

بررسی خوانش های مختلف از نظریه مردم سالاری دینی و تبیین گفتمان مختار با تأکید بر اندیشه رهبران انقلاب اسلامی

بتول یوسفی^۱

چکیده

با پیروزی انقلاب اسلامی، مباحث متنوعی در سپهر اندیشه‌ی سیاسی ایران طرح گردید. در این میان، یکی از موضوعات بسیار مهم و بحث‌برانگیز، نوع نظام سیاسی بود. از آن جایی که دو علت مهم وقوع انقلاب در ایران، حکومت استبدادی و ضددینی پهلوی بود. انقلاب با ترویج تفکر حضور اجتماعی دین و نقش‌آفرینی مردم در صحنه‌ی اجتماعی، به پیروزی رسیده بود؛ این دو اصل (اسلامیت و جمهوریت) در شکل‌گیری نظام پس از انقلاب نقش اساسی را ایفا نمودند. با طی چند دهه از انقلاب و ورود به لایه‌های عمیق‌تر معرفتی، تبیین و تقویت مبانی نظام سیاسی و تعیین نسبت آن با نظام‌های دیگر در عرصه جهانی، ضرورت پیدا کرد. حضور نظام لیبرال دموکراسی و پشتیبانی تمدنی غرب از این نظام و ادعای جهان‌شمولی طرفداران آن، چنین ضرورتی را دو چندان می‌کرد. در این حال، یکی از اولین و مهمترین مسائل، نسبت این دو نظام با یکدیگر بود که در قالب «نسبت اسلام و دموکراسی» طرح گردید. هر چند این مسئله در جهان اسلام سابقه داشت اما چون در ایران نوعی نظام مردم‌سالار شکل گرفته و در واقع از انتزاع به عینیت رسیده بود، اهمیت بالاتری پیدا کرد. این مباحث زمانی به اوج خود رسید که مقام معظم رهبری، نظریه‌ی «مردم سالاری دینی» را به عنوان نظامی برآمده از تفکر اسلامی و در ازاء نظام لیبرال دموکراسی مطرح کردند. این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی، انواع خوانش‌های این نظریه را بررسی کرده و نهایتاً با توجه به مبانی تفکر اسلامی و اصول فکری رهبران انقلاب اسلامی به تبیین گفتمان مختار می‌پردازد. بر اساس نتایج بدست آمده، مردم‌سالاری دینی برخاسته از مبانی اسلام بوده و اصول مسلم آن از جمله، ارزش‌مداری، حق‌محوری، قانون‌گرایی،

۱. استادیار علوم سیاسی گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

usefib110ef@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۱۵

رضایت‌مندی، عدالت‌محوری، مشارکت عمومی و ارتباط وسیع و عمیق مردم و مسئولین، تماماً به مثابه ثمراتی است، که از ریشه‌ی همین مبانی معرفتی به بار نشست است.

کلید واژه: مردم سالاری دینی، دموکراسی، اسلام، امام خمینی (ره)، آیت الله خامنه‌ای

مقدمه

در جوامع انسانی، پیوسته انواع مختلفی از حکومت‌ها استقرار یافته است. این تفاوت جوامع برآمده از اختلاف در عقلانیت بشر در زمان‌های گوناگون، تدریجی بودن تجربه‌ی بشر، تفاوت در فرهنگ و نظام‌های معرفتی جوامع و تفکر و تلاش نخبگان جامعه می‌باشد.

تحولات نظام‌های سیاسی در طول تاریخ نشان می‌دهد که مسئله‌ی «نوع حکومت» از دغدغه‌های همیشگی جوامع بوده است. در سال‌های زیادی از تاریخ بشر، وجه غالب در اکثر جوامع، حکومت یک فرد بر تمام هستی یک جامعه است که معمولاً از آن به دیکتاتوری، استبدادی، استبدادی مطلقه و پادشاهی یاد می‌شود. این نوع حکومت توسط یک فرد اداره می‌شود که تصمیماتش موضوع هیچ محدودیت قانونی یا هیچ سازوکار دیگری برای کنترل و نظارت مردم قرار نمی‌گیرد. در برخی نظام-

های سیاسی نیز حکومت توسط تنی چند یا گروه معدودی اداره می‌شد که با توجه به ویژگی‌ها و اهداف مورد نظر آنان، سه نوع حکومت آریستوکراسی، الیگارشسی و حکومت نخبگان را می‌توان نام برد.

برخلاف گذشته، امروزه نقش و اثرگذاری مردم بر مسائل خرد و کلان اجتماعی و مسیر حرکت جامعه، امری انکارناشدنی است. از این رو، متفکران زیادی به این موضوع پرداخته‌اند؛ که حاصل آن، گستردگی کتب و مقالات در موضوع نظام‌های مردم‌سالار و کم و کیف آن مواجه است. و در چند دهه‌ی اخیر، نظام مردم سالاری دینی، به مثابه‌ی نظام سیاسی برآمده از آموزه‌های اسلامی، مورد توجه متفکران در حوزه‌های مختلف علوم انسانی قرار گرفته و از زوایا و رویکردهای گوناگون بدان نگریسته شده است.

این نظریه (مردم سالاری دینی) مباحث فراوانی، از جمله، جایگاه مردم در اسلام، نقش مردم در مشروعیت بخشی به حکومت، نسبت مشروعیت و مقبولیت، مراد از دین، قرائت‌های حداقلی یا حداکثری از دین، چالش قرائت‌های مختلف فقهی، نسبت مردم سالاری با دموکراسی، نسبت ارزش و روش و ... در فضای علمی کشور مطرح کرد؛ به نسبت، پاسخ‌های مختلف نیز که داده شد، رهیافت-

های مختلفی ایجاد شد. این پاسخ ها غالباً در مقابل چالش ها و ایرادات و گاهی در برابر شبهه های موجود شکل گرفت. این مقاله به بررسی خوانش ها و گفتمان های کلان از این نظریه می پردازد.

پیشینه ی بحث

از اولین مجموعه کار تحقیقی که در با مسئله ی نظریه مردم سالاری دینی انجام گرفت، همایش سراسری مردم سالاری دینی بود که برای عمق بخشیدن به اندیشه مردم سالاری و نهادینه کردن آن در نظام سیاسی و اجتماعی و ارائه راهکارهای اجرایی، در دانشگاه شهید بهشتی برگزار شد. (مجموعه

مقالات دومین همایش مردم سالاری دینی، ۱۳۸۸) نمونه دیگر، «مجموعه مقالات مردم سالاری دینی» که از سوی موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) به چاپ رسید و «گفتار و گفتگو در مردم سالاری دینی» که حاوی مقالاتی در زمینه موضوع مردم سالاری دینی و مبانی و ارکان مربوط به آن است. (گفتار و گفتگو در مردم سالاری دینی، ۱۳۹۳)

از آثاری که با رویکردی هستی شناختی به دموکراسی نگریسته، کتاب دموکراسی گفتگویی: امکانات دموکراتیک اندیشه های میخائیل باختین و یورگن هابرماس اثر منصور انصاری است. به زعم نویسنده، دموکراسی مفهومی است بسیار مورد مناقشه، ولی در اصل، مراد از دموکراسی این است که پیامدهای اجتماعی به شکلی نظام مند پاسخگو یا مطابق رجحان های قاطع تمام طرف های درگیر باشند. رأی دادن مهم ترین سازوکار مشروعیت بخشیدن به هر نظام سیاسی مدرن است. نویسنده در این کتاب اظهار می دارد که رأی دادن، شرط لازم برای دموکراسی است، ولی شرط کافی نیست. از نظر او دموکراتیک بودن دستاوردهای سیاسی مشروط به این است که آرای مردم بازتاب دآوری های حساب شده و سنجیده آن ها و توجه به خواسته های همگان و خیر کشور باشد، نه واکنش هایی سرسری و غیرارادی. نویسنده با طرح مفهوم «مشورت دموکراتیک درونی» که اساس آن استدلال، گفت و گو و احترام به رجحان ها و دیدگاه های همگان است، راه دست یابی به این رفتار سنجیده و مسئولانه را بازمی نماید. او «مشورت دموکراتیک درونی» را هم به فرمانروایان توصیه می کند و هم به شهروندان. (انصاری، ۱۳۸۴)

یکی دیگر از تألیفات که به مفهوم مردم سالاری دینی می پردازد، کتاب مردم سالاری دینی از منظر حضرت آیت الله خامنه ای، تألیف مهدی سعیدی است. وی معتقد است: در سال های آغازین دهه ی هشتاد و ابتدای دهه ی چهارم انقلاب اسلامی نظریه ی مردم سالاری دینی، ضرورت مشارکت سیاسی

۷۴ دو فصلنامه «جستارهای انقلاب اسلامی»، سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

مردم مسلمان ایران را در قالب یک تئوری بومی، که توانایی توضیح تمام ابعاد مربوط به نظام‌سازی سیاسی را داراست، مطرح نمود. (سعیدی، ۱۳۹۲)

از جمله تحقیقات دیگر در حوزه‌ی مردم‌سالاری دینی، رساله‌ی دکتری با عنوان الگوی ایرانی مردم‌سالاری اسلامی؛ ظرفیت‌ها و چالش‌ها با نگاه به بیداری اسلامی است. از نظر نگارنده مردم‌سالاری دینی ایران الگویی است که در مخالفت با «یکه‌سالاری» و «اندک‌سالاری»، «مشارکت و حاکمیت مردم» را با «مرجعیت دین» به رسمیت می‌شناسد. این الگوی بومی، پاسخی به «ضرورت» نظام‌سازی بر پایه دین و «مساله» دموکراسی خواهی در یک کشور مسلمان بوده است. (اقبال، ۱۳۹۳)

برخی دیگر از تحقیقات به مقایسه‌ی نظام مردم‌سالاری دینی و دموکراسی می‌پردازد. به عنوان نمونه «بررسی تطبیقی مبانی لیبرال‌دموکراسی با مردم‌سالاری دینی» است. (حسینی، ۱۳۸۵) نمونه‌ی دیگر، پایان‌نامه‌ی «بررسی تطبیقی مردم‌سالاری دینی با دموکراسی لیبرال» می‌باشد. نگارنده معتقد است دو نظام مردم‌سالار دینی و دموکراسی لیبرال برآمده از دو نظام نظری متفاوت می‌باشند. (اصلائی، ۱۳۹۰) نمونه‌ی آخر تحقیقی دیگر با عنوان «مطالعه تطبیقی جایگاه مردم در مردم‌سالاری دینی و لیبرال‌دموکراسی» می‌باشد که صرفاً به بررسی نقش مردم می‌پردازد. (جهانبخش، ۱۳۹۲)

معنای مردم‌سالاری در اندیشه‌ی متقدمان

تاریخچه بحث مردم‌سالاری در ایران از دوره مشروطه آغاز می‌شود؛ اما برخی اظهارنظرها به اشتباه دوره ایران باستان را معادل دوره دموکراسی در ایران قرار داده‌اند. آنچه در ایران باستان به خصوص در ۸۰۰-۱۱۰۰ ق.م مطرح است، تأکید بر عدالت‌خواهی است. اذعان افلاطون به این موضوع که در ایران باستان بحث عدالت‌خواهی مقدم بر یونان باستان بوده، یکی از شواهد این ادعاست. (افلاطون: ۲۱۲۰)

فارابی در کتاب «السیاسه المدینه» دموکراسی را با عنوان «المدینه الجماعیه» که اهالی آن از آزادی کامل برخوردارند، مطرح کرده است. (روزنتال، ۱۳۸۷: ۱۰۷) از نظر وی، این نوع حکومت طرفدار تساوی انسانهاست و در آن افراد آزادند هر چه می‌خواهند انجام دهند و مردم هیچ کس را برای رهبری به رسمیت نمی‌شناسند، بلکه تنها رهبری کسانی را به رسمیت می‌شناسند که به آنها وعده برخورداری از آزادی و فرصت بیشتر را بدهد تا به تمایلات خاص خودشان برسند. (مهاجرینا، ۱۳۸۰: ۲۳۴)

بررسی خوانش های مختلف از نظریه مردم سالاری دینی و تبیین گفتمان مختار با تأکید ۷۵

همین مطلب را خواجه نصیرالدین طوسی به شکل دیگری بیان کرده است: در نظام سیاسی احرار بر خلاف نظام های دیگر که در آنها رؤسا بر مردم غلبه و سلطه داشتند، مردم بر رؤسا غالبند، زیرا در این جا رؤسا باید آن گونه عمل کنند که مردم می خواهند. در این نظام مردم به حریت بهای زیادی می دهند. بنابراین هر کس که در جهت حریت مردم بیشتر بکوشد و آنان را آزاد مطلق کند و از تعرض دشمنان باز دارد و در امیال شهوی خود که بر خلاف دیگران آزادند، آنها را به قدر نیاز آزاد گذارد، نزد مردم محبوبیت بیشتری دارد. (یوسفی راد، ۱۳۸۰: ۲۰۳)

بنابراین در اندیشه سیاسی فلاسفه و متکلمان قدیم، مردم سالاری به معنای نظامی بر اساس هواها و تمایلات نفسانی مردمان، مورد تأکید قرار نگرفته است. (پورفرد، ۱۳۸۵: ۴۶-۴۷)

انواع حکومت دینی:

در نگاه نخست، دست کم سه معنا ممکن است از حکومت دینی اراده شود:

الف: حکومتی که تمام ارکان آن بر اساس دین شکل گرفته باشد که در این صورت حکومت دینی، حکومتی است که نه تنها قوانین و مقررات اجرایی آن برگرفته از احکام دینی است بلکه مجریان آن نیز مستقیماً از طرف خداوند، و یا به اذن خاص یا عام منصوب شده اند.

ب: حکومتی که در آن احکام دینی رعایت شود. در این صورت لازم نیست شخص حاکم، منصوب مستقیم یا غیر مستقیم خدا باشد و در این صورت مجری این حکومت پشتوانه الهی ندارد و دینی بودن حکومت فقط به این معناست که قوانین دینی در این حکومت رعایت می شود.

ج: حکومت دینداران و متدینان: براساس این معنا اصلاً رعایت قوانین اسلامی هم لازم نیست بلکه همین که حکومتی مربوط به جامعه ای است که افراد آن متدین هستند حکومت هم مسامحتاً دینی به حساب می آید. (نوروزی، ۱۳۷۹: ۱۷۲ - ۱۷۱-۱۷۰)

طبق معنای اول، حکومت دینی حکومتی است که نه تنها همه ی قوانین و مقررات اجرایی آن برگرفته از احکام دینی است بلکه مجریان آن نیز مستقیماً از طرف خدا منصوبند یا به اذن خاص یا عام معصوم منصوب شده اند؛ چنین حکومتی "حکومت دینی" ایده آل و کمال مطلوب است، زیرا حکومتی با این خصوصیات از پشتوانه حکم الهی برخوردار است و بر اساس اراده تشریحی خدا شکل

گرفته است. پس حکومت رسول الله (ص) و امام معصوم (ع) و نیز حاکمیت افرادی مانند مالک اشتر در زمان حضور معصوم و یا حکومت ولی فقیه جامع شرایط در عصر غیبت این گونه است.

اما طبق معنای دوم لازم نیست شخص حاکم، منصوب مستقیم یا غیر مستقیم خدا باشد. در این صورت مجری این حکومت پشتوانه الهی ندارد و دینی بودن حکومت فقط به این معناست که قوانین دینی در این حکومت رعایت می‌شود. حتی طبق این معنا لازم نیست تمامی قوانین حکومت برگرفته از احکام و قوانین شرع باشد بلکه کافی است که تا حدودی احکام و ارزش‌های دینی در این حکومت رعایت گردد. این شکل از حکومت در مرتبه بعد از حکومت دینی به معنای اول قرار دارد.

براساس معنای سوم اصلاً رعایت قوانین اسلامی هم لازم نیست، بلکه همین که حکومتی مربوط به جامعه‌ای است که افراد آن متدین هستند چون شهروندان متدین هستند حکومت هم، مسامحتاً دینی به حساب می‌آید. مشابه این تعبیر، تعبیر فلسفه اسلامی است که بعضی آن را "فلسفه مسلمانان" معنا می‌کنند. یعنی فلسفه‌ای که در بین مسلمانان رایج است هرچند منطبق با تفکر اسلامی نباشد؛ از این رو برای صدق این معنای سوم حکومت دینی، ضرورتی ندارد که حاکم مقید به اجرای احکام شرع باشد. و طبق این معنا همه حکومت‌های که از صدر اسلام تاکنون در مناطق مختلف جهان در جوامع مسلمان تشکیل شده است "حکومت دینی" نامیده می‌شوند.

شکی نیست که معنای سوم حکومت دینی طبق معیار و موازین عقیدتی ما معنای صحیح و قابل قبول نیست بلکه در نظام عقیدتی اسلام، حکومتی دینی است که تمام ارکان آن دینی باشد؛ یعنی به معنای اول از معانی حکومتی دینی، دینی باشد. اما معنای دوم "حکومت دینی" در واقع "بدل اضطراری" حکومت دینی مقبول است، نه اینکه حقیقتاً حکومت دینی باشد، یعنی در صورت عدم امکان تحقق حکومت به معنای اول به ناچار به سراغ حکومت دینی به معنای دوم می‌رویم. در هر

شرایطی نمی‌توان حکومت دینی به معنای دوم را تجویز کرد؛ همانگونه که خوردن گوشت مرده در هر شرایطی تجویز نمی‌شود. اگر مردم اضطرار داشته باشند در آن هنگام می‌توانند به حکومت دینی به معنای دوم اکتفا کنند. چرا که در حکومت دینی به معنای دوم تا حدودی احکام الهی اجرا می‌شود

بررسی خوانش های مختلف از نظریه مردم‌سالاری دینی و تبیین گفتمان مختار با تأکید ۷۷

و همین اندازه بهتر از حکومتی است که مطلقاً اعتنایی به احکام الهی ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸:

ج ۱، ۴۸-۴۷ همچنین ر.ک: واعظی، ۱۳۷۸: ۲۵-۲۹)

گفتمان‌های سه گانه در امکان یا امتناع مردم‌سالاری دینی

هر چند در مباحث فوق مشخص گردید که حکومت دینی که مدنظر این تحقیق است، حکومتی است که نگرشی حداکثری به دین دارد و به معنای واقعی برآمده از دین (اسلام) است، اما نظام مردم‌سالاری دینی به عنوان نظریه‌ای جدید در باب نظام سیاسی نیاز به تبیین و تمیز بیشتری دارد. به عبارت بهتر، مفهوم مردم‌سالاری دینی، گفتمانی تازه در عرصه‌ی ادبیات سیاسی است، از همین-رو به طور طبیعی با چالش‌های نظری مختلفی و برداشت‌ها و استنباط‌های متنوع و گاه متناقضی روبه‌روست که در این میان موضوع وجود (امتناع) در مفهوم مردم‌سالاری دینی، از جمله چالش‌های مطرح می‌باشد.

در رابطه با امکان و امتناع چند دیدگاه وجود دارد:

گفتمان اول: امتناع مردم‌سالاری دینی (تضاد مبنایی اسلام و دموکراسی)

این گفتمان به عدم جمع میان اسلام و دموکراسی معتقد است و از متناقض بودن مفهوم مردم‌سالاری دینی سخن می‌گوید و معتقد است خاستگاه اسلام و دموکراسی متضاد است.

ذیل این گفتمان ۲ گروه وجود دارد:

گروه اول، کسانی که با شیفتگی به غرب، نظام سیاسی اسلام را استبدادی خوانده و امکان جمع این دو را نفی می‌کنند.

به عنوان نمونه می‌توان به این مورد اشاره نمود: «اصلاً امکان جمع اسلام و دموکراسی وجود ندارد مگر اینکه اسلام کاملاً سکولار شود... یکی از اصول نظری دموکراسی (جایز الخطا دانستن) انسان است. اما این اصل خود مبتنی بر اصل دیگری است که انسان را موجودی مختار و انتخابگر می‌داند... مهم‌ترین محل تجلی انتخابگری انسان دنیای فکر، اندیشه و عقاید است. برای انسان باید این امکان وجود داشته باشد که آزادانه دست به انتخاب بزند. او در انتخاب "دینی از ادیان" و یا "بی دینی" آزاد است. آنچه در این فرایند مهم و با ارزش است، اصل انتخابگری آزادانه است نه تعلق خاطر داشتن به عقیده یا دینی خاص، به دلیل روشن نبودن حقیقت و پخش آن در میان کل بشریت، هر انتخابی ترکیبی است از حقیقت و غیرحقیقت. بنابراین با نامجاز کردن اندیشه‌ای که آن را با کل می‌دانیم،

ممکن است امکان انتشار حق را سلب کرده باشیم. لذا تحمیل دین یا عقیده‌ای خاص به انسان‌ها عملی خلاف انسانیت است. انسانیتی که بارزترین ویژگی با وصف آن انتخابگری است.» (پایدار، ۱۳۷۳: ش ۱۹)

گروه دوم، با نفی مطلق مدرنیته، دموکراسی را نفی نموده و آن را ملازم بی‌دینی می‌دانند و دموکراسی را به مثابه یک ارزش و در تعارض با ارزش‌های اسلامی می‌دانند.

گفتمان دوم: امکان مردم سالاری دینی (امکان جمع میان اسلام و دموکراسی)

این گفتمان قائل به جمع میان اسلام و دموکراسی است که شامل چند گروه می‌شود:

گروه اول تلاش دارند با محور قرار دادن دموکراسی و الزامات آن، قرائتی از اسلام داشته باشند که با دموکراسی قابل جمع باشد. (ر.ک: سروش، ۱۳۷۵: ۲۷۳-۲۸۳)

کدیور با چنین رویکردی، معتقد است: «اسلام سنتی در موارد ذیل با دموکراسی ناسازگار است: (۱) دراصل نظرات همگانی در سه نکته عدم پیش‌بینی نهاد نظارت مردمی بر حکومت، تقلیل نظارت همگانی به نظارت عمومی مسلمانان، عدم جواز ورود زنان در نظارت بر مناصبی که در این دیدگاه شرعاً از به‌عهده‌گرفتن آن محرومند. (۲) در اصل برابری سیاسی در چهار محور تبعیض مذهبی، تبعیض جنسیتی، تبعیض بردگی و تبعیض فقهی. (۳) در اصل امکان تصمیم‌گیری عمومی درباره مقررات و سیاست‌ها در تمامی موارد یا حداقل در حوزه احکام شرعی الزامی.» (کدیور، ۱۳۸۷: ۳۰۵-۳۲۷؛ همچنین ر.ک: کدیور، ۱۳۸۳)

گروه دوم بدون محور قرار دادن یکی از این دو بر این باور است که با تعریفی حداقلی از هر یک از این دو مقوله، امکان تحقق مردم سالاری وجود خواهد داشت. (ر.ک: حجاریان، ۱۳۷۳: ۶-۱۱)

گروه سوم، بر این باور است که حکومت اسلام، عین دموکراسی است. به همین خاطر، منظور از حکومت اسلامی، حکومت دموکراتیک است.

گروه چهارم با اصل و محور قرار دادن آموزه‌های اسلامی، تلاش دارند تعریفی از دموکراسی ارائه دهند و بخشی از مؤلفه‌های آن را اقتباس نمایند که با آموزه‌های اسلامی قابل جمع باشد و وجود تعاریف متعدد از دموکراسی این امکان را فراهم می‌آورد. در واقع این گروه، برخلاف نظر دسته اول، با اصالت دادن به آموزه‌های اسلامی تلاش دارد دموکراسی را به گونه‌ای تعریف کند که با اسلام در تعارض نباشد.

این دیدگاه که میان روشنفکران و متفکران مذهبی طرفداران زیادی دارد، قائل به تفاوت ماهوی میان اسلام و دموکراسی نیستند و آن را صرفاً قالبی مناسب برای محتوای اسلامی می‌دانند. دیدگاه‌های گروه چهارم، بر پیش فرض‌های زیر شکل گرفته است:

الف: تعریف واحد و یکسانی از دموکراسی وجود نداشته و مفهومی مبهم است که می‌توان معانی آن را در قالب طیف‌های مختلف دسته‌بندی نمود. در این بین با تأکید بر ایده‌ی «دموکراسی به مثابه ارزش»، بی‌شک به تعارض اسلام و دموکراسی می‌رسیم، اما با تأکید بر ایده‌ی «دموکراسی به مثابه روش و ابزار»، مردم‌سالاری دینی محقق خواهد شد.

ب: بین آموزه‌ها و تعالیم دینی و نیازهای واقعی بشر در اعصار مختلف، تضادی وجود نداشته و اسلام دستاوردهای عقلانی و تجربی بشر را که مبتنی بر نیازهای واقعی آدمی حاصل شده باشد، می‌پذیرد. این مدل از تحلیل، هر چند در دهه‌های اخیر هواداران بسیاری نزد اندیشمندان اسلامی داشته، با پیروزی انقلاب به نظریه‌ی فراگیر و گفتمان حاکم تبدیل شد. معتقدین به آن، جمهوری اسلامی ایران را مصداق کامل مردم‌سالاری دینی دانسته و آن را الگوی حکومت اسلامی در عصر حاضر معرفی کردند. تعبیر مشهور استاد مطهری که «جمهوری» را شکل و «اسلام» را محتوا می‌دانست (مطهری، ۱۳۷۲: ۸۰)، در این رویکرد قابل فهم است.

برخی حتی تا اینجا پیش می‌روند که نظریه مردم‌سالاری دینی را پایان دغدغه متعارض اندیشه سیاسی غرب و اسلام و آغاز راه رسیدن به عرصه‌های جدید وحدت نظر در مسائل دیگر سیاسی میان غرب و اسلام به شمار آورده‌اند. (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۲)

گفتمان سوم: مردم‌سالاری دینی به عنوان نظریه‌ای نو

گفتمان سومی هم در این میان قابل تصور است که موضوع مردم‌سالاری دینی را از بررسی مقایسه‌ای اسلام و دموکراسی دنبال نمی‌کند. این نظر بر این باور است که با داشتن نگاهی صحیح به دین، می‌توان به جوهره اسلام حقیقی فارغ از هرگونه پیرایه‌های متحجرانه و مدرن رسید که در دل آن، عناصر اصلی مردم‌سالاری نهفته است. بر اساس این نگاه، اسلام به ذات خود، نگاهی مردم‌سالارانه به حکومت دارد و جایگاه انسان در اسلام، حتی رفیع‌تر از مدعای دموکراسی غربی می‌باشد. (سعیدی، ۱۳۹۲: ۱۳۷)

در این نگاه درون دینی، مردم‌سالاری دینی مفهوم جدیدی است که با پیروزی انقلاب اسلامی معنای عینی یافت و توانست برای چند دهه، نظام جمهوری اسلامی ایران را اداره کند.

۸۰ دو فصلنامه «جستارهای انقلاب اسلامی»، سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

نظریه پرداز محوری این نگاه را می توان آیت الله خامنه ای دانست که در سال های اخیر با طرح مفهوم «مردم سالاری دینی» و تأکید بر استعمال آن تلاش دارد تا آن را به گفتمان رایج مبدل نماید؛ هر چند باید خاستگاه اولیه ی این بحث را در اندیشه های امام خمینی (ره) جستجو نمود. (سعیدی، ۱۳۹۲: ۱۶۱)

هر چند از برخی ظواهر دیدگاه های حضرت امام (ره) را با گروه چهارم در گفتمان دوم همسو می دانند، اما با دقت بیشتری در اندیشه ی ایشان، چنین استنباط می شود چیزی فراتر از تلفیق اسلام و دموکراسی مدنظرشان بوده است. به باور ایشان: «دموکراسی که در اسلام هست با این دموکراسی معروف اصطلاحی که دولتها و رؤسای جمهوری و سلاطین ادعا می کنند بسیار فرق دارد.» (امام خمینی (ره): ج ۴، ۴۱۸) «ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی هایی که در غرب هست مشابه باشد، اما آن دموکراسی که ما می خواهیم به وجود آوریم در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کامل تر از دموکراسی غرب است.» (امام خمینی (ره): ج ۴، ۳۱۴؛ همچنین ر.ک: امام خمینی (ره): ج ۶، ۴۶۳؛ ج ۴، ۳۲۷)

ایشان یکی از علت ها را نیز مخدوش بودن مفهوم دموکراسی می دانند: «دمکراتیک» و «دمکراسی» تفسیرهای مختلف شده است. ارسطو یک جور تفسیر کرده است؛ الآن هم که ما هستیم، غربی های سابق یک جور تفسیر می کردند؛ غربی های لاحق یک جور و شوروی یک جور تفسیر می کند. ما وقتی یک قانون می خواهیم بنویسیم، باید صریح باشد و معلوم. یک لفظ مشترکی که هر کس یک جوری به یک طرف می کشدش ما نمی توانیم استعمالش کنیم.» (امام خمینی (ره): ج ۱۰، ۴۴)

آیت الله خامنه ای مردم سالاری دینی را نظامی سیاسی می داند که در آن حاکمیت به خداوند تعلق دارد و با عقیده و ایمان و عواطف و آرای مردم پیوند خورده است. (آیت الله خامنه ای: ۲۸ / ۸ / ۱۳۷۹) این مقوله مفهومی ترکیبی از دو جزء مردم سالاری و دینی نمی باشد بلکه یک حقیقتی واحد است که مردم سالاری دینی هم در مبانی، هم در شکل و هم در روش اداره حکومت تفاوت های اساسی با دموکراسی دارد و این تمایز، مردم سالاری دینی را ویژه کرده است: «مردم سالاری دینی به معنای ترکیب دین و مردم سالاری نیست؛ بلکه یک حقیقت واحد و جاری در جوهره نظام اسلام است؛ چرا که اگر نظامی بخواهد بر مبنای دین عمل کند، بدون مردم نمی شود ضمن آن که تحقق حکومت مردم سالاری واقعی هم بدون دین امکان پذیر نیست.» (همان)

بنابراین ایشان حاکمیت را از خداوند می‌داند و مردم را تصمیم‌گیران سرنوشت اداره کشور می‌داند و دخالت مردم در امر حکومت ناشی از حق الهی آن‌ها می‌باشد و اعمال مردم سالاری دینی از طریق سطوح ولایت که ولایت الهی ولایت ائمه و ولایت فقیه است امکان‌پذیر می‌باشد و رأی اکثریت در آن در انتخاب و مقبولیت و نه در مشروعیت نظام منشأ اثر است: «در اسلام آنچه ما به عنوان حاکمیت اسلامی شناخته‌ایم و امروز هم بنای کلی این جامعه بر آن قرار دارد، مردم سالاری دینی است که با دموکراسی‌های رایج دنیا در بنیاد اختلاف دارد. ریشه‌ی مشروعیت رأی مردم در دموکراسی - های رایج دنیا اساساً با مشروعیت رأی مردم در نظام مردم‌سالاری اسلامی که ما به دنبال آن هستیم و آن را حکومت اسلامی و حاکمیت اسلام به حساب می‌آوریم، متفاوت است.» (آیت الله خامنه‌ای: ۱۳۸۱/۱۲/۱۳) «حقیقت مردم‌سالاری دینی این است که یک نظام باید با هدایت الهی و اراده‌ی مردمی اداره شود و پیش برود. اشکال کار نظام‌های دنیا این است که یا هدایت الهی در آن‌ها نیست - مثل به اصطلاح دموکراسی‌های غربی که اراده‌ی مردمی علی‌الظاهر هست، اما هدایت الهی را ندارند - یا اگر هدایت الهی را دارند یا ادعا می‌کنند که دارند، اراده‌ی مردمی در آن نیست؛ یا هیچ‌کدام نیست، که بسیاری از کشورها این گونه‌اند؛ یعنی نه مردم در شئون کشور دخالت و رأی و اراده‌ای دارند، نه هدایت الهی وجود دارد. جمهوری اسلامی، یعنی آنجایی که هدایت الهی و اراده‌ی مردمی توأم با یکدیگر در ساختن نظام تأثیر می‌گذارند.» (آیت الله خامنه‌ای: ۱۳۸۰، ۱۵۲)

بنابراین خاستگاه حضور مردم بر اساس یک «قرارداد اجتماعی» نیست. «مردم سالاری دینی به معنای ترکیب دین و مردم‌سالاری نیست بلکه یک حقیقت واحد و جاری در جوهره نظام اسلامی است، چرا که اگر نظامی بخواهد بر مبنای دین عمل کند بدون مردم نمی‌شود، ضمن آنکه تحقق حکومت مردم سالاری واقعی هم بدون دین امکان‌پذیر نیست.» (آیت الله خامنه‌ای: ۱۳۷۹/۱۰/۱۳) در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای، مردم سالاری دینی هیچ ارتباطی با غرب ندارد و مفهومی مستقل می‌باشد به طوری که ایشان می‌فرمایند: «مردم سالاری دینی دو چیز نیست؛ این طور نیست که ما دموکراسی را از غرب بگیریم و به دین سنجاق بکنیم تا بتوانیم یک مجموعه کامل داشته باشیم، نه خود این مردم سالاری هم متعلق به دین است.» (آیت الله خامنه‌ای: ۱۳۷۹/ ۲/ ۲۳) همچنین در جایی دیگر می‌فرمایند: «نباید اشتباه شود؛ این مردم‌سالاری به ریشه‌های دموکراسی غربی مطلقاً ارتباط ندارد. این یک چیز دیگر است. اولاً مردم‌سالاری دینی دو چیز نیست؛ این طور نیست که ما دموکراسی را از غرب بگیریم و به دین سنجاق کنیم تا بتوانیم یک مجموعه‌ی کامل داشته باشیم؛ نه.

۸۲ دو فصلنامه «جستارهای انقلاب اسلامی»، سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
خود این مردم‌سالاری هم متعلق به دین است.» (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۹/۱۲) «در مکتب سیاسی
امام، مردم‌سالاری از متن دین برخاسته است؛ از «امرهم شوری بینهم» برخاسته است؛ از «هو الّذی
ایّدک بنصره و بالمؤمنین» برخاسته است. ما این را از کسی وام نگرفته‌ایم. عده‌یی می‌خواهند وانمود
کنند که نقش مردم در اداره‌ی حکومت‌ها را باید غربی‌ها بیایند به ما یاد بدهند.» (آیت الله خامنه‌ای،
۱۳۸۳/۳/۱۴)

مبانی نظری گفتمان سوم

گفتمان سوم که نظریه‌ی مختار این مقاله، بر اصولی استوار است:

۱- ماهیت و قلمرو دین

از پایه‌های مهم بحث در مورد ماهیت «مردم‌سالاری دینی»، فهم «ماهیت دین» است. اساساً تفاوت
نگرش‌های در مورد نوع حکومت، نسبتش با دموکراسی و ... تماماً به نوع نگرش نسبت به دین باز
می‌گردد؛ لذا ضرورت دارد که ابتدا، این مفهوم به طور دقیق بررسی شود.
مفاهیم نظری، به ویژه مفاهیمی که با انسان ارتباط دارند، به طور عمده در معرکه‌ی آرا قرار می-
گیرند؛ مفهوم دین نیز از این وضعیت مستثنی نیست؛ به همین دلیل، همواره در میدان نظرات
مختلف قرار داشته است و تاکنون به توافق مشترک تحویل نیافته است.

تعریف دین به دلایل فراوانی، دارای مشکلات بسیاری است. برخی از این دلایل عبارتند از: اختلاف
در روش‌شناسی تعریف دین؛ اختلاف در مصادیق دین، به عنوان ابزار شناخت ماهیت دین؛ خلط میان
دین و دین‌داران؛ پرسش از درون دین یا برون دین؛ به کار بردن مفاهیم مبهم و کیفی در تعاریف
دین؛ استفاده از تعریف‌های لغوی و لفظی به جای تعاریف اصطلاحی؛ تأثیر پیش‌فرض‌های معرفت-
شناختی، انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، جهان‌بینی‌ها و ایدئولوژی‌ها، بر تعریف دین؛ نداشتن
مصادق محسوس و مادی برای دین؛ تحریف پاره‌ای از ادیان؛ نگرش جزء نگرانه به جای کل نگرانه.
(خسروپناه، ۱۳۷۹: ۱۱)

زمانی هم که به ادله‌ی سکولاریسم - چه در غرب و چه در کشورهای اسلامی - توجه می‌شود، تماماً
ناشی از عدم فهم صحیح از «دین» است. دلایلی همانند «دین ثابت و نیازهای متغیر» و «قطعی
نبودن فهم متن دینی» که به نوع قرائت از دین و خصوصاً رویکرد «حداقلی در قلمرو دین و شریعت»
بازمی‌گردد.

اما به‌رغم موانع یادشده، ضرورت فهم دین برای شناخت نظام مردم‌سالاری دینی وجود دارد. چرا که وجه ممیزه‌ی نظام سیاسی در غرب مدرن و اسلام، همین دین و چیستی آن است. به عبارت روشن‌تر، آنچه رنسانس و در پی آن غرب جدید را به وجود آورد، تعریفی بود که از «دین» توسط گروهی معترض (پروتستان) در کلیسا و در پی آن در جمع نخبگان و نهایتاً در سطح توده‌ی مردم مطرح شد. هر چند رهبران پروتستان همانند ولتر و کالون، از نارضایتی مردم و دانشمندان از اربابان کلیسا و فساد آن‌ها بهره گرفتند، اما آموزه‌های مسیحیت تحریف شده نیز به بیرون رانده شدن دین از عرصه‌ی اجتماع و سیاست دامن زد.

با چنین تصویری که در غرب ایجاد و به طور گسترده در کشورهای شرقی تبلیغ گردید، در مناطق زیادی و حتی جهان اسلام رأی به ناکارآمدی دین در عرصه اجتماع داده شد. چنین قضاوتی در کشورهای اسلامی، ناشی از شناخت ناقص و نادرست از اسلام و یکسان انگاری اسلام با مسیحیت تحریف بود.

بر این اساس، بحث و بررسی مردم‌سالاری دینی، زمانی موجه خواهد بود که ماهیت و چیستی دین روشن گردد. هر چند غرب تلاش زیادی کرد که دین را در عرصه‌ی اجتماع کنار بگذارد، بسیاری از اندیشمندان غربی تلاش برای تعریف و تعیین حدود دین کرده‌اند. چرا که دین یک دغدغه‌ی همیشگی برای بشریت بوده و هست؛ و در زندگی فردی و اجتماعی و رفتارهای انسان‌ها تأثیر بسزایی دارد؛ و از طرفی برای کنار زدن دین هم، نیاز به تعریف و تبیین دین وجود دارد. این سخن بدین معنا نیست که متفکران غربی همه بی‌دین و یا دین ستیز بوده‌اند؛ بلکه اکثریت قائل به نقشی برای دین در مسائل اجتماعی نبودند.

تعاریف متفکران غربی، بر اساس مبانی و پیش فرض‌های علوم اجتماعی ارائه شده‌اند؛ پیش فرض‌هایی که به صورت مستقل قابل نقد و بررسی‌اند. هیچ یک از این تعاریف، با نگرش جامع‌نگرانه به دین ننگریسته‌اند و تنها به ساحت و بُعد خاصی از دین پرداخته‌اند و اصولاً نگاه جامع به تمام مصادیق ادیان نیز میسر نیست. روان‌شناسان و جامعه‌شناسان عمدتاً به مطالعه‌ی رفتارهای فردی و

اجتماعی متدینان به جای پژوهش در باره‌ی دین پرداخته‌اند؛ در حالی که رفتار دینداران الزاماً بر گرفته از دین نخواهد بود؛ بنابراین در این که مطالعه‌ی رفتار دین‌داران و نهادها و سازمان‌های دینی، موضوع

۸۴ دو فصلنامه «جستارهای انقلاب اسلامی»، سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

پژوهش در علوم اجتماعی است، تردیدی وجود ندارد و لیکن نمی‌توان از این طریق به چیستی و ماهیت دین پی برد.

اندیشمندان اسلامی نیز با توجه به تعاریف لغوی، قرآنی و حدیثی، به تعریف اصطلاحی از دین، اقدام نموده‌اند. استاد مطهری با توجه به بکارگیری واژه‌ی دین در قرآن به معنای جزا، شریعت و قانون، اطاعت و بندگی، نتیجه می‌گیرد که اسلام و حقیقت دین عبارت است از تسلیم و اطاعت از خداوند متعال. (ر.ک: یادنامه‌ی استاد شهید مرتضی مطهری، ۱۳۶۲: ۱۱۷)

از نظر علامه سیدمحمدحسین طباطبایی (ره) دین، نظام عملی مبتنی بر اعتقادات است که مقصود از اعتقاد، در این مورد، تنها علم نظری نیست؛ زیرا علم نظری به تنهایی، مستلزم عمل نیست؛ بلکه مقصود از اعتقاد، علم به وجوب پیروی بر طبق مقتضای علم قطعی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱۵، ۸) محمدتقی مصباح یزدی نیز دین را چنین تعریف می‌کند: «اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۲۸)

آیت الله جوادی آملی با تفکیک دین حق و باطل می‌گوید: «دین مجموعه‌ی عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره‌ی امور جامعه‌ی انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. گاهی همه‌ی این مجموعه، حق و گاهی همه‌ی آن‌ها باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. اگر مجموعه حق باشد، آن را دین حق و در غیر این صورت، آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می‌نامند.... دین حق، دینی است که عقاید، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل دینی است که از ناحیه‌ی غیر خداوند تنظیم و مقرر شده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۹۳ - ۹۵) با توجه به نیاز بشر به دین، باید حقیقت دین را مجموعه‌ای از حقایق هماهنگ و متناسب دانست که به صورت گزاره‌های حقیقی (هست و نیست‌ها) و ارزشی (بایدها و نبایدها) توسط ذات اقدس اله در متون دینی ظاهر می‌گردند و از ابعاد مختلف انسانی اعم از فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی حکایت می‌کنند.

از این تعریف روشن می‌گردد که اولاً، میان حقیقت دین و متون دینی تفاوت وجود دارد. حقیقت دین به مجموعه‌ی حقایق هماهنگ؛ و متون دینی، به مجموعه‌ی گزاره‌های حقیقی و ارزشی دلالت‌کننده بر حقایق هماهنگ اطلاق می‌شود. به تعبیر یکی از نویسندگان: «حقیقت عینی و خارجی وجود دارد

بررسی خوانش های مختلف از نظریه مردم‌سالاری دینی و تبیین گفت‌وگو با مختار با تأکید ۸۵

که همان واقعیت مبداء و منتهای صراط است که به ریشه‌ی هستی مربوط است و همه‌ی امور در سایه‌ی آن حقیقت عینی، معنای خود را می‌یابند و این حقیقت عینی، موضوع دین است.» (لاریجانی، ۱۳۷۲: ۳۵) ثانیاً، دین باید متضمن تکامل و سعادت آدمی باشد و از آن رو که سعادت انسان‌ها به زمینه‌های فردی، اجتماعی و ساحت‌های دیگر ارتباط دارد، دین نیز ساحت‌های متفاوتی پیدا می‌کند. ثالثاً، گزاره‌های حقیقی و ارزشی موجود در متون دینی، از سوی حق تعالی نازل می‌گردد؛ بر

این اساس باید به تفکیک میان حق و باطل توجه خاص نمود؛ چنان‌چه برخی از محققان و دین پژوهان در این باره می‌نویسند: «ادیان موجود در میان انسان‌ها به حق و باطل تقسیم می‌شوند. دین حق عبارت است از آیینی که دارای عقاید درست و مطابق با واقع است و رفتارهایی را مورد توصیه و تأکید قرار دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار برخوردار باشد.» (مصباح یزدی، ج ۱: ۲۸) رابعاً، هر دینی از دو بخش اساسی تشکیل شده است: ۱) عقاید و گزاره‌های حقیقی که ریشه‌ی دین-داری به شمار می‌رود ۲) دستورات عملی و ارزشی که بر پایه‌ی آموزه‌های اعتقادی استوار شده‌اند. بر

این اساس، متفکران اسلامی، دین را به دو بخش اصول و فروع دین یا نظام هسته‌ها و نظام بایدها منشعب ساخته‌اند. (همان: ۲۹) شایان ذکر است که تفاوت ادیان آسمانی در ساحت نخست، یعنی نظام هسته‌ها نمی‌گنجد؛ بلکه نظام بایدها تحوّل پذیرند و سرّ تحوّل آن‌ها نیز به تفاوت استعدادها و تحولات اجتماعی بر می‌گردد. (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۲۴-۴۱)

یکی دیگر از مسائلی که ضرورت دارد در ادامه مبحث بدان پرداخته شود، مسأله «قلمرو دین» است؛ چرا که به عنوان یکی از پایه‌های موضوع در ابتدا باید مشخص گردد که آیا اساساً دین حق دخالت در امور اجتماعی و سیاسی را داشته که بر اساس آن حق دخالت دین در تشکیل و تعیین محتوای نظام سیاسی بوجود آید.

مسأله «قلمرو دین» از مباحث مهم و نو پیدای «دین پژوهی» مدرن است که امروزه در حوزه «فلسفه دین» و «کلام جدید» اهمیت خاصی پیدا کرده و نظر دین پژوهان و اندیشمندان دینی (و حتی غیردینی) را به خود جلب کرده است.

به طور کلی در باب قلمرو و گستره دین دو دیدگاه عمده وجود دارد:

- دیدگاه حداکثری که دین را محدود به قلمرو خاصی کرده و از دخالت آن در بسیاری از امور (اجتماعی، سیاسی، فقهی و...) می‌پرهیزد؛

- دیدگاه حداکثری که دیدگاهی جامع‌گرایانه در برابر گستره دین اتخاذ می‌کند.

مبانی معرفتی اسلام و منابع اصیل دینی، یعنی آیات، روایات و سیره‌ی عملی اولیای دین، حداکثر قلمرو ممکن را برای دین در زندگی بشر قائل بوده، دین را مجموعه‌ای منسجم، با برنامه‌ای جامع برای تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان، اعم از مادی-معنوی و دنیوی و اخروی وی می‌داند، نگاهی منطبق بر نص متون دینی می‌باشد؛ بر اساس دیدگاه حداکثری تشکیل حکومت؛ به عنوان یک عامل کاملاً اثرگذار در حیات اجتماعی و فردی بشر ضروری بوده، هر دو بعد قانون‌گذاری و اجرای آن را در بر می‌گیرد.

واژه «دینی» در ترکیب مردم‌سالاری دینی دلالت بر منبع معرفت شناختی این گونه مردم‌سالاری می‌کند. در این دیدگاه «مرجعیت دین در زندگی اجتماعی» مهم‌ترین پیش‌فرض معرفت‌شناختی است. در دولت سکولار اساساً این مرجعیت نفی می‌شود و به جای آن بر مرجعیت «عقل بشری» تأکید می‌گردد. این عقل اولاً فردی است و در وجود تک‌تک انسان‌ها به رسمیت شناخته می‌شود. ثانیاً خودبنیاد است و ریشه در منبع متعالی و فرا انسانی ندارد. به همین دلیل، همان‌گونه که «لاری شاینر» اشاره می‌کند در جامعه‌ای که فرایند سکولاریزاسیون در آن شکل می‌گیرد، نمادها، عقاید و نهادهایی که پیش از این مقبول بودند، اعتبار و نفوذ خود را از دست می‌دهند، گروه‌های دینی یا جوامع دینی از ماوراءطبیعت روی برمی‌تابند و بیش از پیش به «این جهان» رو می‌آورند. جامعه از تعبیر و تفسیرهای دینی که در گذشته بر آنها مبتنی بود، جدا می‌شود تا خود را به صورت مستقل سامان دهد و در نتیجه دین را در عرصه زندگی فردی محدود می‌سازد. دانش، الگوهای رفتار و نهادهایی که در حوزه قدرت متعالی بود به پدیده‌های آفریده بشر و در حوزه مسئولیت او تبدیل می‌گردند، جهان به تدریج جنبه قدسی خود را از دست می‌دهد، زیرا انسان و طبیعت موضوع تبیین علی و دخل و تصرف قرار می‌گیرند و در جامعه همه تصمیم‌گیری‌ها بر پایه ملاحظات عقلی و فایده‌گرایانه صورت می‌گیرد. (شاینر: ۱۳۸۳، ۲۲-۳۵)

با چنین رویکرد حداکثری به دین، بسیاری از چالش‌های درون دینی در نظریه‌ی مردم‌سالاری دینی حل خواهد شد. چالش‌هایی همانند «تضاد حاکمیت دینی و حاکمیت ملی»، «تفاوت‌های استنباط فقهی»، «حقوق اقلیت‌های مذهبی» و ...

۲- انسان‌شناسی

پنداشت اسلام از انسان از یک سو با نوعی جهان‌گرایی و فرارفتن از حدود قومی و قبیله‌ای برای وحدت یافتن در یک ایدئولوژی خدامحور همراه است و از سوی دیگر با نوعی تقدس یافتن موجودیت انسانی که در مفهوم رسالت انسانی عنوان می‌شود و به صورتی روشن بیش‌تر به پنداره انسان در مسیحیت نزدیک است تا مفهوم انسان در یهودیت.

در آیه ۷۲ سوره احزاب انسان امانت‌دار خداوند عنوان شده است.^۱ تصویر قرآنی از انسان تصویری کاملاً خدامحور است. انسان تنها در این رابطه استعلایی از سایر موجودات طبیعی جدا می‌شود و گرنه آنجا که او به خود واگذاشته می‌شود، موجودی آفریده از خاک (غافر/۶۷) و گل (سجده/۷) که ناتوان آفریده شده (روم/۵۴) ناسپاس است (یونس/۱۲-۲۳) و ستمکار و نادان (احزاب/۷۲) است. برای آنکه پیوند استعلایی انسان برقرار شود، نیاز به یادآوری پنداره خدامحوری در تمام شئون زندگی دارد.

مهم‌ترین شاخصه‌ای که در نظام‌های مردم‌سالار مطرح است، اصالت و ارزش‌نهادن به انسان است. این شاخص را به طور تام و متعالی در نظام مردم‌سالاری دینی که برآمده از اندیشه‌ی اسلامی است، می‌توان یافت. در اندیشه‌ی اسلامی و متون دینی، سخن از کرامت انسان می‌شود که تفاوت ماهوی با اومانیسیم و انسان‌محوری در تفکر غربی دارد.

کرامت از ماده کَرَمٌ، به معنای شرافت و شریف بودن است؛ خواه شرافت در ذات و نفس آن چیز باشد، مثل مرد کریم یا گیاه کریم یا ابر کریم، زمانی که باران از آن بیارد یا شرافت در اخلاق باشد و کرامت در اخلاق، به معنای گذشت از گناه گنهکار است. صاحب کتاب التحقیق می‌نویسد: کرامت در مقابل

هوان و پستی است و شاهد آن آیه وَمَنْ يُهِنُ اللَّهَ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ می‌باشد و به معنای عزت و برتری داشتن در ذات چیز است و مفاهیم جود، بخشش، صفح، بزرگی که صاحب کتاب مقایس اللغه آن را به معنای کرامت در اخلاق شمرده است، از آثار کرامت می‌باشد.

با توجه تعریف لغوی، کرامت یک مسئله‌ی ذاتی است و در واقع ارتباط حقیقی با ذات انسان دارد.

در قرآن دوگونه کرامت برای انسان بیان شده:

۱. إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

۱- کرامت تکوینی: وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسراء ۷۰)

۲- کرامت ارزشی یا اکتسابی: إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ (حجرات ۱۳)

در کرامت ذاتی یا تکوینی، خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده که در مقایسه با دیگر موجودات از لحاظ ساختمان وجودی از امکانات و مواهبی برخوردار است. این مواهب حاکی از عنایت ویژه خداوند به نوع انسان است...مهم‌ترین این مواهب عقل، اختیار و توانایی کمال و تعالی می‌باشد.

یک دسته آیات قرآنی ناظر به کرامت تکوینی انسان است و در واقع هدف مدح در آنها، مدح فعل خداست. اگر انسان فضیلتی هم دارد، به اعتبار این است که متعلق تکریم‌های الهی است و گرنه با نظر دقیق باید گفت این کرامت‌ها از آن خداست. اما جایی که پای افعال اختیاری به میان آید، دیگر جای کرامت عمومی و همگانی نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۹۴؛ برگرفته از: سعیدی، ۱۳۹۲: ۷۴)

پس دو نوع کرامت برای انسان اثبات می‌شود:

۱- کرامت خدادادی و حیثیت طبیعی که همه انسان‌ها، مادامی که با اختیار خود، به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران، آن کرامت را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف

برخوردارند.

۲- کرامت اکتسابی که از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌گردد. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است که ارزش نهایی و عالی انسان به همین کرامت مربوط است. (صادقیان، ۱۳۸۶، ج ۲)

اما مسئله‌ی مهم‌تر، معیار کرامت است. چرا که به طور کلی نوعی شرافت ذاتی را همه‌ی مکاتب برای انسان قائلند.

علامه طباطبایی معتقد است، «عقل» عامل کرامت انسان است. بنی‌آدم در میان سایر موجودات عالم، از یک ویژگی و خصیصه‌ای برخوردار گردیده و به خاطر همان خصیصه است که از دیگر موجودات جهان امتیاز یافته و آن عقلی است که به وسیله آن، حق را از باطل و خیر را از شر و نافع را از مضر تمییز می‌دهد. (المیزان: ذیل آیه ۷۰ اسراء)

آیت الله جوادی آملی معیار کرامت انسان را روح او می‌داند که جنبه ملکوتی انسان را تأمین می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۸۳)

این شناخت صحیح انسان، لازمه رسیدن به سعادت است؛ انسان برای دست‌یابی به حیات مطلوب و ایده‌آل، نخست باید حقیقت نفس و جایگاه واقعی خود و امتیاز انسان از سایر موجودات را بازشناسد و دیگر اینکه سعادت واقعی‌اش را دریابد؛ یعنی خود را در ردیف سایر موجودات نبیند و مفهوم سعادت را محدود و منحصر به امور دنیا نداند، بلکه بداند که انسان خلیفه خداست و نیز قلمرو سعادت فراتر از مرز دنیاست. آنگاه در پرتو چنین اعتقادی در عمل اهتمام ورزد تا حیات آرمانی برای او تدارک گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۹۴)

با مقایسه‌ی مبانی انسان‌شناسی در مردم‌سالاری دینی و دموکراسی غربی، این نتیجه حاصل می‌شود که مردم‌مداری «(دموکراسی) لیبرالی، موکول به «مردم‌داری» است و «مردم‌سالاری» دینی - علاوه بر مردم‌داری - معطوف به «مردم‌سازی» می‌باشد. نظریه لیبرال دموکراسی براساس اصل «اصالت لذت» حکومت را اساساً و منحصرأً موظف به اداره‌ی بهینه‌ی جامعه و تأمین نیازهایی چون رفاه، امنیت و آزادی می‌داند و تأکید می‌کند که هیچ دولتی نمی‌تواند در مقام آموزگار، مفهوم خاصی از خیر و سعادت را در میان مردم تبلیغ کند. از این منظر، وظیفه‌ی حکومت چیزی بیش از ایفای نقش خادم، نگهبان، مدیر و داور در جامعه نیست. در مقابل، نظریه‌ی مردم‌سالاری دینی، براساس اصل «اصالت کمال»، هدایت اخلاقی جامعه از طریق بسط و ترویج فضایل اخلاقی در میان آحاد مردم، پرورش ابعاد معنوی افراد و در یک کلام، ایجاد حیات طیبه برای فرد و جامعه را وظیفه و مأموریت اصلی حکومت می‌داند. ضمن اینکه نسبت به رفع نیازهایی چون رفاه، امنیت و آزادی بی‌تفاوت نیست، اما اینها را مقدمه و وسیله‌ای برای نیل حکومت به رسالت اصلی‌اش می‌داند نه غایت و هدف حکومت. (معمار، ۱۳۸۷: ۱۱۵)

۳- جایگاه رهبری

«ولایت، معنای عجیبی است. اصل معنای ولایت، عبارت از نزدیک بودن دو چیز با یکدیگر است... ولایت، یعنی اتصال و ارتباط و قرب به صورت مماس و مستحکم با یکدیگر... مثلاً «ولایت» به معنای محبت است؛ چون محبّ و محبوب، با یکدیگر یک ارتباط و اتصال معنوی دارند و جدا کردنشان از یکدیگر، امکان‌پذیر نیست. اسلام، حکومت را با تعبیر «ولایت» بیان می‌کند و شخصی را که در رأس حکومت قرار دارد، به عنوان والی، ولیّ، مولا یعنی اشتقاق کلمه‌ی ولایت معرفی می‌کند. معنای آن چیست؟ معنای آن، این است که در نظام سیاسی اسلام، آن کسی که در رأس قدرت قرار دارد و آن کسانی که قدرت حکومت بر آنها در اختیار اوست، ارتباط و اتصال و پیوستگی

۹۰..... دو فصلنامه «جستارهای انقلاب اسلامی»، سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

جدایی ناپذیری از هم دارند. این، معنای این قضیه است. این، فلسفه‌ی سیاسی اسلام را در مسأله‌ی حکومت برای ما معنا می‌کند. هر حکومتی که این طور نباشد، این ولایت نیست؛ یعنی حاکمیتی که اسلام پیش‌بینی کرده است، نیست. اگر فرض کنیم در رأس قدرت، کسانی باشند که با مردم ارتباطی نداشته باشند، این ولایت نیست. اگر کسانی باشند که رابطه‌ی آن‌ها با مردم، رابطه‌ی ترس و رعب و خوف باشد نه رابطه‌ی محبت و التیام و پیوستگی این ولایت نیست. اگر کسانی با کودتا بر سر کار بیایند، این ولایت نیست. اگر کسی با وراثت و جانشینی نسبی منهای فضایل و کیفیات حقیقی که در حکومت شرط است در رأس کار قرار گیرد، این ولایت نیست. ولایت، آن وقتی است که ارتباط والی یا ولی، با مردمی که ولایت بر آن‌هاست، یک ارتباط نزدیک، صمیمانه، محبت‌آمیز و همان‌طوری که در مورد خود پیامبر وجود دارد یعنی «بعث فیهم رسولا من انفسهم» یا «بعث منہم»: از خود آن‌ها کسی را مبعوث کرده است باشد؛ یعنی از خود مردم کسی باشد که عهده‌دار مسأله‌ی ولایت و حکومت باشد. اساس کار در حاکمیت اسلام این است. البته معیارها سر جای خود محفوظ است. اگر کسی همین ارتباط با مردم را بدون داشتن آن معیارهای واقعی پیدا کرد، این بازهم ولایت نیست و این ملاک‌ها را ندارد؛ اگرچه ممکن است بعد دیگری را داشته باشد. پس، علاوه بر آن معانی حقیقی‌ای که وجود دارد، حکومت در اسلام، حکومت ولایی است و ولایت یعنی حکومت، که با این تعبیر لطیف و متناسب با شخصیت و شرافت انسان بیان شده است. در اسلام، چون افراد جامعه و افراد انسان، در حساب سیاسی اسلام به حساب می‌آیند، در واقع همه چیز مردمند. مردم هستند که شخصیت و خواست و مصالح و همه چیز آن‌ها، در نظام سیاسی اسلام به حساب می‌آید. آن وقت، ولایت الهی، با چنین حضوری از مردم معنا می‌دهد. حقیقت ولایت الهی این است: ارتباط با مردم. (خامنه‌ای: ۲۳-۲۴؛ ۶/۲/۷۶)

مردم دارای فطرت هستند و فطرتشان هم کاملاً خداجوست فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (الروم، ۳۰). مبنای کلامی مردم سالاری دینی در بُعد کلامی‌اش فطرت و در بُعد اصول فقهی‌اش اجماع است که در مردم سالاری اجماع امت مدنظر است فَلْيَعْبُرْنَ خَلْقَ اللَّهِ (النساء، ۱۱۹) اینکه پیامبر (ص) نفرمودند جامعه به خطا نمی‌رود، بلکه فرمودند امت من به خطا نمی‌رود؛ در واقع شعور عمومی یا اجماع یا قلب سلیم اشتباه نمی‌کند. اما باید توجه کنیم امتی که دچار این وضعیت نمی‌شود، بدون وجود امامت اصولاً محقق نمی‌شود؛ به عبارت دیگر امت بدون امام معنا ندارد. (فیاض، ۴۲: ۱۳۹۰)

۴- مشروعیت

در نظام اسلامی به عنوان یک نظام مردم سالار دینی، نظام حاکم باید از دو رکن مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی برخوردار باشد. دو رکنی که دقیقاً ناظر به دو مؤلفه‌ی مردم سالاری و دینی بودن این نظام اشاره دارد. برخلاف نظام‌های غربی که مشروعیت و مقبولیت با مردم است در نظام اسلامی، مشروعیت و حق حاکمیت را خداوند به حاکم اسلامی می‌دهد نه مردم. چنان که در آیات قرآن آمده است: انما ولیکم الله ورسوله و الذین آمنوا... خداوند بدون نظرسنجی از مردم حاکم و ولی جامعه را تعیین می‌کند. یا حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه وقتی از غضب حق خودش در حاکمیت سخن می‌گوید، که فقط خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله او را انتخاب کرده بودند و اتفاقاً مردم ایشان را به عنوان حاکم نپذیرفته بودند. بنابراین مردم در اعطای حق حاکمیت به حاکم اسلامی نقشی ندارند؛ حاکم یا به نصب خاص الهی است مثل معصومین علیهم السلام یا به نصب عام یعنی تعیین ویژگی‌های حاکم که بر اساس روایات معصومین علیهم السلام، در عصر غیبت، فقیه، عادل با کفایت بر این منصب نصب شده است.

در بحث مشروعیت قوانین هم در دوران غیبت امام عجل الله تعالی فرجه الشریف شاخص مشروعیت قوانین، فقه جعفری است که عدم مغایرت قوانین با فقه شیعه معیار مشروعیت قوانین است. اما تحقق حاکمیت و نظام اسلامی نیازمند مقبولیت عمومی است. چنان که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نهج البلاغه به آن اشاره می‌کنند: لولا حضور الحاضر لالقیتم حبلها علی غاربها ... یعنی اگر حضور شما نبود خلافت را نمی‌پذیرفتم. بنابراین یکی از شاخص‌های یک نظام مردم سالار دینی برخورداری از مقبولیت مردمی در عین مشروعیت الهی است. منظور از مقبولیت مردمی، پذیرش عمومی مردم نسبت به تشکیل نظام اسلامی و عدم مخالفت و مانع تراشی برای تحقق و تداوم این نظام است.

از منظر رهبر انقلاب، حکومت اسلامی و نظام مردم سالار دینی بر سه پایه شکل گرفته و براساس

آن، نظام سیاسی مشروعیت می‌یابد:

۱. وجود ویژگی‌ها و صلاحیت‌های دینی چون فقاقت، عدالت و درایت در حاکم اسلامی
۲. به قدرت رسیدن کارگزاران نظام اسلامی مبتنی بر انتخابات و رضایت مردم
۳. کارآمدی و توانایی اداره کشور توسط کارگزاران بعد از انتخاب و کسب قدرت

۹۲..... دو فصلنامه «جستارهای انقلاب اسلامی»، سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
گوهر بحث مشروعیت، حقانیت است؛ چه کسی حق حکومت کردن دارد. به عبارت دیگر مردم به حاکمیت چه کسانی رضایت می‌دهند.

برای کسب قدرت سه راه کلی نصب، انتخاب و غلبه وجود دارد، کدام یک از این راه‌ها ضامن مشروعیت نظام است؟ این موضوع جوهر مفهوم مردم سالاری است. (سعیدی: ۱۳۹۲، ۲۱۷)
نظام مردم سالاری دینی نیز برای تشخیص و سنجش عملکرد خود دارای شاخص‌هایی مثل مقبولیت مردمی (پذیرش مردم نسبت به اصل نظام)، مشروعیت الهی حاکم با نصب خاص و نصب عام (با شاخص‌های فقاقت، عدالت، کاردانی و کفایت)، مشروعیت قوانین (با شاخص فقهی)، مشورت با مردم و مشارکت آن‌ها در اداره‌ی جامعه و بها دادن به رأی مردم، آزادی مردم در نظام اسلامی (با وجود نهادهای سیاسی و مدنی مردمی، انتخابات، رسانه‌ها، مطبوعات و ...) و نقد و انتقاد از حاکمان بر اساس دو اصل النصیحه لائمہ المسلمین و امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد. نظام مردم سالار دینی چون بر اساس دین و دستورات الهی و پذیرش مردم به تنظیم امور سیاسی - اجتماعی می‌پردازد، از آن جا که دین بر اساس فطرت آمده است و تنظیم مسائل بر اساس دین قطعاً متناسب با فطرت پاک انسانی نیز می‌باشد، پذیرش این سیستم و کارآمدی آن را افزایش خواهد داد.
(ابوطالبی، <http://farsi.khamenei.ir>) اگر مردم حکومتی را نخواهند، این حکومت در

واقع پایه‌ی مشروعیت خودش را از دست داده است. (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ۲۳۶)
در اسلام آنچه ما به عنوان حاکمیت اسلامی شناخته‌ایم و امروز هم بنای کلی این جامعه بر آن قرار دارد، مردم سالاری دینی است که با دموکراسی‌های رایج دنیا در بنیاد اختلاف دارد. ریشه‌ی مشروعیتِ رأی مردم در دموکراسی‌های رایج دنیا اساساً با مشروعیت رأی مردم در نظام مردم سالاری اسلامی که ما به دنبال آن هستیم و آن را حکومت اسلامی و حاکمیت اسلام به حساب می‌آوریم، متفاوت است. (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۱۸۴)

در اسلام مردم یک رکن مشروعیتند، نه همه‌ی پایه‌ی مشروعیت. نظام سیاسی در اسلام علاوه بر رأی و خواست مردم، بر پایه‌ی اساسی دیگری هم که تقوا و عدالت نامیده می‌شود، استوار است. اگر کسی که برای حکومت انتخاب می‌شود، از تقوا و عدالت برخوردار نبود، همه‌ی مردم هم که بر او اتفاق کنند، از نظر اسلام این حکومت، حکومت نامشروعی است؛ اکثریت که هیچ. وقتی امام حسین علیه‌السلام را در نامه‌ای که جزو سندهای ماندگار تاریخ اسلام است به کوفه دعوت کردند، این‌طور

بررسی خوانش‌های مختلف از نظریه مردم‌سالاری دینی و تبیین گفت‌وگو با تأکید ۹۳

می‌نویسند: «و لعمری ما الامام الا الحاکم بالقسط»؛ حاکم در جامعه‌ی اسلامی و حکومت در جامعه‌ی اسلامی نیست، مگر آنکه عامل به قسط باشد؛ حکم به قسط و عدالت کند. اگر حکم به عدالت نکند، هرکس که او را نصب کرده و هرکس که او را انتخاب کرده، نامشروع است. این موضوع در همه‌ی رده‌های حکومت صدق می‌کند و فقط مخصوص رهبری در نظام جمهوری اسلامی نیست. البته تکلیف رهبری سنگین‌تر است و عدالت و تقوایی که در رهبری لازم است. (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۸۲: ۱۸۰) یقیناً حضور مردم در مشروعیت یک نظام نقش دارد. (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۴)

نتیجه‌گیری

در ایران، غالباً برای پاسخ به مسئله‌ی امکان یا امتناع مردم‌سالاری دینی، به تفکیک ارزش از روش و جداسازی رهیافت‌های گوناگون به دموکراسی پرداخته و نتیجه گرفته که چون می‌شود روش‌های دموکراتیک را از ارزش‌های دموکراسی جدا نمود، پس می‌توان میان اسلام و دموکراسی جمع کرد و سخن از مردم‌سالاری دینی گفت.

اگرچه به لحاظ انتزاعی، بتوان روش حکومت‌داری از ارزش‌های پایه آن تفکیک نمود، به نظر می‌رسد، ارتباط و پیوند تنگاتنگ ارزش و روش حداقل به لحاظ عملی، چنین تفکیکی را دشوار می‌سازد. علاوه بر این، تردیدی نیست، مردم‌سالاری حتی آنگاه که به عنوان یک روش نگریسته شود، در شرایط و وضعیت سیاسی اجتماعی و فرهنگی خاصی شکل گرفته و از این جهت، تحت تأثیر این شرایط قرار گرفته است. از این رو، تفکیک روش از ارزش در مردم‌سالاری را اگر نه ممتنع، حداقل دشوار می‌سازد.

لذا سخن از تضاد یا توافق اسلام و دموکراسی نیست، بلکه مراد تأکید بر این نکته است که مردم‌سالاری دینی نه تلفیق این دو تفکر، بلکه نظامی برآمده از منظومه‌ی فکری اسلام است. واژه «دینی» در ترکیب مردم‌سالاری دینی نیز دلالت بر منبع معرفت‌شناختی این گونه مردم‌سالاری می‌کند. در این دیدگاه «مرجعیت دین در زندگی اجتماعی» مهم‌ترین پیش‌فرض معرفت‌شناختی است. لذا «مردم‌سالاری دینی برداشتی خاص از مردم‌سالاری و الگویی از نظام سیاسی اسلامی است که در آن مرجعیت دین (اسلام) در تبیین و توجیه عناصر اساسی مردم‌سالاری (قدرت جمعی و مشارکت مردمی) به رسمیت شناخته می‌شود.»

این دو نظام در مبنای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تضاد زیادی دارند، هر چند از برخی روش‌های دموکراتیک مشترک استفاده نمایند. به عنوان نمونه، در هر دو نظام بر نقش و جایگاه مردم تأکید می‌-

۹۴ دو فصلنامه «جستارهای انقلاب اسلامی»، سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

شود، اما با مقایسه‌ی مبانی انسان‌شناسی در مردم‌سالاری دینی و دموکراسی غربی، این نتیجه حاصل می‌شود که «مردم‌سالاری» در نظام لیبرال دموکراسی، موقوف به «مردم‌داری» است و در مردم‌سالاری دینی - علاوه بر مردم‌داری - معطوف به «مردم‌سازی» می‌باشد. نظریه لیبرال دموکراسی براساس «اصالت لذت» حکومت را اساساً و منحصرأً موظف به اداره‌ی بهینه‌ی جامعه و تأمین نیازهایی چون رفاه، امنیت و آزادی می‌داند و تأکید می‌کند که هیچ دولتی نمی‌تواند در مقام آموزگار، مفهوم خاصی از خیر و سعادت را در میان مردم تبلیغ کند. از این منظر، وظیفه‌ی حکومت چیزی بیش از ایفای نقش خادم، نگهبان، مدیر و داور در جامعه نیست. در مقابل، نظریه‌ی مردم‌سالاری دینی، براساس اصل «اصالت کمال»، هدایت اخلاقی جامعه از طریق بسط و ترویج فضایل اخلاقی در میان آحاد مردم، پرورش ابعاد معنوی افراد و در یک کلام، ایجاد حیات طیبه برای فرد و جامعه را وظیفه و مأموریت اصلی حکومت می‌داند. ضمن اینکه نسبت به رفع نیازهایی چون رفاه، امنیت و آزادی بی‌تفاوت نیست، اما اینها را مقدمه و وسیله‌ای برای نیل حکومت به رسالت اصلی‌اش می‌داند نه غایت و هدف حکومت. زیرا در اسلام مردم یک رکن مشروعیتند، نه همه‌ی پایه‌ی مشروعیت.

لذا بر اساس اندیشه‌ی رهبران انقلاب اسلامی ایران، مردم‌سالاری دینی برخاسته از مبانی دینی یعنی عقاید، اخلاق و احکام اسلام است. از این رو اصول مسلم آن ارزش‌مداری، حق‌محوری، قانون‌گرایی و نهایتاً رضایت‌مندی، همچنین شاخصه‌هایی نظیر نفی استبداد و استعمار، عدالت‌محوری، مشارکت عمومی و ارتباط وسیع و عمیق مردم و مسئولین، تماماً به مثابه ثمراتی است که از ریشه‌ی همین مبانی معرفتی به بار نشسته است.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابوطالبی، مهدی (۱۳۹۱)، «بررسی و نقد رهیافت هستی‌شناختی به دموکراسی و امکان پذیر نبودن مردم‌سالاری دینی»، فصلنامه انقلاب اسلامی، تابستان ۱۳۹۱، شماره ۲۹.
- افلاطون (۱۳۴۹)، مجموعه آثار افلاطون. محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات ابن‌سینا.
- پایدار، حمید (نام مستعار اکبر گنجی) (۱۳۷۳)، «نقدی بر نظریه‌ی حکومت دموکراتیک دینی: پارادوکس اسلام و دموکراسی»، ماهنامه کیان، اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۳، شماره ۱۹.
- پورفرد، مسعود (۱۳۸۵)، مردم‌سالاری دینی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

بررسی خوانش های مختلف از نظریه مردم سالاری دینی و تبیین گفتمان مختار با تأکید ۹۵

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، جامعه در قرآن، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳)، شریعت در آینه معرفت، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، اسراء.
- حجاریان، سعید (۱۳۷۳)، «دین دموکراتیک حکومتی»، ماهنامه کیان، ش ۲۰، تیر و مرداد.
- خامنه‌ای، سیدعلی، نرم افزار حدیث ولایت، ویرایش ۲، مجموعه بیانات مقام معظم رهبری، مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی (دفتر حفظ و نشر آثار آیت الله سیدعلی خامنه‌ای)
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۷۹)، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه.
- امام خمینی، روح الله (۱۳۸۵)، صحیفه امام، ج ۲۱، ۱۳ و ۱۵ و ۱۶ و ۶ و ۲۱، تهران، عروج.
- امام خمینی، روح الله (۱۳۷۰)، صحیفه نور، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- روزنتال، فرانس (۱۳۸۷)، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میراحمدی، قم، بوستان کتاب قم.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، فربه تر از ایدئولوژی، تهران، صراط.
- سعیدی، مهدی (۱۳۹۲)، مردم سالاری دینی از منظر حضرت آیت الله خامنه‌ای، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- شاینر، لاری (۱۳۸۳)، مفهوم سکولارشدن در پژوهش های تجربی، ترجمه سید حسین سراجزاده، تهران، انتشارات طرح نو.
- صادقیان، احمد (۱۳۸۶)، «معیار کرامت انسان در قرآن و روایات»، برگرفته از کتاب: اصول و مبانی کرامت انسان، جلد ۲ (مجموعه مقالات)، تهران، عروج.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ج ۱۲، مترجم محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۸)، «مردم سالاری دینی و چالش های پیش رو، نظریه یا طرح»، مجموعه مقالات دومین همایش مردم سالاری دینی، ج ۱، قم، نشر معارف.
- فیاض، ابراهیم (۱۳۹۰)، «فقه و کلام میان فرهنگی؛ ساختار حکومت اسلامی»، خردنامه همشهری، آذر ۱۳۹۰، شماره ۸۷.
- کدیور، محسن (۱۳۸۳)، «ولایت فقیه و مردم سالاری»، بازتاب اندیشه، فروردین ۱۳۸۳، شماره ۴۸.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷)، شریعت و سیاست (دین در حوزه عمومی)، نشر اینترنتی.
- لاریجانی، محمد جواد (۱۳۷۲)، نقد و دینداری و مدرنیسم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، مشکات هدایت پرشش و پاسخ در حوزه ولایت فقیه، ج ۱، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- ۹۶ دو فصلنامه «جستارهای انقلاب اسلامی»، سال سوم، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، صدرا.
- معمار، رحمت‌الله (۱۳۸۷)، «بررسی تطبیقی نظریه‌های «لیبرال دموکراسی» و «مردم‌سالاری دینی» از منظر امام خمینی (ره)»، پژوهشنامه متین، شماره ۳۸، بهار ۱۳۸۷.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی فارابی، قم، بوستان کتاب.
- نوروزی، محمد جواد (۱۳۷۹)، نظام سیاسی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- واعظی، احمد (۱۳۷۸)، حکومت دینی (تأملی در اندیشه سیاسی اسلام)، قم، مرصاد.
- یادنامه‌ی استاد شهید مرتضی مطهری (۱۳۶۲)، تهیه و تنظیم اصغر حسنی، تهران، سازمان صنایع ملی ایران، دفتر نمایندگی سازمان تبلیغات اسلامی.
- یوسفی راد، مرتضی (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی، قم، بوستان کتاب.