



تأملي در «اسلام و دموکراسي مشورتي»

غلامرضا ضابط پور*

مقدمه

کتاب *اسلام و دموکراسي مشورتي* توسط حجه الاسلام والمسلمين دکتر میراحمدی به عنوان رساله دکتری نگارش، و توسط نشر نی در سال 1384 انتشار یافته است. از اینرو ابتدا به معرفی اجمالی کتاب پرداخته، سپس ملاحظات را تقدیم خواهیم کرد. اگرچه ملاحظات که در پی خواهد آمد، از ارزش کار نویسنده کم نخواهد کرد.

کتاب *اسلام و دموکراسي مشورتي* با این پرسش آغاز می شود که «عوامل هم‌گرایي دو نظریه دموکراسي مشورتي و شوراکراسي اسلامي و ظهور قرائت اسلامي از دموکراسي مشورتي چیست؟» پاسخ و فرضیه ای که ارائه شد این است که «چرخش هرمنیوتیکی در فهم عقل و دین، هم-چنان که موجب تحول نظریه‌های دموکراسي به

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

دموکراسی مشورتی شده، موجبات تحول نظریه‌های شورا به شوراگرایی اسلامی را هم فراهم کرده است. در نتیجه، شرایط امکان برای ظهور قرائت اسلامی از دموکراسی مشورتی فراهم شده است.»

آزمون فرضیه مذکور در این کتاب، در قالب دو بخش و چهار فصل انجام گرفت. بخش نخست با عنوان «هرمنیوتیک و تحول در فهم عقل و دین در دنیای معاصر» عهده‌دار مباحث نظری کتاب در جهت توضیح و تبیین چرخش هرمنیوتیکی فهم عقل و دین در دنیای معاصر به منزله متغیر مستقل بود که در دو فصل تنظیم شده است.

در فصل اول با اشاره به آموزه‌های اصلی نظریه هرمنیوتیک مدرن - به ویژه با تأکید بر نظریه هرمنیوتیکی فلسفه گادامر - مسئله فهم توضیح داده شد؛ به این بیان که گادامر فهم را هرمنیوتیکی می‌داند و از فهم هرمنیوتیکی سخن می‌گوید. وی بحث خود را با این پرسش آغاز می‌کند که فهم چگونه امکان‌پذیر است؟ و برای پاسخ به این پرسش به تشریح ماهیت فهم می‌پردازد. از نظر گادامر، فهم تلاشی است که مفسر در پرتو آن، به آگاهی‌هایی نسبت به یک متن دست می‌یابد. از این رو فهم و تأویل/تفسیر در اندیشه گادامر، یک رابطه این‌همانی پیدا می‌کنند. هرمنیوتیکی بودن فهم از نظر گادامر به مفهوم درجریان قرار گرفتن مفسر در فرایند تفسیر است. به عبارت دیگر مفسر در فرایند تفسیر متن، عملی را انجام نمی‌دهد، بلکه تفسیر و فهم عملی است که برای مفسر رخ می‌دهد. فهم، عملی است که برای مفسر آشکار می‌شود. از نظر گادامر بصیرتی از ذهن ما می‌گذرد و در آن هنگام است که ما می‌فهمیم. تجلی فهم به مثابه بارقه‌ای از روشن‌بینی، چیزی نیست که ما آن را انجام می‌دهیم، بلکه چیزی است که برای ما روی می‌دهد.



در واقع، عمل و زبان به مثابه دوسویه فهم و رابطه فهم با عمل و فهم با زبان به منزله دو رابطه بسیار مهم فهم، دو ویژگی اساسی را برای فهم رقم می‌زنند: تاریخ‌مندی و زبان‌مندی فهم. سپس نویسنده دخالت پیش‌فرض‌ها و داورها در فهم، تدریجی بودن فهم و روزآمدسازی متن را به عنوان پی‌آمدهای ویژگی تاریخ‌مندی فهم و معرفت‌شناختی شدن فهم و خصلت دیالکتیکی فهم را از پی‌آمدهای ویژگی زبان‌مندی فهم دانسته و به تفصیل هر یک را توضیح می‌دهد.

بر اساس یافته‌ها و پی‌آمدهای نظری مذکور، نویسنده به بررسی چگونگی اثرگذاری این آموزه‌های هرمنیوتیکی بر فهم عقل و دین می‌پردازد که عبارت‌اند از: این همانی فهم و تفسیر در حوزه عقل و دین، تاریخ‌مندی فهم عقل و دین، نسبیت و کرانه‌پذیری فهم عقل و دین، تدریجی بودن فهم عقل و دین، روزآمدسازی مفهوم عقل و دین، زبان‌مندی فهم عقل و دین، خصلت دیالکتیکی فهم عقل و دین، معرفت‌شناختی فهم عقل و دین.

فصل دوم از بخش نخست به گزارش فهم عقل و دین و چگونگی تحول این فهم در دوران معاصر اختصاص می‌یابد. نویسنده تلاش کرد توضیح دهد که چگونه در غرب در دوران معاصر، چرخشی از اندیشه‌های سیاسی کلاسیک غرب به سوی اندیشه‌هایی که تحت عنوان پست لیبرالیسم می‌شود از آن یاد کرد صورت گرفته و مفهوم عقل مشورتی به جای عقل فردی نشسته است. در کتاب سعی شد با تکیه بر آرای متفکرانی هم-چون جان رالز و هابرماس شکل مفهوم عقل مشورتی را توضیح دهد. از سوی دیگر در حوزه اندیشه سیاسی اسلام، فهمی که از دین صورت گرفته، این فهم دچار تحول شد و تحول فهم دین در بین اندیشوران مسلمان به گونه‌ای بوده که آنها را به یک برداشت عقل‌گرایانه‌تری از دین رهنمون ساخته و در

واقع این فهم را به فهم عقلی یا عقلانی نزدیک کرد.

نتیجه این تحول در دو حوزه عقل و دین، نوعی امتزاج افق‌ها را در نظریه هرمنوتیک گادامر ایجاد کرده؛ و به همین دلیل نویسنده در این کتاب تلاش کرده از نظریه هرمنیوتیک گادامر استفاده کند تا بتواند این تحول پدیدآمده در فهم را توضیح دهد. به ادعای نویسنده، نظریه گادامر این فایده را برای این تحقیق به دنبال داشته که اولاً، تحول را در چگونگی فهم اندیشوران غرب و اندیشوران معاصر مسلمان نشان داده که چگونه این فهم متحول شده؛ و ثانیاً، چگونه به یک امتزاج افق‌ها انجامیده است.

البته نویسنده سعی کرد از نظریه گادامر یک تعمیمی را انجام دهد و مفهوم امتزاج افق‌های گادامر را به مفهوم امتزاج هم‌زمانی افق‌ها سرایت و تعمیم دهد و امتزاج افق اندیشوران مسلمان و غرب را توضیح دهد که مهم‌ترین عامل در زمانی که این امتزاج صورت می‌گیرد هم سویی‌هایی در اندیشه‌ها و نظریه‌ها ایجاد می‌کند.

بخش دوم کتاب با عنوان «دموکراسی مشورتی و شوراگرایی اسلامی» در صدد تطبیق مباحث نظری بخش نخست بر دو نظریه نظام سیاسی در دو حوزه اندیشه سیاسی غرب معاصر و اسلام معاصر است که در دو فصل سه و چهار جای دارد.

فصل سوم، عهده‌دار توصیف نظریه دموکراسی مشورتی به منظور تبیین نحوه گذار نظری از نظریه‌های دموکراسی جدید به ویژه لیبرال دموکراسی به دموکراسی مشورتی است. گذار مذکور از دیدگاه کتاب حاضر به دلیل تحول در فهم عقل در دوران معاصر و ظهور مفهوم عقل مشورتی صورت گرفته، موجبات زندگی سیاسی مشورتی و تصمیم‌گیری بر مبنای عقل مشورتی را فراهم ساخته است.



«دموکراسی مشورتی»، ترکیبی از دو واژه «دموکراسی» و «مشورتی» است که در آن، امور از طریق مشورت عمومی بین اعضای آزاد و برابر اداره می‌شوند. در این نظر، مشروعیت نهادها و تصمیمات، ریشه در آرمان مشورت ایده‌آل داشته؛ اجتماعی دمکراتیک شکل می‌گیرد که در آن توجیه شروط و قیود اجتماع از طریق بحث و استدلال عمومی میان شهروندان هم‌تراز صورت می‌پذیرد. نظریه دموکراسی مشورتی، مبانی نظری خود را از سه مکتب قرارداد اجتماعی، جریان پست لیبرال و مکتب انتقادی نو اقتباس کرده است. نظریه مذکور برخی از مبانی نظری خود را از نظریه عدالت جان رالز و برخی دیگر را از نظریه انتقادی هابرماس اخذ می‌کند. ایده‌هایی همچون هم‌نشینی آزادی و عدالت و عقلانیت شرکت‌کنندگان در فرایند تصمیم‌گیری از نظریه رالز و ایده‌هایی همچون حوزه عمومی، گفتارهای عقلانی و توافق از نظریه هابرماس، مورد استفاده نظریه دموکراسی مشورتی قرار می‌گیرند.

نویسنده در ادامه به عناصر نظام سیاسی مبتنی بر دموکراسی مشورتی اشاره می‌کند و می‌نویسد نظریه دموکراسی مشورتی با تکیه بر عناصری همچون مشروعیت و برنامه‌ریزی بر پایه عقل مشورتی، برابری سیاسی و منافع عمومی، به طراحی ساز و کارهای خاص به نام مشورت عمومی و تفاهم متقابل می‌پردازد و بر اساس آنها در صدد حل معمای آزادی و برابری برمی‌آید.

فصل چهارم عهده‌دار توصیف نظریه شوراگرایی اسلامی به منزله نظریه متناظر دموکراسی مشورتی، به منظور فراهم شدن امکان ایضاح هم‌سویی‌های این دو نظریه است. مفهوم شوراگرایی که ترکیبی از دو واژه شورا و دموکراسی است، از سویی هدایت دموکراسی توسط شورا را مطرح می‌کند و از سوی دیگر بر به

کارگیری ویژگی‌های سودمند دموکراسی در نظام سیاسی شورایی تأکید دارد. در این فصل نویسندگان نشان می‌دهد که چگونه برخی از اندیشوران نوگرای مسلمان در دوران معاصر با ارجاع به شورا در صدد ارائه نظام سیاسی غیراقتدارگرایانه و دموکراتیک بوده‌اند. ارجاع به شورا در نظریه آنان با سه رویکرد نظری صورت گرفت: اثبات ناسازگاری اسلام و استبداد، سازگاری اسلام و دموکراسی و برتری شورا بر دموکراسی. متفکرانی همچون محمدرشید رضا و محمدحسین نائینی با تفاوت‌هایی رویکرد نخست؛ و ابوالاعلی مودودی، راشد الغنوشی، محمدمهدی شمس‌الدین و امام خمینی رویکرد دوم؛ و توفیق محمد الشاوی رویکرد سوم را اتخاذ کرده‌اند.



نویسندگان در پایان فصل چهارم به قرابت‌ها و هم‌سویی‌های دو نظریه دموکراسی مشورتی و شوراگراسی اسلامی که در سه جهت ظاهر شده‌اند، می‌پردازد که اولین هم‌سویی در حوزه بنیان‌های نظری است. دموکراسی مشورتی و شوراگراسی اسلامی به رغم این که از تباری خاص و متفاوت برخوردارند، ولی هم‌سویی‌ها و قرابت‌هایی در بنیان‌های نظری آنها دیده می‌شود که حاصل تحولی هستند که در دوران معاصر در مفهوم عقل به مثابه مهم‌ترین حوزه معرفتی اندیشه سیاسی غرب و در مفهوم دین به منزله مهم‌ترین حوزه معرفتی اندیشه سیاسی اسلام پدید آمده است. هم‌سویی‌های پدیدآمده در بنیان‌های نظری آنها، مبتنی بودن هر دو اندیشه بر مفهوم عقل مشورتی است. عقل مشورتی مهم‌ترین مبانی نظری دموکراسی مشورتی و شوراگراسی اسلامی است. مفهومی است که تقریباً می‌شود گفت بین مفهوم عقل فردی و عقل جمعی قرار می‌گیرد؛ عقل فردی که در افکار و اندیشه‌های متفکران دوران مدرن به ویژه کانت مطرح و تئوری‌پردازی شد و عقل جمعی که در افکار و

اندیشه‌های متفکرانی از قبیل روسو و هگل به طور مشخص مطرح شد. عقل مشورتی، مفهومی بین این دو مفهوم است. در حوزه اندیشه سیاسی اسلام هم شاهد چنین برداشتی از عقل در قالب نظریه شورایی هستیم.

دومین هم‌گرایی آنها در ساز و کارهای نظام سیاسی است که در این دو نظریه فراهم می‌شود که مهم‌ترین هم‌گرایی‌های این دو نظریه در این ارتباط در دو جهت است:

یکی تأکید دموکراسی مشورتی و شوراگرایی اسلامی بر شورا و نهادهای مشورتی است که آن را به عنوان یکی از عناصر مهم نظام سیاسی به رسمیت می‌شناسد. در این فرایند مشورتی، افراد شرکت‌کننده در سطحی برابر و آزادانه به تبادل نظر می‌پردازند و با استدلال از اولویت‌های خود دفاع می‌کنند. از این رو در هر دو نظریه، شورا و تصمیم‌گیری شورایی مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ و دیگری تأکید دموکراسی مشورتی و شوراگرایی اسلامی بر حصول اجماع و اتفاق نظر در فرایند تصمیم‌گیری شورایی است. هر دو نظریه، نخست از ضرورت جای‌گزینی اجماع به جای رأی اکثریت سخن می‌گویند و دوم، حصول اجماع را از طریق فراهم ساختن زمینه‌های لازم برای گفت و گوی آزاد و ارائه استدلال بر اولویت‌های خود دنبال می‌کنند. این دو نظریه بر خلاف الگوی رایج رأی اکثریت در تصمیم‌گیری شورایی، حصول اجماع و اتفاق نظر را معتبر می‌دانند و در صورتی که اجماع میسر نباشد به رأی اکثریت پناه می‌آورند. پذیرش رأی اکثریت در این دو نظریه نه از جهت مطلوبیت آن، که از جهت ضرورت حل و فصل اختلاف نظرهای غیرقابل اجماع و اتفاق صورت می‌گیرد.

سومین شباهت و هم‌سویی در پی‌آمدهای تئوریک این دو نظریه ظاهر می‌شود که مهم‌ترین پی‌آمد تئوریک در بحث رابطه عدالت و آزادی ظاهر می‌شود. هر دو نظریه تلاش می‌کنند نوعی هم-

نشینی و سازگاری بین مفهوم آزادی و عدالت برقرار کنند. تمام نظریه‌هایی که تاکنون در غرب و اسلام مطرح شده‌اند به گونه‌ای یا به تقدم عدالت بر آزادی و یا به تقدم آزادی بر عدالت رسیده‌اند؛ اما این دو نظریه تلاش می‌کنند رابطه‌ای سازگار بین این دو مفهوم برقرار کنند و با تبیینی که از مفهوم عدالت و آزادی می‌شود در واقع نوعی سازگاری پدید می‌آید که این سازگاری در متن کتاب توضیح داده شد که چگونه این رابطه بین عدالت و آزادی برقرار می‌شود.

در نهایت سعی شده بر اساس توضیح این هم‌سویی‌ها فقط اصل این ادعا طرح شود که اساساً می‌توان به قرائتی اسلامی از دموکراسی مشورتی رسید. زمینه‌های ارائه مدلی اسلامی و قرائت یا برداشتی اسلامی از دموکراسی مشورتی فراهم است. یعنی این هم‌سویی‌ها چنین امکانی را در اختیار محقق قرار می‌دهد. البته نویسنده در این کتاب این کار را انجام نداده، ولی به این نتیجه ختم شده که چنین امکانی فراهم است. اگر چنین امکانی فراهم شود به معنای این است که مدل دموکراتیک از نظام سیاسی ارائه شده است؛ مدلی که ضمن برخورداری از امتیازات دموکراسی، معایب دموکراسی را هم نخواهد داشت؛ چون ادعای اصلی دموکراسی مشورتی این است که امتیازات دموکراسی را حفظ کرده و معایب آن را پوشانده است.

نقد و ارزیابی کتاب

1. با توجه به مطالب کتاب، تلاش نویسنده برای استنباط و استخراج نظریه‌ای دینی برای اجتماع و نظام سیاسی مشخص می‌گردد؛ و از این جهت شایسته تقدیر است. ویژگی مهم این نظریه (شوراکراسی اسلامی) آشتی بین حق مردم و



التزام به شریعت در تعیین سرنوشت اجتماع است.

2. یکی دیگر از ویژگی‌های این کتاب به کارگیری عبارتهای غیر مغلّق و روان است. و به عبارت دیگر عبارتهای پردازی‌های پیچیده به چشم نمی‌خورد.

3. ارائه مقدمه و جمع‌بندی در صدر و ذیل هر فصل. مخاطب را در کمترین زمان با دورنما و نیز ثمرات و نتیجه بحث آن فصل آشنا می‌کند.

4. از دیگر ویژگی‌های این کتاب استفاده از منابع دست اول و همچنین غنی و کافی که تلاش و جدیت نویسنده را در تألیف کتاب به نمایش می‌گذارد.

5. از شیوه‌هایی که مؤلف از آن برای پژوهش خویش بهره جسته است، هرمنوتیک گادامر است. در هرمنوتیک فلسفی گادامر رابطه حقیقت و روش، محور اصلی مباحث است: و گادامر به پیوند نداشتن این دو معتقد است و بر آن است که دستیابی به حقیقت و آشکارشدگی متن و اثر در گرو تنقیح و پیراستن روش فهم نیست. از این رو هرمنوتیک گادامر در سطح هستی‌شناسی فهم باقی می‌ماند و به معرفت‌شناسی و تبیین روش فهم همت نمی‌گمارد. تحقیقات هرمنیوتیکی گادامر - همان‌طور که خودش تصریح می‌کند - فلسفی است؛ زیرا بر خلاف هرمنوتیک رمانتیک، معطوف به ارائه روش نیست. «هرمنیوتیکی که در اینجا - کتاب **حقیقت و روش** - بسط یافته است یک روش‌شناسی علوم انسانی نیست، ... هدف ارائه فن و هنر فهمیدن نیست آن گونه که ادبیات سنتی و هرمنوتیک الهیاتی در جست و جوی آن بود.»¹

ادعای گادامر در نفی روش، دارای ابهام است؛ چون وی تأکید می‌کند که برای او مسئله هرمنوتیک فراتر از محدوده‌های روش است و او به دنبال ارائه روش جدید برای مطلق فهم یا علوم انسانی نیست و سوق دادن بحث‌های او به



سمت روش، مقصود اصلی مباحث وی را به بوته فراموشی می‌سپارد. با این حال تصریح می‌کند که مذکر ضرورت به کاربردن روش در علوم انسانی نیست.² بنابر این وی نه تنها درباره روش بحث می‌کند، بلکه محور بسیاری از مباحث او بُعد روش‌شناختی دارد؛ زیرا وی به دیدگاه عصر روش‌گری درباره روش، حمله می‌کند و روش رایج در فهم متون را نمی‌پذیرد و هرمنوتیک رمانتیک را به سبب تبعیت از روشی که در جست و جوی بازسازی ذهنیت صاحب اثر است سرزنش می‌نماید. گادامر پس از انکار روش‌های موجود و رایج در فهم تاریخ و اثر هنری و متون در مقام ارائه روشی نو برمی‌آید و روش دیالکتیکی و منطق پرسش و پاسخ را یگانه روش حاکم بر تجربه هرمنوتیکی می‌داند.

به نظر می‌رسد ابهام موجود در نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر در چهارچوب نظری کتاب آقای میراحمدی نیز مشاهده می‌شود. وی نظریه هرمنوتیکی گادامر را اساس تحلیل روش‌شناختی این پژوهش تلقی می‌کند و می‌نویسد: با توجه به برداشتها و دیدگاه‌های مختلف از هرمنوتیک، نظریه هرمنوتیکی گادامر، اساس تحلیل روش‌شناختی این پژوهش را تشکیل خواهد داد.³

اما در صفحه‌ای دیگر از کتابش به صورت محتاطانه از به کارگیری هرمنوتیک فلسفی گادامر به منزله روش، دوری می‌جوید و اظهار می‌دارد:

نظریه هرمنوتیکی گادامر می‌تواند آموزه‌های مهمی را در اختیار این کتاب بگذارد تا بر مبنای آنها فهم عقل و دین و تحول در آن را در دنیای معاصر تبیین کند.⁴

به عبارت دیگر می‌توان گفت، با توجه به این که هرمنوتیک فلسفی گادامر یک هرمنوتیک انتولوژیک است و به هیچ روی دلالت بر

م‌تدولوژیک ندارد کما این که خودش چندین نوبت در کتاب حقیقت و روش به آن اشاره می‌کند، آیا می‌تواند راهنمای پروژه اسلام و دموکراسی مشورتی باشد؟

6. با توجه به این که هرمنوتیک فلسفی گادامر متهم به نسبی‌گرایی است بنابراین این نمی‌تواند راهنمای خوبی برای این پروژه باشد؛ چون یک طرف این پروژه، متن دینی است و به نظر می‌رسد نویسنده نمی‌تواند به استلزامات هرمنوتیک گادامر ملتزم شود. در واقع هرمنوتیک فلسفی گادامر، منکر هر گونه معنای مرکزی برای متن است؛ زیرا دست‌آوردهای فلسفی گادامر و تحلیل او از فهم و تجربه هرمنوتیکی، تناسبی با عینی‌گرایی ندارد و گزارش او از فهم و شرایط وجودی حصول آن با تبیین و توجیه نسبیت فهم است. منشأ این نسبی‌گرایی، تأکید بر تأثیرگذاری افق معنایی مفسر و موقعیت هرمنوتیکی او در فرایند فهم است. از نظر وی هنگامی تحقق می‌پذیرد که میان مفسر و اثر توافق شود و افق معنایی آن دو آمیخته گردد و از ترکیب زبان مفسر و زبان اثر، زبانی مشترک فراهم آید. پس هر دو در فرایند تفسیر و فهم سهیمند. این ترکیب و آمیختگی و توافق به طور نامحدود، امکان تحقق دارد. در نتیجه، اثر دارای یک معنا نیست، بلکه مبتلا به تکثر معنایی است و عمل فهم و تفسیر اثر فراشده بی‌پایان است. وی بر آن است که دستیابی به نیت و قصد صاحب اثر، هدف تفسیر نیست؛ و بر تولیدی بودن فهم به جای بازتولیدی و بازسازی قصد و نیت صاحب اثر تأکید می‌ورزد.⁵

7. آقای میراحمدی در نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر به دنبال ارائه نظریه فهم فهم است. می‌خواهد بفهمد، دیگران دین و عقل را چگونه فهمیدند و حال این که نظریه گادامر انتولوژیک است؛ و باید مفسر، خودش را در

موقعیت انتولوژیک قرار دهد نه این که به دنبال فهمیدن این باشد که دیگران چگونه خودشان را در موقعیت انتولوژیک قرار دادند. وی در نظریه فهم فهم به دنبال توصیف فهم دیگران است نه فهمیدن فهم آنها؛ چون در مسئله فهم باید در موقعیت انتولوژیک قرار گرفت. حال، سؤال این است که آیا نویسنده خودش را در موقعیت انتولوژیک قرار داده است؟ آیا می‌توان موقعیت انتولوژیک دیگران را نشان داد؟ به نظر می‌رسد جواب منفی باشد. استفاده از هرمنوتیک گادامر شاید بتواند در واقع برای فهمیدن خود انسان کمک‌هایی را بکند، اما این که آیا هرمنوتیک گادامر می‌تواند این بحث را نیز خوب پوشش دهد، جای تردید وجود دارد.⁶

8. آقای میراحمدی فهم عقل و دین را به طور مکرر نام می‌برد، که فهم عقل را در اندیشه سیاسی غرب جا می‌اندازند و فهم دین را متعلق به اندیشه سیاسی اسلام می‌دانند و سؤالی که مطرح می‌شود این است آیا بین دین و عقل تناظری هست؟ به نظر می‌رسد که هیچ تناظری بین عقل و دین نیست. ضمن آن که دین را می‌توان یک متن در نظر گرفت، ولی عقل را چطور می‌توان یک متن در نظر گرفت؟ فهم عقل چیست؟ بدیهی است عقل را که بنا نیست بفهمیم چون عقل خودش می‌فهمد.

9. نویسنده در صدد بیان سازگاری بین شورا و دموکراسی است. در حالی که تعریف قاطع و جامع و مانعی از ماهیت شورا و عناصر و مقومات و تجلیات عینی آن وجود ندارد. به یقین می‌توان گفت که دو نظریه‌پرداز یا متفکر یا محقق یا نویسنده یافت نمی‌شود که فهم واحدی از شورا داشته باشند. الفذجری در همین ارتباط می‌نویسد:

به رغم وضوح آیات و احادیث و نمونه عملی و اجماع صحابه بر سر اصل شورا،



هیچ اصلی از اصول اسلام را نمی‌توان یافت که فقها و مجتهدان، آن اندازه اختلاف و تفاوت عقیده‌ای که بر اصل شورا داشته‌اند، بر سر آن اصول داشته باشند.⁷ در واقع، اختلاف بر سر موضوع شورا، از تفسیر واژه شروع می‌شود و به الزامی بودن یا تمزینی بودن، موضوعات قابل مشورت، ویژگی‌های اهل شورا و امکان یا عدم امکان ایجاد نهاد‌های شورایی امتداد می‌یابد. واژه شورا دو بار در قرآن یاد شده است:

«والذین استجابوا لربهم و أقاموا الصلوة و أمرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون»⁸ و این آیه «فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله ان الله یحب المتوکلین»⁹ از این آیات تفاسیر مختلفی شده است. برخی مقصود از مشورت در امور را به مشورت در امور جنگ تفسیر کرده‌اند؛ اما مجال شورا طبق آرا و اجتهادات، بسی وسیع‌تر است.

طبیعی است که این فهم یا تفسیر، به پرسش از الزامی بودن شورا منجر شود؛ زیرا شورا، محدود به امور اجتهادی است که نصی در باره آن نیست و طبعاً در این امور، اختلاف، فراوان خواهد بود. بر خلاف حدود شرعی و فرائض دینی که تابع هیچ‌گونه شور و مشورتی نیست، اگر هم واجب بودن شورا را نتیجه گرفتیم اختلاف بر سر شیوه شورا باقی است و این که کسی به وجوب پای‌بندی به نتایج شورا - به سبب شیوه عملی شورا - قائل نشده است. از این روست که شورا در تاریخ سیاسی اسلام، اصلی تقریباً تعطیل شده است و در تعیین شیوه حکومت و مشارکت و رابطه حاکمان و محکومان به کار گرفته نشده است. الشاوی می‌نویسد: تعطیل اصل شورا در تاریخ دولت اسلامی، منحصر به عرصه سیاست و حکومت است، اما در عرصه قانون‌گذاری و فقه، علما و مجتهدان مسلمان با آزادی

کامل و بدون دخالت دولت و حاکمان شورایی عمل می‌کردند.

جریان گسترده و مؤثری، معتقد به محدودیت شورا و از حد نصیحت فراتر نرفتن آن است. به لحاظ نص قرآنی و سنت نبوی دلیلی که الزامی بودن شورا را ثابت کند وجود ندارد. برخی از مفسران این بخش از آیه را که می‌گوید: «فاذا عزم فتوکل علی الله»؛ و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن، چنین تفسیر کرده‌اند که یعنی رسول خدا (ص) در پایان، حق تصمیم‌گیری نهایی را دارد، چه این تصمیم با شورا موافق باشد یا مخالف. این نظر را طبری، ابن اسحاق و قرطبی داده‌اند.

طبری در تفسیر آیه می‌گوید: وقتی که ما قصد کرده‌ایم تا تو را پایدار و استوار بداریم و در امر دین و دنیا چیزی بر تو دشوار آید، برای انجام آنچه به تو فرمان داده‌ایم و مطابق آنچه فرمان داده‌ایم اقدام کن، چه نظر تو موافق نظر اصحاب مشورت باشد یا مخالف. از ابن اسحاق هم چنین نقل شده که هنگامی که در امری از امور دین درباره جهاد با دشمن، که کار آنان و تو جز با جهاد آن سامان نگیرد، تصمیمی گرفتی، پس به انجام آنچه بدان فرمان داری بشتاب، خواه مخالف رأی اصحاب باشد یا موافق، فرقی نمی‌کند و به خدا توکل کن.

برخی از محققان به اعمال و مواضعی استناد می‌کنند که عدم الزام تاریخی شورا را آشکار می‌کند. مثلاً حضرت علی (ع) نظر اصحاب و یاران خویش را نپذیرفت که او را به ابقای معاویه - هر چند به صورت موقت - در ولایت شام سفارش می‌کردند تا او ضاع آرام شود. وی این نظر مشورتی را نپذیرفت، و بر نظر خویش پافشاری کرد و تأکید نمود که «لا والله لا استعمل معاویه یومین؛ نه به خدا حتی دو روز هم معاویه را به کار نخواهم گمارد». سپس در پاسخ اعتراض



طلحه و زبیر که چرا به نظر مشورتی ایشان عمل نکرده چنین می‌گوید:

«نظرت الی کتاب الله و ما وضع لنا و امرنا بالحکم به فاتبعته و ما سنن النبی فاقتدیته فلم احتج فی ذلك الی رأیکما ولا رأی غیرکما؛ به کتاب خدا و آنچه که برای ما قرار داده و ما را به حکم بدان دستور داده نگریم و از آن پیروی کردم و به سنت پیامبر (ص) روی کردم و به آن اقتدا کردم، پس در این کار نه به نظر شما و نه نظر غیر شما نیازی نداشته ام.»¹⁰

10. اگر چه نویسنده تلاش زیادی کرد تا سازگاری بین شورا و دموکراسی را نشان دهد، ولی به جرأت می‌توان گفت اندیشه سیاسی اسلام معاصر تا حد زیادی در ایجاد وفاق و سازگاری بین شورا و دموکراسی ناتوان بوده است؛ به گونه‌ای که در بین عناصر معتدل‌تر و بازاندیش‌تر، هم پریشانی و تشویش فکری دیده می‌شود؛ زیرا آنان می‌کوشند تا دو ساختار فکری مختلف را به هم نزدیک کنند. برای نمونه، شیخ یوسف القرضاوی که هنگام سخن گفتن از راه حل اسلامی کاملاً به خود متکی و مطمئن است می‌گوید هیچ راه حل، مستحق شرافت انتساب به اسلام نیست، مگر آن که سرچشمه و منبعش اسلام ناب باشد نه مارکسیسم و نه دموکراسی و نه سرمایه‌داری و نه لیبرالیسم و نه دیگر مکاتب و فلسفه‌های بشری، هرچه باشند. به رغم این بیان شیخ قرضاوی هم دریافته است که برخی از امور، مقتضی اقتباس از دیگران است مانند دموکراسی. وی با پناه بردن به شیوه‌ای که به رغم دشواری پذیرش آن به لحاظ فکری و روش‌شناختی، به لحاظ عملی پذیرش آن ممکن است، اجازه اقتباس از دموکراسی را می‌دهد. وی درباره اقتباس برخی امور دنیوی از غرب می‌نویسد:

حتي همين امور جزئي كه از غيرمسلمانان برگرفته مي‌شود در عين حال، جزئي از راه حل اسلامي به شمار مي‌آيد؛ زيرا اين امور به نام اسلام و از راه اسلام و پس از اجازه اسلام و مطابق با قواعد استنباط احكام شرعي در خصوص حوادث و وقايعي كه نص در باره آن نيست، اقتباس مي‌شود. اقتباس چنين اموري از نظام هاي غيراسلامي، زياني به ما نمي‌رساند؛ زيرا اين امور با ادغام در نظام اسلامي، هويت پيشين خود را از دست مي‌دهند و رنگ و لعاب و نشان اسلام را مي‌گيرند.¹¹

11. نويسنده با جعل اصطلاح شوراكراسي (از طريق جمع كردن اصطلاح اسلامي (شورا) و اصطلاح غربي (دموكراسي)) در صدد برطرف كردن چالش سنت و نوگرائي بوده است. سؤالاتي كه قابل طرح مي‌باشد اين است كه آيا ضرورتي براي گنجانيدن مفهوم دموكراسي در ضمن ساختار اندیشه اسلامي وجود دارد؟ آيا مفهوم شورا نمي‌تواند برابر و بدليل كاملي باشد كه ما را از عاريت گرفتن اين مفهوم بيگانه بي‌نياز كند؟

اصولگرايان در پاسخ به دو سؤال فوق، وجود هر گونه رابطه‌اي را بين مفهوم دموكراسي با اسلام انكار مي‌كنند. مانند شيخ تقى‌الدين النبهاني كه مي‌نويسد:

ضروري است كه بر انواع نظام هايي كه خودمان فراهم آورده‌ايم چيره شويم و از واقعيت و همه نظام هاي موجود در جهان دست بشوييم و حكومت اسلامي را به عنوان نظامي متمايز برگزينيم و نكوشيم كه اين نظام را با ديگر نظام هاي حكومتي بسنجيم و بنا به ميل خود تفسيرش كنيم تا مطابق و مشابه ديگر نظام ها شود. هرگز! زيرا ما نمي‌خواهيم كه نظام حكومتي اسلام را حسب مشكلات روزگار خويش مطرح كنيم، بلكه مي‌خواهيم مشكلات روزگار خويش را با نظام



حکومتي اسلامي چاره انديشي کنيم؛ زيرا نظام شايسته همانا نظام اسلامي است.¹² وي معتقد است که مسلمانان پس از پیدکار اندیشه غربی با آنان، برخی از اندیشه‌های غربی را نیکو شمردند و تلاش کردند تا بدان گردن نهند یا به رغم ناهم‌نوایی‌اش به اسلام بیافزایند. وي می‌گوید:

بسیارند کسانی که می‌کوشند اسلام را همان دموکراسی یا سوسیالیسم یا کمونیسم نشان دهند. در حالی که اسلام با دموکراسی تضاد دارد... چنان که با کمونیسم نیز... اینان اسلام را دموکراسی یا سوسیالیسم نشان می‌دهند... زیرا تحت تأثیر فرهنگ بیگانه - و نه با نفع بردن از آن - شیفته این اندیشه‌ها شده‌اند.¹³ و لذا با توجه به اختلاف بین فرهنگ شورا و فرهنگ دموکراسی می‌توان نتیجه گرفت که آمیختن و هم‌ساز کردن این دو دشوار، و بلکه محال است مگر آن که جوهر یا مبدأ یکی را بر دیگری غلبه دهیم.

12. افق مشترکی که در هرمنوتیک فلسفی گادامر به آن اشاره شده است بین مفسر و متن بر اثر دیالکتیکی که بین آن دو حاصل می‌شود اتفاق می‌افتد؛ در حالی که دکتر میراحمدی افق مشترک را بین دو مفهوم عقل و دین که در دوران معاصر بر اثر چرخش هرمنوتیکی به هم نزدیک و هم‌سو و در نتیجه، افق مشترک پیدا کرده‌اند به کار برده‌اند.

13. زیاده‌گویی و تکرار مکررات به حدی است که حجم کتاب را نسبت به محتوای آن دوچندان و بلکه بیشتر ساخته است. خواننده با مشاهده این وضعیت نسبت به دقت و وزانت مباحث، دچار تردید و در مواجهه با بسیاری مطالب، تندخوانی را ترجیح می‌دهد. برای مثال، نویسنده در فصل اول پس از بیان ویژگی‌های فهم هرمنوتیکی به فهم هرمنوتیکی عقل و دین اشاره می‌کند که بهتر آن بود برای پرهیز از

تکرار مکررات پس از ارائه هر يك از
ویژگی‌های فهم هرمنوتیکی به بیان فهم
هرمنوتیکی عقل و دین نیز می‌پرداخت تا
خواننده، تندخوانی را ترجیح ندهد.
در پایان مجدداً بر ارزش علمی کتاب تأکید
می‌کنم و معتقدم ارائه ملاحظاتی چند، نمی-
تواند از ارزش آن بکاهد.



پی‌نوشت‌ها

1. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and method*, New York, seabury press, 1989. p. Xxiii.
2. Ibid. Pp. XXI, XXIX.
3. منصور میراحمدی، *اسلام و دموکراسی مشورتی* (تهران: نشر نی، 1384) ص 15.
4. همان، صص 47 و 48.
5. دکتر عبدالله نصری، *هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین* (تهران: آفتاب توسعه، 1381) صص 123 و 124.
6. احمد واعظی، *درآمدی بر هرمنوتیک* (تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1380) ص 240.
7. احمد شوقی الفنجری، *کیف حکم بالاسلام فی دوله عصریه* (القاهره: الهيئه العامه للكتاب، 1990) ص 193.
8. *شوری* (42) آیه 38. "و کسانی که {ندای} پروردگارشان را پاسخ {مثبت} داده و نماز برپا کرده‌اند و کارشان در میان‌شان مشورت است به صورت مشورت درمیان آنهاست و از آنچه روزی شان داده ایم انفاق می‌کنند.
9. *آل عمران* (3) آیه 159. پس به {برکت} رحمت الهی با آنان نرم خو {پرمهر} شدی، و اگر تندخو و سخت دل بودی، قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس از آنان درگذر و برای‌شان آموزش بخواه و در کارها با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند، توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد.
10. عبدالحمید اسماعیل الانصاری، *الشوری بین التماثیر والتاثر* (القاهره: دارالشروق، 1982) ص 26 و 33.
11. یوسف القرضای، *الحل الاسلامی... فريضه و ضروره*، چاپ چهارم (بیروت: موسسه الرساله، 1993) ص 103.
12. تقی الدین النبهانی، *نظام الحكم فی الاسلام*، چاپ دوم (القدس: منشورات حزب التحریر، 1953) ص 9.
13. همان، ص 218.