

طراحی الگوی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مردم‌سالاری دینی در مقایسه با الگوی لیبرال دموکراسی

شهاب دلیلی*

دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گرایش اندیشه سیاسی؛ دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

چکیده

تفکر اساس همه تمدن‌ها است و اساس تمدن جدید معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است؛ که امروزه به یکی از ویژگی‌های اصلی علم سیاست تبدیل شده است. براین اساس، برای درک مقایسه دو نظام سیاسی مردم‌سالاری دینی با لیبرال دموکراسی نیازمند نگاهی معرفت‌شناسانه مبتنی بر روش‌شناسی‌های جدید هستیم. فرض اساسی نوشتار حاضر بر این اصل استوار است که تحولات نظام‌های سیاسی در ارتباط کامل با تحولات پارادایمیک معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه است. لذا سوال اصلی بیان می‌دارد که طراحی الگوی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه مردم‌سالاری دینی چگونه تأثیری بر مقایسه آن با لیبرال دموکراسی داشته است؟ بی‌شک امروزه نمی‌توان بدون نگاه معرفت‌شناسانه، به مقایسه و درک صحیحی از نظام‌های سیاسی دست یافت. لذا با توجه به بدیل بودن نظریه مردم‌سالاری دینی و رویارویی آن با لیبرال دموکراسی، فرضیه حاضر که به رئالیسم انتقادی نزدیک می‌باشد طراحی الگوی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی این دو ساختار سیاسی و مقایسه آن دو را منوط به نگاه روش‌شناسی رئالیسم انتقادی می‌داند.

کلید واژه‌ها

معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، مردم‌سالاری دینی، لیبرال دموکراسی، رئالیسم انتقادی.

مقدمه

به نظر می‌رسد در دنیای سیاست امروز ما مجبور به موضع‌گیری درباره‌ی لیبرال دموکراسی باشیم. چرا که پس از فروپاشی کمونیسم خود را در قامت گفتمان مسلط جهان غرب نشان داد. نکته اینجاست که گرچه با ادعای سنجش عقلانی همه‌ی امور خود را بری از هرگونه دگماتیسم معرفی کرد اما به واقع در پی حذف سایر گفتمان‌های رقیب بود. به طور کلی در قرن بیستم ایدئولوژی لیبرالیسم به این معنی از دو طریق عمده کوشیده است رجحان نظام‌های لیبرال را بر نظام‌های دیگر اثبات کند؛ و در هر دو می‌کوشند برتری و اولویت اندیشه‌ی آزادی بر ارزش‌های دیگر را نشان دهد. اما هر یک از آنها همچون ایدئولوژی هویت‌های تاریخی فرد و جامعه را به مقام قوانین کلی بر می‌کشد و خصلت تاریخی انسان و جامعه‌ی مورد نظر خود را فرموش می‌کند. (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۵۹) این موضوع به طریق بسیار ظریف و فلسفی پی‌ریزی شد. بدین معنا که با کنار هم قرار دادن دال‌های شناوری همچون عقل، مدارا و تساهل، فرد و... تلاش کرد تا خود را همچون دیوارهای فلسفی جهان اندیشه نشان دهد که گویی هیچ راه‌گیزی از آنها نیست. به طور کلی استدلال دفاع از آزادی بر اساس رابطه‌ی آن با علم قایل به این است که حقیقت بر آزادی در جوهر این نظریه ترجیح دارد. اما کلاً این نکته نادیده مانده است که رشد علم و معرفت فقط یکی از علایق آدمی است. هم‌سو انگاشتن علم و آزادی به هر ترتیب، سرشت ایدئولوژیک لیبرالیسم را بر می‌نماید.

اما گفتمان‌های قدرتمند به سادگی قابل حذف نیستند؛ پس از انقلاب اسلامی ایران به تدریج و در یک فرآیند اندیشه‌ای-انضمامی مفهومی به نام مردم‌سالاری دینی به تدریج به عنوان بدیلی برای دیگر گفتمان‌های سیاسی موجود خود را نشان داد. آنچه جایگاه خاص‌تری برای مردم‌سالاری دینی پدید می‌آورد این است که این مفهوم در یک روند دوگانه‌ی سیاسی و فکری شکل گرفت. یعنی تحولات سیاسی جمهوری اسلامی از یک طرف و تحولات اندیشه‌ای که به طور کلی در مقوله‌ی نواندیشی دینی قرار می‌گرفت از طرف دیگر گفتمانی به نام «مردم‌سالاری دینی» را پدید آورد. از مفهوم از دو سوی مورد آزمون قرار گرفته، آنچنان که از یک سوی توسط «محک عملی» در تحولات سیاسی مورد آزمون قرار داشته، که گویای نقطه‌ی قوت آن است و از سوی دیگر «ابهام بیش از اندازه‌ی آن» به دلیل گرایش‌های مختلفی است که درون آن وجود دارد و به نظر می‌رسد که نقطه‌ی ضعف آن است.

در تعریف مردم‌سالاری دینی اغلب دو واژه مردم‌سالاری و دین را از هم جا می‌کنند و برای هر یک تعریفی فراخور ارائه می‌دهند. در این تعاریف اغلب واژه مردم‌سالاری را با دموکراسی یکسان می‌گیرند و در تعریف مردم‌سالاری به انواع گوناگون دموکراسی و تاریخچه‌ی آن می‌پردازند (موسوی، ۱۳۸۶: ۲۲۳-۲۳۰). البته با نگاهی گذرا به مواردی که از واژه مردم‌سالاری به جای دموکراسی استفاده می‌شود به وضوح می‌توان دریافت که در آنها منظور از واژه مردم‌سالاری در فضای گفتمانی متفاوتی از دموکراسی می‌گنجد. این مشکلات وقتی به مشکلاتی که اساساً در تعریف لیبرالیسم، دموکراسی و لیبرال دموکراسی وجود دارد افزوده می‌شود ابهامات معرفتی فراوانی را به وجود می‌آورد. به همین دلیل در این تحقیق تلاش شده است تا با تعریف هر یک از این مفاهیم در دو محور «هستی‌شناسی» و «معرفت‌شناسی» به اشتراکات و اختلافات این دو مفهوم به شکل عمیق‌تری پرداخته شود. فرضیه نوشتار حاضر که به رئالیسم انتقادی نزدیک می‌باشد طراحی الگوی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی این دو ساختار سیاسی و مقایسه آن دو را منوط به نگاهی از منظر رئالیسم انتقادی می‌داند.

چارچوب نظری

هدف پژوهش علوم اجتماعی فهم جهان اجتماعی است. دانشمندان علوم اجتماعی به منظور تولید دانش درباره جهان اجتماعی مکاتب فلسفی و پارادایم‌های^۱ متفاوتی را مورد توجه قرار می‌دهند. تاکنون تقسیم‌بندی‌های مختلفی از این پارادایم‌ها ارائه شده است. (همچون اثبات‌گرایی، واقع‌گرایی و تفسیرگرایی) این پارادایم‌ها منابع مفروضات هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی پژوهش‌های اجتماعی‌اند (بلیکی، ۲۰۰۹: ۹۶). شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی عناصر حاضر در کسب شناخت هستند که به ترتیب به عامل شناخت یا شناسنده (ذهن)، موضوع شناخت (هستی) می‌پردازند (افتخاری، ۱۳۸۱: ۱۴). پایه‌ای‌ترین و بنیادی‌ترین مسئله در کسب هر نوع معرفتی مستلزم ارتباط وثیق بین ارکان فوق است. لذا با سه پرسش روبرو می‌گردیم. اولین پرسش این است که آیا ما در مواجهه با پدیده‌های انسانی و اجتماعی به وجود قوانین عام قائل هستیم؟ دومین پرسش این است که آیا مشاهده ظاهر پدیده‌ها برای شناخت موضوع کافی است یا باید به پس‌ظواهر توجه کرد؟ پرسش سوم این است که آیا اساساً سرشت امر یا موضوعی که در تلاشیم آن را بشناسیم از فرآیند شناختن آن مستقل است یا با آن گره می‌خورد؟ (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۸). هستی‌شناسی^۲ عبارت است از «نظریه‌ای عام درباره اینکه چه نوع چیزهایی یا جوهره‌هایی در جهان وجود دارند» و اشاره به گستره‌های از هستی‌ها و روابطی است که درون حوزه‌های خاص از معرفت و تخصص علمی پذیرفته می‌شود (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۲۳). به بیانی دیگر هستی‌شناسی عبارت است از «مفروضات رویکرد خاصی از پژوهش اجتماعی درباره ماهیت واقعیت اجتماعی» (بلیکی، ۱۹۹۳: ۶) و از نگاهی دیگر، هستی‌شناسی شرحی عام از اینکه چه چیزی وجود دارد و چگونه عمل می‌کند (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۷).

به همین سبب هر حوزه معرفت، هستی‌شناسی خاص خود را برای طبقه‌بندی و توصیف، روابط یا فرآیندهایی دارد که آن حوزه معرفت با آنها سروکار دارد و همین انواع چیزها است که هستی‌شناسی در پی شناساندن آنها است. پرسش کلیدی هستی‌شناسی این است که آیا جهانی واقعی که مستقل از شناخت ما از آن باشد، در بیرون هست؟ (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۲۳؛ بلیکی، ۲۰۰۹: ۸۱). به طوری که هر یک از راهبردهای پژوهش مستلزم نقش خاص مفروضات هستی‌شناختی است. هستی‌شناسی به دو نحله هستی‌شناسی مادی‌گرا^۳ و هستی‌شناسی معناگرا^۴ تقسیم یافته است. وجه دیگر هستی‌شناسی به تقسیم میان فردگرایی^۵ و کل‌گرایی^۶ مربوط می‌شود (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۹-۸). معرفت‌شناسی^۷ نیز در ساده‌ترین تعریف، عبارت از این است که ما چگونه می‌دانیم چیزی را که میدانیم، میدانیم (علمداری، ۱۳۸۹: ۱۸۶). و به بیانی دیگر، معرفت‌شناسی نشان می‌دهد ما چگونه می‌توانیم بدانیم که از طریق روش‌شناسی‌های خاص، می‌توانیم بدانیم (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۷) و یا ما چگونه می‌دانیم چیزی را که می‌دانیم، می‌دانیم (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۱۰).

بر مبنای مولفه‌های مذکور در مورد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی می‌توان جدول شماره ۱ را ترسیم نمود. علوم انسانی در گذر از دوره‌های معرفت‌شناسی «معناکاو» و «علت‌کاو»؛ شاهد ظهور سطوح تحلیل جدید در حوزه مطالعات مذکور هستیم که این خود الگوی جدیدی را در شیوه‌ها و محتوای از سطوح تحلیل فردی، گروهی، ساختاری به سطح تحلیل جهانی به وجود خواهد آورد (نش، ۱۳۸۰: ۹-۱۰). که با عنوان روش‌شناسی «تعامل‌گرا» از جنبه رئالیسم انتقادی مطرح گردیده است.

شناخت در مسیر علوم انسانی چهار دوره را به خود دیده است. دوره پیشامدرن، مدرن، پسامدرن و فراپسامدرن؛ در

1. Paradigms
2. Ontologica
3. Materialist
4. Idealist
5. Individualism
6. Holism
7. Epistemological

جدول شماره ۱

معرفت‌شناسی / عامل شناخت		هستی‌شناسی / موضوع شناخت	
شناخت تجربی	شناخت فطری	پدیده‌شناسی	جوهرشناسی
میتوس (mythos)	لوگوس (logos)	زمینی	آسمانی
موقت تحت تأثیر محیط	جاودانگی	اصالت ذات نمود	اصالت گوهر بود
مطالعه از پایین (از مصادیق)	مطالعه از بالا (از کلی)	انضمامی، عینی، کمی	انتزاعی، ذهنی، کیفی
حقیقت‌ساز	حقیقت‌یاب	اندیشه‌زمینی / سکولار	اندیشه‌متعالی ذهن
واقعیت‌ساز	واقعیت‌یاب	هست‌ها	باید و نبایدها
سطح مصداقی	سطح مفهومی	کثرت‌گرا	وحدت‌گرا
خرد سیستمی	کلاننگر	جزیی، مصداقی، خاص	کلی، مثلی، عام
مکانیکی ارتباطی	ارگانیکی	تقدیرساز	تقدیرپذیر
عقل ابزاری	عقل استعلایی	واقعیت وجود	حقیقت وجود
مخالفت جدی با متافیزیک	متافیزیکی	باور به خدای طبیعی	باور به خدای متعال
تقدم مشاهده بر تئوری	تقدم تئوری بر مشاهده	صیانت‌خواه	فضیلت‌خواه
برهان استقرایی	برهان قیاسی	علم سیاست	حکمت سیاسی
معرفت علمی	معرفت منطقی	توان سیاسی	فضیلت سیاسی

«جدول فوق از یافته‌های پژوهشی در این مقاله تنظیم یافته است.»

دوره چهارم که از برساخته‌های جدیدی است که در حال شکل‌گیری است و به جز حوزه روش‌شناسی در حوزه‌های مطالعاتی دیگر هنوز شناخته شده نیست (توحید فام، ۱۳۸۹: ۳۹). در تقابل با دو موج مدرن و پسامدرن، شاهد ظهور پارادایم معرفت‌شناسانه دوره چهارم هستیم که از آن به دوره «فراپسامدرن» یاد می‌کنیم. این موج جدید معرفت‌شناسی فراتر از دو موج پیشین و در نقد و بازسازی آنها ظهور می‌یابد. در میان آنها «روی باسکار»^۱، نظریه جدید رئالیسم انتقادی و تعامل‌گرایی را در عرصه موج فراپسامدرن‌نیتته طرح کرده است (توحید فام، ۱۳۸۹: ۴۴). در این طرز تلقی:

- شناخت امری ممکن و قابل وصول و حصول است
- نگاه فرآیندی، هیبریدی را جایگزین دوالیسم و دوگانه‌انگاری‌ها می‌نماید.
- امکان گفتگو، مفاهمه و حوزه عمومی مشترک که به آن واسطه می‌توان به هم‌فهمی دست یازید
- تعامل‌گرایی فراسوی تفاوت‌ها به دنبال شناخت و فهم دیگران متفاوت قائل‌اند.

الف) لیبرال دموکراسی

۱) لیبرالیسم و دموکراسی

لیبرالیسم و دموکراسی از جمله مفاهیمی‌اند که اتفاق نظر واحدی در مورد الگوهای معنایی آن وجود ندارد و انتقادات فراوانی به این مفهوم و الگوهای آن شده و تعاریف گوناگونی نیز از آن به عمل آمده است (آربلاستر، ۱۳۷۹: ۱۴). البته در زمینه تعریف مشخصی از دموکراسی، اتفاق نظر واحدی وجود ندارد، اما امروزه دموکراسی به یکی از پذیرفته شده‌ترین الگوهای نظام‌های سیاسی درآمده است (آربلاستر، ۱۳۷۹: ۱۹). البته این موضوع که قدرت و اقتدار، متکی به مردم است و مردم رکن اصلی در جوامع به شمار می‌روند واژه Liberal Democracy هم به لیبرال دموکراسی و هم به دموکراسی لیبرال ترجمه شده است (آقابخشی، ۱۳۷۴: ۱۸۷؛ بیات، ۱۳۸۱: ۲۷۷-۴۶۸؛ براتعلی‌پور، ۱۳۸۱: ۱۸-۸۵).

دموکراسی در وسیع‌ترین تعریف، شیوه زندگی جمعی که در آن، همگان برای مشارکت‌های اجتماعی، آزادانه از فرصت‌های مساوی برخوردارند. اما در حوزه سیاسی، دموکراسی، تنها بر فراهم‌آوری فرصت برای مشارکت آزادانه شهروندان در تصمیم‌سازی سیاسی تأکید دارد. چنین دموکراسی بر برابری انسان‌ها، قانون، حاکمیت مردم تأکید، بر حقوق طبیعی، مدنی و سیاسی انسانی استوار است (دال، ۱۳۷۸: ۴۸). انقلاب فرانسه دموکراسی نوین را تثبیت کرد (بشیریه، ۱۳۸۰: ۵۵).

در کنار این واژه، لیبرالیسم^۱ و لیبرال^۲ از کلمه Liber و Liberate (آزادی) مشتق شده است. برخلاف معنای لغوی، لیبرالیسم پیچیده‌تر از آن است که به آسانی تعریف شود، ولی با تسامح می‌توان آنگونه که آرلاستر می‌گوید لیبرالیسم را مشتمل بر مجموعه روش، نگرش و سیاست‌هایی دانست. یعنی انگیزه اساسی لیبرالیسم، پدیدآوری آزادی هر چه بیشتر برای فرد انسانی است. (فردگرایی) (جهانبگلو، ۱۳۷۴: ۶۸).

شکل اولیه لیبرالیسم به صورت انباشت سرمایه و آزادی افراد در جمع‌آوری ثروت نمایان می‌شود و اولین وجه لیبرالیسم، صورت اقتصادی آن است. دومین وجه لیبرالیسم، آزادی از قیود اخلاقی مرسوم بود؛ سومین وجه لیبرالیسم، آزادی از نظام‌های سیاسی فئودالی و جایگزین کردن حاکمیت بورژوازی بود. علاوه بر چهره سرمایه‌داری، برای لیبرالیسم یک نوع معنویت نیز قائلیم؛ پروتستانتیسم یک جریان دینی بود که به جریان اقتصادی کمک شایانی کرد. عصر روشنگری با ورود عقل به زندگی انسان آن را از خرافه‌های پوچ و بیهوده رها ساخت. از ویژگی‌های دیگر حکومت لیبرالی تفکیک قوا می‌باشد که هسته مرکزی نظام‌های امروزه که نظام مشروطه می‌باشد از آن بیرون آمده است (توحیدفام، ۱۳۸۳: ۳).

چهار اصل کلی لیبرالیسم عبارتند از: (۱) حکومت مشروطه. (۲) تساهل. (۳) عدم مداخله دولت در اقتصاد (۴) تجارت آزاد. البته لیبرالیسم مجموعه‌ای از ویژگی‌های متفاوت است که در طول زمان دچار تحولاتی شده و همانند پروسه‌ای است که هنوز در حال جریان است و گونه‌های مختلفی از آن خلق شده است. یکی از صور شناخته شده لیبرالیسم، مفهوم لیبرال دموکراسی است؛ در ابتدا این دو مفهوم به صورت جداگانه وجود داشته و دارای مضامین متفاوتی هستند. لیبرالیسم حاوی معنی ویژه‌ای از دولت و دموکراسی نیز به معنی حکومت اکثریت تعبیر شده است. بدین طریق می‌توان حکومت‌های خودکامه و الیگارش‌ی را از حکومت دموکراتیک تشخیص داد. لذا در گذشته هر دولت لیبرالی حتماً دموکراتیک نبوده و هر حکومت دموکراتیک نیز دولتی لیبرال نبوده است (بویو، ۱۳۷۶: ۱۵-۱۷). در این میان پلورالیست‌ها نسبت به دیگر نظریه‌پردازان، تأکید بیشتری بر این همراهی داشتند. ایشان بر اهمیت انتخابات، رقابت حزبی و گروه‌های ذی نفع و همچنین کنترل بیشتر امور سیاسی و حاکمان توسط شهروندان کرده‌اند (توحیدفام، ۱۳۸۳: ۱۷۲-۱۷۳).

از آنجا که در این پژوهش گفتمان لیبرال دموکراسی به عنوان یک کل مد نظر است به دیدگاهی که به عدم امکان همزیستی بین این دو معتقد است پرداخته نمی‌شود.

۲) هستی‌شناسی لیبرال دموکراسی

تقسیم‌بندی لیبرالیسم به سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و فلسفی مانند دیگر تقسیم‌بندی‌های مرتبط با علوم اجتماعی و انسانی نسبی است. به‌طور اطمینان، رویکرد اصلی لیبرالیسم فلسفی است و سه نوع دیگر، به‌طور مستقیم و یا غیر مستقیم با آن پیوند دارند. منظور از لیبرالیسم فلسفی بحث از آزادی به لحاظ آزادی فرد به عنوان فرد و همچنین در حالت انتزاعی‌تر، انسان به عنوان انسان و در ارتباط با مقولاتی مانند قدرت و عدالت و... است. عمده‌ترین بحث ایشان دفاع از آزادی در مقابل جبر است (قادری، ۱۳۸۱: ۲۱). پذیرش و اذعان به اهمیت فرد و نه الزاماً به انسان، که

1. Liberalism
2. Liberal

بیشتر مفهوم انتزاعی است، نقطه آغازین هر باور لیبرالی است (دوبنوا، ۱۳۸۰: ۵۹؛ رحیمی، ۱۳۸۱: ۱۱۲). معمولاً وقتی در فلسفه سیاسی از انسان، به لحاظ انسان بودن، صحبت به میان می‌آید تصویری انتزاعی و کلی اولویت پیدا می‌کند. همه افراد، با توجه به تفاوت‌های کمی و کیفی، مصداق‌هایی از این انسان کلی‌اند. به این اعتبار، پیوند لیبرالیسم با فردگرایی آشکار می‌شود (قادری، ۱۳۸۱: ۲۰). لیبرال‌ها به طور کلی تصویری از سرشت ثابت انسان دارند، حال آن‌که نهاد آدمی را همواره سلسله‌ای از روابط اجتماعی و متغیر و تاریخی تعیین می‌کند و نمی‌توان سرشت و هویت اجتماعی پایداری برای انسان قایل شد. بدین سان لیبرال‌ها به نام کلیت و عمومیت چشم‌انداز اخلاقی و سیاسی خاصی را مبداء قرار می‌دهند (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۶۵).

لیبرال‌ها با فرض برخی خواست‌های اصلی و جهان‌شمول، که از طبع انسان بر می‌خیزد و در آن نشانی از اشکال زندگی تاریخی نیست، لیبرالیسم را با درک تاریخی خاصی از انسان پیوند زدند. محتوای سعادت و بهروزی آدمی نیز البته از همین هویت گرفته می‌شود. سعادت هر کس در تحقق آن چیزی است که مقتضای سرشت اوست. طبیعت منشاء همه ارزش‌های زندگی فرد است. و هر کس در قبال طبیعت خود وظیفه‌ای دارد که باید بدان عمل کند (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۶۵-۱۶۶). لیبرالیسم منکر رفتارهای ناپسند و شرورانه نیست، ولی این را اصل حاکم بر سرشت آدمی نمی‌داند. یکی از تفاوت‌های اندیشمندانی مانند هابز و لاک در همین مقوله است. لاک بر خلاف هابز و با رد هرگونه معرفت پیشینی و فطری، منکر طبع شرورانه‌ای برای بشر است؛ البته این قصور از انسان با نیروی تعقل توجیه می‌شود (قادری، ۱۳۸۱: ۲۵).

۳) معرفت‌شناسی لیبرال دموکراسی

رابطه میان لیبرالیسم و معرفت علمی در آغاز بسیار نزدیک تلقی می‌شد: هر دو با هم به عقاید و نهادهای غیرعقلانی حمله برده بودند. از این دیدگاه، جهان طبیعت و اجتماع هر دو قاعده‌مند و به واسطه عقل فهمیدنی تلقی می‌شدند. بر این اساس هیچ عقیده و اقتدارای از واری عقلانی و انتقاد مصون نبود (اخوان کاظمی، ۱۳۸۲: ۱۴۵-۱۴۷). هنوز هم میان علم و آزادی، چنان‌که خواهیم گفت، رابطه‌ای تنگاتنگ مفروض است؛ این دو همگون و هم‌تبار و هم‌سرنوشت به شمار می‌آیند.

طبعاً منظور این نیست که لیبرالیسم صرفاً بر توجیهات علمی متکی است و از توجیهات غیر علمی بهره نمی‌برد، بلکه به هر حال رشد لیبرالیسم و معرفت علمی همبسته تلقی می‌شوند. استدلال نهفته در پس این رابطه این است که همه عقاید و قدرت‌های اعمال و تصمیمات ما باید تابع عقل، در حکم والاترین دارایی انسان باشد. عقلانیت ظاهراً نهادهایی ایجاد می‌کند که مانع از وابستگی عقل منفصل و مستقل به هر موضوع طرفدارانه‌ای می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۵۹). لیبرالیسم عقلانی بر دو پایه «فرد» همچون موجوی خود بنیاد به مفهوم ناوابسته طبیعی به جمع و گروه و «عقل» استوار است. اصل آزادی از ترکیب این دو عنصر (فرد و عقل) که همان داعیه اصلی آموزه لیبرالیسم است حاصل می‌شود. البته تمام آموزه لیبرالیسم به این سه حوزه (فرد، عقل، برآیند آزادی) خلاصه نمی‌شود (قادری، ۱۳۸۱: ۲۲؛ نوری، ۱۳۸۸: ۳۰-۳۴). بلکه مقولاتی مانند مدارا، پذیرش عناصر تکمیل‌کننده آموزه لیبرالیستی‌اند.

در آموزه‌های لیبرالیسم اصل مدارا همچون موارد دولت حداقل یا حوزه خصوصی، در نزد لیبرال‌ها از ارج و قرب بسیاری برخوردار است. مدارا، بر دو دلیل اصلی استوار است: یکی تسهیلی که در روابط آدمیان با یکدیگر برقرار کرده، بر رعایت حقوق متقابل تأکید می‌کند و دوم که بیشتر حاصل تحولات علمی و فلسفی دهه‌های اخیر است برخاسته از تردیدهای معرفتی است. از آن‌رو که ما نمی‌توانیم در درستی یا نادرستی عقاید و آموزه‌های بشری اطمینان‌های معرفتی داشته باشیم، پس با رعایت شرایط عقل و حکم نباید به سرکوب یک‌باره یا خشن آنها متوسل شد (قادری، ۱۳۸۱: ۲۶). همین موضوع تضمین افراد و اقلیت‌ها در مقابل اکثریت، از مهمترین دلمشغولی‌ها در قرن گذشته بوده است (اخوان کاظمی، ۱۳۷۸: ۹۵-۹۸). نکته مورد توجه در این ارتباط‌ها این است که که حقوق و رأی فرد حمایت می‌شود،

در حالت جمع و تبدیل به یک اکثریت مطلق یا نسبی مشکلاتی را به همراه دارد؛ بنابراین لیبرالیسم و دموکراسی هر دو به مفهوم کلاسیک خود وارد یک تنش می‌شوند و بدین ترتیب منافع و مصلحت فرد در قبال منافع و مصلحت اکثریت قرار می‌گیرد (قادری، ۱۳۸۱: ۲۷).

ب) مردم‌سالاری دینی

۱) تعریف دین

از آنجا که به دشواری می‌توان مرز جدا کننده دین و غیر دین را باز شناخت، ارایه هرگونه تعریفی در این زمینه دچار مشکلات ذاتی و شاید اجتناب‌ناپذیر است. آشکار است که هیچ پژوهشی نمی‌تواند انجام گیرد، مگر آنکه مفاهیم و مرزهای موضوع آن کم و بیش مشخص شوند. در ارزیابی تعاریفی که از دین به عمل آمده است، باید این نکته را همیشه در ذهن داشت که این تعاریف از نفوذ تمایلات و مقاصد نظری همیشه برکنار نبوده‌اند.

از دین تعاریف متعددی به عمل آمده است؛ از جمله دانشمندان و متفکرین غربی دین را این گونه تعریف نموده‌اند: ادوارد تایلر دین را «اعتقاد به هستی‌های روحانی» (Tylor, 1903: 424). و اسپرو دین را به عنوان یک «نهاد در برگیرنده کنش متقابل فرهنگی یا هستی‌های فرهنگی فرا انسانی» و رابین هورتون، دین را «به عنوان میدان روابط اجتماعی آدم‌ها به فراسوی محدودهای جامعه صرفاً بشری» و آنتونی گیدنز دین را «مجموعه‌ای از آنچه هست و آنچه نیست» تعریف نمودند. منظور وی از آنچه هست، محدوده جوامع انسانی و منظور او از آنچه نیست، محدوده فرآیند انسانی و فراتجربی می‌باشد.

اندیشمندانی که از منشأ آسمانی حکومت طرفداری می‌کنند تقریباً دین را چنین تعریف می‌کنند: «مجموعه‌ای از گزاره‌ها و آموزه‌هایی است که به دو قسم بایدها و شایدها تقسیم می‌شود و مجموعه گزاره‌های و آموزه‌های سازوار با وحی و هدایت فطری عقلانی برای تمهید کمال و تأمین سعادت بشری، به او ابلاغ شده است» (رشاد، ۱۳۷۹: ۱۰) پس دین هم دارای گزاره‌هایی است که از «هستی»‌ها خبر می‌دهد و هم حاوی آموزه‌ها «معرفت»‌ی و دستوراتی می‌باشد. گرایشی که از مردم‌سالاری دینی دفاع می‌کند تعریف دیگری ارائه می‌دهند: «مجموعه‌ای از راهنمایی‌های خداوند است که انسان آزاد را در انتخاب راه کمال و بهترین مرزها و حدود زندگی فردی و اجتماعی یاری می‌دهد» (آرمین و دیگران، ۱۳۷۸: ۸).

به لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ادیان شناخته شده توحیدی حداقل اشتراکات زیر را دارا هستند:

- ۱) به امری ماورایی، متعالی، آن جهانی و غیر مادی اعتقاد دارند.
- ۲) بیان این امر ماورایی با یک زبان «سمبولیک» صورت گرفته است (نه علمی یا فلسفی).
- ۳) حول و حوش این امر ماورایی یک سلسله از دستورات (امر و نهی‌ها) و خوب و بدها شکل می‌گیرد.
- ۴) مراسم مناسک و سنت‌هایی وجود دارد که مومنان را به انجام عمل دسته جمعی تشویق می‌کند.
- ۵) در هر دینی معمولاً نهادهای دینی و روحانیون وجود دارد که به علوم و مناسک دینی آشنایی دارند.

۲) جامعه دینی

مردم‌سالاری بیش از هر چیز، شیوه‌ی اداره‌ی جامعه است؛ مردم‌سالاری دینی شیوه اداره جامعه‌ای دینی است. پس باید دید که ویژگی‌های یک جامعه دینی چیست. شهید مطهری، جامعه دینی را جامعه‌ای می‌داند که «ایمان مومنانش بر مبنای عشق و شور و محبت استوار است، نه تمکین مطلق و اجباری مردمان» (ناصری، ۱۳۷۸: ۴۳۲). تعریف دیگر این است که جامعه دینی به جامعه‌ای اطلاق می‌شود که دارای سه خصلت عمده ذیل باشد و هرگاه هر یک از آن دو مرتفع شود جامعه دینی نخواهیم داشت:

- ۱) همه یا اکثریت مردم دین‌دار باشند.
- ۲) نکته دوم این است که دین دغدغه اصلی مردم جامعه باشد. به عبارت دیگر، دینداران در هر عمل خود سودای دین داشته باشند و آن را به عنوان داور بپذیرند.
- ۳) نکته سوم، دینی بودن به «جامعه» باز می‌گردد نه به «حکومت». لذا منظور در این جا بررسی امکان تحقق دموکراسی در یک جامعه دینی است که خود مستلزم پرداختن به رابطه دین و دموکراسی می باشد (آرمین و دیگران، ۱۳۷۸: ۲۳۷). حال باید بپردازیم به این مطلب که آیا در چنین جامعه‌ای، دموکراسی قابل پیاده‌سازی است یا نه؟ برای جهت دادن به این سوال لازم است ابتدا به این سوال پاسخ دهیم که اصولاً چگونه رابطه‌ای میان دین و دموکراسی می‌تواند وجود داشته باشد؟

۳) مفهوم مردم‌سالاری دینی

همانگونه که اشاره شد در گفتمان مردم‌سالاری دینی گرایش‌های مختلفی وجود دارد. به نظر می‌رسد در آن می‌توان به یک طیف اشاره کرد که در آن واژه مردم‌سالاری و دموکراسی از نوع غربی آن (فارغ از تعاریف متفاوت و انواع متفاوت آن) یکی شمرده می‌شود و در سر دیگر طیف این دو واژه کاملاً با یکدیگر متفاوت شمرده می‌شود، این گرایش‌ها را در ایران بعد از انقلاب اسلامی، می‌توان چنین خلاصه کرد:

با رویکرد گفتمانی، در ایران بعد از انقلاب سه گفتمان مشخص، پیرامون مفهوم «مردم‌سالاری دینی» شکل گرفتند. در بستر گفتمان نخست، رابطه‌های درون گفتمانی میان مردم‌سالاری و دین برقرار گردید و در نتیجه مردم‌سالاری دینی نامی جدید برای محتوای قدیم تعریف شد به بیان دیگر تقریر کنندگان این گفتمان بر این باور شدند که نه تنها رابطه میان این دو مفهوم، هم ممکن است و هم مطلوب، بلکه این رابطه کاملاً درون گفتمانی است دین عین مردم‌سالاری و مردم‌سالاری عین دین (تاجیک، ۱۳۸۲: ۹۵). در چارچوب این گفتمان گرایش‌ها و خرده گفتمان‌های متعددی قابل شناسایی هستند. مطلوب یک خرده گفتمان برآنست که مردم‌سالاری دینی به معنا، همان جمهوری اسلامی ایران مطرح در قانون اساسی است. گرایش دوم بر ملازمه تنگاتنگ میان مردم‌سالاری دینی با جامعه‌ی دینی تأکید می‌ورزد.

خرده گفتمان سوم بر اساس قرائتی ناظر بر مشروعیت الهی - مدنی شکل گرفته است. ولایت فقیه همان نهادی از حاکمیت است که با برخورداری از قدرت سیاسی، سیاستگذاری و نظارت مقتدرانه بر جریان عمل سیاسی را عهده‌دار است و دولت، از سوی اکثریت مردم، تصمیم‌گیری و عمل در بستر این سیاست‌ها را بر عهده دارد. بنابراین در چنین نظامی، قدرت سیاسی از همان آغاز چند پاره و متجزی متولد می‌شود (تاجیک، ۱۳۸۲: ۹۷). در چنین جامعه‌ای ماهیت نهاد دولت که با انتخاب مستقیم مردم تشکیل می‌شود و اعمال کننده حق مردم در درون حاکمیت است، گذشته از تفاوت‌هایی از جهت بستر عمل، متفاوت از سایر دولت‌ها در جوامع دموکراتیک نیست، یعنی برخوردار از مشروعیت مردمی و مدنی است (عیوضی، ۱۳۸۹: ۲۹۸-۲۹۹).

در بستر گفتمان دوم، رابطه‌ای بیرونی میان این دو مفهوم (مردم‌سالاری و دین) برقرار گردید و مردم‌سالاری دینی نامی جعلی برای یک همنشینی قراردادی فرض شده از این دیدگاه «مردم‌سالاری» با «دین» ملازمه‌ی ذاتی ندارد. در این چارچوب نظری، عده‌ای رابطه دین و دموکراسی را به رابطه‌ای این‌همانی و نه نسبت تضاد و عدم، بلکه رابطه‌ای عموم و خصوص من‌وجه دانسته‌اند. گرایش دیگر در این فضای گفتمانی بر این باور است که «مردم‌سالاری» با «دین» ملازمه کارکردی و روشی دارد (مردم‌سالاری روش و شیوه‌ای برای تحدید قدرت و عقلانی کردن سیاست است) گرایش سوم ضرورت مردم‌سالاری را از باب مقدمه‌ای واجب بر معروف مورد بحث قرار می‌دهد (تاجیک، ۱۳۸۲: ۹۷-۹۹).

در بستر گفتمان سوم، اصطلاح ترکیبی مردم‌سالاری دینی سراسر جعل است و خطا؛ پیوند میان این دو مفهوم نه ممکن است و نه مطلوب، به بیان دیگر رابطه‌ی میان مردم‌سالاری و دین، رابطه‌ای امتناع است. دو گرایش مسلط در این فضای گفتمانی از یکدیگر قابل تفکیک‌اند، گرایشی که نقطه‌ی عزیمت دینی دارد و گرایش دوم که درون‌مایه و سویه‌ای غیر دینی دارد. گرایش نخست، مبتنی بر قرائتی ناظر بر نظریه ولایت مطلقه‌ی انتصابی فقیه است؛ بنابراین تقریر مشهور از نظریه ولایت انتصابی فقیه، در جامعه‌ی ولایی با یک قدرت سیاسی و متمرکز و یکپارچه مواجه هستیم، بدین صورت که فقیه، مرکز و محور قدرت و سایر اجزای حاکمیت در مشروعیت و موجودیت خود، وامدار او هستند. چنین جامعه‌ای، ضمن این که به جهت عینی و مصداقی با جامعه‌ی مردم‌سالار امکان جمع شدن را دارا می‌باشد، با موانع نظری و تئوریک مواجه است. گرایش دوم بر این اعتقاد استوار است که دین به علت صفات و خصوصیات ذاتی‌اش استعداد بر تابیدن مناسبات تکثرگرایانه و مردم‌سالارانه را ندارد (تاجیک، ۱۳۸۲: ۱۰۲-۱۰۱). با این توضیحات در این جا تلاش می‌شود تا با نگاهی اجمالی به ادبیات موجود در این زمینه و تفکیک آنها در دو محور مذکور درک بهتری از این مفهوم ارائه شود. لذا باید به یک نکته به عنوان فرض این پژوهش اشاره شود.

با توجه به مواردی که بیان شد می‌توان دو دیدگاه در زمینه‌ی سازگاری مردم‌سالاری و دین ارائه کرد. الف) سازگاری ب) ناسازگاری. در اینجا فرض بر آن است که از آنجا که مردم‌سالاری با هر تعریفی در نهایت نسبت فراوانی با دموکراسی دارد، گفتمان مردم‌سالاری دینی، بین مردم‌سالاری و دین سازگاری می‌بیند. حداقل در اینجا به نظر یاتی که اصولاً این دو را جدا از یکدیگر می‌یابند اشاره نمی‌شود. منظری که در اینجا مدنظر است به‌عنوان گفتمان مردم‌سالاری دینی مورد توجه قرار خواهد گرفت، به‌طور خلاصه چنین است:

امکان ترکیب حکومتی که برای خود مشروعیت دوگانه دینی و مردمی قائل است با دموکراسی (یا قرائتی که مردم‌سالاری نامیده می‌شود) به‌عنوان روشی که مردم به‌طور مستقیم در امور سیاسی نقش فعال و تأثیر گذار دارند وجود دارد و تعهد به دین مانعی بر سر راه مردم‌سالاری و مباشرت و مشارکت مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و اداری جامعه نیست. انقلاب اسلامی و قانون اساسی ایران برآمده از آن بر این مبنا و ایده سیاسی شکل گرفته است (گرایش سوم از گفتمان اول و سه گرایشی که در گفتمان دوم قرار دارد).

۵) هستی‌شناسی مردم‌سالاری دینی

از نظر اسلام حکومت از دو جهت باید مردم‌سالار باشد و نظام سیاسی اسلام مدعی آن است که تنها نظام ولایی دارای این دو ویژگی است: اول رعایت منافع مردم و دوم مشارکت مردم در حکومت. در نظام سیاسی اسلام، جهت‌گیری و سمت و سوی قوانین و حکومت، مصالح و منافع مردم است و نه خصوص هیئت حاکمه یا طبقه خاص. حکومت از آن مردم و برای مردم است و کارگزاران و مسئولین خدمتگزاران مردم‌اند و باید تمام تلاش و همت خود را در خدمت و رفع نیازهای آنان قرار دهند و خود در عمل و پایبندی به قانون و ضوابط پیش‌تاز دیگران باشند و کوچک‌ترین امتیازی را برای خویش و اطرافیان قرار ندهند. در نظام سیاسی اسلام، تکریم و احترام به انسان و آزادی و حقوق او و رفع نیازهای مادی و معنویش محور است؛ و عدالت اجتماعی و قسط راه تأمین آنها معرفی شده است. آزادی، برابری، مشارکت مردمی، ارزش‌ها، حقوق افراد و طبقات مختلف به گونه‌ای تعریف و تبیین شده است که کوچک‌ترین تعارض و تنافی با همه نداشته بلکه هماهنگ و در ارتباط و پیوند با یکدیگر در جهت تعالی و رشد انسان عمل کنند (حاجی صادقی، ۱۳۸۶: ۲۳۱).

اسلام هدف اساسی و نهایی حکومت را خدمت و سعادت مردم می‌داند؛ آن هم نه به‌صورت تقلیل بلکه به وسیله مشارکت دادن خود آنها و لذا اصل و مبنای خاص و ویژه‌ای را به‌عنوان مردم‌سالاری دینی ترسیم نموده که با حاکمیت خدا و حق‌سالاری کوچک‌ترین منافاتی ندارد (معمار، ۱۳۸۰: ۱۰۸۱۰۳). علاوه بر جهت‌گیری مردمی، در عمل نیز باید

زمینه‌های لازم برای مشارکت و حضور مسئولیت‌پذیری مردم در همه صحنه‌های حکومت فراهم گردد. اصلاً حکومت دینی بدون حضور و مشارکت و حمایت مردمی شکل نگرفته و در برابر موانع و مشکلات توان استقامت پیدا نمی‌کند. اساساً در اسلام، حکومت و مردم منفک از هم نمی‌توانند باشند، بلکه با هم ارتباط اساسی و ناگسستنی و حقیقی (نه اعتباری) دارند؛ نه دولت بدون مردم می‌تواند ثبات و اقتدار و توانمندی داشته و توفیقی به دست آورد و نه مردم مجازند آن را به خود واگذار کرده در آن دخالت نمایند؛ شاید به همین جهت است که قرآن احکام و دستوراتی را که مجری آنها حکومت می‌باشد متوجه مردم دین‌دار و امت اسلامی کرده و با خطاب «یا ایها الذین آمنو ...» از آنها می‌خواهد این احکام را اجرا و اقامه کنند. مانند احکام حدود، دیات، پیمان‌ها و قراردادهای، جهاد، پیکار با دشمنان و مانند آن.

تلقی و تعریفی که اسلام از سیاست ارثه می‌کند با آنچه در فلسفه‌های سیاسی دیگر بیان شده است تفاوتی ذاتی و ماهوی دارد. در آخرین دین الهی، ماهیت سیاست هدایت‌گری است و هرگز حاکمیت و به دست گرفتن قدرت مطلوبیت ذاتی ندارد. سیاست بخش تفکیک‌ناپذیری از هدایت کلی است که اسلام متفکر آن شده است و البته مهمترین بخش و قطب و محور سایر بخش‌ها نیز می‌باشد. اسلام هم در فلسفه سیاست و هم در نظام سیاسی، مبانی و اصول خاص به خود را دارد و هرگز نمی‌توان نظام‌ها و ساختارهای حکومتی دیگر را بر آن انطباق داد که این یکی از بدترین چهره‌های التقاط است (حاجی صادقی، ۱۳۸۶: ۲۸۶).

علاوه بر حاکمیت، تشریح قوانین کلی نظام سیاسی اسلام باید به خدا منتهی شود. تنها آفریدگار انسان و مدبر نظام تکوین و آفرینش به دلیل احاطه بر همه ابعاد و نیازهای وی می‌تواند مصلح و منافع و راه هدایت و تأمین آنها را معین کند و به دلیل بی‌نیازی مطلق، در ارائه طریق و تشریح تحت تأثیر هیچ عامل درونی و بیرونی قرار نمی‌گیرد، لذا منحصراً حق و صلاحیت علمی و عملی قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی برای انسان و راهنمایی را او دارد و تنها قوانین او دارای واقع‌نگری، جامعیت، استمرار و ثبات، انسجام و هماهنگی، مطابقت با فطرت و آفرینش انسانی، سهولت و سماجت و همراه با ضمانت اجرایی و شوق و انگیزه می‌باشد (حاجی صادقی، ۱۳۸۶: ۲۸۷؛ عیوضی، ۱۳۸۹: ۳۰۸).

۶) معرفت‌شناسی مردم‌سالاری دینی

امام خمینی (ره) و شهید مطهری دو شخصیتی هستند که، گرایشی که به مردم‌سالاری دینی معتقدند از آنها به عنوان منبع فکری استفاده می‌کنند. باید به نکته‌ای در اینجا اشاره شود؛ امام (ره) و شهید مطهری به واژه مردم‌سالاری اشاره‌ای نکرده‌اند اما از آنجا که آنچه امروز از مردم‌سالاری برداشت می‌شود به نظریات ایشان نزدیک است، تلاش می‌شود تا با بیان برداشت آنها از دموکراسی در جامعه دینی به فهم آنچه امروز مردم‌سالاری نامیده می‌شود نزدیک شد. مجدداً اشاره می‌شود که آنچه که دموکراسی دینی یا حکومت دموکراتیک دینی و یا هر ترکیب دیگری که یک جزء آن دموکراسی به طور خاص و با تعریف غربی آن (و نه مردم‌سالاری) باشد در اینجا مدنظر نیست.

امام خمینی (ره)

اگر دموکراسی را روشی تعریف کنیم که براساس آن اراده آزاد انسان‌ها در انتخاب حاکمان خود و یا برکناری آنها و تعیین سرنوشت خود دخیل باشند و در واقع شیوه حکومت بر مبنای رأی اکثریت باشد، این مطلب با مبانی امام در تضاد نیست. ایشان در این باره می‌گوید: «در اسلام دموکراسی مندرج است و مردم آزادند در اسلام، هم در بیان عقاید و هم در اعمال، مادامی که توطئه در کار نباشد» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۴: ۲۳۴). ایشان در جای دیگر پیرامون دموکراسی چنین می‌گویند: «دموکراسی این است که آرای اکثریت ... معتبر است، اکثریت هر چه گفتند آرایشان معتبر است.» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۸: ۲۴۷). ایشان در ادامه می‌فرمایند: «اینجا آرای ملت حکومت می‌کند، اینجا ملت است که حکومت را در دست دارد و ارگان‌ها را ملت تعیین کرده است و تخلف از حکم ملت برای هیچ یک از ما جایز نیست و

امکان ندارد.» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۴: ۱۰۹).

در تفکر امام «شکل حکومت» با مراجعه به آرای ملت تعیین خواهد گردید؛ در واقع ایشان مردم را لایق، عاقل، بالغ و دارای صلاحیت برای تعیین نوع حکومت و آزاد در انتخاب آن می‌دانند و در عمل نیز همین کار را انجام دادند و تعیین نوع نظام را در تاریخ ۱۳۵۸/۱/۱۲ به فراندوم عمومی گذاشتند که ۹۸٪ مردم ایران به «جمهوری اسلامی» رأی مثبت دادند. ایشان بارها تأکید کرده‌اند که: «ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی به ملت مان بکنیم و اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری کنیم. ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طوری رأی داد، ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم ما حق نداریم، خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیامبر اسلام به ما حق نداده است که ما به ملت مان یک چیزی را تحمیل کنیم» (خمینی، ۱۳۶۹، ج ۱۰: ۱۸۱). ایشان هر چند مشروعیت نظام را از جانب خدا می‌دانند ولی معتقدند که این مشروعیت با مقبولیت اکثریت جامعه امکان ظهور می‌یابد و شکل حکومت نیز باید با مراجعه به آرای عموم ملت تعیین شود.

در همین راستا می‌باشد که مقام معظم رهبری، آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید: «مبنای دموکراسی دینی با مبنای دموکراسی غربی متفاوت است. مردم‌سالاری دینی که مبنای انتخابات ماست و برخاسته از حق و تکلیف الهی انسان است، صرفاً یک قرارداد نیست. همه انسان‌ها حق انتخاب و حق تعیین سرنوشت دارند. این است که انتخابات را در کشور و نظام جمهوری اسلامی معنا می‌کند» (مقام معظم رهبری، ۱۳۸۴/۳/۱۴).

شهید مطهری

شهید مطهری معتقد بود که از نظر فلسفه اجتماعی اسلام، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا، پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست، بلکه حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد. از نظر ایشان، تنها اعتقاد به خدا است که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می‌سازد. و افراد را ذی‌حق می‌سازد و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می‌کند. ایشان ضمن پذیرش دموکراسی، برخوردی منتقدانه با آن می‌کند و میان دموکراسی غربی و دموکراسی اسلامی فرق قائل می‌شوند و معتقدند که: «اگر تمایلات انسان را تنها ریشه و منشاء آزادی و دموکراسی بدانیم همان چیزی به وجود خواهد آمد که امروز در مهد دموکراسی‌های غربی شاهد آن هستیم...» (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۰۲-۱۰۱)، در نقطه مقابل این نوع دموکراسی و آزادی دموکراسی اسلامی قرار دارد. دموکراسی اسلامی بر اساس آزادی انسان است؛ اما آزادی انسان در آزادی شهوات خلاصه نمی‌شود. از دیدگاه اسلام آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسان ایجاد می‌کند. یعنی آزادی حق انسان به هو انسان است. حق، ناشی از استعدادهای انسانی انسان است، نه حق ناشی از میل افراد و تمایلات آنها (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۰۴؛ عیوضی، ۱۳۸۹: ۲۹۸-۳۰۰).

استاد مطهری معتقد بود که حکومت دینی، حکومتی دموکراتیک است، زیرا مشروعیت تمامی نهادهای آن از صدر تا به ذیل، مشروط به رای اکثریت مردم است. وی ضمن رد حکومت فقها و اداره مملکت توسط آنها، معرفی فقیه به عنوان یک ایدئولوگ ناظر بر امور، حق نظارت و ولایت او را نه امری انتصابی و غیر دموکراتیک، بلکه بر عکس انتخابی و دموکراتیک می‌داند، لذا بیان می‌دارد: «ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه خود در راس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند، نقش یک ایدئولوگ است نه نقش یک حاکم. وظیفه ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح ایدئولوژی نظارت داشته باشد» (مطهری، ۱۳۸۰: ۸۵) او رهبران و دولتمردن حکومت‌های اسلامی را در برابر مردم مسئول و پاسخگو دانسته و می‌گوید: «رهبر برای مردم است، نه مردم برای رهبر و...» (ناصری، ۱۳۷۸: ۱۸۹) ماحصل سخنان استاد مطهری در باب رابطه دین و دموکراسی را می‌توان به صورت ذیل برشمرد:

(۱) حکومت دینی با استبداد و اختناق سازگار نیست.

(۲) حاکمیت مردم نه تنها با حاکمیت دینی منافات ندارد، بلکه جزو حقوق طبیعی مردم است.

(۳) رهبران و دولت‌مردان حکومت اسلامی نزد مردم مسئول و پاسخگو هستند.

۴) فقها صرفاً نقش یک ایدئولوگ و ناظر بر اقدامات حکومت را خواهند داشت.

البته ایشان میان آزادی تفکر و آزادی عقیده فرق قائل می‌شوند و آزادی تفکر را عامل پیشرفت و تکامل بشر ارزیابی نموده اما در مورد آزادی عقیده این گونه نمی‌اندیشند. بلکه برخی عقاید به دلیل اینکه به عنوان سد و مانع رشد افکار می‌باشند مضر نیز می‌باشند؛ که از نظر ایشان دادن آزادی به چنین عقایدی خیانت به آرمان‌های بشری خواهد بود. استاد مطهری در کتاب پیرامون انقلاب اسلامی بیان می‌کند که بین مردم‌سالاری و دین منافاتی وجود ندارد. ایشان می‌نویسد «منشاء اشتباه آنان که اسلامی بودن جمهوری را منافی با روح دموکراسی می‌دانند ناشی از این است که دموکراسی مورد قبول آنان هنوز همان دموکراسی قرن ۱۸ است. که در آن حقوق انسان در مسائل مربوط به معیشت و خوراک و مسکن و آزادی بر انتخاب راه معیشت مادی خلاصه می‌شود» (تحقیقی، ۱۳۸۰: ۸).

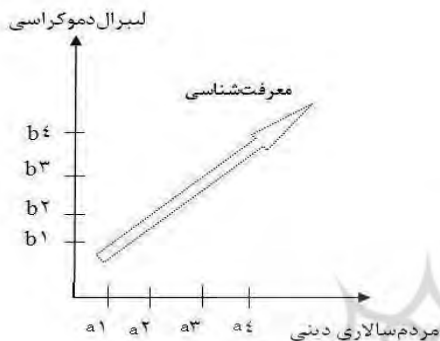
نتیجه‌گیری

همان‌گونه که بیان شد در این تحقیق، الگوهای معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مردم‌سالاری دینی و لیبرال دموکراسی در مرکز توجه قرار گرفت. در مسیر پاسخگویی به فرضیه با مسائلی روبرو می‌شویم که ذکر آن می‌تواند در رسیدن به پاسخ نهایی راه‌گشا باشد. ابتدا خود را با دو مفهوم اساسی دین و لیبرالیسم مواجه دیدیم و دانستیم که روایت‌ها و برداشت‌های مختلفی از هر یک از این دو مفهوم وجود دارد. در بین اندیشمندان و متفکران مسلمان بینش یکسان و برداشت یک پارچه‌ای نسبت به مفهوم دین وجود ندارد و روایت‌های گوناگونی از عرفانی، فلسفی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی گرفته تا فقهی و عصری از دین وجود دارند. در مورد لیبرالیسم نیز چنین است و امکان دستیابی به یک نظر نهایی و یک تعریف جامع و مانع در مورد هر دو مفهوم دین و لیبرال دموکراسی وجود ندارد. در این میان، آنان که به چگونگی ارتباط میان این دو مفهوم می‌اندیشند و از رابطه دین و لیبرال دموکراسی سخن می‌گویند، چندان نگران تبیین درست مفهوم دین و دموکراسی نیستند، که این خود، اشکال عمده‌ای بر نظریاتی است که عنوان می‌دارند.

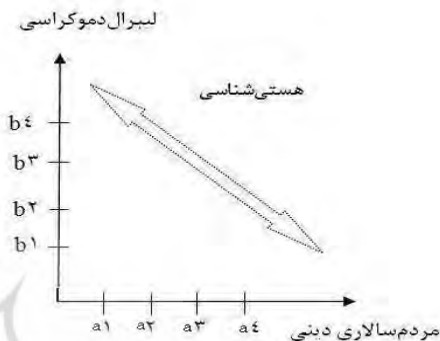
در یک نتیجه‌گیری اجمالی با توجه به مباحث قبلی در مورد رابطه مردم‌سالاری دینی و لیبرال دموکراسی در سطح الگویی؛ می‌توان گفت که اصول و مبانی این دو به شکلی که در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی هر یک توضیح داده شد، در محور هستی‌شناسی این دو ماهیتاً متفاوت می‌باشند (نمودار شماره ۱)، لذا رابطه‌ای بین آنها نمی‌توان یافت. اولاً منبع مشروعیت در دموکراسی مردم‌اند و مردم اصل و منشأ حاکمیت می‌باشند و به آنها یعنی مردم حق داده شده است هر نظامی را که بخواهند روی کار آورند؛ یعنی حق حاکمیت مطلق دارند و هیچ قید و شرطی در این زمینه وجود ندارد. اما دین منشأ حاکمیت را از آن خدا می‌داند و هیچ‌یک از افراد بشر حق ندارند به نظر خود، قانون یا نظامی را روی کار آورند، چون تمامی قوانین و احکام باید از جانب خدا باشد. ثانیاً برابری به مفهومی که در دموکراسی مدنظر است در دین پذیرفتنی نیست؛ در حالی که مردم‌سالاری دینی، برابری مورد نظر دموکراسی به شکل غربی را به رسمیت نمی‌شناسد و در بعضی جهات با آن در تعارض آشکار می‌باشد. ثالثاً آزادی در دموکراسی یک حق شمرده می‌شود، حقی غیرقابل سلب و نه تنها دیگران بلکه خود فرد هم نمی‌تواند آنرا محدود کند و آزادی هیچ حد و مرزی جز آزادی دیگران ندارد. این در حالی است که دین آزادی را صرفاً در چارچوب قوانین دینی مجاز می‌داند. اما در مقام داوری و چارچوب عملی و رفتاری، شیوه و روش‌های لیبرال دموکراسی تا آنجا که این روش‌ها برخوردی با اصول و مبانی لایتغیر و بی‌چون و چرای دین نداشته باشد، قابل استفاده‌اند. این شباهت‌ها در محورهای معرفت‌شناختی این دو نشان داده شده است.

نمودار هستی‌شناسی (نمودار شماره ۱) بالا نشان می‌دهد که این دو گفتمان در دو ساحت جداگانه قرار می‌گیرند. هر چقدر عمق هستی‌شناسی مفاهیم هر یک از گفتمان‌ها بیشتر می‌شود با مفاهیمی از لایه‌های بالاتر گفتمان مقابل می‌تواند نسبت‌ها و اشتراکاتی پیدا کند. یعنی هرچه لیبرال دموکراسی به گرایش‌های رادیکال‌تر نزدیک می‌شود

از مردم‌سالاری دینی فاصله بیشتری می‌گیرد و بلعکس. در نمودار هستی‌شناسی (نمودار شماره ۱) مولفه‌های هستی‌شناسی مردم‌سالاری دینی شامل خدا، وحی، سنت (پیامبر و امام)، ولایت و... در قالب $a_1 - a_2 - a_3 - a_4$ و مولفه‌های هستی‌شناسی لیبرال دموکراسی شامل فرد، عقل، آزادی، تساهل و... $b_1 - b_2 - b_3 - b_4$ نمایان می‌شوند. در حالی که در نمودار معرفت‌شناسی (نمودار شماره ۲)، مردم‌سالاری دینی و لیبرال دموکراسی گرچه مشترکاتی با هم دارند اما هرچه عمق معرفت‌شناسانه در هر یک از مفاهیم گفتمانی بیشتر می‌شود؛ فاصله می‌گیرند. البته می‌توان به لحاظ معرفتی این همانی‌هایی بین مولفه‌های این گفتمان‌ها برقرار کرد. مولفه‌های معرفت‌شناسی مردم‌سالاری دینی شامل مشروعیت الهی، مقبولیت مردمی، مشارکت مردمی و... در قالب $a_1 - a_2 - a_3 - a_4$ و مولفه‌های هستی‌شناسی لیبرال دموکراسی شامل رای اکثریت، نظام نمایندگی، تضمین حقوق اقلیت، سکولاریسم و... $b_1 - b_2 - b_3 - b_4$ نمایان می‌شوند.



نمودار شماره ۲



نمودار شماره ۱

آنجا که سخن از به‌کارگیری مکانیزم‌های دموکراسی در جامعه دینی است باید گفت که دین می‌تواند از برخی از ابزارهایی که لیبرال دموکراسی در اختیار او می‌نهد بهره‌جوید، اما نه از تمامی آنها. به‌طور مثال اگر به رأی اکثریت به عنوان یکی از ابزارها اشاره کنیم، خواهیم دید آن اصلتی را که دموکراسی برای رأی اکثریت قائل است، مورد قبول تفکر دینی نمی‌باشد؛ اما غیر قابل قبول بودن آن به لحاظ فلسفی است و در عمل بسیاری از شیوه‌ها و روش‌های حکومتی با نقش موثر مردم شکل می‌گیرند؛ انتخابات نشان بارز این موضوع است. اما همانگونه که اشاره شد در محور هستی‌شناسی و در زمینه‌هایی همچون آزادی، برابری، احترام به حقوق و کرامت انسان و در یک کلام نظریه انسان از دو دیدگاه مزبور تفاوت اساسی دارد.

از سویی دیگر و به بیان دیدگاه رئالیسم انتقادی و تعامل‌گرایی لازم می‌باشد در چند محور اصلی از این دوگانه‌انگاری‌ها جدا گردیم و با نگاه فرآیندی، هیبریدی، به امکان گفتگو، مفاهیم مشترکی دست یازیم. تعامل‌گرایی در رئالیسم انتقادی فراسوی تفاوت‌ها به دنبال شناخت و فهم دیگران قائل است. اما نکته اساسی‌تر به نظر می‌رسد این باشد که وقتی می‌گوییم مردم‌سالاری دینی، به خودی این دو مفروض بسیار ساده و در عین حال تعیین‌کننده ما را به این مسئله می‌رساند که گریزی از دموکراسی دینی نیست، زیرا اولاً به دلیل ماهیت اسلام که یکی دین اجتماعی است و تمامی مقررات آن به اجتماع مربوط می‌شود و مخاطب آن ناس یا مردم است و ثانیاً به دلیل نوع حضور فعال مسلمان در جوامع اسلامی است که خواهان حضور فعال و تاثیرگذار در سیاست هستند. لذا به صراحت می‌توان گفت که مردم‌سالاری دینی را نمی‌توان از حوزه واژگان زندگی مسلمانان دور کرد.

منابع

الف) فارسی

۱. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۲)، رویکردی به مردم‌سالاری دینی از زاویه نقد دموکراسی لیبرال، **دانشگاه اسلامی**، سال هفتم، شماره ۲۰.
۲. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۸)، دموکراسی و آزادی از دیدگاه امام خمینی، **دانشگاه اسلامی**، شماره ۹ و ۱۰، تابستان و پاییز.
۳. آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۹)، **ظهور و سقوط لیبرالیسم**، ترجمه عباس مخبر، تهران: پنگوئن.
۴. آرمین، محسن و دیگران (۱۳۷۸)، **رابطه دین و آزادی**، تهران: موسسه نشر و تحقیقات ذکر.
۵. افتخاری، قاسم (۱۳۸۱)، تبارشناسی شناخت و شناسایی دانش و روش علمی، **پژوهشنامه علوم سیاسی**، سال اول، شماره ۱، زمستان.
۶. آقابخشی، علی و افشاری‌راد (۱۳۷۴)، **فرهنگ علوم سیاسی**، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
۷. بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، **درس‌های دموکراسی برای همه**، تهران: موسسه پژوهشی نگاه معاصر.
۸. بشیریه، حسین (۱۳۷۸)، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، لیبرالیسم و محافظه‌کاری**، تهران: نی.
۹. براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۱)، **لیبرالیسم**، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
۱۰. بنتون، تد؛ کرایب، یان (۱۳۸۴)، **فلسفه علوم اجتماعی**، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: آگه.
۱۱. بویو، نوربرتو (۱۳۷۶)، **لیبرالیسم و دموکراسی**، ترجمه بابک گلستان، تهران: نشر چشمه.
۱۲. بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱)، **فرهنگ واژه‌ها**، قم: موسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۱۳. تحقیقی، امیرحسین (۱۳۸۰)، مردم‌سالاری منافاتی با دین ندارد، **روزنامه جام جم**، ۱۳۸۰/۷/۱۱.
۱۴. توحیدفام، محمد (۱۳۸۷)، فراز و فرود لیبرالیسم در چشم‌انداز تاریخی، **فصلنامه علوم سیاسی**، پائیز.
۱۵. توحیدفام، محمد (۱۳۸۹)، نقش و تأثیر پارادایم‌های روش‌شناسانه و معرفت‌شناسانه بر نظریه‌های جدید، **پژوهشنامه علوم سیاسی**، سال پنجم، شماره دوم، بهار.
۱۶. توحیدفام، محمد (۱۳۸۳)، **دولت و دموکراسی در عصر جهانی شدن**، تهران: روزنه.
۱۷. جهاننگلو، رامین (۱۳۷۴)، **مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران**، تهران: نشر مرکز.
۱۸. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۹)، **صحیفه نور**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. حاجی صادقی، عبدالله (۱۳۸۶)، **فلسفه و نظام سیاسی اسلام**، انتشارات زمزم هدایت.
۲۰. دال، رابرت (۱۳۷۸)، **درباره دموکراسی**، ترجمه حسن فشارکی، تهران: شیرازه.
۲۱. دوینونآ، آلن (۱۳۸۰)، **اصول دهگانه دموکراسی**، ترجمه بزرگ نادرزاده، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۷۸، ۷۷.
۲۲. رحیمی، مصطفی (۱۳۸۱)، فراز و فرود لیبرالیسم، **اطلاعات سیاسی اقتصادی**، شماره ۱۵۷، ۱۵۸.
۲۳. رشاد، علی اکبر صادقی (۱۳۷۹)، آیا مردم‌سالاری حاکمیت دارند، **روزنامه ایران**، ۱۳۷۹/۱۰/۲۴.
۲۴. عیوضی، محمدرحیم (۱۳۸۹)، مقایسه مردم‌سالاری دینی و لیبرال دموکراسی، **راهبرد یاس**، شماره ۲۱، بهار.
۲۵. قادری، حاتم (۱۳۸۱)، **اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم**، تهران: سمت.
۲۶. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۵)، **تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل**، تهران: سمت.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، **پیرامون انقلاب اسلامی**، تهران: صدرا.
۲۸. معمار، رحمت‌الله (۱۳۸۰)، بررسی تطبیقی لیبرال دموکراسی و مردم‌سالاری دینی از منظر امام خمینی، **پژوهشنامه متین**، شماره ۳۸.
۲۹. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۸۹)، روش‌شناسی سازه‌انگاری در حوزه روابط بین‌الملل، **فصلنامه تحقیقات سیاسی**، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، شماره چهارم، پاییز.
۳۰. مقام معظم رهبری (۱۳۸۴/۲/۱۴)، بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در مراسم شانزدهمین سالگرد ارتحال امام خمینی (ره)، قابل دسترسی در:
www.leader.ir/langs/fa/index.php?p=bayanat&id=2747
۳۱. منوچهری، عباس (۱۳۸۷)، **رهیافت و روش در علوم سیاسی**، تهران: سمت.
۳۲. موسوی، سید محمد (۱۳۸۶)، **دین و دولت در ایران معاصر**، تهران: حدیث امروز.
۳۳. هلد، دیوید (۱۳۶۹)، **مدال‌های دموکراسی**، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات روشنگران.
۳۴. ناصری، حمیدرضا سید؛ ستوده، امیر (۱۳۷۸)، **پاره‌ای از خورشید**، تهران: نشر ذکر.
۳۵. نش، کیت (۱۳۸۰)، **جامعه‌شناسی سیاسی معاصر**، ترجمه: محمدتقی دلفروز، تهران: کویر.
۳۶. نوری، روح‌الله (۱۳۸۸)، **کاربست نظریه دموکراسی در اندیشه سیاسی کارل پوپر**، **فصلنامه تخصصی علوم سیاسی**، شماره نهم، زمستان.

1. Blaikie, N (1993), "Approaches to Social Enquiry". In Bloch, M, Marxism and Anthropology, Oxford University Press.
2. Blaikie, Norman (2009), **Designing Social Research**, Cambridge: Polity Press
3. Tylor, Edward Burnett. (1903), **Primitive Culture**, Londo
Shahab Dalili

