

تبلور انگاره‌های سیاسی اسلام در مردم‌سالاری دینی از دیدگاه فلسفه سیاسی استاد مطهری

داود تقی‌لو*

چکیده

اندیشمندان در ترسیم نظام سیاسی و محتوای آن، همواره به سه مسئله می‌پردازند: الف) توصیف ساختار موجود؛ ب) تحلیل ساختار و انگاره‌های مطلوب؛ ج) شیوه گذار از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب. این نوشتار در پی آن است که به بررسی ساختار سیاسی مطلوب و انگاره‌های آن از دیدگاه فلسفه سیاسی استاد مطهری بپردازد. اساسی‌ترین عناصر محتوایی این پژوهش عبارتند از: شرط علم، عدالت و مدیریت برای رهبر؛ محوریت دغدغه دین برای حکومت؛ هدفمندی حاکمیت؛ ظلم‌ستیزی؛ تأمین امنیت معنوی و مادی؛ مردم‌سالاری دینی؛ کارآمدی و زمینه‌سازی برای رشد و پیشرفت؛ و محوریت دین اسلام در سیستم قانون‌گذاری. پرهیز از شیوه‌های استبدادی، نفی اشراف‌سالاری، نفی موروثی کردن قدرت، ارج نهادن به آرای عمومی، بهره‌گیری از دیدگاه‌های مردم و حفظ کرامت انسان‌ها، مهم‌ترین مؤلفه‌ها در حوزه ساختار سیاسی است. این پژوهش با روش توصیفی، تحلیلی و استنباطی تهیه و نگارش شده است.

کلیدواژه‌ها

ساختار سیاسی، انگاره‌های سیاسی، مردم‌سالاری دینی، جمهوری اسلامی، دموکراسی.

مقدمه

پرسش درباره «نظام سیاسی مطلوب و کارآمد» برای اداره و رهبری جوامع انسانی، اساسی‌ترین پرسشی است که در سیر تاریخی فلسفه سیاسی، همواره مطرح بوده است و هریک از مکاتب سیاسی و اندیشمندان آن، تلاش کرده‌اند به اندازه توان خود به آن پاسخ دهند. برخی از اندیشمندان در تأملات خود در بیان حکومت مطلوب، به نوع و محتوای حکومت‌ها توجه کرده‌اند و برخی نیز به شکل و ساختار حکومت‌ها. از میان اندیشمندان اسلامی معاصر، کسی که به صورت متقن و کارآمد و با بیانی شیوا، به تحلیل عقلانی مسائل اجتماعی و سیاسی پرداخته است، استاد شهید مرتضی مطهری رحمته‌الله علیه است. این پژوهش، نظام سیاسی مطلوب استاد را نخست از جهت انگاره‌ای و سپس از جهت شکل و ساختار و اوصاف حاکمان آن روشن می‌سازد. سرانجام، تبلور مباحث دو ساحت، در مردم‌سالاری دینی آشکار می‌گردد. چنین نگرشی در میان پژوهش‌های انجام شده در حوزه اندیشه سیاسی استاد به چشم نمی‌خورد.

نظام سیاسی مطلوب استاد، به عنوان حاصل اندیشه‌های بنیادین نظریه پرداز و فیلسوفی مسلمان، درباره مسائل سیاسی - اجتماعی نظام دینی و مردم‌سالار، می‌تواند هم راه گشای مسائل داخلی ما و هم الگویی برای جنبش‌های امروز جهان، به ویژه جهان اسلام باشد. مقصود از ساحت انگاره‌ای حکومت، حوزه‌ای از مباحث است که محتوا و درون‌مایه حکومت و همچنین عناصر مقوم و تشکیل دهنده محتوای آن را دربر می‌گیرد. شاخصه اصلی برای سطح مطلوبیت حکومت اسلامی، اندازه ابتدای آن بر مبانی توحیدی اسلام و محوریت آموزه‌های اسلامی در راستای پیشرفت و تعالی انسان و جامعه است. از این رو، در ادامه باید محتوای نظام سیاسی اسلام که برگرفته از منابع اسلام است، بیان روشن‌تری یابد. بدین گونه که مؤلفه‌های مؤثر در اسلامیت آن تبیین شود تا سرانجام به ملاک‌هایی برای اسلامیت یک نظام سیاسی دست یابیم. همچنین در بحث ساختار که رکن دیگر حکومت است، بیان خواهد شد که آیا فلسفه سیاسی اسلامی، با رویکردی تأسیسی و همیشگی، ساختار ویژه‌ای از دولت همانند دولت نبوی صلی الله علیه و آله و سلم را نوآوری کرده است؟ یا یکی از مدل‌های رایج در فلسفه سیاسی را امضا می‌کند؟ یا کلیاتی درباره ساختار حکومت، بدون تعصب بر ساختار خاصی ارائه کرده است؟ که در این

فرض، برخی ساختارهای ناسازگار با کلیات پیشنهادی اسلام، رد خواهد شد؛ و یا اینکه اسلام، هیچ نظر اثباتی و سلبی درباره ساختار خاصی از حکومت ندارد؟

الف) انگاره‌های نظام سیاسی مطلوب

یکی از مسائلی که در فلسفه سیاسی اسلامی دارای اهمیت است، نوع، محتوا و کیفیت نظام سیاسی است که چه بسا از آن با عنوان «اسلامی بودن حکومت» یاد می‌شود. شاخصه اصلی برای سطح مطلوبیت حکومت اسلامی، در اندازه هم‌خوانی آن با مبانی توحیدی و آموزه‌های اسلامی است. «حکومت اسلامی و جنبه اسلامی بودن حکومت، به حاکمیت عملی یک طبقه ارتباط ندارد؛ به حاکمیت یک ایدئولوژی ارتباط دارد» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۳۱). حاکمیت ایدئولوژی اسلام بدین معناست که همه ارکان و عناصر اصلی و فرعی آن برخاسته از مشروعیت الهی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۹۴). از این رو، در ادامه برای پی بردن به عناصر بنیادین اسلامیت نظام سیاسی اسلام، به بررسی مهم‌ترین مؤلفه‌های آن می‌پردازیم

۱. حاکمیت دین در سیاست اسلامی

در آئینی که سراسر آن پُر از دستورات اجتماعی و حکومتی است، ریاست و مرجعیت دینی، ریاست دنیایی را نیز در پی خواهد داشت (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۷۳۳). بر این اساس، یکی از شئون پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حکومت بود و این مسئولیت را نه از سوی مردم (و از باب وکالت)، بلکه از سوی خدا (و از باب ولایت) بر عهده داشتند (همان). بهادادن اسلام به امر سیاست، حکومت، جهاد و قوانین سیاسی، برای پاسداری از موازین معنوی - یعنی توحید، معارف متعالی اخلاقی و عدالت اجتماعی - است (همو، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۸۵)؛ اما از آنجا که همواره دین بازیچه حاکمان و خلفای ستمگر بوده تا با آن، حکومت خود را مشروعیت ببخشند؛ باید روش و نظام درست همبستگی دین و سیاست تبیین شود.

هبستگی دین و سیاست که امثال سید جمال مطرح می‌کردند، به معنای این نبود که به قول کواکبی، استبداد سیاسی به خود قداست دینی بدهد؛ بلکه برعکس به معنی این است که توده مسلمان، دخالت در سرنوشت سیاسی خود را یک وظیفه و مسئولیت

مهم دینی بشمارد. همبستگی دین و سیاست به معنی وابستگی دین به سیاست نیست؛ بلکه به معنی وابستگی سیاست به دین است (همو، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۹).

۲. اصالت اهداف معنوی و دینی در عین ارج نهادن به اهداف دنیوی

در نظریه سیاسی اسلام، در کنار ارج نهادن به اهداف رایجی که در دیگر حاکمیت‌ها مطرح بوده و ناظر به کارآمدی آنهاست، اهداف ویژه‌ای براساس نظام ارزشی اسلام در نظر گرفته شده است. آگاهی از این اهداف که بیشتر برخاسته از فلسفه تشکیل حکومت در اندیشه سیاسی اسلام است، در فهم درست از محتوای حاکمیت اسلامی نقش بسزایی را داراست. در اینجا به بررسی برخی از اهداف اساسی حکومت اسلامی می‌پردازیم:

أ. اصلاح انحرافات پدید آمده در دین

در دوره‌های مختلف و با روی کار آمدن حکومت‌های گوناگون، دگرگونی‌هایی در ادیان رخ می‌دهد؛ زیرا دولت‌های نامشروع، برای استمراربخشی به حاکمیت خود، دست به تحریف اندیشه‌ها و باورهای مردم می‌زنند و تلاش می‌کنند مردم را در بحران‌ها و تهدیدهای داخلی و خارجی با حکومت همراه سازند. در این میان یکی از مسئولیت‌های خطیر و ظریف حاکمیت اسلامی، اصلاح انحرافات و جلوگیری از تحریف باورهای اصیل مردم به دست بدخواهان و کینه‌توزان است.

امام علی علیه السلام هدف خود را از پذیرش حکومت، با وجود آن همه انحراف پدید آمده در آموزه‌های اسلام، در همین راستا دانسته و می‌فرماید: «لِنَرُدَّ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ» (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۹). سید جمال نیز این هدف والا را با عبارت «بازگشت به اسلام راستین» یاد می‌کند که در واقع ترجمه فارسی همین جمله است. سنت‌های اسلامی، نشانه‌های راه سعادت و رستگاری است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۱۱۳) و از همین روست که حاکمیت اسلامی، اهتمام ویژه‌ای بدان ورزیده است.

آنچه در فلسفه سیاسی غرب مطرح است، دفاع از آب و خاک و جان‌ها در برابر دشمنان داخلی و خارجی است؛ ولی در اسلام افزون‌براینها، دفاع دیگری بایسته است و آن دفاع از

ارزش‌های اسلامی و بالاتر از آن، دفاع از کیان اسلام است (مصباح، ۱۳۹۱ ب، ج ۲، ص ۳۳۷). بنابراین، حکومت اسلامی باید در همه جنبه‌ها، هرچند در ظاهر گاهی به زیان حکومت هم باشد، اساس و اصول آموزه‌های اسلامی را رعایت کند. البته قوانین اسلام در برخورد با مسائل نوین و فراخور زمان از انعطاف لازم برخوردار است که براساس مصلحت همه مسلمانان برخی از احکام برای مدت معینی تغییرپذیر و یا حتی تعطیل‌پذیر هستند. کوتاه آنکه، هنگامی می‌توان از اسلامی بودن حکومت در اسلام یاد کرد که دغدغه دین و اجرای دستورات آن، یکی از اصول اساسی حاکمیت باشد. در این میان برخی حکومت دینی را با این معیار تعریف می‌کنند (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۳۰).

ب. سعادت

مسئله سعادت و چگونگی دستیابی آن، از دغدغه‌های کهن و ریشه‌دار انسان است. بر همین اساس، مکتب‌های گوناگون جهان برای جذب افراد، روی این نیاز فطری بشر دست گذاشته‌اند و - به‌درست یا نادرست - ادعای توانایی رساندن پیروان خود به سعادت را دارند. فارابی نخستین فیلسوفی است که در دو رساله *تحصیل السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة*، محور اصلی بحث‌هایش را مقوله سعادت قرار داده است. معلم ثانی، سیاست مدن را با نگاه به غایت آن تعریف کرده و آن را دانش شناخت سعادت (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۲؛ ۱۴۲۱، ص ۶۷؛ ۱۹۹۱، ص ۵۹) و دستیابی آن معرفی کرده است (عامری، ۱۳۳۶، ص ۱۷۵).

اینکه غایت و مقصد اجتماع را سعادت معنوی و اخروی بدانیم یا لذت‌های مادی و دنیوی، در فلسفه سیاسی اسلامی و حتی فلسفه سیاسی یونان نیز مورد توجه بوده است. تعیین غایت و مقصد اجتماع، برپایه انسان‌شناسی و تفسیری که از انسان ارائه می‌شود، امکان‌پذیر خواهد بود. از آنجاکه انسان موجودی مرکب از جسم و روح است و حقیقت انسان، نفس اوست که مادی نیست، سعادت وی نیز مادی نخواهد بود. سعادت حقیقی انسان، همانا سعادت معنوی و اخروی اوست. همچنین براساس آموزه‌های اسلام، چنانچه کسی برخی از ساحات سعادت دنیوی (همچون خرد، عزت و کرامت) را نداشته باشد، در ساحات دیگر سعادت‌مند نخواهد بود.

ت. عدالت

یکی از مبانی فکری و اصول عملی‌ای که قرآن به آن تأکید می‌کند، عدالت‌گرایی و حق‌محوری است.^۱ براساس این رویکرد، باید با همه افراد و ملت‌ها، حتی دشمنان نیز رفتاری عادلانه داشت؛ «دشمنی گروهی باعث نشود که با آنان به عدالت رفتار نکنید، عدالت پیشه کنید که آن به تقوا نزدیک‌تر است» (مائده: ۸).

مفهوم عدالت از گذشته بسیار دور، در کانون منظومه فکری اندیشمندان سیاسی قرار داشته است. افلاطون آن را سنگ زیرین فضایل، هماهنگ‌کننده اجزای سه‌گانه مدینه و موجب یگانگی و اعتدال آنها می‌دانست (کریشنان، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۸). دیدگاه‌های دیگری نیز درباره مفهوم عدالت، از سوی اندیشمندان غربی مطرح شده است (ر.ک: میلر، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱-۱۲۴).

با توجه به اهمیت عدالت در نظام سیاسی اسلام، اندیشمندان برجسته اسلامی بر جایگاه آن تأکید کرده و آن را در رده والاترین اهداف حکومت بیان کرده‌اند. برپایی عدالت و گسترانیدن آن، از اهداف پیامبران علیهم‌السلام بوده است و از همین رو دست به تشکیل حکومت زدند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۷-۴۸؛ امام خمینی، ۱۳۸۷، ص ۵۹). مهم‌ترین وظیفه پیامبران علیهم‌السلام، برقراری نظام عادلانه اجتماعی از راه اجرای قوانین و احکام است.^۲ بنابراین می‌توان حکومت اسلامی را حکومت عدالت‌ناامید (امام خمینی، ۱۳۸۷ الف، ج ۳، ص ۵۰۹). همچنین از آنجا که عدالت نیز همچون سعادت از مبانی اخلاقی است، پس حکومت در اسلام دارای اهدافی فضیلت‌مدار است.

در حکومت اسلامی عدالت و جایگاه برجسته آن، نقش ویژه‌ای در ظلم‌ستیزی دارد؛ چراکه از ویژگی‌های اصلی نظام‌های استبدادی و دیکتاتوری، ظلم و بی‌توجهی به مقوله عدالت است؛ ولی در اندیشه سیاسی اسلام، برپایی عدالت در سطوح مختلف و برچیدن ظلم در اشکال گوناگون آن، از اصلی‌ترین اهداف حکومت معرفی شده است؛ به گونه‌ای که اگر برخلاف آن عمل شود، حکومت ماهیت دینی خود را از دست خواهد داد. حکومت اسلامی

در توجیه موجودیت و ماهیت خود، ظلم‌ستیزی را از مؤلفه‌های اصلی خود بیان می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۱۱، ص ۳۰۵-۳۱۱).

ث. امنیت

امنیت از مقولات مهم و رایج زندگی بشر است که گذر زمان از اهمیت آن نکاسته است و روزبه‌روز گستره و دامنه وسیع‌تری می‌یابد؛ زیرا انجام هر کاری بدان وابسته است و در نبود آن، نه عدالت تحقق می‌یابد و نه آزادی. بی‌جهت نیست که بیشتر فیلسوفان سیاسی، کار ویژه حکومت را تأمین امنیت دانسته‌اند. هابز، برجسته‌ترین نظریه‌پرداز این اندیشه است. ابن‌خلدون پس از بیان علت شکل‌گیری جامعه می‌گوید: «هرگاه این اجتماع برای بشر حاصل آید و آبادانی جهان به وسیله آن صورت پذیرد، ناگزیر باید حاکمی در میان آنان باشد تا از تجاوز دسته‌ای به دسته دیگر جلوگیری کند؛ زیرا تجاوز در طبایع حیوانی بشر، مخمر است» (ابن‌خلدون، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۷۷-۷۹).

مفهوم امنیت، مصونیت از تعرض و تصرف بدون رضایت است. امنیت درباره افراد، به معنای آن است که نسبت به حقوق و آزادی‌های مشروع خود بیم و هراسی نداشته باشند و بدانند که هرگز این حقوق گزندی نخواهد دید و هیچ چیزی آن را تهدید نکند (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۳۶۲). مراد از امنیت سیاسی، اطمینان شهروندان به احقاق حقوقشان از سوی دولت است. وظیفه دولت در این زمینه این است که در مراحل مختلف قانون‌گذاری، قضاوت و اجرای قوانین، بی‌طرفی خود را نسبت به شهروندان حفظ کند و شهروندان نیز از این بی‌طرفی اطمینان یابند. اقدام سیاسی یا اداری دولت علیه افراد و گروه‌ها، خشونت دولتی و سلب حیثیت و منزلت افراد از سوی دولت، مهم‌ترین تهدیدات دولت نسبت به افراد است (بوزان، ۱۳۷۸، ص ۶۱) که به امنیت سیاسی آسیب می‌زند. این نوع از امنیت، در آموزه‌های اسلام برعهده حاکمان گذاشته شده است (امام خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۵، ص ۵۱؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۴۸ و ج ۴، ص ۶۰۱). امام علی علیه السلام می‌نویسد: مالک! به گونه‌ای حکومت کن که مردم تو را تأمین‌کننده امنیت و نگه‌دار هستی و اموالشان بدانند (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳، ص ۴۳۸). امنیت در اندیشه اسلامی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین نعمت‌های الهی دانسته شده است

(جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱). این نعمت از شاخصه‌های اصلی حکومت آرمانی و نهایی اسلام در آخرالزمان شمرده شده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۱۵۳)

ج. مشارکت عمومی

اساس اندیشه سیاسی دینی در دوران نوین - با توجه به تجربه تلخ جوامع غربی از حکومت دینی در دوره حاکمیت کلیسا که در آن حقوق مردم به نام دین پایمال می‌شد - تبیین نظریه سیاسی اسلام با تأکید بر حقوق و نقش مردم در آن است. در این دیدگاه، ازسویی آرمان‌های دین در حکومت و دولت اسلامی محقق می‌شود و ازسوی دیگر حقوق مردم به‌طور کامل رعایت شده و میان حکومت دینی و حقوق فردی، تباینی دیده نمی‌شود.

در جامعه و حکومت اسلامی، مشارکت مردمی به‌عنوان ویژگی جامعه‌ای پیشرفته و مردم‌سالار به‌شمار می‌آید. این حکومت با مشارکت همه‌جانبه مردم اداره می‌شود. امام علی علیه السلام برای مشارکت در انتخاب رهبر می‌فرماید: بر مسلمانان واجب است پس از اینکه امام و رهبرشان کشته شد، دست از روی دست و قدم از قدم بردارند و کاری آغاز نکنند، پیش از آنکه برای خودشان رهبری دانشمند، خداترس و آگاه به قضا و سنت اختیار کنند (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۳۳، ص ۱۴۳). سخن امام علیه السلام ناظر به بحث مقبولیت و مشروعیت رهبر امت اسلامی است. رهبری که با دارا بودن ویژگی‌های یادشده در روایت، ازسوی خداوند نصب شده است و مردم باید با رجوع به ایشان، زمینه فعلیت رهبری او را فراهم کنند.

نقش مردم در حکومت اسلامی تنها در انتخاب رهبر خلاصه نمی‌شود؛ بلکه پس از انتخاب هم مردم باید حضور فعالی داشته باشند. امام علی علیه السلام مشورت و مشارکت در اداره امور حکومت را حق مردم می‌داند و به حاکم توصیه می‌کند به این حق، احترام گذاشته و تابع آن باشد (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۳). خداوند دست کم در دو جای قرآن خطاب به پیامبر معصوم صلی الله علیه و آله و سلم گوشزد می‌کند که با مردم مشورت کند.^۲

مردمی بودن حکومت اسلامی که ریشه در منابع اسلام دارد، در اصل به‌معنای این است که حکومت به‌لحاظ شکل‌گیری و ایجاد، برخاسته از آرا و خواست مردم باشد. همچنین در استمرار و بقا نیز باید بر اعتماد مردمی استوار گردد. حکومت مردمی به‌لحاظ اهداف و

کارویژه‌ها نیز باید در خدمت مردم باشد و تأمین مصلحت عمومی را سرلوحه برنامه‌ها، اقدامات و عملکردهای خود قرار دهد. بنابراین مردمی بودن حکومت اسلامی هم در ایجاد و بقا است، هم در اهداف و مقاصد، و هم در کارکرد و مسئولیت‌ها.

ح. تأمین مصالح مادی و معنوی

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، از مهم‌ترین اهداف حکومت اسلامی تأمین نیازهای معنوی شهروندان است. با این حال، در این مطلب که تأمین بخشی از نیازهای مادی مردم و خدمت‌رسانی در این حوزه بر عهده دولت ولو دولت دینی است هیچ اختلافی میان فلسفه‌های سیاسی نیست. بلکه اختلاف در حصر یا عدم حصر اهداف و وظایف دولت در صرف تأمین چنین نیازهایی است. در حکومت اسلامی خدمت به مردم یکی از اهداف مهم نظام سیاسی حاکم در نظر گرفته می‌شود. یکی از اهداف اصلاحی دولت امیرمؤمنان علیه السلام (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۳) و همچنین سیدالشهداء علیه السلام، اصلاح و پیشرفت اساسی و چشمگیر در زندگی و معیشت مردم عنوان می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۷۲ و ۱۱۳).

اهتمام به امور جامعه اسلامی و خدمت‌گزاری به مردم برای بنیان‌گذار و نظریه‌پرداز جمهوری اسلامی جاذبه فراوانی داشت. امام خمینی ره در سخنرانی‌ها و فرصت‌های گوناگون این وظیفه مهم را به مسئولان کشور گوشزد می‌کرد.

ماها باید متوجه این مسائل باشیم که حالا اینکه دست شما آقایان آمده است حکومت،... توجه به این معنا باشد که باید اینها در خدمت مردم باشند. و به مردم حالی کنند که ما خدمت‌گزاریم؛ حالی کنند لفظاً، حالی کنند عملاً» (امام خمینی، ۱۳۷۸ الف، ج ۱۳، ص ۳۸۲) «دولت در حکومت اسلامی، در خدمت ملت است، باید خدمت‌گزار ملت باشد» (همان، ج ۶، ص ۴۶۳).

این نکته را باید یادآوری کنیم که اهداف حکومت اسلامی بیش از آن چیزی است که بیان شد؛ اما از آنجا که مقصود، ارائه تصویری از نقش اهداف حکومت در حاکمیت اسلامی بود، به همین موارد و بیان نقش آنها بسنده شد.

۳. محوریت شریعت اسلام در سیستم قانونگذاری

تعابیری چون حکومت الهی، حکومت حق، حکومت عدل اسلامی، حکومت قانون و...، همگی بیانگر یکی از مهم‌ترین شاخصه‌هایی است که توسط آن، ارزش، مفهوم و محتوای حکومت اسلامی و نوع آن، از گونه‌های دیگر حاکمیت بازشناخته می‌شود.

تاریخ غرب و شرق با آن همه توسعه و ادعای قانون‌مداری، تاکنون به یاد ندارد جامعه‌ای بدان حد از رشد و کمال رسیده باشد که برای حکومت قانون (نه حکومت افراد)، فراتر از همه چیز احترام قائل باشد. گرچه افرادی همچون سقراط - که ظالمانه محکوم می‌شود و با وجود فراهم بودن شرایط فرار، به قانون گردن می‌نهد - بوده‌اند؛ اما در آغاز حکومت اسلام، به مظاهری از قانون‌مداری اعراب بادیه‌نشینی برخورد می‌کنیم که شاید پیش از آن، بویی از انسانیت نبرده بودند و این قانون‌مداری آنها تنها در سایه تربیت مسلمانان زیر پرچم مدینه فاضله نبوی و علوی به دست آمده است. این اندازه از قانون‌گرایی، در دنیای پرمدعای امروز هم غریب است. زیرا این امر به تکامل روحی بشر وابسته است نه به تمدن و پیشرفت مادی.

امیر مؤمنان علیه السلام به‌عنوان زمامدار حکومت اسلامی، هنگامی که می‌شنود پسرعموی محترمش، عبدالله بن عباس صحابی، که مفسر قرآن است، خطایی انجام داده است، می‌نویسد: پسر عباس! به خدا قسم! اگر چنان کرده باشی، با آن شمشیری که به هر کس زدم بدون حساب و کتاب وارد جهنم شد، تأدیبیت خواهم کرد. به خدای عالم سوگند اگر حسن و حسین هم چنین کاری بکنند، سرانجامی خوش‌تر از تو نخواهند داشت (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۱۱۵).

حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون فرمان و حکم خداست. قانون اسلام، یا فرمان خدا، بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد، از رسول اکرم صلی الله علیه و آله گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند، همان قانونی که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم صلی الله علیه و آله بیان شده است (امام خمینی، ۱۳۷۸ ب، ص ۴۴-۴۵).

۴. امامت و رهبری

هرچند امر زمامداری یک حکومت، جزء ساختار آن به‌شمار می‌آید و باید در بحث ساختار حکومت بررسی شود؛ اما از آنجا که بحث امامت و رهبری در محتوا و اسلامیت حکومت اسلامی نقش داشته و عنصر تغییرناپذیر و ثابت آن به‌شمار می‌آید، به نظر رسید برای تحقق هدفی که در پی آن هستیم - یعنی دستیابی به عناصر مقوم اسلامیت حکومت اسلامی - شایسته است که مسئله امامت و رهبری، در بخش محتوای حکومت اسلامی طرح شود. به‌دیگرسخن، نظام سیاسی اسلام، نظامی است که در رأس آن رهبری است که باید شرایط ویژه‌ای را دارا باشد و هر کس را نشاید و نتواند که این مقام را به‌عهده گیرد و به سرانجام برساند. در زمان حضور معصوم، با در نظر گرفتن بالاترین اندازه از علم و تقوا و عصمت برای ایشان، فرض رهبری و هدایت جامعه اسلامی توسط شخص یا اشخاص دیگری کاملاً غیرمنطقی و غیرعقلانی خواهد بود. اما در عصر غیبت، رهبری جامعه به‌عهده فقیه جامع‌الشرایطی خواهد بود که از لحاظ علم و تقوا، نزدیک‌ترین فرد به امام معصوم باشد.

رهبری و مدیریت اجتماعی در نظام سیاسی اسلام، تجهیز و به‌فعلیت رساندن نیروهای بالقوه جامعه و جهت‌دهی و کنترل آنها است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۲۳؛ نیز ر.ک: نصری، ۱۳۸۲، ص ۴۳۴). از این‌رو، شرایط ویژه‌ای برای چنین رهبری‌ای در نظر گرفته شده است که اساسی‌ترین آنها علم به قانون (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۷۵۰)، عدالت و شایستگی اخلاقی (ر.ک: همان، ج ۲۳، ص ۴۴۳؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۵۴) و تدبیر و مدیریت (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۶۲) است.

براساس مؤلفه‌هایی که بیان شد، می‌توان عناصر مقوم اسلامیت حکومت اسلامی را تبیین کرد. رهبر جامعه اسلامی باید دارای شرایط ویژه‌ای - علم و عدالت و مدیریت - باشد و چنانچه آن شرایط را از دست بدهد، بی‌گمان صلاحیت رهبری را نخواهد داشت. همچنین عناصری که با توجه به اهداف حکومت اسلامی، در محتوا و اسلامیت نظام سیاسی اسلام نقش دارند، از این قرار است: وجود دغدغه دینی در حکومت، هدفمندی حاکمیت، ظلم‌ستیزی، رفع

مخاطرات ذهنی و عینی افراد جامعه، کارآمدی و زمینه‌سازی برای پیشرفت و محوریت آیین اسلام در سیستم قانون‌گذاری.

باید یادآور شد که اگر حتی یکی از موارد یادشده، از حکومت اسلامی حذف و یا با چالش اساسی روبه‌رو شود، دیگر نمی‌توان آن نظام سیاسی را حکومت اسلامی نامید. همچنین نباید گمان شود که مدعی حصر اسلامیت یک نظام سیاسی در مؤلفه‌ها و عناصر نام‌برده هستیم؛ بلکه این بحث، نیازمند تکمیل توسط پژوهشگران است.

۵. ماهیت متغیر و مردمی ساختار نظام سیاسی اسلام

در تأملات فلاسفه سیاسی اسلامی، پس از بحث نوع و انگاره‌های حکومت، به بحث شکل یا ساختار حکومت می‌رسیم. در رابطه با شناسایی ساختار حکومت‌ها، باید به سه امر توجه داشت: نخست، شیوه به قدرت رسیدن زمامداران؛ دوم، ترکیب نهادهای حکومتی و سازمان‌دهی‌های صورت گرفته برای تحقق اهداف نظام سیاسی؛ سوم، ترسیم چگونگی روابط و مناسبات میان شهروندان و حکمرانان.

در شیوه به قدرت رسیدن کارگزاران، مسائلی همچون مردمی یا استبدادی بودن، با زور و غلبه یا به میل و رغبت مردم بودن حکومت و... مطرح می‌شوند. ترکیب نهادهای سیاسی یا گونه‌های مختلف اجرایی، یکی از مولفه‌های اصلی ساختار حکومت است و حتی می‌توان با مسامحه ساختار حکومت را در آن خلاصه کرد. ترکیب نهادها بیانگر چارچوبه بدنه اصلی حکومت و شیوه توزیع قدرت است؛ زیرا مسئولیت‌های گوناگون حکومتی در ترکیب نهادها و شیوه اجرای امور مشخص می‌شود.

در این میان، مسئله اصلی درباره حکومت اسلامی آن است که آیا اسلام برای طراحی سازمان حکومتی و چینش نهادهای کلان حکومتی طرح ویژه‌ای ارائه کرده است یا نه؟ اگر اسلام برای توزیع قدرت و شیوه‌های مختلف اجرای امور حکومتی طرح ویژه‌ای ندارد، مسلمانان در طراحی سازمان نظام سیاسی چه تکلیفی خواهند داشت؟

در شریعت اسلام دستوری مربوط به تعیین یکی از «انواع شکل حکومت» وارد نشده است و حَقاً هم نباید وارد شود؛ زیرا شریعت تنها متضمن مواد ثابت‌ه دین است و طرز

حکومت با تغییر و تبدل جامعه‌ها به حسب پیشرفت تمدن، قابل تغییر است (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۳).

اصول حکومت، قوانین کلی حاکم بر حکومت اسلامی و شرایط رهبر جامعه اسلامی در اسلام بیان شده است؛ اما سازوکارهای اداره حکومت، شیوه‌های اعمال قدرت، چگونگی ترکیب و ارتباط نهادها و افراد و در یک کلام، ساختار حکومت به صورت کامل و صریح بیان نشده است. بسیاری از این مسائل، ماهیت روشی و ابزاری دارند که تجربه بشری و تدبیر عقلانی و عملی انسان‌ها می‌تواند در این زمینه راهگشا باشد.

توضیح اینکه، مدل یا شکل نظام سیاسی اسلام، براساس اقتضائات زمانی و مکانی تغییر خواهد کرد. این مسئله که موضوعی و ثانوی است، تابع مبانی نظری حکومت اسلامی، منبع مشروعیت، امکانات، ظرفیت‌ها، خواست و اراده مردم و مصالح جامعه است. به‌دیگر سخن، برخی از شکل‌های رایج حکومتی با برخی از مبانی مشروعیت و تعاریف مصلحت عمومی یا وضعیت جمعیتی خاص و مکاتب خاص در یک جامعه سازگار است.

در حقیقت، اسلام فراتر از معرفی شکل خاصی از حکومت عمل کرده است؛ زیرا فراخور احکام ثابت و تغییرناپذیر خود، چارچوب‌های کلان را معرفی کرده است؛ به‌گونه‌ای که آن چارچوب‌ها در درون خود، تغییرات گوناگونی را می‌پذیرند. براساس آموزه‌های اسلام، مردم نه کاملاً آزادند به هر حاکمیت و مدل حکومتی تن دهند و نه مدل تنگ و محدودی را برای حکومت پیشنهاد می‌کند که تنها در شرایط ویژه‌ای انجام‌پذیر باشد؛ بلکه چارچوب کلی و کلانی که ارائه می‌دهد از دامنه و محدوده گسترده‌ای برخوردار بوده و همه شکل‌های درست و عقلانی حکومت در آن می‌گنجد. این بدان جهت است که ساختار حکومت، از احکام فرعی و متغیر و نمونه‌ای از احکام حکومتی است که باید براساس مصالح جامعه، معین یا امضا شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۱۳). کلیاتی که باید در تنظیم ساختار نظام اسلامی در نظر گرفته شود عبارتند از: پرهیز از شیوه‌های استبدادی (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۵۳-۵۵۴)، ردّ اشراف‌سالاری و موروثی کردن قدرت (همان، ج ۲۴، ص ۳۳۰)، همراه با بیعت بودن (همان، ج ۱۷، ص ۴۸۷)، بهره‌گیری از دیدگاه‌های مردم و پاسداری از کرامت انسان‌ها (همان،

ج ۲، ص ۲۶۰؛ همان، ج ۲۲، ص ۲۳۶-۲۳۷). همچنین برخی مؤلفه‌ها نیز در آموزه‌های اسلامی وجود دارد که می‌تواند بیانگر سمت و سوی جهت‌گیری ساختار نظام سیاسی اسلام باشد؛ همچون شریعت محوری و قانون‌مداری، رهبری و امامت، و بیعت و امت.

ب) تبلور انگاره‌های نظام سیاسی مطلوب در مردم‌سالاری دینی

تنها سیستم سیاسی‌ای که بتواند برآیند همه آنچه که در انگاره‌ها و ساختار سیاسی مطلوب بیان شد، را در خود متبلور کند، مردم‌سالاری دینی است. مردم‌سالاری دینی، بدین معناست که اداره نظام سیاسی با هدایت الهی و اراده مردمی انجام گیرد. مردم‌سالاری دینی، راه سومی است در میان دیکتاتوری‌ها (نظام‌های خودکامه) و دمکراسی‌های دور از معنویت و دین. مردم‌سالاری دینی، سخنی نو، الگویی تازه و راهی جدید به بشریت ارائه کرده است که زندگی انسان را از آسیب‌های نظام‌های استبدادی (فردی و حزبی) و غرق شدن در وادی مادی‌گری، اباحی‌گری و جداشدن از معنویت، دور ساخته و در عمل نشان داده است که خداپرستی با مردم‌گرایی ناسازگار نیست (همان، ج ۱، ص ۵۵۳-۵۵۴). این الگوی نوین، در رشد، بقا و استحکام خود و در دستیابی به اهداف، حجتی قاطع بر ضد همه نظام‌هایی است که به نام انسان‌گرایی، مردم را از خدا و معنویت بیگانه ساخته‌اند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۰).

بی‌گمان، یکی از مصادیق مردم‌سالاری دینی، جمهوری اسلامی است که نظامی است برپایه آموزه‌های اسلام و برآمده از خواست و اراده مردم. در ادامه به تحلیل این نظام سیاسی خواهیم پرداخت. اگر بخواهیم از نظام سیاسی مطلوب استاد به صورت عینی تر و مصداقی سخن بگوییم، پای بحث از جمهوری اسلامی به میان خواهد آمد. برای تبیین هرچه بیشتر این مدل حکومتی که از پیوند دو مؤلفه اسلام و جمهوری به دست آمده است، به توضیح مفاهیم اسلامیت و جمهوریت خواهیم پرداخت. همچنین به برخی سخنان درباره ناسازگاری این دو مفهوم نیز پاسخ خواهیم داد.

۱. مفهوم اسلامیت

با روالی که در آغاز بحث پیش گرفتیم و عناصر مقوم و ماهیتی حکومت اسلامی را برشمردیم، کار در این بخش کاملاً به همان مطالب حواله می‌شود. شاخصه اصلی اسلامیت یک حکومت، در اندازه پایبندی آن بر مبانی توحیدی اسلام و محوریت آموزه‌های اسلامی در آن است. اسلامی بودن حکومت، به حاکمیت عملی یک طبقه بستگی ندارد؛ بلکه به حاکمیت ایدئولوژی اسلام وابسته است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۳۱). بدین معنا که، همه ارکان و عناصر اصلی و فرعی آن برخاسته از مشروعیت الهی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۹۴).

در نظریه سیاسی جمهوری اسلامی، قید «اسلامی»، قانون اساسی و منشور حکومت را تعیین می‌کند و بر این نکته پای می‌فشارد که حکومت برگزیده مردم، باید در چارچوب احکام و اصول اسلام حرکت کند و از آن سرپیچی نکند. به‌دیگرسخن، قید «اسلامیت» نه قید تأکیدی، که قید تقییدی و تخصیصی است؛ یعنی مانند فصل در تعریفات، جنس را مقید می‌کند و در تعریف بالا، جهت و چارچوب حکومت عامه مردم را تعیین می‌کند.

از این رو، کلمه «اسلامی»، محتوای این نوع از حکومت را بیان می‌کند. به این معنا که اسلام به‌عنوان یک دین، از آنجا که دارای ایدئولوژی است و همچون طرحی است برای زندگی بشر در همه ابعاد و شئون آن، پیشنهاد می‌کند که حکومت با اصول و مقررات اسلامی اداره شود و در مدار و مسیری که آموزه‌های اسلام ترسیم کرده است، پیش برود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۳۰).

۲. مفهوم جمهوریت

قید «جمهوری» نیز در شکل حکومتی جمهوری اسلامی نقش مردم را معتبر و اثرگذار می‌داند و بر این نکته تأکید می‌کند که شکل حکومت و دولت‌مردان آن، باید از سوی جمهور و اکثریت مردم و به‌صورت موقت انتخاب شوند. این دو ویژگی با نظام‌های دموکراسی جهان نیز همخوانی دارد.

یکی از انواع حکومت‌ها، حکومت عامه مردم است؛ یعنی حکومتی که حق انتخاب شکل و دولت‌مردان آن با مردم است. مشخصه دیگر آن موقتی بودن آن است؛ یعنی هر چند سال یک‌بار باید تجدید شود (همان، ص ۳۳۱).

عمده در مسئله دموکراسی همین است که در مرحله اجرا این مردم خودشان باید باشند که مجری قانون باشند، حال یا مجری قانونی که خود وضع کرده‌اند، یا مجری قانونی که فرضاً به وسیله یک فیلسوف وضع شده است و این مردم مکتب آن فیلسوف را پذیرفته‌اند و یا مجری قانونی که به وسیله وحی الهی وضع شده است (همان، ص ۳۳۲).

محتوای حکومت جمهوری اسلامی، اجرای دستورات اسلام و شکل و قالب آن جمهوریّت در برابر پادشاهی است. و اصالت در آن با مفاهیم، احکام و ارزش‌های اسلامی است (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۰۸).

بدین سان جمهوری اسلامی، یعنی حکومتی که شکل آن و انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه مردم برای مدت موقت، و محتوای آن نیز اسلامی است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۳۰).

۳. بررسی ناسازگارنمایی جمهوریت و اسلامیت

جمهوریت و اسلامیت از دیدگاه اسلامی، دو مقوله گسسته و جدای از هم نیستند؛ بلکه این دو باهم پیوندی استوار دارند؛ زیرا جمهوریت، از درون اسلام و متن آموزه‌های آن برداشت‌پذیر است. ایده جمهوری اسلامی، بر پایه اندیشه سازگاری حاکمیت دینی با مشارکت و نظارت مردمی شکل گرفت. درنگ در اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، این نتیجه را در پی خواهد داشت که وجوه مدنی حکومت با وجوه دینی آن سازگار و هماهنگ هستند. و به گمان نویسندگان قانون اساسی و همچنین بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، حاکمیت دین و التزام به شریعت اسلام در حوزه سیاست، عرصه را برای جولان وجوه مدنی حکومت و مشارکت مردمی تنگ نخواهد کرد.

از آغاز ارائه نظریه بالا، برخی از روشنفکران، دو قید «جمهوریت» و «اسلامیت» را با یکدیگر ناسازگار دانستند. استدلالشان نیز چنین است که جمهوری، حکومت منتخب مردم

است و چیز دیگری نباید قوانین و جهت حرکت و مدار آن را تقیید و تعیین کند؛ زیرا، اصل و محتوای جمهوریت آسیب خواهد دید. درحالی که قید اسلامیت حدود و جهت حکومت منتخب مردم را تعیین می‌کند و این با مقتضای جمهوریت که عدم تقیید است سازگار نیست. به‌دیگرسخن، حکومت جمهوری، حکومتی است که در آن نه تنها شکل حکومت، بلکه محتوای آن نیز از سوی خود مردم تعیین می‌گردد. شبهه یادشده، هرازگاهی با برخی تقریرات (حائری یزدی، بی‌تا، ص ۲۱۲) جان تازه می‌گیرد.

ضمن پذیرش تخصیص «جمهوری» با قید «اسلامی»، باید به این نکته اشاره کرد که مختص و عامل محدود کننده جمهوریت، عامل بیرون از حاکمیت ملی و مردمی نیست؛ زیرا مردم آزادانه خواهان نوع و شکل خاص حکومت یعنی «اسلامی» هستند. به‌سخن دیگر، مردم مسلمان به‌جای اینکه در هر رأی و انتخاب برابر با دیدگاه اسلام رأی دهند، از آغاز و یک‌جا کلیت نظام، شکل حکومت، قوانین و مسئولان آن را براساس آموزه‌های اسلام تعیین کرده‌اند. ازسوی دیگر، برپایه مبانی دموکراسی نمی‌توان خواست و اراده عمومی جامعه را نادیده گرفت و شکل دیگری از حکومت، غیر از آنچه خواسته مردم است، بر آنها تحمیل کرد (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۸۵).

شبهه بالا از یکسان‌نگاری حق حاکمیت ملی با نداشتن ایدئولوژی و پایبند نبودن به هرگونه اصول فکری و عملی درباره جهان و انسان نشئت گرفته است. براساس چنین برداشتی، هرکس به هر ایدئولوژی یا دینی پایبند بود و خواستار اجرای اصول و دستورهای آن در سطح اجتماع گردید، آزاد و دموکرات نیست (همان، ص ۶۳). همان‌گونه که اشاره شد شبهه یادشده خاستگاه نظری و فلسفی دارد. با این بیان که دموکراسی ارزشی، هرگز در خود ظرفیت اجتماع با ارزش‌های اسلامی را ندارد و طراحان آن، حقوق انسان را تنها در مسائل مادی می‌دانند و از حقوق فرامادی انسان مانند حق داشتن مکتب و عقیده غافل مانده‌اند (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۶۵). نکته دیگر اینکه پافشاری بر ناسازگاری جمهوریت و اسلامیت و دلالت دموکراسی بر نفی قید اسلامیت، نفی و استحاله دموکراسی را در پی خواهد داشت؛ زیرا لازمه عمل به دموکراسی، توجه به رأی مردم است و مردم مسلمان خواستار اسلامیت حکومتشان هستند.

براین اساس، اگر قید اسلامی را نپذیریم، باید برای همیشه روی از دموکراسی برتاییم، هرچند در یک مورد خاص، یعنی جمهوری اسلامی. «حال اگر خواسته خود مردم، یعنی جمهوری اسلامی، حاکمیت مردم را نقض کند، باید بگوییم که دموکراسی امری محال است؛ زیرا همیشه وجودش مستلزم عدمش است» (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۱۰۰).

۴. جمهوری اسلامی و دموکراسی

هر نظام سیاسی و حکومتی بر پایه دو رکن اساسی استوار است: رهبری و مردم. مردم دارای چنان ظرفیتی هستند که اگر همدلی و همراهی آنها با رهبری نظام سیاسی نباشد، دیکتاتورترین نظام‌های سیاسی نیز راه به جایی نخواهند برد. امروزه نظریه‌های سیاسی‌ای که نقش مردم در آنها پررنگ است، از توفیق و اقبال بیشتری برخوردار هستند. و از دید برخی «چنین به نظر می‌رسد که دموکراسی، هاله‌ای از مشروعیت به حیات سیاسی کنونی می‌دهد» (فولادوند، بی‌تا، ص ۳۶۲).

بحث از مشروعیت حکومت‌ها، در فلسفه سیاسی غرب مدرن، عمیقاً با خواست و اراده مردم گره خورده است. براین اساس، پافشاری بر نقش فعال مردم در حکومت اسلامی، هم‌زمان با تبیین مبدأ الهی مشروعیت، با کج‌فهمی‌های بسیاری از سوی هواداران دموکراسی روبه‌رو شده است. در این میان نظریه جمهوری اسلامی نیز از همان آغاز، با این پرسش اساسی روبه‌رو شد که در نظام ولایی، نقش و جایگاه مردم چگونه ترسیم شده است؟ برای تبیین بهتر نظریه جمهوری اسلامی و نسبت‌سنجی آن با دموکراسی، نخست به بررسی نسبت اسلام با دموکراسی خواهیم پرداخت. پس از آن، نسبت جمهوری و دموکراسی را روشن می‌کنیم و سرانجام درباره نسبت جمهوری اسلامی و دموکراسی به‌عنوان مدل‌های حکومتی مردمی، بحث خواهیم کرد. گفتنی است که پیش از این نسبت‌سنجی‌ها، همان‌گونه که مفاهیم اسلامیت، جمهوریت و جمهوری اسلامی در نظریه جمهوری اسلامی تبیین شد، باید مفهوم دموکراسی نیز روشن شود.

۴،۱. مفهوم دموکراسی

دموکراسی معانی و تعاریف گوناگونی دارد و مانند بسیاری از واژه‌ها در طول تاریخ

دست‌خوش تحولات مفهومی گردیده است. به تعبیر یکی از نویسندگان امروزی، دموکراسی شاید نادقیق‌ترین واژه در دنیای امور عمومی باشد (کریک، ۱۳۷۸، ص ۶۲). هرچند دموکراسی‌ها در دوره‌های مختلف دارای ویژگی‌های خاصی بوده‌اند - برای نمونه، در دموکراسی عصر باستان، شهروندان مستقیماً در امور قانون‌گذاری و قضایی مشارکت داشتند و قدرت حکومت در دست مجمع شهروندان بود (ر.ک: هلد، ۱۳۶۹، ص ۶۲) - ولی با وجود این، باید از عناصر اصلی و مشترک دموکراسی سخن گفت که می‌توان به روشنی آن را در همه دموکراسی‌ها یافت. این مدل حکومتی در مرحله اجرا دارای دو بعد است: یکی، عناصر اصلی و مشترک و دیگری، ایدئولوژی‌های حاکم و سازوکارها. از این رو، تغییراتی را که بر اساس ایدئولوژی‌ها در عناصر اصلی و مشترک صورت می‌گیرد و سازوکارهای تعریف شده را نباید جزء دموکراسی به‌شمار آورد؛ بلکه باید عناصر اصلی و مشترک دموکراسی را درک کرد و همچنین پذیرفت که می‌توان از آن تفسیرهای گوناگونی بر اساس باورهای مختلف ارائه داد. باین حال، می‌توان سازوکارهای تحقق آن را نیز بر اساس شرایط بومی تعریف کرد. بنابراین، روشن است که شناخت عناصر اصلی و مشترک دموکراسی در تبیین اصل بحث دارای اهمیت بسزایی است و باید به‌دقت بررسی شود.

هانتینگتون «مشارکت سیاسی»، «رقابت» و «آزادی‌های اجتماعی - سیاسی» را سه عنصر اصلی مردم‌سالاری می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۷۳، ص ۱۰). پوپر «نظارت بر حکمرانان» و «عدم خشونت» را عناصر اصلی دموکراسی دانسته است (نانسی و هرسیج، ۱۳۸۴، ص ۴۰). برخی نیز معتقدند که «مشارکت مردمی» عنصر اساسی دموکراسی است (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۰). با درنگ در آثاری که درباره دموکراسی است، می‌توان عناصر اصلی و مشترک دموکراسی را «مشارکت سیاسی»، «آزادی»، «تساوی در برابر قانون» و «مقبولیت نظام سیاسی حاکم» دانست و بر اساس آن دموکراسی را چنین تعریف کرد: حکومتی، که در آن مشارکت حداکثری مردم در مسائل سیاسی، آزادی، تساوی همگان در برابر قانون، رضایت مردم نسبت به نظام سیاسی حاکم و امکان تغییر مسالمت‌آمیز حکومت به رسمیت شناخته شده است.

۴،۲. انواع دموکراسی

پیش از آنکه به نسبت‌سنجی میان حکومت اسلامی با دموکراسی پردازیم، باید تفاسیر و برداشت‌های ممکن از دموکراسی را در نظر گرفته و جداگانه نسبت هریک را با حکومت اسلامی روشن کنیم.

دیوید هلد در کتاب *مدل‌های دموکراسی*،^۱ نه گونه از دموکراسی را نام می‌برد (هلد، ۱۳۶۹، ص ۴۳). رویکردهای مختلف به دموکراسی و مدل‌های گوناگون آن در یک نقطه مشترک‌اند و آن مشارکت شهروندان در تصمیم‌گیری است. این مؤلفه مشترک می‌تواند بر اصول و مبانی متنوع و متفاوتی بنا شده باشد که تنها در برخی از زمینه‌ها باهم اشتراک نظر دارند. تفاسیر گوناگون از دموکراسی را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی، در ذیل دو دسته جمع کرد: دسته نخست، نگرش‌هایی است که دموکراسی را تنها به‌عنوان روشی برای توزیع قدرت سیاسی و ترتیباتی صوری برای تصمیم‌گیری جمعی یا مشروعیت بخشیدن به تصمیمات حکومتی به‌شمار می‌آورد؛ دسته دوم، مخصوص دیدگاه‌هایی است که دموکراسی را ارزش و شیوه زندگی با اصول و ارزش‌های ویژه خویش می‌داند. در این دیدگاه، دموکراسی نوعی رفتار اجتماعی و شیوه زندگی است که اصول و مبانی فکری، ارزشی و اخلاقی خاص، آن را ایجاد می‌کند (واعظی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۳-۲۵۴). در نسبت‌سنجی میان اسلام و دموکراسی، باید روشن شود که کدام تفسیر از دموکراسی قصد شده است.

۴،۳. نسبت اسلامیت و دموکراسی

ارتباط دین و دموکراسی به نحو عام، و ارتباط اسلام و دموکراسی به نحو خاص، از مباحث بسیار پیچیده و چالش‌برانگیز دوران ماست که قرائت‌های گوناگونی از آن عرضه شده است. برخی در ترویج و تقدیس دموکراسی کوشیده‌اند، آن را همچون یک ارزش مطلق می‌ستایند و در تطبیق آموزه‌های دین بر اصول دموکراسی تلاش می‌کنند. گروهی دیگر میان این دو به تعامل قائلند. در برابر، برخی دیگر با توجه به وابستگی دموکراسی بر اصول و مبانی خاص، به

سازش‌ناپذیری و رویارویی دین و دموکراسی فتوا داده‌اند و ترکیب این دو را ناشدنی می‌پندارند (پایدار، ۱۳۷۳، ص ۲۲).

در مردم‌سالاری، قانون و مجری آن، برآمده از خواست و انتخاب اکثریت است؛ خواه اکثریت مردم خواسته‌های نفسانی بی‌قید و رهای خود را در قالب قانون ریخته و تصویب کنند یا مکتب و دینی را پذیرفته و احکام و شرایع آن را به‌عنوان قانون بپذیرند. اولی را «مردم‌سالاری لیبرال» و دومی را «مردم‌سالاری مکتبی یا دینی» می‌نامیم.

البته باید توجه داشت که این، یک فرق اصولی و مهم و به‌اندازه فرق توحید و شرک است. براساس آموزه توحید، انسان بنده خدا و گوش به فرمان اوست و چنانچه از بندگی خدا آزاد گردد و پیروی از خواسته‌های خویش را درپیش گیرد، وارد قلمرو شرک شده است. مردم‌سالاری دینی یعنی توحید اجتماعی و به‌سخن دیگر، با اراده مؤمنان شریعت الهی را قانون محوری اداره اجتماع قرار دادن و دربرابر آن مردم‌سالاری لیبرال، یعنی نفی توحید اجتماعی و قرار گرفتن خواست اکثریت به‌عنوان قانون اداره اجتماع. همچنین مبانی مردم‌سالاری دینی با مبانی مردم‌سالاری لیبرال تفاوت‌های اصولی دارد که باید در جای خود بدان پرداخت. برای نمونه، انسان‌شناسی توحیدی مبنای مردم‌سالاری دینی است و اومانیسیم و بی‌نیازی انسان از هدایت و حیانی، مبنای مردم‌سالاری لیبرال است.

حقیقت این است که حکومت به مفهوم دموکراسی با حکومت به مفهوم اسلامی متفاوت است. حکومت اسلامی واقعاً ولایت و سرپرستی است و در این ولایت رأی و اراده مردم دخالت ندارد؛ نه از قبیل تفویض حق حکومت از طرف مردم است و نه از قبیل توکیل است؛ بلکه سلطه‌ای است الهی و واقعاً ولایت و سرپرستی و قیمومت است و موضوع یک سلسله احکام شرعیه نیز هست (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۲۹۲).

اگر دموکراسی را روشی برای مشارکت سیاسی مردم و دخالت دادن خواست و اراده آنها در توزیع قدرت سیاسی و بهره‌بردن از دیدگاه آنان در تصمیم‌گیری‌ها، به‌طور مستقیم یا از راه پارلمان و انتخاب نماینده بدانیم، تنها در این صورت است که می‌توان دین و دموکراسی را در حکومت دینی یک‌جا جمع کرد.

مشارکت سیاسی روندی است که در طی آن، قدرت سیاسی میان افراد جامعه توزیع می‌گردد.

انتخابات، شئون حیات و کیفیت آنها در زمینه همه موضوعات زندگی، مادام که به نهی صریح برخورد نکند، در اختیار مردم است و چون اسلام این اختیار انتخاب را پذیرفته و شورا و جماعت را اصل قرار داده است؛ بنابراین حکومت مردم بر مردم را در یک معنای عالی پذیرفته است (جعفری، ۱۳۷۷، ص ۱۷۱).

ازسوی دیگر، باید دانست که امروزه پیروان دموکراسی غربی، به‌ویژه حاکمان و قدرتمندان، میان «مردم‌سالاری» و «مردم‌سالاری لیبرال» تفاوتی قائل نشده و تنها شکل دموکراسی و مردم‌سالاری را همان مردم‌سالاری لیبرال معرفی می‌کنند و حاکمیت یافتن احکام و قوانین دینی، حتی اگر برخاسته از خواست و اراده مردم باشد را مخالف دموکراسی می‌دانند و هر جا مردم کشوری مانند ایران، الجزایر و... به حکومت دینی رأی داده‌اند، آن را مخالف مردم‌سالاری تفسیر می‌کنند و در برابر آن می‌ایستند. حال آنکه مردم‌سالاری، یعنی انتخاب قانون و مجریان آن براساس خواست و اراده مردم باشد؛ حتی اگر مردم به اراده و انتخاب خود، حاکمیت قوانین یک دین را بپذیرند.

بنیان‌گذار جمهوری اسلامی و دیگر اندیشمندان همراه ایشان، از جمله استاد مطهری، در صدد ارائه الگویی از حکومت به جهان بودند که افزون‌بر داشتن مزایای مردم‌سالاری و فراتر از آن، کاستی‌های مردم‌سالاری لیبرال را نیز نداشته باشد. بنابراین، اندیشه «مردم‌سالاری دینی» و «جمهوری اسلامی» شکل گرفت که در آن قانون‌گذاری، به اعتقاد اسلامی مردم، از آن خداست و مردم مسلمان با پذیرش قانون خداوند، به تعیین مجریان می‌پردازند و با همیاری دولتمردان به اجرای قانون خدا و گسترش عدل و رفاه عمومی همت می‌ورزند.

براین اساس، دموکراسی به‌عنوان روشی برای مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها و توزیع قدرت سیاسی، می‌تواند با اصول و ضوابطی محدود شود و اعمال نظر و سلیقه اکثریت، مطلق و رها نباشد، بلکه به‌طور کنترل شده اعمال شود (واعظی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۹). دموکراسی به‌مثابه روش و مکانیسم، برای خود دارای اصول و پیش‌فرض‌هایی است - همچون بایستگی مشارکت مردم

در سرنوشت سیاسی خویش، آزادی مردم در اظهار نظر درباره مباحث سیاسی و اجتماعی و برابری آنان در این امر - که بسیاری از این اصول و مبانی با آموزه‌های دینی ما ناسازگار نیست. همان‌گونه که فرناندو کاردوزو، تأکید می‌کند، دموکراسی به‌عنوان مکانیسم، عاری از هرگونه هدف اجتماعی و تاریخی است؛ برخلاف دموکراسی به‌عنوان یک ارزش، که دارای اهداف اجتماعی و تاریخی ویژه‌ای است (ارمه، ۱۳۷۶، ص ۲۲). تفسیری نیز که فلسفه سیاسی استاد مطهری از نسبت دین و دموکراسی ارائه می‌کند، دقیقاً، بر همین مبنا استوار است.

۴،۴. نسبت جمهوریت و دموکراسی

در نسبت‌سنجی مدل‌های حکومتی جمهوری و دموکراسی، به‌طور منطقی چهار صورت می‌توان تصور کرد: تساوی، تباین، عام و خاص من وجه و عموم و خصوص مطلق. با برشماری مواردی از تشابه و تمایز میان جمهوری و دموکراسی، صورت عموم و خصوص مطلق ثابت خواهد شد.

موارد تشابه جمهوری و دموکراسی به‌عنوان شیوه‌ای برای حکومت مسالمت‌آمیز به‌اندازه‌ای است که گویا رابطه تساوی میان آنها برقرار است. محدود بودن حکومت، مشارکت سیاسی مردم، برابری و مقبولیت نظام سیاسی حاکم از جمله مشترکات اساسی است. اما آنچه که در این میان جای بحث و تبیین بیشتر دارد، تفاوت‌های این دو مدل حکومتی است؛ زیرا این تفاوت‌ها چندان روشن نبوده و حتی برخی آن را نمی‌پذیرند.

افلاطون دموکراسی را دور از حقیقت می‌داند؛ زیرا الگوی عمل در این حکومت، هواها و خواسته‌های همگان است. ارسطو نیز دموکراسی را نوع منحرف شده جمهوری می‌داند. جمهوری، حکومتی است که پروای خیر و صلاح همگان را دارد و به‌دست اکثریت اداره می‌شود؛ اما دموکراسی حکومتی است که تنها به صلاح تهی‌دستان که حاکمیت را نیز در دست دارند، نظر دارد. ویژگی‌های مدینه احرار و جماعت در آثار فارابی و خواجه نصیر، با ویژگی‌های دموکراسی در تعبیرات افلاطون و ارسطو همخوانی دارد.

بر اساس معرفت‌شناسی حس‌گرای هابز، که حقیقت را در اقتدار بر طبیعت و سعادت را در تأمین همیشگی امیال می‌داندست (کاپلستون، ۱۳۸۸-۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۸)؛ برای اقتدار و حاکمیت سیاسی در سطح کلان، نفس‌الامر و معیاری فراسوی واقعیت طبیعی و زمینی آن باقی نمی‌ماند. در این برداشت، افق جمهوری به حاشیه دموکراسی فروکاسته می‌شود؛ حتی نسبت آنها واژگونه و دگرگون می‌گردد؛ زیرا هر حقیقتی که در فراسوی امیال و گرایش‌های اکثریت در نظر گرفته شود، امری پنداری و غیرواقعی به‌شمار می‌آید.

لاک نخستین کسی است که حقیقت را با دموکراسی هم‌خانه می‌سازد و هر نوع عدول از آن را باطل می‌شمارد (فاستر و جونز و.ت، ۱۳۶۱، ج ۲، قسمت اول، ص ۲۰۳). در این میان، روسو با تمایزی که میان اراده برخواسته از امیال افراد و اراده همگانی قائل می‌شود، فاصله‌ای میان جمهوری و دموکراسی برقرار می‌کند. قانون و اقتداری که خاستگاهش اراده همگانی باشد، جمهوری نامیده می‌شود (روسو، ۱۳۸۹، ص ۱۹۴).

با وجود این، اراده همگانی که جایگزینی برای معیارهای دینی یا عقلانی بود، نتوانست تصویر روشنی از جمهوری پیش‌پای بگذارند؛ چراکه روسو برای اراده همگانی، هیچ معیار روشنی نشان نداد. بر این اساس، دموکراسی دیگر بار از هر گونه معیاری برای سنجش و داوری تهی ماند. بدین ترتیب جمهوری معنا و مفهوم خود را از دست داد و یا آنکه ذیل پوشش دموکراسی قرار گرفت و به همان معنا به کار می‌رود (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۸۰، ص ۶۰-۸۹).

با این ویژگی‌ها، جمهوری (محض) با دموکراسی روشنی، همخوانی دارد؛ چون جمهوری، اصول دموکراسی محض را دارد، پس میان آنها نسبت تساوی وجود دارد. ولی هنگامی که جمهوری دارای قید می‌شود، جنبه ارزشی به خود می‌گیرد و شاید در برابر دموکراسی‌های ارزشی دیگر قرار گیرد. دموکراسی ارزشی دو قسم است. قسم منفی آن لیبرال دموکراسی است. و قسم مثبت آن مردمسالاری دینی است.

۴،۵. نسبت جمهوری اسلامی و دموکراسی

مردم‌سالاری اندیشه‌ای است فطری که همگان آن را پذیرفته‌اند و ناسازگار دانستن آن با عقاید دینی، اقدامی به زیان دین است. همچنین حق حاکمیت ملی و تعیین سرنوشت خود از حقوق طبیعی و فطری انسان است که اگر اولیای دین آن را رد کرده و مخالف دین به‌شمار آورند، نه تنها به دین خدمت نکرده، بلکه باعث روی گردانی بشریت از دین می‌شوند. اقدام کلیسا در این باره عبرت‌انگیز است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۴۴۱).

دموکراسی ارزشی بر دو قسم منفی و مثبت تقسیم‌پذیر است. جمهوری اسلامی نوعی از دموکراسی ارزشی مثبت است. و نسبتش با اصل دموکراسی ارزشی (مطلق)، عموم و خصوص مطلق است. یعنی هر جمهوری اسلامی، دموکراسی ارزشی است؛ ولی تنها برخی دموکراسی‌های ارزشی، جمهوری اسلامی هستند. و نسبتش با اقسام دموکراسی ارزشی، بستگی به نوع مثبت و منفی آن دارد. همچنین نسبت جمهوری اسلامی با دموکراسی ارزشی مثبت، تساوی است؛ اما نسبتش با دموکراسی ارزشی منفی، تباین است.

با توجه به نسبت تساوی جمهوری (محض) و دموکراسی روشی و امکان اشراط اصول و کلیات نظام سیاسی اسلام در دموکراسی روشی، میان جمهوری اسلامی و دموکراسی اشراط شده با آموزه‌های اسلام، نسبت تساوی برقرار خواهد شد.

بر اساس تعریفی که از دموکراسی ارائه کردیم، ملاحظه می‌شود که در آن قید وابسته نبودن به دین و مکتب لحاظ نشده است. همچنین اگر یکی از مبانی دموکراسی حقوق طبیعی انسان باشد، اشکال کسانی که آن را با دین ناسازگار می‌دانند، عدم شناخت کافی آنها از حقوق انسانی و محدود دانستن آنها در حقوق مادی و سلب حق داشتن مکتب و ایمان است (همو، ۱۳۶۴، ص ۶۶-۶۵).

ملت صالح همچون دیگر ملت‌ها، دارای حق تعیین سرنوشت است. مخالفان این اصل، در حقیقت به حقوق طبیعی همگانی و فراگیر باور ندارند. «اشتباه آنان که این مفهوم را مبهم دانسته‌اند ناشی از این است که حق حاکمیت ملی را مساوی با نداشتن مسلک و ایدئولوژی و

پایبند نبودن به یک سلسله اصول فکری درباره جهان و اصول عملی درباره زندگی دانسته‌اند» (همان، ص ۶۳).

در پایان، اینکه جمهوری اسلامی ایران، دموکراسی و جمهوری را از یکدیگر جدا می‌شمارد، ریشه در مواضع و بنیان‌های دینی و معرفتی جامعه ایران دارد. واژه جمهوری در این عنوان به معنای دموکراسی نیست، تا اینکه نافی همه معیارها و موازینی باشد که در سنجش حق و باطل به کار می‌آیند؛ «جمهوری» در عنوان بالا، ناظر به نقشی است که اکثریت مردم در تکوین و تشکیل نظام سیاسی خود دارند و قید «اسلامی» حکایت از معیار و میزانی دارد که مردم در مشارکت سیاسی فعال خود به آن نظر داشته و براساس آن تصمیم‌گیری و عمل می‌کنند.

نتیجه‌گیری

نتیجه قهری ریاست و مرجعیت دینی در دین اسلام، ریاست دنیایی و مدیریت سیاسی است. از این رو، حاکم حکومت اسلامی باید از شرایط ویژه‌ای - همچون علم، عدالت و مدیریت - برخوردار باشد. همچنین عناصر دخیل در اسلامیت حکومت از قرار زیر است: دغدغه دین داشتن حکومت، هدفمندی حاکمیت، ظلم‌ستیزی، تأمین امنیت معنوی و مادی، کارآمدی و زمینه‌سازی برای پیشرفت و تعالی و محوریت شریعت اسلام در سیستم قانون‌گذاری.

اسلام قواعد کلی حاکم بر حکومت اسلامی، شرایط رهبر جامعه اسلامی و اصول کلی حکومت را بیان کرده است. اما در شیوه اداره حکومت، ابزارهای حکمرانی، چگونگی ترکیب و ارتباط نهادها و افراد و دیگر امور جزئی، اختیار عمل گسترده‌ای برای دولتمردان قائل شده است. در تنظیم ساختار نظام سیاسی، مدّ نظر قرار دادن کلیاتی همچون پرهیز از شیوه‌های استبدادی، نفی اشراف‌سالاری، اجتناب از موروثی نمودن قدرت، توأم با بیعت بودن، بهره‌گیری از نظرات مردم و حفظ کرامت انسان‌ها ضروری است. همچنین برخی مؤلفه‌های مؤثر در جهت‌گیری ساختار نظام سیاسی اسلام عبارتند از: شریعت‌محوری و قانون‌مداری، رهبری و امامت، و بیعت و امت.

جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن و انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه مردم و برای مدت موقت است. حاکمیت ایدئولوژی اسلام، جهت اسلامی بودن آن را نشان می‌دهد. در پاسخ به ادعای تناقض آمیز بودن نظریه جمهوری اسلامی باید گفت، اولاً مخصص و عامل محدود کننده جمهوریت، عامل بیرون از حاکمیت ملی و مردمی نیست؛ بلکه این خود مردم هستند که آزادانه، خواهان نوع و شکل خاصی از حکومت جمهوری هستند. ثانیاً طراحان شبهه بالا، حقوق انسان را در مسائل مادی منحصر می‌کنند و از حقوق فرامادی انسان، مانند حق داشتن مکتب و عقیده غافل‌اند. ثالثاً لازمه دموکراسی توجه به رأی مردم است و رأی مردم مسلمان بر اسلامیت حکومتشان تعلق گرفته است.

در نسبت‌سنجی میان جمهوری اسلامی و دموکراسی، صورت عموم خصوص من وجه میان آنها ثابت شد. همچنین از نگاه استاد، هیچ‌گونه ناسازگاری میان دین و دموکراسی روشنی، که به حقوق انسانی پایبند است، وجود ندارد.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن خلدون، ۱۳۴۸، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، ترجمه و نشر کتاب.
۲. افلاطون، ۱۳۸۰، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۳. ارمه، گئی، ۱۳۷۶، فرهنگ و دموکراسی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، انتشارات ققنوس.
۴. بوزان، باری، ۱۳۷۸، مردم، دولت‌ها و هراس، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۵. پارسانیا، حمید، ۱۳۸۰، «حقیقت و دموکراسی»، کتاب نقد، پاییز و زمستان، ش ۲۰ و ۲۱.
۶. پایدار، حمید، ۱۳۷۳، «نقدی بر نظریه حکومت دموکراتیک دینی (پارادوکس اسلام و دموکراسی)»، کیان، خردادماه، ش ۱۹.
۷. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۷، مجموعه مقالات حاکمیت خداوندی، تهران، مجمع جهانی اهل بیت.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، حق و تکلیف در اسلام، محقق مصطفی خلیلی، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. حائری یزدی، مهدی، بی تا، حکمت و حکومت، بی جا، بی تا.
۱۰. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۹۰، «پیام به مناسبت افتتاح چهارمین دوره مجلس خبرگان رهبری در تاریخ ۱۳۸۵/۱۲/۱» در: نرم‌افزار حدیث ولایت، تهران، موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
۱۱. سیدرضی، ۱۳۷۹، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات مشهور.
۱۲. روسو، ژان - ژاک، ۱۳۸۹، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، آگاه.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، بررسی‌های اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. عامری، ابوالحسن، ۱۳۳۶، السعادة و الاسعاد، مقدمه و فهرست‌ها از: مجتبی مینوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۹، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۶. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵، الفصول المنتزعة، با مقدمه و تعلیقه فوزی متری نجار، تهران، المكتبة الزهراء ع.
۱۷. —، ۱۴۲۱، احصاء العلوم، با مقدمه دکتر علی بو ملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
۱۸. —، ۱۹۹۱، كتاب الملة و نصوص اخرى، با مقدمه محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
۱۹. فاستر، مایکل برسفورد و جونز، و.ت، ۱۳۶۱، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه محمدجواد شیخ‌الاسلامی و علی رامین، تهران، امیرکبیر.
۲۰. فولادوند، عزت‌الله، بی تا، خرد در سیاست، تهران، طرح نو.

۲۱. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۸-۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. کریشنان، سروپالی رادها، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهاننداری و جواد یوسفیان، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۳. کریک، برنارد، ۱۳۷۸، *دفاع از سیاست*، ترجمه فرهاد مشتاق صفت، تهران، انتشارات روز.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۸، *بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، تصحیح محمدباقر محمودی، تهران، وزارة الثقافة و الارشاد اسلامی.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۵، «خاستگاه حقوق»، پنجمین کنفرانس اندیشه اسلامی (۶۵/۱۱/۸)،
mesbahyazdi.ir
۲۶. ____، ۱۳۸۸، *نظریه سیاسی اسلام*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۲۷. ____، ۱۳۹۱ الف، *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۲۸. ____، ۱۳۹۱ ب، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۴، *پیرامون جمهوری اسلامی*، قم، صدرا.
۳۰. ____، ۱۳۷۸، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، قم، صدرا.
۳۱. ____، ۱۳۹۰، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، قم، صدرا.
۳۲. خمینی (امام)، روح الله، ۱۳۷۸ الف، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۳. ____، ۱۳۷۸ ب، *ولایت فقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۴. میراحمدی، منصور، ۱۳۸۴، *اسلام و دموکراسی مشورتی*، تهران، نشر نی.
۳۵. میلر، دیوید، ۱۳۸۷، *فلسفه سیاسی*، ترجمه کمال پولادی، تهران، نشر مرکز.
۳۶. نانسی، نصرالدین و حسین هرسیج، ۱۳۸۴، *پوپر و دموکراسی*، اصفهان، انتشارات مهر قائم.
۳۷. نصری، عبدالله، ۱۳۸۲، *حاصل عمر، سیری در اندیشه استاد مطهری*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۸. واعظی، احمد، ۱۳۷۸، *حکومت دینی (تأملی در اندیشه سیاسی اسلام)*، قم، مرصاد.
۳۹. ____، ۱۳۸۰، *حکومت اسلامی*، قم، دفتر تألیف و نشر متون درسی حوزه.
۴۰. هانتینگتون، ساموئل، ۱۳۷۳، *موج سوم دموکراسی*، ترجمه احمد شهسا، تهران، انتشارات روزنه.
۴۱. هلد، دیوید، ۱۳۶۹، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر روشنگران.

پی‌نوشت‌ها

۱. نحل: ۹۰.
۲. حدید: ۲۵.
۳. شوری: ۳۸؛ آل عمران: ۱۵۹.
۴. به نقل از جان لاک، حکومت مدنی، فصل دوم، شماره ۴.