

مردم سالاری دینی و سکولاریسم

دکتر علی لاریجانی*

چکیده

سکولاریسم همانند بسیاری دیگر از «ایسم»‌های دوره‌ی جدید، با نهضت اصلاح دینی آغاز شده است و اولین بار نیز تعبیر سکولاریزاسیون در زبان‌های اروپایی در معاهده‌ی وستفالی در ۱۶۴۸ م. که به جنگ‌های فرقه‌ای سی ساله خاتمه داد به کار رفت. این معاهده حاوی این معنی بود که وحدت دینی اروپای مسیحی از دست رفته و تقسیم آن به فرقه‌های کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان امری است غیرقابل اجتناب.

ریشه‌یابی واژه‌ی سکولار از لحاظ لغوی و معنای اصطلاحی آن و ارتباط دادن بحث به حوزه‌ی سیاست و جامعه‌شناسی و متفکرینی که در تعریف و شرح دولت مدرن، بر جدایی سیاست و دولت از کلیسا و مذهب تأکید ورزیدند، همچنین معنی اندیشه‌ی دینی و مردم‌سالاری دینی از دیدگاه متفکرین اسلامی معاصر و مغایرت

مردم‌سالاری دینی و سکولاریسم؛ مباحثی است که این مقاله به آن پرداخته است.

واژگان کلیدی:

مردم‌سالاری دینی، سکولار و سکولاریسم، خاستگاه سکولاریسم، اصل استخدام، اندیشه‌ی دینی، ولایت، نسبت مردم با مقام ولایت، حکومت اسلامی و....

واژه‌ی «سکولار» (secular) را به «دنیوی» و «غیردینی» و «سکولاریزاسیون» را به «دنیوی کردن» و «جدا انگاری دین از دنیا» برگردانده‌اند؛ لکن شاید برای واژه‌ی لاتینی saecularis معادل آلمانی weltlich به معنای «این جهانی» دقیق‌تر و رساتر باشد و مراد از «این جهانی» همانا «اکنونی» و یا «عرفی» است و لذا سکولاریسم در حقیقت به معنای «عصری شدن» یا «تلقی و تفکر و تدبیر عصری و اکنونی» است. سکولاریسم مانند بسیاری از «ایسم»‌های دوره‌ی جدید با نهضت اصلاح دینی آغاز شد و جالب است که «تعبیر سکولاریزاسیون در زبان‌های اروپایی اول بار در معاهده‌ی سال ۱۶۴۸ وستفالی بکار رفت»^(۱) و صلح وستفالی که به جنگ‌های فرقه‌ای سی ساله خاتمه داد، حاوی این معنا بود که وحدت دینی اروپای مسیحی برای همیشه از دست رفته است و تقسیم آن به فِرَق کاتولیک، ارتدوکس، پروتستان و... امری اجتناب‌ناپذیر است. مقصود از سکولاریزاسیون در آن معاهده، انتقال املاکی که تحت سلطه‌ی کلیسا اداره می‌شد، به مراکز قدرت غیرروحانی بود؛ که در نتیجه به خلع ید از کلیسا

انجامید. لکن سکولاریسم که در ابتدا مضمونی اقتصادی داشت به جهت ارتباط وثیق حوزه‌ی اقتصاد با دیگر بخش‌های جامعه‌ی فتودالی آن زمان، توسعه یافت و به حوزه‌ی فرهنگ، دین و سیاست نیز سرایت کرد. بنابراین اگرچه سلب مالکیت از کلیسا ماهیت تاریخی سکولاریسم را تشکیل می‌دهد، لکن با توسع در معنا می‌توان آن را ایدئولوژی دوره‌ی جدید و مقوم ذات مدرنیته تلقی کرد.

اینک می‌توان پرسید مقصود از عصری شدن و اکنونی شدن امور چیست؟ و یا اگر سکولاریسم را پدیده‌ی عرفی شدن بدانیم، آغاز آن را در کدام ساحت باید جستجو کنیم؟ ما به مناسبت موضوع این مقاله، بحث را از حوزه‌ی سیاست و جامعه‌شناسی آغاز می‌کنیم.

شاید بتوان توماس هابز را متفکری دانست که نخستین شرح جامع را درباره‌ی دولت مدرن و ویژگی‌های آن عرضه داشته است و به ویژه به جدایی سیاست و دولت از کلیسا و مذهب تأکید ورزیده است، به طوری که عرفی شدن سیاست و تفسیر عصری آن، یکی از محورهای مهم اندیشه‌ی هابز را تشکیل می‌دهد و نگاهی اجمالی به آرای او برای فهم سکولاریسم بسیار مفید است.

توماس هابز نیز مانند لاک و روسو برای انسان وضعی طبیعی قائل است که مقدم بر وضع اجتماعی اوست. هابز در فصل ششم تا یازدهم از کتاب معروف خود «لویاتان»^(۱) تحلیلی از سرشت آدمی به دست می‌دهد که مقوم وضع طبیعی اوست. او بحث خود را از خواش و میل آغاز می‌کند و البته خواش و میل در نزد او به امیال حیوانی منحصر نمی‌شود، بلکه تمام امیال

مربوط به لذات مادی و غیرمادی را در برمی گیرد. هابز معتقد است که آدمی به وسیله‌ی میل و نفرت به حرکت درمی آید، اما انسان در ارضای خواهش‌های خود به حد و مرز معینی بسنده نمی‌کند. انسان تا وقتی زنده است فعالیت می‌کند و فعالیت هرگز خالی از میل و خواهش و یا ترس و نفرت نیست و لذا کسی که خواهش‌هایش به پایان رسیده باشد، مانند کسی است که حواس و مخیله‌اش متوقف شده باشد و دیگر نمی‌تواند زندگی کند. علاوه بر این‌ها امیال در افراد مختلف قوتی برابر ندارند. بعضی انسان‌ها به قدرت و ثروت و یا دانش و جاهت رغبت بیشتری دارند و بعضی کم‌تر! و هابز به کمک این مقدمات نتیجه می‌گیرد که آدمیان باید بکوشند تا قدرتی به دست آورند، هر چند انگیزه‌ی افراد در تحصیل قدرت یکسان نیست. لکن به نظر هابز قدرت انسان‌ها امری مجرد و مستقل نیست، بلکه در نسبت و ارتباط متقابل معنا پیدا می‌کند، زیرا جهان عرصه‌ی تزاخم و تعارض است و به دست آوردن و یا افزایش قدرت در هر شخص مستلزم محرومیت یا محدودیت قدرت در شخص دیگر است. به عبارت دیگر قدرت هر شخص مانع قدرت شخص دیگر است و بنابراین قدرت طبیعی انسان برحسب توانایی‌های فکری و جسمی او ارزیابی نمی‌شود، بلکه برحسب میزان برتری قوای او نسبت به قوای دیگران سنجیده خواهد شد. یعنی قدرت هرکس را میزان برتری و مرتبت ثروت، شهرت و نفوذ دوستان او نسبت به دیگران تعیین می‌کند؛ اما فزون‌طلبی آدمیان محدودیت‌بردار نیست و ارباب قدرت، به قدرت بی حد و مرز اشتیاق دارند. هابز می‌گوید:

«پس در وهله‌ی نخست تمایل عمومی همه‌ی آدمیان را جستجوی همیشگی و خستگی‌ناپذیر قدرت بعد از قدرت می‌دانم که تنها با مرگ پایان می‌پذیرد و علت این امر همواره آن نیست که

آدمی خواهان لذتی عمیق‌تر از لذتی است که پیشاپیش به دست آورده است و یا این که آدمی نمی‌تواند با قدرت معتدل‌تری خرسند شود، بلکه علت آن است که آدمی نمی‌تواند بدون کسب قدرت بیشتر، قدرت و ابزارهایی را که در حال حاضر برای بهزیستی در اختیار خود دارد تضمین کند.^(۱)

نتیجه‌گیری اساسی هابز از تحلیل وضع طبیعی بشر درست در همین نکته است، یعنی این که قدرت برای ضمانت وضع موجود خویش باید افزایش یابد و این طلب بی‌پایان به نزاع مرگباری میان انسان‌ها منجر می‌شود که برای ممانعت از آن، تنها یک راه وجود دارد و آن انتقال آدمی از وضع طبیعی به وضع قراردادی است. به نظر هابز انسان خردمند چنانچه در وضع طبیعی بسر برد برای پایان دادن به ستیزی وقفه‌ناپذیر (که حیات و امنیت او را یکسره تهدید می‌کند)، لازم است تا از حقوقی که در آن وضع دارد، یعنی همانا حق افزایش قدرت و تجاوز به امکانات دیگران، داوطلبانه دست بکشد و همگان قدرت خود را به مرکزیتی واگذار کنند که وکالت آنها را در حفظ و افزایش قدرت، عهده‌دار شود. این مرکزیت همانا دولت مدرن است که مرجعیت تام و اقتدار کلی دارد.

این که همگان از اراده‌ی یک انسان یا یک مرجعیت واحد پیروی کنند، زمانی مقدور است که هر فرد در برابر دیگران براساس قراردادی اجتماعی تعهد کند که در برابر آن اراده‌ی مطلق، ایستادگی نخواهد کرد و از سپردن قدرت و امکانات خویش به آن مرکزیت، سرباز نخواهد زد. این قرارداد همان چیزی است که اتحاد یا اتفاق نامیده می‌شود. اتحادی که بدین ترتیب

حاصل می‌شود حکومت یا جامعه‌ی شهروندی یا مدنی است. بنابراین جامعه‌ی مدنی یا دولت مدرن، مبتنی بر یک مبدأ قراردادی و تعهدی متقابل است و زمانی تحقق آن ممکن است که بشر وضع طبیعی خود را ترک کند و در این وضع قراردادی مستقر شود.

ژان ژاک روسو نیز مانند لاک و هابز، نظریه‌ی سیاسی خود را با ابتنا بر وضع طبیعی بشر آغاز می‌کند. لاک، بشر را در وضع طبیعی، موجودی اخلاقی می‌داند و به نظر او تشکیل اجتماع در پدید آمدن اخلاق مداخلت ندارد و قرارداد اجتماعی صرفاً برای ایجاد نظم و قاعده، برای حفظ و حراست حقوق طبیعی افراد انسانی است. لاک بشر را فطرتاً با اخلاق می‌داند و عقل سلیم را کاشف قانون اخلاق طبیعی معرفی می‌کند و این البته درست در نقطه‌ی مقابل دیدگاه هابز است.^(۱) لکن روسو آدمی را در وضع طبیعی فاقد اخلاق می‌داند؛ یعنی موجودی که فاقد قوه‌ی تمیز خیر و شر بوده و در نتیجه بی‌گناه است و از آنجا که انسان با اخلاق قدم در عرصه‌ی انسانیت می‌نهد معلوم می‌شود که انسان روسو در وضع طبیعی واقعاً انسان نیست و صرفاً بالقوه انسان است. اخلاقیات زمانی پدید می‌آید که انسان به شناخت نسبت خود با هم‌نوعانش نایل شود.^(۲) اجتماع انسانی بر طبق پیمان قراردادی اعلام نشده تحقق می‌یابد و این قرارداد مؤدّی به یک ارایه‌ی عام یا همگانی است که به منزله‌ی روحی واحد در پیکره‌ی اجتماع حلول کرده و نماینده‌ی مصلحت و عدالت است. اخلاق انسانی که صرفاً در چنین اجتماعی نشو و نما پیدا می‌کند نشان می‌دهد که امیال و خواهش‌های انسان

۱- کاپلستون، ج ۵، ص ۱۴۵.

۲- کاپلستون، ج ۶، ص ۹۲.

فقط در ظرف اجتماع است که انسانی است؛ یعنی چنان که دیدیم آدمی در وضع طبیعی انسان نیست و با ورود به مرحله‌ی اجتماعی انسان می‌شود و با عبارت دیگر قرارداد اجتماعی مقوم انسانیت انسان است. روسو انسان طبیعی را غیرناطق تصویر می‌کند و پیدایش زبان و رتبه‌ی نطق در انسان، قائم به تحقق پیمان اجتماعی است.^(۱) لفظ پیمان اجتماعی این معنا را به ذهن متبادر می‌کند که مردم در ابتدا در وضع طبیعی و جدای از یکدیگر زندگی می‌کردند، ولی با گذشت زمان پی‌بردند که مصلحت آنها در ارتباط و تعاون است و با جعل یک پیمان در کنار هم به زندگی ادامه دادند، اما روسو از قرارداد مقصود دیگری دارد، او تحقق آدمی را به تحقق اجتماع و تحقق اجتماع را به تحقق قرارداد وابسته می‌بیند و لذا بشر طبیعی به نظر او تقدّم زمانی بر بشر اجتماعی ندارد، بلکه تقدم او ذاتی است.^(۲) می‌دانیم که ارسطو انسان را «مدنی بالطبع» می‌دانست و به گفته‌ی وی زندگی مدنی و سیاسی مقتضای طبیعت انسان است و انسان در مدینه به کمالات خود می‌رسد؛ یعنی طبیعت انسان با مدنیت مناسبت دارد، اما روسو انسان طبیعی را انسان و در جستجوی کمال طبیعی آدمی نمی‌داند، بلکه انسان با قرارداد وارد عالم حقیقی انسانیت می‌شود و تمام اوصاف دیگر او فرع بر این قرارداد است. با این قرارداد، صاحب نطق و زبان و عقل و تدبیر می‌شود و سیاست و قانون بدین ترتیب تکوین پیدا می‌کند. در طرح روسو تمام روابط و مناسبات و احکام اجتماعی به یک مبدأ اعتباری به نام «اراده‌ی کلی» بازمی‌گردد که نه با طبیعت انسانی مناسبتی دارد و نه با یک مبدأ قدسی

1 - Rossau - Social conviction - P75.

و فوق بشری. روسو این اراده‌ی کلی را، که یک مبدأ اعتباری و بشری است، متوجه خیر یا مصلحت عمومی می‌داند و به نظر او «کلی‌ترین اراده همواره درست‌ترین نیز هست، و رأی مردم در حقیقت رأی خداست.»^(۱) ملاحظه می‌شود که روسو تفسیر تازه‌ای از خواست خداوند عرضه می‌کند و هر خواهشی را که در اجتماعی در قالب رأی اکثریت مطرح شود با حقیقت و رأی الهی مطابقت می‌دهد و پیروی از این اراده‌ی کلی را نیز عین پرهیزکاری معرفی می‌کند:

«اگر می‌خواهید اراده‌ی کلی تحقق یابد، همه‌ی اراده‌های جزئی را با آن سازگار کنید، به دیگر سخن چون تقوی چیزی جز سازگاری اراده‌های جزئی با اراده‌ی کلی نیست، حکومت تقوی را مستقر کنید.»^(۲)

نظریه‌ی قرارداد اجتماعی، آن‌گونه که در هابز و سپس در روسو ساخته و پرداخته شد، بعدها مورد توجه کانت و هگل واقع گردید و مبنای سکولاریسم و تفسیر سکولار از سیاست و قانون و جامعه‌ی بشری را تشکیل داد و باید اذعان کرد که انگاره‌ی جدایی دین از سیاست با چنین مفهومی پیوندی ناگسستنی پیدا کرده است، اما این که طرح مردم سالاری دینی در نزد پاره‌ای روشنفکران نمی‌تواند مقبولیت یابد، به همین جهت است که خاستگاه این طرح یک مفهوم اعتباری به نام قرارداد اجتماعی نیست، بلکه این طرح مبتنی بر مفهومی حقیقی و نفس‌الامری است و لذا با سکولاریسم (که صفت ممیزه‌ی جامعه‌ی مدنی است) سازگاری ندارد.

۱ - همان، ص ۸۵.

۲ - همان، ص ۸۶.

برای توضیح این مطلب به اقوال علامه‌ی طباطبایی (ره) استناد می‌کنیم که از منظر یک حکیم مسلمان بسیاری از مباحث مهم در فلسفه‌ی جدید را طرح کرده‌اند و بر وفق حکمت اسلامی به آنها پاسخ داده‌اند و از جمله آرای نفیسی در مسائل اجتماعی دارند. علامه‌ی طباطبایی انسان را به حسب ذاتش مدنی می‌داند، لکن این مطلب را در قالب مقدماتی بیان می‌کنند که با نظریه‌ی ارسطو در این زمینه متفاوت است. به نظر ارسطو، مدینه (دولت شهر یونانی) اجتماعی است که رو به سوی غایتی دارد و این غایت خیر اعلای انسان است که ارسطو این خیر اعلی را در زندگی اخلاقی و عقلانی ترسیم می‌کند. به نظر ارسطو تنها در مدینه است که انسان می‌تواند از زندگی نیک به معنای کامل آن برخوردار باشد و چون زندگی نیک، غایت طبیعی انسان است، لذا مدینه را باید اجتماعی طبیعی دانست.^(۱) ارسطو تصریح می‌کند که:

«بدیهی است که مدینه آفریده‌ی طبیعی است، و انسان بالطبع حیوانی سیاسی است و کسی که از روی طبع و نه صرفاً به سبب تصادف بی مدینه است، یا برتر از بشریت است و یا فروتر از آن».^(۲)

ملاحظه می‌شود که وجه اشتراک ارسطو با روسو در این است که ارسطو نیز انسان مجرد از اجتماع را موجودی شریرو و درنده می‌داند، لکن تفاوت او با روسو در این است که روسو وضع انسان قبل از اجتماع را طبیعی می‌داند، به طوری که با قرار داد اجتماعی انسان می‌شود، اما ارسطو انسان قبل از اجتماع را در وضع غیر طبیعی می‌داند و با تحقق اجتماع است که طبیعت

1 - Aristotle - Politics 1252 - A - 8 - 23.

2 - Ibid 1252 - B - 28.

آدمی نیز محقق می‌شود؛ ولی علامه طباطبایی «مدنی بالطبع» بودن انسان را با اصلی تحت عنوان «اصل استخدام» پیوند می‌زنند. ایشان معتقدند که آدمی به هر طریق ممکن به نفع خود و برای بقای حیاتش از موجودات دیگر استفاده می‌کند. از تصرف جمادات شروع می‌کند و به نباتات و حیوانات نیز دست اندازی می‌کند. اما:

«به استعمار و استثمار حیوانات اکتفا ننموده، دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند، به هر طریقی که برایش ممکن باشد آنان را به خدمت می‌گیرد؛ در هستی و کار آنان تا آنجا که ممکن باشد تصرف می‌کند.»^(۱)

اما بشر همچنان به سیر خود ادامه داد تا به این مشکل برخورد کرد که همه‌ی افراد در این خواسته‌ها مشترکند؛ یعنی همان طوری که او از دیگران بهره‌کشی می‌کند، باید اجازه دهد که دیگران هم به همان اندازه از وی بهره‌کشی کنند و از همین جا پی برد که باید اجتماع مدنی تشکیل دهد:

«پس این حکم یعنی حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی، حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد که آن را بپذیرد، چ‌ین اگر اضطرار نبود، هرگز هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه‌ی اختیار و آزادی خود را محدود کند و این است معنای مدنی بالطبع بودن انسان.»^(۲)

آنچه علامه طباطبایی تحت عنوان «اصل استخدام» بیان کرده‌اند، امری بدیع نیست و پیش از ایشان نیز به انحای مختلف مطرح شده است، چنان‌که

۱ - علامه طباطبایی، ترجمه‌ی تفسیرالمیزان، ج ۲، سوره‌ی بقره، ذیل آیه‌ی ۲۱۳، ص ۱۷۵.

۲ - همان، ص ۱۷۶.

جلال‌الدین دوانی نیز در کتاب «اخلاق جلالی» اشاره می‌کند که چون انسان اشرف مخلوقات است بالذات خدمت هیچ موجودی نمی‌کند و اگر مخلوقات دیگر را خدمت کند محض مصالح و منافع خودش است. لکن از بیان علامه طباطبایی نباید پنداشت که ایشان در وضع بشر قبل از اجتماع با هابز هم نظر بوده و آدمی را موجودی درنده می‌دانند، بلکه نحوه‌ی استدلال ایشان چنین است که؛ انسان پیوسته در جستجوی سود خودش است (اعتبار استخدام) و برای تحقق سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همگان، در طلب عدالت اجتماعی برمی‌آید (اعتبار عدالت)؛ اما مقصود ایشان از سودطلبی آدمی قبل از اجتماع، نه وضع طبیعی آدمی در نزد هابز است و نه وضع قبل از اجتماع ارسطو، که انسان را هنوز شایسته‌ی عنوان انسان نمی‌داند، بلکه فرد انسانی به خودی خود اصالت دارد و اساساً روی آوردن او به زندگی اجتماعی، حکمی اولی نیست بلکه حکمی ثانوی است، به نظر علامه طباطبایی:

«مقصود آفرینش، طبیعت انسانی است که همانا وجود فرد است نه هیأت اجتماعی افراد و انسانی که به سوی عقد اجتماع هدایت می‌شود، برای نگاهداری فرد است...»^(۱)

اختلاف نظر ایشان با ارسطو و هابز در این است که ایشان از منظر دینی به انسان می‌نگرند و برای انسان فطرتی الهی قایل اند و اگر به فرد انسانی تأکید دارند، مراد ایشان فرد به معنای اتمّ اجتماعی نیست، بلکه به معنای طبیعت و حقیقت انسانی است، که به مصداق کلام امیرمؤمنان (ع): «اتزعم انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر» تمام مراتب وجود در او پیچیده شده است.

ای نسخه‌ی نامه‌ی الهی که تویی وی آینده‌ی جمال شاهی که تویی بنابراین از نگاه دینی علامه طباطبایی، انسان برحسب ذات و طبیعت اولی، موجودی الهی است و مراد از سودجویی او در «اصل استخدام» صرفاً مادی و غریزی نیست، بلکه جمیع مراتب سود او در میان است، اما تحقق این سود در گرو تحقق اجتماع و برقراری عدالت اجتماعی است و لذا تحقق اجتماع، امری اضطراری است و اگر انسان را «مدنی بالطبع» قلمداد می‌کنیم؛ مدنیت او با طبیعت ثانوی توأم می‌شود و نه این که لازمه‌ی ذات و طبیعت اولی انسان باشد.

ملاحظه می‌شود که در نگاه دینی، وضع طبیعی انسان، وضعی الهی است و حتی نخستین انسان که قدم به عرصه‌ی طبیعت نهاده است، پیامبر بوده است از اینرو چنانچه انسان را قبل از اجتماع لحاظ کنیم، نه مانند نظر ارسطو، در ردیف حیوانات است و نه مانند نظر هابز، گرگی درنده است و نه مانند نظر روسو، موجودی است که بیرون از خیر و شر و اخلاق و انسانیت باشد، بلکه موجودی است مفلور به فطرت الهی و تعلیم یافته‌ی اسماء حسنا‌ی حق و بنابراین در این دیدگاه، بازگشت انسانیت به یک امر به کلی اعتباری نیست و ماهیت انسان را قرارداد اجتماعی تعیین نمی‌کند، بلکه مرجع مناسبات و اعمال و افکار او امری حقیقی و نفس‌الامری یعنی فطرت الهی است و درست در همین نقطه، تفاوت بنیادین با مبانی سکولاریسم دارد.

مردم سالاری دینی و اندیشه دینی

اکنون در تبیین مردم سالاری دینی به جنبه‌های زیر می‌پردازیم:
 اصولاً در مذهب شیعه، قوام اجتماع اسلامی و تحقق سود همگانی و یا عدالت اجتماعی در گرو حکومت مردم سالار اسلامی است. علامه

طباطبایی مطلبی را بیان می‌فرمایند که می‌توان آن را به نحوی تبیین مردم‌سالاری دینی قلمداد کرد:

«... به هر حال امر حکومت اسلامی بعد از رسول خدا (ص) و بعد از غیبت آخرین جانشین آن جناب (ص) یعنی در مثل همین عصر حاضر، بدون هیچ اختلافی به دست مسلمین است، اما با در نظر گرفتن معیارهایی که قرآن کریم بیان نموده و آن این است که: اولاً: مسلمین باید حاکمی برای خود تعیین کنند.

و ثانیاً: آن حاکم باید کسی باشد که بتواند طبق سیره‌ی رسول خدا (ص) حکومت نماید و سیره‌ی آن جناب، سیره‌ی امامت و رهبری بود و نه سیره‌ی سلطنت و امپراطوری.

و ثالثاً: باید احکام الهی را بدون هیچ کم و زیاد حفظ نماید. و رابعاً: در مواردی که حکمی از احکام الهی نیست (از قبیل حوادثی که در زمان‌های مختلف و یا مکان‌های مختلف پیش می‌آید) با مشورت عقلای قوم تصمیم بگیرند.»^(۱)

این حاکم اسلامی که طبق سیره و روش پیامبر خدا و امامان شیعه حکومت خواهد کرد و در موارد لازم با عنایا مشورت می‌نماید، همان ولی فقیه است که در میان علمای شیعه مورد قبول بوده و هست و اگر علمایی نیز آن را نپذیرفته‌اند از حیث صغر وی بوده است نه کبر وی. به طوری که بعضی از علما در زمان غیبت کبری، به جهت خوف از عدم موفقیت در امر تصدی حکومت اسلامی و حس مسؤولیت در برابر جان و مال مردم، ولایت فقیه را به امور حسبه محدود دانسته و تحقق آرمان حکومت اسلامی را به زمان

۱ - علامه طباطبایی، ترجمه‌ی تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۱۹۶.

ظهور امام عصر (عج) موکول کرده‌اند و گرنه کثیری از علمای بزرگ گذشته مانند شیخ مفید، صاحب جواهر، شیخ انصاری، مرحوم نراقی، مرحوم نایینی و... همگی مؤید نظریه‌ی ولایت فقیه و تشکیل نظام اسلامی بوده‌اند. البته علاوه بر عالمان و فقیهان مسلمان، حکیمان و فیلسوفان بزرگ اسلامی نیز مانند فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق همین نظریه را در ضمن مباحث حکمی مطرح کرده و به اثبات رسانیده‌اند

مثلاً شیخ رئیس ابوعلی سینا در الهیات شفا و در بخش مربوط به خلافت و سیاست می‌گوید:

«پس بر شارع و سنت‌گذار (پیامبر اکرم) واجب است که اطاعت از کسی را که جانشین او باشد واجب نماید و این که لازم است جانشینی پیامبر تنها از طریق وی باشد و یا با اجماع گروهی از مسلمانان با سابقه و اصیل نسبت به خلیفه و امامی که وی را در نزد عموم مردم، آشکارا معرفی نمایند، با این خصوصیات که دارای سیاست اصیل و مستقل و دارای قوه‌ی عقلی قوی و عمیق باشد، و نیز باید واجد صفات شریفه‌ی اخلاقی مانند شجاعت و پاکدامنی و نیز حسن اداره‌ی امور باشد و نیز باید به شریعت الهی آگاه و عارف باشد، به طوری که اعلم افراد نسبت به شریعت باشد.»^(۱)

شیخ اشراق نیز در کتاب حکمة‌الاشراق عباراتی قریب به همین مضمون آورده است و رهبری را شأن انسان حکیمی می‌داند که علاوه بر جنبه‌ی معنوی و الهی، دارای مرجعیت نظری و فکری نیز باشد. اکنون نکات زیر را از نظر می‌گذرانیم:

۱- ابن سینا، الهیات شفا، مقاله‌ی دهم، فصل پنجم.

۱. ولایت در رهبری جامعه‌ی اسلامی از مقوله‌ی ولایت در فقه و در کتاب حجر نیست. در کتاب حجر بعضی افراد به واسطه‌ی صغرسن، سفه، جنون و ورشکستگی قادر به تدبیر امور خود نیستند و لذا شرع برای آنها ولیّ و قیم قرار می‌دهد تا سرپرست آنها باشد و از حقوق ایشان محافظت کند. این نحوه از ولایت فقیه در ابواب طهارت، حدود و دیات مطرح است، لکن ولایت امر در رهبری اسلامی به معنای ولیّ، و یا رهبر مدیر و مدبری است که اداره‌ی امر جامعه بر وفق اصول و فروع دین برعهده‌ی اوست و لذا ولایت در رهبری جامعه‌ی اسلامی به منزله‌ی قدرت مبسوط الیدی است که مسؤولیت حفظ حدود شریعت و جاری شدن احکام آن در تار و پود نظام اجتماعی برعهده‌ی اوست.

۲. ولایت در رهبری اسلامی جزئی از اجزای نظام تفکر اسلامی است، که در آن انسان فطرتی الهی و هویتی حقیقی دارد و از این باب با مبنای سکولاریسم، که همانا نفی هویت حقیقی انسان است و بلکه انسان را عنوانی اعتباری می‌داند که براساس یک پیمان اجتماعی یا یک نسبت وهمی معنا پیدا می‌کند و بر این موجود قابل حمل می‌شود، تفاوت و مفارقت دارد.

بنابراین مطابق با دیدگاه اسلامی، انسان در نسبت و ارتباط با خدا، متّصف به عنوان انسان می‌شود و این نسبت امری حقیقی است و نه اعتباری و وهمی: ولاتکونوا کالذین نسوا لله فانسیهم انفسهم اولئک هم الفاسقون.^(۱)

اما از آن جا که هویت آدمی در وهله‌ی نخست بالقوه است و صرفاً در ظرف اجتماع به فعلیت می‌رسد، از این رو نظام اجتماعی باید به شکلی

معماری شود که با این مقصود (که غایتی نفس الامری است) متناسب باشد و این معماری، زمانی میسر است که در رأس هرم قدرت، شخصی قرار گیرد که توانایی آن را داشته باشد تا به طرق موجه، مصالح و مفسد حقیقی جامعه را بشناسد و مجموعاً سکاندار حرکت اجتماع به سوی خیر بیشتر باشد.

۳. نسبت مردم با مقام ولایت نسبت تولی است و نه توکیل؛ یعنی مردم در جامعه‌ی اسلامی ولایت رهبری را می‌پذیرند و این به منزله‌ی پذیرش ولایت فقیه و عدل است و نه این که فردی را وکیل کنند تا به نیابت از آنها به امورشان رسیدگی کند. پذیرفتن ولایت یا تولی نیز از اجزای همان نظام اجتماعی دینی است که پیش از این گفته شد و به مثابه رأی مردم است به حکومتی که در آن مصالح و مفسد واقعی و نه اعتباری و وهمی مورد توجه است و مردم با رأی خود، شخصی را مسؤول می‌کنند که با توکل در معارف الهی و شریعت نبوی، مقاصد شارع را بشناسد و آنها را برای مردم بیان کند و مجاری تحقق آنها را فراهم نماید.

حال با عنایت به موارد فوق، که از مسلمات حکومت اسلامی است و آن را از حکومت سکولار در دوره‌ی جدید ممتاز می‌کند؛ پرسش این است که مراد از مردم سالاری دینی چیست؟ چگونه می‌توان حکومتی دینی بر وفق مبانی فوق داشت و در عین حال آن را مردم سالار هم دانست؟ چگونه می‌توان سخن از مردم سالاری به میان آورد و در عین حال سکولاریته را از لوازم ذات آن ندانست؟ سخن در اینست که آیا اصولاً این دو مقوله، قابلیت جمع دارند یا مفهومی پارادوکسیکال ایجاد می‌کنند؟ لازم است در این موقف به مفهوم دموکراسی توجه جدی شود که غایت است یا طریق؟ آیا در حکومت‌های دموکراتیک، دموکراسی وسیله‌ای برای رسیدن به غایتی یا

صورت نوعیه‌ای است که از قبل مدنظر گرفته شده یا خود دموکراسی غایت است؟

آنچه از آرای هابز، لاک و روسو و بعدها کانت (که پایه‌گذاران جامعه‌ی مدنی امروز محسوب می‌شوند) به دست می‌آید، این است که آنچه غایت حکومت محسوب می‌شود رسیدن به یک «روح جمعی» است. این روح جمعی مناسباتی را برای ابنای جامعه تعریف می‌کند، نظیر «امنیت در جامعه»، یا در نظر برخی از متفکران غرب (نظیر جان راولز) «عدالت در جامعه»، «جدایی دین از سیاست یا سکولاریزم».

بنابراین آنچه غایت جامعه است، این روح جمعی (که امری اعتباری است، با مختصات که ذکر شد) است و دموکراسی طریق وصول به چنین روح جمعی را تشکیل می‌دهد، لذا می‌توان گفت که دموکراسی در این نظام‌ها، جنبه‌ی مبنایی ندارد بلکه جنبه‌ی بنایی دارد.

در بحث مردم سالاری دینی، گروهی معتقدند که دموکراسی و دین مفارقت و تفاوت ذاتی دارند، و قابل جمع نیستند. و برخی در نقطه‌ی مقابل، بر این نظرند که دین و دموکراسی نسبتی درونی و ذاتی دارند، زیرا مطابق ارزش‌های دینی، انسان موجودی مختار و آزاد است و چون دموکراسی، باعث گسترش آزادی‌ها می‌شود، لذا این دو مفهوم قابلیت همراهی دارند. واقعاً در مفهوم حداقلی دین و دموکراسی، این دو با یکدیگر سازگارند.

در این دو نوع طرز تلقی؛ دموکراسی هدف جامعه پنداشته شده و با دین مقایسه گردیده است. حال آن‌که در پرتو توضیحات پیشین، مشخص گردید که دموکراسی طریق است نه هدف.

نگاه دیگر، مردم سالاری دینی را به «حکومت دین داران» تعبیر

می‌نماید که پایه‌ی بحث قبول همه‌ی ارزش‌های دموکراسی است به عنوان غایت جامعه، که برای گریز از لوازم ناپذیرفتنی‌اش، حاکمیت دین‌داران در محدوده‌ی جوامع دینی را به عنوان دموکراسی دینی برمی‌شمرند که این حاکمان دین‌دار ملزم به رعایت خواسته‌های اکثریت جامعه هستند.

اشتباه در این برداشت نیز به خلط جنبه‌ی طریقت دموکراسی با جنبه‌ی غایی آن بازمی‌گردد و می‌توان به این مطلب اندیشید که حاکمان دین‌دار برای استقرار چه صورت نوعیه‌ی اجتماعی تلاش می‌کنند و موضعشان در قبال حاکمان جوامع دموکراتیک سکولار، و تعریفی که از غایت سکولاریزم ارائه می‌کنند، چیست؟ اگر این حاکمان دین‌دار همان غایت را در نظر دارند، که پسوند دینی برای دموکراسی امری زائد و لغو است و اگر غیر آنست و مثلاً تحقق آرمان‌ها و ارزش‌های دینی مدنظر می‌باشد، همان تعارض با دموکراسی همچنان باقی خواهد ماند.

نگاه چهارم در این مقوله اینست که در مردم سالاری دینی، دین عصری تفسیر گردیده تا با ساختار دموکراسی سازگار شود. یعنی همه‌ی نظام‌هایی که در جوامع دموکراتیک غربی، ساری و جاری است به عنوان عرف عقلانی جامعه پذیرفته و ممدوح و حسن پنداشته می‌شود. در واقع صاحبان این نگاه، دین را مجموعه‌ای از معارف کلی می‌پندارند که بخشی از آن مربوط به عالم آخرت و معاد و جنبه‌های فردی بشر نظیر اخلاق است که تعارضی با حکومت دموکراتیک ندارد. و بقیه‌ی شئون دین را که جنبه‌ی اجتماعی دارد، متناسب با شرایط عصری تفسیر می‌نمایند. به عبارت دیگر اینان معتقدند که دین باید خود را با ساختار دموکراسی سازگار نماید.

در این نگاه اشکالات عدیده‌ای وجود دارد. یکی این که وجهه‌ی اجتماعی دین عملاً فرع جنبه‌ی فردی دین قرار می‌گیرد. به تعبیری دین

مسئولیت سعادت اخروی آدمیان را متکفل است نه حیات فردی و اجتماعی این دنیای آنان را.

حال آن که حداقل در تفکر اسلامی، بحث خاتمیت دین مقدس اسلام هیچ وجهی عقلانی جز جنبه‌ی کمالی آن نمی‌تواند داشته باشد. اگر آیین مقدس اسلام، دین خاتم است و پس از آن دینی برای سعادت بشر نمی‌آید، دال برکامل و اتم بودن این آیین برای بشریت در همه‌ی ادوار آتی است. از طرفی حیثیت اجتماعی آیین مقدس اسلامی، بر جنبه‌ی فردی آن ارجحیت دارد؛ یعنی در متون فقهی، مصالح اجتماع مسلمین بر مصالح فرد برتری دارد و گاه محدودکننده‌ی آنست که از نظر عقلی هم چنین مبنایی ستودنی است.

۱۳۱

با این مقدمات نمی‌توان پذیرفت که آیینی که مدعی تمامیت و کمال برای سعادت ابنای بشر است، و حیثیت اجتماعی را نیز بر جنبه‌های فردی مسلط می‌داند! برای سعادت فردی، موضوعات مختلف در همه‌ی حالات بیان دارد، اما برای سعادت جامعه یا سخنی نداشته باشد و یا اگر دارد امر سیاسی است که در درون شرایط دموکراسی قابل هضم است.

دیگر اینکه در این تلقی، تصور شده است که دموکراسی بر مبنای خاصی از نظر فلسفی استوار نیست و یا تصور شده است که اهداف و غایات دموکراسی بر فطرت آدمی استوار است و یا به تعبیری غلط، این اهداف علمی است. حال آن که دموکراسی برای غایاتی است که برخی از آنها با ادیان تعارض ندارد؛ مثل امنیت اجتماعی، و برخی کاملاً تباین دارد، نظیر سکولاریسم و برخی نسبت «عموم و خصوص من وجه» دارد نظیر آنچه برخی از فیلسوفان از عدالت مراد می‌نمایند؛ لذا تفسیر دین، که خود منظومه‌ای سازگار است، اعم از جنبه‌های فردی و اجتماعی، به نحوی که

جامعه به غایاتی واصل شود که حداقل برخی از آن غایات، تباین ذاتی با دین دارد؛ امری کاملاً مغشوش است.

نگاه پنجم که برداشت مختار راقم این سطور است؛ مردم سالاری دینی عبارتست از نگرش و دیدگاه دینی و شریعت الهی به مردم و جایگاه آنان در اداره‌ی اجتماع و حکومت. به عبارت دیگر؛ مردم سالاری دینی نگاهی از درون دین، به نقش اجتماعی و سیاسی مردم دارد تا نگاهی از بیرون.

دین، مجموعه‌ای از جهان بینی و ایدئولوژی است که براساس اعتقاد به مالکیت مطلق خداوند و اینکه تمامی موجودات مخلوق اویند، استوار گردیده است. از دیدگاه انسان‌شناسی اسلامی، خداوند برای تعیین سرنوشت بشر ذی حق است، در عین آنکه، به او کرامت آزاد زیستن و آزاد اندیشیدن در چارچوب دستورات و اوامر و نواهی حق تعالی عطا شده است.

از این رو غایت جامعه‌ی دینی، تحقق مناسباتی است که سعادت جامعه را در پناه آنچه خداوند حسن دانسته، ضمانت می‌نماید. یکی از این مختصات جامعه؛ آزاد زیستن و آزاد اندیشیدن است. یعنی به انسان و جوامع بشری آزادی‌هایی بر مبنای تفکرات دینی داده است که ماهیتاً بسیار وسیع‌تر از آزادی‌های مطروحه در دموکراسی غربی است، اما در مواردی نیز در تغایر با آنست و اساساً مردم سالاری دینی تعریف خویش را از درون دین می‌طلبد. این مردم سالاری نیز برای وصول به غایت تحقق سعادت جامعه مطابق الگوی دینی جنبه‌ی طریقت دارد و در جنبه‌ی غایت، گاه با غایت دموکراسی غربی تطابق کامل دارد (مثل نفی سلطه و دیکتاتوری و یا ایجاد امنیت در جامعه) و گاه در تغایر با برخی اهداف آنست (نظیر سکولاریسم و بعضی آزادی‌های اجتماعی) و گاه اشتراکاتی دارد و افتراقاتی، نظیر رونق

اقتصادی و توسعه و ایجاد عدالت (که در معانی آنها اختلافاتی نهفته است). ممکن است این سؤال به ذهن متبادر شود که اگر در مردم سالاری دینی، دموکراسی برای تحقق غایات الهی برای جامعه است، نقش عقل بشری در این میان چیست؟ و با توجه به این که غایات از قبل تعریف شده است، چه بهره‌ای از آزادی‌های فردی گرفته می‌شود؟

این سؤال در مورد جوامع دموکراتیک غربی هم قابل طرح است؛ زیرا دموکراسی غایتی مطلق نیست، دموکراسی در آن جوامع نیز طریقی است برای تحقق جامعه‌ای که به تفسیر حکما، صورت نوعیه‌ای از قبل دارد، هر چند که صورت نوعیه‌ی آن با جامعه‌ی اسلامی متفاوت است؛ بنابراین، این اشکال در آن مقوله هم قابل طرح است که باید پاسخ داد. این سؤال مهمی است که با توجه به ساختار دموکراتیک جوامع به خصوص جامعه‌ی اسلامی باید بدان پاسخ داد.

نتیجه‌گیری

۱. باید توجه داشت که در اداره‌ی جامعه؛ یک بحث غایات جامعه، چشم اندازها و سیاست‌ها و برنامه‌ریزی‌هاست و یک بحث حاکمان و مجریان. که نقش حاکمان و مجریان حکومت بسی پیش از سیاست‌ها و غایات جامعه، در شرایط عصری جوامع مؤثر است، به نحوی که قریب به اتفاق مسائل روزمره‌ی جامعه، به شرایط و رفتار مجریان حکومت بستگی دارد.

در دموکراسی دینی در این بخش، انتخاب حاکمان (که نقش مهمی در حکومت‌ها دارند) را به آرای عموم وا می‌گذارد. یعنی انتخابات از رهبری جامعه تا رده‌های پایین حکومت به نحوی به رأی مردم باز می‌گردد. البته در

این بخش در هر سطحی شرایطی وجود دارد که نوع حضور مردم در آن معنا پیدا می‌کند. یعنی متناسب با شرایط لازم برای جایگاه آن بخش از حکومت، نوع مداخله‌ی مردم مشخص می‌شود. در عصر غیبت در نظام دینی، شرایط حاکمان مشخص شده، نه مصادیق آن. رهبری، رییس جمهور و وزراء و... هریک براساس جایگاه آنان، شرایط خاصی دارند، اما مصادیق آنها متکثر است، با نظر مردم این انتخاب‌ها صورت می‌گیرد. رهبری جامعه‌ی دینی، به دلیل اینکه بالاترین مقام برای هدایت جامعه جهت نیل غایت الهی جامعه است باید شرایط ممتازی داشته باشد؛ نظیر اجتهاد، تقوی و... که انتخاب آن توسط کسانی باید صورت گیرد که توانایی تشخیص این امر را داشته باشند. در سایر مسؤولیت‌ها هم مجریان حکومت دینی شرایط دارند، چه جنبه‌ی ایجابی و چه جنبه‌ی سلبی؛ که از بین مصادیق به رأی مستقیم یا غیرمستقیم مردم انتخاب می‌گردند، لذا نقش اول حضور مردم در دموکراسی دینی، انتخاب مجریان است.

۲. در مدینه‌ی فاضله‌ی اسلامی، غایاتی برای جامعه از نظر رعایت حقوق مردم، امنیت اجتماعی، تحقق قوانین اسلامی و عدالت وجود دارد؛ اما در شرایط مختلف نحوه‌ی تحقق و برنامه ریزی آن متفاوت است. توسعه‌ی کشورها، برخی مؤلفه‌های ثابت دارد و برخی مؤلفه‌های متغیر و لذا راه‌های وصول متفاوت خواهد شد. رأی مردم در این وجه برنامه‌ریزی جهت تحقق غایات، نقش اساسی دارد. در این وجه ممکنست برخی ملاحظات و ضوابط دینی وجود داشته باشد، اما وجه غالب آن برمبنای عقل بشری است. مثلاً در بخش اقتصادی یا معضلات اجتماعی؛ وجهی به عنوان حیثیت دستوری در میان تعالیم اسلامی دیده می‌شود (مثلاً در اقتصاد، مالکیت فردی در اسلام محترم است و یا این که اقتصاد جامعه‌ی

اسلامی نمی تواند جانب مرفهین را بگیرد و عدالت را فراموش کند. همچنین عدالت بر مبنای کم کردن اختلافات طبقاتی و سمت گیری به سوی محرومین به عنوان غایت مطرح است)، اما برای چگونگی وصول و برنامه ریزی توسعه، برای اینکه جامعه نشاط اقتصادی و اجتماعی داشته باشد و رونق اقتصادی و حل مشکلات معیشت رعایت گردد، مبنای دستوری در دین نمی توان یافت، بلکه براساس شرایط عصری و بر مبنای عقل و تدبیر بشری باید سازوکار مناسب را جست. در تمامی این شئون، رأی مردم نافذ است.

بر این اساس، مردم سالاری دینی ضمن اینکه با سکولاریسم مغایرت ذاتی دارد، اما در درون خود امری سازگار است که دموکراسی را از درون تفکر دینی معنا و تفسیر می کند و در این رأی، دچار خلط حیثیت غایی و طریق نگشته و قلمرو نفوذ رأی مردم را، چه در انتخاب حاکمان و چه در برنامه ریزی جامعه، جهت تحقق صورت خاصی از جامعه تبیین نموده است و در این رأی دچار نادیده انگاشتن مبانی فلسفی دموکراسی غربی و التقاط آن با تفکرات سیاسی دینی (که گاه می تواند مباین هم باشند) نگشته است.

ژوئیه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انساني