

## بررسی جامعه‌شناختی نسبت دموکراسی و سکولاریسم (مطالعه موردی تجربه دموکراتیک فرانسه و ایران)

فردین قریشی \*

دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تبریز

مهدی رفیعی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تبریز

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۹/۱ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۶/۱۰/۳)

### چکیده:

هدف این مقاله یافتن پاسخی علمی به این پرسش اساسی است که آیا بین دموکراسی و سکولاریسم نوعی تلازم منطقی برقرار است یا اینکه از یک منظر جامعه‌شناختی عامل دیگری در سکولاریزه شدن دموکراسی ایفای نقش می‌کند؟ در جستجوی پاسخ این پرسش از این فرضیه استفاده شده است که مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده نسبت دموکراسی و سکولاریسم، گرایش‌های ایدئولوژیک نیروهای اجتماعی غالب جامعه است. این فرضیه با روش مطالعه موردی و کنکاش تاریخی بررسی شده است و در همین چارچوب تجربه دموکراتیک فرانسه و ایران مورد توجه قرار گرفته است. نتایج حاصله، فرضیه فوق‌الذکر را تایید می‌کند. بر همین اساس می‌توان گفت بین دموکراسی و سکولاریسم رابطه تلازم منطقی وجود نداشته و شکل‌گیری دموکراسی سکولار مسبق به وجود زمینه اجتماعی ویژه‌ای است.

### واژگان کلیدی:

دموکراسی - سکولاریسم - نیروهای اجتماعی - دموکراسی سکولار - دموکراسی دینی

Email: ghoreishi3583@yahoo.com

فاکس: ۰۴۱۱-۳۳۵۶۰۱۳

\* مسئول مقاله:

برای اطلاع از دیگر مقالات این نویسنده که در این مجله، منتشر شده‌اند به صفحه پایانی همین مقاله نگاه کنید.

### اشاره

در وادی اندیشه سیاسی عده‌ای از صاحب نظران بر این باورند که دموکراسی و سکولاریسم با یکدیگر ملازمه دارند و امکان جدایی بین آنها مقدور نیست. بر این اساس، هرگاه کسی خواهان استقرار دموکراسی باشد الزاماً باید سکولاریسم را نیز بپذیرد. روشن است که برای دفاع از این مدعا استدلال‌های نظری مختلف نیز ارائه می‌شود. اما به آزمون تاریخی و تجربی این باور کمتر توجه شده است. از این رو، سوال نوشتار حاضر این است که اعتبار این مدعا در عالم خارج از ذهن و به نحو اخص در ترازوی جامعه شناسی تا چه حد است؟ آیا به لحاظ تاریخی و تجربی تلازم نظری فوق یک واقعیت است؟ یا آنکه بر نسبت دموکراسی و سکولاریسم منطقی دیگری حاکم است و ریشه پیدایش باور مزبور در جای دیگر قرار دارد؟ گزارش تلاشی که تحقیق حاضر در این زمینه به انجام رسانده است و تلخیص یافته‌های به دست آمده، در چهار بخش تنظیم شده است. وظیفه بخش اول تمهید مقدمات نظری و تحلیلی است. در بخش‌های دوم و سوم تجربه به دست آمده از فرایند دموکراتیزه شدن فرانسه و ایران بررسی می‌شود و نهایتاً بخش چهارم به بررسی تحلیلی و تفسیر یافته‌های این گفتار اختصاص یافته است.

### ۱- تمهید مقدمات نظری و تحلیلی

وظیفه این بخش، فراهم آوردن زمینه لازم برای پیشبرد یک بحث علمی در خصوص موضوع این نوشتار و یافتن پاسخ معتبر برای پرسش اصلی آن است. از همین رو، ابتدا مفاهیم اصلی بحث یعنی دموکراسی و سکولاریسم را تعریف کرده و سپس دیدگاه‌های موجود در خصوص ارتباط بین این دو مفهوم را به اجمال بررسی خواهیم کرد و نهایتاً با طرح فرضیه این پژوهش، ایده اصلی گفتار حاضر بررسی خواهد شد.

**الف) گستره مفاهیم -** چنانکه گفتیم گام اول برای طرح بحث این گفتار تعریف مفهوم دموکراسی و سکولاریسم است. درباره مفهوم دموکراسی باید گفت که این مفهوم اگر چه یکی از پرکاربردترین واژه‌های سیاسی - اجتماعی قرن حاضر است، اما هنوز تعریفی جامع از آن ارائه نشده است. وسیع‌ترین معنای دموکراسی «برابری فرصت‌ها برای افراد یک جامعه به منظور برخورداری از آزادی‌ها و ارزش‌های اجتماعی» است و محدودترین معنای آن «شرکت آزادانه افراد در گرفتن تصمیم‌های سیاسی مهم جامعه» (زاهدی، ۱۳۸۲: ۵۴). لفظ دموکراسی، در اصل در دولت شهرهای یونان باستان پدید آمد و مراد از آن حکومت «دموس» یا عامه مردم است یعنی حق همگان برای شرکت در تصمیم‌گیری در مورد امور همگانی جامعه (آشوری، ۱۳۷۰: ۱۵۷). به طور خلاصه می‌توان گفت که مبانی نظری دموکراسی در سه اصل خلاصه می‌شود؛

الف) حاکمیت مردم به معنای واگذاری قدرت نهایی تصمیم‌گیری عمومی، مشروعیت بخشی به حکومت و نظارت بر آن به همه شهروندان بالغ جامعه، ب) برابری سیاسی، به این معنا که هر شهروند بالغ با هر شهروند بالغ دیگر برای مشارکت در فرآیند تصمیم‌گیری عمومی از حق مساوی برخوردار است، ج) حکومت اکثریت، به این معنا که وقتی مردم در موردی با هم توافق نداشته باشند، حکومت باید بنا به خواست شمار بیشتر عمل کند و نه شمار کمتر (رنی/ سازگار، ۱۳۷۴: ۱۴۰). هر دیدگاهی که اصول فوق را بپذیرد، دموکراتیک تلقی می‌گردد. البته در دیدگاه‌های متاخر برای گریز از پیدایش پدیده‌ای به نام استبداد اکثریت، تاکید می‌شود که در هر حالتی حاکمیت باید در چارچوب قانونی که حافظ حقوق اقلیت است اعمال شود (هلد، ۱۳۶۹: ۳۷۲؛ بشیریه، ۱۳۸۰: ب: ۱۳۶ و ۱۳۸۰: ۳۹).

اما در مورد مفهوم سکولاریسم باید گفت این اصطلاح، برای نخستین بار در سال ۱۸۴۶ میلادی توسط هلی یاک (Holy Yoake) در انگلستان به کار برده شد، اما هیچ گاه تعریفی قابل قبول همگان از آن ارائه نگردید (برقی، ۱۳۸۱: ۷۶). از این‌رو، برای دستیابی به تعریف سکولاریسم بهتر آن است که بکشیم تا «کاربردهای» مختلف آن را طبقه‌بندی کنیم ... از جمله کاربردهای مختلف این مفهوم به این موارد می‌توان اشاره کرد: اول، زندگی این جهانی، عرفی و غیردینی؛ سکولاریسم به این معنا نوعی گریز آگاهانه از دین و دعوت به بی‌توجهی به تجربیات و باورهای دینی است. این تعبیر از سکولاریسم با الحاد و لادری‌گری سازگار است. ... دوم، خصوصی‌سازی دین و جدا کردن آن از زندگی اجتماعی؛ این کاربرد از سکولاریسم دعوتی است به جدا کردن دین و جامعه. در این کاربرد، دین باید به قلمرو خاص خود عقب‌نشینی کرده و منحصر به زندگی خصوصی شود و خصلتی یکسره درونی پیدا کند و تسلطش را بر هر یک از جنبه‌های زندگی اجتماعی از دست بدهد ... و سوم، نگرش خاص در خصوص نسبت میان دین و قدرت و سیاست است. ذیل این کاربرد می‌توان از سه کاربرد جزئی‌تر سخن گفت: اول، جدایی دین از حکومت (Separation of religion and government)، دوم جدایی دین از دولت (Separation of religion and state) و سوم جدایی دین از امور سیاسی (Separation of religion and politics) (علوی تبار، ۱۳۸۲: ۸۲-۸۱ و علی بابایی، ۱۳۶۹: ۶۸۷-۶۸۵). البته روشن است که این کاربردهای مختلف از مفهوم سکولاریسم در ارتباط با هم بوده و جدا کردن آنها از همدیگر به خاطر مطالعه بهتر و شناخت بیشتر از این مفهوم صورت می‌گیرد.

**ب) چالش نظری -** هرگاه بر مبنای بحث قسمت اول این بخش، گوهر حکومت دموکراتیک را پذیرش حاکمیت مردم و گوهر سکولاریسم را ضرورت غیردینی بودن حوزه عمومی و حکومت تلقی کنیم، در خصوص نسبت بین این دو مفهوم دو دیدگاه اصلی وجود دارد.

بر اساس دیدگاه نخست سکولاریسم از لوازم دموکراسی است. به نظر می‌رسد مهمترین استدلال‌هایی که برای دفاع از این دیدگاه ارایه شده است، به قرار زیر قابل تلخیص باشد:

۱- یکی از مبانی دموکراسی نسبی‌گرایی ارزشی است. هیچ ارزشی مطلق نیست و بر همین اساس نیز تمامی نظام‌های ارزشی اهمیت مساوی دارند (بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۸-۲۷). این امر دموکراسی را ماهیتاً سکولار می‌سازد، چرا که دین به اصالت و مطلق بودن ارزش‌های دینی گرایش داشته و مغایر با نسبی‌گرایی است.

۲- دموکراسی بر این فرض استوار است که عادلانه‌ترین تصمیمات در عرصه سیاست تصمیماتی هستند که توسط مردم و یا نمایندگان آنها اتخاذ می‌شوند. در واقع از آنجایی که سود و زیان این تصمیمات از آن مردم است، عادلانه‌ترین گزینه این است که خود مردم در این عرصه نقش‌آفرینی کنند. این موضوع نیز دموکراسی را قرین سکولاریسم می‌سازد (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۵۲). چرا که دین مطابق این دیدگاه ممکن است در عرصه حکومت احکامی ویژه داشته باشد و آنها را عین حقیقت و نماد عمل به عدالت معرفی کند و بر همین اساس نیز به رای و نظر مردم اعتنا نکند.

۳- در حکومت دموکراتیک حکام با رای مردم روی کار می‌آیند و هدف حکومت کسب رضایت مردم است. مشروعیت حکومت نیز به همین صورت فراهم می‌آید. در حالی که در حکومت دینی در همه این موارد این خداوند است که اهمیتی بسیار بیشتر نسبت به مردم دارد. لذا از این چشم‌انداز نیز تحقق دموکراسی مستلزم پذیرش سکولاریسم است.

۴- نهایتاً اینکه در یک حکومت دموکراتیک همه افراد جامعه حقوق برابر دارند. پذیرش این تساوی و برابری حقوقی نیز مستلزم سکولاریسم است. زیرا که دین حاضر به پذیرش برابری انسان‌ها قطع نظر از ماهیت دین و آیین آنان نخواهد بود.

اما بر اساس دیدگاه دوم دموکراسی هیچ‌گونه ملازمه‌ای با سکولاریسم ندارد. به همین لحاظ نیز می‌توان در کنار دموکراسی سکولار از دموکراسی دینی سخن به میان آورد. مهم‌ترین مبانی نظری این دیدگاه اجمالاً به قرار زیر است:

۱- هرگاه حکومت دموکراتیک، حکومتی باشد که ساختار و عملکرد آن از جانب مردم تعیین می‌شود، در یک جامعه دینی، دموکراسی با نقش‌آفرینی رای مردم دیندار، به نحوی گریزناپذیر دینی و غیرسکولار خواهد بود. روشن است که تحمیل سکولاریسم به چنین جامعه‌ای عین استبداد و مغایر با ماهیت دموکراسی است (سروش، ۱۳۷۵).

۲- پذیرش دموکراسی ضرورتاً به مفهوم پذیرش نسبیت ارزشی و نسبیت حقیقت نیست. بلکه پذیرش آن به مفهوم پذیرش سازوکاری جهت پرهیز از نزاع خشونت‌بار میان قائلان به نظام‌های ارزشی رقیب و نبرد خون‌بار بین مدعیان حقیقت است. این سازوکار هم به لحاظ

نظری و هم در عملکرد اکثریت قاطع دینداران با مبانی دینی مغایرتی ندارد. افرادی که قرائت دینی متفاوتی در این خصوص داشته باشند نادر و بسیار اندکند.

۳- شاخص اصلی حکومت دینی، ضرورت عدم تعارض حوزه سیاست با موازین دینی است. چرا که شکل و ساختار حکومت یک امر عقلی و علمی است. دموکراسی نیز یک موضوع محتوایی نبوده و ناظر بر شکل و ساختار حکومت است. از این رو در یک نظام دموکراتیک، با تکیه بر خواسته‌های مردم، می‌توان شاخص یک حکومت دینی را نیز تامین کرد (کدیور، ۱۳۸۰). روشن است که هر گاه شاخص حکومت دینی تعیین حاکمان از سوی خداوند بدون توجه به رای مردم تعریف شود، چنین حکومتی با دموکراسی سازگار نخواهد بود. اما چنین تعریفی در میان دینداران محل اختلاف نظر بوده و طرفدار زیادی ندارد.

۴- نهایتاً اینکه هرچند در مدل لیبرالیستی دموکراسی بر ضرورت تساوی شهروندان تاکید می‌شود، اما واقعیت این است که تساوی مزبور علی‌رغم مطلوب بودن اصولی آن، از ضروریات دموکراسی نیست. بهترین مویده این مدعا تاریخ دموکراسی است و من باب مثال می‌توان گفت که حتی پذیرش حق رای برای زنان علی‌رغم سپری شدن چند قرن از عمر دموکراسی، در قرن بیستم اتفاق افتاده است. در عین حال می‌توان اضافه کرد که برخی از عالمان مذهبی حتی این تساوی را نیز در شکل جهانی آن پذیرفته‌اند (مجنهد شیبستری، ۱۳۷۹:۳۴۷-۳۴۶).

چنانکه ملاحظه می‌شود در خصوص نسبت سکولاریسم و دموکراسی داوری نظری به راحتی ممکن نیست. از این رو به نظر می‌رسد مراجعه به شواهد تاریخی و عالم واقع راه‌حلی مناسب برای قضاوت قابل اتکا در این عرصه هست. فرضیه این گفتار بر همین اساس طراحی و در بخش‌های بعدی مورد بررسی قرار گرفته است.

**ج) طرح فرضیه -** از زاویه دید جامعه‌شناسی سیاسی، آنچه در زندگی سیاسی رخ می‌دهد ریشه در زیرساخت‌های اجتماعی دارد (بشیریه، ۱۳۸۰). با تکیه بر همین دید می‌توان به این فرضیه اندیشید که " آنچه نسبت سکولاریسم با دموکراسی را شکل می‌دهد تمایلات ایدئولوژیک نیروهای قدرتمند اجتماعی است ". به این معنا که هرگاه نیروهای اجتماعی خواهان یک حکومت دموکراتیک سکولار باشند، دموکراسی سمت و سوی سکولار خواهد داشت و هرگاه بالعکس این قضیه اتفاق افتد و تمایلات نیروهای اجتماعی دینی بودن دموکراسی را اقتضاء کند، یک نظام دموکراتیک دینی بر پا خواهد شد. بر همین اساس سکولار و یا دینی بودن، ویژگی ماهوی دموکراسی نیست.

لازم به ذکر است که مقصود از نیروهای اجتماعی شامل طبقات به مفهوم دقیق آن و گروه‌هایی می‌شود که ذاتاً طبقه به شمار نمی‌روند و لیکن ممکن است به نمایندگی از بخشی

از اعضای جامعه ایفای نقش نمایند. طبقات و گروه‌های مزبور در شکل‌گیری ساختار و کارکردهای دولت بسیار موثرند و از همین‌رو شناخت آنها از نظر جامعه‌شناسی دولت بسیار ضروری است (بشیریه، ۱۳۸۰: ۱۲۷).

علی‌القاعده هرگاه فرضیه مزبور معتبر باشد باید بتوان در کشورهایی که دموکراسی سکولار دارند، گرایشات سکولار نیروهای اجتماعی موسس دموکراسی را به وضوح نشان داد و در کشورهای واجد دموکراسی دینی، وجود تمایلات دینی در نیروهای اجتماعی موسس دموکراسی شرط اعتبار این فرضیه خواهد بود. با این پیش‌زمینه روش‌شناختی در بخش‌های بعدی تجربه دموکراتیک فرانسه و ایران به عنوان نمونه‌هایی از دموکراسی‌های سکولار و دینی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و از این طریق میزان اعتبار فرضیه طرح شده به آزمون از طریق داده‌های تاریخی وانهاده می‌شود.

## ۲. تجربه دموکراسی سکولار در فرانسه

دموکراسی سکولار امروز فرانسه، بی‌تردید ریشه در انقلاب کبیر این کشور در سال ۱۷۸۹ دارد. هرچند بسیج انقلابی شاخص دموکراسی نیست و حتی فرانسه در سال‌های بعد از انقلاب استبداد و دیکتاتوری را نیز تجربه کرد، اما چنانکه اشاره شد نمی‌توان تردید نمود که دموکراسی فعلی این کشور از نتایج دراز مدت انقلاب کبیر ۱۷۸۹ به شمار می‌رود. از همین‌رو بررسی دقیق گرایشات نیروهای اجتماعی موثر در دوره انقلاب برای آزمون اعتبار فرضیه این نوشتار دارای اهمیت بسیار زیاد است.

به این ترتیب باید گفت در پایان سده هیجدهم، بخش اعظم اروپا از جمله فرانسه تحت رژیم بود که از آن زمان تا کنون «رژیم کهن» (Ancient regime) نامیده شده است. از نظر اجتماعی، ویژگی این رژیم، امتیازات اشرافی و از نظر سیاسی، ویژگی آن استبداد بر پایه حق الهی سلطنت بود (سوبول / کسرائیان، بی تا: ۹). در کانون اندیشه سیاسی رژیم قبل از انقلاب، نظام سلطنتی به عنوان موهبت و رحمت الهی تصور می‌شد؛ در این معنا پادشاه یک معجزه‌گر بود و حتی با لمس بیماران جذامی، آنها را شفا می‌بخشید. پادشاه نقش پدر و فردی مقدس را داشت و در عین حال در بالاترین مراتب کلیسا از جایگاه و منزلت برخوردار بود (وول / خراسانی، ۱۳۷۸: ۲۵). جامعه فرانسه اساساً اشرافی باقی مانده بود. این جامعه بر امتیاز اصیل زادگی و ثروت ملکی مبتنی بود.

اما در آستانه انقلاب در نتیجه تحولات «اقتصادی» قدرت طبقه متوسط افزایش یافته بود و ارکان این ساخت اجتماعی سنتی رو به تزلزل گذاشته بود (سوبول/کسرائیان، بی تا: ۴۱). در واقع احیای تجارت از سده یازدهم به بعد و رشد صنایع دستی شکلی جدید از ثروت یعنی ملکیت

شخصی و همچنین یک طبقه اجتماعی جدید یعنی بورژوازی (Bourgeoisie) را به وجود آورده بود. این طبقه در پایان سده هجدهم علاوه بر آنکه مهم‌ترین نقش را در تولید صنعتی ایفا می‌کرد، افراد لازم برای تصدی تشکیلات شاهی و سرمایه مورد نیاز گرداندن دولت را فراهم می‌کرد (همان: ۵۱-۵۰). بر اساس نظر آلبرت سوبول (Albert Soboul) قدرت همین طبقه عامل اصلی انقلاب بود و این طبقه به واسطه بلوغی که به آن رسیده بود، موقعیت رهبری را در جامعه احراز کرده بود و این موقعیت، با موجودیت رسمی اشراف سالاری در تعارض بود (Blanning, 1987). چرا که تنها همان‌ها - روحانیت و اشرافیت - بودند که مناصب بالای فرمانروایی در دولت و جامعه را اشغال کرده بودند و تنها همان‌ها از موقعیت و پرستیژ برخوردار بودند (همان: ۲).

به اعتقاد بریتون (Brinton) زمانی که یک طبقه به ثروت دست می‌یابد ولی خود را از بالاترین تشخص اجتماعی و پایگاه‌های قدرت آشکار و باز سیاسی محروم احساس می‌کند، تعارض‌های اجتماعی به اوج خویش می‌رسد این نکته به بیان وسیع در مورد موقعیت اشراف درجه سوم و بازرگانان کالونی مذهب سده هفدهم انگلستان، اشرافیت مستعمراتی و بازرگانان آمریکا دست‌کم در رابطه با طبقه حاکم انگلیس، بورژوازی فرانسه در سده هجدهم، بورژوازی روسیه در سده نوزدهم و اوایل قرن بیستم مصداق دارد طبقه‌ی بورژوازی در هر یک از این چهار جامعه، حتی پیش از انقلاب، در تعیین تصمیم‌های سیاسی عمده، نقش واقعاً تعیین‌کننده داشت اما با این همه کشور از سوی دیگران یعنی افراد «ممتاز» اداره می‌شد و طبقه بورژوازی از دسترسی به بالاترین افتخارهای اجتماعی به‌گونه‌ای نومیدکننده محروم بود (بریتون/ثلاثی، ۱۳۷۰: ۳۸).

در هر حال تغییری آشکار که در طبیعت اقتصاد فرانسه بین سال‌های ۱۷۲۰ تا ۱۷۷۰ بوجود آمده بود، منجر به تغییری مشابه در سیستم سیاسی فرانسه نشده بود و همین مسئله باعث شده بود که این سیستم برای اقتصاد سرمایه‌داری در حال ظهور قرن هجدهم نامناسب باشد. البته باید خاطرشان کرد که علاوه بر عواملی که به طبقه بورژواز نیرو می‌داد - دانش، صنعت، بازرگانی، ماشین، حمل و نقل سریع، شهرنشینی و... - فشار اقتصادی که بر طبقه فرو دست وارد می‌آمد آنها را نیز متحد بورژوازی علیه اشرافیت می‌کرد. در نتیجه [بعد از دوره ای که به انقلاب اشراف موسوم است] طبقه بورژوازی با طبقه پایین دست خود، در آن مقطع زمانی هم سو شده، یکسره به عنوان طبقه ای نیرومند در برابر طبقه اشراف نیروی واحدی پدید آوردند... که در فرجام کار طبقه اشراف را شکست دادند (بارنوبکر/یوسفیان و مجیدی، ۱۳۷۰: ۴۲).

مسئله سیاسی مهم که برای این طبقه مطرح بود، مسأله چگونگی سهم شدن در قدرت بود. از اواسط قرن و بویژه از سال ۱۷۷۰ توجه به مسایل سیاسی و اجتماعی بیشتر شده بود.

مضامین نوشته‌های روشنفکران طبقه بورژوازی آشکارا همان مضامینی بود که فیلسوف‌ها مطرح ساخته بودند؛ انتقاد از حق الهی سلطنت، نفرت از حکومت خودکامه، حمله به نجباء و امتیازات آنها، تقاضای مساوات مدنی و مالی و حق اشتغال به حرفه دلخواه بر مبنای توانایی و استعداد (سوبول/کسرایان، بی تا: ۱۰). از همین روست که مورخانی که دیدگاه‌های جبرگرایانه درباره انقلاب فرانسه را رد می‌کنند، معتقدند که این انقلاب به وسیله ایده آل‌ها بوجود آمده، مفاهیمی چون قانونگرایی، عدالت، عقلانیت سازمانی (Organizational rationality) و ضدروحانی‌گری (Anti-clergism) جامعه را به طرف یک وضعیت بهتر رهنمون شدند (Hunt, 1998: 2).

بنا به اعتقاد کالینز (James . B . Collins) فلاسفه ای همچون مونتسکیو (Montesquiev)، لاک (Loke)، ولتر (Voltaire) و روسو (Rousseau) به مردم فرانسه واژنامه سیاسی جدید ارائه دادند که به آنها اجازه می‌داد در یک اشتراک ذهنی (Mental universe) جدید زندگی کنند (Ollinse, 2002: xix). این فیلسوف‌ها در همه زمینه‌های فعالیت، از آزادی‌های فردی گرفته تا آزادی داد و ستد خواستار آزادی شده بودند، همه آثار بزرگ سده هجدهم به مسایلی اختصاص یافته‌اند که آزادی مطرح ساخته است. یکی از جنبه‌های اساسی فعالیت فیلسوف‌ها و به ویژه ولتر، مبارزه به خاطر تحمل مذهبی و آزادی عبادت بود (سوبول/کسرایان، بی تا: ۱۰۸). در واقع فیلسوف‌ها همگی درباره مذهب هم عقیده بودند، آنها همه علیه آن بودند (Blanning, 23: 1987). البته مسیحیت نه به عنوان یک ایمان دینی، بلکه بیشتر به عنوان یک نهاد سیاسی، برانگیزاننده این حملات شدید شده بود. کلیسا نه به خاطر آنکه کشیشان می‌خواستند امور جهان دیگر را تنظیم کنند، بلکه از آن روی که این کشیشان مالک مستغلات، ارباب و تیولدار و عشریه<sup>۱</sup> بگیر شده بودند و در امور دنیوی نقشی برجسته بر عهده گرفته بودند، مورد نفرت قرار گرفته بود و این بیزاری نه برای آن بود که در دنیای نوینی که داشت ساخته می‌شد، کلیسا جایی نداشت بلکه به دلیل آنکه در دنیایی کهنه که در آستانه نابودی بود، کلیسا نیرومندترین و ممتازترین مقام را در اختیار داشت (دو توکویل/تلائی، ۱۳۶۵: ۳۱).

کلیسا در این زمان اگر نه سرکوبگرترین، دست‌کم یکی از قدرت‌های عمده ارضی به شمار می‌آمد و با آنکه پیشه و سرشت آن به هیچ روی اقتضاء نمی‌کرد، با اقتدار دنیوی همکاری داشت و غالباً مفسد آن را به دیده اغماض می‌نگریست، حال آنکه همین مفسد اگر در عرصه‌های دیگر پیش می‌آمدند، نکوهش‌شان می‌کرد (همان، ۲۸). بنا بر این در حالی که

۱. عشریه (tithe) بخشی از محصولات یا دام‌ها بود که زمینداران ناگزیر بودند آن را به موجب فرامین سال‌های ۱۷۷۹ و ۱۷۷۴ به تحصیلدار عشریه تحویل دهند. (به نقل از آلبر سوبول: ۵۹).



کاتولیسیسم (Catholicism) به عنوان یک ایدئولوژی به خاطر غیرعقلانی (Irrational) بودنش طرد می‌شد، کلیسای کاتولیک به عنوان یک نهاد (Institution) به خاطر ثروت، قدرت، فساد و نابردباری‌اش طرد می‌شد (Blanning, 1987: 22). در حقیقت کلیسا نخست همپایه یک مرجع دنیوی و سپس وابسته به آن شده بود. با این همه یک نوع رابطه بده و بستان میان کلیسا و دولت برقرار بود. کلیسا به دولت حمایت اخلاقی می‌بخشید و دولت از جنبه مادی از کلیسا حمایت می‌کرد. بدین شیوه، قدرت دنیوی بر اطاعت از مراجع کلیسایی پافشاری می‌کرد و کلیسا مراقب بود که پاس اقتدار شاه نگهداشته شود. اما اکنون با گسترش جنبش انقلابی، این اتحاد برای کلیسا سرشار از خطر شده بود، چرا که چنین همبستگی‌هایی برای قدرتی که نه به فشار بلکه بر اعتقاد استوار است، همیشه خطرناک می‌باشد (دو توکویل/ثلاثی، ۱۳۶۵: ۲۸۱).

بدین ترتیب، چون کلیسا کاملاً وابسته به نهادهایی قدیمی بود که دیگر می‌بایست یکسره از میان برداشته شوند، انقلاب فرانسه بناگزیر می‌بایست ضمن از بین بردن قدرت دولتی، دین مستقر را نیز هدف حمله قرار دهد (همان: ۳۷۴). به اعتقاد بلانینگ عاقلانه به نظر می‌رسد که به همراه پیترگی (Peter Gay) چنین نتیجه‌گیری کنیم که فلاسفه خواهان یک نظام اجتماعی و سیاسی بودند که سکولار، عقلانی، انسانی، امن، باز و آزاد باشد (آزاد به معنای آزادی از قدرت خودسرانه، آزادی بیان (Freedom of speech)، آزادی تجارت، آزادی برای بروز استعدادها، آزادی برای واکنش زیبایی‌شناسانه (Freedom of aesthetic response) و آزادی از دست مردان اخلاق برای ساختن شیوه خویش در جهان (Blanning, 1987: 21-22)).

بدین ترتیب، طبقه بورژوازی به مثابه نیروی اجتماعی غالب در این دوره، با الهام از اندیشه‌ها و نظریات روشنفکران و اندیشمندان، خواهان حاکمیت مردم، آزادی، برابری و مساوات بودند و از آنجا که حاکمیت با همراهی کلیسا و روحانیون در حق مردم اجحاف کرده و همه‌گونه آزادی و مساوات را از بین برده بودند، خواهان عدم دخالت دین و مذهب در حکومت شده و خواستار آن شدند که حکومت هیچگونه امتیاز و برتری برای مفسران یا پیروان دین قایل نشده و ضمن دموکراتیک (Democratic) بودن و رعایت اصول و آموزه‌های دموکراتیک، سکولار یا عرفی نیز باشد و همین مسئله باعث شد که دموکراسی تکوین یافته در این کشور یک دموکراسی غیر دینی و کاملاً سکولار شود.

اما بر خلاف مورد انقلاب کبیر فرانسه، نوع دموکراسی که در ایران و در جریان انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ شکل گرفت یک دموکراسی غیرسکولار و دینی بود. اما آیا تفاوت ماهوی گرایش‌های ایدئولوژیک و نظام اعتقادی نیروهای اجتماعی غالب در ایران - در این دوره - دلیل تکوین یک دموکراسی کاملاً متفاوت با دموکراسی سکولار فرانسه بوده است؟ برای یافتن

پاسخ به این پرسش باید نظام اعتقادی و گرایش‌های ایدئولوژیک نیروهای اجتماعی غالب ایران در آستانه انقلاب اسلامی را بررسی کنیم.

### ۳- تجربه دموکراسی دینی در ایران

در ابتدای این بحث اشاره به یک نکته لازم به نظر می‌رسد و آن اینکه دموکراسی مدل‌های مختلف دارد. دیوید هلد در کتاب مدل‌های دموکراسی ۹ مورد از این مدل‌ها را بررسی کرده است (هلد، ۱۳۶۹). در واقع، این امر بر خلاف استدلال برخی از پژوهشگران ناظر بر این نکته است که تنها مدل متصور برای دموکراسی، مدل دموکراسی لیبرال است. بر همین اساس چنانکه در منابع علمی معتبر نیز آمده است (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۸۷-۱۸۵) می‌توان مدل دموکراسی دینی را نیز یکی از مدل‌های متصور برای تحقق دموکراسی، با در نظر گرفتن شاخص‌هایی دانست که در بخش اول این مبحث مورد بررسی قرار گرفته است. بنابراین معرفی دموکراسی ایران به عنوان نمونه‌ای از دموکراسی دینی (با پذیرش ضعف‌هایی که عمدتاً به دلیل جوان بودن آن وجود دارد) با توجه همین پیش‌زمینه نظری صورت پذیرفته است. در عین حال جالب است به این نکته نیز اشاره کنیم که پذیرش مدل ایران به عنوان یک نمونه از دموکراسی دینی، خود به تنهایی برای ابطال تصور ناظر بر وجود رابطه تلازم بین دموکراسی و سکولاریسم کفایت می‌کند. با اینحال برای بررسی فرضیه ارائه شده، مطالعه رابطه تمایلات نیروهای اجتماعی و نوع دموکراسی ایران ضروری به نظر می‌رسد.

به طور خلاصه باید گفت که در آستانه انقلاب اسلامی، قدرت سیاسی ایران بر پایه حاکمیت مطلقه شاه و اطاعت و فرمانبری از او می‌چرخید و سیستم با کمک مستشاران خارجی به صورت موثر در خدمت اهداف نظام که همانا تثبیت و تحکیم قدرت سیاسی بود، عمل می‌کرد (محمدی، بی تا: ۱۰۶). مشارکت سیاسی مردم و دخالت آنها در امور کشور و تعیین سیاستها در عصر پهلوی همانقدر نایاب و نادر بود که در عصر قاجار. عدم دخالت مردم در شئون اصلی کشور عملاً در هر دو عصر یکسان بود مردم نسبت به ساختار سیاسی حاکم در عصر پهلوی، بی‌تفاوت، بی‌علاقه و بعضاً متنفر و از آن روی گردان شده بودند (شیخی، ۱۳۸۲-۱۹۰). شاه فردی خودشیفته بود و به دنبال قدرت و عظمت شخصی می‌گشت. خودکامگی و سلطه‌طلبی‌های او به تحقیر مردم می‌انجامید و این امر در اواسط دهه ۱۳۵۰ به اوج خود رسید (زونیس/زندو سعیدی، ۱۳۷۰: ۱۲۴). حتی شاه، انصراف از اسلام در زندگی رسمی و عمومی ایران را در جشن‌های رسمی پنجاهمین سالگرد تولد خاندانش روشن ساخت:

«من اعلام می‌دارم که ما، خاندان پهلوی، هیچ عشق دیگری را جز ایران در دل نمی‌پرورانیم و هیچ شوری جز بزرگی ایرانیان در سر نداریم و هیچ وظیفه‌ای را جز خدمت به کشور و ملت نمی‌شناسیم».

هیچ اشاره‌ای به اسلام نشد... به این ترتیب وقتی شاه تعهدش را به حرمت ایرانیان اعلام کرد، باور نداشت که دین آنان با این حرمت ملازمه دارد. او علناً و پیوسته دین را که تقریباً همگان معتقد بدان بودند و قانون اساسی ایران او را به تحکیم آن ملزم ساخته بود نادیده می‌گرفت (همان: ۱۶۳). بدین طریق اختلاف فاحش دیدگاه شاه و واقعیات اجتماعی موجود در جامعه ایرانی به وضوح قابل رویت می‌شد. عدم توجه به خواسته‌های واقعی مردم، مصرف‌گرایی به جای تولید، تقلیل و حذف نقش بازاریان سنتی و بیش از حد بهاء دادن به نقش بورژوازی تحت‌الحمایه، نه تنها در تبدیل ایران به جامعه‌ای شبیه جامعه غرب کمک چندان نکرد، بلکه باعث نزدیکی هر چه بیشتر بازاریان با مخالفان دولت و روحانیون گردید (شیخی، ۱۳۸۲: ۱۹۳).

از طرف دیگر، روابط شاه در این سال‌ها با روحانیت نیز عموماً تیره بود در حالی که روحانیون قشری بسیار موثر در تحولات ایران بودند (فوران/تدین ۱۳۷۷: ۵۵۳-۵۵۲).

در این شرایط برخی از علما تصویری از اسلام ارائه کردند که ضد استثمار، بی‌عدالتی، عقب‌افتادگی، جهل، تفاوت‌های طبقاتی و امپریالیسم بود. تلاش‌های آنان در ایدئولوژیک کردن تشیع، روی بسیاری از اقشار خصوصاً جوانان تاثیر انقلابی داشت و تمایلات رادیکال و انقلابی را تشویق کرد (شیخی، ۱۳۸: ۴۲). آنان بخاطر دانسته‌های مذهبی شان مورد توجه مردم بودند و نیز توده مردم به پیروی از اجتهاد آنها احساس نیاز می‌کردند و در عین حال نقش روحانیون در مراسمی که شیعیان در ارتباط با شهادت امام حسین (ع) برگزار می‌کردند برجسته بود (Omid, 1994: 11). بر همین اساس، علما سازمان‌ها و نهادها اسلامی نقش عمده در بسیج عمومی ایفا نمودند. هیئت‌های مذهبی به مثابه پل ارتباطی بین نهادهای مذهبی شیعه و توده‌های مردم عمل می‌کردند و نقش اساسی در بسیج آنها بازی می‌کردند (شیخی، ۱۳۸۲: ۴۳). البته همچون بسیاری از نیروهای اجتماعی دیگر، روحانیت نیز یکدست و یکپارچه نبود و تنها گروهی که آبراهامیان (Abrahamian) از آنها با عنوان مخالفان روحانی مبارز نام می‌برد نقش اصلی در بسیج توده‌ها بر ضد رژیم پهلوی و نیز معرفی حکومت اسلامی به مردم را بر عهده داشتند (آبراهامیان / فیروزمند و دیگران، ۱۳۷۷: ۴۳۷).

انقلاب توسط امام خمینی رهبری شد. وی معتقد به تشکیل حکومتی اسلامی بود که می‌بایست احکام اسلامی را اجرا نماید و از فساد اعتقادی و اخلاقی جلوگیری نماید. سخن وی در این باره چنین است:

«بدیهی است ضرورت اجرای احکام، که تشکیل حکومت رسول اکرم (ص) را لازم آورده، منحصر و محدود به زمان آن حضرت نیست و پس از رحلت رسول اکرم (ص) نیز ادامه دارد. طبق آیه شریفه<sup>۱</sup> احکام اسلام محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم الاجراست... بنابراین، چون اجرای احکام پس از رسول اکرم (ص) و تا ابد ضرورت دارد، تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره ضرورت می یابد. بدون تشکیل حکومت و بدون دستگاه اجرا و اداره که همه جریانات و فعالیت های افراد را از طریق اجرای احکام تحت نظام عادلانه درآورد، هرج و مرج به وجود می آید و فساد اجتماعی و اعتقادی و اخلاقی پدید می آید. پس برای این که هرج و مرج و عنان گسیختگی پیش نیاید و جامعه دچار فساد نشود، چاره‌ای نیست جز تشکیل حکومت و انتظام بخشیدن به همه اموری که در کشور جریان می یابد. بنابراین، به ضرورت شرع و عقل آنچه در دوره حیات رسول اکرم (ص) و زمان امیرالمومنین علی بن ابی طالب (ع) لازم بوده یعنی حکومت و دستگاه اجرا و اداره پس از ایشان و در زمان ما لازم است» (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۹-۱۸).

اما نقش تعیین کننده و محبوبیت وسیع امام خمینی را با دو عامل می توان توضیح داد. عامل اول، شخصیت ایشان بخصوص زندگی ساده و سازش ناپذیری وی با «طاغوت» بوده و عامل دوم، هوشمندی و موقع شناسی و بخصوص توانایی ایشان در گردآوری طیفی وسیع از نیروهای سیاسی و اجتماعی در پشت سر خویش بوده است (آبراهامیان / فیروزمند و دیگران: ۱۳۷۷: ۴۹۱). بدین ترتیب، می توان گفت که اکثریت ایرانیان، امام خمینی را منادی حق و عدالت و مدافع محرومان می دانستند و خواهان برپایی حکومت اسلامی مورد نظر وی یعنی جمهوری اسلامی بودند. با این حال و با وجود اینکه اعتقادات و گرایشات ایدئولوژیک روحانیون مبارز و به ویژه امام خمینی بیشترین تاثیر را در گرایش توده مردم و تمایل آنان به برقراری نظام دموکراسی دینی داشت نباید از نقش برجسته روشنفکران و بخصوص روشنفکران مذهبی غافل شد. بشیریه معتقد است که در دهه ۱۳۵۰ بخش هایی از قشر روشنفکری ایران به ایدئولوژی سیاسی اسلام روی آوردند و تعبیرهایی شورشگرانه از آن بدست دادند. وی می نویسد «پیش از دهه ۱۳۵۰} روشنفکران ایران عمدتاً دارای گرایش هایی لیبرالی و غیر دینی و ضد سنتی بودند. {اما}... هدف روشنفکران اسلامی دهه ۱۳۵۰ احیای اسلام به عنوان یک نظام اجتماعی و سیاسی در مقابل نظام سرمایه داری غربی بود. از جمله نمایندگان این گرایش جدید در بین روشنفکران در آن دوران باید از جلال آل احمد، علی شریعتی و بنیانگذاران گروه مجاهدین خلق و جنبش انقلابی مردم مسلمان (جاما) و نهضت آزادی ایران نام برد که

۱. برای نمونه به آیات ۵۲ از سوره ابراهیم، ۲ از سوره یونس، ۴۹ از سوره حج، ۴۰ از سوره احزاب و ۷۰ از سوره یس مراجعه شود.

همگی کم و بیش مخالف سرمایه‌داری و امپریالیسم غربی و هوادار تفسیری سیاسی و نوگرایانه‌ای از اسلام و برقراری نظام اجتماعی اسلامی بودند (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۶۰).

بی‌شک در بین این روشنفکران دکتر علی شریعتی از همه تاثیرگذارتر و مهم‌تر بوده است. شریعتی روشنفکر مسلمانی بود که نوشته‌های انقلابی‌اش تأثیری بسزا در برانگیختن روشنفکران بر ضد محمدرضا شاه داشت (Hossain, 1985: 78). و دلیل این امر آن بود که شریعتی به عنوان یک اندیشمند برجسته سیاسی - مذهبی، اسلام‌شناس مترقی و معلم رادیکالیسم اسلامی در سخنرانی‌ها و نوشته‌های خود تعریفی تازه از اسلام شیعه و «شهادت» ارائه داد و هزاران پسر و دختر جوان دانشجوی را با فلسفه سیاسی‌اش که ترکیبی از سنت‌های اسلامی با افکار انقلابی بود آشنا ساخت (نجاتی، ۱۳۷۳: ۴۷۸).

به اعتقاد دکتر شریعتی دموکراسی می‌تواند آزاد یا متعهد باشد. به نظر وی دموکراسی غیرمتعهد، حکومت آزادی است که تنها با رای مردم روی کار می‌آید و تعهدی جز آنچه که مردم با همین سنن و با همین خصوصیات می‌خواهد ندارد. ولی دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که بر اساس یک برنامه انقلابی مترقی که افراد را، بینش افراد را، زبان و فرهنگ مردم را، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را می‌خواهد دگرگون کند و به بهترین شکلش براند، بوجود می‌آید. برای این کار یک ایدئولوژی دارد، یک مکتب فکری مشخص دارد، یک برنامه‌ریزی دقیق دارد و هدفش این نیست که یکایک این مردم، رأیشان و سلیقه‌شان متوجه او شود. هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه‌ای برساند که بر اساس این مکتب به طرف این مقصد متعالی حرکت بکند و هدف‌های انقلابی‌اش را تحقق دهد (شریعتی، ۱۳۵۸: ۱۶۷ - ۱۶۶). در واقع می‌توان گفت شریعتی میان امام خمینی و روحانیت از یک سو و دانشجویان و روشنفکران از سوی دیگر، پل زد و از طریق آنان با سایر طبقه‌های شهری از جمله کارگران، محرومان و مهاجران ارتباط برقرار کرد (فوران / تدین، ۱۳۷۷: ۵۴۶).

یکی دیگر از روشنفکرانی که افکار و نظریاتش در جهت تکوین یک دموکراسی دینی بود، مرتضی مطهری است. وی علاوه بر انتقاد از رژیم پهلوی، به انتقاد از دموکراسی غربی پرداخته و دموکراسی اسلامی را در مقابل آن قرار می‌دهد. از نظر وی دموکراسی اسلامی بر اساس آزادی انسان شکل می‌گیرد، اما این آزادی انسان، در آزادی شهوات خلاصه نمی‌شود. اسلام از نظر ایشان دین ریاضت و مبارزه با شهوات به معنی کشتن شهوات نیست، بلکه دین اداره کردن و تدبیر کردن و مسلط بودن بر شهوات است. به نظر ایشان این مطلب بسیار واضح است، چرا که کمال انسان در انسانیت و عواطف عالی و احساسات بلند اوست و هدف دموکراسی اسلامی نیز آزادی واقعی - در بند کردن حیوانیت و رها ساختن انسانیت - است (مطهری، بی تا: ۱۰۲ - ۱۰۱).

بدین ترتیب، روشنفکران مذهبی نقشی برجسته بر ماهیت مذهبی انقلاب ایران داشتند و گرایش‌های ایدئولوژیک‌شان در جهت ایجاد یک حکومت دموکراتیک و در عین حال مذهبی بود و بی شک این گرایش‌های ایدئولوژیک و نظام اعتقادی، تأثیر زیاد بر مردم و گرایش‌ها و اعتقادات آنان و انتظاراتشان از یک حکومت مطلوب داشت. چرا که آنچه که بیش از مشکلات اقتصادی روی مردم تأثیر می‌گذاشت، تغییر ساختار فرهنگی و اجتماعی ایران بود که تحت تأثیر سیستم فرهنگی غرب، معیارهای مذهبی، اخلاقی و فرهنگی را مورد تاخت و تاز قرار می‌داد (محمدی، بی تا: ۶۷).

با توجه به مطالبی که مطرح شد می‌توان گفت که علاوه بر فرانسه در ایران نیز گرایش‌های ایدئولوژیک و نظام اعتقادی نیروهای اجتماعی غالب، عامل اصلی تعیین کننده نوع دموکراسی - سکولار بودن یا دینی بودن آن - بود و در هر دو جامعه، دموکراسی بر اساس خواست و اراده اکثریت شکل گرفت و ویژگی‌ها و مشخصه‌های هر دو، ایده‌آل‌ها و آرمان‌های اکثریت بود.

#### ۴- تفسیر یافته‌ها: نقش مناسبات قدرت در ایجاد ایده ملازمه دموکراسی و

##### سکولاریسم

از آنجا که مهم‌ترین اصل دموکراسی، خواست و اراده مردم است، بنا به همین خواست و اراده مردم دموکراسی هم می‌تواند سکولار باشد و هم دینی. اما با توجه به این مطلب، این سوال پیش می‌آید که چه چیزی باعث شده است که ایده تلازم دموکراسی با سکولاریسم، از شهرت فراوانی برخوردار شود و عده‌ای معتقد باشند که دموکراسی همواره باید همراه و ملازم با سکولاریسم باشد و حکومت نمی‌تواند هم دموکراتیک بوده و اصول و آموزه‌های دموکراتیک را رعایت نماید و هم دینی بوده و ارزش‌ها و مسایل دینی و مذهبی را در نظر داشته باشد. به نظر می‌رسد که دلیل ایجاد یک چنین طرز فکری آن است که دموکراسی سکولار بعنوان گفتمانی خاص، بر اثر پیوند با روابط و مناسبات قدرت، به گفتمان مسلط تبدیل شده و توانسته است سایر گفتمان‌ها را تحت تأثیر قرار داده و بر آنها سیطره یابد. در حالیکه قلت قدرت پشتیبان دموکراسی دینی، باعث شده که این گفتمان در مقایسه با گفتمان دموکراسی سکولار در یک وضعیت حاشیه‌ای قرار گیرد. اما منظور از قدرت در این جا چیست؟

مراد از قدرت در اینجا توانایی یک شخص، یک گروه، یک کشور و ... برای محقق ساختن امور مطلوب خویش است. این توانایی حاصل برخورداری از یک سری منابع مادی و معنوی است برای مثال میزان قدرت یک کشور به میزان برخورداری آن از وسعت، جمعیت، پیشرفت

اقتصادی، ذخایر ملی، آمادگی نظامی و... بعنوان منابع مادی و از رهبری، مدیریت، مهارت در استفاده از منابع، خصوصیات مثبت ملی و ... بعنوان منابع معنوی بستگی دارد (سیف زاده، ۱۳۶۸: ۱۵۶-۱۴۰).

با توجه به مفهوم فوق، قدرت می‌تواند به سه طریق به سیطره یک گفتمان بر سایر گفتمان‌ها کمک نماید. یکی اینکه قدرت، وسایل و ابزارهای مورد نیاز برای گسترش و حتی جهانگیر شدن یک گفتمان را فراهم می‌کند. این نقش قدرت، طیفی وسیع را تشکیل می‌دهد که از در اختیار نهادن منابع لازم برای تبلیغ یک گفتمان تا اجبار آدمیان به پذیرش چنین گفتمانی را در بر می‌گیرد. از این‌رو، گفتمان‌هایی که متکی به قدرت باشند در مقایسه با گفتمان‌هایی که از این امتیاز بهره‌ کمتر دارند ... شانس بیشتر برای توسعه و گسترش دارند (قریشی، ۱۳۸۴: ۶۹). برای مثال، گفتمان دموکراسی سکولار که در غرب تولید شده، به دلیل تسلط غرب بر تکنولوژی ارتباطات و مراکز نشر اندیشه و نیز چون غرب از توان اقتصادی لازم برای سرمایه‌گذاری در این زمینه - در زمینه نشر و تبلیغ دموکراسی سکولار - برخوردار است، امکانات بسیار برای معرفی خود به جهانیان و جلب نظر مخاطب‌های مختلف دارد؛ در حالیکه گفتمان دموکراسی دینی چون در یک کشور جهان‌سومی تولید شده، به دلیل ضعف در زمینه تکنولوژی ارتباطات و اطلاعات و عدم توانایی اقتصادی کافی در زمینه نشر و ترویج این نوع گفتمان امکان معرفی خود به جهانیان و جلب نظر مخاطبان را ندارد.

اصولاً به دلیل تسلط غرب بر تکنولوژی ارتباطات و توان اقتصادی اخباری که از غرب و کشورهای ثروتمند شمال به طرف جهان سوم و کشورهای فقیر جنوب منتقل می‌شود، در مقایسه با اخباری که از جنوب به طرف شمال جریان دارد، بسیار بیشتر و چشمگیرتر است. در این زمینه به ارائه چند مثال اکتفا می‌شود: سرویس‌های خبری آسوشیتدپرس (Associatedpress) در روز حدود نود هزار کلمه به آسیا مخابره می‌کند، در عوض، آسیا تقریباً نوزده هزار کلمه برای پخش جهانی به نیویورک ارسال می‌دارد. بخش خبر تلویزیونی یونایتدپرس اینترنشنال (United press international) هر ماه در حدود صد و پنجاه گزارش خبری تلویزیونی به آسیا مخابره می‌کند در مقابل، میانگین برون‌دادهای خبری از آسیا در حدود بیست گزارش در ماه است (مک‌براید، الی بل و دیگران/یاد، ۱۳۶۹: ۱۲۳).

طریق دوم، عبارت از تاثیر قدرت بر ضمیر ناخودآگاه انسان برای پذیرفتن گفتمانی است که با مناسبات قدرت پیوندی نزدیکتر دارد. برای مثال، ایده‌ای که از طرف یک متفکر متعلق به یک کشور غربی ارائه می‌شود در مقایسه با ایده‌های متفکران جهان‌سومی شانس بیشتر برای توسعه و همه‌گیر شدن دارد. علت پدید آمدن چنین وضعیتی در واقع تأثیر پیوند اندیشه‌های متفکران غرب با قدرت کشور‌های غربی بر ضمیر ناخودآگاه انسان است. در واقع در ذهن

بسیاری از آدمیان به طور ناخودآگاه این باور پدید آمده است که قدرت کشورهای غربی نشانه صحت اندیشه های متفکران آن است و این امر، هر چند به طور غیرمنطقی ولی عملاً منجر به آن شده است که اصل بر برتری اندیشه های غربی بر اندیشه های دیگر گذاشته شود (قریشی، ۱۳۸۴: ۷۰).

یکی از عناصر تاثیرگذار در این زمینه وجهه یا «پرستیژ» کشورهای غربی است. چنانکه می دانیم این کشورها همیشه سعی در بالا بردن وجهه خود و کسب پرستیژ در بین ملل دیگر دارند (عامری، ۱۳۷۴: ۳۵۹). کشورهای صنعتی و قدرت های بزرگ از طریق افزایش قدرت نظامی و اهدای کمک های اقتصادی و فنی و نیز از طریق تشریفات دیپلماتیک از قبیل دید و بازدید سران دول و همچنین با تشکیل نمایشگاه های علمی و صنعتی، توسعه و تکمیل سلاح های هسته ای و اکتشافات فضایی، وجهه بین المللی خود را افزایش می دهند (همان: ۳۶۱). همین امر به نحو غیرمستقیم افزایش اعتبار افکار آنان را سبب می شود و یکی از دلایل سیطره گفتمان دموکراسی سکولار و گسترش ایده تلازم دموکراسی با سکولاریسم، همین مسأله است. یعنی چون این نوع گفتمان و این ایده توسط متفکران متعلق به کشورهای پیشرفته غربی ارائه شده، به طور ناخودآگاه این تصور به وجود می آید که دموکراسی همواره همراه و ملازم با سکولاریسم است و مطلوبترین شکل اداره جامعه و بهترین نوع دموکراسی، دموکراسی سکولار است و برای اینکه بتوان همچون غرب به یک قدرت سیاسی و اقتصادی تبدیل شد و به سطح رفاه زندگی غربی رسید، باید همان نوع و همان شکل از دموکراسی را در جامعه پیاده کرد که در غرب وجود دارد. بدون شک با بروز انقلاب اطلاعاتی و در عصر ارتباطات که ملل جهان سوم و کشورهای جنوب، امکان بیشتر برای، آشنایی هر چه بیشتر با پیشرفت های اقتصادی، صنعتی، سیاسی و... غرب می یابند و هر چه بیشتر به ضعف و کاستی های خود در مقایسه با کشورهای غربی پی می برند، این مسئله نیز حادث تر می شود. بدین معنی که مردم و حتی اندیشمندان کشورهای جهان سوم، به طور ناخودآگاه بیشتر تحت تأثیر اندیشه ها و ایده های غربی قرار گرفته و مجذوب آن می شوند.

نهایتاً طریق سوم، یعنی تاثیر مناسبات قدرت عبارت از ارتباط گفتمان با قدرت مخاطب است. گفتمانی که پذیرفتن آن به سود یک فرد است راحت تر پذیرفته می شود تا گفتمانی که پذیرش آن به ضرر اوست. در واقع یک گفتمان معین، نزد آن دسته از افراد، گروه ها، طبقات و... شانس بیشتر برای مقبول افتادن دارد که منافع آنان را تأمین می نماید. به عبارتی روشن تر هر کسی به طور آگاهانه یا ناخودآگاه نسبت گفتمان ها را با منافع خویش می سنجد و گفتمانی را بر می گزیند که با منافع او همسویی دارد... البته تذکر این نکته نیز مفید است که منظور از سود و منفعت در اینجا منحصر به سود و منفعت اقتصادی نیست و شامل منافع



سیاسی، فکری (از جمله اینکه انسان نمی‌تواند براحتمی اندیشه معارض با معلومات قبلی خود را بپذیرد)، فرهنگی و... نیز می‌باشد. ضمن اینکه در عرصه اجتماع، سود یک امر نسبی است و ممکن است اندیشه‌ای که به نفع یک گروه است به ضرر گروه‌های دیگر ارزیابی شود (همان: ۵۱-۵۰). مثالی که در این باره می‌توان زد این است که اگر در جامعه‌ای، اکثریت مردم اعتقادی به ارزش‌ها و باورهای دینی و مذهبی نداشته و هدف اصلی آنان برخورداری از بیشترین حد رفاه و برخورداری مادی و آزادی باشد و حاضر نباشند زیر بار قید و بندهای اعتقادات و باورهای دینی بروند، طبیعتاً گفتمان دموکراسی سکولار، در چنین جامعه‌ای، طرفداران بیشتر خواهد داشت و اکثریت طالب آن خواهند بود که دین و مذهب هیچ نقشی در اداره عرصه عمومی نداشته و به عبارت دیگر دموکراسی کاملاً سکولار و دنیوی باشد. اما در جامعه‌ای که اکثریت مردم آن به ارزش‌ها و معیارهای دینی و مذهبی اعتقاد داشته و خود را پایبند بدان می‌دانند، مسلماً وضعیت به‌گونه دیگر است. بدین معنی که در چنین جامعه‌ای انتظار مردم از حکام این است که به اعتقادات و ارزش‌های آنان احترام قائل شده و دین و مذهب را محترم شمارند و قوانین و مقرراتی را تدوین کرده و به اجرا گذارند که منافاتی با این اعتقادات و ارزش‌ها نداشته باشد. در چنین جامعه‌ای بدون شک دموکراسی دینی و مردم‌سالاری مبتنی بر معیارها و ضوابط دینی طرفداران بیشتر خواهد داشت و مردم خواهان یک چنین دموکراسی‌ای خواهند بود.

بدین ترتیب با مباحثی که مطرح شد، می‌توان گفت، جواب این سوال را که عامل گسترش و فراگیر شدن ایده تلازم دموکراسی با سکولاریسم و مسلط شدن گفتمان دموکراسی سکولار بر سایر گفتمان‌ها چیست باید در ارتباط و پیوند گفتمان مسلط با روابط و مناسبات قدرت جستجو کرد.

### نتیجه

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده ویژگی‌ها و مشخصه‌های حیات سیاسی و نوع دموکراسی، گرایش‌های ایدئولوژیک و نظام اعتقادی نیروهای اجتماعی غالب است و چنانکه بررسی‌های این پژوهش در خصوص فرانسه و ایران نشان می‌دهد گرایش‌های ایدئولوژیک و نظام اعتقادی نیروهای اجتماعی غالب، عامل تعیین‌کننده نوع دموکراسی (سکولار بودن یا دینی آن) بوده است. بدین صورت که در فرانسه قرن هجده، طبقه بورژوازی - به عنوان نیروی اجتماعی غالب - با الهام از اندیشه‌ها و تعالیم روشنفکرانی چون ولتر، روسو، منسکیو و... خواهان ایجاد یک دموکراسی سکولار شد و در جریان مبارزات خود با سلطنت و اشراف توانست توده مردم را نیز با خود همداستان نماید و نظام

سلطنتی مبتنی بر حق حاکمیت الهی را که با همراهی نهاد کلیسا و روحانیون وابسته به دربار، همه‌گونه ظلم و ستم و تعدی و تجاوز به حقوق افراد و گروه‌ها روا می‌داشت، در هم شکند و اقدام به تاسیس یک جمهوری کاملاً سکولار و دنیوی نماید و در ایران روحانیت نوگرا و روشنفکران مذهبی - به عنوان دو نیروی اجتماعی غالب - بیشترین تاثیر را در گرایش توده مردم و تمایل آنان به شکل‌گیری یک نظام دموکراتیک و در عین حال مذهبی داشتند و آنان را به براندازی رژیم پادشاهی و برقراری جمهوری اسلامی رهنمون شدند. در فرانسه، بورژوازی به عنوان مهم‌ترین و موثرترین طبقه در حیات اقتصادی جامعه و در اقتصاد مبتنی بر صنعت که هر روز قوی‌تر و نیرومندتر از روز قبل می‌شد، می‌دید که به هیچ وجه از قدرت سیاسی و اجتماعی در خور خود برخوردار نیست و شخص پادشاه و اشرافیت درباری به همراهی روحانیون و نهاد کلیسا، تمامی قدرت را قبضه کرده و بر تمامی ارکان سیاسی و اجتماعی سلطه دارند و با این ایده که سلطنت حقی است الهی که از جانب پروردگار به شخص سلطان رسیده و پادشاه را مسئول اداره امور بندگان نموده است، سلطه و استبداد خود را توجیه می‌کنند. در چنین وضعیتی طبیعی بود که طبقه بورژوازی خواهان براندازی نظام پادشاهی شده و اقدام به تاسیس حکومتی نماید که ضمن مراعات اصول دموکراتیک و ضمن در نظر گرفتن حقوق تمامی افراد و گروه‌ها، از هر گونه رنگ و بوی دینی و مذهبی و از هر گونه تاجر از اصول دینی و آموزه‌های مذهبی، به دور باشد. اما در ایران، روحانیت نوگرا و روشنفکران مذهبی که می‌دیدند حکومت هیچ اعتنایی به دین و اصول اعتقادی نداشته و معیارهای مذهبی را زیر پا می‌گذارد و علاوه بر آن با سیاست‌های اقتصادی و برنامه‌های خود به منافع کل دستگاه مذهبی ضربه می‌زند، دست به یک تفسیر سیاسی از اسلام زدند و به نشر و تبلیغ این اندیشه پرداختند که نظام حکومتی سلطنتی، نظامی غیر الهی و متعارض با آموزه‌ها و اصول اسلامی است و مسلمانان موظف به براندازی آن و برپایی حکومت اسلامی هستند.

بدین صورت در هر دو جامعه، گرایش‌های ایدئولوژیک و نظام اعتقادی نیروهای اجتماعی غالب، عامل اصلی تعیین‌کننده نوع دموکراسی (سکولار بودن یا دینی بودن) آن بود. اما در پاسخ به این سوال که پس عامل فراگیر شدن ایده تلازم دموکراسی با سکولاریسم و گسترش ایده دموکراسی سکولار چیست، باید به این نوع دموکراسی به عنوان گفتمان مسلط نگریم که بر اثر ارتباط با روابط و مناسبات قدرت به گفتمان مسلط تبدیل شده و توانسته است سایر گفتمان‌ها را تحت تاثیر قرار داده و بر آنها سیطره یابد، در حالی که قلت و اندک بودن قدرت پشتیبانی دموکراسی دینی به عنوان گفتمانی دیگر، با روابط و مناسبات قدرت، باعث شده که این گفتمان در مقایسه با گفتمان دموکراسی سکولار در یک موقعیت حاشیه‌ای قرار گیرد. اما آنچه روشن است عدم ملازمه دموکراسی با سکولاریسم از یک منظر جامعه‌شناختی است.

## منابع و مأخذ:

### الف. فارسی:

- ۱- آبراهامیان، پرواند (۱۳۷۷). ایران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب اسلامی. مترجمان کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری و محسن مدیر شانه چی. تهران: نشر مرکز
- ۲- آشوری، داریوش (۱۳۷۰). دانشنامه سیاسی. تهران: انتشارات مروارید
- ۳- بارنز، هری المویکر (۱۳۷۰). تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید. ترجمه و اقتباس از: جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران: امیر کبیر
- ۴- برقی، محمد (۱۳۸۱). سکولاریسم از نظر تا عمل. تهران: قطره
- ۵- بریتون، کرین (۱۳۷۰). کالبد شکافی چهار انقلاب. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نو
- ۶- بشیریه، حسین (۱۳۷۴). جامعه شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی. تهران: نشر نی
- ۷- بشیریه، حسین (۱۳۸۰). جامعه شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی. تهران: نشر نی
- ۸- بشیریه، حسین (۱۳۸۰ ب). آموزش دانش سیاسی. تهران: موسسه نگاه معاصر
- ۹- بشیریه، حسین (۱۳۸۱). درس‌های دموکراسی برای همه (مبانی علم سیاست تاسیسی). چاپ دوم. تهران: موسسه نگاه معاصر
- ۱۰- خمینی، روح الله (۱۳۷۸). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). چاپ نهم. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
- ۱۱- دوتوکویل، الکسی (۱۳۶۵). انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن. ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره
- ۱۲- رنی، آستین (۱۳۷۴). حکومت: آشنایی با علم سیاست. ترجمه لیلا سازگار. تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- ۱۳- زاهدی، محمد جواد (۱۳۷۰). توسعه و نا برابری. تهران: انتشارات مازیار
- ۱۴- زونیس، ماروین (۱۳۷۰). شکست شاهانه (ملاحظاتی درباره سقوط شاه). ترجمه اسمعیل زند و بتول سعیدی. تهران: نشر نور
- ۱۵- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). حکومت دموکراتیک دینی. در: سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). فربه تر از ایدئولوژی. چاپ چهارم. تهران: صراط
- ۱۶- سوپول، آلبر (بی تا). انقلاب فرانسه. ترجمه نصراله کسرائیان. تهران: انتشارات شباهنگ
- ۱۷- سیف زاده، سید حسین (۱۳۶۸). نظریه‌های مختلف در روابط بین الملل. تهران: سفیر
- ۱۸- شریعتی، علی (۱۳۵۸). امت و امامت. تهران: انتشارات قلم
- ۱۹- شبیخی، الیاس (۱۳۸۲). رهیافتی نو در تبیین چرایی انقلاب اسلامی. تهران: دادیار
- ۲۰- عامری، هوشنگ (۱۳۷۴). اصول روابط بین الملل. تهران: نشر آگه
- ۲۱- علوی تبار، علی رضا (۱۳۷۹). روشنفکری، دینداری، مردمسالاری. تهران: فرهنگ و اندیشه
- ۲۲- علوی تبار، علی رضا (۱۳۸۲). "سکولاریسم و دموکراسی". ماهنامه آفتاب. شماره ۳۳
- ۲۳- فوران، جان (۱۳۷۷). مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سالهای پس از انقلاب اسلامی. ترجمه احمد تدین. تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا
- ۲۴- قریشی، فردین (۱۳۸۴). بازسازی اندیشه دینی در ایران. تهران: انتشارات قصیده سرا
- ۲۵- کدیور، محسن (۱۳۸۰). مردمسالاری دینی. در: [www.kadivar.com](http://www.kadivar.com)
- ۲۶- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها و راه حل‌ها). تهران: طرح نو
- ۲۷- محمدی، م (بی تا). انقلاب اسلامی در مقایسه با انقلاب‌های فرانسه و روسیه. تهران: نویسنده
- ۲۸- مک براید، الی بل و دیگران (۱۳۶۹). یک جهان چندین صدا. ترجمه ایرج پاد. تهران: سروش
- ۲۹- مطهری، مرتضی (بی تا). پیرامون انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات صدرا

- ۳۰- ملکبان، مصطفی (۱۳۸۱). " سکولاریسم و حکومت دینی". در: سروش، عبدالکریم و دیگران (۱۳۸۱). سنت و سکولاریسم. تهران: صراط
- ۳۱- نجاتی، غلامرضا (۱۳۷۳). تاریخ سیاسی بیست و پنج ساله ایران (از کودتا تا انقلاب). تهران: رسا
- ۳۲- وول، میشل (۱۳۷۸). انقلاب فرانسه، نهضت اجتماعی و تغییر روحیات و طرز تفکر اجتماعی. ترجمه محمد مظلوم خراسانی. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی
- ۳۳- هلد، دیوید (۱۳۶۹). مدل‌های دموکراسی. ترجمه عباس مخبر. چاپ دوم. تهران: روشنگران
- ۳۴- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۷۲). انقلاب ایران به روایت بی بی سی. تهران: چاپ قیام

### ب. خارجی:

- 1- Blanning, T.C.W (1987). **The French Revolution: Aristocrats versus Bourgeois**. London: Hound mills
- 2- Hunt, Jocelyn (1998). **The French Revolution**. Routledge
- 3- Hussain, Asef (1985). **Islamic Iran Revolution and Counter-revolution**. London: France Pinter (Publishers)
- 4- James B. Collins (2002). **The Ancient Regime and the French Revolution**. George Town University.
- 5- Martin, a (1989). **Islam and modernism: the Iranian revolution of 1906**. London: I.B.TAU Vanessa, Rls 8 coltd Publishers
- 6- Omid, Homa (1994). **Islam and the post-revolutionary state in Iran**. The Macmillan Press LTD

### از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

- «تاملاتی پیرامون اندیشه‌ورزی معاصر مسلمین: بحران عقلانیت»، سال ۳۷، شماره ۱، سال ۸۶ - «مبانی معرفت‌شناسانه اصلاح طلبی دینی: تحریر چالش‌های نظری و بسط پاسخ‌های نظریه»، سال ۳۸، شماره ۱، بهار ۸۷ - «چالش‌های نظری ایدئولوژی‌های سیاسی: مطالعه موردی ایران»، سال ۳۹، شماره ۱، بهار ۸۸.