

قرآن و دمکراسی

مسعود سعیدی

چه نسبتی میان دین، بویژه اسلام و دمکراسی وجود دارد؟ آیا قرآن دمکراسی را تأیید می کند یا نفی می کند؟ آیا در قرآن می توان آیاتی را یافت که ارتباطی با این ارزش نوظهور داشته باشد؟ مسأله رابطه دمکراسی و اسلام در پی پیدایش ارزشهای مدرن، بویژه از نیمه دوم قرن بیستم مورد توجه اندیشمندان مسلمان واقع شد. برخی اسلام را با دمکراسی سازگار دیده اند و ادله ای از قرآن و سنت و... برای آن آورده اند و برخی نیز با آن به مخالفت برخاسته اند و شواهدی بر ناسازگاری میان اسلام و دمکراسی آورده اند. تلاش عده ای را نیز می توان در تلفیق بین این دو مشاهده کرد که یا در دین و یا در دمکراسی و یا در هر دو - دست کم در ظاهر - روند انعطافی را می پویند؛ تا بتوانند با حفظ دین از ارزشهای دمکراتیک نیز باز نمانند. به هر حال این مسأله اکنون نیز یکی از چالشهای فکری جامعه ماست. آنچه در این نوشتار می آید نخست اشاره ای به دلایل و راه هایی است که در این زمینه مطرح است و سپس ارائه خطوطی کلی و اصلی برای فهم رابطه اسلام و دمکراسی.

کسانی که دعوی سازگاری اسلام و دمکراسی دارند، بلکه اسلام را یک دمکراسی بزرگ در تاریخ می دانند به دلایلی تمسک جسته اند. ۱

۱. آیاتی از قرآن؛ مانند: «أفأنت تکره الناس حتی یكونوا مؤمنین» (یونس/۹۹)؛ «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» (کهف/۲۹)؛ «أرأیتم إن کنت علی بینة من ربی و آتینی رحمۃ من عنده فعمیت علیکم أنلزمکموها و أنتم لها کارهون» (هود/۲۸)؛ «لا إکراه فی الدین» (بقره/۲۵۶)؛ «فبشّر عباد. الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه» (زمر/۱۷).

استدلال به این آیات از آن رو شده که بر اختیار و حق انتخابگری و آزادی عقیده برای انسان دلالت دارند و اینها از مسائلی است که در دمکراسی مطرح است، بلکه از اصول اساسی آن به شمار می رود. ولی واضح است که این اندازه کافی نیست. می توان چنین اشکال کرد: این آیه ها دلالت به عنوان شیوه ای برای حکومت و اداره اجتماعی ندارد، این آیات اصلاً در مقام بیان روش حکومت و ایجاد نظم اجتماعی و بیان راهی برای دسته جمعی تصمیم گرفتن نیست، و هیچ ربطی بین مضامین آن و شکل‌های گوناگون دمکراسی (مستقیم، شبه مستقیم و پارلمانی) وجود ندارد. بلی اگر این آیات بتوانند مؤید باشند به گونه ای هستند که توضیح آن خواهد آمد و اجمال آن توجه به این دو نکته است: اولاً فکر دمکراسی امروزه در متن بحثی ایدئولوژیک قرار گرفته است و تنها روش یا روشهای معینی برای اداره جامعه نیست، و ثانیاً دمکراسی مفهومی نسبی یا به تعبیر درست تر دارای مراتب شدت و ضعف است.

۲. استدلال به آیات و روایاتی که حاکی از اهمیت تعقل و خردورزی است. عقلانیت گرچه به عنوان پایه ای مهم در حکومت‌های دمکراتیک ذکر می شود، ولی استدلال به این آیات نیز همان اشکال پیشین را دارد که نیازمند مقدماتی است.

۳. برخی خواسته اند از طریق «خاتمیت» که در قرآن نیز مطرح شده، بین اسلام و دمکراسی سازش دهند؛ به این ترتیب که معنای خاتمیت آن است که بشریت از دوره کودکی خود خارج شده و

بدین جهت دارای حقوق و تکالیفی می باشد که تا پیش از آن، این حقوق از سوی پیامبران الهی به نیابت از آن، اعمال می شده است. درست مانند طفلی که تحت سرپرستی اولیای خود قرار می گیرد تا پس از رسیدن به سن رشد، خود بتواند به تکالیف خود عمل کرده و از حقوق خود برخوردار گردد. پس از وفات پیامبر اسلام(ص) و انقطاع وحی، از لطف خداوند منان به دور است که امت رشیده و مرحومه را به چشم صغیران بنگرد و مجرای دیگری جز رأی خود آنان را به عنوان مرجع تشخیص مصالح و مفاسدشان تعبیه کند. حکومت از آن خداست، اما دست اراده احدیت از آستین مردم مسلمان بیرون آمده و مشیت الهیه از مجرای اراده عمومی رسمیت می یابد.

گذشته از برخی از اشکالات که در این بیان وجود دارد، یک اشکال مهم این است که این استدلال اگر درست باشد، استدلال بر خاتمیت دین اسلام نیست، بلکه نتیجه آن پایان دوره دین و وحی است! در دوره صباوت حق تشخیص مصالح و مفاسد بر عهده پیامبران الهی بود و اکنون در دوران بلوغ و پیشرفت فلسفه و علوم، این حق بر عهده خود مردم است که با رأی خود مصالح و مفاسد خود را تشخیص دهند، پس دیگر نیازی به وحی و راهنمایی الهی نیست! و این نتیجه ای است که خود گوینده مسلمان این نظر (مرحوم مودودی) نیز بدان راضی نیست. پس حق مطلب به اجمال این است که انسان برای راهیابی و نیکبختی نیازمند وحی است، عقل او به تنهایی کافی نیست و نیاز به هدایتی بیرونی و تشریحی دارد، در عصر خاتمیت، انسان به مرحله ای از رشد رسید که توانست تمام اصول کلی مورد نیاز را که باید از طریق وحی برسد، دریافت کند و پس از آن خود مستقلاً از طریق وصایت و عصمت (عقیده خاص شیعه) و سپس از طریق اجتهاد (در همه بحثهای دین) به تبیین و تفسیر آن اصول کلی و تطبیق آن کلیات بر جزئیات زندگی و بازگرداندن جزئیات به دست آمده بر آن اصول پرداخت و بدین ترتیب بی نیاز از وحی جدید شد.

نتیجه آنچه گذشت این است که اولاً، آنچه در وهله اول از خاتمیت نتیجه می شود (برای زمان ما) اجتهاد است نه واگذاری حق تشخیص مصالح و مفاسد به اراده عمومی، و مقتضای اجتهاد (تام در همه بخشهای تعلیمات دین) ممکن است چیزی جز دمکراسی باشد.

ثانیاً اگر مقتضای اجتهاد، سکوت دین در امر نظام اجتماعی و سیاسی و واگذاری آن به عهده خود انسان باشد، نیازمند دلیل عقلی یا دست کم تجربی برای مصلحت دار بودن دمکراسی هستیم و تنها خاتمیت کافی نیست. در هر حال مجرد خاتمیت نمی تواند شاهد باشد.

از همین بیان اخیر معلوم می شود که وجود اجتهاد در اسلام را نیز نمی توان مؤیدی برای دمکراسی دانست؛ چنان که برخی ذکر کرده اند.

۴. بیعت و اجماع نیز از موضوعاتی است که گاه جزء شواهد دمکراسی اسلامی شمرده شده است و حال آن که این نیز کافی به نظر نمی رسد، زیرا در صدر اسلام اگر بیعتی مردمی و یا اجماعی با حضور اکثریت قاطع رخ داد فقط نسبت به حضرت علی علیه السلام بود و آن نیز در باور شیعه برای جعل و اعتبار حاکمیت نبود، زیرا اعتبار حاکمیت و ولایت برای آن حضرت به وسیله نصّ و تصریح انجام شده بود، بنابر این انتصاب بود؛ نه انتخاب، بیعت فقط برای عملی و فعلی کردن حاکمیت صورت گرفت، و برای خلفای دیگر نیز به فرض آن که وجود بیعت و اجماع را بپذیریم چه دلیلی بر مشروعیت و صحت آن وجود دارد؟! و در هر صورت بیعت و اجماع کجا و نظام پارلمانی رایج کجا؟!

۵. آیات شورا نیز برای بعضی سند دمکراسی در اسلام شده است:

«... و شاورهم فی الأمر فإذا عزم فتوکل علی الله» آل عمران/ ۱۵۹

«والذین استجابوا لربهم و أقاموا الصلوة و أمرهم شوری بینهم» شوری/ ۳۸

واضح است که این آیات فقط دلالت بر نظرخواهی و مشورت در کارها دارند، نه تشکیل پارلمان و عمل به رأی گیری اکثریت، پیامبر(ص) نیز در عمل چنین بود، یعنی با دیگران مشورت می کرد و گاه حتی نظر یکی از افراد را می پذیرفت. کلمه «شوری» در آیه، اسم مصدر تشاور و مشاوره است و این در استعمالات متداول فارسی است که شورا معنای یک جمع سازمان یافته را پیدا کرده است که برای تصمیم گیری جمعی بر اساس آیین نامه داخلی و رأی اکثریت به وجود آمده و مسأله اجرا و مدیریت در آن مطرح است. ولی این مفهوم با معنای مورد نظر این لغت در آیه شریفه بیگانه است. پس دو آیه یادشده نیز تنها در مقام بیان حُسن و شایستگی مشورت و استفاده از نظرات دیگران در انجام کار می باشند، و این غیر از تشکیل پارلمان و رأی اکثریت است.

خلاصه اینکه هیچ یک از این ادله و ادله دیگر از این دست برای اثبات دموکراسی به عنوان نظامی از نوع نظامهای رایج کافی نیست، مگر به آن گونه که اشاره شد و توضیح آن خواهد آمد.

دلایل مخالفان

در برابر این گروه، دسته ای دیگر از اندیشمندان با تکیه بر دین و ادعای پاسداری از خلوص آن، دموکراسی را مفهومی وارداتی و محصول فرهنگ بیگانه و ناسازگار با اسلام می دانند. اینان نیز شواهدی بر مدعای خود دارند؛

۱. مسأله حقانیت اسلام؛ «ماذا بعد الحق الا الضلال» (یونس/ ۳۲) اسلام خود را مظهر حق و حقیقت می داند و مکتبهای دیگر را تجلی ضلالت و گمراهی، حال آن که همه پرسى و تصمیم گیری جمعی در دموکراسی بر این پایه استوار است که هر کس و هر گروه بهره ای از حقیقت دارد و بنابراین رأی همه محترم است و باید در تصمیم گیری دخیل باشند.

این دلیل را جواب داده اند به اینکه شرط دموکراسی روشن نبودن حقیقت و پخش آن در همه مردم نیست، بلکه شرط آن تحمل اندیشه دیگران و مدارا با دیگر اندیشمندان است، و لازمه تحمل و مدارا دست کشیدن از باورهای خویش و حقانیت آن نیست، می توان رأیی را صد درصد باطل دانست ولی صاحب رأی را معذور و محترم شمرد، در حقیقت مدارا با اعتقادورزان است نه با اعتقادات. و اسلام با دادن حق انتخابگری به انسان «لااکراه فی الدین» (بقره/ ۲۵۶). ظرفیت این تحمل و مدارا را نشان داده است، درست است که پیامبران برای تبلیغ دین تلاش فراوان کرده اند و مؤمنان نیز موظف به انجام این تکالیف هستند، ولی این یک مبارزه عقیدتی است و جنگ تنها در مورد توطئه یا پیشدستی دشمن یا رفع موانع تبلیغ است، نه برای تحمیل عقیده، تبلیغ عادلانه و منطقی حق هر مکتب فکری است. پس اولاً ملازمه ای میان دموکراسی و «روشن نبودن حقیقت و پخش آن در کل بشریت» یا «نسبی بودن حقیقت» وجود ندارد، بلکه لازمه دمکرات بودن فقط تحمل و مداراست. ثانیاً اسلام این تحمل و مدارا را دارد. بیتهم و کویل در تلاش برای ترسیم چهره دموکراسی نوین تحت عنوان روا داری مذهبی چنین می گویند:

«... حتی اگر بر آن باشیم که حقیقت نهایی اختصاصاً در مذهبی که ما به آن معتقدیم وجود دارد، باز هم وادارساختن دیگران به پذیرش آن، در جهانی که تعدد و کثرت مذاهب از ویژگیهای آن

است بهای سنگینی برای انسانیت در پی خواهد داشت که به هیچ روی تحمل پذیر نیست. رواداری مذهبی به این معنی نیست که از اعتقادات خود دست بشوییم یا از تبلیغ اندیشه های خود صرف نظر کنیم، بلکه به این معنی است که برای مردم این منزلت و شأن را قائل شویم که اجازه داشته باشند، خود برای خود تصمیم بگیرند و لوائیکه در این امر دچار اشتباه شوند.»^۲

۲. آیاتی که امر به قتال با مشرکان و کافران می کند، نقض کننده حق انتخابگری و آزادی عقیده است و این با دموکراسی ناسازگاری دارد: «و قاتلوهم حتی لاتکون فتنه و یکون الدین لله فان انتھوا فلاعدوان الا علی الظالمین» (بقره/۱۹۳) و مانند آن در آیه انفال/۳۹، «هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظہره علی الدین کلّه ولو کره المشرکون» (توبه/۳۳)، «قاتلوا الذین لایؤمنون بالله و لابلایوم الآخر و لایحرمون ما حرم الله و رسوله و لایدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون» (توبه/۲۹) و نیز آیات ابتدای سوره توبه.

جواب این گونه آیات نیز از مراجعه به شأن نزول آن و آیات قبل و بعد و کلمات و عبارات خود آیات روشن می شود. به طور خلاصه و در یک سخن می توان گفت: اولاً، این قضایا برخی مربوط به موضوعات خاص است و از آنها حکم کلی استفاده نمی شود.

ثانیاً؛ آنچه در خیلی از این آیات مطرح است «فتنه» (توطئه و دسیسه علیه پیامبر و مسلمانان و یا پیش دستی در جنگ...) است نه فقط عقیده و فکر، و «انتھوا» نیز خود شاهدهی بر این مطلب است و آیه ۲۹ سوره توبه را نیز در مورد یهودیان بنی نضیر و بنی قریظه دانسته اند که ارتباط پنهان با سران قریش داشته اند.

ثالثاً؛ آیه ۳۳ سوره توبه نیز نمی تواند شاهدهی بر تحمیل عقیده و ناسازگار با حق انتخابگری باشد، زیرا چنان که گذشت، تلاش صحیح و بر اساس منطق برای پیروزی عقیده و مکتب، تعارضی با دموکراسی ندارد.

۳. یکی دیگر از ادله ای که برای اثبات ناسازگاری اسلام و دموکراسی ذکر می شود حکم قتل مرتد است که ناسازگار با حق انتخاب عقیده به حساب آمده است.

برخی در مقام پاسخ به این مطلب، قیدهایی را برای این حکم از بعضی فقها (ظاهراً اهل تسنن) نقل می کنند، از جمله اینکه هنگامی که فتنه عام و شبهه فراگیر شود و خیل عظیمی را به تردید و ارتداد افکند، حکم قتل جاری نیست و یا اینکه تعویض دین در دوران تأسیس اسلام گاه تابع اغراض سیاسی بوده است و مسلمان و کافر شدن های پی در پی پاره ای از دشمنان، توطئه ای برای سست کردن اسلام و فروشکستن باروی ایمان مؤمنان و بازی کردن با روحیه آنان بوده است، چنان که قرآن سرّ ارتداد برخی از معاصران پیامبر(ص) را چنین بیان می فرماید:

«و قالت طائفة من أهل الکتاب آمنوا بالذی انزل علی الذین آمنوا وجه النهار و اکفروا آخره لعلهم یرجعون» آل عمران/۷۳

پیداست که چنین کفرورزی هایی که انگیزه سیاسی و نه عقلانی داشته، جز با سیاست کردن فرو نمی نشسته است، و این بسی فرق دارد با جست و جوی بی تابانه و حتی انکار محققانه کسی که پروای حقیقت دارد، نه دعوی قدرت. ۳

احکام مرتد ظاهراً در قرآن وجود ندارد، ولی در وسائل الشیعه حدود صد روایت در این زمینه آمده است و البته حمل این اخبار بر قیدهایی که ذکر شد بسیار مشکل است.

نویسنده سطور فوق به روایات اشاره ای ندارد، ولی به طور کلی مبنایی را در مدارا و مدیریت ارائه می دهد که «عقلانی کردن حکم قتل مرتد» است و حاصل آن این است که حق و عدل را عقل تشخیص می دهد، نیز حکم قتل مرتد تنها به جهت عقیده، عادلانه و مطابق حقوق بشر نیست، پس ادله دینی را از این مورد منصرف می کنیم و حمل می کنیم بر ارتداد با اغراض توطئه گرانه.

۴. حکم نجاست کفار را نیز شاهی برای ناسازگاری اسلام و دموکراسی دانسته اند. ولی بویژه با توجه به حکمتی که بعضی فقها برای این حکم ذکر کرده اند می توان آن را با دموکراسی سازگار دانست. حکمت نجاست کافر با سایر نجاست تفاوت دارد (در اینجا دوری از قذارت و رعایت نظافت نیست، بلکه در حقیقت نجاست کفار یک دستور سیاسی - اجتماعی است تا پیروان اسلام با رعایت آن، کمتر معاشرت با کفار داشته باشند و در نتیجه گرفتار باورها و ایده های نادرست آنها نشوند.

۵. نابرابری حقوق در اسلام، مانند حقوق زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان، عبد و حرّ و حال آن که در دموکراسی همه مردم تحت عنوان شهروند و غیره از حقوق برابر برخوردارند.

در مورد هر یک از نابرابری های یاد شده، پاسخ مناسب وجود دارد؛ مثلاً در مورد زن و مرد، ناهمانندی طبیعت و فطرت آن دو، حقوق ناهمانند را اقتضا دارد. بر این اساس می توان جواب گفت: برابری حقوق در دموکراسی برای رعایت حقوق و حفظ عدالت است و عدالت به این است که حق هر کسی را به او بدهند، ولی حق افراد بستگی به فطرت و طبیعت آنان دارد. بنابراین لازمه عدالت در همه جا همانندی در حقوق نیست.

اینها و شبیه اینها مطالب کسانی بود که می خواهند با ادله دینی سازگاری یا ناسازگاری اسلام و دموکراسی را مستدل کنند. پیداست یکی از نقصهای عمده این استدلالها روشن نبودن مفهوم و مرزهای دموکراسی مورد نظر می باشد.

برخی نیز با تلاش در جهت تلفیق اسلام و دموکراسی بر این باورند که بحث از دموکراسی، بحث از حق و حقوق بشر و عدل و کامیاب ترین و عادلانه ترین روش حکومت، همه برون دینی، عقلی و علمی است و ربطی به فقه و ادله درون دینی ندارد. در این بحثهای برون دینی به هر نتیجه و دستاورد تازه ای برسیم فهم دینی و ادله دینی را با آن تطبیق می کنیم، زیرا خداوند عادل است، پس دستورات او نیز عادلانه می باشد:

«... و درست همین سه مورد (یعنی حق و عدل و روش) که همین که مورد موشکافی های دقیق و دلیرانه عقلی واقع شوند، عقلانی شدن حقوق و قانون و به تبع دموکراتیک شدن آن را ممکن می سازد... بحث از بهترین و کامیاب ترین روش حکومت و مهار قدرت، و بحث از مصلحت عام که عدل و حق را در دل دارد، بخش اجتناب ناپذیر فلسفه حقوق و سیاست است، و درست در همین مواضع است که عقلانیت، که رکن رکین دموکراسی و مدیریت موفق علمی است پا به درون می گذارد و فقه دینی را به گفت و گو و داد و ستد دعوت می کند... تا درک دینی خود را دائماً در پرتو این تأملات، تازه و تصحیح کنند و مکتب حقوقی و فقهی خود را با آن دستاوردهای تازه، موزون و متناسب آورند.»^۴

«دموکراسی را خواه روشی بدانیم برای تحدید قدرت و تحصیل عدالت و تأمین حقوق بشر، خواه ارزشی متضمن آنها، در هر دو صورت فهم دینی باید خود را با او تطبیق دهد نه او خود را با دین، چرا که عدل نمی تواند دینی باشد، بلکه دین باید عادلانه باشد، همچنان که روشها هم مستفاد از دین

نیستند، بلکه دین بهره جوینده از آنهاست و علی‌ای حال، دمکراسی چنان باشد یا نباشد این بحث باید بیرون از دین و مقدم بر قبول آن و به منزله مقدمه‌ای برای فهم آن صورت پذیرد.»^۵

درباره این نظرات تأملاتی مطرح است که همگی چنان بحثهای نویسنده برون دینی است:

نکته اول اینکه بحث از عدل و حق (و حقوق بشر) که بحثی فرادینی است قدری ابهام دارد، زیرا دو معنی می‌تواند داشته باشد و این دو معنی گاه از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند.

(۱) در شناخت و تشخیص مصادیق آن (حق و عدل) هرگز به ادله دینی کار نداریم، تنها تلاش عقلی و علمی برون دینی است که در کارآیی تشخیص به نتیجه می‌رسد.

(۲) عدل و حق با قطع نظر از شرع و قانون دینی و ادله فقهی حقیقت دارند، یعنی گرچه فرض کنیم دینی و قانونی هم وجود ندارد، باز هم مردم نسبت به یکدیگر دارای حقوقی هستند و عدالت رعایت آن حقوق است. دستورات و قوانین شرعی در رتبه مؤخر از عدل و حق است یعنی تابع قانون عدالت است تا هر صاحب حقی را به حق خود برساند. خداوند عادل است؛ هم در نظام تکوینی و هم در نظام تشریح، و معنای عدالت تشریحی او این است که دستورات او بر طبق قانون عدالت و رعایت حقوق است. این نگرش نسبت به عدل و حق، در مقابل نگرش دیگر است که می‌گوید: حق و عدل با قطع نظر از شریعت حقیقتی ندارند و در رتبه مؤخر از دستورات شرعی هستند؛ یعنی عدل و حق از دستورات و قوانین شرعی انتزاع می‌شوند، هر چه را دین دستور دهد نامش را حق و عدل می‌گذاریم و دستورات شرعی تابع و خاضع هیچ قانون مقدمی نیست.

معنای اول همان است که نویسنده یادشده روی آن تأکید دارد. و به همین جهت است که به طور مطلق به تطبیق فهم دینی با دستاوردهای عقلی و برون دینی در این مورد حکم می‌کند. ولی باید گفت این معنی، نظری در کیفیت کشف عدل و حق است و تا ماهیت این دو معلوم نباشد، نمی‌توان در چگونگی کشف این دو سخن گفت. باید نخست بدانیم عدل و حق چگونه وجودی دارد. تا پس از آن ببینیم می‌توانیم در تشخیص مصادیق آن از ادله درون دینی هم کمک بگیریم یا نه.

اما معنای دوم، نظری در ماهیت و حقیقت عدل و حق می‌باشد و بیانگر رابطه صحیح این دو با شریعت است و در رتبه بر کیفیت کشف مصادیق این دو مقدم است. طرح صحیح بحث عدل و حق همین معنی است و بحث متکلمان نیز همین بوده است، مقصود از فرادینی بودن حسن و قبح افعال که متکلمان را در پذیرفتن یا رد آن به دو گروه عدلیه و اشاعره تقسیم نموده است، معنای دوم بوده نه معنای اول. بحث آنها نیز در عدل و حسن و قبح، اولاً و بالذات در کیفیت کشف مصادیق اینها نبوده است، بلکه در این بوده است که اینها واقعیتی جز دستورات شرعی و با قطع نظر از آن دارند یا نه؟ شرعی هستند یا عقلی؟ درست است که اگر اینها را شرعی بدانیم و واقعیتی جز امر و نهیهای شارع برای آنها لحاظ نکنیم، راه کشف مصادیق، منحصر به دستورات دینی می‌شود، ولی اگر طبق نظر درست آنها را دارای حقیقتی جداگانه از شریعت بدانیم راه کشف مصادیق آنها منحصر به عقل نمی‌شود.

نکته دوم اینکه راه کشف مصادیق حق و عدل فقط بحثهای برون دینی فلسفه حقوق و سیاست است و فهم دینی را باید با آن وفق داد، می‌تواند بر اساس برخی از مبادی معرفت‌شناسی درست باشد، ولی اگر آن مبادی را نپذیریم در اینجا می‌توانیم چنین بگوییم: اگر ادله دینی و فهم دینی را باید یکسره با دستاوردهای عقلی تطبیق کنیم، ادله دینی و بیانات شرعی چه خاصیتی دارند؟ وجود و

عدم آنها یکسان است پس لغو هستند! ادله دینی جز دستاوردهای برون دینی منشأ و عوامل دیگری نیز که دخیل در فهم دینی هستند، دارند. مثلاً دلالت الفاظ در ادله لفظی دخیل در فهم دینی است. بنابراین اگر در فهم دینی هم عوامل برون دینی و خارج از دلیل مؤثر هستند و هم عوامل درون دینی و داخل دلیل، اگر چنین است باید تفصیلی را در اطلاق دعوی یادشده قائل شویم.

اینکه هر دو عوامل در این فهم نقش دارند گرچه خود دارای مبانی معرفت شناسی خاصی است که اشاره خواهد شد، ولی با یک مثال ساده در ادله لفظی روشن تر می شود؛ فرض کنید یک فیزیکدان متبحر در مسأله خاصی در فیزیک سخن می گوید، آیا می توان به صرف اینکه بحث فیزیک بحثی علمی و عقلی است و ما نیز توان آن را داریم، خود به بحث در آن مسأله خاص پردازیم و سپس فهم خود را از کلمات آن فیزیکدان با نتایجی که خود به آن رسیده ایم تطبیق دهیم؟! یا نه، بلکه در فهم کلمات او، هم الفاظ و مدلولات او دخیلند و هم اندوخته های ذهنی ما از فیزیک.

اگر تأثیر هر دو نوع عوامل را پذیرفتیم این تفصیل را در مورد بحث باید بپذیریم: اگر عوامل بیرونی یعنی بحثهای عقلی و علمی در باب حقوق و عدل ما را به نتیجه روشن و قطعی رساند یعنی مقتضای حق و عدل را در مورد عقلا به وضوح یافتیم، با توجه به اینکه می دانیم خداوند در نظام تشریح عادل است و دین عادلانه است، باید فهم دینی را با آن یافته عقلی وفق دهیم. اما اگر عوامل داخلی دلیل منشأ قطع در فهم دینی بشود و عوامل بیرونی و بحثهای فرادینی تنها احتمال و گمان در تشخیص مصداق عدل و حق بیاورند، نمی توان حکم قطعی خدای عادل را با حکم احتمالی عقل تطبیق کرد، بلکه در موارد قطع به مضمون، با توجه به اینکه خدا عادل و دین او عادلانه است و این حکم هم یقیناً حکم اوست، مصداق و مقتضای حق و عدل از روی حکم قطعی دین کشف می شود و حکم احتمالی عقل تصحیح می گردد. بنابر این راه کشف منحصر به عقل نیست.

نکته سوم عادلانه بودن دموکراسی حتی در خود غرب کاملاً روشن و شفاف نیست. در دنیای امروز گرچه دموکراسی تقریباً در همه جای عالم به عنوان چیزی خوب پذیرفته شده است، ولی هنوز بر سر بهترین و اصیل ترین شکل آن نزاع است. ۶ و دموکراسی نیز بیشتر دستاورد تجربه و در بوته تجربه است.

دیگر اینکه از همان آغاز به وجود آمدن دموکراسی، همیشه مسأله حاکمیت مردم مطرح بوده است ولی این مسأله حتی در پررنگ ترین شکل دموکراسی (مستقیم) نیز واقعیت خارجی پیدا نکرده است. جووانی سارتوری سیاست شناس ایتالیایی - آمریکایی با طنزی نسبتاً خشن نوشته است که «دموکراسی نام پرطمطراق چیزی است که هرگز وجود نداشته است.»

دموکراسی لزوماً چهره ساختار نمادینی به خود گرفته که فقط حاکمیتی انتزاعی در مجموع به مردم نسبت داده می شود و فرض بر این است که قدرت به نام و به سود آنها اعمال می گردد، اما اعمال قدرت واقعی و مشخص و حاکمیت حقیقی در اختیار ایشان نیست، بلکه در اختیار فرمانروایان و نمایندگانی است که برگزیده اند.

با این همه روشن است که حاکمیت مردم در دموکراسی مستقیم بیشتر از سایر شکلها اعمال می شود. این شکل دموکراسی آن گاه که پای مشورت با همه مردم در مورد مسائل مهم ملی در میان باشد ظاهراً بهترین روش می نماید، در اداره امور محلی نیز می توان آن را عملی کرد، ولی احتمال استفاده مؤثر از آن برای اداره همه جانبه حکومت وجود ندارد.

اکنون از یک سو حاکمیت حقیقی مردم امکان تحقق همه جانبه ندارد و از جهت دیگر محروم شدن اقلیت از حق حاکمیت خود در بیشتر موارد که سازش و مصالحه عمومی نیست، اندیشمندان را وادار به روشن کردن هدف در قدم اول می نماید. اینجاست که دو مکتب فکری به وجود می آید: دمکراسی به عنوان مکانیسم و روش (دمکراسی صوری)، دمکراسی به عنوان ارزش و پیشرفت (دمکراسی ذاتی).

ویژگی مهم دمکراسی وجود مجموعه ای از نهادها است که هدفی محدود دارد، خواسته آن حفظ افراد و جامعه در برابر مخاطرات خودکامگی و استبداد است، حتی خودگامگی اکثریت در بطن نظام انتخاباتی و نمایندگی. این دمکراسی نوعی «حکومت حداقل» است که فقط وظیفه یاریگری مردم را بر عهده دارد نه دخالت مبتکرانه. نتیجه این دمکراسی افزایش حاکمیت مردم و قوای متعادل کننده آنها از طریق حاکمیت قانون است. و در وصف این دمکراسی است که می توان گفت: «دمکراسی به معنای برخی شیوه های معین است؛ برای رسیدن به نتایج نامعین» و در این نوع حکومت است که «روش» اصالت دارد.

اما دمکراسی ارزشی دقیقاً وضع معکوسی دارد؛ در این دمکراسی شکل‌های نهادین، حقوق فردی و جمعی، شیوه های انتخاباتی و نمایندگی مجلس، ماهیت و گستره مشارکت مردمی و نیز ساختارهای اقتصادی ابزارهایی هستند در خدمت هدفی که فراتر از آنهاست، و فقط آن هدف، شایستگی صفت دمکراتیک را دارد، و عبارت است از پیشرفت برابری همه مردم در جهت تکامل، تا آنجا که همه بتوانند بهترین بهره را از استعداد‌های شخصی خود بگیرند، پس این هدف است که اهمیت و اصالت دارد، نه وسائل و «روش» وصول به آن ۷.

اکنون مقتضای عدالت کدام یک از این دو شیوه است؟ آیا حق مردم این است که زندگی آنها با روش‌های دمکراتیک اداره شود و دیگر نتیجه هر چه می خواهد باشد؟ یا نه، حق مردم آن است که اهدافی والا و انسانی برای آنها در نظر گرفته و برای رسیدن به آن اهداف دمکراتیک از هر وسیله ای استفاده شده هرچند وسیله دیکتاتوری برگزیدگان طبقه کارگر باشد؟ یا اینکه نه این و نه آن، بلکه گزینه سومی در کار است، مقتضای عدالت و رعایت حقوق افراد چیزی بین این دو می باشد، باید هم هدفی والا و انسانی مد نظر داشت وهم از انسانی بودن روش غافل نشد؟

حکم عقل چیست؟ عدالت کدام است؟ نویسنده یادشده به سادگی از این می گذرد و از دمکراسی ارزشی با عنوان شبهه و مغالطه دفع شده یاد می کند. ۸

نکته چهارم از موشکافی های دقیق و دلیرانه حق و عدل و اجرای عادلانه قانون سخن رفته است، ولی کجاست این موشکافی ها؟ کجاست بررسی دقیق و آزادانه فلسفه حقوق و سیاست؟ آیا می توان به آنچه غربیان در این موارد گفته اند بسنده کرد و رایزنی عقلانی را که نیازی به فرض خدا در محاسبات خود نمی بینند کافی دانست؟ یا حداقل اگر بحثی هم در این موارد می شود در چارچوب از پیش تعیین شده آنان باشد و سعی کنیم مسؤولیت در برابر مبدأ هستی را نیز در همان چارچوب بگنجانیم؟

اینکه حق چیست و عدل کدام است متوقف است بر اینکه چه مبانی و یا اهدافی برای حقوق در نظر بگیریم، ریشه اختلاف دیدگاه های حقوقدانان در اختلافی است که در مبانی حقوق و اهداف آن دارند؛ و در نگرش به جهان هستی و انسان. اگر برای هستی و آفرینش، مبدأ و آفریننده و مالکی قائل

شویم به حقوقی برای انسان می‌رسیم متفاوت با حقوقی در نگرش بی‌خدایی، اگر اعتقاد به خدا را عقلانی بدانیم به جایی می‌رسیم و اگر برای آن هیچ ارزش معرفتی قائل نباشیم و آن را امری فردی و کالایی فرهنگی و یک عاطفه و احساس تلقی کنیم به جایی دیگر.

خود نویسنده یادشده در مقاله «حکومت دموکراتیک دینی» به خوبی دلائل کسانی را که در امر حقوق بشر ذکری از حقوق خدا به میان نمی‌آورند می‌آورد و سپس توضیح می‌دهد که اینها همه ادله انسان بی‌یقین این روزگار است و برای صاحبان یقین سودی نمی‌بخشد، مسامحه ای که اینان در اعلامیه حقوق بشر در برابر مسأله بسیار مهم خدا و رضایت او و حقوق او روا می‌دارند ناپذیرفتنی می‌نماید. دین برای پیروانش، هم تعریف انسان را می‌آورد، هم حقوقش را، حقوقی که با آن تعریف هماهنگ اند. ۹۰ با این همه وارد آن بحث فرادینی تشخیص حقوق بشر آن هم بر مبنای جهان بینی و انسان شناسی الهی نمی‌شود. در جایی از طریق ضرورت مهار قدرت به حق نظارت مردم بر حاکم و بعد به حقوق دیگر می‌رسد و این راه را غیر از راه حقوق بشر و حقوق طبیعی و فطری در مسأله شیوه حکومت و حق حکومت می‌داند. ولی به هر حال وارد آن بحث مهم نمی‌شود.

ما در جهان بینی الهی حاکمیت مطلق را به تبعیت مالکیت مطلق از آن خداوند می‌دانیم، او بر همه حق طاعت و بندگی دارد و هیچ کس بر خداوند حقی ندارد. پس عدالت تکوینی خدا به معنای رعایت حقوق مردم به عنوان تکلیف و مسؤولیتی بر خدا نمی‌باشد، عدالت تکوینی او عین تفضل اوست به آنچه قابلیت وجود یا کمال را داراست. و البته این مردمند که نسبت به یکدیگر دارای حقوق متقابلند، و عدالت تشریحی خداوند و دین عادلانه به معنای این است که دستورات او بر مبنای رسیدن هر صاحب حقی به حق خود می‌باشد.

به خوبی فهمیده می‌شود که برای روشن شدن مرز حاکمیت الله و حاکمیت مردم به گونه ای که با جهان بینی الهی سازگار باشد، برای پی‌ریزی فلسفه حقوق و فلسفه سیاسی که مبتنی بر نگرش الهی باشد به تلاش دقیق تر و متفاوت با آنچه در غرب جریان دارد نیازمندیم. نتیجه ای که از این تلاش حاصل خواهد شد گر چه نوعی دموکراسی نیز باشد، پیشگامان و باورمندان دموکراسی غربی را راضی نخواهد کرد، زیرا با مبانی آن بیگانه اند.

۱. دلائل طرفداران و مخالفان دموکراسی در آثار و کتب ایشان آمده است، ولی در اینجا بیشتر ادله از مقالات کیان به خصوص شماره های ۱۹ و ۲۰ و ۲۱ نقل می‌شود.

۲. بیتهم، کوپل، دموکراسی چیست، ۱۴۴.

۳. همو، مدارا و تربیت، ۳۱۳ (پانویس).

۴. همان، ۳۲۵.

۵. همان، ۳۰۱.

۶. ر.ک: ایدئولوژی سیاسی، بخش دموکراسی، ریچارد جی.

۷. ر.ک: فرهنگ و دموکراسی، کی ارمه، فصل اول.

۸. سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، ۳۲۹.

۹. همو، مقاله حکومت دمکراتیک دینی.

