌پوشی کنیم و آزادی عقیده و بیان را به عنوان نخستین اصل مشروعیت نظام سیاسی جامعه بپذیریم.

۲. حال ممکن است در نظام سیاسی، آزادی عقیده و بیان به درجات مختلف رعایت گردد، ولی شرکت در اداره امور جامعه - باز در درجات مختلف - به دارندگان عقیده معینی منحصر و محصور شود، طبیعتاً با توجه به آنچه پیش از این گفتیم دارندگان عقاید دیگر، از چنین نظامی حمایت نخواهند کرد و شکاف ناگزیر در بینش حکومتگران نیز روز بروز پایه اجتماعی و فکری حکومت را محدودتر می‌کند. از سوی دیگر عدم مشارکت نظری و عملی بخش فزاینده‌ای از شهروندان در امور عمومی و دولتی، اداره جامعه را بتدریج دشوارتر و دست‌آخور مختل می‌سازد. از این رو پذیرش آزادی عقیده و بیان، ناگزیر، اصل برابری صوری و حقوقی شهروندان را برای شرکت در امر عمومی در پی دارد. از نظر تاریخی در غرب نیز برابری، پیامد تسامح مذهبی و آزادی عقاید بود.

از دیدگاه یک تئوری غیر متافیزیک دمکراسی، مابعدمابنی مبادی نظریاتی که از آنها نتایج استبدادی گرفته می‌شود نمی‌پردازیم و در برابر آن، مبادی ویژه‌ای را برای دفاع از دمکراسی قرار نمی‌دهیم. بلکه با دلایل عقلی و معارف تجربی، از آن میانجی‌هایی در این تئوری‌ها انتقاد می‌کنیم، که مبادی را به اعمال قهر و نقض برابری و آزادی متصل می‌سازد.

اگر کسی گفت که خارج از کلیسا رستگاری متصور نیست و یا اسلام تنها دین بر حق است، ما نمی‌گوییم این نظر غلط است و از دیدگاه ما رستگاری و یا حقیقت و خوشبختی و سعادت را در مکتب هومانسیم جست و جو باید کرد. ولی می‌گوییم فرمانروایی کلیسا یا علمای دینی در جامعه به دلایلی که برشمرديم معقول نیست، یعنی مثلاً نمی‌تواند ثبات روابط اساسی اجتماعی را در جامعه‌های امروزی تأمین کند و با کثرت عقاید که مشخصه این جامعه‌هاست قابل جمع نیست. در نتیجه زندگی صلح‌آمیز مردم و مشارکت و همبستگی‌شان را برای دستیافتن به هدفهایی چون رفاه و رشد معنوی دچار مخاطره می‌سازد. بنابراین بهتر است علمای اسلامی هر نظری درباره ترقی و تعالی جامعه دارند به مردم عرضه کنند و بگذارند از صافی یک بحث انتقادی بگذرد تا قول احسن معلوم شود و اگر از سوی اکثریت مردم پذیرفته شد در صورت سیاستها و قانون به زندگی اجتماعی جهت دهد.

این حرف به معنای آن نیست که خود ما به تئوری فراگیر دیگری معتقد نباشیم و بنیاد فرهنگ مسیحی یا اسلامی را مثلاً زیر انتقاد نکشیم، ولی در حوزه بحث سیاسی و دفاع از «مردم‌سالاری» منطقی نیست که دمکراسی را صرفاً چون نتیجه یکی از این تئوری‌های فراگیر عرضه کنیم. گرچه در موارد معینی بویژه آنجا که مکتبی از اعمال زور برای تحقق عقیده دفاع می‌کند، مجبوریم در مباحثه از استدلالهایی که ناظر بر مصلحت جامعه است فراتر رویم و دیدگاه فلسفی و یا مذهبی خودمان را پیش کشیم. در ایران امروز، نقد و ارزیابی سنت، بویژه دیدگاههای سنتی درباره سیاست اهمیت ویژه‌ای دارد، ولی این دو

مانع‌الجمع نیستند.

باری، این ارزشها و نظریه‌های سیاسی که بر مبنای آن ساخته می‌شود می‌تواند مورد تأیید تئوری‌های فراگیری چون سوسیالیسم، هومانسیم یا لیبرالیسم و یا مذهب قرار گیرد، بدون اینکه از مبادی نظری هیچ کدام از این مکتب‌ها استخراج شده باشد. البته این همگرایی همیشه و همه جا امکان‌پذیر نیست، ولی طرح آن دست کم این فایده را دارد که به دارندگان عقاید مختلف نشان می‌دهد که اولاً گردیدن به دمکراسی به معنای از دست نهادن یک فلسفه یا مذهب فراگیر نیست و ثانیاً خود دمکراسی براساس یک تئوری فراگیر بنا نشده است. در نتیجه، پذیرش دمکراسی به معنای عوض کردن مذهب و مرام نیست! این یک فایده دست کم است، ولی افزون بر این می‌توان امیدوار بود که گذشته از اندیشه‌های لائیک، دو گرایش قوی اسلامی در ایران نیز به این همگرایی کمک کنند: یکی گرایش سنتی شیعه است که در امتداد عقاید نائینی در صدر مشروطیت می‌تواند تا حدودی بر دمکراسی صحه بگذارد و دیگری گرایش نوینی است که در میان علما و روشنفکران اسلامی در حال شکل گرفتن است. این گرایش که طرفدار برجسته کردن نقش عقل در فهم دین و نقش زمان و مکان و تاریخ در اجتهاد است، در خود این قابلیت را دارد که با ارزشها و یک تئوری محدود دمکراسی، سازگار افتد.

بررسی این کورانه‌های فکری البته محتاج یک نوشته مفصل دیگر است، ولی اجازت دهیم در تأیید این امیدواری، نقل قولی از حجت‌الاسلام محمد مجتهد شستری بیاوریم. وی می‌گوید:

«هر چند موضوع اصلی، ادیان خداست، اما با یک دید ثانوی اگر در یک جمع، در یک فضا و محیط، خدا مطرح نباشد، ولی انسانیت مطرح باشد و عده‌ای بخواهند به عنوان انسان با هم صلح‌آمیز زندگی کنند، خود این مسأله مطلوب ادیان الهی است».

امروز، تئوری‌های سیاسی محدود در اروپا و آمریکا جای تئوری‌های فراگیر و فلسفی - سیاسی پیشین را گرفته است. کسانی مانند رالز (Rawls)، دورکین (Dworkin) یا هارماس، براساس ایده‌های برابری و آزادی تئوری‌های مختلفی درباره دمکراسی و روابط بنیادین اجتماعی عرضه می‌کنند. آنچه هم تاکنون آوردم ملهم از نظرهای همین متفکرین بود. ولی در ایران ما به اعتباری تازه اول کار هستیم. به این معنی که تئوری‌های متداول سیاسی همه آزادی و برابری حقوقی را مفروض می‌گیرند و می‌گویند بر این اساس نظریه‌هایی درباره نظام سیاسی جامعه تدوین کنند. می‌گویند در جامعه‌های دمکراتیک امروزی، این ایده‌ها کم و بیش در میان اکثریت بسیار وسیعی از مردم جا افتاده است و کار آنها سیستماتیزه کردن این ارزشها در یک نظریه پیچیده است که در عین حال زمینه نقد دمکراسی‌های موجود و دورنمایی برای فراتر رفتن از آن پدید می‌آورد.

در ایران پس از تجربه دو انقلاب بزرگ سیاسی، انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی و پس از فروپاشی سوسیالیسم می‌توان بتدریج روند فرادستی این ارزشها را دست کم در میان بخش مهمی از اهل فکر و قلم مشاهده کرد. از این رو می‌توان امیدوار بود با تحولاتی که در دیدگاه روشنفکران چپ و اسلامی پدید می‌آید و رواج تئوری‌های فراگیر مختلفی که با یک نظام سیاسی مردم‌سالار سازگار است و فرهنگ تاریخی ما را زیر نقد و بررسی می‌کشد، بتدریج زمینه‌های تدوین تئوری‌های سیاسی محدود درباره دمکراسی نیز فراهم آید. یکی از شرایط مهم توفیق در این امر، حفظ روحیه دیالوگ و گفت

پرش حکومت دمکراتیک دینی

کوششی که امروز، روشنفکران سیاسی ایران برای آشنی دین و دمکراسی می کنند از دو دیدگاه صورت می گیرد و با به دو نتیجه متفاوت منتهی می شود: نخست دیدگاهی که می کوشد در اسلام مایه هایی برای تأیید یک حکومت دمکراتیک جست و جو کند و یا دست کم عدم تعارض دمکراسی را با برداشت معینی از اسلام مدلل سازد. چنین دیدگاهی بیشتر به ارزشهای دینی و محتوای سیاستها و راه حل های اجتماعی توجه می کند. دیدگاه دوم، برعکس می خواهد شکل حکومت دینی را دمکراتیک کند. نوشته های عبدالکفریم سروش بیشتر در این سمت و سو سیر می کند.

در مقاله ای که سروش اخیراً زیر عنوان حکومت دمکراتیک دینی^{۹۰} نگاشته است چنین تزی را برای کاوش و بررسی عرضه می کند. سروش مقاله خود را با به کار بردن تعاریفی می آغازد که از دقت و روشنی کافی برخوردار نیست. او می نویسد: «حکومت های دینی بر حسب ادعا بیش از هر چیز به راضی کردن خداوند می اندیشیدند و پروای رضای خلق را نداشتند و حداکثر رضای خلق را تابع رضای خالق و در طول آن می دیدند. حکومت های لیبرال - دمکراتیک امروز، به رضایت خلق می اندیشند و پروای رضای خالق را ندارند.»

مشکل می توان بر اساس ادعا و یا خواست حکومتها، «دین سالاری» را از «مردم سالاری» تفکیک کرد، ولی مهم این است که برای سروش پرش، اصلی در سازماندهی نظام سیاسی، وجود خداوند است.

سروش می نویسد: «سؤال اصلی و اساسی همین است که آیا خدایی هست یا نه؟ و اگر هست حقوقی دارد یا نه؟ و آیا این حقوق واجب الرعايه هستند یا نه؟» همین جا باید گفت که از نظر ساختار نظام سیاسی، پرش وجود خداوند کارساز نیست؛ پرش نخست این است که چه کسانی حقوق خداوند را تشخیص می دهند؟ و پرش دوم اینکه آیا این حقوق را باید به زور تحمیل کرد یا نه؟ سروش سپس از دیدگاه متفکران لائیک - دلایلی را برمی شمرد که اکثراً - بجز یکی - بر معارف عملی و تجربی استوارند و در پایان شمارش این دلایل می نویسد: «اینها همه ادله انسان یقین این روزگار است... تسامح در اعتقاد فرزند خلف خطای بزرگی معرفت شناختی است که جا را برای جزم اندیشی های رایج پیشین تنگ کرده است.» وی آنگاه نظر «مؤمنان صاحب یقین» و «حاکمان دینی» را چنین بیان می کند:

«اول اینکه آزادی عقیده از حقوق اولیه بشر شناخته شده است و عقیده همیشه با یقین همراه است و یقین نظری همواره قاطعیت در عمل را به همراه می آورد و همین قاطعیتها که گاه در شکل جهاد و... ظاهر می شود و مقتضای یقین عقیدتی است، مورد پسند طرفداران حقوق بشر نمی افتد... مگر اینکه بگویم اعلامیه جهانی حقوق بشر، آزادی عقیده را می پسندد، اما نه عقیده یقینی را، بل عقیده انعطاف پذیر را.»
دوم اینکه حاکمان دینی «احساس می کنند دعوت به دمکراتیک کردن حکومت دینی، عین دعوت به تهی کردن حکومت دینی از دین و

بنیاد معرفت شناختی

بدین ترتیب برای سروش نیز مانند منتقدانش - غلامرضا کاشی و حمید پایدار - همزیستی صلح آمیز دارندگان عقاید متفاوت و ناگزیر نظامی که این همزیستی را تأمین کند، بنیادی معرفت شناختی دارد.^{۹۱} اگر سروش دست کم در این مقاله، نتیجه چنین بنیادی را به تسامح در اعتقاد، محدود می سازد، غلامرضا کاشی بر این نظر است که بنابر تئوری قبض و بسط، اگر نسبت فهم انسانها از مراد شارع و تعین تاریخی و اجتماعی فهم دینی را بپذیریم، دیگر مناسبتی برای حضور دین در حوزه عمومی و سیاسی باقی نخواهد ماند. زیرا «تاکنون دعوی حضور مذهب در حوزه عمومی و سیاسی باقی نخواهد ماند. زیرا «تاکنون دعوی حضور مذهب در حوزه عمومی و پیوند مذهب و سیاست و این ادعا که دین از خصوصی ترین مسائل فردی تا عمومی ترین مسائل انسان - و از آن جمله سیاست و حکومت - را در بر دارد، دارای یک پایه معرفت شناختی و یک پایه انسان شناختی بوده است. مقصود از پایه معرفت شناختی، این دعوی قهیان است که رأی و مراد شارع مقدس را از رجوع به منابع فقهی کشف می کنند. فقیه، مدعی بوده که عقل او صرفاً ابزاری است که در کشف رأی شارع به کار گرفته شده است و به همین سبب رأی او را باید مانند رأی شارع لازم الاتباع دانست.»

همین تئوری نسبت «منتقد دیگر سروش، حمید پایدار را به این نتیجه می رساند که «... یکی از مبانی معرفت شناختی دمکراسی ناروشن بودن حقیقت و پخش آن در میان کل بشریت است، اما اگر مکتبی یا دینی، خود را مظهر حق و حقیقت بداند و دیگر مکاتب و ادیان را تجلی کفر و شرک و ضلالت، دیگر جایی برای حکومت دمکراتیک باقی نخواهد گذارد.»

به نظر ما آنچه در نظر مؤمنان «صاحب یقین» و نقد منتقدان سروش مشترک است پیوند ایمان و یقین با اعمال قهر به نام این دو است، ولی سروش به نقد این پیوند نمی پردازد. منطقی در مفهوم ایمان و یقین، اعمال زور و تحمیل عقیده مشترک نیست؛ میانجیهای فکری دیگری لازم است تا بتوان از ایمان به تحمیل آن رسید. در اسلام نیز تا جایی که به اعمال قهر و جهاد باز می گردد تفسیرهای متفاوتی وجود دارد. برای بسیاری، اعمال قهر، زمانی مشروع است که قهر متقابل مانع ابلاغ کلام گردد. رابطه ای که سروش بین یقین و قهر از یک سو و بی یقینی و تسامح برقرار می سازد مدلل و روشن نیست، ولی مثال خوبی برای نمودار ساختن یکی از زمینه های مهم بحث برای دفاع از «مردم سالاری» است.

ما یقین پیروان دین را نفی نمی کنیم، ولی آنان را به بحثی منطقی درباره پیوند ضروری این دو مقوله فرامی خوانیم. طبیعتاً زورمدارانی که تنها آیه ای یا خبری را پشتوانه نظر خود می سازند از دایره این گفت و گو خارج می مانند، ولی آماج انتقاد ما اشخاص یا گروه های معینی نیستند، ما مجموع روشنفکرانی را که طرفدار «دین سالاری» اند در وهله اول و سپس عموم مردمی را که پیرو حکومت اسلامی اند مورد خطاب قرار می دهیم.



اگر سروش در اثبات پیوند ضروری یقین و اعمال زور برهانی نمی آورد، حمید پایدار پس از نقل تفسیرهای مسامحه جویانه علامه طباطبایی از برخی آیات قرآنی و منجمله آیه «لا اکراه فی الدین» می نویسد: «امروزیان این آیات را به گونه های معنا و تفسیر می کنند که با دمکراسی متناسب باشد، اما غافل از اینکه اولاً گذشتگان چنین معنایی از این آیات در نمی یافتند. ثانیاً اگر این آیات چنین معنایی داشته باشد با دیگر آیات قرآن تناقض خواهند داشت. ثالثاً با احکام فقهی و عمل مسلمین در طول تاریخ تعارض خواهند داشت.»

منتقد آنگاه به عنوان نمونه این تناقض به تفسیر آیت الله مصباح یزدی اشاره می کند و آشکارا دچار کژخوانی می شود. برداشت آیت الله مصباح یزدی از آیه «بیشتر عبادی الذین...» درست برعکس نظر منتقد، اصل مراجعه به نظرهای غیراسلامی را رد نمی کند و در تأیید تفسیرهایی است که مخالف غدغن کردن تشر افکار غیراسلامی و ضداسلامی هستند. او می گوید دانشجوی مسلمان باید نخست معارف اسلامی را فراگیرد و سپس به سراغ افکار غیردینی و ضداسلامی برود و نه برعکس. حال اگر منتقد، تفسیرهای جابربانه ای هم از این آیات عرضه می کرد حجت او برای اثبات تناقض اسلام با دمکراسی پذیرفته نبود، آوردن تفسیرهای متفاوت، تنها نشانه آن است که اسلام قابل تفسیرهای گوناگون است و نمی توان بی هیچ دلیل و برهانی تفسیری را بر تفسیر دیگر مرجح شمرد و همزیان با بخشی از تفسیرگران بر «اسلام شناسی» سروش فتوا داد. حمید پایدار بدون اینکه خود، وارد زمینه «اسلام شناسی» شود و با نقد و تفسیر درجیده آیات قرآنی، زحمت تدوین نظریه منسجمی را به خود بدهد تنها با گزینش آیات و تفسیرهای معینی می خواهد نظر خود را مدلل سازد. درست همان طور که در گذشته نزدیک، بسیاری بدون نقد و ارزیابی اندیشه مارکس به اصالت آرای لنین و ارتداد کائوتسکی حکم می دادند. آنها دست کم این «عذر» را داشتند که پیرو لنین بودند و حرفهایش را حجت می شمردند. ولی محقق که می خواهد بی طرفانه زمینه های سازگاری یا ناسازگاری اسلام را با دمکراسی بررسی کند به هیچ وجه مجاز نیست چنین رفتار کند. آیا اگر موضوع بررسی رابطه مثلاً مسیحیت یا هر دین و اندیشه دیگری با دمکراسی بود، نویسنده به خود حق می داد بدون نقد و بررسی درونی منابع، تفسیری را بر تفسیر دیگری مرجح شمرد؟ و یا با آوردن نقل قولهای گسته از ساختار منطقی و متن تاریخی یک کتاب، به احراز نظر خود بپردازد؟ چرا نویسنده مرتکب چنین اشتباه روش شناسانه ای می شود؟ زیرا خود پیشاپیش بر اساس درک معینی از مبانی «انسان شناختی» و «معرفت شناختی» دمکراسی به این نتیجه رسیده است که «اصلاً امکان جمع اسلام و دمکراسی وجود ندارد». پس باید از میان دو تفسیر و از میان آیات مختلف، آن را برگزید که مؤید تناقض اسلام با مبادی مفروض دمکراسی است.

این مطلب ما را دوباره به آغاز مقال برمی گرداند و این پرسش که آیا استقرار و تداوم دمکراسی مستلزم آن است که همه در جامعه به انسان شناختی و معرفت شناسی واحدی برسند؟ چنین «وحدت کلمه» ای را چگونه می توان با تنوع عقاید که یکی از مشخصه های دمکراسی است و در جامعه های دمکراتیک به صورت تجربی قابل لمس و اثبات است آشتی دارد؟

دو ایراد دیگر حمید پایدار یکی به تاریخ اندیشه اسلامی و دیگری به تاریخ سیاسی اسلام راجع است. می نویسد: «گذشتگان چنین معنایی از آیات در نمی یافتند». چنین حکمی بر کدام پژوهش تطبیقی مبتنی است؟ وانگهی اگر این حرف را درست نیز بپذیریم این هنوز به معنای آن نیست که امروز و در آینده این آیات را نوع دیگری نمی توان تفسیر کرد. بر زمینه های اجتماعی و فکری جدید، هر مکتب بزرگی قابل تفسیرهای گوناگون است و وقتی سروش معرفت دینی را وابسته به «جغرافیای علوم» و تغییر شیوه تولید و زیست انسانها می داند، جز این حرفی نمی زند. از دیدگاه جامعه شناسی و تأویل متن نمی توان پیشاپیش به تفسیر تاکیدی، اصالت بخشید.

در مورد تعارض تفسیرهای مسامحه جویانه «با احکام فقهی و علم مسلمین در طول تاریخ اسلام» نیز نه تنها سایه روشنها و درجات متفاوت تساهل و سخت گیری تمدن اسلامی در طول تاریخ از حیطة بررسی برون می افتد، بلکه باز با انگشت نهادن بر اصالت گذشته، گوهر مفروض دین به تاریخ آن فرو کاسته می شود.

اگر از دیدگاه جانبدار به مطلب بنگریم پرسش امروزی این نیست که اسلام در گذشته چگونه فهمیده شده و یا مسلمین چگونه عمل کرده اند. پرسش بدردخور امروزی این است که آیا اسلام، اینک می تواند طوری تفسیر شود که با دمکراسی سازگار افتد یا نه؟ اگر به تاریخ تمدن اسلامی نیز توجه می کنیم باید در جستجوی مایه های همین سازگاری باشیم و گرنه یافتن تفاوتها و مایه های ناسازگاری

مکتبی که قرن‌ها پیش از پیدایش دموکراسی در جامعه‌های پیش‌مدرن پدید آمده و تحول یافته است با دموکراسی نه مشکل است و نه مشکل‌گشا. اگر از دیدگاه جامعه‌شناسی مطلب را بررسی می‌کنیم باید بیشتر به زمینه‌های اجتماعی در تفسیر مکتبهای مختلف توجه کنیم و نیاندیشیم که سراسر تحول جامعه و بر زمینه‌های اجتماعی گوناگون یک تفسیر راستین از اسلام وجود دارد و اصولاً فکر در خود دارای گوهری نامتغیر است.

استنتاج دموکراسی از تئوری‌های فراگیر و مبادی معرفت‌شناسی و انسان‌شناختی، اغلب ما را به آنجا می‌کشد که هر مکتب دیگری را که بر اساس مبادی دیگری بنا شده است با دموکراسی ناسازگار بدانیم. درست زمانی که جلوی چشممان بزرگترین تحول در تفکر شیعه نسبت به حکومت اتفاق می‌افتد و ما از حصر ولایت به معصومین به ولایت فقیه گذر می‌کنیم، چسبیدن به مبادی ما را از دیدن میانجی‌ها باز می‌دارد. و مهمترین میانجی برای سازگاری اسلام و دموکراسی همان چشم‌پوشی از اعمال قهر به نام عقیده و پیامد آن یعنی آزادی فکر و بیان در جامعه است. در مفهوم یقین اعمال قهر نهفته نیست؛ ما امروز همه یقین داریم که زمین به دور خورشید می‌گردد، ولی اگر کسی جز این گفت او را دیگر به آتش نمی‌کشیم.

حمید پایدار می‌پرسد: آیا «... یک مسلمان می‌تواند دموکرات باشد؟» تا دیروز اگر کسی ولایتی جز ولایت معصوم را می‌پذیرفت نامسلمان بود و امروز اگر کسی ولایت فقیه را نپذیرد مسلمان راستین نیست. شاید فردا نیز اگر کسی به حکومت مردم گردن نهد نامسلمان خوانده شود. آیا استبعاد آن دوتای اول از این سومی بیشتر است؟

جامعه دینی، حقوق بشر و عقل جمعی

در بخش دوم مقاله، سروش دیدگاه خود را با این استدلال پیش می‌کشد که مقتضای یک جامعه دینی، یک حکومت دینی است. وی می‌نویسد: «حق این است که حکومت دینی مسبوق به جامعه دینی و مناسب با آن است و در چنین جامعه‌ای هر گونه حکومت غیردینی غیردموکراتیک خواهد بود.»

غلامرضا کاشی در نقد سروش بر این نکته به درستی انگشت گذاشته است که «دموکراسی و دین در خصوص مسیحیت، اسلام و یهودیت و ادیان شرق آسیا نسبت‌های مشابهی ندارند» ولی برای ما چون سروش به هر حال در مورد اسلام سخن می‌گوید می‌توان از این ایراد درگذشت و مراد او را از «دینی»، «اسلامی» فهمید. به کار بردن واژه «دینی» قاعدتاً به دینداری مسلمین در یک جامعه مسلمان رجوع می‌کند. واژه غیردموکراتیک هم در اینجا ظاهراً ناظر بر فقدان پشتیبانی و تقابل با خواست اکثریت مردم است. کاربرد واژه «دموکراتیک» به معنای «پشتیبانی اکثریت» در ایران بسیار رایج است، حال آنکه دموکراسی «اکثریت سالاری» نیست و فردستی اراده اکثریت تنها در چارچوب حقوق اقلیت مبین قواعد دموکراتیک است. فاشیسم هم در آلمان، زمانی از پشتیبانی اکثریت برخوردار بود. آیا می‌توان به این دلیل، فاشیسم را نیز دموکراتیک خواند. به هر حال ما نظر سروش را چنین می‌فهمیم که در یک جامعه مسلمان دیندار، هر گونه حکومت غیراسلامی از پشتیبانی مردم برخوردار نخواهد بود.

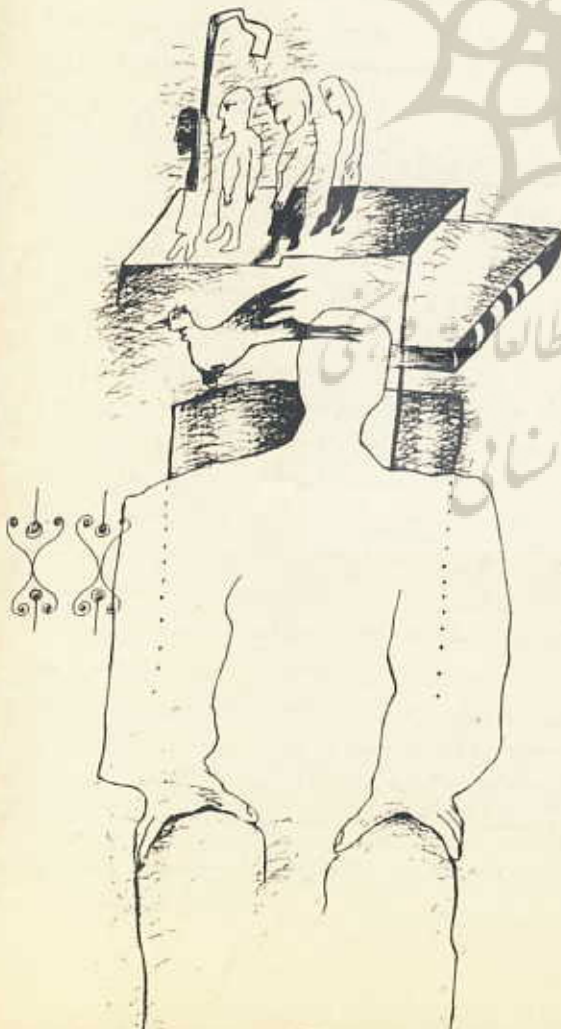
حال، خود این تر اساساً قابل بحث است. در جامعه‌های اسلامی پاکستان و ترکیه، ما شاهد پشتیبانی مردم از یک نظام سیاسی غیردینی هستیم و در کشور خودمان نیز نظام نسبتاً دموکراتیکی که از شهریور ۲۰

تا کودتا حکمفرما بود اساساً از جانب مسلمانان دیندار تهدید نمی‌شد. اگر جامعه دینی را به مفهوم وسیع کلمه نیز بگیریم آمریکاییان یکی از دیندارترین مردمان جهان هستند و نخستین قانون اساسی آمریکا به دست کسانی نوشته شد که ملهم از نظریات مذهبی ویژه‌ای بودند.

سروش در ادامه تر خود می‌نویسد: «حکومت‌های دینی هم می‌توانند دموکراتیک و هم غیردموکراتیک باشند و این بستگی دارد به: (۱) میزان بهره‌ای که از عقل جمعی می‌برند (۲) میزان حرمتی که به حقوق بشر می‌نهند.»

اینجا دموکراتیک و غیردموکراتیک به معنای دیگری به کار رفته است. اگر معیار، احترام به حقوق بشر باشد و این حقوق را به معنای متعارف آن بگیریم، اساس آن برابری حقوقی انسان‌هاست و حکومتی که این برابری و حقوق و آزادیهای مندرج در اعلامیه جهانی را به رسمیت بشناسد دیگر از نظر شکل و ساختار حکومت، دینی نیست، گرچه بسیاری از قوانین و سیاست‌هایش می‌تواند ملهم از ارزشهای دینی باشد. اعلامیه جهانی حقوق بشر در بند ۳ از ماده ۲۱ خود آشکارا می‌گوید: اساس و منشأ قدرت حکومت، اراده مردم است. این اراده باید به وسیله انتخاباتی ابراز گردد که از روی صداقت و به طور ادواری صورت پذیرد. انتخابات باید عمومی و با رعایت مساوات باشد...»

پرسش عقل جمعی نیز از همین زاویه قابل تأمل است. سروش می‌نویسد: «حکومت‌های دموکراتیک، حکومت‌هایی هستند که عقل جمعی را داور نزاعها و گشاینده مشکلات می‌دانند و حکومت‌های دینی این داور را به دست دین می‌دهند... ولی حکومت دینی هم از نظر سروش «می‌تواند فهم اجتهادی دین را در هماهنگی با احکام عقل جمعی



سیال کند. حال عقل جمعی دو معنا می‌تواند داشته باشد یا منظور، ارزشها و راه‌حلهایی است که در نتیجه بحث و گفت و گوی آزاد در جامعه به دست می‌آید و می‌تواند نظر اکثریت مهمی از مردم را جلب کند که این امر نه تنها مستلزم آزادی عقیده و بیان، مطبوعات، رسانه‌ها و احزاب اجتماعات است، بلکه مستلزم وجود نهادهایی است که نمایندگان گرایشهای فکری مختلف بتوانند به احراز اکثریت بپردازند. منطقاً این آزادیهای گسترده با حکومت دینداران و یا نخبگان دینی تناقضی ندارد و در تئوری می‌توان پنداشت که در کنار نهادهای اسلامی، شورایی هم از نمایندگان عامه مردم یا گرایشهای فکری مختلف تشکیل گردد. ولی این امر از نظر شکل حکومت، دینداران و یا نخبگان دینی را مجبور به هماهنگی با آرای این جمع نمی‌کند. در یک نظام سیاسی دموکراتیک، عقل جمعی درست به میانجی نهادهایی عمل می‌کند که قدرت تصمیمگیری دارند. اگر عقل جمعی را نیز به معنای ارزشهای مشترکی که بشریت به آن رسیده است بفهمیم باز میانگین آن، همان برابری حقوقی و آزادیهایی است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است و هماهنگی با عقل جمعی، معنایی جز نایب دموکراسی به عنوان شکل حکومت ندارد.

غلامرضا کاشی در همین زمینه می‌نویسد: «سؤال اینجاست که مفهوم و محصول این هماهنگی چیست اگر به تاسی از بحث تریابط علوم [که در کتاب قضی و بسط تئوریک شریعت آمده است] درکی پاسخ‌گوینده به مشکلات عملی «عصر است و از آن استنباط می‌شود که مفروضات دموکراسی به دین عرضه می‌شوند و پاسخهایی متناسب با فهم امروز بشر دریافت می‌کنند موفقیت جناب دکتر سروش در ایجاد یک توفیق نظری منوط به آن است که این پاسخها را ارائه دهند و نشان دهند که چگونه مؤید دموکراسی است؟»

به نظر اینجانب، مشکل اساسی پرسش حکومت دموکراتیک دینی، عدم توجه به شکل حکومت است. دین به میانجی کدامین نهادها و کدام قواعد و قانونها می‌تواند در جامعه داوری کند؟ اگر معیارهای عقل جمعی و حرمت حقوق بشر را بپذیریم به این نتیجه ناگزیر می‌رسیم که حکومت دینی از نظر شکل تفاوتی با دموکراسی ندارد. مرحوم مرتضی مطهری در اوایل انقلاب می‌گفت: «کلمه جمهوری شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند و کلمه اسلامی محتوای آن را».

ولی همان طور که در جای دیگری نیز گفتیم! مطهری منطق جدایی شکل و محتوی را پی نمی‌گیرد، ولی امروز کسانی چون مجتهد شبتری آشکارا اعلام می‌کنند: «آنچه درباره نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی از یک دین الهی می‌توان انتظار داشت بیان اصول ارزشی است و نه شکل سیستمها و نهادها». یک حکومت دموکراتیک در جامعه اسلامی می‌تواند از نظر ارزشها، سیاستها و راه‌حلهایی که برای زندگی جمعی با توجه به فرهنگ اکثریت مردم برگزیده می‌شود، دینی باشد و این امر تناقضی با دموکراسی ندارد. پذیرش دموکراسی در یک جامعه اسلامی نافی «حضور دین در حوزه عمومی و سیاسی» نیست. آنچه نفی می‌شود جایگاه ویژه و اختیارات انحصاری دینداران و یا مفسران دینی در ساختار سیاسی است و گرنه در یک نظام مردم‌سالار، این دو همان قدر در حوزه عمومی و سیاسی حضور خواهند داشت که پیروان عقاید غیردینی. آنچه امروز در زمینه نظام سیاسی مورد بحث است، حضور انحصاری دین در حوزه عمومی و سیاسی است و آنچه مشکل پیش می‌آورد آمیختن دین و دموکراسی از

نظر شکل و قواعد حکومت است.

ما دوبار در قانون اساسی مشروطیت و قانون اساسی جمهوری اسلامی این التقاط را پذیرفتیم. اینک دوباره طرح تز حکومت دموکراتیک دینی بدون ارزیابی این دو تجربه از این فرض آغاز می‌کند که دین دارای شکل ویژه‌ای از حکومت است که می‌تواند با «مردم‌سالاری» بیامیزد. باید یکبار دیگر از آقای سروش پرسید که آن وجوهی که حکومت دموکراتیک دینی را از دموکراسی متمایز می‌سازد - باز تأکید می‌کنم از نظر شکل - چیست؟

از نظر تاریخی، تمام صفاتی که به «مردم‌سالاری» افزوده شده تنها در جهت محدودیت حقوق و آزادیهای مردم بوده است. دموکراسی مالکانه، حقوق مردم را به مالکیت و یا درآمد، محدود می‌کرد و سلطنت مشروطه به اختیارات کم و بیش گسترده پادشاه. در مقوله حکومت دموکراتیک دینی هم، سروش باید روشن کند که محدودیتها کدامند، تا کجا دینداری، برابری حقوقی مردم را نفی می‌کند و نابرابری مسلمان و غیرمسلمان چه تبعاتی از نظر شکل همان مردم‌سالاری است و گرنه هر چند هم نظام سیاسی دینداران، دموکراتیک باشد باز در جامعه‌ای که فقط از پیروان دین و مذهب معینی تشکیل نشده، بر این نظام نامی جز «آپارتاید عقیدتی» نمی‌توان نهاد.

پاداشها

1. محمدجواد غلامرضا کاشی، چند پرسش و یک نظر، پیرامون حکومت دموکراتیک دینی، کبان ۱۴، شهریور ۱۳۷۲.
2. در نشریاتی مانند رسالت و کیهان چنین ترویج می‌شود که تعارض فکری اساسی در جامعه، ما بین اسلام و لیبرالیسم است! اسلام پایه فکری ولایت فقیه و لیبرالیسم مقدمه و مبنای دموکراسی است. نگاه نقد آشفته و درهم لیبرالیسم که اغلب ملهم از نظریات راست استنادی و چپ سنی است جایگزین نقد دموکراسی می‌شود.
3. ماهنامه فرهنگ، سال دوم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۷۱.
4. کبان ۱۱، اردیبهشت ۱۳۷۲.
5. بگذریم که خود سروش حای دیگری گفته بود: «... آنچه در جهان حاضر نه فقط برای دینداران بلکه برای عالمان و فیلسوفان، مشکل و مسأله شده است اصل یقین نیست، بلکه بحث تعارض یقین‌هاست. یعنی در حقیقت بشر امروز کلافه یقین‌های متراکم و متراحم است. یعنی از کثرت یقین‌ها از گمبود آن به دشواری افاده است...» (ماهنامه فرهنگ شماره ۲، ۱۳۷۱).
6. غلامرضا کاشی، همان جا.
7. حمید پایدار، بارادوکی اسلام و دموکراسی، کبان ۱۹، خرداد ۱۳۷۳، ناگفته نگذاریم که حمید پایدار در نوشته خود به مبنای مفروض وفادار نمی‌ماند و می‌نویسد: «اگر کافرانی چون مارکس و فویرباخ در میان جامعه دینی ظهور کنند و ضمن انجام رسالت تاریخی‌شان مردم را از آگاهی کاذب نجات دهند، آیا حکومت دموکراتیک دینی آنان را تحمل خواهد کرد...؟» می‌بینیم که نویسنده مفاهیمی به کار می‌برد که با پیشنهادهاش در معانی دموکراسی به تناقض می‌افتد. آگاهی کاذب، مستلزم اعتقاد به آگاهی راستین است و با «ناروشن بودن حقیقت و پخش آن در میان کل بشریت» که به عنوان یکی از «مبانی معرفت‌شناختی دموکراسی» عرضه می‌گردد خوانا نیست. مقوله «رسالت تاریخی» نیز نه تنها از دریافت حقیقت تاریخ استنتاج می‌شود، بلکه در مفهوم آن «جبر تاریخی» نیز مندرج است و رابطه این جبر با آزادی، اختیار و یا به قول نویسنده «انتخابگری» آسان دست کم یک مشکل فلسفی و جامعه‌شناختی نافی می‌ماند.

۸. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، انتشارات صدرا، قم، ص ۸.

۹. محمد مجتهد شبتری، دین و عقل، کیهان فرهنگی، ۵ مرداد ۱۳۶۸.