

# روش‌شناسی در علوم سیاسی

## (قسمت دوم)

در گفت‌وگو با استاد مصطفی ملکیان

اشاره:

نوشتار حاضر قسمت دوم مصاحبه با استاد مصطفی ملکیان در باب روش‌شناسی در علوم سیاسی است که توسط دکتر سیدصادق حقیقت انجام و ویرایش شده است. این بخش ابتدا به مسائل روش‌شناسی در علوم سیاسی، و سپس به مسائلی در خصوص فلسفه سیاسی می‌پردازد. قسمت اول مصاحبه در شماره ۱۴ فصلنامه آمده بود.

با تشکر از این‌که وقت خود را در اختیار ما قرار دادید، در مقدمه، این

سؤال را مطرح می‌کنیم که هر تحقیق چه مراحلی را باید طی کند و بر این اساس،

چگونه می‌توان پژوهش‌ها را سطح بندی کرد؟

استاد ملکیان: در هر تحقیقی سه سطح (یا فاز) وجود دارد:

الف) فاز ادبیات (Literature) یا فاز درک دقیق مفاهیم (مثل اصطلاح‌شناسی و ترمینولوژی)؛

ب) فاز مسائل (Problems) یا فاز آشنایی با مسائل و مشکلات علم و راه‌حل‌های آنها؛

ج) فاز اجتهاد (Research) یا فاز نظر نقادانه به جواب‌ها و ارائه پاسخ‌های جدید.

کتاب‌شناسی و احیای تراث در کدام سطح قرار می‌گیرد؟

**استاد ملکیان:** کتاب‌شناسی، احیای تراث و معجم‌نگاری، نوعی خدمات تحقیق (Research Services) هستند، و بنابر این در سه فاز فوق قرار نمی‌گیرند. در مصاحبه‌ای که قبلاً در خدمت‌تان بودیم،\* تا اندازه‌ای اصطلاحات «رویکرد» و «رهیافت» را توضیح دادید. اگر ممکن است اصطلاحات «مکتب»، «سنت» و «نهیضت» را نیز تشریح فرمایید.

**استاد ملکیان:** ابتدا واژه «سنت» (Tradition) را معنا می‌کنم. سنت یعنی همه آثار پدیدآمده در یک رشته علمی خاص، به شکلی که پدید آورندگان آن شاگردان با واسطه یا بی‌واسطه شخص خاصی باشند؛ برای مثال سنت هگلی یعنی مجموعه آثار هگل و شاگردان بی‌واسطه و با واسطه او. واژه «نهیضت» (Movement) یا جنبش فکری درباره کسانی به کار می‌رود که در درون یک علم سؤالات مشترکی دارند، هر چند به این سؤالات جواب‌های مختلفی داده باشند. برای مثال اگرستانسیالیست‌ها یک نهیضت یا جنبش فکری هستند، چون سؤالات مشترکی مانند وجود خدا دارند، در عین حال پاسخ‌های متفاوتی به این سؤال داده‌اند. در «مکتب» (School) نه سلسله‌النسب مهم است و نه سؤالات مشترک، بلکه ملاک جواب‌های واحد است؛ به طور مثال تجربه‌گرایی یک مکتب است، چون هفت یا هشت جواب مشترک برای سؤال‌های خاص دارند. سنت و مکتب مفهوم جزئی اضافی است؛ یعنی یک شخص به اعتباری در یک مکتب قرار می‌گیرد، و به اعتبار دیگر در مکتب دیگر؛ برای مثال شخصی ممکن است هم در مکتب تجربه‌گرایی و هم در مکتب پراگماتیسم جای گیرد.

اگر بخواهیم ارتباط «روش» را با نظریه و مکتب بررسی کنیم، ممکن است در دل هر مکتب نظریه‌های مختلفی وجود داشته باشد؛ بنابراین هر مکتب و هر نظریه‌ای برای خود روشی دارد، و از این جاست که بین روش با نظریه و مکتب ارتباط برقرار می‌شود.

**استاد ملکیان:** سخن شما تا این حد درست است، ولی همان‌گونه که مستحضرید، هر کدام از اصطلاحات فوق معانی متعددی دارند؛ به طور مثال روش به دو معنا به کار می‌رود: هر چه مطلوبیت‌گیری دارد، و هر گونه طرز عملی که ما را به هدف مورد نظر برساند. البته مقصود شما در این جا معنای

\* فصلنامه علوم سیاسی، ش ۱۴ (تابستان ۱۳۸۰).

دوم است. ما نظریه‌هایی راجع به واقعیت داریم (Facts)، نظریه‌هایی راجع به ارزش‌ها (Values) و نظریه‌هایی راجع به وظایف (Obligations). بخشی از نظریه‌های مربوط به وظایف، نظریه‌های روشی است.

تفکیکی که در مصاحبه نوبت قبل بین فنون جمع‌آوری اطلاعات و روش تحقیق انجام شد، تفاوت آنها را آشکار کرد. ظاهراً جناب‌عالی پیمایش را گردآوری اطلاعات دانستید، ولی واس در کتاب پیمایش در علوم اجتماعی آن را اعم از شیوه گردآوری داده‌ها و روش تحلیل آنها می‌داند. اصولاً به نظر شما نباید بین فنون جمع‌آوری اطلاعات (پیمایشی، کتابخانه‌ای و غیره) و فنون تحلیل آنها (تحلیل محتوا، اسنادی، رگرسیون و غیره) تفاوت قائل شد؟

**استاد ملکیان:** آنچه شما به آن اشاره دارید، افراد مختلفی مطرح کرده‌اند. برخی معتقدند پیمایش هم فن جمع‌آوری اطلاعات است و هم فن تحلیل داده‌ها. کارکرد اول آن روش است، ولی کارکرد تحلیلی‌اش برای من ابهام دارد. شاید در جمعیت‌شناسی و جمعیت‌سنجی - که من تخصصی در آنها ندارم - پیمایش این کارکرد دوم را داشته باشد.

در مصاحبه نوبت اول بین تقسیم اولیه روش تحقیق (توصیفی و تجویزی) و تقسیم ثانویه روش تحقیق (پدیدارشناسانه، ساختارگرایانه، هرمنوتیکی، گفتمانی و مانند آن) تفکیک قائل شدید. آیا تفاوت آنها در این است که اولی به روش تحلیل داده‌ها در پژوهش نظر دارد و دومی به نوع نگرش ما به موضوع (به طور مثال می‌گوییم پس از گردآوری داده‌ها، آنها را با روش تحقیق توصیفی - تحلیلی بررسی می‌کنیم، اما نگاه ما به موضوع، پدیدارشناسانه یا گفتمانی است)؟

**استاد ملکیان:** جواب سؤال شما مثبت است. بنابراین می‌توان گفت تقسیم اولیه روش تحقیق به سطح تحقیق (توصیف، تبیین، تحلیل و نقد) اشاره دارد، در حالی که تقسیم ثانویه روش تحقیق (مثل روش گفتمانی و هرمنوتیکی) نوع نگاه ما به موضوع را مشخص می‌کند. ما به یک موضوع می‌توانیم با دید هرمنوتیکی، پدیدارشناسانه، ساختارگرایانه و امثال آن بنگریم.

در تقسیم بندی سطوح تحقیق، بین تبیین، تحلیل و نقد تفاوت قائل شدید، و تحلیل را بین توصیف علی (تبیین) و نقد قرار دادید. اگر ممکن است تفاوت مشخص تحلیل را با تبیین و نقد بیان فرمایید.

فرض‌های روش شناختی، معرفت‌شناختی، وجود شناختی و ارزش شناختی. در تحلیل، نقد و اعتراض وجود ندارد. پس تحلیل بین تبیین (توصیف علی) و نقد قرار می‌گیرد، چون به پیش‌فرض‌های چهارگانه فوق می‌پردازد و در عین حال وارد سطح نقد (و به طریق اولی وارد مرحله تجویز) نمی‌شود.

اگر امکان دارد جایگاه نظریه انتخاب عقلایی (Rational choice)

(Theory) و روش تحلیل سیستمی را در بین سطوح مختلف روش تحقیق (که در مصاحبه قبل به شکل جدولی ارائه شد) مشخص فرمایید.

**استاد ملکیان:** هر دو نظریه‌ای که اشاره کردید، نوعی روش تحلیلی هستند. نظریه سیستم‌ها نظریه‌ای است که روشی برای تحلیل در اختیار ما قرار می‌دهد. ارتباط روش و نظریه را در این بحث می‌توان مشاهده کرد. نظریه سیستم‌ها نوعی روش بافت‌گرایانه (Contextualist) به همراه خود دارد و به نقد نمی‌پردازد.

آیا به همین دلیل نیست که هابرماس این نظریه را محافظه‌کارانه

می‌خواند؟

**استاد ملکیان:** دقیقاً همین طور است.

روش مقایسه‌ای را در عرض روش‌های توصیفی و تجویزی قرار

می‌دهید؟

**استاد ملکیان:** خیر، به نظر من روش مقایسه‌ای در ستون آخر - یعنی روش‌شناسی - قرار می‌گیرد. روش مقایسه‌ای چون دیگر نظریه‌ها و مکاتب را مورد تحلیل و کاوش خود قرار می‌دهد، نگاه درجه دوم دارد. دو امری که در این روش مورد مقایسه قرار می‌گیرند، می‌تواند متن یا غیرمتن (مثل نظام‌های سیاسی) باشد.

در جایی فرموده‌اید روش پدیدار شناسانه یعنی «اکتفا به پدیدارها و دخالت ندادن ذهنیت ارزش‌های خود». هایدگر مفهومی نسبتاً متفاوت از استادش، هوسرل، از پدیدارشناسی درک کرد و آن را در هرمنوتیک هستی‌شناسانه خود به کار برد. کار مهم آلفرد شوتز هم آن بود که مفاهیم محوری و اساسی هوسرل (آگاهی یا وجدان، نیت‌مند بودن انسان، نگرش طبیعی، مفهوم

جهان زندگی، ذهن مشترک یا بیان ذهنیت و جهان فرهنگی) را به علوم اجتماعی کشاند. سؤال ما این است که پدیدارشناسی در علوم اجتماعی و علوم سیاسی یک روش با لوازم مشخص است، یا تنها دید انسان را در مورد موضوع عوض می‌کند و نکاتی از جمله دخالت ندادن پیش فرض‌ها را برای ما توجیه می‌کند؟

**استاد ملکیان:** پدیدارشناسی یک روش و نوعی نگاه خاص به موضوع است. این روش در علوم اجتماعی و علوم سیاسی نیز پیامدهای خاص خود را دارد، و بیش از مجموعه «توصیه»ها به نظر می‌رسد. اگر شما بخواهید با روش پدیدارشناسی وارد علوم سیاسی یا تاریخ شوید، باید تمامی ارزش‌ها را کنار بگذارید. بین این جمله که «چنگیز در مواجهه با ایرانیان هشتصد هزار ایرانی را کشت» با این جمله که «چنگیز در مواجهه با ایرانیان هشتصد هزار نفر را قتل عام کرد» تفاوت وجود دارد. هر چند مفاد اطلاعاتی این دو جمله یکی است، ولی جمله دوم دارای بار عاطفی و ارزش -داوری است. اگر در دین از روش پدیدارشناسی استفاده کنیم، باید از صدق و کذب، حقانیت و بطلان، کمال و نقص و برتری و مانند آن صرف نظر نماییم و به قول معروف آنها را در پرانتز قرار دهیم. فرق اساسی الهی‌دان و فیلسوف دین که روش او پدیدارشناسی است، در همین نکته نهفته است؛ مثلاً خود را مقید به صدق و حقانیت دین می‌داند، در حالی که فیلسوف دین این گونه نیست. در اندیشه سیاسی هم قضیه از همین قرار است. اگر بخواهید از روش پدیدارشناسی بهره‌ببرید، کلیه ارزش -داوری‌ها را باید کنار گذارید.

ما در مباحث روش‌شناسی خود (در پژوهش‌شکده اندیشه سیاسی اسلام)، بین روش‌شناسی اندیشه سیاسی و روش‌شناسی فهم اندیشه سیاسی اندیشمندان تفاوت قائل می‌شویم. بر این اساس روشی که ما برای فهم موضوعی مانند عدالت انتخاب می‌کنیم، الزاماً روشی نیست که در فهم اندیشه فارابی (مثلاً آن قسم از اندیشه او که به عدالت مربوط می‌شود) استخدام می‌کنیم. بنابراین به نظر می‌رسد روش‌های تفکر ما راجع به عدالت الزاماً همان روش‌هایی نباشد که در فهم عدالت از دیدگاه فارابی به کار می‌بریم؛ به طور مثال در قسم دوم ممکن است از روش هرمنوتیکی استفاده کنیم، ولی این روش همان کاربرد را در قسم اول ندارد. به نظر شما اصولاً این تفکیک لازم است؟

**استاد ملکیان:** به نظر بنده هم حتماً باید بین روش‌هایی که در خود اندیشه سیاسی به کار می‌روند و روش‌هایی که در فهم اندیشه سیاسی دیگر اندیشمندان استخدام می‌کنیم تفکیک قائل شویم.

در مصاحبه قبل فرموده بودید سیاست (Politics) سه کاربرد دارد: علم سیاست، سیاست روزمره (Daily Politics) و خط مشی (Policy). مقصود شما از «علم سیاست» در تقسیم بندی فوق اصطلاح خاص آن با گرایش تجربی است یا معنای عام آن را اراده می‌کنید؟

**استاد ملکیان:** در آن جا «علم سیاست» را به معنای اعم می‌گیرم تا سیاست با گرایش تجربی و غیر تجربی اش را شامل شود. اگر «علم سیاست» را در بحث فوق به معنای تجربی اش بگیریم، سیاست یونان باستان و مانند آن از این اصطلاح خارج می‌شود و جایی برای آن وجود نخواهد داشت.

آیا می‌توان گفت اصطلاح Political Science هم به «علم سیاست» و هم به «علوم سیاسی» ترجمه شده است؟ اگر این اصطلاح به گرایش تجربی علم سیاست اشاره دارد، چرا در دانشگاه‌های جهان دروسی مانند فلسفه سیاسی (Political Philosophy) یا اندیشه سیاسی (Political Thought) را در زیر مجموعه آن قرار می‌دهند؟

**استاد ملکیان:** در واژه Political Science تجربی بودن نهفته است. در علوم سیاسی از درس و گرایش‌های تجربی مثل جامعه‌شناسی سیاسی و روان‌شناسی سیاسی بحث می‌شود. پس این که درس فلسفه سیاسی یا اندیشه سیاسی را زیر مجموعه آن قرار می‌دهند، نوعی عدول از اصطلاح اولیه به شمار می‌رود. به شکل دقیق‌تر می‌توان گفت Politics علم سیاست به معنای اعم خود است و Political Science شاخه تجربی‌تر آن را شامل می‌شود.

جناب عالی در مصاحبه نوبت قبل فرمودید چیزی به نام «فلسفه سیاست» نداریم؛ به بیان دیگر، ما فقط فلسفه سیاسی (Political Philosophy) و فلسفه علم سیاست داریم و اگر (Philosophy of Political science) «فلسفه سیاست» گفته شود، مراد همان «فلسفه علم سیاست» است. در عین حال در کتاب آرای اخلاقی و سیاسی مک‌اینتایر (ص ۵۶) «فلسفه سیاست» را به معنای «فلسفه سیاسی» به کار برده‌اید.

**استاد ملکیان:** مسأله اصلی در این جا آن است که ما سه چیز نداریم: فلسفه سیاسی، فلسفه سیاست و فلسفه علم سیاست. در واقع فقط فلسفه سیاسی (به عنوان دانش درجه اول) و فلسفه علم

سیاست (به عنوان دانش درجه دوم، مثل فلسفه هر علم دیگری) وجود دارد. حال اگر اصطلاح «فلسفه سیاست» به کار رود، به یکی از آن دو اشاره می‌کند. همان گونه که شما هم اشاره کردید، در مصاحبه نوبت قبل «فلسفه سیاست» را به معنای «فلسفه علم سیاست» و در کتاب مذکور «فلسفه سیاست» را به معنای «فلسفه سیاسی» به کار برده‌ام.

آیا کسی تفکیکی بین «فلسفه علوم سیاسی» (Philosophy of Political Science) و فلسفه سیاست (Philosophy of Politics) نکرده است؟

**استاد ملکیان:** فلسفه علوم سیاسی، اصطلاح رایجی است، و مثل فلسفه فیزیک و فلسفه هر علم دیگری، نوعی دانش درجه دوم است. اما اگر اصطلاح «فلسفه سیاست» به معنای Philosophy of Politics به کار رود، در آن جا مقصود از سیاست، سیاست روزمره است، و مراد از «فلسفه سیاست»، بحث فلسفی راجع به مسائل روزمره سیاسی خواهد بود.

مقصود شما همان فلسفه سیاسی (Political Philosophy) است؟

**استاد ملکیان:** نه، مرادم تفکر فلسفی راجع به مسائل روزمره سیاسی مثل انتخابات است. در مورد مسائل عادی سیاسی هم می‌توان به شکل فلسفی اندیشه کرد.

معمولاً گفته می‌شود روش فلسفه سیاسی، عقلی است. در عین حال می‌بینیم فارابی به شهود و تخیل نیز می‌پردازد و وحی را به شکلی وارد فلسفه سیاسی خود می‌کند. وی حتی به فقه مدنی هم می‌رسد و جزئیات اداره جامعه را به فقیه می‌سپارد (کتاب الملة، ص ۵۰ - ۶۰). آیا با این حال می‌توان از «فلسفه سیاسی» فارابی سخن گفت؟ با توجه به آن که هگل هم از «آیده» ای بحث می‌کند که ناشناخته است ولی شناخت ایجاد می‌کند، آیا فلسفه کاملاً عقلی وجود دارد؟

**استاد ملکیان:** امروزه وقتی اصطلاح «فلسفه» به کار می‌رود، بحث‌های عقلی مد نظر است. اگر هم از «فلسفه اسلامی» سخن می‌گوییم، باز روش عقلی را قصد می‌کنیم. در عین حال می‌بینیم در تاریخ فلسفه اسلامی مباحث شهودی را نیز شیخ اشراق و حتی ملاصدرا وارد این حوزه کرده‌اند. در فلسفه سیاسی هم این بحث وجود دارد. پس مقام تعریف را از مقام تحقق باید جدا کنیم. در مقام تعریف می‌گوییم روش فلسفه و فلسفه سیاسی عقلی است، هر چند در مقام تحقق مباحث دیگری

هم با آنها مخلوط شده باشد. عقل در مقام تعریف فلسفه و فلسفه سیاسی، همان Reason است، ولی فلاسفه در مقام تحقق برای عقل معنایی موسع و اعم از Reason و Intellect قائل شده‌اند. نکته دیگری که لازم می‌دانم راجع به فارابی عرض کنم آن است که هر کس از تخیل صحبت کرد، از روش عقلی دور نشده است. راجع به خود تخیل هم می‌توان بحث عقلی کرد.

به دنبال سؤال قبل این مسأله پیش می‌آید که آیا عقل به صفات مختلف مثل اسلامی و غیر اسلامی متصف می‌شود، برخی متفکران عرب (همانند محمد عابد الجابری) از «عقل سیاسی اسلامی» یا «عقل عربی» بحث کرده‌اند. همچنین گاه از «فلسفه سیاسی» با وصف «اسلامی» سخن به میان می‌آید. به نظر شما آیا اصولاً عقل و فلسفه سیاسی به این گونه صفات می‌تواند متصف شود؟

**استاد ملکیان:** عقل به معنای Reason نمی‌تواند به صفات فوق متصف شود. آنچه امثال جابری می‌گویند (مثل «عقل عربی») مقصود Rationality است نه Reason. به نظر من در صورتی عقل به این معنا می‌تواند به «اسلامی» و «عربی» و مانند آن متصف شود که به نسبت فرهنگ‌ها قائل شویم. خود جابری این التزام را دارد، ولی برخی افراد بدون آن که نسبت فرهنگ‌ها را بپذیرند، می‌خواهند از «عقل اسلامی» سخن بگویند. این نشدنی است.

شما در مجله کیان (ش ۵۱) مقاله‌ای تحت عنوان «داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی» داشتید، که بعداً در کتاب راهی به رهایی نیز به چاپ رسید. در آن جا جناب عالی پنج راه برای جمع عقل و تدین ارائه کردید. اگر این الگو را بخواهیم بر وادی اندیشه سیاسی تطبیق کنیم، آیا نباید از نسبت سنجی فلسفه سیاسی (که به قول اشتراوس بدون امداد از وحی است) و فقه سیاسی (که مبتنی بر متون وحیانی است) سخن بگوییم؟

**استاد ملکیان:** دقیقاً همین طور است. اگر بخواهید نسبت سنجی و مقایسه داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی را در اندیشه سیاسی پی‌گیرید، باید ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را مورد بحث قرار دهید.

فلسفه سیاسی و فقه سیاسی علوم بین رشته‌ای‌اند یا شاخه‌ای از



فلسفه و فقه تلقی می‌شود؟

**استاد ملکیان:** فقه سیاسی شاخه‌ای از فقه، و فلسفه سیاسی شاخه‌ای از فلسفه است. به یک اعتبار می‌توان فلسفه سیاسی را شاخه‌ای از سیاست (Politics) دانست، ولی من با آن موافق نیستم.

جناب عالی تقسیم بندی‌هایی برای گرایش‌های اندیشه‌ای در جهان اسلام ارائه فرموده‌اید، اگر اجازه دهید درباره نسبت بین آنها و گرایش‌های سیاسی در جهان اسلام بحث بکنیم.

در مجله کیان، روزنامه خرداد (مورخ ۲۷/۷/۱۳۷۸ تا ۲۹/۷/۱۳۷۸ و ۵/۸/۱۳۷۸) و همچنین در جزوه‌ای که دفتر تبلیغات اسلامی خراسان تحت عنوان «جریان‌شناسی فرهنگی» در سال ۱۳۷۶ چاپ کرده، به تقسیم بندی سه گانه بنیادگرایی، سنت‌گرایی و تجددگرایی اشاره کرده‌اید. بر این اساس، بنیادگرایی سه خصیصه دارد: مخالف جدی با فرهنگ غرب، پرسش ناپذیری و تغییر ناپذیری فقه و شریعت اسلامی و لزوم حکومت دینی برای تحقق فقه در صحنه اجتماع. سنت‌گرایی هم هر چند در مقابل تجددگرایی قرار دارد، ولی تأسیس حکومت را ناقض غرض اسلام می‌داند. از طرف دیگر، در سخنرانی‌هایی که از سال قبل در دانشگاه صنعتی شریف آغاز کردید، سنت‌گرایی را در مقابل تجددگرایی و پسا تجددگرایی مطرح کردید. لطفاً قبل از هر چیز نسبت این دو طبقه بندی را توضیح دهید.

**استاد ملکیان:** طبقه بندی اول (بنیادگرایی، سنت‌گرایی و تجددگرایی) مربوط به متن مقدس یا متنی است که مقدس انگاشته می‌شود. متن مقدس همانند متون دینی، و شبه متن مقدس مثل متون مارکس و انگلس نزد کسانی که به نوشته‌های ایشان به مثابه متن مقدس می‌نگرند. پس در هر حوزه اندیشه‌ای که «متن» کانون باشد، می‌توان از این طبقه بندی استفاده کرد.

طبقه بندی دوم (سنت، تجدد و پسا تجدد، و سنت‌گرایی و تجددگرایی و پسا تجددگرایی) مبتنی بر تقسیمی تاریخی و جهانی است. و کاری به تفسیر متن ندارد. سنت، تجدد و پسا تجدد به سه دوره اشاره دارد که پی در پی تحقق یافته‌اند، و سنت‌گرایی و تجددگرایی و پسا تجددگرایی بعد اندیشه‌ای آن دوره‌ها را در برمی‌گیرد، مراد از تجدد مجموعه اوصاف و خصایصی است که در تمدن جدید طی چند قرن اخیر در اروپا و آمریکای شمالی به ظهور پیوست، که عبارتند از شیوه‌ای نو برای مطالعه و تحقیق در باب طبیعت، فن‌آوری ماشینی نو، شیوه‌های نو در تولید صنعتی تا بالا رفتن سطح زندگی

مادی، سرمایه‌داری و بازار آزاد، مردم سالاری لیبرال، فرهنگ عمدتاً دنیوی و این جهانی، فردگرایی، عقل‌گرایی و انسان‌گرایی. تجددگرایی، تجربه‌گرا، قائل به عقل جزئی و استدلال‌گر، کمابیش مادی، انسان‌گرا، فردگرا، برابری طلب، تعبد ستیز، عاطفه‌گرا، قائل به پیشرفت بشر و سنت‌گریز است.

در مقایسه دو تقسیم‌بندی که شما اشاره کردید می‌توان به این نتیجه رسید که سنت‌گرایی در تقسیم اول با سنت‌گرایی در طبقه بندی دوم تفاوت دارد. سنت‌گرایی در تقسیم اول ناظر به تفسیر متن است. بنیادگرایی بر الفاظ متن مقدس (Letters) جمود دارد، سنت‌گرایی بر ثبات روح متن مقدس (Spirit) اصرار می‌ورزد، در حالی که تجددگرایان هیچ یک از آن دو را ابدی نمی‌دانند و به استقبال زمانه و مقتضیات آن می‌روند. پل تیلیش می‌گوید در یک دست روزنامه (نماد تجدد) و در دست دیگر کتاب مقدس (نماد سنت) را داشته باشید. به این معنا هم اخباریون و هم اصولیون ما بنیادگرا هستند.

سنت‌گرایی در تقسیم دوم مربوط به تفسیر متن نیست، و در مقابل تجددگرایی - با اوصافی که ذکر شد - و پسا تجددگرایی قرار می‌گیرد.

آیا در تقسیم اول می‌توان گفت بنیادگرایی و سنت‌گرایی و تجددگرایی نمونه مثالی (Ideal type) هستند که در عمل شکل خاصی از آنها یافت نشود؟ امثال مرحوم نائینی و امام خمینی و شهید مطهری در کجا قرار می‌گیرند؟ برخی معتقدند جریان‌های فکری جهان اسلام را به سه قسم بنیادگرایی (مثل وهابیت و طالبان)، تجددگرایی (مثل ملکم خان و طه حسین) و اصلاح‌گرایی (مثل نائینی) می‌توان تقسیم کرد. آیا لازم نمی‌دانید در خصوص اندیشه سیاسی به گرایش فکری دیگری به نام «اصلاح‌گرایی» اشاره کنیم و امثال نائینی را در آن دسته قرار دهیم؟

**استاد ملکیان:** دقیقاً همین طور است که اشاره کردید. این تقسیم‌بندی سه گانه نمونه مثالی است و هر فرد یا مکتبی در عمل عناصری از آن دو یا سه قسم را در بر دارد. به نظر من امام بنیادگرایی بود که عناصری از سنت‌گرایی و تجددگرایی نیز در اندیشه او وجود داشت. توجه کنید که بنیادگرایی در این جا با حوزه مسائل سیاسی که امروزه مطرح است تفاوت دارد. مخالفان ما مشخصه‌های بنیادگرایی سیاسی را خشونت و وحشت و امثال آن می‌دانند. تقسیم‌بندی مذکور ربطی به اندیشه سیاسی در سیاست ندارد. مراد ما در این جا صرفاً بحث تفسیر متن و جمود بر الفاظ آن است. اندیشه مطهری را از این حیث سازوار (Consistent) نمی‌بینیم، چرا که هم عناصر بنیادگرایانه دارد، هم عناصر سنت‌گرایانه و تجددگرایانه. پس اگر امام بنیادگرایی بود که عناصری از سنت‌گرایی و تجدد

گرایی را نیز در اندیشه‌اش می‌شد مشاهده کرد، مطهری نواندیش دینی (تجددگرا در تقسیم اول) بود که عناصری از بنیادگرایی و سنت‌گرایی را نیز داشت. در مورد مرحوم نائینی شک ندارم که در دسته نواندیشان دینی\* قرار می‌گیرد.

تقسیم طبقه‌بندی اول، نوع نگرش به الفاظ و معانی متن مقدس (یا شبه مقدس) است. براین اساس، مسأله از سه حالت جمود بر لفظ و معنا (بنیادگرایی)، تقید به معنا (سنت‌گرایی) و عدم جمود بر هیچ کدام (تجددگرایی) بیرون نیست، و بنابر این نیازی به اضافه کردن قسم جدیدی به نام «اصلاح‌گرایی» وجود ندارد. حیثیت تقسیم بندی اول، حیثیت خاصی است.

نتیجه‌ای که از بحث فوق حاصل می‌شود آن است که طبقه بندی اول مربوط به متدینان (نسبت به یک متن) است، در حالی که تقسیم دوم چنین قیدی ندارد. ملکم خان و میرزا فتحعلی آخوندزاده تجددگرا در تقسیم دوم هستند، نه تجددگرا در تقسیم اول؛ چرا که اصولاً آنها خود را مقید به متن خاصی نمی‌دانند.

ویژگی‌های که برای تجدد و تجددگرایی در تقسیم دوم ارائه فرمودید، به نظر می‌رسد که قدر مشترک اندیشه‌ها و مکاتب مربوطه نباشد؛ به طور مثال جناب عالی از جمله ویژگی‌های تجدد را سرمایه‌داری و بازار آزاد و مردم‌سالاری لیبرال و فردگرایی بر شمردید، در حالی که این ویژگی‌ها قرائت لیبرالی از تجدد است و با قرائت چپ فکری سازگاری ندارد. اندیشه‌های اگزیستانسیالیستی، مارکسیستی، مکتب فرانکفورت و هرمنوتیک هستی‌شناسانه گادامر را نمی‌توان در این بین از یاد برد. چه اندیشه‌های تجددگرا نیز تجربه‌گرا، فردگرا، پیشرفت‌گرا و سنت‌گریز نبوده‌اند.

**استاد ملکیان:** در پاسخ به این سؤال مجبورم به چند بحث به شکل جداگانه اشاره کنم. در درجه اول باید بین ویژگی‌های تجدد و تجددگرایی تفاوت قائل شوید. در مورد مارکسیسم هم هر چند قرائت جمع‌گرایانه از او وجود دارد، ولی من همانند نوفرانکفورتی‌هایی مثل اریش فررم او را فردگرا می‌دانم. به عقیده نوفرانکفورتی‌ها می‌توان از مارکس قرائتی به دست داد که با فردگرایی نیز قابل جمع باشد. از سوی دیگر، هایدگر و نیچه و وینگشتاین را چون طلایه داران پست مدرنیسم بوده‌اند، در همان

\* تذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که استاد ملکیان به جای اصطلاح «روشنفکری دینی» از اصطلاح «نواندیشی دینی» استفاده می‌کنند؛ چرا که روشنفکری به جز یافته‌های بشری، خود را مقید به هیچ چیز - و از جمله دین - نمی‌داند. بنابر این برداشت، واژه «روشنفکری دینی» متناقض ناماست.

گروه جای می‌دهیم. در مورد اصطلاح «تجربه‌گرایی» هم نیاز می‌دانم توضیح دهم که مقصود من در این جا، تجربه‌گرایی به معنای اعم است که اثبات‌گرایان را نیز در بر می‌گیرد. پوزیتیویست‌ها مفاهیم انتزاعی را قبول ندارند، در حالی که برخی تجربه‌گرایان چنین نیستند.

برخی از ویژگی‌های تجدد را سرمایه‌داری و بازار آزاد و مردم سالاری لیبرال معرفی کرده‌اید، در حالی که لیبرالیسم تنها یکی از مکاتب آن عصر تلقی می‌شود. در بررسی تجدد لازم است به ویژگی‌هایی اشاره شود که بین همه مکاتب مدرنیته مشترکند.

**استاد ملکیان:** وقتی در علوم انسانی (اعم از تاریخ و جامعه‌شناسی و علوم سیاسی) از «ویژگی» سخن می‌گوییم، مراد ویژگی غالب است. در دوران مدرنیته، تفکر و مکتب غالب مردم سالاری لیبرال بود. به همین خاطر بود که هیتلر و موسولینی نیز به واژه «دموکراسی» تمسک می‌جستند و خود را دموکرات می‌نامیدند. ما به مجموعه ویژگی‌های غالب و مشترک زندگی انسان در اروپا و بعد آمریکا و استرالیا که از زندگی ما قبل خود در سطوح نظری و عملی متمایز شد، تجدد می‌گوییم. این تحول در سه سطح واقعیت‌ها (Facts)، ارزش‌ها (Values) و الزامات (Obligation) تحقق یافت. پس مدرنیته پدیده‌ای ذو وجوه است، و در هر سه سطح فوق نوآوری‌هایی داشته است.

لیبرالیسم مکتبی است که فقط راجع به ارزش‌ها بحث می‌کند، نه واقعیت‌ها. پس پدیده‌ای ذو وجوه تلقی نمی‌شود. تجدد‌گرایی، جهان بینی انسان مدرن است. سرمایه‌داری پدیده‌ای بود که در عالم واقع رخ داد. پس سرمایه‌داری ویژگی تجدد محسوب می‌شود نه تجدد‌گرایی. مرحوم مطهری در کتاب مبانی اقتصاد اسلامی به خوبی توضیح می‌دهد که سرمایه‌داری یک پدیده مدرن است و با تجارت (که از دیر زمان وجود داشته) تفاوت دارد.

در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، مارکسیسم موفق شد به تدریج نیمی از جهان را به تصرف خود در آورد. در دهه ۱۹۶۰ م. اندیشه‌های مارکسیستی در اوج خود بودند و حتی در آمریکا هم روشنفکران به آن توجه داشتند. چرا اندیشه‌های لیبرالی را جناب عالی وجه غالب مدرنیته معرفی کردید؟

**استاد ملکیان:** برخی معتقدند ما از دهه ۱۹۶۰ وارد عصر پسامدرن شدیم. پس آن ویژگی‌هایی که ویژگی‌های غالب تجدد بر شمردیم را از قرن پانزدهم تا این دهه‌ها مطالعه کنید.

در مصاحبه نوبت قبل از فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای و نسبت آنها با فلسفه سیاسی سخن به میان آمد. هر یک از دو نحله فلسفه تحلیلی و فلسفه

قاره‌ای نقاط ضعف و قوتی دارند. برای فلسفه تحلیلی نیز نقاط ضعفی بر شمرده‌اند، به طور مثال گفته می‌شود که با فلسفه تحلیلی نمی‌توان تاریخ (و تاریخ فلسفه) نگاشت، در حالی که فلسفه‌های بزرگ اروپا همانند فلسفه‌های مارکسیستی و ساختارگرایانه این امکان را در اختیار ما قرار می‌دهند. نقطه ضعف دیگر فلسفه تحلیلی را این نکته گفته‌اند که مربوط به فهم سیستم‌های منطقی است که ساختاری نظام‌مند و از نظر درونی سازوار دارند. در حالی که واقعیت‌های جامعه مدرن این مسأله را نشان نمی‌دهد. مدرنیته و مدرنیسم دارای ویژگی‌ها و اندیشه‌های متعارض و متنوعی است که پویایی و گونه‌گونی‌اش را جز با فلسفه‌های دیالکتیکی و امثال آن نمی‌توان بررسی کرد. به همین دلیل است که پل ریکور با این که فیلسوفی تحلیلی است، سعی می‌کند از جهات مثبت فلسفه‌های قاره‌ای نیز بهره ببرد. به اعتقاد او هایدگر تکلیف خود را با فلسفه تحلیلی یکسره کرد و مستقیماً سراغ هرمنوتیک هستی‌شناسانه رفت، ولی خود ریکور سعی نمود تلفیقی بین آن دو ایجاد نماید.

با توجه به آن که جناب‌عالی را فیلسوفی تحلیلی می‌دانیم، این سؤال وجود دارد که آیا به جهات ضعف فلسفه تحلیلی اذعان دارید؟ با توجه به آن که از بین فلسفه‌های قاره‌ای به فلسفه اگزیستانسیالیستی علاقه دارید، در صدد تلفیقی همانند ریکور نبوده‌اید؟

**استاد ملکیان:** اشکال اول شما به فلسفه تحلیلی را قبول دارم و نقطه ضعف آن می‌دانم، ولی غصه‌اش را نمی‌خورم. ما باید به فکر حال و آینده باشیم. کسی که به فکر حال و آینده است، گذشته و تاریخ نویسی برایش چندان مطرح نیست.

در مورد اشکال دوم به فلسفه تحلیلی باید بگوییم که من شخصاً واقع‌گرا هستم و به درد و رنج و عواطف اهمیت می‌دهم و می‌دانم که کاهش درد و رنج با فرمول و تحلیل الفاظ حاصل نمی‌شود. بنابراین اگر نقاط قوتی در فلسفه‌های قاره‌ای بیابم اخذ می‌کنم؛ به طور مثال در اگزیستانسیالیسم نقاط قوت زیادی دیده‌ام، ولی با هرمنوتیک فلسفی هایدگر (و به طریق اولی گادامر) نتوانسته‌ام ارتباط برقرار کنم. هم‌نوایی با دو کتاب آغاز فلسفه و آغاز تفکر (از گادامر) برایم مشکل است. در این جا مایلم به جمله معروف ویلیام جیمز اشاره کنم که می‌گوید: «تاریخ فلسفه، تاریخ مزاج‌های فیلسوفان است». پس این تیپولوژی روان‌های افراد است که آنها را به این فلسفه یا آن فلسفه سوق می‌دهد.

جناب عالی در این جا ایجاد ارتباط بین فلسفه تحلیلی و هرمنوتیک را مشکل می‌دانید و شخصاً هم با هرمنوتیک هایدگر از تباط برقرار نکرده‌اید. در عین حال در سخنرانی‌های سال گذشته در مرکز مطالعات و تحقیقات دفتر تبلیغات اسلامی تحت عنوان «علم اصول و فلسفه تحلیلی» پس از نسبت سنجی آنها با هم، سراغ هرمنوتیک رفتید و اصولیون را به استفاده از قواعد تفسیر ترغیب کردید.

**استاد ملکیان:** آنچه در آن جا با علم اصول مرتبط دانستم، هرمنوتیک به معنای علم تفسیر متن بود نه هرمنوتیک هستی‌شناسانه (هایدگر و گادامر). علم اصول با کتاب مقدس و تفسیر آن سروکار دارد. هرمنوتیک هم علم تفسیر است. قرآن و روایات از سنخ متن است و اصولیون چاره‌ای جز کار هرمنوتیکی ندارند. پس آنها باید اصول و قواعد تفسیر متن در هرمنوتیک امثال شلایرماخر و دیلتای را بررسی و با علم اصول نسبت سنجی کنند.

اگر اجازه دهید سؤالاتی نیز در باب آرای جناب عالی در باب فلسفه سیاسی مطرح کنیم. در روزنامه ایران (مورخ ۱۴ و ۱۶ / ۸ / ۱۳۷۹) تحت عنوان «آیا ایدئولوژیک شدن دین ممکن و مطلوب است؟» فرموده‌اید ایدئولوژی وجوهی منفی همانند پذیرش بالادلیل، جزمی بودن، روی خوش نشان ندان به تغییر، تأمین منافع گروه خاص، آرزو اندیشی، اتوپیایی بودن و به جان هم انداختن مردم را به همراه دارد. سپس نتیجه گرفته‌اید که «دین به خودی خود ایدئولوژیک است و کسی نمی‌تواند آن را ایدئولوژیک کند».

سؤال ما هم راجع به مراد شما از «دین» است و هم از «ایدئولوژی». مقصود شما از «دین»، دین یک (متون مقدس) است یا دین دو (قرائت‌های موجود از متون مقدس)؟ با توجه به این که تعاریف مختلفی از «ایدئولوژی» وجود دارد، مقصود شما از این اصطلاح چیست؟

**استاد ملکیان:** مراد من از «دین»، دین دو است نه دین یک. دین یک مجموعه متون است و آنها را نمی‌توان متصف به صفات انسانی کرد. دین دو - یعنی برداشت‌ها و قرائت‌های موجود از دین یک - به خودی خود ایدئولوژیک است و کسی نمی‌تواند آن را از این حالت درآورد یا آن را ایدئولوژیک کند. تعریفی که از «ایدئولوژیک بودن» مد نظر دارم، معنایی است که در اروپا مرسوم است و از این واژه می‌فهمند. متأسفانه در ایران دکتر سروش و مرحوم مطهری و دکتر شریعتی معنایی خاص از

ایدئولوژی را رواج دادند، که مانع فهم صحیح این واژه - آن گونه که در غرب مطرح است - می‌شود. اگر به تعبیر ویتگنشتاین بین ایدئولوژی‌های مختلف در غرب شباهت خانوادگی در نظر بگیریم، مابه الاشتراک آنها صفاتی است که در سؤال شما هم به آن اشاره شده بود. ایدئولوژی مارکسیستی، فوئر باخی، نوفرانکفورتی و مانند آن شاخه‌های مختلف ایدئولوژی می‌شود، ولی همه آنها در صفات مذکور اشتراک دارند.

آیا هر قرائتی از دین الزاماً ایدئولوژیک است و جملگی صفات مذکور (از جمله واقع‌گرا نبودن و اختلاف انداختن بین مردم) را به همراه دارد؟ چرا؟

**استاد ملکیان:** اگر قرائت طبق روش‌های درست تفسیر و هرمنوتیک باشد، ویژگی‌های خود متن را هم خواهد داشت و نمی‌تواند از آن فراتر رود، جز آن که قائل به هرج و مرج و آنارشی تفسیری شوید که مقصود شما هم آن نیست. مقصود من از «واقع‌گرا نبودن» در این جا، معنای خاصی است. غرض این است که دین مطابق با تغییر واقعیت‌ها تغییر نمی‌کند، بلکه اصول ثابتی دارد که همواره غیرقابل تغییر به نظر می‌رسد. دین اصولی دارد که ثابت است و به دنبال واقعیت‌ها خود را عوض نمی‌کند. به این معنا دین واقع‌گرا نیست، نه این که امری کاذب باشد. غرض از «اختلاف انداختن بین مردم» را نیز باید توضیح بیشتری بدهم. مرادم از این عبارت ابراز ویژگی منفی برای دین نیست، بلکه این یک واقعیت است که هر دینی می‌گوید من بر حقم و بنابر این پیروان هر دینی، حامیان دین دیگر را قبول نخواهند داشت.

در مصاحبه نوبت قبل بر این نکته مهر صحت نهادید که لازمه «ایده عدم ایقان» در فلسفه، قبول داشتن این ایده در فلسفه سیاسی نیز هست. هیوم در باب «مشروعیت» معتقد است ما نیاز به مبنای خاصی در این زمینه نداریم و آنچه برای ما اهمیت دارد، «کارآمدی» دولت هاست. آیا لازمه «ایده عدم ایقان» در فلسفه سیاسی این نیست که صورت مسأله در باب مشروعیت را پاک کنید، و فقط بر «کارآمدی» متمرکز شوید؟

**استاد ملکیان:** خیر، در باب مشروعیت چون به ایده عدم ایقان اعتقاد دارم، نتیجه‌اش این می‌شود که به جای طرح مباحث نظری، به آرای عمومی رجوع کنیم. این بحث را بنده به شکل مفصل در مقاله اول کتاب سنت و سکولاریسم (ص ۲۴۵ - ۲۶۵) و در مقاله «مبنای نظری مدارا» در کتاب راهی به رهایی مطرح کرده‌ام. استدلال من در آن جا این است که نمی‌توان مبنای تصمیم‌گیری‌ها را امور بالفعل غیرقابل تحقیق قرار داد، ولی به آرای مردم رجوع نکرد.

شما در کتاب سنت و سکولاریسم، ابتدا امور را به Subjective و Objective (انفسی و آفاقی)، و سپس امور آفاقی را به دو دسته قابل تحقیق به شکل بالفعل و غیرقابل تحقیق به شکل بالفعل تقسیم کرده‌اید، اگر استدلال جناب عالی را به خوبی متوجه شده باشم، از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل شده است:

مقدمه اول: مبنای تصمیم‌گیری در امور حکومتی، امور آفاقی که به شکل بالفعل غیرقابل تحقیق است، مقدمه دوم: ملاک در این گونه امور، آرای مردم است، نتیجه: ملاک تصمیم‌گیری در مسائل حکومتی آرای مردم است. اگر این برداشت درست باشد، در خصوص مقدمه اول این سؤال به ذهن می‌رسد که آیا معتقدان به یک دین خاص از قول خدا و پیامبر او یقین حاصل نمی‌کنند و برای آنها امری قابل تحقیق نیست؟ آیا «دین» به سلیقه فردی و سیاست رجوع به آرای مردم در امور غیرقابل تحقیق به شکل بالفعل فرو کاسته نشده است؟ در خصوص مقدمه دوم هم این سؤال وجود دارد که چرا معیار نباید رأی نخبگان یا کارشناسان دینی باشد؟

**استاد ملکیان:** در خصوص سؤال اول پاسخ من این است که اگر چیزی از راه خاصی متعلق یقین واقع شد، امری نیست که به شکل بالفعل غیرقابل تحقیق باشد. بحث ما در خصوص امور Objective غیرقابل تحقیق به شکل بالفعل است؛ به بیان دیگر، من قبول ندارم بتوان به امور حکومتی از راهی یقین حاصل کرد. از این جا پاسخ سؤال دوم شما هم روشن می‌شود. به نظر بنده، علوم و معارف بشری چیزی برای گفتن در این گونه امور ندارند. پس انسان‌ها از این حیث در وضعیت واحدی قرار می‌گیرند، و تفاوتی بین کارشناس و غیرکارشناس وجود نخواهد داشت.

ولی بنابر دلیل عقل و سیره عقلانی بینیم همه مردم رأی کارشناسان را در امور تخصصی مثل سیاست مقدم می‌دارند، و رأی عوام را با نخبگان برابر نمی‌دانند.

**استاد ملکیان:** اگر آن کارشناسان دلیل داشته باشند، آن گونه امور، قابل تحقیق می‌شود و بنابر این از محل بحث ما خارج خواهد بود. بحث ما بر سر آن گونه مسائلی است که متخصصان راجع به آن به یقین نرسیده‌اند و دلیل کافی برای اثبات یا نفی‌اش ندارند. در این جاست که می‌گوییم رأی همه مردم با هم مساوی است و انسان‌ها در وضع واحدی قرار می‌گیرند. در کتاب مذکور توضیح داده‌ام که مثلاً مسائل تخصصی نفت و اقتصاد را نباید به رأی مردم بگذاریم، چون از جمله امور آفاقی قابل



تحقیق‌اند. در آن جا متخصصان با فرمول و آمار باید مسائل را بررسی کنند.

در مصاحبه با روزنامه ایران (مورخه ۱۳ / ۷ / ۷۹) فرموده بودید دین با دموکراسی هم نظراً و هم عملاً قابل جمع است، اما دموکراسی و حکومت دینی با هم جمع نمی‌شوند، چرا که برداشت و آرای متدینان در حکومت دینی همواره خواهان آن است که یک قرائت و تفسیر از دین را حاکم کند. سؤال این است که اگر دین و دموکراسی به شکلی عملی جمع شوند، آیا به خودی خود نوعی حکومت دینی با دموکراسی جمع نشده است؟

**استاد ملکیان:** من در آن مقاله به دو بیان عرض خود را مطرح کردم. بیان اول این است که اگر مقصود از حکومت دینی حکومتی است که از بالا دین را اعمال می‌کند، مسلماً با دموکراسی قابل جمع نیست. لبّ دموکراسی این است که تصمیم‌گیرنده نهایی در تبدیل یک رأی به قانون (و حقوق)، مردم باشند. البته دموکراسی با معنویت و همچنین با حکومتی که خواست مردم در آن اصالت دارد و سیر تصمیم‌گیری در آن از پایین به بالاست، سازگاری دارد.

بیان دوم بنده این بود که دموکراسی با دین جمع می‌شود، ولی با حکومت دینی (به معنای حکومتی که قرائت خاصی را حاکم می‌کند) جمع نمی‌شود. مقصود من این است که دموکراسی با حکومت متدینان منافاتی ندارد، اما در این حکومت همه تصمیمات و قانون‌سازی‌ها از پایین به بالاست.

متدین بودن مردم، امری فردی و مربوط به حوزه خصوصی‌شان است. اگر هم روزی حکومت یا قانون خاصی را نخواستند، نباید اجباری بر آنها از ناحیه حکومت وجود داشته باشد. به نظر من، باید به دموکراسی و خواست مردم متعهد باشیم.

آیا شما حکومت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام را دموکراتیک

می‌دانید؟

**استاد ملکیان:** حکومت معصومان علیهم السلام هم دموکراتیک نبوده است، و این مذمت و قدحی برای حکومت ایشان محسوب نمی‌شود، بلکه بیان یک واقعیت - بر اساس تعیین مراد از اصطلاحات مذکور - است. در حکومت ایشان تصمیم‌گیرنده نهایی در تبدیل یک رأی به قانون، مردم نبودند. در حکومت اسلامی معصومان علیهم السلام در تبدیل یک رأی به قانون، خواست خداوند شرط اساسی است و صرف خواست مردم ملاک نبوده است.

دو سؤال دیگر در این زمینه به نظر می‌رسد: اولاً، شما دموکراسی را به مردم سالاری در سطح تقنین تنزل دادید، در حالی که دموکراسی ابعاد دیگری بالخصوص در اجرا نیز دارد. پس در تعریف باید رضایت مردم در اجرای قوانین و دیگر مؤلفه‌های مربوط نیز لحاظ شود؛ ثانیاً، دموکراسی یک مجموعه بسته بندی شده (Compact) نیست که به راحتی بتوان گفت در حکومت معصومین علیهم‌السلام وجود نداشته است. دموکراسی علاوه بر ابهامی که در مفهومش وجود دارد، اصطلاحی است که دارای مؤلفه‌هایی از جمله اصل پاسخ‌گویی، اصل رضایت، تفکیک قوا و اصل انتخاب می‌باشد؛ به بیان دیگر، دموکراسی دارای درجات و مقول به تشکیک است. یکپارچه انگاشتن دموکراسی در بیان شما این مشکل را به وجود می‌آورد که در تقسیم بندی حکومت‌ها، حکومت معصومین و حکومت‌های اسلامی اقتدارگرا را در یک دسته (حکومت‌های غیرمردم سالار) جای می‌دهید.

**استاد ملکیان:** در جواب قسمت اول پرسش شما باید بگویم تعریف من از دموکراسی (ملاک بودن نظر مردم در تبدیل رأی به قانون) به بعد تقنین، اجرا و قضاوت اشاره دارد و هر سه را در بر می‌گیرد، چرا که قانون اعم از قانون مکتوب و غیرمکتوب است. پس فروکاستنی در این تعریف وجود ندارد.

درباره قسمت دوم سؤال نظر من این است که دموکراسی با این تعریف نمی‌تواند دارای مراتب (و مقول به تشکیک) باشد. در جهان انواع مختلف دموکراسی وجود دارد و اگر به قول ویتگنشتاین بین آنها شباهت خانوادگی وجود داشته باشد، همه آنها در تعریفی که از دموکراسی ارائه شد مشترک هستند. اگر این حد نصاب و قدر متیقن را در نظر نگیریم، هر حکومتی را از جهتی می‌توان دموکراتیک نامید، و این درست نیست. به همین دلیل است که «دموکراسی دینی» با تعریف فوق، متناقض نما به نظر می‌رسد.

و اما این که گفتید بر این اساس حکومت معصومین علیهم‌السلام و حکومت‌های اسلامی اقتدارگرا در یک گروه جای می‌گیرند، مشکل خاصی را ایجاد نمی‌کند. اگر دو چیز متغایر با شیء سوم باشند، نتیجه نمی‌شود که آن دو همانند هم هستند. اگر حکومت‌های اسلامی اقتدارگرا و حکومت معصومین هر دو طبق تعریف فوق غیردموکراتیک باشند، نتیجه این نیست که آن دو مشابه هم هستند. معصومان علیهم‌السلام تا اندازه زیادی در عمل به رأی مردم توجه می‌کردند و از اقتدارگرایی - به معنای مصطلح آن - دور بودند.

مدلی از حکومت دینی را تصور کنید که مردم آن را خواسته‌اند و در تبدیل رأی به قانون، ملاک نظر مردم است؛ اما مردم به قانون شریعت رأی داده‌اند و قوانین دینی در آن کشور تقنین و اجرا می‌شود. در این فرض حکومتی دینی داریم که دموکراتیک است (حتی بنا بر تعریف شما). در حالی که جناب عالی فرمودید دین با دموکراسی جمع می‌شود، ولی حکومت دینی هیچ‌گاه با دموکراسی جمع نمی‌شود.

**استاد ملکیان:** مقصود از «حکومت دینی» در بحث فوق، حکومتی است که دینی بودنش از بالا به پایین است. «حکومت دینی» انصراف به حکومتی دارد که شریعت در آن به شکل هر می‌اعمال می‌شود. بنابراین در فرضی که شما مطرح کردید قبول دارم که حکومت دینی دموکراتیک تصور دارد؛ اما باید توجه داشته باشید که اگر ملاک تبدیل رأی به قانون، نظر مردم است، اگر روزی مردم غیر اسلام را خواستند، باید بتوانند به شکل مسالمت‌آمیز به خواسته خود دست یابند و قانون‌گذاری را به قانون غیرخدایی تبدیل کنند. آنچه شما تصور کردید با حکومت‌های دینی امروزی تفاوت اساسی دارد.

آیا نمی‌توان گفت همین ملاک‌هایی که در حکومت دموکراتیک اسلامی (طبق تعریف شما) وجود دارد در حکومت ائمه وجود داشته است؟ به این معنا که در آن حکومت هر چند خواست معصومان<sup>ع</sup> خواست خدا بوده، ولی آنها در صورتی بر مردم حکومت می‌کردند که آنها بخواهند. وقتی هم مردم نمی‌خواستند (هر چند در عالم واقع، مردم بر حق نبودند و اشتباه می‌کردند)، از صحنه قدرت کناره می‌گرفتند. به همین دلیل بود که امام علی<sup>ع</sup> روزی از میدان سیاست کنار رفت و روزی به میدان سیاست وارد شد.

**استاد ملکیان:** به نظر من، حکومت معصومان<sup>ع</sup> آن گونه که شما تصویر می‌کنید نبوده است. پیامبر<sup>ص</sup> و ائمه<sup>ع</sup> هر وقت امکان ماندن در صحنه را داشتند، از قدرت کنار نرفتند. امام علی<sup>ع</sup> وقتی از قدرت کنار رفت که ترور شد. خانه نشین شدن امام علی نوعی جلو نیامدن بود، نه کنار رفتن. بین کناره گرفتن از قدرت، و جلو نیامدن (در شرایط خاص) تفاوت وجود دارد.

دموکراسی یک مفهومی نیست که در همه کشورها به شکل ناب و خالص وجود داشته باشد. در بسیاری از کشورهایی که دموکراتیک خوانده می‌شوند، کارتل‌ها و تراست‌ها در واقع حکومت می‌کنند. آنها هستند که به رأی مردم شکل

می‌دهند، و چه بسا در مورد کشورهای جهان سوم نیز حقوق بشر را رعایت نکنند. پس همان طور که دموکراسی به شکل ناب در هیچ جا وجود ندارد و در عین حال شما هم آنها را دموکراتیک می‌دانید، پس شاید بتوان گفت همان گونه که نظام ارزشی خاصی همانند لیبرالیسم می‌تواند با دموکراسی جمع شود، اسلام هم می‌تواند با آن سازگاری داشته باشد.

**استاد ملکیان:** در پاسخ به این سؤال باید به چند نکته اشاره کنم. نکته اول این است که اگر در برخی کشورهای دموکراتیک تبلیغات در دست سرمایه‌داران است، باز رأی دهنده اصلی مردم هستند و تعریف ما از دموکراسی (ملاک بودن نظر مردم در تبدیل یک رأی به قانون) در مورد آنها صادق است؛ نکته دوم این است که اگر آنها کار اخلاقی ناشایستی انجام می‌دهند، دلیل نمی‌شود که ما هم همان اشتباه را تکرار کنیم. خصوصاً کسانی که ارتباط دین و سیاست را زیاد می‌بینند، نباید اشتباه را با اشتباه پاسخ دهند؛ نکته آخر این است که دموکراسی در مورد رابطه مردم و رهبران (مولی علیّه و والی) مطرح است، نه در روابط خارجی، مردم سالاری در درون یک جامعه معنا پیدا می‌کند. از این که در این مصاحبه شرکت کردید، تشکر می‌کنم.