

# مدارا و مدیریت مؤمنان

## سخنی در نسبت دین و دموکراسی

اشاره

نظریه حکومت دموکراتیک دینی آقای دکتر سروش که در شماره ۱۱ کیان منتشر شد، با واکنشهای مختلف و بعضاً متضاد در صحنه روشنفکری دینی و غیردینی مواجه شد. کیان در چارچوب نقد این نظریه، تاکنون مقالات متعددی منتشر کرده است. در این میان نوشتار آقای حمید پایدار تحت عنوان پارادوکس اسلام و دموکراسی در شماره ۱۹ پیش از سایر نقدها واکنش برانگیز بود. آقای حمید پایدار در مقاله خود با استناد به آرای برخی مفسران قرآن و نیز با تکیه بر نظریات پاره‌ای از علما مدعی شده بود که اسلام و دموکراسی تعارضی ذاتی دارند و تلاشهای نوگرایان مسلمان، منجمله دکتر سروش برای سازگار کردن دین و دموکراسی به هر فرجاسی که نائل آید، آرزوی دینداران امروزی را برای نیل به جامعه دموکراتیک دینی محقق نخواهد کرد. آقای جهانگیر صالح‌پور نیز طی مقاله‌ای با عنوان دین دموکراتیک حکومتی (کیان شماره ۲۰) تلاش کرد نظریه آقای دکتر سروش و نوشتار آقای حمید پایدار را از منظر دیگری مورد بررسی قرار دهد. وی تلام دین و دموکراسی را به چگونگی روایت دین و قرائت دموکراسی مرتبط کرد و این نتیجه را گرفت که جامعه دموکراتیک دینی با گذر از فرآیند دین دموکراتیک حکومتی قابل حصول است.

نوشتاری که در زیر از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد پاسخی است از سوی دکتر سروش به مقاله پارادوکس اسلام و دموکراسی. دکتر سروش در این نوشتار دایره بحث را از پاسخ به آقایان پایدار و

صالح‌پور وسیعتر کرده و ترجیح داده است که ابعاد مبهم و زوایای دوردست نظریه حکومت دموکراتیک دینی را روشن کند. علاوه بر این نوشتار، کیان در این شماره اقدام به انتشار مجموعه‌ای از نقدها و نقدهای متقابل پیرامون رابطه دین و دموکراسی کرده است. حجت‌الاسلام حسن یوسفی اشکوری طی نوشتاری با نقد نظریات آقای حمید پایدار، وی را به مطالعه دقیق سلسله مباحث مربوط به متوله دین و دموکراسی طی صد سال اخیر فراخوانده است. آقای بیژن حکمت از فرانسه به طور همزمان نظریه دکتر سروش و نقد آقای حمید پایدار را به نقد کشانده است. وی روی این نکته انگشت گذاشته است که متوله دین و دموکراسی نباید از منظر معرفت‌شناسی مورد بررسی قرار گیرد، چرا که چنین رویکردی اساساً و تا ابد راهگشا نخواهد بود. غسل تعمید سکولاریسم یا نجات دین عنوان مقاله دیگری است در این مجموعه که نویسنده آن، آقای مجید محمدی به نقد نظریه دکتر سروش پرداخته است.

کیان با انتشار این مجموعه از مقالات در واقع بحث دین و دموکراسی را به مناقشه گذارده است. طرح و پیگیری مداوم این موضوع بویژه از آن رو که رابطه دین و دموکراسی در جامعه کنونی ما دوران آزمون عملی خود را بی هیچ رویکرد و چشم‌انداز تنوریک طی می‌کند، مفید و بلکه ضروری تلقی می‌شود. بدین ترتیب می‌توان گفت که شرکت در این بحث، و کاوش جنبه‌های گوناگون آن، نه یک اقدام زورنالیستی که وظیفه‌ای حرفه‌ای برای اهل فکر و قلم روزگار ما محسوب می‌شود و مشارکت در آن ضرورتی تام و تمام پیدا می‌کند.

رتال جامع علوم انسانی

۱. در مقاله حکومت دموکراتیک دینی به چند رکن قویم اشارت رفته بود که هر کدام در معماری دموکراسی دینی بدخلیت عظیم دارند: الف. جمع دین و دموکراسی از مصادیق جمع علم و دین است و تدابیر و آزمونهای دینداران مشفق در آن باب، اینجا هم به کار خواهد آمد. چنین تدابیری پیدا است که هم دینی است هم سودمند و هم سابقه‌دار و به هیچ رو صبغه شریعت‌ستیزی و دین به دنیا فروشی ندارد. ب. جمع دین و دموکراسی، تدبیری فرا دینی است و دست کم اضلاع معرفت‌شناسانه بیرون دینی دارد و لذا اتکا و اکتفا به احکام فقهی و قصر نظر بر اجتهادات فقیهانه درون دینی، در انکار یا تأیید دینداری دموکراتیک، کاری ناستنجیده و نا استوار و بنایی بی‌پایه و ناپایدار است. ج. دموکراسی را خواه روشی موفق بدانیم برای تحدید قدرت و

تحصیل عدالت و تأمین حقوق بشر، خواه ارزشی متضمن آنها، در هر دو صورت فهم دینی باید خود را با او تطبیق دهد نه او با دین، چرا که عدل نمی‌تواند دینی باشد، بلکه دین باید عادلانه باشد. همچنانکه روشها هم مستفاد از دین نیستند، بلکه دین بهره‌جوینده از آنهاست و علی‌ای حال، دموکراسی چنان باشد یا نباشد، این بحث باید بیرون از دین و مقدم بر قبول آن و به منزله مقدمه‌ای برای فهم آن صورت پذیرد. همچنین است بحث از حقوق بشر که همچون بحث از جبر و اختیار آدمی، بحثی است کلامی - فلسفی و فرادینی و مؤثر در فهم و قبول معارف دینی. د. در حکومت‌های استبدادی، حکمیت با زور و رأی فردی است و در دموکراسی‌ها، حکمیت با عقل سیال جمعی است و در جامعه دینی، با دین.

کتاب شماره ۲۱



از حقوق بشر و عدالت و تحدید قدرت  
آغاز کرد (که همه بحثهایی فرادینی اند) و آنگاه فهم دینی  
خود را باید با آنها موزون کرد.

۲. به اعتقاد مؤمنان عدل، هم متکای احکام دینی هم مقتضای  
آنهاست و حکمی که عادلانه نباشد دینی نیست و قائمه عدل، قضای  
حاجات و ادای حقوق آدمیان و رفع تبعیض و ستم و حق گشی است و  
لذا عدل و حقوق بشریوندی استوار دارند و حقوق مربوط به حکومت  
و قدرت و روابط عادلانه حاکمان و محکومان از جمله اهم این حقوق  
است. لذا ضبط و تحدید قدرت و تحصیل عدالت و تأمین حقوق بشر  
خفت و خیزی موزون و دادوستدی مستمر می یابند و محکوم به حکم  
واحد می شوند و موج یا تشنجی که در یکی می افتد، دیگران را نیز به  
تبع متموج یا متشنج خواهد کرد و از آنجا که عدالت مقوله ای فرادینی  
است و دین حق مقبول ناگزیر باید عادلانه باشد، سایر مقولات هم چنین  
خواهند بود. از این رو کشف و استنباط شیوه های عادلانه حکومت و  
توزیع و تحدید قدرت و تعیین متسابق قطعی حقوق بشر، در درجه اول  
و به ضرورت منطقی، منبمی عقلی خواهند داشت نه دینی. و دین (در  
مقام ثبوت) و فهم دینی (در مقام اثبات) بر آنها متکی خواهد بود و در  
نتیجه در آمدن عقل، آن هم عقل سیال جمعی، و بهره جستن از  
دستاوردهای نظری و عملی و تاریخی انسان در مقام فهم و قبول دین و  
حضور همه جانبه بیرون دین در درون دین و لزوم موزون نمودن این با  
آن و عقلانی کردن دین، راه بر پلورالیزم ایستمولوژیک گشوده خواهد  
شد که رکن رکن عمل دموکراتیک است.

دین ورزی آگاهانه و رضامندانه (نه از سر ترس و اکراه و تلقین)  
مهمترین خصلت جامعه دینی است و دینی شدن حکومت، لازمه و زاده  
چنین جامعه ای است. این گونه دین ورزی هم دینیت حکومت را  
تضمین می کند و هم دموکراتیک بودن آن را. چون برای دموکراسی،  
هم به آگاهی و عقلانیت حاجت است هم به آزادی و رضامندی و این  
عنصر عقلانیت (که، ای، آن را یا تماماً برگرفت یا تماماً و نهاد) همان  
است که بر اثر موزون کردن بیرون و درون دین به جنگ می افتد و همان  
است که بر تحوّل فهم دینی و تنوع آن صحه خواهد نهاد. به رسمیت  
شناختن این تنوع، بر مناسبات حاکمان و محکومان، رنگ انعطاف و  
تحتملی را خواهد زد و برای رعایا حقوقی را تثبیت خواهد کرد و بر  
رفتار حاکمان فیوادی را خواهد نهاد که جامعه و حکومت را  
دموکراتیک تر، انسانی تر و عقل پسندتر و عدل آمیزتر خواهد کرد. بست و  
گشاد معرفت، و شششوی مستمر آن و حق را تو بر تو و ذریاب دیدن و  
آدمی را تردامن و خواب آلوده و گرفتار خطا و گناه دانستن و حقوقی  
فطری و طبیعی را از آن او شمردن، مقدمات ضروری و دلایل

۵. در جامعه دینی هیچ گاه دین داوری نمی کند، بلکه همیشه فهمی  
از دین داوری می کند و فهم دین هم همیشه عصری و عقلی و متناسب  
با مقبولات و مسلمات و مقدمات بیرون دینی است.

و، جامعه دینی، متکا و مینا و منبع و مرجع سیاست دینی است. به  
طوری که داشتن حکومتی دینی و دموکراتیک بدون داشتن جامعه ای  
دینی یا بر جامعه ای غیردینی ناممکن است.

نکات یاد شده، اگر جواب مسأله غامض جمع دین و دموکراسی  
را هم فراهم نیاورد، باری برای طرح صحیح مسأله ارائه طریق می کند  
و نقطه راستین شروع بحث و تکیه گاه عمده آن را نشان می دهد، و به  
روش پاره ای از نویسندگان و متفکران عالم اسلام، به سراغ مقولاتی  
چون شورا و اجماع و بیعت نمی رود تا بنای دموکراسی دینی را بر  
شانه ناتوان آنها بگذارد و معتقد است که بحث حکومت دینی را باید



معرفت شناسانه و انسان شناسانه دموکراسی بوده‌اند. همین مبادی و معانی اگر در معرفت دینی و انسان دینی مفروض و منظور شوند، دموکراسی دینی از دل آنها سر بر خواهد آورد. مقررات و قواعد عملی و حکومتی و روابط اجتماعی، فرزندان مبادی نظری‌اند و دموکراسی ریشه‌ای دارد و میوه‌هایی. ریشه دموکراسی، آگاهی تازه‌ای است که آدمی از خود و حدود معرفت خود پیدا کرده است و هر جا درخت آن آگاهیها برود، صورت دموکراسی لاجرم بر شاخه‌های آن جوانه خواهد زد.

۳. ناقدان، اما به راه دیگر رفته‌اند و حکومت دموکراتیک دینی را امری ناممکن شمرده‌اند و نابرابری حقوق زن و مرد، نابرابری حقوق مسلمانان و نامسلمانان در جامعه اسلامی، ثنوکراسی و ولایت فقیه، حکم اعدام مرتد، نجاست کفار، قطع مؤمنان به حقانیت دین خود، ثابت و بی‌اعتنا بودن مقررات فقهی و امثال آن را بر دموکراتیک نبودن ذاتی دین و حکومت دینی گواهی آورده‌اند و عزم بر جمع دموکراسی و دین را نشانه دین‌ناشناسی طالبان دانسته‌اند. (خصوصاً نگاه کنید به مقاله پازادو کس اسلام و دموکراسی، آقای حمید پایدان، مجله کیان، شماره ۱۹). در این بیان سه سهو سیاه و سهمگین افق داوری را تیره می‌کند. نخست آنکه دموکراسی را برابر لیبرالیسم می‌آورد. دوم آنکه فقه را گویی مستقل و بریده از مبانی آن برمی‌گیرد و حجت می‌شمارد و سوم و مهمتر از همه آنکه حکومت دموکراتیک دینی را به معنای حکومت دموکراتیک فقهی می‌انگارد و بر آن می‌تازد. به قوت تمام باید گفت که این هر سه گمان، خطاست.

اگر سخن بر سر حکومت فقهی و ولایت مطلقه فقیه است، نه تنها ناقدان که خود بانیان و حامیان چنان حکومتی هم از دموکراتیک دانستنش ابا و امتناع دارند و بلکه به مخالفت با دموکراسی می‌آید و متوجه‌اند و آن را دستور فرهنگ دین‌ستیز غرب می‌شمارند و اقوالی را هم که ناقدان از قول پاره‌ای علما و خطبا آورده‌اند و دموکراسی دینی را یک پارادوکس اسلام‌ناشناسانه معرفی کرده‌اند همه راجع به این درک سقیم از دموکراسی دینی و معادل نشاندن آن با حکومت فقهی است. اما حق آن است که نه فقه معادل همه دین است و نه بحث از حکومت دموکراتیک دینی، بحثی فقهی است و نه مقابل نهادن آرای فقیهانه با آرای معرفت‌شناسانه، در خور آداب‌دانان است. می‌بینم که اندیشه اسلام فقهاتی، همچنان درک و دوری پاره‌ای از خوبان دین را در تسخیر گرفته و بحثی معرفت‌شناسانه را صبغه و صورت فقیهانه داده است تا آنجا که دموکراسی را هم در عداد افعال مکلفین نشانده‌اند و در باب آن سخن از حرمت و حیثیت می‌رانند!

باری دموکراسی شیوه‌ای است برای تجلی قدرت حاکمان و عقلانی کردن تدبیر و سیاست ایشان، تا در میاساتشان خطای کمتر افتد و مفاسد امور، به تصحیح و نرمی و شورا و همدلی، صلاح و سامان پذیرد و به فخر و انقلاب حاجت نیفتد و عزل حاکمان ناصالح بدون توسل به خشونت ممکن باشد. تفکیک قوای سه‌گانه، آموزش عمومی اجباری، نیرومند شدن مطبوعات و رسانه‌ها و انحصاری نبودن آنها، آزادی بیان، وجود شوراهای گونه‌گون در سطوح مختلف تصمیم‌گیری، احزاب، انتخابات عمومی و پارلمان، شیوه‌های تحصیل و تأمین دموکراسی‌اند و قومی بی‌بهره از دانش و ناآشنا به حقوق خویش و ناتوان از احقاق آن و محروم از حق نقد و انتخاب، بالضروره و بالتبع، فاقد دموکراسی و عاجز از احراز آنند. بی‌اعتقادی و بی‌مرامی به هیچ‌رو از ارکان و لوازم دموکراسی نیست، بلکه مرور

مستمر و نقد و شستشوی دائم افکار و اعتقادات و تصحیح و تعدیل سیاستها و تصمیمات حاکمان و تعویض آنان، سیره و پیشه مسئولان و جوامع دموکراتیک است. بلی، جامعه لیبرال، جامعه‌ای است همواره در حال انتخاب و امتحان که هیچ‌گاه دوره امتحان را بسرآمده یا بسرآمدنی نمی‌داند. اما جامعه دینی، جامعه‌ای است از انتخاب گذشته و به جواب امتحان رسیده. او، دین را برگزیده است و بر آن است که از آن پس در ظل آن زیست کند. لکن، این انتخاب نخستین، باب انتخابها و امتحانهای دشوار و بیشمار بعدی را بر آن گشوده است. از آن پس معرفت دینی است که می‌باید امتحان بدهد و مراحل دشوار قبض و بسط و تعدیل و توازن را از سر بگذاراند.

در ره عشق از آن سوی فنا صد خطراست تا نگویی که چو عمرم به سر آمد رستم

(دیوان حافظ، غزل ۳۱۴)

اینکه ناقد محترم در مقاله پازادو کس اسلام و دموکراسی آورده‌اند که «امکان جمع اسلام و دموکراسی وجود ندارد مگر اینکه اسلام کاملاً سکولار شود» (همان) از همان اندیشه مساوات لیبرالیسم و دموکراسی سرچشمه می‌گیرد. دست کشیدن مؤمنان از ایمان خود و یا دیاری کردن نام دین و ستاندن پشتوانه الهی آن، به هیچ‌رو برخاسته از دموکراسی و همسپه با آن نیست. دینی که به اختیار و رغبت نام برگرفته‌اند چرا وانه‌دینی باشد و چرا در تحکیم و ترویج آن نکوشند؟ آنچه با دموکراسی منافات دارد، اکراه بر دینداری یا مجازات بر بی‌دینی است و این دو اگر به گمان کسانی در حکومت فقهی مجاز باشد، در حکومت دموکراتیک دینی ناشدنی و ناخواستی است.

ناقد محترم، اصل انتخاب‌گری را مقدم بر جایز الخطا بودن آدمیان دانسته‌اند و «مهمترین محل تجلی انتخاب‌گری انسان» را دنیای اندیشه و عقاید دانسته‌اند و آدمی را در انتخاب دین و بی‌دینی آزاد و مختار شمرده‌اند. این سخنان که خالی از مسامحات منطقی نیست، به فرض صحت و برخلاف نظرایشان نتیجه نمی‌دهد که جامعه دینی جامعه‌ای نامختار و نآزاد است و دین و دموکراسی ناسازگارند. ایشان گویی توجه نکرده‌اند که معنای اختیار و آزادی آن نیست که آدمی همواره در دولتی بسر برد و هیچ‌گاه به عزم و تصمیم نرسد و بر وفق آن عمل نکند. انتخاب دین و تمتک و التزام و ایمان بدان که عملی مختارانه و رضامندانه است ذره‌ای با اختیار و آزادی منافات ندارد و آنکه متکلمان گفته‌اند که «الامتناع بالاختیار والوجوب بالاختیار لاینافیان الاختیار» ناظر به همین معناست.

در جامعه لیبرال که دین هیچ گاه بر مسند قبول نهایی و حاکمیت نام نمی‌نشیند و حکومت نسبت بدان بی‌طرف می‌ایستد و رد و قبول علمی و عملی دین، سگه رایج است، دلیلش نه مختاربودن آدمیان است و نه جایز الخطا بودن ایشان، بلکه دلیل معرفت‌شناسانه دیگری دارد و آن اینست که فیلسوفان لیبرال مسائل متافیزیکی را قابل نقض و ابرام نمی‌دانند و نزاع بر سر حقیقت و بطلان معتقدات و اخلاقیات دینی را بی‌نتیجه و به نتیجه نارسیدنی می‌شمارند و دوام و کثرت فرقه‌های مذهبی و تجزیم هریک بر رأی خود و عقب‌نشستن از مواضع صلب خویش را گواه تاریخی صحت این تشخیص می‌دانند و به همین سبب فتوا به رواج عقاید مختلف و همیشگی آنها می‌دهند و با نگاه از بیرون و از بالا، جنگ هفتاد و دو ملت را عذر می‌نهند و آنها را در طلب حقیقت گرفتار افسانه‌ها می‌بینند.<sup>۱</sup> و گاه نفس این تعدد و تنوع را مطلوب خداوند می‌انگارند و همه را، کم یا بیش، برخوردار از نعمت هدایت می‌دانند. لکن همین جامعه لیبرال، در عین اعتقاد و اعتماد به انتخاب‌گری و خطاپذیری انسان، هیچ‌گاه در امور روشن و امتحان شده، زمام عمل و تصمیم را به امیال و اهوای گزاف آدمیان نمی‌سپارد و امتحان مجدد همه چیز را مجاز و مباح نمی‌شمارد. هیچ حکومت لیبرالی امروزه دینامیک ارسطویی را دوباره امتحان نمی‌کند و تکنولوژی مدرن خود را بر آن بنا نمی‌نهد و یا در راه آزمودن دوباره ثنوری برافتاده فلورنستون، به صرف هزینه تازه‌ای تن نمی‌دهد و یا جامعه را صحنه آزمون طاعون و آبله نمی‌کند و قانوناً به هیچ کس حق و اذن بند گشودن از آن دیوان طلسم شده را نمی‌دهد (و این درحالی است که فرقه‌های رنگارنگ دینی را جواز رواج و ترویج می‌دهد). به عبارت دیگر دولت در جوامع لیبرالی، گرچه نسبت به دین بی‌طرف می‌ایستد، اما نسبت به دستاوردهای علمی چنین نیست. بلی، جامعه لیبرال اینک جامعه‌ای دینی نیست، اما جامعه‌ای علمی است و همان منزلی که دین و یقین دینی در جوامع دینی دارد، علم در جوامع لیبرال باقیه است.<sup>۲</sup> احکام علمی و تجربی خطا برادر و ابطال‌پذیر اینک، به حق از چنان علو و عظمتی برخوردار شده‌اند که هیچ عالم آزاداندیشی، نخسته دلخواهانه آنها را در خاطر نمی‌گذارد و هیچ عاقل ژرفبینی، داوری درباره آنها را به آرای عموم و عوام نمی‌سپارد. علم اگر چه دستاورد ظنی آدمیان خطاپذیر است، اما شجاعت و حریت آدمیان در نقد و بالایش آن، آن را چندان صیقلی کرده است که در مرتبتی نزل‌ناپذیر نشسته است و نشستن در این مرتبت، ذره‌ای از اختیار و انسانیت آدمیان و لیبرال بودن جامعه البته نکاسته است و اگر در این جوامع، دین هم‌نشین و هم‌پایه علم نیست نه از آن روست که لیبرالیسم آدمی را انتخاب‌گر می‌داند و به او اجازه می‌دهد هر دم دین عوض کند، بلکه از آن روست که دین و علم را، آن هم از نظر معرفت‌شناسی نه با مراجعه به آرای عامه، دو معرفت هم‌پایه نمی‌شناسد. از این رو دینی بودن (یعنی داوری را به دست دین و معرفت دینی دادن) نسبت به دموکراسی همان‌گونه است که علمی بودن (یعنی داوری را به دست عقل جمعی و جاری دادن) و این خطای دیگر ناقد محترم است که انتخاب‌گر بودن را مساوی و مساوی بی‌رأی بودن، دودل بودن و به نتیجه نرسیدن و تکیه‌گاه نداشتن گرفته‌اند و لذا، دین و دموکراسی را ناسازگار آورده‌اند. معرفت دینی همانقدر قابل نقد است که معرفت علمی و مرجعیت دین در این جا همانقدر مقبول است که مرجعیت طبیعت در آنجا. و قبض و بسط معرفت علمی و معرفت دینی هم‌عنان و هم‌راستا هستند. ناقد محترم گمان (ناصواب) برده‌اند که

لیبرالیسم در باب علم یا دین بی‌رأی و بی‌نظر است و خطاپذیر دانستن معرفت بشری و روشن نشمردن حقیقت و نقدپذیر گرفتن همه آرا را عین بی‌نظری دانسته‌اند. این درست است که جامعه لیبرال بنا را بر آن مبانی نهاده است، اما در عمل، بر اثر همان نقدها و نظروزرزها، نسبت به دین و علم رأی‌های خاصی را برگرفته است و تجاوز از آنها را مجاز نمی‌شمارد.

پیامبران جامعه لیبرال، تنها میل و لاک و روسو و سمیت و بابل و ولتر و (امروزه) راولز و فریدمن نیستند، بلکه کانت و هیوم و (امروزه) راسل و کواین و کارناب را هم باید از بانیان و حامیان آن دانست، چرا که حلّ و عقد گره‌های سخت متافیزیکی را پاک ناممکن می‌دانند و بلکه ورود در وادی مابعدالطبیعه را عین خروج از وادی عقلانیت می‌شمارند. اگر به‌واقع دین هم، همچون علم برخوردار از موقعیت معرفت‌شناختی مقبولی بود و ضربه‌های حکیمان و عالمان مغرب زمین، آن را چنین ضعیف و زخمیده نکرده بود، جامعه لیبرال، می‌توانست (در عین اعتقاد به انتخاب‌گری و جایز الخطا بودن آدمی) دموکرات و «دینی» بماند، همچنان‌که امروزه دموکرات و «علمی» مانده است.

وداع با مابعدالطبیعه، وداع با تمام لوازم آن بود، یعنی وداع با کلیسا و روحانیت، وداع با حقوق الهی و اخلاق و قیود مذهبی، وداع با حکومت دینی، وداع با عبودیت و وداع با جمیع نهادهای دینی که دخلی و تصرفی در امور دنیوی داشتند؛ وداعی که به تعبیر کانت آدمی را از «صغیر بودن» بیرون آورد و تقدیر و تعیین همه چیز را به دست او سپرد. از آن پس، آدمی محوریت و مرکزیتی (و بل الوهیتی) در جهان و تاریخ پیدا کرد که تاپیش از آن هیچ گاه آن را نچشیده و نیازموده بود. آزادی لیبرالی، آزادی از قید دین و مابعدالطبیعه بود. آزادی از ولایت الهی بود و این آزادی، مبتنی معرفتی و عقلانی داشت. جائز الخطا بودن آدمی و مختار بودن او کشف تازه لیبرال‌ها نبود. بی‌اعتباری ماوراء الطبیعه و مابعدالطبیعه و بی‌اعتنایی بدان و به نمایندگانش در زمین مهم‌ترین دستاورد آنان بود که وقتی با معرفت علمی و اقتصاد آزاد در آمیخت، جامعه لیبرال را پدید آورد (و این معقول‌ترین تفسیری است که از تاریخ مغرب زمین می‌توان داد). اما بی‌خدایی به تنهایی، رهایی از استبداد و توتالیتریزم را به دنبال نمی‌آورد. کمونیسم بی‌خدا بود، اما سنگدل‌ترین دیکتاتوری‌ها را هم در آستین داشت، چرا که به خدایان زمین قائل بود، پس دموکراسی نه‌آزاده بی‌خدایی است نه هم‌پیمان آن. و یکی شمردن لیبرالیسم و دموکراسی هم جهل به لیبرالیسم است و هم جفای بر دموکراسی. جامعه لیبرال دموکرات، جامعه‌ای چندبُنی است و اگر چه پایه‌هایش متراحم نیستند، متلازم هم نیستند و منطقاً انفکاک برخی از برخی دیگر ممکن است و جامعه دموکرات دینی، جامعه‌ای است برآخاسته از انفکاک منطقی دموکراسی و لیبرالیسم. همچنان‌که جامعه سوسیال دموکرات (به اعتقاد برنشتاین و عموم فابین‌ها) چنین بود. برنشتاین دموکراسی را شرط سوسیالیسم و فابین‌ها سوسیالیسم را تداوم دموکراسی می‌دانستند.

مخالفان دموکراسی دینی نوعاً چنین قیاسی را در سر می‌پرورانند که دموکراسی عین لیبرالیسم یا لازمه آن است و دینداری با لیبرالیسم سازگار نیست و لذا دینداری با دموکراسی قابل جمع نیست، اما چنانکه آوردیم و آزمودیم، مقدمه نخست مقدمه‌ای سقیم و لذا قیاس، قیاسی عقیم است.

۴. ناقد محترم در نقد خود آورده‌اند که «اگر مکتبی یا دینی خود را مظهر حق و حقیقت بداند و دیگر مکاتب و ادیان را تجلی کفر و شرک



و ضلالت بداند، دیگر جای برای حکومت دموکراتیک باقی نخواهد گذارد» (همان) و در تایید سخن خویش به آیاتی استناد کرده‌اند که اسلام را دین حق و صواب می‌شمارد و به مسلمین فرمان می‌دهد تا با کافران و مشرکان و فتنه‌گران بجنگند و حکومت دین حق را بر زمین تحقق بخشند.

گرچه استناد به معارف درون دینی درخور این مقام نیست و بهره‌جستن از آیات قرآن (و در مراتب پایین‌تر، از احکام فقهی) منوط به تنقیح مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی مقدم بر آنهاست، با این همه باید گفت که نسبت حقیقت را شرط دین دموکراتیک دانستن و قطع و یقین دین و دبنداران به اعتقاد خویش را نافی آن شمردن خطایی دیگر است. آنکه در دموکراسی شرط است، تحمل اندیشه دیگران و مدارا یا دیگر اندیشمندان است و چه کسی گفته است که لازمه تحمل و مدارا دست کشیدن از عقاید خویش است؟ آدمی می‌تواند رأیی را صددرصد باطل بشمارد و در عین حال صاحب آن رأی را معذور (بل ماجور) و محترم بداند. نقدهایی که در میان عالمان و فیلسوفان روان است، از مبداء شک آغاز نمی‌شوند و چنان نیست که فقط عالمان دودل، دل به نقد و تنقیح بپارند و آنرا محترم بشمارند و یا مخالفان خود را شایسته هم‌سخنی و هم‌وردی بدانند. بل این امر در یقین‌ورزان هم جاری است. مدارا، چنان‌که تیزبینان آشکار کرده‌اند، با اعتقادورزان است نه با اعتقادات. و این خود از معرفتی درجه دوم ناشی می‌شود که از بالا و از بیرون می‌نگرد و اسباب و علل رسوخ اندیشه‌ها در اذهان و چگونگی دلپسند آمدن به افکار و نشستن کفر و ایمان در دلها را نظاره می‌کند و سرایمان آوردن مؤمنان به حقی یا باطلی را درمی‌یابد و می‌بیند که فی‌المثل چگونه کسی، مخلصانه و حق‌پویانه، چون غزالی سالها عسرت و ریاضت می‌برد و به عشرت و ریاضت پشت می‌کند و در بدر دنبال حقیقت و هدایت می‌گردد و نهایتاً به حقانیت اهل سنت و جماعت یقین می‌آورد و دیگری چون فرانسویسی آسیسی شیباب را به شراب و «گوهر روح را به یاقوت مذاب» آلوده می‌کند، اما نهایتاً خاذبه عشق عیسی در جانش آتش می‌زند و زنده به حیاتی صوفیانه و راهبانه می‌گردد در حالی که نه این ذره‌ای از طلب و ایثار کم نهاده است و نه آن قدمی در سلوک خدایه حق کوتاهی کرده است. از دو حق طلب، یکی مسلم و سنی از آب درمی‌آید و دیگری مسیحی و راهب. و بدین معنا و براین مبناست که جنگ هفتاد و دو ملت را عذر می‌نهد، یعنی مخاصمان را معذور می‌بیند (بی‌آنکه همه را برحق ببیند) و هر یک را در منزلت و مرتبت خویش ماجور می‌شمارد و محترم می‌داند و از آن بالاتر، نعمت هدایت را رزقی عمیم و وسیع می‌داند که همه اهل طلب از آن برخوردارند. «عذر نهادن جنگ هفتاد و دو ملت» پیام حکیمانه عارفان صالح ماست و این نه از سر «لیبرال‌منشی» و بی‌عقیدتی و سست‌ایمانی که از سر انسان‌شناسی و رازدانی آنان بوده است. دموکراسی محتاج ارتفاع گرفتن از خاک «دلیل» و نگاه کردن از آسمان «علل» است. تعیین حق و باطل و ناشکیبی در برابر باطل‌ها و دل بستن به حق‌ها، از آن عرصه دلایل است نه علل، و مدارا و تحمل، فرزند و فرآورده دستان علیل<sup>۵</sup>. غلتی دارد که یکی مؤمن می‌شود و دیگری کافر و دستانی در کار است که یکی در کوی نیکنامی گذر می‌یابد و دیگری نه. و «گر تو نمی‌پسنیدی تغییر ده قضا را». بیهوده نیست که مؤمنان به دعا از خدا می‌خواهند که «لاترغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا» و حسین بن علی<sup>(ع)</sup> در دعای روز عرثه خدا را سپاس می‌گزارد

که وی را در دولت ائمه کفر که نقض عهد الهی و تکذیب رسولان آسمانی می‌کردند به دنیا نیاورده بل به سابقه لطف ازل، وی را از نعمت هدایت اسلام برخوردار کرده است: «لم تخرجنی لرافتک بر ولطفک لی و احسانک الی فی دولة ائمة الکفر الذین نقضوا عهدک و کذبوا رسلك لکنک اخرجتني للذی سبق لی من الهدی الذی له یشترنی و فیہ انشأتی».

بلی، در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود کاین شاهدبازاری و آن پرده‌نشین باشد

(دیوان حافظ، غزل ۱۶۱)

این نه رندی حافظانه است نه کارها را به عنایت رها کردن و حسن عاقبت را در گرو رندی و زاهدی شهادت و وصل دوست را حواله به تقدیر نمودن و کار بدمستان را به چشم کرم زیبا دیدن و در اختیار را ناگشوده دانستن. اما البته اعتراف به طراری طره قضا و تبدی توفان استغناست و اقرا به منزلت خویش که: مجال من هجین باشد که پنهان مهرا و ورزم کنار و بوس و آغوش چه گویم چون نخواهد شد

(دیوان حافظ، غزل ۱۶۵)

باری، به میان کشیدن پای علت، نه دلیل را سر می‌برد و نه جبر را دست می‌گشاید، و این از آموزشهای گرانبهای حکیمان است که جمع اختیار و علیت همانقدر ممکن است که جمع جبر و علیت، و بدین رو، توسل جستن به علل، خوش آمد گفتن به جبر نیست، و چه خیر کثیری است حکیمانه حفظ مراتب کردن و دلیل و علت و جبر را در جای خود نشانیدن و یکی را در پای دیگری قربانی نکردن. تسامح دینی، مبتنی بر چنین درک حکیمانه و رازدانه‌ای است و این کجا و نسبت حقیقت کجا؟ و این کجا و دست از ایمان و یقین و اختیار کشیدن کجا؟ و این کجا و حق و باطل را در یک رتبه نشانیدن کجا؟

این خطا دامنگیر کثیری از نیک‌خواهان شده است که گویی شرط مدارا و تسامح، ترک دلپسنگی و ایمان گفتن است و چون با این اعتراض روبرو شده‌اند که «دلپسنگی به مدارا» را چه می‌کنید، ناشیانه و ناگزیر گفته‌اند جز این یک «دلپسنگی»، و با این استثنا، هم دلپسنگی را اثبات کرده‌اند و هم در قول خود رخته افکنده‌اند. نه، شرط تسامح، ترک خامی است؛ خامی و خون‌آشامی ناشی از جبینی و کودکی. یعنی در رحم تنگ ذهن و زمان خود ماندن و چشم به دنیای بزرگتر علل و اسباب نگشودن و «کارفرمای قدر» را ندیدن و زاهد راه نبرده به رندی را معذور ندانستن. همه چیز در گرو این عبور است: عبور از دنیای درجه اول دلایل به دنیای درجه دوم علل.

اما حدیث قتال با مشرکان. کمترین چیزی که در این باب می‌توان گفت این است که این حکم متعلق به دوران تأسیس است نه استقرار، (و به زبان فقهی‌تر، آن قضایا خارجیه‌اند نه حقیقیه) و کثیری از فقیهان شیعی، جهاد ابتدایی (نه دفاعی) را در دوران غیبت حرام دانسته‌اند. گرچه در باب حکمت این حرمت و آن حلیت هم جای سخن و تأمل بسیار است و تا مرتبه و منزلت فقه به درستی معلوم و مسلم نشود، بهره جستن و گواهی طلبیدن از آرای فقهی در پژوهشهای معرفت‌شناختی، جز بر تیرگی نظر نخواهد افزود.

باری، ناقد محترم درست می‌گویند که «حکومت حق تحمیل هیچ دینی از ادیان را به دیگران ندارد». حکومت حق تحمیل هیچ فهمی از

یک دین به پیروان آن دین را ندارد» ولی دراینکه آن را لازمه «روشن بودن حقیقت و انتخاب‌گری انسان» می‌دانند، برخطا می‌روند.

۵. ایمان هرکس، تجربه منحصر به فرد و ملک خصوصی خود است. هر یک از ما تنها ایمان می‌آوریم همچنان‌که تنها می‌میریم. اعمال و آداب دسته‌جمعی دینی داریم، اما ایمان دسته‌جمعی نداریم. نشانه‌های ایمان، محرمانه نیست، اما گوهر ایمان، رازآلود و محرمانه است. عرصه ایمان، عرصه قیامت است و در قیامت، آدمیان یک‌ایک می‌آیند (و کلهم آتیه بوم القیامة فرداً/ مریم ۹۵). دین و دلبردگی از یک قماش‌اند و رشته ایمان تنیده از ذوق و عشق و گواهی است و هرکس گواهی خود را تنها می‌دهد و عشق خود را تنها می‌ورزد و ذوق خود را تنها می‌برد. ایمان هم چون عشق شرکت‌سوز است و «مرحبا ای عشق شرکت‌سوز زفت...». ذوق جمعی و عشق جمعی و گواهی جمعی نداریم، همچنان‌که ذوق جبری و عشق جبری و گواهی جبری نداریم ایمان راستین قائم به فردیت و حریت است و زوال آن دو، زوال ایمان و کمال آن دو، کمال ایمان است. این بانگ دلنواز که از مناره خورد به گوش می‌رسد همان نقش هوش‌ریا است که در صحیفه هدایت به چشم می‌خورد که: لا اکره فی الدین. یعنی دانه دین را به دست ستم در مزرعه دل نمی‌شاند. نه فرمان سلطان و نه الزام برهان، هیچ کدام زاینده عشق و فزاینده ایمان نیستند. «جناب عشق را در که بسی بالاتر از عقل است». چه جای زور؟ بنیاد او بر کوشش جادوست:

ما ملک عاقبت نه به لشکر گرفته‌ایم  
ما تخت سلطنت نه به بازو نهاده‌ایم  
تا سحر چشم بار چه بازی کند که باز  
بنیاد بر کوشش جادو نهاده‌ایم

(دیوان حافظ، غزل ۳۶۵)

از انسانها می‌توان خواست که یکسان و عیان عمل کنند، اما با ایمانها چه می‌توان گفت که پنهانتر و جنبانتر از پربانند. و با از خلوت و خفای خود بیرون نمی‌زنند؟ و چه طمع خامی است فرمان راندن بر پربانی چنین جلالک و بی‌باک، که نه پرده خود می‌درند و نه پرده کس می‌شوند. ایمانها نه یکسان می‌شوند و نه عیان، نه زور می‌شنوند و نه شرکت می‌پذیرند، نه از فردیت دست می‌کشند و نه به حریت پشت می‌کنند، مگر صیاد سفیهی باشد که رام کردن و در دام کردن چنین شکار ناآشکاری را آرزو کند.

پیامبران به دلربایی آمدند تا قلوب پاکان و یارسایان را مفتون کنند. معجزاتشان «از بهر قهر دشمن» بوده، نه برای ارباب قلوب و القای ایمان. و اگر طاعت و تسلیمی در عیان می‌طلبیدند، به پشتوانه آن بود که دلها را در نهان بدام ایمان افکنده بودند. سلطنت آنان بر ارواح بود نه بر ابدان و آنگاه نسیم روحها بود که بر بدنها می‌وزید و آنها را به جیش و جهش می‌افکند.

جامعه دینی آنان، جامعه ایمانی - روحانی بود نه جامعه فقهی - جسمانی. آنان از ایمان و دل آغاز کردند و سپس به فقه و عمل رسیدند. آنان نیک می‌دانستند که به جبر و تحمیل می‌توان جامعه‌ای فقهی بنا کرد تا دختران نصف پسران ارث ببرند و دزدان را دست ببرند و شرابخواران را تازیانه بزنند... اما ایمانی کردن آدمیان چنین آسان نیست. اجرای احکام، به زور ممکن است، اما القای ایمان چطور؟ و مگر عمل بی‌ایمان و جسم بی‌روح و صورت بی‌جان چه بها و بهره‌ای

داشت که رسولان خدا به خاطر آن جور ببرند و جان بیازند؟ شکار آنان، همان ایمان گریزنا و آزاده و ناآشکار بود که به کوشش لطف و سحر تعلیم، به دام دل مومنان می‌افکندند و آنان را روحاً و جسماً خاضع و تابع می‌کردند. آنان خورشیدوار در دلها می‌دیدند و آنگاه این گرمای درون، دست و پناهی یخ‌زده بیرون را حیات و حرارت می‌داد. روی سخشان با دلهای راعب بود و شیوه کارشان دلبری و محصول رسالتشان، ایمان رضامندانه بود، نه فرمانبرداریهایی مرعوبانه. هم خود می‌دانستند و هم آشکارا با مخاطبان می‌گفتند که «آنلمکوهها و اتم لها کارهون؟» (و ادار کردن شما بی‌رغبتان به ایمان مگر مجاز و میسور است؟)

قائمة جامعه دینی، ایمان رضامندانه است و ایمان نه تنها اکراه‌بردار نیست که یکدست شدنی هم نیست و به تنوع شخصیت آدمیان، ایمانها هم تنوع و تومنان می‌پذیرد و نه تنها ایمانها که فهمهای دینی هم چنین است. هرکسی رابطه‌ای با خدا دارد و در خلوت ضمیر خود، با او رازی می‌گوید و آوازی می‌شود و این رازگوییها را نهایت و شباهت نیست. جامعه دینی بر این ایمانهای آزاده و مکتون و آن فهمهای جاری و گونه‌گونه بنا می‌شود و بدون آنها صدفی است بی‌دژ و قشری است بی‌مغز و اسمی است بی‌مستی و صورتی است بی‌جان و ظاهری است بی‌باطن که نه مطلوب پیامبران است و نه مقبول خردورزان. آن شاهد بازاری هم (فقه) اگر در پناه این پرسیروی پرده‌نشین (ایمان) نخورد، متاعی بی‌بها بیش نخواهد بود و هر دستی که حریت را از ایمان‌ورزی و سیالیت را از فهم دینی، به غصب و غارت سلب کند، در معنا و مبنای جامعه دینی خلل افکنده است. آدمیان را به زور فشردن تا به تزویر اظهار ایمان کنند و ذهنها را با تلقین و تبلیغ و تخریف فلج کردن و باب نقد و جرح و تعدیل را بستن، تا همه شکل و فکر واحد بپذیرند، جامعه‌ای یک دست و مرعوب و آدمیانی عاجز و خاضع و مناقق پلید خواهد آورد، اما جامعه دینی نه.

قشر تا وقتی محترم است که مغز را محترم و محفوظ بدارد و صدف فقه تا وقتی عزیز است که گوهر عزیز ایمان را حفاظت کند و ایمان وقتی ایمان است که مسوق به آزادگی و دلبری باشد و جامعه وقتی دینی است که بر چنان ایمانی تکیه بزند.

مگر می‌شود که باره‌ای از دین با باره دیگر آن به جنگ برخیزد و قهقش با قرآش بخورد و آدمیان را در اختیار رضامندانه و سنجشگرانه دین آزاد نگذارد و سیالیت فهم دینی و آزادگی ایمان‌ورزی را به رسمیت نشناسد و احکام خود را با آن موزون نکند؟ مقلدان را به ایمانی مرعوبانه و فقهی فلج از دین فرمان دهد و به استقرار نظامی ذیوی و صوری قانع باشد و برای بستن راه کفر، مجال را چندان تنگ کند که آزادی ایمان هم محدود شود؟ چنین فقهی چون جسمی که از قلب و مغز فرمان نبرد، بی‌تعادل و بیمار و بی‌سرانجام خواهد ماند.

حکم به قتل مشرک و مرتد که ناقد شاهد آورده است هر معنا و حکمتی داشته باشد، قطعاً نمی‌تواند برای آن باشد که آدمیان به نفاق اظهار ایمان کنند و از ترس شمشیر، تحقیق و تفحص در امر دین را فرو گذارند و چون به حقی رسیدند، آن را فرو پوشند و هر دم بهانه‌ای برای فرو گرفتن نظر و زان و آزاداندیشان فراهم آورند و ایمانهای تقلیدی و ناسنجیده و متظاهرانه را بر شکهای محققانه و حوطلبانه ترجیح دهند و سالکان را به کمترین تردید و شبهه‌ای که بر ذهن و زبانشان می‌نشیند به صندوق غده افکنند و در حصار از دگم‌ها و

جزمهای استخوانی شده، از اندیشه‌گران تهورستانی کنند، و پروپای فهم و فکر را که ذاتاً در عهدین و پریدند، فرو بندند و ایمان رضامندان را که استوانه استوار جامعه دینی است با مؤمن‌نمایی منافقانه و مرعوبانه که ویرانگر آن است همشین و جانشین کند و بسن حاکمانه دهانها را بر بودن عاشقانه دلها ترجیح نهد.

چنان دیندارها را نه خدا می‌خواهد و نه پیامبر می‌پسندد و نه آبادی دنیا می‌آورد نه کامیابی آخرت. با چنان شیوه‌هایی، حکومتی توتالیتر و ایدئولوژیک و پروحشت می‌توان بنا کرد، اما جامعه امن دینی چطور؟ دین برای آن است که آن‌را بفهمند و از سر رغبت بدان دل بپارند، نه اینکه از آن بترسند و از سر کراهت بدان تن بپارند. کمال دین در کمال دلربایی آن است نه وحشت‌زایی آن.

آدمیان را می‌توان وادار کرد که همه یکسان عمل کنند، اما از آنان نمی‌توان خواست که همه، دین را یکسان بفهمند. آدمیان را می‌توان وادار کرد که همه اظهار ایمان کنند، اما آنان را نمی‌توان فشرده تا از صمیم دل مؤمن شوند. فهم دین و ایمان ورزیدن بدان، به دست و دستور کسی نیست. آنها همچون گیاهان خودرو و وحشی طبیعت هر جا و به هر رنگ و عطری که خود خواستند می‌رویند. جامعه ایمانی به یک جنگل خودرو شبیه‌تر است تا یک باغچه دست پرورد و ایمانی بودنش را وامدار این روح وحشی و سرکش جنگلی است. مهار زدن بر این روح و در نفس نهادن آن، بسن راه نفس آن است. بدین معناست که جامعه دینی که مبتنی بر ایمان آزاد و فهم سیال و حضور انفرادی در برابر خداوند است، نمی‌تواند جامعه‌ای غیر دموکراتیک باشد. فرمان برداریهای مرعوبانه و ناگزیرانه از احکام فقهی را نباید شاخص و معیار جامعه دینی دانست. فقه که به تعبیر غزالی، از بین، علمی دنیوی است وقتی از ایمان حر و دلیرانه گسیخت، به غایت دنیوی‌تر می‌شود و با این علم دنیوی، جامعه آرمانی - ایمانی نمی‌توان ساخت. آن، اسباب حکومت دنیوی بر بدنها هست، اما ولایت معنوی بر دلها نمی‌آورد و به سخن فقیهانه و حکیمانه غزالی «دل از ولایت فقیه خارج است»<sup>۱</sup>. و کار دین، کار دل است نه کار تن‌های بی‌دل.

۶. فیلسوفان سیاست، دموکراسی را گاه منافی آزادی و لیبرالیزم شمرده‌اند و در آن دیکتاتوری اکثریت (هایک) و یا حاکمیت اقلیتی به نام اکثریت (دال، میلز) را دیده‌اند. دموکراسی در هر حال، دیکتاتوری هم نباشد، حکومت هست و حکومت قانون البته با گرافه کاریهای دلخواهانه قانون شکنان منافات دارد. مؤرد پاره‌ای از زیاده‌طلبی‌های خود را خواه‌ناخواه باید فرو گذارند تا در عوض به امنیت و رفاه برسند. همه چیز را با هم نمی‌توانند همگان تصاحب کنند. قانون، منافی آزادی مطلق هست، اما منافات با دموکراسی ندارد. پاره‌ای از کسان هم که در نسبت دموکراسی و دین تأمل کرده‌اند، وجود فقه دینی و منزلت الهی والی اسلامی را منافی در راه دموکراسی دیده‌اند و بی انعطاف بودن احکام آنرا پشتوانه استبداد دینی گرفته‌اند<sup>۲</sup>. و در مقابل، مدافعان دموکراسی دینی، تعدد و تنوع مشارب و مذاهب فقهی را گواه آورده‌اند تا از صلابت موانع بکاهند و جامعه دینی را با تنوع طلبی دموکراتیک آشتی دهند<sup>۳</sup>.

همچنین است تلاش کثیری از مصلحان مسلمان (چون عبیده و مودودی، غزالی و...) که صخه نهادن شرع بر شورا و اجماع و مصلحت و اجتهاد را نشانه حضور دموکراسی در دین و جامعه دینی دانسته‌اند<sup>۴</sup>. و با سخن پاره‌ای از معاصران که تفاوت حکومت دموکراتیک و حکومت دینی را در این دیده‌اند که در یکی قانون، ناشی

از امیال و اهوائ متغیر مردم است و در دیگری متکی به احکام لاینفک الهی<sup>۵</sup>.

در همه این آرا، فقه و قانون، مدار مناقشه است. گویی دینی بودن جامعه و حکومت سرآپا به فقه وابسته است و جمیع خواص و خصائصش از آن برمی‌آید. درست است که دموکراسی اصولاً روشی است برای حکومت و مهار کردن قدرت و درست است که قدرت را به مدد قانون (بشری یا الهی) مهار می‌کنند، اما از یاد نباید برد که جامعه دینی و حکومت دینی، همه چیزش واز جمله حکومت و قانونش، به ایمان مؤمنان تکیه زده است و اگر این ایمان فرو ریزد و با قلب و مسخ شود، حکومت و شریعتش با نظامات حقوقی و قانونی دنیوی فاصله‌ای نخواهد داشت. فقه اسلامی را می‌توان در جامعه‌ای بی‌ایمان و سکولار هم اجرا کرده و بهره گرفت. لکن هم توفیق عملی فقه اسلامی و هم جان و جاذبه‌اش در گرو ایمان و اعتقاد مؤمنان است؛ ایمانی که با فردیت و حریت سرشته است و اعتقادی که سیلان و تحول بر پیشانی آن نوشته است. عجب از کسانی است که تصور می‌کنند دموکراتیک شدن حکومت دینی، مشروط به سکولار شدن دین و فقه دینی است. اینان همچنان در حجاب اسلام فقاهتی محجوبند، و به عوض آنکه فقه را دینی ببینند، دین را فقهی می‌شمارند و به عوض آنکه جسم را روحانی ببینند، روح را جسمانی می‌انگارند و این حجاب ستبر، تصویر جامعه دینی را هم در چشم آنان تیره و وارونه کرده‌است. از حکومت دموکراتیک دینی، حکومت دموکراتیک فقهی می‌فهمند و به فقه که می‌نگرند، هم دست مردم را در تأسیس آن کوتاه می‌یابند و هم دست تعبیر را در دامان آن نارسان. و نتیجه منطقی می‌گیرند که دموکراسی دینی متفی است. اینان از مردم‌ترین و آزاده‌ترین عنصر دین و جامعه دینی یعنی ایمان و بشری‌ترین رکن آن یعنی فهم دینی که به حقیقت، نفس و نفس آن است غفلت می‌ورزند و بر سر جسمی نزاع می‌کنند که سرآپا در فرمان جان است و اگر با آن بپلو زند، بیخ هستی خود را کنده است. فقه دینی اگر به حریت ایمان و بشریت فهم حرمت نهد و احکام خود را با آن موزون و بر آن بنا نکند چه حکمت و اصالتی خواهد داشت؟ دموکراسی لیبرال از این اصل اصیل الهام و نیرو می‌گیرد که آدمیان بالذات آزاد و ناهمگونند و امیال و آرایشان، تنوع و تحولی نازدودنی و یکسان ناشدنی دارد و در بند کردن این چندگونگی نه ممکن است و نه مطلوب. آیا تجدد فهمها و تکرر ایمانها، کمتر از تنوع میل‌هاست؟ و آیا جامعه دینی، با لذات متکثر و کثرت‌گراییست؟ کسی که تب و تاب دلها و تراکم گمانها و تعارض یقینها و تموج ایمانها و تلاطم جانها و تندی توفانهای روح و نظارل امواج خیال را که گرسنه و درنده بر قلعه نازک دل و پرده لطیف ایمان می‌تازند و می‌گویند، چشیده و کشیده است، نیک می‌داند که ناهمگونی ارواح و چندگانگی قلوب، صد چندان است که تنوع اندیشه‌ها و پشه‌ها و تن‌ها و طلبها و باورمندی، صدبار از بی‌باوری، گونه‌گون‌تر و رنگارنگ‌تر است. و اگر کثرت‌گرایی سکولاریزم، مقتضی و مستعد، دموکراسی است، این اقتضا و استعداد در جامعه ایمانی، هزار چندان است. شما به فقه می‌نگرید. من می‌گویم به فقه فقه بنگرید. «آب را دیدی نگر در آب آب». شما از شکست مجبورانه تن‌ها سخن می‌گویید. من می‌گویم به شکست مختارانه دلها چشم بدوزید. شما به یک دستی و اطاعت خواهی و آمریت و ولایت فقه و فقیه نظر می‌کنید. من می‌گویم به تو بر تویی و رنگارنگی فهمها و آزادگی و رندی و چالاکی ایمانها و اختیارها نظر کنید. تن کجا و جان کجا؟ گل کجا و

دل کجا؟ جامعه دینی بالذات متکثر و کثرت‌گراست و کثرت مذاهب و فرق دینی، نمودی درشت و ناتراشیده و کرانمند از کثرتهای نازک و ناپیدا و بی‌کران درونی است و چون به باطن رویم، حقیقت و حقانیت این حکم حکیمانه آفتابی خواهد شد که الطریق الی الله بعدد انفس الخلائق (بل بعدد انفس الخلائق).

بلی، ایمان مقلدان چون افهامشان، و افهامشان چون اعمالشان، یکدست و رام‌شدنی و تلقین‌پذیر است، اما ایمان محققان و عاشقان چطور؟ و آیا تقلیدهای بی‌تحقیق بهایی دارند؟ جامعه دینی، به میزانی که دینی‌تر می‌شود آزادی طلب‌تر و آزادتر می‌شود و ایمان محققانه را به جای جزم متعصبانه می‌نماید، و کثرت باطنی را برتر از وحدت بی‌جان صوری می‌شناسد و شکست مختارانه را بر شکست مجبورانه تفضیل می‌نهد. و همین است آنکه دست جابر استبداد دینی را می‌شکند و روح آزاده ایمان را در کالبد قدرت می‌دمد. بلی، حکومت فقهی بر جامعه‌ای مقلد چندان از روح دموکراسی دور است که عشق از

صبری و دیو از قرآن. و آنکه ناقدان را می‌فشد تا در امتناع اجتماع فقه و دموکراسی سخنان نقشبده و تلخ بگویند همین نکته آشکار و انکارنکردنی بود، اما و هزار اما، حکومت دینی بر جامعه‌ای مؤمن و آگاه، که پاس حریت ایمان و سیالیت فهم و بشریت معرفت را داشته‌باشد، نمی‌تواند دموکراتیک نباشد.

پیدااست که سخن از امکان جمع دین و دموکراسی فراتر رفته است، و دامنه مدعا به اقتضا و ملازمت کشیده است. دیگر نمی‌گوییم حکومت دینی می‌تواند دموکراتیک باشد، می‌گوییم نمی‌تواند دموکراتیک نباشد. اما این را در باب حکومت دینی می‌گوییم که در مرتبه اول حکومت بر دلهاست نه حکومت فقهی که از بن و بنیان، فرمان راندن بر تن‌هاست، و از جامعه‌ای دینی خیر می‌دهیم که جامعه مؤمنان و دلیران است، نه جامعه مقلدان و از دلی سخن می‌گوییم که عاشقانه و مخلصانه با امنیت و حریت تام در تب و تاب ایمان است و خدای محبوب کریمی را می‌جوید که به درون و حال می‌نگرد نه به برون و قال. تن این مؤمنان را می‌توان به جبر مطیع کرد، اما روحشان را نه. عملشان را یکدست می‌توان کرد، اما فهم و ایمانشان را نه. و جامعه دینی آن نیست که آدمیان به تن تمکین کنند و بدل انکار. به همین روست که می‌گوییم حکومت دینی جز بر جامعه دینی ممکن نیست، اما حکومت فقهی، بر جامعه دینی و غیر دینی هر دو ممکن است.

آیا لازمه این سخنان این است که در جامعه مؤمنان، شریعت بی‌مقدار است؟ حاشا. آن مقلدات جز این نمی‌گویند که شاهد و معیار جامعه دینی، اجرای احکام فقهی نیست. (احکام فقهی را می‌توان به جبر در جامعه‌ای بی‌ایمان هم جاری کرد) و داوری در باب چنان جامعه‌ای باید معطوف به روح آن باشد، یعنی اخلاق و ایمان، نه جسم آن. و لذا بحث در باب جمع دین و دموکراسی یا جامعه دموکراتیک دینی را باید از ریشه و گوهر دین آغاز کرد نه جسم و شاخه آن. و اگر آشکار شود که جامعه دینی به اقتضای سرشت دین و به حکم حریت ذاتی ایمان و کثرت‌نازدودنی آن، و سیالیت فهم دینی، با دموکراسی سر‌مسالمت بل ملازمت دارد، فتاوی فقهی را باید به تبع آن اصل و در طول آن مورد فحص و عنایت قرار داد نه در عرض آن. و قدرت را باید چنان رام کرد که بدان حقیقت فاخر احترام بگذارد. قدرت در جامعه دینی، برای حراست ایمان است و اگر ایمان از دست برود حکومت به چه کار می‌آید؟ و ایمانها جز در سایه امنیت و حریت نمی‌رویند و نمی‌باشند و دولتی که متعهد به حفظ امن و آزادی ایمان و معتقد به تحول فهم دینی نباشد، ریشه مشروعیت دینی خود را به دست خود کنده است.

۷. احکام فقهی و شرعی که مشروب شونده از کلام دینی و قبض و بسط یابنده از حاجات معیشتی و مصالح دنیوی و معارف بشری‌اند، از آن رو که عین قانون جامعه دینی‌اند، در تحکیم و تصحیح دموکراسی دینی سهمی سهمگین دارند، و بدون آنها معماری حکومتی دموکراتیک ناتمام و ناکام خواهد ماند. چرا که در دموکراسی، به قول تامس‌پین، حکومت از آن قانون است نه از آن شاه، و مشروعیت و مقبولیت حکومتها به میزان خضوعی است که نسبت به قوانین مقبول و مسلم ورزند و نفی و تضعیف قانون عین نفی دموکراسی است. لذا حفظ شریعت و احکام آن، بی‌هیچ تردید به تقویت دموکراسی دینی یاری خواهد رساند و اگر دموکراسی دینی (برخلاف پندار مخالفان) نظراً و عملاً ممکن و معقول باشد، این امر جز با حرمت نهادن به احکام شرعی میسر نخواهد شد.





حفظ شریعت از ۳ راه به تحکیم دموکراسی دینی کمک خواهد رساند:

اول. از طریق حفظ هژیت جامعه دینی. کنیری از دینداران، چندان که در عمل به احکام فرعی شرعی سخت گیرند (همچون غسل و نماز و حج و زیارت...) در رعایت موازین اخلاقی (راست گفتن، زخم زبان نزدن، بولفضولی در کار دیگران نکردن، صبوری ورزیدن، مالدوست نبودن...) و موشکافی در اصول اعتقادی (صفات باری، چرایی وجود شیطان، عصمت و علم پیامبران...) جهدی نمی ورزند و دغدغه‌ای نشان نمی دهند. فروغ دین را در فروع آن می بینند و کمتر به جانب ریشه‌ها و ارکان عطف نظر می کنند. پوسته دین را بیشتر خالق مغز می بینند تا خدام آن. و به همین سبب هویت دینی و میزان دینداری خود و دیگران را با عمل به فروع اندازه می گیرند. در جمیع جوامع دینی چنین است که اگر پوسته‌ها رخت بریندند، مغزها هم به تبع رهپار فنا خواهند شد و جز نزد قلیلی از ارباب معرفت، دین قائم و مقیم نخواهد ماند. با حفظ شعائر و شرایع، عطر دین حتی در ضعیفترین شامه‌ها محسوس خواهد افتاد و مؤمنان به حیات و هویت دینی خود اشعار نیکوتر خواهند یافت. حج و نمازهای دسته جمعی و فرائض چون امر به معروف و نهی از منکر، از اعمال مبارکی هستند که چنان برکاتی را به دنبال دارند.

دوم. از طریق بسط انضباط قانونی و بستن دست خودکامگان، و برابر نشانیدن وضع و شریف و تقدم بخشیدن به مصلحت جمع بر فرد و تضمین می نیم قیود اخلاقی در ضمن حقوق و تکالیف و تأمین حق و عدل و نصفت برای جامعه نشینان. کمترین هنر قانون، ادب کردن حق ناشناسان و نهکاران و بدل کردن سلطه و سیاست به مدیریت و سلب مشروعیت از فرمانروایی جباران است. کسانی که به جای آنکه خاضع قانون باشند خود واضع قانونند. اما چنانکه اشارت رفت، این کمترین هنر آن است. همه را می توان در برابر قانونی ظالمانه هم برابر نشانند و به جام عدل باده ظلم بدانان پیمود. عدل در برابر قانون غیر از عدل در خود قانون است. به عبارت دیگر، وضع قانون عادلانه با اجرای عادلانه قانون تفاوت دارد. و قانون دار بودن نظام گرچه مقدمات دومی را فراهم می کند، اما به اولی می تواند بی اعتنا باشد. با اینهمه، قضا و سیاست قانونمند به دموکراسی، بسی نزدیکترند تا حاکمیتی گراف و خودکامه و مطلق العنان و لایسالی عمّا یفعل. مارکس که دموکراسی را فریب بورژوازی می خواند، نه بدان دلیل بود که نفس قانون داری و قضاورزی دموکراسی را ناصواب می دانست، بل بدان دلیل بود که قانونش را خدام اهداف و منافع پیشه‌وران و سرمایه داران (و لذا ظالمانه) می دید. وی چندان از اجرای (به ظاهر) عادلانه آن قوانین آزرده نبود که از ناعادلانه (و غیرتاریخی سارتجاعی) بودن خود قوانین. و اساساً آن اجرای عادلانه نما را حجاب درک ناعادلانه بودن قوانین می دید. گویی دادگاههای غریض و طویل که به دلایل شاکیان و متهمان رسیدگی می کردند و داوران پر احتشام که با استماع شهادت و ادله و فحص از قرائن، به دعوی فیصله می دادند و پارلمانهای پر شکوه و پر نزاع که بر سر بندها و ماده‌های قانونی دفت‌های غریب می ورزیدند، همه حاجب آن می شدند که ناظران و محکومان به پشت پرده نظر کنند و علل وضع آن قوانین را دریابند و از عدل و ظلم نهفته در آنها با خیر شوند و او که خود علت شناس رویناها بود، بر دموکراسی بورژوازی و نه دموکراسی واقعی که به زعم او از عللی عادلانه (= مترقی) نشأت می کند، پوزخند تمسخر

می زد.

سوم. وجود و حضور مکتبی حقوقی و قانونی در جامعه، دو حساسیت میمون و خرد آشوب را برمی انگیزد؛ یکی نسبت به مفاهیم فراخ و فحیم حق و عدل و دیگری نسبت به اجرای عادلانه قانون (یعنی شیوه‌های درست و کامیاب). و درست همین سه امرند (یعنی حق و عدل و روش) که همین که مورد موشکافی‌های دقیق و دلیرانه عقلی واقع شوند، عقلانی شدن حقوق و قانون و به تبع، دموکراتیک شدن آن را ممکن می سازد.

دموکراسی چنان که آوردیم روشی است برای مهار کردن قدرت حاکمان و عقلانی کردن سیاست و تدبیر ایشان، و عزل غیرقهرآمیز ناصالحان، و ایفای حقوق رعایا و تأمین مصالح عامه و آن روش عبارت است از تفکیک قوا، تأسیس پارلمان، توسعه آموزش، آزادی بیان، آزادی و تعدد احزاب، نیرومند شدن مطبوعات و رسانه‌ها، انتخابات عمومی، تأسیس شوراهای در جمیع مراتب تدبیر و تصمیم‌گیری و امثال آن.

بحث از بهترین و کامیابترین روش حکومت و مهار قدرت، و بحث از مصلحت عام که عدل و حق را در دل دارد، بخش اجتناب‌ناپذیر فلسفه حقوق و سیاست است. و درست در همین مواضع است که عقلانیت، که رکن رکن دموکراسی و مدیریت موفق علمی است، پا به درون می گذارد و ققه دینی را به گفت‌وگو و داد و ستد دعوت می کند. چرا که نه بحث از عدل بخشی درون دینی است نه بحث از حق (و حقوق بشر) و نه بحث از روشها و شیوه‌های عمل. اینها هر سه، چون بحث از حسن و قبح افعال، و مجبور و مختار بودن آدمیان، بحثهایی فرا دینی اند که در فهم و قبول دین به غایت مؤثرند. لذا همچنان که متکلمان در باب جبر و اختیار و حسن و قبح عقلی و ذاتی افعال، گفت‌وگو و اتخاذ نظر می کنند، بحث در باب حقوق بشر و حد و دامنه



عدل و شیوه‌های کامیاب حکومت و مهار قدرت هم باید بحث روز و خوراک مستقر جامعه دینداران و شریعت‌ورزان باشد، تا درک دینی خود را دائماً در پرتو این تأملات، تازه و تصحیح کنند و مکتب حقوقی و فقهی خود را با آن دستاوردهای تازه، موزون و متناسب آورند.

قطعاً در اعتقاد مؤمنان هیچ حکم دینی نمی‌تواند غیر عادلانه و یا مخالف حق و مصلحت عامه باشد و یا در عمل ناکامی به بار می‌آورد. و هر حکمی که چنین باشد، با رجوع به مبادی عالی‌ه عدل و حق یا با مصلحت‌سنجی، طرد و تعویض خواهد شد. ورود عنصر مصلحت در تقنین و تفقه و تأسیس هیأتی برای تمیز و تحصیل آن، از مقومات فکر و عمل دموکراتیک است و نشانه روشنی است از کشفی مهم، یعنی دنیوی دیدن چیزی (فقهی) که همواره دنیوی بوده است.

آنچه ناقدان رانسبت به حکومت فقه بدگمان می‌دارد و سلطه آنرا مانع آزادی و مانع‌الجمع با دموکراسی می‌نمایاند، چهره‌ای است از فقه که در آینده گمان خود دیده‌اند، و داوریه‌های خود را درخور آن کرده‌اند. ایشان اولاً عبادات (به معنای اخص) را الگو و شاخص تمام عیار فقه گرفته‌اند که نه نقش حکومتی - اجتماعی نیرومندی دارند و نه مصالح دنیوی‌شان تماماً قابل آشکار کردن است و ثانیاً فقه را بریده از مبادی کلامی و معرفت‌شناختی و اخلاقی آن در نظر آورده‌اند، و این هر دو یک نتیجه به بار آورده است و آن اینکه فقه را مجموعه‌ای راکد و جامد و قلعه‌ای نفوذ ناپذیر و اسرارآمیز یافته‌اند که والایش عبوسانه بر اذهان فرمان می‌راند و بی‌هیچ انعطاف و تحملی، از جامعه و تاریخ اطاعت و تسلیم می‌طلبند. به قوت باید گفت این هر دو گمان خطاست، و نگاهی نافذ و ناقد به منزلت دینی و جایگاه معرفت‌شناختی و سرچشمه‌های زاینده و سیراب کننده فقه و سرگذشت پنجابیح تاریخی آن، گوهر و ماهیت آن را آفتابی خواهد کرد. معاملات (اجتماعیات) فقهی همه چنانند که تیغ عقلانیت و مصلحت‌سنجی دنیوی در تن‌شان کارگر است و اگر چنین نباشند به کار دنیا نمی‌آیند، چرا که آنچه برای دنیاست، دنیوی است، و آنچه در طبیعت است طبیعی است و آنچه در خور آدمیان است، بشری است و لذا احکام و احوال دنیا و طبیعت و عقلانیت و بشریت در آنها نافذ و جاری است. مکتبی حقوقی که ابزار و مکانیزم لازم را برای نرمشها و چرخشهای تاریخی تدارک ندیده باشد، در تحولات پرساوت روزگار، به بیخ و تابهای مهلک گرفتار خواهد آمد و جان خواهد باخت. فقه دینی، محاط و محفوظ و مستغف به ایمان و مصلحت و عدل و حق و عقل و اخلاق است و چنین فقهی البته ظرفیت آن را دارد که قبض و بسطهای عتیف را تحمل کند و ترش‌رو و بیمار نشود و تاریخ فقه بر این بدعا گواه است. دغدغه فقه را نباید داشت. او، تبعی و طفیلی است. اگر حق کلام و دیگر معارف بشری که مقدم بر فقه یا هم‌میشین آنند، گزارده شود، و اگر گشایش ذهنی و عینی لازم برای نهادن چنان حقی فراهم آید، (یعنی اجتهاد در اصول و آزادی در تحقیق) فقه نیز در جایگاه خود خواهد نشست و سهم مطلوب خود رانسبت به مهار قدرت و تأمین شیوه‌های کامیاب و کم خطای حکومت، گرمانه ادا خواهد کرد.

۸. عقلانیت در جهان جدید، به تبعیت از ماکس وبر، افسون‌زدایی از جهان (یعنی طرد عوامل غیبی و ماورایی) و تکیه بر تدابیر علمی دانسته شده است. از اینرو گشودن دست عقل در حوزه دین، پارادوکسی لاینحل می‌نماید. تکیه زدن فقه بر دین، و دین بر وحی و وحی بر آسمان، نزد کسانی بهترین دلیل بر نقض دموکراسی است.

گویی قدرت و قانون اگر از آدمیان نشأت نکند و به خواست آنان دگرگون نشود و به دست آنان تفسیر نگردد و تابع مصالح و مفاسد معیشت آنان نیفتد و اسرار و رموز و پیامدها و بطونش بر آدمیان مکشوف نباشد، قدرتی مطلقه و قانونی جابر خواهد بود که مجالی برای حکومت مردم (= دموکراسی) باقی نخواهد نهاد.

این گمان ناشی از غفلت از این نکته است که فقه دینی گرچه خاستگاهش آسمانی است، اما کاربردی زمینی دارد. و اگر چه از ماورای تاریخ می‌آید، اما ناگزیر تاریخی می‌شود. و آدمیان با ایمانی آزاد و با دریافت تکامل یابنده‌ای که از حق و عدل دارند، به سراغ آن می‌روند و از آن درس عمل می‌آموزند. بلی اگر حق و عدل را ناشی از فقه و تابع آن بدانیم، (نه مقدم و حاکم بر آن، آنها در مقام فهم و عمل نه در مقام ثبوت و نفس‌الامر) و در فهم آن، موازین مستقل اخلاقی (مصلحت و عدالت) را منظور نکنیم، و آن را بریده از مبادی کلامی ببینیم و اجتهاد در اصول را شرط لازم اجتهاد در فروع نشماریم، چنان فقهی، نه تنها با دموکراسی ناسازگار خواهد افتاد که به کار معیشت هم نخواهد آمد و در حلّ گره‌های پیچیده و بیجاننده زندگی ناکام خواهد ماند. اما فقه، وجود و ماهیتی مستقل از دین ندارد و حریت نازدونی ایمان و سیالیت ناگزیر فهم دینی تنها با فقهی حرّ و عادلانه و حکمت‌آمیز می‌سازد و بس. و چنان فقهی، با همه تکیه‌ای که بر آسمان دارد، به هیچ‌رو از بسط عدل در زمین ناتوان نخواهد ماند و در جامعه‌های دیندار و مؤمن، بهتر از یک مکتب حقوقی سکولار، گره‌گشایی خواهد کرد.

آدمیان مؤمن حق خود در قانون‌گذاری را به خدا وانهاده‌اند و این عین دینداری و حق دینداران است و از این‌روست که قانون جامعه دینی از آسمان می‌رسد. اما حق فهم آن قانون، و تطبیق آن با مصلحت و عدالت، وانهادنی و درگذشتنی نیست، و به همین سبب، مواجهه دینداران با شریعت همچون مواجهه آدمیان با طبیعت است که در عین محصور بودن در حصار طبیعت کامیابانه به بنا کردن نظام عظیم تکنولوژی دست می‌برند و در عین تعلق به طبع از رشته قسر می‌آویزند، و بی‌اعتنا به تنگنای ماده و احکام آن، فسحت شگرفی در عرصه تکنیک پدید می‌آورند. شریعت و طبیعت با همه عبوسی چندان گشاده دستند که آن ترش‌روی را جبران کنند و با همه تمین یافتگی چندان هیولا صفت‌اند که صورت‌های گونه‌گون را در آغوش کنند.

سخنان یاد شده، همه مترتب بر این فرض است که احتیاج به رسولان را از درماندگی عقل جزوی بخوایم و عقل جمعی آدمیان را قاصر از تدبیر معیشت دنیوی و عاجز از تمیز مصالح و مفاسد افعال و امور بشناسیم و آنان را از این حیث، پیوسته حاجتمند پیامبران بدانیم و فقه و دنیا را در دایره رسالت انبیا و انتظار خویش از دین درآوریم. اما هزار اما، اگر وجه حاجت انسان به رسولان را به گونه دیگر تصویر کنیم و سر نبوت را در امر دیگر بدانیم و رسالت پیامبران و توقع آدمیان از ایشان را، تسریع تکامل بشر و تسهیل مکارم اخلاقی و تسهیل و تفسیر تجارب روحی و تهذیب نفس و تعلیم کتاب و حکمت و تذکار و تحکیم میثاق فطرت و طبابت بی‌اجرت برای نیازموندن نیازموندینها و برآشوفتن خردها و فروکوفتن اختلافها و نزدیک کردن راه آدمیان به خدا، و بسط قسط و رفع ستم و فرو شکستن فرعونیت و آموختن درس عبودیت و نمودن راه آخرت و تمهید اسباب حسن عاقبت... بدانیم (چنانکه پاره‌ای از متکلمان دانسته‌اند) در آن صورت، دین چهره دیگری به خود خواهد گرفت و شیوه‌های حکومت و سیاست (نه

ارزشهای آن) بالمره از دایره رسالت دینی بیرون خواهد رفت و قناعت، سیر و سیرت دیگر خواهد یافت.

باری، مانع‌الجمع دیدن دین و دموکراسی، ریشه در پنداری دیگر هم دارد و آن اینکه گویی در دموکراسی همه چیز به رأی‌گیری و رایزنی آدمیان و نهاده است و هیچ «مینا» و متکای ثابت و پیشینی ندارد. این خطای دوم است. مگر دموکراسی رابه خاطر عدل، به خاطر احقاق حقوق بشر و به خاطر مهار قدرت نمی‌خواهند؟ و مگر بر شناخت ویژه‌ای از انسان و تاریخ بنا نمی‌کنند؟ و مگر این اصول پیشینی را فلاسفه تعلیم نداده‌اند و نمی‌دهند؟ مگر خود اصل رأی‌گیری را با رأی‌گیری به دست می‌آورند؟ و مگر می‌شود از هیچ‌جا آغاز کرد و به آن همه نعمتهای نغز و نفیس الهی، یعنی عدل و حق و حکمت رسید؟ ابتدا باید جامعه‌ای از سر آزادی و تدبیر به درک نوینی از انسان برسند و به اغراضی والا و شریف دل ببندد (ارزش) و آنگاه برای تأمین آنها نظامی صالح و کامیاب فراهم آورد (روش).

اینکه گفته‌اند «دموکراسی روشهایی است معین برای رسیدن به نتایج نامعین» سخن حق و صوابی است، اما استعداد بدفهمی دارد. این سخن به معنای نفی اصول پیشینی نیست، بلکه در دفع شبهه و مغالطه کسانی گفته شده است که غایت را به جای روش نهاده‌اند و به گمان خود بنا کردن نظامی توتالیتر را برای بسط عدالت و اعطای حقوق، عین دموکراسی دانسته‌اند.

با چنین کسانی است که باید گفت «روش» در اینجا اصالت دارد و پیشایش معلوم نیست حق از آن کیست و قدرت در خور کدام است. مجرم همان است که بررسیهای قضایی نشان می‌دهد و حاکم همان کس است که رأی مردم او را برمی‌گزیند. حاکم آن نیست که به واقع شایسته‌ترین مردم است و مجرم آن نیست که به واقع مجرم است. واقع در اینجا تابع روش کشف واقعیت است و این روشی است که موضوعیت و عمومیت دارد و کسی نمی‌تواند مدعی روشی شخصی برای کشف واقعیت شود. بدین معناست که دموکراسی روشش معین است و نتایجش نامعین. اما اینها همه در باب مصادیق و افراد است نه در باب اصول و موازین. اصول و موازین دموکراسی همچون اصول و موازین قضا، معین و محترمند، و تخلف از آنها جایز نیست.

در جامعه دینی هم چنین است. در اینجا هم همه چیز، و نهاده به آرای آدمیان نیست. بلکه آدمیان به اختیار و تمیز خود و از سر حریت و آگاهی کامل، اصولی را برای اخلاق و عمل به منزله قانون از منبع دین اخذ می‌کنند. (همچون شراب نخوردن و قمار نکردن) این منبع آسمانی است، اما مختار و مطلوب زمینیان است و همین کافی است تا آسمان و زمین را با هم آشتی دهد و از غلظت انبیا و ادوگس بکاهد. بلی پیشینی بودن حق بلاعزل و الیان و مشروعیت یافتن کل نظام از ناحیه حاکم و برتر نشستن حاکم از قانون، به هر منطق و مبنایی که باشد، خلاف دموکراسی است و به هیچ حیل‌های نمی‌توان چنین نظامی را با دموکراسی جمع کرد. در اینجا است که باید گفت «نتایج معین» با دموکراسی منافات دارد. از پیش معین نیست که حاکم مسلمین کیست. بلکه باید با روشهای خریدند، او را «معین» کنند و لذا است که منصوب دانستن فقهای بدین مرتبه، بی‌اعتنا به رأی و گزینش مردم، و بدون اعمال روشهای دموکراتیک، یا دموکراسی ناسازگار است. نه تنها حق بلکه تکلیف شرعی مردم دیندار است که حاکم خود را به روشی عادلانه چنان برگزینند و اختیارات او را با چنان قیودی

مقید و مضبوط کنند که در مقام تدبیر و سیاست، کمتر خطا کند و در صورت تخلف، به روشهای دموکراتیک قابل اصلاح یا عزل باشد. حق حکومت در همه حال از آن مردم است و آن مدیریتی است عقلایی برای کم کردن خطا در تدبیر و سیاست و هیچ خطایی را نمی‌توان با تکیه بر حقی پیشینی و آسمانی، توجیه یا تکرار کرد. حکومت بندگان، حکومتی است در خور بندگان نه خدایان، که با آرای آدمیان برمی‌نشیند و با آرای آنان برمی‌افتد و این آرا در جامعه دینی البته پرورده دامن دین و مقتبس از خرد ایمانی است و چنین اقتباس و تربیتی، ذره‌ای از دموکراتیک بودن حکومت دینی نمی‌کاهد.

۹. اصول پیشینی دموکراسی، ذاتاً اصولی اخلاقی‌اند و لذا دموکراسی بدون التزام به اخلاقی خاص، دوام و قوام نمی‌یابد. حرمت نهادن به آرای اکثریت، به قانون و به حقوق دیگران و به عدل و نصرت و غمخواری خلق و اعتماد به یکدیگر از اهم اصول مقوم دموکراسی‌اند، و اگر در جامعه‌ای این تقیدات سستی بگیرند، حیات دموکراسی هم در خطر خواهد افتاد. غنای طغیان‌آور پاره‌ای از جوامع کاپیتالیست همروزرگار ما، اخلاقشان و لذا دموکراسی‌شان را به خطر افکنده است و همین است آنکه ندای نیکخواهانه جمعی از دردشناسان را برآورده است که به سوی فضیلتها باز گردید که هیچ تمدنی بدون التزام بدانها پایدار نمانده است. و اینجا است که دین عظیم دموکراسی به دین آشکار می‌شود. ادیان که پشتوانه اخلاقند، بهترین ضامن بقای دموکراسی‌ها هستند و جامعه‌ای دینی که به فساد و صلاح حساس است، بسی بهتر از جوامع دیگر، می‌تواند ناظر و داور احوال حاکمان و بهره‌جویی ناصواب آنان از قدرت باشد. دموکراسی بر کنترل متقابل بنا شده است و به آفات قدرت و مفده خیزی آن سخت حساس و هشیار است. اما و هزار اما، اینها همه به شرط آن است که مجریان و متصدیان، اخلاقاً (نه فقط قانوناً) خود را مکلف به فساد پیرایی بدانند. هیچ نظام حقوقی و قضایی، نمی‌تواند برای حسن جریان امور و جلوگیری از تخلف مجریان، نظام قضایی دیگری را ناظر احوال خود کند. این به تسلسل محال خواهد انجامید. گره این کار به دست اخلاق گشوده خواهد شد. مجریان باید ناظری درونی داشته باشند. در چنین مجموعه‌ای اخلاقی است که قانون هم محترم و مؤثر خواهد افتاد و صورت و سیرتش همداستان خواهد شد و دموکراسی نقش عظیم خود را در فساد پیرایی آشکار خواهد کرد. دیکتاتوری و توتالیتریزم، صورتها و معنا فاسد و باطلند و دموکراسی اگر از درون با اخلاقی حیات بخش همراه نشود، صورتی بی‌جان یش نخواهد بود. آکسی دوتوکویل، در قرن پیش یک دریافته بود که «با آنکه در امریکا هیچ‌گاه مذهب به‌طور مستقیم در امر حکومت بر جامعه دخالت نمی‌نماید، با این حال باید آن را از ارکان سیاسی مملکت شناخت»<sup>۱۵</sup> و البته غرضش این نبود که در آنجا، دین و سیاست یکی هستند، بلکه چنین دریافته بود که «در ایالات متحده مذهب هدایت اخلاق را به عهده دارد» و این اخلاق، عظیمترین پشتوانه دموکراسی است. وی خودخواهی و فردگرایی افراطی و پرداختن تام به «خانواده و دوستان خود» و غفلت از مصلحت عام را خطری برای دموکراسی امریکایی می‌دید و توفیق سیاسی آن را در گرو این اندیشه ذاتاً دینی و اخلاقی می‌دانست که هر کس خود را درقبال دیگران مسئول و موظف بداند و سقیبه سعادت را که همه بر آن سوارند، از سر خودخواهی سوراخ نکند که همه را به هلاکت خواهد افکند. ریچارد نیور متکلم سرشناس معاصر هم (متوفی به سال ۱۹۶۲)

دینی که آدمی را ظلم و جهول و ضعیف و هلوع و جزوع و عجول... می شناساند. چنین درکی از آدمی، جز درس تسامح و تواضع چه می آموزد؟ و جز راه مدارا و احتیاط چه راهی را می گشاید؟

۱۰. به پایان سخن می رسم. این مقال از امکان جمع دموکراسی و دین آغاز کرد، اما از آن فراتر رفت و همبستگی آن دو و احتیاج و اشتیاقشان به یکدیگر را نیز فرا گرفت و حریت ایمان و سیالیت فهم دینی و عقلانیت تدبیر معیشت دنیوی را بر امکان، بل ضرورت آن آشتی میمون گواه آورد و اخلاق دینی را نیز پشتوانه آن گرفت و حق دینداران را در اختیار شریعتی الهی محترم شمرد و آن را نافی مردمی و زمینی و عقلانی بودن حکومت دینی ندانست و با جدایی افکندن میان دموکراسی و لیبرالیسم، یقین ورزی مؤمنان را منتفع و مانع مدارای دینی نینگاشت و با اتکا به آرای معرفت شناختی و دین شناختی مقدم بر فقه، منزلت احکام فرعی فقهی را معین نمود و با تأکید بر لزوم حفظ توازن میان درون و بیرون دین، راه ورود عقلانیت در حیطه دین را نشان داد و داوری در باب دموکراسی دینی را از حوصله فقه بیرون دانست و در عین حال انضباط قانونی و فقهی را شرط آن شمرد و حکومت دینی بر دلها را از حکومت فقهی بر تنها جدا کرد و ایمان آزاد و رضامندانه و فهم وحشی و غیر تقلیدی را خصلت گوهری جامعه دینی دانست و دیگر شئون دینی جامعه را تابع و خاضع آن خصلت گوهرین شمرد و در هیچ یک از این نظرورزیها، پا را از دایره معارف فرا دینی فراتر نهاد و متکلمانه با قبیهان و مفسران چالش نکرد و کار دین را عظیمتر از آن شمرد که فقط به دست فقه و تفسیری تنقیح نشده و بریده از مبانی عقلی بیرونی، سپرده شود.

ورود عقلانیت در عرصه دین تاکنون، خجولانه و محتاطانه و در خدمت فهم و دفاع از آن بوده است، اما دفاع و تأیید، بدون نقد و تحلیل هرگز تمام نیست. پروژه عقلی گری، پروژه ای همه یا هیچ است. تا نیمه راه با آن نمی توان رفت. نمی توان از عقل خواست که همواره محاسن آرای ما را آشکار و تصویب کند بدون اینکه راه برای نقد و نقیصه یابی او نیز هموار باشد. سود بردن و شیرینی خوردن از دست عقل بدون آمادگی برای زیان دیدن و تلخی چشیدن، زیرکی وارونه و مکر سرد است. کتابها در دفاع از حقوق زن و حقوق بشر و نظام حکومت در اسلام نوشتن و همه جا عقل را فقط به دفاع و تأیید آنها گماشتن، اما سخن ناقدانه عقل را در این مجال نشنیدن، کاری است غیر کافی و عاری از لوازم خردورزی و دور از موازین عقلانیت.

یا ممکن با پیلانان دوستی

یا بنا کن خانه ای در خور پیل

یا ببر با قوم آرزق پیرهن

یا بکش بر خانمان انگشت نیل

دعوت به دموکراسی دینی، دعوت به پروژه تمام عیار عقلی گری دینی است؛ عقلانیتی که سود و زیان هر دو در اوست. دعوت به روشی معین است که نتایج تلخ و شیرینش نامعین است. دعوت به دینداری محققانه است در برابر دینداری مقلدانه. درست است که جوامع دینی علی الاغلب از تقلید تغذیه می کنند و درست است که در این جوامع، قشر دین بر مغز آن چیره است و درست است که عقل مدافع همواره از عقل ناقد برتر می نشیند، لکن شکوه دردمندان و بیدارگران همواره از این تقلیدهای مغزگش و قشریگریهای تحقیق آزار بوده است. دعوت به



مفهوم دینی و انجیلی «عهد و میثاق» را در بنا و تحکیم دموکراسی امریکا بسی کارسازتر از مفهوم «قرارداد اجتماعی» لاک و دیگران می داند، چرا که نفع پرستی مضمحل در قرارداد اجتماعی به هیچ رو در «میثاق» وجود ندارد. در اینجا آنچه هست، اعتماد و تعهدی اخلاقی است که از سر و وظیفه شناسی محض برمی خیزد و لذا پشتوانه ای استوارتر برای بقای نهادهای دموکراتیک خواهد بود.

باری، دموکراسی گشتی ای است که نمی تواند بی نیاز از غیر، به خود لنگر اندازد و اگر لنگرگاه مساعدی نداشته باشد در توفان تلاطم خیز رذیلتها و مسئولیت ناشناسی ها غرق و درهم شکسته خواهد شد.

اخلاقیات دینی، که در فرهنگ ما گاه دستاویز معیشت صوفیانه منحنی شده اند، می توانند بهترین پشتوانه بقا و دوام دموکراسی باشند. ذم دنیا، که شامل ذم ثروت و ذم قدرت می شود، می تواند زمینه مساعدی را برای معیشتی آرام فراهم کند و نزاع بر سر قدرت و ثروت را به نحو دلپذیری تعدیل نماید و آدمیان را به تدابیری عقلانی دعوت کند که بگذارند ثروت و قدرت و سوسه گر، چنان مجتهد و متراکم شوند که هلاک دل و دین همگان گردند و شکیبایی و ایستادگی را از کف آدمیان چنان بر بایند که در حسرت کسب جوی قدرت، خاک در چشم فضیلت بزنند و برای وصال ثروت، چشم از هر کمالی بپوشند. دموکراسی بر این خاک بهتر می روید و بهتر می زید و تا آن ارزشهای اخلاقی، صورت عملی مضبوط و روش اعمال موفق نیابند و از حد موعظه خارج نشوند، نازاویل مفسدت را خواهند ماند. همچنین است انسان شناسی



را به خوبی آشکار می‌کند و بحران ایمان در آن جوامع را به نگاه علمی منوط  
منسوب می‌دارد و در آمدن جامعه‌ای «پس - علمی» (Post-scientific) را پیش‌بینی  
می‌کند که در آن علم متواضعتر و ایمان سرفرازتر و محترمتر باشد. همچنین است  
کتاب جنالی و پر خواننده آلن بلوم به نام «متشدن مغز آمریکایی‌ها»

Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (N.Y. 1987)

که در آن، بلای را که علم و لیبرالیسم بر سر جامعه آمریکایی آورده‌اند، شرح می‌دهد.  
تیز نگاه کنید به آثار متفکران مکتب انتقادی، خصوصاً یورگن هابرماس در باب  
«ایدئولوژی» شدن علم. مفاد رأی ایمان اینست که امروز نه علم بر طرف است و نه  
عالمان. و لذا جوامع «علم» محور از وضعیت اولیه لیبرالیسی به دور افتاده‌اند. و  
تیز نظر کنید به آثار اخیر فیلسوف مشهور علم، پل فایریند، خصوصاً کتاب

Science in a Free Society

که در آن، غلبه علم را تهدیدی نسبت به دموکراسی می‌شمارد. و دولت را نسبت به علم  
و دین، هر دو، بی‌طرف می‌خواهد.

۴. از جمله نگاه کنید به مقاله نیگوی زیر در باب معنای دقیق مدارای دینی:

Jay Newman, *The Idea of Religious Tolerance*

Am. Phil. Quarterly, 15:3 (1978)

۵. توضیح مطلب به اختصار آن است که دلیل به اثبات درستی و نادرستی عقاید کار دارد.  
اما علت یا نحوه ایجادشان، عقاید باطل، علت دارند، اما دلیل ندارند. رأی نادرست  
را نمی‌توان ایجاد کرد، اما نمی‌توان اثبات کرد. بنابراین با صاحب عقیده فاسد می‌توان  
هم‌دردی کرد که در چیره عقلی گرفتار آمده و ناگاه از بطلان عقیده‌ای بدان دلسته  
است، اما با عقیده‌اش نمی‌توان هم‌دلی و هم‌دستانگی کرد. با دلیل، عقیده‌اش را رد  
می‌کنیم، اما با نظر از منظر عقل، معذور بودن وی را در قبول آن عقیده می‌پذیریم. برای  
گاهی بیشتر از تفاوت مهم و دقیق علت و دلیل و تحویل‌ناپذیر بودن یکی به دیگری،  
نگاه کنید به مقالات «علت و دلیل» و «عقل و آزادی» در فریبند از ایدئولوژی  
(صراط ۱۳۷۲)

۶. در باب تفاوت دورانهای ناسی و استقرار دین و تمایز احکام آنها، نگاه کنید به مقاله

«فریبند از ایدئولوژی» در کتاب «به‌یاز ایدئولوژی» (صراط ۱۳۷۲)

۷. در باب منزلت فقه، پس از این بیشتر سخن خواهم گفت و ببوند آن را با رأی کلامی

در باب سزای نبوت و خاتمیت، آشکار خواهم کرد. اینجا همینقدر اشاره می‌کنم که  
فقیهان، در مقام عقلانی کردن حکم قتل مرتد نکته‌های قابل تأملی گفته‌اند و قبود  
نیگوی بر آن نهاده‌اند. از جمله اینکه هنگامی که فتنه عام و شبهه فراگیر شود و خیل  
عظیمی را به ترفید و ارتداد افکند، چنین حکمی در جهان احوالی نافذ و جاری  
نشد، و دیگر اینکه، تعویض دین در دوران ناسی اسلام گناه تابع اغراض سیاسی  
بوده است و مسلمان و کافر شلتهای متوالی پاره‌ای از دشمنان، توطئه‌های برای موهون  
کردن اسلام و فروشکستن باروی ایمان مومنان و بازی کردن با روحه آنان بوده است.  
محمد غزالی نویسنده و متفکر معاصر مصری این آیه را در باب حریت دین شامه  
می‌آورد که: «وقل الحق من رنکم، فمن شاه فلیؤس و من شاه فلیکفر» (کلهف/۲۹) و  
در بیان سزای ارتداد پاره‌ای از معاصران پیامبر، که چیزی جز استهزای دین و توطئه علیه  
آن نبوده است، از این آیه مدد می‌جوید: «و قالت طائفة من اهل الکتاب امنوا بالذی  
انزل علی الذین امنوا وجه الشهار واکفروا. اخره لعلمهم بیرجعون» (آل عمران/۷۳)  
«گروهی از اهل کتاب چنین می‌گویند که در اول روز مسلمان شوید و در آخر آن،  
کافر بلکه مسلمانان هم از دین خود برگردند». (محمد غزالی: حقوق الانسان،  
دارالکتب الحدیث، قاهره، ۱۹۶۵، ص ۱۱۸-۱۰۶)

پیداست که چنین کفرورزیهایی که منشأ سیاسی (نه عقلانی) داشته است، جز با سیاست  
کردن فرو نمی‌شسته است و این سی فرق دارد با حسرت و جوی بی‌ثباته و حشرت انگار  
محققانه کسی که پروای حقیقت دارد نه دعوای قدرت.

مطهری هم که در باب کتب ضلال و حشرت ناسی کرسی مارکسیسم‌شناسی در دانشکده  
الهیات دانشگاه تهران نظر می‌داد، گفتایش بر همین عقیده بود. وی مارکسیست‌های

دموکراسی دینی دعوت به تحقق ایمان آزاد و حرمت نهادن به فهم  
سیال، و بنا کردن نظامی است درخور آنها و نیروبخش به آنها.

در جوامع دموکراتیک، راه دینداری محققانه بازتر است و آنکه  
قدر و قداست دین و علو عظمت تحقیق را می‌داند، تردید نمی‌کند که  
یک ایمان محققانه بر هزاران تقلید ناستوار و فرو ریزنده، شرف دارد.  
استبداد دینی که فقیه و اصولی خیر عصر اخیر، آیت‌الله نائینی، از آن  
می‌نالید، جز در پناه این عقلانیت دموکراتیک زدودنی نیست. آن  
استبداد، صعب‌ترین استبدادهاست، چرا که حاکم دینی مستبد، نه تنها  
حق بلکه تکلیف خود را در آن می‌داند، و مگر در پناه دموکراسی دینی  
بتوان با حفظ امانت ایمان از چنان حق و تکلیف دین آزاری ایمان  
یافت.

حقا کزین غمان برسد مؤدّه امان  
گر سالکی به عهد امانت وفا کند  
ساقی به جام عدل بده باده تا گدا  
غیرت نیآورد که جهان پر بلا کند

(دیوان حافظ، غزل ۱۸۶)

پادشاهها:

۱. اینها همه دلایل معرفت‌شناختی و نظری دموکراسی‌اند نه تحلیل اجتماعی آن. بحث از  
علل تاریخی و شرایط مساعد اجتماعی دموکراسی، از دایره این مقال بیرون است.  
همچنین است بحث از زمینه‌های نامساعد آن، نکته سنجیهای بافتلانی همچون رأیت مبر  
در کتاب نجفیان و رأیت دال در مقدمه‌ای، پو توری دموکراسی - همه به تحلیل بیرونی  
و وجودی دموکراسی ناظرند نه به تعریف و ماهیت درونی آن. فی‌العقل تشوری  
دموکراسی نظراً به تفکیک قوای سه‌گانه و انتخاب آزاد قوا می‌دهد، اما این تفکیک و  
آن انتخابات فقط در جوامع صورت صحیح می‌پذیرد که به نظر فال، پلی آرشی در  
آن برقرار باشد وگرنه نه.

۲. عجب است از نافذ محترم که به مقاله «سیاسی تئوریک لیبرالیسم» اینجانب رجوع  
کرده‌اند، اما در این نکته به عین غایت ننگریخته‌اند.

۳. در کتاب ذیل نکات آموزنده و روشنگری در این باب آمده است و بی‌طرف نبودن  
دولتهای لیبرال نسبت به علم به خوبی باز نموده شده است.

Wolff, *The Poverty of Liberalism*, Beacon Press 1969 U.S.A

R.P. همچنین نگاه کنید به کتاب جدیداً انتشار ذیل

B. Appleyard, *Understanding the Present: Science and the Soul of the Modern Man* (1993)

مؤلف گرچه در این کتاب نگاهی نقادانه به علم دارد (و این نقد، به واقع ناظر نه  
علم‌شناسی پاره‌ای از عالمان است نه خود علم)، اما «علم محور» بودن جامعه لیبرالی

مرده یا مخفی شده یا مهدورالدم را به تدریس دعوت نمی‌کرد؛ لاجرم مارکسیست‌های برهان‌گرا و متفکر نزد او محترم بودند. همچنین است رای وی در باب کتب ضلال کتابهایی که ولو ضدین، ضد اسلام و ضد خدا هستند، ولی بر یک منطق و یکا طرز تفکر خاص استوارند... یعنی هستند بعضی افرادی که بر ضد خدا، بر ضد اسلام، بر ضد پیغمبر حرف می‌زنند، ولی در حرف خودشان صداقت دارند. یعنی این‌گونه فکر می‌کنند. به همین دلیل راه مبارزه با این گروه اوشاد است و هدایت و عرضه کردن منطق صحیح. (پیرامون انقلاب اسلامی، صدرا ۱۳۶۷، ص ۷۶-۷۷).

نمی‌گویم که همه فقیهان همین درک را از ارشاد و حکم مرتد داشته‌اند، با دربارۀ مشرکان و ملحدان چنین آسانگیر بوده‌اند. و می‌دانم که این گونه عقلی کردنها امروزی‌تر از آنند که گردشان بر دامن گذشتگان نشینند. و نیز نمی‌گویم که مطهری همه جا نوانسته است عقلانیت را چنین سایه‌گستر کند و از عقل خادم مدافع به عقل ناقد عبور کند. اما می‌گویم که معرفت دینی چنین عصری ذهنی و عقلی شدنی است و همین است آنکه آنرا با دموکراسی آشتی‌پذیر می‌کند. نیز توجه کنید به ادله مطهری در این کتاب در باب آزادی فکر و کتب ضلال که همه عقلی و به معنی تخصصی کلمه غیرفقهی‌اند.

۸. عبارات ذیل از یکی از سخنرانیهای مرحوم مطهری در سال ۱۳۴۸ در حسینیه ارشاد است که بسیار به دل من نشیند.

پیغمبر از مردم ایمان می‌خواهد... آیا اسلام فقط آمده است که یک اجتماع اسلامی که از مقررات اسلامی تمکین میکند ایجاد کند؟ نه، این یک مرحله است. اسلام آمده است ایمان، عشق، شور و محبت در دلها ایجاد کند، ایمان را که نمی‌شود به زور به کسی تحمیل کرد. آیه لا اکراه فی الدین فالدین فدلین الزشد من الفرض شاید... ناظر به این جهت است که نو از مردم ایمان می‌خواهی. مگر با اجبار هم می‌شود کسی را مؤمن کرد... (پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۹-۱۸، صدرا، ۱۳۶۲).

۹. ابو حامد غزالی، احیاء علوم الدینی، جلد اول، ربع اول کتاب العلم، باب دوم.

۱۰. در نوشته‌های پارهای از نویسندگان غربی چون برنارد لوئیس (B. Lewis)، مارتین کرامر (M. Kramer) و جودیس میلر (J. Miller) گاه خصمانه و گاه بی‌طرفانه این نکات آمده است. از جمله نگاه کنید به مقاله برنارد لوئیس تحت عنوان «اسلام و لیبرال دموکراسی» که نهادهای دموکراتیک را در اسلام غائب می‌داند و می‌گوید تقریباً هر... وجود و شتون حکومت اسلامی، خصالت شدید فردی دارد. علی‌الاصول در اسلام دولت نداریم، حاکم داریم، دادگاه نداریم، قاضی داریم. حتی شهر یا حدود و نقش‌های تعریف شده نداریم، بلکه مجموعه‌ای از محلات داریم که مرزهای نژادی، دینی، قبیله‌ای و خویشاوندی آنها را از هم جدا می‌کند و حاکمان و نظامیان منصوب حاکم بر آنها فرمان می‌رانند. وی با اینهمه از میان همه تمدنهای غیر غربی، تمدن اسلامی را برای دموکراسی غربی مستعدتر می‌بیند. نگاه کنید به

B. Lewis, Islam and Liberal Democracy, The Atlantic Monthly, Feb. 1993

نیز نگاه کنید به مقاله خصمانه مارتین کرامر، اسلام و دموکراسی در Jan. 1993 Commentary.

۱۱. در این باب، خصوصاً آرای فرانک فوگل (استادبار حقوق اسلامی در دانشگاه هاروارد) خواندنی است که در پاسخ به «بدهیهای کرامر و میلر کثرت مذاهب فقهی را شاهد می‌آورد و برخلاف آنان، مشکل امروز فقه اسلامی را در این می‌داند که بر اندازه «هی تعین» شده‌است. همچنین، قدسی دانستن و فوق‌چون و چرا بودن حاکم اسلامی را نقد می‌کند و آن را منافسی رأی دینی و مخالف واقعه‌ایات تاریخی می‌داند.

Frank E. Vogel, Is Islam compatible with Democracy, Under Seige Islam and Democracy, 1994, Columbia University.

۱۲. آرای غزالی در ازمة الشوری (قاهره، ۱۹۹۰) آمده‌است. توجه محمد غزالی به مسئله بودن باب احتیاد (همچون محمد اقبال لاهوری) خالب نظر است. آرای عدّه

را در میوه در التنبه سیاسی عرب (حمید عنایت، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۸) می‌توان جست. «در تطبیق شریعت اسلامی بر اوضاع و احوال جهان امروز به نظر عدّه، در اصل را باید به کار بست. نخست اصل مصلحت یا استصلاح که مذهب مالکی اهل سنت قائل به آن است و عبارت است از عدول از نتایج قیاس برای رعایت مصالح مردم و نتیجه عملی آن این است که اگر قاعده‌ای که از قرآن و سنت گرفته شده به حال مسلمانان زیان‌آور باشد می‌توان آن را به حکم مصلحت مسلمانان کنار گذاشت... اصل دوم تلقیح است که مقصود عبده از آن آمیختن و سازگار کردن احکام مذاهب چهارگانه اهل سنت است در حلّ مسائل اجتماعی» (همان ص ۱۴۰). محمد خلیل رئیس دانشکده شریعت دانشگاه خرطوم، رأی فقه حنلی قرن هفتم لحم‌اللبن سلیمان بن عبدالقوی الطوفی حنلی را ذکر می‌کند که رعایت مصلحت عامه را مهمترین اصل حکومت دینی می‌شمارد و از این طریق گروه میان دموکراسی و اسلام را محکمتر می‌سازد. نگاه کنید به

Timothy D. Sisk, Islam and Democracy, U.S. Institute of Peace, 1992, P.P.19

ناگفته نگذاریم که مصالح عامه به نظر پارهای از صاحب‌نظران علم سیاست، نقش افسانه‌ای و صوری در دموکراسی دارد و متعلق به تعریفهای قدیمی آن است. فن‌المثل شو میتر در کتاب کابینت‌سیسم، سوسیالیسم و دموکراسی تعریف قدیمی دموکراسی را چنین می‌آورد: «روش دموکراتیک آرایش است از نهادها برای رسیدن به تصمیماتی سیاسی که مصلحت عامه را تأمین کند، از طریق انتخاب افرادی که بدور هم جمع می‌شوند تا اراده عموم را اعمال کنند. اما به نظر خود او آن تعریف افسانه‌ای بیش نیست و تعریف جدید دموکراسی این است: «روش دموکراتیک آرایش است از نهادها، برای رسیدن به تصمیمات سیاسی. در این روش افراد به رقابت بر می‌خیزند تا با جلب رای مردم کسب قدرت کنند و برای مردم تصمیم‌گیری نمایند. یعنی حکومت دموکراتیک حکومت سیاستمداران است نه مردم. نگاه کنید به

Joseph A. Schompeter, Capitalism, Socialism and Democracy, P.250 (New york 1950)

۱۳. فیه منافع است‌الله حسینعلی منتظری در کتاب مسوط و محققانه خود فی ولاية الفقه و فقه الدولة الاسلامیة لغارت حکومت اسلامی با حکومت دموکراتیک را در دو نقطه اساسی دانسته‌اند. یکی اینکه حاکم مسلمین، خواه منصوب خواه منتخب، باید پاراستر و کاردارتر از همه مردم باشد و دوم آنکه تقنین و اجرا و قضا در حکومت اسلامی همه در چارچوب قوانین اسلامی صورت می‌پذیرد و در واقع نوعی لئوکراسی است. بدین معنا که حکومت از آن قانون الهی است. «که اینکه دینداران و روحانیان، مثل ارباب کلیسای قرون وسطی، دست به اقتدار بکشایند. نگاه کنید به همان کتاب، ج اول، ص ۵۳۸ به بعد (المركز العالمی للدراسات الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۰۸ ه‍.ق)

۱۴. اقبال لاهوری در احیای فکر دینی در اسلام «اسلام به وسیله سازمانهای شایسته تا چند زیادی توفیق حاصل کرده است که چیزی شبه یک اراده و یک وجدان اجتماعی در این نوده سازمانها تولید کند. در تکامل چنین جامعه‌ای حتی تغییرناپذیری دستوراتی که از لحاظ اجتماعی ضرر است و خوردن و آشامیدن و طهارت و نجاست مربوط می‌شود ارزش جهانی مخصوص به خود دارد، چه به چنین اجتماعی روحانیت خاص می‌بخشد و از طرف دیگر یکسواختی درونی و بیرونی را بر ضدنیروهای نفهت عدم نجاس موجود در چنین اجتماعی تقویت می‌کند.» (احیای فکر دینی در اسلام) ترجمه احمد آرام، ص ۱۹۱.

۱۵. الکسی دونوویلی، تحلیل دموکراسی در امریکا، ترجمه مقدم مراغه‌ای، فرانکلین، ۱۳۲۷، ص ۵۹۵

16. Covenant

17. R. Richard Niebuhr, "The Idea of Covenant and American Democracy"

Church History, 23 [1954], pp. 124 - 135