

## انگاره‌ها و ساختار سیاسی مطلوب از منظر استاد مطهری

مهدی امیدي<sup>۱</sup>

دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

داود تقی‌لو

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۴/۲۱ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۵/۷/۱۲)

### چکیده

در ترسیم نظام سیاسی و محتوای آن همواره سه ساحت از بحث مورد توجه اندیشمندان است: الف) توصیف ساختار موجود و محتوای آن؛ ب) تحلیل ساختار و انگاره‌های مطلوب؛ ج) شیوه گذار از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب. مقاله حاضر بر آن است که ساختار سیاسی مطلوب و انگاره‌های آن را از منظر استاد مطهری بررسی کند. محوریت شریعت و معارف اسلام در جهت پیشرفت و تعالی انسان و جامعه عمده‌ترین عنصر محتوایی، و تحقق مردم‌سالاری دینی مهم‌ترین مقوله در حوزه ساختار سیاسی است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و استنباطی تهیه و تدوین شده است.

### واژه‌های کلیدی

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

## مقدمه

یکی از اساسی‌ترین پرسش‌ها در سیر تاریخی فلسفه سیاسی که در همه اعصار مطرح بوده است و هر یک از مکاتب سیاسی و اندیشمندان آن سعی کرده‌اند در حد بضاعت خود به آن پاسخگو باشند، سؤال از «نظام سیاسی مطلوب و کارآمد» برای اداره و رهبری جوامع انسانی است. برای رسیدن بدین مقصود، خط سیر اندیشمندان سیاسی شامل سه ساحت از بحث بوده است: الف) توصیف ساختار سیاسی موجود و محتوای آن؛ ب) تحلیل ساختار و انگاره‌های سیاسی مطلوب؛ ج) شیوه گذار از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب. از آنجا که استاد مطهری در دو حیطه توصیف وضعیت موجود و شیوه گذار از آن - اگرچه غالب مطالب استاد در راستای ایجاد تحول در افراد و جامعه عصر پهلوی است - مباحث صریحی ندارند و نظر به تمرکز مباحث در یک ساحت از بحث، به بررسی انگاره‌ها و ساختار سیاسی مطلوب از دیدگاه استاد خواهیم پرداخت.

در حوزه سؤال از «انگاره‌ها و ساختار سیاسی مطلوب و کارآمد» برای اداره و رهبری جوامع انسانی، برخی از اندیشمندان در تأملات خود به نوع و محتوای حکومت‌ها توجه کرده‌اند؛ برای نمونه افلاطون در کتاب جمهور، این‌گونه می‌نویسد:

تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد، از این‌رو آدمیان هنگامی از بدبینی رهایی خواهند یافت که یا فیلسوفان اصیل و راستین زمامدار جامعه شوند، یا کسانی که زمام امور جامعه را به دست دارند به لطف الهی به فلسفه روی آورند و در آن به اندازه کافی تعمق کنند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۴۶-۱۸۴۵، نامه شماره ۷).

بزرگان فلسفه اسلامی همچون فارابی، خواجه طوسی، ابن مسکویه و نیز ... در بیان حکومت مطلوب به محتوا و نوع حکومت پرداخته‌اند. در مکتب تشیع نیز اساس با ماهیت، محتوا و نوع حکومت است.

در این میان برخی دیگر از اندیشمندان جهان سیاست به شکل و ساختار حکومت‌ها توجه داشته‌اند. به‌عنوان نمونه هابز و هیوم حکومت فردی را بهترین نوع حکومت دانسته‌اند. در همین زمینه، برخی دیگر به شرایط و ویژگی‌های حاکم توجه کرده‌اند. غزالی در کتاب فضائح الباطنیّه در مجموع ده شرط برای امامت قائل است (غزالی: ۲۶۹) و ماوردی هفت ویژگی را مطرح کرده است (ماوردی، ۱۴۰۵/۱۹۸۵: ۶).

امروزه نوصدرائیان به‌عنوان حاملان اصلی فلسفه سیاسی اسلامی ناگزیر از پرداختن به مباحث حکومت مطلوب و محتوا و ساختار آن‌اند. در میان این اندیشمندان، استاد مطهری در طراحی و همراهی در تأسیس و عینیت‌بخشی به نظام سیاسی مطلوب اسلام در عصر حاضر نقشی بی‌نظیر داشته است. وی به نحوی متقن و کارآمد و با بیانی شیوا به تحلیل عقلانی مسائل

اجتماعی و سیاسی پرداخته است. تبیین اندیشه سیاسی استاد در کتب و مقالاتی چند ارائه شده است. مجموعه مقالاتی با عنوان «اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری» به اهتمام نجف لکزایی، به گردآوری مقالاتی درباره اندیشه سیاسی استاد پرداخته است. کتاب «درآمدی بر اندیشه دینی - سیاسی شهید مطهری» نوشته قدرت‌اله قربانی، به مسئله دین و سیاست و ارتباط میان آنها اشاره دارد. اثر «آشنایی با اندیشه سیاسی شهید مطهری» تا حدودی نظام اندیشه سیاسی او را براساس مبانی مبتنی بر آنها توضیح داده است. غالب مطالب این مقاله در کتاب «حکومت دینی از منظر استاد مطهری» مطرح شده است، اما در قالبی دیگر. به این نحو که هدف مقاله از طرح مباحثی همچون اهداف حکومت، بررسی رابطه اسلام و جمهوریت و دموکراسی، نشان دادن تبلور انگاره‌های سیاسی اسلام در مردم‌سالاری دینی است. این پژوهش، نظام سیاسی مطلوب استاد را ابتدا از جهت نهادی و انگاره‌ای و سپس از جهت شکل و ساختار و اوصاف حاکمان آن بررسی می‌کند. در نهایت، تبلور مباحث دو ساحت را در مردم‌سالاری دینی مشاهده خواهیم کرد. چنین نگرشی در میان پژوهش‌های انجام‌گرفته در حوزه اندیشه سیاسی استاد به چشم نمی‌خورد.

نظام سیاسی مطلوب استاد به‌عنوان حاصل اندیشه‌های بنیادین نظریه‌پردازی فیلسوف در زمینه مسائل سیاسی - اجتماعی نظامی دینی و مردم‌سالار می‌تواند هم راهگشای مسائل داخلی ما و هم الگویی برای جنبش‌های کنونی جهان، به‌ویژه جهان اسلام باشد.

مقصود از ساحت انگاره‌ای حکومت، حوزه‌ای از مباحث است که محتوا و درون‌مایه حکومت و همچنین عناصر مقوم و تشکیل‌دهنده محتوای آن را شامل می‌شود. شاخصه اصلی برای سطح مطلوبیت حکومت اسلامی، در میزان ابتدای آن بر مبانی توحیدی اسلام و محوریت آموزه‌های اسلامی در جهت پیشرفت و تعالی انسان و جامعه در آن است. از این‌رو در ادامه باید محتوای نظام سیاسی اسلام که مستفاد از منابع اسلام است، بیان روشن‌تری یابد. به این نحو که مؤلفه‌های مؤثر در اسلامیت آن تبیین شده تا در نهایت به ملاک‌هایی برای اسلامیت یک نظام سیاسی دست یابیم. همچنین در بحث ساختار که دیگر رکن حکومت است، بیان خواهد شد که آیا فلسفه سیاسی اسلامی، با رویکردی تأسیسی و همیشگی ساختار خاصی از دولت همانند دولت نبوی(ص) را ابداع کرده است؟ یا یکی از مدل‌های ذکرشده در فلسفه سیاسی را امضا می‌کند؟ یا کلیاتی مرتبط با ساختار حکومت را بدون تعصب بر ساختار خاصی ارائه داده است؟ که طبیعتاً در این فرض برخی ساختارهای ناسازگار با کلیات مورد نظر اسلام مطرود خواهد بود؛ یا اینکه هیچ نظر اثباتی و سلبی درباره ساختار خاصی از حکومت ندارد؟

### الف) انگاره‌های نظام سیاسی ایده‌آل

یکی از مسائل حائز اهمیت در فلسفه سیاسی اسلامی، نوع و محتوا و کیفیت نظام سیاسی است که عمدتاً از آن با عنوان «اسلامی بودن حکومت» یاد می‌شود. در قرآن کریم و روایات نیز به شکل خاصی از حکومت توجه نشده است، چراکه شکل حکومت و نحوه اداره جامعه تابع مقتضیات زمان و مکان و پیشرفت و تمدن جوامع انسانی است و شریعت اسلام تنها متضمن مواد ثابتۀ دین است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۱۹۳). بنابراین نمی‌تواند و صحیح نیست که شکل خاصی از حکومت برای همیشه مورد اهتمام باشد.

### مؤلفه‌های مؤثر بر انگاره‌ها

شاخصه اصلی برای سطح مطلوبیت حکومت اسلامی، در میزان ابتدای آن بر مبانی توحیدی اسلام و محوریت آموزه‌های اسلامی در آن 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: ۳۳۱). حاکمیت ایدئولوژی اسلام بدین معنا که همه ارکان و عناصر اصلی و فرعی آن برخاسته از مشروعیت الهی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۴). بر این اساس، در ادامه مؤلفه‌های اساسی مؤثر در اسلامیت حکومت اسلامی را با این هدف بررسی می‌کنیم که به عناصر مقوم اسلامیت نظام سیاسی اسلام پی ببریم.

### پیوند اسلام با سیاست

ریاست دنیایی نتیجه قهری ریاست و مرجعیت دینی در آیینی است که سراسر آن مملو از دستورات اجتماعی و حکومتی است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۷۳۳). بر این اساس، حکومت یکی از شئون است که پیغمبر اکرم (ص) دارا بودند و این مسئولیت را نه از ناحیه مردم (و از باب وکالت) بلکه از ناحیه خدا (و از باب ولایت) بر عهده داشتند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۷۳۳). اهتمام اسلام به امر سیاست، حکومت، جهاد و قوانین سیاسی برای حفظ موازین معنوی یعنی توحید، معارف متعالی اخلاقی و عدالت اجتماعی است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۹: ۱۸۵)؛ اما از آنجا که همواره دین ملعبه حکام و خلفای جور بوده تا به وسیله آن، حکومت خود را مشروعیت ببخشند، ضروری است که روش و نظام صحیح همبستگی دین و سیاست تبیین شود.

همبستگی 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 (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۳۹).

### اهداف حکومت

در نظریه سیاسی اسلام، ضمن توجه به اهداف رایجی که در دیگر حاکمیت‌ها مطرح بوده و ناظر به کارآمدی آنهاست، اهداف خاصی مبتنی بر نظام ارزشی اسلام در نظر گرفته شده است. آگاهی از این اهداف که اغلب نشأت گرفته از فلسفه تشکیل حکومت در اندیشه سیاسی اسلام است، در فهم صحیح از محتوای حاکمیت اسلامی نقش بسزایی دارد. چند نمونه از اهداف اساسی حکومت اسلامی عبارت‌اند از اصلاح انحرافات ایجادشده در دین (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۱۱۳)، سعادت، عدالت (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۸-۴۷)، امنیت (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۱۱۴-۱۱۳ و ج ۱۸: ۱۵۳؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۴۸ و ج ۴: ۶۰۱)، مشارکت عمومی، تأمین مصالح مادی و معنوی (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۷۲ و ۱۱۳).

### قانون‌مداری حکومت

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 سایر انواع حاکمیت شناخته می‌شود.

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

امیرالمؤمنین (ع) به عنوان زمامدار حکومت اسلامی زمانی که می‌شنود عبدالله بن عباس صحابی و مفسر قرآن، پسرعموی مورد احترامش مرتکب خطایی شده 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، تأدیت خواهم کرد. به خدای عالم قسم اگر حسن و حسین هم چنین کاری بکنند، سرانجامی خوش‌تر از تو نخواهند داشت (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: 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 (ص) 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 (ص) بیان شده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۴۵-۴۴).

### امامت و رهبری

امر زمامداری یک حکومت جزء ساختار آن محسوب می‌شود و باید در بحث ساختار حکومت بررسی شود، اما از آنجا که در حکومت اسلامی بحث امامت و رهبری از اهمیت به‌خصوصی برخوردار است و دخیل در محتوا و اسلامیت آن است؛ و از سوی دیگر عنصری تغییرناپذیر و ثابت در نظام سیاسی اسلام است، به نظر رسید برای تحقق هدفی که به دنبال آن هستیم یعنی دستیابی به عناصر مقوم اسلامیت حکومت اسلامی، طرح آن در بخش محتوای حکومت اسلامی مناسب‌تر باشد. به عبارت دیگر، نظام سیاسی اسلام، نظامی است که رهبر در رأس آن دارای شرایط خاصی است و هر کس را نشاید و نتواند که در نظام سیاسی اسلام مقام رهبری را تصاحب کند و به سرانجام برساند. در زمان حضور معصوم با در نظر گرفتن بالاترین حد 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، فقیه جامع‌الشرایط رهبری است که با ایده اقرب بودن از لحاظ علم و تقوا به معصوم، زمام امور را به عهده می‌گیرد.

رهبری و مدیریت اجتماعی در نظام سیاسی اسلام تجهیز و به فعلیت رساندن نیروهای بالقوه جامعه و جهت‌دهی و کنترل آنهاست (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۳: ۳۲۳؛ ر.ک: نصری، ۱۳۸۲: ۴۳۴) از این‌رو شرایط ویژه‌ای برای چنین رهبری‌ای در نظر گرفته شده است که اساسی‌ترین آنها علم به قانون (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۴: ۷۵۰)، عدالت و شایستگی اخلاقی (ر.ک: مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۳: ۴۴۳؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴: ۵۴) و تدبیر و مدیریت (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۶۲) است.

براساس مؤلفه‌هایی که بیان شد، می‌توان عناصر مقوم اسلامیت حکومت اسلامی را تبیین کرد. براساس آموزه پیوند دین و سیاست، زعیم جامعه اسلامی باید حائز شرایط ویژه‌ای - علم و عدالت و مدیریت - باشد و چنانچه روزی آن شرایط را از دست داد، بدون شک از صلاحیت رهبری دور شده است. همچنین عناصری که با توجه به اهداف حکومت اسلامی می‌توان به‌دست آورد که در محتوا و اسلامیت نظام سیاسی اسلام دخیل باشد از این قرار است: دغدغه دین داشتن حکومت، هدفمندی حاکمیت، ظلم‌ستیزی، رفع مخاطرات ذهنی و عینی

افراد جامعه، کارآمدی و زمینه‌سازی برای پیشرفت و تعالی. محوریت شریعت اسلام در سیستم قانون‌گذاری حکومت اسلام دیگر عنصر مقوم محتوای آن و مهم‌ترین آنهاست. در نهایت جای یادآوری است که ادعای این بخش از این نوشتار بر این اساس بود که اگر حتی یکی از مواردی که به‌عنوان عناصر مقوم اسلامیت نظام سیاسی اسلام ذکر شد، از حکومت اسلامی حذف یا مورد خدشه اساسی واقع شود، دیگر اطلاق حکومت اسلامی به آن نظام سیاسی درست نخواهد بود. همچنین نباید تصور شود که مدعی حصر اسلامیت یک نظام سیاسی در مؤلفه‌ها و عناصری که ذکر شد هستیم؛ بلکه این بحث، نیازمند تکمیل توسط پژوهشگران است.

### (ب) ساختار سیاسی مطلوب

در تأملات فلاسفه سیاسی اسلامی بعد از بحث نوع و انگاره‌های حکومت، به بحث شکل یا ساختار حکومت می‌رسیم. در زمینه شناسایی ساختار حکومت‌ها توجه به سه امر لازم است: اول، شیوه به قدرت رسیدن زمامداران؛ دوم، ترکیب نهادهای حکومتی و سازماندهی‌های صورت‌گرفته جهت محقق ساختن اهداف نظام سیاسی؛ و 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 مؤلفه‌های اصلی ساختار حکومت است و حتی می‌توان با مسامحه، ساختار حکومت را در آن خلاصه کرد. ترکیب نهادها بیانگر چارچوب بدنه اصلی حکومت و شیوه توزیع قدرت است؛ زیرا مسئولیت‌های مختلف حکومتی در ترکیب نهادها و شیوه اجرای امور مشخص می‌شود.

در این میان مسئله اصلی در زمینه حکومت اسلامی آن است که آیا اسلام طرح خاصی برای طراحی سازمان حکومتی و چینش نهادهای کلان حکومتی ارائه کرده است یا نه؟ اگر طرح خاصی برای توزیع قدرت و شیوه‌های مختلف اجرای امور حکومتی در اسلام نیست، تکلیف مسلمانان در طراحی سازمان نظام سیاسی در مقام عمل چه خواهد بود؟

در شریعت اسلام دستوری مربوط به تعیین یکی از «انواع شکل حکومت» وارد نشده است و حقا هم نباید وارد شود، زیرا شریعت تنها متضمن مواد ثابت دین است و طرز حکومت با تغییر و تبدل جامعه‌ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است (طباطبایی، بی‌تا، ج: ۱، ۱۹۳).

اسلام قوانین کلی حاکم بر حکومت اسلامی، شرایط رهبر جامعه اسلامی و اصول حکومت را بیان کرده 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 بر اساس اقتضات زمانی و مکانی متغیر است. این مسئله که موضوعی و ثانوی است، تابع مبانی نظری حکومت اسلامی، منبع مشروعیت، امکانات، ظرفیت‌ها، خواست و اراده مردم و مصالح جامعه است. به عبارت دیگر، برخی از شکل‌های رایج حکومتی با بعضی 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 متناسب با احکام ثابت و تغییرناپذیر خود، چارچوب‌های کلان را معرفی کرده است؛ به گونه‌ای که آن چارچوب‌ها در درون خود، تغییرات و تطورات و اشکال متعدد و متنوعی را پذیرا می‌شوند. براساس آموزه‌های اسلام نه مردم کاملاً آزادند به هر حاکمیت و مدل حکومتی تن دهند و نه مدل تنگ و محدودی برای حکومت پیشنهاد می‌شود که تنها در شرایط خاص و محدودی قابل اجرا باشد؛ بلکه چارچوب کلی و کلانی که ارائه می‌دهد از دامنه و محدوده وسیعی برخوردار بوده و همه اشکال صحیح 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: ۱۱۳). کلیاتی که باید در تنظیم ساختار نظام اسلامی، مدنظر قرار گیرند عبارت‌اند از پرهیز از شیوه‌های استبدادی (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۵۴-۵۵۳)، نفی اشراف‌سالاری و موروثی کردن قدرت (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۳۳۰)، توأم با بیعت بودن (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۷: ۴۸۷)، بهره‌گیری از نظر مردم و حفظ کرامت انسان‌ها (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۶۰؛ مطهری، ج ۲۲: ۲۳۷-۲۳۶). همچنین برخی مؤلفه‌ها نیز در آموزه‌های اسلامی وجود دارد که می‌تواند بیانگر جهت‌گیری ساختار نظام سیاسی اسلام باشد، همچون شریعت‌محوری و قانون‌مداری، رهبری و امامت، و بیعت و امت.

### ج) تبلور انگاره‌ها و ساختار مطلوب سیاسی در مردم‌سالاری دینی

تنها سیستم سیاسی‌ای که بتواند مجموع و برآیند آنچه در انگاره‌ها و ساختار سیاسی مطلوب بیان شد، را در خود متبلور کند، مردم‌سالاری دینی است. مردم‌سالاری دینی بدین معناست که نظام سیاسی با هدایت الهی و اراده مردمی اداره شود. مردم‌سالاری دینی راه سومی است در میان دیکتاتوری‌ها و نظام‌های مستبد و دمکراسی‌های دور از معنویت و دین. مردم‌سالاری دینی حرفی نو، الگویی نوین و راهی جدید به بشریت ارائه کرده است که زندگی انسان را از آفات

نظام‌های مبتنی بر استبداد فردی و حزبی و از غرق شدن در وادی مادی‌گری، اباحی‌گری و دور افتادن از معنویت، دور ساخته و تقابل و تضاد خداپرستی با مردم‌گرایی را در عمل تخطئه کرده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۵۴-۵۵۳). 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، پیام به مناسبت افتتاح چهارمین دوره مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۵/۱۲/۱)

به یقین یکی از مصادیق مردم‌سالاری دینی، جمهوری اسلامی است که نظامی است مبتنی بر آموزه‌های اسلام و برآمده از خواست و اراده مردم. در ادامه به تحلیل این نظام سیاسی خواهیم پرداخت.

### تحلیل نظریه جمهوری اسلامی

اگر خواهیم 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 تألیف دو مؤلفه اسلام و جمهوری به دست آمده است، به توضیح مفاهیم اسلامیت و جمهوریت خواهیم پرداخت. در ضمن، ادعای برخی مبنی بر تناقض آمیز بودن این دو مفهوم رد خواهد شد.

#### ۱. مفهوم اسلامیت

با روالی که در ابتدای بحث پیش گرفتیم و عناصر مقوم و ماهیتی حکومت اسلامی را برشمردیم، کار در این قسمت کاملاً به همان مطالب حواله می‌شود. شاخصه اصلی اسلامیت یک حکومت، در میزان ابتدای آن بر مبانی توحیدی اسلام و محوریت آموزه‌های اسلامی در آن است. جهت اسلامی بودن حکومتی به حاکمیت عملی یک طبقه ارتباط ندارد، بلکه با حاکمیت ایدئولوژی اسلام ارتباط پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۳۳۱)؛ بدین معنا که همه ارکان و عناصر اصلی و فرعی آن برخاسته از مشروعیت الهی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۹۴).

در نظریه سیاسی جمهوری اسلامی، قید «اسلامی»، قانون اساسی و منشور حکومت را تعیین می‌کند و بر این نکته تأکید می‌ورزد که حکومت منتخب مردم باید در چارچوب احکام و اصول اسلام حرکت کند و از آن تخلف نکند. به بیان دیگر، قید «اسلامیت» نه قید تأکیدی، که قید تقییدی و تخصیصی است که مانند فصل در تعریفات، جنس را مقید می‌کند و در تعریف فوق، جهت و چارچوب حکومت عامه مردم را تعیین می‌کند.

بر این اساس، کلمه «اسلامی» محتوای این نوع از حکومت را بیان می‌کند. به این معنا که اسلام به‌عنوان یک دین، از آنجا که واجد ایدئولوژی است و به‌مثابه طریقی 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 تعالیم اسلام ترسیم کرده است، پیش برود (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۳۳۰).

## ۲. مفهوم جمهوریت

قید «جمهوری» نیز در شکل حکومتی جمهوری اسلامی نقش مردم را معتبر و دخیل می‌داند و بر این نکته تأکید می‌کند که شکل حکومت و دولتمردان آن می‌باید توسط جمهور و اکثریت مردم و به‌صورت موقت انتخاب شوند. این دو ویژگی منطبق بر نظام‌های دموکراسی جهان است.

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 (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: 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 به‌وسیله یک فیلسوف وضع شده است و این مردم مکتب آن فیلسوف را پذیرفته‌اند و یا مجری قانونی که به‌وسیله وحی الهی وضع شده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۴: ۳۳۲).

محتوای حکومت جمهوری اسلامی اجرای دستورات اسلام و شکل و فرم آن جمهوریت در مقابل سلطنت است و اصالت با مفاهیم، احکام و ارزش‌های اسلامی است (مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۰۷-۳۰۸).

بدین‌سان 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: ۳۳۰).

## ۳. بررسی تناقض‌نمایی جمهوریت و اسلامیت

ایده جمهوری اسلامی بر مبنای تفکر سازگاری حاکمیت دینی با مشارکت و نظارت مردمی شکل گرفت. تأمل در اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران این نتیجه را در پی خواهد داشت که وجوه مدنی حکومت با وجوه دینی آن در الفت و سازگاری به سر می‌برند. و به گمان نویسندگان و مدوّنین 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 بدو ارائه نظریه فوق، برخی از روشنفکران، دو قید «جمهوریت» و «اسلامیت» را با یکدیگر ناسازگار اعلام کردند. استدلالشان نیز بر این مبنا استوار است که جمهوری حکومت منتخب مردم است و قوانین و جهت حرکت و مدار آن نباید توسط چیز دیگری تقیید و تعیین گردد، که این تقیید به اصل و محتوای جمهوریت آسیب می‌رساند. درحالی که قید اسلامیت حدود و جهت حکومت منتخب مردم را تعیین می‌کند و این با مقتضای جمهوریت که عدم تقیید است سازگار نیست. به دیگر سخن، حکومت جمهوری حکومتی است که در آن نه تنها شکل حکومت، بلکه محتوای آن نیز توسط خود جمهور تعیین می‌گردد. شبهه فوق هر از گاهی با برخی تقریرات (حائری یزدی، بی تا: ۲۱۲) جان تازه می‌گیرد.

ضمن پذیرش تخصیص «جمهوری» توسط قید «اسلامی»، باید به این نکته اشاره کرد که مخصّص و عامل محدودکننده جمهوریت، عامل بیرون از حاکمیت ملی و مردمی نیست، زیرا مردم آزادانه خواهان نوع و شکل خاص حکومت یعنی «اسلامی» هستند. به عبارت دیگر مردم مسلمان به جای اینکه در هر رأی و انتخاب مطابق با نظر اسلام رأی دهند، در ابتدا و یکجا کلیت نظام، شکل حکومت، قوانین و مسئولین آن را مطابق آنچه اسلام مشروع می‌داند، تعیین کرده‌اند. از سوی دیگر، مطابق 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: ۸۵).

اشتباه آنها که این مفهوم را مبهم دانسته‌اند ناشی از این است که حق حاکمیت ملی را مساوی با نداشتن مسلک و ایدئولوژی و عدم التزام به یک سلسله اصول فکری درباره جهان و اصول عملی درباره زندگی دانسته‌اند. اینان می‌پندارند که اگر کسی به حزبی، مسلکی، مرامی و دینی ملتزم و متعهد شد و خواهان اجرای اصول و ضوابط آن گردید، آزاد و دموکرات نیست (مطهری، ۱۳۶۴: ۶۳).

همان‌گونه که اشاره شد، شبهه فوق منشأ نظری و فلسفی دارد. با این بیان که دموکراسی ارزشی در خود ظرفیت اجتماع با ارزش‌های اسلامی را به هیچ‌وجه ندارد و طراحان آن، حقوق انسان را در مسائل مادی منحصر می‌کنند و از حقوق فرامادی انسان مانند حق داشتن مکتب و عقیده غافل مانده‌اند (مطهری، ۱۳۶۴: ۶۵).

سخن آخر اینکه از اصرار بر تنافی و تعارض جمهوریت و اسلامیت و دلالت دموکراسی بر نفی قید اسلامیت، نفی و استحاله دموکراسی لازم می‌آید؛ چراکه لازمه عمل به دموکراسی توجه به رأی مردم است و مردم مسلمان خواستار اسلامیت حکومتشان هستند. حال اگر قید اسلامی را نپذیریم، باید برای همیشه روی از دموکراسی برتاییم، ولو 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: ۱۰۰).

#### ۴. جمهوری اسلامی و دموکراسی

هر حکومت و نظام سیاسی ای مبتنی بر دو رکن اساسی است: رهبری و مردم. رکن مردم دارای چنان ظرفیتی است 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 برخوردارند و از منظر برخی «چنین به نظر می‌رسد که دموکراسی هاله‌ای از مشروعیت به حیات سیاسی کنونی می‌دهد» (فولادوند، بی‌تا: ۳۶۲).

بحث از مشروعیت حکومت‌ها در فلسفه سیاسی غرب مدرن عمیقاً با خواست و اراده مردم گره خورده است. بر این اساس، تأکید 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 همزمان با مطرح شدن، با این سؤال اساسی مواجه شد که در نظام ولایی، نقش و جایگاه مردم چگونه ترسیم شده است؟ برای تبیین بهتر نظریه جمهوری اسلامی و نسبت‌سنجی آن با دموکراسی، ابتدا به بررسی نسبت اسلام با دموکراسی خواهیم پرداخت. پس از آن نسبت جمهوری و دموکراسی را روشن می‌کنیم و در نهایت نسبت جمهوری اسلامی و دموکراسی را به‌عنوان مدل‌های مردمی حکومت به بحث خواهیم نشست. شایان ذکر است که قبل 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 متعددی دارد و مانند بسیاری از واژه‌ها در طول تاریخ دستخوش تحولات مفهومی شده است. به تعبیر یکی از نویسندگان معاصر، دموکراسی شاید نادقیق‌ترین واژه در دنیای امور عمومی باشد (کریک، ۱۳۷۸: ۶۲). هرچند دموکراسی‌ها در دوره‌های مختلف دارای خصوصیات خاصی بوده‌اند - برای مثال، در دموکراسی عصر باستان، شهروندان مستقیماً در امور قانون‌گذاری و قضایی مشارکت داشتند، قدرت حکومت در دست مجمع شهروندان بود - (ر.ک. هلد، ۱۳۶۹: ۶۲) ولی با وجود این، باید از عناصر اصلی و مشترک دموکراسی سخن گفت که می‌توان به‌وضوح آنها را در همه دموکراسی‌ها یافت. این مدل حکومتی در مرحله اجرا دارای دو بُعد است: یکی، عناصر اصلی و مشترک و دیگری، ایدئولوژی‌های حاکم و

سازوکارها. از این رو، تغییراتی را که براساس ایدئولوژی‌ها در عناصر اصلی و مشترک صورت می‌گیرد و سازوکارهای تعریف‌شده را نباید جزء دموکراسی تلقی کرد؛ بلکه باید عناصر اصلی و مشترک دموکراسی را درک کرد و همچنین پذیرفت که می‌توان از آن تفسیرهای متعددی براساس باورهای مختلف ارائه داد. در عین حال، می‌توان سازوکارهای تحقق آن را نیز براساس شرایط بومی تعریف کرد. بنابراین روشن است که شناخت عناصر اصلی و مشترک دموکراسی در تبیین اصل بحث دارای اهمیت بسزایی است و باید به دقت بررسی شود.

هانتینگتون «مشارکت سیاسی»، «رقابت» و «آزادی‌های اجتماعی سیاسی» را سه عنصر اصلی مردم‌سالاری می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۷۳: ۱۰). پوپر «نظارت بر حکمرانان» و «عدم خشونت» را عناصر اصلی دموکراسی دانسته است (نانسی و هرسیچ، ۱۳۸۴: ۴۰). برخی نیز معتقدند که «مشارکت مردمی» عنصر اساسی دموکراسی است (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۱۹۰). با تأمل در آثار مربوط به دموکراسی، می‌توان عناصر اصلی و مشترک دموکراسی را «مشارکت سیاسی»، «آزادی»، «تساوی در برابر قانون» و «مقبولیت نظام سیاسی حاکم» دانست و براساس 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 اسلام و حکومت اسلامی با دموکراسی بپردازیم، باید تفاسیر و تلقی‌های ممکن از دموکراسی را از نظر بگذرانیم و جداگانه نسبت هر یک را با اسلام روشن کنیم. دیوید هلد در کتاب مدل‌های دموکراسی از نه نوع دموکراسی نام می‌برد (هلد، ۱۳۶۹: 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 با هم اشتراک نظر دارند. تفاسیر متنوع از دموکراسی را می‌توان در یک دسته‌بندی کلی در ذیل دو دسته جمع کرد. دسته نخست نگرش‌هایی است که دموکراسی را تنها به‌عنوان یک روش برای توزیع قدرت سیاسی و ترتیباتی صوری برای تصمیم‌گیری جمعی یا مشروعیت بخشیدن به تصمیمات حکومتی تلقی می‌کند. دسته دوم نیز مخصوص دیدگاه‌هایی است که دموکراسی را ارزش و شیوه زندگی با اصول و ارزش‌های خاص 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: ۲۵۴-۲۵۳). در نسبت‌سنجی میان اسلام و دموکراسی، باید روشن شود که کدام تفسیر از دموکراسی قصد شده است.

#### ۳.۴. نسبت اسلام و دموکراسی

ارتباط دین و دموکراسی به‌نحو عام، و ارتباط اسلام و دموکراسی به‌نحو خاص، از مباحث بسیار پیچیده و چالش‌برانگیز عصر ماست که قرائت‌های مختلفی از آن عرضه شده است. برخی در ترویج و تقدیس دموکراسی کوشیده‌اند، آن را همچون یک ارزش مطلق می‌ستایند و سعی در تطبیق آموزه‌های دین بر اصول دموکراسی دارند. گروهی دیگر میان این دو به تعامل قائل‌اند. در مقابل، برخی دیگر، با توجه به ابتدای دموکراسی بر اصول و مبانی خاص، به سازش‌ناپذیری و تقابل دین و دموکراسی فتوا داده‌اند و ترکیب این دو را متناقض می‌پندارند (پایدار، خرداد ۱۳۷۳: ۲۲).

در مردم‌سالاری، قانون و مجری ناشی از اراده، خواست و انتخاب اکثریت است؛ خواه اکثریت مردم خواسته‌های نفسانی بی‌قید و رهای خود را در قالب قانون بریزند 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 به اندازه فرق توحید و شرک است. طبق آموزه توحید، انسان عبد خدا و مطیع فرمان اوست. اما در شرک، انسان از بندگی خدا آزاد و تابع امیال خویش است. مردم‌سالاری دینی یعنی توحید اجتماعی و قرار گرفتن شریعت الهی به‌مثابه قانون محوری اداره اجتماع با اراده مؤمنین و مردم‌سالاری لیبرال یعنی نفی توحید اجتماعی و قرار گرفتن اهواء اکثریت به‌عنوان قانون اداره اجتماع. همچنین مبانی مردم‌سالاری دینی با مبانی مردم‌سالاری لیبرال تفاوت‌های اصولی دارد که باید در جای خود بدان پرداخت. به‌عنوان نمونه، انسان‌شناسی توحیدی مبنای مردم‌سالاری دینی است و اومانیسم و بی‌نیازی انسان از هدایت و حیانی مبنای مردم‌سالاری لیبرال.

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، ۲۹۲).

اگر دموکراسی را روشی برای مشارکت سیاسی مردم و دخالت دادن خواست و اراده آنها در توزیع قدرت سیاسی و استفاده از نظر آنان در تصمیم‌گیری‌ها، به‌طور مستقیم یا از طریق

پارلمان و انتخاب نماینده بدانیم، تنها در این صورت است که مانعی در راه تلفیق دین و دموکراسی در حکومت دینی وجود نخواهد داشت.

مشارکت سیاسی روندی است که در طی آن قدرت سیاسی میان افراد جامعه توزیع می‌شود. «انتخابات، شئون حیات و کیفیت آنها در زمینه همه موضوعات زندگی مادام که به نهی صریح برخورد نکنند، 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: ۱۷۱).

از سوی دیگر، باید دانست که امروزه طرفداران دموکراسی غربی به‌خصوص 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 را حتی اگر مستند به خواست و اراده مردم باشد، مخالف دموکراسی می‌دانند و هر جا مردم کشوری مثل ایران، الجزایر و... به حکومت دینی رأی داده‌اند، آن را مخالف مردم‌سالاری تفسیر می‌کنند و به انکار آن همت می‌گمارند. حال آنکه مردم‌سالاری، یعنی قانون و انتخاب مجریان مستند به خواست و اراده مردم باشد. همچنین ممکن است مردم به اراده و انتخاب خود، حاکمیت قوانین یک دین را بپذیرند.

بنیان‌گذار جمهوری اسلامی و دیگر متفکران همراه ایشان از جمله استاد مطهری، درصدد ارائه الگویی از حکومت به جهان بودند که علاوه بر داشتن مزایای مردم‌سالاری و مزایای فرائد، از نقایص مردم‌سالاری لیبرال هم بری باشد. از این‌رو اندیشه «مردم‌سالاری دینی» و «جمهوری اسلامی» شکل گرفت که در آن قانون‌گذاری، به اعتقاد اسلامی مردم، مختص خداست و مردم مسلمان با پذیرش قانون خداوند، به تعیین مجریان می‌پردازند و با همیاری دولتمردان به اجرای قانون خدا و گستردن عدل و رفاه عمومی همت می‌ورزند.

بر این اساس، دموکراسی به‌عنوان روشی برای مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها و توزیع قدرت سیاسی، قابلیت آن را دارد که توسط اصول و ضوابطی محدود شود و اعمال نظر و سلیقه اکثریت، مطلق و رها نباشد و دموکراسی به‌طور کنترل‌شده اعمال شود (واعظی، ۱۳۷۸: ۲۵۹). دموکراسی به‌مثابه روش و مکانیسم نه اینکه برای خود دارای اصول و پیش‌فرض‌هایی نیست، اما این اصول و مبانی - نظیر برابری مردم در اظهار نظر، لزوم مشارکت مردم در سرنوشت سیاسی خویش و آزادی مردم در اظهار نظر در باب مباحث سیاسی و اجتماعی - با تعالیم دینی ما ناسازگار نیست. همان‌گونه که فرناندو کاردوزو، تأکید می‌کند، دموکراسی به‌عنوان مکانیسم، عاری از هرگونه هدف اجتماعی و تاریخی است؛ به خلاف دموکراسی به‌عنوان یک ارزش، که مشتمل بر اهداف اجتماعی و تاریخی خاصی است (ارمه، ۱۳۷۶: ۲۲). تفسیری نیز که فلسفه

سیاسی استاد مطهری از نسبت دین و دموکراسی ارائه می‌کند، دقیقاً بر همین مبنا استوار است. یعنی از دموکراسی و جمهوریت به‌متابۀ روش و شکل حکومت یاد می‌کند.

#### ۴.۴. نسبت جمهوریت و دموکراسی

در نسبت‌سنجی مدل‌های حکومتی جمهوری و دموکراسی به حصر منطقی چهار صورت متصور است: تساوی، تباین، عام و خاص من وجه و عموم و خصوص مطلق. با ذکر مواردی از تشابه و تمایز میان جمهوری و دموکراسی صورت عام و خاص من وجه ثابت خواهد شد. موارد تشابه جمهوری و دموکراسی به‌عنوان شیوه‌ای برای حکومت مسالمت‌آمیز به میزانی است که حتی شبهه نسبت تساوی بین آنها را پیش می‌آورد. موقتی بودن حکومت، مشارکت سیاسی مردم، تساوی در برابر قانون و مقبولیت نظام سیاسی حاکم از جمله مشترکات اساسی است؛ اما آنچه در این میان جای بحث و تبیین بیشتر دارد، وجوه تمایز این دو مدل حکومتی است، چراکه وجوه تمایز آنها چندان روشن نیست و حتی در برخی موارد انکار می‌شود. برای اثبات نسبت عام و خاص من وجه بین جمهوری و دموکراسی تنها بیان یک وجه تمایز کافی است. یکی از این وجوه تمایز در تعریف هر یک از آنها از جایگاه و نسبتشان با حقیقت است. در این نسبت‌سنجی است که حقیقت هر یک از این دو مدل حکمرانی نمایان می‌شود. در اینجا، به اضطرار و به‌طور خلاصه به جمهوری و دموکراسی از زاویه قیاس با حق و باطل می‌نگریم.

افلاطون دموکراسی را دور از حقیقت می‌داند. الگوی عمل در این حکومت، اهواء و خواسته‌های همگان است. ارسطو نیز دموکراسی را نوع منحرف‌شده 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 مطابق با خصوصیات دموکراسی در تعبیرات افلاطون و ارسطو است.

براساس معرفت‌شناسی حس‌گرای هابز که حقیقت را در اقتدار بر طبیعت و سعادت را در تأمین مستمر امیال می‌داند (کاپلستون، ۱۳۷۵-۱۳۸۸، ج ۵: 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 تنزل داده می‌شود؛ حتی نسبت آنها واژگونه و دگرگون می‌شود، زیرا هر حقیقتی که در فراسوی امیال و گرایش‌های اکثریت در نظر گرفته شود، امری پنداری و غیرواقعی تلقی می‌شود.

لاک نخستین کسی است که حقیقت را با دموکراسی هم‌خانه می‌سازد و هر نوع عدول از آن را باطل می‌شمارد (فاستر و جونز و بت، ۱۳۶۱، ج ۲، قسمت اول: ۲۰۳ به نقل از جان لاک، حکومت مدنی، فصل

دوم، شماره ۴). در این میان روسو با تمایزی که میان اراده برخاسته از امیال افراد و اراده همگانی قائل می‌شود، فاصله‌ای بین جمهوری و دموکراسی ایجاد می‌کند. قانون و اقتداری که منشأش اراده همگانی باشد، جمهوری نامیده می‌شود (روسو، ۱۳۸۹، کتاب دوم، فصل ششم: ۱۹۴). با وجود این، اراده همگانی که بدیلی برای معیارهای دینی یا عقلانی بود، نتوانست تصویر روشنی از جمهوری پیش پای بگذارد؛ چراکه روسو برای اراده همگانی هیچ میزان و معیار روشنی نشان نداد. بر این اساس، دموکراسی دیگر بار فاقد هر گونه معیاری برای سنجش و داوری شد. بدین ترتیب جمهوری معنا و مفهوم خود را از دست داد یا در ذیل پوشش دموکراسی قرار گرفت و به همان معنا به کار می‌رود (برای کسب اطلاعات بیشتر رجوع کنید به پارسا، پاییز و زمستان ۱۳۸۰: ۸۹-۶۰).

#### ۴. ۵. نسبت جمهوری اسلامی و دموکراسی

مردم‌سالاری اندیشه‌ای است فطری و با مقبولیت عمومی که متناقض خواندن آن با عقاید دینی اقدامی است به ضرر دین. همچنین حق حاکمیت ملی و تعیین سرنوشت خود از حقوق طبیعی و فطری انسان است که اگر اولیای دین آن را مخالف دین قلمداد کرده و به انکار آن پردازند، نه تنها به دین خدمت نکرده، بلکه باعث روی گردانی بشریت از دین می‌شوند. اقدام کلیسا در این مورد به عنوان اقدامی عبرت‌انگیز است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۶: ۴۴۱).

با توجه به نسبت عام و خاص من وجه جمهوری و دموکراسی و امکان اشراط اصول و کلیات نظام سیاسی اسلام در دموکراسی روشی و اینکه نتیجه باید تابع اخسّ مقدمات باشد، نسبت میان جمهوری اسلامی و دموکراسی نیز باید عام و خاص من وجه باشد. به این معنا، چون در دموکراسی و جمهوری موارد تشابه و تمایزی ذکر کردیم، این موارد در نظام جمهوری اسلامی نیز یافت می‌شود.

بر اساس تعریفی که از دموکراسی ارائه کردیم، ملاحظه می‌شود که در آن قید نبود وابستگی به دین و مکتب لحاظ نشده است. همچنین اگر یکی از مبانی دموکراسی حقوق طبیعی انسان باشد، اشکال کسانی که آن را در منافات با دین می‌دانند، عدم شناخت کافی آنها از حقوق انسانی و حصر آنها در حقوق مادی و سلب حق داشتن مکتب و ایمان است (مطهری، ۱۳۶۴: ۶۵-۶۶).

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

عدم التزام به یک سلسله اصول فکری درباره جهان و اصول عملی درباره زندگی دانسته‌اند» (مطهری، ۱۳۶۴: ۶۳).

در نهایت تفکیکی که در جمهوری اسلامی ایران بین جمهوری و دموکراسی گذاشته می‌شود، ریشه در مواضع و بنیان‌های دینی و معرفتی جامعه ایران دارد. لفظ 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 فوق، 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 دارند و بر اساس آن تصمیم‌گیری و عمل می‌کنند.

### نتیجه

نتیجه قهری ریاست و مرجعیت دینی در دین اسلام، ریاست دنیایی و مدیریت سیاسی است. از این رو حاکم حکومت اسلامی باید حائز شرایط ویژه‌ای - علم و عدالت و مدیریت - باشد. همچنین عناصر دخیل در اسلامیت حکومت از قرار زیر است: دغدغه دین داشتن حکومت، هدفمندی حاکمیت، ظلم‌ستیزی، رفع مخاطرات ذهنی و عینی افراد جامعه، 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 حیطة نحوه اداره حکومت، ابزارهای حکمرانی، چگونگی ترکیب و ارتباط نهادها و افراد و دیگر امور جزئی، اختیار عمل وسیع‌تری برای دولتمردان قائل شده است. در تنظیم ساختار نظام سیاسی، مدنظر قرار دادن کلیاتی همچون پرهیز از شیوه‌های استبدادی، نفی اشراف‌سالاری، اجتناب از موروثی کردن قدرت، توأم با بیعت بودن، بهره‌گیری از نظر مردم و حفظ کرامت انسان‌ها ضروری است. همچنین برخی مؤلفه‌های مؤثر در جهت‌گیری ساختار نظام سیاسی اسلام عبارت‌اند 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 معین می‌کند. در حل ادعای تناقض‌آمیز بودن نظریه جمهوری اسلامی باید گفت اولاً مخصص و عامل محدودکننده 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. در ثانی طراحان شبهه فوق، 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 در نظر استاد، هیچ‌گونه منافاتی بین دین و دموکراسی روشی که عقیده‌مند به حقوق انسانی است، وجود ندارد.

### منابع و مأخذ

۱. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۲. ارمه، گی (۱۳۷۶). *فرهنگ و دموکراسی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
۳. پارسا، حمید (پاییز و زمستان ۱۳۸۰). «حقیقت و دموکراسی»، *کتاب نقد*، شماره‌های ۲۰ و ۲۱، ص ۸۹-۶۰.
۴. پایدار، حمید (خرداد ۱۳۷۳). «نقدی بر نظریه حکومت دموکراتیک دینی (پارادوکس اسلام و دموکراسی)»، *کیان*، ش ۱۹، ص ۲۷-۲۰.
۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۷). *مجموعه مقالات حاکمیت خداوندی*، تهران: مجمع جهانی اهل بیت.
۶. حائری یزدی (بی‌تا). *مهدی، حکمت و حکومت*، بی‌جا.
۷. حسینی خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۰). *نرم‌افزار، حدیث ولایت*، تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
۸. روسو، ژان ژاک (۱۳۸۹). *قرارداد اجتماعی*، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگاه.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا). *بررسی‌های اسلامی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. الغزالی، ابوحامد (۱۲۸۳ه). *فضائح الباطنیة*، بیروت: الدار الغرمیه للطباعة و النشر.
۱۱. فاستر، مایکل برسفورد؛ و جونز، وت (۱۳۶۱). *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه محمدجواد شیخ‌الاسلامی و علی رامین، تهران: امیرکبیر.
۱۲. فولادوند، عزت‌الله (بی‌تا). *خرد در سیاست*، تهران: طرح نو.
۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸-۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. کریک، برنارد (۱۳۷۸). *دفاع از سیاست*، ترجمه فرهاد مشتاق‌صفت، تهران: روز.
۱۵. الماوردی، علی بن محمد (۱۴۰۵ه ۱۹۸۵م). *الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱). *پاسخ استاد به جوانان پرسشگر*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *نظریه سیاسی اسلام*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴). *پیرامون جمهوری اسلامی*، قم: صدرا.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: قم: صدرا.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران: قم: صدرا.
۲۱. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۲. میراحمدی، منصور (۱۳۸۴). *اسلام و دموکراسی مشورتی*، تهران: نشر نی.
۲۳. نانس، نصرالدین؛ و هرسیچ، حسین (۱۳۸۴). *پوپر و دموکراسی*، اصفهان: مهر قائم.
۲۴. نصری، عبدالله (۱۳۸۲). *حاصل عمر، سیری در اندیشه استاد مطهری*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۵. واعظی، احمد (۱۳۷۸). *حکومت دینی (تأملی در اندیشه سیاسی اسلام)*، قم: مرصاد.
۲۶. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۳). *موج سوم دموکراسی*، ترجمه احمد شهباس، تهران: روزنه.
۲۷. هلد، دیوید (۱۳۶۹). *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه عباس منبخر، تهران: روشنگران.