

بررسی جایگاه و نوع دموکراسی در پارادایم سیاسی روشنفکران ایرانی و مقایسه آن با اصول دموکراسی غربی (مطالعه موردی شریعتی، بازرگان، مطهری و سروش)

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۸، شماره یک: ۳۲۲-۲۸۱

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

عباس فردوسی

عضو هیات علمی، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، ایران

زینب نادی

دانشجوی دکتری علوم اجتماعی دانشگاه تهران

محمد میثم نادی^۱

دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی

پذیرش ۱۴۰۰/۳/۶

دریافت ۱۳۹۸/۲/۱۲

چکیده

به طور موثق از پیش از انقلاب مشروطه تا به امروز دموکراسی‌خواهی و مباحث پیرامون آن یکی از مهم‌ترین مسائل نظری، اجتماعی و سیاسی در ایران محسوب می‌شود، چنانکه می‌توان یکی از ریشه‌ها و زمینه‌های جنبش‌های اجتماعی دو قرن اخیر را پیرامون این اصطلاح جستجو کرد، اصطلاحی که بین جریان‌های فکری و نظری مختلف مناقشه‌ها و بحث‌های زیادی را پی افکنده؛ این مقاله در صدد آن است تا با روش تحلیل گفتمان و با استمداد از رهیافت پارادایمی به مناسبات میان حکومت، دین و دموکراسی از دیدگاه چهار نظریه‌پرداز و روشنفکر ایرانی اعم از شریعتی، بازرگان، مطهری و سروش بپردازد و در نهایت جایگاه و نوع دموکراسی را در پارادایم سیاسی این روشنفکران بازشناسی کند. یافته‌های حاصل از پژوهش حاکی از آن است که دموکراسی و نوع حکومت و ارتباط و نسبت‌های آنها با دین در پارادایم سیاسی روشنفکران اگرچه در برخی موارد دارای شباهت‌هایی با یکدیگر است، اما با توجه به دلالت‌های تبیینی، معرفتی و هنجاری در رهیافت پارادایمی، تفاوت‌ها به اندازه‌ای است که عامل ارائه انواع دموکراسی و شکل‌گیری انواع حکومت‌ها گردیده. مقایسه پارادایم سیاسی برخی روشنفکران با اصول دموکراسی در غرب نیز حکایت از فزونی یافتن تفاوت‌ها نسبت به تشابهات دارد. **واژگان کلیدی:** دموکراسی، حکومت، دین، پارادایم سیاسی، روشنفکران ایرانی، دموکراسی غربی.

^۱ پست الکترونیکی نویسنده رابط asrnadi@gmail.com

مقدمه و طرح مسئله

بعد از نیمه دوم قرن هجدهم در جوامع غربی تدریجاً واژه‌ای به نام دموکراسی به امری شبه مقدس و در زمره مشهورات و مسلمات بدل گردید، پس از جنگ جهانی دوم این واژه با ویژگی‌های خاص خود و به انحای مختلف به صورت بسیار گسترده به جوامع دیگر نیز انتقال یافت. اگر چه بین معنای آتنی دموکراسی و مدرن آن تفاوت‌های مهمی نهفته است؛ اما دموکراسی واژه‌ایست که آزادی انسان در اجتماع را مدنظر قرار داده که در زیر لوای هیچ قدرت قانون‌گذاری نباشد؛ مگر آن قدرتی که خود با ایجاد دولت، به رضا و رغبت مردم برپا شده باشد (لاک، ۱۳۸۷: ۱۵۹). از جمله مباحثی که دموکراسی در آن مورد توجه واقع می‌گردد مباحث فلسفه سیاسی است، فلسفه سیاسی با مسائل سیاسی از آن نظر سروکار دارد که مربوط به زندگی سیاسی است، موضوع فلسفه سیاسی باید با غایت عمل سیاسی یکسان باشد. مدار بحث فلسفه سیاسی اهداف عظیم بشری همچون آزادی، حکومت، فرمانروایی و ... است (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۲). بنابراین اساس هدایت‌کننده فلسفه سیاسی، نظام حکومتی است. از جمله سؤالات راهبردی که در فلسفه سیاسی کلاسیک مطرح است، این است که به واقع بهترین نوع حکومت یا بهترین نظم سیاسی کدام است (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۷۷) در بررسی و تحلیل این سؤال و پاسخ‌هایی که بدان داده می‌شود دیدگاه اندیشمندان و روشنفکران جامعه از اهمیت بالایی برخوردار است، اینکه این اندیشمندان اساساً چه تعریفی از آزادی و حکومت دارند، فرمانروایی را شایسته چه کسانی می‌دانند، بهترین نوع حکومت به زعم آنان چه نوع حکومتی و با چه ویژگی‌هایی است؛ ارائه نظر پیرامون مباحث فوق به موقعیت‌های، شرایط و وقایع زندگی یک روشنفکر یا محقق و نوع نگرش و نگاه معرفت‌شناختی وی برمی‌گردد که در نهایت راهکارهایی را برای مشکلات و اصلاح جامعه تجویز کرده و در قالب هنجار بیان می‌کند، بر همین مبنا است که پارادایم‌های سیاسی زاده می‌شوند، چراکه بالطبع همه نظریه‌پردازان در یک قالب فکری، موقعیتی و ... نمی‌گنجند. بنابراین باید مشخص کرد که نگاه طراحان و نظریه‌پردازان حکومت به انسان و جایگاه او و در همین راستا نوع حکومتی که تحت لوای آن قرار است سامان یابد، چیست و در اینباره چه نظری دارند.

در هر جامعه‌ای، روشنفکران (فارغ از تفاوت‌های معنایی و تعاریف مفهومی) به اقتضای نقش و رسالت‌شان در فهم و تحلیل تحولات صورت گرفته در نظام اجتماعی، از طراحان و

پیشگامان مسائل و موضوعات نظری بوده و هستند. مواردی چون نحوه شکل‌گیری حکومت و سازوکار قدرت، نسبت قدرت و جامعه، نقش و جایگاه دین در عرصه سیاست و نحوه اداره سیاسی جامعه و جبهه همت و تفکر آنها بوده و هست، موارد نامبرده از جمله موضوعات حساس و مناقشه‌بردار در بین روشنفکران جامعه ما، چه قبل و چه بعد از انقلاب، بوده و هست. این مقاله با هدف بررسی پارادایم سیاسی چهار روشنفکر معاصر، شریعتی، بازرگان، مطهری و سروش بعنوان روشنفکرانی که در باب مناسبات دین و دموکراسی نگاشته شده است و تلاش دارد تا با واکاوی نگرش این چهار اندیشمند در خصوص، دین و حکومت به استخراج مناسبات دین، حکومت و دموکراسی از نگاه آنان نائل آید. انتخاب این چهار شخصیت از چند جنبه اهمیت دارد. اول این که این افراد، با در نظر گرفتن تفاوت‌هایشان، از مهمترین روشنفکران دینی دوره معاصرند و تأثیرات قابل‌توجهی در بدنه اجتماعی و حکومتی داشته‌اند. اهمیت دوم، به لحاظ تفاوت تجربه‌ای است که این چهار تن از حکومت دینی داشته‌اند؛ شریعتی در دوره‌ای نظریه‌پردازی کرد که از تجربه حکومت دینی برخوردار نبود و از طرفی جامعه دوره او عطش دست‌یابی به یک حکومت دینی را داشت. برعکس، بازرگان و سروش، هر دو دوره را تجربه کرده‌اند با این تفاوت که بازرگان خود در دوره‌ای، هرچند کوتاه (دولت موقت)، تجربه حکومت‌داری نیز داشته است. بررسی مبانی اندیشه شهید مطهری به عنوان یکی از ایدئولوگ‌های نظام اسلامی است، نیز حائز اهمیت بسیار است. از طرفی دیگر غالب روشنفکران، چه به طور مستقیم و چه به طور غیر مستقیم، با مدل جا افتاده و عالم‌گیر نظام لیبرالیستی، که مبتنی بر دموکراسی غربی است آشنا بوده‌اند و انتقاداتی نیز بدان وارد کرده‌اند کرده پژوهش حاضر در صدد است، ضمن مقایسه دیدگاه و پارادایم سیاسی چهار روشنفکر در رابطه با مبحث دموکراسی، حکومت و نسبت آنها با دین به مقایسه نگاه آنان با دیدگاه غربی در خصوص دموکراسی و مدل حکومت برآمده از آن نیز بپردازد.

سوالات پژوهش

- در پارادایم سیاسی روشنفکران ایرانی (شریعتی، بازرگان، مطهری و سروش) دموکراسی چه جایگاهی دارد و در چه انواعی صورت‌بندی می‌شود؟
- اصول دموکراسی از منظر روشنفکران ایرانی چه تفاوت‌هایی با اصول دموکراسی غربی دارد؟

اهداف پژوهش

بررسی جایگاه و نوع دموکراسی در پارادایم سیاسی روشنفکران ایرانی و مقایسه آن با اصول دموکراسی غربی.

ضرورت پژوهش

رابطه دین و حکومت (سیاست) همواره از مهمترین پرسش‌های متفکران عرصه دین و سیاست بوده است. در حقیقت بعد از ظهور ادیان بزرگ ابراهیمی چون یهود، مسیحیت و اسلام و در طول حیات این ادیان، تاکنون یکی از فصول مهم مباحثات کلامی، اعتقادی نسبت دین با سیاست بوده است. در ایران چه در قبل از انقلاب و چه در بعد از آن یکی از مهمترین و پرمناقشه ترین مباحث که تلقی‌های متفاوتی از آن بر سر زبان‌ها افتاده، نسبت دین و سیاست و حدود ارتباط این دو با یکدیگر بوده است. بررسی تلقی‌های متفاوت از رابطه دین با حکومت (سیاست) در حقیقت نشان از بررسی تلقیاتی متفاوت از نحوه اداره جامعه و چگونگی به توسعه و تعالی رساندن اعضای آن دارد فلذا بررسی دیدگاه روشنفکران و تئوری‌پردازان در این حوزه، ضمن آگاهی‌بخشی، عامل تمرکز بیشتر بر سر موضوع مهم اداره و مدیریت جامعه و اعضای آن دارد. از طرفی بررسی دیدگاه چهار اندیشمند در خصوص کم و کیف حدودی که در رابطه دین و سیاست می‌بینند به‌عنوان کسانی که از تئوری‌پردازان نظام جمهوری اسلامی بوده‌اند، حائز اهمیت است. بررسی دیدگاه اندیشمندان مختلف در مورد دموکراسی و کم و کیف آن در حقیقت نگرشی بر فلسفه حاکمیت اراده مردم است که از موضوعات بسیار قابل توجه در امر رابطه جامعه با ساختار سیاسی یک کشور محسوب می‌گردد. در بحث چگونگی اعمال حاکمیت از جانب مردم نه تنها از دموکراسی بلکه از دموکراسی‌ها سخن زده می‌شود، بنابراین بررسی این مباحث از اهمیت قابل توجهی برخوردار است، در این پژوهش نیز به تعبیری از چهار تلقی متفاوت از دموکراسی و نسبت دین و سیاست سخن به میان آورده‌ایم و به تعبیری به بررسی انواعی از کم و کیف حاکمیت اراده مردم پرداخته‌ایم که دارای اهمیت بسیار است. پر واضح است که دموکراسی‌ای که از بستر فرهنگی غرب و با مؤلفه‌های نیازمندی‌های جامعه غربی ظهور کرده است، قادر نیست تا حیات سیاسی جوامع که دارای ارزش‌ها و هویتی متفاوت از غرب را به درستی مدیریت کند و وضعیت اکثر کشورهای افریقایی، آسیایی و امریکای جنوبی دال بر

اثبات این مدعا است، عدم تأثیر صحیح دموکراسی لیبرال غربی در تاریخ معاصر اکثر کشورهای عربی و اسلامی به خوبی قابل مشاهده است فلذا ارائه و معرفی الگوهای بومی دموکراسی که توسط اندیشمندان واقف به فرهنگ یک کشور صورتبندی شده است از اهمیت و ضرورت بالایی برخوردار است.

ادبیات تجربی پژوهش

اگرچه پژوهش‌های متعددی در حوزه دموکراسی و نسبت‌سنجی رابطه دین و سیاست در اندیشه نظریه‌پردازان و روشنفکران ایرانی صورت گرفته که از آن جمله می‌توان به مواردی که توسط پژوهشگرانی اعم از روحانی و امام جمعه زاده (۱۳۸۷)، سرپرست سادات (۱۳۹۴ و ۱۳۹۵)، شکوری، غفاری و عمادی (۱۳۸۸)، غفاری و محمد زاده (۱۳۸۵)، قزلسفلی، قاسم پور، خرم نصر (۱۳۹۶)، زیبا کلام (۱۳۸۴)، حسینی، احمدوند و کاشی (۱۳۸۷)، عطار زاده و راستی (۱۳۹۳) اشاره کرد، اما اهمیت پژوهش حاضر به بررسی مبحث دموکراسی از نگاه چهار روشنفکر و نظریه‌پرداز حوزه سیاسی و در کنار هم آوردن و مقایسه مدل‌های مد نظر ایشان از این موضوع بوده است و از طرفی دیگر مقایسه دیدگاه هر چهار نفر با مدل دموکراسی غربی است.

چارچوب نظری-روشی: تحلیل گفتمان

تحلیل گفتمان، کشف معانی ظاهری و مستتر جریان‌های گفتمانی است که در شکل‌های گوناگون زبانی و فرازبانی آشکار می‌شوند (بشیر، ۱۳۸۵: ۱۴) نظریه گفتمان قابلیت فوق‌العاده‌ای در تبیین پدیده‌های اجتماعی و سیاسی دارد. این قابلیت، در سایه به‌کارگیری مفاهیمی چون «مفصل‌بندی» به دست آمده است. مفصل‌بندی، کنشی است که میان عناصر مختلف مانند مفاهیم، نمادها، اعمال و...، انچنان رابطه‌ای ایجاد می‌کند که هویت اولیه آنها دگرگون شده، هویتی جدید بیابند. از این رو هویت یک گفتمان، در اثر رابطه‌ای که از طریق عمل مفصل‌بندی میان عناصر گوناگون به وجود می‌آید شکل می‌گیرد (تاجیک، ۱۳۸۳: ۴۶) در حقیقت گفتمان‌ها، «مفصل‌بندی‌های هژمونیک» هستند که در عرصه اجتماعی از تصور به عینیت تبدیل شده‌اند. مفصل‌بندی، موجب تولید نظام معنایی می‌شود و یک گفتمان، استیلای نظام معنایی خاصی بر عرصه اجتماعی است. (Laclau, and Mouffe, 2002: 140) از نظر لاکلاو و موفه، گفتمان‌ها تنها دریچه شناخت انسان به سوی جهانند.

هر گفتمان، بخش‌هایی از حوزه اجتماع را دربر می‌گیرد و به همه چیز در چارچوبی از نظام معانی، مفهومی خاص می‌بخشد. مفهومی که مختص همان نظام معنایی است. در چنین حالتی، ممکن است یک فعل، سخن، نماد یا... در دو گفتمان متفاوت، معنایی متفاوت و حتی متضاد با یکدیگر داشته باشند. اساساً «واژه‌ها در درون گفتمان‌های متضاد بار معنایی پیدا می‌کنند و نه در درون یک زبان عام و مشترک (دانل، ۱۳۸۰: ۱۲۵).

نظریه لاکلائو و موفه در زمینه گفتمان را می‌توان کاربردی‌ترین نظریات این حوزه دانست. اهمیت این نظریه در آن است که آنها مدل زبان‌شناسی سوسور و ساختارگرایی فوکو را به عرصه سیاست کشاندند، و با عرضه مفاهیمی چون ایدئولوژی، هویت، غیریت، هژمونی و... در پی توضیح و تبیین چگونگی تهور گفتمان برآمدند. این دو، مفهوم گفتمان فوکو را با دیدگاه‌های سوسور، دریدا، لاکان، گرامشی و آلتوسر درآمیختند و نظریه‌ای ارائه کردند که بر اساس آن، همه پدیده‌های اجتماعی تحت تأثیر فرایندهای گفتمانی شکل می‌گیرند (سلطانی، ۱۳۷۷: ۲۶). آنچه تحلیل گفتمانی لاکلائو و موفه را از سایر نظریه‌های گفتمانی متمایز می‌کند، تسری گفتمان از حوزه فرهنگ و فلسفه به جامعه و سیاست است (حسینی‌زاده، ۱۲۴). از نظر آنها صرفاً گفتمان‌ها به معنای داده‌ها و گزاره‌های زبانی نیست. به عنوان مثال، در گفتمان لیبرال دموکراسی، صندوق‌های رأی، رقابت‌های حزبی، رسانه‌های جمعی، کرسی‌های تدریس دانشگاهی و... همه پدیده‌هایی گفتمانی هستند.

کثرت مؤلفه‌ها و مفاهیم، در نظریه این دو نظریه‌پرداز، اگرچه فهم آن را تا حدی دشوار می‌سازد، اما در عین حال ابزاری در اختیار محقق قرار می‌دهد که به خوبی بتواند روابط درون‌گفتمانی و برون‌گفتمانی گفتمان‌های حاکم بر جوامع را بشناسد و عناصر و اجزای مختلف پدیده‌های اجتماعی را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد. چنانکه محققین به درستی تأکید کرده‌اند تحلیل گفتمانی لاکلائو و موفه با تعلق به چرخش پسامدرن در دانش اجتماعی و سیاسی امروز، مرزبندی کلاسیک بین جامعه‌شناسی و اندیشه سیاسی را درهم شکسته و اندیشه‌ها و افکار را در عرصه اجتماعی بررسی می‌کند؛ از نگاه لاکلائو و موفه می‌توان تمامی پدیده‌های اجتماعی را با ابزارهای گفتمان تحلیل و بررسی کرد (خرمشاد و سرپرست سادات، ۱۳۹۲) به عبارت بهتر، گفتمان جریان و بستری است که دارای زمینه‌ای اجتماعی است. گفتگو یا هم‌پرسه، شرط اصلی و مقدماتی هر گفتمان است: هر نوع گفتار، کلام و نوشتار، جریانی اجتماعی و دارای ماهیت و

ساختار اجتماعی است (تاجیک، ۱۳۹۰: ۲۶۹) از این منظر همسویی جریان‌شناسی سیاسی و گفتمان مهم است اظهارات و گفته‌ها، مقدمات مطرح‌شده، و کلمات و عبارات مورد استفاده و معانی آن‌ها، جملگی بستگی به این دارند که مطالب بیان شده، گزاره‌های مطرح شده، قضایای مفروض و ... کی، چگونه، و توسط چه کسی، له یا علیه چه چیزی یا چه کسی به کار گرفته شده‌اند؛ به بیان دیگر، بستر زمانی، مکانی، موارد استفاده و سوژه‌های استفاده‌کننده هر مطلب، یا گزاره و قضیه، تعیین‌کننده شکل، نوع و محتوای هر گفتمان به شمار می‌روند (تاجیک، ۱۳۹۰: ۲۷۰). تحلیل گفتمان در مقاله حاضر به مثابه چارچوبی شاکله‌شناسانه پژوهشگر را، در بازشناسی کلیت جریان فکری و پارادایم سیاسی روشنفکران ایرانی به شناخت و شناسایی اصول دموکراسی، نوع حکومت برآمده از آن، تعیین جایگاه و وزن دین در عرصه سیاسی رهنمون خواهد شد.

چارچوب مفهومی

دموکراسی چیست؟

اصولاً پیرامون هیچ مقوله معرفتی نمی‌توان یک تعریف مشخص و مورد اجماع همگان ارائه داد؛ اما لازم است از طریق طرح یک تعریف حداقلی^۱ عمل کرد. به این معنا که آنچه در معرفی دموکراسی آورده شده خصوصیات مورد توافق عمومی هستند. با پیروی از این اصل دموکراسی، صرف‌نظر از مبانی فلسفی سیاسی آن، یک مفهوم بنیادی است که نظیر بسیاری از مفاهیم دیگر علوم انسانی دستخوش تفاسیر و موضوع منازعات دائمی است. شاید این آموزه نیچه که «هر مفهوم و پارادایمی که تاریخی باشد، قابل تعریف نیست» (به نقل از آریلاستر، ۱۳۸۵)، در مورد مضمون دموکراسی نیز صادق باشد. به رغم سابقه چند هزار ساله، هنوز تعریفی جامع و کامل همگانی در مورد دموکراسی وجود ندارد؛ با این وصف دموکراسی به عنوان وجهه مشخصه آن نوع ساختار سیاسی به کار برده می‌شود که در آن مردم بر خود حکومت می‌کنند. یعنی اعضای اجتماع در «تعیین خط مشی سیاسی» برای کل اجتماع به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم شرکت می‌کنند. اما نکته مهمی که باید بدان توجه داشت این است که «دموکراسی به معنایی که امروزه مطرح است، محصول فکری مدرنیته بوده و مبادی و مبانی آن چندان ارتباطی با دموکراسی که در یونان

1 reductionism

باستان مطرح بود پیدا نمی‌کند. دموکراسی که امروزه مطرح است مولود و معلول تحول فکری است که با مدرنیته و از رنسانس به این سو در اروپا بوجود آمد» (کوهن، ۱۳۷۳: ۲۳). در هر دوی این دموکراسی‌ها (دوره یونان و دوره رنسانس) ایده اصلی همانا حکومت مردم بر مردم، یعنی انتخاب حکومت از سوی مردم است؛ اما با یک تفاوت اساسی. دموکراسی یونان، اگرچه در آتن و در یک سطح محدود به اجرا درآمد، اما بیشتر یک ایده در کنار نظرات دیگر پیرامون حکومت بود (بشیریه، ۱۳۸۳). در یونان باستان، دو دیدگاه در این زمینه وجود داشت: (۱) حکومت نجبا، اشراف یا آریستوکراسی به معنای حکومت «فیلسوف-شاه» که توسط خود افلاطون ارائه شد و مراد از آن حکومت عالم‌ترین، فرهیخته‌ترین و شایسته‌ترین فرد جامعه است. (۲) در قرائت دیگر دموکراسی به معنای انتخاب حکومت از سوی مردم است (بشیریه، ۱۳۸۳) که بعد از رنسانس یا مدرنیته مخصوص عصر روشنگری، خردگرایی و رنسانس بود. بنابراین دموکراسی جدید (برخلاف دموکراسی باستان) صرفاً یک ایده یا یک فرمول برای انتخاب نوع حکومت در کنار سایر اشکال نیست؛ بلکه یک تحول تاریخی در درک، شعور و معرفت انسان است. بنابراین پیش از آنکه یک مدل حکومتی باشد، مبتنی بر پذیرش پیش‌فرض‌هایی پیرامون انسان و جامعه است که احتمال دارد با پاره‌ای از اصول اعتقادات دین اسلام همراه نباشد.

اصول و پیش‌فرض‌های دموکراسی

دموکراسی هم به‌عنوان شیوه زندگی سیاسی و هم به‌عنوان نظام سیاسی حکومتی در جهان مدرن، بر مبانی و اصولی استوار است که در طی فرایند طولانی تکوین یافته است. جوهر این اصول و مبانی را می‌توان در اصالت برابری انسان‌ها، اصالت فرد، اصالت قانون، اصالت حاکمیت مردم و تأکید بر حقوق طبیعی، مدنی و سیاسی انسان‌ها یافت (بشیریه، ۱۳۸۰: ۳۸-۱۹). پیش‌فرض بنیادی که در این کندوکاو نظری نهفته شده است همان هدف حکومت است که عبارتند از

۱ افلاطون دیدگاه‌های خود درباره موضوع دولت و اشکال آن را در مهمترین آثار خود، یعنی جمهور، سیاستمدار و قوانین ارائه کرده است؛ دیدگاهی که در این سه اثر از آرمانگرایی به عملگرایی در حرکت بوده است. کتاب جمهور که تأثیرگذارترین اثر سیاسی افلاطون است در موضوعات مختلف سیاست، اخلاق، فلسفه و تاریخ و به طور کلی اکثر مسائل مورد توجه در یک دولت و اجتماع - به دلیل ارتباط دین، سنت، اخلاق با سیاست و حکومت در اندیشه سیاسی یونان باستان - مورد توجه و بحث قرار گرفته است.

خدمت به مردم. به عبارت دیگر، همهٔ محاجه‌ها و مناقشات بر سر حکومت، در حقیقت بحث بر سر آن است که کدام حکومت یا چه نوع نظام سیاسی برای خدمت‌گزاری به مردم مناسب‌تر است (زیباکلام، ۴۷). هدف از فلسفهٔ سیاسی مدرن، خدمت به فرد، مردم و جامعه است (اشتراوس، ۴۸-۵۱). اگر موضوع خدمت به مردم مطرح نباشد، در آن صورت بحث حکومت حداقل از نظر تئوری منتفی می‌شود. متفکرین سیاسی بعد از رنسانس، از جان لاک، توماس هابز و ماکیاولی گرفته تا جان استوارت میل، منتسکیو، جرمی بنتام و غیره شأن نزول حکومت یا نظام سیاسی را در خدمت به شهروندان می‌دانند (جونز، ۱۳۷۶). اگر در اندیشهٔ سیاسی مدرن، دموکراسی ارزش دارد، این ارزش فی‌نفسه در خود دموکراسی نیست بلکه به واسطهٔ آن است که دموکراسی مطلوب‌ترین شیوهٔ خدمت به مردم و تأمین مصالح و منافع آنان می‌باشد. بنابراین در دموکراسی، خیر و مصلحت از پیش تعیین‌شده‌ای وجود ندارد، خیر و مصلحت آن است که خود مردم تعیین می‌کنند و حکومت موظف به تأمین یا برآوردن آن است (زیباکلام: ۴۷).

اولین و شاید اصلی‌ترین اصل دموکراسی، نوع نگاه و نگرش آن به انسان است. در مجادلات نظری-تاریخی دو دیدگاه در خصوص انسان مطرح است. دیدگاه نخست اساساً انسان را موجودی شرور، طغیانگر، متجاوز و بدذات می‌پندارد که طبیعتاً خوی سرکشی داشته و اگر کنترل نشود ویرانگر خواهد بود (کوهن، ۱۳۷۳). دیدگاه دوم انسان را موجودی عاقل می‌داند که اگرچه در پی حفظ منافع و اموال خویش است اما در پی ظلم و فساد نبوده و به دارایی‌های دیگران احترام گذاشته و فاقد خوی تجاوزگری است (کوهن، ۱۳۷۳ و زیباکلام: ۲۵). دموکراسی به دیدگاه دوم اعتقاد داشته و قائل به اختیار و آزادی انسان است؛ از این رو ذاتاً با هر نوع حکومت و سلطه‌ای که انسان را محدود و اختیار و آزادی‌های او را سلب کند مخالف است (زرشناس، ۱۳۸۷). اگرچه دموکراسی به این اعتقاد دارد که ذات اکثر انسان‌ها تجاوزگر نیست؛ اما این را نیز نادیده نمی‌گیرد که اقلیتی از انسان‌ها در همهٔ جوامع هستند که به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند. برای کنترل این اقلیت متجاوز، بخشی از حقوق و آزادی‌های مردم به نهادی به نام حکومت واگذار می‌شود تا جلوی زیاده‌خواهی آن اقلیت را بگیرد (زیباکلام، ۱۳۸۳: ۲۶).

دومین اصل دموکراسی، لیبرالیسم است. لیبرالیسم، فلسفهٔ سیاسی دموکراسی محسوب می‌شود. ایدئولوژی لیبرالیسم به مفهوم آزادی شهروندان در سایهٔ حکومت محدود به قانون،

اساس دموکراسی به شمار می‌رود. لیبرالیسم، نخست بر ضد حکومت مطلقه کلیسا در غرب و سپس در مقابل حکومت شاهان مطلقه قد برافراشت. به جای قدرت مطلقه، قدرت محدود و مشروط و به جای قدرت خودکامه و خودسر، قدرت قانونی، آرمان اصلی لیبرالیسم بوده است. از این رو قانونگرایی، تفکیک قوا، حقوق بشر، حق مالکیت خصوصی، اولویت آزادی فردی بر عدالت اجتماعی و حکومت مبتنی بر نمایندگی از اصول لیبرالیسم محسوب می‌شوند (بشیریه، ۱۳۸۰: ۲۰).

سومین اصل دموکراسی، که از اصل اول منتج می‌شود و به ذات حکومت در این دیدگاه برمی‌گردد، اصالت قرارداد است. اندیشهٔ قرارداد اجتماعی^۱ به‌عنوان اساس نظم سیاسی، یکی دیگر از مفاهیم بنیادین دموکراسی است که پیشینهٔ آن به توماس هابز، بندیکت دواسپینوزا، جان لاک، ژان ژاک روسو و امانوئل کانت باز می‌گردد (همان). در نظریهٔ قرارداد اجتماعی، به طور کلی نخست «وضع طبیعی^۲»، یعنی وضع ماقبل پیدایش حکومت، توصیف می‌شود و سپس گذار از آن وضع به وضع مدنی از طریق قرارداد و توافق عمومی توضیح داده می‌شود. در این نظریه، قرارداد اساس التزام و اطاعت سیاسی است؛ زیرا فرد باید آنچه را که خود بر طبق عهد و میثاقی پذیرفته است، انجام دهد. نتیجهٔ این اصل این است که حکومت از هیچ نوع قداستی برخوردار نیست. حکومت نه از مشروعیتی الهی، آسمانی یا مذهبی برخوردار است و نه از مشروعیت‌های زمینی همچون؛ قومی، مرامی، نژادی، خونی، وراثتی، نجیب‌زادگی، اشراف‌زادگی، تاریخی و نه هیچ نوع دیگری. تنها مشروعیت حکومت، رأی مردم است (زیباکلام، ۳۰).

چهارمین اصل دموکراسی، حاکمیت مردم است. حاکمیت مردم یکی از اصول اساسی دموکراسی است. مفهوم اصلی حاکمیت مردم این است که حکومت‌ها قدرت و اختیار خود را از منبع دیگری جز خواست و اجماع و رضایت عامه مردم به دست نمی‌آورند و مردم می‌توانند حکومت را تغییر دهند و یا از کار برکنار سازند. بنابراین اقتدار غایی و نهایی از آن مردم است، هرچند دربارهٔ اینکه چگونه این اقتدار اعمال می‌شود، در بین مکاتب مختلف دموکراسی اختلاف نظر هست (بشیریه، ۱۳۸۰). نتیجهٔ این اصل این می‌شود که انسان از عقل، شعور، درک، آگاهی، تشخیص خیر و صلاح و خوب و بد برخوردار بوده و لذا می‌تواند خود انتخاب نماید.

1 social contract

2 state of nature

هیچ کس، هیچ نهاد، حکومت و قدرتی نمی‌تواند بشر را از حق تصمیم‌گیری توسط خودش نهی کرده و خود به جای وی تصمیم‌گیری نماید (زیباکلام، ۱۳۸۳).

پنجمین اصل دموکراسی، این است که حکومت از پیش خود هیچ وظیفه، رسالت، تعهد اخلاقی و غیراخلاقی ندارد. تمامی مسئولیت‌ها و وظایف حکومت محدود می‌شود به آنچه مردم بصورت توافق و در چارچوب قانون آنها را به حکومت وکالت داده‌اند یا واگذار کرده‌اند (همان: ۳۰). همانطور که در پیش بیان نمودیم، این اصول بخشی از اصول و مبانی دموکراسی بوده و بالطبع مبانی و بنیان‌های دموکراسی بیشتر از این تعدادند. اما همین مقدار، از اهم بنیان‌های دموکراسی بوده و می‌تواند ما را در مقایسه دیدگاه‌های اندیشمندان دینی در باب حکومت، به لحاظ تشابهات و تفاوت‌ها، کمک نماید. در ادامه به طرح دیدگاه‌های شریعتی، بازرگان و سروش در باب نوع حکومت و جایگاه دین در مدل حکومتی آنها می‌پردازیم. هر چند دموکراسی در بستر لیبرالیسم رشد کرده، ولی از نظر منطقی با آن مساوی نیست. حتی در فرهنگ‌های علوم سیاسی و روابط بین‌الملل گاه دیده می‌شود که دموکراسی را به وسیله لیبرالیسم تعریف می‌کنند: «دموکراسی عقیده‌ای در ارتباط با ارزش‌های لیبرالی همچون آزادی فردی، برابری، کرامت انسانی، برادری، دولت حداقل، حکومت قانون و روند سیاست دموکراتیک است (اربلاستر، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

پارادایم سیاسی: با تأکید بر دلالت‌های تبیینی، دلالت‌های معرفتی و دلالت‌های هنجاری

نظریه پارادایمی، با تعریف معینی که از چیستی اندیشه سیاسی در انواع مختلف آن دارد، یک چارچوب تحلیلی برای شناخت کاربردی افکار سیاسی ارائه می‌دهد. این نظریه سیاسی پارادایمی چارچوب می‌تواند برای شناخت انواع آرا، مکاتب و متفکران سیاسی و همچنین برای تحلیل کاربردی مفاهیم اصلی در اندیشه سیاسی همچون عدالت، آزادی، همبستگی و شهروندی به کار گرفته شود (منوچهری، ۱۳۸۸: ۹۳-۷۷). بر اساس رهیافت پارادایمی، اندیشه سیاسی از مقومات نظری معین و تضمینات کارکردی (عملی) مشخصی تشکیل شده است. هر اندیشه سیاسی شامل سه مقوم اصلی است که عبارتند از: دلالت‌های تبیینی، دلالت‌های معرفتی و دلالت‌های هنجاری. دلالت تبیینی همانا تبیین وضع موجود و تحلیل شرایطی است که در آن

اندیشه‌ورزی صورت می‌گیرد و هر اندیشه سیاسی معین در پاسخ به ضرورت‌های موجود اندیشیده شده است. این ضرورت‌ها به شکل‌های گوناگون در هر اندیشه معینی تحلیل و تبیین شده‌اند که به طور کلی می‌توان آن را دلالت تبیینی نام نهاد. مقوم دیگر اندیشه سیاسی دلالت معرفتی است (همان: ۸۴). هر متفکر سیاسی دارای نوعی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و نوعی سعادت‌شناسی مشخص است که بر اساس آنها مشکلات و معضلات موجود منشأشناسی می‌شوند و با ابتناء به آنها دلالت‌های هنجاری نیز تدوین می‌شوند. دلالت هنجاری، ترسیم گونه معینی از وضع هنجاری است. دلالت‌های هنجاری بر وضعی که موجود نیست، دلالت دارد. هر اندیشه سیاسی برای برطرف کردن معضلات موجود، راهکارهای مناسب را تدوین و ترسیم می‌کند. بنابراین، بدین معنا، اندیشه سیاسی بر مبنای خط‌مشی‌ها و راهکارها در سیاستگذاری اجتماعی است. با توجه به میراث اندیشه سیاسی غرب و دنیای اسلام می‌توان گفت اندیشه سیاسی در تاریخ خصوصیت یا وضعیتی پارادایمی داشته است. به این معنا که مکاتب فکری گوناگون که هر یک در زمانها و شرایط مختلف اجتماعی-فرهنگی شکل گرفته‌اند، با آرا و افکار معین دیگری که در شرایط دیگری اندیشیده شده‌اند، تشابهات بنیادینی دارند. مهم این است که مکاتب فکری معینی، به رغم تفاوتی که در دلالت‌های تبیینی و دلالت‌های معرفتی با دیگر مکاتب دارند، با مکاتب معین دیگری در دلالت‌های هنجاری، همسانی قابل توجهی دارند که از مجموع آنها یک پارادایم شکل می‌گیرد. این تشابه در دلالت‌های هنجاری می‌تواند محور یک پارادایم در اندیشه سیاسی باشد که با پارادایم‌های دیگر قابل تمایز است.

بررسی جایگاه و نوع دموکراسی در پارادایم سیاسی روشنفکران ایرانی

دلالت تبیینی

در مباحث مربوط به دلالت تبیینی یا همان تبیین وضع موجود و تحلیل شرایطی که در آن اندیشه‌ورزی روشنفکران در حوزه سیاسی صورت‌بندی می‌گردد، نقش کلیدی به انقلاب اسلامی داده می‌شود؛ چراکه متفکران فوق به جز شرایط خانوادگی و تحصیلی متفاوتی که داشتند درگیر شرایط ایران در آستانه یک انقلاب بزرگ شدند و در حقیقت نطفه نظریه‌پردازی‌های آنان پیرامون مباحث مختلف از جمله نوع حکومت، دموکراسی و... از همان زمان بسته شد؛ دورانی که روشن‌فکری از حیطة و تسلط جریان‌های صرفاً طبقاتی غرب خارج شد و وارد بسترهای

مردمی شد. طیف روشن‌فکری بومی، با گرایش زیادی که به مردم و جامعه پیدا کرد، در جریان قبل و بعد از انقلاب اسلامی حضور جدی داشت و نقش مهم و کلیدی‌ای را در حوزه‌های مهم ایفا کرد. در بعد از انقلاب تغییرات مهمی در عرصه زندگی سیاسی این روشنفکران پدید آمد. در واقع پس از پیروزی انقلاب اسلامی، و در طی جریان‌ات آن یک جریان از روشن‌فکران تأکید بر ارائه نظریات در حوزه‌های مختلف مبتنی بر مبانی انقلاب اسلامی و خصائص اسلامی-ایرانی داشتند و عده‌ای دیگر به ایجاد تحولات از طریق محدودکردن حوزه دینی می‌اندیشیده و در این غالب به ارائه بینش سیاسی خود پرداختند (ثقفی، ۱۳۸۹: ۱۱۳).

جایگاه و نوع دموکراسی در پارادایم سیاسی شریعتی

دلالت‌های معرفتی و هنجاری دموکراسی مبتنی بر پیشوا

شریعتی عمده بحث‌های خود در باب حکومت را که به فلسفه سیاسی او مرتبط می‌شود در «امت و امامت»^۱ بیان نموده است.^۲ قبل از پرداختن به اندیشه سیاسی شریعتی و اینکه او چگونه حکومتی را ترسیم می‌نماید و در پارادایم سیاسی او دموکراسی چه جایگاهی را پیدا می‌کند، مهم است که بدانیم اساساً شریعتی چه جایگاهی را برای حکومت قائل است؟ زیرا پی‌بردن به اساس فلسفه سیاسی، در کندوکاو پیرامون علت وجودی حکومت، ضرورت یا عدم ضرورت آن و سؤال پیرامون تعیین بهترین نوع حکومت می‌باشد. در دموکراسی هدف از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد که یک نظام سیاسی دموکراتیک مجبور به تحقق آن باشد. تنها هدف مطرح، هدفی می‌باشد که مردم تعیین می‌کنند. اما دیدگاه شریعتی از چند جنبه با دموکراسی در تضاد است. اول اینکه برای شریعتی و در حقیقت بسیاری از فلاسفه و روشنفکران و رهبران سیاسی، بی‌هدفی، موجود در دموکراسی مطرح نیست. برای آنان، زندگی بی‌هدف نیست بلکه هدف‌دار است. و تا آنجایی که به شریعتی مربوط می‌شود، آن هدف را نیز به واسطه خود مردم تعیین

۱ سخنرانی ایرادشده در سال ۱۳۴۷، که بعداً در کتابی به همین نام چاپ گردید: امت و امامت (۱۳۵۷) انتشارت قلم.
۲ البته در آثار دیگری همچون: تشیع علوی و صفوی (۱۳۸۲)؛ گرایش‌های سیاسی در قرون معاصر (۱۳۶۱)؛ عرفان، آزادی و برابری

مجموعه آثار ج ۲ (۱۳۵۶)؛ خودسازی انقلابی (۱۳۵۷) و ما و اقبال، مجموعه آثار ج ۵ (۱۳۵۷) نیز به مباحثی از این دست اشاره دارد و ما نیز به فراخور بحث ارجاعاتی داشته‌ایم. اما صورت مبسوط مدل حکومتی خود را در امت و امامت طرح کرده است.

نمی‌شود، بلکه تعیین آن هدف با خدا است (روشن، ۱۳۷۵: ۱۴۱). از نقطه‌نظر شریعتی، هدف از زندگی رسیدن به کمال است و در همین راستا، رسالت یا وظیفه حکومت هم در این خلاصه می‌شود که انسان را به فضیلت و کمال برساند (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۱۸-۱۱۴). شریعتی با حق انتخاب که بنیان و شالوده دموکراسی را تشکیل می‌دهد موافق نیست یا آن را به رسمیت نمی‌شناسد چراکه وی معتقد است اگر انتخاب با خود فرد باشد گزینه‌ای را انتخاب خواهد کرد که به تداوم نظم و ثبات فعلی تأکید داشته باشد و هیچ‌گاه حاضر به تغییر وضع موجود و به زحمت انداختن خود نخواهد شد و این با هدف اصلی زندگی که نیل به کمال و فضیلت است هم‌خوانی ندارد (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۷۶-۱۷۹).

نحوه استدلال شریعتی، در راستای تئوری‌های روشنفکران انقلابی جهان سوم در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ است، که پیشرفت و توسعه انقلابی را بر انتخابات منظم دموکراتیک برای انتخاب حکومت مقدم می‌دانستند. وی معتقد است در یک جامعه، رهبری و حکومت می‌تواند یکی از این دو هدف را دنبال کند: تغییر جامعه و سوق دادن آن به سوی آن چیزی که از راه اصلاح و توسعه باید به آن عمل شود؛ یا حفظ وضع موجود جامعه و اداره امور آن و برآوردن نیازها و خواسته‌های اعضای آن (همان: ۱۷۸). هدف نخست آن چیزی بود که جوامع در حال توسعه و ملل تازه استقلال یافته آسیا و آفریقا بیشتر بدان نیازمند بودند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۲۰-۲۱۹). این نوع رهبری مبتنی بر یک ایدئولوژی است که برای تغییرات و پیشرفت‌های انقلابی برنامه صریح و مشخصی دارد که شاید لزوماً با خواست توده‌ها، که معمولاً محافظه‌کار و به تبع آن ضد توسعه و پیشرفت هستند، هم‌خوانی نداشته باشد. بنابراین، شریعتی نه تنها از دموکراسی در معنای معمول آن دفاع نمی‌کند بلکه انتقادات صریح و روشنی بر آن وارد می‌سازد (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۹۸-۱۸۶) شریعتی معتقد است دموکراسی غربی در بارزترین شکلش می‌تواند مانعی بر سر راه توسعه و تغییر باشد؛ به دلیل اینکه توده‌ها نه تنها آن افرادی را انتخاب خواهند کرد که مانند آنان فکر می‌کنند بلکه سنت‌ها و آداب را هم آن‌چنان که هستند، حفظ می‌کنند (همان: ۱۷۷). از همین جاست که به تدریج جایگاه دموکراسی در فلسفه سیاسی شریعتی متزلزل می‌شود؛ زیرا دموکراسی غربی با مفاهیمی همچون رسیدن به کمال یا سوق دادن انسان‌ها به سمت و سوی فضیلت چندان مراوده‌ای پیدا نمی‌کند. به زعم وی دموکراسی، یک رژیم ضدانقلابی است و با رهبری ایدئولوژیک جامعه مغایر است (شریعتی، الف ۱۳۸۲: ۶۳). شریعتی به حکومت به‌عنوان

یک معلم اخلاق، یک مصلح، یک راهنما، یک پیشوا که رسالت تربیت و آگاهی و به کمال رساندن انسان‌ها را دارد می‌نگرد. در حالی که در دموکراسی، حکومت هیچ برتری و شایستگی خاصی نسبت به مردم ندارد. حکومت در دموکراسی از جنس خود مردم است، توسط مردم انتخاب می‌شود، توسط مردم بر روی آن نظارت می‌شود و سرانجام عزل و نصبها توسط مردم انجام می‌شود. اگر مردم یا رأی‌دهندگان اصراری نداشته باشند که به کمال و فضیلت برسند، حکومت نیز گامی در این مسیر بر نمی‌دارد؛ در حالی که در پارادایم شریعتی، حکومت اساساً وظیفه و تکلیفی به جز به کمال رساندن مردم ندارد؛ چه مردم بخواهند و چه نخواهند؛ چه انتخاب بکنند و چه انتخاب نکنند (شریعتی، ۱۳۵۷: ۲۰۳-۱۹۹). دیدگاه شریعتی در اینجا یادآور دیدگاه شماری از فلاسفه سیاسی و صاحب‌نظران کلاسیک می‌باشد که دموکراسی یا حکومت اکثریت را، حکومت بی‌سوادان، جهال و عوام می‌پندارند که هیچ شخص عاقل و کمال‌جویی تمایل ندارد که تحت چنین حکومتی زندگی کند (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۴۳).

شریعتی در مقابل مدل دموکراسی غربی که به انتقادات وی بر آن اشاره کردیم، مدلی را تأیید می‌کرد که در راستای مدل جامعه‌شناسان و روشنفکران کشورهای در حال توسعه بود، یعنی «دموکراسی هدایت‌شده یا متعهد»^۱ یا به تعبیر بهتر، دموکراسی مبتنی بر پیشوا؛ یعنی حکومتی از نوع نخبگان روشنفکر که برای این کار به یک ایدئولوژی تعهد دارند و داری یک برنامه مشخص انقلابی هستند. این رهبری متعهد انقلابی هدف خود را دگرگون‌کردن بینش افراد، فرهنگ و روابط اجتماعی مردم می‌داند تا جامعه را خارج از قالب‌های متحجرانه و پوسیده سنتی آن، به طرف پیشرفته‌ترین شکل ممکن آن سوق دهد (شریعتی، ۱۳۵۷: ۲۰۰-۱۹۹).

تفاوت دموکراسی شریعتی با دموکراسی غربی صرفاً در اضافه‌شدن یک پسوند «متعهد»، آنگونه که در خصوص بسیاری از واژه‌های دیگر نیز که در زمانه شریعتی باب شده بود نیست؛ او دموکراسی را محکوم می‌نماید زیرا در آن همه چیز طبق پسند یا رأی عوام بی‌سواد و ناآگاه که مصالح خویش را تشخیص نمی‌دهند، صورت می‌گیرد؛ رأی‌دهندگان عامی‌ای که نه هدف را می‌شناسند و نه درکی از فضیلت دارند. اما در «دموکراسی متعهد»، رهبری متعهد افراد را به سمت کمال و فضیلت خواهد برد. او بر طبق ایدئولوژی خود عمل می‌کند نه بر طبق پسند عوام.

1 Directed democracy

بنابراین، از نظر شریعتی حکومت وظیفه اداره جامعه را حسب مصالح، منافع و سلايق رأی‌دهندگان عهده‌دار نیست؛ وی به جای اداره جامعه، «هدایت جامعه» را مطرح می‌کند، چراکه معتقد است وظیفه حکومت در اداره جامعه عبارتست از تأمین نیازهای مادی، رفاهی و شهروندی مردم. اما در هدایت جامعه، هدف حکومت فقط تأمین آسایش و خوشی مردم نیست بلکه هدف پیشرفت معنوی سریع جامعه، بالابردن معرفت و آگاهی مردم و هدایت انسان‌ها به سوی کمال می‌باشد (همان: ۴۵). وظیفه حکومت آن است که مردم را از نظر روحی، اخلاقی، فکری و اجتماعی به وضعیتی که شایسته آنهاست، برساند و در نهایت آحاد جامعه را به سمت فضیلت و کمال سوق دهد (شریعتی، ب ۱۳۸۲: ۴۹۷).

جایگاه و نوع دموکراسی در پارادایم سیاسی مطهری

دلالت‌های معرفتی و هنجاری دموکراسی اصولی

الگوی دموکراسی‌ای را که از اندیشه‌های مطهری برمی‌آید، می‌توان به «دموکراسی اصولی» و «دموکراسی جوهری» تعبیر کرد (سرپرست سادات، ۱۳۹۵: ۸۸-۶۸) منظور از دموکراسی اصولی به معنای برآمدن دموکراسی از اصول مستحکم اسلام، تشیع، اجتماع و انسان‌شناسی در اندیشه معرفتی شهید مطهری است. توحید، عدالت، امامت و اجتماع مدنی چهار اصلی هستند که می‌شود با اتکای به مباحث مطهری درباره آنها به دیدگاه ایشان درباره دموکراسی نزدیک شد. توحید، پشتیبان اصل آزادی، عدالت توضیح‌دهنده وجه عادلانه حکومت، امامت توضیح‌دهنده اصل مشروعیت الهی و بالأخره اصل اجتماع مدنی که بیان اصل مشروعیت مردمی^۱ است، این اصول را باید در کنار هم و به شکل یک کل در نظر گرفت. از دیدگاه مطهری مؤلفه‌های «دموکراسی اصولی» عبارتند از:

۱. توحید، اصل آزادی

اگر آزادی یکی از مبانی دموکراسی است، مطهری آن را از اصل توحید، استنتاج می‌کند؛ «ایمان به خداوند از طرفی زیربنای اندیشه عدالت و حقوق ذاتی مردم است و تنها با اصل قبول وجود خداوند است که می‌توان وجود حقوق ذاتی و عدالت واقعی را به‌عنوان دو حقیقت مستقل از

۱ برای بحث درباره مشروعیت در آرای مطهری ر.ک: رنجبر، ۱۳۸۳

فرضیه‌ها و قراردادها پذیرفت، و از طرف دیگر بهترین ضامن اجرای آن‌هاست» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۱۶: ۴۴۵).

از نظر مطهری استعدادها برتر انسانی، منشأ آزادی‌های متعالی او هستند. این استعدادها یا از مقوله عواطف، گرایش‌ها و تمایلات عالی اوست، یا از مقوله ادراک‌ها، دریافت‌ها و اندیشه‌هاست. البته منظور او آزادی اندیشه‌هایی نیست که از عادت‌ها، تقلیدها و تعصب‌ها سرچشمه می‌گیرند؛ چنانکه حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) بت اعظم بتکده دیار خود را شکست تا مردم را به زبونی بت‌ها متوجه کند. جنس مبارزه با این نوع اندیشه‌ها فکری و فرهنگی است، مگر اینکه صاحبان آن عقاید به قواعد مدنی پایبند نباشند و مثلاً به پیکار مسلحانه روی آورند. مطهری در این خصوص مباحثی را مطرح می‌کند: «اگر به بهانه اینکه این ملت رشد ندارد و باید به او تحمیل کرد، آزادی را برای همیشه از او بگیرند، این ملت تا ابد غیر رشد باقی می‌ماند. رشدش به این است که آزادش بگذاریم ولو در آن آزادی ابتدا اشتباه هم بکند. صد بار هم اگر اشتباه کند، باز باید آزاد باشد» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۳۹۱).

نظام اجتماعی و سیاسی اسلام بر اساس احترام به آزادی‌های اجتماعی است. آزادی اجتماعی یعنی رهایی از قیود، محدودیت‌ها، اختناق‌ها، سخت‌گیری‌ها و مانع ایجاد کردن‌هایی که افراد بشر خودشان برای خودشان به وجود می‌آورند (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۵: ۱۷۴). آزادی اجتماعی: «وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ»؛ یعنی استعمار ملغی، استعباد و استثمار ملغی، اینکه بعضی از افراد بشر بعضی دیگر را به صورت استثمار در خدمت خود بگیرند ملغی، این رسالت قرآن است (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۵: ۱۷۵). قرآن از زبان موسی بن عمران نقل می‌کند: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَانِ عَبْدَتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ»؛ تو آدمی [هستی] که دیگران را بنده خودت قرار داده‌ای، یعنی آزادی اجتماعی‌شان را سلب کرده‌ای (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۵: ۱۷۵-۱۷۶). مطهری در تفسیر نصیحت حضرت امیر (علیه‌السلام) به فرزندش در نهج‌البلاغه که «ولا تکن عبد غیرک فقد جعلک الله حراً»؛ مفهوم حریت را بسط می‌دهد تا شامل مفهوم نوین آزادی اجتماعی-سیاسی مندرج در دموکراسی‌هایی باشد که به تعبیر وی، تنها بعدی از حیات شرافتمندانه و آزاد است (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۲۰۳). «روح انقلاب فرانسه را این جمله تشکیل می‌دهد که انسان آزاد به دنیا آمده است و باید آزاد از دنیا برود؛ در ۱۲۵۰ سال قبل از آن علی گفت: بنده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفریده است» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۴: ۲۰۵).

۲. عدالت، سیاست و اصل سیاست‌گذار

در دیدگاه مطهری، از توحید گرفته تا معاد، و از نبوت گرفته تا امامت و زعامت، و از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده است (سرپرست سادات، ۱۳۹۵: ۶۸-۸۸) عدل، همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت، فلسفه زعامت و امامت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع است. عدل، آنجا که به توحید یا معاد مربوط می‌شود، به نگرش انسان به هستی و آفرینش شکل خاص می‌دهد و به عبارت دیگر، نوعی «جهان‌بینی» است؛ آنجا که به نبوت و تشریح و قانون مربوط می‌شود، یک «مقیاس» و «معیار» قانون‌شناسی است، و به عبارت دیگر، جای پای است برای عقل که در ردیف کتاب و سنت قرار گیرد و جزء منابع فقه و استنباط به‌شمار آید؛ آنجا که به امامت و رهبری مربوط می‌شود یک «شایستگی» است؛ آنجا که پای اخلاق به میان می‌آید، آرمانی انسانی است؛ و آنجا که به اجتماع کشیده می‌شود یک «مسئولیت» است (مطهری، م.آ، ج ۱، ۱۳۸۹: ۶۱-۶۲). از نظر وی عدالت نه به معنای مساوات و نه به معنای موازنه بدون بحث حقوق است، بلکه عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار است. فرد حق دارد، اجتماع هم حق دارد. عدالت از اینجا پیدا می‌شود که حق هر فردی به او داده شود. عدالت رعایت همین حقوق است (مطهری، م.آ، ج ۲۱، ۱۳۸۹: ۲۲۴). بنابراین عدالت در تمام زمان‌ها یکی بیشتر نیست، چراکه نسبی نیست. علی (علیه‌السلام) عدالت را ناموس الهی می‌داند (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۱۶: ۴۳۸)؛ چون آزادی، حق انسان بماهو انسان است، حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است و آزادی اجتماعی، اساس اسلام است (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ، ج ۲۵: ۱۷۶)؛ بنابراین ترجمان عدالت در صحنه سیاست، همان وجه عادلانه حکومت است و آن حکومت مردم بر مردم است.

۳. امامت، اصل حکومت

در اندیشه مطهری، مدل مطلوب حکومت «امامت» است. درعین حال شأن امامت قابل فروکاستن به ریاست عامه نیست. امامت در نزد وی تالی مقام نبوت است (مطهری، م.آ، ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۴۸). او برای پیامبر سه شأن قائل است: دریافت و ابلاغ وحی، قضاوت و ریاست عامه به معنای ریاست و رهبری اجتماع مسلمین، سانس و مدیر اجتماع بودن (مطهری، م.آ، ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۱۴). پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه) به حکم نبوت، مقام زعامت سیاسی را هم داراست، و این مسئله را

نمی‌توان به شورا و یا رأی مردم تقلیل داد. مطهری هر سه شأن پیامبر یعنی تبیین دین (غیر از دریافت وحی)، قضاوت و حکومت را برای امامت نیز قائل است. سه شأن امامت در بیان مطهری عبارتند از: مرجعیت دینی، ولایت معنوی و رهبری سیاسی و اجتماعی (مطهری، م.آ. ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۲۱). «مسئله ولایت در شیعه به معنی حجت زمان است که «وَلَوْ لَأَلْحُجَّةُ لَسَاخَتْ الْأَرْضُ بِأَهْلِهَا»؛ یعنی هیچ وقت نبوده و نخواهد بود که زمین از یک انسان کامل خالی باشد؛ امام دارای چنین روح کلی است. ما در زیارت می‌گوییم: «أَشْهَدُ أَنَّكَ تَشْهَدُ مَقَامِي وَتَسْمَعُ كَلَامِي وَتَرُدُّ سَلَامِي»؛ من گواهی می‌دهم که تو الآن وجود مرا در اینجا حس و ادراک می‌کنی، این‌ها را هیچ‌کس برای هیچ مقامی قائل نیست (مطهری، م.آ. ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۱۹). بحث امامت در شیعه مسئله‌ای است تالی تالی نَبُوت و بلکه از بعضی از درجات نبوت بالاتر است یعنی انبیای اولوالعزم (مطهری، م.آ. ج ۴، ۱۳۸۹: ۷۸۰).

۴. مردم، اصل اجتماع مدنی

حکومت امام معصوم به رأی و خواست مردم و شورا مربوط نیست؛ چون برگزیده الهی هستند، اما برای دوره غیبت امام معصوم، حکم اجتماع مدنی یعنی حاکمیت ملی صادق است. مطهری ضمن اینکه سه گونه اجتماع را از هم بازشناخته است (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۹: ۲۶) معتقد است یگانه قانون طبیعی در اجتماع مدنی، قانون آزادی-مساوات است. تمام مقررات اجتماعی باید بر اساس دو اصل آزادی و مساوات تنظیم شود نه چیز دیگر (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۹: ۲۶۰)؛ حقوق طبیعی از آنجا پیدا شده که طبیعت هدف دارد و با توجه به هدف، استعدادهایی در وجود موجودات نهاده و استحقاق‌هایی به آن‌ها داده است، علت اینکه افراد بشر در اجتماع مدنی دارای حقوق طبیعی مساوی و مشابهی هستند این است که مطالعه در احوال طبیعت انسان‌ها روشن می‌کند که افراد انسان -برخلاف حیوانات اجتماعی از قبیل زنبور عسل- هیچ‌کدام طبیعتاً رئیس یا مرئوس، مطیع یا مطاع، فرمانده یا فرمان‌بر، کارگر یا کارفرما، افسر یا سرباز به دنیا نیامده‌اند. تشکیلات زندگی انسان‌ها طبیعی نیست؛ کارها و پست‌ها و وظیفه‌ها به دست طبیعت تقسیم نشده است (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۹: ۱۶۲-۱۶۳). در دیدگاه استاد مطهری، فلسفه اجتماعی اسلام و اعتقاد به خداوند، نفی‌کننده پذیرش حکومت مطلقه افراد است (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۵: ۷۵۸).

۵. مدل دموکراسی اصولی

با اصل توحید و عدالت بنیاد هرگونه حکومت استبدادی و انگاره‌های توجیه‌کننده آن زده می‌شود، به طوری که از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی، نه‌تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می‌سازد و افراد را ذی‌حق می‌کند و استیفای حقوق را یک وظیفه لازم شرعی معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱: ۵۵۴).

نظریه‌های سیاسی استبدادآبانه با توجیهای دینی در غرب، موجب شد ملازمه‌ای قهری میان حق حاکمیت ملی از یک طرف، و بی‌خدایی از طرف دیگر به وجود آید (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱: ۵۵۳-۵۵۴). به طوری که ارباب کلیسا و همچنین برخی فیلسوفان اروپایی، نوعی پیوند تصنعی میان اعتقاد به خدا از یک طرف و سلب حقوق سیاسی و تثبیت حکومت‌های استبدادی از طرف دیگر برقرار کردند، به این ترتیب، طبعاً نوعی ارتباط مثبت میان دموکراسی و حکومت مردم بر مردم و بی‌خدایی فرض شد. چنین فرض شد که یا باید خدا را بپذیریم و حق حکومت را از طرف او تقویض شده به افراد معینی که هیچ نوع امتیاز روشنی ندارند، تلقی کنیم و یا خدا را نفی کنیم تا بتوانیم خود را ذی‌حق بدانیم» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۶: ۴۴۲). «از نظر روان‌شناسی مذهبی، یکی از موجبات عقب‌گرد مذهبی این است که اولیاء مذهب میان مذهب و یک نیاز طبیعی تضاد برقرار کنند، مخصوصاً هنگامی که آن نیاز در سطح افکار عمومی ظاهر شود. درست در مرحله‌ای که استبدادها و اختناق‌ها در اروپا به اوج خود رسیده بود و مردم تشنه این اندیشه بودند که حق حاکمیت از آن مردم است، [از طرف] کلیسا یا طرفداران کلیسا و یا با اتکا به افکار کلیسا این فکر عرضه شد که مردم در زمینه حکومت فقط تکلیف و وظیفه دارند، نه حق. همین کافی بود که تشنگان آزادی، دموکراسی و حکومت را بر ضد کلیسا، بلکه بر ضد دین و خدا به‌طور کلی برانگیزد. این طرز تفکر، هم در غرب و هم در شرق ریشه‌ای بسیار قدیمی دارد» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۶: ۴۴۲). در نهج‌البلاغه به حقوق واقعی توده مردم و موقع شایسته و ممتاز آن‌ها در برابر حکمران و اینکه مقام واقعی حکمران امانت‌داری و نگهداری حقوق مردم است، سخت توجه شده است (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۶: ۴۴۸). در منطق این کتاب شریف، امام و حکمران، امین و پاسبان حقوق مردم و مسئول در برابر آن‌هاست؛ از این دو (حکمران و مردم) اگر بناست یکی برای دیگری باشد، این حکمران است که برای توده محکوم است نه توده محکوم برای

حکمران. به مردم از آن جهت کلمه «رعیت» اطلاق شده است که حکمران عهده‌دار حفظ و نگهداری جان، مال و حقوق و آزادی‌های آنهاست (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۶: ۴۴۹). مطهری حکومت حضرت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) را با مختصات فوق و برابری و قانون مداری به‌عنوان یک الگوی دموکراسی بازشناخته است. او ذیل بحثی با عنوان «دموکراسی علی (ع)» می‌نویسد که «امیرالمؤمنین علی (ع) با خوارج در منتهی درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد. او خلیفه است و آنها رعیتش؛ هرگونه اعمال سیاستی برایش مقدور بود اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد حتی سهمیه آنان را از بیت‌المال قطع نکرد، به آنها نیز همچون سایر افراد می‌نگریست. این مطلب در تاریخ زندگی علی عجیب نیست اما چیزی است که در دنیا کمتر نمونه دارد. آنها در همه‌جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خودش و اصحابش با عقیده آزاد با آنان روبه‌رو می‌شدند و صحبت می‌کردند، طرفین استدلال می‌کردند، استدلال یکدیگر را جواب می‌گفتند. شاید این مقدار آزادی در دنیا بی‌سابقه باشد که حکومتی با مخالفین خود تا این درجه با دموکراسی رفتار کرده باشد» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱۶: ۳۱۱). بنابراین «از نظر اسلام، مفاهیم دینی همیشه مساوی آزادی بوده است، درست برعکس آنچه در غرب جریان داشته، یعنی اینکه مفاهیم دینی مساوی با اختناق اجتماعی بوده است. پرواضح است که چنین روشی، جز گریزاندن افراد از دین و سوق دادن ایشان به سوی ماتریالیسم و ضدیت با مذهب و خدا و هر چه رنگ خدایی دارد، محصولی نخواهد داشت» (مطهری، ۱۳۸۹، م.آ. ج ۱: ۵۵۴). اساساً در پرتو انسان‌شناسی مطهری، مردم در تعیین سرنوشت سیاسی خود آزاد، مختار، مسئول و در تعیین نوع حکومت و نصب و عزل فرمانروایان خود ذی‌حق‌اند. این نگاه، دامنه مشارکت و رقابت سیاسی را فراگیر و فراتر از مشارکت در ذیل یک نظام سیاسی می‌داند. انسان خلیفه خدا در زمین، صاحب نعمت‌های زمین و دارای شخصیت مستقل و آزادی است که همچنین از کرامت و شرافت ذاتی و وجدان اخلاقی برخوردار است، انسان باید درباره خود، خود تصمیم بگیرد و سرنوشت نهایی خویش را تعیین نماید (سرپرست سادات، ۱۳۹۵: ۸۸-۶۸).

جایگاه و نوع دموکراسی در پارادایم سیاسی بازرگان

فضای فکری بازرگان بسیار متأثر از جوامع اروپایی بالأخص فرانسه بود. او فارغ‌التحصیل رشته مهندسی از فرانسه بود به همین دلیل با فضای فکری و تکنولوژیکی غرب از نزدیک آشنایی

داشت. در دوره‌ای که تمایل به نوسازی، تنها در انتقال پیشرفت‌های تکنولوژیکی غرب به ایران خلاصه می‌شد، بازرگان بیشتر به کشف عوامل غیر مادی تمدن و پیشرفت علاقه‌مند بود. حاصل این تأثیرپذیری، علاقه فزون‌یافته به دین و اعتقاد عمیق‌تر نسبت به آنچه وی در آثارش اسلام ناب می‌نامند، یعنی اسلام اجتماعی زنده و پویا و نه اسلام خرافی و انحرافی بود (جهانبخش، ۱۳۸۳). برخی دیگر از تأثیرات پایداری که بازرگان از غرب و اقامتش در فرانسه برگرفته و آن را به تفصیل شرح می‌دهد عبارتند از: همزیستی دین و نوگرایی در یک تمدن پیشرفته، حد بسیار بالای وطن‌خواهی و اهمیت وحدت ملی و وجود فضائل اخلاقی همچون؛ امانت‌داری، درستکاری، صداقت و اعتدال و نیز همکاری، فداکاری و سخت‌کوشی (بازرگان، ۱۳۸۵: صص ۴۴-۵۶). بنابراین برای فهم الگوی حکومتی مناسب در دیدگاه بازرگان، بایستی به این فضای فکری و اجتماعی توجه داشت. در بررسی آرا و اندیشه‌های بازرگان به دو نوع حکومت: دموکراسی مبتنی بر دین و دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی بر می‌خوریم که در عین دارا بودن اشتراکات فراوان، تفاوت‌هایی هم با یکدیگر دارند. بازرگان در چارچوب ایدئولوژی اسلامی و متأثر از تحولات سیاسی و اجتماعی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ حکومت دموکراسی دینی خود را که صرف نظر از سازگاری یا عدم سازگاری عناصر دینی و دموکراتیک طراحی می‌کند، بازرگان به دموکراسی مبتنی بر قانون عقیده‌ای راسخ و دایمی دارد، اما در آثار متأخرش بعد از انقلاب، چنین حکومتی نمود بیشتری دارد. در این حکومت از محدوده دخالت دین در سیاست کاسته شده است و حکومت را امری بشری و عقلانی فرض می‌کند. تأثیر پذیری از آموزه‌های دینی در این نوع حکومت نیز مشهود است (غفاری و محمدزاده، ۱۳۸۵: ۱۳۵-۱۱۷) حال در اینجا به تفصیل بیشتری به این دو نوع دموکراسی از نگاه وی می‌پردازیم:

دلالت‌های معرفتی و هنجاری حکومت دموکراسی مبتنی بر دین (دموکراسی اعلی)

اگر بخواهیم نیازمندی جامعه ایران را از نگاه بازرگان، به عنوان یک روشنفکر مسئول و متعهد، استخراج کنیم، دو خطوط کلی فکری پدیدار می‌شود و به یک معنی می‌توان گفت بازرگان بر پایه این دو برداشت فکری، مدل حکومت ایده‌آل خود را ترسیم می‌کند. یکی اینکه، اعتقاد راسخ بازرگان این بود که اسلام به نحوی که وی آن را می‌فهمد با نوگرایی و ترقی سازگار است و از این رو هیچ لزومی برای نزاع و تضاد بین این دو وجود ندارد (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۱۳۴). اگر

جامعه ایرانی واقعاً در پی ارتقاء موقعیت و وضعیت خویش در بین تمدن‌های معاصر است، به ناچار نیازمند تجدیدنظر و حتی احیای ارزش‌های ملی-مذهبی و اجتماعی در بین مردم در راستای پیشرفت مادی است. و دیگری موضع ضد استبدادی بازرگان بود. او نوسازی از بالا و تحت استبداد سیاسی و کنار گذاشتن مردم را از ایفای نقش فعال و از این که بتوانند ابتکار عمل به خرج بدهند، محکوم می‌کرد (همان، ۱۳۵). محکوم کردن حکومت مطلقه و ناسازگاری آن با حاکمیت خدا به مثابه یکی از ثابت‌ترین خطوط کلی اندیشه سیاسی بازرگان باقی ماند. او با روی آوردن به استدلال و بحث دینی از جامعه اسلامی می‌خواهد که در مقابل استبداد بایستند (بازرگان، ۱۳۸۵: ۲۵۹-۲۵۸).

بازرگان در چارچوب ایدئولوژی اسلامی و با اعتقاد راسخ به عدم تفکیک دین و سیاست و سازگاری بین اسلام و دموکراسی در نیمه اول دهه ۴۰ حکومت دموکراسی مبتنی بر دین را مطرح می‌کند. بنابراین ایدئولوژی رهبری عقیدتی و فکری با رهبری اجتماعی توأم است؛ تشکیل دولت عدالت جهانی از وظایف رسول و امت مسلمان است؛ دین و سیاست جدایی‌ناپذیرند؛ ایدئولوژی اسلام جامع است و تمام امور و شئون زندگی را در بر می‌گیرد؛ وی معتقد است آزادی قید و بند دارد و باید با جریان کلی طبیعت و مشییت پروردگار سازگار باشد؛ هدف اصلی از برقراری حکومت تربیت انسان برای تقرب به خدا و رسیدن به سعادت هم در این دنیا و هم آخرت است. اصول و قوانین کلی حکومت منطبق بر اسلام است و امور اجرایی و اداری در اختیار انسان است، قانونگذار اصلی خداست و هر گونه سلطنت فعال مایشائی شرک است و مردم در مقام انسان بودن مساوی‌اند (بازرگان: ۱۳۷۸، مجموعه آثار ۲، ۳۰۸-۲۵۰). بازرگان، از بعد نظری آیات متعددی را در قرآن، نهج البلاغه و سایر ادعیه ائمه به‌عنوان مصداق نظری این ایدئولوژی ارائه می‌دهد. در حیطه عملی هم حکومت پیامبر (صلی‌الله‌علیه) و حضرت علی (علیه‌السلام) و رویکرد سایر ائمه (علیهم‌السلام) به حکومت را از مصادیق دموکراسی اسلامی می‌داند. (به دلیل اینکه مردم زمامدار را برمی‌گزینند و این حکومت چارچوب ایدئولوژی اسلامی است، آن را دموکراسی اعلا یا حکومت عامه نام می‌نهد) (بازرگان: ۱۳۷۸، مجموعه آثار ۲، ۳۰۶). حکومت با وکالت مردم و با نظارت مردم سرپرستی امور و کارها را بر عهده دارد. هر فرد در مقام خود محترم و صاحب حق و ارزش است، کسی حق تجاوز و آزار و پایمال کردن کوچکترین حقوق دیگران را ندارد، افراد مبنای جامعه هستند، زمام دار منتخب

مردم است و باید هم در پیشگاه مردم و هم در پیشگاه خداوند پاسخگو باشد. حکومت باید با مشارکت و مشورت عموم، اعم از طرفدار و غیرطرفدار و با موافقت اکثریت باشد. زمامدار و پیشوا در این شیوه حکومتی بهتر از سایرین، ایدئولوژی و اصول اساسی مورد قبول عموم را درک کرده و صلاحیت و صداقت بیشتری در رعایت و اجرای آن را دارد. مردم شرعاً موظف به همکاری و دفاع از حاکم می‌باشند (بازرگان: ۱۳۷۸، مجموعه آثار ۲، ۳۱۱-۳۰۶).

علاوه بر ویژگی‌های فوق، بازرگان اصول زیر را از ارکان حکومت دموکراسی مبتنی بر دین می‌داند:

۱. اصل آزادی: به زعم بازرگان در این حکومت آزادی تا آنجا داده می‌شود که وظایف قانونی عمومی و مقرر تعطیل نشود و به حکم لاضرر و لاضرار فی الاسلام - تعدی و تجاوز به حقوق و آزادی‌های دیگران به عمل نیاید. عمل جامعه حتی المقدور نباید خلاف سنت و سیاست الهی باشد، دفاع از حق خود و امت مجاز است (بازرگان: ۱۳۶۰ و ۱۳۷۸).

۲. اصل مساوات و عدالت: حکم و رفتار به مساوات و نصفت بر طبق قانون واحد الهی و اعطای هر ذی‌حقی و خودداری و جلوگیری از جور می‌باشد. زنان حق مالکیت و تصرف در امور خود را دارند، دلیل ندارد که در اظهار نظر درباره متصدیان حضور نداشته باشند، حقوق اقلیتها هم محفوظ است و حکومت با نهایت مدارا و آزاد منشی با آنها عمل می‌کند (بازرگان: ۱۳۷۸، مجموعه آثار ۲، ۳۲۴).

۳. اصل تقوا: از نظر بازرگان پابندی به عهد و احترام به اشخاص از مصادیق تقواست که باید به صورت دو طرفه در رفتار با دشمن، راه‌های وصول به پیروزی، همکاری‌ها و اختلاف‌ها و انتخاب زمامداران و متصدیان مورد توجه باشد.

۴. اصل مشارکت و اکثریت: می‌تواند از افتادن حاکمیت به استبداد جلوگیری کند و به توسعه شخصیت و استعداد ملت کمک کند.

۵. اصل اطاعت و حفظ جماعت: از نظر بازرگان زمامداری که منتخب خود مردم باشد اطاعت از او بر مسلمانان واجب است، چنانچه بین زمامدار و مردم اختلافی پیش آید، بازرگان پیشنهاد یک انجمن حل اختلاف و رفع نزاع با هیئت عالی روحانی را می‌دهد که بر اساس قرآن و سنت و عقل به این اختلافات رسیدگی می‌کند و می‌تواند از حق وتوی قوانین مصوب مجلس برخوردار باشد. در اینجا بازرگان متأثر از متمم قانون اساسی مشروطه است.

۶. اصل تساهل و تسامح: بازرگان سیره عملی پیامبر (صلی الله علیه) و حضرت علی (علیه السلام) و به طور کلی اسلام را به بالاترین وجه برخوردار از تساهل و رعایت و تحمل عقاید دیگران می‌داند. ۷. اصل میهن پرستی: از نظر بازرگان ناسیونالیسم افراطی محکوم است ولی علاقمندی به زادگاه و خانواده و محل در تضاد با اسلام نیست.

۸. اصل اقتصاد: بازرگان حکومت دموکراسی دینی را از نظر اقتصادی طبق برخی اصول اقتصادی اسلامی که در آنها استخلاف انسان، اکتساب و تولید از راه حلال، انفاق، خمس و زکات توجه می‌شود و مالک واقعی اموال و ثروت‌ها خدا است می‌داند.

بازرگان بعد از انقلاب هم تا سال ۱۳۵۹ چنین حکومتی را توصیه می‌کند و با توجه به سه رکن فرد، ملت و دولت آن را خدا محور معرفی می‌کند و ویژگی‌هایی چون مردمی، ملی، ارشادی، آزاد، انتخابی، شورایی و لیبرالی (بدون تحمیل اراده و عقیده) را برای آن بر می‌شمارد (بازرگان: ۱۳۵۹، ۴۵-۱۲).

یکی دیگر از خطوط فکری بازرگان، در خصوص مناسبات دین و دموکراسی، را در طرح «ایدئولوژی اسلامی» او باید جستجو کرد. وی ایدئولوژی اسلامی را بر پایه مباحثی طرح‌ریزی می‌کند که بنا به تأکید وی، برای هر نوع قیام یا تلاش آزادی‌خواهانه ملت ضروری است (بازرگان، ۱۳۴۳: ۸۰). بازرگان تلاش دارد تا مخاطبان خود را متقاعد سازد که هر ملتی باید بهترین ایدئولوژی متناسب با خویش را برگزیند و طبق آن عمل کند. در این راستا، وی معتقد است که ایدئولوژی اسلامی مناسب‌ترین ایدئولوژی برای ایرانیانی است که نمی‌خواهند ایدئولوژی‌ها یا مکاتب فکری بیگانگان را به عاریت گرفته، یا از آنها تقلید کنند (همان: ۸۰). ایدئولوژی اسلامی، بهترین ایدئولوژی است؛ چرا که یک ایدئولوژی الهی مبتنی بر بعثت محمد نبی (صلی الله علیه) است و از این روی از دیگر ایدئولوژی‌های بشری جامع‌تر و تا ابد معتبر می‌باشد (همان: ۸۹-۸۰). بر پایه همین ایدئولوژی اسلامی است که بازرگان دین و سیاست را از همدیگر جدا نشدنی می‌داند. طبق نظر بازرگان، اسلام برخلاف مسیحیت، از همان آغاز پیدایش، مسائل ایمانی و مسائل مربوط به فعالیت اجتماعی و سیاسی را توأمان تبلیغ می‌کرد. قرآن، سنت و سیره پیامبر (صلی الله علیه) و امامان (علیهم السلام) سرشار از تعالیم سیاسی است و از دیرباز مسائل حکومت و ولایت از مهمترین مسائل مسلمانان بوده‌اند (همان: ۷۸-۷۷). با این همه بازرگان تأکید دارد که هرچند قلمردهای دینی و دنیوی از هم جدا نیستند؛ ولی رابطه آنها رابطه‌ای کاملاً برگشت‌پذیر و

متقابل نیست. دین باید در تمام جنبه‌های زندگی مسلمانان، از جمله در امور اجتماعی و سیاسی دخالت کند و جهت آنها را تعیین نماید، ولی سیاست هرگز نباید در دین دخالت کند؛ چراکه این امر به شرک می‌انجامد. دین اهداف و اصول اساسی حکومت را تعیین می‌کند (بازرگان، ۱۳۵۵: ۲۸-۳۴) در حالی که سیاستمداران به هیچ وجه نباید به دلیل دنبال کردن اهداف دنیوی‌شان در دین دست ببرند (همان: ۳۳-۲۹). بازرگان با اشاره به مستندات فراوانی از قرآن، سنت و سیره پیامبر (صلی‌الله‌علیه) و امامان (علیهم‌السلام) و حوادث تاریخی؛ مانند، نحوه برخورد امام علی (علیه‌السلام) با خوارج استدلال می‌کند که اسلام به ضرورت تشکیل حکومت اذعان دارد و به انسان دستور می‌دهد که حکومت خدا را بر روی زمین تأسیس کند. این حالت آرمانی مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی است که آن نیز به نوبه خویش مبتنی بر قانون الهی و مستلزم مشارکت دموکراتیک مردم است (بازرگان، ۱۳۴۳: ۱۲۰-۱۰۸). قانون الهی رستگاری و فلاح انسان را تأمین می‌کند. وی تأکید دارد که «در ایدئولوژی الهی قانون‌گذار ازلی و ابدی خداست و هیچ کس دیگر اعم از سلطان و مردم و هیچ گروهی از آنان چه با رفراندوم و دیگر مکانیزم‌های مشابه حق قانون‌گذاری ندارند» (همان: ۱۰۰). همپای موضع ضد استبدادی، او تعهد به قانون اساسی و تأکید بر حاکمیت قانون را، که در واقع انعکاس‌دهنده خواست‌های سیاسی دوران مشروطیت است، مطرح می‌کند و خود را ملزم بدان می‌داند. بازرگان به عنوان نخستین ایدئولوگ و چهره برجسته نهضت آزادی ایران، این آرمان‌های خود را در وظایف عملی نهضت آزادی انعکاس می‌دهد: احیای قانون اساسی و استقرار حاکمیت قانون برای تعیین حدود و مسئولیت‌های قدرت‌های مختلف و محافظت از حکومت واقعی مردم بر مردم (اسناد نهضت آزادی ایران، ۱۳۶۱: ۲۵). بازرگان در تحلیل خود از استبداد، آن را با حکومت قانون و دموکراسی مقایسه کرده، سعی دارد که تشریح نماید که چرا دومی در جامعه ایران پا نگرفت (بازرگان، ۱۳۵۷) در اینجا، بین قدرت مطلقه خداوند، به‌عنوان قانون‌گذار اصلی، از یک سو و مشارکت دموکراتیک مردم از دیگر سو، تضاد بالقوه‌ای پدید می‌آید (همان: ۱۰۲-۱۰۱). به نظر بازرگان این امر با حکومت‌های ایدئولوژیک پیشرفته دوران معاصر ناسازگار نیست (همان: ۱۰۵). راه‌حلی را که وی ارائه می‌کند، مشابه آن چیزی است که علمای مشروطه پیشنهاد می‌کردند. قانون الهی، اصول اساسی حاکم بر جوامع اسلامی را تعیین می‌کند. فعالیت قانون‌گذاری مردم محدود به تحقق این اصول اساسی در زندگی روزمره و وضع قوانین ثانوی و

اجرائی است (همان: ۱۰۹-۱۰۰). در غیاب پیامبر (صلی‌الله‌علیه) و امامان (علیهم‌السلام) مشروعیت حکومت اسلامی بر پایه مفهوم ولایت استوار است که از دیدگاه بازرگان به معنای قدرتی است که مردم به نمایندگان‌شان تفویض کرده‌اند (همان: ۱۰۸). نظر به اینکه حکومت به نیابت از مردم به اجرای وظیفه‌ای مشغول است که به آن واگذار شده است، پس این خود مردم هستند که باید حکومت را انتخاب کنند. در این مفهوم ولایت، این اطمینان وجود دارد که حکومت اسلامی، حکومتی کاملاً دموکراتیک و مردمی است (همان: ۱۱۷-۱۱۶). بازرگان در ادامه یادآور می‌شود که نقش مردم به انتخاب حکومت محدود نیست. در یک حکومت حقیقی و کاملاً دموکراتیک، مشارکت مردم در فرایند تصمیم‌گیری، از راه نظارت بر فعالیت‌های حکومت استمرار می‌یابد (همان: ۱۴۳). بازرگان این مسئله را از حقوق مردم می‌شمارد و در این زمینه به آیات معروف زیر استناد می‌کند: «و آنان که امر خدا را اجابت می‌کنند و نماز به پای می‌دارند و کارشان را به مشورت یکدیگر انجام می‌دهند و از آنچه روزی آنان کرده‌ایم، به فقیران انفاق می‌کنند» (شوری، ۳۸)؛ و «از آنان درگذر، برای آنان طلب آمرزش کن و با آنان در امور مشورت کن و هنگامی که تصمیم گرفتی، بر خدا توکل کن» (آل عمران، ۱۵۹). طبق نظر بازرگان، این آیات بر یکپارچگی و همکاری که از جامعه اسلامی در اداره آموزش انتظار می‌رود، دلالت دارد (همان: ۱۴۶-۱۴۵). وی با ارائه چندین نمونه از مشورت‌هایی که امام علی (علیه‌السلام) و پیامبر (صلی‌الله‌علیه) در رویدادهای مهم با مردم به عمل می‌آوردند، نشان می‌دهد که آنان تسلیم رأی اکثریت می‌شدند حتی اگر آن رأی را آرای شخصی خودشان در تضاد بود. به این ترتیب از نظر بازرگان، حکومت اقلیت بر اکثریت محکوم است و هیچ تفاوتی نمی‌کند که اقلیت مرکب از چه کسانی باشند. افزون بر این وی استدلال می‌کند که برای انتخاب چنین گروه نخبگانی، هیچ ضابطه قطعی‌ای که همگان آن را پذیرفته باشند، وجود ندارد (همان: ۱۵۷-۱۵۶).

بازرگان به رغم باور عمیق‌اش به مشورت به مثابه عامل اصلی در مشروعیت‌بخشی به تصمیمات حکومتی، تأکید می‌کند که این امر با اصل ولایت مغایر و در تضاد نیست. «ولی» باید به مسئولیت‌های خودش بر طبق دستورات قرآن هر کجا و هر زمانی که آنها به صراحت و آشکارا ایجاب می‌کنند، عمل نماید. اصل شورا تنها در امور فرعی و اجرائی قابل اجرا است (همان: ۱۶۰). به رغم همه این محدودیت‌ها، بازرگان کماکان الگوی حکومتی خویش را دموکراتیک می‌داند. صرف‌نظر از نگرانی از پیامدهای اختلاف‌ها و تضادهای بازرگان استدلال

می‌کند که اطاعت از امام یا حاکم تا زمانی الزام‌آور است که وی بر اساس قرآن و سنت پیامبر عمل کند (همان: ۱۶۷-۱۶۴).

نخستین استنباطی که شاید بتوان در اینجا ارائه کرد این است که بازرگان در اولین مباحثش در خصوص دموکراسی، همانند دیگر سنت‌گرایان بیشتر برای مصالح اجتماعی ارجحیت قائل است تا برای حقوق افراد. دومین استنباط این است که در نظریه دموکراتیکی که بازرگان ارائه داده است، اقلیت نقش بسیار مشخص و محدودی دارد. گروه اقلیت نمی‌تواند فراتر از اعتراضات قانونی، ارشاد و راهنمایی، عمل کند؛ چرا که در غیر این صورت مخالفت آن برای منافع اجتماعی مضر در نظر گرفته می‌شود (همان: ۱۶۷-۱۶۴). این مخالفت همان نقش امر به معروف و نهی از منکر را دارد که به هر یک از اعضای جامعه، حق انجام آن داده شده و اقدام به آن توصیه شده است. این اصل از نظر بازرگان، یکی از مترقی‌ترین اصول اسلام می‌باشد و اصلی است که باعث دموکراتیک شدن اسلام می‌شود و در واقع، شاید بتوان آن را نظیر سیستم کنترل و تعدیل اختیارات در یک دموکراسی محسوب کرد (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۱۷۰).

دلالت‌های معرفتی و هنجاری حکومت مبتنی بر قانون اساسی

بازرگان همواره یکی از مدافعان و طرفداران اجرای قانون اساسی مشروطه بود. اعتراضات بازرگان در دهه ۳۰ به انتخابات غیرقانونی مجلس و قرارداد کنسرسیوم با استناد به قانون اساسی مشروطه بود (نجاتی: ۱۳۷۱، بازرگان: ۱۳۵۰). در سال‌های ۵۶ و ۵۷ نیز اصرار بر اجرای قانون اساسی مشروطه مهمترین تلاش مبارزاتی بازرگان است و حتی پیشنهاد می‌کند تا قبل از نوشتن قانون اساسی جدید، همان قانون اساسی مشروطه منهای اضافات دوره پهلوی اجرا شود (بازرگان: ۱۳۵۹، ۲۵-۲۲). بعد از انقلاب، به ویژه بعد از سال ۱۳۶۰، عمده اعتراضات و انتقادات او به مسئولین، به واسطه نقض قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است و خواهان بهره‌مندی مردم از مزایا و اختیارات و حقوق موجود در آن است. موضع ضد استبدادی بازرگان اگرچه متأثر از تاریخ استبدادی ایران و حکومت خودکامه پادشاهان است اما دین را نیز از این امر مستثنی نمی‌گیرد و با استناد به آیت‌الله نایینی استبداد دینی را بدترین نوع استبداد دانسته و آن را شدیداً رد می‌کند (جهانبخش، ۱۳۸۳). وی با تمسک به قرآن و سنت نبوی، نشان می‌دهد که اسلام با حکومت استبدادی سازگار نیست؛ چه فرعون‌ها، امپراطورها و پادشاهان غیردینی معاصر این استبداد را

اعمال کنند و چه هر حاکم مستبد دیگری که به نام خدا حکومت کند (بازرگان، ۱۳۶۴: ۷۹-۷۸). نظریه مهم بازرگان از نصوص اسلامی (قرآن-حدیث) که معتقد است، سلطنت فعال مایشائی شرک به خداوند است و این طرز تلقی و فهم او از متون اسلامی در خصوص حکومت با اختیارات مطلق است، در صورتی که فقیهان و علما و به ویژه نظریه پردازان روحانی صدر مشروطه (به ویژه نائینی و آخوند خراسانی) در ارتباط دین و دولت چنین نظری ابراز نداشته‌اند و اتفاق نیفتاده است که علما حکم به کفر و شرک پادشاهان در ایران داده باشند. در این خصوص فهم بازرگان با اندیشمندان روحانی حوزه دین و دولت سازگاری ندارد.

طرفداری از حکومت قانون حضوری ۶۰ ساله در اندیشه سیاسی بازرگان دارد؛ او حتی حکومت دموکراسی اعلای خود را که بر پایه ایدئولوژی اسلامی ترسیم کرده بود، در چارچوب قانون اساسی مشروطه قابل اجرا می‌دانست. اما بازرگان متأثر از وقایع و حوادث سال‌های آغازین انقلاب و انسداد سیاسی نسبی در دهه ۶۰ و محدودیت حضور در حوزه قدرت سیاسی فرصتی دیگر می‌یابد تا در متون و نصوص اسلامی غور و جست و جو کند و نهایتاً تغییراتی در آراء سیاسی خود نسبت به حوزه دخالت دین در سیاست می‌دهد. او با مطالعه قرآن و سیره عملی پیامبر و امامان، امر حکومت را از اهداف فرعی آنان معرفی کرده و هدف اصلی را ترویج آخرت و خدا از سوی آنان دانسته است. از نظر بازرگان ملازمه پیامبر با حکومت در دو مسؤلیت جداگانه است؛ آنجا که پای دین و آخرت است وحی خداوند به صورت ابلاغ و هدایت کننده است و نیازی به رأی و رضای مردم و حتی پیامبر نیست، ولی آنجا که پای اداره اجتماع و امور دنیایی و زندگی در میان است، به شیوه دموکراتیک و شورایی عمل می‌کند (بازرگان: ۱۳۶۲، ۱۳-۱۲). بازرگان سعی می‌کند که نشان دهد، حکومت هدف اصلی اولیا دین نبوده و ثانیاً حکومت آنها به تقاضای مردم و در امور اجتماعی با مشارکت و مشورت مردم انجام شده است.

بازرگان در عین اعتقاد داشتن به رابطه دین و سیاست، به جدایی دین و حکومت رأی می‌دهد و معتقد است که روابط صحیح بین دین و سیاست در شرایط حاکمیت دموکراسی امکان پذیر است، (بازرگان: ۱۳۷۷، ۲۲۸) چراکه در جامعه مسلمان مردم و حکومت منتخب آنها، هیچگاه قوانینی خلاف اسلام به تصویب نمی‌رسانند (بازرگان: ۱۳۷۷، ۲۳۶). بنابراین حکومت امری بشری و عقلانی است، دین نسبت به حکومت نهادی مستقل است، اما مصوبات حوزه

سیاسی باید با اصول کلی دین مطابقت داشته باشد؛ این تطابق را مردم با عمل خودشان و از طریق عدم تصویب قوانین خلاف شرع انجام می‌دهند. از نظر بازرگان، عدالت و برگرداندن امانت الهی به اهل آن یعنی برگرداندن حاکمیت ملت به خودشان از ارکان این حکومت است (بازرگان: ۱۳۷۷، پادشاهی خدا، ۹۶). بازرگان برای رسیدن به دموکراسی دو پیش‌نیاز را مطرح می‌کند: اول تربیت اخلاقی و درونی فرد و دوم ایجاد شرکت‌ها، گروه‌ها، سندیکاها، دسته‌های صنفی و حرفه‌ای و اجتماعات کوچک برای تمرین همکاری و دموکراسی (بازرگان: ۱۳۷۲، مجله آدینه، شماره ۸۴، ۲۲-۱۹).

اصول و ارکان حکومت دموکراسی مبتنی قانون اساسی از نظر بازرگان به شرح زیر است:

۱. آزادی: محترم بودن آزادی‌های مدنی شامل آزادی پندار، گفتار، کردار، آزادی مخالفین در چارچوب قانون، آزادی در نوشتن، افکار و احزاب و آزادی انتخاب‌شدن و انتخاب‌کردن (بازرگان: ۱۳۶۲، ۹۳-۸۹).

۲. واگذاری امور به ملت با دولت حداقل: به نظر بازرگان بهتر است مؤسسات تربیتی آموزشی، بهداری، صندوق‌های قرض‌الحسنه، تعاونی‌ها و ... از قیمت دولت خارج شوند (بازرگان: ۱۳۶۲، ۲۶-۲۴).

۳. تنظیم انجمن‌ها، سندیکاها و شوراهای صنفی: که نقش ارگان‌ها مشورتی برای دولت را دارند و به مردم فرصت می‌دهند که مشارکت و نقش خود را به حداکثر برسانند.

۴. اصل تفکیک قوا (بازرگان: ۱۳۶۲، ۱۶۷).

۵. اصل اقتصاد آزاد: رویکرد بازرگان در اقتصاد، جلوگیری از تبدیل‌شدن دولت به یک کارفرمای بزرگ و سیاست درهای باز و احتراز کردن از دولتی‌کردن و اتاتیسم، توجه به خودجوشی و سرمایه‌گذاری از طرف ملت می‌باشد (بازرگان: ۱۳۶۲، ۲۰۰).

۶. اصل مشورت با مردم و حاکمیت‌دادن به آن‌ها: بازرگان ضمن مهم دانستن اصل نظرخواهی از مردم انتخاب مدیران را توسط دولت بهتر می‌داند. او به نخبه‌گرایی اعتقاد راسخ دارد، اما اهمیت به رأی اکثریت در عین مشورت با اقلیت و نقش بازخواست‌کنندگی مجلس و حرکت حکومت منتخب چارچوب قانون اساسی و قوانین مصوب مجلس را گوشزد می‌کند (بازرگان: ۱۳۶۲، مسائل اولین سال انقلاب، ۲۷۴).

۷. اصل حاکمیت ملت: این اصل در قانون اساسی پیشنهادی دولت بازرگان از طریق انتخابات ادواری مجلس، ریاست جمهوری، شوراها، محلی، انجمن‌ها و سندیکاها و اصناف و سایر تشکل‌های مدنی و آزادی احزاب سیاسی و مطبوعات پیشنهاد شده بود (مذاکرات مجلس براساس قانون اساسی: ۱۳۶۸، ۲۱-۵).

بازرگان برخی اصول دیگر نظیر تقوای همراه با تخصص، نظم تساهل و تسامح در قبال عقاید و اقلیت‌ها و اقوام گوناگون و ... را نیز مطرح می‌سازد که کم و بیش در الگوی قبلی نیز وجود داشتند.

جایگاه و نوع دموکراسی در پارادایم سیاسی سروش

دلالت‌های معرفتی و هنجاری دموکراسی کثرت‌گرا

هرچند نوگرایی دینی سروش، استمرار همان جریان‌های است که اسلاف بلاواسطه‌اس پایه‌گذاری کرده‌اند، با این همه دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است. فرض‌ها و رویکردهای متفاوت از ایشان است؛ لذا نتایج و پیامدهای متفاوتی را نیز به دنبال دارد. او دیدگاه خود را در این خصوص در «نظریه معرفت دینی»، که نخست به صورت مقالاتی تحت عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت»^۱ در مجله کیهان فرهنگی چاپ می‌شد، طرح نموده است. سروش در برآورد اندیشه‌اش در پرتو مساعی احیاگران دینی قرن گذشته از سید جمال گرفته تا محمد اقبال و شریعتی، معتقد است که نظریه قبض و بسط معرفت دینی راه‌حلی است برای معمای حل‌نشده‌ای که اسلاف وی با آن درگیر بودند؛ یعنی آشتی‌دادن میان ابدیت (ثبات) و تغییر. با این حال وی برای دیدگاهش ادعای کمال یا قطعیت ندارد؛ چراکه به باور وی هیچ‌کس نمی‌تواند در کار احیای دین حرف آخر را بزند (سروش، الف ۱۳۸۸: ۳۹۵). عصاره و چکیده نظریه سروش را که افزون بر مسائل دیگر، تأثیر مهمی در بحث وی از ماهیت حکومت دموکراتیک دینی دارد، شاید بتوان در اصول عمده زیر خلاصه کرد:

۱. از نقطه نظر تاریخی و معرفت‌شناختی، دین متفاوت از فهم دین است (تمایز دینی از معرفت دینی) (سروش، ۱۳۷۳: ۴۳۹-۵۰۱)؛ ۲. دین فی‌نفسه الهی، ابدیت، ثابت و مقدس است

۱ این مقالات در کتابی تحت همین عنوان به چاپ رسیدند. ر.ک: سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳) قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، تهران: صراط، چاپ سوم.

(همان: ۱۸۱-۵۰۴)؛ ۳. فهم دین تلاشی بشری است همچون دیگر تلاش‌ها، مثل تلاش برای فهم طبیعت. بنابراین معرفت دینی مقدس نیست (همان: ۲۰۸-۵۰۴) ۴. به همین ترتیب از آنجایی که معرفت دینی تلاشی بشری است، پس فهم شریعت و معرفت دینی سراپا مستفید و مستمد از تمام دیگر حوزه‌های معارف بشری و متلائم با آن است و میان آنها داد و ستد مستمر برقرار است (همان: ۲۴۵-۵۰۵)؛ ۵. در این صورت، معرفت دینی متغیر، نسبی و عصری است (همان: ۲۸۶-۴۸۸).

تلاش‌های سروش به عکس‌گرایش رایج در بین نوگرایان مسلمان (همانند شریعتی و بازرگان که مبنی بر ارائه یک ایدئولوژی اسلامی می‌باشد) بود. بدین معنی که وی ایدئولوژی‌زدایی از دین را در پیش گرفته است. طبق نظر وی، اشکالات و زیان‌های یک ایدئولوژی بیش از نقاط قوت و فواید آن است (سروش، ب ۱۳۸۸: ۱۰۴)؛ به ویژه اگر آن ایدئولوژی یک ایدئولوژی دینی باشد. سروش اظهار می‌دارد که دین، بسیار فربه‌تر و بسیار مهم‌تر از آن است که در قالب ثابت و زندان یک ایدئولوژی بگنجد و در آن محصور شود و آنچه را که یک ایدئولوژی برای انسان ارائه می‌دهد، دین کامل‌تر و فربه‌تر از آن را عرضه می‌کند (همان: ۱۲۲-۱۲۴). ایدئولوژی‌ها در درجه نخست، به منزله ابزاری برای مبارزه علیه ایدئولوژی‌ها یا مکتب‌های رقیب، به کار گرفته می‌شوند؛ لذا، آنها متناسب با این هدف ویژه ساخته می‌شوند، بدین معنا که آنها برای شکست دادن یک دشمن خاص، در یک جامعه خاص و برای یک مقطع زمانی خاص، مناسب هستند؛ لذا ایدئولوژی‌ها ماندگار نیستند بلکه ناپایدارند (همان: ۱۰۶-۱۰۷). در حالیکه دین هرگز محیط اجتماعی یا تاریخی خاصی را مدنظر ندارد؛ بدین خاطر، به عکس ایدئولوژی جاودانه است (همان: ۱۴۶-۱۴۷). به زبان جامعه‌شناختی، ایدئولوژی‌ها برای دوران تأسیس و راه‌اندازی جنبش‌های اجتماعی سیاسی مفید هستند. لیکن، هنگامی که انقلاب‌ها سپری شده، دوران استقرار و ایجاد نهادهای ثابت فرا رسد، ایدئولوژی‌ها ناکارآمد می‌شوند (همان: ۱۲۱). طبق نظر سروش، دین، هم تئوری دوران تأسیس و هم تئوری دوران استقرار است؛ چرا که دین، خود را به افهام و تفسیرهای مختلفی عرضه می‌کند (همان: ۱۲۹). از آنجایی که ایدئولوژی‌ها، به عکس دین اهداف حرکت‌ها را تعیین می‌کنند و به اعمال مردم جهت می‌دهند، به مفسران رسمی، یعنی ایدئولوگ‌ها نیاز دارند (همان: ۱۱۶ و ۱۳۰). در همین راستا، ایدئولوژی دینی نیز به صنف روحانیت، به منزله طبقه رسمی از مفسران، نیازمند

است (همان: ۱۳۷). سروش با ایدئولوژیک کردن جامعه مخالف است؛ چراکه در جوامع ایدئولوژیک، دیکتاتورها و نظام‌های توتالیتر ظهور می‌کنند (همان: ۱۳۵).

در جوامع ایدئولوژیک، دیگر جایی برای عقل و کنکاش و تحقیق باقی نمی‌ماند، چراکه همه چیز از قبل، از طرف ایدئولوژی معین شده است؛ بنابراین سبب تقلید، تحجر، احساسات‌زدگی، عشق افراطی و کورکورانه به فرد یا افراد و نیز سبب تنفر از هر چیز یا هر کسی که مخالف در نظر آید، می‌شود. به همین نحو، هیچ کس جرأت و جواز تفکر و اظهارنظر درباره ایدئولوژی رسمی حاکم، یا نقد هرکسی را که در قدرت است، ندارد و نیز جوامع ایدئولوژیک تنوع آرا را برنمی‌تابند (همان: ۱۳۹-۱۳۵ و ۱۴۹-۱۴۸). اما در یک جامعه دینی آرمانی، هیچ شخصیت و هیچ فتوایی، فوق چون و چرا نیست. هیچ فهمی از دین، آخرین فهم یا بهترین فهم از دین شمرده نمی‌شود. در جامعه دینی، تفسیر غالب از دین را داریم؛ ولی به طور قطع، تفسیر رسمی یا مطلق از آن نداریم (همان: ۱۵۵).

اینکه سروش ایدئولوژی اسلامی را، به منزله عامل مشروعیت‌بخشی به یک حکومت اسلامی، رد می‌کند، مانع از این نیست که وی نقش دین در سیاست را انکار نماید؛ بلکه وی از یک حکومت دموکراتیک دینی دفاع می‌کند و شقوق ممکن آن را بررسی می‌نماید. تصور سروش از حکومت دموکراتیک دینی، در پرتو تمایزی که وی بین دو نوع فهم از دین قائل است، بهتر فهمیده می‌شود، به طوریکه هر یک از آن دو جامعه دینی متفاوتی را به بار می‌آورند که آن نیز به نوبه خویش نشانگر دو نوع تصور مخالف از یک حکومت دینی است. اگر تکیه‌گاه حکومت دینی «فقه» باشد، حتی اگر برخی اشکال دموکراتیک نیز داشته باشد، نهایت امر، حکومتی خواهد بود که ماهیت توتالیتری دارد. اما اگر حکومت دینی بر ایمان مبتنی و متکی باشد، حکومت نمی‌تواند چیزی غیر از حکومت دموکراتیک باشد. بسته به اینکه، بر کدام جنبه دین (ایمان یا عمل) تأکید شود؛ دو نوع فهم متفاوت از دین ظاهر می‌شود. اگر ایمان مسبوق به عمل در نظر گرفته شده، ارجحیت به عمل داده شود، در این صورت جامعه دینی جامعه‌ای خواهد بود که در آن، اجرای تمام احکام و فروع فقهی مقدم شمرده می‌شود. بر این اساس، وظیفه اصلی حکومت دینی در این جامعه، اجرای احکام دین، یعنی شریعت و پاسداری و حفاظت و نظارت بر به جا آوردن تکالیف و شعائر دینی مردم است. در چنین حالتی، فقه به منزله هسته اسلام در نظر گرفته می‌شود و بر آن اساس فقها یا متخصصان شریعت نیز در حکم

متولیان عمل می‌کنند. و از جایگاهی برجسته و انحصاری برخوردار می‌شوند. در چنین شرایطی، حکومت خود را ملزم به این می‌کند که احکام را جاری و مجرا بدارد و اگر برای این کار اجبار و الزام هم لازم آمد، از آن دریغ نکند. البته حکومت همه این‌ها را منبعث از تکلیف دینی خود می‌داند. این نوع حکومت فقه‌مدار، مبتنی بر وظایف دینی و حقوق دینی دولت و ملت ساخته می‌شود و نیز در آن، شیوه‌های حکومت از دین برگرفته می‌شود (سروش، ۱۳۷۴: ۳-۲). سروش در پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل که چه کسی حق حکومت دارد؟ و آیا اصلاً حق یا وظیفه‌ای دینی، برای حکومت کردن داریم یا نه؟، اظهار می‌دارد که در این موارد می‌توان به دو گونه بحث کرد: فقهی و غیرفقهی (کلامی) (سروش، ب ۱۳۸۸: ۴۹). اگر این مسئله را فقهی بدانیم که در آن، اسلام یک مجموعه احکام الهی است که اجرای آنها سعادت و رستگاری فرد و جامعه بشری را هم در این دنیا و هم جهان آخرت تضمین می‌کند، مسائلی همچون عدالت، آزادی و حقوق بشر که برای هر حکومتی عوامل تعیین‌کننده‌ای هستند، امور ثانوی و بی‌اهمیت به حساب خواهند آمد. و هیچ ایده مستقل عدالت یا حقوق بشر برای حکومت کردن وجود نخواهد داشت؛ و فقط می‌توان انتظار داشت که این موارد از راه اجرای شریعت محقق شوند، یعنی بر عدالت دینی و حقوق دینی انسان تأکید می‌شود. مردم به این دلیل از حق مشارکت در امور سیاسی برخوردار خواهند شد که دیندارند و وظیفه دینی و حق دینی آنان است که به تحقق و اجرای شریعت کمک کنند (سروش، ۱۳۷۴: ۶-۴).

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 و در واقع باید اولویت را به آنها داد. منظور از حقوق غیردینی، حقوقی است که مردم نه به علت دیندار بودن بلکه به علت انسان بودنشان واجد آنها هستند (همان: ۵). آنان قبل از اینکه دین را بپذیرند، به دلیل انسان‌بودنشان از چنین حقوقی بهره‌مند هستند. در اینجا است که پای کلام به میان کشیده می‌شود. سروش استدلال می‌کند که بحث راجع به ماهیت حکومت و شیوه‌های حکومت، ذاتاً غیر فقهی است و در حقیقت، به قلمرو فلسفه سیاسی برمی‌گردد (سروش، ب ۱۳۸۸: ۵۰). از این‌روی بحث از دموکراسی، به هیچ معنا مسئله‌ای فقهی نیست؛ بلکه به حاکمیت عقل و طرد حاکمیت مطلقه و استبدادی (که از ویژگی‌های فهم متحجرانه از اسلام است) مربوط می‌شود (همان: ۵۲-۵۰).

مسائل مربوط به ارزش‌هایی که یک حکومت بدان‌ها قائل است و روش‌هایی که به کار می‌گیرد به پرسش زیر برمی‌گردد: شیوه حکومت کدام است؟ (همان: ۵۸-۵۷) سروش استدلال می‌کند که، در قلمرو ارزش‌ها، دو نوع ارزش وجود دارد: ارزش‌های درجه اول (اولیه) و ارزش‌های درجه دوم (ثانویه). ارزش‌های درجه اول، همان ارزش‌های عام انسانی فرادینی هستند، مثل عدالت، صداقت، آزادی و غیره. این ارزش‌ها از دین برگرفته نمی‌شوند. یکی از خدمات دین، تعلیم همین ارزش‌های نوع اول است؛ یعنی دین آنها را تأیید و امضا می‌کند و در واقع، این ارزش‌ها خود ملاک حقانیت دین هستند. ارزش‌های درجه دوم ارزش‌هایی هستند که به طور مستقیم از تعالیم دین منبعث شده‌اند؛ این ارزش‌ها در ادیان مختلف متفاوتند، مثل توکل، ذکات، حرمت شرب خمر، رشوه و غیره (سروش، ۱۳۷۴). یک حکومت دینی باید هر دو نوع ارزش‌ها را دربرگیرد؛ اما سروش تأکید می‌کند که تحقق ارزش‌های درجه دوم نباید مانع از این شود که حکومت دینی از تعقیب هدف مهمش، یعنی جامه عمل پوشاندن به ارزش‌های انسانی عام باز بماند. تحقق ارزش‌های درجه اول، به همان میزان رشد و رواج روح دینداری در جامعه را نیز در پی دارد.

سروش استدلال می‌کند که شیوه‌های حکومت اصولاً غیردینی هستند. چراکه آنها پرسش از نحوه برنامه‌ریزی و مدیریت جنبه‌های مختلف حیات اجتماعی، از قبیل وضع تعلیم و تربیت، اقتصاد، بهداشت و غیره می‌باشند. این جنبه حکومت، جنبه عقلایی است و نهادهای اجرایی صلاحیت‌دار در هر عصری، متکلف و متعهد به تصمیم‌گیری و اتخاذ شیوه‌هایی مناسب برای چنین اهدافی هستند. در دوران معاصر، برای این موارد، باید از علوم اجتماعی نوین، همچون جامعه‌شناسی، اقتصاد و مدیریت مدد جست (همان: ۶).

دیدگاه سروش راجع به حکومت دینی و امکان شکل دموکراتیک آن را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد. جنبه هنجاری حکومت، هم با ارزش‌هایی که ماهیت دینی دارند و هم با ارزش‌هایی که ذاتاً غیردینی هستند، سروکار دارند. جنبه مدیریتی حکومت، کاملاً غیردینی است. این جنبه عقلایی و علمی می‌باشد. حق حکومت یا از خداوند سرچشمه می‌گیرد یا از مردم (یا الهی است یا مردمی). اگر قرار باشد که حکومت دموکراتیک باشد پس نمی‌توان این حق را به طور کامل الهی دانست؛ چراکه حق مردم برای نظارت، نقد و مهار قدرت حاکم سیاسی، یک حق انسانی پیشینی است و اعمال آن بدون هیچ‌گونه محدودیتی ضرورت دارد. به رسمیت

شناختن این حق، با حکومت تماماً فقهی و تکلیفی قابل جمع نیست؛ چراکه حکومت فقهی بر اساس وظایف و حقوق دینی پایه‌گذاری می‌شود و مهمترین دغدغه آن اجرای احکام الهی است (همان: ۱۳-۱۲). همچنین آن نوع فهم از دین که عقل بشری را از اداره امورات دنیوی خویش ناتوان می‌داند و به تبع آن انسان را در همه حال نیازمند هدایت و راهنمایی الهی می‌داند، نه تنها با اهداف بلند و عالی دین همخوانی ندارد، بلکه به طور قطع با دموکراسی نیز ناسازگار است (سروش، ۱۳۷۷: ۱۲-۱۱). حکومت دینی در اصل یک حکومت انسانی است (نه بیشتر نه کمتر) و وظیفه آن اداره امور ملت است نه چیز دیگری. از این جهت حکومت دینی درست مانند هر حکومت دیگری است و فقط به این دلیل دینی است که کل توان نظام حکومتی، در خدمت جامعه مؤمنین است تا بتواند نیازهای مادی آنان را تأمین کند و مؤمنان بتوانند از این طریق، اهداف معنوی خویش را تعقیب کنند. به عبارت دیگر، تفاوت یک حکومت دینی و غیردینی فقط در هدف است نه در شکل (سروش، ۱۳۷۴: ۱۱). سروش استدلال می‌کند که مسئله سازگاری دین و دموکراسی، مانند مسائلی چون حقوق بشر و جبر و اختیار، به قلمرو سازگاری عقل و وحی تعلق دارند و اینها مباحثی فرادینی بوده، مقدم بر فهم و پذیرش یک دین و مؤثر بر آن هستند (سروش، ب ۱۳۸۸: ۲۸۱). از این رو هرگونه توفیقی در سازگار کردن دین و دموکراسی، به توفیق نظری در سازگار کردن دین و عقل بستگی دارد. این کار مستلزم یک تلاش فرادینی است و از نظر معرفت‌شناختی چندبعدی است؛ لذا، تکیه صرف بر احکام فقهی اسلام و محصور کردن خویش در این چهارچوب نه عاقلانه است و نه ژرف. مسائلی همچون آزادی، حقوق بشر و دموکراسی از جمله مسائل جدیدی هستند که دین با آنها مواجه شده است. بحث راجع به آنها در گذشته نبوده و به تازگی در کلام مطرح شده است. وی معتقد است، همچنان که در گذشته باورها و شیوه‌های فرادینی بسیار بوده‌اند که بعدها از سوی مسلمانان اقتباس شده، و تا اندازه‌ای در درون سنت گنجانیده شده‌اند، دموکراسی نیز هنگامی که بصورت روش حکومتی درآمد که خطاها را در اداره امورات اجتماعی و سیاسی به حداقل برساند، در جوامع دینی نیز می‌تواند کارآمد و کارگر باشد (سروش، ۱۳۷۳: ۴۴). به شرط آنکه مبانی نظری اسلام و دموکراسی هم‌آهنگ شوند.

تلفی‌های متفاوت روشنفکران ایرانی از اصول دموکراسی بر مبنای پارادایم سیاسی و مقایسه آنها با اصول

دموکراسی غربی

اصول دموکراسی در حکومتها	شرعی	تلفی‌های متفاوت روشنفکران ایرانی از اصول دموکراسی بر مبنای پارادایم سیاسی و مقایسه آنها با اصول دموکراسی غربی	
		پارلرئین	مجلسی
نوع دموکراسی	دموکراسی مطلقه (پیشرویی)	دموکراسی قانونی	دموکراسی اصولی
نوع حکومت	حکومت دموکراتیک	حکومت دموکراتیک قانونی	حکومت دموکراتیک اصولی
نوع نگرش بر امروزه انسان	موجودی دارای اراده اختیار آزادی	انسان عاقل و دارای شان ارجمند آزادی، گرفتار به اراده جامعه و مسئول سرنوشت خویش	انسان مختار آزاد، مسئول آزادی، مسئول آزادی بوده دارای حرکات ذاتی و وجدان اخلاقی بوده که دارای استعدادها و برتری است نه میزبان مطلق آزادی‌های معنایی برای وی گردد.
مسئله	حکومت بر عکس معاد افغان، مصلحت، انضاد و نظماً بر جهت تربیت آگاهانده و به تعالی رساننده انسانها	نظم، عجز و مرجع و ایجاد شمول و معنات	قانونگذاری برای جامعه به حد میزبان مصلحت انسانی بر جهت مصلحت حق جامعه
اصول و ذات حکومت	مبنی بر امت (توجه به اصل انضاد) و امامت (توجه به اصل تقابل) "قرائت رسمی شیعه"	تن دادن به قواعد جمهوریت یا تکیه بر قانون طبیعی و الهی	فراخ کردن زمینه تقابل مصلحت به دنیا مقدمه آن است.
مسئله حکومت	مبنی بر اصل انبیا و کورن تقاضی (در مسرت و سوری عفت و عفتی و عفتی بودن) (اهلیت محیط امامت)	مبنی بر اصول - آزادی‌های معنی، برتری و مساوات (در برابر عدالت اجتماعی) - تعادل مابین قریه‌گرته از لیبرال دموکراسی و جامعه‌پرورگته از سوسیال دموکراسی - تقصد آزادی و رقابتی - خویش ساری دولت - تقویت قوا - نهاد و تسامح - رای اکثری	مبنی بر اصول - جامع‌السیسده نسبی آزادی - سوسیال دموکراسی - تعادل مابین قریه‌گرته از لیبرال دموکراسی و جامعه‌پرورگته از سوسیال دموکراسی - تقصد آزادی و رقابتی - خویش ساری دولت - تقویت قوا - نهاد و تسامح - رای اکثری
نگار نظری و ماهی حکومت	رسالت انسانها به تقویت و عمل	یا خدا	یا خدا

نتیجه‌گیری

گذار حدود سی کشور در فاصله سالهای ۱۹۹۰ تا ۱۹۷۴ از نظام سیاسی غیردموکراتیک به نظام سیاسی دموکراتیک، دلیلی بر گسترش و اقبال همگانی به مردمسالاری بوده است. آمارتیا سن از انبوه تحولات مهمی که در قرن بیستم رخ داده، ظهور مردمسالاری را به عنوان مهمترین رویداد قرن بیستم معرفی می‌کند اما آنچه مسلم است اینکه دموکراسی دارای معنای واحدی نیست. بر مبنای رهیافت پارادایمی، اندیشه سیاسی از مقومات نظری معین و تضمینات کارکردی (عملی) مشخصی تشکیل شده است. هر اندیشه سیاسی شامل سه مقوم دلالت‌های تبیینی، معرفتی و هنجاری است که عامل یکسری تشابهات با دیگر پارادایمها و البته به دلیل تفاوتها نیز قابل تمیز از سایر پارادایمها است، بر همین مبنا موضوع مورد بحث در این پژوهش نیز از این نگاه مستثنی نیست چنانکه چهار روشنفکر مورد بررسی اگر چه در برخی مباحث دموکراسی دارای تشابهی هر چند محدود هستند، اما هر یک دیدگاه خاصی به دموکراسی داشته‌اند و همین امر عامل انواع دموکراسی و حکومت در نظر آنها شده است. در دلالت تبیینی که همانا تبیین وضع موجود و تحلیل شرایطی است که در آن اندیشه ورزی صورت می‌گیرد که وضع هر یک از

روشنفکران دارای یکسری شباهتها و تفاوتها است، در دلالت معرفت شناختی نوع معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و سعادت‌شناسی متفکر مشخص می‌شود که بر اساس آنها مشکلات و معضلات موجود را منشأ شناسی کرده و در نهایت در دلالت هنجارهای راهکارهای مناسب برای مسائل مورد نظر ارائه می‌گردد؛ نکته کلیدی در دلالت تبیینی روشنفکران مورد بررسی وقایع پیش و پس از انقلاب است که عامل خلق بسیاری از نظرات و رویکردهای آنان نسبت به مباحث مختلف و از آنجمله مطرح شدن انواع دموکراسی، حکومت و نسبت آنها با دین بوده است، اما دلالت‌های معرفت‌شناختی آنها در عین داشتن تشابهاتی دارای تفاوت‌های بسیاری است. چنانکه شریعتی انسان را موجودی دارای اراده، اختیار، آزادی می‌داند و فلسفه وجودی حکومت برای چنین انسانی را حکومتی در غالب معلم اخلاق، مصلح، راهنما و پیشوا در جهت تربیت، آگاه کننده و به کمال رساننده برای وی می‌داند، چنانکه اصل و ذات چنین حکومتی در غالب معلم اخلاق، مصلح، راهنما و پیشوا در جهت تربیت انسانها قوام گرفته، فلسفه سیاسی این حکومت مبتنی بر اصل ایدئولوژی انقلابی است که در سمت و سوی هدف غایی انسانها و مترقی شدن آنهاست و همین جاست که بحث امامت در معرفت‌شناسی سیاسی وی اهمیت می‌یابد. وی اقتدار غایی در چنین حکومتی را از ان خدا دانسته و رسالت اصلی این حکومت را رساندن انسانها به فضیلت و کمال می‌داند. بر همین مبنا دلالت هنجاری را در قالب تجویز حکومت دموکراتیک متعهد (دموکراتیک مبتنی بر پیشوا) معرفی می‌کند و دموکراسی مورد نظرش نام دموکراسی متعهد یا پیشوایی نام می‌گیرد. بازرگان، انسان را عاقل و دارایشان ارجمند آزادی، توانمند به اداره جامعه و مسئول سرنوشت خود می‌داند و فلسفه وجودی حکومت برای چنین انسانی را حکومتی دانسته که به نفی هرج و مرج و ایجاد ضوابط و مقررات برای انسانها بپردازد، وی اصل و ذات چنین حکومتی را تن دادن به قواعد جمهوریت با تاکید بر قانون طبیعی و الهی می‌داند، فلسفه سیاسی این حکومت از نظر بازرگان در دو برهه زمانی دارای تفاوت‌هایی است چنانکه دیدگاه وی در خصوص فلسفه حکومت در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ مبتنی بر اصل مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی (بر مبنای بعثت پیامبر و سرشار از تعالیم سیاسی) مبتنی بر اصول خاصی همچون آزادی، تقوا، عدالت، اقتصاد دولتی و ... است که در این حکومت اقتدار غایی و نهایی با خدا و رسالت اصلی این حکومت قانونگذاری برای مردم بر پایه ولایت (قدرتی که مردم به نمایندگانشان تفویض می‌کنند) است که در نهایت حکومت

برآمده از آن حکومت دموکراتیک دینی با محوریت دموکراسی اعلا یا معنوی است که به عنوان دلالت هنجاری پارادایم سیاسی وی در آن دوران تجویز می‌شود، اما در بعد از انقلاب و با توجه به یکسری وقایع فلسفه سیاسی حکومت نزد بازرگان مبتنی بر اصولی همچون آزادیهای مدنی، برابری و مساوات (در پرتو عدالت اجتماعی)، تعادل مابین فرد (برگرفته از لیبرال دموکراسی) و جامعه (برگرفته از سوسیال دموکراسی)، اقتصاد آزاد و رقابتی ... صورتبندی شد که اقتدار غایی و نهایی این حکومت از آن مردم و رسالت اصلی این حکومت را تاکید بدون قید و شرط بر انتخابات آزاد و محدود کردن قدرت به قانون صورتبندی کرد، در دلالت هنجاری پارادایم سیاسی وی نوع این حکومت دموکراتیک قانونی و دموکراسی مد نظرش دموکراسی قانونی نام گرفت. مطهری، انسان را انسان موجودی می‌داند که مختار، آزاد، و مسئول آفریده شده که دارای شرافت ذاتی و وجدان اخلاقی بوده و دارای استعدادهای برتری است که می‌تواند منشأ آزادی‌های متعالی برای وی گردد. وی فلسفه وجودی حکومت برای چنین انسانی را قانونگذاری برای جامعه به حکم نیازهای متنوع انسانی در جهت مصالح کلی جامعه می‌داند، چنانکه اصل و ذات چنین حکومتی فراهم کردن زمینه تحقق انسانیت است که دنیا مقدمه آن است، فلسفه سیاسی این حکومت مبتنی بر اصول توحید، عدالت، امامت، اجتماع مدنی است. وی اقتدار غایی در چنین حکومتی را از ان خدا دانسته و رسالت اصلی این حکومت را فراتر بردن انسانها از سمت و سوی دموکراسی در مفهوم قرن هجدهمی آن که در مادیات خلاصه می‌شود و رساندن انسانها به عقیده، ایمان و آرمان حیات اجتماعی می‌داند. بر همین مبنا دلالت هنجاری را در قالب تجویز حکومت دموکراتیک اصولی و دموکراسی مورد نظرش دموکراسی اصولی نام می‌گیرد. در نهایت پارادایم سیاسی سروش است که در آن، وی، انسان را موجودی می‌داند که آزاد، عاقل و دارای اختیار آفریده شده و با استقلال می‌تواند به توانایی‌های عقل خود پی ببرد. وی فلسفه وجودی حکومت برای چنین انسانی را برطرف کننده نیازها، گشاینده مشکلات و رعایت کننده حقوق اشخاص بر مبنای عقل جمعی می‌داند و بر همین مبنا اصل و ذات چنین حکومتی فراهم کننده عدالت و آزادی در مفهوم برون دینی و مبتنی بر مشروعیت مردمی می‌داند. فلسفه سیاسی این حکومت را مبتنی بر اصولی همچون پلورالیسم، نسبی گرایی، هرمنوتیک دینی، ضدیت با ایدئولوژی، فهم اجتهادی از دین که هماهنگ با احکام عقل جمعی است و ... می‌داند؛ اقتدار غایی در این حکومت با مردم بوده و رسالت اصلی این حکومت را در

اداره امور مؤمنین و تأمین کننده اهداف و نیازهای مادی آنها دانسته تا از این طریق، بتوانند به اهداف معنوی خود جامه عمل ببوشانند، بر همین مبنا دلالت هنجاری را در قالب تجویز حکومت دموکراتیک دینی (سکولار) و دموکراسی مورد نظرش دموکراسی کثرت گرا، نام می‌گیرد. به این ترتیب دموکراسی و نوع حکومت و ارتباط و نسبت‌های آنها با دین در پارادایم سیاسی روشنفکران اگر چه در برخی موارد دارای شباهتهایی با یکدیگر است، اما با توجه به دلالت‌های تبیینی، معرفتی و هنجاری، تفاوت‌ها به اندازه‌ای است که عامل ارائه انواع دموکراسی و شکل‌گیری انواع حکومت‌ها گردیده. مقایسه پارادایم سیاسی این روشنفکران با اصول دموکراسی در غرب نیز حکایت از فزونی یافتن تفاوت‌ها نسبت به تشابهات دارد.

منابع

- اسناد نهضت آزادی ایران (۱۳۶۱) صفحاتی از تاریخ معاصر جریان تأسیس نهضت آزادی ایران، ج ۱.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱) فلسفه سیاسی، فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- امام جمعه زاده، سید جواد و حسین روحانی (۱۳۸۴) مجله علوم اجتماعی فردوسی مشهد، شماره ۹.
- آریلاستر، آنتونی (۱۳۹۱)، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز.
- آریلاستر، آنتونی (۱۳۸۵) دموکراسی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: انتشارات آشتیان، چاپ دوم.
- بازرگان، مهدی (۱۳۴۳) بعثت و ایدئولوژی، شرکت انتشارات قلم.
- بازرگان، مهدی (۱۳۵۵) مرز میان دین و سیاست، شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی (۱۳۵۷) سازگاری ایرانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی (۱۳۶۴) بازیابی ارزش‌ها، تهران: انتشارات نراقی.
- بازرگان، مهدی (۱۳۸۵) مدافعات در دادگاه بدوی و تجدیدنظر نظامی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- باقری دولت‌آبادی، علی و محمدرضا سنگ‌سفیدی (۱۳۸۹) نقش انگاره‌های دینی در سیاست: عرضی یا ماهوی، پژوهش حقوق، شماره ۲۹.
- بشریه، حسین (۱۳۸۰) درس‌های دموکراسی برای همه، تهران: چاپ مؤسسه پژوهش نگاه معاصر.
- بشیر، حسن (۱۳۸۵) تحلیل گفتمان دریچه‌ای برای کشف ناگفته‌ها، تهران، دانشگاه امام صادق.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳) گفتمان، پاد گفتمان و سیاست، تهران: مؤسسه توسعه علوم انسانی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۹) گفتمان و تحلیل گفتمانی، تهران، انتشارات فرهنگ.

- ثقفی، مراد (۱۳۸۶) گذار از کویر؛ روشنفکران ایران پس از انقلاب اسلامی، بازتاب اندیشه، شماره ۱۷.
- جونز، و. ت. (۱۳۷۶) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، ج دوم، قسمت اول، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
- جهانبخش، فروغ (۱۳۸۳) اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران؛ از بازرگان تا سروش، جلیل پروین، تهران: گام نو.
- حسینی، سعید، شجاع احمدوند و محمدجواد غلامرضا کاشی (۱۳۸۷) مبانی فکری دموکراسی متعهد در اندیشه شریعتی، تهران: علامه طباطبایی.
- دانل، مک (۱۳۸۰) مقدمه‌ای بر نظریه گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: فرهنگ گفتمان.
- روشن، امیر (۱۳۷۵) آزادی و واکنش دو اندیشه‌گر احیاء تفکر مذهبی در ایران معاصر؛ دکتر علی شریعتی و استاد مرتضی مطهری، پایان‌نامه فوق لیسانس علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس.
- زرشناس، شهریار (۱۳۸۷) درباره دموکراسی، تهران: کتاب صبح.
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۴) از دموکراسی تا مردم‌سالاری دینی: نگرشی بر اندیشه سیاسی شریعتی و زمانه او، تهران: روزنه.
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۳) از دموکراسی تا مردم‌سالاری دینی، تهران: روزنه.
- سرپرست سادات، سیدابراهیم (۱۳۹۴) الگوشناسی و بازشناسی انتقادی دموکراسی نزد جریان ایرانی متمایل به لیبرالیسم در دوره جمهوری اسلامی، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۴.
- سرپرست سادات، سید ابراهیم (۱۳۹۴) دموکراسی اصولی در آرای استاد مطهری، پژوهش‌های راهبردی سیاست، شماره ۱۸.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳) قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، تهران: صراط، چاپ سوم.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴) تحلیل مفهوم حکومت دینی، کیان، سال ششم، شماره ۳۲.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) مدارا و مدیریت، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (الف ۱۳۸۸) تفرج صنع: گفتارهایی در اخلاق، صنعت و علم انسانی، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (ب ۱۳۸۸) فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: صراط.
- شریعتی، علی (۱۳۵۷) امت و امامت، تهران: انتشارات قلم.

- شریعتی، علی (۱۳۶۱) گرایش‌های سیاسی در قرون معاصر، مجموعه آثار ج ۱۲، تهران: حسینیه ارشاد.
- شریعتی، علی (الف ۱۳۸۲) تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران: نشر چاپخش.
- شریعتی، علی (ب ۱۳۸۲) علی، مجموعه آثار ج ۲۶، تهران: آمون.
- عطارزاده، مجتبی و مهدی راستی (۱۳۹۷) شورا و دموکراسی در اندیشه سیاسی معاصر شیعه، رهیافت انقلاب، شماره ۲۷.
- عمادی، عباس، ابوالفضل شکوری و مسعود غفاری (۱۳۸۸) اسلام و دموکراسی از دیدگاه سروش، دانشگاه تربیت مدرس.
- غفاری، مسعود و علی محمدزاده (۱۳۸۵) مجله پژوهش حقوق عمومی، شماره ۲۰.
- غفاری مسعود و علی محمدزاده (۱۳۸۵) حکومت در اندیشه سیاسی مهدی بازرگان، فصلنامه حقوق و سیاست، شماره ۲۰.
- قزلسلفی، محمدتقی، پونه قاسم‌پور و مهرداد خرم‌نصر (۱۳۹۶) بررسی رابطه دین و دموکراسی در نواندیشی دینی؛ مطالعه موردی مهدی بازرگان، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۴۰.
- کوهن، کارل (۱۳۷۳) دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: خوارزمی.
- لاک، جان (۱۳۸۷) رساله‌ای درباره حکومت. ترجمه: حمید عضدانلو. تهران: نی.
- هوارث، یوید (۱۳۷۷) نظریه گفتمان، ترجمه سیدعلی اصغر سلطانی. فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲.
- Laclau, E. and Mouffe, C., Recasting marxism in James martin (2002): Antonio Gramsci, critical Assesment of leading Political philosophers (2002) Voutledge. P 140.