

تمایز جوهری مردم‌سالاری دینی و غیردینی با تأکید بر تجربه مردم‌سالاری در ایران اسلامی و غرب

داود مهدوی‌زادگان*

چکیده

برخلاف برداشت رایج، مردم‌سالاری دینی هیچ وجه اشتراک معنوی با مردم‌سالاری غیر دینی (غربی) ندارد؛ زیرا جوهره مردم‌سالاری دینی وحدت‌گراست و مردم‌سالاری غیردینی بر تکثرگرایی استوار است. چنان‌که تجربه عینی مردم‌سالاری غربی بر اصالت تکثر شکل گرفته است. از این رو، جنگ و منازعه در تجربه غربی مردم‌سالاری امر طبیعی تلقی شده است. لیکن، کثرت در مردم‌سالاری اسلامی اصالت ندارد؛ زیرا فرد و جامعه هر دو غایت متعالی مشترکی دارند. از این رو، مردم‌سالاری دینی، حقیقتی وحدت‌گرا دارد. تجربه مردم‌سالاری دینی وحدت‌گرا با وقوع انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی در ایران ممکن گردید.

واژگان کلیدی

اسلام، مردم‌سالاری، لیبرالیسم، تکثر، وحدت، فردیت.

مقدمه

نظام اسلامی برآمده از انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷)، مفاهیم و ارزش‌های سیاسی و اجتماعی بدیعی را تولید کرده است. از جمله این مفاهیم «مردم‌سالاری دینی» است که شکل خاصی از نظام سیاسی را به جهانیان معرفی می‌کند. مردم‌سالاری دینی، نه تنها پیش‌فرض‌های گفتمان سیاسی مسلط بر اندیشه سیاسی معاصر در باب رابطه دین و سیاست را مورد مناقشه قرار داده بلکه بدیلی برای نظام سیاسی سکولار به‌شمار می‌آید.

davood@ihcs.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲

*. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۶

از این رو، پرسش‌هایی در باب چیستی و چگونگی مردم‌سالاری دینی، به ویژه نسبت آن با مردم‌سالاری غیر دینی؛ مطرح است. برای گروهی که با مفاهیم سیاسی سکولار غربی مأنوس هستند، تعبیر مردم‌سالاری دینی از اساس پرسش‌برانگیز و مبهم است. به عقیده آنان، مردم‌سالاری با پسوند دینی بحثی علمی و شفاف نیست و در واقع، بازی کردن با الفاظ و مفاهیمی است که در عالم سیاست بسیار خطرناک است: «این گونه بدعت‌ها در عالم سیاست عاقبت خوشی نداشته‌اند». (دیهمی، ۱۳۸۱: ۲۷) این گروه که دینداران را به ضرورت بازنگری و اجتهاد در اندیشه دینی فرامی‌خوانند، بر این نکته تأکید جدی دارند که بازنگری و اجتهاد در ارزش‌های دینی می‌بایست در چارچوب دانش سیاسی رایج دنیا، یعنی همان علم سیاست غربی باشد:

مردم‌سالاری همان دموکراسی است و شکلی از حکومت است که در دنیا به وجود آمده و عالمان، سیاست غنی در توصیف و تحلیل آن دارند. بحث ایرانیان درباره مردم‌سالاری نمی‌تواند بحث درباره یک موضوع مفروض باشد که هیچ ربطی به آنچه در دنیا و در عالم سیاست از این اصطلاح فهمیده می‌شود ندارد. اگر ایرانیان درباره مردم‌سالاری بحث می‌کنند، درباره همان معنای شناخته شده و موافقت یا مخالفت یا همان بحث می‌کنند. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۰: ۹)

البته چنین رویکردی، آن هم از سوی جریانی که داعیه ضرورت نواندیشی و تولید علم دارد، بسی تعجب‌آور است. آدمیان، هرگاه اراده تغییر و تصرف در واقعیات عینی را کرده‌اند، توانسته‌اند به خواسته‌هایشان دست یابند. پس چگونه است که مجاز به تغییر و تصرف در واقعیات اعتباری نباشیم. سیاست و مفاهیم محتوایی آن، مانند مردم‌سالاری و دموکراسی، امر اعتباری است و امر عینی نیست که نتوان حقیقت آن را تغییر داد. واقعیت هر امر اعتباری، تابع اعتبار کننده آن است. پس دلیلی ندارد که دینداران خود را ملزم به تعاریف دانش سیاست غربی کنند. با وصف این، قطع نظر از رویکرد یاد شده، لازم است اندیشمندان مسلمان، در راستای تولید ادبیات سیاسی اسلام بیش از پیش گام بردارند. از این رو، درگفتار حاضر به مسئله‌ای مهم پیرامون مفهوم مردم‌سالاری دینی می‌پردازیم.

طرح مسئله

تصور رایج از نسبت مردم‌سالاری دینی و غیر دینی آن است که این دو مفهوم در نفس مردم‌سالار بودن، هیچ اختلافی با هم ندارند، بلکه تفاوت در قید دینی و غیردینی بودن است. به عبارت دیگر، اگر مردم‌سالاری به مثابه جنس تعریف باشد، فصل ممیز در یکی، دینی بودن و در دیگری غیردینی بودن است. پس، هر دو نظام مردم‌سالار، حقیقت مشترکی دارند و فقط در فصل ممیز اختلاف دارند. در این صورت می‌توان هر دو نظام را در حقیقت جنسی بر یکدیگر تأویل برد، مگر در حقیقت فصلی که قابل تأویل بر یکدیگر نیستند. بدین ترتیب، میان مردم‌سالاری دینی و مردم‌سالاری غیردینی، اشتراک معنوی برقرار است. هر دو نظام در معنا و مفهوم مردم‌سالاری مشترکند، نه در لفظ و تعبیر.

اما برابر تصور رایج از نسبت میان مردم‌سالاری دینی و غیردینی، برداشت دیگری قرار دارد که بر اختلاف تمام ذاتی میان این دو نظام تأکید دارد. چنین نیست که اشتراک این دو نظام سیاسی معنوی باشد، بلکه آن دو اشتراک لفظی دارند. مردم‌سالاری دینی و غیردینی تنها در لفظ با هم مشترکند، ولی در حقیقت معنایی - چه در معنای جنسی و چه در معنای فصل ممیز - متفاوتند. از این رو، درحقیقت معنای مردم‌سالاری قابل حمل بر یکدیگر نیستند.

نظریه مختار بر همین برداشت غیررایج استوار است. مردم‌سالاری دینی ذاتاً - چه در جنس مشترک و چه در فصل ممیز - با آنچه که در دنیای امروز غربی به نام مردم‌سالاری غیردینی یا سکولار تعیین یافته است، تفاوت دارد؛ بلکه تعیین حقیقی مردم‌سالاری در همان وجه دینی بودن آن است. اساساً به لحاظ فلسفی، دو امر متضاد در هیچ ساحتی قابل اجتماع نیستند. برهانی است که «المضادان لا یجتمعان معاً فی موضع واحد» میان امر دینی و غیردینی هیچ وجه مشترکی نیست که در موردی خاص قابل جمع باشند. قرآن کریم در سوره الکافرون به صراحت بر این نکته (عدم اجتماع امر دینی و غیر دینی) تأکید کرده است. لذا در پایان سوره از قول رسول خدا ﷺ خطاب به کافران می‌فرماید: «لکم دینکم ولی دین» در اینجا تبیین نظریه مختار را - قطع نظر از تبیین فلسفی - با عطف توجه به واقعیات عینی تجربه دموکراسی در ایران اسلامی و غرب مدرن پی‌می‌گیریم.

مردم‌سالاری تکثرگرا (تجربه غربی)

در طلیعه این بحث ابتدا به دو واقعیت امروزی به ظاهر غیر مرتبط (پذیرش دیر هنگام مردم‌سالاری و روزمره شدن جنگ در دنیای مدرن) اشاره می‌کنیم و سپس به کمک مفهوم فردیت، خصیصه ذاتی تکثرگرانه مردم‌سالاری لیبرال و نقش آن در روزمرگی جنگ را توضیح خواهیم داد. وقتی گفته‌های اندیشمندان غربی و غرب‌گرا درباره تجربه دموکراسی‌های غربی را می‌خوانیم، با پارادوکسی رنج‌آور مواجه می‌شویم. گویی آنچه از دموکراسی در واقعیت عینی اتفاق افتاده تجربه‌ای ناتمام است که هیچ‌گاه به سرانجام حقیقی خود نخواهد رسید.

امروزه طرفداران لیبرال دموکراسی به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی لیبرالیسم و دموکراسی همزادند، ولی محققان برداشت دیگری دارند. گفته‌های مکفرسون درباره تجربه غربی دموکراسی که در کتابچه‌ای کوچک گرد آمده از زمان ایراد آن (۱۹۶۵ م) تاکنون تأمل برانگیز بوده است. به عقیده وی، دموکراسی تا یکصد سال قبل، واژه‌ای نامطلوب تلقی می‌شد و از اوایل قرن بیستم به بعد، مکتب‌رفته‌ها و آحاد مردمانی که از طبقات قابل احترام جامعه بودند، دموکراسی را به طور کامل پذیرفته بوده و بدان باور داشتند. (مکفرسون ۱۳۷۹: ۲۰) اما این امر، موجب نشد که نظام‌های غربی را به مفهوم مشترکی از دموکراسی سوق دهد. بلکه با گذشت زمان، مردم از تجربه لیبرال دموکراسی فاصله می‌گیرند. مکفرسون این وضعیت را نشانه‌ای از تغییر و تحول دانسته است. به زعم وی، دنیای واقعی دموکراسی دگرگون شده است. (همان: ۲۰) ژرژ بوردو نیز تقدم لیبرالیسم نسبت به برآمدن رژیم‌های دموکراتیک را انکارناپذیر دانسته است. به زعم وی:

انگلستان پیش از برخوردار شدن از نهادهای دموکراتیک، لیبرالیسم را به کار بسته بود. از این رو، برای فهم دموکراسی لیبرالی ناگزیر باید آن را در این چشم‌انداز تاریخی جای داد. (بوردو، ۱۳۷۸: ۱۷۹)

اما پرسش مهم، معطوف به چرایی وقوع این چشم‌انداز تاریخی است؛ چرا تجربه سیاسی لیبرالیسم و دموکراسی همزاد نبوده است؟ چرا بعد از اقبال عام به دموکراسی، از دموکراسی لیبرالی فاصله گرفتند؟ و اساساً چه شد که دموکراسی مطلوب همه واقع شد؟ پژوهشگرانی که به تقدم تاریخی لیبرالیسم بر دموکراسی توجه کرده‌اند، به این‌گونه پرسش‌ها پاسخ دقیقی نداده‌اند و یا به اجمال گذاشته‌اند. مکفرسون به این نکته توجه داده است که دلیل عدم اقبال اولیه طرفداران لیبرالیسم، مکتب‌رفته‌ها یا همان طبقات قابل احترام جامعه، نگرانی آنان از اراده مردم بوده است. آنان بیم آن را داشتند که با تأسیس حکومتی مطابق اراده مردم، آزادی فرد از بین برود. (مکفرسون، ۱۳۷۹: ۱۹)

امروزه پدیده جنگ به امری طبیعی تبدیل شده است. در گذشته جنگ‌های بزرگ و کوچک فراوان اتفاق افتاده است؛ لیکن در ذهنیت تاریخی مردم، از آن با عنوان فجایع اسفناک و فتنه‌های بزرگ و کوچکی که هر از گاهی به دنبال روی کار آمدن فرد یا جماعتی خون‌ریز، پدید آمده است یاد می‌کنند. چنین تلقی از جنگ در دنیای امروز به فراموشی سپرده شده است. وقوع جنگ، خیلی سهل‌تر از پذیرش صلح شده است. دنیای امروز پذیرفته است که جنگ، بخشی از زندگی بشر است و باید با آن به مثابه امری روزمره کنار آمد. وقتی جنگ‌های جهانی شماره‌گذاری می‌شود و از آنها با عنوان جنگ جهانی اول و دوم یاد می‌شود، یعنی هیچ استبعادی ندارد که شماره‌های بعدی (نسخه‌های جدیدتر) آن نیز اتفاق افتند. نظریه «تنازع بقاء» داروین در راستای عادی‌سازی و طبیعی شدن جنگ، معنادار خواهد بود.

آیا ممکن است دموکراسی در فرایند عادی‌سازی جنگ در زندگی جوامع بشری نقش داشته باشد. آرنلند توین‌بی، از دوره جدید جنگ‌های سبعانه در غرب یاد کرده که از سده هجدهم آغاز شده است و تا به امروز ادامه دارد. به عقیده وی، سببیت این جنگ‌ها «به حدی از درندگی و سفاکی و قساوت رسیده که در گذشته هیچ تالی و مثالی نداشته است. آن هم به یاری قدرت سنگین و سهمگین دو نیروی دموکراسی و صنعت که خاصه پس از آنکه جهان غرب عملاً تمام سطح کره زمین و مجموع نسل بشری موجود را به خود ملحق کرد، به نهاد جنگ راه یافتند». (توین‌بی، ۱۳۷۳: ۶)

در مقابل برخی که کمیت جنگ و دموکراسی را موضوع پژوهش قرارداده‌اند، دیدگاهی بر خلاف نظر توین‌بی دارند. به عقیده آنان، جنگ با دموکراسی مغایر بوده است. به طور سنتی، دموکراسی در دوران جنگ به حال تعلیق درآمده و قدرت موقتاً به یک مرجع قدرتمند مرکزی محول شده است تا با بحران مقابله کند. (نگری و هارت، ۱۳۸۷: ۱۷) برخی که سعی دارند واقع‌بینانه به این موضوع نظر بیاندازند، معتقدند در گذشته، دموکراسی‌ها اسباب خشونت و انقلاب بوده‌اند و برای آن به جنگ داخلی انگلستان در قرن هفدهم، انقلاب

فرانسه و جنگ‌های استقلال آمریکا مثال زده‌اند. اما جوامع دموکراتیک مایلند از آن وقایع تلخ فاصله بگیرند. «در واقع امر، جنگ بین آن ممالکی که معمولاً اسمشان را دموکراتیک می‌گذاریم بسیار نادر است.» (مکنزی و دیگران، ۱۳۷۵: ۱۷۹)

تردید در اصالت دموکراسی

درک مکفرسون از دگرگونی دنیای واقعی دموکراسی درست است، ولی این دگرگونی، نه در تجربه دموکراسی‌ها اتفاق افتاده است بلکه در خود معنا و مفهوم دموکراسی واقع شده است. اگر وی به علت عدم اقبال اولیه لیبرالیسم به دموکراسی و روی آوری بعدی به آن، التفات کرده بود، مسیر تحقیق او تغییر می‌کرد. حقیقت آن است که دموکراسی در نظریه‌های سیاسی مدرن، بیشتر مهمان است تا صاحبخانه؛ ژرژ بوردو به درستی گفته است: «بحث درباره اصالت دموکراسی دولت لیبرالی بیهوده است.» (بوردو، ۱۳۷۸: ۱۸۰) آنچه که در تجربه غربی دموکراسی اتفاق افتاد، لیبرالی شدن دموکراسی بود؛ نه دموکراتیزه شدن لیبرالیسم. نظریه‌پردازان لیبرال هیچگاه از مبانی لیبرالیستی دست برنداشته‌اند. آنان هنگامی به دموکراسی رو آوردند که توانستند دموکراسی را با مفروضات لیبرالی تفسیر کنند. اصلی‌ترین مفروض لیبرالیسم، عنصر فردیت است. البته ژرژ بوردو همه فعالان در ساخت نظریه مدرن را در تأکید بر این اصل اساسی سهیم دانسته است:

در آموزه رنگارنگ لیبرالیسم، اصلی روشن‌تر و استوارتر از اصلی که انسان را به غایت برین می‌رساند نمی‌توان یافت. همه نام‌آوران فلسفه از متألّهان گرفته تا سیاسی‌نگاران آغاز سده ما در این برکشیدن فرد همبازند و در واقع، لحظه‌های مهم تاریخ مانند اصلاح دینی، انقلاب‌های انگلستان، آمریکا و فرانسه در رابطه با این اصل معنی می‌دهند. (همان: ۹۵)

تحقیق درباره اینکه چگونه مهم‌ترین اصل لیبرالی، مفروض اساسی دموکراسی می‌شود، مجال دیگری را طلب می‌کند. یک نمونه از چنین تحقیقی، اثر اندرولوین با عنوان «طرح و نقد نظریه لیبرالی دموکراسی» است. موضوع وی در این تحقیق، دقیقاً همین سازگاری مواضع لیبرالیستی و دموکراتیک است. (لوین، ۱۳۸۰: ۲۶) البته لوین به این نتیجه می‌رسد که لیبرالیسم و دموکراسی در نهایت نمی‌تواند به طور رضایت‌بخشی ترکیب شود؛ به علاوه طرح لیبرال دموکراسی نمی‌تواند سرانجام موفق شود. از این‌رو، وی معتقد است که لیبرال دموکراسی واقعی «راه حلی» صرفاً ظاهری به مسئله‌ای لاینحل است. تبار لیبرال دموکراسی را باید به لحاظ تاریخی با توجه به پیدایش و کارکرد آن فهم کرد، نه با توجه به انسجام درونی و یا جامعیت نظری آن. (همان: ۲۶)

برخی اندیشمندان ایرانی هواخواه لیبرالیسم هم سعی کرده یا می‌کنند تا سهمی در این تلاش (لیبرالیزه کردن دموکراسی) داشته باشند. واپسین کارهای قلمی دکتر مهدی حائری یزدی، همسو با چنین تلاشی بوده است. (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۴۰) به هر حال، در میان روشنفکران غربی و ایرانی دموکراسی‌خواه، تفکیک عنصر فردیت از دموکراسی ناممکن است.

فرض عنصر فردیت، مستلزم پذیرش کثرت است؛ زیرا هر فردی به طور مستقل، اصالت پیدا می‌کند. طرفداران تفسیر لیبرالی از مردم‌سالاری بر لزوم پذیرش کثرت‌ها به صورت واقعیت‌های موجود در مردم‌سالاری تأکید می‌ورزیدند. آنان مردم را با همین کثرت معنا می‌کنند. به زعم آنان «در مردم‌سالاری، مفهوم مردم باید حفظ شود و مردم یعنی همین افراد و گروه‌های متکثر از هر جهت». (مجتهد شبستری، ۱۳۸۰: ۵) پارادوکس نظریه مردم‌سالاری غیر دینی از همین پذیرش کثرت‌ها سرچشمه می‌گیرد. لوین، جامعه‌ای را که صرفاً مرکب از مجموعه‌ای از افراد بنیاداً مستقل باشد، فاقد امت دانسته است. (لوین، ۱۳۸۰: ۱۲۱)

تفرد در مردم‌سالاری لیبرال شده مانع بزرگی برای احساس همبستگی درونی می‌شود. افراد از آن حیث که مستقل هستند، یکدیگر را در اجتماعی به نام جامعه یا ملت، تحمل می‌کنند. وجود غایات مشترک، موجب نمی‌شود که میان افراد علقه‌ای درونی و عاطفی برقرار شود. اگر همچنین علقه‌ای برقرار شود، رسمیت ندارد. دموکراسی لیبرالی مقتضای نظام سرمایه‌ای است. جامعه، بازار مکاره‌ای بیش نیست که هر یک از اعضای آن در پی منفعت خویش است. افراد برای جلب منافع شخصی گردهم جمع شده نظام حقوقی فردگرایانه‌ای را وضع می‌کنند و بر مبنای آن رفتار می‌کنند. در چنین جامعه‌ای، ارزش‌های جمعی بسیار اندک مایه می‌شوند و برعکس، صرفاً بر روی امور جزئی، بر روی احزاب، فرقه‌های و گروه‌های ابتدایی و بیش از آن، بر روی زندگی خصوصی سرمایه‌گذاری می‌گردد. وضعیت منازعه‌آمیز در جامعه دموکراتیک لیبرالی شده، کاملاً امر طبیعی است. خوی تهاجمی، در اشکال متعدد آن، انتقادات، هجویه‌ها، تحقیرها و خشونت‌های لفظی، نقش کارکردی و همه‌جایی می‌یابند.

دموکراسی لیبرالیزه شده و مسئله جنگ

اکنون بهتر می‌توان درک کرد که چرا جنگ در دنیای معاصر، طبیعی‌تر از صلح به نظر می‌رسد. مسئولیت این وضعیت، در شکل وسیع آن، بر عهده دموکراسی‌های لیبرالی است. چنان‌که نویسندگان غربی نیز بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که «لیبرال دموکراسی‌ها امروزه، همچون گذشته، خطرات فزاینده عظیمی برای صلح و نظم بین‌المللی ایجاد می‌کنند». (لوین، ۱۳۸۰: ۳۲) فردیت تا پیش از محترم شمرده شدن دموکراسی محدود به افراد و گروه‌های خاصی بوده است و بیشتر لیبرال‌های اولیه بر این اصل تأکید می‌ورزیدند. بنابراین، پیامدهای منازعه‌آمیز و پرتنش، محدود به همین افراد و گروه‌ها بوده است. اما با رسمیت یافتن دموکراسی در نظام‌های لیبرال، عنصر فردیت در کلیت جامعه دموکراتیک سریان پیدا می‌کند. وقوع جنگ‌های داخلی یکی از پیامدهای فردیت عمومی شده است. از این‌رو، دولت‌های لیبرال دموکراسی با چالش جدی درگیرند.

دولت‌های لیبرال در قرن نوزدهم با جنگ‌های داخلی دست و پنجه نرم می‌کردند، اما در قرن بیستم، راه حل اساسی را در سوق دادن منازعات ملی به مناطق برون‌مرزی دیدند. از این پس، انرژی متراکم منازعه حاصل از فردیت، به سوی ماورای مرزها هدایت شد. امروزه، جنگ و تروریسم در کشورهای غیر لیبرال

دموکراسی واقع می‌شود؛ ولی حضور پررنگ کشورهای لیبرال، مستقیم یا غیر مستقیم، کاملاً آشکار است. این وضعیت بعد از جنگ جهانی دوم و به ویژه پس از حوادث ۱۱ سپتامبر، شدت بیشتری پیدا کرده است. بدین ترتیب، جنگ در دموکراسی‌های غربی، استثنا است و صلح، قاعده.

یکی از عناصر اصلی پروژه سیاسی نظریه‌های مدرن حاکمیت، چه لیبرال و چه غیر لیبرال، پایان دادن به جنگ داخلی و از بین بردن وضعیت جنگی مستمر با انتقال جنگ به حاشیه‌های جامعه و محدود کردن آن به فرصت‌های استثنایی بود. فقط اقتدار حاکم - یعنی پادشاه یا دولت - می‌توانست فرمان جنگ بدهد و این جنگ فقط علیه قدرت‌های حاکمه دیگر می‌توانست صورت گیرد. به عبارت دیگر، جنگ از قلمرو ملی و داخلی جامعه کنار گذاشته و فقط برای درگیری‌های خارجی بین دولت‌ها ذخیره شد. بنابراین، جنگ استثناء و صلح قاعده بود. اختلافات بین ملت‌ها باید به شیوه مسالمت‌آمیز از طریق تعاملات سیاسی حل و فصل می‌شد. (نگری و هارت، ۱۳۸۷: ۳۳)

کثرت، جامعه سیاسی را از درون تجزیه می‌کند و هرگز نخواهد گذاشت افراد جامعه خود را در قامت امت مشاهده کنند. کارکرد تفرد لیبرالی در مردم‌سالاری همان اصالت‌بخشی به کثرت است. بنابراین، با کنار گذاشتن تفسیر لیبرالی از مردم‌سالاری، کثرت‌گرایی از اعتبار خواهد افتاد و در نتیجه جامعه به مثابه جماعتی یکپارچه معنا و مفهوم خود را بازمی‌یابد. اما عبور از تفسیر لیبرال بدون برخورداری از تفسیر وحدت‌گرا ممکن نیست.

مردم‌سالاری وحدت‌گرا

گفته شد که مردم‌سالاری تنها با تفسیر وحدت‌گرا معنای محصلی پیدا می‌کند. در تفسیر وحدت‌گرا هر کثرتی به وحدت بازمی‌گردد؛ زیرا کثرت اصالت ندارد. این بازگشت با نفی تفرد در مردم‌سالاری ممکن خواهد بود. اما وحدت به معنای اصالت جمع نیست؛ زیرا فرد در وحدت مزاحل و نادیده گرفته نمی‌شود. فرد و جامعه، دو واقعیت غیر قابل انکار است که هر دو واقعیت در مفهوم مردم‌سالاری، حضور جدی دارند. همان‌طور که نفی جامعه موجب بی‌معنایی مردم‌سالاری می‌شود، نفی فرد نیز مستلزم بی‌محتوایی مردم‌سالاری است. پس در تفسیر وحدت‌گرا، مفهوم اصالت از فرد و جامعه نفی می‌شود، نه واقعیت آن دو.

فرد و جامعه واقعیتی خودخوانده و خودبسنده نیست. هر دو از حقیقتی متعالی سرچشمه گرفته‌اند. پس، باید هر دو واقعیت (فرد و جامعه) به همان حقیقت بازگردند؛ زیرا هر فرعی به اصل خود بازمی‌گردد. واقعیت غیر اصیل فرد و جامعه به حقیقت اصیل بازگشت می‌کند. تنها در این حالت است که فرد و جامعه از نفی یکدیگر دست شسته بلکه در جهت تکامل هم گام برمی‌دارند؛ زیرا هر دو از حقیقت اصیل واحد منتشر شده‌اند و به همان حقیقت نیز باز می‌گردند.

اسلام، آیین وحدت‌بخش است؛ زیرا پیروان خود را به حقیقت متعالی فرا می‌خواند. واقعیت آن است که ما در هر دو وجه فردی و جمعی آن، از او هستیم و به او بازمی‌گردیم: «انا لله و انا الیه راجعون». (بقره / ۱۵۶)

چنین نیست که ما از او هستیم و به حقیقت دیگری روانه باشیم. اصلاً حقیقتی جز او نیست تا معطوف به او شویم. ما حتی اگر تصمیم به روی گرداندن به جهت غیر الهی گرفته باشیم، باز به همان حقیقت متعالی بازگشت کرده‌ایم: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره / ۱۱۵)

اصالت فرد یا جامعه، امر کاذبی است. هیچ موجودی حقیقت خودبسند و مستقل از الله ندارد. لذا موجودات نمی‌توانند به خود بازگردند؛ نه فرد و نه جامعه. قرآن کریم از حقیقت موجودات به «ملکوت» تعبیر کرده است و می‌فرماید ملکوت هر چیزی در دست خداوند سبحان است و به همین دلیل همه به لقاءالله بازمی‌گردند: «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ الْمَلَكُوتَ كُلَّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس / ۸۳) حال که چنین است باید به حکم عقل سلیم، به خداوند تمسک بجوییم و تنها او را غایت رفتار و کردار سیاسی و اجتماعی خود قرار داد. فرد و جامعه به ریسمان و حبل الهی چنگ می‌زند: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران / ۱۰۳)

بدین ترتیب، مردم سالاری، تنها در وجه دینی آن معنا و مفهوم پیدا می‌کند؛ زیرا وحدت، بنیان و جوهره مردم‌سالاری است. مردم‌سالاری در وجه غیر دینی آن تظاهری بیش نیست؛ زیرا در تفسیر فردگرایانه، جامعه انکار می‌شود و موجب استبداد فردی است و در تفسیر جمع‌گرایانه، واقعیت فرد انکار می‌شود و مستلزم استبداد جمعی است. مردم‌سالاری در هر حال با منازعات و نا امنی‌های درونی آشکار و پنهان درگیر است، اما مردم‌سالاری دینی مستلزم هیچگونه دشمنی و نا امنی درونی نیست؛ زیرا هیچ دلیلی ندارد که در جامعه متعالی فرد و جامعه یکدیگر را انکار کنند. هر دو معطوف به غایت مشترکی هستند و به ریسمان واحد چنگ می‌زنند. قرآن کریم در ادامه آیه شریفه بالا، به همین نکته اشاره کرده است که دفع منازعه و خصومت میان افراد جامعه، نعمت الهی است. با اعتصام به حبل‌الله دشمن به کنار زده می‌شود و تألیف قلوب ایجاد می‌شود و رابطه برادری برقرار می‌گردد. آیا غایتی جز این می‌توان از مردم‌سالاری انتظار داشت:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ. (آل عمران / ۱۰۳)

انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷) شرایط عملی تجربه ناب مردم‌سالاری دینی با ویژگی‌های یاد شده را فراهم آورده است. نظام سیاسی برآمده از این انقلاب، یعنی جمهوری اسلامی، بر چنین تجربه‌ای استوار است. رهبری این انقلاب و نظام، از همان آغاز راه بر مبنای تفکر توحیدی حرکت کرد و تا به آخر هم بر همان عقیده استوار ماند. بر چنین اساس فکری، فردیت از اندیشه و عمل سیاسی کنار رفته و جای خود را به غایتی متعالی و مقدس می‌دهد.

تمام غایت در نهضت اسلامی امام خمینی، الله است و از مردم خواسته شده فقط برای الله قیام کنید و اگر قیام برای خدا باشد، از پشتیبانی الله بهره‌مند خواهید شد. رمز وحدت اسلامی در همین قیام برای الله است. چنین قیامی

در هر صورت پیروز است: «قیام اگر الله هست، برای خداست، قیام الله هیچ خسروانی ندارد، هیچ ضرری توی آن نیست.» (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۵۹) حکومتی که به دنبال قیام الهی تأسیس می‌گردد، حکومت قانون الله است:

حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. (همان: ۱۰۸)

تکلیف در چنین حکومتی از جنس شرع است و حفظ نظام توحیدی بر همه واجب است: «حفظ اسلام یک تکلیف شرعی است برای همه ما. حفظ مملکت توحیدی یک تکلیفی است برای قشرهای ملت.» (همان: ۳۸۷) در مردم‌سالاری دینی، مرز میان ملت و دولت برداشته می‌شود و همه، هم دولت‌اند و هم ملت؛ زیرا همه تحت لوای شریعت اسلام به وظیفه عمل می‌کنند: «امروز ملت و دولتی در کار نیست، همه ملتند و همه دولت. عمده، احساس وظیفه است.» (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۸۲) ملت ایران با گذشت سه دهه از تأسیس نظام اسلامی و تجربه مردم‌سالاری دینی به مرحله‌ای از بلوغ فکری - سیاسی رسیده است که می‌تواند این تجربه ناب خود را در اختیار ملل مسلمان قرار دهد.

نتیجه

برخلاف این تصور رایج که میان مردم‌سالاری دینی و غیردینی، اشتراک مفهومی وجود دارد، ثابت گردید که اگر هم، چنین اشتراکی برقرار باشد در حد لفظ است نه معنا. این دو، تنها اشتراک لفظی دارند، نه معنوی. بلکه مردم‌سالاری غیردینی، اساساً معنای محصلی نمی‌تواند داشته باشد تا با مردم‌سالاری دینی، اشتراک معنوی پیدا کند؛ زیرا در تفسیر غیردینی، اعم از تفسیر لیبرالی و غیرلیبرالی، فرد و جامعه یکدیگر را انکار می‌کنند. حال آنکه فرد و جامعه در نظام مردم‌سالار، رکن هستند و نفی هر کدام توسط دیگری، نفی ارکان رئیسه مردم‌سالاری است. لذا مردم‌سالاری غیردینی از درون بی‌محتوا خواهد بود. اما در مردم‌سالاری دینی، واقعیت فرد و جامعه به عنوان دو رکن مردم‌سالاری نفی نشده است، بلکه آنچه از این دو نفی شده اصالت و خودبستگی هر کدام است. در این نوع نظام، فرد و جامعه رو به الله دارند و به ریسمان الهی چنگ می‌زنند. آنچه که می‌تواند عامل وحدت‌بخش در مردم‌سالاری باشد؛ حقیقت متعالی غیر از فرد و جامعه است و آن حقیقت متعالی، خداوند سبحان است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. بلاستر، آر، ۱۳۷۷، لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ج ۳.
۴. ارسطو، ۱۳۸۸، اصول حکومت آتن، ترجمه باستانی پاریزی، تهران، امیرکبیر، ج ۴.

۵. اسلامی، احمد، ۱۳۸۰، *مردم‌سالاری در نهج البلاغه*، قم، میثم تمار، ج ۱.
۶. اسنار، پی‌یر، ۱۳۸۱، *ایدئولوژی‌ها، کشمکش‌ها و قدرت، ترجمه مجید شریف*، تهران، نشر قصیده سرا، ج ۱.
۷. بشیریه، حسین، ۱۳۸۴، *گذار به دموکراسی*، تهران، نشر نگاه معاصر، ج ۱.
۸. بوردو، ژرژ، ۱۳۷۸، *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، نشر نی، ج ۱.
۹. توین بی، آرنولد، ۱۳۷۳، *جنگ و تمدن*، ترجمه خسرو رضایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱.
۱۰. تیلی، جازلز، ۱۳۹۱، *دموکراسی، جامعه‌شناسی تاریخی تحولات دموکراتیک*، تهران، جامعه‌شناسان، ج ۱.
۱۱. حائری یزدی، مهدی، ۱۹۹۵، *حکمت و حکومت*، لندن، شادی، ج ۱.
۱۲. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۹، *جایگاه مردم در نظرنظام اسلامی از دیدگاه امام خمینی (تبیان دفتر ۳۶)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱.
۱۳. _____، ۱۳۷۴، *اسلام ناب (تبیان دفتر پنجم)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲.
۱۴. دلا کامپانی، کریستیان، ۱۳۸۲، *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، تهران، هرمس، ج ۱.
۱۵. دیهیمی، خشایار، ۱۳۸۱، *مردم‌سالاری دینی، بدعت در علم سیاست*، نشریه آفتاب، بهمن.
۱۶. شومپتر، جوزف، ۱۳۷۵، *کاپیتالیسم، سوسیالیسم، دموکراسی*، ترجمه حسن منصور، تهران، نشر مرکز، ج ۲.
۱۷. لوین، اندرو، ۱۳۸۰، *طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت، ج ۱.
۱۸. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، *نقد قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ج ۱.
۱۹. _____، ۱۳۸۰، «مردم‌سالاری دینی»، نشریه آفتاب، شهریور ۸۰.
۲۰. مکفرسون، سی.بی، ۱۳۷۹، *جهان واقعی دموکراسی*، ترجمه علی معنوی تهرانی، تهران، آگاه، ج ۱.
۲۱. مکنزی، یان و دیگران، ۱۳۷۵، *مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه م. قائد، تهران، نشر مرکز، ج ۱.
۲۲. نگری، آنتونیو و مایکل هارت، ۱۳۸۷، *انبوه خلق*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشر نی، ج ۲.