

Principles and components of democracy in the views and thoughts of Mohammad Mojtahed Shabestari; With an emphasis on Quentin Skinner's methodology

Abstract

Today, democracy has been proposed as the most desirable biopolitical way and all political systems use the label of democracy to gain legitimacy and continuity of life and claim such legitimacy by creating some democratic political institutions. Nevertheless, every thinker has paid special attention to it. In this article, we try to study democracy and its principles in the religious views and ideas of Mohammad Mojtahed Shabestari, in the framework of Skinner's hermeneutic methodology. By studying the views and ideas of Mujtahid Shabestari as a religious thinker and influential in the intellectual currents of Iran after the revolution, a democratic interpretation of religion can be given to his thought and he with a hermeneutic view, a modern interpretation of traditional concepts such as justice, council, council. And ... presented that is compatible with contemporary human understanding or modern understanding of religion. Also, Mujtahid Shabestari has tried to reconcile religion and modernity, and to offer a modern and time-friendly interpretation that is in line with the spirit of the time, and with this approach to modern concepts such as democracy, with the principle of freedom and equality, Believes in the existence of "Muslim democracy" and believes that these two principles should manifest themselves in the heart of society with different traditions as the core of the regime everywhere, and the separation of religion from politics, the secularism of politics and The government believes.

Keywords: Democracy, Religiosity, Shabestari, Skinner, Hermeneutics

اصول و مؤلفه‌های دموکراسی در آراء و افکار محمد مجتهد شبستری؛ با تاکید بر روش شناسی کونتین اسکینرذکراله منافی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۶

احسان شاکری^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱

علیرضا اسمعیل زاد^۳**چکیده**

امروزه دموکراسی به‌عنوان مطلوب‌ترین شیوه زیست سیاسی مطرح شده است و همه نظام‌های سیاسی برای کسب مشروعیت و تداوم حیات خود از برچسب دموکراسی سود می‌جویند و با ایجاد بعضی از نهادهای سیاسی دموکراتیک مدعی چنین حقانیت و مشروعیتی هستند. با وجود این، هر متفکری توجه خاصی به آن نشان داده است. در این جستار سعی می‌شود دموکراسی و اصول آن در آراء و اندیشه‌های دینی محمد مجتهد شبستری، در چارچوب روش شناسی هرمنوتیک اسکینر بررسی شود. با مذاقه در آراء و اندیشه‌های مجتهد شبستری به‌عنوان اندیشمند دینی و تأثیرگذار در جریان‌های روشنفکری ایران بعد از انقلاب، می‌توان تفسیری دموکراتیک از دین برای اندیشه وی قائل شد و ایشان با نگاهی برآمده از هرمنوتیک، تفسیر مدرنی از مفاهیم سنتی مانند عدالت، شورا، مساوات و ... ارائه داده که با فهم معاصر بشری و یا فهم عصری از دین سازگاری دارد. و همچنین مجتهد شبستری تلاش نموده بین دیانت و مدرنیت آشتی ایجاد کند و میان آنها تفسیری عصری و زمان پسند که با روح زمانه همسو و همساز باشد ارائه دهد و با این رویکرد در مورد مفاهیم مدرن مانند دموکراسی، با اصل قرار دادن آزادی و مساوات، قائل به وجود «دموکراسی مسلمانان» است و معتقد است این دو اصل باید در بطن جامعه با سنت‌های مختلف به‌عنوان هسته‌های اساسی و اصلی در همه جای رژیم به نوعی خود را نشان دهد، و به جدایی و تفکیک دین از سیاست، عرفی بودن سیاست و حکومت قائل است.

کلیدواژه‌ها: دموکراسی، دینداری، شبستری، اسکینر، هرمنوتیک

^۱ دانشجوی دکتری علوم سیاسی - مسائل ایران، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران^۲ استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران (نویسنده مسئول) - shakeri@

eh@yahoo.com

^۳ استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران a.ismailzad@gmail.com

یکی از موضوعات اساسی در روند تحولات سیاسی - اجتماعی ایران از مشروطه به بعد دموکراسی خواهی بوده است. بسیاری از اندیشمندان در ایران توجه خاصی به آن نشان و فهم و تفسیر گوناگونی از آن اراده داده‌اند. در جوامع اسلامی از جمله ایران، قدسی و الهی دانستن مفاهیمی چون حکومت، در مقابل عرفی و زمینی دانستن آن همواره در تئوری پردازی‌ها در باب حکومت محل تضارب آراء بوده است. و اسلام‌گرایان درباره عناوینی چون دموکراسی، مقبولیت، جایگاه و نقش مردم به‌مثابه پایه‌های نظریه حکومت به شیوه‌های گوناگون بحث کرده‌اند.

یکی از مسائلی مهم در تاریخ معاصر ایران جدال سنت و مدرنیته است، مجتهد شبستری هم مانند بسیاری از روشنفکران دینی به دلیل تأثیرپذیری از مدرنیته، تفسیر بروز از دموکراسی ارائه داده‌اند ما در این مقاله می‌کوشیم با توجه به اهمیت دموکراسی، بررسی کنیم که دموکراسی در منظومه فکری ایشان چه جایگاهی دارد و چگونه آن را به جامعه دینی از جمله ایران تجویز می‌کند و آیا قرائتی دموکراتیک از فهم دین در آراء ایشان می‌شود قائل شد و می‌توان اصول دموکراسی را در اندیشه وی شناسایی کرد یا نه؟ برای پاسخ باید مبانی اندیشه‌های ایشان را بررسی نمود. مقدمتاً اشاره می‌شود مجتهد شبستری متکلم نواندیشی است که کوشش نمود به تأسی از متألهان پروتستان و هرمنوتیسین‌هایی چون گادامر راه را برای قرائتی مدرن و کثرت‌گرایانه از دین هموار نماید. از نظر شبستری و گفتمان مورد وثوق وی، حوزه دین جنبه خصوصی داشته که مربوط است به رابطه عمودی و قلبی هر فرد با خداوند و حال آنکه حوزه سیاست جنبه عمومی داشته و مربوط است به رابطه افقی و بیرونی هر فرد با سایر افراد جامعه. شبستری با بهره‌گیری از هرمنوتیک دیالوگی گادامری، قرائت و تفسیر متون دینی و نیز متون غیردینی در هر عصر را مبتنی بر سؤالات و پیش‌فهم‌های دینداران و مفسران آن عصر می‌داند. لذا معتقد است با توجه به تحول مستمر علوم و معارف بشری در هر عصر و نیز تغییر مداوم سؤالات و پیش‌فهم‌های دینداران طی زمان و نیز متفاوت بودن سطوح و نوع دانش آن‌ها، همواره شاهد تنوع و نفوذ قرائت‌های دینی خواهیم بود. (مسعودنیا، روحانی، ۱۶: ۱۳۹۱).

شبستری معتقد است باید فکر و تفکر دینی از روش سنتی که بر اساس فهم دوران ماقبل مدرن بود به روش مدرن عدول کند و مفاهیم جدیدی که در این دوران ایجاد شده نیازمند اصلاحاتی در فهم از دین است. ایشان در مواجهه با مفاهیم مدرن مانند دموکراسی، با رویکرد «بازسازی تفکر دینی»، فهم جدیدی که سازگاری دموکراسی با اندیشه‌های سیاسی دینی را نشان می‌دهد تفسیر خود را ارائه می‌نماید.

مجتهد شبستری معنایی که از اصلاح دین مراد می‌کند عبارت است از بازگشت به ماده خام اسلام، یعنی کتاب و سنت به منظور ساختن بنای فکری و اعتقادی دینی جدید متناسب با تصویر و تجربه‌ای که انسان امروز از جهان و انسان دارد. این معنا عبارت است از فهم دین، متناسب با فهمی که انسان قرون اخیر از عالم و آدم دارد یعنی قرار دادن همه فهم‌ها در یک «مجموعه» و منسجم کردن آن‌ها و زدودن ناهماهنگی‌های آن‌ها و یا تنقیح پیش‌فهم‌های کتاب و سنت و جستجو کردن پاسخ انسان امروز در متون وحیانی دین، بسنده نکردن به سؤالات گذشتگان و حرکت کردن از یک دیدگاه جدید برای فهم وحی. (شبستری، ۱۳۹۳: ۱۶۰)

به نظر شبستری مسائلی مانند دموکراسی، فهم جدیدی از دین طلب می‌کند که برداشت شبستری عدم ناسازگاری آن را با دموکراسی نشان می‌دهد.

روش‌شناسی

برای پاسخ به سال این پژوهش برآنیم با استفاده از روش هرمنوتیک اسکینر پاسخ دهیم. اسکینر، از جمله متفکرانی است که هرمنوتیک را به‌عنوان روشی برای تفسیر و فهم متون تلقی نموده و بر همین اساس، متدولوژی خاص خود را برای مطالعه و تحقیق پیرامون اندیشه‌های سیاسی ارائه داده است. در این متدولوژی، تفسیر متن و فهم معنای آن، با تکیه بر شیوه‌ی عمل بیانی یا کنش گفتاری صورت می‌گیرد. این شیوه ریشه در نظریه مشهور کنش گفتاری آستین دارد که اساساً در تقابل با نظریه معنایی ساخته و پرداخته شده است. در نظریه آستین، گفتار همیشه صرفاً برای بیان یک واقعیت بکار نمی‌رود، بلکه علاوه بر آن، برای انجام عمل و یا ایجاد تأثیری خاص بر روی مخاطبان نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. آستین بر همین اساس سه نوع کنش گفتاری را از هم متمایز می‌سازد که به ترتیب عبارت‌اند از: بیانی محض، مقصود رسان و کارگر.

کنش بیانی محض، صرفاً بیان واقعیت می‌کند و شکلی خبری و اطلاع‌رسانی دارد. درحالی‌که در کنش گفتاری مقصود رسان، علاوه بر بیان واقعیت، کاری یا عملی هم انجام می‌شود (مثل قول دادن، درخواست کردن...) و بالاخره در کنش گفتاری کارگر، هدف گوینده یا نویسنده تأثیرگذاری بر مخاطب و یا ایجاد تغییر در رفتار یا دیدگاهی خاص است. (مثل تهییج، ترساندن، واداشتن کسی به اتخاذ دیدگاهی و...). (نوذری و پورخداقلی، ۱۳۸۸: ۱۱۰)

اسکینر با تأکید بر کنش گفتاری مقصود رسان، متدولوژی خود را بر مبنای همین کنش استوار می‌سازد. از این منظر، گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن، کاری انجام می‌دهد و از این کار، مقصود و منظوری دارد. اسکینر وظیفه اصلی تفسیر را کشف همین مقصود می‌داند.

«اسکینر خود به‌صراحت، «تفسیر» را معادل «فهم معنا» دانسته و تفسیر یک متن را تلاش برای تجزیه و تحلیل کردن آن، به منظور معنا کردن چیزی تعریف می‌کند. (tully, 1988, 68)

اسکینر معتقد است که هر متنی حاوی پیام یا معنایی است و وظیفه مفسر، کشف این پیام یا معناست؛ اما به‌طور جدی هشدار می‌دهد که اولاً: رسیدن به قرائت درست، امری نشدنی است و فرض تعیین معنای نهایی متن، فرضی عوامانه بوده که به‌شدت باید از آن اجتناب نمود؛ چرا که به‌زعم وی، چنین فرضی باعث جلوگیری از بروز تفا سیر جایگزین می‌گردد؛ تنها می‌توان از بهترین قرائت یا بهترین معنا سخن گفت. ثانیاً یکی دانستن فرایند تفسیر یک متن با فرایند قرائت آن متن نیز فرضی نادرست است که از این هم باید به‌طور جدی اجتناب نمود. اسکینر معتقد است وظیفه اصلی مفسر، اثبات معنای متن است و این معنا صرفاً با قرائت متن بدست نمی‌آید، بلکه برای دستیابی به آن می‌بایست به فراتر یا فروتر از سطح ادبی متن رفت. (تولی، ۱۹۸۸: ۶۹) و در پس آن، انگیزه‌ها و نیت مؤلف، زمینه‌های اجتماعی و نیز زمینه زبانی نگارش آن را جستجو نمود.

اسکینر برای فهم اندیشه‌های سیاسی به هم‌روی زمینه‌گرایی و متن‌گرایی معتقد است. به نظر اسکینر رویکرد متن‌گرایی به دلیل گرفتار شدن به اسطوره‌هایی از جمله اسطوره آموزه، اسطوره انسجام، اسطوره ناهم‌زمانی، اسطوره محدودیت فکری، نمی‌تواند ما را به مقصود برساند و همچنین منتقد رویکرد زمینه‌گرایی است به نظر ایشان این رویکرد هم به تنهایی نمی‌تواند ما را یاری کند. خود راه سومی را پیشنهاد می‌دهد که آن پیوند زمینه‌گرایی و متن‌گرایی است.

اسکینر در مقاله نوآورانه در سال ۱۹۶۹ استدلال کرد که فرایندهای متن‌گرا و زمینه‌گرای موجود کاملاً نابسند بوده و به هم‌روی هر دو معتقد است.

پنج مرحله تشکیل دهنده فرایند تحلیل او را به خوبی می‌توان پاسخ‌هایی به پنج سوال زیر دانست:

الف) نویسنده در نوشتن متن نسبت به دیگر متون در دسترس که زمینه ایدئولوژیک را تشکیل می‌دهند چه کاری را انجام می‌دهند یا انجام می‌داده است؟

ب) نویسنده در نوشتن یک متن نسبت به کنش سیاسی در دسترس و مورد بحث که زمینه ایدئولوژیک را تشکیل می‌دهند، چه کاری انجام می‌دهد یا می‌داده است؟

ج) ایدئولوژی‌ها چگونه می‌بایست شناسایی شده و تکون، نقد و تحول آنها چگونه می‌بایست بررسی و تبیین شود؟

د) ارتباط ایدئولوژی سیاسی و کنش سیاسی که اشاعه ایدئولوژی‌های خاصی را به خوبی توضیح می‌دهد، چیست و این امر چه تأثیری در رفتار سیاسی دارد؟

ه) کدام اندیشه‌ها و کنش‌های سیاسی در ترویج و مر سوم یا عرفی ساختن تحول ایدئولوژیک نقش دارند؟ (حقیقت، ۱۳۹۱: ۴۴۵)

طبق نظر اسکینر برای فهم اندیشه شبستری باید با رویکرد زمینه‌گرایی و متن‌گرایی هم زمینه عملی و هم زمینه ایدئولوژیک آن را بازسازی کرد و روشن نمود که شبستری می‌خواهد چه کار کند.

زندگی و زمانه محمد مجتهد شبستری

محمد مجتهد شبستری در سال ۱۳۱۵ در شبستر متولد شد و از هشت سالگی به تحصیل علوم دینی پرداخت. ایشان از سال ۱۳۳۰ تا ۱۳۴۸ به مدت هجده سال در قم به یادگیری علوم حوزوی مشغول و از اساتید درجه اول آن زمان در شاخه‌های خارج فقه، اصول و تفسیر بهره‌مند می‌شود. در کنار این‌ها به مطالعات عمیق حقوقی هم می‌پردازد. مجلات و نشریات مختلفی را مانند مکتب اسلام، مکتب تشیع، مجموعه‌المجله و دیگر کتب دینی و سیاسی و حقوقی را مطالعه و با آنها همکاری می‌کند. (یاری، ۱۳۹۷: ۱۴)

ایشان بعد از ۱۸ سال تحصیل در قم به دعوت دکتر بهشتی برای مدیریت مسجد هامبورگ، با دید قبول می‌نگرد و راهی آلمان می‌شود. در آلمان برای از سرگیری فعالیت‌های اجتماعی و دینی، زبان آلمانی را یاد می‌گیرد. با تسلط بر زبان آلمانی، در گفتگوهای دینی و محافل سیاسی شرکت می‌جوید. خود را بازیابی می‌کند ذهنش را می‌کاود و به کوشش‌های معرفت‌شناختی کشف‌شده می‌شود، به‌طور تطبیقی و اصولی به مطالعه ادیان می‌پردازد به‌عنوان یک الهی‌دان، با نگاه و نگرش تازه‌ای در عرصه علم و دانش حضور پیدا می‌کند.

در سال ۱۳۵۷، چند ماه مانده به انقلاب به ایران باز می‌گردد و در کنار مردم، به همراهی ملی مذهبی‌ها و روحانیون روشنفکر، علیه نظام سلطنتی به فعالیت می‌پردازد و پس از پیروزی انقلاب اسلامی نماینده مردم شبستر در مجلس می‌شود. در مدیریت سیاسی، به نهضت آزادی نزدیک می‌شود و با آنها در یک جبهه قرار می‌گیرد؛ زیرا معتقد بود «گروه معتدلی که صلاحیت دارد مملکت را اداره کند همین گروه‌اند و باید آنها را تقویت کرد» (شبستری، ۱۳۹۵: ۶۰۰)

بعد از دور اول نمایندگی ایشان از کارهای سیاسی فاصله می‌گیرد و در دانشگاه به فعالیت‌های علمی می‌پردازد. با استخدام و تدریس در دانشگاه، به مقام استادی می‌رسد. در سال ۱۳۸۶ از دانشگاه تهران بازنشسته می‌شود. بعد از دوران بازنشستگی اجباری، باز در محافل مختلف به کوشش‌های علمی خویش ادامه می‌دهد و گاه‌گاهی در دانشگاه‌های اروپا و یا کشورهای عربی به سخنرانی می‌پردازد.

اندیشه‌های مجتهد شبستری بیشتر پس از انقلاب اسلامی پرورده شد و رواج یافت. ظهور روشنفکران دینی از جمله مجتهد شبستری جدا از جو سیاسی و دغدغه‌های ویژه‌ی دینی روشنفکران، تابع یک سری از عوامل و

حرکت‌های فکری - سیاسی درونی بود. گسترش ساختارهای علمی و فنی، خاستگاه خانوادگی مذهبی، تحصیل در خارج از کشور در کنار دغدغه‌های درونی و مطالعات دینی عامل مهمی در ساختار فکری وی بود که سبب شد وی با توجه به شرایط زمانه جدید قرائتی جدید و اما متفاوت از قرائت غالب اسلامی ارائه دهد و اسلام را دینی پاسخگو نسبت به دنیای جدید و مسائل روز معرفی نماید (خستو، ۱۳۸۹: ۵۷).

از جمله حرکت‌های فکری و سیاسی که در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ شمسی شکل گرفت و بر اندیشه‌ها هم تأثیر گذاشت؛ رشد طبقه متوسط جدید، تحولات در سیاست خارجی به‌خصوص از دوم خرداد به بعد، تغییرات در عرصه‌های فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی و... بود که نیاز به ارائه ارزش‌های انقلاب در قالبی نو و با زبانی مدرن و آشتی بین دین و دموکراسی و دفاع از حقوق و حرمت و کرامت انسانی داشت و باعث شد راهی نو و یا تفسیری جدید از دین توسط روشنفکران دینی مانند مجتهد شبستری ارائه شود.

ایشان با کنار نهادن قرائت ایدئولوژیک از دین که توسط مرحوم شریعتی رواج یافته و روشنفکران را تحت تأثیر خود قرار داده بود، معتقد بود دین بر اثر ایدئولوژیک شدن، گوهر و ماهیت اصلی خود را که پرداختن به امور معنوی و آخرت است از دست داده و به ابزاری این جهانی که در پی تأمین منافع مادی این جهانی است، تبدیل شده است. شبستری تلاش می‌کند تا قرائت حداقلی از دین ارائه دهد و مدعی‌اند که قلمرو دین، امور اخروی انسان را دربرمی‌گیرد و به امور این جهانی اولاً و بالذات کاری ندارد و زندگی این جهانی انسان را به خود او واگذار نموده است. و معتقدند در امور این جهانی از حکومت و سیاست گرفته تا خانواده باید از علوم و تکنولوژی مدرن و پیشرفته و محصولات مدرنیته بهره جست.

مجتهد شبستری تلاش می‌کند میان دیانت و مدرنیته آشتی و صمیمیت برقرار نماید و معتقدند که دین سنتی و متولیان سنتی آن نمی‌توانند تحرک و پویایی دین و چهره مدرن و هماهنگ آن را با دنیای جدید به مردم معرفی کنند. بنابراین برای ایجاد آشتی و صمیمیت میان دین و مدرنیته باید تفسیر عصری و زمان پسند که با روح زمانه همسو و همساز باشد ارائه داد. به نظر شبستری بعد از شالوده شکنی سنت‌های دیرین و جافتاده باید تلاش نمود تا با مواد خام دین، ساختمان جدیدی بنا کرد تا موافق و سازگار با ذهنیات انسان و جامعه مدرن باشد. از نظر وی نظام اجتهاد سنتی از چنین قدرت و توانی برخوردار نیست بنابراین باید به اجتهاد مدرن روی آورد. تا بتوان «نوعی انقلاب دینی» ایجاد کرد. (فصیحی، ۱۳۸۶: ۳۴)

با این رویکرد هست که ایشان تفسیری که از مسائل سیاسی از جمله دموکراسی ارائه می‌دهد با فهم مدرن از دین سازگاری دارد. وی از دموکراسی به‌عنوان شیوه حکومت، حمایت می‌کند و آن را کم‌عارضه‌ترین شیوه حاکمیت و مدیریت می‌داند.

همیشه در خود، گرایش به مواجهه با معنا احساس می‌کند. درک از خود را، عین فهم می‌داند. به فعالیت هرمنوتیکی عشق می‌ورزد. مطالعاتش را بر مبنای معنایابی از خود و جهان، استوار می‌سازد و بدین شکل، فضای خالی درونش را پر و بارور می‌کند.

او خود را نه یک روشنفکر دینی در مصطلح امروز جامعه و نه یک نواندیش دینی، بلکه یک انسان حساس با دغدغه‌های فلسفی و الهیاتی می‌داند که در جستجوی معناهاست. چنان‌که خود تصریح می‌کند: «دغدغه من فلسفی و الهیاتی است، چون کار من جستجوی معنای معناها است که برای من خداوند است، در واقع دغدغه من فهمیدن مسئله خدا است». (همان: ۶۱۷)

مفهوم دموکراسی، اصول و مؤلفه‌های آن

دموکراسی در اصل یک واژه یونانی است که در قرن شانزدهم به صورت واژه فرانسوی دموکراتی وارد زبان انگلیسی شد. دموکراسی از واژه دموکراسیا مشتق شده که ریشه‌های آن دو واژه دمو (به معنی مردم) و کراتوس (به معنای حکومت) است. بر اساس این ترکیب اشتقاقی، دموکراسی به معنای نوعی از حکومت است که در آن برخلاف حکومت‌های موناشری و اشرافی مردم حکومت می‌کنند. و قدرت سیاسی در اختیار اکثریت قرار دارد. (میراحمدی، ۱۳۹۳: ۱۸۸)

دموکراسی از جمله مفاهیمی است که نمی‌توان تعریف دقیقی از آن ارائه داد. هیچ اتفاق نظری درباره هیچ از یک تعاریف ارائه شده نیست ولی سعی می‌کنیم برخی از ویژگی‌های عمده‌ای را که تصریحاً یا تلویحاً در تعاریف آمده ردیابی کنیم.

برای فهم این امر که نظریه پردازان علوم سیاسی چه تلاش‌هایی را برای تعریف دموکراسی یا دست‌کم برای تعیین حدود و ثغور معنایی آن به کار بسته‌اند شایسته است انواع تعاریف ارائه شده از دموکراسی را بررسی کنیم از بین تعاریف دموکراسی که مکرر نقل می‌شود، می‌توان به این عبارت مشهور آبراهام لینکلن اشاره کرد: «دموکراسی یعنی حکومت مردم، از سوی مردم و برای مردم». جیمز برایس در کتاب «دموکراسی‌های نوین» معنای دموکراسی را چنین بیان کرده است: «این واژه بر حکومتی دلالت می‌کند که در آن اراده اکثریت شهروندان واجد صلاحیت، حاکم باشد». جوزف ای. شومپتر اظهار می‌دارد: روش دموکراتیک، عبارت است از نظم و آرامش سازمانی برای اتخاذ تصمیم‌های سیاسی که در آن افراد از طریق رقابت‌های انتخاباتی، قدرت تصمیم‌گیری را به دست می‌گیرند. (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۲۲)

کارل کوهن به تعاریف ساده‌ای درباره‌ی دموکراسی اشاره دارد مانند: «حکومت بر پایه رضایت»، «فرمانروایی اکثریت»، «حکومت با حقوق برابر برای همه»، «حاکمیت خلق». اما عقیده دارد اینها نمی‌توانند به قلب مطلب راه یابند. ایشان دموکراسی را این‌گونه تعریف می‌کند: دموکراسی نوعی حکومتی جمعی است که در آن، از بسیاری از لحاظ، اعضای اجتماع، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، در گرفتن تصمیم‌هایی که به همگی آنها مربوط می‌شود شرکت دارند، یا می‌توانند شرکت داشته باشند. (کوهن، ۱۳۷۳: ۲۲)

برخی دیگر از نویسندگان برای ایضاح مفهوم آن به‌جای تعریف، به تبیین و توضیح شاخص‌هایی پرداختند که بر اساس آنها دموکراسی قابل پژوهش و تعبیر است به عنوان نمونه رابرت دال در اثر خود، به نام دموکراسی و منتقدان آن از پنج معیار و شاخص نام می‌برد:

- ۱) مشارکت مؤثر؛ در طول فرآیند تصمیم‌گیری اساسی، شهروندان باید از فرصت مناسب و برابر برای اظهار اولویت‌های خود برخوردار باشند.
- ۲) برابری رأی در عرصه‌های سرنوشت‌ساز؛ شهروند باید برای اظهار رأی و انتخاب در عرصه‌های سرنوشت‌ساز تصمیم‌گیری جمعی، از فرصت برابر برخوردار باشد، به‌گونه‌ای که با رأی و انتخاب دیگران برابر شمرده شود.
- ۳) درک و فهم روشنگرانه؛ هر شهروند باید، بر اساس منافع خود، برای کشف و مستدل ساختن (در طول مدتی که برای یک تصمیم اجازه داده شده) انتخاب و رأی خود درباره مسئله‌ای که باید در مورد آن تصمیم‌گیری شود، از فرصت‌های کافی برخوردار باشد.

۴) کنترل دستور کار؛ مردم باید برای تصمیم گرفتن در این باره، که مسائل و امور چگونه در دستور کار قرار داده شود تا در فرآیند دموکراتیک درباره آنها تصمیم‌گیری شود از فرصت مناسب و فراگیر برخوردار باشد.

۵) نظم پلی‌آرشی؛ نظم است که دو ویژگی داشته باشد؛ شهروندی بخش نسبتاً زیادی از بزرگسالان را دربرگیرد و حقوق شهروندی شامل فرصت مخالفت و اظهار رأی درباره‌ی بالاترین مقامات حکومت، شود. (دال، ۱۳۷۹: ۴۸)

ساموئل هانتینگتون چنین می‌نویسد: یک نظام سیاسی زمانی دموکراتیک است که قدرتمندترین تصمیم‌گیرندگان جمعی آن از طریق انتخابات عادلانه، سالم و دوره‌ای برگزیده شوند و در آن کاندیداها آزادانه برای کسب آراء رقابت نموده، همه افراد بالغ عملاً از حق رأی برخوردار باشند. از دیدگاه برخی هم، دموکراسی باعث فراهم آوردن حکومت‌هایی می‌شود که پیگیر منافع عمومی هستند، برخی فکر می‌کنند که دموکراسی حافظ آزادی‌های فردی است. در نظر عده‌ای دیگر، دموکراسی رسیدن به استقلال را ممکن می‌سازد و نیز گروهی دیگر، معتقدند که دموکراسی خلیقات خاص و مطلوبی را به وجود می‌آورد.

برخی روشنفکران ایرانی نیز تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است. برخی محتوای اصلی دموکراسی را تبدیل رأی به قانون توسط مردم (ملکیان، ۱۳۸۲:). برخی دیگر آن را یک نظریه و یا یک روش می‌دانند. به طور مثال نوع تعریف سروش از دموکراسی در قضاوتش نسبت به امکان جمع آن با دین می‌گوید: «دموکراسی شیوه‌ای از سازماندهی جامعه به نحوی است که بتواند همه تحولات ضروری را بدون توسل به اقدامات خشونت‌آمیز پذیرا باشد. دموکراسی مجموعه‌ای از نهادها برای به حداقل رساندن خطاهای اداره جامعه از طریق به حداکثر رساندن مشارکت عامه و تقلیل نقش فرد در اتخاذ تصمیمات است.» (سروش، ۱۳۷۹: ۲۶۹)

دموکراسی در مفهوم خود بیان‌کننده‌ی این آرمان است که تصمیم‌هایی که بر اجتماعی به عنوان یک مجموعه اثر می‌گذارند، باید با نظر کلیه افراد آن اجتماع گرفته شوند و همچنین کلیه اعضا باید از حق برابر برای شرکت در تصمیم‌گیری برخوردار باشند. به عبارتی، وجود دموکراسی مستلزم دو اصل کلی نظارت همگانی بر تصمیم‌گیری جمعی و داشتن حق برابر در اعمال این نظارت می‌باشد. هر اندازه که این دو اصل در تصمیم‌گیری‌های یک اجتماع بیشتر تحقق یابد، آن اجتماع دموکراتیک‌تر خواهد شد. (بیتهم و بویل، ۱۳۷۶: ۱۷) به نظر بیتهم و بویل یک نظام دموکراتیک منسجم چهار عنصر یا رکن اصلی دارد این چهار رکن عبارت‌اند از: «برگزاری انتخابات آزاد و عادلانه، وجود دولت شفاف و پاسخگو، رعایت حقوق مدنی و سیاسی، و وجود جامعه دموکراتیک یا مدنی.»

۱) انتخابات آزاد و عادلانه؛ رقابت در انتخابات عمده‌ترین ابزاری است که مقامات دولتی را ناگزیر به پاسخگویی در مقابل مردم و تن دادن به نظارت آنها می‌کند خاصیت مهم دیگر انتخابات آزاد تضمین برابری سیاسی بین شهروندان، هم در زمینه دستیابی به سمت‌های دولتی و هم در مورد ارزش رأی آنهاست.

۲) دولت شفاف و پاسخگو؛ در نظام‌های دموکراتیک پاسخگویی دولت به مردم دو جنبه دارد یکی پاسخگویی حقوقی یعنی پاسخگویی به دادگاه‌ها در مورد پابندی مسئولین نظام به قوانین «حکومت

قانون» و دیگری پاس‌خگویی سیاسی یعنی پاس‌خگویی به پارلمان و مردم درباره اقدامات و سیاست‌های دولت.

(۳) حقوق مدنی و سیاسی؛ حقوق مدنی و سیاسی، آزادی‌هایی از جمله آزادی بیان، اجتماعات و مهاجرت شامل می‌شود که شرط اساسی کنش سیاسی مردم چه به شکل خود سازمانی در جامعه و چه کسب نفوذ و تأثیرگذاری بر سیاست‌های دولت، است.

(۴) جامعه دموکراتیک یا مدنی؛ مفهوم جامعه مدنی نشان‌دهنده این واقعیت است که برای حفظ دموکراسی، جامعه باید دارای تشکلهای گوناگون باشد که بدون اتکا به دولت اداره شوند. تنها در این صورت است که قدرت دولت محدود می‌شود. در این صورت افکار عمومی از پایین به گوش دولتمردان می‌رسد و جامعه به اعتماد به نفسی که لازمه‌ی مقاومت در برابر خودکامگی است، دست می‌یابد لازم است سازماندهی درونی آنها هم دموکراتیک باشد. (همان: ۵۴-۵۵)

ب) اصول بنیادین دموکراسی:

(۱) برابری

جیمز برایش چهار نوع مختلف برابری را به شرح زیر مشخص می‌کند:

(۱) برابری مدنی: که در مالکیت از سوی همه شهروندانی که از پایگاه یکسانی در حوزه حقوق خصوصی برخوردارند وجود دارد. همه افراد از این نظر که باید از جان، مال و ناموسشان محافظت به عمل آید از حقی مساوی برخوردارند و می‌توانند برای چنین محافظت‌هایی به دادگاه‌ها متوسل شوند.

(۲) برابری سیاسی: در جایی است که همه شهروندان - یا دست کم تمام شهروندان بالغ مرد - سهم یکسانی در نحوه اداره امور جامعه و در احراز هر پستی دارند؛ البته سن، تحصیلات و عدم آلودگی به مفاسد از شرط آن هستند.

برابری سیاسی در جوامع امروزی به دلیل پیچیدگی‌های آن با مساوات در حق رأی یکی می‌دانند. اچ. بی. میو. برابری سیاسی نهادینه‌شده در دموکراسی را با برابری تمام شهروندان بالغ در داشتن حق رأی مساوی می‌داند، هرچند وی از روش‌های دیگری نیز که در آنها برابری یا نابرابری سیاسی می‌تواند غالب شود، غفلت نمی‌کرد. (H.B.Mayo.1960: pp 62-63)

(۳) برابری اجتماعی: که امر مبهمی است در جایی است که قانون یا عرف هیچ تمایز و امتیاز رسمی بین گروهها و طبقات مختلف قائل نشود.

(۴) برابری طبیعی: که شاید بهترین نام برای آن عده از شباهت‌هایی باشد که همه انسانهای دارنده حواس پنجگانه یکسان در بدو تولد واجد آنها هستند. همه انسانها برهنه پا به عرصه جهان می‌گذارند (و اگر سالم و طبیعی باشند) اندام‌های جسمانی مشابه و احتمالاً قابلیت‌های ذهنی، امیال و خواسته‌های یکسانی دارند. (Bryce1931: 60)

وی به چهار نوع برابری، برابری اقتصادی را نیز می‌افزاید که عبارتست از: تلاش در راستای حذف تمامی امتیازات در ثروت از طریق اختصاص سهم مساوی برای هر زن و مرد در مواهب دنیوی. (Ibid.p66)

آلف راس به رابطه سه‌جانبه بین برابری، دموکراسی و آزادی قائل است به اعتقاد وی «افزایش برابری از لوازم تداوم دموکراسی و خود دموکراسی نیز از لوازم آزادی است». (Ross. P 134)

واژه Liberty، همچون واژه دموکراسی مفهوم روشن و دقیقی ندارد. دایره‌المعارف بریتانیکا آن را چنین تعریف می‌کند: «واژه Libert به‌منزله شکلی از آزادی است، درست در نقطه مقابل انقیاد و سرکوبگری سیاسی، زندان و یا برده‌داری قرار دارد.»

دو مورد از شناخته‌شده‌ترین تقسیمات آزادی، آزادی مدنی و آزادی سیاسی است. آزادی مدنی چنین تعریف می‌شود: «نبود قیدوبندها و ممانعت‌های مستبدانه و تضمین یک سری حقوق». آزادی سیاسی بر محدود کردن حکومت - تا آخرین حد ممکن - دلالت دارد و شامل حق افراد برای مشارکت در حکومت از طریق انتخابات و از راه احراز مناصب حکومتی است» (جهانبخش، فروغ، ۱۳۸۳: ۳۴)

۳) حکومت اکثریت

دموکراسی را بیشتر با اصل اکثریت یعنی حکومت اکثریت یکی می‌دانند. برای نمونه، جیمز برایش دموکراسی را چنین تعریف می‌کند «حکومتی که در آن اراده اکثریت شهروندان واجد شرایط حاکم باشد».

در نگاه اچ.بی.میو. حلقه اتصال حکومت اکثریت، برابری سیاسی و آزادی سیاسی عبارتست از مشروعیت تصمیمات نمایندگان بر اساس «رضایت حکومت شونده‌گان». (همان: ۳۸)

به اعتقاد وی: فرض کلی این است که در یک نظام انتخاباتی که بر تساوی آرا مبتنی است، اکثریت رأی‌دهندگان اکثریت نمایندگان را برگزیده‌اند و بالطبع حاکمیت اکثریت در قوه مقننه وضع قوانین مشروع را باعث می‌شود گو اینکه به‌طور مستقیم، اکثریتی از رأی‌دهندگان و در واقع اکثریتی از تمام شهروندان بالغ آن تصمیمات را گرفته‌اند. (Mayo, p 67)

طبق نظر بشیریه دموکراسی معنای حداقلی و حداکثری دارد که دموکراسی به معنای حداقلی آن حزب یا گروه حاکمه منتخب مردم بر اساس انتخابات آزاد، رقابتی و منظم قدرت دولتی را برای مدتی معین به دست می‌گیرد و در جهت اهداف اعلام شده‌ی خود اعمال می‌کند. طبعاً در دموکراسی حداقلی یا دموکراسی به‌عنوان روش و تکنولوژی، سیاست و حکومت نیازمند تضمین آزادی‌های عمومی به‌ویژه آزادی بیان و اجتماع و تحزب و دسته‌بندی سیاسی و انتقال آزاد اطلاعات و رقابت ایدئولوژیک در عرصه‌ی عمومی است که لوازم حداقل دموکراسی به شمار می‌روند. شاید بتوان گفت که دموکراسی حداقل مفهوم سیاسی است یعنی در عرصه سیاست و روابط قدرت نمودار می‌شود درحالی‌که دموکراسی حداکثری مفهومی فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی است که در آن باید آزادی‌ها و حقوق مدنی و عمومی در معنای سیاسی آن به‌واسطه‌ی برقراری میزانی از توزیع عادلانه و عدالت اجتماعی از پشتوانه‌ی لازم برخوردار شوند به‌نحوی که همه‌ی گروه‌های ذینفع و طبقات اجتماعی بتوانند به شیوه‌ای نسبتاً برابر در حوزه قدرت دولتی رقابت و مشارکت کنند و در نتیجه فرهنگ دموکراتیک در سطح کل جامعه و رای‌نخبگان سیاسی گسترش یابد در حالی که مفهوم دموکراسی حداقلی و یا سیاسی در نظریه‌های گذار برجستگی بیشتری دارد، مفهوم دموکراسی حداکثری در بررسی میزان تحکیم و تعمیق و نهادمند شدن دموکراسی مورد تأیید قرار می‌گیرد. (بشیریه، ۱۳۹۴: ۱۲)

آقای بشیریه هم برخی مبانی فکری و اصول اساسی دموکراسی را لیبرالیسم، پراگماتیسم، نسبی‌گرایی، اصالت قرارداد، اصالت برابری (برابری مدنی)، قانون و قانون‌گرایی، شهروندی، حاکمیت مردم، حقوق بشر برمی‌شمارد. (بشیریه، ۱۳۹۳: ۲۴۳-۲۷۴)

مردم‌سالاری و دین

در این جستار درباره دموکراسی، در ابتدا با توجه به اندیشه‌های دینی مجتهد شبستری از رابطه مردم‌سالاری و دین بحث می‌شود به نظر وی در اینجا طرح اصل مسئله آزادی ضروری است منظور از آزادی در حکومت‌های دموکراتیک این است که هر فرد از انسان‌های جامعه قطع نظر از عقیده و اخلاق و تابعیت‌های وی و صرفاً به‌عنوان فرد انسانی دارای حیثیت و حرمت باشد و به‌عنوان یک فرد آزاد در عمل، ولی مسئول در برابر آزادی و حقوق دیگران شناخته شود. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۳۸)

مجتهد شبستری می‌گوید حتی ایمان بدون آزادی اندیشه و اراده آدمیان قابل تحقق نیست. ایمان چه شهادت دادن به حقانیت خداوند و ره‌آورد پیامبران باشد، چه عمل همه‌جانبه به وظایف ذاتی انسان، چه معرفت فلسفی، چه تجربه ذات فراگیر مطلق و خطاب خداوند، و چه رویارویی مجذوبانه با خداوند، در هر صورت جز با اندیشه‌ای رها شده از دوگم‌های تقلیدی، ارثی و سنتی و فعال شدن اراده‌ای خودبنیاد و برخاسته از خویشتن آدمیان به وجود نمی‌آید. ایمان در هر حال یک «انتخاب با تمام وجود» است. به نظر شبستری آزادی اندیشه و اراده آدمیان با واقعیات سیاسی و اجتماعی معینی سازگار است و با واقعیات سیاسی و اجتماعی معین دیگری ناسازگار.

بهره‌مندی انسان از آزادی بیرونی به معنای زیستن در جامعه‌ای سالم که واقعیات سیاسی و حکومتی آن سازگار با آزادی اندیشه و اراده‌ی افراد است شرط قطعی بهره‌مندی آنان از آزادی درونی یعنی همان آزادی اندیشه و اراده می‌باشد. نتیجه این تحلیل این است که منطق ایمان ایجاب می‌کند که مؤمنان طالب ایجاد آن‌گونه واقعیات سیاسی و اجتماعی و آن‌گونه از بافت قدرت و وظایف حکومت باشند که در آن بهتر بتوانند آگاهانه و آزاد ایمان ورزند و بهتر بتوانند همه چیز را برای خدا خالص گردانند، چنین جامعه‌ای مسلماً یک جامعه زورمدار و توتالیتر نمی‌تواند باشد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶: ۷۰-۷۱)

نظر شبستری در مورد حکومت که آیا نظام حکومتی مسلمانان باید بر اساس اصول ارزشی مستفاد از کتاب و سنت بنیانگذاری شده باشد، یا مسئله این است که نظام نباید با آن اصول ارزشی ناسازگار باشد؟ در پاسخ به نظر ایشان عده‌ای می‌گویند می‌توان از شکل اسلامی حکومت سخن گفت یعنی؛ نظام حکومت باید به‌گونه‌ای باشد که بتوان گفت این نظام بر اساس ارزشهای مورد قبول اسلام تأسیس شده است. عده‌ای دیگر نیز بر این نظرند که در این باب فقط از ناسازگاری نبودن می‌توان سخن گفت. این متفکران می‌گویند درباره هیچ نظامی نمی‌توان گفت این نظام مقتضای فلان اصول ارزشی است. تنها می‌توان گفت این نظام منافی فلان اصول ارزشی نیست. به نظر شبستری آنچه قابل گفت و گوست و عملاً راهگشا است اثبات «منافات نداشتن» است و بنابراین تنها از همان باید سخن گفت (همان: ۷۵). به نظر این متفکران در مسائل مربوط به حکومت تنها می‌توان گفت سعی می‌کنیم اسلام را پیاده کنیم مثلاً می‌توان گفت سعی می‌کنیم قانون اساسی بر خلاف اسلام نباشد ولی نمی‌توان گفت سعی می‌کنیم قانون اساسی، اسلامی باشد. به نظر شبستری در مورد اینکه آیا شناخت این مسئله که نظام حکومتی با ارزشهای اسلامی ناسازگار نیست و یا فلان کار سیاسی باید انجام شود کار تخصصی عالمان دین است؟ آیا فقط این گروه حق دارند در این باره اظهار نظر کنند و مردم عادی باید در این مورد از آنان تقلید کنند به نظر ایشان چنین الزامی وجود ندارد و مردم عادی نباید در این مسائل تقلید کنند پایه این نظر این است که اصول ارزشی سیاسی مورد قبول اسلام یک رشته «حقایق شرعی» نیست که فقط عالمان دین حق اظهار نظر در آن باره داشته باشند. این اصول مفاهیم انسانی و عرفی‌اند که شرع بر آن تأکید ورزیده است.

معنا کردن این اصول اظهار نظر درباره سازگاری یا ناسازگاری یک نظام حکومتی با آن، عمل همگانی است و به رشد سیاسی مردم و اطلاعات سیاسی و فنی موجود در جامعه مربوط می‌شود.

به نظر شبستری منظور از شکل مردم سالارانه حکومت این است که گروه‌ها و افراد کثیری که در جامعه‌ی ما بالفعل وجود دارد و دارای عقاید و علایق و منافع متفاوت هستند بتوانند مشکلات عمومی زندگی را که با همه‌ی آنها ارتباط پیدا می‌کند و هویت و جنبه‌ی همگانی دارد در یک سازمان حکومتی به صورت دسته‌جمعی حل و فصل کنند و از عهده‌ی آنها برآیند و همین کوشش دسته‌جمعی برای حل مشکلات و مسائل عمومی مایه وحدت سیاسی و اجتماعی آنها به عنوان یک جامعه و کشور معین در زمان و مکان معین قرار گیرد. اما این کوشش دسته‌جمعی قواعد و رسومی دارد، ارکان تئوریک شناخته شده دارد و اخلاق و ارزش‌های ویژه‌ای دارد. این ارکان تئوریک که عمده‌ترین آن عبارت است از: آزادی بیان و تبلیغ عقیده‌ی سیاسی و غیر سیاسی، آزادی اجتماعات، آزادی دین و مذهب و حقوق مساوی برای همه‌ی افراد جامعه در امر انتخاب و تشکیل احزاب و جمعیت‌های سیاسی و شرکت در حکومت. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۴۰-۱۴۱)

در مردم‌سالاری مفهوم مردم باید حفظ شود و مردم یعنی همین افراد و گروه‌های متکثر از هر جهت. در حکومت مردم‌سالار علاوه بر ارکان تئوریکش که اشاره شد حکومت مردم‌سالار اخلاق و ارزش‌های خاص خود را دارد. هر جامعه‌ای هم نمی‌تواند حکومت مردم‌سالار داشته باشد، جامعه‌ای می‌تواند حکومت مردم‌سالار داشته باشد که با یک سلسله خلق‌ها و ارزش‌های معینی زندگی کند. آن خلق‌ها و ارزش‌ها را وارد سیستم ارزشی خود کرده و پذیرفته باشد اخلاق و ارزش‌های ضروری برای جامعه و حکومت مردم‌سالار عبارتند از:

تحمل و مدارای حکومت و افراد در مقابل دگراندیشان. این دگراندیشان سیاسی باشند یا دینی، یا هر چیز دیگر. اختلاف قرائت‌ها در تمام زمینه‌های فرهنگی باید به رسمیت شناخته شده باشد و مبنای زندگی افراد با یکدیگر و حکومتگران با افراد قرار گرفته باشد. دوم، به رسمیت شناخته شدن حق حیات سیاسی مساوی برای همه‌ی گروه‌ها و افراد سیاسی است. همه باید حق سیاسی مساوی داشته باشند. سوم، در نظر گرفتن حقوق اقلیت‌ها به هنگام شکل دادن به خواسته‌های عمومی سیاسی است. موقعی که خواسته‌های عمومی سیاسی را فرموله می‌کنند و می‌خواهند اموری را بر آنها بار کنند باید حقوق اقلیت‌های سیاسی و غیر سیاسی در این شکل دادن‌ها محفوظ باشد. چهارم، تصمیمات اکثریت را مقبول و موقت تلقی کردن و آنها را تا حکومت بعدی معتبر دانستن، زیرا ممکن است بعداً تصمیمات دیگری اتخاذ می‌شود. پنجم، اخلاق سازش میان گروه‌های سیاسی است. (همان: ۱۴۳)

به نظر شبستری این مسائل ارزش‌های اخلاقی است. یعنی جامعه‌ی مردم‌سالار باید متخلص به این خلق‌ها باشد. با این ارزش‌ها زندگی کند اینها ارزش‌های عمده‌ی مردم‌سالاری است، بدون ساری و جاری بودن این ارزش‌ها، مردم‌سالاری در میان یک جامعه پا نمی‌گیرد. به نظر شبستری در اینجا پرسش مهم این است که اگر مردم‌سالاری ارکان تئوریکش و اخلاق و ارزش‌هایش آن است که توضیح داده شد، مردم‌سالاری با پسوند دینی چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

یک جواب این است که پسوند دینی نشان می‌دهد که نگاه افراد جامعه به مردم‌سالاری و پذیرفتن آن از منظر دین انجام می‌شود و دینداران از منظر دینی خود مردم‌سالاری را مناسب‌ترین شکل حکومت در عصر حاضر می‌یابند، بدون اینکه تحقق و روند آن را به صورت پیشینی با احکام ویژه‌ای محدود کنند در این صورت باید

دین‌داران بکوشند در سیستم ارزش‌های موجود در جامعه‌شان مبانی و ارزش‌ها و اخلاق ضروری برای شکل‌گیری مردم‌سالاری را جذب کنند و آن را داخل سیستم ارزشی کنند.

اگر ارزش‌های مردم‌سالاری در آن جامعه نفی شود در این صورت مشکلی به وجود می‌آید و تحقق مردم‌سالاری منتفی می‌شود اینجاست که باید در سیستم ارزشی موجود در جامعه بازنگری اتفاق افتد و بخشی از مسئله بازسازی در تفکر دینی هم همین است. تفکر دینی متناسب با ارزش‌ها نیاز به بازسازی احتیاج دارد. اگر دین در عصر جدید بخواهد بماند و پیام معنوی‌اش را به انسان‌ها برساند، باید بازنگری در ارزش‌های اجتماعی جامعه‌های دینی صورت گیرد مفسران دین هم این بازنگری را از موضع دین انجام دهند. (همان: ۱۴۷)

ارزش‌های دینی هم دو گونه‌اند یکی ارزش‌های دینی جاودانه هستند و یک سلسله ارزش‌ها خادم آن ارزش‌ها هستند، یعنی ما این ارزش‌های درجه دوم را می‌پذیریم، به منظور اینکه آن ارزش‌های درجه اول که جاودانه‌اند همیشه بتوانند زنده بمانند. مثلاً ارزش عدالت یک ارزش جاودانه است. ارزش‌های درجه دوم سیستم ارزشی جایی است که باید بازنگری و بازسازی در آن اتفاق بیفتد. ارزش‌های مردم‌سالاری باید آنجا جذب شود.

شبستری می‌گوید اگر از من بپرسند با چه استدلالی مردم مسلمان می‌توانند این ارزش‌ها و اخلاق مردم‌سالار را در سیستم ارزشی خودشان جذب کنند، استدلال آنها، از موضع دینی را چنین می‌توانم بازگو کنم:

نظام مردم‌سالاری را می‌پذیریم، چون در عصر حاضر تنها نظامی است که در سایه آن، دو حقیقت بزرگ عدالت و آزادی شایسته انسانی می‌تواند تحقق نسبی پیدا کند و انسان‌ها در قلمرو این تحقق می‌توانند انسانیت خود را تحقق بخشند (اگر آزادی و عدالت شایسته‌ی انسانی قلمرو نگسترده باشند، انسان‌ها نمی‌توانند انسانیت خود را تحقق بخشند) و از عهده مسئولیت خود در برابر خداوند برآیند. (همان: ۱۴۷)

آنها می‌گویند انسانی می‌تواند از عهده مسئولیتش در برابر خداوند برآید که امکانات اجتماعی تحقق بخشیدن به انسانیت خود را داشته باشد و انتخابی آگاهانه داشته باشد.

اگر در جامعه‌ای عدالت و آزادی شایسته انسانی در صورت چارچوب‌های حقوقی تضمین نسبی پیدا نکرده باشد، افراد آن جامعه در عمل به مسئولیت‌های انسانی با مشکلات فراوان روبرو می‌شوند. اگر از این چارچوب‌ها که امکان انتخاب آزاد اخلاقی را فراهم می‌آورند غفلت شود و تنها بخواهد با یکسری القانات تبلیغی باورها را در ذهن کسانی فروکنند، این دینداری با تبلیغ کالا از تلویزیون چه فرقی می‌کند؟ (همان: ۱۴۸) به نظر شبستری دینداری واقعی آن است که با معنای زندگی آدمی سروکار دارد. با باطن دل آدمی سروکار دارد، آنجا که آدمی در نهان قلبش به تشخیص و تصمیم و اتخاذ نظر می‌رسد، آنجاست که انسان در برابر خداوند قرار دارد و می‌گوید: اللهم لیبیک. در تنها جامعه‌ای که امکانات تحقق بخشیدن به انسانیت انسان آماده است چنین تصمیمی و تشخیصی می‌تواند با احتمال بالایی به وجود آید؛ چنین است که مسلمان می‌تواند بگوید من نظام مردم‌سالاری را می‌خواهم چون مبانی و ارزش‌های آن به من امکان خودسازی معنوی آگاهانه را می‌دهد. چنان‌که بخش دوم استدلال او می‌تواند این باشد که در عصر حاضر تنها در سایه حکومت دموکراتیک است که می‌توان به رشد مادی و معنوی انسان‌های دیگر کمک کرد، یعنی خدمت به خلق انجام داد.

البته در مردم‌سالاری باید اهتمام به اخلاق معنوی وجود داشته باشد. در جامعه‌هایی که به مردم‌سالاری بهای کامل داده شد، ولی سرمایه و میراث معنوی انسان به فراموشی سپرده شد. امروز آن جامعه‌ها با بحران معنویت و اخلاق مواجه هستند امروز به‌خصوص بعد از جنگ جهانی اول و دوم این موج قدرت گرفته که سیاست را

از اخلاق جدا نکنند سیاست را از یک سلسله ارزش‌های معنوی جدا نکنند، عالم سیاست و حکومت را از ارزش‌های معنوی پاکسازی نکنند. (همان: ۱۴۹)

به نظر شبستری برای بازسازی سیستم ارزش‌ها که مردم سالاری متدیان (که در آن متدیان و غیرمتدیان حقوق مساوی دارند) به آن نیاز دارد. کثرت قرائت‌های دینی در جامعه مردم سالار لازم است، نفی کثرت‌ها در یک جامعه دقیقاً همان نفی مردم سالاری است در این صورت هیچ نظریه جدیدی را به صورت پیشینی به بطلان محکوم نمی‌کنند و این قرائت‌ها باید باز باشد یک قرائت باید با روش علمی کنار گذاشته شود، نه چیز دیگر. شبستری در چگونگی برقراری رابطه فرد مؤمن با سیاست می‌گوید؛ تاریخ ما نشان می‌دهد نبوت پیامبر برخلاف مسیحیت تجسم قدرت الهی بر روی زمین نبود. با پیدایش کلیسا در مسیحیت که به آغاز مسیحیت برمی‌گردد، در کنار «قدرت دنیوی» (بشری- عقلایی) که به سیاست می‌پرداخت قدرت دیگری هم مطرح شد که «تجسم قدرت الهی» بر روی زمین بود و قدرت کلیسا در نظر مسیحیت قدرت متجسم الهی بود. ولی پیام پیامبر اسلام «ایمان به خدا، روز قیامت و عمل صالح بود». این دعوت برای نجات انسان از «خسران» بود و برای این بود که انسانها به زندگی معنوی برسند. در یکی از سوره‌های کوتاه قرآن عصاره این پیام چنین بیان شده است: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَالْعَصْر، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاعَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاعَوْا بِالصَّبْرِ». از قدرت تجسم یافته خدا در روی زمین در صدر اسلام و نبوت پیامبر خبری نبود و به این جهت وقتی پیامبر در گذشت، تلقی همه این بود که او مانند همه انسانها در گذشته است. (همان: ۱۵۵)

پس اگر بخواهیم به این سؤال پاسخ دهیم که در زمان پیامبر و پس از ظهور اسلام چند نوع قدرت در زمین وجود داشت، باید گفت یک قدرت بیشتر وجود نداشت و آن قدرت دنیوی سیاسی یا همان قدرت زمینی بود و بر همین اساس بود که وقتی پیامبر رحلت کرد، مسلمانان نشستند و یک حکومت دنیوی بر مبنای یک تلقی دنیوی از قدرت با روش بیعت و رنگ دینی تأسیس کردند. و اختلافات یاران علی (ع) با دیگران در این مسئله نبود که آنها می‌گفتند علاوه بر قدرت دنیوی یک قدرت الهی متجسم بر روی زمین وجود دارد و حضرت علی (ع) مصداق آن است. آنها هرگز چنین تعبیری ندا شنیدند، بلکه اختلاف در این بود که آنها می‌گفتند پیامبر برای حفظ مصالح مسلمین علی را برای تصدی همان قدرت زمینی منصوب کرده است و این‌گونه نصب‌ها در آن زمان متداول بود و پیامبر هم که با بیعت مردم حاکم آن قدرت زمینی و عرفی شد طبق قواعد عرفی آن زمان حکومت کرد. در امور مربوط به اداره امت «شوری» مطرح بود و شوری در آن عصر یک نهاد عقلایی بود. پیامبر در این امور برای خود ولایت مقدسه غیر قابل نقد اعلام نکرد. درست است که اطاعت از پیامبر و اولوالأمر در قرآن مجید واجب اعلام شده بود ولی این به معنای بیرون بردن اطاعت از همان مفهوم عقلایی اطاعت از حکومت که همیشه مطرح بود تلقی نگشت. دینی بودن حکومت پیامبر این معنا را داشت که همان اطاعت عقلایی از منظر وحی هم مورد تأیید قرار گرفت و یک حکومت سیاسی دینی به وجود آمد. امر تازه‌ای که مربوط به نبوت پیامبر می‌شد و قبل از آمدن او نبود و با آمدنش پیدا شد و مسلمان بودن مسلمانها با آن تحقق می‌یافت این بود که پیامبر به همین مردم گفت از شرک دست بردارید، به خدای یکتا و قیامت ایمان بیاورید و عمل صالح کنید که این عمل صالح قلمرو سیاست را هم در برمی‌گرفت. (همان: ۱۵۷)

به تعبیر شبستر کار پیامبر در زمینه مردم سالاری، حاکم سالاری و عقیده سالاری تغییر ساختارهای اجتماعی نبوده چون همه آنها باقی ماندند بلکه اصلاح اخلاقی و حقوقی در داخل همان ساختارها بود که اتفاق افتاد.

(همان: ۱۶۸) پیامبر در آن زمان تنها با همان ساختارهای اجتماعی که در درون آنها زندگی می‌کرد، سروکار داشته و تنها از آنها آگاه بوده و فقط می‌توانسته درصدد اصلاح اخلاقی و حقوقی آنها برآید و نه بیشتر. (همان: ۱۶۸)

به نظر شبستری بررسی آیات قرآنی و احادیث نبوی نشان می‌دهد پیامبر اسلام درباره «عدالت»، تعریف جدیدی غیر از آنچه در عصر وی می‌فهمیدند نیاورده است.

شبستری در رابطه ایمان و سیاست در عصر پیامبر می‌گوید این سؤال برای هیچ مسلمانان مطرح نشد. پیامبر هم که در آن زمان به قدرت رسید چیز تازه‌ای به‌عنوان رقیب برای سیاست عصر مطرح نکرده بود، خیلی طبیعی، آنها یک نوع سیاست و قدرت دنیوی داشتند و پیامبر هم رئیس همان قدرت شد و درعین‌حال که به ایمان و عمل صالح دعوت می‌کرد. (همان: ۱۷۱)

ایشان می‌گویند در رابطه ایمان و سیاست لازم نیست ما سیاست را از موضع ایمان تعریف کنیم ولی باید اصول کلی اخلاقی-راهبردی را تدوین کنیم که سیاست ما باید متعهد به آن شود و به صورت شفاف از طرفی کاربرد و توانایی قابل دفاع اخلاقی داشته باشد و از طرف دیگر هسته‌های اصلی «حقوق بشر» را در خطر قرار ندهد. (همان: ۱۷۱)

امروزه گذر از خلافت به مردم‌سالاری نه از بابت خروج آنها از یک نظام غیرزمینی مقدس به یک نظام عقلایی دنیوی است، بلکه از باب عدول از یک نظام عقلایی زمینی سنتی مبتنی بر عرف و عادت به یک نظام عقلایی زمینی معاصر و جدید (مردم‌سالاری) است، چون در عصر حاضر دین و دنیای مردم با این نظام جدید بهتر از هر نظام دیگر تأمین می‌شود. (همان: ۱۷۲)

ایشان در مورد مردم‌سالاری دینی می‌گویند؛ مردم‌سالاری پایدار و همه‌جانبه در جامعه دینی ما بدون اصلاح دینی امکان‌پذیر نیست. (همان: ۱۷۷)

در عقاید و افکار و فتاوا و قوانین و ارزش‌هایی که فعلاً بر جامعه اسلامی حاکم است و همه آنها رنگ دینی دارند، باید اصلاحاتی اساسی صورت گیرد. باید آنچه به صورت تاریخی شکل گرفته و دین نامیده شده و به صورت مجموعه اعتقادات و احکام و ارزش‌ها و دستورها و شعائر، حول پیام معنوی اصلی بنیانگذار دین جمع شده و منجمد گشته و پیام معنوی دین اسلام را از چشم‌ها و گوش‌ها غایب ساخته، از نظر درون دینی و برون دینی، نقد شود و «معنای مرکزی» پیام دین اسلام که همان ضرورت سلوک معنوی انسان به سوی خداوند است بازسازی شود و از عقاید گرفته تا فتواها و شعائر و نهادهای دینی با آن انطباق یابد. این کارها باید برای رسیدن به این هدف انجام شود که تجربه‌های سرشار از «معنویت» در دین اسلام به عنوان یک دین معتبر جهانی وجود دارد مضمونها و محتواهای خود را آشکار کند و در عصر حاضر مبدأ یا تغذیه‌کننده‌ی تجربه‌های دینی ما مسلمانان شود؛ تجربه‌هایی که در دهکده جهانی امروز برای سر برآوردن و بالیدن آنها نه تنها تجربه پیامبر اسلام و تجربه‌های پس از وی (کتاب و سنت) بلکه تجربه‌های سرشار ذخیره شده در همه‌ی ادیان بزرگ دنیا نقش بازی می‌کنند و ایمان ما در عصر حاضر ایمان به پیام معنوی همه این ادیان است. (همان: ۱۷۷)

ایشان می‌گویند البته چنین تفسیری از دین، ممد و مؤید مردم‌سالاری خواهد بود و نه مانع تحقق آن. اما اینکه مردم‌سالاری را دینی بنامیم وجهی برای آن پیدا نمی‌کنم. و نظر دارند که کسانی که مردم‌سالاری را خلاف اسلام می‌دانند این مردم خوب است از منظر دین انتخاب شکل مردم‌سالارانه از حکومت را امری ضد دین ندانند،

بلکه مطلوب دین بدانند و ارزشهای مردم‌سالاری را مقبول دین بدانند نه مطرود دین و سیستم ارزشی اجتماعی خود را با آن منطبق سازند و آنچه را به نام دین، ولی ضد مردم‌سالاری به آنها گفته شده، اصلاح کنند تا به مردم‌سالاری پایدار بتوانند برسند. در این صورت می‌توان گفت این مردم، مردم‌سالاری را مطلوب دین می‌شمارند و نه مطرود آن و مانعی ندارد که ما مردم‌سالاری این مردم را در این دوره گذار، مردم‌سالاری دینی بنامیم. فقط به این معنا که این مردم دیندار دین خود را مانع مردم‌سالاری نمی‌دانند، بلکه مؤید آن می‌دانند؛ من بیش از این معنایی برای مردم‌سالاری دینی نمی‌توانم بفهمم. (همان: ۱۷۸)

در مردم‌سالاری باید در بطن جامعه آزادی و مساوات (حقوق بشر) با نسبت‌های مختلف به عنوان هسته‌های اساسی و اصلی در همه جای رژیم به‌نوعی خود را نشان دهد. اگر به نام دین و به دلیل اکثریت رأی به نبود آزادی و مساوات بدهند، این فاشیسم است، نه مردم‌سالاری، چون صرف رأی دادن اکثریت، سیستمی را مردم‌سالار نمی‌کند. آنچه قابل فهم است با مردم‌سالارانه حکومت کردن، مسلمانان مردم‌سالار می‌شوند. شیوه مسلمانان می‌تواند مردم‌سالارانه باشد. آنچه من آن را قابل فهم می‌دانم مردم‌سالاری مسلمانان است، نه مردم‌سالاری دینی - اسلامی. (همان: ۱۸۰)

مؤلفه‌های دموکراتیک در اندیشه محمد مجتهد شبستری

محمد مجتهد شبستری یک روشنفکر دینی است، بالطبع اندیشه‌هایش به موضوعات مدرن مانند دموکراسی از رویکرد دین است. قرائتی که ایشان از دین در بُعد سیاست و روش حکومت‌داری دارد با اصول دموکراسی سازگاری نشان می‌دهند.

شبستری نظریه سیاسی خود را با تأثیرپذیری عمیق از مسائل و مفاهیم سیاسی جدید بنا می‌کند و فهم خود را از مسائل سیاسی و حکومت و دموکراسی با توجه به تعریف و تفسیر جدید و هماهنگ با فرهنگ انسان معاصر ارائه می‌دهد. تعریف و تفسیری که از عدالت، مساوات، شورا، مدارا ارائه می‌دهد و به نوعی مبانی اندیشه‌های وی در مسائل سیاسی هست همه مبتنی بر فهم مدرن از آنان است و گسستی عمیق نسبت به دوران قبل دارد. ایشان با چنین تعریف و تفسیری دموکراسی را متضاد دین نمی‌دانند. در ادامه هر یک از این مفاهیم و چگونگی درک آن که به نوعی بنیاد حکومت‌داری به روش دموکراسی در اندیشه وی است توضیحاتی ارائه می‌گردد.

الف) تحول در اندیشه‌ها و ارتباطات اجتماعی

شبستری می‌گوید مباحث جدید آزادیهای اجتماعی و سیاسی در دنیای امروز تاریخ خاص خود را دارد و به گونه‌ای به دو تحول تاریخی قرون جدید که در مغرب زمین به وجود آمده بازمی‌گردد. آن دو تحول تاریخی عبارت است از (۱) تحول در تفکر انسان مغرب زمین (۲) تحول در ارتباطات اجتماعی و سازماندهی اجتماعی وی. تحول در تفکر انسان یعنی آزادی تفکر، یعنی هیچ معیار از پیش تعیین شده‌ای برای صحت و سقم تفکر و محتوای آن از پیش وجود ندارد. وقتی شما اجازه دادید خود تفکر، معیار حق و باطل را معین کند، در واقع زمینه پلورالیسم معرفتی را به وجود آورده‌اید. در پلورالیسم معرفتی حقیقت می‌تواند متکثر باشد پلورالیسم معرفتی نتیجه همان تحولی است که در تفکر اتفاق افتاده است. (شبستری، ۱۳۷۹: ۵۹)

در نوع دوم تحول، یکی از مسائل مهم که مورد توجه قرار گرفت آزادی درونی انسان است که به آزادی اراده انسان تعبیر می‌شود یکی از نظریه‌های شایع در این باب، نظریه کانت است که می‌گوید: آزادی اراده انسان در صورتی قابل تصور است که قانون عقلانی - اخلاقی وجود داشته باشد. از نظر وی چون انسان می‌تواند وظیفه

اخلاقی را تشخیص دهد اراده‌ی وی با عطف شدن به آن قانون می‌تواند از نعمت آزادی بهره‌مند شود. آزادی معطوف به قانون اخلاقی پایه و مبنای سه‌گونه حقوق برای انسان شده است. و این سه دسته حقوق عبارت است از: حقوق آزادی‌های سیاسی (آزادی بیان عقیده، آزادی دین، آزادی شغل و ...)، حقوق شهروندی بودن انسان در برابر دولت (حقوق مشارکت و فعالیت و سهم داشتن به عنوان یک شهروند در ادامه جامعه نامید) و حقوق اجتماعی هر فرد از آن نظر که عضوی است از اجتماع. (همان: ۶۰)

به نظر شبستری همه این بحث‌های جدید به زندگی اجتماعی انسان و ارتباط انسانها با یکدیگر و چگونگی سازمان و ساختار جامعه و حکومت و سیاست مربوط می‌شود و نه سعادت معنوی انسان و ارتباط انسان با خدا که در دین و الهیات باید از آن بحث شود. (همان: ۶۱)

اصل مهم در سازمان اجتماعی، توزیع قدرت است که باید عادلانه باشد و در این باب است که مبحث عدالت به مهمترین مبحث (علوم سیاسی) تبدیل می‌شود. و فقط عدالت است که می‌تواند و باید آزادی‌های افراد را محدود کند و نه هیچ اصل دیگر و نه سلیقه اشخاص یا اختیارات مقامات حکومت.

مباحث سیاسی که عده‌ای می‌گویند مانند «امت»، «امامت» در ست است که تعلیمات کلامی - سیاسی بوده است. آیا می‌توان گفت حقوق آزادی‌ها، حقوق شهروندی و حقوق اجتماعی و مانند اینها در مباحث کلامی یا فقهی سابقه دارد؟ آیا برای اذهان متکلمان و فقها چنین مسأله‌هایی مطرح بوده است؟

مجتهد شبستری می‌گوید مفاهیم جدید مانند جامعه، فرد، شهروندی، آزادیهای اجتماعی و سیاسی و مدیریت عقلانی، سیاست برنامه‌ای و مشارکت سیاسی و ... در عصر قدیم مطرح نبوده. برای آنها مفهوم‌ها و موضوعات دیگری مطرح بوده است مانند «حاکم»، «محکوم»، «نصیحت ائمه مسلمین»، «سیاست شرعی»، «وظایف امام»، «شرایط امام»، «بیعت»، «اهل حل و عقد»، «امور حسبیه»، «ولایت عامه» و ... همه این مفاهیم و موضوعات در چارچوب حکومت‌های فردی زمانهای گذشته معنا داشته و مطرح بوده است.

این مفهوم‌های سیاسی بر معنای خاصی از فرد و جامعه استوار بود که با معنای «فرد» و «جامعه» در مباحث سیاسی جدید کاملاً متفاوت است. حقوق آزادی‌ها و شهروندی و حقوق اجتماعی با تصویر انسان و جامعه در کلام و فقه اسلامی بیگانه است.

ب) عدالت

به نظر شبستری مفهوم عدالت در این زندگی اجتماعی جدید یک مفهوم کاملاً پیچیده فلسفی است. در زندگی اجتماعی گذشته یک سلسله معیارها و مصداق‌های ساده عدل فردی و ظلم فردی وجود داشت که اعمال حکومت را با آن می‌سنجیدند و حاکم عادل آن کس بود که مصداقها و معیارهای شناخته شده عدل فردی و ظلم فردی را مراعات می‌کرد. در زندگی اجتماعی جدید امروز وضع به کلی عوض شده و عدالت معنای اجتماعی دارد. و هر یک از مکاتب لیبرالیسم و سوسیالیسم مدعی هستند که عدالت را بهتر از رقیب تأمین می‌کنند. دموکراسی به عنوان عادلانه‌ترین روش حکومت، گرچه در صدر آمال و آرزوهای اهل سیاست و ملت‌ها قرار دارد اما تفسیرها و مدل‌های آن و راه‌های وصول به آن در کشورهای مختلف، بسی مورد اختلاف و معرکه‌آرا قرار گرفته است. (همان: ۱۷)

در دنیای امروز تنها آن حکومت مشروعیت سیاسی دارد که بر مبنای آراء و خواست عمومی به وجود آمده باشد و بتواند از اعمال خود تحلیل و دفاع عدالت‌پسند دهد.

شبستری معتقد است زندگی اجتماعی جدید که محور آن «توسعه همه‌جانبه انسانی» است و مسلمانان نیز از اوایل قرن بیستم به اجبار تابع آن شده‌اند با حلال و حرام فقهی قابل اداره نیست. به عبارتی با روش سنتی سامان نمی‌یابد. این زندگی اجتماعی جدید را چنانکه از مشخصات ویژه و برشمرده آن معلوم می‌شود تنها با مدیریت علمی و برنامه‌ریزی‌های دراز مدت می‌توان اداره کرد. چنانکه دموکراسی نیز از لوازم و عواقب آن است. (همان: ۱۸)

ج) نفی قرائت رسمی از دین

به نظر شبستری اوایل انقلاب قرائت از اسلام یک قرائت عقلانی - انسانی بود آن قرائت این بود که اسلام پیام سیاسی دارد و آن پیام این است که مسلمانان به حکم مسلمانی باید علیه استبداد و استعمار مبارزه کنند و یک نظام سیاسی مبتنی بر ارزش‌هایی چون آزادی و عدالت و استقلال برپا سازند.

ایشان می‌گوید قانون اساسی اول انقلاب برگرفته از کتاب و سنت نبود یک محصول عقلایی بود شکل حکومت، تلفیقی از دموکراسی و نظریه امامت شیعه بود. این کار فقیهان و متکلمان نبود کوششی از موضع علم حقوق و سیاست بود و ارزش‌های سیاسی موجود در قانون اساسی ارزش‌های دوران مدرن است، ارزش‌هایی مانند حقوق آزادی‌ها، حقوق شهروندی، حقوق اجتماعی که در کتاب و سنت نیامده و بر اثر تحولات فرهنگی جامعه‌ها مطرح شده است. (همان: ۲۳)

وقتی «اسلام فقاهتی» به عنوان قرائت رسمی حکومتی به تدریج پا به عرصه وجود گذاشت طرفداران این قرائت می‌گویند دین اسلام نظام‌های ثابت و جاودانه‌ی سیاسی، اقتصادی و حقوقی دارد شکل حکومت از کتاب و سنت استنباط می‌شود و مسئله عقلایی نیست. وظیفه حکومت در میان مسلمانان اجرای احکام اسلام است.

در دهه دوم پس از انقلاب یک قرائت رسمی حکومتی از اسلام عرضه شد که به سه علت عمده زیر به سرعت دچار بحران گردید: اولاً آن قرائت با روند صحیح دموکراسی معارضة می‌کرد و خواهان کنار گذاشتن مشارکت سیاسی بالا صاله مردم در مدیریت کشور بود، ثانیاً تحت این پوشش که وظیفه حکومت، اجرای احکام اسلام، فرهنگ‌سازی دینی و حفظ ارزش‌های دینی می‌باشد انواع خشونت‌ها در نسل جوان، زنان، متفکران، نویسندگان، هنرمندان و دانشگاهیان دگراندیش کشور روا داشته شد. ثالثاً، آن قرائت رسمی نزد اهل علم و تحقیق از اعتبار علمی برخوردار نبود زیرا مبانی فلسفی آن قرائت در عصر حاضر از مقبولیت افتاده است. (همان: ۳۱)

شبستری می‌گوید: تئوری تولید حکومت بر فرهنگ یک خطای بسیار بزرگ بود که عاقبت به تئوریزه کردن خشونت و اعمال آن انجامید. رشد معنوی افراد به فرهنگ جامعه مربوط می‌شود و نه حکومت و دولت. به نظر وی آن قاریان ندانستند که قرار دادن وظیفه فرهنگ‌سازی به عهده دولت یعنی قربانی کردن دموکراسی. دادن فرهنگ به دست دولت یعنی اعدام فرهنگ. و حتی ایشان در مورد انتقاد از کسانی که می‌گویند فقط باید برای فهم دین به کتاب و سنت مراجعه کرد، تأکید دارد که برای فهم کتاب و سنت، پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها شرط ضروری است و این پیش‌فرض‌ها نقش بازی می‌کنند. (همان: ۳۴)

شبستری بیشتر دموکراسی را مشارکت اصیل و فعالانه‌ی سیاسی مردم (دموکراسی) می‌داند، ایشان در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین می‌نویسد: «پافشاری برای مدعاها (قرائت رسمی از دین «اسلام فقاهتی») موجب معارضة با مشارکت اصیل و فعالانه‌ی سیاسی مردم (دموکراسی) و تئوریزه کردن و اجرای خشونت در جامعه

گردید و از طرف دیگر بی‌اعتباری آن مبانی بر اهل علم و تحقیق مکشوف افتاد. و در نتیجه‌ی همه اینها سرتاپای قرائت رسمی را بحران فراگرفت. (همان: ۴۹)

د) مدارا و تحمل

شبستری می‌گوید مدارا و تساهل در جامعه‌ای معنا پیدا می‌کند که نویسندگان قانون اساسی، دولتمردان و قدرتمندان جامعه این تصور را نداشته باشند که تمام حقیقت دینی و سیاسی در اختیار آنهاست. و در چنین جامعه‌ای دولت باید حافظ آزادی‌ها تلقی شود نه نظام حقیقت‌ها.

می‌گوید در جامعه ما هم باید نقد عقاید دینی و غیردینی، بدون تقبیح و بدون زیر فشار قرار دادن کسانی که این عقاید را نقد می‌کنند مجاز باشند.

تحمل و مدارا در معنای سیاسی و اجتماعی آن در جایی می‌تواند به صورت جدی وجود داشته باشد که حقوق بشر در مفهوم امروزی آن قبول شده باشد. تولرانس در جایی وجود دارد که مبانی قانون اساسی آن جامعه، وجود اختلاف در عقاید دینی و سیاسی و فرهنگی را مثبت ارزیابی کند و اصل وجود اختلاف را نعمت بداند. (همان: ۷۲)

و باید قبول شود که این اختلافها ناشی از اجتماعی بودن انسان و در واقع قبول انسانیت انسان است و در پرتو این اختلافات شخصیت انسانها رشد و تکامل پیدا می‌کند. (همان: ۷۲)

می‌گوید مدارا به معنای بی‌تفاوتی اخلاقی و دست کشیدن از ارزشها و یا شکاکیت در برابر حقیقت‌هایی که هر شخص به صورت نسبی به آن می‌رسد نیست. در مدارا این مضمون وجود دارد که شخص مداراگر آن عقیده و عمل دیگران را که صحیح نمی‌داند و نمی‌پسندد و تحمل می‌کند چون داشتن آن عقیده و ارتکاب آن عمل را حق دیگران می‌داند.

تولرانس (تحمل و مدارا) گاهی شکلی است گاه محتوایی. می‌گوید ما باید از مدارای شکلی بپرهیزیم و به مدارای محتوایی قائل باشیم. اگر ما اجازه نقد اعتقادات دینی رسمی و غیررسمی را ندهیم نخواهیم توانست از مدارا صحبت کنیم. (همان: ۷۳) می‌گوید دینی بودن جامعه الزاماً معنایش این نیست که عقاید دینی اکثریت بدون نقد به صورت ایدئولوژی حکومت عمل کند. جامعه می‌تواند به این معنا دینی باشد که مردم آن دین‌باور و دین داور زندگی کنند و در مشارکت سیاسی نیز ارزش‌های نهایی و دست اول دینی را به شرط تفسیرپذیری دائمی آنها دخالت دهند. در عصر حاضر دموکراسی تنها شکل حکومت است که به شکوفایی و بارور شدن تجربه‌ها و ارزش‌های دینی کمک می‌کند و لازمه آزادی سیاسی و اجتماعی و احترام به حقوق بشر این نیست که ارزش‌های دینی از میان برود. جامعه دینی می‌تواند حکومت دموکراتیک داشته باشد به شرط اینکه باب اجتهاد در اصول و فروع دین در آن جامعه باز باشد. (همان: ۷۴)

ایشان می‌گوید باید به پلورالیسم دینی در جهان معاصر توجه کرد و می‌گوید «مسأله این است که در حال حاضر واقعاً اثبات قطعی حقانیت یا بطلان یک دین غیرممکن گشته است (همان: ۸۳)

او می‌گویند ما می‌توانیم همه آن مقررات را که در اسلام بوده طوری اصلاح کنیم که با حقوق بشر در عصر حاضر منطبق شود همانطور که حقوق به وجود آمده در صدر اسلام یک گام به جلو بود. ایشان معتقد است ساختار ذاتی دین اسلام با جمهوریت کاملاً سازگار است. ساختار ذاتی اسلام یک ساختار باز است. درمی‌یابیم برای پیروان چنین دینی، «جمهوریت» به معنای تصمیم‌گیری مردم برای تعیین اهداف و اعمال راهکارهای سیاسی خودشان، طبیعی‌ترین وضعیت سیاسی است. مجتهد شبستری می‌گوید توجه به باز بودن سیستم تفکر

و عقلانیت دینی در اسلام، نتیجه می‌دهد که چون در ساختار ذاتی اسلام، متولیان رسمی تفسیر دین پیش‌بینی نشده و خود مخاطبان پیام خداوند، مفسران آن پیام هستند، هیچ‌گاه محتوای پیام دینی به صورت یک مرجع اقتدار بیرونی به محدود کردن الزامی تفکر و عنوان مخاطبان (یعنی مردم مسلمان) نمی‌پردازد. (همان: ۹۷)

ه) مساوات

به نظر شبستری در فقه اسلامی موجود، مساوات ذاتی انسانها در مواردی چون حقوق زنان و مردان یا مسلمانان و غیرمسلمانان کاملاً ملحوظ نشده است، در این موارد چه باید کرد؟ کتاب و سنت در عصر خود در همه این موارد تغییراتی به نفع انسانها داده است، ولی معنای سخن این نیست که تمام آنچه می‌توان در عصرهای دیگر به حقوق انسانها اضافه کرد به آنها داده شده است. این مسأله مرتبط است با تکامل و تغییرات اجتماعی انسانها و چه بسا در عصری بتوان با ملاحظه تغییرات و تکامل اجتماعی انسان، حقوقی برای بخشی از جامعه تصور کرد که در عصرهای قبل، مطرح نبوده است. آنچه در عصر بعثت داده شده تمام آنچه می‌تواند داده شود نیست. ایجاد تغییرات مثبت به نفع حقوق انسانها در عصر نزول و ورود کتاب و سنت، این جهت را نشان می‌دهد که می‌توانیم در عصر خودمان آن رده را که در زمان پیامبر اسلام شروع شده تا آخر بریم. در واقع در این قبیل مسائل، کتاب و سنت جهت حرکت و تنظیم اجتماعی را نشان می‌دهد، نه اینکه تمام قوانین و حقوق ابدی ممکن یک‌جا در آنها بیان شده، به طوری که دیگر نتوان چیزی بدان اضافه کرد یا تغییر داد.

و) شورا و دموکراسی

یکی از مسائلی که به مبحث دموکراسی مرتبط است مسأله شورا است. شبستری در مورد شوراها می‌گوید نمی‌توان مسأله شوراها و احزاب را در خارج از نظام سیاسی دموکراتیک به معنای امروز مطرح کرد. نظام دموکراتیک نیز تنها در جامعه‌ای تحقق می‌یابد که نظام سیاسی آن بر پایه انسانیت انسان و حقوق مساوی آنها با یکدیگر قرار داشته باشد. نظام سیاسی دموکراتیک در جایی معنی دارد که حقوق بشر - مفهوم امروزی آن - به عنوان مظهر عدالت اجتماعی که برترین و نهایی‌ترین ارزش سیاسی است پذیرفته شود و اساس زندگی سیاسی باشد. در چنین نظامی شوراها به بقا و فعال بودن دموکراسی از طریق مشارکت مردم در مدیریت جامعه کمک می‌کند. مکانیسم شوراها به وجود آوردن قدرت سیاسی از سطح پایین جامعه و استوار کردن نظام قدرت بر آن و تعمیم مدیریت و تصمیم‌گیری است. هدف مهمتر شورا برقرار ساختن عدالت سیاسی است. نهاد شورا مباشرت عملی در مدیریت سیاسی جامعه از سطوح پایین به بالا است. اگر در جامعه‌ای شوراها به این شکل نظام یافت می‌توان گفت در آن جامعه دموکراسی به معنای حکومت مردم بر مردم، شکل قابل قبولی پیدا کرده است. (همان: ۱۵۴)

شوراها مکانیسمی برای عقلانی شدن و جمعی‌تر شدن نظام سیاسی دموکراتیک به منظور تحقق ارزش نهایی عدالت سیاسی در مفهوم این عصر است و شورا در این معنی در زمان پیامبر وجود نداشته است. زیرا آن زمان این معانی و مفاهیم و ساختارها مطرح نبود. نظام سیاسی دموکراتیک مطرح نبود. نظام رایج آن عصر حکومت فردی بوده است و کسانی نیز به حکومت فردی شور می‌دادند. (همان: ۱۵۶)

آیاتی مانند «و شاورهم فی الامر» می‌گوید که با آنها در امور سیاسی مشورت کن. و آیه «و امرهم شوری بینهم» این نظرهای مشورتی که صرفاً در حد روسای قبایل بود و بعداً در فقه تحت عنوان اهل حل و عقد مطرح شده است پیغمبر و خلفای راشدین هم نظریات مشورتی اهل حل و عقد را معمولاً رعایت می‌کردند.

آزادی سیاسی افراد جامعه نیز در این حد بوده که می‌توانستند حاکم را نصیحت کنند و امر به معروف و نهی از منکر کنند. اما آزادی سیاسی و اجتماعی و شرکت در مدیریت اجتماعی در معنای امروزی آنها که بر مفهوم حقوق بشر و شهروندی همه انسانها قطع نظر از هر نوع عقیده و مرام و مسلک استوار است، وجود نداشته است. (همان: ۱۵۷)

درست است امر شورا در آن زمان در آن حد بود و از مصداقهای اصل عدالت در روابط اجتماعی در مفهوم آن روز بوده است ولی امروزه بر مبنای پیروی از آن سیره و سنت باید در همان جهت حرکت کنیم یعنی آنچه را امروز انسانی‌تر و عادلانه‌تر تشخیص می‌دهیم به دنبال تحقق آن باشیم. آزاد کردن بردگی را پیامبر نمی‌توانست لغو کند ولی جهت لغو آن را نشان می‌داد. زیرا او آزاد کردن برده‌ها را عبادت نشان می‌داد.

ایشان می‌گویند مؤمنانه زیستن در نظام‌های دموکراتیک به مراتب آسان‌تر است مهم‌ترین هدف دینی یک مسلمان رسیدن به «ایمان» است.

ایشان می‌گویند آزادی دینی و آزادی سیاسی که در جهان معاصر مطرح است در آن زمان اصلاً مطرح نبود. آزادی دین در جامعه‌ای می‌تواند به‌عنوان یک حق مسلم تلقی شود که همبستگی و هویت اجتماعی به عاملی غیر از دین مانند ملیت وابستگی داشته باشد. همچنین آزادی سیاسی در جامعه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد که «فردیت» انسان‌ها وارد آگاهی آنها شده باشد و هر فرد خود را به‌عنوان شهروند بشناسد. در آن زمان هیچ‌گونه زمینه فرهنگی و آزادی دین و آزادی سیاسی وجود نداشت پیامبر فقط به دعوت توحیدی خود می‌پرداخت.

ه) دموکراسی در اندیشه شبستری

شبستری آزادی سیاسی و دموکراسی را برای ملت ایران سرنوشت‌ساز می‌داند. ایشان معنای آزادی سیاسی را آزادی عقلانی و ارادی و عملی انسان و مشارکت وی در تعیین سرنوشت اجتماعی خود در عین مسئولیت داشتن در برابر قوانین می‌داند. (شبستری، ۱۳۷۹: ۱۰۷)

شبستری در جواب عده‌ای که به مخالفت به دموکراسی پرداخته‌اند می‌گوید مدعای اصلی مخالفان دینی دموکراسی این است که معنای دموکراسی مردم‌سالاری است و مردم‌سالاری یعنی اصالت دادن به اراده انسان در برابر اراده خداوند و مقدم داشتن قانون انسان بر قانون خداوند. به اعتقاد شبستری این مدعا بر تصور ناصواب از دموکراسی استوار است این پرسش بنیادین که انسان در مقام قانون‌گذاری از ارزش‌ها و قوانین الهی باید تبعیت کند یا نه؟ به فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق مرتبط است نه به شکل و شیوه حکومت که دموکراسی گونه‌ای از آن است. دموکراسی در دنیای امروز یک شکل و شیوه حکومت است در مقابل شکل و شیوه حکومت‌های دیکتاتوری. (همان: ۱۰۸)

ایشان می‌گویند: «دموکراسی آن شکل از حکومت است که در آن مردم، تا حد مقدور، خود بر خود حکومت می‌کنند و خود مقدرات زندگی اجتماعی را در دست دارند». (همان: ۱۰۸) و وجود و حیات دموکراسی بسته به وجود تشکیلات عقاید متضاد است.

دموکراسی در سرزمین‌های مختلف با آداب و رسوم و عقاید و فلسفه‌های ویژه هر قوم و هر ملت انطباق پیدا می‌کند و درصدد تغییر آنها بر نمی‌آید و نمی‌خواهد عقیده یا آداب و رسوم ویژه‌ای را بر حکومت شونده‌ها تحمیل کند و از این نظر کاملاً نقطه مقابل حکومت‌های دیکتاتور است. (همان: ۱۰۹)

در جامعه‌ای که با حکومت دموکراتیک اداره می‌شود وحدت جامعه با اصل احترام متقابل صاحبان عقاید و افکار و منافع متفاوت به یکدیگر تأمین می‌شود و نه با وحدت همه آنها در یک عقیده و منفعت معین.

ایشان در شرایط وجود دموکراسی به این موارد اشاره دارد:

۱- در حکومت‌های دموکراتیک وسایل تبلیغاتی و اطلاع‌رسانی چون رادیو، تلویزیون، مطبوعات، سینما و تئاتر و غیره در اختیار کلیه جمعیت‌ها و احزاب اعم از مخالفان و موافقان دولت است. حکومت دموکراتیک نه حکومت اکثریت است و نه حکومت اقلیت بلکه حکومتی است که وظیفه آن تأمین منافع و رفاه و صلاح همه گروه‌ها است.

۲- در حکومت دموکراتیک دو اصل آزادی و مساوات همه انسان‌ها بدون هیچ استثناء و صرفاً از آن نظر که انسان هستند، پذیرفته می‌شوند. حکومت‌های دموکراتیک از آن نظر که یک حکومت است هیچ تفسیری از جهان، انسان، عقیده و آیینی را برتر از دیگری نمی‌نشانند و هیچ فلسفه‌ای را مقدم بر فلسفه دیگر نمی‌دارد، ولی این موضوع نه از این جهت است که حکومت‌کنندگان یا حکومت‌شوندگان از نظر فلسفی معتقد به نسبیّت مطلق معرفت و یا پیرو مکتب لادری هستند بلکه از این نظر است که وظیفه حکومت ورود در این مسائل نیست و تکلیف این مسائل را فیلسوفان معین می‌کنند و نه حاکمان و ورود حاکمان در این مسائل جز نزاع و خصومت و دیکتاتوری نتیجه‌ای نمی‌دهد. (همان: ۱۱۰)

امروزه بسیاری از افراد در کنار سایر مردم با ادیان مختلف همزیستی مسالمت‌آمیز دارند و دموکراسی روشی در زندگی دنیوی است و نه معیار داوری در آخرت انسان‌ها. (همان: ۱۱۰)

شبستری در مورد قانون‌گذاری حکومت دموکراتیک می‌گوید درست است که قانون‌گذاری چنین حکومتی از آراء و عقاید مردم تبعیت می‌کند ولی نه از این باب که قانون‌گذاران معتقدند که در «قانون‌گذاری اراده مردم مقدم بر اراده خداوند است». اصلاً چنین مسأله‌ای که در واقع یک مسأله فلسفی است، مورد توجه قانون‌گذاران این حکومت از آن نظر که قانون‌گذار هستند، نمی‌تواند باشد و اگر اراده مردم این باشد که از قوانین الهی تبعیت کنند قانون‌گذاران حکومت دموکراتیک نیز به تبع مردم همین کار را می‌کنند. البته قانون‌گذاری نظام دموکراسی دو اصل را مسلماً مراعات می‌کند. اصل یکم این است که قوانین موجد یا حافظ برتری گروه به صنف و طبقه‌ای بر گروه، صنف و طبقه دیگر و جنسی دیگر و نژادی بر نژاد دیگر و مانند اینها نباشد. اصل دوم این است که قوانین خیر و مصلحت و رفاه معنوی و مادی همگان را تأمین کند نه منافع اکثریت و طبقه و گروه معینی را. در دموکراسی از آن نظر که یک شکل حکومت و تدبیری برای زندگانی همگانی دنیوی است (قطع نظر از وضع اخروی مردم) همه شهروند متساوی الحقوق هستند و شهروند شماره یک و شماره دو وجود ندارد.

در حکومت دموکراتیک جریان قانون‌گذاری در سایه پایبندی به اصول یاد شده انجام می‌شود و سپس آرای اکثریت قانون‌گذاران که نماینده اکثریت مردم به شمار می‌روند تکلیف هر قانون را معین می‌کند.

در این مورد اگر مردم جامعه مسلمان به قوانین خداوند علاقه‌مند باشند، قاعدتاً و عملاً خواست و اراده مردم در مسأله قانون‌گذاری به سوی قوانین خداوند متوجه خواهد شد و قانون‌گذاران نیز در یک نظام دموکراتیک راهی جز پیروی از این خواست مردم نخواهند داشت. (همان: ۱۱۱)

۳- اشاره می‌کند اگر رأی مردم هم در تضاد با حکم خدا باشد کدام از آن دو را باید پذیرفت؛ رأی مردم یا حکم خدا را؟ پاسخ این پرسش دو بخش دارد: بخش اول این است که از نظر کلامی و عقیدتی مسلمان موظف

است که حکم قطعی خداوند را بر رأی خود مقدم بدارد. بخش دوم این است که اگر فرضاً روزی مردم ایران که اکثریت قریب به اتفاق آن مسلمانند، در مقام قانونگذاری به‌طور جدی نخواهند به قانون قطعی خداوند عمل کنند و چنین اعراض عمومی با علم به قطعیت قانون خداوند اتفاق افتد، در آن روز باید گفت متأسفانه مردم ایران مسلمانانی را در آن موارد کنار گذاشته‌اند و در آن صورت با کمال اندوه کاری از دست هیچ کس ساخته نخواهد بود و سخن گفتن از حکم خدا در میان آنها معنا نخواهد داشت. (همان: ۱۱۲)

ولی ایشان می‌گویند من مطمئن هستم که چنین روزی نخواهد آمد و آرای مردم ایران در تضاد با حکم خداوند قرار نخواهد گرفت. ربط دادن احتمال چنان روزی با دموکراسی و حمله علیه آن هیچ‌گونه توجیه منطقی ندارد (همان: ۱۱۲)

به دلیل قرائتهای مختلف از اسلام در زمان‌ها و دوره‌های مختلف اقدام براساس آن جای هیچ ایراد و اشکال نیست. پذیرفتن این مطلب، گام تئوریک بزرگی به سوی پذیرفتن دموکراسی است. هیچ متنی تفسیر منحصر به فرد ندارد اسلام به هر صورت که تفسیر شود گونه‌ای فهم و تفسیر از کتاب و سنت است و هیچ فهم و تفسیری از کتاب و سنت، آنجا که به انکار نبوت پیامبر اسلام (ص) نرسد خروج از اسلام به شمار نمی‌آید. همه فهم و تفسیرهای کتاب و سنت، همیشه و از سوی همه کس در افق فرهنگی - تاریخی معینی انجام شده است. (همان: ۱۱۴)

ایشان اشاره دارد نباید دین را دولت تبلیغ کند چرا که هم دین را تباه می‌کند و هم دموکراسی را. وقتی هم دین تباه شود و هم دموکراسی، دیگر «دموکراسی اسلامی» چه معنایی خواهد داشت؟ چون دولت بالاخره تفسیری از دین را تبلیغ می‌کند که مانع رشد تفسیرهای دیگر می‌شوند و چون رژیم دموکراسی آن است که انتقال قدرت از جماعتی به جماعتی دیگر را بدون توسل به قدرت و بر مبنای خواست و انتخاب مردم ممکن می‌سازد. در آن نظام سیاسی که دولت مفسر و متولی دین است چنین انتقال قدرتی عملاً ممکن نیست. (همان: ۱۴۶)

ایشان در پاسخ به مدعای طرفداران دموکراسی اسلامی که معتقدند چون در قوانین الهی آزادی و مساوات یکسان برای افراد قائل نشده‌اند پس دموکراسی مطلق را نمی‌توان قبول کرد چون دموکراسی بر آزادی و مساوات یکسان شهروندان استوار است. راه چاره این است که آزادی و مساوات را یکسان تقسیم نکنیم و از دموکراسی محدود حرف بزنیم و نام آن را دموکراسی اسلامی بگذاریم. ایشان می‌گویند باید این مجتهدان تجدیدنظرکننده و آزادی و مساوات را به صورت یکسان میان همه‌ی شهروندان تقسیم کنند و این کار فقط تغییر آرا و فتاوی است و نه مخالفت با قوانین الهی. (همان: ۱۴۹)

همچنین در پاسخ به منتقدانی که دموکراسی را از لحاظ مبانی انسان‌شناسانه با اسلام ناسازگار می‌دانند ایشان اشاره دارد در این تصور خطای ظریف نهفته است. می‌گویند حکومت دموکراتیک مفروض می‌گیرد که انسان‌ها در عالم سیاست و حکومت آزاد و مساوی هستند و آزادی و مساوات آنها را باید مراعات نمود. آزادی و مساوات دو اصل «روشی» و «فرضی» حکومت دموکراتیک است نه یک انسان‌شناسی فلسفی و نه یک اصل حقوقی - اخلاقی. (همان: ۱۴۹)

بالاخره ایشان معتقد است هیچ دینی روش حکومت توصیه نمی‌کند و پیامبر (ص) در باب روش حکومت تابع عصر خود بوده است و نه مؤسس روش حکومت. آنچه در نابرابری سیاسی مؤمنان و غیر مؤمنان و مردان

و زنان در کتاب و سنت و فتاوی فقہی دیده می‌شود، مقتضیاتِ واقعیت‌های اجتماعی - تاریخی اعصار گذشته بوده است و در عصر حاضر می‌توان به گونه‌ای دیگر عمل کرد. (همان: ۱۵۰)

همان‌گونه که گذشت شبستری قرائتی دموکراتیک از دین ارائه می‌کند. مجتهد شبستری با نگاهی پلورالیستی، تفسیری که از تاریخ، متون مقدس، فقه، فرهنگ بیان می‌کند معتقد است با توجه به تفاوت پیش‌فهم‌ها در زمانهای مختلف درک و دریافت ما متفاوت خواهد بود و تأکید دارد که در تفسیر و فهم باید به روح و جهت‌گیری کلی مکتب اسلام توجه کرد و مسائل جدید را با آن سنجید. شبستری با نقد دیدگاه روحانیون سنتی معتقد است با رویکرد تساهل و مدارا در فهم از دین، می‌توان مؤمنانه و دموکراتیک زیست.

در اندیشه شبستری دموکراسی شیوه و شکل حکومت است در مقابل شیوه و شکل دیکتاتوری و آنچه حکومت دموکراتیک را از سایر حکومت‌ها جدا می‌سازد پیروی حکومت دموکراتیک از قانون است. شبستری، وجود و حیات دموکراسی را مشروط به وجود تشکیلات و عقاید متضاد می‌داند و بر این باور است که حکومت دموکراتیک نه حکومت اکثریت است، نه حکومت اقلیت، بلکه وظیفه آن تأمین منافع و رفاه همه گروه‌هاست. از دیدگاه شبستری، دموکراسی در سرزمین‌های مختلف با آداب و رسوم و عقاید و فلسفه‌های هر قوم و ملتی انطباق پیدا می‌کند و درصدد تغییر آنها برنمی‌آید. همچنین در حکومت دموکراتیک هیچ تفسیری از جهان و انسان وجود ندارد که دلالت بر برتری نسبت به دیگران باشد، زیرا وظیفه حکومت اساساً ورود به این مسائل نیست. شبستری دموکراسی را روشی در زندگی دنیوی می‌داند، نه معیار داوری در آخرت انسانها.

مجتهد شبستری قائل به وجود «دموکراسی مسلمانان» است و به اعتقاد او دموکراسی اسلامی و غیر اسلامی وجود ندارد. او دو اصل «آزادی» و «مساوات» را شاه‌رگ دموکراسی می‌داند. او به دموکراسی فقهی نیز اعتقادی ندارد و بیان می‌کند که دموکراسی فقهی امکان‌پذیر نیست. به اعتقاد شبستری دموکراسی فقط رأی دادن نیست، بلکه «جوهر» دموکراسی «رقابت» است نه «مشارکت» و حتی مشارکت ۱۰۰ در صدی مردم در انتخابات هم تضمین‌کننده وجود دموکراسی نیست، بلکه مشارکت تنها یکی از ستون‌های اساسی دموکراسی است. از دیدگاه شبستری از کتاب و سنت نمی‌توان حقیق بشر و دموکراسی به دست آورد.

۱. اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، نشر آگاه
۲. اسکینر، کوئینتن (۱۳۹۳)، بینش‌های علم سیاست، جلد اول: در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، چاپ اول، تهران، انتشارات فرهنگ جاوید
۳. بشیریه، حسین (۱۳۹۴)، گذار به مردم‌سالاری، نشر نگاه معاصر، چاپ پنجم
۴. ----- (۱۳۹۳)، آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری و تاسیسی)، نشر نگاه معاصر، چاپ یازدهم
۵. حقیقت، سید صادق (۱۳۹۱)، روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، انتشارات دانشگاه مفید
۶. جهانبخش، فروغ (۱۳۸۳)، اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی از بازرگان تا سروش، ترجمه جلیل پروین، چاپ دوم، انتشارات گام نو
۷. کوهن، کارل (۱۳۷۳)، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، خوارزمی
۸. دال، رابرت (۱۳۷۹)، درباره دموکراسی، ترجمه حسن فشارکی، تهران چاپ شیرازه
۹. ملکیان، مصطفی (تابستان ۱۳۸۲)، روش‌شناسی در علوم سیاسی، قسمت دوم، مجله علوم سیاسی، شماره ۲۲
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲)، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، صراط
۱۱. میراحمدی، منصور (۱۳۹۳)، اسلام و دموکراسی مشورتی، تهران، چاپ سوم، نشر نی
۱۲. بیتنام، دیوید و بویل، کوین (۱۳۷۶)، دموکراسی چیست؟ (آشنایی با دموکراسی)، ترجمه شهرام نقش تبریزی، چاپ اول، تهران انتشارات ققنوس.
۱۳. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶): ایمان و آزادی، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اول
۱۴. ----- (۱۳۷۹): نقدی بر قرائت رسمی از دین، انتشارات طرح نو، چاپ اول
۱۵. ----- (۱۳۹۳) هرمنوتیک، کتاب و سنت (فرایند تفسیر وحی)، انتشارات طرح نو، چاپ هشتم
۱۶. ----- (۱۳۸۳): تأملاتی در قرائت انسانی از دین، انتشارات طرح نو، چاپ اول
۱۷. ----- (۱۳۹۵)، نقد بنیادهای فقه و کلام، نشر اینترنتی
۱۸. یاری، امین (۱۳۹۷)، معنای معناها (در نقد و بیان نظریه قرائت نبوی از جهان)، تهران، انتشارات جوینده، چاپ اول
۱۹. مسعودنیا، حسین، روحانی، حسین (۱۳۹۱)، بررسی مقایسه‌ای دو گفتمان ایدئولوژیک و هرمنوتیک نواندیشی دینی، مجله علمی ترویجی دانش سیاسی و بین‌الملل، اصفهان، سال اول، شماره اول، بهار
۲۰. فصیحی، امان‌الله، (۱۳۸۶)، روشن‌فکران دینی و عرفی شدن در سپهر دین، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، سال دهم، شماره سی و هفتم، بهار
۲۱. خستو، رحیم (۱۳۸۹)، ساخت یابی روشنفکری دینی، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج، شماره ۱۰

۲۲. Tully James(1988), "Meaning and Context: Quentin Skinner His Critics", Princeton: University press
۲۳. Mayo H.B (1960),An Introduction to Democratic Theory, Oxford University Press, New York
۲۴. Bryce, James (1931),Modern Democracies, MacMillan, New York .
۲۵. Ross Alf(1952), Why Democracy, Harvard University, Press Cambridge