

درآمدی بر دموکراسی تعاملی (بررسی امکان ارائه الگوی نظم سیاسی دموکراتیک در جوامع اسلامی مبتنی بر تعامل)

احمد عزیزخانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۵

چکیده

استقرار نظم سیاسی دموکراتیک دغدغه اصلی بسیاری از جوامع بشری به ویژه در دنیای معاصر بوده است. اما ظهور و بروز مدل‌های سیاسی دموکراتیک را باید از جهان غرب دانست. این واقعیت به طرح ایده‌ای انجامیده که مدل‌های دموکراسی را تنها در بستر فرهنگ غربی قابل تحقق می‌داند. بر این مبنا جوامع غیرغربی یا باید پذیرای فرهنگ غربی باشند یا به نظام‌های استبدادی تن دهند. هدف از پژوهش پیش رو به چالش کشیدن این دو مفروض و بررسی امکان ارائه الگوی بومی نظم سیاسی دموکراتیک در جوامع اسلامی است تا همزمان ضمن حراست از فرهنگ بومی، به استقرار ارزش‌های دموکراتیک در این جوامع کمک رسانند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی در پی ارائه الگویی با عنوان «دموکراسی تعاملی» است. یافته اصلی این مقاله آن است که کارگزاران سیاسی در جوامع اسلامی با رجوع به سه عنصر ارزش‌های اسلامی، زندگی روزمره و دیگری، و در یک فرایند دائمی تعامل میان خود (مفاهمه)، می‌توانند اولویت‌های جامعه را در یک فرایند نهادمند به نام دموکراسی تعاملی استخراج کنند. نتایج این پژوهش بر امکان دموکراتیزاسیون بومی، احیای هویت اسلامی و کارآمدسازی جوامع اسلامی تأکید دارد. از این منظر تعامل ثقل نظم سیاسی دموکراتیک اسلامی خواهد بود.

واژگان کلیدی: دموکراسی، اسلام، دموکراسی اسلامی، دموکراسی تعاملی، تفکر دموکراتیک.

۱. عضو هیات علمی دانشگاه اصفهان

a.azizkhani@ltr.ui.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0004-7864-257X>



Copyright: © 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

مقدمه

مفهوم دموکراسی در دنیای معاصر یکی از مهم‌ترین و پرنفوذترین مفاهیم سیاسی در جوامع مختلف بوده است. اهمیت این مفهوم به جهت زخم عمیقی است که از ناحیه تمامیت خواهی بر پیکره جوامع بشری وارد آمده است؛ به همین جهت موج دموکراسی خواهی در دنیای معاصر از غرب تا شرق عالم را درنوردید و حتی آن دسته از کشورهای که با سیستم غیردموکراتیک اداره می‌شوند، تلاش کردند تا وجهه‌ای دموکراتیک از خود بر جای گذارند. اما در کنار گسترده‌گی و نفوذ، مناقشه‌برانگیز بودن دموکراسی (که خود ناشی از ابهام در تعاریف است) ویژگی دیگر این مفهوم است.

اینکه دموکراسی سازه‌ای متصلب و حامل یک جهان‌بینی خاصی است که جدای از آن ابتر خواهد ماند و یا اینکه ظرفیت‌های موجود در فرهنگ‌های مختلف امکان تمهیدات نظری لازم جهت بسط تفکر دموکراتیک و نهایتاً ارائه الگوی دموکراتیک بومی را فراهم می‌کند، مناقشه‌ای است که پژوهشگران متعددی را به خود مشغول داشته است. باور به هر کدام از این گزاره‌ها، نتایج متفاوتی را در پی خواهد داشت. باور به انطباق یا عدم انطباق دموکراسی با فرهنگی خاص و بالاتر از آن امکان یا عدم امکان خلق الگوی نظم دموکراتیک بومی، (متاثر از فرهنگ بومی) از نتایج باور به هر کدام از دو سرطیف تصلب/انعطاف دموکراسی است. این دو گانه به ویژه پیرامون دنیای اسلام و به هنگام ضرورت بسط تفکر دموکراتیک در این جغرافیا، مطرح بوده و اقوال متعددی را به سمت خود روانه داشته است.

به باور برخی متفکرین همچون بسام تیبی، ذات اسلام با دموکراسی ناسازگار است (Tibi, 1998:68)، بنابراین امکان بسط الگوی نظم دموکراتیک در جوامع اسلامی (مادامی که به جهان‌بینی اسلامی وفادار باشند) فراهم نیست. این ایده دو پیش‌فرض را با خود به همراه دارد؛ اول عدم انعطاف دموکراسی و در نتیجه عدم باور به تکثر در آن و دوم ماهیت ضد دموکراتیک اسلام. نتیجه این دو فرض، عدم امکان تحقق حکومت دموکراتیک در دنیای اسلام است. پژوهش حاضر با دو فرض مخالف فرضیات فوق شکل گرفته است؛ اول پذیرش الگوهای متکثر دموکراسی و دوم باور به ظرفیت‌های دموکراتیک تفکر اسلامی.

همچنین پژوهش حاضر علاوه بر پرداختن به ظرفیت‌های دموکراتیک تفکر اسلامی، حول این مسأله سامان یافته که سیاست‌گذاری‌های عمومی در نظام سیاسی دموکراتیک اسلامی، چگونه تحقق می‌یابد. به بیان دیگر چه عناصری و چگونه به تصمیم‌سازی در نظم سیاسی دموکراتیک

اسلامی می‌انجامند؟ پژوهش پیش رو در پی یک مفهوم‌سازی با عنوان "دموکراسی تعاملی" و با محوریت قرار دادن تعامل در ساخت اولویت‌های جامعه دموکراتیک اسلامی، بر آن است تعامل کارگزاران سیاسی میان خود و با بهره‌مندی از عناصری چون ارزش‌های اسلامی، ارزش‌های دیگری و زندگی روزمره می‌تواند به حل همزمان مشکل استبداد، مسخ ارزش‌های اسلامی و در نهایت کارآمدسازی جوامع مسلمان بیانجامد.

پیشینه پژوهش

از آنجا که پژوهش پیش رو بر ارائه الگویی نو پیرامون فرایند دموکراتیزاسیون در جوامع اسلامی با عنوان دموکراسی تعاملی تاکید دارد، پژوهشی مستقیم در این زمینه صورت پذیرفته، اما پژوهش‌های فراوانی در باب امکان یا عدم امکان طرح مبحث دموکراسی در جهان اسلام انجام شده که در دو بخش موافقین و مخالفین قابل دسته‌بندی است. در سمت مخالفین اندیشمندانی چون بسام تیبی (2001, tibi)، علی میرسپاسی (میرسپاسی، ۱۳۸۹)، احمد نقیب زاده (۱۳۹۰) و محمد عابد الجابری (Al-jaberi, 2009) قرار دارند که یا با تاکید بر وجه مدرن اندیشه دموکراسی آن را فراورده‌ای غربی تلقی می‌کنند که حامل ارزش‌هایی در تضاد با ارزش‌های اسلامی است و یا به مانند الجابری به روند غیر تاریخمند دموکراسی در جوامع اسلامی اشاره دارد که نهایتاً پروژه دموکراتیزاسیون را در این جوامع به شکست می‌کشاند. اما این نگاه از یک تناقض درونی رنج می‌برد، زیرا همانگونه که «نیکولاس پوونتور» بیان می‌کند اگر بپذیریم که اسلام و دموکراسی قابل تطبیق با یکدیگر نیستند، هم باید بپذیریم که اسلام غیرقابل انعطاف است و هم اینکه دموکراسی یک پدیده غیرقابل تغییر است و این با روندی که در کشورهای غربی اتفاق افتاده و مدل‌های متنوع دموکراسی که استقرار یافته‌اند، قابل تطبیق نیست زیرا دموکراسی در غرب هم طی یک روند تدریجی، تغییرات گسترده‌ای یافته است (Proventor, 2011: 2). به همین جهت یکی از پژوهشگران پیشنهاد می‌دهد که «باید دموکراسی را دموکراتیک‌تر کنیم» (Bayat, 2009: 9).

اما در سوی دیگر مدافعان پرشمار پیوند میان اسلام و تفکر دموکراتیک قرار دارند. اندیشمندانی چون حمید عنایت (عنایت، ۱۳۷۲)، فواز جرجیس (۱۳۸۲)، جان وال و جان اسپوزیتو (۱۳۹۲)، گری باوما و سید خطاب (باوما و خطاب، ۱۴۰۱)، داود فیرحی (۱۳۸۶)، شریف الشریف (El-sherif, 2014)، عبدالله العروی (العروی، ۱۳۸۱)، علی پایا (پایا، ۱۳۸۳) و... بر سازگاری اسلام با تفکرات دموکراتیک تاکید دارند. استدلال اصلی این جریان فکری بر این اصول استوار است که اولاً اندیشه دموکراسی واجد یک الگوی واحد نبوده و اندیشه‌ای متکثر است و ثانیاً اسلام ظرفیت‌های مفهومی فراوانی چون شوری،

توحید، امر به معروف و نهی از منکر، تقوا، تأکید بر مدارا و... در جهت توسعه تفکر دموکراتیک دارد.

تکثر مدل‌های دموکراسی

پیش از پرداختن به امکان تحقق نظم دموکراتیک اسلامی، باید به این سوال مهم پاسخ داد که دموکراسی یک الگوی واحد است و یا می‌توان از الگوهای متکثر دموکراسی نام برد. بدیهی است که باور به تکثر مدل‌ها، راه را برای ارائه مدل‌های جدید از جمله دموکراسی تعاملی می‌گشاید. سی.بی. مکفرسون به چهار الگوی دموکراتیک اشاره می‌کند: دموکراسی کلاسیک، دموکراسی حمایتی، دموکراسی تکاملی و دموکراسی تعادلی نخبه‌گرا. (ر.ک. مکفرسون، ۱۳۷۶) در دموکراسی کلاسیک، فرض بر این است که مردم نه به حکم ترس و اجبار، بلکه از روی رضایت و در جهت تأمین یک خیر برین از حکومت پیروی می‌کنند و سازو کارهایی برای تضمین این رضایت وجود دارد (بشیریه، ۱۳۸۰).

دومین نوع دموکراسی یعنی دموکراسی حمایتی یا لیبرال اصولاً بر فردگرایی، اصالت عقل و آزادی استوار است. در این روایت ترس از قوای حکومتی سرمنشأ شکل‌گیری دموکراسی است که البته آنگونه که دیوید هلد تأکید می‌کند دستخوش یک ناسازه درونی است. از طرفی بر ایجاد دولتی برکنار از مداخله بیش از حد تأکید می‌کند و از طرف دیگر بر حکومتی نیرومند برای اعمال قانون و نظم تأکید می‌کند (هلد، ۱۳۸۴: ۳۶۹). سومین مدل ارائه شده دیگر مدل دموکراسی تکاملی است. اگر دموکراسی حمایتی صرفاً بر آزادی‌های منفی تکیه دارد، دموکراسی تکاملی به وجه مثبت آزادی متکی است. بر مبنای این مدل «جامعه خوب جامعه‌ای است که هر کس را به عنوان اعمال‌کننده، پرورش دهنده و برخوردار از حق به کارگیری و توسعه توان‌مندی‌های خود مجاز شمارد و تشویق کند» (مکفرسون، ۱۳۷۶: ۸۶-۸۵).

مدل چهارم مدل تعادلی-نخبه‌گراست. در این مدل مشارکت دموکراتیک و فردی و یا تکامل دسته‌جمعی در دموکراسی‌های موجود جایی ندارد و به جای آن تمامی عرصه‌ها در معرض تهدید مداوم و تخریب نیروهای اجتماعی قدرتمند فرض می‌شوند (هلد، ۱۳۸۴: ۲۲۲). این مدل یکی از مفروضات اساسی دموکراسی‌های پیشین را که همان عقلانیت سوژه دموکراتیک است، زیر سؤال می‌برد. بر این اساس رأی دهندگان آن گونه که دموکراسی‌ها ادعا می‌کنند، شهروندانی عقلایی نیستند و مؤلفه‌های دیگری چون قدرت، منافع و... در امر تصمیم‌گیری دخیل است (اسپرینگنز، ۱۳۷۷: ۱۸۱).

در کنار این چهار الگو، متفکران متأخر به الگوهای جدیدتری همچون دموکراسی مشورتی و نیز دموکراسی مجادله‌ای پرداخته‌اند که خود نشان از تکثر الگوهای دموکراتیک دارد. به باور هابرماس: «ماهیت وجودی

دولت در حفظ حقوق فردی برابر نیست، بلکه در حفظ فرایند دربرگیرنده شکل‌گیری اراده و عقیده است که در آن شهروندان آزاد و برابر به فهمی می‌رسند که بر مبنای آن اهداف و هنجارها به نفع همه افراد برابر است» (Habermas, 1996: 7).

پیش‌فرض هابرماس جهت صورت‌بندی مدل پیشنهادی دموکراسی، مبتنی بر گفتگو است. به باور وی «یک قانون زمانی می‌تواند مدعی مشروعیت باشد که تمام کسانی که از آن تأثیر خواهند پذیرفت، ضمن مشارکت در یک گفتگوی عقلانی، با آن موافقت کرده باشند» (هابرماس، ۱۳۸۲: ۱۶۹). در مقابل این روایت هنجاری از دموکراسی، لاکلا و موفه به تاسی از فوکو به ساماندهی روایتی دیگر از دموکراسی پرداخته‌اند که خود از آن تحت عنوان دموکراسی مجادله‌ای یاد می‌کنند. به باور این متفکران روایت هابرماسی قادر نیست آنتاگونیسم غیرقابل اجتناب در عرصه اجتماعی را درک کند. در حالیکه مدل مجادله‌ای بر وجود چنین آنتاگونیسمی استوار است (موفه، ۲۰۷).

اشاره به مدل‌های متکثر دموکراسی (آنها هم با مبانی نظری متفاوت) بیان گر آنست که اولاً دموکراسی سازه‌ای متصلب و غیر قابل انعطاف نیست و ثانیاً امکان طرح الگوهای جدید از دموکراسی به ویژه در جوامع اسلامی فراهم است. به همین جهت برخی از اندیشمندان بر این باورند که «اگر دموکراسی را به مثابه یک نظام سیاسی تصور کنیم که تفاوت‌ها را تحمل می‌کند، آنگاه می‌توانیم از نوعی دموکراسی حمایت کنیم که دعاوی هویتی اسلام‌گرایان را به رسمیت شناخته و به چارچوب‌های فرهنگی اسلام احترام می‌گذارد» (El sherif. 2014: 26).

دموکراسی تعاملی؛ حفظ مبنا و خلق معنا در تعامل با دین و دنیا

همانگونه که در بخش مدل‌های دموکراسی بیان شد، الگوهای دموکراسی در دنیای معاصر متکثرند. این مسئله که خود ناشی از تکثیر معانی دموکراسی است، ظهور مدل‌های بومی را ممکن می‌سازد. مدل‌هایی که در عین تقید به چارچوب‌های دموکراتیک، به ارزش‌های جامعه میزبان نیز احترام می‌گذارند. «دموکراسی تعاملی» مدلی از تفکر دموکراتیک، اما در چارچوب ارزش‌های سنتی است که همزمان به اقتضائات دنیای نو و ارزش بنیادین اسلامی توجه دارد.

از طرفی بیان شد که تعامل، ثقل مدل پیشنهادی متن پیش‌رو یعنی دموکراسی تعاملی است. ایده اصلی در این مدل «تعیین اولویت‌های اصلی جامعه مبتنی بر تعامل میان کنشگران سیاسی (در هر سطح) با عناصری چون ارزش‌های اسلامی، زندگی روزمره و دیگری است». بر این مبنا کنشگران سیاسی با عنایت به «ارزش‌های اسلامی» و «دیگری» و با توجه به اقتضائات «زندگی روزمره»، در فرایندی دموکراتیک به گفت‌وگو، کنش متقابل، تفاهم و در یک کلام تعامل می‌پردازند که حاصل

آن تعیین خطوط کلی سیاست گذاری‌های عمومی است. مزیت این مدل توجه همزمان به فرایند دموکراتیزاسیون، احیاء و حفظ ارزش‌های اسلامی و اقتضائات زندگی روزمره است. بنابراین مانند الگوهای غرب‌گرا به بحران مسخ هویت اسلامی نمی‌انجامد و همانند الگوهای ارتجاعی و سلفی به بحران ناکارآمدی دامن نمی‌زند.

اما نکته مهم در این میان آن است که این مدل که خود را وامدار سه مدل دموکراسی کلاسیک، تکاملی و مشورتی می‌داند، در عین حال فاصله خود را از هر کدام از این الگوها حفظ کرده است. دموکراسی تعاملی در باور به برساخت هویت جمعی و پرهیز از تفرد لیبرال، متأثر از دموکراسی کلاسیک، در تاکید بر رشد جمعی فضائل اخلاقی و ساخت جامعه خوب متأثر از دموکراسی تکاملی و در ایده «خلق معانی نو حاصل از تعامل منطق‌های کنشگران سیاسی» از دموکراسی مشورتی تأثیر پذیرفته است. در عین حال (و با عنایت به منطق‌های حاکم بر آن) مدلی مستقل را ارائه کرده که از آن، با عنوان «دموکراسی تعاملی» یاد می‌کنیم. در ادامه، منطق‌های حاکم بر این مدل از دموکراسی را بررسی می‌کنیم:

منطق اول: دموکراسی تعاملی مبتنی بر «ساخت هویت جمعی نو» و «خلق معانی تازه» است. این ویژگی، کنشگران درگیر در امر سیاسی را به تعامل وامی‌دارد زیرا همان گونه که «کریج کالهن» تاکید می‌کند، هویت نهاده‌ای ساده و بسیط نیست، بلکه امری پویاست که در بستری روایتی قابل فهم است (کالهن، ۱۳۸۹: ۵۴). هویت برساخته در این معنا تار و پودی از گذشته تا امروز و از اینجا (خود جغرافیا) تا آنجا (دیگری جغرافیایی) دارد. بنابراین، کنشگران سیاسی و عاملین اجتماعی در چارچوب دموکراسی تعاملی با دستی‌گشاده خود را موظف به تعامل با تمامی عناصر هویت ساز از خود تا دیگری می‌دانند.

منطق دوم: دموکراسی تعاملی در عین باور به عاملیت کارگزاران سیاسی، از ظرفیت ساختارهای اجتماعی نیز غفلت نمی‌ورزد. همانگونه که «آنتونی گیدنز» تاکید می‌کند پدیده‌های اجتماعی حاصل کنش کنشگر اجتماعی در بستر ساختارهایی از پیش موجود است. بنابراین همزمان اراده عاملان و چارچوب متصلب ساختارها در شکل دهی به پدیده‌های اجتماعی مؤثرند. البته گیدنز بلافاصله بر این نکته تاکید می‌کند که ساختار همیشه از یکسو الزام آور و از سوی دیگر، توانایی بخش است. ساختار غالباً به عوامل انسانی اجازه انجام اعمالی را می‌دهند که بدون وجود آنها نمی‌توانستند انجام شوند (ریتزر، ۱۳۷۷: ۷۰۵). این باور در دموکراسی تعاملی به تعامل کارگزاران اجتماعی با ساختارهای اجتماعی از جمله ارزشهای حاکم در اجتماع می‌انجامد. از اینجاست که این مدل از دموکراسی با سنت اسلامی (به عنوان واقعیت ساختاری در جوامع مسلمان) به تعامل می‌پردازد.

منطق سوم: همانگونه که در مطالب پیشین بیان شد، دموکراسی

تعاملی از این منظر و امدار دموکراسی مشورتی است که این مدل اخیر، دموکراسی را تفاهم شهروندان آزاد و برابر، جهت ترسیم اهداف و هنجارهای عمومی از طریق گفتگوی عاملین اجتماعی می‌داند (Habermas, 1996:7). البته دموکراسی تعاملی گفتگو را به تعامل ارتقا داده و تفاهم حاصل از تعامل کارگزاران سیاسی با عوامل سه گانه فوق را مدل موفق و عملیاتی دموکراسی در جوامع اسلامی می‌داند. اما در اینجا، یک تفاوت عمده با دموکراسی مشورتی دارد.

همانگونه که «دیوید کاهان» تاکید می‌کند دموکراسی مشورتی در مسیر خلق منطق‌های جدید مبتنی بر منافع و اهداف عمومی، از منطق‌های متعین و ساختارهای موجود عبور کرده و به نوعی جوهر ستیز است (Kahan, 2010: 2-3)، اما دموکراسی تعاملی (به خلاف دموکراسی مشورتی) جوهر گریز نیست. این مدل دموکراسی نظام ارزشی حاکم بر جوامع اسلامی را به مثابه منطق متعین پذیرفته و از عناصر آن در ساخت هویت برساخته نو بهره می‌جوید. از آنجا که دموکراسی تعاملی به خلق نو باور دارد، ذات گرا یا به تعبیری بنیادگرا نیست، بلکه به تعامل با عناصر بنیادین پرداخته و در سایه فرایندهایی چون تفسیر، تأویل و اجتهاد آنها را روزآمد می‌کند. این شیوه همزمان از جوهر گریزی و ذات گرایی پرهیز می‌کند.

منطق چهارم: دموکراسی تعاملی حاصل فراروی از معرفت‌شناسی و ورود به ساحت هستی‌شناسی است. در این معنا تفاهم بین‌الذهانی حاصل دو رویکرد عاملین اجتماعی است. رویکرد حقیقت‌طلبانه و رویکرد منفعت‌طلبانه. برای توضیح این بخش به دو مفهوم «ادراکات حقیقی» و «ادراکات اعتباری» که از ابداعات علامه طباطبایی است، تمسک می‌جویم. به باور ایشان، علوم و ادراکات آدمی دو گونه حقیقی و اعتباری است. ادراکات حقیقی به حقیقتی خارجی اشاره دارد، اما ادراکات اعتباری حوزه جعل و اعتبار است که زندگی علمی انسان‌ها را ممکن می‌سازد (طباطبایی، بی تا (الف) ج ۲: ۱۸۵). از طرفی از آنجا که علم آدمی مقدم بر اراده اوست، ادراکات اعتباری تعیین شده عمل آدمی اند اما فرایند جعل و اعتبار از نگاه علامه طباطبایی چگونه است؟

از نگاه علامه، جبر طبیعت انسان را بدان سوی می‌کشاند که برای رفع احتیاجات وجود به سمت ادراکات اعتباری بروند (همان: ۱۶۵ - ۱۶۳) و در این مسیر آنچه برای وی اهمیت محوری می‌یابد، سود شخصی است ولی در ادامه در می‌یابد که سود خود را باید در سود اجتماع بیابد (همان، ج ۲: ۱۹۹) به نحوی در این مقطع و در چارچوب ادراکات اعتباری آنچه اولویت می‌یابد کسب منفعت است، به خلاف ادراکات حقیقی که کشف حقیقت در آن، ملاک اصلی است. اما نکته مهم آن است که فرایند کسب منفعت شخصی از رهگذر سود اجتماعی چگونه حاصل می‌شود. علامه طباطبایی در اینجا به مفهوم «تعامل» اشاره می‌کند. از نگاه ایشان دریافت ما از واقعیت در تعامل با امر واقع شکل می‌گیرد (طباطبایی، بی تا (ب)

ج ۲: ۱۱۵-۱۱۴). دموکراسی تعاملی با بهره‌گیری از این رویکرد نظری، برای ساخت هویت نو و در فرایند تفاهم بین الازدهانی به ارزش‌های دینی و باورهای سنتی به مثابه حقیقت و به امر واقع در مقام منفعت و مصلحت نظر می‌افکند و با محور قرار دادن تعامل، به برساخت هویتی نو می‌پردازد.

دموکراسی تعاملی و تعامل با سنت اسلامی

همانگونه که جان اسپوزیتو و جان وال تأکید می‌کنند، فرایند دموکراتیک سازی دنیای مدرن با تکیه بر عناصر دموکراتیک موجود در یک سنت خاص اجتماعی و همچنین به وسیله بازتعریف مفاهیم ممکن شده است که حتی ریشه‌های ضددموکراتیک داشته‌اند. این اتفاق که در فرایند دموکراتیک سازی دنیای غرب رخ داده و در سایر جوامع نیز تجربه شده یا خواهد شد. البته هر تجربه‌ای به سبب تفاوت در بنیان‌های بومی آن، با تجربه دیگر متفاوت خواهد بود (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۲: ۵۳).

به طور کلی، شرایط فرهنگی و محیطی هر جامعه‌ای، فرصت‌ها و محدودیت‌های مشخصی را بر مشارکت سیاسی آنها تحمیل می‌کند. پدیده‌ای است که این فرصت‌ها و محدودیت‌ها به جهت خاصیت بومی آنها، شکل خاصی از مشارکت سیاسی شهروندان و در نهایت سیستم سیاسی دموکراتیک در آن جامعه را ایجاد می‌کند (فیرحی، ۱۳۸۶: ۳۱). از این منظر، جهت ساخت الگوی سیاسی دموکراتیک، در ابتدا باید به سنت‌های فرهنگی حاکم که عمدتاً ریشه در سنت‌های پیشا مدرن دارند، رجوع کرد و با تطبیق، تفسیر و حتی تأویل مفاهیم پیشین، به احیاء، خلق و جعل مفاهیم پسین پرداخت که دست مایه‌های نظم دموکراتیک سیاسی در دنیای معاصرند.

این فرایند احیاء و خلق در جهان اسلام تابع دو مفهوم «باید» و «بود» است. باید از آن جهت که دین اسلام به جهت داعیه‌های حداکثری سیاسی خود، «باید» مقدمات دموکراتیزاسیون را پیش از تاسیس نظم سیاسی فراهم آورد تا مانع از شکل‌گیری توتالیتریسم مذهبی گردیده و «بود» از آن حیث که بسیاری از آموزه‌های اسلامی پیش از تلاش‌ها جهت خلق و جعل مفاهیم دموکراتیک، دموکراتیک بوده‌اند. در اینجا می‌توان صحبت از «منطبق بودن» آموزه‌های اسلامی با تفکر دموکراتیک نمود؛ نکته‌ای که اندیشمندانی چون راشد الغنوشی (غنوشی، ۱۳۸۱: ۱۲۵)، عبدالفتاح مورو (sposito and piscatori, 1991: 473)، احمیده النیفر (النیفر، ۲۰۰۴: ۲۲۵-۲۲۴) و... بر آن تأکید کرده‌اند.

بنابراین به هنگام طرح الگوی نظم دموکراتیک در جهان اسلام می‌توان و باید به سراغ منابع اسلامی رفت. زیرا همانگونه که راشد الغنوشی بیان می‌کند، این منابع حاوی مفاهیمی است که به عنوان کلیدی برای فهم دموکراسی اسلامی از آنها می‌توان نام برد (sposito and Woll, 2001: 2). از این منظر، «الگوی دموکراسی تعاملی» در وهله اول به تعامل با ارزش‌های

اسلامی می‌پردازد تا تمهیدات نظم دموکراتیک را در جوامع اسلامی فراهم آورد و در این مسیر از مفاهیم شوری، توحید، اجتهاد و منطقه الفراغ بهره می‌برد.

الف) ظرفیت دموکراتیک مفهوم شورا در ساخت الگوی دموکراسی تعاملی

مفهوم شورا یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم در ساخت گفتمان دموکراتیک اسلامی است. همانگونه که داود فیرحی تأکید می‌کند: «تجربه دموکراسی در دنیای اسلام با مفهوم شورا در پیوند وثیق است...» (فیرحی، ۱۳۸۴: ۱۳۸). مفهوم شورا در میان مسلمانان در سه معنا به کار رفته است. در نازل‌ترین معنا، شورا به معنی مشورت حاکم با نخبگان جهت اخذ تصمیم درست است که نهایتاً هم حق تصمیم را به حاکم می‌سپارد. این معنا با توسل به آیه «و شاورهم فی الامر و اذا عزمت و توکل علی الله» (آل عمران: ۱۵۹) اتفاق افتاده است. معنی دوم به نظریه اهل حل و عقد بازمی‌گردد که بر مبنای آن الیت فکری - سیاسی با مشورت میان خود دست به انتخاب حاکم می‌زنند که این نگرش مبتنی بر امر واقع در نحوه به قدرت رسیدن خلفای راشدین است. اما معنای سوم که بیشتر به باز تفسیر این مفهوم توسط اندیشمندان مسلمان دو سده اخیر بازمی‌گردد، شورا را به معنای گفتگو و تعامل میان جامعه مومنین در نظر می‌گیرد.

به باور علامه نائینی دلالت آیه مبارکه «و شاورهم فی الامر» (شوری: ۳۸) که «عقل کل و نفس عصمت پیامبر را بدان مخاطب قرار داده و به مشورت با عقلای امت مکلف فرموده اند...» جمیع نوع است و قاطبه مهاجرین و انصار است... و دلالت کلمه فی الامر متعلق به مشورت مقرر در شریعت مطهره کلیه امور سیاسیه است» (نائینی، ۱۳۷۸: ۸۲). بنابراین خداوند به همه مومنین توصیه می‌کند که در تمام امور اجتماعی - سیاسی به مشورت پردازند و آنگاه عزم انجام امری را داشته باشند.

نکته حائز اهمیت در این آیه تعظیم اصل مشورت است نه نتایج حاصل از آن؛ بر مبنای اعتقادات اسلامی و همانگونه که مرحوم نائینی اشاره می‌کند، پیامبر اکرم (ص) به جهت اینکه واجد عصمت است، عاری از خطا و اشتباه است. ضمن اینکه او در مقام انسان کامل به کمال عقل دسترسی دارد، پس تصمیمات او درست‌ترین تصمیم هاست. اما با این اوصاف، قرآن کریم او را به مشورت با عقلای امت توصیه می‌کند. این مسئله نشان گر آن است که در مشورت فضیلتی نهفته است که آن را بر درستی عمل ارجح می‌کند. همچنین علامه طباطبایی با اشاره به همین آیه شریفه یکی از ویژگی‌های مومنین را مشورت در بین خود می‌داند. به تعبیر ایشان آیه شریفه بر این نکته تأکید دارد که کار مومنین مشاورت در بین خویش است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ج ۱۸: ۹۲). بنابراین مشورت یک امر مداوم، در همه امور و برای همه مومنین است نه اینکه در محدوده حکام

و یا نخبگان محصور بماند.

به باور «فضل الرحمان» شورا در نگاه اسلامی به معنی طلب توصیه از دیگران نیست، بلکه به معنای راهنمایی خواهی دو جانبه از طریق بحث دو سویه در شرایط برابر است (به نقل از: اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۲: ۶۴). این معنا که با برداشت علامه طباطبایی از مفهوم شورا قرابت دارد و آنگونه که «سعید نورسی» اندیشمند مسلمان ترک تاکید می‌کند (انتخابی، ۱۳۹۲: ۳۲۲)، شورا را معادل تفکر دموکراتیک قرار می‌دهد. همین رویه را متفکرین مسلمان معاصر چون طهطاوی، خیرالدین توسنی، سید جمال الدین اسد آبادی، محمد عبده و... در پیش گرفتند و اصطلاح شورا را معادل حکومت پارلمانی قرار داده‌اند (السید، ۱۳۸۵: ۲۰۰). مفهوم شورا در این معنا به شهروندانی اشاره دارد که در موقعیتی برابر به گفت و گو، مجادله و نهایتاً مفاهمه پیرامون موضوعات سیاسی - اجتماعی می‌پردازند و به همین جهت، رکن اساسی در ساخت الگوی نظم دموکراتیک اسلامی است.

ب) توحید و نظم دموکراتیک اسلامی

همانگونه که از آموزه‌های دینی استنباط می‌شود، توحید مفهوم مرکزی گفتمان اسلامی و به تعبیر امام خمینی «اصل تمامی عقاید اسلامی» است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸۷). بنابراین مبدأ هرگونه تفکری پیرامون هستی، انسان و... ذات باری تعالی است. از طرفی توحید در گفتمان اسلامی از طبیعت امکان ذاتی ماسوی الله نشات می‌گیرد. به بیان دیگر، هر آنچه بالذات ممکن است «به حضرت باری قیوم واجب منتهی می‌شود». از این منظر جهان متکثر اعیان به دلیل امکان ذاتی شان که به تبع خود، فقر ذاتی آنها را به همراه دارد، به ذات واجب می‌رسد (موسوی خمینی، ۱۳۸۰: ۱۵۷). چنین نگاهی به جهان هستی سلسله ممکنات را از طرفی در یک رابطه عرضی برابر قرار می‌دهد و از سوی دیگر تنها، وجود واجب را در یک رابطه طولی برتر از ممکنات (و از جمله انسان‌ها) می‌داند. مسئله‌ای که اصل برابری در تحقق نظام سیاسی دموکراتیک را تضمین می‌کند.

علی‌رغم دیدگاه برخی متفکرین مبنی بر تضاد دیدگاه توحیدی با اصول دموکراتیک (Tibi, 1998: 68) برخی دیگر بر این باورند که توحید به عنوان کلیدی‌ترین مفهوم ارزشمند در اندیشه اسلامی، واجد ظرفیت‌های دموکراتیکی است که خود می‌تواند مبنای پی‌ریزی یک نظام سیاسی دموکراتیک باشد. جان اسپوزیتو و جان وال با ارجاعاتی که به آثار اندیشمندانی چون ابوالعلا مودودی، امام خمینی و شهید صدر می‌دهند، بر این مسئله تاکید می‌کنند که از آنجا که در تفکر اسلامی پس از حاکمیت الهی، حق حاکمیت برای عموم مردم (نه طبقه یا شخص خاص) در نظر گرفته شده است، استقرار نظم دموکراتیک مبتنی بر آموزه‌های توحیدی ممکن می‌باشد (اسپوزیتو و وال، ۱۳۹۲: ۵۸-۵۵).

سید قطب در استدلالی مشابه تفکر توحیدی را که محور اندیشه اسلامی است، عامل همبستگی و وحدت تمام موجودات و کائنات می‌داند (السید، ۱۳۸۳: ۳۶-۳۵) وی همچنین حاکمیت الهی را تنها تضمین موجود در برابر قدرت بی حد و حصر حکمرانان سیاسی می‌داند (کپل، ۱۳۶۶: ۴۸). سید قطب دلیل تاکید بر حاکمیت الهی را اینگونه بیان می‌کند: «ما خواستار نظامی هستیم که در آن حاکمیت مخصوص فردی از افراد بشری یا طبقه و گروهی نیست، بلکه حاکمیت مطلق تنها از آن خداوند است و از همین جا است که در همچون نظام و جامعه‌ای مساوات واقعی تحقق می‌یابد و عملی می‌گردد. در این نظام، حاکم و زمامدار حقوقی بیشتر از حقوق مردم عادی نخواهد داشت و هیچ شخصیت و مقامی در سایه این نظام بالاتر و مقدس تر از قانون نخواهد بود و دادگاه‌های آن برای وزرا و توده مردم یکسان خواهد بود» (سید قطب، ۱۳۷۲: ۲۹)

وی با انتقاد از نظام‌های سیاسی در غرب که حاکمیت اصلی را به طبقه حاکم می‌دهند، نظام اسلامی را نظامی پیشرو می‌داند که در آن همه از حقوق یکسان برخوردارند و آزادی‌های آنان به رسمیت شناخته می‌شود. (سید قطب، ۱۳۷۲: ۲۹). اقبال لاهوری اندیشمند دیگری است که بر ظرفیت‌های دموکراتیک نهفته در مفهوم توحید تاکید می‌کند. از نگاه وی «جوهر توحید به اعتبار اندیشه‌ای که کارآمد است، مساوات و مسئولیت مشترک و آزادی است» (لاهوری، بی تا: ۱۷۷). در مجموع، مفهوم توحید در اندیشه اسلامی با تاکید بر مساوات میان انسان‌ها، عدم بندگی ماسوی الله و عدم تسلیم در برابر طاغوت، تمهیدات نظری نظم سیاسی دموکراتیک را فراهم می‌آورد و به همین جهت هر الگوی نظم سیاسی در جهان اسلام باید در تعامل با این مفهوم به ساخت گفتمان سیاسی دموکراتیک خود پردازد.

ج) نقش اجتهاد و منطقه الفراغ در ساخت نظم دموکراتیک اسلامی

اجتهاد در اصطلاح به معنای تلاش مجتهد جهت استخراج و استنباط مسائل متحده از منابع معتبر شرعی است (خمینی، ۱۳۲۳: ۲۰۴). این ویژگی همان گونه که شهید مطهری بیان می‌کند، جهت بیان ویژگی جاودانه بودن اسلام با ضرورت تحول در زندگی بشر تدارک دیده شده است. به بیان دیگر، جاودانه بودن اسلام، این ضرورت را ایجاد می‌کند که اصول کلی بیان شده و مفروعات با ابتناء به اصول، قابل تأویل و تفسیر باشند (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۷۴). این ویژگی در عین تضمین جاودانگی اسلام، نیازهای روز را هم پاسخگوست. به باور اقبال لاهوری بشر همزمان نیازمند حفظ اصول ابدی بشریت (جهت پرهیز از سرگردانی) و پذیرش تغییرات زندگی (جهت کارآمدسازی) است. از نگاه وی؛ «جامعه توحیدی باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. بایستی که

برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد، چه آنچه ابدی و دائمی است. [همچنین] در این جهان تغییر دائمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی اگر اصول ابدی به این معنا فهمیده شوند که معارض با هر تغییر اند، یعنی معارض با چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگ‌ترین آیات خدا می‌داند؛ آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی که ذاتاً متحرک است، از حرکت بازدارند» (لاهوری، بی تا: ۱۶۹). در این میان، اجتهاد همان اصلی است که دو ویژگی به ظاهر پارادوکسیکال ثبات و تغییر را با هم داراست، زیرا مجتهد با ابتناء به اصول، احکامی نو جهت متحذات استخراج می‌کند و به تعبیری ضمن حفظ ارزش‌های اسلامی، به نیازهای جدید جامعه مسلمین پاسخ می‌دهد. فرایندی که مرحوم عنایت از آن با عنوان «طرح و تدبیری برای تکمیل منابع فقهی و بالقوه، تعیین‌ای انقلابی در برابر قدرت‌های دنیوی» یاد می‌کند (عنایت، ۱۳۶۲: ۲۷۵)، اما به جز اجتهاد، اصل دیگری به نام منطقه الفراغ توسط اندیشمندان اسلامی مطرح شده که گامی بلندتر در جهت پاسخ به نیازهای جدید جامعه مسلمین است.

اگر در فرایند اجتهاد، جهد مجتهد معطوف به استنباط فروع از اصول در بستر نصوص است، منطقه الفراغ به حوزه‌ای اشاره دارد که خالی از نصوص است. مرحوم نائینی قوانین در جامعه اسلامی را به دو بخش تقسیم می‌کند؛ اول احکامی که «حکمش در شریعت مطهره مضبوط است و دوم غیرمنصوباتی که وظیفه علمیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابطه خاص و میزان منصوص غیرمعین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است. (نائینی، ۱۳۷۸: ۱۳۰). این حوزه دوم همان منطقه الفراغ است که قانون‌گذاری در آن به عقل بشری واگذار شده است.

به باور محمد باقر صدر منطقه الفراغ مشتمل بر مواردی است که حکم قاطع حرمت یا وجوب آن در نصوص دینی قید نشده و قانون‌گذاری در این موارد به عهده مردم واگذار شده است (صدر، ۱۳۵۹: ۱۳) از نگاه وی اسلام جهت پاسخ به احوال متغیر و مقتضیات زمان و مکان، محدوده‌ای را در قانونگذاری خالی از اوامر و نواهی شریعت قرار داده تا مردم یا نمایندگان آنها متناسب با اوضاع زمانه، قانونگذاری کنند (صدر، ۱۳۷۵: ۶۸۶). محمد عبده در همین رابطه بر این نکته تاکید می‌کند که «دین در امور قضایی، سیاسی و مدنی به حدائث اکتفا کرده و دیگر احکام مورد نیاز را به تصمیم اهل حل و عقد در هر دوره زمانی واگذار کرده است (به نقل از حقیقت، ۱۳۷۹: ۸۷۴). اینگونه شریعت محدوده‌ای را خالی از نصوص قرار داده تا مسلمین در هر عصری بتوانند براساس اقتضائات زمانه و متکی بر عقول بشری، به قانون‌گذاری در آن پردازند.

زندگی روزمره و ساخت نظم دموکراتیک اسلامی

یکی از مفاهیمی که در ساخت الگوی نظم دموکراتیک اسلامی موثر واقع

می‌شود، مفهوم زندگی روزمره است. به بیان دیگر، نظم دموکراتیک اسلامی در تعامل با زندگی روزمره شکل می‌گیرد. اما پیش از پرداختن به این رابطه باید توضیح مختصری پیرامون مفهوم زندگی روزمره داده شود. مفهوم زندگی روزمره ریشه در آراء «مارتین هایدگر» و به ویژه مفهوم «دازاین» در اندیشه وی دارد. دازاین در اندیشه هایدگر به مفهوم «در جهان بودگی انسان» اشاره دارد. این ویژگی انسانی، به درهم تنیدگی انسان با اجزاء خرد زندگی روزمره اشاره دارد (ر.ک. هایدگر: ۱۳۸۹).

هایدگر بر این نکته تاکید می‌کند که برخلاف آنچه متافیزیک غربی می‌پندارد، زندگی روزمره محل وقوع حوادث تکراری نیست، بلکه ساحتی است که حتی اگر آدمی قرار است به «اصالت» برسد، باید در متن آن به این تعالی دست یابد (لاجوردی، ۱۳۸۴: ۱۲۶). بنابراین آنچه در فلسفه زندگی روزمره اهمیت دارد، جهان در دسترس، عینی و ملموس است. استفاده دائمی «شوتز» (به عنوانی یکی از نظریه پردازان فلسفه زندگی روزمره) از اصطلاحاتی چون «جهان در دسترس من» و «جهان در حیطه دخل و تصرف من» در همین راستاست (زیتلین، ۱۳۷۵: ۱۷۲).

نکته مهم دیگر در فلسفه زندگی روزمره، ماهیت بین‌الذهانی آن است. به باور شوتز جهان اجتماعی زندگی روزمره، همواره جهانی بین‌الذهانی است. این جهانی است که در آن من با همراهم و با دیگران شریک یعنی دیگرانی که همچون من آن را تجربه و تفسیر می‌کنند (همان، ۱۷۰). به همین جهت، شوتز بر این نکته تاکید می‌کند که دانش ما در مورد جهان، همیشه بر مبنای تجربیات پیشینیان و همچنین اساس تجربیات خودمان و تجربیات معاصران ما است (همان: ۱۷۸).

«فین جیننگ» فلسفه زندگی روزمره را به مثابه ماهی تابه می‌داند، از این منظر که ما برای تامین ذائقه خود عناصر متعین غذا را به ترکیب و شیوه دلخواه درون ماهی تابه می‌ریزیم تا آنچه می‌خواهیم را از دل موارد محدود و معین بیرون بکشیم (جیننگ، ۱۳۹۸: ۱۷). به تعبیر دیگر، کارگزار سیاسی در بستر زندگی روزمره و از میان امکان‌های پیش رو دست به گزینش و استخدام می‌زند تا فرآورده مطلوب خود را بسازد. اینگونه فلسفه زندگی روزمره از عناصر متعین چون فرهنگ، تاریخ، دین، دیگری و... بهره می‌گیرد تا با ترکیب آنها نیاز خود را مرتفع سازد. دموکراسی تعاملی با تاکید بر تعامل با عناصر مختلف، در پی چنین مقصودی است. همانگونه که بیان شد، دموکراسی تعاملی در پی ساخت هویت نو، دست به تعامل با عناصر مختلف می‌زند. همچنین بیان شد که این مدل از دموکراسی جهت احیاء هویت مسخ شده جوامع اسلامی به تعامل با ارزش‌های اسلامی می‌پردازد. اما به جز دغدغه احیاء هویت، کارآمدی و پاسخ به نیازهای جامعه اسلامی نیز مدنظر این مدل از نظام سیاسی است. در این راستا، دموکراسی تعاملی، تعامل با «زندگی روزمره» را وجهه همت خود قرار می‌دهد که این مسئله خود به عمل‌گرایی اسلام‌گرایان سیاسی

انجامیده است.

قرآن کریم به عنوان مرجع اصلی مسلمانان، توجه ویژه‌ای به عناصر زندگی روزمره دارد؛ از معامله و تجارت (بقره: ۲۸۲) تا زناشویی (نساء: ۲۳) و چگونگی تغذیه (نحل: ۱۱۴) و.... همچنین قرآن کریم در سوره‌هایی چون مائده، بقره، یوسف، یونس و.... با ذکر روایت‌های تاریخی به تجربیات گذشتگان می‌پردازد و به عبرت گرفتن از آنها توصیه می‌کند (حشر: ۲) و با اشارات فراوان به «غیرهای» مسلمین، تجربه دیگری را برای جامعه اسلامی به اشتراک می‌گذارد. همچنین قرآن کریم با اشاره به عناصری جزئی زندگی بشر چون زیتون (مومنون: ۲۰)، شتر (انعام: ۱۴۴)، زنبور عسل، (نحل: ۶۸) زمین (روم: ۴۲) و.... بر اهمیت آنها در ساخت زندگی دنیوی و حتی اخروی بشر اشاره دارد.

تاکیدات اسلام بر عناصر زندگی روزمره، مورد توجه اسلام‌گرایان و جریان‌های اسلامی معاصر نیز واقع شده است. اخوان المسلمین به عنوان یکی از جریان‌های اصلی اسلامی در دنیای معاصر اهداف و برنامه‌های خود را معطوف به زندگی روزمره تدوین می‌کند. "احمد حسن الزیات" این جریان را اینگونه معرفی می‌کند: «آنان [اخوان المسلمین] به اسلام به عنوان جزئی مهجور و دور از زندگی واقعی نمی‌نگرند. بلکه برای آنان مسجد و بازار یکی است». (موسی الحسینی، ۱۳۷۷: ۱۷) همچنین سید قطب به عنوان یکی از شخصیت‌های تاثیرگذار جریان اسلامی معاصر چنین نگرشی به اسلام دارد؛ «آیین نامه اسلام برای زندگی بشر، تمام الایبی و پاکی و ربانی و دغدغه بودن آن، برنامه و نظام نامه زندگی برای همین بشر و در حدود و درخور توانایی واقعی اوست. همین بشری که می‌خورد، می‌آشامد، در کوچه و بازار راه می‌رود و زناشویی و زاد و ولد دارد و برای احساساتی چون حب و بغض و بیم و امید است» (سید قطب، ۱۳۶۹: ۲۵۸-۲۸۴).

در مجموع به جهت تاکیدات خاص نصوص دینی بر عناصر زندگی روزمره و به تبع آن توجه اندیشمندان و جریان‌های فکری - سیاسی دنیای اسلام بر این مقوله، تعامل با زندگی روزمره جزء لاینفک ساخت الگوی نظم نوین دموکراتیک در دنیای اسلام خواهد بود؛ اگر اولویت‌های سیاسی-اجتماعی جامعه مسلمین از رهگذر گفت و گو و تعامل حاصل آید (آنگونه که دموکراسی تعاملی مدعی است) زندگی روزمره در این میان نقش برجسته‌ای دارد. به بیان دیگر عاملین اجتماعی با عنایت به زندگی روزمره و در فرایندی تعاملی، اولویت‌های زندگی اجتماعی خویش را تعیین می‌کنند.

دموکراسی تعاملی و تعامل با «دیگری»

همانگونه که مارش و استوکر بیان می‌کنند، برای ساخت یک هویت علاوه بر بیان آنچه هست، باید به بیان آنچه نیست هم پرداخت. به بیان

دیگر، برای احراز یک هویت، مرزهای آن با «دیگری» باید نمایان شود (163-162، 2000، klandermans) و (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۲۰۵). اما این تمام ماجرا نیست. «رافائل کاستلز» با معرفی دو گونه هویت یعنی هویت مقاومت و هویت برنامه‌دار، بیان می‌کند که هویت‌های تازه تاسیس در مراحل مختلف، نحوه مواجهه متفاوتی با مفهوم دیگری دارند. به باور وی هویت مقاومت به دست کنشگرانی ایجاد می‌شود که در اوضاع و احوال یا شرایطی قرار دارند که از طرف منطق سلطه بی‌ارزش دانسته می‌شوند. از همین رو، سنگرهایی برای مقاومت و بقا بر مبنای اصول متفاوت یا متضاد با اصول رایج ساخته می‌شود. در این جا، مفهوم دیگری و یا غیر که نماد سلطه تلقی می‌شود، طرد و رد می‌شود و تقابل مفهوم کلیدی در رابطه میان «خود» و «دیگری» است.

اما هویت برنامه‌دار هنگامی مطرح می‌شود که کنشگران اجتماعی با استفاده از هر گونه مواد و مصالح فرهنگی قابل دسترس، هویت جدیدی می‌سازند که موقعیت آنان را در جامعه از نو تعریف می‌کند (کاستلز، ۱۳۸۰: ج ۲: ۲۶). در این مرحله کنشگر سیاسی - اجتماعی دست به گزینش و استخدام عناصر در دسترس می‌زند. از «گذشته» تا «امروز» و از «اینجا» تا «آنجا» به عنوان امکان‌های پیش رو، در معرض گزینش و استخدام قرار می‌گیرند (همان: ۲۸). بدیهی است که نوع نگاه به دیگری در این مرحله کاملاً متفاوت است. این فرایند در جنبش‌های اسلامی اخیر نیز دیده می‌شود.

همانگونه که «سید حسن نصر» (نصر، ۱۳۷۳: ۱۸۰-۱۷۹) و «سام تیبی» (تیبی، ۱۳۸۹: ۶۲) بیان می‌دارند، جریان‌های سیاسی - اسلامی معاصر پس از تثبیت مرزهای گفتمانی خود، هویت برنامه‌دار را مدنظر داشته و به همین جهت در کنار توجه به ارزش‌های خودی، عناصری از هویت‌های دیگر (و حتی «دیگری») را به استخدام خود در آورده تا بر کارایی خود بیافزاید. به بیان دیگر، اسلام‌خواهان معاصر در ابتدا و در واکنش به طرد خود توسط دیگری (عمدتاً غرب) استراتژی هویت مقاومت را جهت تعریف خود در برابر دیگری برمی‌گزینند، اما در ادامه و جهت رسیدن به اهداف خود از جمله کارآمدی سیاسی - اقتصادی، استراتژی هویت برنامه‌دار را برمی‌گزینند که براساس آن، از کراهت دیگری کاسته شده و برخی ارزش‌های آن جهت ساخت گفتمانی نو استخدام می‌شود. این دو رویکرد متناوب در میان جریان‌های اسلامی معاصر قابل ردیابی است.

از دید اکثر متفکران اسلامی، غرب «دیگری» تمدن اسلامی و ریشه‌تأماری مشکلات مسلمانان بوده است. به همین جهت تمدن غرب را یک غیرمطلق می‌دانند که چالش‌های هویتی را برای دنیای اسلام به ارمغان می‌آورد (Dagi, 2005: 3). بر این مبنای، غرب مقصر اصلی مسخ هویت مسلمانی در جوامع اسلامی است (النیفر، ۲۰۱۱: ۱۰۰). «حسن البنا» مؤسس جریان اخوان المسلمین از ابتدا بر رد غرب و مقابله تمام عیار با نظام‌های

استعماری غربی تاکید داشت (البنّا، ۱۳۷۲: ۲۱) و همواره توصیه می‌کرد که مسلمانان باید از مکر آنها بر حذر باشند (البنّا، بی تا: ۳۶۷).

سید قطب اندیشمند دیگری است که به غرب در مقام دیگری تمدن اسلامی می‌پردازد. وی به عنوان اندیشمندی پرنفوذ در جریان اسلام سیاسی معاصر تمدن غرب را از بنیان رد کرده و آن را تمدنی ناسازگار با فطرت انسانی معرفی می‌کرد (سید قطب، ۱۳۴۹: ۱۸۸-۱۸۷). همچنین به باور «راشد الغنوشی» آموزش‌های غربی «مسئول استمرار اوضاع دیکتاتوری و از خود بیگانگی و اسارت نخبگان و کاشتن آنان [دیکتاتورها] در پیکر این امت به عنوان عناصر و عوامل تعرض، از هم گسیختگی و دفاع از منافع بیگانگان بوده است (غنوشی، ۱۳۸۱: ۲۶۷).

بنابراین تقابل با غرب رویکرد اکثر اسلام‌گرایان معاصر بوده، اما این رویکرد به مراحل اولیه شکل‌گیری گفتمان اسلامی معاصر یا همان مرحله هویت مقاومت تعلق داشت و در ادامه آنچه غالب گشت، هویت برنامه‌دار بود نکته‌ای که هاکان یاووز در قالب دو روند به ظاهر پارادکسیکال ردو پذیرش تمدن غرب اشاره دارد (یاووز، ۱۳۹۱: ۱۷).

در همین راستا حسن البنا پس از مرزبندی گفتمانی با غرب، کدهایی را جهت بهره‌مندی طرفداران خود از ارزش‌های «دیگری» صادر می‌کند. وی ضمن تاکید بر سنتی بودن جریان اخوان المسلمین بر آن بود که این جنبش همزمان حرکتی جهانی است که ارزش‌های تمام جنبش‌ها را ارج می‌نهد و از کنار هیچکدام از آنها بدون اینکه بهره‌ارزنده برگیرد، نمی‌گذرد (موسی الحسینی، ۱۳۷۵: ۸۰). همچنین وی رأی و نظر همه انسان‌ها را (به استثنای پیامبر) قابل پذیرش و یا رد می‌دانست (البنّا، ۱۳۷۲: ۱۰). بنابراین فرقی نمی‌کند که این انسان اروپایی یا آسیایی، مسلمان یا مسیحی و... باشد. آنچه مهم است، امکان اخذ اندیشه‌ی وی در جهت منافع مسلمین در صورت عدم منافات با دستورات اسلام است (البنّا، بی تا: ۳۶۸). راشد الغنوشی اندیشمند مسلمان دیگری است که علیرغم غیرت‌سازی با غرب در مراحل اولیه جنبش اسلامی تونس، در ادامه بر عنصر کارآمدی تاکید دارد. وی با تفکیک فرهنگ غرب به مدنی و معنوی، فرهنگ معنوی را غیرقابل‌اخذ، اما فرهنگ مدنی آن را قابل پذیرش می‌داند (ابراهیم، ۱۳۸۵: ۳۶). غنوشی در رویکردی عملگرایانه منطق آرمان‌ها را از واقعیت‌ها جدا می‌داند به گونه‌ای که آرمان‌ها را تابع بایدها و نبایدها اما واقعیات را به مصالح، مفاسد و موازنه قوا گره می‌زند. در همین راستا وی حتی جهت پاسداری از هویت اسلامی، بر عملگرایی تاکید می‌کند (Donker, 2013: 219). البته نکته حائز اهمیت اینکه طرح موضوع تعامل با غرب، در جریان اسلامی هیچگاه به معنای پذیرش کامل غرب و نفی ارزش‌های اسلامی نبوده است.

«یوسف القرضاوی» در فقراتی کوتاه مانیفستی از موضع اسلام‌گرایان سیاسی نسبت به غرب ارائه می‌دهد. وی موضع اسلام‌گرایان را اینگونه

بیان می‌دارد: «بله به علم و نه به سکولاریسم؛ بله به دولت اسلامی و نه به غرب‌گرایی؛ بله به تعامل فکری و نه به تهاجم فکری؛ بله به غرور در دین و نه به ارتجاع کور؛ بله به گفتگوی سازنده و نه به لحن‌گرایی نابودکننده» (قرضاوی، ۱۳۸۹: ۲۷۹).

در مجموع، اسلام‌گرایان معاصر ضمن مرزبندی گفت‌مانی با غرب، در جهت حفظ هویت مسلمانی به تعامل با آن جهت کارآمدسازی خود می‌پردازند. اینگونه تعامل با غرب (به عنوان دیگری تمدن اسلامی) به عنوان موضوع قابل طرح و بحث در نظم دموکراتیک اسلامی مطرح می‌شود. به بیان دیگر، نظم دموکراتیک اسلامی در تعامل با سه عنصر ارزش‌های اسلامی، زندگی روزمره و دیگری و در قالب «دموکراسی تعاملی» شکل می‌گیرد. بنابراین این سه عنصر مبنای گفتگو، مباحثه و کنش متقابل در الگوی مذکور قرار می‌گیرد تا نظم مطلوب اسلامی با ماهیتی دموکراتیک حاصل آید.

نتیجه‌گیری

موضوع امکان یا عدم امکان بسط تفکر دموکراتیک در بسترهای فرهنگ بومی و در نتیجه بهره‌گیری از ظرفیت‌های فرهنگ دینی مستقر در یک جامعه، موضوع پرچالش و مناقشه برانگیز دنیای معاصر بوده است. برخی پژوهشگران دموکراسی را حامل یک فرهنگ خاص می‌دانند به گونه‌ای که نظم دموکراتیک تنها در سایه پذیرش این فرهنگ ممکن است. وجه دیگر این باور به عدم وجود ظرفیت لازم در فرهنگ‌های بومی و دینی جهت توسعه تفکر دموکراتیک باز می‌گردد. این ایده به ویژه راجع به فرهنگ اسلامی پررنگ‌تر نیز بوده است، تاجایی که برخی از پژوهشگران حکم به عدم امکان استقرار نظم دموکراتیک در فرهنگ اسلامی داده‌اند. اما یافته‌های پژوهش حاضر بر این ایده اصرار دارد که نه تنها آموزه‌های اسلامی ظرفیت لازم را جهت توسعه تفکر دموکراتیک داراست، بلکه امکان ارائه الگویی دموکراتیک مبتنی بر فرهنگ بومی/اسلامی وجود دارد. این الگو که در مقاله حاضر با عنوان «دموکراسی تعاملی» از آن یاد شده، مبتنی بر ارزش‌های بومی/اسلامی شکل گرفته و در این راستا از ظرفیت مفاهیمی چون شورا، توحید، اجتهاد و منطقه‌الفراغ بهره‌برده است. اما همزمان از ارزش‌های فرهنگی «غیرهای» خود نیز غافل نبوده است. همچنین دموکراسی تعاملی با بهره‌مندی از نظریات حوزه «زندگی روزمره» در پی آمادسازی خود جهت حل بحران‌های پیش روی جوامع اسلامی و در زندگی روزمره بوده است. به همین جهت، دموکراسی تعاملی با تعامل همزمان با ارزش‌های اسلامی/بومی، ارزش‌های دیگری و زندگی روزمره شکل گرفته است. از این منظر دموکراسی تعاملی تلاش می‌کند حین احیاء هویت مسلمانی، به کارآمدسازی جوامع اسلامی یاری رساند. استقرار این الگو بهره‌های زیر را می‌تواند به دنبال داشته باشد.

بهره اول: توسعه تفکر دموکراتیک مبتنی بر فرهنگ بومی باعث استقرار و نهادینه شدن سریعتر آن در جوامع میزبان می شود. زیرا احساس بیگانگی ناشی از تحمیل فرهنگی بیگانه خود مانع پذیرش فرهنگ مهاجم می شود. اما آنگاه که جامعه، ارزش های دموکراتیک را در قالب باورهای مورد پذیرش خود یافت، ضمن پذیرش به ترویج آن هم خواهد پرداخت. بهره دوم: دموکراسی تعاملی با تاکید بر ارزش های اسلامی / بومی، به حل یکی از بحران های اصلی پیش روی جوامع اسلامی، یعنی بحران هویت، یاری خواد رساند. بحرانی که در پی اخذ بی قید و شرط فرهنگ غربی و به بهانه کارآمدسازی جوامع اسلامی ایجاد شده است. بهره سوم: همچنین دموکراسی تعاملی با تاکید بر تعامل با «دیگری» و «زندگی روزمره» به حل بحران ناکارآمدی که خود حاصل عدم توجه به تجربیات جوامع مختلف و همچنین عدم اهتمام به زندگی روزمره است، خواهد انجامید.

منابع

- ابراهیم، محمد (۱۳۸۵)، جنبش اسلامی تونس، ترجمه جواد اصغری، تهران: اندیشه سازان نور.
- اسپوزیتو و وال، (۱۳۷۳)، "ماهیت دموکراتیک اسلام" ترجمه نسرین حکمی، مجله کیان، شماره ۲۲.
- اسپوزیتو، جان و وال، جان (۱۳۹۲)، جنبش های اسلامی معاصر؛ اسلام و دموکراسی، ترجمه شجاع احمدوند، چاپ چهارم، تهران: نی.
- انتخابی، نادر (۱۳۹۲)، دین، دولت و تجدد در ترکیه، تهران: هرمس.
- انصاری، منصور (۱۳۸۴)، دموکراسی گفتگویی، تهران: مرکز.
- اینگلهارت، رونالد و نوریس، پیپا (۱۳۸۹)، مقدس و عرفی؛ دین و سیاست در جهان، ترجمه مریم وتر، چاپ دوم، تهران: کویر.
- بسام طیبی (۱۳۸۹)، اسلام، سیاست جهانی و اروپا، ترجمه محمود سیفی پرگو، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام)
- بشیریه، حسین (۱۳۸۰)، درس های دموکراسی برای همه، تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
- البنا، حسن (۱۳۷۲)، آموزش های اسلامی، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران: احسان.
- البنا، حسن (بی تا)، خاطرات زندگی حسن البنا، ترجمه ایرج کرمانی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- پایا، علی (۱۳۸۳)، «دموکراسی اسلامی؛ امکان یا امتناع»، نشریه آیین، شماره ۲، ۲۳-۲۸.
- جرجیس، فواز (۱۳۸۲)، آمریکا و اسلام سیاسی؛ رویارویی فرهنگ ها یا تضاد منافع، ترجمه سید محمد کمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- الحسینی، اسحاق موسی (۱۳۷۵)، اخوان المسلمین، بزرگترین جنبش اسلامی معاصر، ترجمه سیدهادی خسروشاهی، تهران: اطلاعات.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۷۹)، اندیشه کلامی سیاسی عبده، نامه مفید، شماره ۲۲، ص ۱۸۲-۱۶۳.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۷)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی فرهنگی.
- سید قطب (۱۳۴۹)، ادعا نامه‌ای علیه غرب، ترجمه سید علی خامنه‌ای و سید هادی خامنه‌ای، مشهد: دقت.
- سید قطب (۱۳۶۹)، ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه سید محمد خامنه‌ای، تهران: کیهان.
- سید قطب (۱۳۷۲)، ما چه می‌گوییم، ترجمه سید هادی خسروشاهی، چاپ بیست و سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- السید، رضوان (۱۳۸۳)، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- السید، رضوان (۱۳۸۵)، شورا بین نص و تجربه تاریخی، ترجمه مجید مرادی، مجله علوم سیاسی، ش ۳۶، ص ۱۹۹-۲۶۶.
- صدر، محمد باقر (۱۳۵۹)، لمعه فقهیه تمهیدیه عن شروع ددستور الجمهوریه الاسلامیه الایرانیه، تهران: بنیاد بعثت.
- صدر، محمد باقر (۱۳۷۵)، اقتصادنا، مشهد: مکتب الاعلام الاسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۰)، ج ۱۸، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: "بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی".
- العرووی، عبدالله (۱۳۸۱)، اسلام و مدرنیته، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیه سرا.
- عنایت، حمید (۱۳۶۲)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- عنایت، حمید (۱۳۶۲)، تفکر سیاسی نوین اسلام، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: امیر کبیر.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۶)، اندیشه ایرانی (دموکراسی در بستر اسلامی)، اطلاعات حکمت و معرفت، سال دوم، شماره ۵.
- فیرحی، داود (۱۳۸۶)، دموکراسی در بستر اسلام، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۵، ۳۵-۲۷.
- فیرحی، داود (۱۳۸۴)، شیعه و دموکراسی مشورتی در ایران، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۷، ص ۱۵۸-۱۳۷.
- قرآن کریم.
- قرضاوی، یوسف (۱۳۹۰)، فقه سیاسی، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، چاپ سوم،

- تهران: احسان
- کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰)، عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ (۳جلد)، ترجمه احد علیقلیان، افشین خاکباز و حسن چاوشیان، تهران: طرح نو.
 - کالهن، کریج (۱۳۸۶)، نظریه اجتماعی و سیاست هویت، ترجمه محمد قلی پور و علی محمدزاده، تهران: جامعه شناسان.
 - کپل، ژیل (۱۳۶۶)، پیامبر و فرعون؛ جنبش‌های نوین اسلامی در مصر، ترجمه حمید احمدی، تهران: کیهان.
 - لاهوری، محمد اقبال (بی تا)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه محمد آرام، تهران: رسالت قلم.
 - مارش، دیوید و استوکر، جری (۱۳۷۸) روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
 - مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، تکامل اجتماعی انسان، قم: صدرا.
 - مکفرسون، سی.بی (۱۳۷۹)، جهان واقعی دموکراسی، ترجمه علی معنوی تهرانی، تهران: آگاه.
 - موحد، مجید و عنایت، حلیمه (۱۳۸۵)، اسلام و دموکراسی؛ بررسی جامعه شناختی رابطه میان دینداری و تمایل به دموکراسی، نشریه مطالعات اجتماعی لیران، شماره یک، ص ۲۶۴-۲۳۵.
 - موسوی خمینی، روح الله (۱۳۲۳)، کشف الاسرار، قم: آزادی.
 - موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، وصیت نامه سیاسی - الهی امام خمینی، چاپ پنجم، بی جا: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
 - موسی الحسینی، اسحاق (۱۳۷۷)، اخوان المسلمین، بزرگ‌ترین حرکت اسلامی معاصر، تهران: اطلاعات.
 - نایینی، محمد حسین (۱۳۷۸)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران: بی نا
 - نصر، سید حسین (۱۳۷۳)، جوانان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.
 - نقیب زاده، احمد (۱۳۹۰)، «دموکراسی لیبرال و ناهمخوانی بنیادهای نظری آن با غرب مسیحی و شرق اسلامی»، نشریه اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۲۸۴، ۶۱-۵۴.
 - هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)، هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
 - هلد، دیوید، (۱۳۸۴)، مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
 - یاووز، هاکان (۱۳۹۱)، سکولاریسم و دموکراسی اسلامی در ترکیه، ترجمه احمد عزیزی، چاپ دوم، تهران: نی.
 - النیفر، حمیده (۲۰۰۴)، النص الدینی و التراث الاسلامی؛ قراءة نقدیه، بیروت: دارالهادی.
- Al-Jaberi, Mohammad Abed (2009), Democracy, human Rights,

- an Law in Islamic Thought, London: I. B. Tauris.
- Bassam Tibi (1998), The challenge of fundamentalism, political islam and The New world Disorder, Barkeley, university of California press.
 - Bayat, Asef (2007), Islam and Democracy; What is the Real Question? Amsterdam: Amsterdam University Press.
 - Benet, Clinton (2005), Muslim and Modernity, Newyork: Continuum.
 - dagi, Ihsan (2005), transfor mation of Islamic political identity in turkey, Rethinking the west and westernization, turkish studies, vol 6 , No1..
 - dilemmas”, Cooperation in Modern Society, London and New York: Routlege
 - Donker, Teije Hidde (2013),” Re-emerging Islamism in Tunisia: Repositioning Religion In Politics and Society”, Medi tranean politics, vol 18. No2. Pp207-227.
 - El- sherif , Ashraf (2014), The muslim Brotherhood And The Future of political islam in eqypt, washington Dc, carnegie.
 - ESposito, Jhon, Voll, Jhon, (2011), ”is iam democracy”, Humanities, Vol 22 , Number 6.
 - Esposito, John and Piscatori, james, democratization and islam, middle east journal, Vol 45, no3, pp 427–440.
 - Klandermans, Bert (2000), “Identity and protest; How group Identification helps to Over Com Collective action dilemmas”, Cooperation in Modern Society, London and New York: Routlege
 - Proventor, Nicolaas (2011), Is Islam Compatible with Democracy, Georgia Political Scince Association Annual, Conference Savannah, 11 November.