

مقدمه

امروزه دموکراسی در بسیاری از جوامع، به یکی از مطلوبیت‌های ویژه تبدیل شده است، به گونه‌ای که محبوبیت فزاینده آن موجب شده منتقدان اندک‌شمار آن کاملاً به حاشیه رانده شوند. با این حال، واقعیت انکارناپذیری نیز همواره نمایان است، مبنی بر اینکه تحقق خارجی این محبوب چگونه امکان‌پذیر است؟ آیا دموکراسی یک آرمان و یک قله دست‌نیافتنی است و یا خواسته‌ای که با سختی می‌توان به آن دست یازید؟ به هر حال، بسیاری از هواداری‌های دموکراسی به افسوس منتهی شده است. علت چیست؟

واقعیت این است که بسیاری از این آرزوها به آرزوی صید نهنگ از حوض کوچک شبیه است که آرزویی نامعقول و غیرمنطقی است. دموکراسی در مرحله عمل، نیازمند عقلانیت موجه‌ساز و پشتیبان است. انتظار اینکه بتوان آن را در هر بستری کشت نمود و برداشت کرد، انتظار بجایی نیست. رویش و ثمردهی دموکراسی تنها در پهنه فکری و اجتماعی محقق می‌شود که عناصر و شاخص‌های آن از سوی عقلانیت میزبان موجه شده باشد و پیاده‌سازی آن در جامعه میزبان دارای ترجیحات الزامی و عقلانی شده باشد.

مکاتب مدرن، از جمله کمونیسم و لیبرالیسم هر کدام وانمود می‌کنند که شایسته‌ترین میزبان و فراتر از آن، تنها علت وجودی دموکراسی هستند. آنها با این تلقی، ضمن مصادره دموکراسی به نفع خود، دیگری را به استبداد و سوءاستفاده از دموکراسی متهم می‌کنند. در سال ۱۳۵۷، صدای جدید و در عین حال، غریبی در عالم طنین‌انداز شد و هر دو مدعی را به عدم صداقت در دموکراسی‌خواهی و سوءاستفاده از آن متهم کرد. این صدا، صدای جمهوری اسلامی بود. این نظام نوپا با اعتماد به نفس کامل، بدون اینکه مرعوب استیلاهای قدرت‌های مسلط جهان قرار گیرد، ضمن نقد و به چالش کشاندن هر دو طرف دعوا، تحقق دموکراسی راستین اخلاقی و عادلانه را نه در سایه کمونیسم و سوسیالیسم و نه در سایه لیبرالیسم و سرمایه‌داری، بلکه تنها در سایه اعتقاد به توحید و معاد، اخلاق و کرامت انسان ممکن دانست. این تنها از رهگذر اسلام امکان‌پذیر است، نه از رهگذر سکولاریسم، امانیسم، فردگرایی و ماتریالیسم (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۹۷؛ ج ۸، ص ۷۹-۸۰). بنابراین، ادعای ما این است که مناسب‌ترین بستر برای رویش و ثمردهی دموکراسی، بستر عقلانیت اسلامی است. برای اثبات این ادعا، لازم است نخست تلقی خود از دموکراسی را روشن سازیم، و پس از آن در ضمن تبیین مفهوم «عقلانیت اسلامی» و بیان عناصر شاخص آن، مدعای خود را اثبات کنیم.

دموکراسی و عقلانیت اسلامی

حمزه‌علی وحیدی‌منش / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۴/۵/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۸

چکیده

عقلانیت نظام معرفتی و ارزشی بر پایه معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی بنا می‌شود. از آن‌رو که در خصوص هریک از این عوامل دیدگاه‌های متنوع و متکثری وجود دارد، باید بپذیریم که با عقلانیت‌های گوناگونی مواجهیم. عقلانیت‌های دینی به گونه‌ای واضح از عقلانیت‌های سکولار قابل شناسایی هستند. البته در میان هر دو طیف ممکن است با تنوعی از عقلانیت‌ها مواجه شویم. روشن است که عقلانیت اسلامی با عقلانیت مسیحی و یهودی یکسان نیست؛ چنان‌که یکسان دانستن عقلانیت سکولار مدرن با عقلانیت سکولار یونان و روم باستان خطاست. به هر حال، هریک از این عقلانیت‌ها اقتضانات و برون‌دادهای ویژه خود را دارد. دموکراسی به عنوان روشی خاص برای مدیریت جوامع، ممکن است مورد پذیرش برخی از این عقلانیت‌ها باشد و از نظر برخی دیگر مردود شمرده شود. در مقاله پیش‌رو، تلاش شده است با عرضه دموکراسی به عقلانیت اسلامی، نسبت میان آن دو را برآورد کنیم. اهمیت طرح این مسئله از آن‌روست که به باور بسیاری از صاحب‌نظران، دموکراسی مولود سکولاریسم است و تنها در فضای حاکمیت سکولاریسم امکان رشد و نمود دارد. این مقاله ضمن نشان دادن بطلان این ادعا، عکس آن را اثبات کرده است.

کلیدواژه‌ها: دموکراسی، عقلانیت، عقلانیت اسلامی، سکولاریسم.

چستی دموکراسی

با وجود اینکه «دموکراسی» واژه نام‌آشنا و بسیار محبوبی در عالم سیاست به‌شمار می‌رود، اما تفاسیر و تعاریف گوناگونی از آن در دست است. در یک دسته‌بندی کلی از تلقی‌ها و نگرش‌های گوناگون راجع به این مسئله، یادآور می‌شویم که جمعی رویکرد «روشی» و جمعی دیگر رویکرد «ارزشی و ایدئولوژیک» به دموکراسی دارند. تفاوت بنیادین این دو قرائت در آن است که در قرائت نخست، دموکراسی صرفاً روش خاص مدیریت جامعه در مقابل دیگر روش‌های مدیریتی است. به عبارت دیگر، دموکراسی به‌مثابه روش بدون داشتن محتوای ایدئولوژیک، صرفاً روش خاصی برای مدیریت جامعه است که بر اساس آن، اجمالاً برای عموم شهروندان فضایی فراهم می‌شود که بتوانند در بطن حکومت حضور داشته باشند و به اشکال گوناگون در آن اثرگذار باشند. مشخصه تلقی «روشی» در این است که معمولاً تلاش می‌کند هیچ اصطکاک و برخوردی با اعتقادات و باورهای مذهبی و ایمانی مردم نداشته باشد.

در مقابل، دموکراسی به‌مثابه ارزش، داعیه‌هایی فراتر از روش دارد و بر آن است که تفسیر خاصی از هستی، انسان، اخلاق، خیر و شر، و باید و نباید ارائه دهد و با هرگونه باورهای جز آنچه خود ادعا می‌کند، به اشکال مختلف، مقابله و آنها را تضعیف و حتی حذف می‌نماید. برای مثال، «لیبرال دموکراسی» و «سوسیال دموکراسی» دو تلقی متفاوت از دموکراسی ارزشی به‌شمار می‌روند. هر دو در ابتدای بر امانیسم، سکولاریسم و عقل‌گرایی هم‌داستانند. اختلافشان در این است که اولی مسیر فردگرایی، خودآیینی، و بازار آزاد را می‌پیماید، و دومی مسیر جامعه‌گرایی، برابری و اقتصاد دولتی را برمی‌گزیند و با این پیمایش، هر کدام خود را متولی دموکراسی دانسته، طرف مقابل را به استبداد و مصادره دموکراسی متهم می‌کند.

اسلام بر حاکمیت الله و نفی سکولاریسم و اومانیسیم بنا شده است. عدم تناسب این‌گونه دموکراسی‌ها با اسلام، کاملاً آشکار و بی‌نیاز از هر بحثی است. بنابراین، تمام سخن ما به دموکراسی روشی برمی‌گردد. می‌خواهیم نشان دهیم که اگر دموکراسی می‌خواهد از دام فریب‌کاران رهایی یابد و به تور صیادان دغل‌باز نیفتد، چاره‌ای ندارد جز اینکه به دامن اسلام پناه آورد.

بی‌تردید، مشخصه بارز دموکراسی به‌مثابه روش، مردمی بودن و ضداستبدادی بودن آن است. در اینجا، سخن محوری این نیست که حاکمیت سیاسی از آن کیست. اگر سخن از حاکمیت هم باشد، سخن فرعی و جانبی برای رسیدن به همان اهداف یادشده است، نه سخن اصیلی که چه‌بسا فرجامش

استبداد باشد اما به شکل دیگر. به هر حال، هیچ تلازمی میان پذیرش حاکمیت مردم و هواخواهی دموکراسی وجود ندارد. بسیاری از نظریه‌پردازان و علاقه‌مندان دموکراسی نپذیرفته‌اند که حاکمیت از آن مردم است. برای مثال، درحالی‌که شومپیتر همانند هیوم، جان استوارت میل، بنتام، نوزیک، هایک و بسیاری دیگر از لیبرال‌ها و منتقدان قرارداد اجتماعی، نظریه «حاکمیت مردم» را انکار می‌کنند، از سوی دیگر تحقق دموکراسی را تنها در گرو این می‌دانند که نظام سیاسی در چارچوب قانون حرکت کند و از استبداد رهایی یابد (هلد، ۱۳۶۹، ص ۲۵۳).

البته در اینکه چگونه می‌توان نظام سیاسی دموکراتیک غیراستبدادی داشت، نظر صاحب‌نظران یکسان نیست. مسیری که لیبرال‌ها پیشنهاد می‌دهند با مسیری که سوسیالیست‌ها و نئومارکسیست‌ها نشان می‌دهند متفاوت است. لیبرال‌ها بر حاکمیت قانون، فردگرایی، و اقتصاد بازار تأکید دارند و حتی نسبت به مشارکت فراگیر مردم در عرصه سیاست بدبین هستند و خود این را عاملی برای بروز استبداد اکثریت تلقی می‌کنند (وینست، ۱۳۷۸، ص ۴۷؛ هلد، ۱۳۶۹، ص ۹۹؛ میل، ۱۳۵۸، ص ۳۲؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۱۳۵؛ آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶). مارکسیست‌ها پایه و اساس دموکراسی را در برابری اقتصادی جست‌وجو می‌کنند و نئومارکسیست‌ها برای رسیدن به هدف یادشده، بر مشارکت حداکثری و حتی مستقیم مردم در عرصه فرمان‌دهی و مدیریت حکومت تأکید می‌کنند (شاپیرو، ۱۳۸۰، ص ۳۸).

اگر بخواهیم یک معنای تقریباً حداکثری از دموکراسی داشته باشیم، باید بگوییم دموکراسی نظامی سیاسی مردمی است با مشخصه‌های مشارکت‌پذیری، نظارت‌پذیری و قانون‌گرایی. بنابراین، نظام دموکراتیک، نظام حاکمیت قانون است؛ نظامی که در آن، قانون بر منافع شخصی، گروهی، قومی، احساسات و تمنیات نامعقول حاکم است و آنها را مدیریت می‌کند. لیست در کتاب *انسان سیاسی* آورده است: در یک جامعه پیچیده، دموکراسی را می‌توان به‌مثابه نظام سیاسی تعریف کرد که فرصت‌های قانونی منظمی برای تغییر دادن حاکمان فراهم می‌آورد؛ سازوکاری اجتماعی که به گسترده‌ترین بخش‌های ممکن جمعیت اجازه می‌دهد تا با انتخاب مدعیان عرصه سیاست، بر تصمیم‌گیری‌های عمده تأثیر بگذارد (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۵۰۴).

چستی عقلانیت و عقلانیت اسلامی

«عقلانیت» برآیند و ترکیبی از اعتقاد به «هست‌ها و نیست‌ها»، «بایدها و نبایدها» است. در واقع، کل زندگی انسان تحت‌الشعاع همین دو باور کلان قرار دارد. اصلاً اختلاف مکاتب و ادیان از همین جا ناشی می‌شود. از این‌رو، در تحقق خارجی، ما با تنوع عقلانیت‌ها مواجهیم. مکاتب گوناگون برای خود،

عقلانیت‌های متفاوتی دارند. اشتراک و افتراق کلی و جزئی در فروع و شاخ و برگ‌های عقلانیت‌ها، به سبب استواری آنها بر اصول، و مبانی مشترک و متفاوت است.

وقتی از عقلانیت اسلامی سخن می‌گوییم باید توجه داشته باشیم با عقلانیت کلان مدرن و با خرده عقلانیت‌هایی همچون عقلانیت لیبرالی، عقلانیت کمونیستی، عقلانیت فاشیستی، عقلانیت نازیستی و مانند آن تفاوت‌های اساسی دارد. ریشه این تفاوت‌ها به معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی خاص اسلام برمی‌گردد که به تبع این معارف خاص، نگاه اسلام به دنیا، کمال انسان، ارزش‌ها و ضدا ارزش‌ها نیز خاص شده است. بر همین اساس، بسیاری از ارزش‌ها و رفتارهایی که در عقلانیت‌های مدرن، موجه و معقول دانسته می‌شود، در عقلانیت اسلامی ممکن است با قیودی همراه باشد و یا اساساً به‌طور کلی، مردود شمرده شده باشد.

اختلاف در مبانی در ترسیم جامعه آرمانی نیز به نتایج متمایز، بلکه متضادی انجامیده است. جامعه آرمانی لیبرالیسم جامعه‌ای است این جهانی و مشخصاً مادی که در آن افراد بدون داشتن هرگونه تعلق و تعهد اصیلی به دیگران خودمختار شده‌اند و بدون هیچ‌گونه تعهدی به عالم ماورای طبیعت، مشرب خودآیینی را برگزیده‌اند. آنها رفتارشان را با تمایلات و خواست‌های فردی‌شان تنظیم می‌کنند، نه با دین، نه با اخلاق و نه حتی با هنجارهای اجتماعی. در این جامعه، تنها محدودیت رسمی محدودیت ناشی از قانون است که از باب ضرورت و از برای حراست از آزادی تدوین و تصویب شده است. در میان ارزش‌ها، آزادی تنها ارزش اصیل و کانونی به‌شمار می‌آید و لازم است دیگر ارزش‌ها، خود را با این ارزش تطبیق دهند. در واقع، لیبرالیسم یک اصل اساسی و محوری دارد و آن هم اصل «آزادی نفس» است. این اصل نه تنها اصالتاً هر اقدام محدودکننده نفس را پس می‌زند، بلکه طالب آن است که تا حد ممکن، موانع از پیش‌روی نفس برای ارضای خواهش‌هایش برداشته شود.

در مقابل، «مدینه فاضله اسلامی» جامعه‌ای است که بر اصول «توحید» و «معاد» بنا شده است. انسان از خداست و به سوی خدا هم برمی‌گردد. مقتضای این آغاز و فرجام آن است که نظام ارزشی و اخلاقی خاصی شکل بگیرد. سعادت و کمال، زندگی و مرگ، خوشبختی و بدبختی معنایشان را از همین دو اعتقاد می‌گیرند. در اینجا، خودمختاری، خودآیینی، و هواپرستی جای خود را به خداپرستی و بندگی خداوند می‌دهند؛ در اینجا، رفتار معقول، رفتاری است که در جهت هدف آفرینش باشد که قرب به خداوند و وصول به سعادت جاودان اخروی است. برای رسیدن به این مقصود، استقامت در ادای فرامین الهی، التزام به حق و عدالت، از خودگذشتگی و مبارزه با نفس، گذشتن از منافع و پذیرش

سختی، ضرورت‌هایی انکارناپذیر هستند. اگر در عقلانیت لیبرالی نفس‌محوری حاکم است در عقلانیت اسلام «خدامحوری» ایجاب می‌کند، مؤمن به جهاد با نفسش پردازد. در روایات، این جهاد از جهاد با دشمن، اساسی‌تر، سخت‌تر و مهم‌تر توصیف شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۱۶۱).

از آنچه بیان شد، مشخص گردید که ما نه با یک عقلانیت، بلکه با عقلانیت‌های بسیار مواجهیم. هر عقلانیتی اقتضائات خاصی در حوزه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی، حقوقی و فرهنگی بر جای می‌گذارد. نیز روشن شد که یکسان دانستن «عقلانیت» با «عقل» خطایی فاحش است. این امکان وجود دارد که عقلانیتی خود را با محوریت «عقل» و «حق» تعریف کند و عقلانیت دیگری با پذیرفتن عقل به عنوان راهنمای عمل و نظر، به حاکمیت «نفس» نظر بدهد. وقتی هیوم با صراحت ابراز می‌دارد که «عقل برده عواطف است» (هیوم، ۱۳۷۷، ص ۵)، در واقع، می‌خواهد عقلانیت در غیاب عقل را نظریه‌پردازی کند. وقتی بر اساس مکتب «سودمندگرایی»، سود، و زیان مادی به عنوان معیارهای بازشناسایی ارزش‌های اخلاقی و حقوقی معرفی می‌شوند (لنگستر، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۳۶)، در واقع، عقل و حقیقت دیگر جایگاهی نخواهد داشت و این نفس است که زمام امور را به دست می‌گیرد. لازمه حاکمیت عقل پذیرش حق به عنوان تنها معیار عمل است. در چنین صورتی، عقل نظری تلاش می‌کند حق را بشناسد و عقل عملی سعی می‌کند حق را پیاده کند. ممکن است عقل از شناسایی و پیاده‌سازی حق ناتوان شود. در این صورت، به دامن منبع معرفتی بالاتر از خود پناه می‌برد. اینکه امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤال چینی‌ها عقل می‌فرماید: «مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ، وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجِنَانُ» در واقع، می‌خواهند هم عقل را معرفی کنند و هم تصویری از عقلانیت اسلامی ارائه دهند، و وقتی در ادامه، از ایشان سؤال می‌شود: پس آنچه در معاویه است چیست؟ پاسخ می‌دهند: «تِلْكَ النُّكْرَاءُ، تِلْكَ الشَّيْطَانَةُ، وَ هِيَ شَبِيهَةٌ بِالْعَقْلِ وَ لَيْسَتْ بِالْعَقْلِ» (کلینی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۳). با این بیان، حضرت می‌خواهند هم به وجود عقلانیت‌های حق‌گریز و هواپرستانه توجه دهند و هم به لزوم فاصله‌گرفتن از چنین عقلانیت‌هایی اشاره کنند. در چنین عقلانیتی، شناخت حق متغی نیست، ولی التزام به آن تابع منفعت است. در صورتی که نفعی در التزام وجود نداشته باشد، از آن پرهیز می‌شود. فرعونیان با مشاهده معجزات حضرت موسی علیه السلام به حقانیت وی پی بردند. با این حال، منفعتشان را در این دیدند که از التزام به حق سرباز زنند. «وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَفْتَتْهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ غُلُوًّا» (نمل: ۱۴).

عناصر عقلانیت اسلامی و دموکراسی

بی‌تردید، «خداباوری»، «آخرت‌باوری» و «کرامت انسان» سه عنصر اساسی عقلانیت اسلامی به‌شمار

می‌روند. عناصر دیگر به نوعی به همین‌ها قابل ارجاع هستند. روشن است که بررسی تفصیلی این مسئله بسیار فراتر از گنجایش یک مقاله است، ولی توقف ما بر روی هریک از مؤلفه‌ها به میزانی خواهد بود که به تصویری نسبتاً شفاف از عقلانیت اسلامی بینجامد و از دل آن پاسخ سؤال ما حاصل شود.

الف. خداباوری و دموکراسی

خداباوری در کانون و قطب عقلانیت اسلامی جای دارد. هرگونه تصویر، تفسیر و توجیه درست از عالم هستی، از انسان، از سعادت و شقاوت انسان، و از خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی و حقوقی در گرو توجه به این واقعیت تعیین‌کننده است. بنابراین، هماهنگی یا ناهماهنگی هر اندیشه و نظامی با این اصلی‌ترین مبنای عقلانیت اسلامی، تعیین‌کننده این واقعیت است که آیا آن اندیشه و نظام می‌تواند از سوی اسلام تأیید شود یا خیر.

پیش از پرداختن به این مسئله، لازم است توضیحی کوتاه راجع به «خداشناسی اسلامی» داشته باشیم. ضرورت توجه به این مسئله از این نظر است که سوگمندان آیین‌های تحریف‌شده توحیدی، از جمله آیین مسیحیت تصویر مشوشی از خداوند در اذهان ایجاد کرده و این خود مسبب آثار مخربی در عرصه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی شده است. ایجاد بیگانگی میان انسان مدرن و خداوند از جمله مخرب‌ترین این آثار به‌شمار می‌رود. در خصوص مسئله موردنظر، پیرو تصویری که مسیحیت تحریف‌شده از جهان، خدا و انسان ارائه داده بود، مدرنیسم با یک چرخش صدوشتاد درجه‌ای، در تمام این مقولات به خودآیینی و تفرعن روی آورد و در پی آن، تلاش کرد بسیار از مؤلفه‌ها و مقولاتش را در رویارویی با دین تعریف کند. براین اساس، در خصوص دموکراسی، این باور به وفور در اذهان جا گرفت که دموکراسی هم به عنوان مفهوم پیشامسیحیت و مفهوم مدرن با خداباوری در تعارض کامل است، به گونه‌ای که پذیرش هریک با انکار دیگری مساوق است. به همین سبب، بسیاری کسانانی که بر قامت دموکراسی همواره لباس سکولاریسم و حتی الحاد می‌پوشانند و میان آن با حکومت خدامحور که نام آن را «تئوکراسی» می‌گذارند، تقابل و تعارض لاینحلی تصور می‌کنند.

این تصور در واقع، محصول برداشتی از خداوند است که مسیحیت تحریف‌شده از خداوند در طول قرون وسطا ارائه داده است. برخی از ویژگی‌های خدای مسیحیت تحریف شده از این قرار است: خدای مسیحیت، خدایی است که پیروانش را نه به ظلم‌ستیزی، بلکه به ظلم‌پذیری سوق می‌دهد و در قبال تحمل ظلم ظالمان، آنها را با وعده پادشاهی‌های اخروی دلخوش کرده، به خواب می‌برد (کاسیرر، ۱۳۷۰، ص ۲۱۰). پولس در نامه‌ای به رومیان می‌نویسد: «هر شخصی مطیع قدرت‌های برتر شود؛ زیرا

که قدرتی جز خدا نیست و آنهایی که هست از جانب خدا مترتب شده است. هر که با قدرت مقاومت نماید، مقاومت با ترتیب خدا نموده است» (رومیان: ۱۳، ۶۱). پطرس حواری می‌گوید: «هر منصب بشری را به خاطر خدا اطاعت کنید، خواه پادشاه را فوق همه باشد و خواه حکام را که رسولان وی هستند» (پطرس: ۲، ۱۴).

خدای مسیحی با تفکر و تعقل، حتی در امور تجربی مخالف است و شرط ورود به دین را تعطیلی عقل فرار داده است (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۹۶؛ پترسون، ۱۳۷۹، ص ۳۵۸). دیدرو می‌نویسد: «من چیزی و قبح‌تر از مخالفت اولیای دین با عقل‌گرایی نمی‌دانم. اگر به سخن آنها گوش دهیم باید قبول کنیم که مردم موقعی از ته دل مسیحی می‌شوند که مانند چارپایان به طویله بروند» (دورانت، ۱۳۷۴، ص ۱۲۰). این خدا در حکمی غیرمنطقی، گناه حضرت آدم در تناول میوه ممنوعه را به پای همه انسان‌ها نوشته و همه را فطرتاً گناه‌کار دانسته است و فدا شدن حضرت مسیح علیه السلام را تنها عامل قرار داده که به واسطه آن، مسیحیان از این گناه پاک می‌شوند (رومیان: ۳، ۲۴).

خدا پاپ را در روی زمین خلیفه خود قرار داده است. او با اینکه همانند دیگر انسان‌هاست، اما به محض پوشیدن ردای پاپی، به مقام عصمت نایل می‌شود و اطاعت از او بر همگان بدون هیچ قیدی واجب می‌شود؛ حتی اگر به معصیت خدا دستور دهد، باز هم اطاعتش واجب است (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۱۱۰).

مسیحیت با چنین تصویری از خدا، عملاً موجب شده است خداپرستی و عبودیت در برابر خداوند، نزد متفکران و خردمندان به اقدامی غیرعقلانی و حتی مخرب تبدیل شود و برای توده‌های مقلد و غیرفکور، عاملی برای بی‌حرکی، انفعال و ظلم‌پذیری باشد و برای شیادان به ابزاری برای سیطره و نفوذ در میان توده‌های جاهل تبدیل شود. چنین آیینی نشو و نمایش در فضای جهالت، بی‌خبری، تقلید کورکورانه و تعطیلی عقل میسور است. به محض دگرگون شدن وضعیت، جایش را یا به اقدام عالمانه و محققانه خواهد داد و یا به تمرد جاهلانه و افراطی‌گری مهار نشده. عالم مسیحیت با سپری شدن قرون وسطا و در خلأ وجود نظام فلسفی و دینی قوی، با ورود به عصر نوزایی، به سمت گزینه دوم کشیده شد. ماکیاوول به عنوان زبان گویای این مقطع تاریخی، در توصیف وضعیت جامعه خویش می‌نویسد: «اصول مسیحیت به نظر من، مردم را ضعیف نموده و موجب شده است که بازیچه دست اشخاص طرار و شرور قرار گیرد؛ اشخاصی که بدین وسیله به کمال سهولت و بدون ترس و ملاحظه، مردم را اداره می‌نمایند و... مردم به خاطر تحصیل بهشت در برابر صدمات آزار و زحمات وارده به خود، متمایل به جبر و بردباری بوده و در صدد انتقام نیستند» (ساباین، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۴۶).

روشن است که مسیحیت با این اعتقادات دگم و غیرمنطقی، با عقل‌ورزی و مظاهر آن، از جمله دموکراسی خواهی، نباید میانه خوبی داشته باشد، و از سوی دیگر، با اتخاذ مشی عقل‌ستیزانه، به لوازم آن از جمله به استبداد و تئوکراسی روی آورد. نظام استبدادی، نیازمند مردمان مطیع، ناآگاه، مقلد، کور و غیرفکور است و البته این همان چیزی است که اعتقاد مؤمنانه به مسیحیت تحریف شده آن را موجب می‌شود. دین با این خصوصیات، عامل مؤثری برای تخدیر و افیون توده‌هاست و جامعه‌تخدیرشده بهترین فضایی است که در آن استبداد پا می‌گیرد و رشد می‌کند. این در حالی است که دموکراسی واقعی فضایی را می‌طلبد که در آن تعقل، نقد و نظر، حق‌جویی، ظلم‌ستیزی، عدالت‌خواهی و مسئولیت‌پذیری جریان داشته باشد و مردمان از روی آگاهی و مسئولیت‌پذیری در مدیریت جامعه خویش سهیم باشند.

متأسفانه عموم صاحب‌نظران مدرن از دریچه تنگ مسیحیت کنونی به ارزیابی ادیان پرداخته و با سرایت دادن حکم آن به همه ادیان، به یک داوری عجولانه و نتیجه‌گیری نادرست و افراطی در همسان‌سازی و نفی تمام ادیان رسیدند و با این اقدام نامعقول، جوامع غربی را از چاه قرون وسطا به چاه مدرنیته هدایت کردند و بدین‌سان، دوره جدیدی از جهالت و تاریکی را برای این جوامع رقم زدند. تمام این اقدامات در حالی صورت گرفت که اسلام از همان آغاز، ضمن تأکید بر حقانیت آیین مسیحیت واقعی، مسیحیت موجود را تحریف‌شده و عامل گمراهی معرفی کرده بود (بقره: ۱۵۹ و ۱۷۴؛ آل‌عمران: ۲۳؛ نساء: ۵۹ و ۶۰؛ توبه: ۳۰، ۳۱ و ۳۴؛ نحل: ۳۶).

به هر حال، خدایی که اسلام معرف اوست، از هر نظر، مقبول عقل است؛ هم ذات و صفاتش و هم احکام و دستوراتش. او مستجمع جمیع صفات کمال و جمال است (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۶۷)؛ علمش بی پایان (آل‌عمران: ۱۱۹؛ مائده: ۷؛ لقمان: ۲۳؛ مومن: ۱۹)؛ قدرتش بی‌کران (بقره: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۸؛ آل‌عمران: ۴۰)؛ لطف و رحمتش بی‌انتهای (بقره: ۱۰۵؛ آل‌عمران: ۷۴؛ توبه: ۱۰ و ۲۰)؛ و ذاتاً عادل است. عدالت او سراسر عالم تکوین و تشریح را فراگرفته است (مؤمنون: ۱۴؛ صافات: ۱۲۵؛ بقره: ۲۸۱؛ آل‌عمران: ۲۵؛ نساء: ۴۰؛ یونس: ۴۴). او حکیم است؛ تمام احکام و اعمالش حکیمانه و به دور از هرگونه عبثی است (بقره: ۳۲، ۱۲۹، ۲۰۹، ۲۲۰، ۲۲۸؛ دخان: ۳۸، انبیاء: ۱۷، مؤمنون: ۱۱۵). او انسان را از تقلیدهای کورکورانه برحذر داشته (بقره: ۱۷۰؛ مائده: ۱۰۴؛ توبه: ۲۳؛ یونس: ۷۸) و به تفکر و تدبیر در تمام امور فراخوانده است (بقره: ۱۶۴ و ۱۷۰؛ انفال: ۲۲؛ نحل: ۱۲ و ۶۷؛ حج: ۴۶؛ عنکبوت: ۳۵؛ یس: ۶۸) او به انسان کرامت بی‌مانند بخشیده (اسراء: ۲۸۹) و برای حفظ این کرامت و حرکت به مقتضای آن، رسولان و انبیا را

راهنمای آنها قرار داده است. خداوند عالم طبیعت را به طفیل وجود انسان خلق کرده است، تا انسان از این نعمت‌های بی‌پایان استفاده کند و به سوی مقصدی که به خاطر آن خلق شده است، با اختیار خود حرکت کند (بقره: ۲۲، ۲۹، ۳۶۸؛ قمر: ۵۵؛ احزاب: ۱۷، فتح: ۵؛ آل‌عمران: ۱۵ و ۱۶۹؛ انفال: ۴).

با این توضیح، اگر دموکراسی را نظامی عادلانه، عقلانی، انسانی، ظلم‌ستیز، حکیمانه و خدمت‌گذار انسان و متناسب با کرامت انسان بدانیم، لاجرم نباید با خدایی که این صفات را تا بی‌نهایت دارد، در تعارض باشد؛ زیرا معنا ندارد نظامی که مدعی تعقیب ارزش‌های والای اخلاقی است، با سرچشمه ارزش‌ها در ستیز باشد و یا نسبت به آن بی‌تفاوت باشد. به هر حال، آن دموکراسی که با عقلانیت اسلامی سازگار است، نظامی است که نسبت به صفات یادشده اهتمام تام دارد. بنابراین، عقلانیت، حق‌گرایی، عدالت‌خواهی، و اهتمام به ارزش‌های والای اخلاقی و کرامت انسان از خصوصیات بارز آن است.

بنابراین، اگر مسیحیت با ارائه تصویری وارونه از خدا و با عقل‌ستیزی و تبدیل ارزش‌ها و ضدارزش‌ها فضای فکری و اجتماعی سازگار با استبداد را فراهم ساخت، اسلام با تأکید بر عقلانیت، حق‌گرایی، عدالت‌خواهی و لزوم اهتمام به ارزش‌های والای انسانی، عرصه را به گونه‌ای بسیار مناسب، برای دموکراسی مهیا ساخته است. اگر دموکراسی نیازمند آزادی معقول و کریمانه است، پاره‌کردن زنجیرهای سخت و نرم اسارت یکی از مأموریت‌های پیامبران بوده است. همواره پیامبران موظف بوده‌اند مردم را هم از بند طواغیت و هم از بند قوانین و آداب و رسوم استبدادی و نامعقول رهایی بخشند: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف: ۱۵۷؛ ر.ک. توبه: ۳۴؛ نازعات: ۱۷-۱۹).

مسئله‌ای که در اینجا لازم است به طور خاص به آن اشاره داشته باشیم، مسئله «حاکمیت» است. برخی وانمود می‌کنند اسلام و دموکراسی در این مسئله موضع یکسانی ندارند و از این نظر، دچار نوعی ضدیت با هم هستند. در عقلانیت اسلامی گفته می‌شود حاکمیت انحصاراً از آن خداوند است «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (أنعام: ۵۷؛ یوسف: ۶۷ و ۶۸؛ لقمان: ۱۲). ولی در دموکراسی، بر حاکمیت انحصاری مردم تأکید می‌شود. بنابراین، تأکید بر حاکمیت الهی، با تأکید بر حاکمیت انسان ناسازگار است.

در پاسخ گفته می‌شود: درست است که در عقلانیت اسلامی، خداوند محور و اساس است و به لحاظ سیاسی، حاکمیت انحصاراً از آن اوست. ولی از سوی دیگر، در اینکه لزوماً مقتضای دموکراسی

حاکمیت مردم باشد، تردید جدی وجود دارد. ابتدای دموکراسی بر حاکمیت مردم هرچند طرفدارانی همچون روسو و پیروانش دارد، ولی این تنها یکی از قرائت‌های دموکراسی است، نه کل آن. در مقابل این قرائت، بسیاری از کسانی که از پذیرش آن سرباز زده‌اند و به قرائت‌های دیگر از دموکراسی روی آورده‌اند (ر.ک: هلد، ۱۳۶۹). لازم است توجه شود که قرائت روسویی از دموکراسی، هم به لحاظ اثباتی و هم به لحاظ ثبوتی با مشکل مواجه است؛ نه تاکنون کسی توانسته آن را اثبات کند و نه تاکنون در جامعه‌ای تحقق عملی پیدا کرده است. بنابراین، چون تفسیر دموکراسی به حاکمیت مردم، همانند احاله به محال است، لاجرم باید به تفاسیر معقول و ممکن روی آوریم. به نظر می‌رسد تلفیق دموکراسی با خداباوری معقول‌ترین و منطقی‌ترین قرائت از دموکراسی باشد.

ب. آخرت‌باوری و دموکراسی

بیش از یک‌سوم قرآن مجید به موضوع معاد اختصاص یافته است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۷). این اهتمام خاص از سوی خداوند حکیم، گویای آن است که پس از اعتقاد به توحید، اعتقاد به معاد در کانون عقلانیت اسلامی جای دارد و این خود نتیجه‌ای اساسی و بسیار تأثیرگذار در ابعاد گوناگون زندگی انسان بر جای می‌گذارد که زندگی انسان نه تنها محدود به حیات مادی نیست، بلکه بخش اعظم، پایدار و اصیل از زندگی انسان پس از مرگ آغاز می‌شود و زندگی مادی با تمام عظمتی که دارد، مقدمه‌ای برای آن محسوب می‌شود. مترتب بر این اعتقاد، عقلانیت اسلامی ایجاب می‌کند در تمام عرصه‌های رفتاری، بدون اینکه استثنایی در بین باشد، تمام توجهات به همین بعد اصیل و پایدار زندگی معطوف شود. همان‌گونه که سعادت یک فرد در گرو این است که جهت‌گیری زندگی‌اش سعادت اخروی باشد، هدف‌گذاری و جهت‌گیری درست برای یک جامعه و حکومت نیز به این است بر همین منوال مشی کند. بنابراین عقلانیت اسلامی عقلانیتی است معطوف به مبدأ و معاد و اعتقاد بر اینکه زندگی دنیوی مقدمه و به تعبیری، مزرعه‌ای برای آخرت است.

معادباوری در ابعاد گوناگون زندگی انسان دارای آثار بس فراوانی است؛ از جمله اینکه از نظر اخلاق و ارزش‌شناختی معیارهای اخلاقی کاملاً متفاوتی از آنچه سکولاریسم باور دارد، در اختیار می‌نهد. اخلاق سکولاری، حول محور مادیات می‌چرخد و ملاک‌هایی که ارائه می‌دهد این‌جهانی و مادی است، درحالی‌که عقلانیت اسلام بر اساس اعتقاد به توحید، ملاک‌هایی که ارائه داده، فرامادی و ناظر به آخرت است و این - البته - در عرصه سیاست و حکومت، از یک‌سو، تکلیف‌ساز، و از سوی دیگر، مشکل‌گشاست. تکلیف‌ساز است؛ چون طبق این اعتقاد، حکومت موظف است علاوه بر اینکه به

غایات مادی و دنیوی توجه می‌کند، غایات معنوی و اخروی را هم مدنظر داشته باشد و در تعارض میان آن دو، اصالت را به غایات اخروی بدهد. اما مشکل‌گشاست؛ زیرا در پرتو این اعتقاد می‌توان به بسیاری از پرسش‌های بنیادین و فلسفی سیاست پاسخ گفت و بسیاری از معضلات سیاسی و اجتماعی را برطرف ساخت.

به لحاظ فلسفی و اجتماعی، این اعتقاد می‌تواند اساسی‌ترین مسئله دموکراسی را حل و مهم‌ترین چالش آن را برطرف سازد. دموکراسی با معضل «موجه‌سازی التزام به قواعدش» روبه‌روست. در بسیاری از مواقع، التزام به قواعد دموکراسی با سرشت سودجویی و منفعت‌طلب انسان ناسازگار است. حب نفس انسان ایجاب می‌کند انسان در پیگیری، حفظ و تکثیر قدرت، تنها به منافع خویش بیندیشد، درحالی‌که قواعد دموکراسی ایجاب می‌کند انسان به جای منافع خویش، به منافع جامعه بیندیشد و این مستلزم آن است که گاهی منافع شخصی را فدای منافع جمعی کند. در هر صورت، با وجود چنین تعارضی خرد انسان حکم می‌کند همواره منافع شخصی بر منافع دیگران مقدم داشته شود و این - البته - باوری منطقی است که دموکراسی را به زانو درآورده است.

در این بین، به‌ویژه باید توجه داشته باشیم که همواره بسیاری از هواداران، دموکراسی را عقلانی‌ترین و اخلاقی‌ترین شکل حکومت معرفی می‌کنند. از نظر آنها، دموکراسی یک نظام اخلاقی، شایسته‌سالار، ضداستبدادی، مردمی و عادلانه است. ادعا می‌شود دموکراسی بر خلاف دیگر حکومت‌ها، با محوریت اراده مردم اداره می‌شود و دفاع از حقوق مردم در برابر حکومت، صاحبان قدرت و ثروت را وظیفه مسلم خود می‌داند. در این نظام، مردم حق نظارت، حق مشارکت و حق انتخاب دارند. این ادعاها همگی انسانی و اخلاقی‌اند. بسیاری از جوامع آرزوی برپایی چنین نظامی را دارند و دوست دارند جوامعشان محل پیاده‌سازی این ارزش‌ها باشد. آنها به گمان اینکه در پرتو دموکراسی می‌توانند به آرزوهایشان برسند، از آن استقبال می‌کنند؛ ولی به تدریج متوجه می‌شوند آنچه را در دست دارند، بسیار متفاوت است با آن چیزی که آرزویش را می‌کردند. به عبارت روشن‌تر، دموکراسی بر خلاف ادعای بلندی که دارد، در عمل، کارنامه‌اش چندان درخشان و قابل دفاع نیست. صفحات تاریخ نظام‌های دموکراتیک نیز همانند دیگر نظام‌های سیاسی، از انواع خشونت‌ها، ستم‌ها، فریب‌کاری‌ها و بداخلاقی‌ها پر است (فروند، ۱۳۸۱، ص ۸۰-۸۱).

واقعاً چرا چنین است؟ چرا دموکراسی‌ها با تمام ادعاهایی که دارند و با تمام تلاش‌هایی که برای موفقیت آنها صورت می‌گیرد، در عمل، موفقیت کمتری دارند؟ آیا مشکل به ذات دموکراسی برمی‌گردد

و لاجرم برای حل آن، باید از دموکراسی دست کشید؟ یا اینکه مشکل عارضی بوده و با حفظ دموکراسی، حل آن امکان‌پذیر است؟

به نظر می‌رسد اساس مشکل اینجاست که دموکراسی نه با یک موجود بسیط و ساده، بلکه با موجودی با ابعاد وجودی متنوع، پیچیده، حسابگر، و در عین حال، اصالتاً خودخواه، سودجو و استخدا مگر مواجه است. جای شگفتی نیست که انسان با این ویژگی‌ها، در پیوند با قدرت و سیاست، به انبانی از شرارت و تعدی تبدیل شود و تمام امکانات در اختیار، از جمله حکومت را برای رسیدن به منافع خود به کار گیرد. اگر انسان چنین است بنابراین، می‌تواند دموکراسی را نیز به نفع خود مصادره کند.

این معضل و ناکامی به صورت ریشه‌ای تنها در صورتی حل و به کام‌یابی تبدیل می‌شود که در کنار برنامه‌های روشی و روبنایی که از سوی دموکراسی سفارش داده می‌شود، به طور اساسی و زیربنایی به انسان هم توجه درخور صورت گیرد؛ او که حامل، مجری و حافظ دموکراسی است. بنابراین، با نقش بنیادینی که انسان در پیشبرد دموکراسی دارد، نمی‌توان بدون توجه درخور به او، از دموکراسی موفقیتی را توقع داشت. انسان به عنوان موجود عاقل و انتخابگر، دستورالعمل تعیین اهداف، روش‌ها و ارزش‌هایش را از جهان‌بینی‌اش می‌گیرد. براین اساس، تا زمانی که التزام به اخلاق و به قواعد دموکراسی از سوی جهان‌بینی میزبان موجه و مدلل نشده باشد، امکان اندکی برای موفقیت دموکراسی وجود خواهد داشت.

علت ناکامی دموکراسی‌های یونان باستان و دنیای مدرن ریشه در این واقعیت دارد که جهان‌بینی‌های حامل دموکراسی در این جوامع، مادی‌مسلك و دنیاگرا بوده‌اند و به همین سبب هیچ‌یک از آنها نه تنها به صورت منطقی و مستدل نتوانسته‌اند نشان دهند که التزام به اخلاق، امری موجه و معقول است، بلکه برخی از آنها سعی کرده‌اند در جهت عکس، پایه‌های اخلاق و اخلاقی زیستن را سست کنند. جهان‌بینی‌ای که با اتخاذ نگرش ماتریالیستی فراتر از دنیا برای انسان حیاتی قایل نیست و ثروت، شهرت، رفاه و قدرت را بالاترین ارزش‌ها و غایت زندگی انسان می‌شمارد و هر عملی را برای رسیدن به این اهداف تجویز می‌کند، دیگر نه تنها نمی‌تواند میزبان شایسته‌ای برای دموکراسی باشد، بلکه این امکان وجود دارد که دموکراسی را به اسارت بگیرد و از آن سوءاستفاده کند. مقتضای رفتار عقلانی از نظر عقلانیت مادی، جز این نیست که فرد خود را هوادار و متعهد به دموکراسی نشان دهد، ولی در عمل هیچ تعهدی نسبت به آن نداشته باشد. با این ظاهرسازی، فرد و یا گروه می‌تواند بر اساس قواعد دموکراسی قدرت را تصاحب کند، ولی بر اساس منافع خویش، آن را پیش ببرد و مدیریت کند و این

چیزی جز دموکراسی صوری نیست. آنها درحالی‌که با این ظاهرسازی می‌توانند بسیاری از آرزوهایشان را برآورند و منافعشان را به حداکثر ممکن ارتقا ببخشند، هیچ منطق و استدلالی و هیچ قاعده و قانونی نمی‌تواند آنها را از رسیدن به اهدافشان باز دارد و مطمئناً هرگونه کوتاهی در این زمین، به معنای سستی، تنبلی و بی‌عقلی از سوی عقلانیت مادی تفسیر خواهد شد.

مشکل یادشده به طور اساسی، ناشی از ذات سکولاریسم است و انتفای آن منوط به انتفای ذات سکولاریسم است. سکولاریسم نمی‌تواند با اصالت دادن به دنیا و مادیات، از پذیرش تبعات و لوازم آن سرباز زند؛ چنان‌که دموکراسی نیز نمی‌تواند با تکیه بر سکولاریسم، از تبعات آن فرار کند. لازمه این سخن آن است که دموکراسی هیچ چاره‌ای ندارد، جز اینکه بر جهان‌بینی اسلامی تکیه کند. در عقلانیت اسلامی، هیچ مجالی برای بروز و ظهور مشکل یادشده وجود ندارد. به سبب آنکه عقلانیت اسلامی با محوریت اعتقاد به خدا و آخرت قوام یافته، دنیا و مادیات، از جمله قدرت، ثروت و حکومت ارزششان تبعی و عرضی است. آنها ارزششان را از غایاتشان می‌گیرند. اگر وسیله‌ای برای رسیدن به غایات خیر اخروی باشند، ارزشمندند و اگر وسیله و مقدمه‌ای برای رسیدن به غایات شر اخروی باشند، ضدارزشند و باید از آنها اجتناب کرد. به تبع این اعتقادات، تحلیل اسلام از سود و زیان کاملاً متفاوت از تحلیل‌های سکولاری است. اسلام حس سودجویی انسان را سرکوب نمی‌کند، بلکه به آن جهت می‌دهد و ظرف آن را از محتوای توحیدی و اخروی پر می‌کند. اگر عقل و غریزه انسان او را به سود فرامی‌خواند و از زیان برحذر می‌دارد، اسلام افق بازتری فراروی عقل قرار می‌دهد و منافع و زیان‌های عظیم‌تر و پایدار را به او می‌نمایاند، و در اثر این نمایش است که قضاوت عقل تغییر می‌کند. در اثر این توسعه دید، برای عقل روشن می‌شود که چه بسا باید از منافع زودگذر دنیوی دست بردارد؛ زیرا آثار بسیار مخرب و ویرانگر اخروی را به دنبال دارد و چه بسا باید به سختی‌های دنیوی تن بدهد؛ زیرا نتایج فراوان و پایدار اخروی بر آنها مترتب است.

دموکراسی تنها با تکیه بر این عقلانیت می‌تواند از معضل عدم پای‌بندی رهایی یابد. با این نگرش، این امکان منطقی و عقلی فراهم می‌شود که فرد ضمن پای‌بندی به اصل فطری «حب نفس» و ضمن التزام به منافع شخصی خویش، به دنبال قدرت باشد، بدون اینکه متوسل به فریب به و دروغ شود باید از قدرت دست بکشد و آن را با خاطری آسوده و بدون هیچ‌گونه مقاومتی واگذارد، بدون اینکه از این واگذاری احساس خسران کند؛ و در طول مدتی که در رأس قدرت است، از قدرت سوءاستفاده نکند و همواره مجری حق و عدالت باشد، هرچند به زیانش تمام شود، بدون اینکه دست از عقلانیت بردارد؛ زیرا در

تمام این احوال، معیار عمل او رضایت خداوند و وصول به سعادت اخروی است. از آن رو که سعادت و شقاوت اخروی دایر مدار پای‌بندی به عدالت و حق است، برون‌داد این تکیه چنین خواهد بود:

۱. دموکراسی صبغه عدالت‌خواهانه و حق‌گرا داشته باشد.
۲. حس خودخواهی و سودجویی فرد، در جهت برپایی عدالت و حق به کار گرفته شود.
۳. حس مسئولیت‌پذیری، امانت‌داری، پاسخ‌گویی و پای‌بندی به قوانین و ارزش‌ها از سوی کارگزاران تقویت شود.
۴. میان مردم و حکومت پیوند عمیق و پایداری حاکم شود.
۵. نظام سیاسی به یک نظام کارآمد، پویا و مستحکم تبدیل گردد.

انسان‌شناسی اسلامی و دموکراسی

در عقلانیت اسلامی، از دو منظر به انسان نگاه شده است: از نظر تکوینی، خداوند از ابعاد گوناگون، توجه خاصی به انسان کرده است. در اثر این توجه، انسان نسبت به دیگر مخلوقات برتری خاصی پیدا کرده است (اسراء: ۷۰)، و در اثر این برتری است که خداوند از میان مخلوقات بی‌نهایتش، به خلقت انسان می‌نازد و بابت آن به خود تبریک می‌گوید (مؤمنون: ۲۳) و در اثر این برتری است که بسیاری از مخلوقات به طفیل وجود او، لباس خلقت پوشیده‌اند (بقره: ۲۲ و ۲۹). حتی انسان به لحاظ ساختی نیز سرآمد مخلوقات است. خداوند این موجود را در بهترین شکل و قالب ریخته است (تین: ۴) برتری انسان بر دیگر موجودات، چنان با فاصله و ممتاز است که تنها او شأنیت خلافت الهی بر روی زمین را پیدا کرده و مسجود ملائکه واقع شده است (بقره: ۳۰؛ طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۶).

مهم‌ترین ویژگی انسان نسبت به دیگر موجودات، دارا بودن از نعمت عقل است که به واسطه آن، می‌تواند بیندیشد؛ با تکیه بر معلومات، مجهولات خود را کشف کند؛ تحلیل، تبیین و پیش‌بینی داشته باشد؛ و از میان گزینه‌های پیش‌رو بهترین را انتخاب کند. خداوند در وجود او، میل به خوبی‌ها و میل به بدی‌ها را قرار داده است. در اثر وجود این امیال است که انسان از خمودی می‌رهد و به حرکت و تلاش مضاعف روی می‌آورد. کشاکش دایمی این امیال و تلاش انسان برای فهم و گزینش از میان آنها، دومین امتیاز انسان را بر دیگر موجودات رقم زده است. این تنها انسان است که از میان آگاهی‌ها، امیال و مسیرهای گوناگون و با نتایج کاملاً متضاد، باید مسئولانه انتخاب کند و تبعات انتخابش را هم باید بپذیرد. در اثر این انتخاب، این امکان برای انسان فراهم است که با تحمل سختی‌ها و انجام مجاهدت‌ها و با کنترل و جهت‌دهی درست به امیال قوی نفسانی، مسیر سخت، طاقت‌فرسا و پریچ و خم تعالی را

انتخاب کند. در اثر این انتخاب، به تدریج، انسان به هر میزان که در مسیر تعالی پیش می‌رود، بعد انسانی و الهی‌اش شکوفاتر می‌شود، تا حدی که ممکن است در دنیا به مقام انسان کامل و سجده ملائکه نایل شود، و در آخرت مقام عالی «عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل‌عمران: ۱۶۹) را تجربه کند.

نیز برای انسان این امکان فراهم است که در کشاکش یادشده، از مجاهدت با نفس فرار کند و در برابر هواهای نفسانی سر تسلیم فرود آورد و ذلت اسارت و بندگی نفس را به جای عزت آزادی و بندگی خداوند بپذیرد. البته چنین انتخاب منطقی به نتایج زیان‌باری منتهی می‌شود. رهرو این مسیر به هر میزان پیش رود، به همان میزان بر فاصله‌اش از انسانیت افزوده می‌شود و به همان میزان به حیوانیت نزدیک‌تر می‌شود. در این مسیر، ممکن است برخی در همین حیوانیت متوقف شوند و سیر نزولی انحطاط را پیش از این طی نکنند. ولی ممکن است عده‌ای دیگر از آن هم فروتر رفته، به موجودی پست‌تر از حیوان تبدیل شوند: «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۴).

از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که انسان دو نوع کمال دارد: کمال تکوینی (غیراکتسابی) و کمال اختیاری (اکتسابی). کمال نخست فعل خداست و از اراده و اختیار انسان خارج است، ولی کمال دوم به فعل، کوشش، اختیار و انتخاب انسان مربوط می‌شود. آگاهی از این دو بعد کمالی انسان، در ابعاد گوناگون، به‌ویژه از نقطه‌نظر اجتماعی و سیاسی و در جهت نظام سیاسی، حایز اهمیت بسیار است. طبق این یافته، بنابراین، نظام سیاسی باید نگاه خوش‌بینانه به ذات انسان داشته باشد و نگاه محتاطانه به فعل و عمل او. بنابراین، هم سخن مسیحیت موجود که انسان را با نگاه دینی پست و رانده‌شده از بهشت تصور می‌کند نادرست است و هم نگاه هابز، ماکیاول، منتسکیو و دیگران که با نگاه مادی و سکولاری، انسان را موجودی پست و غیرقابل اعتماد می‌دانند؛ هم نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی نادرست است که بر اساس آن، انسان با تمام نقص‌های معرفتی‌اش و با تمام هواها و هوس‌هایش، میزان معرفت و عمل قرار می‌گیرد، و هم مطلق‌گرایی معرفتی و اخلاقی که انسان را زمینگیر می‌کند و امکان تحرک و خلاقیت را از او می‌گیرد. دموکراسی نه می‌تواند با آن افراط به سرانجام مطلوب برسد و نه با این تفریط می‌تواند مسیر درست را پیدا کند.

باز در اینجا، اسلام است که با نشان دادن راه درست و اعتدالی، انسان را از افتادن در ورطه افراط و تفریط می‌رهاند. اسلام در عین اینکه اهمیت بی‌مانندی به عقل داده و حتی از او با عنوان حجت الهی یاد کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶)، با این حال، به وی هشدار داده که از اعتماد به نفس

کاذب و افراطی برحذر باشد و تصور نکند تمام ابواب علم به رویش باز است و مستقلاً می‌تواند تمام نیازمندی‌های معرفتی‌اش را برآورد و تمام چارچوب‌های رفتاری‌اش را تنظیم کند. همچنین اسلام با تأکیدهای فراوان به انسان متذکر شده که مسیر پیش‌روی انسان چنان سخت و پرمناغ است که تنها با مجاهدت مجدانه و تکیه بر قدرت لایزال الهی، می‌تواند از آنها عبور کند، و در گام نهایی، به هشدارها بسنده نکرده، بلکه دین را به عنوان راهنمای بشر قرار داده است تا انسان با تکیه بر آن، هم نقص‌های معرفتی‌اش جبران شود و هم ضعف‌های ارادی و عملی‌اش.

باید توجه داشت که نیاز انسان به دین، نیازی ذاتی و دایمی است. چنین نیست که با گذشت زمان و با رشد و پرورش استعدادها، معرفتی و عقلی انسان، از شدت و ضرورت آن کاسته شود. بدون راهنمایی دین، انسان نمی‌تواند فهم روشن، درست و اثرگذاری از حقایق معرفتی و رفتاری، از سعادت و کمال، از خیر و شر، و از بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی داشته باشد. بدون ارشادات دین، نمی‌تواند تصویر درستی از جهان هستی داشته باشد؛ نمی‌توند بفهمند که کیست؟ از کجا آمده است؟ و به کجا می‌رود؟ و تا زمانی که این مجهولات بسیار مهم و بنیادی او مرتفع نشود، در زندگی اجتماعی‌اش از شناسایی جزئیات عدالت و ظلم در مانده خواهد شد و نظام عادلانه و اخلاقی را هیچ‌گاه نخواهد دید. در واقع، خودبزرگ‌بینی و اعتماد به نفس کاذب انسان مدرن با تکیه بر اومانیسیم، توهم بنیان‌کن و عاقبت‌سوزی است. او تصور می‌کند با اعلام خودمختاری و خودآیینی، می‌تواند سعادت و کمال را به چنگ آورد، در حالی که غافل است از اینکه علمش برای یافتن این درّ کمیاب، بسیار ناچیز است (اسراء: ۸۵) و باید به علم کثیر الهی روی آورد.

بدین‌روی، اگر دموکراسی به برپایی عدالت می‌اندیشد و حمایت از ضعیفان در برابر اقویای ثروت و قدرت دغدغه‌آسای و همیشگی اوست، چاره‌ای ندارد جز اینکه تصور واقعی و درستی از انسان، از بایدها و نبایدها و مقصد پیش‌روی داشته باشد. بسیاری از مدافعان دموکراسی بدون اینکه درک درستی از انسان داشته باشند و بدون اینکه برنامه‌ای برای اصلاح انسان و جبران ضعف‌های او داشته باشند، انسان را با تمام ضعف‌ها و خودخواهی‌هایش محوریت تام بخشیده و با این اقدام، نه تنها به اجرای عدالت و ریشه‌کنی ظلم به عنوان مقصود اصلی دموکراسی کمک نکرده‌اند، بلکه موجبات تباهی و هلاکت انسان را فراهم ساخته‌اند. با این محوریت‌بخشی نابجا، انسان جاهل گرفتار جهل مرکب شده و با تصور اینکه به تمام مصالح و مفساد و به تمام خیرات و شرور وقوف کامل دارد، به تعیین و تدوین ارزش‌ها و ضدارزش‌ها، بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی دست می‌زند و بدین‌سان، عرصه‌های

گوناگون حیات و شئون او آماج تاخت و تاز بی‌محابا قرار می‌گیرد. در چنین گیروداری، انسان ظلوم جهول (احزاب: ۷۲) کاشف، مجری و حامی حقوق بشر می‌شود، درحالی‌که نه شناختی از حق دارد و نه شناختی از ذی‌حق و نه حتی می‌تواند برای التزام به حقوق دیگران و عدم تجاوز به حقوق آنها، توجیه معقول و مستحکمی داشته باشد. به او وانمود می‌شود تو حاکم بر نفس خودت و می‌توانی آن‌گونه که خود می‌خواهی تصمیم‌گیری، عمل کنی و در تنظیم و پیش‌برد جامعه‌ خویش مشارکت داشته باشی، درحالی‌که این انسان در واقع، نه تنها حاکم بر نفس خویش نیست، بلکه به صورت کاملاً پیچیده‌ای اسیر و گرفتار است. از این‌روست که وقتی دموکراسی با انسانی که گرفتار انسانی از شهوات و خودخواهی‌هاست و با انبوهی از جهالت‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کند، چگونه می‌تواند به شعارهایش جامه عمل بپوشاند؟ چگونه می‌تواند مانع ظلم شود؟ و چگونه می‌تواند برپادارنده عدالت شود؟

بنابراین، تکیه دموکراسی بر اومانیسیم، مهم‌ترین مانعی است که دموکراسی را از حیز انتفاع می‌اندازد و او را از رسیدن به اهدافش باز می‌دارد، و در مقابل، تکیه دموکراسی بر دین و دریافت شناخت دقیق و جامع از انسان و غایات او، تضمین‌کننده موفقیت اوست. دموکراسی در ترکیب با دین، آموزه «حاکمیت مردم» را کنار می‌گذارد و به جای آن، «حاکمیت مطلق الله» را قرار می‌دهد. با این تغییر، از یک‌سو، از تبعات حاکمیت هواهای متلون و زیاده‌خواه نفسانی بر عرصه سیاست و حکومت خلاص می‌شود، از سوی دیگر، حقوق همگان تأمین شده، فضا برای بروز خلاقیت‌ها در عرصه‌های گوناگون فردی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، اخلاقی و فرهنگی فراهم می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در بررسی نسبت دموکراسی و عقلانیت اسلامی، نتایج ذیل حاصل شد:

ما با عقلانیت‌های گوناگونی مواجهیم. تنوع عقلانیت‌ها از تنوع باورهای راجع به معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی سرچشمه می‌گیرد. عقلانیت اسلامی، که بر اساس اعتقاد به توحید، معاد و کرامت انسان بنا نهاده شده، از عقلانیت‌های سکولار، همانند لیبرالیسم کاملاً متمایز است. این عقلانیت راجع به ماهیت انسان، مبدأ و غایت او و به تبع آن، راجع به هدف زندگی، روش‌های وصول به اهداف، ارزش‌ها و ضدارزش‌ها، بایدها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی، نظر مخصوص به خود دارد.

عقلانیت اسلامی به سبب ابتنائش بر حاکمیت الله، به طور طبیعی دموکراسی مبتنی بر حاکمیت مردم را، که ماهیت ایدئولوژیک اومانستی دارد، نفی می‌کند. در مقابل، تفسیری از دموکراسی را، که ماهیت روشی دارد، می‌پذیرد. در این تلقی، هدف اصلی و اساسی دموکراسی این است که استبداد حکومتی را

از بین ببرد و تمام امکانات آن را در جهت خدمت به عموم مردم به کار گیرد. برای رسیدن به این اهداف، دموکراسی نظام سیاسی را به مسئولیت پذیری، قانون گرایی، نظارت پذیری و مشارکت پذیری توصیه می کند.

«دموکراسی» در معنای یادشده، با یک مانع عمده مواجه است. این مانع آن است که انسان هر چند موجودی نوع دوست است، ولی روحیه خودخواهی، نفع طلبی و استخدا مگری در او قوت بیشتری دارد. این روحیات هستند که معمولاً در وجود انسان اثر تعیین کنندگی بیشتری دارند. از آن رو که دموکراسی با نوع دوستی، دیگرخواهی، گذشت و تقدم داشتن منافع دیگران بر منافع خویش ارتباط تنگاتنگی دارد و در واقع، در صورت نبود آنها از مسیر اصلی اش منحرف شده، از بین می رود، بنابراین، برای تحقق عملی دموکراسی در یک جامعه، لازم است نخست این رفتارها موجه شوند.

مکاتب سکولار، به ویژه مکاتب مدرن و بالاخص لیبرالیسم، از انجام این مهم عاجزند. آنها هر چند دم از دموکراسی می زنند، ولی هرگز نتوانسته اند عقلانیت التزام به قواعد دموکراسی را اثبات کنند. اسلام بدون اینکه گزینه خودخواهی و منفعت طلبی انسان را سرکوب کند، بر اساس اعتقاد به توحید و معاد، تعریف وسیع تری از خود و از منفعت ارائه داده است. بر اساس این تعریف، نوع دوستی، دیگرخواهی، ایثار و فداکاری، هر چند ممکن است در کوتاه مدت و در نگاه خرد و ناقص به زندگی انسان، همراه با خساراتی برای انسان باشند، ولی در درازمدت و در نگاه کلان، که زندگی ابدی انسان را پوشش می دهند، به نتایج عالی می انجامند. از این رو، انسان با ایثار و تقدیم منافع دیگران بر منافع خویش، نه تنها چیزی را از دست نمی دهد، بلکه برکات و خیرات عظیمی را تحصیل کرده، از شرور بسیاری فاصله می گیرد.

دموکراسی با تکیه بر عقلانیت اسلامی بستر کاملاً مناسبی برای زیست پیدا می کند. بدین سان، دموکراسی، که بر جمع گرایی و دیگرخواهی استوار است، به راحتی می تواند از موانع خودخواهی و سودجویی انسان عبور کند و حتی آنها را پایه و تکیه گاهی برای حرکت خویش قرار دهد.

منابع

- آربلاستر، آنتونی، ۱۳۷۷، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البیت علیه السلام.
- حلی، جمال الدین، ۱۳۸۸، *کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه و شرح فارسی ابوالحسن شعرانی، تهران، هرمس.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۷۴، *تاریخ فلسفه*، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، علمی و فرهنگی.
- ساباین، جرج، ۱۳۵۳، *تاریخ نظریات سیاسی*، ترجمه بهاء الدین بازارگاد، تهران، امیرکبیر.
- شاپیرو، جان سالوین، ۱۳۸۰، *لیبرالیسم معنا و تاریخ آن*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان*، قم، اسماعیلیان.
- فروند، ژولین، ۱۳۸۱، «سیاست و اخلاق»، در: *مجموعه مقالات در باب دموکراسی، تربیت، اخلاق و سیاست*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، چشمه.
- کاسیرر، ارنست، ۱۳۷۰، *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن، تهران، نیلوفر.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- لنگستر، لین، ۱۳۷۶، *خدایان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، علمی و فرهنگی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۶۷، *پیام قرآن: روش تازه ای در تفسیر موضوعی قرآن*، قم، مدرسه الامام امیرالمومنین علیه السلام.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- میل، جان استوارت، ۱۳۶۹، *تأملاتی درباره حکومت انتخابی*، ترجمه علی رامین، تهران، نی.
- ۱۳۵۸، *رساله در باره آزادی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- وینست، اندرو، ۱۳۷۸، *ایدئولوژی های سیاسی مدرن*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، ققنوس.
- هلد، دیوید، ۱۳۶۹، *مدلهای دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، روشنگران.
- هیوم، دیوید، ۱۳۷۷، *تحقیق در مبادی اخلاق*، ترجمه رضا تقیان ورزنده، بی جا، گویا.