

بررسی و نقد

رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی و امکان‌پذیر نبودن مردم‌سالاری دینی

مهدی ابوطالبی*

چکیده

مؤلف در این نوشتار به تبیین رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی بر اساس دو اصل مهم آن، یعنی اصل خودآیینی یا خودمختاری و اصل گفتگو پرداخته است و نشان داده که افراد شاخص در این رویکرد با ردّ جمع بین دین و دموکراسی، قائل به عدم امکان مردم‌سالاری دینی هستند. با توجه به این نظریه، مؤلف به نقد مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی این نظریه پرداخته و سپس با نقد اصول حاکم بر آن، نشان داده است که بر خلاف نظریه مذکور، حتی با تعاریف و دیدگاه‌های غربی نیز می‌توان دین را با مردم‌سالاری جمع کرد و به نظریه مردم‌سالاری دینی معتقد شد.

واژگان کلیدی

دموکراسی، مردم‌سالاری دینی، رهیافت هستی‌شناختی، خودآیینی، اصل گفتگو، انسان، عقل.

مقدمه

طرح نظریه مردم‌سالاری دینی به‌عنوان مدل سیاسی نظام جمهوری اسلامی برگرفته از اندیشه‌های امام و رهبری، واکنش‌های نظری و تئوری‌های مختلف و متنوعی را در پی داشت. بر این اساس، نویسندگان و متفکران بسیاری، ایده‌های خود را درباره این تئوری مطرح کردند. برخی به امکان ایجاد مردم‌سالاری دینی معتقدند و برخی دیگر به امکان‌پذیر نبودن آن. کسانی که ایجاد مردم‌سالاری دینی را غیرممکن می‌دانند، به‌دلیل نگاه ارزشی و هنجاری که به دموکراسی دارند، به ناسازگاری دین و دموکراسی قائل هستند. آنها معتقدند به‌دلیل این ناسازگاری و نبود نسبت بین این دو امر، باید در عرصه عمومی، دموکراسی را بر دین مقدم داشت و نظام سیاسی دموکراتیک را برگزید. آنها براساس همین مبنا نظریه مردم‌سالاری دینی را رد کرده‌اند. در این مقاله، نظریه این گروه از متفکران و مبانی فلسفی دیدگاه آنان را بررسی و نقد می‌کنیم.

رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی

رهیافت‌های موجود در دموکراسی را می‌توان به دو رهیافت کلی هستی‌شناختی و روش‌شناختی تقسیم کرد. در رهیافت روش‌شناختی، دموکراسی صرفاً به‌مثابه یک نظام سیاسی و روش تعیین حاکمان تلقی می‌شود، اما در رهیافت هستی‌شناختی به‌مانند یک شیوه زندگی است.^۱ کسانی که با رهیافت هستی‌شناختی، دموکراسی را مطرح می‌کنند، از جمله مخالفان امکان ایجاد مردم‌سالاری دینی هستند. رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی به این معناست که:

دموکراسی شیوه زیست است و هنگامی پتانسیل آن کاملاً آزاد خواهد شد که انسان‌های آزاد و دموکرات‌منش وجود داشته باشند. (انصاری، ۱۳۸۴: ۵)

براساس این رهیافت، دموکراسی با برقراری نهادهای سیاسی دموکرات برخاسته از رأی مردم تأمین نمی‌شود، بلکه وقتی محقق می‌شود که افراد در فکر و اندیشه، زندگی خصوصی،

1. Life Style.

زندگی خانوادگی، فضای مذهبی، فضای فرهنگی و به‌طور کلی در همه فضاهای زندگی فردی و اجتماعی دموکرات‌منش باشند و اصول دموکراسی را پاس بدارند. از نظر این متفکران، نباید دموکراسی را در حوزه سیاست و فضاها و فعالیت‌های سیاسی خلاصه کرد.

از این نگاه، دموکراسی فی‌نفسه ارزش‌هایی دارد که انسان‌ها در طول تاریخ در پی تحقق آن بوده‌اند. اصل خودمختاری، مشارکت، آزادی، گفتگو، برابری و ... ارزش‌هایی هستند که تحقق آنها در روابط و مناسبات دموکراتیک امکان‌پذیر است. از این دیدگاه، دموکراسی تنها شیوه زیستی است که با اصل «انسان بودن» سازگار است و به تحقق ارزش‌ها و کرامت‌های وجودی انسان‌ها کمک می‌کند. (همان: ۱ و ۲)

شکل‌گیری دموکراسی تکاملی توسط اندیشمندانی مثل «روسو»، «ولستون کرفت» و «جان استوارت میل» را می‌توان زمینه‌های حرکت به سمت رهیافت هستی‌شناختی از دموکراسی دانست. دموکراسی تکاملی را می‌توان به‌نوعی، گذار از دموکراسی روشی به دموکراسی ارزشی دانست؛ زیرا در دموکراسی تکاملی از دموکراسی، به‌عنوان یک مدل سیاسی، چیزی بیش از یک روش و نظام تعیین حاکمان انتظار می‌رود. طرفداران دموکراسی تکاملی معتقدند که دموکراسی علاوه بر تأمین یک روش و الگوی مطلوب برای تعیین حاکمان، سبب تکامل و رشد انسان‌ها نیز می‌شود.

جان استوارت میل معتقد بود وظیفه حکومت فقط حفظ مالکیت خصوصی نیست، بلکه باید در پرورش شهروندان آگاه، نقش اساسی داشته باشد. از نظر او مشارکت موجب تکامل شهروندان می‌شود و شهروند و انسان خوب، در حضور فعال و مشارکت‌پذیر می‌آید. از دیدگاه میل، اهمیت حکومت لیبرال دموکراتیک یا پارلمانی تنها در آن نبود که مرزهای رضایت فردی را مشخص می‌کرد، بلکه وجه مهمی از تکامل آزاد فردیت بود. به عقیده او مشارکت در زندگی سیاسی - یعنی رأی‌گیری، شرکت در حکومت محلی و خدمات قضایی - برای ایجاد علاقه مستقیم به حکومت و در نتیجه پیدایش شهروندانی مطلع و رشدیابنده، اعم از زن یا مرد، اهمیت حیاتی داشت. «میل» مانند «روسو» و «ولستون کرفت»، نظام سیاسی دموکراتیک را سازوکار عمده تکامل نفس از جنبه اخلاقی می‌دانست. (Dunn, 1986: 3-51) در واقع، این عالی‌ترین و هماهنگ‌ترین شکل گسترش استعدادهای فردی در قانون توجه او بود. (هلد، ۱۳۸۴: ۱۳۸)

روسو معتقد بود که دموکراسی باید در خدمت تعالی و تقویت کنش اخلاقی انسان باشد. او وظیفه دموکراسی را جایگزینی عقل به جای غریزه و پرورش فضایل مدنی انسان می‌داند. از نظر روسو اندیشه حکومت بر خود، فی‌نفسه هدف است؛ یک نظام سیاسی که فرصت مشارکت در امور عمومی را در اختیار مردم می‌گذارد، نباید صرفاً یک دولت باشد، بلکه بیشتر یک نوع جامعه است؛ جامعه‌ای که در آن، امور دولت با امور شهروندان یکپارچه شده است. (همان: ۱۲۲) بنابراین می‌توان گفت دموکراسی تکاملی از دموکراسی روشی فراتر رفت، ولی به حد دموکراسی ارزشی و رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی نرسید.

طرفداران رویکرد هستی‌شناختی معتقدند دموکراسی تنها رژیم سیاسی است که می‌تواند فردیت، تفاوت و خودآیینی انسان‌ها را حفظ کند و در خدمت کرامت انسانی باشد. از نظر آنها دیگر اشکال حکومتی به‌ویژه توتالیترانیسم،^۱ از انسان‌ها موجودات فرومایه‌ای می‌سازند که به ضرب چوب و چماق به هر سو رانده می‌شوند و در نهایت، ارزش‌های انسانی خود را وا می‌نهند. به باور آنها فضایل و کرامات انسانی در وضعیت آزادی حفظ می‌شوند و این جوهره دموکراسی است.

در عین حال، تعریف رهیافت هستی‌شناختی از ظرفیت‌ها و استعداد‌های انسانی این است که آنها را سوژه دموکرات تلقی می‌کند. این ظرفیت اساساً در زبان و به تعبیر «باختین» در گفتگو و دیالوگ میان آنها نهفته است. تبدیل دموکراسی به شیوه زیست، زمانی است که این بعد هستی‌شناختی و تکاملی در انسان به رسمیت شناخته شود و استواری نهادهای رسمی و صوری دموکراسی بر مبنای آن باشد. (انصاری، ۱۳۸۴: ۵ و ۶) در دموکراسی به‌مثابه «شیوه زندگی» (نه صرف یک نظام سیاسی)، دموکراسی به‌عنوان «شیوه تفکر و شیوه ذهن» تصور می‌شود. در تعبیر پسادموکراسی‌تر، دموکراسی حتی بر روابط میان انسان و خودش نیز سایه می‌افکند، و انسان دموکرات کسی است که در فرایند رابطه بین «من و خودم» دموکراتیک عمل می‌کند. (همان: ۲۷) «آنتونی گیدنز» و «میخاییل باختین» نیز از جمله متفکرانی هستند که دموکراسی را به‌مثابه «شیوه زیست» یا «سبک زندگی» می‌دانند. (گیدنز، ۱۳۷۸)

دموکراسی به‌مثابه شیوه زیست دارای چند اصل محوری و اساسی است که پایه این نوع

1. Totalitarianism.

دموکراسی را تشکیل می‌دهد و البته این اصول نیز مبتنی بر برخی مبانی فلسفی اعم از مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است که در اینجا این اصول و مبانی نقد و بررسی می‌شود.

یک. اصل خودآیینی یا خودمختاری

از نظر کسانی که دموکراسی را به‌مثابه ارزش و شیوه زیست می‌دانند، خودمختاری یا به تعبیر دقیق‌تر «خودآیینی»^۱ اصل اساسی دموکراسی است. «دیوید هلد» یکی از آرزوهای بسیاری از نظریه‌های سیاسی و اصل اولیه بنیادین رشته‌های عمده اندیشه سیاسی غرب جدید را اصل خودمختاری می‌داند. او معتقد است اصل خودمختاری را باید شالوده اساسی لیبرالیسم و مارکسیسم و شعبه‌های متعدد معاصر آنها به حساب آورد و یکی از ارکان اصلی دیدگاه‌های مذکور و یکی از وجوه اساسی و گریزناپذیر مبنای منطقی آنها دانست. همه این سنت‌ها برای تکامل «خودمختاری» یا «استقلال» اولویت فائند، اما در زمینه چگونگی تأمین و تفسیر آن به شدت اختلاف نظر دارند. (هلد، ۱۳۸۴: ۴۱۳ و ۴۱۴)

از نظر دیوید هلد اصل خودمختاری بر استعداد انسان‌هایی دلالت دارد که می‌توانند خودآگاهانه استدلال کنند و خوداندیش^۲ و خودسامان‌بخش^۳ باشند؛ این استعداد متضمن توانایی سنجش، داوری، انتخاب و اثرگذاری بر جریان‌های عملی ممکن در زندگی خصوصی و عمومی است. براساس اصل خودمختاری، افراد باید در تعیین شرایط زندگی خویش آزاد و برابر باشند؛ بدین معنی که آنها باید در تعیین چارچوبی که هم فرصت لازم را در اختیار آنها می‌گذارد و هم آن را به‌گونه‌ای محدود می‌کند که نتوانند این چارچوب را در خدمت نفی حقوق دیگران به‌کار گیرند، حقوق برابر (و در نتیجه اجبارهای برابر) داشته باشند. (همان: ۴۱۰ و ۴۱۱)

«هابرماس» در بحث‌های مختلف «خود»، در بیان خود از این اصل، از تعابیر مختلفی همچون خودقانون‌گذاری، خودهدایتی، خوددخالتی، خودکنترلی و خودگردانی دموکراتیک استفاده می‌کند. او معتقد است جمهوری‌خواهی که سابقه‌اش به ارسطو و اومانیسیم رنسانس برمی‌گردد، همواره اصل خودآیینی مدنی شهروندان را بر آزادی پیشاسیاسی اشخاص

1. Autonomy.
2. Self-reflective.
3. Self-determining.

خصوصی مقدم می‌دارد. در جمهوری خواهی، مشروعیت حقوق بشر در گرو خودفهمی اخلاقی و خودتصمیم‌سازی جامعه سیاسی است. هابرماس اصل حاکمیت مردم و حقوق بشر را دو منظر هنجاری می‌داند که بر پایه آنها می‌توان مشروعیت قانون وضعی و تغییرپذیر را به‌مثابه اسباب تضمین خودآیینی خصوصی و مدنی فرد توجیه کرد؛ زیرا شهروندان در پهنه سیاسی تنها وقتی خودآیین می‌شوند که به وضع قانون برای خود اقدام می‌کنند. (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۶۸ و ۱۸۳)

او از دو نوع خودآیینی خصوصی و عمومی نام می‌برد و معتقد است یک رابطه متقابل بین این دو نوع وجود دارد. از نظر او، از یک‌سو شهروندان تنها وقتی می‌توانند از خودآیینی عمومی خود به‌نحو مناسب بهره‌برداری کنند که بر مبنای خودآیینی خصوصی برابر از استقلال لازم برخوردار باشند؛ از سوی دیگر، آنها در صورتی می‌توانند برابری خود را در برخورداری از خودآیینی خصوصی‌شان تحقق بخشند که از خودآیینی سیاسی خود به‌عنوان شهروند بهره‌مناسب ببرند. (هابرماس، ۱۳۷۳: ۱۵۷، ۱۷۰ و ۱۷۱) در مجموع، او نیز همانند سایر متفکران رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی، بر جنبه اساسی دموکراسی یعنی خودآیینی تأکید می‌کند. این خودآیینی در دموکراسی زمینی محدود به یک دولت - ملت بود و اکنون باید به گستره کل جهان باشد.

«زودی باربو» نیز معتقد است مهم‌ترین ویژگی دموکراسی، اصل خودمختاری است و تحقق دموکراسی منوط به چارچوب ذهنی دموکراتیک است که شهروندان را برای اداره امور به‌دست خودشان، آماده می‌کند. از نظر وی ذهن دموکراتیک، جامعه دموکراتیک را خلق می‌کند و نهادهای دموکراتیک، تسهیل‌کننده چنین چارچوب ذهنی هستند. (Barbu, 1956: 12)

«مارسل گشه» نیز از جمله متفکرانی است که دموکراسی را مرادف خودفرمانروایی می‌داند. از این‌رو، معتقد است کلیسا که جریان مخالف خودفرمانروایی را نمایندگی می‌کرد، در برابر جریان دموکراسی قرار داشت. به نظر او دموکراسی، یا «طرح خودفرمانروایی» است یا وجود ندارد. وی معتقد است:

باید حاکمیتی باشد که توانایی انسان‌ها برای شکل دادن به خودفرمانروایی را عینیت و مادیت بخشد. (گشه، ۱۳۸۵: ۷۸ - ۷۳)

او اصل تصاحب و تعیین‌بخشی به خود را هدف می‌داند.

دو. اصل گفتگو

یکی از اصول اساسی در نگاه هستی‌شناختی به دموکراسی، اصل گفتگو^۱ و لزوم تعامل فکری است. بر همین اساس برخی عنوان دموکراسی گفتگویی را به این نوع دموکراسی اطلاق کرده‌اند. براساس این اصل، فرد دموکرات باید به گفتگو و تبادل نظر معتقد باشد و به یک‌سری اصول تعصب نداشته باشد. به تعبیر دیگر، کسی که یک‌سری اصول را قطعی^۲ بداند، دموکرات نیست؛ زیرا کسی که دموکرات‌منش است، باید همه‌چیز را به گفتگو بگذارد و در نهایت هم به رأی اکثریت احترام بگذارد. یک انسان دموکرات‌منش هیچ‌گاه نباید به نظریات و ایده‌های خود پایبند باشد، بلکه باید همواره در برابر باورهای خود حاضر به گفتگو و مصالحه باشد.

در دموکراسی گفتگو، دموکراسی علاوه بر اینکه به همه حوزه‌های زندگی کشیده می‌شود، بر مبنا و محور زبان و گفتگو در حوزه عمومی بنا می‌شود. از این‌رو، باختین و هابرماس نیز بر حوزه عمومی به‌عنوان محل بروز این گفتگو و دیالوگ تأکید دارند. از نظر باختین زبان و سخن تقریباً تمامی زندگی انسان را دربرمی‌گیرد، از این لحاظ دموکراسی در جایی قابلیت ظهور می‌یابد که زبان، خصلتی دموکراتیک پیدا کند. باختین بر دو نوع رابطه زبانی مونولوگ (تک‌گویی) و دیالوگ (گفتگو) تأکید دارد. دیالوگ برخلاف مونولوگ اجازه بیان به دیگری می‌دهد. باختین درباره مونولوگ معتقد است:

تک‌گویی درنهایت انکار می‌کند که بیرون از آن آگاهی دیگری با همان حقوق و قادر به پاسخی با همان درجه اعتبار، وجود دارد... تک‌گویی به‌خودی‌خود کامل و کافی است و از این‌رو، نسبت به پاسخ غیر ناشنواست و به انتظار چنین پاسخی نمی‌نشیند و هیچ‌توان مؤثری برای آن قائل نیست. تک‌گویی، از غیر صرف‌نظر می‌کند و تلاش می‌ورزد تمامی واقعیت را به عینیت درآورد. تک‌گویی وانمود می‌کند که آخرین کلام است. (تودوروف، ۱۳۷۷: ۲۰۳)

دموکراسی به‌مثابه شیوه زیست یعنی اینکه هم به خود و هم به دیگری اجازه بروز و بیان می‌دهد. از این‌رو، باختین آثار «داستایوفسکی» را دیالوگ - سبک می‌داند، چون به خود و

1. Discourse.
2. Definite.

خواننده‌اش اجازه گفتگو می‌دهد و همه حلقه‌های درگیر در داستان (شخصیت‌های داستان، نویسنده و خواننده) به گفتگو می‌نشینند. از نظر او، در اینجا دموکراسی به منصفه ظهور می‌رسد؛ برخلاف آثار «تولستوی» و کتاب‌های مقدس که فقط می‌گویند و هجمه‌ای از دیدگاه‌ها را بدون رابطه دوسویه بر خواننده تحمیل می‌کنند. به همین دلیل، او «تولستوی» را رمان‌نویس استبدادی می‌داند. (همان: ۱۲۶ و ۱۲۷؛ انصاری، ۱۳۸۴: ۱۳۴ - ۱۳۲)

هابرماس نیز معتقد است اصل حاکمیت مردم که متضمن آیینی دموکراتیک در قانون‌گذاری است، در حق مشارکت و گفتگو تجلی می‌یابد که تضمین‌کننده خودآیینی شهروندان صاحب حق رأی در عرصه عمومی است. یک قانون فقط زمانی می‌تواند مدعی مشروعیت باشد که تمام کسانی که از آن تأثیر خواهند پذیرفت بتوانند ضمن مشارکت در یک گفتگوی عقلانی، با آن موافقت کنند. البته زمانی مشروعیت نتایج این گفتگو، که به روش دموکراتیک به دست می‌آید، قابل توجیه است که بر پایه گفتگوی سنجیده باشد. (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۶۹ - ۱۶۷)

گیدنز نیز از جمله متفکرانی است که بر اصل گفتگو در دموکراسی تأکید دارد و نوعی دموکراسی گفت و شنودی را طرح می‌کند. وی فرایند دموکراتیزاسیون را به‌عنوان چارچوب نظری «دموکراسی گفت و شنودی» مطرح می‌کند. (انصاری، ۱۳۸۴: ۳۳ - ۳۱)

بنابراین یکی از اصول مهم دموکراسی به‌مثابه شیوه زیست، اصل دیالوگ و گفتگوست. البته در سایر رهیافت‌های دموکراسی نیز اصل گفتگو مورد توجه است، ولی نه به‌عنوان هدف و اصل، بلکه صرفاً به‌عنوان یک ابزار.

تعارض رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی با مردم‌سالاری دینی در کل، این نوع رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی و نگاه ارزشی به آن و تعیین دموکراسی به‌عنوان شیوه یا الگوی زندگی، با تکیه بر اصولی مثل خودآیینی و دیالوگ، با هر نوع حضور دین و امر مقدس در عرصه عمومی مخالف است. بر همین اساس، «میخائیل باختین» علوم را هم خنثی ندانسته و معتقد است علوم را نیز باید به دموکراتیک و غیردموکراتیک تقسیم کرد. بر این اساس، برداشت غیرپوزیتیویستی از علوم انسانی، به شکلی که باختین مطرح

می‌کند، راه را بر علوم انسانی برای بنای نظریه دموکراسی هموار می‌کند؛ ولی برخی از علوم، از جمله علوم مقدس، از اساس راه را برای شکل‌گیری دموکراسی مسدود می‌کنند. از این‌رو، او معتقد است آثاری مثل کتاب‌های مقدس که فقط می‌گویند و هجمه‌ای از دیدگاه‌ها را بدون رابطه دوسویه بر خواننده تحمیل می‌کنند، استبدادی و غیردموکراتیک هستند. (همان: ۱۳۴)

هابرماس که اعتقاد به مابعدالطبیعه را مساوی با جزم‌اندیشی می‌داند، (همان: ۱۳۹) طبیعتاً حضور دین در عرصه عمومی را منافی گفتگو و دیالوگ در حوزه عمومی می‌داند. او معتقد است جهان‌بینی بنیادگرایان اسلامی، مسیحی یا یهودی، مطلق است؛ به این مفهوم که شایسته اجرا شدن - حتی در صورت لزوم - به‌وسیله قدرت سیاسی است. مشروعیت‌های مبتنی بر این نوع جهان‌بینی و یا دین، با شمول یکسان دیگراندیشان یا معتقدان به مذاهب دیگر همسازی چندانی ندارد. (هابرماس، ۱۳۷۳: ۱۸۳)

«ریچارد رورتی» نیز بر اساس همین معیار معتقد است که دین متوقف‌کننده جریان گفتگو است و از این‌رو، دین باید از عرصه عمومی جدا شده، به عرصه خصوصی برود. (رورتی، ۱۳۸۲: ۱۵۸ - ۱۴۹) در همین راستا و بر همین اساس، «شلبلی شمیل» نیز اعتقاد دارد حاکمیت دین مانع رشد درست اندیشه بشری است. به نظر او، دو نظام دینی و استبدادی اندیشه‌ها را بر ماندن در حالت جمود تشویق می‌کنند. (شریعتمداری، ۱۳۸۲: ۱۰۸)

«عزیز العظمه» نیز اعتقاد دارد عقلانیت و دموکراسی، با گذر از مطلق‌ها و آزادی‌ها ممکن است. وی تلاش اسلام‌گرایان برای سیاسی کردن اسلام و اجرای شریعت را نادیده گرفتن حقیقت می‌داند؛ زیرا جوامع امروز در حکومت و اندیشه سکولار شده‌اند. (العظمه، ۱۹۹۶: ۲۷ - ۲۴) به نظر وی به‌دلیل آنکه زندگی انسان مدرن دارای ویژگی عقلانیت و دموکراسی است و رسیدن به این‌دو نیز با گذر از مطلق‌ها و اهمیت دادن به حقوق و آزادی‌ها امکان دارد، سکولاریسم بخشی از زندگی انسان مدرن است. (العظمه و المسیری، ۱۹۹۸: ۳۳۸ و ۳۳۹) از نظر برخی از این متفکران اساساً نحل‌های بنیادگرایی به لحاظ معرفت‌شناسی با نوعی جزم‌گرایی و حق‌به‌جانبی همراه هستند که در تضاد مستقیم با نسبی‌گرایی دموکراتیک است. بنیادگرایی، مبتنی بر این پیش‌فرض است که حقیقت واحدی وجود دارد و ما نیز راه رسیدن به این حقیقت را در اختیار داریم. (انصاری، ۱۳۸۴: ۷۸)

کسانی که خودآیینی را جوهره دموکراسی می‌دانند، معتقدند در جایی که به هر دلیل این خودآیینی انکار شود، دیگر نمی‌توان حتی از دموکراسی صحبت کرد. آنها اعتقاد دارند نظام‌های تئوکراتیک که قوانین خویش را از جهان دیگر می‌گیرند، نمی‌توانند مدعی دموکراسی باشند. در جایی دموکراسی تأسیس می‌شود که انسان‌ها خود برای زندگی خصوصی و عمومی‌شان قانون وضع کنند. (همان: ۸) بر همین اساس، دیوید هلد معتقد است:

بدیهی است که در شرایطی که حقوق، تعهدات و وظایف سیاسی در رابطه‌ای ننگ‌تنگ با حقوق مالکیت و سنت‌های مذهبی قرار داشت - مانند شرایط جهان‌بینی قرون وسطایی - اندیشه یک شخص «خودمختار» نمی‌تواند رشد کند. (هلد، ۱۳۸۴: ۴۱۰)

به نظر هابرماس، اندیشه خودقانون‌گذاری الهام‌بخش شیوه اراده‌سازی دموکراتیک است که بر حسب آن، اقتدار بر وجهی از مشروعیت تکیه دارد که در برابر جهان‌بینی، خنثی یا بی‌طرف است. بدین ترتیب، توجیه حقوق بشر بر مبنای دین یا ماوراءالطبیعه امری ساختگی است. بر این مبنا عرفی کردن سیاست، وجه دیگر خودآیینی سیاسی شهروندان است که اقتدار سیاسی عرفی با جهان‌بینی‌های دینی یا جهان‌شناسانه کاری ندارد. (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۸۳)

در یک جمع‌بندی کلی، حضور دین در عرصه سیاست و نظام سیاسی مانع خودآیینی و تحقق گفتگو به‌عنوان دو اصل اساسی دموکراسی با نگاه هستی‌شناختی است.

بررسی و نقد رهیافت هستی‌شناختی

یک. عدم پذیرش انسان‌شناسی حاکم بر این رهیافت

اصل خودآیینی به‌عنوان یکی از اصول اساسی در رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی، مبتنی بر نوع خاصی از انسان‌شناسی است. مسئله انسان‌شناسی در این‌گونه مباحث - که در پی مدل‌هایی برای نظام سیاسی هستیم - بسیار مهم است.

۱. محوریت انسان در عالم

یکی از مبانی فلسفی خودآیینی، نوع نگاه جدیدی است که پس از رنسانس به انسان و جایگاه

او در عالم هستی و نسبت او با امور وحیانی پدید آمد. زمینه‌های این بحث ابتدا با نهضت پروتستانتیسم و در قالب پیدا کردن راه نجات خارج از کلیسای قرون وسطا از طریق تأویل عقلانی کتاب مقدس توسط «لوتر» شروع شد. تقریباً همزمان با این حرکت، با ظهور جنبش اومانیسم، بر اثر تبلیغات دینی شدید درباره زندگی راهبانه، اومانیست‌ها با بهره‌گیری از تفکرات سیسرون و یونان به بهره‌وری از خوشی‌های بی‌ضرر در سایه عقل روی آوردند که نتیجه آن، آزادی از زندگی راهبانه و شوق و ولع در طلب لذت‌های انسانی بود. پیامد این حرکت، انقلاب بر ضد اخلاق مسیحی بود که مهم‌ترین مؤلفه آن، بحث جسورانه و تفکر آزاد به جای ایمان، و آزادی و قبول مسئولیت با هدایت عقل به جای تسلیم مطلق در مقابل اراده خدا بود. (رندال، ۱۳۷۶: ۱۳۵ و ۱۳۶)

این نوع نگاه به انسان و جایگاه او در هستی، در تعریفی که «کانت» از انسان منورالفکر ارائه می‌دهد، ادامه پیدا می‌کند؛ انسانی که اراده‌اش منشأ قانون و دستورالعمل اخلاقی است و خودش غایت خود است. (داوری اردکانی، ۱۳۸۵: ۵۲ و ۵۳) «هگل» نیز بشر را در عالمی وارد کرده است که عالم خودآگاهی بشر و خودبنیادی تام و تمام اوست. طبق این فلسفه، بشر موجودی است که در طی تاریخ به کمال می‌رسد و خدا می‌شود و می‌توان گفت فکر «خدا مرده است» که «نیچه» آن را با آه و افسوس و درد بیان می‌کند در تفکر «هگل» وجود دارد؛ تحقق روان مطلق و دانندگی مطلق به این معناست که بشر - یعنی موجودی که این دانندگی در او و با او تحقق یافته است - دایرمدار کائنات است و اوست که جای خدا را گرفته است. پس از آنها «فوئر باخ» نیز درباره نسبت انسان و خدا معتقد است: بشر خدا را به صورت خود آفریده است، که به نظر می‌رسد تفسیر موجهی از رأی استادش «هگل» است. «ژان پل سارتر» نیز در تفسیر نادرست عبارتی از «هایدیگر» می‌نویسد: «ما در قلمروی هستیم که فقط بشر وجود دارد». (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۱۹۳ و ۱۹۴)

در مجموع در این نوع نگاه به انسان، انسان محور عالم شده و خود غایت خودش است و مستقل از وحی به تدبیر امور زندگی خود می‌پردازد. این مبنا در نگاه هستی‌شناختی اسلامی پذیرفتنی نیست - که البته این مقال نیز مجال تبیین و نقد نگاه مذکور نیست - ولی در همین حد قابل ذکر است که در هستی‌شناختی اسلامی خداوند محور عالم است و انسان به‌عنوان

مخلوق خداوند - به تعبیر فلسفی ممکن الوجود - عین ربط و وابستگی به خداوند - به‌عنوان واجب‌الوجود - است. اراده انسانی در طول اراده الهی است و باوجود اختیار و آزادی انسان در عمل خویش در این عالم، به‌دلیل نقص و نیازی که دارد نمی‌تواند در عرض خداوند مطرح شود، تا چه رسد به اینکه به‌جای خدا محوریت داشته باشد. بر همین اساس، خودآیینی به این معنا که انسان را از خداآیینی جدا کند و به تعبیر «مارسل گشه» او را از زنجیرهای آسمان رها سازد و اساساً دین و آموزه‌های دینی بر زندگی انسان حاکمیت نداشته باشد، در نگاه دینی ما مورد قبول نخواهد بود.

۲. گفتگویی بودن انسان

یکی از مبانی انسان‌شناختی در این نوع نگاه به دموکراسی، این است که انسان یک موجود زبانی و گفتگویی است که این هویت و واقعیت در تکاملش نقش مهمی دارد. تکامل انسان در جریان گفتگوی آزاد و ورود در این فضاها زبانی حاصل می‌شود و بر این اساس، دموکراسی معبر و مجرای تکامل انسان می‌شود. به تعبیر دیگر، انسان موجودی است که در فضاها مختلف مذهبی، خانوادگی، شغلی، هنری، علمی و ... از طریق این گفتگوها به کمال می‌رسد. از این رو، معتقدند این مدل از نظام سیاسی با واقعیت انسان و تکامل او تناسب کامل دارد و براساس این دیدگاه فلسفی از انسان، دموکراسی بهترین مدل برای نظام سیاسی است. حتی برخی معتقدند گفتگو صرفاً شیوه‌ای برای ارتباط با دیگری و یا ابزاری برای هدف دیگر نیست؛ بلکه دیالوگ فی نفسه هدفی مرکزی و اساسی در زندگی است. بنابراین به شیوه‌ای دکارتی می‌توان گفت: «تو هستی پس من هستم». (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۷۸)

انسان‌شناسی فلسفی می‌خاییل باختین نیز همین مطلب را تأیید می‌کند. جوهر انسان‌شناسی فلسفی او، دیگربودگی^۱ انسان است. وی معتقد است فهم انسان از کالبد و جسم و خویشتن درونی خود، به ادراک غیر از آن وابسته است و اساساً آگاهی انسان، در ارتباط با غیر و کنش با دیگران حاصل می‌شود. او موجودیت و زندگی انسان را در رابطه گفتگویی با دیگران می‌داند و می‌نویسد:

1. Otherness.

۲۰۱ □ بررسی و نقد رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی و عدم امکان مردم‌سالاری دینی

زندگی در گوهر خود گفتگویی است. زیستن یعنی شرکت کردن در گفتگو، یعنی پرسیدن، گوش دادن، موافقت کردن و... (تودوروف، ۱۳۷۷: ۱۸۴ - ۱۷۹)

باختین معتقد است:

موجودات موناذهای از قبل برساخته نیستند، بلکه درو از طریق روابط گفتگویی با سایر چیزها شکل می‌یابند؛ فرایندی که دائمی است و پایان و غایتی ندارد. (گاردینر، ۱۳۸۱: ۴۷)

هابرماس نیز در انسان‌شناسی خود، کنش‌های انسان را به دو کنش ابزاری و ارتباطی تقسیم می‌کند. از نظر وی، فعالیت محسوس انسانی دو جزء دارد:

کار یا کنش عقلانی هدفمند و تعامل اجتماعی یا کنش ارتباطی، که این دو هرچند با یکدیگر در ارتباط هستند، قابل تقلیل به یکدیگر نیستند. عقلانی شدن در بُعد کنش ابزاری بر رشد نیروهای تولید و بسط کنترل فنی دلالت دارد، در حالی که عقلانی شدن در بُعد تعامل اجتماعی به معنای گسترش ارتباطات آزاد از سلطه است. (هابرماس، ۱۳۸۴: ۷۰ و ۷۱)

او معتقد است که سنت‌های فرهنگی و تحولات نهادی، منطق تکامل خاص خودشان را دارند که صرفاً برخاسته از زیربنای اقتصادی نیستند؛ از این رو، تکامل انسان را نمی‌توان فقط برحسب تکامل ابزارهای تولیدی و مادی جستجو کرد و باید آن را براساس کنش (ارتباطی) سنجید. (هولاب، ۱۳۷۵: ۱۴۴ و ۱۴۵) به نظر هابرماس، عقلانی شدن طی دو فرایند قابل بحث است: عقلانی شدن اخلاق و فرهنگ و عقلانی شدن ساختارهای قدرت (ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی). او راه نجات را در عقلانیت ارتباطی می‌داند و به این ترتیب، مفهوم انسان و جامعه تکامل‌یافته را با نوع کنش ارتباطی مرتبط می‌کند. (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۹۳ - ۱۸۲) به همین سبب، برخی معتقدند که می‌توان از تفکرات میخائیل باختین و یورگن هابرماس نوعی دموکراسی به نام دموکراسی گفتگویی را به دست آورد.

اینکه انسان موجودی اجتماعی است و در روابط اجتماعی و تعامل با دیگران رشد و تکامل بیشتری پیدا می‌کند، امر صحیحی است. به همین دلیل، در دین اسلام مسائل و روابط اجتماعی بسیار اهمیت دارد. این مطلب که انسان ذاتاً موجودی گفتگویی است و شکل‌گیری

و رشد او فقط از طریق گفتگو حاصل می‌شود و منحصر کردن زندگی و معرفت انسان به گفتگو و تعریف حیات او به گفتگو و اصالت خود گفتگو، ادعایی است که دلیل متقن و قانع‌کننده‌ای ندارد و بی‌دلیل است. نکته مهم این است که آیا این گفتگو که موجب رشد و تکامل انسان می‌شود، هیچ حد و معیاری ندارد؟ آیا این گفتگو نباید به نتایجی برسد که مبنای تفکر و عمل انسان قرار گیرد؟

اساساً گفتگو برای این است که انسان بتواند راه خود را بشناسد و بر اساس آن، حرکت کند. از این رو، در آیات قرآن هم این نکته وجود دارد که: «فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»؛ (زمر / ۱۷ و ۱۸) یعنی گفتگویی مفید است که انسان را به قول احسن و راه بهتر رهنمون شود. رسیدن به «قول احسن» نیز نیازمند مبنای و اصولی است که با گفتگویی مدّ نظر طرفداران دموکراسی گفتگویی منافات دارد؛ بنابراین، مطلق گفتگو مفید و مؤثر نخواهد بود. اگر گفتگو جایی ختم نشود نیز سودمند نیست؛ از این رو، اگر انسان بخواهد دائماً در حال گفتگو باشد، هیچ‌گاه این گفتگو به حرکت منجر نخواهد شد. گفتگو ابزاری برای شناخت راه است نه خود راه. بنابراین، این نکته که گفتگو فی‌نفسه هدف باشد نیز غلط است. علاوه بر اینکه گفتگو فی‌نفسه هدف نیست، نفس گفتگو موجب رشد و تکامل نمی‌شود. گفتگویی موجب رشد و تکامل می‌شود که انسان را به نتیجه مطلوب برساند و این در صورتی است که با معیار و با ملاک و هدفمند باشد. تأکید فراوان اسلام بر گفتگو و مشاوره با دیگران تا حدی است که استبداد به رأی را موجب هلاکت انسان دانسته است. اما صرف مشورت مطلوب نیست، بلکه ویژگی‌های فرد مورد مشاوره، نحوه و شکل مشورت، مبنا و معیار مشاوره، اموری بسیار اثرگذار است. چه بسا مشورت‌هایی که نه تنها سبب تکامل انسان نمی‌شود، بلکه زمینه‌های سقوط و هلاکت او را نیز فراهم می‌آورد.

بنابراین، کلیت گفتگو به‌عنوان یک ابزار و وسیله برای رشد و تکامل انسان قابل قبول است؛ اما مطلق گفتگو و طرح آن به‌عنوان یک هدف صحیح نیست. بر همین اساس، نظام مطلوب سیاسی نظامی است که مستبد و خودرأی نباشد و سازوکار آن به‌گونه‌ای باشد که تصمیمات به‌صورت جمعی و براساس مشورت و استفاده از نظرات عموم افراد باشد نه مبتنی

بر رأی یک فرد خاص. خداوند نیز به پیامبر اکرم ﷺ دستور داد که با مردم مشورت کند. اما نکته مهم این است که این مشورت و گفتگو مطلق نیست و حدود و شرایطی دارد. پیامبر ﷺ در هر امری و با هر کسی مشورت نمی‌کند. دخالت عموم مردم در تصمیمات سیاسی حد و مرزی دارد. بنابراین، باید نقش و جایگاه رأی اکثریت و عموم مردم در تصمیمات کلان مشخص شود.

دو. امکان حفظ فردیت به رغم اعتقاد به دین

همان‌طور که گذشت، طرفداران رویکرد هستی‌شناختی معتقدند دموکراسی تنها رژیم سیاسی است که می‌تواند فردیت و خودآیینی انسان‌ها را حفظ کند و در خدمت کرامت انسانی باشد. خودآیینی بر استعدادهایی در وجود انسان دلالت دارد که متضمن توانایی سنجش، داوری، انتخاب و اثرگذاری بر جریان‌های عملی ممکن در زندگی خصوصی و عمومی است. این مؤلفه‌ها از جهاتی قابل تأمل است. اگر هدف از فردیت و خودآیینی، به‌طور خاص، رهایی از تقیدات دینی و دستورات آسمانی و رهایی خود از خدا باشد، همان‌طور که قبلاً هم گفتیم، به‌طور مبنایی چنین چیزی از نگاه دینی قابل قبول نیست. اما اگر مبنای انسان‌شناسی چنین باشد، ولی واقعاً هدف اصلی و جوهری این مسئله بحث اختیار و آزادی عمل انسان باشد؛ به این معنا که امری به انسان تحمیل نشود و او با اختیار و میل خود سرنوشت زندگی خود را رقم بزند و انتخاب‌هایی در زندگی داشته باشد که مطابق میل و اراده او باشد و به تعبیری حاکم بر سرنوشت خود باشد و به تعبیر «دیوید هلد» توانایی سنجش، انتخاب و اثرگذاری بر جریان‌های عملی ممکن در زندگی خصوصی و عمومی خود را داشته باشد، به نظر می‌رسد می‌توان بین دو اصل اختیار و اعتقاد به دین را جمع کرد.

همان‌طور که می‌دانیم انتخاب هر عمل و رفتاری توسط انسان محصول دو امر شناخت و انگیزه (یا میل) است که انگیزه و میل نیز به‌نوعی تابع شناخت است. حال اگر انسان با شناخت دقیق و عقلانی و مبتنی بر منطق به دینی اعتقاد پیدا کرد و به همین دلیل، به این دین و آموزه‌های آن متمایل شد، عمل به دستورات این دین و تقید به آن با اختیار و میل انسان صورت گرفته است و به‌هیچ‌وجه چیزی بر او تحمیل نشده است؛ همچنان که بسیاری از

دینداران عالم نه به اجبار بلکه با میل و اراده خود و حتی با شوق و رغبت فراوان به دستورات دینی گردن می‌نهند و حتی از عبادت و بندگی خود لذت نیز می‌برند (هم اختیاری است و هم موافق میل و رغبت انسان). بنابراین، با وجود اعتقاد و اعتماد به یک دین خاص و تقید عملی به دستورات آن، اختیار و فردیت او حفظ شده است. از این رو، تنها راه حفظ فردیت انسان و حاکمیت بر سرنوشت خود، دموکراسی با رهیافت هستی‌شناختی نیست که مستلزم خودآیینی به معنای نفی خداآیینی باشد و مانع جمع بین دین و دموکراسی شود.

سه. عدم حفظ تفاوت و فردیت در دموکراسی با رهیافت هستی‌شناختی

نکته قابل تأمل دیگر این است که بر خلاف ادعای طرفداران رهیافت هستی‌شناختی که معتقدند دموکراسی با نگاه مذکور، فردیت و تفاوت انسان‌ها را حفظ می‌کند، به نظر می‌رسد از جهتی عکس این قضیه صادق است. توضیح اینکه، در دموکراسی به شکل گفته شده از این جهت که به همه افراد و اندیشه‌ها با گرایش‌های مختلف اجازه بروز و ظهور داده می‌شود فردیت و تفاوت انسان‌ها حفظ شده است، اما از آن جهت که دموکراسی با رهیافت هستی‌شناختی مستلزم جزمیت و اصرار نداشتن بر باورها و اعتقادات فردی متنوع و متکثر است، نه تنها فردیت و تفاوت انسان‌ها را حفظ نمی‌کند، بلکه به نوعی ناقض فردیت و تفاوت‌های انسان‌هاست؛ زیرا وقتی فرد دموکرات کسی است که باید به دلیل جمع و در قالب گفتگو حاضر به مصالحه باشد و از عقاید شخصی و فردی خود صرف‌نظر کند و بر همین معیار و مبنا همه به یک نتیجه واحد و مشترک برسند، این یعنی ذبح فردیت و تفاوت افراد در تصمیم مشترک و جمعی.

به تعبیر «رورتی» وقتی فرد در وجدانش اعتقاداتی را می‌یابد که مربوط به سیاست عمومی هستند، اما نمی‌تواند از این اعتقادات بر این مبنا دفاع کند که اعتقاداتی مشترک میان عموم شهروندان هستند، باید وجدانش را در برابر محراب مصلحت عمومی قربانی و فدا کند. (رورتی، ۱۳۸۲: ۱۷) به همین دلیل و براساس همین معیار، برخی از طرفداران جدایی دین از سیاست معتقدند دین در تضاد با وحدت اجتماعی است و عامل تفرقه است. (شریعتمداری، ۱۳۸۲: ۱۰۸ و ۱۰۹) بنابراین به نوعی این افراد دچار تناقض و سردرگمی و از طرفی خواهان

حفظ فردیت افراد و تفاوت‌های آنها هستند. آنها معتقدند باید همه با گرایش‌های مختلف حضور داشته باشند و هیچ گرایشی نفی نشود و از طرف دیگر، باید این گرایش‌های مختلف نادیده انگاشته شود تا بتوان به وحدت اجتماعی و اجماع گروهی رسید.

چهار. تحقق نیافتن کرامت انسانی با نفس انتخاب کردن

نکته سوم این است که در بحث خودآیینی بر این مطلب تأکید می‌شود که کرامت انسانی با نفس انتخاب کردن محقق می‌شود و دموکراسی تنها نظامی است که متضمن حفظ کرامت انسانی است. بحث تأمل برانگیز این است که آیا با نفس انتخاب کردن، کرامت انسانی حفظ می‌شود یا با نوع انتخاب کردن؟ یعنی صرف انتخابگری و وجود فضای آن، کرامت انسانی را محفوظ می‌دارد، حتی اگر انسان در پی شهوات حیوانی برود؟ یا اینکه علاوه بر آن، چگونگی انتخاب و نوع انتخاب هم مهم است و در کرامت انسان دخیل است؟

درست است که وجه ممیز اصلی انسان و حیوان بحث شعور و اختیار به معنای امکان انتخاب است، ولی صرف انتخاب مهم نیست، بلکه نوع انتخاب است که کرامت انسانی را حفظ می‌کند. در میان موجودات فقط ملائکه از قوه عقل برخوردارند، از این رو، امکان انتخاب بد ندارند. حیوانات فقط شهوت و عمل براساس غریزه دارند؛ بنابراین هرطور غرایزشان اقتضا کند، عمل می‌کنند و امکان انتخاب و سرپیچی ندارند. ولی انسان موجودی است که هم عقل دارد و هم شهوت. از این رو، امکان انتخاب دارد و این امکان انتخاب، بین شهوت و عقل است. بنابراین، نوع انتخاب او اهمیت دارد. به دلیل وجود امکان انتخاب در سرشت انسان و عدم وجود چنین امکانی در حیوان، اگر شهوت انسان بر عقلش غالب شد، تا مرتبه‌ای پیش می‌رود که از حیوان هم پست‌تر خواهد شد. اما اگر عقل او بر شهوتش غالب شد باز به دلیل همان تفاوت بین او و ملائکه در تبعیت از عقل، انسان از ملائکه نیز برتر خواهد شد.

بنابراین، فضایل و کرامات انسانی با چگونه انتخاب کردن و چه چیزی را انتخاب کردن روشن می‌شود، نه نفس انتخاب؛ زیرا ممکن است انسان از طریق همین انتخابگری ردایی را انتخاب کند، آیا در این صورت باز هم کرامت انسانی او محفوظ است؟ نمونه‌های انتخاب نادرست و برخلاف کرامت و حقوق انسانی در تاریخ فراوان است. مگر آلمان نازی و فاشیسم

برآمده از انتخاب نبودند، آیا چون انتخابی بودند، نژادپرستی و تجاوزات آنها به حقوق دیگر ملت‌ها قابل توجیه است؟ آیا «هیتلر» و «موسیولینی» با این کار جوهره و کرامت انسانی خودشان را بروز دادند؟

از این رو، به نظر می‌رسد نوع انتخاب است که می‌تواند معیار کرامت انسانی باشد، نه اصل انتخاب. بنابراین، دموکراسی بستر ساز اصل انتخاب است، ولی ضامن حفظ کرامت و فضایل انسانی نیست؛ زیرا ممکن است از دل آن نازیسم و فاشیسم درآید. علاوه بر آن، باید گفت حتی اصل بحث انتخاب و انتخاب واقعی نیز بنا به دلایل مختلف، در بسیاری از دموکراسی‌ها به محاق می‌رود؛ چه رسد به اینکه بخواهد زمینه‌ساز کرامت انسانی باشد.

پنج. حاکمیت نوعی فرمالیسم بر نظریه

در این نظریه، نوعی فرمالیسم^۱ حاکم است و به چند مسئله توجه نشده است: به وضعیت دموکراسی موجود و دست‌های نامرئی که می‌تواند این دموکراسی را از اهدافش منحرف کند، مانند سلطه‌های نامرئی اقتصادی که بر غالب دموکراسی‌ها حاکم است؛ به اینکه اصل انتخاب در دموکراسی می‌تواند مقهور بسیاری از امور قرار گیرد و ممکن است دموکراسی با وجود اصل انتخاب و گزینش، در عمل به انتخاب صحیحی نینجامد؛ به اینکه ممکن است گفتگو به‌عنوان یکی از اصول اساسی دموکراسی تحت سلطه سیاسی و قدرت خاصی قرار گیرد و به سمت خاصی هدایت شود و نتیجه مطلوبی نداشته باشد. به تعبیر دیگر، این نظریه بدون توجه به نارسایی‌های موجود در دموکراسی، بر مطلوبیت آن به‌نوعی تصلب دارد و در کل، به اینکه دموکراسی می‌تواند مقهور برخی امور قرار گیرد و از کارکردهایش بازماند، توجه نشده است.

شش. عدم انحصار دموکراسی در رهیافت هستی‌شناختی

۱. رهیافت روش‌شناختی به دموکراسی

در پاسخ به نگاه قبل به دموکراسی که جمع بین دموکراسی و دین را غیرممکن می‌داند، باید گفت که براساس رهیافت هستی‌شناسانه و ارزش‌گذارانه به دموکراسی به فرض پذیرش

1. Formalism.

مبانی فلسفی آن، این ادعا صحیح است. اما نکته تأمل برانگیز این است که این رهیافت تنها رهیافت موجود به دموکراسی نیست. به عبارت دیگر، تعاریف و رهیافت‌های دیگری به دموکراسی وجود دارد که با این رهیافت متفاوت است و براساس آن رهیافت‌ها، امکان جمع دین و دموکراسی وجود دارد. همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، بسیاری از متفکران، رهیافتی روش‌شناختی به دموکراسی دارند و دموکراسی را به‌مثابه یک نظام سیاسی و روش حکومت می‌دانند. در این رهیافت، نگرش آدمیان به ماهیت انسان، جهان و جامعه برای ایجاد و گسترش دموکراسی چندان اهمیت ندارد. دموکراسی صرفاً به‌مثابه یک نوع نظام سیاسی با فرایند دست‌به‌دست‌شدن قدرت به‌صورت مسالمت‌آمیز است. متفکرانی مانند «لیپست»، «رابرت دال»، «شومپتر» و ... به این رویکرد اعتقاد دارند.

همان‌طور که قرن بیستم قرن گسترش دموکراسی بود، قرن تهدید دموکراسی نیز به‌شمار می‌رفت. در این قرن با انتقادات نخبه‌گرایانی مانند «پاره‌تو»، «موسکا» و «میخلز» و ناکامی ظهور دموکراسی به شکل کلاسیک، نظریه‌پردازان دموکرات کوشیدند تا با محدود کردن مفهوم دموکراسی به «سبک و روش حکومت‌داری»، خود را از این ورطه نجات دهند. از این‌رو، رهیافت هستی‌شناختی دموکراسی کنار گذاشته شد و رهیافت روش‌شناختی جایگزین آن شد. «وبر» همانند بسیاری از گذشتگان به صلاحیت توده مردم بدبین و معتقد بود آنها همواره دچار نوعی انفعال و رویگردانی هستند. از نظر او شاید تنها کار عمده‌ای که به این توده‌ها می‌توان سپرد، انتخاب رهبران است. از این‌رو، وبر دموکراسی را به‌مثابه زمینه‌ای برای محک زدن رهبران بالقوه تصویر می‌کند. او عملاً دموکراسی را به نوعی روش برای انتخاب رهبران تقلیل می‌دهد. (انصاری، ۱۳۸۴: ۳۸ و ۳۹)

«شومپتر» نیز از جمله متفکرانی است که معتقد است دموکراسی کلاسیک بر مبنای دو مفهوم «خیر عمومی» و «اراده همگانی» بنا شده است که هر دو، مفاهیمی گنگ و نارسا هستند. او دموکراسی را به‌مثابه یک روش این‌گونه تعریف می‌کند:

روش دموکراتیک عبارت از یک نظم نهادی به‌منظور رسیدن به تصمیمات سیاسی است که افراد، تحت لوای آن به‌واسطه تلاش رقابت‌آمیز به‌خاطر جلب آرای مردم، به قدرت تصمیم‌گیری دست می‌یابند. (شومپتر، ۱۳۷۵: ۳۴۰ و ۳۴۱)

از نظر وی، مهم‌ترین کارکرد دموکراسی ایجاد حکومت از طریق رأی انتخاب‌کننده است. او سیاستمداران را همچون بازاریانی می‌داند که در پی جذب مشتری هستند و احزاب هم به‌مثابه ماشین‌هایی هستند که از آنها برای برنده شدن در انتخابات استفاده می‌شود. شومپیتر وجود احزاب را به‌دلیل ناتوانی شهروندان معمولی برای هماهنگ کردن فعالیت‌های سیاسی، لازم می‌داند. (همان: ۳۷۵ - ۳۲۰)

«سیمون مارتین لیپست» نیز مانند شومپیتر، دموکراسی را روشی برای انتخاب تعدادی از نخبگان می‌داند. به نظر وی، عنصر متمایز دموکراسی و ارزشمندترین عنصر آن، تشکیل یک گروه نخبه سیاسی در مبارزه‌ای رقابت‌آمیز برای به‌دست آوردن آرای رأی‌دهندگان است که عمدتاً به‌صورت انفعالی عمل می‌کنند. (انصاری، ۱۳۸۴: ۴۲ و ۴۳)

«رابرت دال» با ابداع اصطلاح «پولیاریشی»^۱ برای دموکراسی در حکومت‌های بزرگ، معتقد است که دموکراسی حاکمیت اکثریت نیست؛ زیرا هیچ‌گاه چنین اکثریتی شکل نمی‌گیرد و همواره اقلیت‌های متعدد هستند که هر کدام بر بخشی از منابع قدرت سلطه دارند و از این رو، دموکراسی «حکومت اقلیت‌ها» است. بنابراین، او دموکراسی را روشی برای «کنترل رهبران» می‌داند که از طریق انتخابات منظم و رقابت سیاسی اعمال می‌شود. از نظر او دموکراسی به‌عنوان روش‌گزینش رهبران و تضمین نظارت و کنترل شهروندان بر آنها، اهمیت بیشتری دارد تا اینکه به‌عنوان نظامی برای تأمین حقوق و آزادی‌های فردی و مشارکت و رقابت کامل و تمام‌عیار. (همان: ۴۷ - ۴۳)

«ریمون آرون» نیز در یکی از آثار خود به روشی بودن دموکراسی این‌چنین اشاره دارد:

من دموکرات دگماتیک نیستم و در این مورد با «هایک» هم‌عقیده‌ام: دموکراسی بیش از آنکه هدف باشد وسیله است؛ رژیمی است که به خصوص در دوران ما، بهترین امکان را برای حفظ آزادی (در رژیم‌های آزادی‌خواه اروپایی) فراهم می‌کند...؛ انتخابات، رقابت احزاب، مجالس نمایندگان، در نهایت چیزی جز شیوه‌های انتخاب حکومت نیستند. (غنی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۷۵)

«پیتمن» نیز معتقد است دموکراسی وسیله‌ای است برای دستیابی به اهداف خاصی در

1. Polyarchy.

حکومت، نه اینکه دموکراسی فی‌نفسه هدف باشد. (هلد، ۱۳۸۴: ۱۱۰) از این‌رو، متفکرانی در غرب وجود دارند که معتقدند دموکراسی را نمی‌توان به‌عنوان مضمون یا هدف اصلی حکومت تلقی کرد. دموکراسی در بهترین حالت، شیوه حکومتی مناسبی است، اما هرگز نباید آن را به محتوا و هدف نهایی حکومت تبدیل کرد. بر این اساس، می‌توان در مردم‌سالاری دینی از مردم‌سالاری به‌عنوان یک روش و نظام سیاسی استفاده کرد که دارای محتوایی دینی است. چنان‌که امام خمینی ره نیز درباره جمهوری اسلامی معتقد بود که جمهوری ظرف و قالب نظام است و اسلام محتوای آن است.

۲. نگاه عمل‌گرایانه به دموکراسی

یکی از نگاه‌های موجود به دموکراسی نگاه عمل‌گرایانه^۱ است؛ به این معنا که دموکراسی برای مطرح شدن به‌عنوان بهترین مدل نظام سیاسی نیازمند مباحث فلسفی نیست. امروزه برخی از متفکران غربی بر مبنای تفکر عمل‌گرایانه، از دموکراسی دفاع می‌کنند.

«ریچارد رورتی» از متفکرانی است که از لیبرالیسم و دموکراسی دفاعی پراگماتیستی دارد که مبتنی بر این استدلال برگرفته از پیش‌فرض‌های فلسفی اوست که هرگز ارزش لیبرالیسم و دموکراسی در این نیست که می‌توان «صدق» و «حقیقت» یا برتری آنها را بر دیگر نظام‌ها ثابت کرد. اثبات این امر نظری نیست؛ بلکه صرفاً برگرفته از تجربه عملی است. رورتی می‌گوید:

آزادی از نوعی که در لیبرالیسم و دموکراسی لیبرال هست، بهترین راه تأمین همبستگی و عدالت در اجتماع است و تا آزمون دیگری نشان ندهد که بدیل بهتری وجود دارد باید به همین نظام قناعت کرد. (رورتی، ۱۳۸۲: ۱۲)

با توجه به این نوع نگاه به دموکراسی که مبانی فلسفی را برای دموکراسی لازم نمی‌داند، بدون کشاندن بحث از دموکراسی به مبانی فلسفی و نشان دادن تعارض مبانی فلسفی دموکراسی با رهیافت هستی‌شناختی با مبانی دینی، می‌توان گفت از آنجا که در جوامع اسلامی - که اکثریت جامعه مسلمان هستند - رویکرد مردم‌سالاری دینی در عمل بهترین

1. Pragmatist.

مدل اجرایی و مورد قبول جامعه است، با مبنای مذکور می‌توان مطلوبیت مردم‌سالاری دینی در جوامع اسلامی را نشان داد.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی مبتنی بر دو اصل خودآیینی و گفتگو است و بر همین اساس، قائلین به این نوع دموکراسی مخالف نظریه مردم‌سالاری دینی و امکان تحقق آن هستند؛ زیرا مردم‌سالاری دینی به معنای حضور دین در مسائل سیاسی و اجتماعی مانع خودآیینی انسان و گفتگویی بودن اوست. آنها معتقدند چنین امری با دموکراسی که مبتنی بر خودآیینی و گفتگوست، در تضاد است و نظام مردم‌سالاردینی را نمی‌توان دموکراتیک نامید. بررسی و نقد این رهیافت نشان می‌دهد:

اولاً: این نظریه مبتنی بر انسان‌شناختی خاصی است که بر محوریت انسان در عالم و گفتگویی بودن او تأکید دارد، و این در حالی است که در نظریه مردم‌سالاری دینی، به این دو اصل انتقاد جدی شده و پذیرفتنی نیست.

ثانیاً: در این نظریه بر نکاتی به‌عنوان ویژگی‌های دموکراسی تأکید و ادعا شده است که در نظام‌های دینی این ویژگی‌ها وجود ندارد؛ در حالی که این امر ادعایی بیش نیست. به‌عنوان نمونه، در رابطه با بحث حفظ تفاوت و فردیت - به‌عنوان یکی از مسائل مهم در دموکراسی - باید گفت نه تنها امکان حفظ فردیت به‌رغم اعتقاد به دین، وجود دارد، بلکه از این نظر که دموکراسی با رهیافت هستی‌شناختی مستلزم اصرار نداشتن بر باورها و اعتقادات فردی - که متنوع و متکثر هستند - می‌باشد، به‌نوعی ناقض فردیت و تفاوت‌های انسان‌هاست. همچنین این بحث که کرامت انسانی با نفس انتخاب کردن محقق می‌شود و دموکراسی تنها نظامی است که متضمن حفظ کرامت انسانی است، خدشه‌پذیر است؛ زیرا نفس انتخاب کردن سبب حفظ کرامت انسانی نمی‌شود؛ بلکه چگونه انتخاب کردن و نوع انتخاب انسان حافظ و ضامن کرامت انسانی است و چه بسا انتخاب‌هایی که برخلاف کرامت انسانی باشد.

ثالثاً: بر این نظریه نوعی فرمالیسم حاکم است؛ به تعبیر دیگر، بر این مسئله که دموکراسی و اصل انتخاب و گزینش در آن نیز می‌تواند مقهور بسیاری از امور قرار گیرد و در

عمل به انتخاب صحیحی نینجامد، توجه نشده است.

در نهایت باید گفت، به فرض اینکه مفروضات رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی و تعارض آن با مردم‌سالاری دینی را بپذیریم، باز نمی‌توان از این مسئله، امکان نداشتن مردم‌سالاری دینی را نتیجه گرفت؛ زیرا با توجه به اینکه رهیافت‌های روش‌شناختی و عملگرایانه به دموکراسی در غرب نیز وجود دارند و دموکراسی منحصر به رهیافت هستی‌شناختی نیست، می‌توان امکان مردم‌سالاری دینی را نشان داد که حتی با نگاه برخی از اندیشمندان غربی، نظام مردم‌سالار دینی نیز می‌تواند نظامی دموکراتیک باشد. البته تبیین دقیق این بحث مجال دیگری را می‌طلبد.

منابع و مأخذ

۱. آقابخش، علی، ۱۳۷۴، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. انصاری، مسعود، ۱۳۸۴، دموکراسی گفتگویی، تهران، نشر مرکز.
۳. پالمر، رابرت روزل، ۱۳۴۰، تاریخ جهان نو، ترجمه ابوالقاسم طاهری، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
۴. تودوروف، تزوتان، ۱۳۷۷، منطق گفتگویی میخائیل باختین، ترجمه داریوش کریمی، تهران، نشر مرکز.
۵. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۴، فلسفه چیست؟، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. _____، ۱۳۸۵، فلسفه سیاست و خشونت، تهران، هرمس.
۷. رندال، جان هرمن، ۱۳۷۶، سیر تکامل عقل نوین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. رورتی، ریچارد، ۱۳۸۲، اولویت دموکراسی بر فلسفه، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
۹. _____، ۱۳۸۳، «دین یعنی ختم گفتگو»، ترجمه مسعود خیرخواه، ناقد، سال اول، شماره ۳، خرداد و مرداد ۸۳.
۱۰. شریعتمداری، حمیدرضا، ۱۳۸۲، سکولاریزم در جهان عرب، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۱. شومپتر، جوزف، ۱۳۷۵، *کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی*، ترجمه حسن منصور، تهران، نشر مرکز.
۱۲. العظمه، عزیز و عبدالوهاب المسیری، ۱۹۹۸، *العلمانية تحت المجهر*، بیروت، دارالفکر المعاصر.
۱۳. العظمه، عزیز، ۱۹۹۶، *دنیا الدین فی حاضر العرب*، بیروت، دارالطیعه، طبعه الاولی.
۱۴. غنی نژاد، موسی، ۱۳۷۷، *جامعه مدنی، آزادی، اقتصاد و سیاست*، تهران، طرح نو.
۱۵. گاردینر، مایکل، ۱۳۸۱، «تخیل معمولی باختین»، ترجمه یوسف اباذری، ارغنون، شماره ۲۰، تابستان ۸۱.
۱۶. گشه، مارسل، ۱۳۸۵، *دین در دموکراسی و حقوق بشر*، ترجمه امیر نیک‌پی، تهران، نشر ثالث.
۱۷. گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۸، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.
۱۸. هابرماس، یورگن، ۱۳۷۳، «علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی»، ترجمه علی مرتضویان، ارغنون، شماره ۱، بهار ۷۳.
۱۹. _____، ۱۳۸۴، *جهانی شدن و آینده دموکراسی: منظومه پساملی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز، چ سوم.
۲۰. هلد، دیوید، ۱۳۸۴، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، چ سوم.
۲۱. هولاب، رابرت و یورگن هابرماس، ۱۳۷۵، *تقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی.
22. Barbu, Zevedei, 1956, *Democracy and dictatorship: their psychology and patterns of life*, London, Routledge.
23. Dunn, John, 1986, *western political theory in the face of the future*, newyork Cambridge University Press.