

بررسی انطباقی نظریه مردم‌سالاری دینی و دموکراسی

سعدالله زارعی*

فصلنامه مطالعات راهبردی جهان اسلام، سال شانزدهم، شماره 4، پیاپی 64، زمستان 1394؛ صفحات 29-49

چکیده

نظریه مردم‌سالاری دینی و به تعبیری مدل حکومتی جمهوری اسلامی چه نسبتی با «دموکراسی» دارد: منطبق است، متباین است یا هم‌زمان دارای وجوه مشترک و متباین است؟ نظریه لیبرال دموکراسی براساس نوعی خودآیینی بنا شده است و به ارزش پیشینی توجه کمتری دارد؛ در حالی که نظریه مردم‌سالاری دینی اساساً یک راه برای تحقق سلسله ارزش‌های پیشینی دیگر است.

«آزادی از چه» و «آزادی برای چه» مهم‌ترین رکن اختلافی بین دو منشأ حکومتی مبتنی بر آزادی و دین است. بر این اساس بعضی نتیجه گرفته‌اند که دموکراسی نمی‌تواند رهیافت قابل قبولی برای نظام‌های دینی باشد. در عین حال کم نیستند کسانی که معتقدند دموکراسی می‌تواند فصل مشترک نظام‌های مبتنی بر مراجعه به آرای شهروندان باشد؛ چه این مراجعه به آرا وسیله‌ای برای یک هدف متعالی باشد یا خود متعالی شمرده شود. در این میان برخی از نظریه پردازان گفته‌اند دموکراسی نقطه آغاز عرفی شدن حکومت‌های دینی است. اینها گرچه خواسته‌اند دین و دموکراسی را دو مقوله متباین معرفی نمایند ناخواسته به امکان اجتماع این دو حکم کرده‌اند.

واژگان کلیدی

دموکراسی دینی، مردم‌سالاری دینی، دموکراسی، آزادی

* دکتری امنیت ملی Zarei.m87@gmail.com

تاریخ پذیرش نهایی: 1394/11/25

تاریخ دریافت: 1394/10/30



مقدمه

در تاریخ معاصر، چالش مدرنیته با اندیشه اسلامی در نهایت به شکل گیری حاکمیت دینی در ایران انجامید. طرح و اعمال الگوی جمهوری اسلامی ایران بر مبنای نظریه «ولایت فقیه» با واکنش جدی مدرنیته در ساحت نظر و عمل مواجه شد. در حالی که مدرنیته با تأکید بر نظریه «لیبرال-دموکراسی» سعی در بازتفسیر حاکمیت دینی در ایران داشت، نظریه «مردم سالاری دینی» با شاخص هایی همچون مشروعیت الهی-مقبولیت مردمی، آزادی، برابری، خدمت مداری و عدالت محوری، الگوی بدیعی عرضه کرد که در ساختار حقوقی جهان نمونه نداشت.

به طور بنیادی در نظریه لیبرال دموکراسی هر سامان سیاسی و اجتماعی نامشروع است مگر آنکه از رضایت همه کسانی برخوردار باشد که تحت آن سامان زندگی می کنند. رضایت یا موافقت این مردم، شرط اخلاقی برای جواز تحمیل آن نظم بر آنهاست (Gardbaum, 1996: 385 and 401; Waldron, 1987: 137). این ایده از آنجا ریشه می گیرد که در نظریه مذکور، خود فرد سرچشمه همه حقوق - از جمله حق حاکمیت- و غایت همه نهادهای سیاسی و اجتماعی به شمار می آید (بوردو، 1378: 49). بنابراین در نظریه لیبرال دموکراسی، مشروعیت سیاسی کاملاً و ذاتاً مردمی است و رأی مردم مستقلاً، فی نفسه و بالتامه مشروعیت بخش است (ارمه، 1376: 93 - 92). دولت در نظریه لیبرال دموکراسی نمی تواند غایتی ویژه خود داشته باشد و بر مبنای آن اعمال قدرت کند. دولت لیبرالی باید در قبال شیوه های مختلف زندگی، خنثی و بی طرف باشد و نباید برداشت های خاصی از «زندگی مطلوب» را ترویج یا تحذیر کند. هیچ دولتی نمی تواند در مقام آموزگار، مفهوم خاصی از خیر و سعادت را میان مردم تبلیغ کند (بوردو، 1378: 55؛ همپشایر، 1978: 127؛ کیملیکا، 1989: 84 - 83؛ اکرم، 1980: 11؛ محمودی، 1376: 29 - 128؛ ساندل، 1984: 81 و 24 - 123). در نظریه لیبرال دموکراسی، وظیفه و نقش حکومت، نقش خادم، مدیر، نگهبان و داور در جامعه است. دولت



براساس اصل بهزیستی و آسایش مردم، مأمور اداره امور و تأمین خدمات برای مردم است.

نظریه مردم‌سالاری دینی امام خمینی

اسلام به هیچ وجه دموکراسی محض را تأیید نمی‌کند، ولی با دموکراسی غیر محض مخالفتی ندارد. اندیشه‌های امام (ره) نیز در مردم‌سالاری غیرمحض و دموکراسی اسلامی مندرج است. امام (ره) در جایی می‌فرماید: «دموکراسی که ما می‌خواهیم به وجود بیاوریم در غرب اصلاً وجود ندارد». مردم‌سالاری به مثابه معادله‌ای چندمجهولی است که افرادی که نمی‌توانند آن را حل کنند، صورت مسئله را پاک می‌کنند. مسلماً اگر در تمدن نوین اسلامی که می‌خواهیم به جهان عرضه بداریم و نهادینه کنیم و گسترش دهیم، مردم‌سالاری دینی را در نظر نگیریم، امکان ندارد چنین مسئله‌ای اتفاق بیفتد. مقام معظم رهبری هم می‌فرماید: «جمهوریت ما از اسلام گرفته شده است و اسلام این جمهوریت را به ما یاد داده است. اجازه نمی‌دهیم در این کشور مردم‌سالاری دینی نباشد».

بعضی‌ها می‌گویند اسلام با دموکراسی جور در نمی‌آید، زیرا در دموکراسی به اومانیزم و نسبی بودن اخلاقی معتقد هستند؛ در حالی که اسلام با لیبرالیسم در تضاد است نه با دموکراسی؛ اما آنها دموکراسی را با لیبرالیسم خلط کرده‌اند. مشخصه‌های لیبرالیسم در 7 فاکتور 1. اومانیزم؛ 2. نسبی بودن اخلاق؛ 3. لذت‌گرایی؛ 4. عقلانیت عرضی؛ 5. پلورالیزم مذهبی؛ 6. سکولاریزم سیاسی و 7. سودگرایی گنجانده می‌شود. این فکر که مردم‌سالاری ما از دموکراسی غربی گرفته شده، باطل است. دموکراسی یک ظرف است و مکاتب، مظهر آن هستند.

هرچند «مردم‌سالاری دینی» در سال‌های اخیر به گفتمان تازه‌ای در عرصه فلسفه و نظریه سیاسی معاصر تبدیل شده است، اما گفت‌وگو و مناقشه بر سر چیستی و چگونگی نوع حکومت مردمی که در عین حال نسبتی با دین و

چارچوب‌های آن داشته باشد، به هیچ وجه موضوعی بی سابقه نیست. از چندین دهه پیش تاکنون در کشور ما چنین الگویی از حکومت با عناوین و نام‌های مختلف مانند «دموکراسی اسلامی»، «دموکراسی دینی»، «دموکراسی متعهد»، «جمهوری اسلامی»، «حکومت دینی»، «حکومت الهی»، «نظام اسلامی»، «حکومت اسلامی» و غیره از سوی اندیشه‌ورزان این حوزه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. از آنجا که در بدو پیروزی انقلاب اسلامی، مبانی نظری و فلسفه سیاسی نظام حکومتی جایگزین، هنوز به اندازه کافی تثوریزه نشده بودند، مفهوم جمهوری اسلامی در بیان پایه‌گذاران فکری این نظام، هم به عنوان یک نظریه و هم به مثابه یک نظام سیاسی محقق و تعیین یافته مطرح می‌شد. در واقع پیش از طرح ایده «مردم‌سالاری دینی» این دو ساخت چندان از یکدیگر متمایز نشده بودند و «جمهوری اسلامی» لفظی واحد برای ایفای مقصود در دو سطح تحلیل، یعنی سطح نظام و سطح نظریه بود. با این تفضیل که غالباً جزء اول این مفهوم یعنی «جمهوری» به نظام یا شکل (سطح انضمامی) و جزء دوم آن یعنی «اسلامی» به بعد نظری یا محتوای (سطح انتزاعی) حکومت نسبت داده می‌شود (مطهری، 1378: 80-79).

در نظریه مردم‌سالاری دینی امام، براساس اصل توحید، احکام هیچ کس - اعم از حقیقی و حقوقی - بر کس دیگر نافذ نیست، مگر حکم خدای جهان. علت آن است که همه چیز و همه کس، مخلوق و مملوک اویند؛ بنابراین عقل، حکم او را بر همه کس نافذ و لازم‌الاطاعه می‌داند. انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و اصل بر عدم ولایت بشری بر یکدیگر است زیرا حاکم حقیقی بشر خداست و حکومت، در اصل متعلق به خداست. هیچ ولایتی و هیچ حاکمیتی بر انسان‌ها مقبول نیست مگر اینکه شارع آن را تنفیذ کرده باشد. از آنجا که خداوند خالق هستی و انسان است، حق سلطه مشروع، منحصر به اوست و تنها اوست که می‌تواند این حق سلطه را به کسانی اعطا و احاله کند. از این رو، اصل اولی که



«عدم سلطه» انسان‌ها بر یکدیگر است، تنها به اذن الهی قابل نقض است (ر.ک: امام خمینی، 1343: 298؛ 1378، ج 10: 253). اما تنفیذ و لذت شارع به چیست؟ در پاسخ به این سؤال باید به تمایز مفهومی مهم میان «حقانیت» و «مقبولیت» در دیدگاه امام توجه کرد. بحث مقبولیت، به حق حکومت بالفعل - و نه الزاماً حق ذاتی و بالقوه برای حکومت - باز می‌گردد. در مشروعیت سیاسی، مسئله این است که چه کسی و چرا حق دارد اعمال حاکمیت کند و به ابزارهای اعمال قدرت مجهز و در صورت لزوم، متمسک شود. اما حقانیت، بیشتر به حق حاکمیت بالقوه راجع است و معطوف به داشتن حق ذاتی و نفس‌الامری برای حاکمیت است. وجه ممیزه اصلی نظریه مردم‌سالاری دینی امام از نظریه لیبرال دموکراسی، در کنار هم نشان دادن این دو رکن اساسی مشروعیت است.

امام خمینی از گزاره تلاؤم دین و سیاست، در واقع شمول احکام و دستورهای دینی بر امور و مسائل سیاسی، فراگیر بودن شئون حکومت و اطلاق این شئون بر تمامی جنبه‌های زندگی افراد تحت حکومت را استنتاج می‌کند. حکومت مد نظر در نظریه مردم‌سالاری دینی امام، حکومتی شامل و فراگیر است که بر تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی - و نه خصوصی - افراد تحت حکومت، اطلاق بالقوه دارد و در صورت اقتضا (مثلاً برای تأمین مصالح جمعی) به فعل در می‌آید. چنین حکومتی، هدایت و تدبیر جامعه را در همه شئون و ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به عهده می‌گیرد (ر.ک: امام خمینی، 1378، ج 5: 389). هر چند احتمالاً در نگاه اولیه و سطحی، حکومت مورد اشاره بسیار مبسوط‌الید و مطلق‌العنان می‌نماید، اما در واقع مقیدترین و مشروط‌ترین حکومت‌ها نسبت به سایر الگوهای حکومتی است؛ زیرا در نظریه امام، حدود اختیارات حکومت محدود به موازین و مقررات ثابت و لایتغیر دینی است و چارچوب اصلی حکومت مردم‌سالار مبتنی بر دین، قانون الهی و احکام قطعی شرع است (ر.ک: امام خمینی، 1378، ج 5، 54 - 52؛ 1378، ج 10: 353).



در فلسفه اجتماعی از منظر امام، برای جامعه و نهادهای اجتماعی نیز منافع و مصالحی خاص متصور است که رعایت آنها در برخی شرایط، بر مراعات منافع فردی تقدم دارد. بنابراین حضرت امام هر چند فرد، منافع و مصالح او را ارج می‌نهد، در تزامن میان این منافع با منافع و مصالح جمعی، بیشتر جمع‌گراست تا فردگرا. از این دیدگاه، مصالح و منافع جمع بر مصالح و منافع فرد، ارجحیت دارد و در صورت لزوم باید فرد را فدای منافع و مصالح جامعه کرد (امام خمینی، 1365، ج 10: 21-20؛ 1373: 95؛ 1378، ج 15: 213 و 218). به طور خلاصه فلسفه امام خمینی براساس هستی‌شناسی خدامحور، کل‌گرا و غایت‌گرا، انسان‌شناسی کمال‌گرا، فلسفه حقوق مبتنی بر توجه هم‌زمان به حقوق الهی و انسانی، فردی و اجتماعی، مادی و معنوی استوار است و به فلسفه اجتماعی جمع‌گرا و به تقدم مصالح و منافع جمعی بر منافع فردی، در فلسفه سیاسی خویش قائل است. امام نگاهی مثبت به سیاست دارد و امر سیاسی را از امر اجتماعی و حوزه عمومی جدا نمی‌داند. ایشان براساس این پیش‌فرض‌ها به تلاؤم و همسازی میان دین و سیاست، دین و دولت و دین و مردم‌سالاری قائل است. در نظریه مردم‌سالاری دینی امام مبتنی بر اصول مشروعیت دینی - مردمی، حکومت موظف به انسان‌سازی و هدایت - علاوه بر تأمین کارکردهای عمومی - و حکومت بالقوه شامل تمامی شؤون زندگی اجتماعی (جز حریم زندگی خصوصی افراد) است؛ اما محدود به قوانین و مقررات دینی، آزادی جهت‌مند، مقید و مشروط به رعایت حدود الهی است.

«مردم‌مداری» (دموکراسی) لیبرالی موکول به «مردم‌داری» است و «مردم‌سالاری» دینی - علاوه بر مردم‌داری - معطوف «مردم‌سازی» است. نظریه لیبرال دموکراسی براساس اصل «اصالت لذت»، حکومت را اساساً و منحصراً موظف به اداره بهینه جامعه و تأمین نیازهایی چون رفاه، امنیت و آزادی می‌داند و تأکید می‌کند که هیچ دولتی نمی‌تواند در مقام آموزگار، مفهوم خاصی از خیر



و سعادت را میان مردم تبلیغ کند. از این منظر، وظیفه حکومت چیزی بیش از ایفای نقش خادم، نگهبان، مدیر و داور در جامعه نیست. در مقابل، نظریه مردم‌سالاری دینی براساس اصل «اصالت کمال»، هدایت اخلاقی جامعه از طریق بسط و ترویج فضایل اخلاقی میان آحاد مردم، پرورش ابعاد معنوی افراد و در یک کلام، ایجاد حیات طیبه برای فرد و جامعه را وظیفه و مأموریت اصلی حکومت می‌داند. هر چند به رفع نیازهایی مانند رفاه، امنیت و آزادی بی‌اعتنا نیست، اما این موارد را مقدمه و وسیله‌ای برای نیل حکومت به رسالت اصلی‌اش می‌داند نه غایت و هدف حکومت.

نظریه لیبرال دموکراسی براساس اصل جدایی بنیادی حوزه سیاسی از حوزه اجتماعی، اصولاً یک دکترین سیاسی مبتنی بر حکومت محدود است که براساس آن، حق دولت برای دخالت در حوزه مدنی باید با قیودی نیرومند و مشخص، محدود شود. ایده «جامعه مدنی» غیرسیاسی و سیاست خارج از جامعه و جدا از حیات عادی اجتماعی و تحدید قدرت دولت در مقابل حقوق فرد در جامعه نزد لیبرال دموکرات‌ها حامل همین معناست. همه این موارد بدان علت است که تأمین و تضمین آزادی به عنوان اساسی‌ترین ارزش لیبرالی، مستلزم حداقلی بودن ترتیبات سیاسی پنداشته می‌شود. اما حکومت مد نظر در نظریه مردم‌سالاری دینی امام، براساس اصل کلی‌گرایی و پیوستگی همه شئون زندگی فردی و اجتماعی به یکدیگر و بالطبع اصل پیوند سیاست و جامعه، حکومت شامل و فراگیر است که بر تمام شئون زندگی اجتماعی اشراف و اطلاق بالقوه دارد که در صورت اقتضا (مثلاً برای تأمین مصالح جمعی) به فعل در می‌آید. چنین حکومتی، هدایت و تدبیر جامعه را در همه شئون و ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به صورت اجرایی یا ارشادی برعهده می‌گیرد. در نظریه مردم‌سالاری دینی، حکومت هر چند مبسوط‌الید است، اما مطلق‌العنان و غیرمقید نیست، بلکه حدود اختیارات حکومت، محدود به موازین و احکام



قطعی و لایتغیر دینی است.

آزادی، برترین و غایی‌ترین غایات انسان است. نظریه لیبرال دموکراسی تعریفی خنثی، توصیفی و غالباً منفی از آزادی ارائه می‌کند، در حالی که نظریه مردم‌سالاری دینی تعریفی هنجاری، تجویزی و غالباً مثبت از آن عرضه می‌دارد. در پس تعاریف لیبرال دموکراسی از آزادی جز «منع مداخله در اعمال ارادی دیگران» هیچ دکترین اثباتی خاصی درباره اینکه مردم در زندگی‌شان چه سلوک و انتخابی داشته باشند، وجود ندارد. اما نظریه مردم‌سالاری دینی به ما درباره غایت و هدف آزادی رهنمود می‌دهد. در این رهیافت، آزادی به معنی رهایی از محدودیت‌های درونی و بیرونی در جهت رشد و شکوفایی فکری، اعتلای ابعاد معنوی و پرورش استعدادها و کمالات انسانی است؛ نه صرفاً رفع موانع و رهایی از قید و بندهای بیرونی.

در نظریه لیبرال دموکراسی آزادی غالباً در معنای منفی (آزادی از چه) به کار می‌رود که بیشتر ناظر بر محدودیت‌هایی است که باید برطرف شوند. اما نظریه مردم‌سالاری دینی غالباً تعریفی مثبت از آزادی ارائه می‌دهد (آزادی برای چه) که مشعر به اعمالی است که باید آزاد باشند (یا نباشند) و حاکی از این است که اعمال مذکور به چه منظور و برای چه آزاد باشند. نظریه لیبرال دموکراسی هیچ حدی برای آزادی، غیر از خود آزادی نمی‌شناسد. این نگاه، مرز آزادی را صرفاً مراعات آزادی دیگران می‌داند، اما نظریه مردم‌سالاری دینی تأکید می‌کند که آزادی را علاوه بر آزادی دیگران، مصالح خود فرد، جامعه و حتی مصلحت انسانیت، به طور کلی می‌تواند محدود کند. بنابراین حدود آزادی در نظریه لیبرال دموکراسی حدودی سیال، نسبی و غیراخلاقی (نه لزوماً ضداخلاقی) است، در صورتی که این حدود در نظریه مردم‌سالاری دینی ماهیتاً اخلاقی و موکول به ارزش‌های مسلم و ثابت هستند. نظریه لیبرال دموکراسی موانع آزادی را دارای ماهیتی خارجی و بیرونی می‌داند و به قید و بندهایی ارجاع می‌دهد که در بیرون



از وجود فرد موجودند و مانع آزادی وی می‌شوند؛ اما نظریه مردم‌سالاری دینی علاوه بر موانع بیرونی و توجه به آزادی اجتماعی، به موانع درونی آزادی (اخلاقیات فاسد، هوا و هوس‌ها، منیت‌ها، حب و بغض‌های نامقدس) نیز توجه دارد که انسان را به ضعف و ذلت و انفعال می‌کشاند.

امکان حفظ فردیت به‌رغم اعتقاد به دین

چنان که بیان شد، طرفداران رویکرد هستی‌شناختی معتقدند دموکراسی تنها رژیم سیاسی است که می‌تواند فردیت و خودآیینی انسان‌ها را حفظ کند و در خدمت کرامت انسانی باشد. خودآیینی بر استعدادهایی در وجود انسان دلالت دارد که متضمن توانایی سنجش، داوری، انتخاب و اثرگذاری بر جریان‌های عملی ممکن در زندگی خصوصی و عمومی است. این مؤلفه‌ها از جهاتی درخور تأمل است. اگر هدف از فردیت و خودآیینی، به‌طور خاص، رهایی از تقیدات دینی و دستورهای آسمانی و رهایی خود از خدا باشد، همان‌طور که قبلاً گفتیم، به‌طور مبنایی چنین چیزی از نگاه دینی پذیرفتنی نیست. اما اگر مبنای انسان‌شناسی چنین باشد، ولی هدف اصلی و جوهری انسان‌شناسی، بحث اختیار و آزادی عمل انسان باشد، به این معنا که امری به انسان تحمیل نشود، بلکه او با اختیار و میل خود سرنوشت زندگی خود را رقم بزند و انتخاب‌هایی در زندگی داشته باشد که مطابق میل و اراده او باشد و به تعبیری بر سرنوشت خود حاکم باشد و به تعبیر «دیوید هلد»، توانایی سنجش، انتخاب و اثرگذاری بر جریان‌های عملی ممکن در زندگی خصوصی و عمومی خود را داشته باشد، به نظر می‌رسد می‌توان بین دو اصل اختیار و اعتقاد به دین جمع کرد.

انتخاب هر عمل و رفتاری توسط انسان محصول شناخت و انگیزه (یا میل) است که انگیزه و میل نیز به نوعی تابع شناخت است. حال اگر انسان با شناخت دقیق و عقلانی و مبتنی بر منطق به دینی اعتقاد پیدا کرد و به آموزه‌های آن متمایل

شد، عمل به دستورهای این دین و تقید به آن با اختیار و میل انسان صورت گرفته و به هیچ وجه چیزی بر او تحمیل نشده است؛ چنان که بسیاری از دین‌داران عالم نه به اجبار بلکه با میل و اراده خود و حتی با شوق و رغبت فراوان به دستورهای دینی گردن می‌نهند و حتی از عبادت و بندگی خود لذت می‌برند (هم اختیاری است و هم موافق میل و رغبت انسان).

بنابراین، با وجود اعتقاد و اعتماد به یک دین خاص و تقید عملی به دستورهای آن، اختیار و فردیت او حفظ شده است؛ از این رو، تنها راه حفظ فردیت انسان و حاکمیت بر سرنوشت خود، دموکراسی با رهیافت هستی‌شناختی نیست که مستلزم خودآیینی به معنای نفی خداآیینی باشد و مانع جمع بین دین و دموکراسی شود.

عدم حفظ تفاوت و فردیت در دموکراسی با رهیافت هستی‌شناختی

بر خلاف ادعای طرفداران رهیافت هستی‌شناختی که معتقدند دموکراسی با نگاه مذکور، فردیت و تفاوت انسان‌ها را حفظ می‌کند، به نظر می‌رسد از جهتی عکس این قضیه صادق است.

توضیح اینکه در دموکراسی به شکل یادشده از این جهت که به همه افراد و اندیشه‌ها با گرایش‌های مختلف اجازه بروز و ظهور داده می‌شود، فردیت و تفاوت انسان‌ها حفظ شده است، اما از آن جهت که دموکراسی با رهیافت هستی‌شناختی مستلزم جزمیت و اصرار نداشتن بر باورها و اعتقادات فردی متنوع و متکثر است، نه تنها فردیت و تفاوت انسان‌ها را حفظ نمی‌کند، بلکه به نوعی ناقض فردیت و تفاوت‌های انسان‌هاست؛ زیرا وقتی فرد دموکرات باید به دلیل جمع و در قالب گفت‌وگو حاضر به مصالحه باشد و از عقاید شخصی و فردی خود صرف‌نظر کند و بر همین معیار و مبنا همه به نتیجه‌ای واحد و مشترک برسند، این به معنی ذبح فردیت و تفاوت افراد در تصمیم مشترک و جمعی است.



به تعبیر «رورتی»، وقتی فرد در وجدانش اعتقاداتی می‌یابد که مربوط به سیاست عمومی است، اما نمی‌تواند از این اعتقادات بر این مبنا دفاع کند که اعتقاداتی مشترک میان عموم شهروندان است، باید وجدانش را در برابر محراب مصلحت عمومی قربانی و فدا کند (رورتی، 1382: 17). به همین دلیل و براساس همین معیار، برخی طرفداران جدایی دین از سیاست معتقدند دین در تضاد با وحدت اجتماعی و عامل تفرقه است (شریعتمداری، 1382: 108 و 109).

از این رو این افراد دچار تناقض و سردرگمی می‌شوند و از طرفی خواهان حفظ فردیت افراد و تفاوت‌های آنها هستند. آنها از یک سو معتقدند همه با گرایش‌های مختلف باید حضور داشته باشند و هیچ گرایشی نفی نشود و از سوی دیگر، باید این گرایش‌های مختلف نادیده انگاشته شوند تا بتوان به وحدت اجتماعی و اجماع گروهی رسید.

تحقق نیافتن کرامت انسانی با نفس انتخاب کردن

در بحث خودآیینی بر این مطلب تأکید می‌شود که کرامت انسانی با نفس انتخاب کردن محقق می‌شود و دموکراسی تنها نظامی است که متضمن حفظ کرامت انسانی است. بحث تأمل‌انگیز این است که آیا با نفس انتخاب کردن، کرامت انسانی حفظ می‌شود یا با نوع انتخاب کردن؟ آیا صرف انتخابگری و وجود فضای آن، کرامت انسانی را حفظ می‌کند، حتی اگر انسان در پی شهوات حیوانی برود یا علاوه بر آن، چگونگی انتخاب و نوع انتخاب هم مهم و در کرامت انسان تأثیرگذار است؟

درست است که وجه ممیز اصلی انسان و حیوان بحث شعور و اختیار به معنای امکان انتخاب است، ولی صرف انتخاب مهم نیست، بلکه نوع انتخاب، کرامت انسانی را حفظ می‌کند. در میان موجودات فقط ملائکه از قوه عقل برخوردارند؛ از این رو، امکان انتخاب بد ندارند. حیوانات فقط شهوت و عمل

براساس غریزه دارند؛ بنابراین هرطور غرایزشان اقتضا کند، عمل می‌کنند و امکان انتخاب و سرپیچی ندارند. انسان موجودی است که هم عقل دارد و هم شهوت؛ از این رو، امکان انتخاب دارد و این امکان انتخاب، بین شهوت و عقل است؛ بنابراین، نوع انتخاب او اهمیت دارد. به دلیل وجود امکان انتخاب در سرشت انسان و فقدان چنین امکانی در حیوان، اگر شهوت انسان بر عقلش غالب شد، تا مرتبه‌ای پیش می‌رود که از حیوان هم پست‌تر خواهد شد؛ اما اگر عقل او بر شهوتش غالب شد، باز به دلیل همان تفاوت بین او و ملائکه در تبعیت از عقل، انسان از ملائکه نیز برتر خواهد شد.

بنابراین، فضایل و کرامات انسانی با چگونه انتخاب کردن و چه چیز انتخاب کردن روشن می‌شود، نه نفس انتخاب؛ زیرا ممکن است انسان از طریق همین انتخابگری رذایلی را انتخاب کند؛ آیا در این صورت باز هم کرامت انسانی او محفوظ است؟ نمونه‌های انتخاب نادرست و برخلاف کرامت و حقوق انسانی در تاریخ فراوان است. مگر آلمان نازی و فاشیسم برآمده از انتخاب نبودند؟ آیا چون انتخابی بودند، نژادپرستی و تجاوزات آنها به حقوق ملت‌های دیگر توجیه‌پذیر است؟ آیا هیتلر و موسیلینی با این کار جوهره و کرامت انسانی خود را بروز دادند؟

به نظر می‌رسد نوع انتخاب می‌تواند معیار کرامت انسانی باشد، نه اصل انتخاب. بنابراین، دموکراسی بسترساز اصل انتخاب است، ولی ضامن حفظ کرامت و فضایل انسانی نیست؛ زیرا ممکن است از دل آن نازیسم و فاشیسم درآید. علاوه بر آن، باید گفت حتی اصل بحث انتخاب و انتخاب واقعی نیز بنا به دلایل مختلف، در بسیاری از دموکراسی‌ها به محاق می‌رود؛ چه رسد به اینکه بخواهد زمینه‌ساز کرامت انسانی باشد.

حاکمیت نوعی فرمالیسم بر نظریه

در این نظریه نوعی فرمالیسم حاکم است و به چند مسئله توجه نشده است:



به وضعیت دموکراسی موجود و دست‌های نامرئی که می‌تواند این دموکراسی را از اهدافش منحرف کند، مانند سلطه‌های نامرئی اقتصادی که بر غالب دموکراسی‌ها حاکم است.

به اینکه اصل انتخاب در دموکراسی می‌تواند مقهور بسیاری از امور شود و ممکن است دموکراسی با وجود اصل انتخاب و گزینش، در عمل به انتخاب صحیحی نینجامد.

به اینکه ممکن است گفت‌وگو به عنوان یکی از اصول اساسی دموکراسی تحت سلطه سیاسی و قدرت خاصی قرار گیرد و به سمت خاصی هدایت شود و نتیجه مطلوبی نداشته باشد.

به تعبیر دیگر، این نظریه بدون توجه به نارسایی‌های موجود در دموکراسی، بر مطلوبیت آن به نوعی تصلب دارد و در کل به اینکه دموکراسی می‌تواند مقهور برخی امور شود و از کارکردهایش باز بماند، توجه نشده است.

منحصر نشدن دموکراسی در رهیافت هستی‌شناختی

1. رهیافت روش‌شناختی به دموکراسی

در پاسخ به نگاه قبل به دموکراسی که جمع بین دموکراسی و دین را غیرممکن می‌داند، باید گفت براساس رهیافت هستی‌شناسانه و ارزش‌گذارانه به دموکراسی، به فرض پذیرش مبانی فلسفی آن، این ادعا صحیح است. اما نکته تأمل‌انگیز این است که این رهیافت تنها رهیافت موجود به دموکراسی نیست. به عبارت دیگر، تعاریف و رهیافت‌های دیگری به دموکراسی وجود دارد که با این رهیافت متفاوت است و براساس آن رهیافت‌ها، امکان جمع دین و دموکراسی وجود دارد. همان‌طور که اشاره شد، بسیاری از متفکران، رهیافتی روش‌شناختی به دموکراسی دارند و دموکراسی را به مثابه یک نظام سیاسی و روش حکومت می‌دانند. در این رهیافت، نگرش آدمیان به ماهیت انسان، جهان و جامعه برای ایجاد و گسترش دموکراسی چندان اهمیت ندارد. دموکراسی صرفاً به مثابه یک

نوع نظام سیاسی با فرایند دست به دست شدن قدرت به صورت مسالمت آمیز است. متفکرانی مانند «لیپست»، «رابرت دال»، «شومپتر» و ... به این رویکرد اعتقاد دارند.

قرن بیستم در عین حال که قرن گسترش دموکراسی بود، قرن تهدید دموکراسی نیز به شمار می رفت. در این قرن با انتقادات نخبه گرایانی مانند «پاره تو»، «موسکا» و «میخلز» و ناکامی ظهور دموکراسی به شکل کلاسیک، نظریه پردازان دموکرات کوشیدند با محدود کردن مفهوم دموکراسی به «سبک و روش حکومت داری»، خود را از این ورطه نجات دهند. از این رو، رهیافت هستی شناختی دموکراسی کنار رفت و رهیافت روش شناختی جایگزین آن شد.

وبر مانند بسیاری از گذشتگان به صلاحیت توده مردم بدبین و معتقد بود که آنها همواره دچار نوعی انفعال و رویگردانی هستند. از نظر او شاید تنها کار عمده ای که به این توده ها می توان سپرد، انتخاب رهبران است؛ از این رو، وبر دموکراسی را زمینه ای برای محک زدن رهبران بالقوه تصویر می کند. او عملاً دموکراسی را به نوعی روش برای انتخاب رهبران تقلیل می دهد (انصاری، 1384: 38 و 39).

شومپتر نیز از متفکرانی است که معتقد است دموکراسی کلاسیک بر مبنای دو مفهوم «خیر عمومی» و «اراده همگانی» بنا شده است که هر دو، مفاهیمی گنگ و نارسا هستند. او دموکراسی را به مثابه یک روش این گونه تعریف می کند: روش دموکراتیک عبارت از یک نظم نهادی به منظور رسیدن به تصمیم های سیاسی است که افراد، تحت لوای آن به واسطه تلاش رقابت آمیز به خاطر جلب آرای مردم، به قدرت تصمیم گیری دست می یابند (شومپتر، 1375: 340 - 341).

از نظر وی، مهم ترین کارکرد دموکراسی ایجاد حکومت از طریق رأی انتخاب کننده است. او سیاستمداران را همچون بازاریانی می داند که در پی جذب مشتری هستند و احزاب هم به مثابه ماشین هایی هستند که از آنها برای برنده شدن در انتخابات استفاده می شود. شومپتر وجود احزاب را به دلیل ناتوانی



شهروندان معمولی برای هماهنگ کردن فعالیت‌های سیاسی، لازم می‌داند (شومپیتر، 1375: 375 - 320).

سیمون مارتین لیپست نیز مانند شومپیتر، دموکراسی را روشی برای انتخاب تعدادی از نخبگان می‌داند. به نظر وی، عنصر متمایز دموکراسی و ارزشمندترین عنصر آن، تشکیل یک گروه نخبه سیاسی در مبارزه‌ای رقابت‌آمیز برای به دست آوردن آرای رأی‌دهندگان است که عمدتاً به صورت انفعالی عمل می‌کنند (انصاری، 1384: 42 - 43).

رابرت دال با ابداع اصطلاح «پولیارشی» برای دموکراسی در حکومت‌های بزرگ، معتقد است که دموکراسی حاکمیت اکثریت نیست؛ زیرا هیچ‌گاه چنین اکثریتی شکل نمی‌گیرد و همواره اقلیت‌های متعدد هرکدام بر بخشی از منابع قدرت سلطه دارند؛ از این رو، دموکراسی «حکومت اقلیت‌ها» است. بنابراین، او دموکراسی را روشی برای «کنترل رهبران» می‌داند که از طریق انتخابات منظم و رقابت سیاسی اعمال می‌شود. از نظر او، دموکراسی به عنوان روش‌گزینش رهبران و تضمین نظارت و کنترل شهروندان بر آنها، اهمیت بیشتری دارد تا به عنوان نظامی برای تأمین حقوق و آزادی‌های فردی و مشارکت و رقابت کامل و تمام‌عیار (انصاری، 1384: 47 - 43).

ریمون آرون نیز در یکی از آثار خود به روشی بودن دموکراسی چنین اشاره دارد: من دموکرات دگماتیک نیستم و در این مورد با «هایک» هم عقیده‌ام که دموکراسی بیش از آنکه هدف باشد وسیله است؛ رژیم می‌است که به خصوص در دوران ما، بهترین امکان را برای حفظ آزادی (در رژیم‌های آزادی‌خواه اروپایی) فراهم می‌کند...؛ انتخابات، رقابت احزاب، مجالس نمایندگان، در نهایت چیزی جز شیوه‌های انتخاب حکومت نیستند (غنی‌نژاد، 1377: 75).

پیتمن نیز معتقد است دموکراسی وسیله‌ای است برای دستیابی به اهدافی خاص در حکومت، نه اینکه دموکراسی فی‌نفسه هدف باشد (هلد، 1384: 110).



از این رو، متفکرانی در غرب وجود دارند که معتقدند دموکراسی را نمی‌توان به عنوان مضمون یا هدف اصلی حکومت تلقی کرد. دموکراسی در بهترین حالت، شیوه حکومتی مناسبی است، اما هرگز نباید آن را به محتوا و هدف نهایی حکومت تبدیل کرد. بر این اساس، می‌توان در مردم‌سالاری دینی از مردم‌سالاری به عنوان یک روش و نظام سیاسی استفاده کرد که دارای محتوایی دینی است؛ چنان‌که امام خمینی (ره) نیز درباره جمهوری اسلامی معتقد بود که جمهوری ظرف و قالب نظام است و اسلام محتوای آن است.

2. نگاه عملگرایانه به دموکراسی

یکی از نگاه‌های موجود به دموکراسی نگاه عمل‌گرایانه است؛ به این معنا که دموکراسی برای مطرح شدن به عنوان بهترین مدل نظام سیاسی نیازمند مباحث فلسفی نیست. امروزه برخی متفکران غربی بر مبنای تفکر عمل‌گرایانه، از دموکراسی دفاع می‌کنند.

ریچارد رورتی از متفکرانی است که از لیبرالیسم و دموکراسی دفاعی پراگماتیستی دارد که مبتنی بر این استدلال برگرفته از پیش‌فرض‌های فلسفی اوست که هرگز ارزش لیبرالیسم و دموکراسی در این نیست که می‌توان «صدق» و «حقیقت» یا برتری آنها را بر سایر نظام‌ها ثابت کرد. اثبات این امر نظری نیست، بلکه صرفاً برگرفته از تجربه عملی است. رورتی می‌گوید: آزادی از نوعی که در لیبرالیسم و دموکراسی لیبرال وجود دارد، بهترین راه تأمین همبستگی و عدالت در اجتماع است و تا آزمون دیگری نشان ندهد که بدیل بهتری وجود دارد، باید به همین نظام قناعت کرد (رورتی، 1382: 12).

با توجه به این نوع نگاه به دموکراسی که مبانی فلسفی را برای دموکراسی لازم نمی‌داند، بدون کشاندن بحث دموکراسی به مبانی فلسفی و نشان دادن تعارض مبانی فلسفی دموکراسی با رهیافت هستی‌شناختی با مبانی دینی، می‌توان گفت از آنجا که در جوامع اسلامی - که اکثریت جامعه مسلمان هستند - رویکرد



مردم‌سالاری دینی در عمل بهترین مدل اجرایی و مورد قبول جامعه است، با مبنای مذکور می‌توان مطلوبیت مردم‌سالاری دینی در جوامع اسلامی را نشان داد.

دین و دموکراسی در خاورمیانه

شکاف میان رهبران و شهروندان

بازتاب آفت دنیازدگی در رهبران فکری، شکل‌گیری طبقه جدیدی با رویکرد غیردینی در جامعه است. اگر روحانیت به مثابه یک جریان فکری- فرهنگی در طول تاریخ اسلام، دچار دنیازدگی شود، این امر موجب بدبینی به تمام دستگاه روحانیت می‌شود و به جای آن، طبقه جدیدی با نگاه غیردینی شکل می‌گیرد و با تولید اندیشه‌های التقاطی، خلأ عالمان راستین را پر می‌کند. اگر رهبران فکری در جامعه اسلامی دچار دنیازدگی شوند، به تدریج کارگزاران حکومتی از رهبران فکری جدا می‌شوند و خود خلأ ناشی از رهبران فکری را پر می‌کنند.

عرفی‌گرایی در بسیاری مناطق جهان اسلام، بحران هویت را در پی داشته است؛ یعنی بر اثر آن، افراد به طور فزاینده‌ای از ربط دادن ایده‌ها و ارزش‌های اجتماعی به موقعیت زندگی خود ناتوان شده‌اند و آرمان‌ها و ارزش‌های فرهنگی با انتظارات رو به تزاید جامعه در تضاد قرار گرفته است. در واقعیت نیز ساختارها و نهادهای اجتماعی، که بر اساس آموزه سکولار ظهور یافته‌اند، آشکارا در تعارض با نظام باوری افراد قرار دارند. غرب این دعوی را مطرح می‌کرد که هیچ فرهنگ دیگری شایستگی رقابت با تمدن و فرهنگ غربی را ندارد و مجالی برای هیچ تمدن و فرهنگ دیگری در صحنه بین‌المللی نیست.

دیدگاه امریکا بعد از 11 سپتامبر بر این امر مبتنی بود که توسعه دموکراسی از طریق افزایش موقعیت هماهنگی بین‌قومی در جوامع چندفرهنگی خاورمیانه، به عنوان منطقه‌ای غیردموکراتیک و منشأ تروریسم و بی‌ثباتی در نظام بین‌الملل، باعث کاهش خطر تروریسم می‌شود.



موضوع دموکراسی در خاورمیانه، اساساً ابعادی بین‌المللی یافته است و تأثیرات فراوانی بر نظام بین‌الملل بر جای می‌گذارد.

فرایند دموکراتیک کردن جوامع خاورمیانه، در گام نخست نیاز به نهادسازی دارد. نهادهای مدنی به عنوان زیربنا و پیش‌درآمد، از ضروریات فرایند مردم‌سالاری است.

دلایل سیاسی - تاریخی فراوانی وجود دارد که دخالت بیگانگان به هیچ وجه نمی‌تواند راهکارها و راهبردهای آرمانی برای گسترش مردم‌سالاری در خاورمیانه باشد. راهکارهایی که با الگوهای غیربومی، در طول نیمه نخست سده بیستم میلادی در چند کشور عربی، ترکیه، ایران و افغانستان به کار گرفته شد، فرایند مردم‌سالاری را در این کشورها بیمار کرد.

به طرز بی‌سابقه‌ای این تلقی در جوامع خاورمیانه پذیرفته شده است که طرح خاورمیانه بزرگ امریکا، رهیافت جایگزینی نرم‌افزاری به جای سخت‌افزارها برای تداوم سلطه بر خاورمیانه و نیز تأمین امنیت و کسب مشروعیت برای اسرائیل را دنبال می‌کند. در واقع اهداف اعلامی امریکا با اهداف اعمالی آن کشور، در سراسر جهان به ویژه خاورمیانه، تفاوت دارد.

اگر نتیجه لازم دموکراسی‌سازی و برگزاری انتخابات آزاد، حضور همه گروه‌های سیاسی از جمله اسلام‌گرایان باشد و اسلام‌گرایان به نهادهای قدرت سیاسی دست یابند، آیا این روند از سوی غرب و امریکا به رسمیت شناخته می‌شود یا خیر و آیا تجربه الجزایر و حماس تکرار نمی‌شود؟ آنچه مسلم است تاکنون امریکا در منطقه به دنبال نوعی دموکراسی کنترل‌شده برای حفظ منافع خود بوده است؛ به همین دلیل، اصلاحات ظاهری و آزادسازی در ثبات و امنیت منطقه و کنترل بحران‌های داخلی و گسترش دموکراسی تأثیری نداشته است. کاملاً واضح است که رهیافت دموکراسی‌سازی با تلقی‌ای مکانیکی، به دنبال یک دموکراسی اضطراری برای تداوم منافع امریکا بوده و اساساً ناتوان از به ارمغان



آوردن دموکراسی برای خاورمیانه است.

دموکراسی تنها با تغییرات نهادی و سازمانی یا عملیات نظامی در سطح نخبگان پدید نمی‌آید، بلکه بقای آن به ارزش‌ها و اعتقادات حاکم بر شهروندان بستگی دارد (Tessler, 2002: 43). بنابراین هر رویکردی برای نیل به دموکراسی در خاورمیانه باید مبتنی بر فرهنگ و مؤلفه‌های هنجاری باشد؛ بدین معنا که اندیشه دموکراتیک باید مبتنی بر هنجارهای اجتماعی و معانی فرهنگی جامعه باشد یا حداقل به وسیله آنان بیان شود تا بتواند لایه‌های اجتماعی را به تکاپوی دموکراتیک وادارد.

جان اسپوزیتو، نویسنده همکار در کتاب چه کسی سخنگوی اسلام است؟، با تکیه بر نظرسنجی مؤسسه گالوپ نتیجه می‌گیرد که اکثریت مسلمانان خواهان نوعی دموکراسی هستند که با ارزش‌های دینی آنها سازگار باشد. آنها تمایلی به از دست دادن فرهنگ سنتی خود ندارند. آنها هم خواستار دموکراسی بیشتر و هم اسلام بیشتر هستند. می‌توان ادعا کرد آنچه مسلمانان در پی آن هستند، نه دموکراسی غربی، بلکه نوعی «مردم‌سالاری دینی» است (استاینورت و زاند، 2008).

برخی دیگر از صاحب‌نظران غربی پا را فراتر نهاده و درباره موانع دموکراسی در خاورمیانه به غیبت اندیشه سیاسی کلاسیک اسلامی اشاره کرده‌اند. در واقع عناصر مثبت تاریخ و تفکر اسلامی می‌تواند به توسعه دموکراسی کمک کند (لوئیس، 1385).

بسیاری از تعالیم اسلامی با اصول اساسی دموکراسی، از قبیل مشارکت عمومی، مبارزه با ظلم و فساد، مشورت، حق تعیین سرنوشت و... همسان است. در منطقه‌ای که مردمان آن در شرایط سخت اقتصادی و تحت تأثیر مدرنیته قرار دارند و وارث استبداد مستمر و در نتیجه، ناامیدی و نابسامانی اجتماعی هستند، اسلام نویدبخش مفاهیم، معانی و هویتی جدید است. اسلام می‌تواند به احساس فراگیر تحقیر فرهنگی، سیاسی و نظامی منطقه پاسخی بدیهی و

اقتناع‌کننده دهد. حتی وقتی جذابیت دموکراسی ملهم از غرب را می‌پذیرد، خود را با آن سازگار می‌کند (سیسک، 1379).

فرهنگ اسلامی مردمان خاورمیانه در کنار افول اندیشه‌های سکولاریستی مدرن، زمینه لازم را برای شکوفایی ایده‌های اسلامی فراهم آورده است. در واقع اسلام‌گرایان و غالب اهالی خاورمیانه خواهان دولت مدنی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی هستند. باید گفت اینک مردم‌سالاری دینی، به عنوان جمع میان ارزش‌های اسلامی و روش‌هایی با حضور مردم در تصمیم‌گیری سیاسی، الگویی جامع از خواست ملت‌های منطقه را نشان می‌دهد.

در واقع اسلام‌گرایی اصیل منادی مردم‌سالاری دینی، به عنوان رهیافت بومی دموکراسی در خاورمیانه به شمار می‌رود و از عرفی‌گرایی فرهنگی میان نسل‌های جوان مسلمان به علت جهانی شدن فرهنگی و همچنین افراط‌گرایی و تروریسم سلفی که نتیجه حضور قدرت‌های سلطه در منطقه است، در معرض آسیب قرار دارد.

آزادی در لیبرالیسم، بیشتر به معنای آزادی منفی است که با آموزه‌های اسلامی که در خاورمیانه حاکم است، کاملاً در تضاد است. آیزا برلین درباره این نوع آزادی می‌گوید: آزادی منفی یا آزادی نامحدود یعنی اینکه فرد مجاز است بدون دخالت دولت و دیگران یا به بیان دیگر، بدون هرگونه قید و بندی، به آنچه می‌خواهد عمل کند و آن‌چنان باشد که می‌خواهد (برلین، 1373).

منابع

- ارمه، گی (1376)، فرهنگ دموکراسی، ترجمه ثابت فر، تهران: انتشارات ققنوس.
- استاینورت، دانیل و برنارد زاند (2008)، «آیا مردم‌سالاری دینی هم وجود دارد؟»، ترجمه علی محمد طباطبایی، گفت‌مان وردپرس، 17 سپتامبر 2008: goftman.wordpress.com
- امام خمینی (1365)، صحیفه نور، ج 5، انتشارات عروج.
- امام خمینی (1373)، کشف الاسرار، بی‌جا، نشر ظفر.

- انصاری، مسعود (1384)، *دموکراسی گفت‌وگویی*، تهران: نشر مرکز.
- برلین، آیزایا (1368)، *چهار مقاله*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- برلین، آیزایا (1373)، *در جست‌وجوی آزادی*، ترجمه خجسته کیا، تهران: نشر گفتار.
- بوردو (1378)، *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر نی.
- پالمر، رابرت روزل (1340)، *تاریخ جهان نو*، ترجمه ابوالقاسم طاهری، ج 1، تهران: امیرکبیر.
- رورتنی، ریچارد (1382)، *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- رورتنی، ریچارد (1383)، «دین یعنی ختم گفت‌وگو»، ترجمه مسعود خیرخواه، *ناقد*، س اول، ش 3، خرداد و مرداد.
- سیسک، تیمونی (1379)، *اسلام و دموکراسی: دین، سیاست و قدرت در خاورمیانه*، ترجمه شعبانعلی بهرامپور و حسن محدثی، تهران: نشر نی.
- شریعتمداری، حمیدرضا (1382)، *سکولاریزم در جهان عرب*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شومپتر، جوزف (1375)، *کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی*، ترجمه حسن منصور، تهران: نشر مرکز.
- غنی‌نژاد، موسی، (1377)، *جامعه مدنی، آزادی، اقتصاد و سیاست*، تهران: طرح نو.
- کیملیکا، ویل (1393)، *دو مدل کثرت‌گرایی و تساهل در تساهل*، تهران: انتشارات مطالعات راهبردی.
- گاردینر، مایکل (1381)، «تخیل معمولی باختین»، ترجمه یوسف اباذری، *ارغنون*، ش 20، تابستان.
- لوئیس، برنارد (1385)، *دموکراسی در خاورمیانه*، ترجمه محمدحسین باقی، سایت مرکز تحقیقات استراتژیک.
- لیبست، سیمور مارتین و دیگران (1383)، *دایره‌المعارف دموکراسی*، گروهی از مترجمان زیر نظر کامران فانی، ج اول، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- محمودی، سید علی (1376)، *عدالت و آزادی*، تهران: مؤسسه اندیشه معاصر.
- مطهری، مرتضی (1378)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، قم: انتشارات صدر.
- هابرماس، یورگن (1384)، *جهانی شدن و آینده دموکراسی: منظومه پساملی*، ترجمه کمال پولادی، چ 3، تهران: نشر مرکز.

منابع لاتین

- Dunn, John (1986), *Western Political Theory in the Face of the Future*, Newyork: Cambridge University Press.
- Gardbaum, Stephen (1996), *Liberalism, Autonomy and Moral Conflict*, Stanford Law Review.
- Tessler, M. (2002), "Do Islamic Orientations Influence Attitudes toward Democracy in the Arab World? Evidence from Egypt, Jordan, Morocco, And Algeria", *International Journal of Comparative Sociology*.
- Waldron, Gerny (1987), *Dignity, Rank and Rights* University of California, Berkeley.