

مرموز از ملاحظاتی ما خارج می‌گردند و ساحت اندیشه، به طور کامل به عناصر محاسبه‌پذیر عقلانی سپرده می‌شود. اگرچه برداشت وبر از این مفهوم، چنان فراگیر است که علاوه بر جادو، شامل دین نیز می‌گردد و مفهومی قریب به «تقدس‌زدایی» دارد، اما دایره کوچک‌تری از امور ماورایی که غالباً ناظر به حوزه معرفت است را در بر می‌گیرد.

8. Encyclopedia of Religion, op.cit.

9. Final causes.

10. Mecanical expelation.

11. Efficient causes.

۱۲. وی در جای دیگری می‌گوید: «جست‌وجوی غایات تا حدّی، نتیجه این تصوّر بود که هر چیز برای خود، جایی در سلسله مراتب هستی دارد؛ چرا که آفریده خداوندی است که قصد و غایت دارد. فرض کنید کسی بپرسد: چرا آب در فلان درجه به جوش می‌آید...؟ دانشمند امروزه، احتمالاً درجه معین و معلوم را به سایر بوده‌ها و قوانین و نظریه‌های مربوط به ساختمان مولکولی ربط می‌دهد؛ ولی سرانجام به نقطه‌ای می‌رسد که می‌گوید: این دیگر یک واقعیت مبرم و توجیه‌ناپذیر است و پرسش از اینکه چرا چنین است، بی‌معنا است» (ایان بار بور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی: ۲۰).

13. Humanism

۱۴. اومانیسیم در مغرب‌زمین در دو مشرب سکولار و دینی (مسیحی) مطرح شده است. اومانیسیم دینی یا مسیحی، باورهایش در مورد مابعدالطبیعه - یعنی اعتقاد به خداوند، روح و جاودانگی - را حفظ کرده است. اومانیسیم سکولار به لحاظ فلسفی، طبیعت‌گرا و به لحاظ اعتقادی، دارای تفکری الحادی بوده و به لحاظ اخلاقی به نوعی نسبیت اخلاقی معتقد می‌باشد.

۱۵. مسیحیت در برابر اومانیسیم سکولار، سه موضع داشت: مسیحیت سنتی، همگام با برخی از یهودیان، اومانیسیم را طرد و تخطئه کرده، آن را تفکری الحادی نامید. اومانیسیم مسیحی، ضمن احترام به ارزشهای اومانستی، ابراز می‌کند که سنت سابقه‌دار مسیحی، سنتی ارزشمند است که نبایستی آن را طرد کرد. آنان اگرچه سنت را حفظ کرده‌اند، اما از آن تفسیری جدید ارائه می‌دهند؛ بدین ترتیب که آن را از مفهوم متافیزیکی و غیرعلمی‌اش خالی می‌کنند. آنان، اعتبار روش علمی، قانون تکامل و امثال آن را پذیرفته و هم‌رأی با اومانست‌های سکولار، دین را ساخته بشر می‌دانند.

16. Rationalism.

17. Relativism.

18. Structural differentiation.

19. Anti-Traditionalism.

20. Detraditionalization of Religion.

21. Meaninglessness.

22. Obyectigation.

مردم‌سالاری دینی

در پرتو نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی

احمد رضا یزدانی مقدم*

تأیید: ۸۸/۷/۱۵

دریافت: ۸۸/۳/۵

چکیده

در تبیین و تحلیل مبانی فلسفی مردم‌سالاری دینی نویسنده در این نوشتار مدعی است که امکان ارائه تحلیلی از مردم‌سالاری دینی بر مبنای فلسفه سیاسی اسلام و به‌طور مشخص، فلسفه سیاسی علامه طباطبایی وجود دارد. استدلال اصلی در این مقاله آن است که گرچه این فیلسوف معاصر، با به‌کارگیری تعبیر و ترکیب دموکراسی اسلامی موافق نیست، اما تحلیلی که از ماهیت مُلک و فرمانروایی به‌طور مطلق و حکومت اسلامی به‌طور خاص ارائه می‌کند، تحلیلی مردم‌سالارانه است و این امکان را به‌وجود می‌آورد که بتوان مردم‌سالاری دینی را از مبانی فلسفه سیاسی و تحلیل وی استنباط کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

واژگان کلیدی

مردم‌سالاری دینی، ادراکات اعتباری، اعتبار مُلک اجتماعی، حکومت اجتماعی دینی، رئالیسم تعاملی

در ابتدا لازم است به تفتیح موضوع بحث پرداخته شود و سپس عناصر بحث مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد:

۱- مردم‌سالاری و یا دموکراسی، معناهای گوناگونی دارد.^۱ بنابراین، نمی‌توان ادعا کرد اندیشه سیاسی علامه طباطبایی و یا هر اندیشه دیگری با مردم‌سالاری یا دموکراسی سازگار و یا ناسازگار است، مگر آنکه قبل از هر چیز معلوم کنیم که مراد از مردم‌سالاری و دموکراسی چیست. از این رو، در آغاز پژوهش تنها می‌توان احتمال داد که گونه یا گونه‌های خاصی از مردم‌سالاری یا دموکراسی با اندیشه سیاسی علامه طباطبایی سازگار باشد.

۲- دموکراسی یا مردم‌سالاری، حکومت به وسیله مردم است و از نظر ریشه‌شناسی، برگرفته از دو واژه یونانی دموس «Demos»، یعنی مردم و کراتین «Kratein»، یعنی حکومت کردن است (کوهن، ۱۳۷۳: ۲۱ و دال، ۱۳۷۸: ۱۴).

ارسطو می‌گوید: «به‌طور کلی می‌توان گفت: نظامی که به همه شهروندان اجازه شرکت نمی‌دهد، نظامی است بر پایه حکومت اندک (اولیگارشی «Oligarchy»؛ اولیگوس «Oligos» = چند تن) و نظامی که اجازه شرکت به همگان را می‌دهد، نظامی است دموکراتیک». در دوران جدید، عبارت معروف لینکلن؛ «حکومت مردم، به وسیله مردم و برای مردم» بر همین فکر کلی دلالت دارد. دموکراسی، نظامی است که در آن، مردم بر خود، حکومت می‌کنند (همان). بدین ترتیب، دموکراسی نوعی حکومت جمعی است که در آن از بسیاری لحاظ، اعضای اجتماع، به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم، در گرفتن تصمیم‌هایی که به همه آنها مربوط می‌شود، شرکت دارند یا می‌توانند شرکت داشته باشند (همان: ۲۵).

«ایده‌آل‌تایپ» یا گونه انتزاعی مردم‌سالاری را می‌توان این‌گونه بیان داشت که: در زمینه مهم‌ترین مسائلی که اجتماع با آنها سروکار دارد، هیچ یک از اعضای اجتماع، عاقل‌تر از دیگران نیست که دیدگاه‌هایش خودبه‌خود مورد قبول قرار گیرد. حتی زمانی هم که برخی از اعضا در زمینه خاصی بیش از سایرین مطلع باشند، باز همه اعضای اجتماع قادرند مطالب ضروری در آن زمینه را یاد بگیرند. البته لازم است که قبل از تصمیم‌گیری در مورد مسائل، بحث و مشورت شود. اما همگی به یک اندازه در مورد

مشارکت در بحث و تصمیم‌گیری دربارهٔ سیاست‌هایی که اجتماع باید دنبال کند، دارای صلاحیت هستند. بنابراین، چون به یک اندازه دارای صلاحیتند، باید به شکل دموکراتیکی بر خود حکومت کنند (دال، ۱۳۷۸: ۲۵).

بدین ترتیب، مردم‌سالاری یا دموکراسی، مبتنی بر مشارکت مساوی و واقعی اعضا جهت ابراز دیدگاه‌هایشان برای دیگران و رأی برابر و فرصت‌های برابر و کارآمد برای آشناسدن با سایر سیاست‌های جایگزین و عملی و کنترل در دستور کار می‌باشد (همان: ۴۸-۴۹). تعبیر مردم‌سالاری دینی نیز بر همین معنا صحه می‌گذارد و تحقق آن را در چارچوب اسلام می‌خواهد.

۳- وقتی سخن به این‌جا منتهی می‌شود که مردم‌سالاری دینی به دنبال تحقق مردم‌سالاری در چارچوب اسلام است، برخی این‌گونه مطرح می‌کنند که اساساً مردم‌سالاری دینی، یک مفهوم پارادوکسیکال است و ترکیب مردم‌سالاری دینی بی‌معنا بوده و امکان‌پذیر نیست.

برای این ادعاها پاسخ‌های گوناگون و در برخی موارد، متعارضی وجود دارد^۲، ولی به طور اجمال در این زمینه می‌توان گفت: تحقق مردم‌سالاری در چارچوب دین از تحقق آن در چارچوب لیبرالیسم مشکل‌تر و پیچیده‌تر نیست؛ زیرا دموکراسی لیبرال نیز، دموکراسی را در چارچوب لیبرالیسم تعریف می‌کند و اصول لیبرالیسم را بر دموکراسی مقدم می‌دارد. بنابراین، مفهوم مردم‌سالاری دینی پارادوکسیکال‌تر و یا ناممکن‌تر از گونه‌های دیگر دموکراسی، مانند دموکراسی لیبرال نیست.

۴- طرح این مبحث در آثار و دیدگاه‌های علامه طباطبایی به گونه‌ای پیچیده است. علامه در جایی، به‌کارگیری اصطلاح دموکراسی اسلامی را تخطئه می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۲۲) و در عین حال، در جایی دیگر، روش اسلام را به روش کشورهای دموکراتیک مانند می‌کند^۳ (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۹-۱۴۰)؛ چنانکه در جای دیگر آن را به روش کشورهای سوسیالیستی مانند کرده است^۴ (همان: ۴۵). در جایی نیز اکثریت را از نظر فلسفی تخطئه می‌کند^۵ (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۱۰۳-۱۰۴) و در جای دیگر از حکومت اجتماعی دینی سخن می‌گوید (همان، ج ۹: ۲۶۴). در مواردی نیز به صراحت از دموکراسی انتقاد می‌نماید (همان، ج ۴: ۱۱۰، ۱۱۹ و ۳۳۹-۳۴۰ و ج ۱۱: ۱۵۶-۱۵۷).

با توجه به این پیچیدگی، نمی‌توان اندیشه سیاسی علامه طباطبایی را به راحتی دموکراتیک یا غیر دموکراتیک شمرد. باید با در نظر گرفتن مفهومی خاص و قابل قبول از دموکراسی و یا مردم‌سالاری، مطالعه و بررسی شود که آیا چنین مقصود و مفهومی در چارچوب اندیشه سیاسی علامه طباطبایی و مبانی نظری ایشان قابل ارائه می‌باشد یا نه. در این پژوهش از دو جهت، امکان سازگاری اندیشه سیاسی علامه طباطبایی با مردم‌سالاری دینی را بررسی می‌کنیم؛ یکی از جهت سازگاری یا ناسازگاری مبانی نظری اندیشه سیاسی ایشان با مردم‌سالاری دینی و دیگر از جهت سازگاری و تطابق گفته‌ها و یا تصریحات ایشان نسبت به مردم‌سالاری دینی.

نگارنده در جای دیگر^۶ نشان داده است که اندیشه سیاسی علامه طباطبایی، مبتنی بر نظریه ادراکات اعتباری است. از این رو، نخست گزارش کوتاهی از نظریه ادراکات اعتباری و پس از آن، مفاهیمی مبتنی بر این نظریه ارائه می‌دهد که بهره‌گیری از آنها در راستای تبیین دیدگاه علامه طباطبایی در مورد مردم‌سالاری دینی مفید واقع می‌شود و امکان می‌یابد.

مبانی نظری علامه طباطبایی و مردم‌سالاری دینی

الف - ادراکات اعتباری

توضیح این نکته مفید است که ادراکات اعتباری، اصطلاحی است که معناهای متفاوتی از آن اراده می‌شود.

اول - «ادراکات اعتباری» در برابر ادراکات حقیقی - که از جهان خارج حکایت می‌کنند - گونه‌ای از ادراکات هستند که از جهان خارج حکایت نمی‌کنند و توضیح بیشتر آن خواهد آمد. دوم - «ادراکات اعتباری» عنوان نظریه‌ای می‌باشد که علامه طباطبایی در آثاری که از دهه ۱۳۰۰ تا دهه ۱۳۵۰ نگاشته، آن را اظهار و تبیین کرده است. این نظریه، چنانکه خواهد آمد، به موضوع ادراکات اعتباری، به معنای اول، می‌پردازد.

ادراکات اعتباری، نظریه ابتکاری علامه طباطبایی است^۷ که در آثاری چون «رسالة الاعتباریات»^۸، «رسالة الانسان في الدنيا»^۹، «حاشیه بر کفایه»^{۱۰}، «اصول فلسفه و روش رئالیسم - مقاله ششم ادراکات اعتباری»^{۱۱}، «تفسیر المیزان»^{۱۲} و کتاب «نهاية الحكمة»^{۱۳}، تبیین شده و بنیادی برای مباحث ایشان قرار گرفته است.

این نظریه استعداد و قابلیت به‌کارگیری در حوزه‌های دانشی گوناگون را دارد؛ اما تاکنون بیشتر، از دیدگاه فلسفه اخلاق^{۱۴} و دانش اجتماعی^{۱۵} مورد توجه قرار گرفته است.

۱- تعریف ادراکات اعتباری

علوم و ادراکات آدمی دوگونه است؛ یکی حقیقی و دیگری اعتباری. علوم و ادراکات حقیقی از خارج و هستی حکایت می‌کنند و علوم و ادراکات اعتباری حکایت از خارج نمی‌کنند؛ بلکه مقام آنها مقام جعل و اعتبار است. ضابطه و معیار علوم و ادراکات اعتباری این است که اولاً؛ وابسته به قوای فعاله انسان است و ثانیاً؛ در آنها «باید» یا «ضرورت» را بتوان لحاظ نمود (طباطبایی، بی‌تا، (الف)، ج ۲: ۱۸۵).

سازمان نظریه ادراکات اعتباری

نظریه ادراکات اعتباری را می‌توان در سه بخش بررسی کرد:

- ۱- کیفیت پیدایش علم اعتباری از انسان؛
 - ۲- کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباری؛
 - ۳- کیفیت ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی؛ یعنی با اعمال خارجی وجود انسان.
- تبیین اجمالی این سه بخش به ترتیب چنین است:

۱- کیفیت پیدایش علم اعتباری

از آن جایی که انسان، موجودی علمی و فعال است و در موجود علمی، اراده از علم پیروی می‌کند (همان: ۱۵۶ - ۱۵۷، ۱۷۱، ۱۸۷ و ۲۲۵)، انسان برای انجام فعالیت، نیازمند علوم و ادراکاتی است که اراده او را به سوی عمل و فعالیت برانگیزاند. این علوم و ادراکات، علوم و ادراکات اعتباری هستند که ویژگی انگیزش در آنها وجود دارد. علوم و ادراکات حقیقی، دارای ویژگی انگیزشی نبوده و تنها گزارش از واقع می‌دهند (همان: ۱۵۶ - ۱۵۸ و همو، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۵).

۲- کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباری

علامه طباطبایی ذیل این عنوان علاوه بر بحث از کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباری، تقسیم‌بندی خاصی نیز از اعتباریات ارائه کرده است. در اینجا تنها به همین

تقسیم‌بندی از جهت نقشی که در فهم مطالب بعدی دارد، اشاره شده است و تفصیل موضوع در ادامه خواهد آمد.

اعتباریات در نسبت با اجتماع دوگونه‌اند:

الف - اعتباریات، پیش از اجتماع؛

ب - اعتباریات، پس از اجتماع (همان: ۱۸۸ - ۱۸۹).

بنا بر دیدگاه علامه طباطبایی برخی از اعتباریات پیش از اجتماع عبارتند از: وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع، اعتبار حُسن عدالت و قبح ظلم، اصل متابعت علم، اعتبار ظن اطمینانی، اعتبار اختصاص، اعتبار فایده و غایت در عمل و تغییر اعتبارات.

همچنین برخی از اعتباریات پس از اجتماع عبارتند از: اصل ملک و اعتبار تبدیل، کلام (سخن)، ریاست و مرئوسیت، اعتبار امر و نهی و جزا و مزد و اعتبارات مربوط به تساوی طرفین.

۳- کیفیت ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی

بحث از کیفیت ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی در پاسخ به این پرسش مطرح می‌گردد که چرا علوم و ادراکات اعتباری موجود می‌شوند و یا انقسام می‌یابند؟ از گفتار علامه طباطبایی، چنین استفاده می‌شود که این نظام طبیعت است که با قراردادن ساختمان ویژه وجودی برای انسان، او را به گونه‌ای قرار داده است که برای برطرف‌ساختن احتیاجات وجودی خود به علوم و ادراکات اعتباری روی آورد و بدین‌گونه می‌خواهد آثار واقعی و حقیقی در خارج ایجاد نماید و از این ساختمان وجودی و مکانیزم خاص، طی طریق ویژه انسان در مسیر حرکت تکاملی‌اش را در نظر داشته است (همان: ۱۶۳ - ۱۷۱ و ۲۲۵).

ب - ادراکات اعتباری و مردم‌سالاری دینی

چنانکه گذشت نظریه ادراکات اعتباری دارای سه بخش است که در بخش دوم این نظریه - چنانکه در مقاله ششم از کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» آمده است - مفاهیمی چون «استخدام»، «اجتماع»، «عدالت اجتماعی»، «اصل متابعت علم»، «اعتبار ظن اطمینانی» به‌عنوان اعتباریات پیش از اجتماع، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در

تفسیر شریف «المیزان» نیز از اعتبار «ملک اجتماعی» و موضوع «شورا» سخن به میان آمده است. در این جا به تناسب موضوع پژوهش - که مردم‌سالاری دینی است، به ترتیب، مفاهیم استخدام، اجتماع، عدالت اجتماعی، ملک اجتماعی و شورا بررسی می‌گردد و سپس با استنباط از دو اعتبار «اصل متابعت علم» و «ظن اطمینانی» به‌ضمیمه برخی دیگر از مباحث علامه طباطبایی در مقالات اصول فلسفه و روش رئالیسم و تفسیر المیزان، موضوع رئالیسم تعاملی به‌طور گذرا و کوتاه طرح شده است. روشن است که هر یک از اعتبارات و مفاهیم مورد اشاره، به‌طور تفصیلی و گسترده در آثار علامه، قابل پیگیری و بحث و بررسی است.

۱- استخدام، اجتماع و عدالت

از جمله اعتبارات پیش از اجتماع، سه اصل استخدام، اجتماع و عدالت است. توضیح این سه اصل چنین است: «انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه، سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)» (همان، ج ۲: ۱۹۹). بنابراین، در تعریف رئالیستی نظریه ادراکات اعتباری از انسان، انسان موجودی است که از همه موجودات دیگر، سود خود را می‌خواهد و در واقع می‌خواهد دیگران را در خدمت خود و سود و منافع خود بگیرد؛ به‌خدمت‌گرفتن دیگران، همان اصل یا اعتبار استخدام است. این تعریف رئالیستی از انسان به نتیجه‌ای مثبت و مفید منتهی می‌شود؛ زیرا از آنجایی که انسان به‌جهت ساختار و ویژگی‌های وجودی، نیازمند زندگی اجتماعی منزلی و مدنی است و همه انسانها دارای این نیاز متقابل و قریحه به‌خدمت‌گرفتن انسانهای دیگر می‌باشند، پس با یکدیگر مصالحه می‌کنند و راضی می‌شوند به میزانی که از دیگران بهره می‌برند به آنها بهره برسانند. در نتیجه، قریحه استخدام در انسان به زندگی اجتماعی می‌انجامد و حکم اعتباری انسان به وجوب زندگی مدنی و اجتماع تعاونی، اعتبار اجتماع است و لازمه این حکم، حکم دیگری است به ضرورت استقرار اجتماع به‌گونه‌ای که هر ذی‌حقی به حق خود برسد و نسبت‌ها و روابط میان اعضای اجتماع متعادل باشد و این حکم، حکم به عدل اجتماعی است (طباطبایی، بی‌تا(ب)، ج ۲: ۷۰ و ۱۱۶-۱۱۷ و همان، ج ۴: ۹۲ - ۹۳). بنابراین، عدل اجتماعی نیز در واقع، مبتنی بر همان اصل استخدام است.

در این تحلیل فلسفی، اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی از نظر هستی‌شناختی به اعتبار استخدام منتهی شده و زندگی اجتماعی بر قرارداد ضمنی و عملی^{۱۶} مبتنی

گردیده است که همانا سود و منفعت و مصلحت همگانی و طرفینی و مبتنی بر عدالت اجتماعی است و در واقع، عدالت اجتماعی، خود به سودرسانی متقابل و استخدام طرفینی تعریف شده است (همان).

۲- مُلک اجتماعی

در اجتماعات بشری، از آنجا که پس از تحقق زندگی و اجتماع منزلی و مدنی، حیات اجتماعی، منتهی به قریحهٔ استخدام می‌گردید، گروهی از قدرتمندان، همین که زمینه و فرصت را مهیا می‌دیدند، با نادیده گرفتن قرارداد ضمنی و عملی اولیهٔ استخدام متقابل، استخدام یک‌طرفه به نفع خویش را بر دیگران تحمیل می‌نمودند. بدین ترتیب، اجتماع در واقع از حالت اجتماع انسانی خارج شده و انسانهای دیگر به صورت امتداد وجودی شخص قدرتمند و جبار در می‌آمدند. این صورت از زندگی اجتماعی، همان اقتضای استخدام یک‌طرفه و خروج از قرارداد ضمنی اولیه و عدالت اجتماعی است. این صورت از زندگی را به‌طور حقیقی نمی‌توان اجتماع نامید؛ بلکه همان استخدام مذموم و استبدادی است و این در حالی است که حتی در این استخدام یک‌طرفه و رژیم سیاسی استبدادی نیز قدرت اجتماعی سیاسی، برآمده از اجتماع آحاد مردم و متعلق به آنان است؛ اما در طول تاریخ، ستم و استبداد، مانع از التفات آحاد مردم به اعتبار «ملک اجتماعی» و ماهیت آن و اینکه از آن کیست می‌گردید. مبارزات مردم علیه حکومت‌های جائر و ستمگر و پادشاهی به رژیم مشروطه و سپس جمهوری منجر گردید که به نوبهٔ خود، دیگر مبارزات مردمی علیه حکومت‌های استبدادی و اشکال دیگر حکومت را به‌دنبال داشته و دارد که در همهٔ آنها، اعتبار مُلک و انتهای آن به اجتماع که آفرینندگان و صاحبان و مالکان واقعی آنند ثابت می‌باشد (همان، ج ۳: ۱۴۴ - ۱۴۷ و ج ۴: ۹۲ - ۹۴).

۳- شورا

دیدیم که در تحلیل فلسفی مرحوم علامه، «ملک اجتماعی» یا قدرت اجتماعی سیاسی برآمده از اجتماع آحاد مردم، از آن مردم است که لاجرم باید به خواست و ارادهٔ آنان نیز اعمال گردد؛ چرا که اجتماع سیاسی، قدرت سیاسی خود را از مرکز خاصی انشاء و اعمال می‌نماید. مکانیزم اعمال «ملک اجتماعی» به شورا می‌باشد. با در نظر گرفتن اینکه مُلک اجتماعی و قدرت سیاسی از آن مردم است و اعمال آن نیز باید با

نظر آنان باشد، هر مکانیزی که بتوان اندیشید تا تعداد بیشتری از صاحبان حقیقی قدرت سیاسی در چگونگی اعمال آن دخیل باشند، مطلوب‌تر است. امروزه می‌توان این مکانیزم را به‌صورت حوزه عمومی و تبادل آزاد اطلاعات و آزادی‌های سیاسی قانونی تصویر نمود که در آن و بر اساس آن، عقلانیت جمعی، ظهور و بروز می‌یابد.

۴- رئالیسم تعاملی

عنوان رئالیسم را خود مرحوم علامه برگزیده است و از آنجایی که رئالیسم مورد نظر ایشان از چند جهت - که ذکر شد - تعاملی است، می‌توان از آن به‌عنوان رئالیسم تعاملی یاد کرد.

در نظریه ادراکات اعتباری، علاوه بر اعتبار «ملک اجتماعی» از جهت دیگری نیز به حوزه عمومی و عقلانیت جمعی می‌رسیم و آن، اینکه رئالیسم مطرح در این نظریه از چند جهت تعاملی است:

۱- دریافت ما از واقعیت، دریافت فی‌الجمله است که در تعامل با واقعیت، تصحیح شده، متکامل می‌گردد؛

۲- علوم و ادراکات حقیقی، برآیند فعل و انفعالات صورت گرفته میان ماده خارجی و حواس و ادوات ادراکی ما هستند که متناسب با تأثیر جهان خارج بر حواس و ادوات ادراکی، از خارج حکایت می‌کنند و نتیجه مستقیم این تبیین، واقع‌نمایی اجمالی علوم و ادراکات حقیقی است (همان، ج ۲: ۱۱۴-۱۱۵)؛

۳- از جمله اعتباریات، اصل متابعت علم است؛ یعنی از آن جایی که انسان به متن واقع خارجی دسترسی ندارد، به علم خود از واقعیت خارجی، اعتبار خود واقعیت خارجی را می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا (الف)، ج ۲: ۲۰۰-۲۰۲)؛

۴- نکته دیگر، موضوع خاصی است که علامه طباطبایی مطرح می‌کند و با رئالیسم تعاملی ایشان و ماهیت دانش و آگاهی در نظریه ادراکات اعتباری نیز سازگاری دارد و آن، «تفکر و اجتهاد در دین به اجتماع و مرابطه» و یا «تدبر در کتاب خدای سبحان به تدبر در بحث اجتماعی» است (طباطبایی، بی‌تا (ب)، ج ۴: ۱۳۰-۱۳۱).

بنابراین، بحث و گفت‌وگوی اجتماعی و تعامل فکر و اندیشه جایگاه ویژه‌ای در فهم و دریافت و کشف حقیقت دارد^{۱۷} و صرف تفکر فردی برای رسیدن به حقیقت و دریافت پاسخ مسائل فکری و دریافت حقایق دین، کافی نیست.

درباره شورا تذکر این موضوع مفید است که شورا به معنای مردم سالاری نیست. اما این مطلب، زمانی صحیح است که صرف شورا مورد نظر باشد. اما شورا در سامان اندیشه‌ای علامه طباطبایی جایگاهی ویژه دارد و می‌توان مبانی نظری آن را در اندیشه ایشان، از جمله مُلک اجتماعی و رئالیسم تعاملی دانست. با توجه به مفهوم مُلک اجتماعی، می‌توان دریافت که شورا برای رعایت حق مردم در مُلک و حکومت است و با توجه به رئالیسم تعاملی و نسبت ادراکات با شرایط فرهنگی و تمدنی (یزدانی مقدم، ۱۳۸۷) و ضرورت تدبیر اجتماعی و تفکر اجتماعی یا حوزه عمومی برای بحث و گفت‌وگو به منظور دریافت حقیقت، می‌توان دریافت که شورا برای رسیدن به واقع، از نظر سود و مصلحت اجتماعی و سیاسی، می‌باشد.

۵- ولایت جامعه اسلامی

اعتباریات و دیگر مفاهیمی که تا کنون بررسی شد از یک منظر، فلسفه‌ورزی سیاسی بود و نسبت مستقیم با اسلام و حکومت اسلامی نداشت. توضیح آنکه علامه طباطبایی که یک فیلسوف مسلمان است یک شأن فیلسوفی دارد و یک شأن مسلمانی که این دو نه مانع‌الجمع هستند و نه لازمة‌الجمع؛ یعنی ممکن است یک فیلسوف مسلمان، مانند هر فیلسوف متدین به دینی در فلسفه‌ورزی به نتایجی برسد و در اعتقاد دینی به نتایج دیگری و به هر یک در جای خود ملتزم باشد. در این باره دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد و یا می‌تواند وجود داشته باشد. برخی، فلسفه‌ورزی مسلمانان و اساساً متدین به هر دینی را ممتنع می‌دانند؛ زیرا فلسفه و دین را مانع‌الجمع تلقی می‌کنند و در نتیجه، این دو را متعلق به دو حوزه جداگانه و بنابراین دو امر متفاوت می‌دانند. گروهی فلسفه‌ورزی مسلمانان را فلسفه‌ورزی خاصی تلقی می‌کنند و آن را فلسفه اسلامی و یا حتی «حکمت نبوی» معرفی می‌کنند. گروهی نیز عقیده دارند که یک فیلسوف، عقاید دینی خود را بر اساس فلسفه‌ورزی خود تفسیر می‌کند و گروهی دیگر معتقدند که یک فیلسوف فلسفه خود را بر اساس دین خود تفسیر می‌کند. برخی از فیلسوفان مسلمان نیز - چنانکه بر می‌آید - بر این اعتقادند که باید دو شأن فلسفه‌ورزی و دینداری را جدای از یکدیگر تلقی کرد و لوازم و مقتضیات هر شأن و مقامی را در آن شأن و مقام رعایت کرد؛ یعنی در مقام فیلسوفی باید فلسفی اندیشید و در دینداری باید دیندار بود. علامه طباطبایی ظاهراً فلسفه را کوششی عقیدتی و امری عام و بشری تلقی می‌کرد. از این رو، عنوانی عام برای اثر خود برگزید و نام آن را «اصول فلسفه و روش رئالیسم»

گذارد. هم‌چنین ایشان عقل و وحی را نه تنها در تعارض با یکدیگر نمی‌دید، بلکه از جمله به جهت نتایج نظریه ادراکات اعتباری و به‌کارگیری آن در تحلیل زندگی اجتماعی انسان، معتقد بود که از میان عقل و وحی، عقل از منظر حیات دنیوی، عمومی‌تر و مهم‌تر است؛ به‌گونه‌ای که حتی اهل کشف و وحی نیز در تمامی شؤون حیات دنیوی، نیازمند حجت عقلی می‌باشند و با اهمال از طریق عقل، تقلید اجباری بر همه شؤون حیاتی جامعه، همچون اعتقادات، اخلاق و اعمال، سلطه می‌یابد که در نهایت به سقوط انسانیت می‌انجامد. (طباطبایی، بی‌تا(ب)، ج ۱۰: ۲۷۲-۲۹۶).

علامه، دیدگاه اسلام در باب اجتماع و حکومت را نیز - چنانکه خواهد آمد- همسو با تحلیل فلسفی خود معرفی می‌کند و به همان سیاق، ولایت جامعه اسلامی را تبیین می‌نماید. البته پیاده‌کردن تصویر عامی که از اندیشه سیاسی علامه طباطبایی به دست می‌آید در جامعه اسلامی، ناگزیر با ملاحظاتی نظری همراه است.

از نظر علامه طباطبایی در اسلام، امور عامه که مربوط به حوادث جاری است و تغییر سریع دارند به والی و متصدی حکومت سپرده شده است تا در شؤون داخلی و خارجی جامعه با مراعات صلاح جامعه و بعد از مشورت با مسلمانان، تصمیم گیرد(همان، ج ۴: ۱۲۰-۱۲۱).

امر حکومت و ولایت جامعه تشکیل یافته از مردم، بدون هرگونه مزیت و یا اختصاصی برای بعضی از آنان نسبت به دیگران، با خود مردم است و پیامبر و غیر او در این مورد، یکسان هستند. آری رسول خدا ﷺ وظیفه دعوت و هدایت و تربیت مردم را برعهده دارد و از جانب خدا برای قیام به شأن امت و ولایت در امور دنیا و آخرت و امامت آنان متعین است. پس از پیامبر، جمهور به انتخاب خلیفه و حاکم از سوی مسلمانان معتقدند و شیعیان به خلیفه منصوص از جانب خدا و رسول.

در هر حال، امر حکومت اسلامی پس از پیامبر ﷺ و در زمان غیبت امام معصوم ﷺ - مانند زمان کنونی - بلاشکال به مسلمانان واگذار شده است و از قرآن استفاده می‌شود که: ۱- بر مسلمانان است تا حاکم را بر اساس سیره پیامبر انتخاب کنند و سیره پیامبر، سیره امامت بود، نه پادشاهی و استبداد^{۱۸}؛ ۲- حاکم در میان مردم به محافظت از احکام رفتار کند؛ ۳- در غیر احکام از حوادث وقت و محل [زمان و مکان]، حاکم با شورا امور جامعه را اداره نماید (همان: ۱۲۱-۱۲۵).

ج - امکان‌پذیری مردم‌سالاری دینی در اندیشه علامه

چنانکه گذشت در سازمان نظریه ادراکات اعتباری با مفاهیمی، چون اجتماع، قرارداد ضمنی و عملی اجتماعی و عدالت اجتماعی رو به رو هستیم که به روشنی، اقتضای این مفاهیم، مصلحت و سود همگانی و بهره‌گیری و بهره‌دهی متقابل است که از نظر تحقق قدرت اجتماعی و سیاسی به عدالت سیاسی و بهره‌مندی همگانی از قدرت اجتماعی و سیاسی بر آمده از اجتماع همگانی می‌انجامد که می‌توان از آن با عنوان مُلک اجتماعی و تعلق قدرت سیاسی به اجتماع مردم یاد کرد. اگر قدرت اجتماعی و سیاسی از آن اجتماع مردم است، بنابراین ناگزیر باید با رأی و نظر مردم نیز اعمال گردد و این، همان مفهوم شورا است که به شکل‌های گوناگون مانند: دموکراسی نمایندگی و یا دموکراسی مشارکتی و یا حوزه عمومی قابل تصور و اعمال است.

رنالیسم تعاملی، مبنای معرفت‌شناختی برای مردم‌سالاری فراهم می‌آورد؛ زیرا دریافت ما از واقعیت، یک دریافت فی‌الجمله است که دستگاه‌های ادراکی ما در چگونگی این دریافت مؤثرند. همچنین موقعیت جغرافیایی زندگی و به‌طور کلی، عوامل محیطی، به‌ویژه محیط عمل و نوع اشتغال، کثرت ورود یک فکر به مغز انسان از طریق توارث افکار [= سنت‌های اجتماعی، فرهنگ و...، تلقین، تربیت، تبلیغات] و رسانه‌ها [طباطبایی، بی‌تا(الف)، ج ۲: ۲۰۸ - ۲۰۹] و... در فهم و ادراک و دانش و دریافت ما مؤثرند؛ چنانکه اخلاق نفسانی، صفات باطنی، افعال انسانی (طباطبایی، بی‌تا(ب)، ج ۴: ۱۲۷ - ۱۳۱) نیز در بینش و دانش ما و حتی اعتقادات (همان، ج ۷: ۷۳ - ۷۵) ما، نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. بنابراین، حقیقت در انحصار شخص یا گروه خاصی نیست؛ بلکه آنچه در دست ماست، حقیقتی فی‌الجمله است. این مبنای معرفت‌شناختی می‌تواند بنیادی برای حوزه عمومی و عقلانیت جمعی در عرصه سیاسی و یا همان «شورا» باشد؛ چنانکه تجلی آن در فهم حقایق دینی نیز به‌صورت «تفکر و اجتهاد در دین به اجتماع و مرابطه» و یا «تدبر در کتاب خدای سبحان به تدبر در بحث اجتماعی» (همان، ج ۴: ۱۳۰ - ۱۳۱)، قابل تصور و تحقق است.

با توجه به دیدگاه علامه طباطبایی درباره نیاز انسان و عقل آدمی به وحی الهی و دین (همان، ج ۲: ۱۱۸ - ۱۵۲) و نسبت خاص میان عقل و وحی (همان، ج ۱۰: ۲۹۲ - ۲۹۳ و ج ۵: ۲۵۴ - ۲۸۳) می‌توان مردم‌سالاری یاد شده را به‌گونه مردم‌سالاری دینی تصویر کرد که در آن از جهت موقعیت خاص پیامبر ﷺ و امام معصوم علیه السلام، ولایت امور

دنیا و آخرت و امامت مردم از جانب حق تعالی برعهده آنان است و در زمان غیبت امام معصوم، بنا بر مبانی یاد شده، امر حکومت به مردم واگذار شده است؛ به گونه‌ای که در چارچوب سیره پیامبر، حاکم و یا نظام حکومتی را انتخاب کنند.

از این رو، از وظایف حاکم و حکومت، پاسداری احکام الهی و اداره جامعه با شورا است. در ادامه این پژوهش به طور خاص به گفتار علامه طباطبایی در باب مُلک اجتماعی و چگونگی حکومت در جامعه اسلامی می‌پردازیم تا نسبت میان لوازم مبانی نظری و اظهارات ایشان در این زمینه معلوم گردد.

گفتار علامه طباطبایی دربارهٔ مُلک اجتماعی و حکومت در جامعه اسلامی

علامه طباطبایی ذیل آیه (۲۶) آل عمران از مفهوم مُلک سخن گفته است و آن را از سنخ مُلک به حساب آورده، برای هر دو، دو قسم حقیقی و اعتباری برمی‌شمارد (همان، ج ۳: ۱۲۸ - ۱۳۱) که روشن است هر دو به حق تعالی منتهی می‌گردند (همان: ۱۴۹ - ۱۵۰). از نظر علامه طباطبایی مُلک از اعتباریات ضروری است و وضعیت اجتماعی در حکومت‌های استبدادی، مردم را از فکر در اعتبار مُلک اجتماعی باز می‌داشت تا اینکه نظام استبداد، اجتماعات را شوراند و نهضت‌های مردمی به مشروطیت و جمهوریت انجامید (همان: ۱۴۴ - ۱۴۸).

در ذیل این بحث، علامه طباطبایی متذکر می‌شود که قرآن، مردم را به اجتماع و اتحاد و اتفاق بر دین دعوت کرده است (انعام: ۶): ۱۵۲ و آل عمران (۳): ۶۴ و بدین گونه، نوع خاصی از جامعه؛ یعنی جامعه دینی را اعتبار بخشیده است (طباطبایی، بی تا ب)، ج ۳: ۱۴۸-۱۴۹). بدین ترتیب بحث از مُلک و کیفیت آن و مُلک اجتماعی به این مطلب منتقل می‌شود که حکومت در جامعه دینی اسلامی چه وضعیتی دارد.

علامه طباطبایی در پاسخ این پرسش که «چه کسی ولایت جامعه را در اسلام برعهده دارد و رفتار او چگونه است؟» نخست می‌فرماید: «ولایت امر جامعه اسلامی با رسول خدا ﷺ است و وجوب طاعت او بر مردم و پیروانش صریح قرآن کریم است» (همان، ج ۴: ۱۲۱).

در ادامه می‌فرماید: «در اینجا نکته دیگری است که توجه به آن بر پژوهشگر لازم است و آن اینکه خطاب همهٔ آیات متضمن اقامهٔ عبادات و قیام به امر جهاد و اجرای حدود و قصاص و غیر آنها، متوجه مؤمنان است، نه پیامبر ﷺ... و از همهٔ این آیات

استفاده می‌شود که دین صبغه‌ای اجتماعی است... و خدای تعالی اقامه دین را از مردم به‌طور همگانی می‌خواهد. بنابراین، جامعه پدید آمده از مردم، «امر» آن با مردم است؛ بدون اختصاص برای بعضی از آنان در امر، و پیامبر و غیر او در امر یکسانند. خدای تعالی می‌فرماید: «أَنْتَى لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ...» (آل عمران(۳): ۱۹۵) و اطلاق آیه دلالت می‌کند بر اینکه تأثیر طبیعی اجزای جامعه اسلامی در [پیدایی] جامعه‌شان [و قدرت سیاسی و دیگر آثار جامعه] در نزد خدای سبحان به‌طور تشریحی مورد رعایت است؛ چنانکه خدای سبحان به‌طور تکوینی، آن را رعایت کرده است و [همچنین اطلاق آیه دلالت می‌کند که] خدای تعالی آن تأثیر طبیعی اجزای جامعه را در جامعه ضایع نمی‌کند... آری برای رسول خدا دعوت و هدایت و تربیت است... پس او از نزد خدا برای قیام به شأن امت و ولایت امور آنان در دنیا و آخرت و امامت بر آنان... متعین است... این به تمامی در حیات پیامبر ﷺ است. اما بعد او، جمهور از مسلمانان بر این [اعتقاد]ند که انتخاب خلیفه حاکم در جامعه با مسلمانان است و شیعه از مسلمانان بر این [عقیده است] که خلیفه از جانب خدا و رسول او منصوب است و آنان دوازده امامند... و لکن در هر حال، امر حکومت اسلامی بعد از پیامبر ﷺ و بعد از غیبت امام - مانند زمان کنونی - بدون اشکال با مسلمانان است و از کتاب خدا می‌توان استفاده کرد که بر مسلمانان است که حاکم را در جامعه، بر سیره رسول خدا ﷺ که سنت امامت است، نه پادشاهی و امپراطوری، تعیین کنند و حاکم میان آنان به حفاظت از احکام رفتار کند و در غیر احکام از حوادث زمان و مکان با شور، حکومت را تولی کند... «(طباطبایی، بی تا(ب)، ج ۴: ۱۲۲-۱۲۵).

همچنین در بحث از احکام جزئی متعلق به حوادث جاری و زودگذر و متغیر، مانند احکام مالی و انتظامی مربوط به دفاع و راه‌های تسهیل ارتباطات و مواصلات و انتظامات شهری و مانند آنها می‌نویسد: «اینها به اختیار والی و متصدی «امر» حکومت واگذار شده... پس بر والی امر است که در امور داخلی و خارجی جامعه، [و امور] مربوط به جنگ و صلح و مالی و غیرمالی، صلاح حال جامعه را رعایت کند [و] پس از مشاوره با مسلمانان تصمیم بگیرد» (همان: ۱۲۱).

بنابراین، در یک جمع‌بندی می‌توان گفت:

۱- خطابات قرآن کریم در اجرای احکام، متوجه مؤمنان است و از اینجا استفاده می‌شود که دین، حقیقتی اجتماعی است و حق تعالی اجرای احکام دین را از اجتماع

مردم می‌خواهد. بنابراین، امر جامعه و اداره آن با مردم است و مردم نسبت به اداره جامعه، شرایط و حقوق یکسانی دارند.

۲- جامعه را اجزای تشکیل‌دهنده آن به‌وجود آورده‌اند و قدرت اجتماعی و سیاسی ناشی از اجتماع مردم از آن آنان است؛ زیرا حق تعالی تأثیر اجزا و آحاد جامعه در پدیدآمدن جامعه و قدرت سیاسی ناشی از اجتماع مردم را به‌طور تشریحی نیز لحاظ نموده است و این تأثیر طبیعی و تکوینی را از نظر تشریحی متفی و ضایع نکرده است.

۳- رسول خدا ﷺ و امام معصوم ﷺ از باب دعوت دینی و هدایت به سوی حق تعالی و تربیت انسان، برای ولایت امور دنیوی و اخروی مردم متعینند.

بنابراین، تعیین رسول خدا ﷺ و امامان معصوم ﷺ از این باب نیست که حق مردم در اداره جامعه و حکومت، نادیده گرفته و متفی اعلام شده باشد؛ بلکه به‌جهت وظیفه و کارکرد خاصی است که برعهده رسول خدا و امامان معصوم است.^{۱۹}

همان‌گونه که گفته شد حق حکومت از آن مردم است و تعیین وجود مبارک پیامبر اسلام ﷺ و یا امام معصوم ﷺ برای حکومت، نافی حق یاد شده نمی‌باشد. از همین رو است که وجود گرامی پیامبر اسلام، مأمور به شورا بود. (همان: ۵۶) و حاکم اسلامی نیز باید بر پایه شورا حکومت را اداره کند (همان: ۱۲۱ و ۱۲۴ - ۱۲۵).

۴- انتخاب حاکم [و نظام حکومتی] در جامعه اسلامی با مسلمانان است^{۲۰} (رخشاد، ۱۳۸۵: ۴۱۰ - ۴۱۱). وظیفه حاکم و حکومت این است که: الف- در میان مردم به سیره رسول خدا ﷺ رفتار کند؛^{۲۱} یعنی استبداد نوزد و حکومت، استبدادی نباشد^{۲۲} (طباطبایی، بی تا (ب)، ج ۴)؛ ب- احکام الهی را پاس بدارد و اجرا کند؛ ج- در امور حکومتی و اداره جامعه با مشاوره و شورا، جامعه را اداره کند (همان: ۱۲۴ - ۱۲۵)؛ د- در امور حکومتی و مدیریتی داخلی و خارجی، مصلحت جامعه را رعایت کند.^{۲۳}

بنابراین، علامه بر این مطلب که در زمان غیبت، انتخاب حاکم جامعه اسلامی با مسلمانان است، تأکید دارد و بدین‌سان به مبانی نظری خود و لوازم و پیامدهای آن ملتفت و ملتزم است. در چارچوب مبانی نظری ایشان و بر اساس تصریحات ایشان، می‌توان گونه خاصی از مردم‌سالاری دینی را تصویر نمود که در آن امر حکومت و اداره جامعه به مردم سپرده شده است. همچنین از آنجا که قدرت اجتماعی - سیاسی برآمده از اجتماع مردم از آن آنان است، حکومت باید بر اساس شورا و عقلانیت جمعی،

جامعه را اداره کند و از جهت دینی بودن نیز حکومت، موظف به رعایت سیره اجتماعی - سیاسی پیامبر ﷺ و پاسداشت و اجرای احکام الهی است.

اگرچه همان‌گونه که گذشت، علامه طباطبایی گاه روش حکومت اسلامی را از جهت یا جهاتی به حکومت‌های موجود دنیا تشبیه می‌کند و از این نظر، شاید بتوان کاربرد واژه مردم‌سالاری دینی را در تبیین نظریه سیاسی علامه طباطبایی مجاز شمرد، اما با توجه به دو نکته، می‌توان بدیل دیگری پیشنهاد کرد: نکته اول، بار معنایی و تاریخی واژه مردم‌سالاری است که به‌عنوان برابر نهاد واژه دموکراسی به‌کار می‌رود. نکته دوم اینکه اگر ما در سنت عقلی - فلسفی - دینی خود اصطلاحی داریم که می‌تواند بار معنایی مورد نظر از یک واژه بیگانه و یا برابر نهاد آن را پوشش دهد و ابهام معنایی نداشته و برای انتقال معنای مورد نظر نیز رساتر باشد، به‌کارگیری چنین اصطلاحی بر هر اصطلاح بیگانه و یا برابر نهادی ترجیح دارد.

از آنجا که علامه طباطبایی از حکومت اسلامی با عنوان حکومت اجتماعی دینی^{۲۴} یاد می‌کند. و آن را در برابر حکومت فردی و استبدادی به‌کار می‌گیرد (همان، ج ۹: ۲۶۴)، می‌توان دریافت که از نظر ایشان، تقسیم‌بندی حکومت و ماهیت آن به دو گونه است:

اول - حکومت یا حکومت فردی و استبدادی است و یا حکومت اجتماعی؛

دوم - نوع اخیر از حکومت نیز به حکومت اجتماعی و حکومت اجتماعی دینی، قابل تقسیم است.^{۲۵}

از آنجا که در حکومت فردی و استبدادی، حکومت از آن فرد و انحصاری است، در حکومت اجتماعی - که در برابر آن قرار دارد - حکومت از آن اجتماع است. حکومت اجتماعی ممکن است دینی یا غیر دینی باشد. حکومت اجتماعی اگر دینی هم نباشد - چنانکه گذشت - باز از تأثیرات دین در اجتماعی بودن یا اجتماعی شدن حکومت، برخوردار بوده است.

تعبیر حکومت اجتماعی، یادآور تعبیر اعتبار مُلک اجتماعی است؛ زیرا همچنان که در مُلک اجتماعی، مُلک و فرمانروایی از آن اجتماع بود، در حکومت اجتماعی نیز حکومت از آن اجتماع است و بدین ترتیب این دو مفهوم مآل واحدی دارند.

نتیجه گیری

موضوع این پژوهش این بود که آیا گونه خاصی از مردم سالاری یا مردم سالاری دینی، به معنایی خاص بر اساس اندیشه علامه طباطبایی امکان پذیر می باشد یا نه. در چارچوب نظری ادراکات اعتباری و دیگر مفاهیمی که می توان از آنها گونه ای از مردم سالاری یا مردم سالاری دینی را استفاده کرد، به دست آمد که از دیدگاه علامه طباطبایی و بر اساس مبانی نظری ایشان، مردم سالاری دینی امکان پذیر می باشد.

همچنین در سایه گفتار ایشان در باب مُلک اجتماعی و حکومت در جامعه اسلامی، معلوم گشت که گرچه، برخی تعبیرات از علامه طباطبایی وجود دارد که دموکراسی و یا دموکراسی اسلامی را نفی می کند، اما دموکراسی به این معنا که حکومت از آن مردم است و مردم می توانند شخص فرمانروا و شکل فرمانروایی را انتخاب کنند و در تصمیم گیری های راجع به اداره جامعه مشارکت کنند در کلمات ایشان قابل مشاهده است. هر چند در نهایت، اتخاذ تصمیم و اجرای آن از سوی شخص یا مقام خاصی است، اما مردم حق اظهار نظر و نظارت دارند و دارای حق یکسان و رأی برابر نسبت به فرمانروایی و اداره جامعه می باشند. بنابراین، مردم سالاری اسلامی بر اساس مبانی علامه طباطبایی امکان پذیر است و آنچه در نفی دموکراسی یا دموکراسی اسلامی فرموده اند، ناظر به مبانی نظری دموکراسی، مانند حق مشارکت و نظارت نبوده و به جنبه های دیگری از دموکراسی بر می گردد؛ مانند اینکه «هر چه اکثریت بگوید حق است» و «هر تصمیمی که اکثریت بگیرد مطاع است».

از نظر علامه طباطبایی، نظر اکثریت، ضرورتاً به تشخیص حق و باطل نمی انجامد و اکثریت، حق هیچ گونه قانونگذاری ای را ندارد. در جامعه اسلامی، قانونگذاری اجتماعی در امور مربوط به اجتماع و حکومت و امور متغیر و ناظر به زمان و مکان انجام می گیرد، نه در احکام کلی الهی.

همچنین برخی موضوعات، مانند حُسن و قبح، هدف مشترک اجتماع، عدالت اجتماعی و... حجت مشترک اجتماعی هستند که نفی آنها به هرج و مرج و حاکمیت زور می انجامد (همان، ج ۱: ۳۸۲). بنابراین، بر رأی اکثریت تقدم دارند و نفی آنها، نفی بنیان زندگی اجتماعی است.

بنابراین، از منظر فلسفی، مبانی نظری مردم سالاری و دموکراسی، مانند اینکه حکومت از آن مردم است و مردم حق مشارکت در تصمیم گیری های اجتماعی و رأی

برابر و حق نظارت بر حکومت را دارند، در اندیشه سیاسی علامه طباطبایی به صراحت بیان شده است. از نظر علامه طباطبایی، تحلیل فلسفی یاد شده، از سوی قرآن و اسلام نیز تأیید شده است و تنها یک تحلیل عقلی و فلسفی صرف نیست؛ بلکه صریح قرآن کریم و مستنبط از آن نیز می‌باشد.

همچنین در نگرش علامه طباطبایی، پیامبر ﷺ و امام معصوم علیه السلام از جهت هدایت و دعوت و تربیت برای حکومت متعینند و این تعین به معنای نفی حق حکومت و مشارکت و نظارت مردم نمی‌باشد؛ چنانکه سیره پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله حاکی از آن است.

از دو گونه دموکراسی ارزشی و روشی، دیدگاه علامه طباطبایی به اولی نزدیک‌تر است؛ زیرا در تحلیل فلسفی علامه طباطبایی، حکومت، حق مردم است و مردم، دارای حق برابر برای مشارکت و اظهار نظر و رأی هستند و حکومت باید با نظر مردم اداره شود.

اما نکته بسیار مهم این است که مدعای مقاله این نیست که علامه طباطبایی، طرفدار دموکراسی اسلامی یا مردم‌سالاری دینی بوده است؛ بلکه مدعا این است که علی‌رغم تصریحاتی که علامه طباطبایی در نفی دموکراسی و دموکراسی اسلامی دارند، تحلیل فلسفی علامه طباطبایی از اجتماع و حکومت، نشان می‌دهد که مبانی فلسفی و نظری مردم‌سالاری - که عبارتند از: مردم صاحبان حکومت هستند؛ حق حکومت از آن مردم است؛ اداره جامعه باید با نظر مردم صورت گیرد؛ مردم در حق حکومت و اظهار نظر یکسانند و حق نظارت بر اداره جامعه را دارند، - در تحلیل فلسفی ایشان وجود دارد. بنابراین، گرچه گاه در بیان علامه طباطبایی حکومت دینی، قسیم دموکراسی است، اما همان‌طور که علامه طباطبایی می‌گوید، حکومت اسلامی، حکومت اجتماعی دینی است (همان، ج ۹: ۲۶۴)؛ یعنی در حکومت اسلامی، حکومت از آن اجتماع است و فردی نمی‌باشد.

در عین حال، مردم‌سالاری یا دموکراسی در این‌جا مطلق نیست؛ بلکه همان‌طور که در دموکراسی لیبرال، دموکراسی، مقید به لیبرالیسم می‌باشد و سخن از تقدم لیبرالیسم بر دموکراسی است، در حکومت اسلامی نیز مردم‌سالاری یا دموکراسی، مقید به اسلام و در چارچوب اسلام است؛ مانند اصطلاح ترکیبی جمهوری اسلامی که در آن امر جمهور^{۲۶} و رعایت نظر جمهور در چارچوب اسلام است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آربلاستر، آنتونی، دموکراسی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، انتشارات آشتیان، ج ۲، ۱۳۸۵.
۳. ازدری زاده، حسین، «تأملی جامعه‌شناختی بر مباحث معرفتی علامه طباطبایی، معرفت و جامعه، به‌کوشش حفیظ‌الله فولادی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۱، ۱۳۸۴.
۴. ازدری زاده، حسین، علامه طباطبایی و جامعه‌شناسی معرفت؛ عبدالرضا علیزاده، حسین ازدری زاده، مجید کافی، زیر نظر محمد توکل، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۱، ۱۳۸۳.
۵. بشیریه، حسین، درسهای دموکراسی برای همه، تهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۶. پایا، علی، «دموکراسی اسلامی؛ امکان یا امتناع؟»، سایت www.gooya.com.
۷. جوادی، محسن، مسأله «باید» و «هست»، بحثی در رابطه با ارزش و واقع، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۵.
۸. دال، رابرت، درباره دموکراسی، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه، ج ۱، ۱۳۷۸.
۹. رخشاد، محمدحسین، در محضر علامه طباطبایی، قم، سما قلم، ج ۴، ۱۳۸۵.
۱۰. سبحانی، جعفر، حُسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱، ۱۳۶۸.
۱۱. سروش، عبدالکریم، «دانش و ارزش، پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق»، تهران، انتشارات آسمان، ج ۱، ۱۳۵۸.
۱۲. _____، «حکومت دموکراتیک دینی»، مدیریت و مدارا، تهران، انتشارات صراط، ج ۱، ۱۳۷۶.
۱۳. _____، درسهایی در فلسفه علم الاجتماع (روش تفسیر در علوم اجتماعی)، تهران، نشر نی، ج ۲، ۱۳۷۶.
۱۴. شومپتر، جوزف، «دو مفهوم از دموکراسی» فلسفه سیاسی، ویراسته آنتونی کوئینین، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ج ۱، ۱۳۷۱.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی به‌قلم استاد شهید مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، بی‌تا(الف)، ج ۲.
۱۶. _____، العیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جامعة المدرسين فی الحوزة العلمية فی القم المقدسة، بی‌تا(ب).
۱۷. _____، بررسی‌های اسلامی، به‌کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، بی‌تا(ج)، ج ۲.
۱۸. _____، مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها، به‌کوشش و مقدمه سید هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۱، ۱۳۷۱، ج ۱.

۱۹. کوهن، کارل، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۱، ۱۳۷۳.
۲۰. مدرسی، سیدمحمدرضا، فلسفه اخلاق، پژوهشی در بنیادهای زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی اخلاق، تهران، انتشارات سروش، ج ۱، ۱۳۷۱.
۲۱. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، قم، انتشارات صدرا، بی تا.
۲۲. مک فرسون، سی.بی، جهان واقعی دموکراسی، ترجمه علی معنوی تهرانی، تهران، نشر آگه، ج ۱، ۱۳۷۹.
۲۳. نائینی، محمدحسین، تنبیه‌الامة و تنزیه‌الصلة یا حکومت از نظر اسلام، با مقدمه و پاورقی و توضیحات سید محمود طالقانی، [بی جا، بی نا، بی تا].
۲۴. هابز، تامس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ج ۱، ۱۳۸۰.
۲۵. هلد، دیوید، مدلهای دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران، انتشارات روشنگران مطالعات زنان، ج ۲، ۱۳۷۸.
۲۶. وارنوک، ج، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، (بخش تعلیقات مترجم) ترجمه صادق لاریجانی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، ۱۳۶۲.
۲۷. یزدانی‌مقدم، احمدرضا، ادراکات اعتباری و اندیشه اجتماعی - سیاسی علامه طباطبایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی، قم، دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۸۳، ۷.
۲۸. «ادراکات اعتباری، مصلحت و سکولاریزاسیون»، نشریه فرهنگ اندیشه، ش ۱۳، بهار ۱۳۸۴.
۲۹. «مبانی سیره سیاسی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله از دیدگاه علامه طباطبایی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۵، پاییز ۱۳۸۵.
۳۰. «فرهنگ در اندیشه علامه طباطبایی»، مقاله ارائه شده برای همایش سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷.

یادداشت‌ها

۱. برای مطالعه در این زمینه، ر.ک: آنتونی آربلاستر، دموکراسی، ترجمه حسن مرتضوی؛ جوزف شومپیتر، «دو مفهوم از دموکراسی»، فلسفه سیاسی، ویراسته آنتونی کوئنتین، ترجمه مرتضی اسعدی؛ دیوید هلد، مدلهای دموکراسی، ترجمه عباس مخبر؛ رابرت دال، درباره دموکراسی، ترجمه حسن فشارکی؛ سی. بی. مک فرسون، جهان واقعی دموکراسی، ترجمه علی معنوی تهرانی و حسین بشیریه، درسهای دموکراسی برای همه.
۲. برای مطالعه، ر.ک: عبدالکریم سروش، حکومت دموکراتیک دینی، مدیریت و مدارا؛ علی پایا، «دموکراسی اسلامی؛ امکان یا امتناع؟» سایت گویا News.gooya.eu/society/archives/024360.php
۳. «جامعه اسلامی در داشتن دو قسم مقررات ثابت و متغیره خود بی شباهت به جوامع

- دموکراتیک نیست... در عین حال نباید تصور کرد که روش اسلام با نشان آزادی‌ای که دارد، یک روش دموکراتیک یا کمونیستی است.»
۴. «ولی با این همه، بی‌شبهت به روش حکومت‌های اجتماعی سوسیالیستی نیست.»
۵. در این جا اکثریت به معنای خاصی مورد نظر است.
۶. ر.ک: احمد رضا یزدانی مقدم، *ادراکات اعتباری و اندیشه اجتماعی - سیاسی علامه طباطبائی*، ۱۳۸۳.
۷. برای آگاهی بیشتر ر.ک: احمد رضا یزدانی مقدم، «ادراکات اعتباری؛ مصلحت و سکولاریزاسیون»، نشریه فرهنگ اندیشه، ش ۱۳، بهار ۱۳۸۴.
۸. در تاریخ شب نیمه شعبان ۱۳۴۸ق. در نجف اشرف.
۹. در تاریخ دهه اول جمادی‌الثانی ۱۳۶۰ق. در شهر تبریز.
۱۰. جلد اول به تاریخ بیست و سوم جمادی‌الثانی ۱۳۶۷ق. و جلد دوم به تاریخ سوم رجب ۱۳۶۸ق. در شهر قم.
۱۱. قبل از سال ۱۳۳۰ش. در شهر قم.
۱۲. شروع آن در ۱۳۷۴ق. و پایان آن در شب بیست و سوم ماه مبارک ۱۳۹۲ق. در شهر قم.
۱۳. در تاریخ ششم محرم ۱۳۹۵ق. در شهر قم.
۱۴. از جمله ر.ک: مرتضی مطهری، *نقدی بر مارکسیسم*؛ عبدالکریم سروش، *دانش و ارزش*، پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق؛ ج. وارنوک، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، (بخش تعلیقات مترجم) ترجمه صادق لاریجانی؛ جعفر سبحانی، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی؛ سید محمد رضا مدرسی، *فلسفه اخلاق*، پژوهشی در بنیان‌های زبانی، فطری، تجربی، نظری و دینی اخلاق؛ محسن جوادی، *مسأله باید و هست*، بحثی در رابطه با ارزش و واقع.
۱۵. از جمله ر.ک: عبدالکریم سروش، *درسهایی در فلسفه علم الاجتماع* (روش تفسیر در علوم اجتماعی)؛ حسین ازدری زاده، *تأملی جامعه‌شناختی بر مباحث معرفتی علامه طباطبائی*، معرفت و جامعه، به کوشش حفیظ الله فولادی؛ حسین ازدری زاده، «علامه طباطبائی و جامعه‌شناسی معرفت»، *جامعه‌شناسی معرفت*؛ عبدالرضا علیزاده، حسین ازدری زاده و مجید کافی، *زیر نظر محمد توکل*.
۱۶. اگر در حیات اجتماعی انسان تأمل کنیم، همه مزایایی که بهره‌مند می‌شویم و همه حقوق زندگی اجتماعی‌ای که با آنها آرام می‌یابیم بر اساس «عقد اجتماعی عام» و عقدها و عهدهای فرعی مترتب بر آن بنا شده است. پس ما به جامعه، چیزی نمی‌دهیم و از آن، چیزی نمی‌گیریم، مگر بر اساس یک عقد عملی، اگرچه به گفتار هم نیاید (ر.ک: *المیزان*، ج ۵: ۱۵۸).
۱۷. ایشان ذیل آیه کریمه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری (۴۲): ۳۸) می‌نویسد: و کیف کان ففیه اشاره الی أنهم اهل الرشد و اصابة الواقع یمعنون فی استخراج صواب الرأی بمراجعة

العقول فالاية قريبة المعنى من قول الله تعالى: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (الزمر: ٣٩): ١٨) ر.ک: الميزان، ج ١٨: ٦٣.

١٨. «و هي سنة الامامة دون الملوكية و الامبراطورية»، به قرينه مطالب دو صفحه ١٢٣ و ١٢٤ «الملوكية و الامبراطورية» به «پادشاهی و استبداد» برگردانده شد.

١٩. تفكيك میان این دو موضوع: ١- حق حکومت از آن کیست؟ ٢- در زمان حضور پیامبر ﷺ و امامان معصوم ﷺ حاکم کیست؟ را در «تنبيه الامة» نیز می توان ملاحظه کرد. در تحلیل میرزای نائینی نیز حکومت از حقوق مشترک نوعیه و اجتماعیه است و اختصاص به شخص یا اشخاص خاصی ندارد؛ اما از این جهت که معصوم، استبداد نمی ورزد، حاکم جامعه اسلامی است. ر.ک: محمدحسین نائینی، تنبيه الامة و تنزيه الملة يا حکومت از نظر اسلام، با مقدمه، پاورقی و توضیحات سید محمود طالقانی، [بی جا، بی نا، بی تا]: ١٠-١٢، ١٦، ١٨، ٣٧، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٥٢ و ...

٢٠. سؤال ٦٩٦: آیا حکومت اسلامی، انتخابی است؟

جواب: راجع به ائمة اطهار ﷺ انتصابی است، توسط خداوند متعال.

سؤال ٦٩٨: حکومت اسلامی، بعد از ائمة ﷺ برای دیگران چگونه است؟
جواب: مصلحتی است.

٢١. در این جا به تناسب بحث، تنها بر وجه استبدادی نبودن تأکید شده است. برای ملاحظه سیره سیاسی پیامبر گرامی اسلام از دیدگاه علامه طباطبایی ر.ک: احمدرضا یزدانی مقدم، «مبانی نظری سیره سیاسی پیامبر اعظم ﷺ از دیدگاه علامه طباطبایی»، فصلنامه علوم سیاسی.

٢٢. «و هي سنة الامامة دون الملوكية و الامبراطورية».

٢٣. برای «مصلحت» علاوه بر الميزان، ر.ک: سید محمدحسین طباطبایی، مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها: ١٥٣.

٢٤. «حکومة اجتماعية دينية».

٢٥. سابقه این تقسیم بندی را می توان در تنبيه الامه ملاحظه کرد (ر.ک: تنبيه الامة، پیشین: ٨-١٣).

٢٦. «republic» یا جمهوری در لاتین از کلمات «res» به معنای چیز یا کار و «publicus» به معنای مردم، تشکیل شده است و ترجمه تقریبی آن، عبارت است از چیزی که متعلق به مردم باشد (ر.ک: دال، درباره دموکراسی: ١٦).