

الگوشناسی و بازشناسی انتقادی دموکراسی نزد جریان ایرانی متمایل به لیبرالیسم در دوره جمهوری اسلامی

سیدابراهیم سرپرست سادات*

چکیده

هدف اصلی مقاله حاضر کاوش دموکراسی در اندیشه و نظر جریان سیاسی ایرانی متمایل به لیبرالیسم در دوره جمهوری اسلامی بوده است؛ از این رو این پرسش مطرح شد که آیا می‌توان تلقی این جریان را از دموکراسی به شکل الگووار نیز عرضه کرد. از متن مطالعات کنش و نظر این جریان، با کاربرست الگوی نظری-روشی جریان-گفتمان، الگوی «دموکراسی کثرت‌گرا» تئوریزه شد؛ الگویی که انگاره اصلی و جریانی دموکراسی این دوره لیبرالیست‌ها نیز بوده است. دموکراسی کثرت‌گرا، نوعی از دموکراسی است که کثرت‌گرایی آن را گذار

; (نویسنده مسئول) عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی (sarparastsadat@gmail.com)

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۸/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۲۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال دهم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۹۴، صص ۷۵-۱۱۰

از تصلب ایدئولوژی‌گرایی، گذار از گفتار تک‌گویه، گذار از دوره انسان مکلف، گذار از هستی‌شناسی‌های کلان و فراروایت‌ها و رسیدن به عصر تجربه‌آزادانه امور از جمله ایمان و خصلت تحول‌یابنده جامعه امروزیین تئوریزه می‌کنند. دین در این انگاره، ذیل نظم متکثر آن، در کنار سایر منابع معرفتی قرار دارد و از آنجا که مستعد قرائت‌های فزون است، ویژگی مرجعیت خود را از دست می‌دهد. دموکراسی هم، مقوله‌ای فرادینی تلقی می‌شود، که چون انسانی‌ترین و حقوق‌بشری‌ترین شکل حکومت است، هم‌وزن دلایل دینی و حتی مقدم بر ادله دینی به حساب آمده است. مطالعه کنش و نظر این جریان سیاسی نشان داد که دموکراسی در بین عناصر لیبرالیستی دوره جمهوری اسلامی، جایگاه برجسته‌ای داشته، مطمح‌نظوروری بوده و به‌دلیل نتایج سکولاریستی آن، در غیریت و ضدیت با نظم سیاسی مستقر، مفصل‌بندی شده است.

واژگان کلیدی: لیبرالیسم، دموکراسی، کثرت‌گرایی، سروش، شبستری، شایگان

مقدمه

یکی از محورهای اساسی روند تحولات سیاسی-اجتماعی ایران از مشروطه به بعد، دموکراسی‌خواهی بوده است؛ کوششی که از پیش از انقلاب مشروطه تاکنون تعطیل نشده و از زمینه‌های بروز جنبش‌های اجتماعی دو قرن اخیر ایران محسوب می‌شود. در شرایطی دموکراسی به‌عنوان یکی از مسئله‌های نظری و اجتماعی مهم جریان‌های فکری سیاسی ایرانی اعم از سوسیالیست، اسلام‌گرا و لیبرالیست تداعی شده و این جریان‌ها از ارزشمندی و مطلوبیت دموکراسی سخن می‌گویند که جا دارد پرسیده شود چگونه وجود چنین اشتراک نظری در بستر این همه تضاد ایدئولوژیک ممکن است؟ اهمیت این پرسش از آن‌رو است که در فضای مطلوبیت یکسان دموکراسی برای همه جریان‌های سیاسی از یک سو و گفتارهای ضدنظم سیاسی از دیگر سو، شاید این‌گونه به ذهن برسد که گویا بیرون از درگیری‌های ایدئولوژیک، دموکراسی هیچ‌گاه مطمح‌نظر سازماندهی دقیق حوزه سیاست ایرانی نبوده است. در این مقاله با کاربرست الگوی روشی-تحلیلی «جریان-گفتمان»، به بازشناسی یکی از معنی‌های از میان تلقی‌های مختلف و متعدد جریان سیاسی ایرانی متمایل به لیبرالیسم در دوره جمهوری اسلامی از دموکراسی پرداخته شده است.

۱. دموکراسی

از آنجاکه دموکراسی برابند مشروعیت مردمی و مشارکت مردمی و نهادینه، مبتنی بر قانون و قانونمندی و کنترل‌شده و تحت نظارت مرجع قانونی و دربردارنده تنوع و تکثر سیاسی است (Catt, 1999)، با اکتفا بر آن می‌توان چهار شاخص را برای سنجش انگاره‌ها و الگوها برجسته کرد که عبارتند از: مشارکت و رقابت سیاسی

فراگیر، سازوکارهای کنترل و نظارت، مشروعیت سیاسی و آزادی‌های مدنی و سیاسی. البته برای داشتن نگاهی جامع‌تر، محورهای دیگری نیز مدنظر خواهد بود؛ از جمله اینکه در تحلیل دیدگاه کلی جریان دموکراسی، به نسبت آن با «نظم سیاسی موجود» و «نظم گفتاری» که انگاره‌ها از دل آن برآمده است، پرداخته خواهد شد، تا همچنین دریابیم که دموکراسی، محور نظروزی قابل‌اعتنایی نزد جریان ایرانی متمایل به لیبرالیسم بوده و یا صرفاً در خدمت برهم‌زدن یا چالش با نظم سیاسی مستقر بوده است؟

۲. چارچوب نظری-روشی: جریان-گفتمان

الگوی نظری-روشی نوشته حاضر الگوی «جریان-گفتمان» است که برآیند بهره‌گیری از ظرفیت‌های روشی گفتمان، به‌عنوان کلیت ساختمند حاصل از عمل مفصل‌بندی (Laclau & Mouffe, 1985: 105) در تحلیل لاکلا و موف و جریان‌شناسی سیاسی به‌مثابه روش (خرمشاد و سرپرست سادات، ۱۳۹۲) است. همان‌گونه که پژوهشگران به‌درستی تأکید کرده‌اند، تحلیل گفتمانی لاکلا و موف با تعلق به چرخش پسامدرن در دانش سیاسی امروز، مرزبندی کلاسیک بین جامعه‌شناسی و اندیشه سیاسی را درهم شکسته و اندیشه‌ها و افکار را در عرصه اجتماعی بررسی می‌کند. از نگاه لاکلا و موف می‌توان تمامی پدیده‌های اجتماعی را با ابزارهای گفتمان، تحلیل و بررسی کرد (Jorgensen & Philips, 2002: 40-78). این امر مورد نظر تحلیل جریان‌شناسانه نیز هست.

در الگوی تحلیلی جریان-گفتمان ظرفیت‌هایی برای تبیین ساختار درونی یک اندیشه، توضیح چگونگی معنایابی مفاهیم در درون ساختار یک اندیشه، توضیح چگونگی جذب مفاهیم جدید در یک گفتمان و تغییر و تطبیق آنها در مفصل‌بندی جدید، توضیح رقابت و غیریت‌سازی بین گفتمان‌ها در وضعیت سیاسی-اجتماعی جامعه، تبیین نقش رهبران به‌عنوان سوژه‌های سیاسی در تحقق و شکل‌گیری گفتمان‌ها و توضیح تحول اجتماعی گفتمان‌ها و فرایند افول گفتمان‌های مسلط و شرایط غلبه گفتمان‌های جدید فراهم است.

بنابراین در الگوی جریان-گفتمان، محورهایی از جمله محورهای زیر مورد

توجه و کاوش پژوهشگر خواهند بود:

۱. اگر در نظریه گفتمان لاکلا و موف، برخلاف سوسور رابطه دال و مدلول ثابت نیست، و اگر طبق آموزه‌های جریان‌شناسی سیاسی هر جریانی با اتکا به آموزه‌ها و مکتب خود به نظرورزی درباره مفاهیم می‌پردازد، پس انتظار وجود معانی متعدد و متفاوت برای مفاهیم سیاسی و اجتماعی، بیراهه نیست. چگونگی معنایابی مفهوم دموکراسی در دل یک جریان و گفتمان خاص ایرانی، بازیابی معانی، بازشناسی درست یک مفهوم نزد یک جریان، توصیف آن با یک منطق کلان‌نگرانه (جریانی) و تلاش برای ارائه الگووار آن، یک جنبه برجسته این بررسی خواهد بود.

۲. واکاوی معانی مختلف دموکراسی، به‌منظور بازشناسی معانی اصلی در یک جریان و معانی درحاشیه انجام خواهد شد؛ یعنی کوشش خواهد شد نشان داده شود که کدام الگو یا الگوها در متن یک جریان-گفتمان، اصلی و کدام الگو یا الگوها فرعی هستند.

۳. یک منظر مهم دیگر، کاوش چگونگی تحول معنایی یک مفهوم در سیر گفتمان یک جریان در طول زمان است. اصلی یا فرعی بودن الگوها به دلیل اهمیت و جایگاهی است که یک الگو در متن یک جریان-گفتمان دارد. یکی از دلایل اصلی یا پراهمیت بودن الگوها، تداوم آن در سیر جریان‌ها از یک زمان به زمان دیگر است. به‌نظر می‌رسد مواردی که تحول بیشتری داشته و یا به‌شکل جدید و بازسازی شده استمرار می‌یابند، الگوهای اصلی باشند.

۴. در بازشناسی معانی مختلف، ازجمله ایدئولوژی، رهبران و ایدئولوگ‌ها نقش برجسته‌ای دارند و این اهمیت و برجستگی جایگاه در جریان‌شناسی سیاسی و همچنین در نظریه لاکلا و موف نیز قابل‌مشاهده است. تلاش خواهد شد معانی و الگوها با توجه بیشتر به رهبران، ایدئولوگ‌ها، سوزها و سازندگان جریان و گفتمان بیان شوند و نقش و تأثیر آنها مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد.

۵. یکی دیگر از ابعاد هم‌سویی جریان‌شناسی سیاسی و گفتمان، توجه به ضدیت با غیر یا خصومت^۱ است. برایند ویژگی ضدجوهرگرایی نظریه‌های

پساساختارگرا این است که هویت اشیا را وابسته به غیر می‌دانند. در واقع گفتمان‌ها صورت‌بندی مجموعه‌ای از کدها، اشیا، افراد و... هستند که پیرامون یک دال کلیدی جایابی شده و هویت خویش را در برابر مجموعه‌ای از غیریت‌ها به‌دست می‌آورند (Howarth, 2000: 101-102). لاکلا و موف در آثار اولیه خود فضای سیاست را خصمانه^۱ می‌دیدند، اما چون این تصور چندان با دموکراسی رادیکال سازگار نبود، در آثار بعدی خود رقابت^۲ در جوامع دموکراتیک را به‌عنوان سنگ بنای سیاست مطرح کردند و به‌این ترتیب خصومت را به جوامع غیردموکراتیک محدود کردند (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۲۳).

۶. گفتمان‌ها و جریان‌ها، چون بُعد اجتماعی داشته و دارند، مؤلفه زمان و بستر واقعیت‌های اجتماعی و جریانی برای آنها حیاتی است. اساساً گفتمان^۳ پدیده، مقوله یا جریانی اجتماعی است؛ به‌عبارت بهتر، گفتمان، جریان و بستری است که دارای زمینه‌ای اجتماعی است. گفتگو یا هم‌پرسه، شرط اصلی و مقدماتی هر گفتمانی است و هر نوع گفتار، کلام و نوشتار، جریانی اجتماعی و دارای ماهیت و ساختار اجتماعی است (تاجیک، ۱۳۹۰: ۲۶۹). این جنبه از هم‌سویی جریان‌شناسی سیاسی و گفتمان دارای اهمیت فراوانی است.

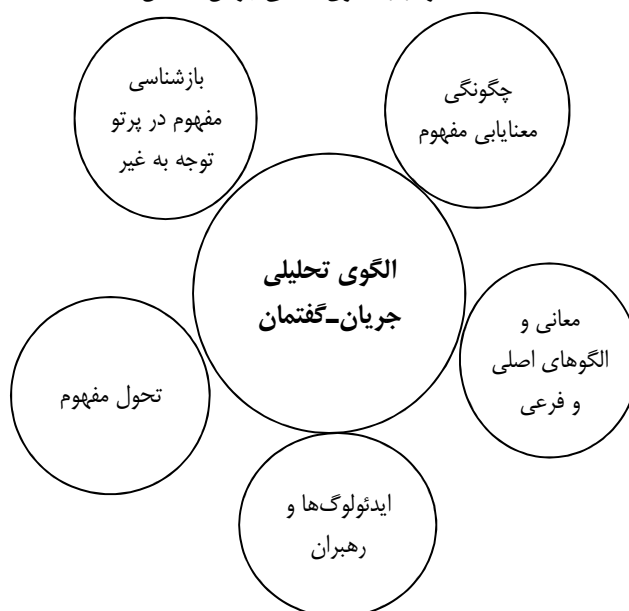
سخنان و گفته‌ها^۴ و مقدمه‌های^۵ مطرح‌شده، و کلمه‌ها و عبارت‌های مورد‌استفاده و معنی‌های آنها، همگی بستگی به این دارند که مطالب بیان‌شده، گزاره‌های مطرح‌شده، قضایای مفروض و... کی، چگونه، و توسط چه کسی، له یا علیه چه چیزی یا چه کسی به‌کار گرفته شده‌اند. به بیان دیگر، بستر زمانی، مکانی، موارد استفاده و سوژه‌های استفاده‌کننده از هر مطلب، یا گزاره و قضیه، تعیین‌کننده شکل، نوع و محتوای هر گفتمان به‌شمار می‌روند (تاجیک، ۱۳۹۰: ۲۷۰). بررسی‌های این مقاله در متن دوره جمهوری اسلامی و با در نظر گرفتن واقعیت‌های

1. Antagonistic
2. Adversary
3. Discourse
4. Statements
5. Premises

سیاسی-اجتماعی آن انجام شده است.

جریان‌شناسی سیاسی در مقاله حاضر به مثابه چارچوبی شاکله‌شناسانه، نویسنده را در بازشناسی کلیت جریان فکری سیاسی راهنمایی می‌کند. مطالعه این جریان براساس نظریه گفتمان لاکلا و موف نیز به ما در بازشناسی ظرفیت‌های نظری و اندیشگی جریان درباره دموکراسی، شناسایی مؤلفه‌های دموکراسی، تعیین جایگاه و وزن آن در گفتار سیاسی و الگوپردازی آن کمک خواهد کرد.

شکل شماره (۱). الگوی تحلیلی جریان-گفتمان



۳. جریان فکری-سیاسی ایرانی متمایل به لیبرالیسم در دوره جمهوری اسلامی
در حوزه عمل، برابند دولت موقت با محوریت اندیشه و کنش بازرگان، برجسته شدن عناصری چون تغییرات تدریجی، اصلاح‌گری، قانون‌گرایی، احترام به قواعد بین‌المللی، تعامل با دولت‌ها و دولت حداقلی بوده است. پس از استعفای بازرگان و روی کار آمدن بنی‌صدر و با اوج‌گیری توجه به ارزش‌های اسلامی و انقلابی در شرایط جنگ تحمیلی، ضدیت با گروه‌های لیبرالیستی نیز شدت یافت (ر.ک: بشیریه، ۱۳۸۲: ۴۳ و برای بحثی جریان‌شناسانه ر.ک: کرد، ۱۳۸۶). این روند موجب شد جریان لیبرالیسم ایرانی در ادامه راه خود و برای بقا، فعالیت‌های خود را در

چهره نظری تداوم بخشد؛ چنان‌که بازرگان نیز بیشتر به تأملات نظری روی آورد. انتشار نوشته‌هایی مانند «بازیابی ارزش‌ها»، «انقلاب ایران در دو حرکت» و «خدا و آخرت: هدف بعثت انبیا» حاصل فعالیت‌های این دوران بود.

جریان ایرانی متمایل به لیبرالیسم، در دوره جدید نظرورزی خود، تحت تأثیر چند مؤلفه قرار گرفت. مؤلفه نخست، استقرار جمهوری اسلامی و گفتار اسلام سیاسی فقه‌محور است، که به معنای همراهی ضروری و غایت‌گرای دین با سیاست بود، که در سنت لیبرالیستی هم برتابیده نمی‌شد، و هم ماهیت غالب بحث‌های روشنفکری را نیز دینی (واکنش به دین و عرصه‌های گوناگون آن) کرد؛ یعنی شکاف سنت و مدرنیته را تبدیل به چالش اساسی‌تر این دوره تبدیل کرد. دوم، افول مارکسیسم و تجدید اعتبار و حیات لیبرالیسم در عرصه جهانی و اولویت یافتن گفتار آزادی‌خواهی بوده است. سوم، مباحث جدید معرفتی و روشی است. چهارم، پست‌مدرنیسم، که موجب بروز نگرش‌های جدید و گاه انتقادی در ادامه راه تأملات نظری لیبرال‌ها شده است.

روشنفکرانی که گفتار لیبرالیسم این دوره را در بعد نظری، تأسیس و بازنمایی کردند، به سه نحله قابل تقسیم‌بندی هستند: روشنفکران دینی که راه و مسلک بازرگان را تداوم بخشیدند و عبدالکریم سروش چهره برجسته آنها است. نوگرایان دینی از قشر روحانیت که مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی متمایز و جدیدی را سنجه تحلیل و بررسی‌های خود قرار دادند که محمد مجتهد شبستری را می‌توان برای آن مثال آورد. گروه دیگری از اندیشه‌ورزان لیبرالیست این دوره، لیبرال‌های نابی هستند که *داریوش شایگان* یکی از آنها است.

در پرتو تأملات اندیشمندان این جریان، عناصری از مکتب لیبرالیسم در اندیشه و نظر ایرانیان دوره جمهوری اسلامی بازتولید و گسترانده شده است. به‌طورکلی در گفتار این روشنفکران آموزه‌های لیبرالیستی و پسامدرن (جهان‌گرایی)، با شدت و ضعف نسبی، جایگاه خاصی در اندیشه‌پردازی ایشان داشته است. اندیشه‌های بازرگان، سروش، شبستری و شایگان حضور معنادار آموزه‌های لیبرالیستی را با این توصیف می‌نمایانند.

سخن گفتن از بازرگان، سروش و شبستری، به‌عنوان روشنفکران دینی، در کنار

شایگان به‌عنوان یک روشنفکر عرفی به‌مثابه یک گفتگو، این اندیشه‌ها را در مواردی به هم نزدیک می‌کند و آن توجه به همه آنها در ذیل مکتب لیبرالیسم بوده و مهم‌ترین ویژگی‌های مشترک آنها عبارتند از:

۱. تأثیرپذیری از لیبرالیسم در تحول اندیشگی: اندیشه این روشنفکران، نماد تحول نگاه روشنفکری ایرانی است، سروش ضمن استمرار پروژه بازرگان و شریعتی، با الهام‌گیری از آخرین یافته‌ها و تطورات فکری ایشان (بازرگان «آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء») و هم آثار عینی افکار آنان، تلاش کرد تجارب روشنفکران دینی را، با نقد و پیشنهادهایی تازه به‌پیش ببرد. شایگان با سه چهره اندیشگی خود توانسته است از همراهی با جریان بومی‌گرای روشنفکری ایرانی تا اندیشه‌های جهانی‌گرا، سیر کند. در چرخش‌های روشنفکری دینی و بومی‌گرا، آنچه بیشتر قابل توجه است، حضور صریح آموزه‌های مدرنیستی و جهانی‌گرا در اندیشه‌های سروش و شایگان است. هرچند جذب علم، فن، خرد و توسعه، در انگاره روشنفکران ایرانی، امری پذیرفته‌شده است، اما گرایش شایگان و سروش به ارزش‌ها و ویژگی‌های تجدد غربی، بیشتر بر پایه جهان‌شمولی و عمومیت داشتن این ارزش‌ها و ویژگی‌ها است.

۲. این روشنفکران، آموزه‌های مدرنیته و فرامدرنیته را در فهم خود از دین، به‌کار برده‌اند. آنها خواهان کنار گذاشتن سنت نیستند: «کسانی که سنت را کاملاً کنار می‌گذارند، در این مقام برنمی‌آیند که پیام کتب مقدس را تفسیر کنند و از تئوری و تعلیمات آن تفسیر بپرسند» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۸۳: ۱۲). سروش و شبستری در جایگاه فیلسوف‌های علم، با علوم سنتی و آموزه‌های آن، چونان دیگر علوم برخورد می‌کنند و از متأثر شدن سنت و علوم آن، از تغییر و تحولات دائمی در علم، کشف‌های علمی، شناخت‌شناسی و فهم‌های جدید فلسفی می‌گویند، تا همچنین از تغییر و تبدل معرفت دینی و نامقدس بودن آن نیز خبر داده باشند. شایگان مانند پست‌مدرن‌ها در عرصه تکثری که به‌تصویر می‌کشد و در ذیل نقد فقدان معنا در جهانی آشفته، از توجه به معنویت دنیای سنتی سخن به‌میان می‌آورد.

۳. از دیدگاه بازرگان، سروش، شبستری و شایگان، سنت ایدئولوژیک‌شده، بحران زمانه است. آنها از خطرها و آفت‌های ایدئولوژیک شدن مذهب، سخن گفته

و اندیشه‌های خود را در این زمینه، به‌ویژه در غیریت با علی شریعتی و نقد اندیشه‌های او ارائه کرده‌اند.

۴. انگاره‌های سروش، شبستری و شایگان، معرفت‌اندیشانه و فلسفی‌اندیشانه است. آنها به ابعاد معرفتی-نظری سنت و تجدد توجه داشته و آن را بر پایه منطق فلسفی، درک و تحلیل می‌کنند؛ از این رو در تقابل با روشنفکرانی نظیر آل احمد و شریعتی قرار دارند که «بیشتر مسائل ایران را بر پایه منطق جامعه‌شناختی فهم کرده و درگیر ابعاد اجتماعی معضله ایران بوده‌اند» (کچوئیان، ۱۳۸۴: ۱۳۷).

۵. دین‌پژوهی برخی از ایشان نیز در تقابل با گفتار اسلام سیاسی فقه‌محور، با الهام گرفتن و کاربست آموزه‌های معرفت‌شناختی لیبرالیسم انجام شده است.

۶. در کنار آزادی و انسان محق، توانمند و مختار که از محوری‌ترین عناصر گفتار جریان لیبرالیستی دوره جمهوری اسلامی است، عناصر دیگری نیز قابل ذکر است، که ویژگی‌ها و مختصات فکری دوره‌ای از جمهوری اسلامی را نیز شکل داده و در مقاطعی غلبه گفتاری نیز یافته‌اند. برخی از این عناصر عبارتند از: مخالفت با ایدئولوژی‌های سیاسی، لزوم تبدیل دین از ایدئولوژی به فرهنگ، نقد عقلانیت ابزاری، داشتن ویژگی گفتگویی، ضرورت شناخت هم‌زمان سنت و فهم عمقی و فلسفی تجدد، مخالفت با تقلید کورکورانه از سنت و تقلید مدورانه از تجدد، پذیرش وضعیت کثرت‌گرایانه در جهان فرهنگی، گذر از ضدیت با غرب به رقابت با آن، توجه به تفهم انتقادی نسبت به عناصر جهان فرهنگی، فهم و درک بهتر و عمیق‌تر مبانی سنت و اصول فلسفی و نظری تجدد به منظور ایجاد گفتگو با جهان امروز، گسترش نگرش انتقادی به میراث سیاسی، جایگزینی کثرت‌گرایی ارزشی و اخلاقی در مقابل ساختارهای ایدئولوژیک پیشین، عدم تقلید و مدگرایی در اندیشه سیاسی جدید، گذار از تقابل هویتی سنت-شرق (دین-معنویت) و تجدد-غرب (عقل-علم) به همزیستی مجازی سنت و تجدد در قالب مفهوم فراهویتی زیست‌آگاهی سیاره‌ای انسان مهاجر و نظایر آن.

۷. در پرتو مباحث نظری این روشنفکران، برخی از گزاره‌ها که در ساختمان نظری گفتار اسلام‌گرایی فقه‌محور نقش سازنده‌ای دارند، در اینجا چنان کم مورد استفاده قرار گرفته‌اند، که گویا حذف شده‌اند: مفاهیمی نظیر ولایت، فطرت و

عصمت.

شاید این مؤلفه‌ها نشان‌دهنده نوعی اشتراک مکتبی در میان اندیشه‌وران یادشده باشد. در پرتو این عناصر، انتظار می‌رود که دموکراسی جایگاه برجسته‌ای داشته باشد؛ زیرا دموکراسی در طریقت اصلاحی لیبرال‌ها به داشتن جایگاهی رفیع شهرت داشته، و همچنین از اصلی‌ترین مباحث دهه دوم به بعد انقلاب اسلامی بوده است. اما آیا دموکراسی محور نظوروزی این جریان بوده است؟ آیا می‌توان از الگو یا الگو‌هایی در زمینه دموکراسی سخن گفت؟ آیا می‌توان الگو‌هایی را در بستر اشتراک‌های اندیشمندان این جریان تئوریزه کرد؟ در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان گفت در پرتو کنش و نظر این جریان، از جمله می‌توان به دو الگوی متمایز دست یافت؛ نخست، الگویی که از آن به «دموکراسی معنوی» تعبیر کرده‌ایم و مبتنی بر کنش و نظر مهدی بازرگان بوده است و در نوشته مجزایی به آن پرداخته‌ایم. دوم، الگوی «دموکراسی کثرت‌گرا» است که مختصات آن، مستند به اندیشه‌های سروش، شبستری و شایگان، موضوع مقاله حاضر است.

۴. دموکراسی کثرت‌گرا

«دموکراسی کثرت‌گرا»، ترجمان عملی معرفت‌اندیشی سروش، شبستری و شایگان در سپهر سیاست و اجتماع است که مؤلفه‌های سازنده آن به شرح زیر هستند.

۴-۱. سیالیت فهم و بشری بودن معرفت

الگوی کثرت‌گرایی دموکراسی، جز با ابتنا به گفتاری که درصدد توضیح، توجیه و بیان کثرت‌گرایی معرفتی باشد، شکل نمی‌گیرد؛ یعنی دموکراسی کثرت‌گرا برابند سیاسی و اجتماعی چنین مبنایی است. تنها در ذیل چنین مبنای کثرت‌گرایی است که قاعده بازی زیاد شده و تکثر رسمیت می‌یابد. این ویژگی، مبنای دموکراسی کثرت‌گرا و همچنین مؤلفه آن است.

این مبنای متکثر، از قبض و بسط نظری شریعت، پلورالیسم، نسبی‌گرایی، قرائت‌های گوناگون، هرمنوتیک و هستی‌های درهم‌شکسته شکل می‌گیرد. ویژگی اجتماعی و سیاسی آن نیز ضدیت با ایدئولوژی و گذار از آن است. گذار از ایدئولوژی‌گرایی، در گفتار این روشنفکران، از پذیرش سه مبنای گام نخست، در

مباحث هویتی (ر.ک: خرمشاد و سرپرست سادات، ۱۳۸۹)، آغاز و به تعدد مبانی تا غیرقابل احصاء و «چهل تکه» تداوم می‌یابد.

همان‌گونه که اشاره شد، این خط روشنفکری به‌نوعی بر ایدئولوژی، شوریده و آن را برنتابیده و حتی آن را به‌عنوان معضل و مشکله زمانه خویش معرفی کرده‌اند. سروش، براینده ایدئولوژی را قرار گرفتن دین در قالبی جهت‌دار و در پرتو یک مرام‌نامه دنیوی در کنار سایر مرام‌نامه‌های دنیوی می‌داند. روح این تلقی از دین، «مقدم داشتن دنیا بر آخرت، در عین انکار نکردن آخرت است» (سروش، ۱۳۷۶: ۲۰۳).

در انگاره شایگان نیز استدلال‌های مشابهی وجود دارد. او مبنای ایدئولوژی را میدان کژتابی^۱ به‌عنوان سرچشمه التقاطها، کژآهنگی‌ها و روکش‌کاری‌ها می‌داند. از نظر شایگان، هنگامی که روشنفکری از تکالیف اساسی خویش، یعنی طرح کردن، بافاصله نگرستن و درک واقعیت‌ها غافل شود، به ایدئولوگ تبدیل می‌شود (شایگان، ۱۳۷۶: ۲۲۷). شایگان با نگاهی انتقادی بیان می‌کند که «اکثر روشنفکران ما از آنجاکه هیچ رابطه‌ای با جهان سنتی - که رفته‌رفته از صحنه بیرون می‌رفت و به اشباح متعلق به گذشته تبدیل می‌شد- نداشتند و از آنجاکه از قافله غرب بسیار عقب مانده بودند، در فضایی نامعین رشد می‌کردند که در آن، همه‌چیز در ابرهای سوءتفاهم به‌هم ریخته بود و تنها چیزی که هنوز مردم را جلب می‌کرد، یا برمی‌انگیخت، مترسک‌های ایدئولوژیکی بود که تندروها علم می‌کردند» (شایگان، ۱۳۷۶: ۶۸). از نظر شایگان، نتیجه فقدان تکیه‌گاه هستی‌شناختی، از طریق آشفتگی، عقب‌افتادگی‌های مورب، کژآهنگی‌هایی چون نگاه‌های نیمه‌افلیج و آگاهی کاذب است (شایگان، ۱۳۷۶: ۷۶). این آگاهی کاذب را شایگان با ورود به قلمرو سیاسی «در انقلاب مذهبی چیست؟» توضیح داده است. از نظر او ایدئولوژی که خاستگاه آن میدان کژتابی است، پدیده‌ای التقاطی میان اسطوره و عقل، تفکری ضددیالکتیک (از آن‌رو که منجمد و راکد است) و نیز یک آگاهی کاذب است (شایگان، ۱۳۷۶: ۱۵۴).

شایگان میدان کژتابی و تقدیر تاریخی جهان‌بینی سنتی میان احتضار خدایان و

مرگ قریب‌الوقوع آنان را وضعیت میان‌ایستمه‌ای می‌داند که در آن سنت به ایدئولوژی تبدیل می‌شود و آخرین توان‌های خود را به شکل گفتمان سیاسی و با خشونت نشان می‌دهد (حقدار، ۱۳۸۲: ۲۰-۱۹). در این دو جهان به‌بن‌بست‌رسیده که همسویی و هماهنگی اندیشه با واقعیت از دست رفته، تاریک‌اندیشی که ناظر به بنیان‌های معرفتی است، ظاهر شده و به‌دنبال خود ایدئولوژی را وارد میدان می‌کند؛ در فضایی که نفی^(۱) منتفی شده، فلسفه از کانون نیروبخش زندگی اجتماعی کنار گذاشته شده و نیروی دین، سستی گرفته است، موفقیت ایدئولوژی زاده برآوردن دو نیاز اساسی و حیاتی انسان است: نیاز به اعتقاد داشتن و نیاز به توضیح و توجیه این اعتقاد (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۰).

برخی پیامدهای ایدئولوژی کردن مذهب در نظرگاه شایگان عبارتند از: هتک تقدس از مذهب، از بین رفتن سرمایه اساطیر تمثیلی و ازلی با تبدیل و خرج آن در قالب اساطیر سیاسی و در نتیجه انتحار معنویت، دگرگونی و تغییر جوهری دین، خروج دین از ساحت قدسی خود، قرار گرفتن دین در قالب‌های عرفی و سکولار، تاریخی و دنیوی شدن معنویت، تحلیل رفتن و رنگ باختن در مقابل ایدئولوژی‌های منسجم که محصول تجدد و غربی‌شدن دنیا هستند، و بالاخره باختن هم دنیا و هم آخرت (شایگان، ۱۳۷۶: ۱۵۵-۱۵۴؛ شایگان، ۱۳۷۷: ۴۷).

آنچه در مقابل ایدئولوژی‌گرایی در این اندیشه ارائه می‌شود، احیای سیالیت فهم و پلورالیسم با یک پروژه معرفت‌شناسانه است. اگر شریعتی -چهره بارز روشنفکری مورد انتقاد- ابتدا منابع دینی را استخراج، تصفیه و تغلیظ کرده، و بازتعریف دوباره آن را توصیه و بر لزوم هماهنگ کردن دین با زمانه توجه داشت و تلاش می‌کرد از واژگان و اصطلاحات قدیمی، مفاهیم مدرنی را استخراج و بین آنها این‌همانی قائل شود، در پروژه معرفت‌اندیش روشنفکران جریان موردبحث، مفاهیم مدرن از مفاهیم سنتی، استخراج نمی‌شوند (ر.ک: عباسی، ۱۳۸۶: ۱۹۶-۱۷۱).

سروش و شبستری برخلاف شریعتی، به استدلال‌های درون‌دینی یا چارچوب تطبیقی متوسل نمی‌شوند. در تعبیر این روشنفکران، تأکید عمده بر تفسیرها و تعبیرهای دینی و نه خود دین است. جداسازی تفسیر دینی به‌عنوان محصول انسانی در شرایط معین ساختاری با مقوله دین، این نکته را روشن می‌کند که تفسیرهای

دینی، خود می‌توانند برآمده از شرایط دگرگون‌سازی باشند که در جامعه جریان دارد. نظریه‌های قبض و بسط نظری^۱ شریعتِ سروش، و هرمنوتیک شبستری، بیان می‌دارند که دین امری ثابت و غیرقابل‌تغییر است، اما معرفت دینی باید براساس زمانه و هر دوره، بازتعریف شوند. تاریخ دین در این تعبیر، تاریخ معرفت دینی است. اگر در قبض و بسط نظری شریعت، سخن از بشری بودن، تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی می‌رفت، در پروژه «بسط تجربه نبوی» سخن از بشریت و تاریخت خود دین و تجربه دینی می‌رود (سروش، ۱۳۷۹: الف، هفت). نظریه پایان عصر فراروایت‌های شایگان نیز هر تعبیر کلان و فراروایت (ازجمله تعبیرهای جهان‌شمول و پهن‌گستر دینی) را پایان‌یافته تلقی می‌کند.

در مدل‌های ایدئولوژیک، بیشتر برنامه‌های سیاسی-اجتماعی و طرحی عملی برای دگرگونی رادیکال اجتماعی ارائه می‌شود، اما الگوی معرفت‌شناسانه، برنامه‌ای پژوهشی، حاوی دغدغه‌های معرفتی و ازجمله دین‌شناسانه است. اساس کار الگوی ایدئولوژیک شریعتی، دغدغه‌های عمل‌گرایانه، یعنی احیاءگری در حوزه سیاست و اجتماع بوده است، اما پروژه معرفت‌اندیش این روشنفکران، احیای حوزه معرفت و دین‌شناسانه است. نوسازی دینی شریعتی بخشی از طرح نوسازی جامعه دینی در نظر گرفته می‌شد، اما جریان معرفت‌شناسانه سروش و شبستری و نظریه‌هایی چون قبض و بسط نظری شریعت، هرمنوتیک و بسط تجربه نبوی به مرحله‌ای گام نهاد که شامل نوسازی در حوزه معرفت‌شناسی و دین‌شناسی است (ر.ک: عباسی، ۱۳۸۶).

در هر دو الگوی معرفت‌شناسانه و ایدئولوژیک، دگرگونی دنبال می‌شود. در مدل معرفت‌شناسانه، برنامه اجتماعی اصلاح‌طلبانه و در مدل ایدئولوژیک، دگرگونی رادیکال دنبال می‌شود. الگوی معرفت‌شناسی، با تأثیرپذیری از آموزه‌های لیبرالیستی، مدافع اصلاح‌طلبی و نه دگرگونی‌های بنیادی و انقلابی است. این مدل با تحول در ساختارهای نگرشی جامعه و برداشتن موانع ذهنی و نظری، زمینه اصلاحات تدریجی را فراهم می‌کند (ر.ک: عباسی، ۱۳۸۶).

ساختار الگوی معرفت‌شناسانه از دین، با تفکیک فهم دین، از دین و بشری

دانستن معرفت دینی، نخست، دین را فراتر از حوزه نقادی می‌نشانند، دوم، بر معرفت دینی جامه بشری می‌پوشانند، که هم قابل نقد است و هم متکثر.

نظریه معرفت‌شناسانه با بحث از انتظار از دین، انقلابی در ساختار معرفت دینی است. پرسش ما چه انتظاری از دین داریم، به جای یک پرسش قدیمی که دین از ما چه انتظاری دارد، مطرح شده است. ویژگی دیگر الگوی معرفت‌شناسانه، تاریخی دیدن دین است، و از دو بعد با الگوی ایدئولوژیک متفاوت است؛ یکی نقدپذیر دانستن متون دینی و دیگری، آزمون‌پذیر دانستن ادعاهای دینی. مجموعه این ویژگی‌ها دربرگیرنده پروژه اسطوره‌زدایی است. این الگو در تعارض با مدل ایدئولوژیک قرار دارد که در آن، شخصیت‌های دینی به‌عنوان چهره‌هایی اسطوره‌ای و نقدناپذیر دیده می‌شوند (ر.ک: عباسی، ۱۳۸۶).

درحالی‌که تفسیر ایدئولوژیک با افزودن انتظارات خود از دین بارهای بسیاری بر دوش آن می‌نهد و خواسته‌های بسیاری از آن داشت، به‌گونه‌ای که قرار است دین همه نیازها را پاسخ دهد، در الگوی معرفت‌شناسانه، بار دین و انتظارات از آن سبک و محدود به آخرت می‌شود (ر.ک: سروش، ۱۳۷۵). ذاتیات دین، گوهر آن را نشان می‌دهد، و آن یعنی ایدئولوژی‌ستیزی و دین‌حداقلی (سروش، ۱۳۷۷) و همچنین انتظارات حداقلی.

زبان معرفت‌اندیشان، عرفانی و اخلاقی و زبان ایدئولوژی‌گرایان، احساسی و عاطفی است. از نظر معرفت‌اندیشان، تفسیر دینی ایدئولوژی‌پردازان، قشری، سطحی و انعطاف‌ناپذیر بوده و در تفسیر ایشان، مجالی برای تفسیر عمیق دینی و ماندگاری رازها و حیرت‌های آن فراهم می‌شود (ر.ک: عباسی، ۱۳۸۶). در رویکرد ایدئولوژیک، جایی برای عقل، کنکاش و تحقیق باقی نمی‌ماند، زیرا همه‌چیز از پیش تعیین شده است، اما در رویکرد معرفت‌شناختی، هیچ شخصیت و هیچ فتوایی، و رای چون‌وچرا نیست، هیچ فهمی از دین، آخرین فهم یا بهترین آنها شمرده نمی‌شود، لذا تفسیر غالب از دین وجود دارد، اما به‌طور قطع، تفسیر رسمی یا مطلق از آن هرگز (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۱۵۵). شبستری کسانی که بیمناک متروک شدن قوانین قطعی خداوند هستند را مخالفان دموکراسی دانسته و می‌پرسد که ارزش این قوانین چگونه به‌دست می‌آید. آیا با توجه به مباحث فلسفی تفسیر متون

هرمنوتیک فلسفی) که به‌ویژه در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث، دیگر معنایی برای «نص» در مقابل «ظاهر» باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیری منحصر به فرد ندارد و از همه متون، تفسیرها و قرائت‌های متفاوت می‌توان داد و هیچ متنی به این معنا «نص» نیست، اسلام به هر صورت که تصور شود، گونه‌ای فهم و تفسیر از کتاب و سنت است و هیچ فهم و تفسیری از کتاب و سنت تا آنجایی که به انکار نبوت پیامبر (ص) نرسد، خروج از اسلام به‌شمار نمی‌آید. همه فهم و تفسیرهای کتاب و سنت، همیشه و از سوی همه کس در افق فرهنگی-تاریخی معینی انجام شده است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ ب: ۱۱۴).

سیالیت فهم (فهم متکثر و گوناگون) به معنای حق متکثر است، که خود را با آزادی به معنای تضمین امنیت همه اندیشه‌ها می‌نمایاند. بشریت فهم به معنای امکان نقد (از کامل نبودن نسخه‌ها تا نبودن نسخه‌های جهان‌شمول و متافیزیکی) و مرجعیت عقل (که از طریق خطا و تجربه راه می‌نمایاند) است؛ این هر دو با گذار از ایدئولوژی‌گرایی، زمینه کثرت‌گرایی مورد نیاز دموکراسی را حتی در جامعه دینی فراهم می‌کنند.

۲-۴. دموکراسی دینی

در نظرگاه روشنفکران دینی متمایل به لیبرالیسم، دین نه تنها کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه از مؤلفه‌های سازنده دموکراسی‌های مدنظرشان نیز تلقی می‌شود؛ چنان‌که سروش از دموکراسی مطلوب خود به «حکومت دموکراتیک دینی» تعبیر کرده است. مباحث دموکراسی این روشنفکران، با ارائه به‌عنوان دموکراسی دینی، اسلام‌گرایی شریعت‌مدار را به‌چالش فراخوانده است. از نظر این روشنفکران «تنها شکل یک حکومت دینی در دموکراسی دینی (در این تعبیر) منعکس خواهد شد و لاغیر» (عربی زنجانی، ۱۳۷۹: ۷۰-۶۹).

سروش، مراد خود را از حکومت‌های دموکراتیک و حکومت‌های دینی برای توضیح این‌همانی، به‌صراحت بیان کرده است. وی در سخنرانی «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، درباره مفهوم حکومت دینی بیان می‌کند: «حکومت دینی آن است

که منبعث از حق غیردینی یا تکلیف غیرحکومتی مردم دین‌دار باشد، برای مدیریت و نقد قدرت و وظیفه‌اش آن است که اولاً حاجات اولیه مردم را تأمین کند (به روش‌های عقلایی و تجربی) تا از تنگناهای مادی برهند و بگذرند و مجال پرداختن به ارزش‌ها و حاجات لطیف‌تر معنوی و از جمله ایمان آوردن آزاد را پیدا کنند و ثانیاً صحنه جامعه را محضر دعوت به دین و انتخاب آزاد ایمان نگاه دارد» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۸۰). با چنین استدلالی است که او معتقد است دینی بودن یا نبودن جامعه است که بر دینی بودن یا نبودن سیاست حکم می‌راند. سیاست خنده‌ای بر لب دیانت نیست که گاه برآید و گاه محو شود، بلکه برقی است که همواره در چشمان دیانت می‌درخشد (سروش، ۱۳۷۳: ب: ۱۵۲).

در این دیدگاه، حکومت دینی مسبوق به جامعه دینی و متناسب با آن است. در چنین جامعه‌ای هرگونه حکومت غیردینی، غیردموکراتیک است. جامعه دینی که مبتنی بر ایمان آزاد، فهم سیال و حضور انفرادی در برابر خداوند است، نمی‌تواند جامعه‌ای دموکراتیک نباشد (سروش، ۱۳۷۶: ۳۱۷؛ سروش، ۱۳۷۳: ج). حکومت دینی بر جامعه‌ای متدین و آگاه که پاس حریت ایمان و سیالیت فهم و بشریت معرفت را داشته باشد (سروش، ۱۳۷۶: ۳۲۲)، با دموکراسی میسور است. اگر تکرگرایی لیبرالیستی مقتضی و مستعد دموکراسی است، این اقتضا و استعداد در جامعه ایمانی هزارچندان است؛ جامعه دینی بالذات متکثر و کثرت‌گرا است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۲۱).

از نظر سروش، حکومت فقهی نمی‌بایست شاخص و معیار جامعه دینی دانسته شود که «حکومت فقهی بر جامعه‌ای مقلد چندان از روح دموکراسی دور است که دیو از قرآن» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۲۲). شبستری هم پاره‌ای از احکام فقهی موجود را با دو اصل مهم دموکراسی، یعنی مساوات حقوقی همه شهروندان و هدف قانون که تأمین منافع همه شهروندان است، در معارضه می‌داند. از نظر او «پاره‌ای از احکام فقهی از برتری‌های حقوقی مسلمانان یا مردان بر زنان سخن می‌گوید، پاره‌ای از احکام فقهی اگر قانون تلقی شوند، نه منافع همه شهروندان که منافع عده خاصی را تأمین می‌کنند. آیا باید این احکام فقهی را که در شرایط تاریخی معینی نقش خاصی داشته‌اند را قوانین قطعی و ابدی و همه‌عصری خداوند اعلام کنیم و با آنها به جنگ

دموکراسی برویم» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ب: ۱۱۶).

سروش در نسبت‌سنجی دین و دموکراسی، آن را از مصادیق جمع علم و دین دانسته است. از نظر او، دین نه عین علم است، نه مولد آن و نه داور آن، و نه به‌دست‌دهندهٔ روش آن و نه روانه به‌سوی هدف آن و درعین‌حال منکر و مخالف آن هم نیست، هرچه صبغه علمی (ازجمله حکومت و مدیریت کشور) داشته باشد، همین نسبت را با دین خواهد یافت و به میزان و معنایی که علم دینی می‌توان داشت، حکومت دینی هم می‌توان داشت (سروش، ۱۳۷۶: ۴۲۹).

در این دیدگاه جمع دین و دموکراسی، تدبیری فرادینی است و دست‌کم اضلاع معرفت‌شناسانه برون‌دینی دارد و اتکا و اکتفا به احکام فقهی و قصر نظر بر اجتهادات فقیهانه درون‌دینی در انکار یا تأیید دین‌داری دموکراتیک، کاری ناسنجیده و بنایی ناپایدار است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۰۲-۳۰۱).

از نظر شبستری نیز «نمی‌توان گفت اگر یک فرد یا یک ملت خدا را مرجع نهایی دانستند، این به این معنا است که آنها با دموکراسی ضدیت دارند. چرا باید این‌گونه باشد؟ انسان می‌تواند خدا را به‌عنوان برترین مرجع بشناسد، اما در زندگی اجتماعی بگوید: «بله، من آزادم، تو آزادی و همه انسان‌ها آزادند» این مربوط به بحث آزادی در میان انسان‌ها است نه آزادی میان خدا و انسان. آزادی و دموکراسی مستلزم وجود نظمی ویژه در میان انسان‌ها است. این موضوع هیچ ارتباطی به جایگاه خداوند به‌عنوان مرجع برتر ندارد» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۱).

سروش که دموکراسی را متأثر از تأسیس حکومت قانون می‌داند (سروش، ۱۳۷۳)، دینی بودن حکومت را نیز در آن نقطه جستجو می‌کند. حکومت دینی حکومتی است که فقط صفت دینی دارد، نه ماهیت دینی، و دینی بودن حکومت فقط به ارزش‌های دینی و به حقوق خاصی است که یک حکومت دینی برای مردم می‌شناسد؛ حقوقی که در جوامع دیگر ممکن است متفاوت باشد (سروش، ۱۳۷۶: ۲۰۶-۲۰۵). در انگاره سروش، حفظ شریعت از طریق حفظ هویت و شعائر جامعه دینی، از طریق بسط انضباط قانونی و بستن دست خودکامگان و بالاخره از طریق حساسیت‌برانگیزی نسبت به عدل، حق و اجرای عادلانه قانون (سروش، ۱۳۷۶: ۳۲۵-۳۲۴؛ سروش، ۱۳۷۳ ج) به دموکراسی دینی کمک می‌کند.

به‌نظر سروش، ورود عنصر مصلحت در تقنین، تفقه و تأسیس هیئتی برای تمییز و تحصیل آن، از مقومات فکر و عمل دموکراتیک است و نشانه روشنی از کشفی مهم، یعنی دنیوی دیدن چیزی (تفقه‌ی) که همواره دنیوی بوده است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۲۷؛ سروش، ۱۳۷۳ ج). از نظر سروش فقه، علمی کاملاً دنیوی است و تبعی و طفیلی و تابع مقدمات کلامی و اصولی و انسان‌شناختی خویش است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۳۷).

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که اگر این علم کاملاً دنیوی و یکسره تابع مصالح دنیوی عقلی و عرفی است، جایگاه امر قدسی در آن (در نظام دموکراتیک دینی) کجاست؟

براساس رأی سروش، اگر این نظام حقوقی در واقع متضمن سوبه قدسی باشد، آن سوبه همانا مصالح اخروی‌ای است که در طول مصالح دنیوی قرار می‌گیرد، نه در عرض آن. به بیان دیگر، مسلمانان در تنظیم مناسبات اجتماعی (و به تعبیر غزالی، در مقام فصل خصومات) باید یکسره تابع عقل جمعی و مصالح آشکار و سنجش‌پذیر دنیایی باشند و در عین حال باور داشته باشند که اگر این مصالح دنیایی تأمین شود، مصالح اخروی ایشان نیز به تبع تأمین خواهد شد (نراقی، ۱۳۹۰).

سروش با این تصور از حکومت (که آن را ناشی از نیازهای واقعی و مشترک عموم مردم در اجتماع می‌داند) و یکی دانستن آن در جوامع دینی و غیردینی، و نگاهی آرمانی به جامعه دینی (جامعه‌ای مؤمن، آگاه و پاسدار حریت ایمان، سیالیت فهم و بشریت معرفت) و با این نگاه به فقه «حقوق و ارزش‌های حکومت دینی و نه بیشتر از آن»، و با اعتقاد به طبیعی بودن حکومت دموکراتیک دینی، دعوت به دموکراسی دینی را «دعوت به پروژه تمام‌عیار عقلی‌گری دنیوی و تحقق ایمان آزاد و حرمت نهادن به فهم سیال» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۳۳؛ سروش، ۱۳۷۳ ج) و همچنین در خور آنها و نیروبخش به آنها تفسیر کرده است.

سروش، وجود جامعه دین‌داران و به‌رسمیت شناختن حق انتخاب برای ایشان را دو دلیل تأسیس دولت دینی می‌داند. در عین حال *حجاریان*، در بررسی و نقد این نظریه، شرط سومی را نیز به این دو شرط افزوده است و آن، وجود قرائتی از دین است که تأسیس حکومت دموکراتیک دینی را ممکن می‌سازد؛ این قرائت که *حجاریان* آن را

«دین دموکراتیک حکومتی» نامیده است، مبتنی بر دو رکن است: نخست، دینی که معتقد به تشکیل دولت باشد و دوم، دینی که دموکراسی را به عنوان شکل دولت بپذیرد (و به این ترتیب و ناگزیر ایدئولوژی متولد می‌شود)، به عبارت دیگر، رخدادی معرفت‌شناختی (خلق نظریه‌های دولت دینی) و جامعه‌شناختی (ظهور نخبگان هوادار دولت دینی) لازم است (قوچانی، ۱۳۸۳: ۱۹۳). حجاریان توضیح می‌دهد که هرچند تأسیس حکومت دموکراتیک دینی در پیوند با نظریه، فربه‌تر از ایدئولوژی و در نقد ایدئولوژی پیش‌بینی شده، اما در عمل، خود محتاج به نوعی ایدئولوژی است (حجاریان، ۱۳۸۰: ۱۴۷-۱۴۴؛ حجاریان، ۱۳۷۳).

۳-۴. محوریت معارف فرادینی

تکثر لازم دموکراسی، از اینجا نیز سر برمی‌آورد که پایه بسیاری از معارف دینی، برون‌دینی است و آن هم موجب تکثر و مخالف صورت‌های متصلب و تک‌گویه است. اهمیت معارف فرادینی در این الگو و پردازش دموکراسی از این رو است که خود اثبات حقانیت دین نیز پایه در همین معارف دارد. انسانی بودن، شرط حقانیت دین است و محوریت انسان و حقوق انسانی او، دارای اولویت و پایه حقوق بشر است. پایه اساسی دموکراسی نیز همان حقوق طبیعی است. با این اوصاف همه شکل‌های حکومت و از جمله دموکراسی، مقوله‌ای برون‌دینی محسوب می‌شوند. معارف برون‌دینی نیز برداشت‌های بشری هستند که در طول زمان و مکان متحول شده و مستعد و مقتضی فراوانی هستند. محوریت قلمروهای فرادینی در خود معارف دین، در حقوق انسان‌ها و در نوع حکومت‌ها و از جمله دموکراسی، عرصه‌ای از تکثر را فراهم می‌کند که جانمایه این الگوی دموکراسی نیز هست.

این رویکرد، معرفت دینی را همان معرفت بشری معرفی کرده و بر این نکته تأکید می‌کند که معارف بشری، مستقل و خارج از دین هستند؛ از این رو با مشروعیت‌بخشی به معارف برون‌دینی، دیگر درصدد نیست که همه چیز را با دین اثبات کند. بنابراین مقوله‌ای مانند دموکراسی، برون‌دینی اعلام می‌شود. اگر در رویکرد ایدئولوژیک، این دموکراسی و یا آزادی و عدالت بودند که باید اسلامی می‌شدند، در رویکرد معرفت‌شناسانه، این اسلام و دین است که باید متناسب با

عدل و آزادی باشد. «این دین است که با مقولات برون‌دینی مانند آزادی، عدالت، و انسانیت سنجیده می‌شود و نه برعکس» (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۲۸۱). شبستری در پاسخ به این پرسش که فعالان جنبش‌های عربی در داخل و خارج از این کشورها (در تحولات بیداری اسلامی) با امید به دستیابی به دموکراسی در عرصه حضور یافته‌اند، اما مخالفان آنها اعتقاد دارند که اسلام از اساس با دموکراسی مخالف است؟ بیان می‌دارد که این پرسش که آیا اسلام و دموکراسی با هم سازگاری دارند، پرسش نادرستی است و پرسش درست این است: «آیا مسلمانان دموکراسی می‌خواهند». اگر مسلمانان دموکراسی بخواهند آن وقت تفسیری از اسلام را که با دموکراسی سازگار باشد، خواهند یافت. اگر دموکراسی نخواهند، چنین تفسیری را نخواهند یافت. هنگامی که مفسر، فردی فرهیخته باشد که به دنبال آزادی، دموکراسی و حقوق بشر است، دینش را در چنین چارچوبی تفسیر خواهد کرد» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۱). در چنین بستری شبستری، اندیشه و امور سیاسی جدید را مبنای تأسیس کلام جدید تلقی می‌کند.

راهکار شبستری این است که فقها باید فهمی متناسب با دموکراسی ارائه کنند. او در پاسخ به این پرسش که قوانین شریعت اسلامی چه نقشی در تحقق دموکراسی دارند؟ می‌گوید: اروپایی‌ها تمایل دارند به قوانین اسلام به‌عنوان یک مفهوم جامد بنگرند. اما شریعت اسلامی ماهیت جامد و غیرمتغیر ندارد. براساس شرایط زمانه فقها اجازه صدور فتوا دارند. این فقها وقتی آزاداندیش باشند، می‌توانند قوانین فعلی اسلامی را به‌گونه‌ای تفسیر کنند که مانع تحقق دموکراسی نباشد. ما می‌توانیم در قرآن، شریعت و سنت، مشوق‌هایی هم برای ایجاد یک سیستم دموکراتیک پیدا کنیم (مجتهد شبستری، ۱۳۹۱).

در این دیدگاه، معیار دموکراتیک بودن حکومت دینی به میزان بهره‌ای است که از معارف فرادینی می‌برد و به میزان حرمتی که به حقوق بشر می‌نهد (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۲۷۹). سروش در واقع حکومت دینی‌ای را دموکراتیک می‌داند که در آن میان درون و برون دین تعادل برقرار شده باشد (ر.ک: غلامرضا کاشی، ۱۳۷۴: ۳۱-۲۶).

سروش برای دستیابی به تعادل میان درون و بیرون دین نیز از همین معارف فرادینی بهره می‌گیرد؛ «آن همراهی یک دغدغه درون‌دینی از طریق جمع نمودن عقل و

شرع و یک دغدغه بیرون‌دینی از طریق حرمت نهادن به حقوق بشر است (ر.ک: غلامرضا کاشی، ۱۳۷۴: ۴۹). در نگاه سروش، جمع دموکراسی و دین، از نمونه‌های تاریخی توفیق بین عقل و شرع است. سروش در مورد لزوم جمع عقل و شرع بر این باور است که عالمان دین هیچ‌گاه نمی‌توانند در فهم دین، نسبت به معارف بیرون از دین، بی‌اعتنا باشند و درون و برون دین را متعادل نکنند. چون از یک سو رشته‌ای از اوصاف مانند حق بودن، عادلانه بودن و انسانی بودن بیرون از ظرف دین کشف و تعریف می‌شوند و از سوی دیگر، ادله‌ای که برای اثبات حقانیت و عادلانه بودن دین اقامه می‌شوند، همه عقلانی و بشری و غیروحیانی هستند و اینها همه در فهم دین مؤثرند؛ از این رو بی‌اعتنایی مطلق به احکام عقلی و بی‌پروایی نسبت به هماهنگی فهم دینی با احکام عقلی، در خور تعهد دینی نیست، همان عقلی که حق و عدل و انسانیت را تعریف می‌کند و همان عقلی که این اوصاف را برای دینی از ادیان اثبات می‌کند (که اگر نکنند، آن دین پذیرفتنی نخواهد بود) همان عقل به فهم تعلیمات دینی همت می‌گمارد. سروش، برجسته ساختن عقل در فهم شریعت را نخستین و برجسته‌ترین پایه نظریه حکومت دموکراتیک دینی دانسته است: «یک مقدمه لازم برای دموکراتیک کردن حکومت دینی، سیال کردن فهم دینی از طریق برجسته کردن نقش عقل در آن است، آن هم نه عقل فردی، بل عقل جمعی که محصول مشارکت همگان و بهره جستن از تجارب بشریت است و این میسر نمی‌شود مگر با شیوه‌های دموکراتیک» (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۲۸۰). به نظر سروش نقطه تمایز حکومت‌های دموکراتیک آن است که عقل جمعی را داور نزاع‌ها و گشاینده مشکلات می‌دانند. همچنین حکومت‌های دینی، این داوری را به دست دین می‌دهند و حکومت‌های دیکتاتوری، به دست زور فردی. اما سروش در همین زمینه می‌گوید که در حکومت‌های دینی همیشه فهمی از دین داوری می‌کند: «هیچ‌گاه خود دین، داوری نمی‌کند، بلکه همیشه فهمی از دین داوری می‌کند و این فهمیدن، کاری است عقلانی و عقل در مقام فهم دین، همواره دریافت‌های دینی خود را با دریافت‌های دیگرش هماهنگ می‌سازد» (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۲۸۰).

«حکومت‌های دموکراتیک دینی برای دینی بودن لازم دارند که دین را هادی و داور مشکلات و منازعات خود کنند و برای دموکراتیک بودن، لازم دارند که فهم اجتهادی دین را، در هماهنگی با احکام عقل جمعی سیال کنند و برای کسب رضای

خالق، لازم دارند که همواره پروای دین داشته باشند و در فهم صحیح‌تر و انسانی‌تر دین و هدایت خلق بر وفق آن بکوشند» (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۲۸۱). از نظر سروش، به این شکل لیبرالیسم حذف می‌شود، اما دموکراسی در پناه عقل جمعی با دین‌داری عاقلانه و عالمانه می‌آمیزد و یکی از مقدمه‌های حکومت دموکراتیک دینی تأمین می‌شود. سروش، داور قرار دادن عقل جمعی را به‌تنهایی ضامن جمع بین دین و دموکراسی نمی‌داند و به‌نظر وی، مراعات حقوق انسان نیز برای دموکراتیک کردن حکومت دینی لازم است؛ «نکته مهم در باب حقوق بشر این است که بحث از آن، یک بحث تماماً فقهی و دینی نیست، بحث از حقوق بشر، یک بحث کلامی-فلسفی و مهم‌تر از آن، یک بحث فرادینی است» (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۲۸۰). «نه دین در فقه منحصر است و نه حکومت فقط جنبه حقوقی دارد. به بیان دیگر، بحث از حکومت، اصولاً بحثی فراققه‌ای و حتی فرادینی است و تکلیف آن را باید در عرصه‌های غیردینی و غیرفقهی دین (کلام و انسان‌شناسی) روشن کرد» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۵۴-۳۵۳). «اگر انسانی بودن، شرط حقانیت دین است، شرط مشروعیت حکومت دینی هم خواهد بود و لذا مراعات حقوق انسان از قبیل عدل و آزادی، نه فقط دموکراتیک بودن یک حکومت، که دینی بودن آن را هم تضمین خواهد کرد» (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۲۸۲). درواقع در این الگو، دموکراسی و کثرت‌گرایی، اقتضای خود دین‌داری است.

«حکومت دینی بنا بر ماهیت دینی‌اش، بیش از آنکه متکی و مبتنی بر تکالیف عملی مردم باشد، متکی و مبتنی بر ایمان و تجربه دینی مردم است و لذا تکیه‌گاه حکومت دینی، فقه و فروع عملی نیست، ایمان است؛ یعنی یک حکومت دینی غیر از حکومت فقهی است» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۵۵). «فقه که تجلی عملی و صوری دین است، پیشرو نیست، بلکه دنباله‌رو است» (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۷۵). «در حکومت فقهی هم اولاً فقه به مقررات حقوقی می‌پردازد، نه برنامه‌ریزی و ثانیاً در عرصه حقوق هم فقط داور است نه منبع، یعنی همه قواعد لازم را از آن بیرون نمی‌توان آورد، بلکه آن قواعد باید با احکام فقهی منافات نداشته باشد» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۷۹).

«جامعه دینی، جامعه مبتنی بر ایمان است، در چنین جامعه‌ای حکومت به دلیل تکلیف دینی و حقوق دینی، حکومت نمی‌کند؛ مردم نیز به‌خاطر وظایف دینی در

حکومت مشارکت نمی‌جویند» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۵۷). «در یک جامعه دینی حقیقی با یک حکومت دینی، قانون، مبتنی بر ایمان مردم می‌باشد و منوط به و هماهنگ با فهم تحول‌یابنده و سیال مردم هر عصری است. بنابراین باورها و اراده اکثریت در قاعده هرم قدرت، حکومت اسلامی ایده‌آل را تعیین می‌کند و نمی‌توان آن را از بالا یا از سوی نخبه‌ای تحمیل کرد» (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۵۶).

از دیدگاه سروش، عدالت دینی و حقوق دینی انسان، برداشت‌هایی بسیار محدودکننده از این مفاهیم فرادینی هستند. برای داشتن یک حکومت دینی موفق، باید در این مجموعه برای حقوق غیردینی مردم نیز جایی در نظر گرفت. منظور از حقوق غیردینی، حقوقی است که مردم نه به علت دین‌دار بودن، بلکه به علت انسان بودنشان واجد آنها هستند. مردم با اتکای به این حقوق غیردینی، می‌توانند نهاد نظارت‌کننده‌ای پدید آورند که بدون آنکه ملزم باشند، از ناحیه حاکم مشروعیتی کسب کند، حاکم را مورد محاکمه و بررسی و نظارت قرار دهد، لذا اگر برای مردم حق نظارت قائل باشیم، حاکم کسی خواهد بود که مردم برگزینند (سروش، ۱۳۷۶: ۳۶۱-۳۶۰).

بحث راجع به ماهیت حکومت و شیوه‌های حکومت ذاتاً غیرفقهی است و درحقیقت، به قلمرو فلسفه سیاسی برمی‌گردد (سروش، ۱۳۷۳ الف: ۵۰). «ایده حکومت دموکراتیک، ریشه در ایده حقوق طبیعی دارد که دامنه وسیعی داشته و تمام حقوق انسانی از جمله حق حاکمیت مردم را دربر می‌گیرد، این حق طبیعی انسان‌ها است که اداره امور خویش را برعهده بگیرند، لذا هیچ نخبه‌ای، خواه به اسم خدا یا به این دلیل که انحصاری برای خود در فهم حقیقت قائل است، نمی‌تواند ادعا کند که برای اعمال این حاکمیت از یک حق پیشینی برخوردار است، ازاین‌رو بحث از دموکراسی، به هیچ معنا مسئله‌ای فقهی نیست، بلکه به حاکمیت عقل و طرد حاکمیت مطلقه و استبداد مربوط می‌شود» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۵۸).

سروش با بیانی دیگر و با تأکید بر این نکته که دو نوع ارزش وجود دارد، ارزش‌های درجه اول را فرادینی می‌داند. ارزش‌های درجه اول، نظیر عدالت، آزادی و صداقت، همان ارزش‌های عام انسانی فرادینی هستند. این ارزش‌ها مورد تأیید دین هستند، اما از دین برگرفته نمی‌شوند؛ یکی از خدمات دین، تعلیم همین ارزش‌های نوع اول و امضای آنها است. درواقع این ارزش‌ها، ملاک حقانیت دین

هستند. ارزش‌های درجه دوم، ارزش‌هایی هستند که به‌طور مستقیم از تعالیم ادیان منبعث شده‌اند، نظیر توکل، تواضع، شکر، نعمت و عبودیت؛ ارزش‌های درجه دوم همان‌هایی هستند که مقتضای روح ایمانی و تجربه دینی‌اند و همان‌هایی هستند که حکومت دینی خادم و پاسدار آنها و مساعدکننده فضای جامعه برای تولد و تحقق آزادانه آنها است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۶۵-۳۶۴). تحقق ارزش‌های درجه دوم، یعنی ارزش‌هایی که علی‌الاصول، موضوعاتی شخصی هستند و به اجرای شریعت وابسته می‌باشند، نباید مانع از این شود که حکومت دینی از تعقیب هدف مهم خود که جامعه عمل پوشاندن به ارزش‌های عام انسانی است باز بماند.

شیوه‌های حکومت اصولاً غیردینی هستند، زیرا آنها پرسش از نحوه برنامه‌ریزی، مدیریت جنبه‌های مختلف حیات اجتماعی از قبیل تعلیم و تربیت، اقتصاد، بهداشت و غیره می‌باشند. این جنبه حکومت، جنبه‌ای عقلایی و علمی است و نهادهای اجرایی صلاحیت‌دار هر عصری، متکلف و متعهد به تصمیم‌گیری و درپیش گرفتن شیوه‌هایی مناسب برای چنین اهدافی هستند. در دوران معاصر برای این موارد باید از علوم اجتماعی نوین همچون جامعه‌شناسی، اقتصاد و مدیریت مدد جست (سروش، ۱۳۷۶: ۲۶۳).

خواه حکومت فقهی بنا کنیم و نسبت به حکومت دینی نگرش حقوقی داشته باشیم (یعنی وظیفه حکومت را اجرای احکام بدانیم) خواه حکومت دینی بنا کنیم (به‌معنای ایجاد فضای مساعد برای انتخاب آگاهانه و آزادانه دین و تجربه دینی)، در هر دو صورت انتظارات دینی و دنیوی ما از حکومت دینی و فقهی (از آن نظر که دینی و فقهی است) باید حداقلی باشد و فکر بهبود دنیا و دین خود را باید از راه دیگر کنیم (سروش، ۱۳۷۶: ۳۶۶). به‌طورکلی حکومت، دو جنبه دارد، نخست، مدیریتی و روشی که کاملاً غیردینی است و دوم، ارزشی که شامل دو بخش ذاتاً فرادینی و ذاتاً دینی است. حاجت‌های انسانی نیز بر دو قسم است: اولیه نظیر بهداشت، مسکن، دارو، غذا، پوشاک، امنیت و نظم و حاجت‌های لطیف ثانویه نظیر علم، هنر، آزادی، دین، معنویت و نظایر آنها؛ پرداختن به حاجت‌های ثانویه مستلزم رفع حاجات اولیه است. سروش وظیفه حکومت دینی را تأمین حاجت‌های اولیه مردم، برای رسیدن ایشان به حاجت‌های لطیف‌تر خود می‌داند. او خدمت کردن به دنیای مردم دین‌دار را خدمت

کردن به آخرت ایشان دانسته است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۷۳-۳۷۲).

دین، حکومت را تأسیس نمی‌کند؛ حکومت امری است که در همه جوامع وجود دارد. علت وجودی حکومت این است که در جامعه نیازهایی وجود دارد و در واقع این نیازها مقتضی به وجود آمدن حکومت می‌باشد (سروش، ۱۳۷۶: ۲۰۸). پایه حکومت در تمام جوامع، پاره‌ای از نیازهای عام بشری است. در جامعه‌ای که پیامبر و امیرالمؤمنین زندگی می‌کردند، عین این نیازها وجود داشت و پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) به دلیل همین نیازها و برای رفع آنها حکومت می‌کردند و اگر این نیازها نبود، این بزرگواران هم حکومت نمی‌کردند. بدون شک حکومت این بزرگواران از سر حب ریاست یا امری بی‌وجه و تحمیلی نبوده است. بنابراین پایه حکومت ایشان هم مثل دیگر حاکمان، رفع همین نیازهای واقعی مردم بوده است (سروش، ۱۳۷۶: ۲۰۵). حکومت دینی در اصل و ماهیت، حکومت بشری است نه کمتر و نه بیشتر (سروش، ۱۳۷۶: ۳۷۴). تفاوت حکومت دینی و غیردینی، ناشی از تفاوت جامعه دینی و غیردینی است و تفاوت اصلی جامعه دینی و غیردینی هم در ایمان مردم آن جامعه و عمل مسبوق به ایمان آنها است (سروش، ۱۳۷۶: ۳۷۵). حکومت دینی باید برآیند تکلیف غیرحکومتی (تکلیفی که افراد دین‌دار به محض دین‌دار بودن دارند، نه به دلیل تکلیفی که حکومت به آنها می‌کند) مردم دین‌دار باشد، تا اولاً حاجات اولیه مردم را تأمین کند (به روش‌های عقلایی و تجربی) تا از تنگناهای مادی برهند و مجال پرداختن به ارزش‌ها و حاجات لطیف‌تر معنوی و از جمله ایمان آزاد را پیدا کنند و ثانیاً صحنه جامعه را صحنه دعوت به دین و انتخاب آزاد ایمان نگاه دارد (سروش، ۱۳۷۶: ۳۸۰).

۵. اقتضائات کثرت‌گرایی در جامعه کنونی بشری

تکثری که از قلمروهای برون‌دینی، سر برمی‌آورد با کثرت‌گرایی در وضعیت کنونی جامعه بشری همسان است.

اگر دموکراسی کثرت‌گرا با الگوی حکومتی دینی سازگار است، و اگر دلایل برون‌دینی برای یافتن مشروعیت از اولویت که نه از اولیت برخوردار است، مختصات جامعه کنونی بشری و تحولات آن نیز این‌گونه کثرت‌گرایی را طلب می‌کند. در این الگو، پردازش دموکراسی، جز با توجه به تحولات پیچیده و کنونی

جامعه بشری و تجربه‌های بشر در امر حکومت‌داری ممکن نیست. در این مورد، مختصات و تعریف انسان مدرن از خود و تحولات دنیای جدید، متکثر و فزاینده سریع و رسانه‌ای شده از اقتضائات کثرت‌گرایی در امر حکومت‌داری محسوب می‌شوند.

در تعبیر این روشنفکران، انسان موجودی محق است؛ این محق بودن در برابر تکلیف‌گرایی، تقدیر‌گرایی و استیلاي مابعدالطبیعه و دین بر همه زندگی او است. او انسانی است که استقلال و اختیار داشته و به توانایی عقل خود پی برده است. انسانی که آزاد است؛ «حقیقت انسان بودن، همیشه آزاد بودن است، انسان زیستن، آزاد زیستن است و انسان، نفس آزادی و عین آزادی است» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف: ۱۸۸). انسانی که همچنین می‌تواند، دین را به‌طور مستقل (بدون واسطه‌گری روحانیت) فهمیده و حتی تجربه دینی و تجربه بشری دینی نیز داشته باشد، چنین انسانی البته قصد گرفتن جای خدا را ندارد، آن‌گونه که در نظریه‌های اومانیستی غربی (از الحادگرایی) شایع است، همچنان مرکزیت عالم از آن خداست. انسان‌شناسی جدید، که به‌معنای محق شناختن، آزاد شناختن، توانمند شناختن و خطاکار شناختن (از آن‌رو که انسان است) او می‌باشد، بیشتر از فطرت که حکایت ثبات در همیشه و همه‌جا است، با حیث «تاریخی و اجتماعی» معرفی می‌شود، تا در کانون اقتضائات کثرت‌گرایی قرار گیرد. تکیه به خرد انسانی، تجربه‌های بشری (نظیر تجربه دینی) و رهایی از حاکمیت ماوراء و تحکم و قرائت رسمی دینی، عرصه تکثر هستند.

جهان کنونی نیز دنیای پیچیدگی و توسعه است. جهان برنامه‌ریزی‌های توسعه با شیوه‌ای کاملاً عقلایی، تکیه بر آزمایش و خطای انسانی و با مشارکت و تعقل جمعی همه شهروندان است. جهان تک‌بعدی و تک‌تصویری نیست. جهان دگری است که مورد تصرف آگاهانه و روشمند انسان قرار گرفته و تحت تأثیر ارتباطات اجتماعی و انسانی گسترده است، در عین حال، لوازم و روش‌های تصرف در آن و هویت آن به تمام و کمال شناخته نشده است. زندگی در چنین جهانی محتاج علوم تجربی و صنعت است. روش زندگی در آن از «اراده نیرومند انسان معاصر برای کشف افق‌های ناپایان، جدید، ناشناخته و غیرقابل پیش‌بینی» (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ ب: ۱۴-۱۳) پیروی می‌کند؛ این موتور محرک زندگی جدید است. تفاوت

جهان جدید با قدیم این است که آنچه دیروز استثنا بوده، امروزه قاعده می‌شود. آنچه در دنیای پیشین طبیعی بوده، در دنیای جدید غیرطبیعی تلقی می‌شود. جای اصول و فروع تبدیل شده است (ر.ک: سروش، ۱۳۸۱: ۳۹). غایات، وسایل، مفاهیم و تلقی‌های ما از جهان، دچار تغییرات شگرف شده و چارچوب‌های ازپیش تعیین‌کننده فروریخته‌اند (ر.ک: شایگان، ۱۳۸۱). به‌طورکلی پویایی درونی، خصلت حیاتی دنیای مدرن است، و این انسان است که تدبیر می‌کند و در هر وضعیتی تصمیم مقتضی را می‌گیرد. عقلانیت چنین دنیایی، خودبنیاد، خطاکار، جمعی و سیال، انتقادی، تفسیری، تاریخی و متحول است. این همه به‌معنای جدایی ساحت‌های زندگی بشر و تکثر فزاینده آن است. اداره چنین جهانی محتاج سیاست، فلسفه حقوق، اقتصاد و علوم اجتماعی است. حکومت کردن در آن نیازمند برنامه، تخصص، علم و مدیریت است؛ عرصه‌ای که ربطی به حاکمیت فقه ندارد. فقه برابند قانون‌گذاری خداوند، انسان فطری و وحی، بیان‌کننده حقایق علمی و فراتاریخی و ثمره آن تکلیف‌گرایی، تربیت و تأدیب انسان‌های مقلد و مکلف است. اما شأن فقه در گفتار ایشان به علمی هم‌پایه حقوق، «بشری و همواره ناقص، دنباله‌رو و صادرکننده احکام برای جامعه ساخته‌شده، علمی دنیوی، ظاهرین، متأثر از ساختار اجتماع و تابع مقتضیات اجتماع و سیاست و در خور آنها، علمی تکلیف‌مدار» (سروش و دیگران، ۱۳۸۲: ۴۲-۳۳) فروکاسته می‌شود.

دموکراسی اقتضای حکومت‌داری دوره جدید (دولت محدود و مدیریت علمی روند گسترده و پیچیده توسعه) و هم اقتضای دین‌داری ایمانی است. مشروعیت حکومت‌ها در پرتو تحولات دنیای مدرن، جز از مجرای توجه به پاسداشت حقوق بشر و حقوق طبیعی آنها در تعیین سرنوشت خود و عقلانیت سیاسی ناشی از آرای مردم (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۸۱: ۳۶) به‌دست نمی‌آید، و اگر این امر بخواهد تحقق پیدا کند، نیازمند پاسداشت تکثر است.

نتیجه‌گیری

شاید روشن‌ترین تعبیر از یک دموکراسی سکولاریستی را بتوان از مبانی بحث این روشنفکران به‌دست آورد. سروش و شبستری روشنفکران مذهبی‌ای هستند که

خواهان رانده شدن مذهب ایدئولوژیک شده و تبدیل عرصه عمومی به حوزه عرف هستند؛ درحالی که شایگان، روشنفکر عرفی‌ای است که خواهان توجه عرصه خصوصی به حوزه دینی (تجربه قدسی) است، اما اینها در این وعده‌گاه به هم می‌رسند: عرفی‌گری در عرصه عمومی و دین‌گرایی در عرصه خصوصی.

جانمایه الگوی دموکراسی کثرت‌گرا، گذار از ایدئولوژی‌گرایی، تصلب، گفتار تک‌گویه و گذار از دوره انسان مکلف و گذار از هستی‌شناسی‌های کلان و فراروایت‌ها، و رسیدن به عصر تجربه آزادانه ایمان است و ایمان در این تعبیر «گونه‌ای تجربه و زندگی کردن است که انسان آن را انتخاب می‌کند» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ج ۱۷۷).

الگوی کثرت‌گرا، بر مشروعیت مردمی حکومت، بر سازوکارهای کنترل و نظارت مردمی و قانونی، بر وجود و قوت جامعه مدنی و بر آزادی‌های سیاسی و اجتماعی صحنه گذاشته و مبتنی بر «خداشناسی معقول» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: الف: ۱۰۰)، خداشناسی مطابق با عقل زمانه و «خداشناسی انسانی» (سروش، ۱۳۸۳: ۳۹۴) و مهم‌تر از آن مبتنی بر وجود خدای عاشقان و عارفان است که ادعای حقوقی-ساختاری و حاکمیتی ندارد. انتظار از دین به خدا و آخرت محدود شده، و در ادامه هویتی تاریخی و بشری نیز پیدا کرد. الگویی که همچنین مطابق با انسان‌شناسی جدید (خطاکار، محدود در ذهن و عمل، تاریخی، محق، آزاد و انتخاب‌گر) و برون‌داد شالوده‌شکنی مفاهیم و تعاریف متداول و سابق معرفت دینی با روش‌های نوین فهم، نظیر هرمنوتیک، تفسیر، پلورالیسم دینی و معرفتی، نظریه تکامل معرفت دینی و عصری بودن معرفت است؛ گفتاری که با تاریخی قلمداد کردن سنت‌های فکری و عملی جهان اسلام، اقتدار و مشروعیت انگاره‌های آن را برای عصر کنونی شکسته و مفصل‌بندی جدید و متکثری را بر گرد انسان جدید و دنیای جدید او بنا گذارده است. گفتمانی که مفروضه‌های بنیادین آن را مواردی چون نفی نگاه تقدیرگرایانه، به‌حاشیه راندن حقایق متافیزیکی ثابت، به‌حاشیه راندن ذاتیات، قطعیات و یقینیات با تعریف سیال و تجدیدشونده از ایمان، نفی ثابت بودن معرفت و نظایر آن، تشکیل می‌دهند.

گفتاری که با به‌حاشیه راندن مفاهیم و گزاره‌های اصلی رقیب و «غیر»، نظیر عصمت، ولایت تکوینی و تشریحی، انسان کامل، امور غیبی، فطرت، اعجاز و مانند

آن، تلاش کرد آموزه‌هایی چون رسمیت وجود حقایق ثابت ماورایی و غیبی و امور ثابت و همگانی برای همه افراد بشر، نظیر آنچه از فطرت مستفاد است، را به‌حاشیه برده تا پای استدلال‌های آموزه‌ها و احکام جاودانی را سست کرده و با بحث نکردن از عصمت (و برجسته‌سازی جنبه بشری پیامبر، تکرار تجربه پیامبر، تفسیر جدید از ختم نبوت) و بحث نکردن از ولایت و جداسازی حکومت (و شاورهم فی‌الامر) از نبوت و امامت (الله اعلم حیث يجعل رسالته)، استدلال‌های رقیب را به محاق ببرد. دین در الگوی دموکراسی کثرت‌گرا و در ذیل نظم متکثر آن، در کنار سایر منابع معرفتی قرار گرفت. همچنین در این تعبیر نیز چون مستعد قرائت‌های فزون است، حیث مرجعیت خود را از دست داد. دموکراسی نیز مقوله‌ای فرادینی تلقی می‌شود که چون انسانی‌ترین و حقوق‌بشری‌ترین شکل حکومت است، هم‌وزن دلایل دینی و حتی مقدم بر ادله دینی شمرده شده است.

الگوی یادشده بیش از آنکه یک دستاورد فکر و اندیشه بومی شمرده شود، جزء تاریخ مدرنیسم در کشورهای درحال تجربه چالش سنت و مدرنیته محسوب می‌شود و بیشتر متأثر از اندیشه بزرگان لیبرالیسم (نظیر پوپر، کانت، گادامر و شلایرماخر) است؛ واکنشی ساختارشکنانه به گفتار اسلام سیاسی شیعی و نظام برآمده از آن، یعنی جمهوری اسلامی و دال مرکزی آن، یعنی اسلام فقاهتی و حاکمیت فقه است. یک دموکراسی حداکثرگرا است که به‌ناچار به سمت لیبرالیسم متمایل و موافق نظم گفتاری آن است، به‌نحوی که معرفت دینی را نیز در آن مسیر به استخدام گرفته است.

سکولاریسم به‌معنای استقلال امور مربوط به دنیا و سیاست، از دین، شریعت و قوانین دینی (برگرفته‌شده از ماوراء طبیعت و وحی) و ابتدای آن بر عقل جمعی خودبنیاد و مصالح بشری است. مگر خود سکولاریسم جز به خودمختاری و استقلال همه یا عرصه‌هایی از زندگی بشر از ارتباط ویژه با ماورای طبیعت (نظیر وحی)، قطع ارتباط مبدأ و معاد با زندگی سیاسی-اجتماعی و به‌رسمیت شناختن توانایی و خطاپذیری بشر، بر چیز دیگری مبتنی است؟

از مؤلفه دینی بودن این دموکراسی، چه چیزی قابل برداشت است؟ به‌ظاهر دین فقط دعوت‌کننده انسان به آرمان‌های عدالت‌طلبانه سیاسی است؛ آرمان‌هایی که خود،

ارزش‌هایی فرادینی هستند. نقش دین در چنین وضعیتی فقط تأییدکنندگی است. یا اگر حکومتی خواست زمینه تحقق آزادانه ارزش‌ها و احکام برآمده از دین (سروش، ۱۳۷۶: ۳۰۲) را فراهم کند، باز نقش دین، تنها تأییدکنندگی و حداکثر داوری و حکمیت (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹ج: ۸۸-۸۹) است. اما داوری و حکمیت یعنی چی؟ حکمیت دین با کدام ابزار و منطق؟ مگر فقه که هسته سخت و تعیین‌یافته‌تر دین است، با دخالت عقلانیت زمانه، تعیین‌یافتگی و تعیین‌کنندگی پیشین خود را از دست نداده است؟ اگر حکمیت و داوری درباره سیاست و حکومت برآمده از جامعه دینی، برعهده ایمان افراد است، می‌توان پرسید که ایمان گفته‌شده، یعنی ایمان مبتنی بر آزادی، فردیت و سیالیت چگونه می‌تواند معیار سنجش پدیده‌های سیاسی، سازمان‌های حکومتی و قوانین جامعه باشد. چگونه می‌توان از حکمیت سخن گفت، درحالی‌که سازوکارهای اجرای آن بسی متکثر، سیال و غیرمشخص است؟ می‌توان گفت مؤلفه دینی بودن در این الگوی دموکراسی، جز تأیید ارزش‌های سیاسی فرادینی و جز مخالفت نکردن با رواج ارزش‌های درون‌دینی نیست، و این همه تعارف، دوختنی بیش بر جامه چهل‌تکه دین نیست. یکی دیگر از این تعارف‌ها، بیان این معنا است که از دل جامعه دینی، سیاست و حکومت دینی متولد می‌شود، اما مگر این حرف‌ها چه امکانی برای دین در امر حکومت و یا چه تغییری در ماهیت و سیاست حکومت ایجاد می‌کند. عناصر این الگو نظیر تقدم آزادی سیاسی (حق) بر مسئولیت‌های دینی (تکلیف)، جامعه مدنی و پلورالیسم سیاسی به‌عنوان بهترین ظرف دین در دنیای جدید (سروش، ۱۳۷۹ب: ۶۹) حاکمیت عقل جمعی و سیال در عرصه سیاست و حکومت، اصالت نظر مردم، حقوق بشر به‌عنوان مبنایی برای سیاست و حکومت به‌جای فقه سیاسی، کاهش نقش روحانیت و افزایش نقش عموم در قضاوت‌ها و داوری‌ها در راستای شکستن اقتدارهای بیرونی و محدودکننده و محور قرار دادن انسان توانمند و آزاد، ولی محدود در حصار زمان و مکان، جز دموکراسی تکثرگرا و سکولاریستی را مفصل‌بندی نمی‌کند؛ دولت دموکراتیکی که با مرکزیت یافتن انسان جدید سازگار است. در این الگو مردم اصل هستند و با تحول اساسی فکری این افراد و به‌تبع آن ایجاد تعریف جدید از دین و آزاد گذاشته شدن انسان امروز برای اجتهاد در اصول و فروع دین و تفسیرپذیر قلمداد کردن دائمی گزاره‌های دینی (سروش، ۱۳۷۹ب: ۲۵۱) در تناسب قرار می‌گیرد؛ دولتی که

پلورالیسم سیاسی و آزادی‌های سیاسی از اجزای مقوم آن است، وجه برجسته‌اش نقدپذیری است، که با انسان محق، آزاد، توانمند، دین‌داری مبتنی بر ایمان و تجربه شخصی دینی و نه مبتنی بر تعریف‌ها و قانون‌های تغییرناپذیر، و جهان متغیر و متفاوت در اصول و فروع (با جهان گذشته) هماهنگ می‌شود.

جدول شماره (۱). مقایسه الگوهای دموکراسی جریان ایرانی متمایل به لیبرالیسم دوره جمهوری اسلامی

الگوهای دموکراسی محورهای سنجش	دموکراسی معنوی	دموکراسی کثرت‌گرا
تعریف دموکراسی	همان دموکراسی اخلاقی و تأییدشده با گزاره‌های معناگرایانه اسلام که در آن مبارزه با استبداد، آزادی خواهی، حقوق و مشروعیت مردمی با سازوکارهایی چون سازمان‌باوری و اصلاح‌طلبی تدریجی تحقق می‌یابد	دموکراسی‌ای که کثرت‌گرایی آن را گذار از تسلط ایدئولوژی‌گرایی، گفتار تک‌گویه، گذار از دوره انسان مکلف، گذار از هستی‌شناسی‌های کلان و فراروایت‌ها و رسیدن به عصر تجربه آزادانه امور از جمله ایمان و خصلت تحول‌یابنده جامعه امروزی تئوریزه می‌کنند
جایگاه الگو در متن جریان برجسته‌ترین نمایندگان و نظریه‌پردازان	اصلی	اصلی
انسان	مهدی بازرگان	عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و داریوش شایگان
شیوه نگرش به دموکراسی	دارای شأن ارجمند آزادی، توانمند به اداره جامعه و مسئول سرنوشت خویش	محقق و آزاد
منشأ مشروعیت	معنوی و اخلاقی	معرفت‌اندیشانه و نظری با مشرب لیبرالیستی
مشروعیت سیاسی	مردمی	مردمی
چگونگی مشارکت شهروندان	تک‌وجهی	تک‌وجهی
نقش شهروندان	فعالانه، برابری آزادی و مسئولیت انسانی نهادینه و غیرنهادینه	فعالانه، برابری حقوق شهروندی و انسانی نهادینه
زمینه‌ها و پیش‌فرض‌های برپایی دموکراسی	اصلی و برابر	اصلی و برابر
شاخص‌ترین وصف جامعه پذیرنده الگو	تن دادن به قواعد جمهوریت، توسعه سیاسی و حرکت‌های اصلاحی	به رسمیت شناختن تکثر در عرصه‌های گوناگون
شرایط و ویژگی‌های تحقق	استبدادزده	ایدئولوژیک و فقه‌محور
مهم‌ترین ویژگی	اصلاح‌گری و کار تشکیلاتی	عصری دانستن معرفت و به رسمیت شناختن تکثر
شاخصه‌های دموکراتیک الگو	نداشتن طرحی دینی برای حکومت	به رسمیت شناختن تکثر در عرصه‌های مختلف
شیوه ایجاد دولت	تأکید بدون قیدوشرط بر انتخابات آزاد، احزاب، اپوزیسیون و مطبوعات و سازمان‌باوری	محوریت معارف فرادینی، نظیر دموکراسی و حقوق بشر
	اصلاح‌گری تدریجی و تحقق ظرفیت‌های جمهوریت	اصلاح‌گری و تعمیق روشنفکری دینی

حد دموکراسی	خود دموکراسی مرزگذار است	خود دموکراسی حدگذار است
حدود و میزان دخالت دولت	محدودیت مراجع رسمی قدرت به قانون	قانون
ابزارهای اثرگذار بر نظام سیاسی	کار سازمانی و تشکیلاتی	نظارت‌های مدنی و نهادینه
چگونگی کنترل حکومت‌ها	با سازوکارها و نظام‌های مطلوب بشری	با سازوکارهای مدنی و دموکراتیک
تفکیک قوا	پذیرفته‌شده	پذیرفته‌شده
اعتبار قراردادهای	قانون	قانون
تعهد شهروندان	قانون	قانون
تمرکز یا توزیع قدرت	توزیع دموکراتیک قدرت	توزیع دموکراتیک قدرت
سازوکارهای کنترل و نظارت بر قدرت	مردم براساس سازوکارهای قانونی، اصلاح‌طلبانه و نهادهای مدنی	سازوکارهای متداول جوامع دموکراتیک
رضایت عمومی	اصالت داشتن رضایت عمومی	اصالت رضایت عمومی
عزل و خلع از قدرت	قانون	قانون
جامعه مدنی	معتقد به حوزه مستقلی از قدرت	به رسمیت شناختن جامعه مدنی
رقابت سیاسی	قبول رقابت سیاسی	قبول رقابت سیاسی
راه‌های تداوم دموکراسی	کار سازمانی، تشکیلاتی و اصلاحات سیاسی و گام‌به‌گام	پاسداشت تکثر
سریان عناصر دموکراتیک	با آزادی فعالیت‌های سیاسی در قالب احزاب، مطبوعات، اپوزیسیون و انتخابات آزاد	با پاسداشت آزادی
خرده‌الگوها در متن الگو	ندارد	حکومت دموکراتیک دینی
موافق نظم سیاسی مستقر یا ضد آن	ضدنظم	ضدنظم
موافق نظم گفتمانی یا منتقد و چالش‌گر	موافق	موافق
دموکراسی؛ ارزش، روش یا زندگی	ارزش	زندگی
دموکراسی مطمح نظرورزی قابل اعتنا	اندیشیده	اندیشیده

❖

یادداشت‌ها

۱. تمدن‌های آسیایی در انگاره شایگان عرفانی هستند و تفکر عرفانی، یعنی نفی ماسوای حق.

منابع

- بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، *عقل در سیاست (سی‌وپنچ گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی)*، تهران: نگاه معاصر.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۰)، *پساسیاست، نظریه و روش*، تهران: نی.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۳)، «دین دموکراتیک حکومتی»، *کیان*، شماره ۲۰، تیر و مرداد.
- _____ (۱۳۸۰)، *جمهوریت؛ افسون زدایی از قدرت*، تهران: طرح نو.
- حقدار، علی‌اصغر (۱۳۸۲)، *داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی*، تهران: کویر.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۵)، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم: دانشگاه مفید.
- خرمشاد، محمدباقر و سید ابراهیم سرپرست سادات (۱۳۸۹)، «روشنفکران ایرانی و مسئله هویت در آینه بحران»، *تحقیقات فرهنگی ایران*، دوره ۳، شماره ۲.
- _____ و سید ابراهیم سرپرست سادات (۱۳۹۰)، «بازاندیشی در ابعاد و گستره مفهوم سنت»، *دانش سیاسی*، سال ۷، شماره ۱.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳ الف)، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۷۳ ب)، «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک»، *کیان*، شماره ۱۶، آذر و دی.
- _____ (۱۳۷۳ ج)، «مدارا و مدیریت و مؤمنان؛ سخنی در نسبت دین و دموکراسی»، *کیان*، شماره ۲۱.
- _____ (۱۳۷۵)، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، *کیان*، سال ششم، شماره ۳۲.
- _____ (۱۳۷۶)، *مدارا و مدیریت*، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۷۷ الف)، «دین اقلی و اکثری»، *کیان*، شماره ۴۱.
- _____ (۱۳۷۹ الف)، *بسط تجربه نبوی*، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۷۹ ب)، *آیین شهریار و دینداری*، چاپ دوم، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۸۱)، *سنت و سکولاریسم*، چاپ دوم، تهران: صراط.
- _____ و دیگران (۱۳۸۲)، *اندر باب اجتهاد، گردآوری سعید عدالت‌نژاد*، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۳)، *حکمت و معیشت*، دفتر نخست، تهران: صراط.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۳)، «ایدئولوژیک شدن سنت»، *ترجمه مهرداد مهربان، کیان*، شماره ۱۹.

- _____ (۱۳۷۶)، *زیر آسمان‌های جهان؛ گفتگوی رامین جهاننگلو با داریوش شایگان*، ترجمه نازی عظیمیا، چاپ دوم، تهران: فرزانه روز.
- _____ (۱۳۷۷)، «دین ایدئولوژیک و انتحار معنوی» (گفتگو)، *کیان*، سال هشتم، شماره ۴.
- _____ (۱۳۸۱)، *افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، چاپ سوم، تهران: فرزانه روز.
- عباسی، فرهاد (۱۳۸۶)، «دین و دموکراسی از دیدگاه روشنفکران معاصر ایران با رویکرد اصلی به دکتر شریعتی و دکتر سروش»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی*. عربی زنجانی، بهنام (۱۳۷۹)، *شریعتی و سروش*، تهران: آریابان.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد (۱۳۷۴)، «چند پرسش و یک نظر پیرامون نظریه حکومت دموکراتیک دینی»، *کیان*، سال سوم، شماره ۱۴.
- قوچانی، محمد (۱۳۸۳)، *فلسوف‌ها و شومن‌ها*، چاپ دوم، تهران: سرایی.
- کجویان، حسین (۱۳۸۴)، *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد*، تهران: نی.
- کرد، فاضل (۱۳۸۶)، «جریان‌شناسی لیبرالیسم سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی*، دانشگاه علامه طباطبایی.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۴)، «پلورالیسم دینی» (میزگرد)، *کیان*، سال پنجم، شماره ۲۸.
- _____ (۱۳۷۹ الف)، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، چاپ چهارم، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۷۹ ب)، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۷۹ ج)، *ایمان و آزادی*، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۱)، *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۸۳)، *قرائت انسانی از دین*، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۹۱)، *تاریخ بازدید*، «گفتگوی جان کلمن با مجتهد شبستری»، وبگاه قرائت.
- منوچهری، عباس و همکاران (۱۳۸۷)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.
- نراقی، آرش (۱۳۹۰)، *تاریخ بازدید*، «عبدالکریم سروش، کمال پروژه روشنفکری»، وبگاه عبدالکریم سروش.

Catt, Helena (1999), *Democracy in Practice*, Routledge: U. S. A and Canada.

Howarth, David (2000), *Discourse*, Open University Press.

Jorgensen, M and L.Philips (2002), *Discourse Analysis as Theory and Method*, London: Sage Publications.

Laclau, E and Mouffe, C (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.