

بررسی مناسبات حکمت سیاسی اسلامی مشاء با «دموکراسی غربی» و «مردم‌سالاری دینی»

omidimah@gmail.com

مهدی امیدنی نقلبری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۲/۲۰

چکیده

فلسفه سیاسی اسلامی، که عمدتاً محصول سه مکتب فکری حکمت مشاء، اشراق و متعالیه است، از ظرفیت مناسبی برای پاسخگویی به پرسش‌ها و مسائل نوین فلسفی سیاسی برخوردار است. با این حال، پاسخ‌های قابل استنتاج از این مکاتب، به فراخور مفاهیم، مبانی، مسائل، اهداف و روش‌های به کار گرفته شده متفاوت خواهد بود. این مقاله، به بررسی ظرفیت حکمت اسلامی مشاء برای پاسخگویی به مقوله مردم‌سالاری با استفاده از روش تحلیل مفهومی و تحلیل محتوا می‌پردازد. عدم تنافی حکمت سیاسی مشاء با مردم‌سالاری دینی و اثبات وجود قرائتی مبنی بر پیوند و ارتباط با آن و فقدان ارتباط با مقوله دموکراسی غربی، از نتایج این تحقیق است.

کلیدواژه‌ها: حکمت، فلسفه، فلسفه سیاسی، فلسفه مشاء، دموکراسی غربی، مردم‌سالاری اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تغییرات عمده در ساختار هر یک از جوامع سیاسی زمینه‌ساز طرح مسائل جدید در عرصه‌های گوناگون فکری است. براین اساس، تحولات دوره معاصر ایران، به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی را می‌توان سرآغازی برای طرح گستره وسیعی از مسائل نوین در حوزه‌های گوناگون علوم برشمرد. لزوم تشریح و تبیین جایگاه مسائل نوین در طبقه‌بندی علوم و نیز بررسی ظرفیت دانش‌های بومی برای پاسخگویی به آن، بر کسی پوشیده نیست. پاسخگویی به مسائل نوین سیاسی، در قلمرو اندیشه سیاسی اسلام، بر عهده دانش‌هایی چون فلسفه سیاسی، کلام سیاسی و فقه سیاسی است. این تحقیق، بر اساس دیدگاه فیلسوفان اسلامی پیرو مکتب مشاء، ظرفیت تبیینی حکمت سیاسی مشاء را در برابر «دموکراسی غربی» و «مردم‌سالاری دینی» مورد واکاوی قرار می‌دهد.

مفهوم‌شناسی بحث

فلسفه

«فلسفه» مابعدالطبیعه یا متافیزیک از منظر حکمت مشاء، علم به احوال کلی وجود است؛ یعنی علم به موجودات از این جهت که وجود دارند، علم به مبادی براهین در علوم نظری جزئی، علم به مراتب موجودات (فارابی، ۱۹۶۰، ص ۸۰) و علم به اول امور در وجود یعنی علت اولی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵). «حق» غایت حکمت نظری، و «خیر» غایت حکمت عملی است (همو، ۱۹۸۹، ص ۱۰۵) و غایت نهایی حکمت، عبارت از استکمال نفس انسانی (همان)، تحول شخصیت انسان به عالمی عقلی، مشابه عالم عینی (کیانی) (ابن‌سینا، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲) و یا تشبیه به خدا به قدر طاقت بشری است (اخوان‌الصفاء، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۲). چنین انسانی، همان انسان کامل یا فیلسوف کامل یا امام است که به خوبی جهان عقلی و عینی در وی تطابق یافته و شبیه به اله شده است. از این انسان کامل، به «کون جامع» تعبیر می‌شود. فلسفه همچنین، علم به حقایق اشیاء است و اشیاء همان اسماء عینی‌اند که در زبان وحی، آدم علیه السلام معلم به جمیع آنها است. «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲). پس غرض اصلی فلسفه، در دو بُعد فلسفه نظری و فلسفه عملی، پرورش انسان حکیم یا انسان کامل است. باید دید این هدف، تا چه حد در نظام مردم‌سالار قابل تحقق است؟

مشاء

اما مفهوم «مشاء» در فلسفه مشاء، مشیر به دستگاه فلسفی خاصی است که در مقام گردآوری داده‌ها از رهیافت عقلی و در مقام استنتاج و داوری، از روش برهانی بهره می‌گیرد. تقسیم فلسفه اسلامی، به فلسفه مشاء و اشراق، ریشه در تفکیک مکتب ارسطو از مکتب افلاطون دارد. در حقیقت پیروان ارسطو، عموماً «مشای» و پیروان افلاطون «اشراقی» نامیده می‌شوند. از این رو، ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) را می‌توان بنیانگذار مکتب مشائین نامید. برخی دیگر، عنوان «مشاء» را به عادت ارسطو به قدم زدن هنگام تدریس فلسفه (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۹) و نیز ماهیت تفکر که حرکت از مجهول به معلوم است، نسبت داده‌اند.

دموکراسی یا مردم‌سالاری

«دموکراسی»، مرکب از دو جزء «دموس» و «کراتوس» واژه‌ای یونانی به معنای حاکمیت، حکومت و قانونگذاری توسط توده مردم یا شهروندان است (آربلاستر، ۱۳۷۹، ص ۲۹). به دلیل نگرش ناسوتی و دنیوی به مقوله قانونگذاری و حاکمیت بالاستقلال بشر بر بشر، این معنای دموکراسی، که بر محور مدینه (polis) شکل گرفته بود، به رغم تمایز موردی با معنای نوین دموکراسی، یعنی لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی، که بر محور اومانیسم شکل یافته است، قرابت دارد. حکومت مردم بر مردم توسط مردم (دموکراسی مستقیم)، یا نمایندگان آنها برای مردم (دموکراسی غیرمستقیم)، تعریف متداول دموکراسی است (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۳۷۰). با این حال، برداشت متفق علیه از این واژه وجود ندارد. «دموکراسی بی قاعده‌ترین دانش واژه سیاسی است. هیچ الگوی مورد توافقی (نیز) از دموکراسی وجود ندارد. (بلکه) تنها الگو یا شکل خاصی از دموکراسی (دموکراسی لیبرال)، بر تفکر در این باره مسلط بوده است و تقریباً در همه جوامع سرمایه‌داری پیشرفته دیده می‌شود» (ر.ک: همان، ص ۳۳۳). دموکراسی به مثابه یک مدل حکومتی، دارای پیشینه تاریخی طولانی است. افلاطون در کتاب **جمهور**، دموکراسی را در زمره حکومت‌های بد معرفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۴۰۰ و ۴۰۴). اما در کتاب **مرد سیاسی** آن را منقسم به دو قسم خوب و بد می‌داند. از منظر وی، دموکراسی خوب، حکومت عامه مردم از روی قانون و دموکراسی بد حکومت عامه مردم بدون ابتناء بر قانون است (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۵۲۶). افلاطون خاصیت دموکراسی را بی‌بندوباری مطلق (همچون تمرّد از قانون، مسئولیت‌ناپذیری، آزادی مفرط و استبداد) و زیرپا نهادن اصول زمامداری معرفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۳، ص ۴۲۸-۴۲۹) و مساوات (نابخردانه) بین همگان در رسیدن به مقامات دولتی، وجود انتخابات در گزینش مقامات سیاسی و آزادی بیان، آزادی عمل و آزادی در آموزش و پرورش را از دیگر ویژگی‌های دموکراسی می‌داند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۱۱۳-۱۱۱۵). ارسطو نیز دموکراسی را در زمره حکومت‌های نامطلوب قرار می‌دهد. وی در **اخلاق نیکوماخوس**، دموکراسی را حکومت اکثریت می‌داند که در آن همه مردم با هم برابرند (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۱۷). وی در کتاب **سیاست** آن را حکومت مردم تهیدست (ارسطو، ۱۳۵۸، ص ۱۲۰)، حکومت توده نادان و بی‌انصاف (همان، ص ۱۲۸) و گاه حکومت آزاد مردان برمی‌شمارد (همان، ص ۱۶۲-۱۶۱). در دموکراسی باستان، اگر چه شهروندان مستقیماً در امور قانون‌گذاری و قضایی مشارکت داشتند و قدرت حکومت در دست مجمع شهروندان بود، اما شهروند بودن محدود به تعداد اندکی از افراد بود (هلد، ۱۳۸۴، ص ۶۲).

نگرش منفی متفکران یونان باستان به دموکراسی، در عصر مدرن، به نگرشی مثبت تبدیل شد. از این پس، دموکراسی حتی برای نظام‌های غیردموکراتیک، بهترین شیوه حکومت شناخته شد. اما در پاسخ به اینکه آیا دموکراسی جدید، استمرار دموکراسی قدیم است؟ و اینکه ویژگی‌های اصلی دموکراسی چیست؟ هیچ‌گونه اتفاق نظری مشاهده نمی‌شود. در پاسخ به پرسش اول، عده‌ای به تشابه دو دموکراسی (آربلاستر، ۱۳۷۹، ص ۴۵) و عده‌ای به تمایز آن دو (دوبنوا، ۱۳۷۸، ص ۲۸ و ۳۶) رأی داده‌اند. در باب ویژگی‌های دموکراسی نیز اختلاف دیدگاه وجود دارد. به نظر کوهن «در دموکراسی، اعضای اجتماع در بسیاری از جهات، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در گرفتن تصمیماتی که به همه آنها

مربوط می‌شود، شرکت دارند، یا می‌توانند شرکت داشته باشند» (همان، ص ۲۷). به نظر کارل پوپر، دموکراسی به مردم تحت حکومت اجازه می‌دهد بدون خشونت‌گری و حتی برخلاف خواست فرمانروایان، به اصلاحاتی که می‌خواهند دست یابند» (پوپر، ۱۳۸۰، ص ۹۵۷). آرتونی آربلاستر، بر این باور است که در ریشه همه تعاریف دموکراسی، هر چند هم نامشخص و پیچیده باشد، ایده قدرت جمعی و وضعیتی نهفته است که در آن، قدرت و شاید اقتدار نیز به مردم متکی است (آربلاستر، ۱۳۷۹، ص ۲۳).

به نظر منتقدین دموکراسی، یک دموکراسی برخوردار از اکثریت همگن، به سان بدترین دیکتاتوری‌ها، می‌تواند ستمگری کند (هایک، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸). دموکراسی هیچ تلاشی برای بهتر کردن اتباعش نمی‌کند، بلکه با آزاد گذاشتن آنان، زمینه انحطاط مدینه را فراهم می‌آورد (کلوسکو، ۱۳۸۹، ص ۱۹۶-۱۹۹). دموکراسی نامحدود، اگر نه بالفعل، (بلکه) بالقوه همانند یک نظام «توتالیتار» است که آزادی، مالکیت و اقتصاد را تهدید می‌کند (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۱۱۳-۱۱۸). بر این اساس، دموکراسی به دلیل برداشت‌های مختلف از آن، در خطر تبدیل شدن به مفهومی کاملاً بی‌معنا قرار گرفته است.

به هر حال، با توجه به تنوع برداشت‌ها از دموکراسی، این واژه همچنان با سیر تحول مفهومی مواجه است. لذا منحصر ساختن معنای مردم‌سالاری به تعاریف مثبت و منفی، قدیم و جدید و مبانی آنها، پذیرفته نیست. بر اساس تحقیق، دموکراسی به‌عنوان یک مقسم دارای سه قسم: دموکراسی به مثابه ایدئولوژی، دموکراسی به مثابه روش و دموکراسی به مثابه شکل و ساختار حکومت است. در بعد روشی، عناصر اصلی و مشترک دموکراسی (لابشرط از مبانی و قیود خاص) مورد توجه است. در بعد ایدئولوژیک، مبانی حاکم بر تفکر دموکراسی خاص و قیود آن مدنظر است (به شرط شیء یعنی به شرط مبانی و قیود) و در بعد ساختاری یا شکلی، به سازوکارهایی توجه می‌شود که برای تحقق عناصر اصلی دموکراسی به کار گرفته می‌شود تا دموکراسی به نظام ضد خود تبدیل نشود (به شرط لای از نظام‌های بدیل). از این رو، تغییراتی را که هر یک از ایدئولوژی‌ها، در محتوا یا مؤلفه‌های دموکراسی ایجاد می‌کنند و سازوکارهای ارائه شده از سوی هر یک از آنها، برای ساختار حکومت را نباید با اصل دموکراسی و عناصر آن یکسان تلقی کرد. بر این اساس، می‌توان سه نوع صورت‌بندی مفهومی از دموکراسی ارائه کرد که ذیل هر یک از آنها، انواعی از مصادیق نظام دموکراتیک قابل شناسایی است.

الف. مفهوم لابه‌لاسه شرط دموکراسی (دموکراسی روشی): در این تلقی از مردم‌سالاری، که به معنای سهیم ساختن مردم در تعیین سرنوشت و تأمین منافع عمومی است، دموکراسی صرفاً به‌عنوان روشی برای اعمال قدرت و حکومت مطرح می‌شود که مقتضای مشارکت مردم در یک یا چند رکن، یا همه ارکان قدرت است. دموکراسی به‌عنوان روش، در پی به حداقل رساندن خطاهای مدیریت جامعه و به حداکثر رساندن مشارکت مردم و کاهش دادن نقش افراد، به‌عنوان فرد در تصمیم‌گیری‌های سیاسی است. در دموکراسی روشی، هیچ‌گونه قید یا شرط از پیش تعیین‌شده‌ای وجود ندارد. از آنجایی که مردم‌سالاری لابه‌لاسه شرط است و با هر شرط و مبنایی قابل جمع است، از جاذبه لازم برای همه حکومت‌های مدعی دموکراسی برخوردار است. در این نوع دموکراسی، هیچ طرح از پیش تعیین شده‌ای در

اینکه دموکراسی باید مستقیم باشد یا به صورت نمایندگی، از پایین جامعه شکل گیرد، یا از بالا، توسط نخبگان تحقق یابد، یا توده مردم، به صورت خشونت‌آمیز باشد، یا مسالمت‌آمیز، علیه رژیم مستبد باشد، یا غیر آن وجود ندارد. همچنین، دربارهٔ پیش نیازهای درونی و برونی شکل‌گیری آن، هیچ ادعایی مبنی بر ضرورت بهره‌مندی جامعه از درجه‌ای از ثروت یا فرهنگ سیاسی مداراگرایانه، یا صورت‌بندی تاریخی خاص و یا شرایط خارجی و بین‌المللی خاص مطرح نیست (ر.ک: به گذار به دموکراسی، ۱۳۳۲ ص ۲۲؛ هانتینگتون و همکاران، ۱۳۶۲، ص ۳۹-۴۳). در این نگاه، چه‌بسا ممکن است ادعا شود که الهامات دینی مسیحی، موجب پیدایش دموکراسی و دخالت دادن مردم در تعیین سرنوشت خود شده است! (مارتین، ۱۳۹۵، ص ۶۱-۷۰).

ب. مفهوم به‌شرط شیء دموکراسی (دموکراسی ایدئولوژیک): دموکراسی در این معنا، همراه با مبانی، قیود و شرایطی است که بدون لحاظ آن، نظام سیاسی از اعتبار لازم برخوردار نیست. این مبانی، قیود یا شروط ایدئولوژیک یا فرایدئولوژیک، ممکن است به ترسیم شکلی متدانی و انسان‌مدار یا شکلی متعالی و خدامدار از مردم‌سالاری بیانجامد. مثل لحاظ شرط عرفی بودن سیاست و حکومت، در دموکراسی‌های غربی و یا شرط ضرورت مشروعیت دینی حکومت و نیز ضرورت شریعت و اخلاق‌مداری در مردم‌سالاری دینی. از این نوع دموکراسی، به دموکراسی به مثابه ارزش و فلسفهٔ زندگی یاد می‌شود (سیسمیک، ۱۳۷۹، ص ۲۰).

ج. مفهوم به شرط لای دموکراسی (دموکراسی ساختاری): این نوع مردم‌سالاری به صورت سلیبی تعریف می‌شود؛ یعنی ملاحظه شرایط و قیودی که فقدان آنها در تحقق دموکراسی ضروری است. مثل سلطه فردی، سلطه بر پایه زور و غلبه، خشونت، انحصارگرایی، استبداد و... که عدم آنها در ساختار نظام دموکراسی مطلوب است. می‌توان «دموکراسی شکلی یا ساختاری» را بر اساس این مفهوم از دموکراسی مورد تأمل قرار داد. ساختار دموکراسی‌های غربی، به شرط لای از دین است؛ یعنی حضور دین در ساختار نظام دموکراسی پذیرفته نیست.

با توجه به جاذبه‌های دموکراسی برای طیف وسیعی از نظام‌های سیاسی، به نظر می‌رسد این دموکراسی ایدئولوژیک غربی نیست که با اقبال جهانی مواجه است، بلکه دموکراسی به‌عنوان شیوه‌ای از اعمال قدرت میان بسیاری از تمدن‌های کهن نیز ریشه داشته است. از این رو، «برخی نظام‌های بالنسبه متفاوت و مدعی دموکراسی هستند که اصالت تاریخی بیشتری از دموکراسی غربی دارند» (مک‌فرسن، ۱۳۸۲، ص ۲۱). می‌توان گفت: این دموکراسی لایشرط (دموکراسی به مثابه شیوه اعمال قدرت یا دموکراسی روشی) است که به جهت مشروط نبودن آن به اصول، قیود و شرایط ناشی از ایدئولوژی خاص، مورد اقبال دولت‌ها و ملت‌ها قرار دارد؛ چرا که بر اساس آن، دولت‌ها و ملت‌ها خود قادر خواهند بود دموکراسی را بر اساس مبانی، قیود، شرایط، مقتضیات و سازوکارهای فرهنگی خویش (به صورت دموکراسی بشرط شیء یا بشرط لا)، مورد بازتعریف قرار دهند و آن را تعیین بخشند. در این صورت، دموکراسی همچون «جنس» منطقی است و فرهنگ و مبانی فکری هر جامعه، «فصل» ممیز آن خواهد بود. بر این اساس، می‌توان از نوعی مردم‌سالاری سخن گفت که مبتنی بر مبانی فرهنگ و اندیشه اسلامی است و «اسلامی» بودن، فصل ممیز آن از سایر دموکراسی‌ها است.

دموکراسی غربی، از لحاظ ایدئولوژیک و یا ساختار سکولار، برای بسیاری از فرهنگ‌های غیرغربی، به ویژه فرهنگ اسلامی مطلوب نیست. دموکراسی در جوامع غربی، در دو الگوی متمایز فردگرا (لیبرال دموکراسی) و جمع‌گرا (سوسیال دموکراسی) ظهور یافته و بر مبانی اومانیتستی و سکولاریستی، نسبی‌گرایی و پلورالیستی استوار شده است. روشن است که این مبانی، در تنافی با آموزه‌های وحیانی اسلام و در تقابل با مبانی مردم‌سالاری دینی است.

تحلیل مناسبات

در اینجا پس از مفهوم‌شناسی بحث، به تحلیل و واکاوی محورهای اساسی فلسفه سیاسی مشاء، یعنی مبادی، مبانی و مسائل، می‌پردازیم و مناسبات آن را با دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف. مبادی فلسفه مشاء (مفاهیم، اهداف و روش‌ها)

بررسی نسبت مفاهیم «فلسفه» و «مشاء»، با مفهوم «دموکراسی»

شناخت مفاهیم نزد حکمای قدیم که حاکی از فعالیت جمعی مردم بوده و در علوم اجتماعی جدید نیز کارایی دارند، مانند افعال و رفتار ارادی، افعال و سنن، تعاون، امت، حکومت، سیاست و مدینه، جنگ و جهاد و ... دارای اهمیت است. اما این مفاهیم، قادر به پر کردن شکاف موجود میان مردم‌سالاری و نظام سیاسی مطلوب در نظر حکما نیست.

پرسش اصلی این است که مفاهیم مطرح در مکتب مشاء، ظرفیت معنایی لازم را برای ایجاد پیوند میان مردم‌سالاری غربی و مکتب مشاء فراهم می‌سازند؟ دو مفهوم «فلسفه» و «مشاء»، چنان‌که گذشت، نسبت چندانی با دموکراسی سکولار ندارند؛ زیرا فلسفه، معرفت به حقایق اشیاء از طریق براهین عقلی است. درحالی‌که دموکراسی سکولار، نظامی مبتنی بر احساسات متغیر مردم و آرای عمومی است. از این‌رو، به رغم ارتباط نظام دموکراسی با واقعیت‌های اجتماعی، این نظام نسبتی با حقایق باطنی اشیاء ندارد. روش متداول در آن نیز برخلاف روش فلسفه، حسی، خیالی و جدلی - اقناعی است. «فلسفه» در نظر *فارابی*، شبیه دین (ملت فاضله) در قلمرو نظری و عملی است و براهین آموزه‌هایی را ارائه می‌دهد که دین عرضه نموده است» (فارابی، ۱۸۹۶، ص ۴۶-۴۷). درحالی‌که دموکراسی سکولار، بشرط لای از دین است. اما دموکراسی روشی، به دلیل خصلت لای بشرط آن، تعارض ماهوی با فلسفه مشاء ندارد.

دموکراسی در عهد کلاسیک ماهیتی مشروط دارد. *ابن‌سینا*، دو ویژگی مساوات یعنی «برابری ارزشی و عدم تمایز میان انسان فاضل و انسان دنی (فرومایه) در عقوبت و کرامت و ریاست» را یک جزء دموکراسی و «انتخاب مستقیم یا غیرمستقیم حاکمان توسط مردم» را جزء دوم آن می‌داند که هیچ‌یک، با مدینه فاضله وی سازگاری ندارد؛ زیرا فلسفه‌ای که انسان فاضل و انسان فرومایه را در یک سطح نمی‌بیند و برای رئیس، استحقاق طبیعی و شأن اکتسابی و نه انتخابی برای ریاست قائل است، نمی‌تواند دموکراسی را بپذیرد (*ابن‌سینا*، ۱۴۲۸ق، ص ۹۳).

ابن‌سینا در این بیان، نظام دموکراسی را در عرض نظام سیاسی مطلوب خود معرفی می‌کند و دو ویژگی فوق را از مختصات اصلی آن بر می‌شمارد. بنابراین، دموکراسی از نظر وی جدا از این دو ویژگی نخواهد بود. دلیل یا موبدی که نشان دهد *ابن‌سینا* این نوع دموکراسی را می‌پذیرد و آن را با ایده خود قابل جمع می‌داند، در دسترس نیست.

در نتیجه، میان دموکراسی مشروط دوره کلاسیک و دو مفهوم «فلسفه» و «مشاء» تناسبی وجود ندارد. با این حال، نمی‌توان میان مردم‌سالاری دینی با فلسفه مشاء تنافی جدی برقرار کرد. توضیح اینکه فلسفه، اگر چه معرفت به حقایق هستی است و از روش برهانی کمک می‌گیرد، اما به خلاف دموکراسی‌های سکولار، این هدف در فضای مردم‌سالاری دینی قابل تعقیب است؛ زیرا باور به حقایق ثابت و نظام منسجم و یکپارچه عالم هستی، در کنار باورهای متحول سیاسی در مردم‌سالاری دینی پذیرفته است و ثبات در عین تحول و وحدت در عین کثرت، از ویژگی‌های آن است. در این نظام، برخی از باورهای سیاسی از ثبات لازم برخوردارند. ولایت فقیه و قانون اساسی، دو محور ثبات نظام و سیستم انتخاباتی برای تصدی ارکان قدرت، نشانه تحول نظام مردم‌سالار دینی است. تساوی ارزشی میان آحاد جامعه، یا برابری ارزشی شهروندان، اگر چه در مردم‌سالاری دینی پذیرفته نیست؛ چون مردم بالطبع در مراتب از یکدیگر متمایزند (فارابی، ۱۹۹۳ ب، ص ۷۷)، اما می‌توان برابری را به دو معنا پذیرفت: یکی، برابری در مقابل قانون که در فلسفه سیاسی اسلامی پذیرفته است. دوم، برابری در عدم ولایت بر یکدیگر، به‌عنوان اصل اولیه در حاکمیت؛ به این معنا که اولاً و بالذات هیچ‌کس اعم از عالم و یا جاهل، حق حکومت بر دیگری ندارد؛ همه شهروندان در این امر، با یکدیگر برابرند. هر چند ثانیاً و بالعرض، عده‌ای به اذن الهی می‌توانند بر دیگران ولایت و حکومت یابند.

همچنین، اگر چه در نظر فیلسوفان مشاء، شخص نبی، امام و فیلسوف به دلیل معرفت به حقایق، حقیقتاً مستحق و شایسته تصدی قدرت و حکومت است - حتی اگر نسبت به او کسی شناختی نداشته باشد - اما می‌توان شناسایی چنین فردی با اوصاف مشخص را به مردم و یا به نخبگانی که نمایندگی آنها را برعهده دارند، واگذار کرد. چنانکه مردم‌سالاری دینی بر چنین شیوه‌ای استوار است.

نسبت اهداف حکمت مشاء با مردم‌سالاری

ضرورت اجتماع مدنی در فلسفه سیاسی مشاء، بر اساس اهداف مورد انتظار در آن مورد تبیین قرار گرفته است. تعاون و همیاری برای انجام کارهای نیک، یکی از مهم‌ترین این اهداف است. اما این هدف ذیل هدفی برتر قرار دارد و آن دستیابی به سعادت و کمال است.

۱. کمال‌جویی

هدف تشکیل جامعه و نظام سیاسی مطلوب در نظر ابن‌سینا، دستیابی مردم به کمالات است، نه صرف اجتماع (اجتماع لابه‌شرط)؛ چرا که چنین اجتماعی موجب دور شدن انسان‌ها از ماهیت حقیقی خود می‌شود. اجتماع مدنی، باید مبتنی بر نوامیس الهی و عدالت اجتماعی و رهبر آن باید فردی الهی باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱-۴۴۲) و به مراتب بالای کمال راه یافته باشد؛ چرا که هدایتگر جامعه به سوی سعادت حقیقی است (فارابی، ۱۹۹۳ الف، ص ۴۷). چنین اجتماعی است که مقتضی سوق دادن انسان به سمت کمالات است. پس، این هدف با اجتماع طبیعی همچون دموکراسی سکولار، که کمالات را از بین می‌برد، سازگار نیست. عدم سازگاری اهداف نظام سیاسی مشاء، با دموکراسی سکولار به معنای ناهمخوانی این اهداف با مردم‌سالاری دینی نیست؛ زیرا در این نوع مردم‌سالاری، تربیت و رشد انسان‌ها برای

دستیابی به کمالات لایق انسانی، جزئی از اهداف نظام سیاسی محسوب می‌شود. *ابن‌سینا* در نقد نظام‌های طبیعی می‌نویسد: آنها در پایه‌ریزی جامعه سیاسی بر مبنای شرایط مدینه، که یکی از آنها جهت‌دهی جامعه به سمت کمالات انسانی است، احتیاط عقلی لازم را به کار نبرده و منطبق با خردورزی رفتار نکرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱).

۲. سعادت دنیوی و اخروی

بر اساس فلسفه سیاسی مشاء، سعادت با طهارت نفس، نه رهابودگی آن، پیوند یافته است. تمایلات جسمانی و کامیابی مادی انسان، باید مهار شده و تابع خرد و خواسته‌های متعالی و روحانی او قرار گیرند. تنها از طریق خودسازی می‌توان به اصلاح رفتار خود پرداخت و با زهدورزی و رعایت اخلاق، از توجه تام به بدن و نیازهای مادی آن دوری جست و سعادت دنیا و آخرت را توأمان در سایه ایمان به خداوند به دست آورد، درحالی‌که نظام دموکراسی بر تأمین هر چه بیشتر نیازهای مادی و رفاه جسمانی تأکید دارد. هدف نهایی آن کامیابی مادی و دنیوی و رهابودگی نفس از حداکثر الزامات درونی و بیرونی است.

ثابت کردیم که سعادت با طهارت نفس به دست می‌آید. این طهارت، نفس را از صورت‌های جسمانی که در تضاد با اسباب سعادت است، دور می‌کند. این طهارت به واسطه اخلاق حاصل می‌شود و ملکات اخلاقی به واسطه افعالی به دست می‌آیند که شأنت دارند نفس را از توجه (تام) به غریزه و حس بازداشته و آن را به صورت مداوم متذکر منبعی سازند که به آن تعلق دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۵).

غایت سیاست در نظام سیاسی مطلوب فیلسوفان مشاء، به کارگیری روش‌هایی چون بسط عدالت، نشر فضایل و تکمیل اخلاق عامه در جهت دستیابی به سعادت حقیقی است. درحالی‌که در دیگر نظام‌های سیاسی (همچون دموکراسی)، غایت سیاست بهره‌گیری از منافع زودگذر مادی و به بردگی کشاندن مردم و ظلم در حق آنان است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۰-۳۰۱).

نسبت روش فلسفه مشاء با مردم‌سالاری

فیلسوف مشاء، در مقام گردآوری مطالب و استنتاج و داوری، به نحو انحصاری بر پیمودن طریق استدلال برهانی تأکید دارد. شعار «تَحْنُ أَبْنَاءُ الدَّلِيلِ / نَمِيلُ حَيْثُ يَمِيلُ»، که در آن مراد از دلیل همان برهان است، هم‌رهیافت عقلی آنان را در مقام گردآوری و هم‌روش برهانی آنان را در مقام داوری آشکار می‌کند. در این روش تلاش می‌شود تا آنچه جدلی است و برهانی نیست اخذ نشود و آنچه علت نیست علت شمرده نشود: «عدم اخذ ما لیس بعلته علت» با این حال، از نظر ملاصدرا طریق برهان و شیوه بحثی، صرفاً زمینه‌هایی هستند که فرد را آماده می‌کنند تا ملکه اتصال به عقل فعال و دستیابی به معانی عقلی و واردات قلبی حاصل آید. البته پس از حصول چنین مقامی، برهان و حدس نه تنها بی‌فایده، بلکه مضر یا مختل نیز هستند.

آیا با روش برهانی، که مقدمه ورود به معانی عقلی و کشف قلبی است، می‌توان برای سالاری توده‌های مردمی، که تابع معانی حسی و خیالی خود هستند، جایگاهی یافت؟ به نظر *ابن‌سینا*، عقل سانس انسان است و نفس مسوس. نفس در صورتی که سیاست نشود، انسان را به سمت بدی‌ها سوق می‌دهد (احمد، بی‌تا، ص ۸۷).

پس در حکمت سیاسی مشاء، عقل باید حاکم بر نفس باشد. بنابراین، همان‌گونه که سلطه نفس بر عقل پذیرفته نیست، نمی‌توان سالاری و سیطرهٔ سلاطین سوء نفسانی یا حاکمیت نفس اماره جمعی در جامعه را، که دموکراسی مدعی آن است، پذیرفت. البته در مردم‌سالاری دینی، ریاست بر عهده عقل است؛ چرا که انسان‌های صالح، عاقل و عادل در رأس آن قرار دارند و قانون اساسی عادلانه بر آن حکم‌فرما است، سایر علایق مختلف و متکثر سیاسی، ذیل وحدت عقلانی رهبری و قانون اساسی قرار گرفته و جهت داده می‌شوند. «بهترین حکومت، باید حکومت خردمندترین‌ها باشد، و اینها همواره باید اندک باشند، مردم باید ارباب باشند، اما اربابی که خدمتکارانی ماهرتر از خود را به کار گیرد» (آربلاستر، ۱۳۸۸، ص ۴۳۲).

ب. مبانی نظام سیاسی

۱. مبانی معرفت‌شناسی: فیلسوفان اسلامی مشاء، معرفت یا تصور حقایق موجودات و تصدیق به احکام و لواحق آن، توسط نفس به قدر قوت انسانی را (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۷)، امری ممکن دانسته و حکمت سیاسی خود را بر مبانی معارف عقلانی (همان، ص ۵۷)، وحیانی (همان، ص ۲۶۴-۲۶۵) و تجربی (همان، ص ۳۰۲-۳۰۳) استوار ساخته‌اند و غایت معرفت را دستیابی به سعادت حقیقی در دنیا و عقبا عنوان نموده‌اند (همان، ص ۲۵۳). درحالی‌که دموکراسی غربی، بر مبانی نسبی گرایانه استوار بوده و با منحصر ساختن معرفت در دانش‌های عرفی و بشری، به هیچ وجه وحی را جزء منابع معرفتی لحاظ نمی‌کند و صرفاً سعادت مادی دنیوی را غایت فعالیت‌های سیاسی قرار می‌دهد و «مادیات را بر ارزش‌های معنوی مقدم می‌دارد» (مک‌فرسن، ۱۳۸۲، ص ۱۳۷).

۲. مبانی هستی‌شناسی: فیلسوفان اسلامی پیرو مکتب مشاء، معتقد به سیطرهٔ هستی‌شناختی اجسام سماوی بر اجسام طبیعی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۲-۴۱۰)، مادی شش‌گانهٔ هستی (فارابی، ۱۹۹۳، ص ۲۱) علیت (مادی، صوری، فاعلی، غایی) در هستی (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۲۴)، ترتیب هستی، نقص و کمال در هستی (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵)، تفاضل و کثرت هستی (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۳-۳۰۴)، اتصال هستی، و در نهایت، وحدت هستی (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۵۷) می‌باشند. درحالی‌که دموکراسی غربی، نه تنها هیچ جایگاهی برای اشیاء و اجسام سماوی، نظام علی، وحدت و اتصال هستی و تفاضل هستی قائل نبوده، شأنی برای آنها در تدبیر حیات اجتماعی قائل نیست، بلکه اساساً جهان را تهی از روح و اخلاق می‌یابد (آربلاستر، ۱۳۸۸، ص ۴۸). به رغم تغایر و تباین دو مبنای مهم فلسفه مشاء با دموکراسی غربی، این مبانی در تباین با مردم‌سالاری دینی نیست؛ زیرا مردم‌سالاری دینی بر خدامحوری، علیت، ترتیب، اتصال و تفاضل در هستی و نیز اصالت وحدت در عین کثرت تأکید دارد.

۳. مبانی انسان‌شناختی: انسان موجودی خودبسنده نیست، بلکه نیازمند پیوند با هموعان در ظرف اجتماع (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱) و نیازمند عنایت الهی برای هدایت و رهبری است. / ابن‌سینا، طبع آدمی را متمایل به پرده‌پوشی از خطای خود و بسیار مسامحه‌گر در قبال محاسبه از خود می‌داند. وی بر این باور است که عقل انسان در بررسی احوال خویش، ممزوج با هوای نفس است (احمد، بی‌تا، ص ۸۹). از این‌رو، برای ارزیابی خود جهت دستیابی به کمال و هدایت، نیازمند اجتماع و عنایت الهی است. همچنین، انسان به اضطرار نیازمند تشکیل

حکومت و جامعه سیاسی است؛ زیرا اگر عنایت تکوینی حق تعالی و علم او، مقتضی تحقق چنین ویژگی‌هایی در آدمی است، عنایت تشریحی وی برای تشکیل حکومت ضروری تر و علم او در این زمینه نافذتر است. پس انسان در شکل‌دهی حکومت، نیازمند عنایت تشریحی خداوند است.

استدلال اول: الف. خیر بودن این امر (تشکیل حکومت) نزد خدا معلوم است؛ ب. آنچه بر خدا معلوم است، وجوب وجود دارد؛ ج. پس این خیر (تشکیل حکومت) بر خدا وجوب وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۳).

استدلال دوم: الف. رها کردن مردم به حال خود در امر حکومت، موجب اختلاف در حق می‌شود؛ ب. خداوند اختلاف در حق را دوست ندارد؛ ج. در نتیجه خداوند مردم را در امر حکومت به حال خود رها نمی‌کند (همان).

بنابراین، برخلاف مبنای اومانستی دموکراسی، فلاسفه اسلامی مشاء معتقدند که انسان موجودی خودبسند و مکنتی بالذات نبوده و افزون بر نیاز به اجتماع سیاسی، به تشریح حقوق و تکالیف از سوی خداوند نیازمند است. این مبنا، هیچ‌گونه منافاتی با مبانی مردم‌سالاری اسلامی ندارد؛ چرا که در این نوع نظام سیاسی، انسان بر اساس روابط چهارگانه وجود (ارتباط با خود، با خدا، با هم‌نوعان و با طبیعت)، دارای وجودی ربطی بوده و هیچ‌گاه از آن جدا نخواهد بود. این سنخ تمایز، در دو نظام فلسفی «مادی‌گرا» و «اسلامی» کاملاً آشکار است» (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸).

ج. مسائل مرتبط با نظام سیاسی

تمایز مسائل فلسفه سیاسی مشاء، با مسائل دموکراسی غربی را می‌توان در محورهای زیر جست‌وجو کرد:

۱. ضرورت رهبری الهی و قوانین الهی

بر پایه فلسفه سیاسی مشاء برای تشکیل حکومت، باید شرایط جامعه سیاسی برای دستیابی به کمالات عمومی فراهم گردد. از این‌رو، مشارکت، معامله، قانون، عدالت و به تبع آنها، قانونگذار و عدالت‌گستر، که لازمه وجود و بقای انسان است، ضروری است. قانونگذار و عدالت‌گستر جامعه، باید کسی باشد که قادر باشد جمیع مردم را مخاطب سازد و آنان را به پیروی از سنت و شریعت الهی ملزم کند. از این‌رو، وجود انسانی صالح از سوی خداوند، برای تصدی این امور ضرورت دارد تا حقوق و مسئولیت‌ها را مشخص نموده، مردم را از اختلاف در حق منع نماید. به تعبیر فارابی:

ممکن نیست به صورت اتفاقی، شخصی رئیس‌مدینه باشد، بلکه باید دو ویژگی داشته باشد: یکی آنکه بر حسب آفرینش و طبیعت، زمینه ریاست را داشته باشد و دیگر آنکه، واجد صورت و ملکه ارادی ریاست باشد (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۲). نیاز به چنین فردی برای فراهم ساختن نظام خیر و تعلق عنایت الهی به آن، ضروری تر و نافع تر از رویش مو بر لب و ابرو، و گودی کف پا برای انسان از سوی خداوند است. این انسان صالح، همان پیامبر الهی است که دارای اوصافی ممتاز و برتر از سایر مردم است. او باید قوانین عمومی را بر پایه وحی الهی یا آنچه توسط روح‌القدس بر او نازل شده، وضع کند (همان، ص ۱۲۵). او باید به مردم تفهیم کند که صانع واحد قادری دارند که بر خلوت و جلوت آنها آگاه است. او باید بیان کند

که امر حاکمیت و حق اصدار امر و نهی متعلق به خداست؛ چون همه چیز مخلوق او بوده و پاداش و مجازات اخروی در ید قدرت اوست. تا جمهور مردم قوانین او را قوانین نازل شده از سوی خدا و ملائکه تلقی نموده و از او اطاعت کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۱-۴۴۳).

مشروعیت الهی حکمران و وضع قوانین توسط وی، بر پایه اوامر و نواهی الهی و اجرای عدالت، سه ویژگی مهم رهبری در حکمت سیاسی مشاء است. روشن است که دموکراسی غربی، به هیچ وجه با چنین مبنایی سازگاری و تفاهم ندارد؛ زیرا اولاً؛ دموکراسی غربی بر مشروعیت مردمی متکی است. ثانیاً، نظام‌های دموکراتیک غربی خود را ملزم به اجرای عدالت فراگیر نمی‌دانند. ثالثاً، قوانین در آن عرفی بوده و منبعث از خواست مردم است. این دموکراسی، هرگز تقید به اصول و موازین از پیش تعیین شده دینی را نمی‌پذیرد (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲). برخلاف مردم‌سالاری اسلامی، که در آن، حضور نبی یا امام و یا فقیه در رأس قدرت، شرط اساسی مشروعیت نظام، انطباق با شریعت و شرط مشروعیت قوانین و اجرای عدالت از وظایف اساسی دولت اسلامی است، روشن است اراده و خواست مردم، تنها شرط فعلیت و تحقق نظام و استمرار و بقاء آن است.

۲. مسئولیت دینی دولت

در حکمت سیاسی اسلامی مشاء، دولت بی‌دین، امری واهی است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴). از این رو، تشریح حداقل لازم معارف دینی دربارهٔ خدا، معاد و آخرت، ملائکه و غیره، از وظایف معنوی حکمران است، تبیین تقدم و برتری اشیاء سماوی بر اجسام طبیعی و مادی، و تشریح ابعاد طبیعی و فراطبیعی انسان، از دیگر معارفی است که باید حکمران جامعه به مردم بیاموزد. حاکم جامعه از منظر فیلسوف مشاء، نباید مردم را به آزادی که مخالف مصالح مدینه و منافی با مقدار واجب از معرفت حق تعالی است وادارد، یا آنها را با بیان مسائل پیچیده و دشوار در باب شناخت خدا، دچار تشویش، تردید و اختلاف سازد و یا با نشر شبهه و تردید، توان ضبط و حفظ معارف حقه را از آنان بگیرد، بلکه او تنها باید حد نصاب لازم شناخت خدا را به مردم بیاموزد و به اندازه فهم و درک و تصور آنان، معارف دین را به آنان القاء کند. البته منعی نیست از اینکه سخنانش رموز و اشاراتی برای خواص به همراه داشته باشد (همان). حکمران در دیگر حوزه‌های معرفت دینی نیز (همچون حوزه باورها، ارزش‌ها و افعال)، باید حدنصاب هر یک را به صورت قواعد اندیشه، اخلاق و رفتار بر مردم عرضه نماید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۷-۴۵۱؛ فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۴۶).

رویکرد عرفی‌گرایانه و کثرت‌گرایانه دموکراسی غربی، در تنافی و تضاد با ارائه قرائتی خاص از دین به مردم است، بلکه دموکراسی، مردم را در میان قرائت‌های متکثر و متنوع از دین، رها نموده و زمینه را برای طرح گسترده شبهات و شکوک علیه دین فراهم می‌سازد. دولت دموکراتیک، نه تنها برای خود وظیفه‌ای دینی قائل نیست، بلکه دینداری حاکمان را مغایر با رعایت حقوق ادیان و آزادی بیان تلقی می‌کند (بیتهام و بویل، ۱۳۷۶، ص ۱۴۳). از این رو، فلسفه مشاء از نظر وظایف و مسئولیت دولت نیز با دموکراسی سازگار نیست.

اما در مردم‌سالاری دینی، مسئولیت‌های دینی جامعه میان دولت و مردم توزیع شده است. پس همان‌گونه که دولت

در قبال آراء، اوصاف و افعال مردم، مسئول و پاسخگو است، مردم نیز در برابر آراء، اوصاف و افعال دولت مسئولند. دولت و مردم، بر اساس اصل امر به معروف و نهی از منکر، مسئولیتی عام در برابر یکدیگر دارند.

۳. ترتیب مراتب مدیریت سیاسی

در حکمت سیاسی مشاء، ترتیب مقامات رؤسای مدینه، یا اختیار بر حسب نظام تکوین الهی و ارگانیک انسان، به صورت سلسله‌مراتب و بر اساس شایسته‌سالاری و استحقاق شکل می‌گیرد. کسی که در علم و عمل، از فضیلت برتر و بالاتری میان مردم برخوردار باشد، ریاست کل مدینه بر عهده اوست. در هر صنف، نیز برترین آن صنف در علم و عمل گزینش می‌شوند. گزینش سایر مقامات بر همین مبنا صورت می‌گیرد (احمد، بی‌تا، ص ۴۹). رئیس مدینه، به‌عنوان ملک اعظم و مقتدای مردم، خود باید ریاست و خدمت افراد و گروه‌ها را میان آنان تعیین و مرتب گرداند (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴). این رویه تا پایین‌ترین موقعیت‌ها تداوم می‌یابد، به گونه‌ای که هر کس فراخور دانش و تجربه عملی خود، در جایگاه مناسب قرار می‌گیرد و به کار مشغول می‌گردد (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۷).

درحالی‌که نظام دموکراسی غربی، بر پایه انتخابات عمومی، برابری سیاسی شهروندان، در دستیابی به سمت‌های دولتی و ارزش برابر رأی شکل یافته، و صاحب آراء عمومی بیشتر (هرچند از طریق خدعه و فریب و خرید رأی باشد)، می‌تواند به مقام ریاست دست یابد. از این‌رو، شایستگی در گزینش رؤسای حکومت مورد توجه نیست (بیتهام و بویل، ۱۳۷۶، ص ۲۷ و ۵۲). در نظام مردم‌سالار دینی، رهبری اجتماعی - سیاسی بر اساس آموزه‌های دینی، و شرایط حاکم بر جامعه اسلامی، باید در دست فقهی که جامع‌شرایط برتر رهبری در علم و تقوا و مدیریت است، قرار گیرد. شناسایی این اوصاف، بر عهده نخبگان فقهی یا خبرگان منتخب از سوی مردم است. در مراتب بعدی، افراد برای دستیابی به مقام ریاست، باید حائز بیشترین و برترین شرایطی باشند که شریعت و قانون برای آنان تعیین کرده است. تنها در صورت احراز این شرایط و پذیرش مردم، آنان قادر خواهند بود به قدرت راه یافته و مجازند در چارچوب قانون و شریعت عمل نمایند. البته در عمل، این احتمال همواره وجود دارد که مردم‌سالاری دینی در مراتب میانی به پایین، با آسیب‌های دموکراسی مواجه گردد.

۴. ترتیب انواع نظام سیاسی و سیاست‌ها

در حکمت سیاسی مشاء، انواع نظام سیاسی به این شرح مطرح شده است:

الف. نظام‌ها، بر اساس شیوه وضع قوانین عبارتند از: ۱. نظام دموکراسی مبتنی بر برابری حقوقی؛ ۲. نظام خساست یا فرومایگی، که شامل دو نظام تغلب مبتنی بر غلبه انحصاری شخص ثروتمند و نظام قَلت مبتنی بر سرمایه‌سالاری است؛ ۳. نظام حاکمیت فردی ارباب رعیتی، مبتنی بر تقدم طبیعی (برتری جسمی یا فکری)، یا فردی موروثی مبتنی بر دلاوری و کرامت؛ ۴. سرانجام نظام آریستوکراسی، مبتنی بر تقدم فضیلت و حکمت. (ابن‌سینا، ۱۳۲۸، ۹۴).

ب. نظام‌ها بر اساس فضیلت و رذیلت، عبارتند از: مدینه فاضله، مدینه جاهلیه (ضروریه، بدآله، خست، کرامت، تغلب و جماعیه)، مدینه فاسقه، مدینه متبدله و مدینه ضالّه (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۳۳). هریک از این نظام‌ها، دارای نقاط قوت و

ضعفی است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۹۳). فساد و دگرگونی آنها یا از ناحیه شهروندان و یا از جانب حاکمان صورت می‌گیرد (همان، ص ۹۵). بهترین جامعه سیاسی در نظر فیلسوفان اسلامی مشاء، مدینه فاضله و بهترین نظام سیاسی در نظر ابن‌سینا «اریستوکراسی فضلاء و حکماء» است (همان، ص ۹۴).

روشن است که رتبه‌بندی ریاست‌ها در نظر ابن‌سینا بر اساس سهمی است که در قوانین این جوامع، برای فضایل انسانی لحاظ می‌شود. از آنجاکه دموکراسی حکومت، مبتنی بر آرای عمومی و برابری حقوقی است، فضایل انسانی شخص فضیلت‌مند، هیچ تأثیری در ریاست او بر جامعه ندارد (بتیهام و بویل، ۱۳۷۶، ص ۱۰۲). البته در مردم‌سالاری دینی، شرایطی برای انتخاب‌شوندگان در نظر گرفته شده است تا انسان‌های فضیلت‌مند در عرصه قدرت حضور یابند، اما آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، ممکن است بسیار متفاوت باشد.

در حکمت سیاسی مشاء، همین سلسله‌مراتب، میان انواع سیاست‌ها نیز وجود دارد. بهترین نوع سیاست، به ترتیب عبارتند از: سیاست ملک، سیاست اختیار، سیاست کرامت، سیاست تغلب، سیاست قلت، سیاست جماعیه و نهایتاً، سیاست ترکیبی که ابن‌سینا، زمانه خود را با این وصف معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۹۴-۹۵).

روشن است ترتیب ارزشی فوق، مغایر با تعریف دموکراسی و ارزش و جایگاه آن در عصر حاضر است. امروزه نظام دموکراسی، به‌عنوان بهترین نوع نظام سیاسی شناخته می‌شود؛ هر چند در مردم‌سالاری دینی این ترتیب، با نگاهی جدید مورد بازخوانی قرار می‌گیرد و سیاست ملک و سیاست اختیار، که منطبق با سیاست الهی در عالم هستی است، با خوانشی جدید از نقش مردم در سیاست همراه می‌شود. به هر حال، آنچه می‌توان گفت این است که سیاست ملک و اختیار، که از انواع سیاست‌های مطلوب در حکمت سیاسی مشاء شمرده می‌شوند، در تنافی با نظام مردم‌سالار دینی نیست و امکان جمع میان آنها وجود دارد.

۵. ویژگی‌های لازم برای رهبری و مدیریت سیاسی

ابن‌سینا در رساله دهم الهیات شفاء، فضیلت ضروری برای مدیریت جامعه سیاسی را جانشینی از سوی شارع مقدس یا اجماع نخبگان با سابقه دینی، برتری در فقاہت، استقلال فکری - سیاسی، اصالت عقل و صاحب اخلاق شریف (عفت، شجاعت و حسن تدبیر) می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۱). فارابی دو شرط بنیادین برای رهبری و مدیریت سیاسی قائل است: اول، استعداد طبیعی یا فطری برای ریاست با دوازده خصلت (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۲۷). دوم، داشتن صورت و ملکه ارادی ریاست از طریق ارتباط با عقل فعال یا جانشینی از رئیس اول (همان، ص ۱۲۲-۱۲۶). روشن است که این اوصاف، برای مدیریت سیاسی، تمایز زیادی با دموکراسی دارد. وجود این شرایط برای رهبری جامعه در مردم‌سالاری دینی امری اساسی است، هر چند اقبال مردم نیز در این نظام، برای فعلیت یافتن حکومت و اعمال قدرت آن ضروری است.

۶. بیان نوع رفتار نخبگان با رئیس

اتخاذ روش اخلاقی و مؤدبانه در برابر رهبر سیاسی - دینی از سوی نخبگان سیاسی در حکمت سیاسی اسلامی مشاء، با روش‌هایی که این نخبگان در دموکراسی علیه رؤسای حکومت اعمال می‌کنند، قابل مقایسه نیست (رک: احمد،

۱۴۰۲ق، ص ۱۵-۱۷). برای مثال، در دموکراسی‌های غربی، رقبای سیاسی، هنگام انتخابات برای حذف رقیب از صحنه قدرت، به انواع اقدامات تخریبی غیراخلاقی دست یازیده، آن را مجاز می‌شمارند. حتی اگر رقیب، همزمان در رأس قدرت قرار داشته باشد. انتخابات اخیر ریاست جمهوری امریکا، که در آن ترامپ و کلینتون از بدترین واژه‌ها علیه یکدیگر استفاده کردند، نمونه آشکاری از این امر است. در مردم‌سالاری دینی، نوع رابطه نخبگان سیاسی با رهبری، رابطه مشاوره و جهت‌دهی است؛ یعنی از یک سو، رهبری از مشاوره نخبگان سیاسی در ابعاد داخلی و خارجی نظام بهره می‌برد. از سوی دیگر، نخبگان سیاسی نیز از هدایت‌ها و جهت‌دهی کلان امور توسط رهبری بهره‌مند می‌شوند. از این رو، احترامی متقابل میان آنان بر پایه رعایت حقوق و مسئولیت‌ها و گاه فراتر از آن، بر پایه محبت دو سویه برقرار است.

نشانه‌های مردم‌سالاری در حکمت سیاسی مشاء

۱. ارادی بودن تعیین و تحقق اهداف

در حکمت سیاسی اسلامی مشاء، دستیابی به سعادت امری کاملاً ارادی است. از طریق کسب فضایل انسانی در حوزه آراء، اوصاف و افعال به دست می‌آید. همان‌گونه که شقاوت ارادی بوده و از طریق ارتکاب شرور و ردایل حاصل می‌شود، تشکیل مدینه فاضله نیز ابزار ضروری برای فراهم ساختن زمینه‌های کسب ارادی فضایل و دستیابی به سعادت فردی و اجتماعی است (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۱۸). از این رو، رئیس مدینه فاضله نمی‌تواند و نباید از خصلت استبداد برخوردار باشد. امکان تعلق اراده جمعی به اهداف مدنی، افراد را برای گزینش آراء، اوصاف و افعال مناسب، با هر نوع نظام سیاسی، که از منظر آنان موجب دستیابی به سعادت است، فراهم می‌سازد. امکان گزینش ارادی نظام سیاسی، چیزی است که به‌عنوان پایه اساسی برای هر نوع دموکراسی تلقی می‌شود. این وجه تقریب حکمت سیاسی مشاء، با دموکراسی است. اما از آنجاکه مراد از سعادت در حکمت سیاسی مشاء، سعادت حقیقی است، و نه سعادت‌پنداری، تنها نظامی می‌تواند با اراده جمعی مردم گزینش شود که هدف آن سعادت حقیقی انسان‌ها در دنیا و آخرت باشد. روشن است که دموکراسی با این هدف سازگار نیست، اما مردم‌سالاری دینی بر چنین هدفی مبتنی است.

۲. ضرورت همکاری و مشارکت

در حکمت سیاسی اسلامی مشاء، مشارکت و همکاری مردم، شرط تشکیل اجتماعات مدنی است؛ چرا که اساساً «نوع انسان را که اشرف موجودات عالم است، بالطبع به معاونت دیگر انواع و معاونت نوع خود حاجت است؛ هم در بقای شخص و هم در بقای نوع» (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۰ و ۲۵۲)، بلکه بدون مشارکت مردم، حداقل‌های یک نظام سیاسی، چه فاضله و چه غیرفاضله تحقق نخواهد یافت. مشارکت عمومی، محور اساسی در تأمین اهداف و نیازهای مدینه فاضله همچون امنیت، پیشرفت، و... است (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۱۸). در دموکراسی نیز مشارکت عمومی مردم، یکی از ارکان اساسی است. اما اینکه مشارکت عمومی، باید منجر به سعادت‌پنداری مردم شود، یا آنکه برای دستیابی آنان به سعادت حقیقی باشد، میان دموکراسی و مدینه فاضله مشائین اسلامی تمایز وجود دارد. مردم‌سالاری اسلامی نیز خواهان مشارکت مردم در تأمین سعادت حقیقی است.

۳. ضرورت خردورزی در سیاست

از منظر فیلسوفان اسلامی پیرو مکتب مشاء، عقل اساس و بنیاد سیاست‌ورزی و اصلاح امور است. عقل، سانس و مدبر نفس انسان، در اجتماع مدبر مدینه و در عالم مدبر هستی است (احمد، بی‌تا، ص ۸۷). مردم در مراتب عقل از یکدیگر متفاوتند. از این‌رو، تنها کسی می‌تواند عهده‌دار ریاست مدینه شود که از عقلانیت بیشتری، نسبت به دیگران برخوردار باشد. خردورزی در فلسفه مشاء، به دلیل اینکه نفسانیات را تحت کنترل عقل قرار می‌دهد، متمایز از خردورزی در دموکراسی غربی است. عقل در دموکراسی ابزاری، در خدمت نفس اماره جمعی قرار می‌گیرد و به ارزیابی منافع و مضار آن می‌پردازد، اما در مردم‌سالاری دینی، هم حجت درونی برای هدایت و کنترل نفس است و هم نقش رهبری در عرصه سیاست و دولت را بر عهده دارد.

۴. امکان تحول‌پذیری آراء عمومی مردم

بر اساس حکمت سیاسی اسلامی مشاء، همواره امکان تحول، دگرگونی و استحاله هر یک از آراء، اوصاف و افعال مردم وجود دارد. از این‌رو، نظام‌های سیاسی نیز قابل تغییر خواهند بود (فارابی، ۲۰۰۲، ص ۱۳۳) دگرگونی (منفی) یا به خاطر بی‌تفاوتی و اختلاف خود اهل مدینه است، یا به خاطر نیروهای مسلط بر جامعه (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۹۵).

طرفداران دموکراسی نیز تأکید زیادی بر نقش تحول افکار عمومی در تحول نظام اجتماعی و مدینه دارند و حکمت مشاء مؤید آنان است. با این حال، تمایز در این است که حکمت سیاسی مشاء، برخی از اصناف تحول در آراء و افکار را نه تنها مفید نمی‌داند، بلکه بر مضر بودن آن تصریح دارد و بر این باور است که مدینه فاضله، جز با آراء و افکار فاضله شکل نمی‌گیرد. درحالی‌که دموکراسی هرگونه تحول در آراء را به نفع نفس اماره آدمی مفید دانسته، آن را لازمه پیشرفت بر می‌شمارد. از این‌رو، از همه ابزارهای رسانه‌ای، مد، هنر، بازی، انواع نرم‌افزارها، اغذیه‌ها و نوشیدنی‌ها، مواد مخدر و... برای تغییرات دلخواه در جوامع بهره می‌گیرد. دولت‌های دموکراتیک، تنها زمانی با جدیت به افکار عمومی توجه می‌کنند که بدانند در صورت عدم توجه به این افکار، برکناری آنها از پست‌هایشان کاملاً محتمل است (بتیهام و بویل، ۱۳۷۹، ص ۲۵). در مردم‌سالاری دینی نیز تحول افکار در جهت تأمین مصالح عمومی و سعادت افراد جامعه مطلوبیت است و پیشرفت محسوب می‌شود. از این‌رو، هر نوع تحولی پذیرفته نیست؛ چرا که تحول افکار به سوی انکار حقایق، یا خشک مغزی و تحجر، یا تعافل و تجاهل روشنفکر‌مآبانه، یا جهالت مدرن را نمی‌توان معقول دانسته و پذیرفت.

۵. ضرورت اقتناء افکار عمومی

از آنجاکه پیشرفت نظام سیاسی در مسیر تأمین سعادت، مبتنی بر اراده آحاد جامعه و کمال هر فرد نیز در گرو کسب ارادی فضایل است، افراد جامعه باید بتوانند از مسائل اجتماعی و تحولات سیاسی آگاهی یابند و از آن برای فعالیت فردی و اجتماعی خویش بهره گیرند. در حکمت سیاسی اسلامی مشاء، رهبران سیاسی جامعه باید قادر باشند از طریق خطابه، افکار عمومی را متوجه اهداف نظام کرده، اطلاعات لازم و مفید به حال مردم را در اختیار آنان قرار دهند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۸۸۷). در دموکراسی نیز رهبران سیاسی برای افکار عمومی برنامه دارند. هدف آنان، تحریف افکار و

سوار شدن بر موج احساسات و عواطف مردم، برای استمرار قدرت سیاسی است. رسانه‌ها نیز وظیفه آگاهی بخشی عمومی را بر عهده دارند، اما آنان تنها اموری را به آگاهی مردم می‌رسانند که چارچوب‌های فکری و ارزشی حاکم بر رسانه‌ها، منافع طبقات حاکم و نیز سیاست‌های جریان مسلط بر جامعه مجاز می‌شمارند. از این رو، بسیاری از اخبار درست به مخاطبان انتقال نمی‌یابد. دکتر حسن ترابی از روشنفکران دینی سودان در این باره می‌نویسد: «هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که نظام‌های سیاسی غرب، بازتابی از اراده مردم است؛ زیرا میان مردم و نظام‌های سیاسی لایه‌هایی از رهبران حزبی و لایه‌هایی از منافع طبقه ویژه وجود دارد» (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۲).

اما در مردم‌سالاری دینی، هدف رهبران سیاسی این است که مردم از موفقیت‌های نظام منتخب خود و نیز دسیسه‌های دشمنان آگاهی یابند، تا با بصیرتی بیشتر به انتخاب راه آینده خویش همت گمارند.

۶. تأکید بر عنصر مشورت و شورا

بر اساس حکمت سیاسی اسلامی مشاء، هر فرد در افکار و تدابیر خود، نیازمند مشاوره با صاحبان خرد است (احمد، بی‌تا، ص ۲۸) و به ویژه رهبر سیاسی باید در اموری که مرتبط با منافع و مصالح عموم مردم است، همچون نیرو (و امکانات)، جنگ و صلح (مسائل کلان نظامی) - حفظ، حراست، و اداره کشور (شهرداری - نیروی انتظامی - فرمانداری و...)، در درآمدها و هزینه‌های عمومی (دخل و خرج مدینه)، در وضع قوانین کشور و...، یا صاحبان خرد و تجربه مشورت نموده، از نظرات آنان استفاده نماید (ابن‌سینا، ۱۴۰۲ق، ص ۸۸؛ ۱۴۲۸ق، ص ۹۲).

شورا و مشورت در دموکراسی غربی نیز دارای اهمیت است، اما معیار در آن رأی اکثریت است. در حالی که در حکمت سیاسی مشاء، شورا و مشورت برای دستیابی به حق در مسئله است و نیز ابزارهایی برای فعال نمودن اعضای جامعه برای مشارکت در امور و افزایش خردورزی در جهت تأمین سعادت حقیقی است. این معنا در مردم‌سالاری دینی نیز مطرح است.

ضرورت نقد و اصلاح احوال رؤسای حکومت

از منظر حکمت سیاسی مشاء، وجود کسانی که بتوانند از روی عقلانیت و محبت، محسنات و عیوب رؤسا را برای اصلاحشان به آنان یادآوری کنند، ضروری است. غفلت از حالات نفس و آلودگی‌هایی که برای نفس در مراودات با مردم ایجاد می‌شود و نیز همشینی با نزدیکان بدرفتار، می‌تواند اوصاف نیک حاکمان را به اوصاف زشت تبدیل نماید، از این رو، وجود ناصحانی خیرخواه برای آنها ضرورتی انکارناپذیر است (احمد، بی‌تا، ص ۸۸). در این حکمت، خطابه‌هایی نیز تحت عنوان منافرات و مشاجرات در باب شیوه تمجید از فضایل حاکمان و در باب شکایت از جور و نیز اعتراض به تعدی ارادی آنان به سنت بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۹۲-۱۰۳).

نقد و اعتراض به حاکمان، اگر چه در دموکراسی توسط رسانه‌ها و احزاب سیاسی و گاه هم‌حزبی‌ها قابل طرح است، اما این انتقاد، اغلب توأم با خیرخواهی و محبت نیست، بلکه به دلیل اصالت تقابل (تقابل اکثریت و اقلیت) و اصالت حفظ و حمایت از روابط خاص قدرت است (تیهام و بویل، ۱۳۷۹، ص ۴۰؛ مک‌فرسن، ۱۳۸۲، ص ۹۵). در مردم‌سالاری دینی،

هدف از نقد و اعتراض، اصلاح رفتار حاکمان بر مدار دیانت، عقلانیت و اخلاق است، هر چند در عمل، ممکن است برخی آفات دموکراسی نیز به دلیل عدم رعایت اصول مردم‌سالاری دینی در جامعه ظهور و بروز یابد.

نتیجه‌گیری

این مقاله به بررسی مناسبات میان حکمت سیاسی اسلامی مشاء، با دموکراسی غربی و مردم‌سالاری دینی پرداخت. بر این اساس، ابتدا سه محور از مبادی حکمت سیاسی اسلامی مشاء، یعنی مفاهیم، اهداف و روش‌ها مورد بحث قرار گرفت. در یک نسبت سنجی میان مفاهیم، ناسازگاری مفهومی میان دموکراسی با فلسفه مشاء و نیز تمایز اهداف حکمت سیاسی مشاء، با اهداف نظام دموکراسی وجود داشت. بررسی روشی نیز حاصلی جز تمایز در روش‌ها نداشت. سپس، در بررسی نسبت حکمت سیاسی اسلامی مشاء، با دموکراسی غربی؛ تأمل در مبانی آن دو یعنی بررسی تمایز در مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بود. گام سوم، بررسی نسبت حکمت سیاسی مشاء با دموکراسی، تأمل در مسائل این دو بود. واکاوی تمایز این مسائل نیز در شش محور زیر صورت گرفت. مسئله رهبری الهی و قوانین الهی، مسئولیت دینی دولت، ترتیب مراتب مدیریت سیاسی، ترتیب انواع نظام سیاسی و سیاست‌ها، ویژگی‌های لازم برای مدیریت سیاسی، بیان نوع رفتار نخبگان با رئیس.

به رغم تمایزهای موجود میان حکمت سیاسی اسلامی مشاء و دموکراسی غربی، نویسنده بر این باور است که وجوه تشابهی نیز میان این دو وجود دارد. بررسی این وجوه تشابه، در هفت محور مورد بررسی قرار گرفت: ۱. ارادی بودن تعیین و تحقق اهداف؛ ۲. ضرورت تعاون و مشارکت؛ ۳. ضرورت خردورزی در سیاست؛ ۴. امکان تحول‌پذیری آراء عمومی؛ ۵. ضرورت اقتناء افکار عمومی؛ ۶. تأکید بر عنصر مشورت و شورا؛ ۷. ضرورت اصلاح مستمر احوال رؤسا.

تأمل بیشتر در وجوه تشابه، حاکی از وجود تمایزی روشن حتی در این موارد است. از این رو، تفاوت حکمت سیاسی اسلامی مشاء با دموکراسی بسیار جدی است. اما اینکه آیا آنچه از این حکمت در تمایز با دموکراسی غربی است، در تعایر با مردم‌سالاری دینی نیز خواهد بود؟ نتیجه تحقیق، اثبات عدم تنافی آموزه‌های حکمت سیاسی مشاء با مردم‌سالاری دینی است. روشن است که این امر، به معنای اثبات مردم‌سالاری دینی با تکیه بر حکمت مشاء نیست. حکمت سیاسی اسلامی مشاء از بیان نقش، حقوق و مسئولیت‌های مردم در قبال حکومت و رابطه متقابل میان مردم و دولت تا حد زیادی ساکت است. استمرار این مباحث، در قالب «سیاست متعالیه اسلامی»، بر مبنای اندیشه‌های بنیانگذار انقلاب اسلامی و آراء متفکران اسلامی معاصر، رهگشای رفع نواقص موجود است.

منابع

- ابن سینا، ۱۳۷۸، *الاثارات و التنبیهاات*، تحقیق مجتبی زارعی، چ دوم، قم: چ ۲ بوستان کتاب
- _____، ۱۴۲۸ق، *المجموع او الحکمه العروصیه*، تحقیق محسن صالح، بیروت، دارالهادی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، الالهیات*، ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیتاله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۳۰ق، *الشفاء، المنطق، البرهان*، ابراهیم مدکور، قم، ذوی القربی.
- _____، ۱۹۸۹م، *رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، چ سوم، قاهره، دارالعرب للبیستانی.
- _____، ۲۰۰۸م، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء*، بیروت، دار صادر.
- _____، ۱۳۷۹، *دموکراسی*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آشیان.
- _____، ۱۳۸۸، *لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، چ چهارم، تهران، نشر مرکز.
- _____، ۱۳۸۵، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۵۸، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، چ سوم، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- _____، ۱۳۵۳، *جمهوری*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، ابن سینا.
- _____، ۱۳۸۰، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۳ تهران، خوارزمی.
- _____، دیوید و کوین بویل، ۱۳۷۶، *دموکراسی چیست؟*، ترجمه شهرام نقش تبریزی، تهران، ققنوس.
- _____، پوپر، کارل، ۱۳۸۰، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزتاله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- _____، دوبنوا، آلن، ۱۳۷۸، *تأمل در مبانی دموکراسی*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، چشمه.
- _____، سیسمیک، تیموتی، ۱۳۷۹، *اسلام و دموکراسی*، ترجمه شعبانعلی بهرامپور و حسن محدثی، تهران، نشر نی.
- _____، عبدالمنعم، احمد فؤاد، بی تا، *مجموع فی السیاسه (الفارابی، المغربی و ابن سینا)*، اسکندریه، شباب الجامعه.
- _____، فارابی، ابونصر محمد، ۱۹۹۳م «الف»، *فصول متزعه*، بیروت، دارالمشرق.
- _____، ۱۹۹۳م «ب»، *کتاب السیاسه المدنیه*، بیروت، دارالمشرق.
- _____، ۱۹۸۶م، *کتاب الملّه*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق
- _____، ۱۹۶۰م، *کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین*، تحقیق البیر نادر، بیروت، المطبعه الکاتولیکیه.
- _____، ۲۰۰۲م، *کتاب آراء اهل المدینه الفاضله*، تعلیق البیرنصری نادر، چ هشتم، بیروت، دارالمشرق.
- _____، فیروزجایی، یارعلی، ۱۳۹۳، *حکمت مشاء*، قم، حکمت اسلامی.
- _____، کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، جلد یکم، ترجمه سیدجلال الدین محتوی، چ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و سروش
- _____، کلوسکو، جورج، ۱۳۸۹، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، جلد ۱ (دوران کلاسیک). تهران، نشر نی.
- _____، طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۳، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چ چهارم، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۶۳، «رساله جبر و اختیار» *دو رساله فلسفی در بیان اراده انسان*، تهران، علوم انسانی.
- _____، مارتین، ژاک، ۱۳۹۵، *مسیحیت و دموکراسی*، ترجمه سهیل صفاری، تهران، نگاه معاصر.
- _____، معلمی، حسن، ۱۳۸۹، *حکمت مشاء*، قم، هاجر.
- _____، مک فرسن، سی بی، ۱۳۸۲، *سه چهره دموکراسی*، تهران، دیگر.
- _____، مک لند، ج. اس، ۱۳۹۳، *تاریخ اندیشه سیاسی غرب*، ترجمه جهانگیر معینی، جلد ۱ تهران، نشر نی.
- _____، نبوی، سیدعباس، ۱۳۷۹، *مردم سالاری در حاکمیت اسلامی*، تهران، تمدن و توسعه اسلامی.
- _____، هلده، دیوید، ۱۳۶۹، *مدل های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، روشنگران.
- _____، هیوود، آندرو، ۱۳۸۳، *مقدمه نظریه سیاسی*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس.