

نظریه انتقادی نو، نظم دموکراتیک مشورتی و الگوی مردم‌سالاری دینی

منصور میراحمدی*

چکیده

الگوی مردم‌سالاری دینی از ظرفیت انتقادی خاصی نسبت به الگوهای نظری نظام سیاسی برخوردار می‌باشد. مقاله حاضر، با الهام از آموزه‌های نظریه انتقادی نو و تبیین ظرفیت انتقادی الگوی نظم دموکراتیک مشورتی به‌مثابه حاصل نظریه انتقادی نو، ابتدا به تبیین همسویی‌ها و قرابت‌های نظری الگوی نظم دموکراتیک مشورتی با الگوی مردم‌سالاری دینی پرداخته، سپس با مقایسه الگوی مردم‌سالاری دینی با چهار الگوی نظم سلطانی، سکولار اسلامی، لیبرال دموکراسی و نظم دموکراتیک، بر ظرفیت انتقادی الگوی مردم‌سالاری دینی و افزون بودن آن نسبت به نظم دموکراتیک مشورتی، استدلال نموده است. هدف اصلی مقاله افکندن پرتوی روشن بر ایده «ضرورت» مردم‌سالاری دینی برای کشورهای اسلامی در

* دکتر منصور میراحمدی استادیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی می‌باشد
(mirahmady_mansoor@yahoo.com).

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره اول، زمستان ۱۳۸۶، صص ۲۲۶-۱۹۳.

شرایط کنونی جهان اسلام است.
واژه‌های کلیدی: نظریه انتقادی نو، نظم دموکراتیک مشورتی، مردم‌سالاری
دینی، نظم سلطانی، دولت سکولار اسلامی، لیبرال دموکراسی.



مقدمه

کشورهای اسلامی امروزه در فرایند دولت‌سازی خود از دو سو در شرایط و وضعیت خاص قرار دارند. از سویی، جهانی شدن به‌عنوان یک واقعیت، الگوی لیبرال دموکراسی را به‌عنوان الگوی غالب معرفی کرده و درصدد اثبات ضرورت تحقق آن در دیگر کشورها و از جمله کشورهای اسلامی است. ناکامی‌های پیشین و کنونی کشورهای اسلامی در کنار موفقیت‌های غرب و دستاوردهای خیره‌کننده آن موفقیت این ایده را برای کشورهای اسلامی دوچندان نموده است. از سوی دیگر، کشورهای اسلامی از سابقه دیرین در الگوی نظم سلطانی دارند و زمینه‌های مساعد تحقق این الگو در آنها کم‌وبیش یافت می‌شود. در کنار این زمینه‌های مساعد، عوامل مقاومت در برابر اراده عبور از چنین مناسباتی و نیز تحقق نظم مردمی، وضعیت کشورهای اسلامی را پُر مخاطره‌تر می‌سازد. در این میان، الگوی مردم‌سالاری دینی الگوی رهایی‌بخشی تلقی می‌گردد و از این رو، ضرورتی «دوسویه» برای کشورهای اسلامی به حساب می‌آید. *فروشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
مقاله حاضر با اعتقاد به برخورداری الگوی مردم‌سالاری دینی از ظرفیت رهایی‌بخشی، این خصلت را نشئت گرفته از ظرفیت انتقادی آن می‌داند؛ از این رو، به منظور اثبات «ضرورت» این الگو در شرایط کنونی، به تبیین ظرفیت انتقادی آن می‌پردازد. به این منظور نگاهی اجمالی به ادبیات نظری نظریه انتقادی نو، به‌مثابه چهارچوب نظری مقاله ضرورت پیدا می‌کند. در ادامه با تمهید این مبانی نظری، به مقایسه الگوی مردم‌سالاری دینی با دیگر الگوهای نظری رقیب پرداخته و بر مدعای مقاله استدلال می‌شود.

۱. نظریه انتقادی نو

اصطلاح نظریه انتقادی را مؤسسه تحقیقات اجتماعی در دانشگاه فرانکفورت ابداع کرد تا با آن جامعه‌شناسی انتقادی مورد نظر خود را از آنچه اعضای این مؤسسه نظریه سنتی جریان غالب علوم اجتماعی می‌نامیدند، تفکیک کند.^(۱) این مؤسسه که چهار دوره تاریخی متمایز را در فعالیت‌های پژوهشی خود پشت سر گذاشته،^(۲) با نام مکتب فرانکفورت شناخته شده است. این مکتب وارث سه نظریه دانسته می‌شود: نظریه ایدئولوژی و تصویر سرکوبگر و استثمارگر سرمایه‌داری را از مارکس، تردید در عقل‌گرایی و تشخیص عقلانی شدن افراطی فرهنگ و علم مدرن را از ماکس وبر و این ایده را که نظام اجتماعی تا حدودی از طریق سرکوب روانی عمل می‌کند از فروید به عاریت گرفته است.^(۳)

این نظریه‌ها و ایده‌ها، شالوده نظریه انتقادی شخصیت‌هایی همچون هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه را به‌عنوان بنیانگذاران و نسل اول مکتب فرانکفورت تشکیل داد. به گفته تام باتامور، شالوده مذکور نقد مکتب تحصیل یا تجربه است که دارای سه بُعد متمایز است: نخست اینکه مکتب اصالت تحصیل، رهیافتی ناکافی و گمراه‌کننده است که نگرش یا ادراک حقیقی در زمینه زندگی اجتماعی به دست نمی‌آورد و یا نمی‌تواند به دست آورد؛ دوم، به‌واسطه توجه انحصاری نسبت به آنچه موجود است، نظم اجتماعی حاضر را تصدیق می‌کند، مانع هرگونه دگرگونی بنیادی می‌شود و به تسلیم و رضا و کف نفس می‌انجامد؛ سوم، مذهب اصالت تحصیل از نزدیک با نوع جدیدی از سلطه، یعنی سلطه فن‌سالارانه مرتبط و در واقع عامل اساسی در حفظ یا ایجاد آن است.^(۴) بدین ترتیب، مکتب فرانکفورت از رویکردی انتقادی برخوردار می‌شود و خصلت آن نیز روش‌شناختی است.

در برابر خصلت انتقادی، نسل دوم نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت را می‌توان «فرهنگی» دانست. در نسل دوم نظریه‌پردازان انتقادی مکتب فرانکفورت و نماینده اصلی آن یورگن هابرماس است که به شالوهای نهادی فرهنگ به طرز روزافزونی توجه می‌شود.^(۵) این خصلت به طور مشخصی در ایده تفکیک جامعه به «نظام» و «زیست‌جهان» از سوی هابرماس منعکس شده است. به اعتقاد وی جامعه از دو حیث قابل بررسی است: نخست از حیث عرصه‌های اقتصادی و سیاسی و دوم از

حیث عرصه‌های فرهنگی و علمی. این عرصه‌ها براساس منطق خاص خود عمل می‌کنند. منطق عرصه‌های اقتصادی و سیاسی، عقل ابزاری است اما منطق حاکم بر عرصه‌های فرهنگی و عملی عقل ارتباطی است. به همین دلیل نظریه انتقادی وی زاده تلقی جامعه به‌عنوان عرصه قدرت و سلطه است که موجب ایجاد نفع و علاقه‌مندی به آزادی، رهایی از سلطه و دستیابی به خودمختاری عقلایی می‌شود.^(۶) بدین ترتیب، نظریه هابرماس هم خصلتی انتقادی می‌یابد که براساس آن نقد جامعه به‌مثابه عرصه قدرت و سلطه، در کانون پروژه پژوهشی وی قرار می‌گیرد و هم از خصلتی فرهنگی برخوردار می‌شود که به موجب آن نقد معطوف به رهایی از سلطه و حاکم شدن منطق گفت‌وگو و ارتباط در جامعه به‌مثابه عرصه فرهنگ، علم و هنر است. هابرماس بر این اساس معتقد است «ارتباط تحریف‌نشده» بین شهروندان آزاد و برابر در زیست‌جهان می‌تواند به خلق ارزش‌هایی یاری رساند که در مقابل سلطه و قدرت‌خواهی نظام مقاومت می‌کنند.^(۷) این امر دغدغه و رویکرد فرهنگی وی را آشکار می‌سازد؛ اما به‌زعم وی زیست‌جهان اینک به شکل روزافزون در معرض آن است که «مستعمره» نظام شود، نظامی که امکان هر نوع کنش ارتباطی و جمعی را از اساس تهدید می‌کند؛^(۸) این نکته نیز نمایانگر خصلت انتقادی نظریه وی است.

دقت در آنچه گذشت، تمایز خصلت انتقادی نظریه هابرماس را در مقایسه با نسل نخست نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت آشکار می‌سازد. اما اشاره به این نکته نیز لازم به نظر می‌رسد که تمایز مذکور به هیچ روی، نظریه هابرماس را در قلمرو رویکرد پسانوگرایانه انتقادی وارد نمی‌سازد. به دیگر سخن در حالی که «پسانوگرایان هرگونه شالوده‌باوری را مردود می‌شمارند و از بابت تلاش‌هایی که در دوران پس از روشنگری (برای احراز نظرگاه‌هایی ارشمیدسی که از آن بتوان به ارزیابی اعتبار و دعاوی معرفتی تحلیلی و اخلاقی پرداخت)، صورت گرفته است، اظهار تأسف می‌کنند و مدعی‌اند چنین تلاش‌هایی تجربیات و دیدگاه‌های بدیل را به سکوت و حاشیه می‌کشاند و این نیز به‌نوبه خود روابط سلطه را تولید و بازتولید می‌کند. نظریه‌پردازان انتقادی نوگرا از چنین موضع تندروانه‌ای دوری می‌جویند و به قول هافمن نوعی ژست «شالوده‌باوری حداقل» می‌گیرند. آنان ضمن اعتراف به

احتمالی بودن هرگونه دانش و تصدیق ارتباط میان اخلاق و قدرت، معتقدند برای تمیز دادن تفسیرهای معقول از تفسیرهای نامعقول در مورد زندگی اجتماعی، به معیارهایی نیاز است و برای کنش سیاسی رهایی‌بخش معنادار باید اصول اخلاقی حداقلی وجود داشته باشد که مبتنی بر اجماع نظر باشد.^(۹)

مقاله حاضر به لحاظ نظری بر نظریه انتقادی نسل دوم نظریه‌پردازان انتقادی - آن‌گونه که در افکار هابرماس منعکس شده است - مبتنی است. از این‌رو، به لحاظ روش‌شناختی در موقعیت میانی نسل اول نظریه‌پردازان انتقادی و نسل سوم آنها (پسانوگرایان) قرار دارد. این موقعیت میانی، اقتضائات روش‌شناختی خاصی را برای نظریه انتقادی نو به دنبال دارد. از دیدگاه مقاله حاضر، یکی از مهم‌ترین آنها پذیرش موقعیت و وضعیت آرمانی و هنجاری برای این نظریه است. در این وضعیت آرمانی و هنجاری از یک سو نوعی جهان‌نگری ارزشی و اخلاقی به رسمیت شناخته می‌شود، اما از سوی دیگر این نگرش با تنوع و تفاوت فرهنگی نیز مغایرت پیدا نمی‌کند. به دیگر سخن، آرمان هنجاری این نظریه در فرایند دولت‌سازی نه تنها ایجاب می‌کند «بیگانگان یا خارجیان را در دل یک وحدت اخلاقی همگون وارد سازیم، بلکه از آن گذشته مستلزم شناسایی حقوق گروه‌هایی مانند بومیان است که در حیطه صلاحیت دولت حاکم قرار دارند اما از مشارکت کامل در جامعه ملی کنار گذاشته شده‌اند».^(۱۰) بنابراین، می‌توان گفت پذیرش مفهوم «زیست‌جهان» به مفهوم پذیرش تعدد، تنوع و تفاوت فرهنگی است چرا که به گفته هابرماس:

«هر زیست‌جهان برای اعضای خود سرمایه مشترکی از معارف فرهنگی، الگوهای جامعه‌پذیری و ارزش‌ها و هنجارها فراهم می‌کند. زیست‌جهان را می‌توان به‌مثابه سرچشمه شرایط سازنده برای عمل ارتباطی در نظر گرفت که از طریق آن خود زیست‌جهان باید، به نوبه خود، بازتولید شود».^(۱۱)

اما از سوی دیگر در درون هریک از این زیست‌جهان‌ها می‌توان نوعی وحدت فرهنگی و هنجاری نیز مشاهده کرد؛ چرا که به عقیده وی، «به طور معمول اعضای یک زیست‌جهان به‌واسطه ارزش‌ها، هنجارهای میراثی، الگوهای مستقر و معیارهای ارتباطی صاحب وحدت می‌شوند».^(۱۲)

از آنچه به اختصار گذشت، دو خصلت مهم فرهنگی و هنجاری نظریه انتقادی نوگرایانه هابرماس آشکار گردید. فهم بیشتر این خصلت‌ها مستلزم توجه به منبع معرفت‌شناختی این نظریه است. نظریه هابرماس با گذر از مفهوم عقل فردی و جمع‌ی مدرن بر مفهوم خاصی از عقلانیت استوار است و همان‌طور که اشاره شد، از آن به عقلانیت ارتباطی تعبیر می‌شود. هابرماس با اذعان به اهمیت بنیادین عقلانیت وبری برای درک مدرنیته،^(۱۳) تلاش می‌کند به بازسازی این مفهوم پرداخته، تا انسان مدرن را از آنچه وبر «قفس آهنین» سرمایه‌داری می‌نامید، رهایی بخشد. به عقیده هابرماس، در هر عمل برهانی و همین‌طور در هر عمل روزمره، همواره عقل ارتباطی در کار است و عقل ارتباطی نیز در صورت‌های مختلف زندگی ریشه دارد.^(۱۴) در این مفهوم به جای تأکید بر عقلانی نمودن تفعلیتی‌های عملی و به طور کلی نظام جامعه، بر عقلانی کردن «زیست» جهان تأکید می‌گردد. بدین ترتیب، دقت در مفهوم عقل ارتباطی بار دیگر مفهوم زیست‌جهان را در کانون توجه قرار می‌دهد. هابرماس پیوندی اساسی میان این دو برقرار می‌سازد. به گفته وی:

«زیست‌جهان را می‌توان به مثابه سرچشمه شرایط سازنده برای عمل ارتباطی در نظر گرفت که از طریق آن خود زیست جهان باید به نوبه خود بازتولید شود؛ اما ساختارهای نمادین زیست‌جهان رابطه‌ای درونی خود با عقل ارتباطی را حفظ می‌کنند که ضمن آن کنشگران باید در اعمال روزمره خود، هنگامی که با مسئله اعتباریابی و نقد مواجه می‌شوند، آن را طرح کنند و با یک «آری» یا «نه» بدان پاسخ دهند. این امر مبین جریانی از عقلانیت است که زیست‌جهان‌ها هنگامی که به درون گرداب نوسازی (مدرنیزاسیون) اجتماعی کشیده می‌شوند، باید به آن تن دهند.^(۱۵)»

طرح مفهوم عقلانیت ارتباطی در نظریه هابرماس، زمینه طرح مفهوم «اجماع» و اتفاق نظر عقلایی را در نظریه وی فراهم می‌سازد. اتفاق نظر عقلایی که از طریق گفت‌وگو و استدلال با تکیه بر ظرفیت عقل ارتباطی به دست می‌آید، «حقیقت» را آشکار می‌سازد؛ بنابراین از اهمیت بنیادین برخوردار می‌شود. منظور هابرماس از این مفهوم اتفاق نظری است که تنها و تنها برپایه استدلال و فارغ از مداخله

ملاحظات برون‌منطقی یا برون‌عقلی - مانند منزلت، زور یا تعصب - حاصل شده باشد.^(۱۶)

از دیدگاه وی، این اتفاق نظر در حوزه‌ای از زندگی بشر قابل تحقق است؛ حوزه‌ای که وی آن را «عرصه عمومی» می‌نامد. مقصود از حوزه عمومی، حوزه و قلمرویی از زندگی اجتماعی ماست که در آن چیزی که نزدیک به افکار عمومی است، می‌تواند شکل گیرد.^(۱۷) در این حوزه، دسترسی همه شهروندان تضمین شده، اقتدار سیاسی به اقتدار عقلایی تبدیل می‌گردد. هابرماس بر این باور است که ذات زبان «موقعیت گفتاری آرمانی» را در درون خود فراهم می‌سازد که در آن موقعیت و در چهارچوب حوزه عمومی ادعای «حقیقت» از طریق گفت‌وگو و استدلال رخ می‌نماید. استدلالی که وی بر این باور ارائه می‌کند خصیصه شهودی می‌یابد. به نظر وی معناداری کلام و سخن در گرو پذیرش ظهور چنین ادعای از طریق گفت‌وگو و استدلال است. به گفته برخی نویسندگان، سخن هابرماس این است که اگر بتوان اعتبار این ادعای حقیقت را - دست کم به شکل اصولی - ثابت کرد، گفتار بشر بی‌معنا خواهد بود، ولی گفتار انسان بی‌معنا نیست پس باید امکان حقیقت وجود داشته باشد.^(۱۸)

ملاحظات اندک پیشین، گزارش مختصری از خطوط اصلی نظریه انتقادی هابرماس و مفاهیم محوری آن را در اختیار قرار داد. اکنون براساس آنچه گذشت، می‌توان در جهت دغدغه اصلی مقاله، این پرسش را مطرح کرد که نظریه هابرماس در فرایند دولت‌سازی، کدام الگوی نظری را مطرح می‌کند؟ جامعه انسانی برخوردار از رهایی در قالب چه الگویی از نظام سیاسی قابل تحقق است؟ و در نهایت، کدام مدل نظری نظام سیاسی از ظرفیت‌ها و امکانات نظری مساعدی برای تحقق مفاهیم و درون‌مایه‌های نظریه انتقادی برخوردار است؟ پاسخ این پرسش‌ها را در بخش دوم مقاله پی می‌گیریم.

۲. نظریه انتقادی و الگوی نظم دموکراتیک مشورتی

نظریه انتقادی هابرماس در ارائه الگوی نظم مطلوب بر خصیصه «رهایی‌بخشی» آن تأکید ویژه‌ای دارد و آن را در قالب یک نظم دموکراتیک مشورتی معرفی می‌کند. به

اعتقاد وی، این نظم که در ادامه به اختصار به آن اشاره می‌شود، می‌تواند رسالت اصلی مکتب انتقادی در حوزه زندگی سیاسی - اجتماعی را تحقق بخشد. این رسالت چیزی نیست جز رهایی‌بخشی و فراهم ساختن زمینه‌های لازم برای تحقق جامعه‌ای «رها» برای شهروندان آن. در ادامه با اشاره به مختصات و عناصر اصلی الگوی نظم دموکراتیک مشورتی در دو سطح ملی و فراملی چگونگی تحقق خصلت رهایی‌بخشی در این الگو را مورد توجه قرار می‌دهیم.

جامعه و نظم مطلوب نظریه انتقادی هابرماس، در سطح ملی با دو مشخصه اصلی قابل تبیین است. مشخصه نخست این نظم را می‌توان اصل «خودگردانی و خودآیینی دموکراتیک شهروندان» نامید. از نظر هابرماس، خودگردانی دموکراتیک هنگامی تحقق می‌یابد که جمعیت کشور به مآلتی متشکل از شهروندان حاکم بر سرنوشت خود تبدیل شوند.^(۱۹) حاکم شدن شهروندان بر سرنوشت خود، آنان را هتف به خود گردانی ساخته، به معنای واقعی آنان را «شهروند» می‌کند. در الگوی مورد نظر هابرماس، اصل حاکمیت مردم همچون برخی الگوهای دیگر از قبیل لیبرال دموکراسی به رسمیت شناخته می‌شود اما امتیاز الگوی وی در مفهومی است که برای اصل حاکمیت مردم در نظر می‌گیرد. از نظر وی این اصل متضمن آیین دموکراتیکی در قانون‌گذاری است که حاصل این قانون‌گذاری را مشروعیت می‌بخشد.^(۲۰)

به همین دلیل مفهوم و جوهره اصل حاکمیت مردم نه در انتخاب نمایندگان و قانون‌گذاران بلکه در قانون‌گذاری و مشروعیت‌بخشی به فرایند قانون‌گذاری است. املرپواضح است تحقق این اصل نیازمند به رسمیت شناختن سازوکار مناسبی است که در نظریه هابرماس «گفت‌وگو و مشارکت» به منظور رسیدن به «اتفاق نظر» و «اجماع» در فرایند قانون‌گذاری است. به همین دلیل به گفته هابرماس، در اصل، حاکمیت مردم در حق مشارکت و گفت‌وگو تجلی می‌یابد که تضمین‌کننده خوددلی‌ی شهروندان صاحب حق رأی در عرصه عمومی است.^(۲۱) نکته بسیار مهم در توضیح این سازوکار، اصل مشروعیت‌بخشی فرایند قانون‌گذاری از طریق این سازوکار است که توجه به آن ما را به مشخصه دوم الگوی نظم دموکراتیک مشورتی در سطح ملی می‌رساند.

مشخصه دوم این الگو را می‌توان در قالب اصل «مشروعیت هنجاری قوانین جامعه» صورت‌بندی کرد. این اصل بیانگر رویه هنجاری نظریه مشروعیت هابرماس است که بازتاب خصلت هنجاری نظریه انتقادی وی می‌باشد. به موجب این اصل، قوانین اخلاقی پیشرفته جامعه مبتنی بر این اصل اساسی هستند که «به هر فرد انسان حق برابری برای شرکت در گفت‌وگوی آزاد پیرامون پیکربندی جامعه و سیاست بدهند. نتیجه تعیین‌کننده‌ای که از این ادعا حاصل می‌شود این است که برای حذف پیشاپیش هیچ‌کس از گفت‌وگو، هیچ دلیل معتبری وجود ندارد.»^(۲۳) بدین ترتیب، هابرماس قانون‌گذاری به‌عنوان پیش‌شرط و لازمه ساختارسازی سیاست جامعه را حق برابر همگان دانسته، مبنای مشروعیت آن را شرکت همگان در گفت‌وگوی آزاد پیرامون آن می‌داند. وی هیچ معیار پیشینی را برای کنارگذاری برخی شهروندان از مشارکت در فرایند مذکور نمی‌پذیرد و بر این باور است که معیارها و نظام‌های حذف و بیرون‌گذاری برخلاف اصول اخلاقی انبساطی؛ رو، تنها در صورت جلب رضایت همگان به‌ویژه آنان که قرار است از ترتیبات اجتماعی مورد بحث حذف شوند، می‌توان اقدام به کنارگذاری برخی شهروندان نمود.^(۲۳)

می‌توان گفت هابرماس در نظریه مشروعیت خود، دو مرحله را از یکدیگر متمایز می‌سازد. در مرحله نخست، بر عنصر «فراگیری» و «همگانی» بودن مشارکت‌کنندگان در فرایند قانون‌گذاری و در نتیجه شهروندی «فعال» تأکید می‌کند. بهرهمیچهدالیل، نظام دموکراتیک مشورتی نظامی است که با بهره‌گیری از سازوکارهای خاص خود، اشکال مشروع‌تر و قابل اعتماد اقتدار سیاسی را مبنی بر گفت‌وگوی فراگیر و نامحدود و داوری‌های سیاسی و تصمیمات سیاسی آگاهانه‌تر و تبیین فعال‌تری از شهروندی فراهم می‌سازد.^(۲۴)

اما در مرحله دوم و در صورت عدم امکان این حضور فراگیر، بر قابلیت توجیه همگانی باورها و دیدگاه شرکت‌کنندگان در فرایند قانون‌گذاری به نمایندگی از همگان، تأکید می‌نماید. به همین دلیل، در این مرحله، هابرماس به جوهره سیاست اشاره می‌کند و بر این باور است که «جوهره سیاست این است که اولویقت‌ها عقاید شهروندان که به مباحثه گذاشته می‌شوند، به طور همگانی قابل توجیه باشند.»^(۲۵) تأکید بر این نکته، توجه به آموزه «کنش ارتباطی» را برای بار دیگر به

دنبال دارد. از نظر وی، کنش ارتباطی سازوکاری است که منافع فردی را با منافع جمعی پیوند می‌زند و از این رهگذر دستیابی به توافق و تفاهم را ممکن می‌کند. به همین دلیل، در دموکراسی مورد نظر هابرماس می‌توان با گفت‌وگو، هم توافق را برقرار ساخت و هم آن را حفظ و تجدید کرد، چرا که گفت‌وگو از نظر وی، «سخنی است که در آن شرکت‌کنندگان، ادعاهای اعتبار (حقیقت، درستی و صداقت) مورد اعتراض را بررسی می‌کنند و می‌کوشند آنها را از طریق استدلال توجیه کنند و یا مورد انتقاد قرار دهند».^(۲۶)

بدین ترتیب، کنش ارتباطی از طریق گفت‌وگوی شرکت‌کنندگان عمل می‌کند و توافق را میان آنان پدید می‌آورد. از نظر هابرماس، این توافق حتی تا آنجا می‌تواند پیش رود که «حقایق جهان و هنجارهای تعامل اجتماعی و دستیابی به درک متقابل و به هم وابسته مردم نسبت به جهان‌بینی‌های خاص آنان»^(۲۷) را نیز دربر گیرد؛ در چنین صورتی است که تفاهم و توافق به دست می‌آید. البته حصول این تفاهم و توافق مبتنی بر پذیرش مفاهیمی دیگر در نظریه هابرماس است که براساس استدلالی شهودی ارائه گردیده‌اند. یکی از این مفاهیم مفهوم «وضعیت گفتار آرمانی» است که براساس آن شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو و فرایند مشورت، «هم خواهان تلاشی برای دستیابی به یک توافق بر طبق قواعد مستتر در زبان هستند و هم توانایی آن را دارند. همچنین در این وضعیت قضاوت‌های اخلاقی بر این اساس مورد ارزیابی قرار می‌گیرد که آیا شرکت‌کنندگان در این گفت‌وگو آنها را می‌پذیرند؟».^(۲۸)

هابرماس در طرح این مفهوم نیز خصلت انتقادی نظریه خود را نمایان می‌سازد. وی با طرح این مفهوم درصدد نقد وضعیتی است که در گفت‌وگوهای سیاسی رایج وجود دارد. گفت‌وگوهای رایج به دلیل دوری از اصول اخلاقی مورد نظر وی، از وضعیت آرمانی به دور هستند و به همین دلیل نمی‌توانند منجر به توافق شوند. از نظر وی، وظیفه نظریه انتقادی حمایت از شرایطی است که در آن گفت‌وگوی سالم صورت گرفته، توافق شرکت‌کنندگان در آن به دست آید. شرایطی از قبیل امکان و در دسترس بودن حوزه‌های عمومی برای مشورت و خط‌مشی‌هایی برای حمایت از آزادی‌ها و برابری مناسب و سودمند.^(۲۹)

در صورت تحقق این شرایط، توافق و تفاهم، در غیر این صورت، اجماع

امکان‌پذیر می‌شود و بدین ترتیب، راه برای عبور از دموکراسی اکثریتی به دموکراسی مشورتی هموار می‌گردد. در واقع شهروندان با مشارکت در گفت‌وگوهای توأم با شرایط مذکور، عمل عقلانی انجام می‌دهند و این عمل عقلانی بر مبنای عقلانیت ارتباطی است که نتیجه آن دستیابی به توافق و تفاهم است. بنابراین، فرایند مشورت به مثابه یک عمل عقلانی، خود به وجود آورنده توافق و تفاهم است و دموکراسی بدین ترتیب بر مبنای رأی مشورتی و عقلانیت مشورتی شکل می‌گیرد و نه رأی اکثریت و عقلانیت اکثریتی.

در اینجا نیز خصلت انتقادی نظریه وی آشکار می‌گردد. هابرماس بر این باور است که میلرال دموکراسی مبتنی بر اصل رأی اکثریت نمی‌تواند توافق و تفاهم را پدید آورد اما در صورت وجود شرایط پیش‌گفته، در الگوی نظم دموکراتیک مشورتی، توافق و تفاهم حاصل می‌گردد. در اینجا نیز وظیفه نظریه انتقادی هابرماس، فراهم‌سازی شرایطی است که در الگوی نظم دموکراتیک مورد نظر وی، توافق و تفاهم پدید آید.

در سطح فراملی نیز نظریه انتقادی هابرماس اصول راهنمای کلانی برای نظم دموکراتیک مشورتی مطرح می‌سازد. مهم‌ترین اصل حاکم بر این الگو در سطح فراملی، اصل «جهان‌اندیشی اخلاقی» است. همان‌طوری که اندرو لینکلینر به درستی اشاره می‌کند، «هدف هنجاری نظریه انتقادی آسان‌تر کردن تعمیم همبستگی اخلاقی و سیاسی در امور بین‌المللی است».^(۳۰) در این هدف، نظریه انتقادی با نقد وضعیت موجود روابط سیاسی کشورها در سطح بین‌الملل، هدف خود را شکل‌گیری همبستگی‌های اخلاقی و سیاسی در روابط خارجی این کشورها و گسترش آنها معرفی می‌کند. بدیهی است تحقق این هدف، الزامات خاصی به دنبال دارد که مهم‌ترین آنها پذیرش اصل جهان‌اندیشی اخلاقی است.

همبستگی‌های اخلاقی و سیاسی زمانی میان کشورها پدید می‌آید که کشورها به این اصل پایبند باشند. اصل جهان‌اندیشی اخلاقی نیز اصلی آرمانی و هنجاری تلقی می‌شود و این آرمان را پی‌بندی می‌کند که جوامع ملی چندگانه، باید مسئله حاکمیت را به محکمه اخلاقی نهادهای بین‌المللی ارجاع کنند.^(۳۱) ست نزاع‌ها و درگیری‌های کشورها تنها با ارجاع به نهادهای بین‌المللی و بر مبنای

محکمه اخلاقی آنها به داوری گذاشته شود. این امر مستلزم به رسمیت شناخته شدن اصول اخلاقی فراگیر در نهادهای مذکور و اخلاقی عمل نمودن این نهادها در فرایند داوری است.

بدین ترتیب، به جای تلاش و کوشش کشورها برای دستیابی به منافع خاص خود در نزاع‌های مذکور، هدف کشورها تحقق اصول اخلاقی جهان خواهد بود که در این صورت منافع همگان تأمین می‌شود. البته پذیرش اصول اخلاقی جهان در این نظریه به مفهوم انکار تنوع فرهنگی و اخلاقی کشورها نیست. به دیگر سخن، جهان‌اندیشی اخلاقی مورد نظر هابرماس گونه‌ای از جهان‌اندیشی نیست که ذاتاً با تنوع و تفاوت‌های فرهنگی داشته برخلاف باشد،^(۳۲) بلکه مقصود از آن پذیرش مرجعیت اصول اخلاقی در داوری‌های بین‌المللی است که از طریق آن تفاهم و توافق میان کشورها در سطح فراملی به دست آید.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در اینجا نیز خصلت انتقادی نظریه هابرماس نمایان می‌گردد. وی بر این باور است که فرایند داوری‌های موجود در سطح روابط بین‌الملل، از وضعیت آرمانی و هنجاری لازم به دور است. در وضعیت موجود، حقوق همگان (همه کشورها) به رسمیت شناخته نمی‌شود و مشارکت آنان به طور یکسان تحقق نمی‌یابد. کشورها در وضعیت موجود نه در جایگاه برابر قرار دارند و نه آنگاه که نهادهای بین‌المللی به داوری میان نزاع‌های آنان می‌پردازند، حقوق آنان رعایت می‌شود. ریشه اصلی چنین وضعیتی از نظر هابرماس، فقدان جهان‌اندیشی اخلاقی است.

البته اشاره به این نکته ضروری است که ایده جهان‌اندیشی اخلاقی هابرماس به هیچ روی، با ایده «جهانی‌شدن» به‌ویژه در عرصه اقتصاد هم‌دلی ندارد. هابرماس به اقتضای پذیرش زیست‌جهان‌های عقلانی‌شده و براساس محتوای درونی نظریه انتقادی خود، جهانی‌شدن نظام اقتصادی را بر نمی‌تابد و به همین دلیل، همان‌طور که برخی از نویسندگان اشاره می‌کنند، وی در اثر خود با عنوان «جهانی‌شدن و آینده دموکراسی، منظومه پسا‌ملی»، «به ضرورت بازسازی دولت رفاه در سطح فراملی که دقیقاً و زنده تعادلی در برابر جهانی‌شدن نظام اقتصادی است، اشاره کرده است».^(۳۳) بنابراین، می‌توان به این جمع‌بندی اشاره کرد که وی جهانی‌شدن اقتصادی را به

رسمیت نمی‌شناسد اما با توجه به خصلت هنجاری حاکم بر نظریه انتقادی وی، می‌توان وی را طرفدار برقراری توافق و تفاهم در روابط بین‌الملل از طریق جهان‌اندیشی اخلاقی دانست.

از مجموع ملاحظات پیشین، ضمن آشکار شدن مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های الگوی نظم دموکراتیک مشورتی مورد نظر هابرماس در دو سطح ملی و فراملی، جهت‌گیری انتقادی و رهایی‌بخش حاکم بر الگوی مذکور نیز نمایان گردید. الگوی نظم دموکراتیک مشورتی به‌طور خاص رهایی‌بخش شهروندان از الگوهای انقیادآور و غیرمشارکت‌پذیر را در سطح ملی به دنبال داشته، در سطح فراملی نیز زمینه‌های مشارکت دولت‌ها را در فرایند حل نزاع‌ها و داوری‌ها فراهم می‌سازد. به اعتقاد هابرماس الگوی لیبرال دموکراسی موجود فاقد چنین خصایص و زمینه‌هایی است. در بخش بعدی، به موضوع اصلی مقاله بازمی‌گردیم، با الهام از آموزه‌های نظری پیش‌گفته، ظرفیت‌های انتقادی نظریه مردم‌سالاری دینی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳. نظم دموکراتیک مشورتی و الگوی مردم‌سالاری دینی

الگوی مردم‌سالاری دینی قرابت‌ها و همسویی‌های معناداری با الگوی نظم دموکراتیک مشورتی دارد. این قرابت‌ها و همسویی‌ها نمایانگر خصلتی انتقادی در الگوی مردم‌سالاری دینی همچون الگوی نظم دموکراتیک مشورتی است. در این بخش از مقاله تلاش می‌کنیم با توضیح این قرابت‌ها و همسویی‌ها، خصلت انتقادی الگوی مردم‌سالاری دینی را تبیین نماییم. با توجه به برداشت‌های مختلف از مفهوم مردم‌سالاری دینی و فقدان اجماع نسبت به مفهوم آن، پیش از هر چیز اشاره‌ای گذرا به برداشت مورد نظر مقاله حاضر از مردم‌سالاری دینی ضروری به نظر می‌رسد.

۳-۱. مردم‌سالاری دینی

مردم‌سالاری دینی به‌مثابه برداشتی خاص از مردم‌سالاری حاصل تأملات نظری برخی اندیشمندان در درون سنت فکری نوگرایی دینی و در تعامل با زمینه‌های سیاسی - اجتماعی خاص است. بر این اساس مردم‌سالاری دینی جوهره

مردم‌سالاری (دموکراسی) را به رسمیت می‌شناسد اما با پذیرش مرجعیت دین به‌عنوان منبع معرفت‌شناختی، به توجیه، تحلیل و تبیین آن می‌پردازد. جوهره مردم‌سالاری، پذیرش «حکومت مردم» است که براساس آن، دموکراسی حکومتی جمعی دانسته می‌شود که در آن اعضای اجتماع به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، در گرفتن تصمیم‌هایی که به آنها مربوط می‌شود، شرکت دارند و یا می‌توانند شرکت داشته باشند.^(۳۴) بنابراین، در مردم‌سالاری حکومت از ماهیتی مردمی برخوردار می‌گردد و هویت جمعی مردم به‌طور مشخص در عرصه قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری ظاهر می‌شود؛ به همین دلیل، دموکراسی در مفهوم خود، بیان‌کننده این آرمان است که تصمیم‌هایی که بر اجتماعی به‌عنوان یک مجموعه اثر می‌گذارد، باید با نظر کلیه افراد آن اجتماع گرفته شود و همچنین کلیه اعضا باید از حق برابر برای شرکت در تصمیم‌گیری برخوردار باشند.^(۳۵)

صرف نظر از خصلت آرمانی این مفهوم دموکراسی، آنچه در اینجا مورد تأکید مقاله حاضر است، این است که هرگونه برداشتی از این مفهوم لاجرم نیازمند پذیرش این نگرش آرمانی و تلاش برای تدارک سازوکارهای لازم برای تحقق و یا حداقل نزدیک شدن به این مفهوم آرمانی است؛ چرا که این مفهوم جوهره دموکراسی را تشکیل می‌دهد. بر این اساس، مردم‌سالاری دینی نیز برداشتی از دموکراسی است که این مفهوم جوهری را می‌پذیرد، در غیر این صورت از دایره برداشت‌های موجود از دموکراسی خارج می‌گردد. پرسشی که این ملاحظات فراروی پژوهشگر الگوی مردم‌سالاری دینی قرار می‌دهد این است که در این صورت، «دینی» بودن مردم‌سالاری چه مفهومی دارد؟ جایگاه دین در الگوی مردم‌سالاری دینی چیست؟

همان‌طوری که اشاره شد، در این الگو، مرجعیت دین به رسمیت شناخته می‌شود اما ناظر به مفهوم جوهری دموکراسی است. به دیگر سخن، مردم‌سالاری دینی، مرجعیت دین را در توجیه، تحلیل و تبیین جوهره دموکراسی به رسمیت می‌شناسد. مقصود از توجیه،^۱ فرایند اعتبارسازی است که در آن با مراجعه به منابع

معرفت‌شناختی، اعتبار گزاره یا گزاره‌هایی اثبات می‌شود. مردم‌سالاری دینی با پذیرش مرجعیت دین، در واقع، توجیه‌سازی «حکومت مردم» به‌عنوان مفهوم جوهری دموکراسی را با مراجعه به دین و آموزه‌های دینی اثبات و تبیین می‌کند. در این مرحله با تکیه بر آموزه‌های دینی،^(۳۶) اصل اعتبار ایده حکومت مردم و به عبارت دیگر جمعی بودن اقتدار در حکومت اثبات می‌گردد. پس از اثبات اصل اعتبار حکومت مردم از دیدگاه دین، در مرحله دوم، فرایند تحلیل در نظریه مردم‌سالاری دینی دنبال می‌گردد. مقصود از تحلیل،^۱ کشف مبانی و پیش‌فرض‌هایی است که جوهره دموکراسی براساس آنها توجیه می‌شود. در فرایند تحلیل نیز مراجعه به منابع معرفت‌شناختی در الگوهای نظری دموکراسی لازم است. از این رو، در مردم‌سالاری دینی فرایند تحلیل با مراجعه به دین صورت می‌گیرد. در این مرحله نیز آن دسته از آموزه‌های دینی مورد استناد قرار می‌گیرند که استخراج، تجمیع و صورت‌بندی آنها می‌تواند مبانی و پیش‌فرض‌های مردم‌سالاری دینی را به دست دهد.

ایده «حکومت مردم» به‌مثابه جوهره مردم‌سالاری براساس مبانی خاصی در برداشت‌های مختلف از این مفهوم توجیه می‌گردد. در مردم‌سالاری دینی نیز لازم است ایده مذکور براساس مبانی خاصی توجیه گردد. این مبانی در واقع دیدگاه‌های کلانی است که دین نسبت به هستی (مبانی هستی‌شناختی) معرفت (مبانی معرفت‌شناختی) و انسان (مبانی انسان‌شناختی) دارد؛ در نهایت، پس از استخراج مبانی مذکور و توضیح چگونگی توجیه جوهره دموکراسی برپایه آن مبانی، نوبت به «تبیین»^۲ به‌عنوان مرحله سوم می‌رسد. مقصود از تبیین، توصیف گزاره‌هایی است که تعیین‌کننده حدود و قلمرو جوهره دموکراسی است. در این مرحله حدود و قلمرو حکومت مردم با مراجعه به منابع معرفت‌شناختی الگوی خاص مردم‌سالاری دینی تبیین می‌شود. با توجه به پذیرش مرجعیت دین در مردم‌سالاری دینی به‌عنوان منبع معرفت‌شناختی و با استناد به آموزه‌های دینی، گزاره‌هایی استخراج و تنظیم می‌گردد؛ گزاره‌هایی که حدود قلمرو حکومت مردم را تعیین می‌کنند. در این مرحله

1. Analysis
2. Explanation

مشخص می‌شود حکومت مردم در چه محدوده‌ای قرار می‌گیرد و قلمرو حاکمیت مردم تا کجاست. با تعیین حدود و قلمرو حکومت مردم، امکان ساختارسازی و شکل‌گیری ارکان نظام سیاسی در مردم‌سالاری دینی فراهم می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، مقصود از مردم‌سالاری دینی به‌مثابه برداشتی خاص از مردم‌سالاری روشن گردید. در این مقاله، مردم‌سالاری دینی برداشتی از مردم‌سالاری تلقی می‌شود که در آن سه مرحله توجیه، تحلیل و تبیین جوهره مردم‌سالاری، با مراجعه به دین به‌مثابه منبع معرفت‌شناختی صورت می‌گیرد. این برداشت از این جهت که ایده حکومت مردم را به‌عنوان جوهره دموکراسی به رسمیت می‌شناسد در دایره برداشت‌های مختلف از دموکراسی جای می‌گیرد اما از آنجا که فرایند توجیه، تحلیل و تبیین جوهره مذکور را با مراجعه به دین به انجام می‌رساند، برداشت خاصی از دموکراسی است که در مقابل برداشت‌هیگوری چون دموکراسی لیبرال و دموکراسی سوسیال قرار می‌گیرد.

۲-۳. همسویی و قرابت‌های نظم دموکراتیک مشورتی و مردم‌سالاری دینی

الگوی مردم‌سالاری دینی نقاط اشتراک و همسویی‌های معناداری با نظم دموکراتیک مشورتی دارد. این الگوی نظری نیز همچون نظم دموکراتیک مشورتی، اصل خوگردان دموکراتیک شهروندان را به رسمیت می‌شناسد. در این نظریه نیز برای شهروندان حقوق شهروندی به‌گونه‌ای به رسمیت شناخته می‌شود که نوعی خودگردانی در حوزه عمومی برای آنان به ارمغان آورده می‌شود. این خودگردانی در نظریه مردم‌سالاری دینی در قالب هیئت‌های جمعی از شهروندان قابل تصویر است. این نظریه نیز میان دو حوزه استقلال شخصی (خصوصی) و صلاحیت اقتدار سیاسی (دولتی)، حوزه‌ای برای شهروندان به‌عنوان یک هیئت جمعی به رسمیت می‌شناسد؛ حوزه‌ای که در آن شهروندان به تأثیرگذاری در زندگی جمعی می‌پردازند. دقت در آموزه‌های دینی، به رسمیت شناخته شدن این حوزه و این نوع خودگردانی را نمایان می‌سازد. به دیگر سخن، آموزه‌های دینی وضعیت خاصی را برای شهروندان در حوزه عمومی تصویر می‌کنند که می‌توان با کنار هم قرار دادن آنها سیمای کلی حوزه عمومی و شهروندان خودگردان در آن را نشان داد. بدیهی

است ترسیم این سیمای کلی نیازمند پژوهش مستقلی است و از حوصله مقاله حاضر خارج است، اما به عنوان یک مؤید به یکی از این آموزه‌ها اشاره می‌کنیم. یکی از مهم‌ترین آموزه‌هایی که می‌توان با استناد به آن بر مطلوبیت خودگردانی شهروندان در زندگی عمومی استدلال کرد، آموزه شورا و مشورت است. این آموزه‌ها اگرچه در بسیاری از تعاریف یکسان تلقی می‌شوند، به نظر می‌رسد بتوان از دیدگاه مقاله حاضر با تفکیک آنها مدعای مقاله را تأیید نمود. به گفته برخی نظریه‌پردازان شورا:

«باید میان شورا به معنای عام و موسع که شامل هر مشورت و تبادل رأی و لو غیرالزام‌آور باشد [با شورا به معنای خاص] تفکیک کرد و آن را مشورت یا استشاره نامید و از معنای مضیق شورا جدا کرد که مقصود از آن تصمیم الزام‌آوری است که از جماعت صادر می‌شود و آن را شورا می‌نامیم».^(۳۷)

بر اساس این تفکیک مفهومی، شورا به مثابه نهاد و مشورت به مثابه فضای عمومی عقلانی قابل طرح هستند. به نظر می‌رسد «مشورت»، در آیات و روایات ظرفیت مفهومی مناسبی را برای طرح حوزه عمومی در نظریه مردم‌سالاری دینی فراهم می‌سازد. قبل از اشاره به این آیات و روایات، دقت در مفهوم «مشورت» آن گونه که صاحب «مجمع البحرین» ذیل واژه شورا می‌نویسد، سودمند به نظر می‌رسد. به گفته وی:

«گفته می‌شود این چیز در میان مردم به شورا گذاشته شده است، هنگامی که درباره آن مشورت کنند و این واژه [شورا] از مشاوره گرفته شده و مشاوره عبارت است از تحقیق و بررسی در سخن و کلام تا حق روشن شود؛ یعنی هیچ کاری را به طور انفرادی انجام نمی‌دهند مگر اینکه با غیر خود درباره آن مشورت کنند».^(۳۸)

بر این اساس واژه مشورت و مشاوره دلالت بر وضعیتی می‌کند که مردم در آن آزادانه و با اختیار کامل به نظرخواهی از دیگران و تبادل نظر می‌پردازند. آیات و روایات نیز چنین وضعیتی را به مثابه «فرهنگ عمومی» ترغیب نموده‌اند. به عنوان نمونه در قرآن کریم می‌خوانیم:

«والذین استجابوا بهیم و اقاموا الصلوه و امرهم شوری بینهم و مما
رزقناهم ینفقون»^۱
و کسانی که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را بر پا می‌کنند و
کارهایشان را به صورت مشورت در میان آنهاست و از آنچه به آنها روزی
داده‌ایم انفاق می‌کنند».

همان‌طور که ملاحظه می‌شود در این آیه امور عمومی به مؤمنان واگذار گردیده و از
آنان خواسته شده با مشورت و رایزنی به انجام آنها پردازند. به گفته محقق نائینی،
اگرچه این آیه به خودی خود بر زیاده از رجحان مشورت دلیل نباشد، لکن دلالتش
بر آنکه وضع امور نوعیه بر آن است که به مشورت نوع برگزار شود، در کمال
ظهور است.^(۳۹) البته برخی نویسندگان معاصر از این آیه وجوب شورا بر امت در
اداره عمومی خود را برداشت نموده‌اند،^(۴۰) اما صرف نظر از دلالت وجوبی یا
استحبابی آیه، می‌توان گفت با توجه به نزول این آیه در مکه پیش از تأسیس نظام
سیاسی، درصدد نوعی فرهنگ‌سازی بوده و برای مردم نوعی حوزه عمومی در اداره
امور عمومی خود به رسمیت شناخته، در نتیجه خودگردانی آنها را در این حوزه
مورد تأکید قرار داده است.

تلاش پیامبر (ص) نیز در این دوران در قالب چنین فرهنگ‌سازی قابل تعبیر
است به‌عنوان نمونه می‌فرماید: «کسی در کارهایش مشورت نمی‌کند، مگر اینکه به
راه راست و مطلوب هدایت می‌شود»؛^(۴۱) در جایی دیگر می‌فرماید: «هنگامی که
زمامداران شما نیکان شما باشند و توانگران شما سخاوتمندان و کارهایتان به
مشورت انجام گیرد، در این موقع روی زمین از زیر زمین برای شما بهتر است
(شایسته حیات و زندگی هستید)».^(۴۲)
در سیره عملی پیامبر (ص) نیز می‌توان موارد زیادی را یافت که حوزه خاصی
برای فعالیت مردم در نظر گرفته شده، در آن حوزه مردم با مشورت عمل می‌کردند.
پیامبر (ص) خود در موارد متعدد در اموری از قبیل صنعت، تجارت و کشاورزی با
دیگران مشورت می‌کرد و خود نیز مورد مشورت قرار می‌گرفت.^(۴۳) همان‌طور که

ملاحظه می‌شود، امور مذکور نه در دست دولت بلکه به‌طور مستقیم توسط مردم صورت می‌گرفت و مردم با رایزنی و گفت‌وگو با دیگران تصمیم‌گیری و عمل می‌کردند. از آنجا که در این گفت‌وگوها افراد به‌طور یکسان شرکت کرده و آزادانه دیدگاه‌های خود را مطرح می‌نمودند، عقلانیت حاصل از قدرت استدلال مبنای تصمیم‌گیری و عمل قرار می‌گرفت و بدین ترتیب، شکلی از حوزه عمومی تحقق می‌یافت. بر این اساس، در صورت تحقق چنین فضایی در مردم‌سالاری دینی و به دیگر سخن، با توجه به ابتناء مردم‌سالاری دینی بر آموزه‌های دینی و شورایی دانستن آن، می‌توان از نوعی نظم دموکراتیک مشورتی سخن گفت که در آن «خودگردانی دموکراتیک شهروندان» به رسمیت شناخته می‌شود.

افزون بر این، در نظریه مردم‌سالاری دینی نیز می‌توان از ایده «مشروعیت هنجاری قوانین جامعه» سخن گفت. در این نظریه نیز مشروعیت قوانین، خصلتی هنجاری می‌یابند. یعنی اینکه در فرایندی عادلانه و مشروع به‌دست آمده باشند. در الگوی نظم دموکراتیک مشورتی، این فرایند در صورتی مشروع و عادلانه دانسته می‌شد که شهروندان به شکل برابر و آزادانه در فرایند تصمیم‌گیری شرکت نموده، پس از رایزنی و استدلال، نظر مورد اجماع یا حداقل تفاهمی آنان مبنای تصمیم‌گیری و عمل قرار گیرد. در نظریه مردم‌سالاری دینی نیز حق مشارکت یکسان و آزادانه شهروندان در فرایند تصمیم‌گیری به رسمیت شناخته می‌شود، مبنای تصمیم‌گیری، اجماع و یا تفاهم و توافق شرکت‌کنندگان براساس قدرت استدلال دانسته می‌شود. این همسویی نیز با قرائنی شورایی از مردم‌سالاری دینی قابل تبیین است.

براساس تفکیک مفهومی مشورت از شورا که در قسمت‌های پیشین به آن اشاره شد، مفهوم شورا به‌مثابه نهاد تصمیم‌گیری دربرگیرنده مختصاتی است که الگوی مردم‌سالاری دینی با تکیه بر آن، از خصلت هنجاری در مسئله مشروعیت قوانین برخوردار شود. نهاد تصمیم‌گیری در مردم‌سالاری دینی شورایی بوده، مشروعیت خود را از آیات و روایات به‌دست می‌آورد. در قرآن کریم خطاب به پیامبر اعظم (ص) می‌خوانیم:

«فَمَا رَحِمْنَا اللَّهَ لَنْتَ لِهَمِّمْ وَ لَوْ كُنْتُ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ

فأعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین؛^۱

به (برکت) رحمت الهی در برابر آنان (مردم) نرم و مهربان شدی و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می‌شوند، پس آنها را ببخش و برای آنان آموزش بطلب و در کارها با آنان مشورت کن پس هنگامی که تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد».

دقت در مفهوم این آیه و توجه به زمان و شأن نزول آن دو نکته مهم را به دست می‌دهد: نخست اینکه این آیه در مدینه نازل شده و پیامبر (ص) را به‌عنوان حاکم خطاب قرار می‌دهد و دوم اینکه پس از جنگ احد نازل گردیده و به رغم اینکه نتیجه عمل به نظر شورا و اکثریت مبنی بر خروج از مدینه برای دفاع، به دلیل سرپیچی برخی مسلمانان از دستور پیامبر (ص) به شکست انجامید، اما همچنان ایشان به شورا امر گردیده است. این دو نکته، بیانگر اهمیت جایگاه شورا به‌مثابه نهاد تصمیم‌گیری در دولت اسلامی است. به همین دلیل اساس شورایی بودن مردم‌سالاری دینی با تکیه بر این آیه قابل اثبات است؛ همان‌طور که محقق نائینی اساس شورایی بودن نظام سیاسی اسلامی را این‌گونه توضیح می‌دهد:

«دلالت آیه مبارکه «و شاورهم فی الامر» که عقل کل و نفس عصمت پیامبر (ص) را بدان مخاطب و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده‌اند، در کمال بلاهت و ظهور است».^(۴۴)

در سیره سیاسی پیامبر (ص) به‌عنوان حاکم اسلامی نیز می‌توان موارد متعددی یافت که تصمیم‌گیری در امور اجرایی به‌ویژه امور نظامی را با مشورت با کارشناسان و اصحاب به انجام رسانده است. به‌عنوان نمونه در جنگ خندق و بدر^(۴۵) و نیز درباره چگونگی دفاع از مدینه در جنگ احد^(۴۶) با شورای اصحاب و یاران خود تبادل نظر نموده، براساس نظر شورا عمل نموده است.

صرف نظر از اختلافاتی که درباره الزام‌آور بودن یا نبودن شورا برای پیامبر (ص) به‌عنوان حاکم اسلامی معصوم وجود دارد، اصل وجوب مراجعه به شورا

۱. قرآن کریم، آل عمران (۳)، ۱۵۹.

و کارشناسان قابل تردید نیست. به زعم نگارنده، با تفکیک حاکم معصوم از غیرمعصوم، شورا برای حاکم معصوم الزامی، اما غیرالزام آور بوده، اما برای حاکم غیرمعصوم هم الزامی و هم الزام آور به حساب می آید.^(۴۷) براساس پذیرش اصل الزامی و الزام آوری شورا در حکومت اسلامی با حاکم غیرمعصوم، این اصل ظرفیت مناسبی برای نظریه مردم سالاری دینی فراهم می آورد که براساس آن می توان گفت مشروعیت قانون گذاری تنها در قالب شوراهای تخصصی مشروعیت می یابد و بدین ترتیب، براساس اصل «وجوب» می توان «مشروعیت هنجاری قوانین» را در مردم سالاری دینی تبیین کرد؛ در نتیجه، در مردم سالاری دینی نیز همچون نظم دموکراتیک مشورتی، «اصل مشروعیت هنجاری قوانین جامعه» پذیرفته می شود.

شورایی دانستن مردم سالاری دینی در فرایند قانون گذاری و در نتیجه همسویی این نظریه با الگوی نظم دموکراتیک مشورتی، نکته مهم دیگری را به دنبال می آورد. مردم سالاری دینی در فرایند قانون گذاری از سازوکار رأی اکثریت عبور کرده، در اصل، مشروعیت را براساس اصل «اجماع» یا «تفاهم» و «توافق» می پذیرد. به دیگر سخن مشروعیت قانون گذاری در این نظریه در صورتی قابل اثبات است که در فرایند رایزنی، شرکت کنندگان در این فرایند به طور یکسان و آزادانه به بحث و گفت و گو پرداخته، از دیدگاه خود با استدلال دفاع نمایند که نتیجه آن پذیرش دیدگاهی است که از استدلال قوی تر برخوردار باشد. البته پذیرش این سازوکار نه به مفهوم انکار کلی رأی اکثریت است بلکه به این معناست که در مرحله نخست اجماع و تفاهم لازم است تا قانون گذاری مشروعیت یابد اما چنانچه به دلایلی این اجماع و تفاهم میسر نگردد، گریزی از مراجعه به رأی اکثریت به عنوان سازوکار عقلایی نیست.^(۴۸) از آنچه گذشته به استواری های مهم مردم سالاری دینی با الگوی نظم دموکراتیک مشورتی در سطح ملی آشکار گردید.

در سطح فراملی نیز می توان از همسویی این دو سخن گفت. نظریه مردم سالاری دینی نیز در سطح فراملی ایده «جهان اندیشی اخلاقی» را به رسمیت می شناسد. این ایده در نظریه مردم سالاری دینی نیز به دو مفهوم، قابل پذیرش می نماید. نخست پذیرش اصل تنوع فرهنگی کشورهاست که براساس آنها الگوهای مختلفی از نظام های سیاسی شکل می گیرد. نظریه مردم سالاری دینی، خود را در

برابر دیگر الگوهای نظام سیاسی، الگویی معرفی می‌کند که جوهره دموکراسی را با مرجعیت دین و آموزه‌های دینی توجیه، تحلیل و تبیین می‌کند؛ از این رو، مفروض این دیدگاه، امکان شکل‌گیری الگوهای مختلف براساس تنوع و تعدد فرهنگ و مکاتب فکری است. با این وجود، بر این باور است که حل مشکلات جهانی و تحقق صلح و عدالت در دنیای کنونی مستلزم پذیرش مرجعیت اصول اخلاقی جهانی و بشری است. در فضای تنوع کنونی، تنها راه تحقق عدالت، مبنا قرار گرفتن اصول اخلاقی جهان‌شمولی است که نهادهای بین‌المللی براساس آنها رفتار نمایند.

نکته بسیار مهمی که ظرفیت انتقادی مضاعف نظریه مردم‌سالاری دینی را در مقایسه با الگوی نظم دموکراتیک مشورتی نمایان می‌سازد، این است که این نظریه در تدوین اصول اخلاقی جهان‌شمول به جای مفهوم «حقوق بشر» از دیدگاه متکامل‌تری دفاع می‌کند و بر این باور است چنانچه در تدوین این اصول، تعالیم ادیان توحیدی مبنا قرار گیرند، امکان اجماع و تفاهم بیشتری نسبت به اصول اخلاقی به‌دست آمده وجود خواهد داشت. این مدعا ریشه در یکی از مهم‌ترین مبانی معرفت‌شناختی مردم‌سالاری دینی دارد. به لحاظ معرفت‌شناختی، این نظریه مبتنی بر اصل سازگاری «عقل و وحی» و ضرورت «مدرسانی وحی به عقل» است. با توجه به پذیرش مرجعیت دین و با مراجعه به متون دینی، عقل به‌عنوان یک منبع شناخت به رسمیت شناخته می‌شود؛^۱ اما براساس اصل «خطاپذیری عقل بشری» و جایگاه وحی در معرفت‌بخشی انسان با مراجعه به آیات قرآن،^۲ ضرورت مدرسانی وحی به عقل به منظور پرهیز از خطا اثبات می‌گردد.

بدین ترتیب، در این نظریه وحی به‌عنوان منبع اصلی و خطاناپذیر معرفت به رسمیت شناخته می‌شود و ضرورت مراجعه به آن در کنار تعقل و به‌کارگیری عقل مورد تأکید قرار می‌گیرد. این دیدگاه بر این اساس تدوین اصول اخلاقی جهان‌شمول را با مراجعه به ادیان الهی و به‌کارگیری تعالیم آنها لازم دانسته، بر این باور است در صورت تدوین این اصول، ارجاع نزاع‌های بین‌المللی به نهادها و محکمه‌های بین‌المللی می‌تواند نزاع‌های مذکور را عادلانه برطرف نماید. اگرچه در

۱. به‌عنوان نمونه آیات ۲۴ سوره روم، ۲ سوره یوسف، ۲۲ سوره انبیاء و...

۲. به‌عنوان نمونه آیات ۸۹ سوره نحل، ۳۸ سوره انعام، ۱۱۳ سوره نساء و...

شرایط کنونی این ایده نوعی آرمان‌اندیشی است اما تردیدی نیست که به لحاظ نظری، امکان اثبات مطلوبیت این ایده در برابر دیگر ایده‌های جهان‌شمول وجود دارد. به هر روی، می‌توان در نظریه مردم‌سالاری دینی از اصل جهان‌اندیشی اخلاقی با مرجعیت دین سخن گفت.

از مجموع ملاحظات پیشین، قرابت‌ها و همسویی‌های مردم‌سالاری دینی و الگوی نظم دموکراتیک مشورتی آشکار گردید. بی‌تردید، این همسویی‌ها به مفهوم پذیرش رابطه این‌همانی میان این دو نظریه نیست بلکه نشان‌دهنده جهت‌گیری‌ها، دل‌مشغولی‌ها و برخی دیدگاه‌های مشترک میان آنهاست. این اشتراک و قرابت‌ها، هر دو نظریه را از خصلت انتقادی برخوردار کرده است. در ادامه با تکیه بر مؤلفه‌های انتقادی پیش‌گفته به بررسی ظرفیت انتقاد ی نظریه مردم‌سالاری دینی می‌پردازیم.

ظرفیت انتقاد ی مردم‌سالاری دینی

مردم‌سالاری دینی نیز از خصلت انتقادی برخوردار بوده، جامعه مطلوب مورد نظر خود را در دو سطح ملی و فراملی «جامعه رها یافته» معرفی می‌کند. برای روشن‌تر شدن مختصات این جامعه، می‌توان نقد آن را نسبت به برخی از نظریه‌های مورد توجه قرار داد. در سطح ملی (الگوی درونی کشورهای اسلامی) به نظر می‌رسد، مردم‌سالاری دینی الگوهای متعددی را مورد انتقاد قرار می‌دهد که در اینجا به دو نمونه مهم آن به‌عنوان نمونه اشاره می‌کنیم: الگوی نظام سیاسی غیردموکراتیک اسلامی و الگوی نظام سیاسی سکولار اسلامی.

مردم‌سالاری دینی هرگونه الگوی نظام سیاسی غیردموکراتیک در کشورهای اسلامی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، این الگو مطلوب نبوده و تحقق مردم‌سالاری دینی موجبات رهایی شهروندان مسلمان از آن را فراهم می‌سازد. همان‌طور که گذشت نظریه مردم‌سالاری دینی جوهر دموکراسی یعنی «حکومت مردم» را برپایه دین به رسمیت می‌شناسد و از این رو، در درون نظم مردمی جای می‌گیرد. در نتیجه، دولت‌هایی که این جوهره را برنمی‌تابند و در درون نظم سلطانی قرار دارند، فاقد مطلوبیت تلقی می‌شوند. از دیرباز جوامع اسلامی شاهد پیدایش

چنین دولتهایی بوده است؛ دولتهایی که وجه اشتراک آنها قرار گرفتن در چهارچوب نظم سلطانی از دیدگاه مسلمانان است. مقصود از این نظم ترتیبی است مبتنی بر شوکت و اقتدار که هر چند در ابتدا دلیلی بر حجیت آن وجود نداشت اما در ادامه، به علت حفظ کافه مردم از آشوب و هرج و مرج و صیانت از نظام اجتماعی، مشروعیتی برای خود دست و پا کرد.^(۴۹)

نظم سلطانی در اندیشه سیاسی اسلامی - خواه شیعه و خواه اهل سنت - نظمی فاقد مشروعیت تلقی می‌شود؛ چرا که نه با مبانی امامت و نه خلافت سازگار می‌نمود. با این وجود، تحولات پدیدآمده در جهان اسلام موجبات عملی پذیرش الگوی سلطنت را فراهم ساخته، در نتیجه از وصف مشروعیت اما مشروعیت ثانویه برخوردار شده است. نظریه مردم‌سالاری دینی، از اساس با نظم سلطانی مخالفت دارد و هیچ‌گونه مشروعیتی حتی از نوع مشروعیت ثانویه را برای این الگوی نظم سیاسی در شرایط کنونی نمی‌پذیرد. افزون بر این، مستعمره شدن زیست‌جهان شهروندان از سوی نظم سلطانی و مناسبات آن، عدم امکان گفت‌وگو و رایزنی برای شهروندان و امتناع حوزه عمومی و در نتیجه فقدان خودگردانی دموکراتیک شهروندان و در نهایت فقدان مشروعیت فرایند قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری در درون نظم سلطانی، از جمله مهم‌ترین انتقاداتی است که نظریه مردم‌سالاری دینی نسبت به **هلاکت** سلطنتی و مناسبات نظم سلطانی مطرح می‌کند. بر این اساس، هرگونه الگوی نظام سیاسی غیردموکراتیک اسلامی فاقد عنصر «رهایی» برای شهروندان بوده، جامعه مطلوب تلقی نمی‌گردد.

نگاهی گذرا به وضعیت کشورهای اسلامی در شرایط کنونی و وجود عناصر توانمندی از نظم سلطانی در برخی از آنها از سویی به لحاظ کمیّت، ظرفیت انتقادی الگوی مردم‌سالاری دینی را در مقایسه با دولتهای مذکور نشان می‌دهد، از سوی دیگر، ضرورت تلاش برای تحقق الگوی مردم‌سالاری دینی در جوامع اسلامی را نمایان می‌سازد.

مردم‌سالاری دینی و الگوی نظام سیاسی سکولار اسلامی

در سویی دیگر، الگوی نظام سیاسی سکولار اسلامی قرار می‌گیرد که مردم‌سالاری

دینی به نقد آن می‌پردازد. این الگو مبتنی بر ایده سکولاریسم اسلامی است که از سوی برخی روشنفکران مسلمان مطرح شده است. ایده مذکور مبتنی بر پذیرش سازگاری اسلام و سکولاریسم و در نتیجه سکولار بودن ذاتی اسلام بوده، براساس آن جدایی دین از دولت مطرح می‌شود. این ایده در صورت‌بندی الگوی دولت مطلوب خود، از دولتی حمایت می‌کند که می‌توان در مقابل دو الگوی دولت لائیک و دولت دینی، از آن به دولت سکولار اسلامی تعبیر کرد. این دولت، از سویی ارزش‌های دینی را به رسمیت می‌شناسد و از سوی دیگر، نهادسازی و تصمیم‌گیری خود را براساس عقل بشری صورت می‌دهد.^(۵۰) بر این اساس دولت سکولار اسلامی از آنجا که به هر حال مرجعیت دین را در تبیین ارزش‌های زندگی سیاسی به رسمیت می‌شناسد و تلاش می‌کند آنها را رعایت نماید، با الگوی دولت لائیک فاصله می‌گیرد و از آنجا که به هر روی مرجعیت دین در تنظیم قوانین مورد نیاز زندگی سیاسی را انکار می‌کند در مقابل الگوی دولت دینی قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، الگوی سکولار اسلامی نیز در مقابل الگوی مردم‌سالاری دینی قرار می‌گیرد زیرا مردم‌سالاری دینی مرجعیت دین در تنظیم زندگی سیاسی را به رسمیت می‌شناسد و در زمره دولت‌های دینی جای دارد.

نظریه مردم‌سالاری دینی، الگوی دولت سکولار اسلامی را نیز بر نمی‌تابد و نسبت به آن نگاهی انتقادی دارد. مهم‌ترین انتقادی که نظریه مردم‌سالاری دینی نسبت به این الگو ارائه می‌کند ناظر به تفکیک انتزاعی حوزه ارزش‌گذاری از قانون‌گذاری در تنظیم زندگی سیاسی است. این دو حوزه اگرچه به لحاظ نظری و انتزاعی دو حوزه متفاوت و قابل تفکیک‌اند، در واقعیت و عمل دو روی یک سکه به شمار می‌آیند. در هر جامعه تنظیم قوانین زندگی سیاسی - اجتماعی با توجه به ارزش‌های آن جامعه صورت می‌گیرد. با پذیرش مرجعیت دین در تبیین ارزش‌های زندگی سیاسی، مراجعه به منابع و متون دینی در قانون‌گذاری گریزناپذیر می‌شود چرا که حداقل فهم ارزش‌ها و درک عدم مغایرت قوانین با ارزش‌های مذکور این مراجعه را ضروری می‌نماید و مراجعه به آنها برای قانون‌گذاری، به مفهوم پذیرش مرجعیت دین در تنظیم زندگی سیاسی است. در واقع می‌توان گفت الگوی دولت سکولار اسلامی برپایه ایده‌ای استوار است که از انسجام نظری درونی برخوردار نیست.

افزون بر این، در الگوی مذکور همچون الگوی لیبرال دموکراسی، حوزه عمومی و امکان گفت‌وگو و رایزنی شهروندان ممتنع و در نتیجه خودگردانی دموکراتیک آنان به رسمیت شناخته نمی‌شود و در نهایت فرایند قانون‌گذاری درون سازوکار رأی اکثریت جای گرفته و در نتیجه براساس شاخص‌های نظریه انتقادی فاقد مشروعیت تلقی می‌شود. این نکات انتقادی، الگوی دولت سکولار اسلامی را در زمره دولت‌ها و جوامع رها نشده جای داده، در نتیجه، از دیدگاه نظریه انتقادی مردم‌سالاری دینی غیرمطلوب تلقی می‌شود.

در سطح فرا ملی (الگوی بیرونی کشورهای اسلامی) نیز می‌توان ظرفیت انتقادی نظریه مردم‌سالاری دینی را نسبت به دیگر الگوهای نظری مشاهده کرد که به‌عنوان نمونه به دو مورد مهم اشاره می‌کنیم: الگوی لیبرال دموکراسی و الگوی نظم دموکراتیک مشورتی.

مردم‌سالاری دینی و الگوی لیبرال دموکراسی

مردم‌سالاری دینی از ظرفیت انتقادی بالایی نسبت به الگوی لیبرال دموکراسی برخوردار است. این انتقادات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. دسته نخست، انتقاداتی است که نظریه مردم‌سالاری همانند الگوی نظم دموکراتیک مشورتی به لیبرال دموکراسی وارد می‌داند. مستعمره شدن زیست‌جهان شهروندان از سوی نظام اقتصادی - سیاسی حاکم، فقدان حوزه عمومی و در نتیجه عدم امکان گفت‌وگو و رایزنی آزادانه شهروندان، فقدان خودگردانی دموکراتیک شهروندان و در نهایت فقدان مبنای مشروعیت‌هنجاری قوانین مهم‌ترین انتقاداتی هستند که در دسته نخست جای می‌گیرند. در الگوی لیبرال دموکراسی حوزه خصوصی به رسمیت شناخته می‌شود اما در این بین شرایط شکل‌گیری حوزه عمومی فراهم نیست. مشارکت شهروندان تنها از طریق اصل نمایندگی صورت می‌پذیرد و سازوکار حاکم بر تصمیم‌گیری نمایندگان، رأی اکثریت.

در چنین الگویی مهم‌ترین مسئله یعنی ناسازگاری عدالت و آزادی پدید می‌آید. این ناسازگاری را هم در آرای متفکران لیبرالیسم کلاسیک و هم جدید می‌توان مشاهده کرد. به‌عنوان نمونه در افکار جان لاک آزادی از چنان جایگاهی

برخوردار می‌شود که مشروعیت دولت نیز منوط به رعایت آن است. از نظر وی، از آنجا که همه انسانها طبیعتاً آزاد برابر و مستقل هستند، هیچ‌کس را نمی‌توانیم از وضع طبیعی خارج کنیم و تحت سلطه قدرت سیاسی دیگری قرار دهیم، مگر با موافقت خود او.^(۵۱) به همین دلیل، در این دیدگاه مهم‌ترین هدف حکومت و عامل مشروعیت‌آور آن نیز برقراری و حفظ آزادی است و نه عدالت. در افکار فریدریش فون هایک به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان لیبرال جدید نیز با تکیه بر مفهوم «نظم خودجوش» می‌توان برتری آزادی بر عدالت را مشاهده کرد. به عقیده وی، در جامعه آزاد و در اقتصاد آزاد، مسئله بی‌عدالتی اجتماعی نمی‌تواند بلا بروز کند، زیرا بی‌عدالتی اجتماعی به معنای توزیع ناعادلانه ثروت است؛ حال آنکه در جامعه‌ای آزاد و در اقتصاد بازار، نمی‌توانیم توزیع ثروت را حاصل عملی غیرعادلانه بدانیم. ما نمی‌توانیم آن را حاصل هیچ عملی بدانیم زیرا بازار نوعی نظم اجتماعی آزاد و خودانگیخته (خودجوش) است.^(۵۲)

دسته دوم، انتقاداتی است که نظریه مردم‌سالاری دینی به‌طور خاص نسبت به الگوی لیبرال دموکراسی وارد می‌داند. این انتقادات ناظر به محتوای دینی و پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی از سوی مردم‌سالاری دینی و محتوای غیردینی و انکار مرجعیت دین در زندگی سیاسی از سوی لیبرال دموکراسی می‌باشد. به دلیل اشتراک این انتقادات از سوی مردم‌سالاری دینی نسبت به لیبرال دموکراسی و الگوی نظم دموکراتیک مشورتی، در ادامه، به صورت یکجا به آنها اشاره می‌کنیم.

مردم‌سالاری دینی و الگوی نظم دموکراتیک مشورتی

اگرچه مردم‌سالاری دینی همسویی و قرابت‌های متعدد و مهمی با الگوی نظم دموکراتیک مشورتی دارد - که به آنها اشاره شلنیز انتقاداتی به این الگو وارد می‌داند که توجه به آنها ظرفیت انتقادی افزون مردم‌سالاری دینی را نشان می‌دهد. همان‌طور که اشاره شد، این انتقادات نشئت‌گرفته از محتوای دینی مردم‌سالاری دینی است. این الگو به دلیل پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی از ظرفیت مناسبی برخوردار شده؛ ظرفیتی که معایب الگوی لیبرال دموکراسی و نظم دموکراتیک مشورتی را برطرف می‌سازد. این ظرفیت‌عمده‌ت‌مُشئت گرفته از ماهیت

شورایی مردم‌سالاری دینی است که در بخش‌های پیشین به آن پرداختیم. شورایی بودن مردم‌سالاری دینی به‌نوبه خود به معنای التزام به دین است. به گفته توفیق محمد الشاوی، شورای اسلامی به سبب ارتباطش با اصول شریعت و تقیید آن بر شریعت، راه‌حل و درمان مناسبی برای حفاظت جامعه از آفات نظام چندحزبی - در نظام لیبرالی - و آفات انحصار حزبی در نظام تک‌حزبی و به طور کلی آفات نظام حزبی ارائه می‌کند. شورا را از وجود احزاب منع نمی‌کند و لکن احزاب را همانند امت و دولت مقید به اصول شریعت و سیلدت آن می‌کند که این امر موجب جلوگیری از تفریطی می‌شود که به چندحزبی منجر شده و افراطی که به تک‌حزبی می‌انجامد.^(۵۳) وی علاوه بر این، تربیتی بودن شورا را از عوامل ریشه‌دار بودن شورا و در نتیجه برتری آن می‌داند:

«فداست شریعت، به شورا نیرویی مردمی می‌بخشد و آن را شیوه‌ای برای تربیت براساس اصل همبستگی و یکپارچگی قرار می‌دهد و از افراد و مردم با حمایت و حراست از قواعد شورا، دفاع می‌کند و التزام به احکام شورا را از روی رضایت باطنی لازم می‌داند. در نتیجه شورا نظریه تربیتی اسلامی براساس احکام اسلامی است و به همین دلیل ریشه‌دارتر است.»^(۵۴)

بنابراین ظرفیت معنویت‌گرایانه مردم‌سالاری دینی به دلیل ابتنای آن بر دین و آموزه‌های دینی همچون شورا، از نقاط قوت این‌گونه مردم‌سالاری در برابر الگوهای دیگر آن است. افزون بر این، می‌توان به این نکته نیز اشاره کرد که در نظریه مردم‌سالاری دینی، دین منبع معرفت‌شناختی هنجارها و اصول اخلاقی تلقی می‌شود و از این جهت می‌تواند مبنای محکم و سودمندی برای جهان‌اندیشی اخلاقی در منازعات بین‌المللی تلقی گردد. این مزیتهای منطقی که در مباحث گذشته اشاره شد، موجبات امتیاز مردم‌سالاری دینی نسبت به الگوی نظم دموکراتیک مشورتی را که از ایده جهان‌اندیشی اخلاقی دفاع می‌کند، فراهم می‌سازد.

فرجام سخن

تبیین ظرفیت انتقادی الگوی مردم‌سالاری دینی هدف اصلی مقاله حاضر بود. بدین منظور با الهام از آموزه‌های نظریه انتقادی نو و تبیین چگونگی انعکاس

محتوای انتقادی آن در الگوی نظم دموکراتیک مشورتی، در مرحله نخست همسویی‌ها و قرابت‌های الگوی مردم‌سالاری دینی با الگوی نظم دموکراتیک مشورتی مورد بررسی قرار گرفت، در مرحله دوم با مقایسه الگوی مردم‌سالاری دینی با برخی از مهم‌ترین الگوهای نظام سیاسی در دو سطح ملی و فراملی ظرفیت انتقادی مردم‌سالاری دینی تبیین گردید. نکات زیر به‌عنوان دستاوردهای نظری مقاله قابل توجه می‌باشد:

۱. ملاحظات پیشین، ظرفیت انتقادی الگوی مردم‌سالاری دینی را نسبت به الگوهای مختلف نشان داد. به‌عنوان نمونه، ظرفیت انتقادی این الگو نسبت به چهار الگوی نظم سلطانی، دولت سکولار اسلامی، لیبرال دموکراسی و نظم دموکراتیک مشورتی آشکار گردید.

۲. از مباحث گذشته ظرفیت انتقادی بیشتر الگوی مردم‌سالاری دینی نسبت به الگوی نظم دموکراتیک مشورتی آشکار گردید. مباحث مقاله نشان داد به‌رغم برخورداری بسیار زیاد الگوی نظم دموکراتیک مشورتی از ظرفیت انتقادی نسبت به الگوی لیبرال دموکراسی، الگوی مذکور نسبت به مردم‌سالاری دینی ظرفیت انتقادی کمتری دارا است.

۳. به‌عنوان نتیجه‌گیری کلی از مباحث، مقاله حاضر ضرورت «دو»سویه مردم‌سالاری دینی را برای کشورهای اسلامی مورد تأکید قرار داد. مردم‌سالاری دینی امروزه ضرورتی انکارناپذیر برای کشورهای اسلامی به حساب می‌آید، چرا که از سویی مانع غلطیدن آنها به الگوی نظم سلطانی می‌شود، از سوی دیگر، آنها را از آفاتی مصون می‌کند که دیگر الگوهای نظم سیاسی با آن روبه‌رو هستند؛ اگرچه جهانی‌شدن به‌مثابه یک واقعیت، لیبرال دموکراسی را به‌عنوان الگوی برتر معرفی می‌کند.

به نظر می‌رسد لیبرال دموکراسی در کنار مشکلات تئوریک، از وصف «مربوط‌بودگی»^۱ در کشورهای اسلامی برخوردار نیست. این الگو به دلیل رشد

۱. در اینجا «مربوط‌بودگی» معادل Relevance در نظر گرفته می‌شود که مقصود از آن، هماهنگی یک نظریه یا الگوی نظری با شرایط و زمینه‌های سیاسی - اجتماعی مساعد برای تحقق آن است. مربوط‌بودگی در کنار «انسجام Coherence» دو شرط اساسی موفقیت نظریه به حساب می‌آیند.

روزافزون اسلام‌گرایی در کشورهای اسلامی در پی تشدید اقدامات مداخله‌جویانه غرب در این کشورها و ناهماهنگی با فرهنگ و شرایط سیاسی - اجتماعی حاکم بر کشورهای اسلامی و عوامل دیگر که پرداختن به آنها فرصت مستقلى مى‌طلبند، الگویی نامربوط است. بنابراین، «ضرورت» راهبردى مردم‌سالارى دینی برای کشورهای اسلامی گریزناپذیر و مس‌لّمی نماید.



پی‌نوشت‌ها

۱. اندرو میلنرو جف براویت، *درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر*، ترجمه جمال محمدی، (تهران: ققنوس، ۱۳۸۵)، ص ۸۵.
۲. ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۳، ۱۹۳۳ تا ۱۹۵۰، ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۹ و ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۳. برای توضیح بیشتر درباره وضعیت مؤسسه و مکتب فرانکفورت در این دوران‌ها به‌عنوان نمونه بنگرید به: تام باتامور، *مکتب فرانکفورت*، ترجمه محمود کتابی، [بی‌جا]، نشر پرستش، (۱۳۷۳)، ص ۱۱.
۳. اندرو میلنر و جف براویت، *پیشین*، ص ۱۰۳.
۴. تام باتامور، *پیشین*، ص ۳۳.
۵. اندرو میلنر و جف براویت، *پیشین*، ص ۱۱۱.
۶. کریس براون، «بی‌شالوده‌انگاری، نظریه انتقادی و روابط بین‌الملل» در: *نواقح‌گرایی، نظریه انتقادی و مکتب برسازی*، ویراسته اندرو لینکلتر، ترجمه علیرضا طیب، (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۶)، ص ۲۶۳.
۷. اندرو میلنر و جف براویت، *پیشین*، ص ۱۱۳.
۸. همان.
۹. ریچارد پرایس و کریستین رتوس اسمیت، «رابطه خطرناک؟ نظریه انتقادی روابط بین‌الملل و مکتب برسازی» در: *نواقح‌گرایی، نظریه انتقادی و مکتب برسازی*، *پیشین*، ص ۵۱۱-۵۱۲.
۱۰. اندرو لینکلتر، «مسئله مرحله بعدی در نظریه روابط بین‌الملل از دیدگاه نظریه انتقادی»، در: همان، ص ۲۳۸.
۱۱. یورگن هابرماس، *جهانی‌شدن و آینده دموکراسی، منظومه پساملی*، ترجمه کمال پولادی، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰)، ص ۲۱۶-۲۱۵.
۱۲. همان، ص ۲۱۸.
۱۳. مایکل پیوزی، *یورگن هابرماس ترجمه احمد تدین*، (تهران: هرمس، ۱۳۷۹)، ص ۵۸.
۱۴. *یورگن هابرماس، پیشین*، ص ۲۱۵.
۱۵. همان، ص ۲۱۶.
۱۶. کریس براون، *پیشین*، ص ۲۶۴.

Critical Theory and Society, A Reader, (ed) Stephen Eric Bronner and Douglas Mackay Kellner, (New York and London, Routledge), p. 136.

۱۸. کرایس براون، پیشین، ص ۲۶۵.

۱۹. یورگن هابرماس، پیشین، ص ۹۹.

۲۰. همان، ص ۱۶۷.

۲۱. همان.

۲۲. اندرو لینکلتر، پیشین، ص ۲۳۶.

۲۳. همان.

24. Graham Smith, *Deliberative Democracy and the Environment*, (London and New York, Routledge, 2003), p. 61.

۲۵. مارتین لیت، «یورگن هابرماس و دموکراسی مشورتی»، ترجمه مهدی

نامه مفید، ش ۲۴، زمستان ۱۳۷۹، ص ۲۰۳.

۲۶. همان، ص ۱۹۲.

27. Frank Cunningham, *Theories of Democracy, A Critical Introduction*, (London and New York, Routledge, 2002), p. 175.

28. *Ibid.*, p. 176.

29. *Ibid.*, p. 177.

۳۰. اندرو لینکلتر، پیشین، ص ۲۳۷.

۳۱. همان.

۳۲. همان.

۳۳. اندرو میلنر و جف براویت، پیشین، ص ۱۱۶.

۳۴. کارل کوهن، *دموکراسی*، ترجمه فریبرز مجیدی، (تهران: انتشارات خوارزمی،

۱۳۷۳)، ص ۲۷.

۳۵. دیوید بیتهم و کویل بویل، *دموکراسی چیست؟*، ترجمه شهرام نقش تبریزی،

(تهران: ققنوس، ۱۳۷۶)، ص ۱۷.

۳۶. توضیح آموزه‌های مذکور و تبیین چگونگی استدلال آنها در پذیرش اصل

حکومت مردم‌لذ هدف و حوصله نوشتار حاضر خارج است و صرفاً در اینجا از نظر

روشی، گزارشی از مفهوم مردم‌سالاری دینی به منظور تبیین ظرفیت انتقادی آن ارائه

می‌شود. نگارنده به تفصیل در پژوهشی مستقل چنین تلاشی را با رویکرد نظری و روشی

خاص به انجام رسانده است: منصور میراحمدی، *نظریه مردم‌سالاری دینی؛ مفهوم، مبانی و*

الگوی نظام سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی [در دست نشر].

۳۷. توفیق محمد الشاوی، *فقه الشوری و الاستشاره*، (قاهره: دارالوفاء، چاپ دوم،

۱۴۱۳ ق.)، ص ۷.

۳۸. فخرالدین طریحی، *مجمع البحرین*، (بی‌جا، انتشارات مکتب نشر الثقافة الاسلامیه،

۱۴۰۸ ق.)، ج ۲، ص ۵۵۹.

حسین‌نایب‌محمد نی تنبیه الامه و تنزیه المله، با توضیحات سید محمود طالقانی،

- (چاپ نهم، تهران: بی جا، ۱۳۷۸)، ص ۸۲.
- مهدی نژاد محمدلین، *سین فی الاجتماع السياسي الاسلامی*، (بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر، ۱۴۲۱ ق.)، ص ۱۰۸.
- محمد محمداغی ری شهری، *میزان الحکمه*، (قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.)، ج ۵، ص ۲۱۱.
۴۲. ابو محمد الحسن بن الحسین بن شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول*، (بی جا، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.)، ص ۳۶.
۴۳. احمد بن علی بن حجر العسقلانی، *الاصابه*، تحقیق عادل احمد عبد الموجر و علی محمد معرض، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.)، ج ۴، ص ۱۴۸.
- حسین نائیه محمد نی پیشین، ص ۸۱-۸۲.
- الدین بن علی، *یر اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، (بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ ق.)، ج ۲، ص ۲۰۵ و ۲۲۴.
۴۶. محمد بن عمر واقدی، *مغازی تاریخ جنگ های پیامبر (ص)*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، (تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹)، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۲.
۴۷. استدلال بر این مدعا از هدف و حوصله مقاله کوتاه حاضر خارج است. نگارنده در جایی دیگر این ایده را مورد بررسی قرار داده است. رک: منصور میراحمدی، «شورا و مشورت در سیره نبوی (ص)»، در: علی اکبر علیخانی و همکاران، *سیاست نبوی؛ مبانی، اصول، راهبردها*، (تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۶)، صص ۳۲۷-۲۹۹.
۴۸. البته تأکید بر اجماع و تفاهم به جای رأی اکثریت نیازمند شرایط و سازوکارهای متناسبی است که در جای دیگر به آن پرداخته ایم. رک: منصور میراحمدی، *نظریه مردم سالاری دینی؛ مفهوم، مبانی و الگوی نظام سیاسی*.
۴۹. سید محسن طباطبایی فر، *نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه (دوره صفویه و قاجاریه)*، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۴)، ص ۶۱.
۵۰. هبتاین بر تعویقه های بی سه گانه ایده سکولاریسم اسلامی است: پذیرش مرجعیت دین در فهم ارزش های دینی ناظر به زندگی سیاسی، انکار مرجعیت دین در تنظیم قوانین حاکم بر زندگی سیاسی و نهادهای آن و پذیرش مرجعیت عقل در تنظیم زندگی سیاسی. نگارنده شرح تفصیلی این مؤلفه ها را در اثر زیر آورده است. رک: منصور میراحمدی، *سکولاریسم اسلامی، نقدی بر دیدگاه روشنفکران مسلمان*، (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷).
۵۱. ژان ژاک شوالیه، *آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تا هیتلر*، ترجمه لیلا سازگار، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳)، ص ۹۹.
۵۲. مایکل ه. لسناف، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، (تهران: نشر کوچک، ۱۳۷۸)، ص ۲۶۰.
۵۳. توفیق محمد الشاوی، *پیشین*، ص ۳۵۴.
۵۴. توفیق محمد الشاوی، *الشوری اعلی مراتب الیدیمقراطیه*، (قاهره: الزهرا للاعلام العربی، ۱۴۱۴ ق.)، ص ۱۷۰.