

## بررسی جامعه‌شناختی دموکراسی در نظام‌های مردم‌سالاری دینی و مردم‌سالاری‌های سکولار

نویسنده‌گان: دکتر مهدی عباسی سرمدی<sup>۱</sup>  
محمودرضا رهبرقازی<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۴/۳

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۱۸

فصلنامه مطالعات بسیج، سال سیزدهم، شماره ۴۷، تابستان ۱۳۸۹

### چکیده

هویت تحلیل هر مفهومی در واقعیت به مختصات دیدگاه نظری حاکم بر آن مربوط می‌شود. دیدگاه‌های نظری نیز از پیش‌فرض‌های خود که در چارچوب سیاسی-اجتماعی خاصی طراحی شده‌اند، عدول نمی‌کنند. لذا برای درک عمیق نظری هر مفهومی، لازم است آن را بر اساس الگویی که به آن تعلق دارد، تحلیل کرد. حال یکی از مفاهیم اساسی در تحلیل ساختارهای سیاسی جوامع، مفهوم دموکراسی است که در نظام اجتماعی ایران (پس از انقلاب)، این مفهوم در چالش با برداشتهای دینی قرار گرفته بود. لذا انجام یک بررسی از جایگاه دموکراسی که اساساً در جوامع غربی مورد نظریه‌پردازی قرار گرفته و مردم‌سالاری دینی که مورد بحث اندیشمندان دینی است، ضروری به نظر می‌رسد. بر این اساس، مقاله حاضر به تحلیل مفهوم دموکراسی و امکان سازگاری آن با اسلام و همچنین تفاوت‌های میان دموکراسی دینی و دموکراسی سکولار غربی می‌پردازد.

### واژگان کلیدی:

دموکراسی، مردم‌سالاری دینی، اسلام.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت معلم تهران: jamalrahbar2003@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان.

## مقدمه

دموکراسی از واژه Demokrati یونانی گرفته شده است که خود ترکیبی از Demos به معنی مردم و kratein به معنی حکومت کردن است. به این ترتیب، دموکراسی؛ یعنی حکومت به وسیله مردم (قادری، ۱۳۸۰، ص ۴۳). معمولاً گفته می‌شود که نظام سیاسی دموکراسی از احترام زیادی برخوردار است. دلیل این امر بیش از آنکه مطلوبیت آرمانی یا استحکام نظری پشتوانه‌های خالص استدلالی آن باشد، نتیجه‌ای است که بشر در جمع‌بندی تجربه حکومت‌های خود به دست آورده است. بخش قابل توجهی از صاحب‌نظران در جهان به این نتیجه رسیده‌اند که دموکراسی کم‌ضررترین نوع حکومت بوده که بشر آن را تجربه کرده است (علوی‌تبار، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳). می‌توان گفت مجموعه حقوقی که انسانها صرفاً به حکم انسانیت خود از آن برخوردارند و نیز حقوقی که در جامعه و دولت پدیدار می‌شود، جوهر دموکراسی به شمار می‌رود. رعایت این حقوق، شاخص قانون عادلانه و جامعه سالم است (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۲-۳). بخش قابل ملاحظه‌ای از صاحب‌نظران و مصلحان به ویژه کسانی که به طیف روشنفکران مذهبی تعلق دارند، دموکراسی را به عنوان قابل قبول‌ترین شیوه تصمیم‌گیری و اداره امور جامعه که توسط بشر شناخته شده است، پذیرفته‌اند. از این رو، از مدت‌ها پیش، جهان اسلام شاهد تلاش‌های فکری متعددی بوده است که با این هدف انجام شده‌اند تا نشان دهند که در جامعه دینداران نیز می‌توان و باید به شیوه‌ای مردم‌سالارانه تصمیم گرفت و حکومت کرد و طرح نظریه حکومت دموکراتیک دینی را نیز در همین راستا فهمید (علوی‌تبار، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴). با وجود این، عده زیادی از متفکران و نظریه‌پردازان حوزه علوم اجتماعی و سیاسی، نظر مساعدی درباره حکومت دموکراتیک دینی ندارند و امکان جمع و تلفیق بین دین و دموکراسی را بعید می‌دانند. همچنین بر این عقیده‌اند که دموکراسی همواره می‌بایست ملازم با سکولاریسم باشد (همان، ص ۱۹۲). در نقطه مقابل، برخی از محققان از نقطه نظر دیگری، به تناقض میان دموکراسی و حکومت دینی اشاره کرده‌اند؛ زیرا به نظر ایشان، آنچه در دنیای جدید قرار است ماهیت قوانین و روابط اجتماعی را تعیین کند، رأی اکثریت است. این در حالی است که همه ادیان بزرگ در ابتدا به جای آنکه به اهوا و آرزوهای اکثریت خوشامد بگویند، با آنها درمی‌افتند. (عنایت، ۱۳۸۰، ص ۲۳۷)

برای بحث و بررسی بیشتر در این زمینه و روشن ساختن ابعاد مختلف مسئله، بر آن شدیم که به دنبال این پرسش باشیم که: اولاً، آیا می‌توان میان دموکراسی و دین رابطه مستقیم و به هم وابسته ایجاد کرد؟ ثانیاً، آیا دموکراسی می‌تواند شکل دینی به خود بگیرد و از طرفی، آیا دین نیز توان سازگاری با مردم‌سالاری را دارد؟ ثالثاً، دموکراسی در نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، چه جایگاهی داشته است؟ رابعاً، آیا دموکراسی همواره باید همراه و ملازم با سکولاریسم باشد یا نه؟ خامساً، اگر دین بتواند با دموکراسی به نوعی اجماع دست پیدا کند، آیا چنین دموکراسی‌ای دارای همان محتوایی خواهد بود که در غرب از آن استنباط می‌شود؟

با توجه به مباحث مذکور، فرضیه اصلی تحقیق حاضر این است که نوع دموکراسی در کشورهای مختلف، بستگی به گرایشهای ایدئولوژیک و نظام اعتقادی نیروهای اجتماعی آنان دارد و فرضیه فرعی این است که ایده تلازم سکولاریسم و دموکراسی، بر اثر سابقه تفکر اجتماعی غربی و گفت‌وگو برآمده از آن و نیز تمایل ناخودآگاه مخاطبان به پذیرش ایده‌های غربی به وجود آمده است. بنابراین می‌توان از نوعی دموکراسی در کشورهای اسلامی بحث کرد که محتوای آن به شکلی سکولار نباشد. در این راستا، این مقاله ابتدا به مبانی روش‌شناختی و سپس، به مسئله دموکراسی در تاریخ اسلام و نظام جمهوری اسلامی ایران که به طور عمده بر اساس نظریات امام خمینی (ره) پایه‌ریزی شده، می‌پردازد. بعد از آن، به ماهیت دموکراسی سکولار و تفاوت‌های آن با مردم‌سالاری دینی پرداخته و در پایان، نتیجه‌گیری مباحث ارائه می‌شود.

### مبانی روش‌شناختی: تفسیر و گفت‌وگو

به نظر می‌رسد برای بررسی فرضیه اصلی این تحقیق که گرایشهای ایدئولوژیک نیروهای اجتماعی را عامل اصلی تعیین‌کننده نوع دموکراسی می‌داند، روش تفسیر و به نحو اخص روش تفهیمی و بر روش مناسبی است؛ چرا که این شیوه، روشی است که به ویژگی‌های فرهنگهای مختلف توجه مخصوص دارد و هدف پژوهش جمعی را تفسیر رفتارهای معنادار آدمیان می‌داند. این رویکرد میان تبیین و تفسیر فرق می‌گذارد. بدین بیان که

تبیین، به دست دادن علل عام حادثه‌ای از حوادث است؛ در حالی که تفسیر یا تفهّم، کشف معنای حادثه‌ای یا فعلی در زمینه اجتماعی خاص می‌باشد (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۴۵). البته هر چند روش تفهّم، بیشتر با نام وبر شناخته می‌شود، اما او بانی این روش نبوده است (فروند، ۱۳۶۸، ص ۱۳۶). منظور وبر از اصطلاح تفهّم، این است که در حوزه‌های طبیعی فقط پدیده‌های قابل مشاهده که صورت و طبیعتی ریاضی گونه دارند، درک می‌شوند. به عبارت دیگر؛ برای آنکه احساسی از فهم نموده‌ها داشته باشیم، لازم است آنها را با قضایایی بیان کنیم که به تجربه ثابت شده‌اند. پس تفهّم ما، تفهّمی با واسطه است؛ یعنی از طریق مفاهیم صورت می‌گیرد. اما در مورد رفتار بشری، تفهّم به یک معنا، تفهّمی بی‌واسطه و رفتار بشری، رفتاری فی‌نفسه معقول است و این خود ناشی از استعداد آگاهی انسانهاست (آرون، ۱۳۶۳، ص ۲۱۵). تفسیر از نظر لغوی؛ یعنی برون نهادن، آشکار کردن و از نهان خارج کردن. تفسیر تلاشی است برای روشن کردن یا قابل درک کردن یک موضوع (منوچهری، ۱۳۸۷، ص ۵۶). در این رهیافت با استفاده از تکنیک فهم، موقعیتها و وضعیتهای اجتماعی اطرافمان به صورت بی‌واسطه درک می‌شوند. در اینجا با حوزه‌ای از هستی روبه‌رو هستیم که ظهور واکنشهای فیزیکی ما... گواهی بر وجود ضرورت در اعمالمان است. (Amico, 1999, P.114)

در یک عبارت کلی، هدف دانشمند علوم اجتماعی، بنابر روش تفسیر این است که به فرضیه‌ای در باب حالت روحی فاعل، هنگام انجام فعل برسد؛ یعنی به اعتقادات و ارزشها و اغراضی که فاعل را وادار به انجام فعل می‌کند (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۱۱۸). از طرف دیگر، رشد یک رابطه اجتماعی به نیاتی که انسان آن را می‌جوید و می‌پوید وابسته است، که برآمده از منافع گوناگون حاصل در طول زمان و حیات اجتماعی آنان است. بنابر این، تفسیر از طرف دیگر، تبیین رشد این رابطه در جامعه است. (فروند، ۱۳۶۸، ص ۹۹)

به عنوان نتیجه بحث باید گفت که همه افعال انسانی، تابع جهان‌بینی اجتماعی خاصی هستند و بدون نفوذ به جهان اجتماعی فرد، بنا کردن هیچ علم اجتماعی میسر نیست. از این رو، هر فعل جمعی در یک جهان معنادار اجتماعی محصور است. لذا، برای فهم و تبیین و پیش‌بینی اشکال مختلف رفتار آدمیان، می‌باید نخست به دنیای اجتماعی افراد پا

بگذاریم؛ یعنی به درون معنایی که آنان به محیط خود استناد می‌دهند، به ارزشها و اهدافی که دارند. فقط در این صورت است که به تحلیل و تفسیر و تبیین رفتار افراد نایل خواهیم آمد (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۱۳۷). پس در بررسی علت‌گزینش دموکراسی سکولار یا دینی از طرف یک جامعه خاص، باید به بررسی این مسئله پرداخت که نیروهای اجتماعی عمده در آن جامعه خاص، چه گرایشهای ایدئولوژیک و ارزشهایی دارند و اصولاً چه معنایی از حکومت و وظایف آن در ذهن دارند.

فرضیه فرعی تحقیق بر آن است که محتوای دموکراسی از روابط و مناسبات بین گفتمان و قدرت ایجاد شده است. نظریه گفتمان، با نقش معنادار رفتارها و ایده‌های اجتماعی در زندگی سیاسی سر و کار دارد. این نظریه به تحلیل شیوه‌ای می‌پردازد که طی آن سیستمهای معانی یا گفتمانها، فهم مردم از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهند و بر فعالیتهای سیاسی آنان تأثیر می‌گذارند. اما گفتمانها همان ایدئولوژی‌ها به معنای سنتی کلمه؛ یعنی مجموعه‌ای از ایده‌ها که توسط آن کنشگران اجتماعی به توضیح و توجیه کنش سازمان‌یافته اجتماعی خود می‌پردازند، نیستند. مفهوم گفتمان شامل انواع رفتارهای اجتماعی و سیاسی و همچنین نهادها و سازمانهاست (مارش و استوکر، ۱۳۷۸، ص ۱۹۵). از دیدگاه فوکو، صورت‌بندی‌های گفتمانی به مجموعه ایده‌ها و مفاهیمی که مدعی تولید دانش درباره جهان هستند، اشاره دارد (همان، ص ۱۹۷). فوکو در دیرینه‌شناسی دانش، گفتمان را از یک سو نظامهای خودمختاری از قواعد می‌داند که مفاهیم، موضوعات و سوژه‌های راهبردها را شکل می‌دهند و جریان تولید گزاره‌های علمی را هدایت می‌کنند و از سوی دیگر، آنها را عناصر تاکتیکی یا بلوکهایی می‌بیند که در حوزه روابط قدرت عمل می‌کنند. از این منظر، گفتمانها ابزاری هستند برای نیروهای مختلف در جهت پیشبرد منافع و پروژه‌های خود که در عین حال، نقاط مقاومتی را برای گسترش راهبردهای مخالف پدید می‌آورند. (Howarth, 2000, P.75)

حال با توجه به مطلبی که درباره ماهیت قدرت و ویژگی‌ها و مشخصه‌های آن گفته شد و نیز با توجه به همبستگی و ارتباط تنگاتنگی که بین قدرت و دانش وجود دارد، می‌توان به علت فراگیر شدن و گسترش دانشی که در غرب به وجود می‌آید - به

خصوص در حیطه علوم انسانی - پی برد. به عنوان مثال، دربارهٔ مبحث دموکراسی و نسبت آن با سکولاریسم، به نظر می‌رسد که این گرایشهای ایدئولوژیک و نظام اعتقادی نیروهای اجتماعی در یک جامعه خاص است که نوع دموکراسی آن را تعیین می‌کند و خواست و ارادهٔ این نیروها اگر برآورده نشود، نظام مشروعیت نخواهد داشت و اصولاً دموکراتیک نخواهد بود.

### مردم‌سالاری در تاریخ اسلام

تلقی غالب در مغرب‌زمین این است که دین یک برداشت شخصی، بر اساس سلیقه یا تفکر شخصی است و قابل نقض و ابرام و ردّ و اثبات نیست؛ یعنی یک مفهوم عقلانی نیست که بشود آن را رد یا اثبات کرد. اگر بخواهیم بحث خود را فنی‌تر طرح کنیم، باید بگوییم دین در تلقی غرب، یک امر نسبی است. همان‌گونه که انسانها در انتخاب رنگها با هم تفاوت دارند و یکی رنگ سبز را دوست دارد، دیگری رنگ صورتی را و نمی‌توان گفت این شخص درست می‌گوید یا آن شخص؛ چون هر یک سلیقه و پسند خاصی دارند و...؛ دین نیز همین‌گونه است؛ یعنی امری شخصی، درونی، انتخابی و گزینشی است که هر کسی هر طور دلش می‌خواهد و خوشش می‌آید، انتخاب می‌کند. ممکن است کسی صبح، دینی را انتخاب کند و عصر سلیقه‌اش عوض شود و آن را رها کند، شب دوباره دینش را تغییر دهد؛ چنان‌که سلیقه انسانها در امور مختلف زندگی تفاوت می‌کند و جای نقض و ابرام نیست که تو چرا چنین و چنان کردی؟! و اگر کسی معترض شود، در پاسخش می‌تواند بگوید دلم می‌خواست، دوست داشتم، امروز این طور دوست داشتم، فردا به گونه‌ای دیگر دوست خواهم داشت.

حال اگر در این بحث، بر اساس دین به معنای غالب در مغرب‌زمین، بحث کنیم و دموکراسی را هم به معنای مورد نظر آنان مدّ نظر قرار دهیم، این دو با هم متباینند و این ترکیب، ترکیب غلطی است. اگر دین بر اساس رابطه و سلیقه باشد و به یک سلسله مفاهیمی که علمی، عقلانی و قابل اثبات نیست اطلاق شود و دموکراسی هم به معنای روشی در حکومت باشد، ترکیب «دموکراسی دینی» ترکیبی نامتجانس است. همچنین

اگر در دموکراسی، مفهوم «عدم دخالت دین» نهفته شود و روشی دموکراتیک باشد که دین در آن نقشی ندارد، ترکیب «دموکراسی دینی» ترکیب متناقضی خواهد بود. مطلب دیگر آن است که نخست دین را تعریف کرده و سپس مفهوم دموکراسی را بر اساس آن تعریف کنیم. قبل از هر چیزی باید گفت که «دین» در لغت در معانی متعددی از جمله: طاعت، جزا و قرض به کار رفته است. در معنای استعاری نیز به معنای اطاعت از شریعت استعمال شده است. قرآن کریم دربارهٔ دین می‌فرماید: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران، آیه ۸۵)؛ و هر که جز اسلام دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیانکاران است.

همچنین امیرمؤمنان علی (ع) می‌فرماید: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱)؛ اساس دین، شناخت خداوند است و کمال شناخت او، تصدیق به وجود اوست و کمال تصدیق به وجود او، یکتا و یگانه دانستن اوست و کمال اعتقاد به یکتایی و یگانگی او، پرستش اوست.

بنابر این، منظور ما از «دین»، آیینی است که از جانب خداوند به واسطهٔ رسول مکرم اسلام (ص) بر بشر عرضه شده و نحوهٔ ارتباط بشر با خویشتن، با خدا، با اجتماع و با طبیعت را ارائه داده و توسط ائمهٔ اطهار (ع) تفسیر و تبیین شده است؛ زیرا تنها دین بر حق و تحریف نشده، اسلام است که با روش مورد قبول شرع، نیازهای فردی و اجتماعی بشر در هر زمان به دست فقها از آن استخراج می‌شود.

در این راستا، حکومت در اسلام، امانت و ودیعه‌ای است که در اختیار حاکم قرار می‌گیرد. از این جهت، حاکم اسلامی موظف است برای حفظ و صیانت و به کارگیری صحیح آن نهایت کوشش را به عمل آورد و برای ادای آن به نحو احسن، کاملاً دقت و مراقبت کند. آیات و روایات فراوانی برای تأیید این نظریه وجود دارد که از جمله می‌توان به این آیه استناد کرد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء، آیه ۵۸)؛ خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانتها را به

صاحب آنها باز دهید و آنگاه که میان مردم داوری می کنید از روی عدل و داد حکم کنید.

برخی از نویسندگان، حکومت اسلامی را تئوکراسی معرفی کرده‌اند، در صورتی که حتی از نظر تشیع که به پیشوایان منصوص معتقد است، میان حکومت اسلامی و تئوکراسی تفاوت بسیاری وجود دارد؛ زیرا آنان که حکومت خود را (از جانب خداوند) و خود را فرزندان الهی معرفی می کردند یا چون پادشاهان جبار و مستبد مسیحی در قرون وسطی، فرضیه حقوق الهی سلاطین را مطرح می ساختند، منظورشان این بود که مردم، زورگویی آنها را تحمل کنند و دم برنیاورند. اما در حکومت اسلامی، زمامداران موظفند فقط قانون را اجرا کنند نه اراده شخصی خود را. به تعبیر دیگر؛ حکومت آنها کاملاً مشروط است نه مطلق و خود آنها در پیشگاه قانون، با دیگران برابر و در عرض سایر امتند. امام علی (ع) در اولین خطبه خود پس از رسیدن به حکومت فرمودند: «ایها الناس! انما انا رجلٌ منکم لی ما لکم وعلی ما علیکم»؛ ای مردم! من یکی از شما هستم؛ آنچه به نفع شماست، به صلاح من هم هست و هر چه به ضرر شماست، قطعاً به ضرر من هم خواهد بود. (قمیلاران، ۱۳۸۵، ص ۹۶)

محمدیوسف موسی درباره حکومت اسلامی و رابطه آن با انواع دیگر حکومتها می گوید: «اسلام یک حکومت تئوکراسی نیست؛ زیرا برای حاکم جامعه یک شخصیت آسمانی قائل نیست. سلطنتی هم نیست؛ زیرا جانشینی از طریق وراثت را نفی می کند. استبدادی هم نیست؛ زیرا حاکم اسلامی مجری قانون و بنابر این ضامن همه نوع آزادی برای شهروندان است... و نیز نمی توان آن را دموکراتیک به معنایی که در یونان باستان یا غرب جدید رایج است نامید؛ زیرا در اسلام خواست مردم تا جایی قابل اجرا و اعمال است که از مرزهای شریعت پا بیرون نهند. در اسلام، شریعت دارای بالاترین اعتبار است.» (طیبی، ۱۳۷۷، ص ۳۳)

از مفاهیم بسیار مهم در گفتمان دموکراسی که به نظر می رسد نقطه بنیادین این گفتمان باشد، نوع نگرش به ماهیت انسان است. در این راستا، یکی از پدیده‌هایی که نشان‌دهنده اهمیت انسان در قرآن می باشد، خلافت الهی انسان است. خداوند متعال



خلافت در زمین را به نوع انسان محول کرده است: «هو الّذی جعلکم خلائف فی الارض» (فاطر، آیه ۳۹)؛ او کسی است که شما را جانشین‌های خود در روی زمین قرار داده، و وارث زمین شناخته است: «ولقد کتبنا فی الزّبور من بعد الذّکر أنّ الارض یرثها عبادی الصّالحون» (انبیا، آیه ۱۰۵)؛ و ما در [کتاب] زبور بعد از ذکر [تورات] نوشتیم که بندگان صالح من وارث [حکومت] زمین خواهند شد.

البته در اسلام، اعمال خلافت و به ارث بردن زمین و نیل به هدف آبادانی که در این آیات ذکر شده، زمانی برای انسانها امکان‌پذیر است که مردم همپای آبادسازی زمین، حق‌مدارانه و عادلانه در آن حکومت کرده و به حیات اجتماعی خود نظم و نسق دهند. آبادسازی، مستلزم تأسیس حکومت عادلانه است؛ همچنان که اجازه خلافت در زمین از سوی خداوند، خود به خود بر مفهوم اجازه حکومت عادلانه دلالت دارد. در هر حال اگر حکومت با روش عادلانه را حق طبیعی و خدادادی انسانها بدانیم، ناگزیر این مطلب را باید بپذیریم که مردم هر جامعه‌ای در اداره آن باید سهم باشند. در این صورت، انتخاب حکام توسط مردم چیزی غیر از اعمال این حق مشروع نبوده و حکومتی که بر شالوده انتخاب مردم بنا شود، حکومت مشروع و مقبول اسلام است. حضرت علی (ع) در این زمینه می‌فرماید: «و قد کان رسول الله (ص) عهد الی عهدا فقال یابن ابی طالب لک و لاء امتی فان ولوک فی عافیة و اجمعوا علیکم بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیہ فان الله سیجعل لک مخرجا»؛ رسول خدا (ص) مرا متعهد به پیمانی کرده و فرموده بود: پسر ابی طالب ولایت امتم حق توست. اگر به درستی و عافیت تو را ولی خود کردند و با رضایت درباره تو به وحدت نظر رسیدند، امرشان را به عهده گیر و بپذیر. اما اگر درباره تو به اختلاف افتادند آنان را به خواست خود واگذار؛ زیرا خدا راه گشایشی به روی تو باز خواهد کرد. (المحمودی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۱۸)

به همین جهت است که پیشوایان معصوم (ع) گرچه از جانب خداوند برای اداره جامعه منصوب شده‌اند، ولی به دیده استقلال به حکومت نگاه نکرده و برای آن ارزش ذاتی قائل نبوده‌اند. در تعبیری، امیرالمؤمنین (ع) آن را بی‌ارزش‌تر از یک لنگه کفش کهنه می‌دانند؛ مگر اینکه حق بر پا شود و باطلی از میان برود (نهج البلاغه، خطبه ۳۳)؛ لذا هرگز

درصد کسب قدرت برنیامده و هر گاه مردم از آنان می‌خواستند و اصرار بر آن داشته‌اند، به عنوان وظیفه، به رتق و فتق امور می‌پرداخته‌اند.

پدیده دیگری که مفهوم مردم‌سالاری را در اسلام تقویت می‌کند، بیعت است. «بیعت تأکیدی است از جانب پیامبر (ص) و وصی‌اش بر شخصیت امت و دلیل دیگری بر خلافت عمومی ملت است تا از طریق آن، حدود و مشخصات راه امت تعیین گردد و افراد، خود را در تشکیلات اجتماعی سهیم بدانند و مسئول پاسداری از آن باشند». (جمشیدی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۸)

در طول تاریخ زندگی مسلمانان، بیعت نقش بسیار مهم و اساسی در حیات سیاسی آنان داشته؛ به طوری که پایه یک ولایت سیاسی، بدون برخورداری از آن، هرگز مستحکم نمی‌شده است. از این رو، حتی بر مسلک اعتبار نصب الهی، برای مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی نیز به بیعت نیاز است؛ زیرا بیعت، اعلان وفاداری مردم به یک شخص و تعهد به اطاعت از اوست و شاخصی برای مقبولیت ریاست وی بر جامعه قلمداد می‌شود. به همین دلیل است که پیامبر (ص) در غدیر خم پس از اعلان نصب الهی وی به امامت بر مسلمانان، به نصب اکتفا نکرد و از آنان برای امام علی (ع) بیعت گرفت. حضرت علی (ع) در این باره متذکر می‌شوند که تمایل و خواست مردم و نیز احساس مسئولیت اجتماعی و سیاسی، انگیزه پذیرش خلافت بوده است:

«دستم را گشودید، بازش داشتم و آن را کشیدید، نگاهش داشتم؛ سپس بر من هجوم آوردید همچون شتران تشنه به آبگیرها،... خوشنودی مردم در بیعت من بدانجا رسید که خردسال شادمان شد و سالخورده لرزان لرزان برای بیعت به راه افتادند و افراد علیل و دردمند از جا حرکت کردند و دختران نوجوان از شوق، بدون رو بند برای بیعت شتافتند». (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۰)

نتیجه آنکه، میزان اهتمام علی (ع) به خواست عمومی مردم در مرحله تعیین و انتخاب رهبری، به اندازه‌ای است که رضایتمندی مردم را شرط تحقق خارجی و اعمال ولایت می‌دانند؛ بدین معنا که گر چه برای دارا شدن ولایت، وجود شرایطی در شخص لازم است و اعطاکننده ولایت خداوند متعال است که بدون واسطه (در مورد معصومان - ع)

یا با واسطه (در مورد فقیه جامع الشرایط) آن را به یک شخص اعطا می‌فرماید، لکن چنین شخصی برای اعمال ولایت خود به شرط دیگری نیاز دارد و آن، پذیرش مردمی است. همچنین از جمله گویاترین نمادهای مشارکت مردم در صحنه سیاست و حکومت اسلامی، پدیده شورا و مشورت است. این مهم در قرآن کریم از یک سو در آیه شریفه «و أمرهم شوری بینهم» (شوری، آیه ۲۷) به عنوان یکی از ویژگی‌های بایسته و ستایش‌آمیز مسلمانان مورد توجه قرار گرفته که در حلّ و فصل گره‌ها و پیچ و خم‌های پیش آمده می‌تواند راهکاری کارآمد برای بیرون آمدن از تنگناها به شمار آید؛ زیرا نتیجه طبیعی مشاوره و تبادل آرا، دریافت بهترین راه حل خواهد بود. از سویی دیگر، در آیه شریفه «و شاورهم فی الأمر» (آل عمران، آیه ۱۵۹) به پیامبر بزرگوار اسلام (ص) که نماد حقیقی حاکم و رهبر اسلامی است، دستور داده شده تا در گشایش امور و پیشبرد آن، با مؤمنان به مشاوره بنشیند و آرا و اندیشه‌های آنان را ارج نهد.

اصل دیگری که باعث تقویت نظام مردم‌سالاری دینی در جوامع اسلامی می‌شود، اصل امر به معروف و نهی از منکر است. این اصل از اصول بنیادین مشارکت سیاسی مردم در اداره جامعه و گذرگاهی مطمئن برای رسیدن به مردم‌سالاری دینی است؛ زیرا این امر، وظیفه همگان است، نه یک عده خاص و از نظر قلمرو نیز بسیار گسترده و وسیع است و به جز امور پنهانی و شخصی افراد، همه زوایای زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ... را در بر می‌گیرد. بنابر این، درست بر عکس آنچه برخی ادعا می‌کنند که این فریضه، دخالت در امور شخصی و تجسس در رفتارهای خصوصی است، نظام مردم‌سالاری دینی همه افراد را به حساسیت و غیرت و توجه به آنچه در محیط می‌گذرد فرا می‌خواند و آنان را مسئول یکدیگر و ناظر بر حسن اجرای قوانین می‌داند. پس برای مسلمان، تنها در میان عموم بودن و اجتماعی زیستن کافی نیست، بلکه باید در قبال اجتماع، مسئولیت‌پذیر باشد. چه بسا کسانی تصور کنند که می‌توان در جامعه‌ای زیست و با خیر و شر آن کاری نداشت و سرنوشت خود را از دیگران جدا کرد، اما این تصویری بیش نیست. سرنوشت انسانها در جامعه با هم گره خورده است و مانند مسافران یک کشتی هستند که سلامت آنها در گرو سلامت آن است و هیچ کس نمی‌تواند به سلامت

و ایمنی آن بی توجه باشد. وظیفه آگاهان است که افراد بی توجه را آگاه کنند و نابخردان را از زشتی بازدارند. امام علی (ع) نیز به این وظیفه ربّانیان و مردان خدایی در هر عصر و دوره‌ای چنین اشاره می‌فرماید: «کسانی که قبل از شما بودند، نابود شدند؛ چون هر چه به گناه عمل کردند، ربّانی‌ها و عالمان دینی بازشان نداشتند و آنها وقتی در گناهان فرو رفتند و ربّانیان و احبار از آن نهی نکردند، عقوبتها به آنها نازل شد.» (نهج البلاغه، حکمت ۲۴۴)

البته باید توجه کرد که انتقاد وقتی وجهه دینی دارد و سازنده است که دلسوزانه و متعهدانه انجام گیرد و از هر گونه تضعیف، تخریب روحیه‌ها، انتقام‌جویی و بی‌اعتبار ساختن دیگران به دور باشد.

نمونه‌های ذکر شده نشان می‌دهد که در نظام اسلامی، راهکارهای گوناگونی اندیشیده شده تا مشارکت و حضور مردم در صحنه حکومت و سیاست، دغدغه مسلمانان قرار گیرد و با انگیزه و احساس مسئولیت و آگاهانه، حکومت را همراهی کنند و نقش خویش را به انجام رسانند.

### مردم‌سالاری در نظام جمهوری اسلامی

همچنان که در جهان اسلام، شارحان دینی برجسته‌ای چون: کواکبی، حسن البناء، شیخ محمد عبده و از جهان شیعه برخی چون: علامه نائینی، بیشتر بر توافق و انطباق اسلام و دموکراسی نظر داشته‌اند، امام خمینی (ره) هم به عنوان بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی ایران، از دموکراسی برداشت مثبتی داشته و آن را به رسمیت شناخته‌اند. امام خمینی (ره) در تاریخ ۱۳۵۷/۸/۱۸ در جمع جوانان و دانشجویان فرانسوی فرمودند:

«ما می‌خواهیم اسلام را - لااقل حکومتش را - به یک نحوی که شباهت داشته باشد به اسلام اجرا بکنیم تا شما معنی دموکراسی را آن طوری که هست بفهمید و بشر بدانند که دموکراسی که در اسلام هست، با این دموکراسی معروف اصطلاحی که دولتها و رؤسای جمهوری و سلاطین ادعا می‌کنند، بسیار فرق دارد.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۱۸)

در همین راستا، حضرت امام (ره) در مورد آزادی‌های مردم بحث می‌کنند و می‌فرمایند: «حق اولیه بشر است که من می‌خواهم آزاد باشم، من می‌خواهم حرفم آزاد

باشد، من می‌خواهم مستقل [باشم]، من می‌خواهم خودم باشم» (همان، ج ۳، ص ۵۱۰) و «هیچ فردی حق ندارد انسانی یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند». (همان، ج ۵، ص ۳۸۷)

امام (ره) همچنین به اصل انتخاب حکام توسط مردم اشاره می‌کند و می‌فرماید: «ما بنای بر این نداریم که یک تحمیلی به ملتمان بکنیم. اسلام به ما اجازه نداده است که دیکتاتوری بکنیم. ما تابع آرای ملت هستیم. ملت ما هر طور رأی داد، ما هم از آنها تبعیت می‌کنیم. ... اساس این است که مسئله دست من و امثال من نیست و دست ملت است» (همان، ج ۱۱، ص ۳۵-۳۴).

امام خمینی (ره) در بحث دیگری با اشاره به مفهوم دموکراسی، می‌فرماید: «دموکراسی این است که آرای اکثریت، و آن هم این طور اکثریت، معتبر است؛ اکثریت هر چه گفتند آرای ایشان معتبر است». (همان، ج ۹، ص ۳۰۴)

استاد مطهری نیز به متابعت از امام (ره)، مردم‌سالاری را نمونه و الگوی مطلوبی یافتند و شاخصه‌های آن را پذیرفتند. البته ایشان با توجه به اعتقاد مذهبی خود و ملت مسلمان ایران، مدافع مردم‌سالاری دینی بودند و مردم‌سالاری لیبرال را نفی می‌کردند. ایشان در تفسیر جمهوری (یکی از مؤلفه‌های جمهوری اسلامی) گفته‌اند: «جمهوری شکل حکومتی‌ای است که حکومت عامه مردم است؛ یعنی حکومتی که در آن حق انتخاب با همه مردم است. قطع نظر از اینکه مرد یا زن، سفید یا سیاه و دارای این عقیده یا آن عقیده باشند. در اینجا فقط بلوغ سنی و رشد عقلی معتبر است». (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۸۰)

شهید مطهری، اسلام را طرفدار مردم‌سالاری و دارای شاخصه آزادی مخالف و حق انتخاب مردم، آن هم به نحو بی‌نظیر، معرفی و چنین تبیین می‌کند که از نظر اسلام، مردم بر فطرت حق‌طلبی، حق‌جویی و حق‌شناسی خلق شده‌اند و اسلام نیز متین‌ترین، معقول‌ترین و فطری‌ترین اندیشه‌ها را ارائه می‌کند. از این رو، اگر مردم در انتخاب آزاد باشند و اندیشه‌های مختلف به درستی ارائه و تبیین شوند، هیچ فکر و اندیشه‌ای به اندازه اندیشه‌های اسلامی جذّابیت ندارد و ایده‌های دیگر همگی مغلوب خواهند شد. ایشان آزادی بی‌نظیر مخالفان صدر اسلام، به خصوص در دوران حکومت پیامبر (ص) و امام

علی (ع) را مثال می‌زنند و به دنیا اعلام می‌کنند که چنین آزادی‌ای در هیچ حکومت مردم‌سالاری به مخالفان داده نشده و نمی‌شود. ایشان در این رابطه می‌گویند:

«آزادی ابراز عقیده؛ یعنی اینکه فکر خودتان را؛ یعنی آنچه را واقعاً به آن معتقد هستید، بگویید و من به همهٔ دوستان غیر مسلمان اعلام می‌کنم از نظر اسلام، تفکر آزاد است. شما هر جور که می‌خواهید بیندیشید، بیندیشید. هر جور که می‌خواهید عقیدهٔ خودتان را ابراز کنید، به شرطی که فکر واقعی خودتان باشد، ابراز کنید هر طور که می‌خواهید بنویسید، بنویسید. هیچ کس ممانعتی نخواهد کرد».(همان، ص ۱۲-۱۱)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در این باره می‌فرماید:

«عده‌ای خیال می‌کردند که آزادی و دموکراسی و حقوق بشر را غریبان برای انسان به ارمغان آورده‌اند؛ در حالی که اسلام، پیش از دیگران، در ۱۴۰۰ سال پیش با معارف قوی خود و در بهترین وجه، این امور را به بشریت عرضه نموده است، ولی غرب با تبلیغات نادرست خود، به جوامع و ملت‌ها تلقین کرد که حقوق بشر را آنان آورده‌اند».(طباطبایی، ج ۶، ص ۵۰۶. نقل از: جوادی آملی، ۱۳۷۸)

در این راستا، با پیروزی انقلاب اسلامی ایران که توأم با مشارکت سیاسی گستردهٔ مردم ایران بود، ایرانیان در همه‌پرسی سال ۱۳۵۸، نوع حکومت «جمهوری اسلامی» را برای نظام سیاسی جدید تأیید کردند. بدون تردید چنین بیانی ضمن اینکه در اساس، حاکمیت مردمی را بیان کرده است، نوع حکومت ایران را متضمن دو عنصر اساسی؛ یعنی «اسلامی بودن» حکومت همراه با پذیرش حدود و ثغور شرعی اسلام و نیز «جمهوریت» که مبین حاکمیت و خواست مردمی است، قلمداد می‌کند.

در حقوق اساسی نوین، مهم‌ترین روش برای تحقق مشارکت سیاسی مردم در حکومت، انتخابات به شمار می‌رود. در واقع؛ پیشرفت اندیشهٔ مشارکت مردم در امور حکومت، در طول زمان همراه با توسعهٔ حق رأی بوده است (مؤتمنی طباطبائی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸). به همین نحو طی یک قرن گذشته که کوشش برای تحقق مشارکت مردمی در ایران ادامه دارد، انتخابات عرصهٔ تبلور این کوششها بوده است.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، توجه به آرای مردم و انتخابات به عنوان مهم‌ترین ابزار اعمال حق حاکمیت مردم بیان شده است. در این راستا یکی از ویژگی‌های اساسی نظام جمهوری اسلامی ایران، اداره امور کشور با اتکا به آرای عمومی است که در اصل ششم قانون اساسی و در اصول کلی آن آورده شده است. این اصل تأکید می‌دارد:

«در جمهوری اسلامی ایران، امور کشور باید به اتکا آرای عمومی اداره شود از راه انتخابات، انتخابات رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر اینها یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد».

بر این اساس، «انتخابات در نظام جمهوری اسلامی راه را بر روی هر گونه ورود زمامداری از طرق غیر مردمی (فتح، وراثت و نظایر آن) می‌بندد» (هاشمی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۲). بنابر این، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، عنایت خاص و حقوقی به نقش مردم در اداره امور حکومت دارد و تاریخ حقوقی و سیاسی جمهوری اسلامی مؤید این معناست که می‌توان به همه‌پرسی تعیین نوع حکومت، قانون اساسی و انتخابات ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و شوراها به عنوان نمونه‌های بارز اعمال این حق ملت اشاره کرد.

**تفاوت مفهومی گفتمانهای مردم‌سالاری دینی و دموکراسی سکولار غربی**

فهم جهان جدید، متفرع بر اندیشه‌های نظری و فلسفه‌هایی است که همه مؤلفه‌های حدوث و ظهورش را فراهم ساخت و همواره پشتوانه‌هایی نظری برای همه تغییرات و نظریه‌های اجتماعی و کنشها و واکنشهای سیاسی و تحقق صنعت و فناوری مدرن شد. فرهنگ مدرن همراه با اندیشه‌های خودبنیادی بشر و بریده از عالم ملکوت به چیزی منتج شد که آن را تجدد نامیدند و بر روی این اندیشه، درخت اومانیزم رشد و نمو یافت و ثمره بی‌هویتی و گمشدگی انسان از حقیقت وجودش را فراهم آورد.

پس ما حالا در غرب با نوعی از دموکراسی روبه‌رو هستیم که خود را با سکولاریسم پیوند می‌زند و با آن رابطه‌ای دیالکتیکی برقرار می‌کند. و بر در مورد مدلول خاص مفهوم

سکولاریسم، آن را به معنای «جدا بودن جامعه سیاسی از جامعه دینی» می‌داند؛ به گونه‌ای که دولت حق هیچ گونه اعمال قدرت در امور دینی را نداشته باشد و کلیسا نیز در امور سیاسی دخالت نکند. (نوروزی، ۱۳۷۶، ص ۲۳)

اما مشکل اساسی این است که ادعاهای سکولاریسم تنها به اینجا ختم نمی‌شود و از نگاهی بنیادی‌تر، سکولاریسم سیاسی، نفی حق دین در تعیین خیر یا خیرات عمومی جامعه بر مبنای دینی است (کجویان، ۱۳۸۴، ص ۳۰). بنابراین، حکومت سکولار حکومتی است که هیچ نوع تقید و تعهدی را به ارزشها و غایات دینی از وجه دینی بودن آنها نمی‌پذیرد. حکومت سکولار نه به دنبال ایجاد انسان دینی یا جامعه دینی است، نه اینکه رستگاری اخروی انسانها را هدف خود می‌داند. بالتبع حکومت سکولار الزامی دینی نمی‌بیند که اقدامات، سیاستگذاری‌ها و برنامه‌های خود را با معیارهای دینی تطابق دهد. یکی از اندیشمندان در این زمینه نوشته است که:

«در قلمرو مدرنیسم، دین مرکزیت خود را نسبت به زندگی اجتماعی و سیاسی از دست می‌دهد و به صورت مجموعه‌ای از دستورات و تعالیمی اخلاقی و شخصی در می‌آید. نگرش مدرنیستی به دین، صرفاً پراگماتیستی و بهره‌جویانه است و باید یکی از ویژگی‌های مدرنیستی و تفکر لیبرالیستی را اعتقاد به سکولاریزه کردن حیات اجتماعی و سیاسی دانست؛ یعنی اعتقاد به اینکه دین یا نباید وجود داشته باشد یا اگر وجود دارد باید به امری شخصی و فردی تبدیل شود و در محدوده عبادات و احکام فردی باقی بماند و دین نباید مرکز ثقل حیات سیاسی و اجتماعی باشد، بلکه باید در جهت مشهودات و باورهای اومانیستی قرار داشته باشد». (اسدی، ۱۳۷۵، ص ۷۵)

آنچه از تعاریف مذکور برمی‌آید این است که سکولاریسم به صورت یک گرایش عمودی و دستوری، سیاست و تدبیری است که از سوی نهادها و اشخاص برای مخالفت با هر موضوع و مقوله‌ای که هویت و حقیقت آن در نسبت با دین تعریف می‌شود، پیگیری شود. از همین رو، دنیوی کردن و موضوعیت دادن استقلالی به امور این جهانی، قطع نظر از نسبت آن با ماورای طبیعت، همچون دستورالعملی است که در همه زمینه‌ها و



مقولات، اعم از حوزه‌های نظری و عملی، مورد توجه قرار می‌گیرد. اما سؤال اصلی این است که آیا دموکراسی تنها دارای یک الگوست؟ آیا می‌توان الگویی از دموکراسی ایجاد کرد که از نوع سکولاریسم نباشد؟

از دیدگاه ما هرگز تعریف واحدی از دموکراسی وجود ندارد. دموکراسی یک رابطه بر اساس دلالت است. آن دال و مدلول دارد. حال اگر دموکراسی دال است، مدلول آن مفاهیم و ارزشهای اجتماعی هستند که بر این دال دلالت می‌کنند. بنابر این می‌توان گفت که دموکراسی یک دال میان تهی است که از هم‌نشینانش پر می‌شود و از این رو، گفتمانهای متعددی در زمینه دموکراسی پدید می‌آید. دموکراسی روشی بی‌منش، بی‌آغاز و فرجام و بی‌هدف نیست و مملو از پیش‌ذهنهاست. اسلام ذاتاً با دموکراسی ناسازگار نیست و می‌توان یک نظام مردم‌سالار در چارچوب معارف دینی ایجاد کرد. دموکراسی یک دال تهی و در عین حال لبریز از معانی است. به عبارت دیگر؛ یک ظرف است؛ ظرفی خالی که می‌تواند از معانی اجتماعی و ارزشهای انسانی خاص اجتماع خود لبریز شود. آنچه به این دال معنی می‌دهد، هم‌نشینی آن با مدلولی خاص است. رابطه دال دموکراسی با مدلولهایش، رابطه‌ای قراردادی است نه جوهری. بنابر این، هویت مفهومی به نام دموکراسی، یک برساخته گفتمانی است. به همین دلیل، گفتمان دموکراسی جهان‌شمول، یک وهم است. بنابر این، هویت هیچ گفتمانی را در دگر تصویر کردن گفتمان دیگر و حذف و طرد آن تعریف نمی‌کنیم. همچنین، هیچ مفهومی را به زمینه گفتمانی و معرفتی خاص گره نمی‌زنیم و واضح آن را واحد و ثابت نمی‌پنداریم. چنانچه تمامی این مفروضات را بپذیریم، به این نتیجه خواهیم رسید که می‌توان دموکراسی‌ها داشت نه یک دموکراسی، که مردم‌سالاری دینی یکی از اشکال این دموکراسی‌هاست. (تاجیک، ۱۳۸۲، ص ۹۳-۱۱۱)

از نگاه اسلام و نظام مردم‌سالاری دینی، منشأ حاکمیت فقط خداوند است. خدامحوری، رکن رکن نظام اسلامی است. هیچ کس حق ندارد به نظر خود، قانونی را بر خلاف حکم خدا وضع کند. تمام قوانین و احکام از جانب خداوند متعال می‌باشد که از طریق وحی به پیامبر اکرم (ص) نازل شده است. از این رو، قدرت مطلقه از آن خداوند است و قدرت ملت نیز محدود در چارچوب احکام شریعت است؛ به طوری که ملت

نمی‌تواند از محدوده مقررات الهی گامی فراتر نهد. در این راستا، حضرت امام خمینی (ره) با تکیه بر حاکمیت خدا و قوانین الهی، به مسئله حکومت پرداخته و فرموده‌اند: «در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و دولت اسلامی حکومت تام دارد». (امام خمینی (ره)، بی تا، ص ۵۴)

اسلام، حق الله را در نقطه مقابل حق الناس نمی‌داند، بلکه حق الناس را فرزند و نتیجه حق الله و این دو را غیر قابل تفکیک می‌بیند. بشر به صرف بشر بودن، حقوقی فطری و الهی دارد و حقوق بشر و تکالیف او را خداوند مقرر کرده است. در مورد حقوق و وظایف جزئی و متغیر که در شرایط تاریخی، تابع تحولات است، باید با عقل، اجتهاد و نواندیشی کرد. عدالت - مستقل از دین - به قضاوت عقل، خوب و ارزشمند است، اما مصادیق آن در تلاش هماهنگ عقل و وحی کشف می‌شود؛ زیرا اساساً در فرهنگ دینی ارسال رسل به منظور تحقق و اجرای احکام دین است: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ... وَليَحْكُمُ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (مانده، آیه ۴۷-۴۴)؛ کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده، داوری نکرده‌اند، آنان خود کافراند... و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده، داوری نکرده‌اند، ستمگراند... و کسانی که به آنچه خدا نازل کرده، حکم نکنند، فاسقند.

آزادی نیز در این گفتمان به معنایی متفاوت از گفتمان دموکراسی سکولار تعبیر می‌شود. آزادی در تفسیر اسلامی، به معنای فراهم بودن امکانات لازم برای بهره‌مند شدن آحاد ملت از حقوق حقه خود است، تا هر یک بتواند از حقی که طبیعت برای او فراهم کرده، به نحو احسن بهره‌مند شود. معنای «لا اکراه فی الدین» (بقره، آیه ۲۵۶) همین است؛ زیرا دین که بر پایه باور استوار است، تحمیل‌پذیر نیست، جز آنکه باید با دلایل متین، راه هدایت را از ضلالت روشن ساخت. این گونه آزادی، طبعاً محدودیت در چارچوب قانون را ایجاد می‌کند تا مانع از تزاخم حقوق باشد. از این رو، آزادی اندیشه و بیان در اسلام، در صورتی است که در سایه تفاهم و نقد پاک انجام گیرد و از هر گونه غرض و مرض

به دور باشد؛ زیرا هتک ناروای حیثیت، تجاوز محسوب می‌شود. ولی آزادی در تفسیر غربی، مطلق است؛ گر چه در عمل، شعاری بیش نیست. در تفسیر غربی، دین و عقاید مذهبی جایگاهی ندارند و تنها برخاسته از عرفهای (عادات و رسوم) محلی محسوب می‌شوند که به آسانی قابل تغییر و رها کردن هستند. از این رو، دین در تفسیر غربی هیچ‌گونه رابطه‌ای با سیاست حاکم ندارد و نمی‌تواند دخالتی داشته باشد. در صورتی که از دیدگاه اسلام، این دین است که معیارهای سیاست عادل را مشخص می‌سازد و هرگز دین از سیاست جدا نیست.

دموکراسی نیز مقید به حدودی می‌شود. برای دموکراسی دهها تعریف متفاوت ارائه و ۱۰ تا ۱۵ الگوی اجرایی برای آن ذکر شده است که با یکدیگر نیز متناقضند. دموکراسی‌ای که به عنوان یک ارزش مطلق اساساً کلیه عقلیات، اخلاقیات و ارزشها را اموری مابعد دموکراسی و تابع قرارداد و آرای عمومی بداند و هیچ اصول فوق دموکراسی را در باب ایمان، اخلاق و عقل نپذیرد، با اسلام، سازگار نیست؛ زیرا همواره در خطر نقض ارکان دین خواهد بود. بسیاری از مفاهیم عقلی، اخلاقی و دینی، امور فوق دموکراسی هستند و حتی مشروعیت خود دموکراسی را باید به آن مفاهیم مستند کرد. ما دموکراسی را تنها در چارچوب آن مفاهیم دینی، عقلی و اخلاقی می‌پذیریم. علامه طباطبایی با همین دید است که به نظام دموکراسی - به مفهوم سکولار آن - تاخته و آن را یک شعار تهی و فریبکارانه وصف کرده است که نتیجه آن جز تباهی جامعه و واژگون شدن نشانه‌های انسانیت و پایمال شدن حق، چیز دیگری نخواهد بود. ایشان ذیل آیه ۲۰۰ سوره آل عمران بحثی را به عنوان «کلام عن المرابطه فی المجتمع الإسلامی» آغاز می‌کند و در ضمن به این مسئله می‌پردازد که اسلام هرگز با دموکراسی سازگاری ندارد؛ زیرا اسلام در پی ساختن جامعه‌ای است که بر پایه‌های حق استوار است و با دموکراسی که بر اساس هوا و هوس و خواسته‌های باطل اکثریت سازماندهی می‌شود، تناسبی ندارد، بلکه در جهت مقابل آن قرار گرفته است.

حضور مردم در صحنه‌های سیاست نیز از دیدگاه اسلام یک فریضه و شرکت فعال همگان در حاکمیت و قدرت بخشیدن به هیئت حاکمه - که برگزیدگان مردمند -

وظیفه‌ای ملی و دینی است و این مردم هستند که منشأ قدرت در همه زمین‌های سیاست‌گذاری کشورند. البته با این قید که بایستی بر معیارهای دینی استوار باشد و در سایه رهنمود شرع - در اصول و کلیات - انجام گیرد و مردم، متعهدانه و آگاهانه با مسائل برخورد کنند، نه با بی‌تفاوتی و ناآگاهانه. از این رو، منشأ قدرت و مشروعیت سیاسی در نظام حکومت اسلامی، مردمی - و حیانی است؛ به این معنی که مشروعیت حکومت، و حیانی است و اقتدار حکومت و کارآمدی آن با پذیرش و انتخاب مردم تحقق پیدا می‌کند. ولی در تفسیر غربی، منشأ قدرت سیاسی، مردمی محض است که این خود مهم‌ترین نقطه جدایی میان دو تفسیر اسلامی و غربی از حکومت مردمی (دموکراسی) به شمار می‌رود؛<sup>۱</sup> زیرا رأی اکثریت در تفسیر غربی از آن جهت بها دارد که تنها برخاسته از خواست مردم است، بدون آنکه از جایی فراتر (شریعت) یا از فطرت اصیل الهام گرفته باشد. خواسته‌های مردمی ممکن است گاه از روی هوا و هوس بوده، یا بر اثر غرقه در شهوات پست نفسانی، یا خودباختگی در مقابل تبلیغات سوء شکل گرفته باشد. آن گاه کسانی را برای رهبری برمی‌گزینند که در همین راستا رو به زوال هدایت کنند، و با آهنگی که ساز کرده‌اند هم‌نوا باشند. لذا چنین خواسته‌های بی‌ضابطه و گاه بی‌ارزش، از دیدگاه اسلام هرگز نمی‌تواند منشأ اثری مثبت بوده باشد. اسلام، خواسته‌هایی را ارج می‌نهد که از فطرت سلیم برخاسته و مطابق با رهنمود شرع باشد.

حال اگر در مورد نظام سیاسی کشور خودمان بخواهیم داوری بکنیم، باید بگوییم که اگر عنوان «جمهوری اسلامی» بیانگر ماهیت نظام باشد، اسلامیت محتوا و ظرف این محتوا نیز با تعبیر جمهوریت و در قالب آن بیان شده است. نظام جمهوری بیانگر نوعی حاکمیت سیاسی است که در آن مردم نقش تعیین‌کننده و حاکمانه دارند و با دست

۱. البته باید توجه داشت که از جهت مردمی محض بودن، میان هر دو نظام جمهوری اسلامی و غرب هیچ تفاوتی وجود ندارد. ولی همان‌طور که بیان شده است، مردم در هر جایی دارای دینی مخصوص خود هستند؛ در حالی که دین در غرب، سکولار می‌باشد، دین ایرانیان، علوی و بر پایه اجتهاد علماست. در غرب دینشان بر اساس اندیشمندانی بریده شده از وحی به وجود می‌آید، اما در اینجا دین مردم بر اساس نظریات اندیشمندانی است که هم هویت اسلامی خویش را حفظ می‌کنند و هم به ارزشهای جامعه توجه دارند. بنابر این به لحاظ رابطه دلالت دموکراسی در نظام ایران، دالی با مدلولهای متفاوت از مدلول غرب است.

خویش سرنوشت خویش را رقم می‌زنند که از این واقعیت با تعبیر «حاکمیت ملی» یاد می‌شود. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تعبیر حاکمیت ملی در عنوان فصل پنجم با عبارت «حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن» آمده است.

اصل پنجاه و ششم قانون اساسی، مقرر می‌دارد: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید، اعمال می‌کند».

بنابر این، اسلامی بودن این جمهوری به هیچ وجه با حاکمیت ملی یا به طور کلی با دموکراسی منافات ندارد و هیچ گاه اصول دموکراسی ایجاب نمی‌کند که بر یک جامعه، ایدئولوژی و مکتبی حاکم نباشد. منشأ اشتباه آنان که اسلامی بودن جمهوری را منافی با روح دموکراسی می‌دانند ناشی از این است که دموکراسی مورد قبول آنان هنوز همان دموکراسی قرن هجدهم است که در آن، حقوق انسان در مسائل مربوط به معیشت و خوراک و مسکن و پوشاک و آزادی در انتخاب راه معیشت، مادی خلاصه می‌شود. اما اینکه مکتب و عقیده و وابستگی به ایمان هم جزء حقوق انسانی است، به کلی به فراموشی سپرده شده است. (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۸۲)

**بسیج مردمی و جایگاه آن در مردم‌سالاری دینی**  
واژه بسیج<sup>۱</sup> در جامعه مذهبی ایران واژه‌ای آشناست و کمتر کسی یافت می‌شود که این واژه را نشنیده باشد. با این حال، نوع نگرش افراد و تفسیری که از این تعبیر دارند، گوناگون و گاه متضاد است و فاصله عمیقی بین برداشتهای جاری از این واژه در ذهن جامعه وجود دارد. پس زمینه‌های ذهنی مردم که از چگونگی مواجهه آنان با این تعبیر و نیز نهادی که با همین نام وجود دارد، شکل گرفته در تفسیر آنان از واژه یاد شده نقش جدی دارد.

در اندیشه امام خمینی (ره) بسیج بیش از آنکه یک نهاد و تشکیلات باشد، روش مدیریت نهضت، انقلاب و جامعه بود؛ چیزی که در ادبیات مبارزاتی از آن به قیام توده، نهضت ملی، حرکت مردمی، اعتراض عمومی و امثال آن تعبیر می‌شود و در ادبیات سیاسی به دموکراسی، مردم‌سالاری و نظایر آن یاد می‌گردد. ایشان در این باره می‌فرمایند: «قیام‌های انبیا همیشه این طوری بوده که یکی از بین خود اینها، از بین خود این مؤمنین که طبقه پایین بودند، از خود همین مردم پایین، یکی انتخاب می‌شد برای اینکه تبلیغ کند و کارش هم، یکی از کارهایش هم این بود که همین جمعیت مستضعف مقابل مستکبر را تجهیز می‌کرد یا تبلیغاتی می‌کرد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۷۰-۱۶۹)

از آنجا که بسیج در دوران جنگ عراق علیه ایران نام و عنوان خود را تثبیت کرد، شرایط زمانی به بسیج مفهوم نظامی بخشید و کم‌کم آن را به نهادی نظامی - انتظامی تبدیل کرد. اما اکنون که شرایط یاد شده تغییر پیدا کرده و مباحث نظری در حوزه مدیریت اجتماعی در بین اندیشوران و متفکران جای مناسب خود را باز کرده، شایسته است به بسیج به عنوان یک دیدگاه و نظریه سیاسی و نیز مبنای مشروعیت حاکمیت، نگاهی دوباره انداخته شود و تلاشی برای استنباط مبانی نظری حاکمیت مردم و مردم‌سالاری از نظر امام خمینی (ره) از آن انجام پذیرد.

در این راستا، امام به بسیج توده‌ای به عنوان تنها روش درست برای تحولات اجتماعی جوامع بشری می‌نگریست و آن را به مثابه مبنای حاکمیت می‌دید. ایشان حاکمیتها را به دو شکل کاملاً متمایز می‌دیدند؛ شکلی از آن حاکمیت، بدون توجه به خواست و اراده مردم بود که از آن به حاکمیت قلدران یاد می‌کردند و شکل دیگر آن، حاکمیت منبعث از اراده و خواست مردم بود. تمام جوامع بشری در طول تاریخ، شاهد مبارزه و جدال بین این دو نوع حاکمیت بودند.

با این بیان می‌توان گفت: بسیج که هم در مرحله آغازین قیام و هم پس از استقرار نظام مورد تأکید امام خمینی (ره) بود، در واقع؛ به معنای برجسته کردن نقش توده‌ها در مدیریت زندگی و جامعه خویش بود. البته باید دقت کرد که نهادهایی که در یک حکومت شکل می‌گیرند، همواره متناسب با هویت و اهداف آن دولت می‌باشند. بسیج

هم در نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران دقیقاً بر همین اساس به وجود آمده است؛ بدین معنا که هم هویت این نظام و هم اهداف آن، هر دو اسلامی و مکتبی است. به بیان دیگر؛ مردم‌سالاری این نظام، برخاسته از دینی بودن آن است. این اسلام است که به مردم بها می‌دهد و چون نظام، اسلامی است، پس مردمی نیز هست. در واقع؛ احترام و کرامتی که نظام جمهوری اسلامی برای مردم قائل است، مضاعف و در سطحی متعالی است؛ زیرا برای خدا و کرامتی که برای مردم قائل شده، به آنان احترام می‌گذارد. بنابراین این، نظام جمهوری اسلامی متکی به مردم است و چون چنین است، پس یک «نظام مردمی» است و چون «مردمی» است، طبیعی است که نهادی همچون «بسیج» نیز در آن شکل بگیرد.

اگر بسیج را برآمده از تفکر فرهنگی نظام بدانیم، تعمیق و گسترش تفکر بسیجی را در حقیقت باید در راستای تثبیت، تعمیق و نشر فرهنگ اسلام و انقلاب اسلامی تلقی کنیم. بسیج نیرویی است که به منظور حفظ و بقای دستاوردهای انقلاب به وجود آمده و چون انقلاب بر اساس تحوّل فرهنگی مردم مسلمان ایران شکل گرفته، پس باید اذعان کرد که بسیج حافظ و نگاهبان فرهنگ ناب اسلام است و تفکر بسیجی جز تقویت بنیه فرهنگی اسلام و انقلاب، هویت و مأموریت دیگری ندارد. تفکر بسیجی در حقیقت «تفکر فرهنگی» است؛ تفکری که فرهنگ اسلام ناب را در همه ابعاد زندگی فرد و جامعه گسترش می‌دهد و به جامعه «حیات» می‌بخشد. جامعه‌ای که زنده و دارای حیات شد، تحرّک هم خواهد داشت؛ درایت و تعقل را نیز دارا خواهد بود؛ به دفاع بها خواهد داد و به قدرت و سیاست و رشد و پیشرفت هم خواهد اندیشید؛ زیرا اینها همه نشانه‌های یک واحد زنده است.

### نتیجه‌گیری

همان طور که اشاره شد، بین اسلام و دموکراسی هم تشابهات و اشتراکاتی وجود دارد و هم تفاوتها و افتراقاتی. تشابهات و اشتراکات بیشتر جنبه شکلی، ابزاری و جزیی دارند و اغلب، راهکارهای اجرایی را در بر می‌گیرند. حال آنکه تفاوتها و افتراقات به طور عمده

جنبه ماهوی و محتوایی داشته، به مبانی فکری و اجتماعی و بنیادهای فلسفی مربوط می‌شوند که زیربنا یا زیرساختهای نظری هر یک از این دو نظام را تشکیل می‌دهند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین تفاوت، محدوده و گستره نقش مردم در هر یک از این دو نظام باشد. در حالی که در نظام مردم‌سالاری دینی، محدوده نقش مردم را دین و آموزه‌های دینی تعیین می‌کنند و مردم در متن دین و در چارچوب موازین دینی می‌توانند ایفای نقش کنند، در نظامهای لیبرال دموکراسی غربی هیچ عامل قدسی و دینی نمی‌تواند نقش مردم را محدود کند. چنین انسانی بر پایه عقلانیت اومانیستی و نگرش انسان‌مدارانه می‌اندیشد و تصمیم‌گیری می‌کند و روشن است که محدودیتهای او نیز در چارچوب همین عقلانیت مشخص می‌شود.

با عنایت به این مسئله، اکنون سخن این است که چه راهکارهایی را می‌توان برای اثبات سازگاری میان آن دو ارائه کرد؟ در این خصوص، راهکارهایی متعددی از سوی کسانی که در صدد جمع میان دین و دموکراسی برآمده‌اند، ارائه شده که مهم‌ترین آنها به شرح ذیل است:

**الف) گفتمان:** در این شیوه، «اسلام» و «سکولاریسم» به عنوان دو گفتمان تلقی می‌شوند که بررسی موضوع دموکراسی در درون هر یک نتایج متفاوتی به بار می‌آورد. بنابراین، دموکراسی در گفتمان سکولاریسم که مبتنی بر مبانی اومانیستی است، نمی‌تواند با دین سازگاری داشته باشد. اما دموکراسی در گفتمان اسلام به هیچ وجه مخالف اسلام نبوده و با ترمیم‌هایی می‌تواند با اسلام رابطه برقرار کند.

**ب) ظرفیت‌سنجی مفاهیم دینی:** برخی پژوهشگران غربی ضمن طرح موضوع «نسبت اسلام و پدیده‌های جدید»، بر قابلیت و توانمندی آموزه‌های دینی برای انطباق و سازگاری خود با پدیده‌ها و شرایط جدید زندگی بشر تأکید و بر این نکته اذعان می‌کنند که با توجه به مایه‌های قوی دموکراتیک در درون فرهنگ اسلام، قدرت انطباق و سازگاری آن با پدیده‌های جدید در سطح قابل توجهی قرار دارد. (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۸۹-۷۳)

**ج) تفکیک قالب از محتوا:** اغلب دانشمندان، دموکراسی را به عنوان روش، قالب و ساختار در نظر می‌گیرند. بنابراین، تعارض میان دین و دموکراسی در جایی متصور است



که موضوع آن دو یکی باشد. از آنجا که موضوع دین، روح و محتوای حکومت بوده و دموکراسی از ساختار، قالب، نهادهای حکومت و نحوه توزیع قدرت حکایت دارد، یکی از شرایط تناقض که وحدت موضوع باشد، لحاظ نشده است و لذا می‌توان گفت که اساساً میان دین و دموکراسی تعارضی پیش نمی‌آید.

بنابر این، می‌توان به این نتیجه‌گیری رسید که دین و دموکراسی دارای معنای واحد و فراگیر نبوده، بلکه برداشتهای مختلفی از آن دو ارائه شده است. به همین دلیل می‌توان بر اساس برخی از قرائتها، میان آن دو رابطه برقرار کرد. در این راستا، مردم‌سالاری دینی ضمن اینکه با سکولاریسم مغایرت ذاتی دارد، اما در درون خود امری سازگار است که دموکراسی را از درون تفکر دینی معنا و تفسیر می‌کند و در این رأی، دچار خلط حیثیت‌گایی و طریق‌نگشته و قلمرو نفوذ رأی مردم را، چه در انتخاب حاکمان و چه در برنامه‌ریزی جامعه، جهت تحقق صورت خاصی از جامعه تبیین کرده است و در این رأی دچار نادیده انگاشتن مبانی فلسفی دموکراسی غربی و التقاط آن با تفکرات سیاسی - دینی (که گاه می‌توانند مابین هم باشند) نشده است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آرون، ریمون (۱۳۶۳)؛ مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، شرکت افست.
۴. اسدی، مرتضی (۱۳۷۵)؛ «پست‌مدرنیسم یعنی چه؟»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال دوم، ش ۸.
۵. المحمودی، محمدباقر (۱۳۸۵)؛ نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه، ج ۵، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶. امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸)؛ صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. امام خمینی، سید روح‌الله (بی تا)؛ ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، قم، آزادی.
۸. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۲)؛ «مردم‌سالاری دینی: به سوی یک گفتمان مسلط»، دانشگاه اسلامی، ش ۲۰.
۹. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۷۷)؛ اندیشه سیاسی شهید رابع، تهران، وزارت امور خارجه.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)؛ ولایت فقیه، قم، اسراء.
۱۱. سجادی، عبدالقیوم (۱۳۷۹)؛ «مبانی فقهی مشارکت سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۸.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین (بی تا)؛ المیزان، قم، [بی نا].
۱۳. طیبی، بسام (۱۳۷۷)؛ «اقتدار و مشروعیت»، ترجمه فرزاد حاجی میرعرب، کیان، سال هشتم.
۱۴. علوی تبار، علیرضا (۱۳۷۹)؛ روشنفکری، دینداری، مردم‌سالاری، تهران، فرهنگ و اندیشه.
۱۵. عنایت، حمید (۱۳۸۰)؛ اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۶. فروند، ژولین (۱۳۶۸)؛ **جامعه‌شناسی ماکس وبر**، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، رایزن.
۱۷. قادری، حاتم (۱۳۸۰)؛ **اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم**، تهران، سمت.
۱۸. قملداران، حیدرعلی (۱۳۸۵)؛ **حکومت در اسلام**، تهران، اسماعیلیان.
۱۹. کچویان، حسین (۱۳۸۴)؛ **«سکولاریسم و حکومت دینی: بررسی انتقادی یک نظریه»**، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۲.
۲۰. کدیور، محسن (۱۳۷۶)؛ **نظریه‌های دولت در فقه شیعه**، تهران، نی.
۲۱. لیتل، دانیل (۱۳۷۳)؛ **تبیین در علوم اجتماعی (درآمدی به فلسفه علم الاجتماع)**، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
۲۲. مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۷۸)؛ **روش و نظریه در علوم سیاسی**، ترجمه امیرمحمد حاج‌یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)؛ **پیرامون انقلاب اسلامی**، تهران، صدرا، چ ششم.
۲۴. منوچهری، عباس (۱۳۸۷)؛ **رهیافت و روش در علوم سیاسی**، تهران، سمت.
۲۵. مؤتمنی طباطبائی، منوچهر (۱۳۸۰)؛ **حقوق اساسی**، تهران، میزان.
۲۶. نوروزی، محمدجواد (۱۳۷۶)؛ **«مبانی فکری سکولاریسم»**، فصلنامه معرفت، ش ۲۲.
۲۷. هاشمی، سید محمد (۱۳۷۴)؛ **حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران**، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.

28. Amico, Robert D (1999). **Contemporary Continental Philosophy**, the United States of America: West view Press.
29. Howarth, David (2000). **Discourse**, Open University press.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی