

رویارویی اسلام و لیبرالیسم در روی آوری به دموکراسی

علی رضا شجاعی زند*

چکیده

بررسی‌های صورت‌گرفته درباره نسبت دین و دموکراسی، کمتر به تشویشی که در سویه دوم مسئله وجود دارد، توجه داشته‌اند. مدعای ما در این مقاله این است که واکاوی دقیق مفهومی و واریسی سرگذشت تاریخی دموکراسی نشان می‌دهد که چالش و بدگمانی‌های موجود، بیش از آن که از تعارض ذاتی میان آن دو برخاسته باشد، از رویارویی اسلام و لیبرالیسم نشئت می‌گیرد و مربوط به غلبه لیبرال دموکراسی و خوانش لیبرال از دموکراسی است. از همین رو، پس از توقف و تأمل مفهومی- تاریخی در اطراف دموکراسی، به بررسی میزان هم‌سویی‌های لیبرالیسم و اسلام با دموکراسی خواهیم پرداخت و سپس تفاوت‌های آن دو را به‌مثابه دو فلسفه سیاسی رقیب، مورد بررسی و مقایسه قرار خواهیم داد و بدین طریق بر مدعای آغازین بحث صحه خواهیم گذارد.

واژگان کلیدی

دموکراسی، اسلام، لیبرالیسم، فلسفه سیاسی، حکمرانی مردمی، لیبرال دموکراسی

Email: Shojaez@modares.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۳۰

تاریخ ارسال: ۹۴/۷/۲۱

فصلنامه راهبرد / سال بیست و چهارم / شماره ۷۷ / زمستان ۱۳۹۴ / صص ۲۷۴-۲۴۳

جستارگشایی

مناسبات دین و دموکراسی را می‌توان از سه مدخل: «عقلی»، «آموزه‌های» و «تاریخی» مورد بررسی قرار داد. در بررسی عقلی، به این مسئله پرداخته می‌شود که با توجه به تعاریفی که از دین و دموکراسی وجود دارد، آنها اساساً چه مناسباتی می‌توانند با هم برقرار کنند. بدیهی است که تنها در این سطح از بررسی است که می‌توان از دین به معنای کلی آن سخن گفت. در بررسی آموزه‌ای که مستلزم مراجعه به متون مشخص و منتسب به یک دین خاص است، مطالعه طبعاً به سطح یک بررسی مصداقی تنازل می‌یابد تا با غور و واریسی در آموزه‌های آن دین درباره نقش مردم در اداره جامعه و مبانی مشروعیت حکومت و ساختار مطلوب و مشخصات حاکمان، به نزدیکی و دوری آموزه‌های آن دین با مدل حکومتی دموکراتیک پی برد. بررسی تاریخی مناسبات اسلام و دموکراسی نیز بنا بر طبیعت آن، مطالعه‌ای کاملاً مصداقی در سرگذشت تاریخی و بی‌همتای یک دین مشخص است که طی آن به واکاوی اوضاع سیاسی جوامعی پرداخته می‌شود که قاطبه آن را مردم مسلمان تشکیل می‌داده‌اند. بررسی اخیر همچنین نوع حاکمیت‌هایی را که در آن جامعه پیاده شده و سیر تحولاتی را که تا به امروز به خود دیده است، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد.

بنابراین می‌توان از تحقیقات فراوانی نام برد که از عنوان مشترک دین و دموکراسی یا اسلام و دموکراسی استفاده کرده‌اند، اما آن را از مداخل و مسیرهای متفاوتی به انجام رسانده‌اند. روشن است که در همه موارد این وقوف و اصرار بر تعیین مدخل و مسیر بحث و رعایت مقتضیات آن وجود نداشته، بلکه با خلط و آشفتگی‌هایی همراه بوده است.

در این مطالعه، از مسیر دیگری که از برخی جهات به مدخل نخست و از برخی جنبه‌های دیگر به مدخل دوم نزدیک است، به بررسی اسلام و دموکراسی خواهیم پرداخت. اعتقاد ما که موجب گشودن مدخل دیگری در بررسی این موضوع شده، بر این است که بحث‌های دین و دموکراسی و اسلام و دموکراسی بیش از هر چیز، دستخوش خلط و تشویشی است که در طرف دوم بحث؛ یعنی در دموکراسی وجود دارد. مواضع مختلف و گاه معارضی هم که جریان‌ات مختلف اسلامی در قبال آن اتخاذ کرده و می‌کنند، به جز خوانش‌های مختلف دینی آنان، ناشی از همین آشفتگی و تفارقی است که در معنا و منظور از دموکراسی وجود دارد و در واقع بر آن عارض شده و صبغه خاصی بدان بخشیده است.

بر این اساس، ضمن تأیید وجود نوعی مقاومت و احتیاط از سوی جریان‌های اسلامی در قبال دموکراسی، معتقدیم که ریشه آن، نه در تعارض و تخالف عقلی میان دین و حکمرانی مردمی و نه در ناهمراهی آموزه‌های اسلام با اصول مبنایی دموکراسی است، حتی نمی‌توان آن را به بیگانگی تاریخی مردم سرزمین‌های اسلامی با حکومت‌های دموکراتیک و سرشت استبدادزده ایشان نسبت داد، بلکه بیش از هر چیز از آغشته‌بودن ظرف دموکراسی به مضروف‌هایی مغایر با فرهنگ دینی و به‌خصوص با آموزه‌های اسلامی نشئت می‌گیرد. عامل بروز آن نیز رویکرد و رویه برخی از مروجان پرحرارت دموکراسی است که اصراری ناروا و نابه‌جا در معرفی آن به‌مثابه یک ایدئولوژی دارند و تلاش می‌کنند تا آن را با مبانی لیبرالیستی پیوند زده و با معرف‌ها و برجسب‌های لیبرال به دیگران عرضه نمایند؛ بی‌توجه به این‌که با منضم و مدغم‌ساختن دموکراسی با لیبرالیسم، به بدگمانی و مقاومت در برابر آن نیز دامن خواهند زد. این مقاله می‌کوشد تا با واکاوی و پالایش دقیق مفهومی نشان دهد که اسلام به همان میزان که با دموکراسی به‌مثابه ظرف و قالبی برای اداره سیاسی جامعه همراه است، با دموکراسی به‌مثابه ایدئولوژی، مشکل دارد و آن را بر نمی‌تابد. این بدان روست که هیچ دو پادشاهی در یک اقلیم ننگند؛ دموکراسی به‌مثابه حکمرانی مردمی، هیچ تلازم مطلق و منحصری با لیبرالیسم ندارد و لیبرال دموکراسی تنها یکی از ترکیب‌های محتمل و به‌وقوع پیوسته آن است.

این مقاله قصد دارد با واری‌های شائبه‌های موجود در اطراف دموکراسی و واکاوی آموزه‌های اسلام درباره حکمرانی مردمی، نشان دهد که تقابل و مقاومت یا نگرانی و احتیاط در قبال امواج دموکراسی‌سازی در جوامع اسلامی، بیش از آن‌که به اصل دموکراسی مربوط باشد، به جریان ایدئولوژیک پنهان در لوای آن؛ یعنی به لیبرالیسم برمی‌گردد و همچنین به اصرار قدرت‌های استعماری گذشته برای ترویج و تحکیم این نوع از دموکراسی در کشورهایی که تا پیش از این، از حکومت‌های استبدادی آن حمایت می‌کردند.

۱. دموکراسی به‌مثابه ظرف

از دموکراسی همچنان که آمد، تعبیر بس متفاوت و مغایری وجود دارد. برخی آن را تا به سرحد ظرف، شکل و نوعی از حکومت، تقلیل می‌دهند؛ چندان خنثی و بی‌اقتضا که ممکن است حتی رقبای فکری و مرامی نیز در تمسک‌جستن بدان از هم سبقت بجویند. در مقابل، تعبیر دیگری هم وجود دارد که آن را به‌مثابه فرهنگ، ایدئولوژی و سرمشقی برای زندگی معرفی می‌کنند. دموکراسی در تعبیر اخیر، چیزی نیست جز همان لیبرالیسم انتقال‌یافته به

حوزه سیاست و شرط تحقق و تثبیت آن نیز در هر جامعه‌ای، قبول پیشینی اصول و مبانی آن مکتب است.

نارسایی و سیالیت مفهومی دموکراسی که موجب شده تا معانی مختلفی از دو مضمون متخالف؛ یعنی از «شکل» تا «محتوای» حکومت را بپذیرد، ریشه در ماهیت پسینی و تدریجاً شکل گرفته این پدیده دارد. بدین نحو که مفاد آن بیش از هر چیز، از فضای فکری و هنجاری حاکم بر هر دوره و از تجربیات به تحقق رسیده آن، اخذ و استنباط شده است. از همین رو نیز، نیل به آخرین معنا و به دست آوردن درک جامع و درستی از آن، مستلزم نوعی وارسی تاریخی است.

به دموکراسی، جز در ادوار اخیر که اقبال فراوانی به سوی آن شده، در تاریخ و توسط اندیشمندان سیاسی کمتر روی خوش نشان داده شده است.^(۱) در موارد و مقاطعی هم که عالمان و عاملان سیاسی به حکومت‌های مردمی روی می‌آورده‌اند، این جمهوری بوده که توجهات مثبت اندیشمندان را به سوی خود جلب می‌کرده است. دموکراسی تا پیش از امواج اخیر، با دو ویژگی «نااهلی عامه» برای حکمرانی و «بی‌قانونی» و آناارشی شناخته می‌شد و از جمهوری و دیگر انواع حکمرانی تمایز پیدا می‌کرد.^(۲)

دموکراسی در یکی دو قرن اخیر، سه تغییر مهم را به موازات هم تجربه کرده تا به معنا و مضمون کنونی خود رسیده است: تغییرات «شکلی و ساختاری» از دموکراسی مستقیم^۱ به انواع دموکراسی‌های نمایندگی^۲؛ تغییرات «کمی و کیفی» فزاینده در گستره، برد و عمق دموکراسی؛ تغییرات «محتوایی» ناشی از پیوند خوردن با لیبرالیسم. ما این تحولات را ذیل تلاش برای ارائه درک و تعریف روزآمدتری از دموکراسی مرور خواهیم کرد.

۲. از دیروز تا امروز دموکراسی

با این که «دموکراسی»، معنای تحت‌اللفظی روشن و صریحی دارد، اما نمی‌توان آن را بر این منوال تعریف کرد؛ زیرا مضمونی به کلی مغایر با واقعیت‌های ممکن و محقق آن پیدا می‌کند. حکمرانی مردم بر مردم، بدین معنی که حکومت‌کننده و حکومت‌شونده در آن، یکی باشند؛ اساساً بی‌معنا و منطقی هم ناممکن است. شاید به همین رو بوده که معانی «حکمرانی» و «مردم» در انواع دموکراسی‌ها، دستخوش تحدید و تخصیص شده است. وفادارترین دموکراسی

۱. Directive Democracy

۲. Representative Democracy

شناخته شده به معنای تحت‌اللفظی آن، دموکراسی مستقیم در دولت- شهر آتنی بوده است که خود از هر دو حیث، دچار تقلیل بود و از معنای بسیط حکومت مردم بر مردم فاصله داشت. حکومت در دموکراسی آتنی در دست همه ساکنان آن دولت- شهر نبود و حاکمیت شهروندان آزاد آتن نیز از حد «تصمیم‌گیری» درباره مسائل عمومی شهر و «انتخاب» مجریان برای دوره‌ای معین، فراتر نمی‌رفت. بنابراین، حتی در آن نمونه نوعی نیز چیزی از حکومت مردم بر مردم به معنای دقیق کلمه به تحقق نرسیده بود. در انواع دیگر هم همین دو محدودیت، کمابیش جاری بوده و تنها در ادوار اخیر است که با گسترده‌تر شدن دایره شهروندی و حق شرکت در انتخاب دولتمردان، از حدت آن دو محدودیت تا حدی کاسته شده است.

در مقابل روند رو به افزایشی که به نزدیک‌تر شدن تعبیر «مردم» به مفهوم واقعی و فراگیر خود انجامیده، روند دیگری در فرایند اصلاح و تکمیل دموکراسی وجود داشته که به تحدید هرچه بیشتر جزء دوم آن منجر شده است. دموکراسی در این روند به تدریج، از مضمون تحت‌اللفظی و تأکید بر «حکمرانی» مردم، فاصله گرفته و به سوی «مشارکت» مردم در انتخاب حاکمان، چرخش پیدا کرده است. به همین رو، در حالی نظریات و نظریه‌پردازان بسیاری در دفاع از افزایش دایره شمول واژه مردم به میدان آمده‌اند که تقریباً هیچ نظریه‌پرداز و هواداری وجود ندارد که از عینیت‌بخشی به مفهوم حکمرانی مردم، دفاع کرده باشد. اختلافی هم اگر در بین باشد، مربوط به دلایل و توجیهاتی است که در مخالفت با آن آورده‌اند.^(۳) جالب آن‌که اندیشه سیاسی کهن و مدرن در این مسئله؛ یعنی تقلیل معنای حکمرانی، به هم نزدیکند و به شیوه‌های گوناگون، با سپردن حکمرانی مستقیم و تصمیمات کارشناسانه به عامه مردم به مخالفت برخاسته‌اند.^(۴) تفاوت‌ها، به‌ویژه میان صاحبان اندیشه کهن و اندیشه مدرن خود را در دو جا بیشتر آشکار ساخته است؛ یکی در «راهکارها» برای رفع مشکل حکمرانی مردم و دیگری در «تلقی» از گستره معنایی مردم. فلاسفه کهن در مسئله نخست عموماً به راهکار انصراف از دموکراسی و فلاسفه مدرن به جایگزین کردن آن با دموکراسی‌های نمایندگی توسل جستند. از همین رو نیز، عنصر «حکمرانی» به تدریج جای خود را در تعریف دموکراسی به «مشارکت در انتخاب حاکمان» داده است.^(۵)

پس دموکراسی به لحاظ مفهومی و حتی عملی همچنان که آمد، دستخوش دو روند معکوس بوده است؛ از یک‌سو «تنازل» از حکمرانی مردم و اکتفا به مشارکت آنان در انتخاب حاکمان و از سوی دیگر، «تزیاید» در گستره، برد و عمق مشارکت ایشان. بدین ترتیب حکومت‌های دموکراتیک، در عمل، در اختیار اقلیت معدودی از سیاستمداران حرفه‌ای قرار

گرفت که البته با انتخاب‌های آدواری مردم جابه‌جا می‌شوند.^(۶) به همین رو هم آخرین نظریات با ملاحظه تجربه‌های محقق، آنها را بیشتر به آریستوکراسی‌های انتخابی شبیه دانسته‌اند تا دموکراسی به معنای کلاسیک و مورد انتظار آن. زیرا هر چقدر هم که گستره، برد و عمق مشارکت‌های انتخاباتی مردم افزایش یابد، باز قادر نیست تغییری در ماهیت تنازل‌یافته آن پدید آورد.

دموکراسی، تحول مهم دیگری را نیز در فرایند تاریخی خود تجربه کرده و آن مربوط به تقاطع پیدا کردن و همراه شدن آن با لیبرالیسم بوده است. دموکراسی در این فرایند، جوهره جمع‌گرای خود را وانهاد و به بازخوانی و بازسازی تمامی اجزا و ارکان خود بر پایه فردیت و اداری شد. به همین روست که دموکراسی در آخرین چهره و قرائت‌های آن، به‌دشواری از لیبرالیسم بازشناخته می‌شود. به همین دلیل هم هست که قدرت‌های استعماری حامی دولت‌های استبدادی در سراسر جهان، به یک‌باره مبلغ و مروج دموکراسی در مستعمرات سابق خویش شدند، چون با بسط و انتشار لیبرالیسم در لوای دموکراسی، قادرند مناسبات مرکز-پیرامون را احیا و همچنان تداوم بخشند.

این واقعیت را که دموکراسی در عمل و در آخرین فراز از تحولات شکلی، کیفی و فحوایی خود با لیبرالیسم، همراهی و هم‌سویی پیدا کرده، برخی به‌عنوان یک حقیقت اجتناب‌ناپذیر گرفته و به تلازم میان آن دو رأی داده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که انفکاک لیبرالیسم از دموکراسی یا ناشدنی است و یا به نابودی دومی می‌انجامد. به همین رو هم در بازخوانی شفاف‌تر از حمایت‌هایی که از دموکراسی در سطح جهان صورت می‌گیرد، می‌گویند که مشخصه اصلی غرب نه دموکراسی، بلکه لیبرالیسم است و آنچه برای غربی‌ها در سطح جهانی اهمیت دارد، نه بسط هرچه بیشتر دموکراسی، بلکه نتایج حاصل از یک انتخابات آزاد است.^(۷) ما در ادامه به بررسی همین مسئله؛ یعنی میزان تلازم میان دموکراسی و لیبرالیسم خواهیم پرداخت.

۳. تلازم دموکراسی با لیبرالیسم

امروزه همراهی و درهم‌آمیختگی لیبرالیسم با دموکراسی از تعبیر به «تلائم» عبور کرده و به مرحله‌ای رسیده است که برخی از «تلازم» و بلکه «یگانگی» آن دو سخن می‌گویند؛ در حالی که تفارقات بس مهمی در میان است که نمی‌توان به‌سادگی از کنار آنها گذشت. لیبرالیسم و دموکراسی دست‌کم از سه جنبه، از هم قابل تشخیص هستند و حتی در برابر هم قرار می‌گیرند: تمایزات «ماهوی»، «تاریخی» و «محتوایی».

نخست، جنس و ماهیت آن دو که یکی ناظر به شکل و ساختار نظام سیاسی و دیگری مربوط به مبانی توجیهی و جهت‌گیری‌های آن نظام است. فلسفه‌های سیاسی را به اعتباری می‌توان، پاسخ‌هایی دانست که به پنج پرسش اساسی درباره حکومت و حکومتگران داده‌اند. چه کسی یا کسانی، با چه هدفی، بر چه پایه‌ای و به چه نحو حکومت کنند و چگونه فرز آیند، کنترل شوند و به زیر آورده شوند؟^(۸) اگر لیبرال دموکراسی را به‌مثابه یک فلسفه سیاسی قلمداد نماییم؛ لیبرالیسم، سه محور نخست و دموکراسی دو محور بعدی آن را تأمین و تعیین می‌کنند.^(۹) بنابراین، دموکراسی با تمام تنوعات معنایش، مربوط به نحوه حکومت و سازوکار فرز و فرود حاکمان است. این دو جزء را می‌توان به اعتباری، تعیین‌کننده خصوصیات شکلی یک نظام سیاسی محسوب کرد و در کنار محورهایی قرار داد که توسط ایدئولوژی و مکاتب مختلف سیاسی، ترسیم می‌شوند و جنبه محتوایی آن را تأمین می‌کنند. حکومت دموکراتیک بنابراین با سه شاخصه «فرایند شکل‌گیری»، «نوع و نحوه اعمال حاکمیت» و «فرایند نظارت و به‌زیرآوردن» از انواع دیگر آن بازشناخته می‌شود. انتخابات آزاد و حق رأی همگانی و برابر در انتخاب کارگزاران، مربوط به فرایند شکل‌گیری است. وجود آزادی‌های مدنی و سیاسی، برای نقد و ارزیابی سیاست‌ها و عملکرد حاکمان و امکان عزل و جابه‌جایی مسالمت‌آمیز آنان است. تکثر قدرت، حاکمیت قانون، شورایی بودن تصمیمات، پاسخگو و چرخشی بودن مسئولیت‌ها نیز مربوط به نحوه اعمال آن است. در معرف‌های دموکراسی چنان‌که مشهود است، هیچ اثری از «مبانی مشروعیت»، «اهداف حکومت» و «کیستی حاکمان» وجود ندارد. این‌که در رد نظر قائلان به تلازم و یگانگی، بر تفاوت ماهوی لیبرالیسم و دموکراسی انگشت گذاریم، بر همین پایه بوده است.

وجه تمایز دوم، مربوط به سرگذشت تاریخی آن دو است. بدین معنا، هر یک عقبه و سیر مستقلی از دیگری داشته که در یک تقاطع تاریخی به‌هم رسیده و ترکیب خاصی را در قالب لیبرال دموکراسی پدید آورده‌اند. هلد ضمن اذعان به تمایز تاریخی لیبرالیسم و دموکراسی (هلد ۱۳۶۹: ۱۹)، به ترکیب‌های مختلفی اشاره می‌کند که از جمع‌شدن هر کدام با پدیده‌های دیگر به‌وجود آورده‌اند. کتاب *مدل‌های دموکراسی* (هلد، ۱۳۶۹) اساساً تفصیل همین معنا است که لیبرال دموکراسی نخست مولود نهایی یک فرایند تدریجی و بلندی است از هم‌افزایی راهکارهای لیبرال و غیرلیبرال کسانی چون ماکیاوول، هابز، لاک و منتسکیو که برای حفظ و تداوم یک جامعه متکثر مبتنی بر منافع فردی ارائه داده‌اند و دوم این‌که تنها یکی از ترکیبات به تحقق رسیده دموکراسی است. لوین معتقد است که لیبرال دموکراسی، ترکیبی بدیع و در

عین حال فاقد بداعت است؛ یعنی هیچ مطلب جدیدی به اجزای خود که هر کدام مسیر تحول مستقل و بعضاً تعارض‌آمیزی داشته‌اند، نیفزوده است. او می‌گوید لیبرالیسم و دموکراسی، ماهیت مستقل خویش را همچنان حفظ کرده‌اند (لوین، ۱۳۸۰: ۳۹-۴۰). بارزترین اذعان در این باره شاید به زکریا تعلق دارد که به تشریح و توضیح دموکراسی‌های غیرلیبرال هم پرداخته است. او این ترکیب را چندان ساختگی و قابل دستکاری می‌داند که به اولویت‌بخشی به عنصر لیبرال در این ترکیب توصیه می‌کند. به‌علاوه مدعی است که این رجحان ارزشی در غرب، بر تقدم تاریخی لیبرالیسم قبل از اقبال به‌سوی دموکراسی استوار است (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۸، ۲۹). تمام اصرار زکریا بر تمایزگذاری میان اجزای تشکیل‌دهنده لیبرال دموکراسی و آشکارساختن عقبه و مسیر متفاوت و بلکه معارض آنها در گذشته و تأکیدی که بر امکان دستکاری و ظهور ترکیبات مختلف آن دارد، این است که نشان دهد، اصالت با لیبرالیسم است و دموکراسی اصیل، همانی است که بر بورژوازی و سیاست لیبرالیزه مبتنا شده باشد (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۰۴ و ۱۸۸). از همین رو، او به‌جای دموکراتیزه‌کردن، از راهبرد لیبرالیزه‌کردن کشورهای جهان سومی حمایت می‌کند (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۸۵).

وجه تمایز سوم، مربوط به مبانی نظری و جهت‌گیری‌های ارزشی لیبرالیسم و دموکراسی است. با اینکه مقایسه میان آن دو، به دلیل تفاوت ماهویشان که یکی حکم‌ظرف را دارد و دیگری مظروف، چندان جایز نیست؛ در عین حال نمی‌توان بنیان‌های نظری و جهت‌گیری‌های بعضاً متفاوت آنها را بدین خاطر، نادیده گرفت. اثر این تفارق، بیشتر در جایی آشکار می‌شود که مسئله ترکیب پیش‌آید و یکی لاجرم باید به نفع دیگری دستخوش تقلیل و تنازل شود. بدیهی است که به دلیل قدرت فائده‌ایدئولوژی‌ها از یک‌سو و انعطاف‌پذیری دموکراسی از سوی دیگر، این گذشت و همراهی اغلب از ناحیه ظرف به نفع مظروف به وقوع می‌پیوندد. مقایسه آورده‌های دموکراسی و لیبرالیسم نشان می‌دهد که تفارق و تناظر مطرح میان آن دو تا چه حد است و برای نیل به یک ترکیب منسجم، از کدام اصول و مبانی دموکراسی باید عدول کرد.

در حالی «فرد» و به‌تبع آن «آزادی»، از ارکان اصلی لیبرالیسم محسوب می‌شود که در دموکراسی، جهت‌گیری «جمع‌گرا» و «عدالت‌خواهانه» غلبه دارد.^(۱۰) این نه بدان معناست که آزادی هیچ منزلت و اعتباری در دموکراسی ندارد یا لیبرالیسم با موضوع برابری به‌کلی بیگانه است، بلکه اختلاف در محوریت‌بخشی و قائل‌شدن نقش اصلی و تعیین‌کننده برای هر یک از آنها در مبانی توجیهی و اهداف غایی است.^(۱۱) به‌علاوه تفاوت‌های مهمی نیز از حیث مضمونی با هم دارند؛ بدین معنا که لیبرالیسم بر «آزادی منفی» که موانع را از پیش پای توانگران و

سرامدان اجتماعی برمی‌دارد، تأکید دارد، درحالی‌که رقبای فکری ایشان به «آزادی مثبت» که به معنای توانمندسازی اقشار مختلف اجتماعی است و مستلزم حمایت‌هایی از سوی دولت، تمرکز می‌نماید.^(۱۲) بدیهی است که رویکرد اخیر به روح دموکراسی، نزدیک‌تر و با عدالت به‌منابۀ رکن اصلی دموکراسی، هم‌سو تر است. در باب عدالت نیز لیبرال‌ها آن را به «برابری حقوقی» و «برابری فرصت‌ها» تقلیل می‌دهند. درحالی‌که مهم‌تر از آنها، «عدالت توزیعی» است که از مبرم‌ترین اسباب قوام و دوام دموکراسی‌ها محسوب می‌شود.^(۱۳)

از آن‌رو که لیبرالیسم، عقبه ریشه‌دارتری در حوزه اقتصاد دارد و از آنجا به عرصه سیاست پا گذارده، عناصری چون اصالت منفعت،^(۱۴) اصالت رقابت^(۱۵) و دولت محدود^(۱۶) را نیز با خود به این ساحت آورده است. از مشخصات بالا، خصوصیات چو «حق‌محوری»،^(۱۷) «نخبه‌گرایی»^(۱۸) و «سکولاریسم»^(۱۹) نیز ناشی شده و لیبرالیسم را به نحو آشکارتری در برابر دموکراسی که بر مسئولیت‌پذیری و مردم‌گرایی تأکید دارد، نشانده است. لیبرالیسم که در مسیر پالایش درونی و تنقیح آرای خویش، با ماکیاولی و هابز درگیر شده بود، در فرایند لیبرالیزه کردن دموکراسی، با روسو نیز رویارو گردید و بدین طریق، دموکراسی لیبرال را از قبول و همراهی با هرگونه گرایش «دولت‌گرا»، «جامعه‌گرا» و «مردم‌گرای» حاکم بر آوان اندیشه‌های سیاسی جدید، برحذر داشت (لوین، ۱۳۸۰: ۴۴-۴۰؛ همپتن، ۱۳۸۵: ۲۹۹-۲۹۷). لیبرال‌ها در حالی تحصیل منافع جمعی و بقای جامعه به نحو خودبه‌خودی و با سرانگشت‌های دست پنهان را میسر دانستند (هلد، ۱۳۶۹: ۱۰۸، ۱۵۴-۱۵۳) که راهکار هابز برای آن، دادن اختیار تام به دولت مقتدر لویاتانی بود (هابز، ۱۳۸۰).^(۲۰) همچنین در حالی به صیانت از عرصه خصوصی و اراده‌های فردی و منافع شخصی پای می‌فشردند که روسو بر عرصه عمومی، اراده جمعی و خیر همگانی تأکید داشت.^(۲۱) لیبرال‌ها اساساً از قدرت مردم و شکل‌گیری اکثریت، نگرانند و به همین رو، نیز به تکرر و رقابت دامن می‌زنند و آن را از مزایا و ملزومات دموکراسی می‌شمارند.^(۲۲) شاید به همین دلیل است که رابرت دال دموکراسی را حکومت اقلیت‌ها و نه حکومت اکثریت تعریف کرده است (دال، ۱۳۸۸: ۲۹۵-۲۹۴).

به‌علاوه از بارزترین تمایزات آن دو، پیوندی است که لیبرالیسم با سرمایه‌داری دارد؛^(۲۳) در حالی که خلاف آن، به دموکراسی قابل انتساب تر است.^(۲۴) لیبرالیسم که به تجزیه و تقسیم قدرت اصرار دارد، به دلیل پیوند با سرمایه‌داری و تعهدی که به بورژوازی دارد، هیچ مایل نیست که همین تحدید و کنترل‌ها را بر ثروت اعمال نماید. تعهد لیبرال دموکراسی به نظام سرمایه‌داری، جدی‌ترین تهدیدی است که آینده آن را به مخاطره می‌اندازد و صداقت آنان را در

دموکراسی خواهی زیر سؤال می‌برد.^(۲۵) پس بیراه نیست اگر نتیجه بگیریم که مناسب‌ترین ساخت سیاسی متلاطم با نظام سرمایه‌داری، الیگارشسی است، نه دموکراسی.^(۲۶)

با احراز عدم تلازم و بلکه ناهم‌سویی دموکراسی با لیبرالیسم از برخی جنبه‌ها و تقلیل و تنازلی که در نتیجه این ترکیب بدان دچار شده است،^(۲۷) راه برای بررسی دیگر ترکیبات تجربه‌شده و محتمل گشوده می‌شود. از آنجا که بحث ما در این مقاله، بر رویارویی اسلام و لیبرالیسم در روی آوری به دموکراسی متمرکز است، در ادامه به تأملی کوتاه در فلسفه سیاسی اسلام و واری‌آموزه‌های آن از حیث دارابودن رویکردهای هم‌سو با دموکراسی خواهیم پرداخت.

۴. تلائم اسلام با دموکراسی

قبل از تلاش برای نشان دادن عناصر متلائم با دموکراسی در اسلام، لازم است در اینجا به سه نکته اشاره شود:

یک: نمی‌توان و نباید انتظار داشت در همه مباحثی که درباره دین است، از دین به نحو «کلی» بحث شود و از موضع دین به معنای عام دفاع گردد. همچنان که آمد، برخی از موضوعات تنها اقتضای یک بحث مصداقی را، اعم از تاریخی یا آموزه‌های دارند. موضوع دین و دموکراسی که مستلزم واری‌های مصداقی در آموزه‌های یک دین مشخص مثل اسلام از آن زمره است؛ چرا که همه ادیان از ظرفیت و موضع یکسانی در مسائل اجتماعی و سیاسی، به‌ویژه در امر حکمرانی برخوردار نیستند و بلکه این موضوع خود، یکی از محورهای تنازع و اختلاف میان آنها بوده و هست.

دو: مسئله مورد اهتمام دین در درجه نخست، انسان و ایجاد تحولات روحی، خلقی و نطقی در او، به کمال‌رسانیدن و به تحقق‌رساندن ظرفیت‌های وجودی او است. این کار، مستلزم همراهی نمودن شرایط و مهیا بودن زمینه‌ها است و بنابراین ادیان در گام دوم درگیر ماجراهای اجتماعی می‌شوند. ادیان در این مرحله، حسب قلمرو مداخلتشان، در دو دسته از هم قابل تفکیک هستند: ادیانی که با اذعان به اثر تعیین‌کننده زمینه‌ها و عوامل محیطی بر تحولات فردی و درونی، فعالانه با مسائل اجتماعی پیروان خویش درگیر می‌شوند و آنهایی که فعالیت خویش را به فرد و درون او محدود می‌سازند و اثرات خنثی‌کننده محیط را نادیده می‌گیرند و منفعلانه با آن مواجه می‌گردند.

مهم‌ترین عامل تأثیرگذار بر محیط اجتماعی، نهاد دولت و ساخت قدرت است. در این مرحله نیز برخی از ادیان، از اهتمام و مداخله در امور سیاسی امتناع می‌ورزند و دسته دیگر به

دلیل نقش و اثر تعیین‌کننده دولت بر محیط اجتماعی، به آن نیز همچون دیگر عوامل اجتماعی توجه نشان می‌دهند. مسئله و هدف میانبرد ادیان اخیر که اسلام نیز در زمره آنها است، برپایی حکومتی کارآمد و هم‌سو است؛ در حالی که ممکن است بر شکل آن چندان تأمل و تصریحی نداشته باشند. با این وصف، از برخی مواضع و جهت‌گیری‌های آنها می‌توان به اصول و چارچوب‌هایی برای رجحان برخی از اشکال حکومت به برخی دیگر پی‌برد.

به اعتقاد ما، دموکراسی بیشترین نزدیکی را با مبانی و اصول موضوعه اسلام دارد. در عین حال باید توجه داشت که دموکراسی برای اسلام با وجود خط‌مشی فعال‌گرایانه و داشتن اهمات‌سیاسی و اجتماعی فراوان، یک غایت فی‌نفسه و دغدغه اصلی نیست، بلکه مسئله‌ای راهبردی به‌منظور تمهید شرایط و آماده‌سازی محیط اجتماعی مناسب برای رشد و کمال پیروان است.^(۲۸)

سه: از به‌هم‌آوری و ترکیب اسلام و دموکراسی، تعبیر و تفاسیر مختلفی ارائه شده که بررسی و مقایسه میان آنها، خود موضوع بحث دیگری است و ما نیز قصد ورود به آن را در اینجا نداریم. پیش از این اشاره شد که نسبت دموکراسی و اسلام در چنین ترکیبی از نظر ما، نسبت «ظرف» و «محتوا» است که بر روی هم، فلسفه سیاسی کاملی را در باب حکمرانی تشکیل می‌دهند. دموکراسی به‌مثابه ظرف تنها قادر است ویژگی‌های شکلی و ساختاری حکومت را تأمین کند و برای دیگر وجوه و ابعاد آن، به یک ایدئولوژی و فلسفه جهت‌دهنده نیاز دارد. اسلام در این ترکیب، نقش همان ایدئولوژی ترسیم‌کننده مبانی مشروعیت، ارائه‌کننده اهداف و غایات و تعیین‌کننده مشخصات حاکم یا حاکمان را ایفا می‌کند. این تلقی با آنچه توکویل بدان شهرت یافته و نظر برخی از روشنفکران دینی در ایران را نیز به‌سوی خود جلب کرده است، تفاوت بنیادی دارد. ایدئولوژی جهت‌دهنده و تکمیل‌کننده دموکراسی برای توکویل، لیبرالیسم است که برای رفع برخی از خطرات آن، به اخلاقیات دینی هم به‌مثابه کاتالیزور متوسل شده است. نگاه و انتظار توکویل از دین که آن را به همراهی با دموکراسی فراخوانده، صرفاً کارکردی است و تنها به کارکردهای اخلاقی آن در تعدیل و کنترل برخی از جنبه‌ها، مثل فردگرایی و منفعت‌گرایی افسارگسیخته لیبرالیسم نظر داشته است.^(۲۹)

با توقف و تأملی که به لحاظ مفهومی در اطراف دموکراسی داشتیم، روشن شد که این پدیده در فرایندهای نظری و عملی، دستخوش تغییر و تبدلات معنایی فراوانی بوده و در آخرین برداشت‌های غالب، به نحو عمیقی با لیبرالیسم درهم‌آمیخته است تا جایی که لازم است طالبان حکمرانی مردمی در اقبال به‌سوی آن، با احتیاط و مراقبت بیشتری عمل کنند. در فراز بعد از

آن نشان دادیم که لیبرالیزه‌شدن دموکراسی در حالی است که اتفاقاً بیشترین تفارقات ماهیتی، تاریخی و فحوائی را با آن دارد.

تفصیل مفهومی دموکراسی و تلاش برای پالایش و تمییز آن از عناصر آشکار و نهان لیبرالیستی، اینک شرایط را برای واری‌آموزه‌های اسلام به‌منظور ارزیابی جهت‌گیری‌های آن له یا علیه دموکراسی فراهم آورده است. ما در ادامه با توجه به ظرفیت‌های محدود این مقاله، به برخی از تعالیم تعیین‌کننده اسلام در این‌باره اشاره خواهیم کرد و تفصیل آنها را به مجال دیگری می‌سپاریم:

۱. **خوش‌بینی به انسان:** اسلام به انسان، «خوش‌بین» است و بنیاد دموکراسی نیز بر

پایه نوعی خوش‌بینی و اعتماد به انسان گذارده شده است. انسان در اسلام، اشرف مخلوقات،^(۳۰) عالم به آسمای الهی،^(۳۱) مسجود ملائک،^(۳۲) خلیفه‌الله،^(۳۳) واجد روح خدا^(۳۴) و صاحب کرامت^(۳۵) و عهده‌دار امانت الهی^(۳۶) است.^(۳۷)

۲. **اختیار و اکتساب:** اسلام، قائل به «اختیار»^(۳۸) و «اکتساب»^(۳۹) فردی است و انسان

را پاسخگوی اعمال خویش می‌داند.^(۴۰) این را به‌جز تصریحات قرآنی، از آموزه حساب و عقاب نیز می‌توان به‌دست آورد.^(۴۱) دموکراسی نیز بر پایه همین فروض که انسان‌ها صاحب‌اختیار و مرهون مکتسبات و مسئول تصمیم و عمل خویش هستند، مبتنا شده و موضوعیت یافته است.

۳. **برادری و برابری:** بنیادی‌ترین آموزه اجتماعی اسلام همچون دیگر ادیان توحیدی،

اعتقاد به «برادری»^(۴۲) و «برابری»^(۴۳) انسان‌ها است. برابری، رکن اساسی دموکراسی است و اگر بر برادری استوار باشد، بر استواری و تلائم آن می‌افزاید. عدالت در این آیین، پیش‌شرط و مقوم ارزش‌های دیگر است؛ حتی معنویت و آزادی.^(۴۴)

۴. **دگرخواهی و جمع‌گرایی:** اسلام، مروج روح «دگرخواهی» و «جمع‌گرایی» و مبارزه

با انواع خودخواهی‌ها است؛^(۴۵) یعنی بر خیرخواهی و تعاون در مناسبات میان انسان‌ها تأکید دارد.^(۴۶) دموکراسی با این خصوصیات که نوعاً از سوی ادیان ترویج شده است، بیش از فردگرایی خودمحور تخصمی، همسویی دارد.

۵. **فردیت مسئولانه:** «فردیت» در ادیان، وجودی و مسئولانه و دلالت‌بخش^۳ است؛

یعنی بر کفایت‌های روحی، عقلی و خلقی افراد استوار است.^(۴۷) این با روح

دموکراسی تلائم بیشتری دارد و بیش از فردگرایی منفعت‌محور^۴ به بسط و تحکیم آن کمک می‌رساند.^(۴۸)

۶. **شایستگی‌های اکتسابی:** رجحان و برتری انسان‌ها بر حسب آموزه‌های اسلامی، نخست، یک امر اکتسابی است و دوم، به اموری منحصر شده که به تراحم و تقابل با دیگران نمی‌انجامد. تسابق در «علم»^(۴۹) و «عمل»^(۵۰) و «پاک‌دامنی»^(۵۱) هم موجب رشد و کمال فردی است و هم به بهبود و ارتقای اوضاع اجتماعی کمک می‌کند.^(۵۲) ابتدای جامعه و سیاست بر ملاک‌های عام شایستگی و اتکای آنها بر تلاش فردی، از نشانه‌های یک جامعه سالم است و تأثیر شایانی بر واقعی‌تر شدن دموکراسی دارد.

۷. **مسئولیت‌پذیری:** تأکید اسلام بر «مسئولیت‌پذیری» فردی در قبال دیگران و در قبال جامعه^(۵۳) و تضمین نوعی رصد دائمی و مراقبت عمومی از طریق آموزه «امربه معروف و نهی از منکر»^(۵۴) ظرفیت خوبی برای افزایش گستره، عمق و برد دموکراسی فراهم می‌آورد.^(۵۵)

۸. **فعالیت‌های مدنی:** ویژگی پیش‌گفته، ظرفیت دین به‌طور کلی و اسلام را به‌طور خاص برای فعالیت‌های مدنی که از لوازم مقوم دموکراسی‌ها است، بالا می‌برد.^(۵۶)

۹. **مبارزه با ظلم و ظالم:** از آموزه‌هایی که اهتمام و عمل به آن، جامعه را از ابتلای به حاکمیت‌های مطلقه و ظالمانه مصون می‌دارد و در صورت ابتلا، راه و مفری به روی آن می‌گشاید، ترغیب پیروان به مبارزه با طواغیت،^(۵۷) با تعدی به یکدیگر^(۵۸) و با رواداشتن تبعیض است.^(۵۹) همان مصائبی که باعث اصلی مطالبه دموکراسی در آخرین پرده آن بوده است.

۱۰. **ارزشمندی آگاهی:** دموکراسی یک حاکمیت مردمی است که بر آگاهی استوار است. ترویج و ترغیب پیروان به مبارزه با جهل، با خرافات، با تقلید از سنن باطله آباء، با هر چارچوب و ساختار متصلب و ناقض آگاهی، همراهی و هم‌سویی این آیین را با دموکراسی نشان می‌دهد. در همین راستا، تشویق انسان‌ها به تفکر و علم‌آموزی و کسب هر چه بیشتر آگاهی است.^(۶۰)

۱۱. **آزاداندیشی و آزادگی:** «آزادی» به‌عنوان یکی از ارکان و اهداف دموکراسی، بر «آزاداندیشی» ابنا دارد و هر دو بر «آزادگی» به‌مثابه یک خلق. اسلام بیش و پیش از آزادی به‌عنوان وضع و امر بیرونی، به عناصر بنیانی رهایی و نیل به آزادی حقیقی

تأکید دارد و با همراه ساختنشان با هم، از دچار شدن به عوارض سوء آزادی نیز پیشگیری می‌کند. این همان نقطه‌ای است که دموکراسی را از ثقل لیبرالیستی آن آزاد می‌سازد.^(۶۱)

۱۲. **قاعده لاکراه:** اصل «عدم اجبار»^(۶۲) که هم متکی به تصریحات دینی است و هم منبعث از ماهیت ایمان، عاملی تضمین‌کننده و تحکیم‌بخش برای دموکراسی است. البته با این فرض که بتوان تفاوت‌های میان قبل و بعد از انتخاب و سطوح آن را به‌درستی از هم تشخیص داد و رعایت کرد.^(۶۳)

۱۳. **آموزه‌های موافق:** از آموزه‌های دیگری که راه را برای همراهی با برخی رویه‌های جاری در دموکراسی هموار می‌سازد، تعالیم و توصیه‌هایی است که اسلام بر شورا، اجماع، تشخیص عقلا، ملاحظه عرف و مصلحت دارد.^(۶۴)

۱۴. **حکومت قانون:** «حکومت قانون و شریعت»، یکی از ممیزات بارز اسلامی است که می‌تواند در تحکیم و تداوم دموکراسی مؤثر افتد.^(۶۵) حکومت قانون یکی از موانع شکل‌گیری حاکمیت‌های مطلقه، صرف‌نظر از منشأ، مبنا و جهت‌گیری‌های قانون و میزان اقتدار و نحوه اعمال آن است.

۱۵. **صلاحیت‌های حاکمان:** دقت و حساسیت‌های اسلام بر «صلاحیت‌های فردی» کسانی که خود را برای منصب‌های حکومتی به مردم عرضه می‌کنند، یکی از راه‌های پیشگیری از انحراف دموکراسی‌ها به سوی قدرت‌طلبی و به قدرت‌رسیدن افراد نالایق است. مشروط نمودن احراز مناصب به داشتن حداقلی از صلاحیت‌های عام عقلی و خلقی از سوی اسلام،^(۶۶) مقدمات لازم برای شایسته‌سالاری را به‌عنوان یکی از دلایل توجیهی دموکراسی، فراهم می‌آورد. به‌علاوه، مبین رجحان و تفوق قانون بر شخص حاکم است.

۱۶. **تفکیک قوا:** ردی از «تفکیک قوا» به‌مثابه یکی از مقومات دموکراسی را می‌توان در اسلام شناسایی کرد. قاضی در تجربه اجتماعی - سیاسی مسلمانان همواره شخصی به‌جز حاکم بوده است و حتی حق داوری درباره دعوی علیه حاکمان را نیز داشته است. وظیفه بیان و تشریح شرایع که شأن و جایگاه قانون را در جوامع اسلامی دارد. جدابودن این دو وظیفه از حیثه کاری حاکم (خلیفه، امیر یا پادشاه) و قراردادن آن در دست اختیار عالمان دین، صرف‌نظر از تفاوت‌های فراوان تاریخی، مبین وجود ظرفیت‌های اسلامی برای تجزیه قوا و کنترل‌های درون‌سیستمی قدرت است.

قصد ما در بیان متلائمی از این مشخصات، اثبات این‌همانی میان اسلام و دموکراسی یا از آن خودسازی این تجربه و الگوی حکمرانی نیست. در عین حال معتقدیم که اگر مسلمانان با موانع داخلی و خارجی عمل به دستورات دینی مواجه نمی‌شدند، به‌طور طبیعی به الگویی از حکمرانی می‌رسیدند که بیشترین نزدیکی و شباهت را با دموکراسی به‌معنای درست آن داشت.^(۶۷) احراز این حقیقت، دو وظیفه و مسئولیت را برای مسلمانان رقم می‌زند:

- بازخوانی و بازشناسی آموزه‌های اجتماعی-سیاسی اسلام، به دور از تأثیرات گفتمانی و شرایطی و موقعیتی؛
- پالایش تا حد میسر دموکراسی از مخالطات مرامی و تأثیراتی که در تجربیات تاریخی پذیرفته است.

این تأملات می‌تواند به مسلمانان شایق و طالب حکومت خوب، کمک کند تا موانع پیش‌رو و محل اصلی نزاع را بهتر شناسایی کنند و در مسیر رفع آن، بیشتر تلاش نمایند. با این‌که «حکومت خوب»^۵ یک اصطلاح به‌ظاهر هنجارین محسوب می‌شود، اما در اینجا کاربردی عام و مشترک یافته است. بدیهی است که مشخصات حکومت خوب، به‌عنوان هدف مشترک هر فرد مسلمان یا لیبرال، بسیار متفاوت از دیگری است و این دو شاید از بیشترین تفارق و کمترین قرابت‌ها برخوردار باشند. این نکته بسیار مهمی است که مدرنیست‌های مسلمان، اغلب از آن غفلت می‌کنند و خواهان تاسی و پیروی بی‌چون‌وچرا از مدرنیته و تجربه غربی دموکراسی به‌مثابه یک حکومت خوب هستند.

۵. محل نزاع

تلاش ما در فرازهای پیشین در گام نخست، نشان‌دادن تمایز و حتی تقابل دموکراسی با لیبرالیسم و سپس نمایان‌ساختن همراهی و هم‌سویی‌های آن با اسلام بود. وجود همراهی و هم‌سویی میان اسلام و دموکراسی را در عین حال نباید به معنای تام گرفت. به هر صورت برخی اصول و چارچوبه‌ها در آموزه‌های اسلامی وجود دارد که ممکن است تلائم و سازگاری کاملی با دموکراسی نداشته باشند و طبعاً در فرایند ترکیب و به‌هم‌آوری، موجب اصلاح و تعدیل خواهند شد. اعتقاد ما بر این است که اگر بتوان ظرف دموکراسی را از عناصر لیبرالیستی ترکیب‌شده با آن پالود، این تغایر و تنافر میان اسلام و دموکراسی به کمینه خواهد رسید. در این فراز به منظور هرچه شفاف‌تر ساختن صورت مسئله و کمک به فاعلان درگیر در ماجرای

به‌هم‌آوری، بر محل‌های اصلی نزاع، یعنی مهم‌ترین نقاط اختلافی اسلام و لیبرالیسم تمرکز خواهیم کرد.

پیش از این به پنج پرسشی اشاره کردیم که پاسخ به آنها قادر است مشخصات کاملی از یک فلسفه سیاسی را بیان کند. همچنین اشاره کردیم آنها را بدین اعتبار که بیانگر «شکل» یا «محتوای» حکومت باشند، می‌توان در دو دسته از هم تفکیک کرد. ایدئولوژی‌های سیاسی و ادیانی که به مقتضای تعالیشان، به عرصه سیاسی ورود پیدا کرده‌اند، پس از قبول و صحه‌گذاری بر شکل و ساختار یک حکومت، عهده‌دار تأمین بخش محتوایی آن می‌شوند؛ یعنی به پرسش‌های «چه کسی یا کسانی»، «بر چه پایه» و «برای چه» باید حکومت کنند، پاسخ می‌دهند. اگر دموکراسی را به‌مثابه ظرف مشترک میان انواع حکومت‌های دموکراتیک بگیریم، آن بخشی که مسیر اسلامی و لیبرالیستی آنها را از هم متمایز می‌سازد، پاسخ‌هایی است که به تلویح یا آشکار به سه پرسش؛ «مبنای مشروعیت»، «اهداف حکومت» و «ویژگی حاکمان» داده‌اند. ما نیز بحث از محل نزاع را بر همین سه محور متمرکز می‌سازیم؛ اگرچه اختلاف میان اسلام و لیبرالیسم به‌مثابه دو فلسفه و ایدئولوژی تام، به‌مراتب بیشتر و بنیادی‌تر از اینهاست.

۶. مشروعیت حکومت

حکومت‌های دینی، حکومت‌های بی‌اعتنا به مسئله مشروعیت نیستند و حتی بیش از حکومت‌های عرفی بدان پرداخته‌اند. تفاوت اما در مبنای مشروعیت آنها است. اساساً یکی از کارکردهای دین، تلطیف قدرت و مشروعیت‌بخشی به حاکمیت‌ها است^(۶۸) و حسب ظرفیت‌های آموزه‌ای خود قادرند میان عقیده و مصالح، اخلاق و منفعت و معنویت و عقل را به‌هم آورند. بدیهی است که این ظرفیت و آن مبنای برای همه ادیان یکسان نیست و از عنصر غلبه^(۶۹) تا جواز^(۷۰) و استحقاق^(۷۱) و استقبال^(۷۲) تنوع می‌پذیرد. این البته نافی تلاش یک حکومت دینی مثل بقیه حکومت‌ها برای کسب مشروعیت‌های مضاعف و ترکیبی به‌منظور تقویت پایه‌های اقتدار نیست که می‌توان از آن، به «مشروعیت چندپایه» نیز تعبیر کرد. به نظر می‌رسد مشروعیت اعمال حاکمیت از منظر شیعه اصولی، چنین مشخصه‌ای دارد؛ یعنی دست‌کم بر سه پایه که باید مکمل و هم‌سوی هم باشند، استوار شده است:^(۷۴)

۱- داشتن نوعی تأیید الهی که از آن به «نصب خاص و نصب عام» تعبیر شده

است؛

۲- داشتن استحقاق و صلاحیت فردی که شامل «شایستگی‌های عام و خاص» می‌باشد؛

۳- برخورداری از مقبولیت مردمی که از دو راه «اجماع و بیعت» به دست می‌آید.^(۷۵)

دو پایه نخست را که ناظر به شرایط و مشخصات حاکم است، می‌توان «مشروعیت فاعلی» یا قابلی نام نهاد و سومی را که مربوط به رضایت و قبول مردم؛ یعنی حکومت‌شوندگان است، به «مشروعیت اقبالی» تعبیر کرد؛ همان‌که برخی اصرار دارند از آن به «مقبولیت» تعبیر کنند تا با مشروعیت خلط نشود.^(۷۶) برخی از «مشروعیت غایی» و «مشروعیت فعلی» نیز سخن گفته‌اند که به اعتقاد ما زائد است؛ چون مشیر به جنبه‌هایی است که یا مستتر در موارد مذکور است و یا اساساً خارج از مقوله مشروعیت می‌باشد. اگر منظور از مشروعیت غایی، داشتن غرض و غایت دینی برای اقامه حکومت باشد، باید آن را ذیل اهداف حکومت و نه بحث از مشروعیت، دنبال کرد. از مشروعیت فعلی نیز دو معنا مستفاد می‌شود، یکی مشروعیت ناشی از شیوه استقرار حکومت و دیگری مشروعیت مربوط به فعل و عملکرد حاکمان پس از به دست‌گیری قدرت است. از آنجا که مشروعیت اقبالی تا حدی، تکلیف شیوه استقرار حکومت را نیز مشخص می‌کند، بررسی جداگانه این جنبه ذیل عنوان مستقلی به نام مشروعیت فعلی چندان ضرورتی ندارد. مشروعیت ناشی از عملکرد همچون مؤخر بر تشکیل حکومت است، نوعی مشروعیت‌یابی ثانویه و طبعاً از جنسی دیگر است؛ بنابراین نمی‌توان آن را در اینجا و بدین منظور به کار برد.^(۷۷) با تشریح مسئله مشروعیت حکومت از منظر اسلام شیعی اصولی، اینک بهتر می‌توان تمایزات آن را با دیدگاه لیبرال مورد بررسی و مقایسه قرار داد.

نظریه قرارداد^۶ زیربنای توجیهی و تشریحی حکومت از منظر لیبرالیسم است. رویکرد لیبرال البته به دلیل فردگرایی قالب بر آن، از خوانش‌های هابزی و روسویی آن فاصله گرفته و از این جهت، به لاک و بنتام نزدیک شده است. بر این اساس، حکومت یک شر ضروری است که باید آن را تا حد ممکن تحدید کرد. دوم این‌که پایه مشروعیت و حق اعمال قدرت، قراردادی اجتماعی است که میان آحاد مردم و همچنین به نحو دوسویه میان مردم و حاکم منعقد شده است. سوم این‌که اختیارات حاکم را قانون که خود نوع دیگری از توافق و قرارداد است، مشخص می‌کند. سرانجام این‌که قانون نیز خود بر دو اصل فراقانونی و تغییرناپذیر «فردیت» و «رقابت» استوار شده است. در سایه همین دو اصل است که بیشترین خوشی برای بیشترین افراد حاصل

«رقابت» استوار شده است. در سایه همین دو اصل است که بیشترین خوشی برای بیشترین افراد حاصل می‌آید. پس مشروعیت از نظر لیبرال‌ها، جز یک معنا ندارد و هیچ پایه و منشأ دیگری جز خواست و رضایت صاحبان اصلی حق؛ یعنی آحاد مردم برای آن متصور نیست. به اعتقاد ما ممیزه بارز لیبرالیسم در بحث مشروعیت، همین تک‌پایه‌بودن آن است.

۷. اهداف حکومت

هدف‌گذاری در زندگی از وظایف اصلی و انحصاری ایدئولوژی‌ها و ادیان است. تنها رقیب آنها در هدف‌گذاری، غرایز است که زندگی را بر پایه جلب لذت و دفع آلام استوار می‌سازد و لاجرم انسان را در سطح نازلی از حیات متوقف می‌کند. جالب آن‌که لیبرالیسم به‌مثابه یک ایدئولوژی، خود را از چنین کارکردی معاف کرده و آگاهانه آن را به خواست آحاد انسانی سپرده تا بر پایه غرایز و به حداکثرسانی منافع، رقم بزنند. لیبرالیسم به‌معنی آزادی‌گرایی اساساً معنای خویش را از همین وانهادن انسان‌ها به خود؛ یعنی به‌دست خواهش‌های خویش گرفته است. یکی از توجیهاتی که لیبرالیسم را از تن‌دادن به‌عنوان «ایدئولوژی» بازمی‌دارد؛ شاید همین باشد.^(۷۸) وانهادگی در لیبرالیسم، به‌مثابه یک اصل است و از حداقلی‌خواستن دولت آغاز می‌شود و تا وارهایی‌های هنجاری پیش می‌رود و سرانجام از بی‌نیازی به هرگونه فلسفه‌ای برای زندگی سر در می‌آورد.^(۷۹) این یعنی بازگرداندن انسان به «وضعیت طبیعی» که غیرایدئولوژیک‌ترین سبک زندگی است. در عین حال به اعتقاد ما، هم ایدئولوژیک است و هم بر فلسفه‌های شناخته‌شده عدیده‌ای ابتن و اتکا دارد. این را باید از تفاوت میان «بودن» در وضعیت طبیعی با «بازگشت اراده‌شده» به آن به‌دست آورد.^(۸۰) ما اختلاف اسلام و لیبرالیسم درباره هدف حکومت را با صرف‌نظر از این دعاوی دنبال می‌کنیم و سراغ نقاط اصلی آن می‌رویم. شاید برای حکومت در یک نگاه کلی بتوان سه نوع هدف برشمرد: ۱. تعقیب و تأمین «خواسته‌های» مردم؛ ۲. تعقیب و تأمین «منافع» مردم و ۳. تعقیب و تأمین «مصلح» مردم.

لیبرالیسم از این‌که برای حکومت، هدفی را تعیین کند، نوعاً امتناع دارد؛ زیرا صرف داشتن هدف، موجب فراتررفتن حکومت از اقتضای حداقلی آن است. با این حال می‌شود اهدافی را در عمل، از خط‌مشی حکومت‌های لیبرال استنباط کرد. همین‌که دولت موظف است بستر و شرایط تحقق بیشینه رفاه و شادمانی را برای بیشترین آحاد مردم فراهم کند و مصادیق آن را نیز از فهم و درخواست خود مردم به‌دست می‌آورد، بیانگر آن است که به‌ترتیب، اهداف ۱ و ۲ را بر خود مفروض داشته است. تفاوت این‌که دولت خود را موظف به تأمین «خواسته‌های»

مردم بدانند یا «منافع» آنان، در این است که از کمترین مداخله دولت در تشخیص منافع مردم هم ممانعت شود. پس بدیهی است که دولت لیبرال هیچ‌گاه خود را درگیر تشخیص «مصالح» جامعه و مردم و تعقیب آن به‌مثابه وظیفه و هدف خویش نخواهد کرد. در مقام مقایسه میان لیبرالیسم و اسلام از حیث هدف حکومت، می‌توان به این نکات اشاره کرد: ۱. حکومت به‌خودی‌خود برای اسلام و برای لیبرالیسم، هدف نیست و هر دو، اهدافی را در ورای آن دنبال می‌کنند. این خصلت مرام‌ها و ایدئولوژی‌ها است که نگاهی فراتر از «حکومت برای حکومت» به آن داشته باشند.^(۸۱) نتیجه این نگاه، فرعی و تبعی محسوب‌شدن حکومت است که در لیبرالیسم خود را در حداقلی‌ساختن دولت نمایان ساخته است و در اسلام، در تلقی ابزاری از آن؛ ۲. برخلاف لیبرالیسم که تلاش دارد، هم ماهیت ایدئولوژیک خود را پنهان سازد و هم داشتن جهت و هدف، اسلام از قبول و ابراز هیچ‌یک از این دو خصوصیت، امتناعی ندارد و بلکه برای آنها اصالت و موضوعیت هم قائل است.^(۸۲) ۳. اگر اهداف متصور حکومت را در همان موارد سه‌گانه مختصر سازیم، ترتیب اهمیت و رجحان آنها برای اسلام و لیبرالیسم، کاملاً معکوس هم است؛ یعنی در حالی تأکید لیبرال‌ها بر امثال به خواست و منافع مردم است، تأکید اصلی اسلام بر تعقیب مصالح آنان می‌باشد.^(۸۳)

به بیان بهتر، دین آمده است تا مردم را چنان آگاه و به مصالح خویش چنان واقف سازد که «مصالح» و «منافع» و «خواست» خود را در یک راستا و بر هم منطبق بیابند. بنابراین، آنچه برای دین اصل است و هدف حکومت‌های دینی قرار می‌گیرد، تعقیب و تأمین مصالح مردم و هر امر دیگری است که مقدمه لازم آن باشد یا نیل بدان را تسهیل کند. این همان نقطه‌ای است که اسلام را در مقابل لیبرالیسم و دموکراسی‌های لیبرال قرار می‌دهد؛ چون لیبرالیسم اساساً چیزی به‌عنوان مصالح را به‌رسمیت نمی‌شناسد و قائل به چیزی به نام مصلحت نوعی و عمومی نیست و هیچ تشخیصی را فراتر از تشخیص‌های فردی، قبول ندارد. این‌که در سایه چنین تعبیری که به تمایز و تقابل محتمل میان «مصلحت» و «خواست» تأکید دارد، برپایی دموکراسی تا چه حد ممکن است؛ نکته‌ای است که کمی جلوتر در ذیل بحث از «برد دموکراسی» بدان خواهیم پرداخت.

۸. حکومت چه کسی

کارل پوپر یکی از برجستگی‌های فلسفه سیاسی مدرن را انصراف نظر از بحث «چه کسی حکومت کند»، به مسئله «چگونه حکومت کردن» دانسته است. او مدعی است که برای فلاسفه

سیاسی کهن، مسئله حکومت چه کسی مهم‌تر از چگونگی حکومت بوده است و جریاناتی که هنوز درگیر آن مباحث هستند، در واقع در سنت‌های فلسفی و سیاسی خویش، متوقف مانده‌اند (پوپر، ۱۳۷۶: ۱۱۹-۱۱۵؛ مارکوزه و پوپر ۱۳۸۰: ۴۲).^(۸۴) این را شاید بتوان یکی از نقاط افتراق اسلام و لیبرالیسم هم محسوب کرد؛ زیرا ادیان که آمده‌اند تا انسان‌ها را از حیث روحی و عقلی و خلقی متحول سازند، طبعاً نسبت به ویژگی‌های شخصی افراد حساس‌ترند، به‌ویژه وقتی که قرار باشد در مناصب و مسئولیت‌های اجتماعی به‌کار گمارده شوند. امتناع لیبرال‌ها برای ورود به ماجرای چه کسی و با چه مشخصاتی، شاید دو دلیل عمده داشته باشد: یک، اعتماد زائدالوصفشان به کفایت و قدرت بازدارندگی ساختارهای دموکراتیک و دوم مهم‌تر از آن، تمکین به وضع و حال انسان در نازل‌ترین سطح آن. این برداشت از انسان، بیش از واقع‌نگری و خوش‌بینی، از شدت بدبینی به انسان نشئت می‌گیرد که در برخی از عقبه‌های فلسفی لیبرال، نظیر آرای ماکیاوول، هابز و نیچه ریشه دارد و شاید هم به برخی از تعالیم مسیحی بازگردد. ما در این فراز به تفاوت‌های فلسفه سیاسی اسلام و لیبرالیسم که به محتوای حکومت برمی‌گردد، رسیدگی کردیم و در ادامه به سه تفاوت مهم دیگری که خارج از این چارچوب است، اشاره خواهیم کرد.

۹. برد دموکراسی

یکی از محورهایی که محل نزاع و اختلاف اساسی میان اسلام و لیبرالیسم است، عرصه‌های به‌کارگیری و میدان عمل دموکراسی است که می‌توان با عنوان «برد دموکراسی» از آن یاد کرد. به‌راستی میدان عمل و کاربرد دموکراسی تا به کجاست؟ دموکراسی و مراجعه به آرای عمومی، راهکاری برای تسهیل در تصمیم‌گیری‌های جمعی است. تصمیم‌گیری و انتخاب، اساساً وقتی موضوعیت پیدا می‌کند که نخست، پای مطلوبیت‌ها در میان بوده و دوم گزینه‌ها و راه‌های مختلفی برای نیل به آنها در پیش‌رو باشد. استفاده از راهکار دموکراسی برای تصمیم‌گیری، وقتی مطرح می‌شود که آن تصمیم به عرصه عمومی مربوط باشد یا بر آن تأثیر بگذارد؛ چراکه زندگی جمعی، یک عرصه مشاع و محل بروز انواع تراحمات است؛ یعنی هم افراد کثیری در آن سهیم هستند و هم برخورداری هرکس، موجب محرومیت دیگران از آن می‌شود.

دموکراسی را اغلب به حوزه «حقوق» منحصر دانسته‌اند و کمترین معنای مستفاد از آن، این است که باید از کشاندن پای آن به ساحت «حقایق»، حذر کرد. به همین اعتبار هم

می‌توان گفت که دموکراسی، جایی در «حکمت نظری» ندارد و اگر طالب مجالی برای حضور و عرض اندام است، باید آن را در برخی از اجزای «حکمت عملی» بجوید. بحث از قلمرو دموکراسی را همچنین می‌توان در سطوح مختلفی که ارزش‌ها را تعیین و تولید می‌کنند، دنبال کرد و پرسید که از بین چهار قلمرویی که ارزش‌ها و مطلوبیت‌های بشری را در خود جای داده‌اند،^(۸۵) کدام یک با تصمیم‌سازی‌های دموکراتیک، مناسب دارند یا مناسب‌تری دارند؟ کمتر کسی برای تشخیص درست و غلط در سطح «حقیقت‌شناسی» به راهکار دموکراسی توسل جسته یا بدان توصیه کرده است.^(۸۶) البته کاربرد دموکراسی در سطح «نیکویی‌شناسی» و برای تعیین خوب و بد اعمال و صفات اخلاقی یک موضوع اختلافی است که شاید از مهم‌ترین تمایزات اسلام و لیبرالیسم در رویکرد و روی‌آوری به دموکراسی باشد.^(۸۷) «زیبایی‌شناسی» و به‌نحو بارزتر، «منفعت‌شناسی» که مولد ارزش‌های زشت و زیبا و نفع و ضرر هستند، به شرط جریان داشتن در زندگی جمعی، محمل اصلی استفاده از راهکار دموکراسی برای تصمیم‌گیری می‌باشند. کاربرد دموکراسی در این دو ساحت هم نه برای تشخیص صائب زشت و زیبا یا نفع و ضرر است، بلکه صرفاً برای رفع خصومات و تسهیل در تصمیم‌گیری است؛ زیرا تراحم سلايق و منافع را از هیچ راه دیگری نمی‌توان برطرف کرد.

۱۰. مردمی‌بودن حکمرانی

دموکراسی نه «حکمرانی مردم»، بلکه به‌معنای «حکمرانی مردمی» است. مردمی‌بودن حکومت هم به دو معنا است: یکی داشتن «پشتوانه مردمی» و دیگری داشتن «جهت‌گیری مردمی» است. در این که حکومت، کار مستقیم مردم نیست و منظور از دموکراسی نیز چیزی جز حکومت نمایندگان آنان نمی‌باشد؛ حتی میان اسلام و لیبرالیسم به‌مثابه دو فلسفه سیاسی رقیب، نوعی اجماع و توافق نظر وجود دارد. در عین حال، یک تفاوت عمده آن دو را در این فراز از هم متمایز می‌سازد. مردمی‌بودن حکومت برای لیبرال‌ها بیشتر متضمن معنای نخست است، درحالی‌که برای اسلام، حاوی هر دو معنا است و بر دومی نیز تأکید شایانی دارد. این خصوصیات را می‌توان از تأکیدی که لیبرالیسم بر آزادی، منفعت، رقابت و دولت حداقلی دارد و به جهت‌گیری نخبگانی آن می‌انجامد؛^(۸۸) به‌دست آورد و تفاوت‌های آن را با تأکیدی که اسلام بر تحقق عدالت اجتماعی و ملاحظه مصالح مردم و توصیه بر تعاون دارد و به مناسبات بلاواسطه و کاریزماتیک میان مردم و رهبران میدان می‌دهد، مشاهده کرد. جلوه بارز این تمایز

را می‌توان از انگ‌های پوپولیستی و توده‌واری به‌دست آورد که از سوی روشنفکران لیبرال، نثار حکومت‌های مردمی می‌شود.

۱۱. مبنای توجیهی دموکراسی

یکی دیگر از فرازهایی که منشأ بروز اختلاف میان اسلام و لیبرالیسم در روی‌آوری به دموکراسی بوده است، مبنای توجیهی آن و پاسخ‌های هر کدام به این پرسش است که چرا حکومت باید دموکراتیک باشد؟ پاسخ‌های مختلفی به این پرسش داده شده که از مبنای و مصادر متفاوتی برخوردار است:

در ضرورت و رجحان حکومت دموکراتیک از یک منظر و مبنای انسان‌شناختی، برخی بر مشخصات وجودی انسان که یک غایت فی‌نفسه و مفطور به کمال است، تأکید کرده و دموکراسی را برای ملاحظه شرافت انسان و تمهید شرایط رشد، مناسب‌تر ارزیابی نموده‌اند. این مبنا را می‌توان هم به رویکردهای دینی و هم به کانت و وجودگرایان، منتسب ساخت. برخی آن را به دلیل غلبه تکثر بر حیات بشری از یک‌سو و ناگزیری انسان از زندگی جمعی در سوی دیگر، لازم شمرده‌اند.

۱- دفاع برخی دیگر از ضرورت دموکراسی، بر پایه جایز‌الخطاب‌بودن انسان و ناآشکاری حقیقت و مشاع‌بودن آن قرار دارد (سروش، ۱۳۷۲: ۲۷۰-۲۶۹). این توجیه، محل ایرادات جدی از هر دو جنبه انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی است و حتی مدعیان آن نیز بر «جایز‌الخطا» بودن انسان و «مشاع» بودن حقیقت صحه نمی‌گذارند.

۲- کسانی هم معتقدند که دموکراسی، راه کم‌هزینه و مطمئن‌تری هم برای نیل به حقیقت و هم برای استیفای حقوق است (سروش، ۱۳۷۲: ۲۷۰-۲۶۹).

۳- کسانی هم هستند که از یک موضع عمل‌گرا و مصلحت‌اندیشانه، بر توانایی آن در ارائه بهینه‌ترین راهکار فصل‌خصومات تأکید داشته‌اند.

۴- همچنین ادعا شده است که دموکراسی بیش از شیوه‌های دیگر، قادر به تحقق شایسته‌سالاری است.

با این‌که هیچ تزاخم و تقابلی میان این مبانی در توجیه و ترجیح دموکراسی وجود ندارد و می‌توانند به‌نوعی یکدیگر را تکمیل کنند، اما برخی تخالفات مهم‌تر در بنیان‌های نظری آنها وجود دارد که پنهان مانده است. به‌عنوان مثال، نتیجه‌گیری لیبرال از این عقیده که «انسان، یک غایت فی‌نفسه است» با نتیجه حاصل از آن در اسلام به‌کلی متفاوت است. از رویکرد

لیبرال، عدم جواز حاکمیت بر انسان، مگر به اذن او و از اسلام، عدم جواز مگر به اذن الهی درمی‌آید؛ چون خداوند هم خالق و هم هادی اوست. همین تفاوت است که مبانی مشروعیت را در اسلام و لیبرالیسم از هم متمایز ساخته است. در اذعان و قبول تکثر نیز، اسلام تنها بر اجتناب‌ناپذیری تکثر «سلیق» و تقابل «منافع» صحنه می‌گذارد، در حالی که لیبرالیسم آن را به سطح «عقاید»، «ارزش‌ها» و «اخلاق» نیز تسری می‌دهد و به رسمیت می‌شناسد. تعبیر به ناآشکاری و مشاع‌بودن حقیقت، ورود دموکراسی به ساحت معرفت را نیز به نحوی توجیه می‌کند. دموکراسی از منظر اسلام، نه بهینه‌ترین و نه تنها راهکار فصل خصومات است، بلکه شاید یکی از ساده‌ترین و کم‌مؤونه‌ترین آنها است که در عین تسهیل برخی از امور، ممکن است موجب ظلم جمعی نیز بشود. با این‌که دموکراسی از راه فعال‌ساختن و میدان‌دادن به عقل جمعی، ظرفیت‌های خوبی برای شایسته‌سالاری فراهم می‌آورد؛ در عین حال فرصت مناسبی هم برای اغوای مردم، خودنمایی و تخاصم به‌وجود می‌آورد. لوازم و تبعاتی که با آموزه‌های دینی هیچ تطابقی ندارد.

فرجام

همچنان که در آغاز مقاله آمد، بررسی ما درباره اسلام و دموکراسی اساساً یک تأمل عقلی-برهانی بود که در برخی از فرازها به‌منظور ریشه‌یابی دلایل بروز نقار، نیم‌نگاهی هم به محتوای نظری-آموزه‌ای طرف‌های درگیر داشته است. مدعای ما این بود که ریشه تردید و نگرانی‌های موجود در به‌هم‌آوری آن دو را بر خلاف تصور شایع، باید در سویه دوم ماجرا؛ یعنی در دموکراسی جست و آن نیز ناشی از آخرین صورت و خوانش‌هایی است که از پیوند و آمیزش با لیبرالیسم پذیرفته است. در واقع، اگر نقار و ملاحظاتی هم هست، نه از روی‌آوری به دموکراسی، بلکه از رویارویی با لیبرالیسمی برمی‌خیزد که در ظرف دموکراسی خانه کرده و اقبال به خود را شرط قبول دموکراسی قرار داده است.

این، برخلاف آن است که دموکراسی، تاریخی کهن و مسیر و سرگذشتی مستقل از لیبرالیسم داشته و از فحوا و جهت‌گیری‌هایی مغایر با اندیشه‌های لیبرالیستی برخوردار بوده است. بررسی تمایزات ماهوی، تاریخی و فحوائی میان دموکراسی و لیبرالیسم نشان داد که تلازم ادعا شده، چیزی جز تصاحب دموکراسی و تصرف و تحریف آن به نفع خویش نبوده است. دموکراسی از حیث ماهوی، حکم ظرف را دارد و ناظر به ابعاد و عناصر شکلی حکومت است، در حالی که لیبرالیسم به‌مثابه فلسفه یا ایدئولوژی، جنبه‌های محتوایی آن را تعیین

می‌کند. به لحاظ تاریخی نیز هر کدام منشأ و مسیری مستقل از دیگری داشته و در یک تقاطع به هم رسیده‌اند. در حالی که بررسی «ماهوی» و «تاریخی» دموکراسی و لیبرالیسم، فرض هرگونه تلازم میان آن دو را منتفی می‌سازد، واری‌های «فحوی»، بیانگر حتی تغایر میان آنها است. همین واری در عقاید و آموزه‌های اسلامی نشان داد که دموکراسی برخلاف ادعا و گمان شایع، با اسلام سازگارتر از لیبرالیسم است. این را ما با یک توقف کوتاه و مرور اجمالی، در شانزده محور نشان دادیم. این نتیجه مؤید آن است که محل اصلی نزاع در بحث و تردیدهای مطرح در این باره، در رویارویی حل نشده میان اسلام و لیبرالیسم، به مثابه دو ایدئولوژی تام نهفته است.

فراز پایانی مقاله، مهم‌ترین اختلافات میان این دو فلسفه سیاسی رقیب را در شش مقوله «مشروعیت حکومت»، «هدف حکومت»، «مشخصات حاکم»، «برد دموکراسی»، «مردمی بودن حکمرانی» و «مبنای توجیهی» اقبال به سوی دموکراسی آشکار ساخته است. در مقام اخذ و ارائه نتایج راهبردی از بحثی که تاکنون بسیار در اطراف آن گفته و نوشته شده است می‌توان گفت که حل این مسئله مستلزم برداشتن دو گام اساسی است:

۱- بازخوانی و بازشناسی آموزه‌های اجتماعی-سیاسی اسلام، به دور از تأثیرات گفتمانی، شرایطی و موقعیتی؛

۲- پالایش تا حد میسور دموکراسی از مخالطات مرامی و تأثیراتی که در تجربیات تاریخی خود پذیرفته است.

پی‌نوشت‌ها:

- (۱) هلد می‌گوید هواخواهی فراگیر از دموکراسی، عمری کمتر از صد سال دارد (هلد، ۱۳۶۹: ۱۴-۱۳).
- (۲) برای اشاراتی در این باره (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۲۰-۱۱۹، ۱۵۸-۱۵۷، ۱۶۸-۱۶۷).
- (۳) برای اشاراتی در این باره (هلد، ۱۳۶۹: ۲۶۴-۲۵۵؛ پوپر ۱۳۷۶: ۱۴۱).
- (۴) برای اشاراتی در این باره (ارسطو، ۱۳۷۴: ۱۳۱-۱۲۹، ۱۶۷؛ کوهن، ۱۳۷۳: ۱۲۲؛ هلد، ۱۳۶۹: ۲۵۴-۲۵۳، ۲۶۸-۲۶۶؛ پوپر، ۱۳۷۶: ۱۴۰-۱۳۷؛ دال، ۱۳۸۸: ۱۰۱-۹۹).
- (۵) برای بحث‌هایی درباره مشارکت به عنوان عنصر کلیدی دموکراسی (کوهن، ۱۳۷۳: ۶۹-۲۷).
- (۶) شومپتر با نگاهی واقع‌نگر، از سیاست به مثابه حرفه سخن گفته و به همین رو هم، نقش غیرحرفه‌ای مردم را در آن محدود یافته است. به علاوه، او معتقد است که سیاستمداران حرفه‌ای همچون تجار، به معامله آرا مشغولند و از این راه به صحنه گردانی نخبگان در پرده دوم دموکراسی؛ یعنی مشارکت و انتخاب مردم نیز صحنه گذارده است (هلد، ۱۳۶۹: ۲۵۵-۲۵۴). نظریه شومپتر درباره سیاست به مثابه حرفه، بسیار به رویکرد افلاطون و ارسطو که فلسفه و سیاست را کار اختصاصی انسان‌های خاص می‌دانستند، نزدیک است. همچنین از آن حیث که نقش تعیین‌کننده را به نخبگان می‌دهد، به موسکا و پارتو نزدیک شده است.

(۷) برای تصریحاتی در این باره: زکریا ۱۳۸۴: ۲۰-۱۸، مروجان ظاهری دموکراسی، آن قدر از پیامدهای خارج از کنترل دموکراسی در کشورهای جهان سوم نگران‌اند که حکام مستبد عرب را به جانشینان اسلام‌گرایشان که ممکن است با آرای مردم بر سر کار آیند، ترجیح می‌دهند. زکریا دلیل رجحان حکام مستبد به مردم را چنین بیان می‌دارد که آنان لیبرال‌تر از مردمشان هستند (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۴). او به صراحت می‌گوید که ما باید به دنبال بسط لیبرالیسم در خاورمیانه باشیم، نه دموکراسی (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۷۹، ۱۸۵).

(۸) هانتینگتون نیز دموکراسی را بر حسب سه ویژگی «منابع قدرت» (Sources of Authority)، «مقاصد حکومت» (Purposes) و «شیوه و روال اجرایی» (Procedures for Constituting) آن تعریف کرده است. ظاهراً منظور او از منابع قدرت، مشروعیت نظام سیاسی است و از روال کار، نحوه روی کار آمدن حاکمان و اداره آن است؛ لذا می‌توان آن را اجمالاً با چهار تا از محورهای پنج‌گانه مورد اشاره ما در اینجا متناظر دانست (هانتینگتون ۱۳۷۳: ۱۱-۸).

(۹) شومپیتر اذعان می‌نماید که دموکراسی، یک ساختار و روش نهادی است و نقشی در ترسیم اهداف ندارد (شومپیتر، ۱۳۷۵: ۳۰۹-۳۰۸). زکریا هم می‌گوید که لیبرالیسم مربوط به تعیین اهداف دولت است و ربطی به سازوکار به روی کار آمدن دولت ندارد (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۷).

(۱۰) برای اشاراتی درباره این تفارقات (هلد، ۱۳۶۹: ۱۱۹-۱۱۷، ۱۳۸).

(۱۱) به‌عنوان مثال، توکویل نگران آن بوده است که دموکراسی با رجحان دادن به برابری و یا به‌حق اکثریت، آزادی را زایل نماید (توکویل ۱۳۸۳: ۵۲).

(۱۲) برای اشاراتی درباره تقابل میان آزادی منفی و مثبت و رجحان بخشی به اولی به دلیل تلاطمش با لیبرالیسم (برلین، ۱۳۸۰: ۲۳۸-۲۳۷، ۲۴۳، ۲۵۱-۲۵۰، ۲۵۸-۲۵۷؛ بشیریه ۱۳۸۸: ۱۱۱-۱۰۵).

(۱۳) برخی توجهات و تجدیدنظرهاى اخیر در مسئله برابری از سوی لیبرال‌هایی مثل راولز، بیش از آن که مبنای عدالت‌خواهانه داشته باشد؛ برای واکنش کردن لیبرال دموکراسی در برابر آسیب‌ها و تهدیدات مطرح از این ناحیه بوده است (راولز، ۱۳۸۸).

(۱۴) یکی از وظایف دولت محدود و حداقلی مورد درخواست لاک و منتسکیو، به رسمیت‌شناسی و حراست از حقوق مالکیت و منافع خصوصی است (هلد ۱۳۶۹: ۸۶، ۹۱). غلبه رویکرد منفعت‌محور بر فردگرایی لیبرال، با اتکا پیدا کردن به نظریات بنتام، اسمیت و میل‌ها، از صراحت و استحکام بیشتری نیز برخوردار گردید. برای اشاراتی (هلد، ۱۳۶۹: ۱۱۳-۱۰۶، ۱۴۴-۱۳۷، ۱۶۲-۱۶۱؛ لوین، ۱۳۸۰: ۴۳-۴۲، ۱۰۳-۷۹؛ سروش، ۱۳۷۱: ۱۴۹-۱۴۸).

(۱۵) ماکیاولی و هابز را از آن دسته متفکرین سیاسی می‌شناسند که عناصر لیبرال و غیرلیبرال را باهم داشته‌اند. بارزترین عناصر لیبرال در اندیشه این دو، تأکیدشان بر فردیت منفعت‌محور و مخاصمه‌آمیز است که مبنای لازمی برای آزادی و راهکار مؤثری برای پیشرفت شمرده شده است. برای تفصیل: (هلد، ۱۳۶۹: ۹۷-۷۰). مدیسن نیز شاید به‌تبع همین اندیشه و شرایط خاص حاکم بر جامعه در حال شکل‌گیری آمریکا بوده است که کشمکش و رقابت میان آحاد و دسته‌های اجتماعی را اجتناب‌ناپذیر و بلکه مفید به حال جمهوری دانسته است (هلد، ۱۳۶۹: ۱۰۲-۱۰۰). دال نیز از تکرر و رقابت به‌عنوان یکی از سازوکارهای خودکنترلی دموکراسی یاد کرده است (دال، ۱۳۸۸: ۲۹۳).

(۱۶) دولت مطلوب لیبرال، واجد سه خصوصیت بارز است که ما آن را در تعبیر «دولت محدود» لحاظ کرده‌ایم: «مقید» به قانون؛ «حداقلی» از حیث دامنه مداخلات و «بی‌طرف» از حیث ایدئولوژیک، از دموکراسی به معنای خالص و پیش از همراه شدن با یک فلسفه و ایدئولوژی خاص، چیزی له یا علیه این خصوصیات به

- دست نمی‌آید. برای بحثی درباره زمینه و علل تمایل بورژوا لیبرال‌ها به سوی دولت‌هایی با این مشخصات (هلد، ۱۳۶۹: ۱۴۴-۱۴۰، ۱۶۲-۱۶۱؛ همتن، ۱۳۸۵: ۳۱۰-۳۰۹).
- (۱۷) توکویل می‌گوید: آزادی و حق در لیبرال دموکراسی، عزیزتر از برابری و تکلیف است (توکویل، ۱۳۸۳: ۴۱۴). همچنین به: (هابرماس، ۱۳۸۰: ۱۶۶-۱۶۵؛ سروش، ۱۳۷۱: ۱۴۵-۱۴۴؛ مجتهدشبه‌ستری ۱۳۸۲: ۶۸-۶۰).
- (۱۸) برای اشاراتی در این باره: (هلد، ۱۳۶۹: ۱۵۲-۱۴۸، ۱۶۱). یکی از دلایل مخالفت لیبرال‌ها با قدرت توده‌ای مردم و اکثریت‌گرایی (Majoritarianism)، همین گرایش نخبگانی آنان است. لیبرالیسم در واقع، راهبرد آن دسته از قدرتمندان اجتماعی است که در عین برخورداری از ثروت و فرهیختگی بیشتر، تعدادشان نسبت به توده‌های مردم، کمتر است و به همین رو با توسل به راهکار دموکراسی نمایندگی و با فضاسازی علیه استبداد اکثریت، سیطره خود را بر جامعه تأمین کرده و تداوم می‌بخشند (وین ۱۳۸۰: ۲۶؛ زکریا ۱۳۸۴: ۶۸، ۱۲۲).
- (۱۹) برای پیوند لیبرالیسم به سکولاریسم (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۷؛ ۱۲۳).
- (۲۰) لوین می‌گوید که لیبرال‌ها با مبنای‌های ضرورت وجودی دولت موافقاند و آن را همچون او به‌عنوان یک شر ناگزیر می‌پذیرند؛ اما دولت حداکثری او را که هیچ تعهد و پیمانی با حکومت‌شوندگان ندارد، بر نمی‌تابند (لوین، ۱۳۸۰: ۴۶، ۵۳).
- (۲۱) برای اشاراتی در این باره: (هلد، ۱۳۶۹: ۱۲۷-۱۱۷؛ لوین، ۱۳۸۰: ۵۴).
- (۲۲) برای اشاراتی در این باره: (هابرماس، ۱۳۸۰: ۱۷۱-۶۸؛ دال، ۱۳۸۸: ۲۹۳). زکریا با اصطلاحاتی چون «اقتدارگرایان انتخابی» و «دموکراسی‌های پوپولیستی»، اول، نگرانی خود را از مشارکت‌های گسترده مردمی و دوم، بدگمانی‌اش را نسبت به هر نوع حکومت مردمی غیرلیبرال نشان داده است. او «حکومت اکثریت» را به دموکراسی و «حقوق اقلیت» را به آزادی و لیبرالیسم مربوط می‌داند و معتقد است که این همان تقابل پنهانی است که احتمال فعال شدن آن نیز وجود دارد (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۱۷-۱۱۴، ۶۶-۶۴).
- (۲۳) لیپست از پیش‌شرط رفاه و توسعه‌یافتگی اقتصادی برای نیل به دموکراسی دفاع کرده است. زکریا ضمن تأیید آن، معتقد است که آن به تنهایی، چنین کاری را نمی‌کند؛ بلکه باید ناشی از کار و تولید در چارچوب نظام سرمایه‌داری باشد. برای اشاراتی در این باره: (زکریا، ۱۳۸۴: ۶۳-۶۰، ۷۰-۶۹، ۸۲-۷۶).
- (۲۴) برای تفصیل: (امین، ۱۳۸۰: ۲۸). مک‌فرسون نیز خاستگاه طبقاتی دموکراسی را طبقات فرودست اجتماعی می‌داند (مک‌فرسون، ۱۳۸۲: ۵۴-۵۳).
- (۲۵) هابرماس می‌گوید بشر در تجربه گذشته‌اش توانسته تا حدی قدرت را دموکراتیزه کند؛ اما هنوز قادر به دموکراتیزه کردن ثروت نشده است. او می‌گوید ثروت تحت کنترل نیامده، قادر است فرایند دموکراتیزاسیون را وارونه سازد (هابرماس، ۱۳۸۰: ۱۱۸). سمیر امین به خطر جایگزین شدن هر دلار، یک رأی به‌جای هر نفر یک رأی در دموکراسی‌های لیبرال اشاره می‌کند (امین، ۱۳۸۰: ۲۷).
- (۲۶) ارسطو درباره توده مردم که در دموکراسی‌ها به قدرت می‌رسند، می‌گوید: آنان نه ثروت دارند و نه فضیلت. در جای دیگری می‌گوید که تفاوت اصلی میان الیگارش‌ی و دموکراسی نه در عدد حاکمان؛ بلکه در مال داری آنان است. الیگارش‌ی، حکومت متمولین است و دموکراسی، حکومت تهیدستانی که معمولاً بسیارند (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۲۸، ۱۲۱).
- (۲۷) لوین معتقد است که نظریه لیبرال دموکراسی، عمدتاً لیبرال و به میزان کمی هم دموکراتیک است (لوین ۱۳۸۰: ۳۰). برخی توجهات اخیر به مسئله انصاف و ارزش‌های توزیعی نیز نتوانسته و بلکه خواسته آن را از مسیر اصلی خویش جدا سازد. آنها جز الحاقیه‌هایی به متن اصلی به‌منظور صیانت از آن نبوده‌اند (لوین، ۱۳۸۰: ۲۶-۲۵). برای تعدیل‌های راولز (راولز، ۱۳۸۸) و برای تعدیل‌های پوپری به‌تاز لیبرال دموکراسی (شجاعی زند، ۱۳۸۳: ۱۶۵-۱۵۱).

- (۲۸) سیسک می گوید در اسلام بیش از شکل حکومت، اهداف و زیرساخت‌های آن است که اهمیت دارد (سیسک، ۱۳۷۹: ۴۳).
- (۲۹) برای تفصیل: (توکویل، ۱۳۸۳: ۳۱۹، ۴۱۰، ۴۳۰).
- (۳۰) وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (اسراء: ۷۰). فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (مؤمنون: ۱۴).
- (۳۱) وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ... (بقره ۳۱).
- (۳۲) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا (بقره ۳۴).
- (۳۳) إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره ۳۰).
- (۳۴) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ... (حجر ۱۴، ص ۷۲).
- (۳۵) وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... (اسراء: ۷۰).
- (۳۶) إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ... (احزاب ۷۲).
- (۳۷) برای تفصیل همچنین: (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۰۵-۴۰۳).
- (۳۸) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (انسان ۳).
- (۳۹) كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ (مدثر ۳۸).
- (۴۰) جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (سجده ۲۱، احقاف ۱۴، واقعه ۲۴).
- (۴۱) برای تفصیل همچنین (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۱۷-۴۱۹).
- (۴۲) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ... (حجرات، ۱۰).
- (۴۳) الناس کلهم سواء کالسنان المَشَط (من لایحضره الفقیه، ۵۷۹)؛ فانهم صنفان: إما اخ لک فی الدین أو نظیر لک فی الخلق (نهج البلاغه، نامه ۵۳).
- (۴۴) برای تفصیل: (شجاعی‌زند، ۱۳۹۱).
- (۴۵) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ ... (نساء، ۱۳۵). ... وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَ مِنْ يُوقِ شَحْنُ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (حشر، ۹).
- (۴۶) ... وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالعُدْوَانِ ... (مانده، ۲).
- (۴۷) مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ... (اسرا ۱۵). وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا (مريم، ۹۵). ذُرَّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ (حجر، ۳). برای تفصیل همچنین (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۱۱-۴۱۷).
- (۴۸) توکویل معتقد است اقتدار اخلاقی که توسط دین ترویج می‌شود، قادر است فردگرایی و منفعت‌طلبی افسارگسیخته را تا حدی کنترل و تعدیل نماید. او می‌گوید وقتی قیود سیاسی در دموکراسی برداشته می‌شود، قیود اخلاقی می‌تواند از سقوط و تباهی جامعه صیانت نماید (توکویل، ۱۳۸۳: ۴۱۰، ۴۳۰).
- (۴۹) ... هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالبَصِيرُ ... (رعد، ۱۶؛ انعام، ۵۰).
- (۵۰) ... وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء، ۹۵).
- (۵۱) ... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ... (حجرات، ۱۳).
- (۵۲) برای تفصیل همچنین: (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۱۷-۴۱۹).
- (۵۳) ... وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (عصر، ۳). كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ (منية‌المريد، ۳۸۱).
- (۵۴) يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَآمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ ... (لقمان، ۱۷).
- (۵۵) توکویل نیز یکی از کارکردهای دین را برای دموکراسی ارتقای سطح مسئولیت‌پذیری و مشارکت‌جویی دانسته است (توکویل، ۱۳۸۳: ۴۳۰). برای تفصیل همچنین: (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۱۱-۴۱۷).

(۵۶) زکریا نیز به وجود این پتانسیل در دین و مشخصاً در اسلام اذعان نموده است (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۶۸).
(۵۷) ... وَاجْتَبُوا الطَّاعُونَ ... (نحل، ۳۶) ... يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُونَ وَقَدْ أَمَرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ ... (نساء، ۶۰).

(۵۸) ... وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (مائده، ۸۷؛ بقره، ۱۹۷).

(۵۹) يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (حجرات، ۱۳).

(۶۰) برای تفصیل: (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۳۸۶-۴۰۱).

(۶۱) با وجود دفاع صریح و قاطعی که سروش از لیبرالیسم دارد؛ در برخی مواضع البته بدون تصریح، به مقابله با اندیشه‌های لیبرال برخاسته است. او می‌گوید آزادی بیرونی را برای دیگران نمی‌توان تأمین کرد، مگر به کمک کسانی که از درون آزادند. به نظر او مشکل اصلی تمدن جدید نیز همین است که کسانی طالب آزادی بیرونی‌اند که وقتی به آزادی درونی نمی‌نهند (سروش، ۱۳۷۶: ۱۶۳). همچنین: (شجاعی‌زند، ۱۳۹۱).

(۶۲) لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ... (بقره ۲۵۶).

(۶۳) برای تفصیل درباره تفاوت‌های قبل و بعد از انتخاب (شجاعی‌زند، ۱۳۸۷).

(۶۴) برای اشاراتی در این باره (شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۴۱۱-۴۰۵؛ سبک، ۱۳۷۹: ۴۲-۳۸).

(۶۵) برای اشاراتی درباره ابتدا داشتن اسلام بر شریعت به‌مثابه قانون (گلنر، ۱۹۹۲: ۱۰-۹؛ لوئیس، ۱۳۷۸: ۷۱؛ سبک، ۱۳۷۹: ۴۴). زکریا می‌گوید اسلام یک رگه ضد اقتدارگرایی دارد، چون قوانین خدا را برتر از حاکم می‌نشانند (زکریا، ۱۳۸۴: ۱۴۶).

(۶۶) برای اشاراتی درباره رهبری صالح از دیدگاه نهج‌البلاغه (سید علوی، ۱۳۸۱).

(۶۷) تیموتی سبک می‌گوید که روح اسلام با حکومت‌های سلطنتی و آریستوکراسی، حتی با حکومت روحانیون (Hierarchy) به‌مثابه یک طبقه خاص یا نمایندگان خدا، چندان سازگار نیست. طبع اسلام بیشتر با جمهوری سازگاری دارد (سبک، ۱۳۷۹: ۴۳-۴۲).

(۶۸) رجوع شود به کنت، دن: (آرون، ۱۳۷۰: ۱۲۰؛ کوزر، ۱۳۷۰: ۳۴، ۵۱).

(۶۹) این نظریه متأثر از یک دوره پرتلاطم و ضرورت نیل به آرامش و ثبات و بر پایه یک اصل جاهلی است که می‌گوید الحق لمن غلب. روشن است که این نوع مشروعیت از کفایت لازم برخوردار نیست و لذا پس از تثبیت موقعیت خویش به کمک شمشیر، به جلب مشروعیت‌های دیگر نیز مبادرت می‌نماید.

(۷۰) مشروعیت‌های مبتنی بر «جواز»، یا با انتساب حاکم به خدا به دست می‌آیند و یا با تجویز و اتوریته سنت. مشروعیت حکومت‌های پادشاهی نوعاً به یکی از این دو طریق، اثبات و احراز می‌شدند. پادشاهانی که خود را خدا، فرزند خدا، مؤید از جانب خدا و یا نماینده خدا معرفی می‌کرده‌اند در دسته اول و آنانی که به تبار شاهی تمسک می‌جسته‌اند، در دسته دوم قرار می‌گیرند.

(۷۱) مشروعیت بر پایه «استحقاق»، مربوط به شایستگی‌های فردی حاکم است مثل عصمت، حکمت، علم و تقوی که به شکل‌گیری نوعی کاربزمای دینی منجر می‌شود.

(۷۲) منظور، مشروعیتی است که از ناحیه اقبال مردمی حاصل آمده باشد؛ صرف‌نظر از این که عامل این اقبال چه بوده باشد.

(۷۳) از آنجا که ما بحث «مشروعیت» را از بحث «هدف حکومت»، افراز کرده و جدا بررسی می‌نماییم؛ به آن دسته از آرایه‌هایی که بر «مشروعیت غایی» در مقابل «مشروعیت فاعلی» تأکید دارند، به نحو مستقل اشاره‌ای نکرده‌ایم. منظور از مشروعیت غایی، مشروعیت منبعت از هدف و کارکرد حکومت است، صرف‌نظر از

- صلاحیت‌های حاکم. ردی از این تعبیر را می‌توان در فلسفه سیاسی اهل سنت به دست آورد. آرای کسانی چون ماوردی و خنجی که بر وظیفه سلطان در حفظ شریعت تأکید داشته‌اند، در این زمره‌اند.
- (۷۴) به نظر می‌رسد تعبیر از «مشروعیت چندپایه» بهتر می‌تواند اختلافات موجود بر سر این موضوع را در بین متفکران شیعی برطرف نماید. به همین منظور نیز تعبیر مشروعیت «اعمال حاکمیت» را به کار بردیم تا از برخی بحث‌های اختلافی که ناظر به مشروعیت بالقوه است، بکاهیم. تعیین وزن و تقدم و ترتب این سه پایه نیز موضوع مهمی است که باید در مجال دیگری بدان پرداخته شود.
- (۷۵) حضرت امام حق اعمال حاکمیت از سوی فقیه جامع‌الشرایط را منوط به اقبال از سوی مردم می‌داند و می‌فرماید که او: «ولایت در جمیع صور دارد؛ لیکن تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت، بستگی به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام تعبیر می‌شده به بیعت با ولی مسلمین» (امام خمینی، ۱۳۷۸ ج. ۲۰: ۴۵۹).
- (۷۶) برای تفصیل: (مصباح ۱۳۸۸: ۷۸-۵۴). منشأ این اختلاف به ریشه کلمه مشروعیت برمی‌گردد که آن را معادلی برای Legitimacy بگیریم یا مأخوذ از شرع. مدافعان رأی شرعی، اگر «مقبولیت» حکومت مشروع را مؤثر در حق اعمال حاکمیت آن بدانند، به نحو غیرمستقیم بر شرعی بودن شرط اقبال هم صحنه گذارده‌اند و آن را بر شرایط حق اعمال حاکمیت افزوده‌اند. به نظر می‌رسد به جای اصرار بر تفکیک میان دو تعبیر مشروعیت و مقبولیت و خارج کردن مفهوم مشروعیت از منظور و مفاد اصلی آن، بهتر است سراغ تعیین وزن و تقدم و ترتب حاکم بر اجزای آن برویم که کمتر بدان پرداخته شده و می‌تواند رافع همان نگرانی‌ها باشد.
- (۷۷) برای اشاراتی در این باره: (فیرحی، ۱۳۸۱؛ شجاعی‌زند، ۱۳۷۶: ۵۵-۵۳).
- (۷۸) از دیگر خصوصیت‌هایی که باعث شده تا لیبرالیسم خود را زیرکانه از عداد ایدئولوژی‌ها بیرون بکشد و از موضع بالاتری به مواجهه با آنها بپردازد؛ یکی فردگرایی آن است و دیگری نسبت‌پذیری و آمادگی‌اش برای هرگونه تجدیدنظر در مقابل جزمیت منتسب‌شده به ایدئولوژی‌ها. با وصف این کمتر جامعه‌شناس سیاسی حتی لیبرال، این ادعا را جدی گرفته و بحث از آن را به ذیل فراز دیگری غیر از ایدئولوژی‌های سیاسی، منتقل کرده است. بدون نیز که اگرستانسیالیسم، پراگماتیسم و ایده‌الیسم را از شمار ایدئولوژی‌ها خارج می‌کند؛ اسمی از لیبرالیسم در کنار آنها نیاورده است (بودون، ۱۳۷۸: ۳۷).
- (۷۹) برای مثال: (رورتی، ۱۳۸۲). او می‌گوید عادت جدی گرفتن مسائل را باید از سرمان بیرون کنیم. سبک‌سری فلسفی مثل سبک‌سری مذهبی به ما کمک می‌کند تا پراگماتیک‌تر، متساهل‌تر و لیبرال‌تر باشیم (رورتی، ۱۳۸۲: ۵۳-۵۲). رورتی معتقد است که نه تنها دین، بلکه اخلاق و فلسفه نیز باید از ساحت سیاست و عرصه عمومی بیرون رانده شوند و جایشان را به تصمیم‌گیری‌های دموکراتیک بر پایه فایده و کارآمدی بدهند (رورتی، ۱۳۸۲: ۳۴-۳۱). میرسپاسی نیز به تأسی از رورتی می‌گوید: دموکراسی یک حقیقت پراتیک است و نیاز به هیچ توجیه و تبیین نظری ندارد (میرسپاسی ۱۳۸۸: ۴۹-۴۵). در اذعان به وجود این تقلیل‌گرایی در نظریات متأخر لیبرال دموکراسی: (لوین ۱۳۸۰: ۳۸-۳۷). لوین آن را در تقلیل مفهوم آزادی نزد ایشان یافته که از آزادی افکار به آزادی امیال تنازل پیدا کرده است (لوین: ۴۳-۴۲). رجحان‌بخشی آیزایا برلین به آزادی منفی در مقابل آزادی مثبت، به همین تقدمی برمی‌گردد که برای امیال در قیاس با افکار قائل است (برلین، ۱۳۸۰: ۲۴۳-۲۳۷).
- (۸۰) بازگشت آگاهانه انسان به «وضع طبیعی»، یعنی به شرایط ماقبل مدنیت و ماقبل تفکر فلسفی اساساً محال است. هر تلاشی از این سنخ، نخست، نمایش آن است و دوم، به‌شدت فلسفی و آرمانی است.
- (۸۱) برای بحثی درباره تفاوت حکومت‌های ایدئولوژیک و غیرایدئولوژیک (حکومت‌های واقعاً موجود)، (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶).

- (۸۲) برای تفصیل درباره ایدئولوژیک بودن دین به‌طور کلی و اسلام به‌طور خاص: (شجاعی‌زند، ۱۳۹۳).
- (۸۳) کسانسی چون روسو از «خیر عمومی» (Public Good) سخن گفته‌اند و حکومت را موظف به افزایش آن دانسته‌اند. با این که خیر عمومی، معنایی فراتر از «منافع» فردی مورد نظر لیبرال‌ها دارد؛ اما نمی‌توان آن را همان «مصالح» مورد نظر ادیان فرض کرد. خیر عمومی همان منافع جمعی است که لیبرال‌ها مدعی هستند بدون نیاز به مداخله دولت، به نحو خودبه‌خودی فراهم می‌آید. در حالی که مصالح مردم، عنوان عامی است که اهداف دینی و معنوی را نیز در برمی‌گیرد. برای تصریحاتی درباره اهداف حکومت در اسلام: (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۱؛ امام خمینی، ۱۳۷۸ ج. ۱۱: ۴۴۹، ج. ۸: ۴۳۶-۴۳۵، ج. ۱۳: ۴۳۲-۴۳۱).
- (۸۴) شاید پوپر بتواند از تبدیل پرسش «چه کسی حکومت کند» به «چگونه باید حکومت کرد»، به‌عنوان یکی از نقاط افتراق این دو فلسفه سیاسی یاد کند؛ اما نمی‌تواند آن را فضلی برای فلسفه سیاسی مدرن به شمار آورد. دکتر سروش با این که در جایی به تأسی از پوپر، از این تمایز و تفاضل منتسب به فلسفه سیاسی لیبرال دفاع کرده؛ در جای دیگری پاسخ درخوری به آن داده است. او ضمن تأکید بر لزوم وارسته بودن رهبران سیاسی و اجتماعی می‌گوید: تمام تمهیدات و تجربیات بشر در کنترل و نظارت بیرونی بر اعمال حاکمان، مفید بوده، اما کافی نبوده است. زیرا مادام که آدمیان از مراقبت‌های درونی برخوردار نباشند و تنها از مراقبت‌های بیرونی بترسند، بار عدالت به منزل نمی‌رسد (سروش، ۱۳۷۱: ۱۴۴، ۱۳۷۶: ۱۶۵-۱۶۳).
- (۸۵) برای تفصیل درباره سطوح ارزش‌ها (شجاعی‌زند، ۱۳۸۵).
- (۸۶) حتی افراطی‌ترین رویکردهای لیبرال نیز دموکراسی را برای ساحت حقیقت‌شناسی توصیه نمی‌کنند. تأکید رورتی بر درز گرفتن مقدمات و مبانی فلسفی دموکراسی و اکتفا به ماحصل کاربردی آن را هم نمی‌توان به معنای حاکم دانستن سازوکار دموکراسی بر تمامی عرصه‌ها گرفت. چنانکه او نیز در طرح نظریات خود به برهان و شواهد استناد می‌جوید و نه به تعداد موافقان و مخالفان آن (رورتی، ۱۳۸۲: ۲۰-۱۹، ۳۰-۲۶).
- (۸۷) اسلام به دلیل پیوندی که میان سطوح اول و دوم ارزش‌ها قائل است، نیکویی‌شناسی را نیز همانند حقیقت‌شناسی، خارج از حیطه عمل دموکراسی می‌داند؛ در حالی که لیبرالیسم این استثنا را جز برای سطح نخست، قائل نیست. به اعتقاد ما آن دسته از تعابیر افراطی و هیجانی هم که ادعا کرده‌اند در دموکراسی لیبرال، همه چیز در معرض انتخاب است، جز خود اندیشه لیبرال (مک‌فرسون، ۱۳۸۲: ۸۷)، منظورشان تسری دموکراسی بوده است به ساحت نیکویی‌شناسی و نه بیش از آن.
- (۸۸) ریشه نارضایتی ایدئولوژیک لیبرال‌ها از دولت رفاه و رجحانی که به دولت‌های ژاندارم می‌دهند را باید در همین رویکرد نخبگانی آنان و ناهمراهی با جهت‌گیری مردمی دموکراسی‌های غیرلیبرال جست.

منابع فارسی

- آرون، ریمون (۱۳۷۶)، *جامعه‌شناسی معاصر آلمان*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: تبیان.
- ارسطو (۱۳۶۴)، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
- امین، سمیر (۱۳۸۰)، *اقتصاد سیاسی قرن بیستم*، پل سوئیزی و دیگران، جهانی‌شدن با کدام هدف، ترجمه ناصر زرافشان، تهران: آگاه.
- بودون، ریمون (۱۳۷۸)، *ایدئولوژی در منشأ معتقدات*، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران: شیرازه.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۰)، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.

- توکویل، آلکسی شارل هانری موریس کلرل دو (۱۳۸۳)، *تحلیل دموکراسی در آمریکا*، ترجمه رحمت‌الله مقدم‌مراغه‌ای، تهران: علمی فرهنگی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۶) *درس این قرن*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، *صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (۲۲ مجلد)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دال، رابرت ا. (۱۳۸۸)، *درباره دموکراسی: سیر تحول و شرایط تحقق آن*، ترجمه فیروز سالاریان، تهران: نشر چشمه.
- راولز، جان (۱۳۸۸)، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
- زکریا، فرید (۱۳۸۴)، *آینده آزادی: اولویت لیبرالیسم بر دموکراسی*، ترجمه امیرحسین نوروزی، تهران: طرح نو.
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۵)، *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱)، *رازدانی و روشنفکر و دینداری*، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲)، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)، *مدارا و مدیریت*، تهران: صراط.
- سید علوی، سیدابراهیم (۱۳۸۱)، «رهبری صالح از دیدگاه نهج‌البلاغه»، *مجله پژوهش‌های نهج‌البلاغه* (ش ۴ و ۵).
- سیسک، تیموتی (۱۳۷۹)، *اسلام و دموکراسی: دین، سیاست و قدرت در خاورمیانه*، ترجمه شعبانعلی بهرام پور و حسن محدثی، تهران: نشر نی.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۷۶)، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*، تهران: تبیان.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۱)، *عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۳)، *تکاپوهای دین سیاسی*، تهران: مرکز بازشناسی ایران و اسلام.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۵)، «مسیرهای محتمل در عرفی‌شدن ایران»، *مجله جامعه‌شناسی ایران* (د هفتم ش ۱).
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (پاییز و زمستان ۱۳۸۶)، «مبنای عقلی مناسبات دین و دولت»، *دو فصلنامه دانش سیاسی*، (س ۳ ش ۲).
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۷)، «نقش روشنفکری دینی در عرفی‌شدن: منع یا تسهیل»، *فصلنامه راهبرد فرهنگ*، (س ۱ ش ۴).

شجاعی زند، علی رضا (۱۳۹۱)، «مصادر دینی آزادی و عدالت»، *کتاب چهارمین نشست اندیشه‌های*

راهبردی-آزادی، تهران: دبیرخانه نشست اندیشه‌های راهبردی: ۲۳۳-۱۹۹.

شجاعی زند، علی رضا (۱۳۹۳)، «ایدئولوژیک بودن دین»، *فصلنامه قبسات*، (ش ۷۱) (س ۱۹ ش ۱).

شومپیتر، جوزف آلوئیس (۱۳۷۵)، *کاپیتالیزم، سوسیالیسم و دموکراسی*، حسن منصور، تهران: نشر مرکز.

فیرحی، داود (پاییز ۱۳۸۱)، «شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، شماره ۵۷.

کوزر، لوئیس (۱۳۷۰)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.

کوهن، کارل (۱۳۷۳)، *دموکراسی*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: خوارزمی.

لوئیس، برنارد (۱۳۷۸)، *زبان سیاسی اسلام*، ترجمه غلامرضا بهروز لک، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

لوین، آندرو (۱۳۸۰)، *طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.

مجتهدشستری، محمد (۱۳۸۲)، *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*، تهران: طرح نو.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، قم: مؤسسه امام خمینی.

مک‌فرسون، سی. بی (۱۳۸۲)، *سه چهره دموکراسی*، ترجمه مجید مددی، تهران: دیگر.

میرسپاسی، علی (۱۳۸۸)، «بنیان‌های مدرنیته ایرانی»، *نقد ساختار اندیشه*، گفتگو و تنظیم از علیرضا جاوید و محمد نجاری، تهران: آشیان.

هابرماس، یورگن (۱۳۸۰)، *جهانی‌شدن و آینده دموکراسی*، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.

هایز، توماس (۱۳۸۰)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۳)، *موج سوم دموکراسی*، ترجمه احمد شهسا، تهران: روزنه.

هلد، دیوید. (۱۳۶۹) *مدل‌های دموکراسی*؛ ترجمه عباس مخبر. تهران: روشنگران.

همپتن، جین. (۱۳۸۵) *فلسفه سیاسی*؛ ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.