

## چالش در تثبیت مردم سالاری دینی و تعلیق مدلولی

گیتی پورزکی\*

### چکیده

مردم سالاری دینی از جمله مفاهیم معاصر است که جامعه ایرانی در مواجهه با گسل جدی و تاثیرگذار سنت-مدرنیته ابداع کرده است. در واقع این مفهوم مطالبه دیرپای سوژه ایرانی است برای ترکیب سنت و معاصریت. مردم سالاری دینی ابداع ذهن سوژه ایرانی است برای ترمیم یا گذر از این گسل. مباحث مربوط به این ترکیب و تلفیق قریب به ۲ قرن ذهن سوژه ایرانی را به خود مشغول داشته و هنوز نیز در جریان است. با پیروزی انقلاب اسلامی، و سقوط رژیم اقتدارگرا، و تشکیل جمهوری اسلامی بخشی از این مطالبه‌ی دیرپا محقق شد. اما هنوز تثبیت و تحکیم آن اتفاق نیافتاده و با چالش‌هایی مواجه است. برخی علت این عدم تثبیت را ساختاری و برخی دیگر کارگزارانه می‌دانند. در این مقاله می‌کوشیم که با استفاده از روش و نظریه گفتمانی لاکلا و موفه به این چالش‌ها بپردازیم. فرضیه ما این است که مهم‌ترین چالش در تثبیت مردم سالاری دینی پیش از آنکه مربوط به فقدان ساختارها و یا عوامل کارگزارانه و نخبگان اجتماعی باشد، مربوط به حیطه شناختی-ادراکی یک گفتمان است. به سخن دیگر مردم سالاری دینی به عنوان یکی از دال‌های مرکزی در گفتمان جمهوری اسلامی هنوز در مرحله مدلول‌یابی است. این عدم هژمونی مدلولی موجب سرگردانی در حیطه‌های ساختار و کارگزار نیز خواهد شد.

**کلیدواژه‌ها:** مردم سالاری دینی، نظریه گفتمان، تعلیق مدلولی، ساختار، کارگزار، تخصصات دال و مدلولی.

\*استادیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی gitipoorzaki@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱

## ۱. مقدمه

امروزه خواست دموکراسی به یکی از مهمترین مطالبات سیاسی مردم در سراسر دنیا مبدل شده است؛ در کشورهای دارای نظام دموکراتیک، روشنفکران و جنبشهای اجتماعی از گسترش دموکراسی و "دموکراتیزه کردن" دموکراسی (Beck: 1994, 1994) به مثابه پروژه ای بی پایان و ناتمام، صحبت می کنند. آنها از دموکراسی ای صحبت می کنند که می تواند و می بایست تمام حوزه های فردی و اجتماعی را شامل شود. در این راستا از مفاهیم نوظهوری مانند علم دموکراتیک و جامعه علمی دموکراتیک صحبت به میان آورده می شود و مفهوم دموکراسی چنان بسط و توسعه می یابد که به برقراری روابط دموکراتیک با طبیعت اطرافمان - کوه ها، جنگلها، گیاهان، پرندگان و حیوانات - اشاره می شود. این خواست جهانی برای بسط و گسترش دموکراسی امری تصادفی نیست بلکه ریشه در ضرورت های ساختاری و تاریخی دارد. برخی از پژوهشگران تبدیل شدن خواست دموکراسی به ضرورت را ناشی از نفسه خود دموکراسی به عنوان بهترین نوع نظام سیاسی می دانند (برای مثال نگاه کنید به دیدگاههای دال: Przeworski 1999) به این معنا که نظام بهتر و حتی اخلاقی تری از دموکراسی را نمی توان سراغ گرفت. از نظر این اندیشمندان دموکراسی بهترین نوع نظام سیاسی و بهترین ایده سیاسی است که بشر توانسته بدان دست یابد.

در ایران اما این خواست و ضرورت همواره با حضور مولفه ی جدی و اثرگذار دیگری در اندرکش بوده است. مولفه دین و مذهب. مطالبه ی ترکیب و تلفیقی همزمان از کنشگری مردم همراه با حفظ و اجرای احکام دین در ایران، مطالبه ای است سابقه مند است، که قدمتش حداقل به دوران مشروطه می رسد. فرایندهایی همچون انقلاب مشروطه، جنبش ملی شدن صنعت نفت، تکاپوی فکری-سیاسی -هنری روشنفکران و فرهیختگان دهه ۴۰ و ۵۰ و سرانجام انقلاب ۵۷، با وجود تفاوت هایشان، همگی نشان از خواست و تلاش جدی جامعه ایرانی برای تغییر نظام و ساختارهای اقتدارگرا داشت. در تمامی این برهه های مهم از تاریخ این سرزمین، دین، و کنشگران ملهم از دین نیز نقش مهمی بازی کرده اند. به سخن دیگر در مطالبه برای تغییر ساختارهای اقتدارطلب در ایران نه تنها نیروهای سکولار و لائیک بلکه نیروهای دینی نیز شریک و سهیم بوده اند. برای مثال می توان به نقش این نیروها در انقلاب مشروطه و جنبش ملی شدن صنعت نفت نیز مطالبه روشنفکران دینی دهه ۴۰ و ۵۰ و انقلاب ۵۷ اشاره داشت. هرچند بخشی از این کنشگران ملهم از دین را که می توان آنها را تحت عنوان دین

مداران سستی نام نهاد، گاه در این وادی جانب احتیاط و حتی نفی گرفتند و آن را یک خواست تحریفی دانسته‌اند که در نهایت دین را از درون تهی می‌سازد. اما بخش مهمی از دین مداران در مطالبه‌ی عمومی گذار از ساختارهای اقتدارگرایانه همراه بوده‌اند و آن را پاسخی مناسب برای خواست‌ها و نیازهای جامعه مسلمان در عصر مدرن دانسته‌اند.

بهرحال مدون کردن این مطالبه به شکل رسمی و در قامت یک نظام سیاسی به انقلاب ۵۷ باز می‌گردد. به تعبیر برخی از کارشناسان و متفکران این حوزه، ایران در تاریخ معاصر خود و با انقلاب اسلامی، دو مرحله از سه مرحله لازم برای رسیدن به مردم سالاری دینی را پشت سر گذارده است. مرحله‌ی اول شکست رژیم اقتدارگراست که این مرحله با فروپاشی نظام پادشاهی به انجام رسید. مرحله دوم تغییر و حرکت از ساختارها و فرایندهای اقتدارگرا به ساختارها و فرایندهای جدید است، که این مرحله نیز با انقلاب سال ۵۷ شروع شد. مرحله سوم زمانی رخ می‌دهد که این ساختارها و فرایندهای جدید نهادینه و تثبیت شوند. به تعبیری تحکیم، استقرار و بلوغ مردم سالاری دینی در مرحله سوم اتفاق می‌افتد (در مورد سه مرحله‌ای بودن گذار به مردم سالاری و دموکراسی نگاه کنید به بشریه، ۱۳۸۴: ۵۷ و ساعی ۱۳۸۴). آنچه که در این پژوهش به دنبال آن هستیم به مرحله سوم مربوط می‌شود.

سوال اصلی این است که مردم سالاری دینی به مثابه یک خواست جدی و تاریخی جامعه ایران، برای تحکیم، تثبیت یا بلوغ خود با چه چالش‌ها یا موانعی روبه‌رو بوده است؟ چرا این مفهوم همچنان پس از قریب به ۲ قرن، یکی از جدی‌ترین مباحث در سپهر سیاست و اندیشه ایرانی باقی مانده است. این سوال در سپهر اندیشگی جامعه آکادمیک ایران سوالی بدیع و تازه نیست. اما به واسطه اهمیت و ضرورت آن اذهان برجسته‌ای را به خود مشغول کرده است و مقالات و کتب بسیاری در این باب نگاشته شده است که به فراخور بحث به برخی از آنان اشاره خواهیم کرد. برخی انگشت بر علق ساختاری (اقتصادی، سیاسی و یا فرهنگی) گذاشته‌اند و عدم شکل‌گیری ساختارهای مناسب را مانع از تثبیت مردم سالاری و ایضا مردم سالاری دینی انگاشته‌اند. در حالی که برخی دیگر بر علل کارگزارانه و سیاسی تاکید می‌کنند. این گروه متاخر معتقدند که ساختارهای مناسب اقتصادی و سیاسی به شکل نسبی برای تثبیت و تحکیم مردم سالاری وجود دارد اما اراده و خواست و تاکتیک‌های سیاسی مناسب اتخاذ نشده است. هرچند که پرسش ثابت، مستمر و دیرپاست اما پاسخهایی که به این پرسش داده

شده است بسیار متنوع و متکثر بوده است و اغلب دارای جامعیت و توانایی پاسخ‌گویی کامل نمی‌باشد.

روش و همچنین نظریه‌ای که برای پاسخگویی به کار خواهیم گرفت روش تجزیه و تحلیل گفتمان لاکلا و موفه است. فرضیه‌ای که با استعانت از نظریه گفتمان لاکلا و موفه ارائه خواهیم داد آن است که: اصلی‌ترین چالش روبه‌روی تثبیت مردم‌سالاری-دینی، چالش ادراکی-شناختی و از نوع مفصل‌بندی مدلولی است. گفتمان‌های متفاوت از هر سو نتوانسته‌اند این دال جدی را که حتی ظرفیت تبدیل شدن به دال مرکزی را دارد به خود مفصل‌بندی کنند و معنای خاص و ویژه‌ی خود را تثبیت و هژمون سازند. این حالت به نوعی آنومی معنایی درمورد این دال جدی انجامیده است. مجادله بین دلایل ساختاری یا کارگزاری در عدم تثبیت مردم‌سالاری دینی تنها پس از این مرحله قابل پیگیری است. آنومی معنایی-شناختی، یا آنومی مدلولی موجب می‌شود که در حیطه‌های ساختار و کارگزار نیز سرگردانی و بی‌هنجاری حادث شود. به سخن دیگر، بیش و پیش از آنکه ساختارها و کارگزاران را در مورد تثبیت یا عدم تثبیت مردم‌سالاری دینی تعیین‌کننده بدانیم می‌بایست این مسئله را یک پدیده شناختی-ادراکی بدانیم.

## ۲. هستی‌های گفتمانی و مبانی نظری

مقصود ما از زبان در اینجا زبان به معنای سوسوری آن است. سوسور و اخلاف پس‌اساختار آن همچون لاکلا و موفه معتقد بودند که دسترسی ما به هستی از طریق زبان صورت می‌گیرد. ما از طریق زبان، هستی را مقوله‌بندی کرده و می‌فهمیم. زبان به تعبیر سوسور نظامی از نشانه‌هاست (کالر، ۱۳۷۹، ۱۸). مفهوم کلیدی در نظریه و روش گفتمان لاکلا و موفه نیز، همین مفهوم نشانه است. لاکلا و موفه که تحت تاثیر سوسور ساختارگرا هستند، هر نشانه را ترکیبی از دو بخش دال و مدلول می‌دانند. دال‌ها همان بخش آوایی نشانه‌ها هستند و مدلول‌ها بخش شناختی و تصویری است که ذهن پس از شنیدن آوای آن یا دیدن شکل مکتوب آن تصور می‌کند. برای مثال واژه‌ی مردم‌سالاری-دینی یک دال است و معنایی که با شنیدن آن در ذهن ما شکل می‌گیرد مدلول این واژه است. ما در این مقاله قصد آن نداریم که زوایای پیچیده نظریه زبان‌شناختی سوسور را مورد بررسی قرار دهیم و مفروض خواهیم گرفت که خواننده محترم با نظریات

سوسور و نظریه پساساختارگرایانه گفتمانی لاکلا و موفه آشناست. لذا صرفاً به موارد اصلی که مورد نیاز است اشاره خواهیم کرد.

با توجه به نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، با استفاده از ابزارهای گفتمانی هر پدیده اجتماعی را می‌توان تحلیل کرد. هر پدیده، مفهوم، یا امر اجتماعی و سیاسی زبانی و لذا گفتمانی است، و برای فهمیده شدن یا درک شدن از منظر یک گفتمان درک و فهم می‌شود. گفتمان کلیتی است که در آن هر نشانه و مفهوم در قالب یک دال و به واسطه رابطه اش با سایر نشانه‌ها و دال‌ها تثبیت شده است. معنای هر نشانه و مفهوم از سویی با توجه به نسبتی که با سایر دال‌ها ایجاد می‌کند، و از سوی دیگر با توجه به طرد تمامی سایر معنایی که نشانه می‌توانست داشته باشد، تثبیت می‌شود. یعنی کلیه دیگر روابطی که احتمال داشته است نشانه‌ها با یکدیگر داشته باشد، در این گفتمان طرد شده است. به این ترتیب گفتمان عبارت است از تقلیل حالت‌های ممکن (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۲، ۵۷). به تعبیر دیگر گفتمان تلاشی است برای ممانعت از لغزش نشانه‌ها از جایگاه‌شان نسبت به یکدیگر و در نتیجه خلق یک نظام واحد معنایی. بنابراین دنیای اجتماعی مشحون از گفتمان‌ها و خرده گفتمان‌هاست که نشانه‌ها را به روش‌های متفاوتی در خود مفصل‌بندی کرده‌اند. مفصل‌بندی عملی است که میان عناصر و دال‌های پراکنده در یک گفتمان ارتباط برقرار می‌کند و به آن‌ها هویتی جدید می‌بخشد. نکته اینجاست که همه دال‌ها از شان و منزلت یکسانی برخوردار نیستند. از برخی دال‌ها با عنوان دال مرکزی یاد می‌شود دال مرکزی از اهمیت زیادی برای گفتمان برخوردار است و عمود خیمه یک گفتمان محسوب می‌شود و سایر دال‌ها به آن وابسته‌اند. سایر نزدیک‌ترین دال‌ها (که به آنها دقیقه نیز گفته می‌شود) به دال مرکزی نیز آن دال را تقویت می‌کنند. برای مثال در گفتمان اصول‌گرایی، اگر ولایت فقیه دال مرکزی باشد، پایبندی به اصول و ارزش‌ها، از جمله اولین و نزدیک‌ترین دقیقه‌ها به دال مرکزی است.

تفاوت گفتمان‌ها به تفاوت در نشانه‌ها از سویی و تفاوت در مفصل‌بندی‌ها از سوی دیگر مربوط است. به طیفی از این مفصل‌بندی‌ها که در کنار یکدیگر معنا می‌دهند زنجیره‌هم‌ارزی می‌گویند. برای مثال واژه و دال مردم‌سالاری دینی به خودی خود چیز زیادی نمی‌گوید بلکه باید در رابطه با سایر نشانه‌ها قرار بگیرد تا معنا بدهد و هویت بیابد. این امر در عمل مفصل‌بندی رخ می‌دهد. یعنی ببینیم که نشانه یا دال مردم‌سالاری دینی با چه نشانه‌های دیگری زنجیره‌هم‌ارزی تشکیل داده است. تنها در این

صورت است که مدلول (تصویر و شناخت ذهنی) خاص آن گفتمان ساخته می شود. بنابراین مدلول ها هم همانند دال ها، قراردادی و امکانی هستند. از آنچه که گفته شد چه نتیجه مصداقی می توان گرفت؟ پاسخ این است که، دال مردم سالاری دینی در یک گفتمان با یک زنجیره هم ارزی خاص (برای مثال با اسلام رحمانی، جامعه مدنی، آزادی، انتخابات، مردم و...) یک مدلول را متبادر می کند، و در یک گفتمان دیگر با زنجیره هم ارزی متفاوت (برای مثال با ولایت مطلقه فقیه، حکومت اسلامی، جامعه دینی و...) مدلول یا معنای دیگری را شکل می دهد. به سخن دیگر معنا درون گفتمان ها ساخته می شود و امری ذاتی و از پیش داده شده نیست، بلکه امکانی و احتمالی است. هر یک از این گفتمان ها که موفق شود معنا و مدلول خود را به عنوان معنای حقیقی و واقعی تثبیت کند، در واقع هژمونیک شده است. هرگاه که این معانی به شکل موفق-آمیزی به مثابه معنا یا مدلول حقیقی مورد پذیرش رضایت مندانانه افاه واقع شود در واقع هژمونی اتفاق افتاده است. هر چند که این تثبیت و هژمونی هرگز نهایی نخواهد بود و کشمکش و رقابت همواره ادامه خواهد داشت.

نکته دیگر اینکه یک گفتمان خود را با "دیگری" تعریف می کند. بنابراین وجود و حضور "غیر" برای یک گفتمان ضروری است. بدون تفاوت با یک "غیر" گفتمان نمی تواند مرزهای خود را بسازد. بنابراین "غیر" یا "دیگری" هم برای گفتمان هویت بخش است و هم آن را به چالش می کشد و تهدید می کند. گفتمان ها در رقابت با یکدیگر می کوشند تا از دال هایی که سایر گفتمان ها در خود مفصل بندی کرده اند معنا زدایی کنند و به تعبیری موجب "از جاکنندگی دالی" گفتمان رقیب شوند. برای مثال گفتمان های رقیب در مورد دال مردم سالاری دینی هر یک مدلول خاصی را خلق می کنند و می کوشند معنایی که گفتمان رقیب از این واژه ساخته را دچار "از جا کنندگی" کنند. یعنی آن مدلول را با تردید مواجه سازند. به سخن دیگر تصویر ذهنی و معنایی که متبادر می سازد را زیر علامت سوال ببرند در عوض آن را با معنایی جدید و در یک "زنجیره هم ارزی" جدید به گفتمان خودشان مفصل بندی کنند. به این عمل می توان "تخصیصات دالی" نام داد.

### ۳. تخصیصات دالی و دال مردم سالاری دینی

چنان که گفتیم گفتمان های گوناگون می کوشند که از دال های گفتمان های رقیب معنازدایی کنند یا آن معناها نسبت داده شده را با چالش و پرسش مواجه سازند. اگر

مردم‌سالاری دینی را به مثابه یک دال مدنظر قرار دهیم متوجه می‌شویم که رقابت‌های جدی‌ای بین گفتمان‌ها و خرده‌گفتمان‌های موجود در صحنه اجتماعی جمهوری اسلامی در جهت ازجاکنندگی این دال از گفتمان‌های رقیب از سویی، و مفصل‌بندی آن به گفتمان خودی از سوی دیگر وجود داشته و دارد. هر یک از این گفتمان‌ها کوشیده‌اند که معنای خاص خود را از این واژه به عنوان معنای نهایی و بدیهی ارائه بدهند. تاجیک این گفتمان‌ها را به سه گفتمان تقسیم کرده است (تاجیک، ۱۳۸۲، ۹۵-۱۰۰). گفتمان نخست رابطه‌ای درون‌گفتمانی میان مردم‌سالاری و دین قائل است. در این تعبیر، مردم‌سالاری نامی جدید برای یک محتوای قدیمی است و جمهوری اسلامی نیز شکل عینیت یافته‌ی آن است. البته تاجیک عنوان می‌دارد که در این گفتمان، خرده‌گفتمان‌هایی وجود دارد. برای مثال در یک خرده‌گفتمان مردم‌سالاری دینی همان چیزی است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است. خرده‌گفتمان دیگر مردم‌سالاری دینی را ناظر بر مشروعیت الهی-مدنی می‌داند. در این خرده‌گفتمان بین عمل سیاسی و سیاست‌گذاری‌ها تفکیک به عمل می‌آید. سیاست‌گذاری‌ها در حیطه نهاد حاکمیت است و اجرا در اختیار برگزیدگان مردم است. نظارت مقتدرانه بر این اجرا و عمل سیاسی نیز در اختیار حاکمیت می‌باشد. خرده‌گفتمان سوم در این گفتمان به تعبیر تاجیک به رابطه تنگاتنگ مردم‌سالاری دینی و جامعه دینی تاکید دارد. دین ورزی آگاهانه و رضامندانه مهم‌ترین خصلت این جامعه دینی است. در این مدل دین و دموکراسی مقتضی و ملازم یکدیگرند. دعوت به مردم‌سالاری دعوت به عقلی‌گری دینی است.

بنظر تاجیک در گفتمان دوم رابطه‌ای بیرونی میان این دو مفهوم (مردم‌سالاری و دین) وجود دارد. در واقع این هم‌نشینی قراردادی است. این دو با هم ملازمه ذاتی ندارند اما می‌توانند بنا به شروطی هم‌نشین باشند. جمع دین و مردم‌سالاری تدبیری فرادینی است. البته در این گفتمان نیز خرده‌گفتمان‌هایی حضور دارند و بالاخره در گفتمان سوم مردم‌سالاری دینی یک ترکیب خطاست. نه ممکن است و نه مطلوب. به تعبیر تاجیک دو خرده‌گفتمان در این گفتمان قابل تشخیص است. اولی نقطه عزیمت دین دارد و دومی سویه‌ای غیر دینی. با این همه در یک نکته با هم اشتراک دارند. هر دو بر این نظرند که مردم‌سالاری و دین دارای خصوصیات گوه‌ری غیرقابل تطابق و همپوشان هستند. لذا این مفهوم، مفهومی متناقض نما و غیر ممکن است. از این منظر "مردم‌سالاری" و "دین" هر دال‌هایی با مدل‌هایی مشخص و ثابت هستند. گفتمان-

هایی هم که پیرامون این دو مفهوم تقریر شده‌اند دقایق و عناصر و مرزهای هویتی شفاف و پایداری برخوردار هستند لذا نمی توان متن یکی را در بستر دیگری بازتعریف یا بازتولید کرد (تاجیک، ۱۳۸۲). بنابراین شاهد آن هستیم که گفتمان‌های مختلف در تخصص و رقابت با یکدیگر به دنبال مفصل‌بندی این دال به گفتمان خود با مدلول و معنای خاص خود هستند. نکته اینجاست که تاجیک در پایان مقاله خوشخوان خویش، تجویز و پیشنهادهای را ارائه می دهد که فعالان سیاسی وجه همت خود سازند و برای مردم‌سالاری دینی مدلول مناسب را تهیه سازند. در واقع نگاه ایشان به این مقوله بیشتر سیاسی و کارگزارانه است. در حالی که نظریه گفتمان خود نظریه‌ای اگر نگوئیم ساختارگرایانه، حداقل ترکیبی است. لحظه‌های کارگزارگرایانه در تحلیل گفتمان لاکلا و موفه استثنا و فقط در لحظه‌های بحران گفتمانی حادث می‌شود. لذا تجویز و ارائه نسخ ایجاد مدلول کمتر در قالب گفتمانی و پارادایمی میسر می‌شود. این امر البته در قالب احزاب و در فعالیت های سیاسی قابل اجراست.

من اینجا می خواهم تیپولوژی دیگری از تخصصات دالی پیرامون مردم‌سالاری دینی ارائه دهم:

### ۳-۱. قبض «مردم سالاری دینی» به «مردم‌سالاری»

بخش بزرگی از آثار جدی و پرمخاطبی که در پاسخ به پرسش چرایی عدم تحکیم مردم‌سالاری دینی در ایران تولید شده است، مربوط به آثار و مباحثی است که دال "مردم‌سالاری دینی" را عامدا یا سهوا به "مردم‌سالاری" تقلیل داده‌اند. در واقع کوشیده‌اند که دال مردم‌سالاری یا دموکراسی را به جای "مردم‌سالاری دینی" در گفتمان مفصل بندی کنند. این متفکران برجسته، در مباحثی تحت عنوان گذار به دموکراسی یا گذار به مردم سالاری مجموعه عللی را مطرح می‌نمایند که مانع از تحکیم یا تثبیت مردم‌سالاری می‌شود و گاه مجموعه سببی را پیشنهاد می‌کنند که به شکل کارگزارانه و سیاسی جامعه ایرانی را به سمت مردم‌سالاری رهنمون می‌شود. برای مثال دکتر بشریه در کتاب های گذار به دموکراسی و گذار به مردم‌سالاری عنوان می‌دارد که اگرچه زمینه گذار ایران به دموکراسی در خرداد ۱۳۷۶ به وجود آمد اما به دلیل نوع چینش قدرت سیاسی در نظام جمهوری اسلام این گذار کامل نشد (بشریه ۱۳۸۴: ۳۳۷). او برای تحلیل مورد ایران از بخش از نظریه فیلد، هیگلیو برتن استفاده می کند. بر این



اساس سازش و توافق بین نخبگان شرط گذار به دموکراسی است و این سازش در برخی شرایط تاریخی خاص به این قرار حاصل می‌شود:

۱. منازعه تاریخی مستمر اما بی‌نتیجه میان اجزای تشکیل دهنده طبقه حاکمه به نحوی که منجر به غلبه یک جناح بر جناح دیگر نشود

۲. سازمان‌یابی سیاسی جناح‌های مختلف

۳. آزادی عمل جناح‌های مختلف از فشارهای ضد مصالحه

۴. وقوع بحران بی‌سابقه که موجب تشدید تضادها گردد (بشریه، ۱۳۸۴: ۹۵).

البته بشریه در ارائه این تحلیل نخبه‌گرایانه از وضعیت عدم نهادینگی، تنها نیست. تحلیل گرانی همچون محمد رضا شریف و جلالی‌پور و علی ساعی نیز به نوعی با وی هم‌داستانند. جلالی‌پور عنوان می‌دارد که در گذار به دموکراسی عوامل ساختاری کافی نیستند و در فقدان عوامل ارادی حتی در صورت وجود تمامی عوامل ساختاری تحولات منجر به دموکراسی اتفاق نخواهد افتاد. به نظر جلالی‌پور، در ایران اغلب علل ساختاری دموکراسی بطور نسبی وجود دارد. آنچه ضعیف است علل ارادی است. بدین معنا که در یکصد سال گذشته سیاست‌های نوسازی حکومت‌های پهلوی و جمهوری اسلامی و مبارزات اجتماعی-سیاسی اقشار گوناگون ایرانی میزانی از علل و شرایط ساختاری مورد نیاز را شکل داده‌اند. اما هنوز شاهدیم که تثبیت دموکراسی اتفاق نیافتاده است. دموکراسی حداقلی وقتی تامین می‌شود که علل ارادی فعال شود (نگاه کنید به جلالی‌پور، ۱۳۸۳).

در همین راستا علی ساعی که توسعه اقتصادی موفق می‌تواند به ایجاد قشرهای جدید اجتماعی منجر شود که این قشرهای اجتماعی جدید با شاخص توسعه جامعه مدنی و به شکل مشخص تشکیل احزاب همبستگی مثبت دارد. بر اساس یافته‌های این تحقیق، متغیرهای افزایش شهری شدن، تولید ناخالص ملی، افزایش میزان باسوادی، ظهور و گسترش قشرهای اجتماعی جدید از عوامل ساختاری محسوب می‌شوند. اگر تغییرات مثبت در این عوامل ساختاری تداوم پیدا کند، زمینه‌های ساختاری مناسب برای تحقق مرحله سوم دموکراتیزاسیون یعنی تحکیم دموکراتیک تقویت خواهد شد (ساعی، ۱۳۸۴، ۲۴). به نظر این نویسنده توسعه جامعه مدنی نیز با تحکیم دموکراسی و دموکراتیزاسیون همبستگی مثبت دارد.

مشاهده می‌کنیم که در این تیپ تحلیلی کوشش می‌شود که دال مردم‌سالاری یا دموکراسی بدون وجه دینی آن و مدلول خاص آن به گفتمانی مفصل‌بندی شود. این

انقباض مدلولی موجب می‌شود که دال مردم‌سالاری نتواند با سایر دال‌های آن از آن جهت که در درون فراگفتمان جمهوری اسلامی قرار دارند، زنجیره هم‌ارزی ایجاد کنند. در واقع این دال همچنان در "حوزه گفتمان‌گونگی" باقی می‌ماند و با چنین مدلولی شانس اینکه در یکی از گفتمان‌های داخل فراگفتمان جمهوری اسلامی مفصل بندی شود را از دست می‌دهد. این نوع تحلیل بیشتر در مباحث توسعه و نوسازی و مبتنی بر منابع غربی است. گفتمان توسعه و نوسازی گفتمان‌هایی هستند که ازدال‌های متفاوتی نسبت به دال‌های فراگفتمان جمهوری اسلامی تشکیل شده است. ناگفته پیداست که دال برتر و عناصر و دقیقه‌های آن‌ها با گفتمان‌هایی که در جمهوری اسلامی با آنها مواجهیم اساساً متفاوت است. لذا نمی‌تواند در شرایط کنونی در درون این گفتمان‌ها مفصل بندی شود و یا با سایر دال‌ها زنجیره هم‌ارزی ایجاد کند.

گفتمان‌های فعال در ساختار "جمهوری اسلامی ایران" را نمی‌توان بدون توجه به ابعاد ایدئولوژیک آن تحلیل کرد. به سخن دیگر می‌خواهم بگویم که برخلاف نظر دکتر بشریه که نوع چینش قدرت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران را دلیل اصلی ناکامی تثبیت مردم‌سالاری دینی در سال‌های ۷۶ تا ۸۴ دانسته‌اند، بنظر اینجانب، این آنومی دال و مدلولی حول مفهوم مردم‌سالاری دینی بود که موجب ناکامی در این تثبیت شد. به عبارتی مشکل بیش و پیش از آنکه کارگزارانه و سیاسی و یا ساختاری باشد، ادراکی و شناختی است. در این مورد در بخش‌های آینده توضیح بیشتری داده خواهد شد.

آنچه که در اینجا می‌خواهیم بگوییم این است که، دال‌های درون یک گفتمان می‌بایست از یک منطق هم‌ارزی اطاعت کنند، تا بتواند یک زنجیره هم‌ارزی شکل دهد. این منطق هم‌ارزی زمانی با موفقیت انجام می‌پذیرد که دال مربوطه (در اینجا دموکراسی) مدلولی یافته باشد که با سایر دال‌ها توانایی همخوانی و هماهنگی داشته باشد. در غیر این صورت مفصل بندی به شکل کامل انجام نمی‌شود. مدلول دموکراسی از نوع غیرایدئولوژیک آن (آنچنان که منظور نظر این تیپ از تحلیلگران بود) نتوانست با زنجیره هم‌ارزی دال‌ها در گفتمان‌های جمهوری اسلامی مفصل بندی شود.

### ۲-۳. قبض مردم‌سالاری دینی به حکومت دینی

در مقابل متفکرانی که اشاره شد، گروه دیگری قرار دارند که در روالی معکوس، دال مردم‌سالاری دینی را به معنای حکومت دینی مراد می‌کنند. به تعبیری مدلولی که برای این دال قرار می‌دهند کمتر بر ابعاد مردم‌سالارانه و کاملاً حاوی معنای ایدئولوژیک

است. این گروه با توسل به منابع دینی و اعتقادی معتقدند که دموکراسی و دین به شروطی می‌توانند در کنار یکدیگر قرار گیرند. برای مثال آیت الله مصباح یزدی عنوان می‌کند که اگر دین به معنای دین فردی مد نظر باشد و دموکراسی به عنوان شکل حکومت، آنگاه مردمسالاری دینی مفهومی متضاد و متباین است. ایشان عنوان می‌دارند که مردم سالاری دینی به این معناست که مردم (برای مثال مردم ایران در سال ۵۸) یکبار انتخاب کرده‌اند که می‌خواهند جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه داشته باشند. بنابراین انتخاب آنها بوده است که حکومتی دینی و اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه داشته باشند. تا بدینجا بعد مردم سالارانه اجرا شده است. پس از آن ولی فقیه می‌باید بر مبنای احکام دینی بر احکام سیاستگذاری و اعمال آنها نظارت کامل داشته باشد. این ولایت مطلقه فقیه نیز با دیکتاتوری و خودکامگی متفاوت است. زیرا ولی فقیه خود محدود به احکام دین است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲). راه رستگاری و مصالح معنوی از سوی خداوند تعریف و مشخص شده است و مسلمان واقعی باید با تبعیت از دستورات الهی و پیامبر و ائمه اطهار راه خود را به سوی رستگاری بگشاید. آیت الله مصباح یزدی بر خلاف کسانی که بر طبل عقلانیت انسان می‌کوبند و معتقدند که خداوند به انسان عقل داده است و آدمی باید از عقل خود تبعیت کند، مساله تقلید را پیش می‌کشد و معتقد است که بدون تاسی به پیامبر و ائمه اطهار "ما نیز چون کسانی که از این نعمت بزرگ محرومند، در جهالت و بی‌خبری باقی می‌ماندیم و به گمراهی‌هایی که فرقه‌های گوناگون در گوشه و کنار عالم بدان مبتلا گردیده‌اند مبتلا می‌گشتیم." (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۸۱). به این معنا، راه مسلمان واقعی از قبل معین شده است و مرز میان باطل و حق از سوی خداوند کاملاً ترسیم شده است. بنابراین در جایی نیز که عقل انسانی فلسفه برخی از امور دینی و احکام را درک نمی‌کند، از آن روی که عصمت پیامبر و ائمه اطهار را پذیرفته است باید به حکم الهی تن در دهد. بنابراین ایشان معتقد است که دین مجموعه‌ای فراگیر از دستورات و احکام است که همه وجوه زندگی انسان را در بر می‌گیرد و انسان با اتکا به این منبع می‌تواند در دنیا زندگی کند و آخرت خود را تامین نمایند. این تفسیر از دین حداکثری است و در تقابل با دیدگاه‌های قرار می‌گیرد که دین را حداقلی می‌بینند و بر این باورند که منابعی چون قرآن فقط احکام کلی و معطوف به توحید را بیان کرده است. ایشان در کتاب **نظریه سیاسی اسلام** در این خصوص معتقدند که:

اگر دین چیزی است که در قرآن آمده شامل مسایل اجتماعی و سیاسی می شود و راجع به قانون های مدنی، قانون های جزایی، قانون های بین المللی و راجع به عبادت ها و اخلاق فردی سخن گفته است و برای زندگی خانوادگی، ازدواج، تربیت فرزند و برای معامله و تجارت دستورالعمل دارد. پس چه چیزی از قلمرو دین اسلام خارج می ماند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۲۳۱)

ایشان بر همین اساس با سکولاریسم و در قدم بعدی با پلورالیسم و مردم سالاری مخالف هستند و این دو را انحراف از اصل دین می دانند. آیت الله مصباح یزدی در کتاب نظریه سیاسی اسلام به صراحت اعلام می کنند که در فرهنگ الهی و اسلامی محور نه انسان همانند اومانیزم غربی بلکه محور الله است و "اللهیسم" (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۲۱۹) در تقابل با اومانیزم و سکولاریسم قرار دارد. بر همین اساس برخلاف این تصور که قرائت های گوناگون و متعددی از دین وجود دارد، ایشان بر این نکته تاکید می کنند که دین دارای یک حقیقت گوهترین است و فقها و روحانیت منبع شناخت این حقیقت الهی هستند. از این رو کسانی که بر کوس قرائتهای گوناگون از دین می زنند و نقش روحانیت را نایده می گیرند، از دین اسلام خروج کرده اند و در عمل در جبهه نفاق و کفر قرار گرفته اند. ایشان در همان کتاب نظریه سیاسی اسلام در خصوص قرائتهای گوناگون می گویند:

این فریب کاری و نفاق است که کسی بگوید که من اسلام را قبول دارم اما فهم ثابتی از اسلام وجود ندارد.. اسلام غیر از اصول ثابتی چون توحید، نبوت و معاد، اصول قطعی بسیاری در مورد نماز، روزه، حج و .. همچنین احکام و قوانین ثابت بسیاری مثل قطع دست دزد و امثال آن را دارد و کسی که آشنا به زبان عربی است می تواند به این اصول قطعی علم پیدا کند... آنها که می گویند نمی توان فهم قطعی و ثابتی از اسلام داشت یا امر بر ایشان مشتبه شده و جاهل اند یا مغرض اند و به اسلام ایمان ندارند و مردم مسلمان را به بازی گرفته اند... بی شک یکی از ضروریات و اصول ثابت در تئوری سیاسی اسلام این است که قانون باید از طرف خداوند وضع شود و اگر کسانی منکر قانون الهی شدند در واقع یکی از ضروریات دین را منکر شده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ۱۲۲-۱۲۱)

آیت الله مصباح یزدی بر این باورند که قانون اساسی به اذن و امضا ولی فقیه دارای اعتبار شده است. ایشان در فقره ای نسبتاً طولانی تمایز "قانون اساسی مورد تایید ولی فقیه" با "ولی فقیه مورد تایید قانون اساسی" را توضیح می دهند.

اگر ما قانون اساسی فعلی جمهوری اسلامی ایران را معتبر می دانیم نه به این لحاظ است که قانون اساسی کشور است و درصد زیادی از مردم هم به آن رای داده اند، بلکه به این دلیل است که قانون اساسی به امضا و تایید ولی فقیه رسیده و ولی فقیه کسی است که به اعتقاد ما منصوب از جانب امام زمان (علیه السلام) است و امام زمان (علیه السلام) نیز منصوب از جانب خداست. اگر غیر از این باشد و امضا و تایید ولی فقیه در کار نباشد قانون اساسی ارزش و اعتبار ذاتی برای ما ندارد... ولی فقیه، فوق قانون و حکم خدا نیست اما فوق قانون اساسی با توضیحی که دادیم، هست و این فقیه است که حاکم بر قانون اساسی است نه آن که قانون اساسی حاکم بر ولایت فقیه باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱۱۷)

این نوع مدلول یابی نیز برای دال مردم سالاری دینی با مشکل مفصل بندی مواجه شده است و نتوانسته به هژمونی و تثبیت برسد. زیرا که با برخی دال های گفتمانی فراگفتمان جمهوری اسلامی از جمله جمهوریت، انتخابات، مجلس و قانونگذاری نمی تواند منطقی هم ارزی تشکیل دهد. در ضمن بسیاری از ساختارهای جمهوری اسلامی از مفصل بندی هژمونیک این دیدگاه جلوگیری می کند. با این وجود، این مدلول ها و معنی دهی ها وجود دارند اما در حد نظریه و مدلول در حوزه گفتمانگونی قرار می گیرند و به گفتمان هژمونیک تبدیل نشده اند.

#### ۴. مردم سالاری دینی مدلولی در حال رخداد

در سومین گونه از مدلول یابی برای دال مردم سالاری دینی، مدلول هایی قرار دارند که به دنبال تلفیق و ترکیب متناسب بین خواست دموکراتیک و علایق دینی هستند. این گروه در واقع موافقان مفهوم مردم سالاری دینی هستند. در واقع در این صحنه یک مدلول جدید که پیش از این نه در منابع غربی و توسعه مدار و نه به شکل مستقیم در منابع سنتی و دینی بوده است در حال شکل گیری و خلق شدن است. چنان که در بخش مقدمه عرض شد این کوشش سبقه طولانی دارد. به نظر می رسد که در تاریخ معاصر نیز پویاترین صحنه رویارویی ها و کشمکش ها نیز در همین رسته در حال جریان است.

برخی مردم سالاری دینی را بخشی از نظریه سیاسی اسلام در باب حکومت می دانند و معتقدند این مفهوم در اندیشه سیاسی اسلام عنصری اصیل بوده و جزئی از نظریه حکومت اسلامی محسوب می شود. گروهی دیگر کسانی هستند که مردم سالاری دین

را بیشتر روشی درحکومت کردن می‌دانند که مخالفت و تضادی با آموزه‌های اسلامی به عنوان یک شیوه موفق و مثبت ندارد (خرمشاد، ۱۳۸۳، ۲۶۹) هرچند که اصولاً بحث جدیدی است. البته این تقسیم بندی بسیار کلی است و در درون هر یک از این رویکردها نیز انواع نظریات وجود دارد که هر کدام مدلول خاصی را برای مردم سالاری دینی قائل هستند. برخی همچون خرمشاد معتقدند که فقط در یک حالت مردم سالاری دینی امکان تصور و تحقق یافته و جامه‌ی عمل می‌پوشد و آن در ترکیبی است که تعریفی حداکثرگرایانه از دین و تعریفی حداقل گرایانه از دموکراسی یا مردم سالاری در کنارهم بنشینند. در مقابل دکتر فیرحی تقسیم بندی بحث به تعاریف حداقل گرایانه و حداکثرگرایانه درست نمی‌داند و معتقد است در این مفهوم ها درک سستی از دین نهفته است. به تعبیر ایشان زمانی که از دین حداقلی یا حداکثری سخن می‌رود، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این دین خاص چیزی حداقلی را از زندگی انسانها حذف کرده به دین حداکثری تبدیل شده است؟ یا برعکس. در این بحث ما به نوعی جوهرگرایی در دین می‌رسیم اما نکته اینجاست که هرآنسان مسلمانی درک دینی دارد. به نظر فیرحی مردم سالاری دینی ترکیبی است که در سطح زبان رخ می‌دهد، و چیزی نمی‌تواند در سطح زبان رخ دهد مگر این که شرایط زندگی را داشته باشد. (فیرحی ۱۳۸۳).

از سوی دیگر فتاوی و نظریه های فقهی متفاوتی نیز وجود دارند که مردم سالاری دینی را به اشکال خاص تعبیر کرده اند. در یک تقسیم بندی کلی نظریات مربوط به حاکمیت و دولت در اسلام شیعی به ۹ نظریه تقسیم بندی شده اند که شامل: ۱- نظریه ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه ۲- نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان ۳- نظریه ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید و ۴- نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان ۵- نظریات دولت مشروطه (با اذن و نظارت فقیهان)، ۶- نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت، ۷- نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه، ۸- نظریه دولت انتخابی اسلامی و ۹- نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع (کدیور، ۱۳۷۶، ۵۲). هر یک از این نظریات فقهی، به شکل بالقوه و بالفعل مدلول خاص خود را از مردم سالاری دینی را می‌توانند ارائه دهند. برخی همچون اردکانی معتقدند که در ۴ نظریه اول مشروعیت حکومت بی واسطه از سوی خداوند می‌بایست باشد. لذا نقش مردم و مفهوم مردم سالاری چندان مطابقتی با آنها ندارد و در ۵ نظریه دوم این مشروعیت الهی-مردمی است (اردکانی، ۱۳۸۳). لذا مردم سالاری دینی از آنها قابل بازیابی است. هرچند که هرکدام از این نظریات دارای پیچیدگی های فراوانی است و نظر اردکانی نیز بعضاً مورد نقد قرار گرفته است. برای

مثال بعضا و براساس برخی قرائت‌ها عنوان می‌شود که نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان نیز مبتنی بر مشروعیت الهی - مردمی است. بدیهی است که انواع تعاریفی که از مردم سالاری دینی شده است. محدود به آنچه که گفته شد نیست. مقام رهبری، محمد خاتمی، عبدالکریم سروش، آیت الله مصباح یزدی، مجتهد شبستری، دکتر افروغ و... هر یک تعریف و مدلول خود را در مورد این دال جدی ارائه داده‌اند. این مقاله نیز قصد آن را ندارد که تمامی این تعاریف را جمع‌آوری کند. هدف آن بود که با ذکر این نمونه‌ها آشکار شود که فضا و سپهر مدلولی حول این مفهوم تا چه میزان متنوع و متکثر است.

### ۵. مدلول مردم‌سالاری دینی و تعلیق شناختی-ادراکی

پیشتر ذکر کردیم که دسترسی ما به واقعیت، از منظر نظریه گفتمان، از طریق زبان است. دو نکته در این گزاره مستتر است که می‌بایست آن را تصریح کنیم: نخست آنکه این مقوله بندی‌ها و شاخصه‌های زبانی است که دنیا و واقعیات را برای ما معنادار و قابل شناخت می‌کند. بنابراین ارتباط زبان و ساحت شناخت شناسیک یک رابطه غیرقابل اغماض است. نکته دوم این است که این زبان امری قراردادی و اجتماعی است. یعنی هم دال و هم مدلول در اجتماع و طی یک قرارداد فرضی از سوی اجتماع اتخاذ و پذیرفته و هژمونیک می‌شود. هر چند این هژمونی مطلق نیست و قابل باز اندیشی و تغییر و تحول است.

از آنچه که گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که شناخت، ادراک و یا معنایی که ما از مردم سالاری دینی به عنوان یک دال جدی در گفتمان جمهوری اسلامی از آن مراد می‌کنیم نیز بستگی به این ساحت زبانی و گفتمانی دارد. زمانی که در حیطه زبانی و مقوله بندی به یک ثبات نسبی نرسیده باشیم، و آن هژمونی و قرارداد فرضی مورد پذیرش اجتماعی اتفاق نیافتاده باشد، آنگاه معنا و شناخت این دال به حالت تعلیق باقی می‌ماند. در بحث پیشین نشان دادیم که فضای مدلولی مرتبط با دال مردم‌سالاری دینی، متنوع و حتی گاه متضاد بوده است. گفتمان‌ها و خرده گفتمان‌های متعددی در یک رقابت یا حتی تخصیصات مدلولی می‌کوشند که معنای مورد نظر خود را به عنوان معنای بدیهی و طبیعی این دال تثبیت و هژمونیک کنند. اما هنوز این فرایند در جریان ورخداد است. مدلول‌ها و تعاریف ارائه شده بیشتر شخصی و فردی بوده و هنوز به سطح مفصل

بندی در سطح فراگفتمان جمهوری اسلامی نرسیده است. لذا سرریز این معناها و مدلولها همچنان در حوزه گفتمانگونگی آن باقی مانده‌اند.

### ۶. نتیجه‌گیری

باز می‌گردیم به پرسشی که در ابتدای مقاله مطرح کردیم و بنا را بر پاسخ به آن گذاشتیم. پرسش این بود که چالش‌های تثبیت و نهادینه شدن مردم‌سالاری دینی چیست؟ گفتیم که برخی آن را به عدم وجود ساختارهای مناسب مربوط دانسته و برخی نیز علل کارگزارانه و سیاسی را مطرح کرده‌اند. اما با توجه به بحثی که انجام شد به این نظر رسیدیم که این چالش‌ها پیش از آنکه ساختاری یا کارگزارانه باشند، شناختی - ادراکی است.

مفهوم مردم‌سالاری دینی اگر دال مرکزی در گفتمان‌های اصلی حال حاضر در ساختار فراگفتمان جمهوری اسلامی نباشد، حداقل یکی از جدی‌ترین و مهم‌ترین آنهاست. در واقع کوشیده شده که هم فرم و هم محتوای جمهوری اسلامی در این تعبیر گنجانیده شود. اما مشاهده کردیم که تخصصات و رقابت برای مدلول‌سازی منجر به تعلیق و تعویق شناختی - ادراکی شده است. تعلیق مدلولی در مورد دال جدی و تاثیرگذاری همچون مردم‌سالاری دینی تبعات خاص خود را به دنبال خواهد داشت. این دال این ظرفیت را دارد که حتی در مقام یکی از دال‌های مرکزین جمهوری اسلامی قرار گیرد. لذا تعلیق مدلولی آن بر سایر دال‌های پیرامونی (دقیقه‌ها) تاثیر خواهد گذاشت و چگونگی مفصل بندی آن دال‌ها را نیز تعیین خواهد کرد این تعلیق شناختی - ادراکی، مفصل بندی این نشانه‌ی جدی و پراهمیت را با مشکل مواجه کرده است. این عدم مفصل بندی به این معناست که یک قرارداد فرضی اجتماعی پیرامون مدلول این دال بوجود نیامده است. لذا هیچ کدام از مدلول‌ها و معنایی که از سوی افراد و ارکان مختلف عنوان می‌شود حالت بدیهی و طبیعی را در حیطه‌ی زبانی و به تبع آن در حیطه شناختی نیافته است. تا زمانی که مردم‌سالاری دینی با یک تعریف بدیهی شده به شکل یک شیوه زیست درونی شده در نیاید، ساختار و کارگزار نیز در سرگردانی قرار خواهد گرفت. عدم آمادگی ادراکی و ذهنی - شناختی برای قبول مدلول پذیرفته شده‌ی مردم - سالاری دینی مهمترین مانع برای گذار به آن است. در وضعیت کنونی هژمون شدن و تثبیت آن نیز در تعلیق قرار گرفته و به تعویق افتاده است. برخی معتقدند که این هژمون سازی از طریق قدرت نمادین و یا ایدئولوژی حاکم بر گفتمان حادث می‌شود لذا



دوباره بحث را به حیطه کارگزارانه مربوط میدانند. در حالی که به نظر می‌رسد این قرارداد اجتماعی در سطح جامعه اتفاق می‌افتد و بیش از اینکه امری نیت‌مند باشد احتمالی و تصادفی است.

## منابع

- اردکانی علی اکبر، ۱۳۸۳، دولت انتخابی اسلامی و مردم‌سالاری دینی، بررسی آراء شیخ محمد مهدی شمس‌الدین و دکتر مهدی حائری یزدی، انتشارات کویر.
- بشریه حسین، ۱۳۸۴، گذار به دموکراسی، تهران: نگاه معاصر.
- تاجیک محمد رضا، ۱۳۸۲، مردم‌سالاری دینی: به سوی یک گفتمان مسلط، مجله مطالعات معرفتی دانشگاه اسلامی، سال هفتم، شماره ۲۰. زمستان.
- جلایی پور حمید رضا، ۱۳۸۳، تاملاتی نظری در مورد دموکراسی در ایران کنونی، نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۳.
- خرمشاد محمد باقر، ۱۳۸۳، مردم‌سالاری دینی: دموکراسی صالحان، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۲۱ و ۲۲.
- ساعی علی، عبدالهی محمد، ۱۳۸۴، تحلیل جامعه‌شناختی دموکراتیزاسیون در ایران، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ششم. شماره ۳.
- فیرحی داوود، ۱۳۸۳، از مدینه النبی به مردم‌سالاری دینی، گفتگو توسط حیدر طاهری. خردنامه همشهری، ۲۱ بهمن ماه.
- کالر جان‌اتان، ۱۳۷۹، فردیناند دو سوسور، ترجمه کورش صفوی، تهران: انتشارات هرمس
- کدیور محسن، ۱۳۷۶، نظریه‌های دولت در اسلام، نشر نی.
- مصباح یزدی محمد تقی، ۱۳۸۰، نظریه سیاسی اسلام، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی محمد تقی، ۱۳۸۴، نقش تقلید در زندگی انسان، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی محمد تقی، ۱۳۷۸، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یورگنسن ماریان، فیلیپس لوئیز، ۱۳۹۲، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
- Beck Ulrich, and Antony Giddens, 1994, Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the modern social order, Standford University Press.

Giddenz Antony, 1991, The consequences of Modernity, Stanford university press.

Giddenz Antony, 1994 Beyond left and Right, The future of Radical politics,  
Cambridge: polity press.

Przeworski Adam and Susan C.Stokes, 1999, Democracy, Accountibility and  
Representation, Cambridge university press.

