

مسئله‌ها و الگوهای مردم‌سالاری دینی

محمدباقر خرمشاد*

سید ابراهیم سرپرست سادات**

چکیده

دغدغه مقاله حاضر ارائه نوعی سنخ‌شناسی است که بتواند همه دیدگاه‌های نظری را درباره «مردم‌سالاری دینی» پوشش دهد. در این راستا پنج نوع الگو شناسایی شده است. قسم اول، تحت عنوان روایت‌های جمهوری اسلامی که بیشتر در خدمت تأسیس اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی قرار داشته‌اند. قسم دوم دیدگاه‌های «مردم‌سالاری دینی» مخالف جمهوری اسلامی، از چهره‌هایی که مکتب‌نظروزی آنها اسلام است. دیگر روایت‌های مردم‌سالاری دینی با مفروض گرفتن اصول قانون اساسی، در صدد آشکارسازی ظرفیت‌های آن هستند که شامل قسم سوم تا پنجم است. قسم سوم بر حقوق و مشروعیت الهی حساسیت بیشتری از خود نشان می‌دهند. قسم چهارم بر حقوق و مشروعیت مردمی حساسیت بیشتری از خود نشان می‌دهند. قسم پنجم بر مشروعیت و حقوق الهی و هم مردمی توأمان توجه دارند. بحث و نظر، در دل آن سنخ‌شناسی، جایگاه تئوریک خود «مردم‌سالاری دینی»، الگوهای متعدد آن و هم مسئله‌های آن را نشان داد.

واژگان کلیدی

دموکراسی تکاملی، دموکراسی فردی، دموکراسی اجرایی، دموکراسی قانونی، دموکراسی اصیل.

mb.khorramshad@gmail.com

sarparastsadat@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۶

*. دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی.

** استادیار دانشگاه علامه طباطبایی. (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۲۵

مقدمه

به اعتقاد بسیاری، یکی از نشانه‌های اصلی گفتار جریان اسلام‌گرایی در دوره جمهوری اسلامی «مردم‌سالاری دینی» است. در این زمینه یکی از پرسش‌های اصلی این است که آیا می‌توان از «مردم‌سالاری دینی» نوعی سنخ‌شناسی ارائه کرد که همه نظروزی‌های مرتبط با آن را پوشش دهد؟ آیا می‌توان آن مجموعه تأملات را الگووار نشان داد؟ تلاش این نوشته ارائه نوعی سنخ‌شناسی است که همه این دیدگاه‌ها را پوشش دهد. همچنین تلاش می‌شود با رویکردی توصیفی - تحلیلی از دل آن تأملات، الگوهایی برای «مردم‌سالاری دینی» بازشناسی و ارائه شوند. بازشناسی آن تأملات و الگوها در ظرف جغرافیای خاص خود، مسئله‌های «مردم‌سالاری دینی» را نیز نشان می‌دهند.

بحث‌های درون‌گفتمانی اسلام‌گرایان در دهه دوم انقلاب اسلامی، در مسائلی چون مشروعیت (مشروعیت الهی و نظریه مشروعیت مردمی)، مشارکت سیاسی (حق یا تکلیف - نهادی یا غیر نهادی)، جایگاه ولایت فقیه (انتصابی - انتخابی)، اختیارات ولایت فقیه (محدود به قانون - فراتر از قانون)، حق انحصاری شورای نگهبان در تفسیر قانون اساسی یا عدم انحصار آن، نوع نظارت شورای نگهبان (استطلاعی - استصوابی)، انواع آزادی‌ها (برجسته‌سازی خطوط قرمز - رفع موانع آزادی‌ها) بحث‌هایی بود که بین گروه‌های معتقد به جمهوری اسلامی و اسلام‌گرایی اتفاق می‌افتاد. اگر به دو سر طیف توجه کنیم، آنچه که مسلم می‌نماید این است که این دیدگاه‌ها و چالش‌ها و فاصله‌ها در دل جریان اسلام‌گرایی دوره جمهوری اسلامی وجود داشته‌اند.

مجموعه‌ای که خود را نگران اسلامیت نظام معرفی می‌کنند، تلاش کرده‌اند گزاره‌های خود را در راستای مشروعیت الهی استخدام کنند و مجموعه‌ای که بیشتر نگران جمهوریت نظام به حساب می‌آیند، تلاش کرده‌اند گزاره‌های خود را برای تقویت مشروعیت مردمی به کار بگیرند. اگر نگوئیم منازعات درون‌گفتمانی، نمایانگر مسئله‌های مردم‌سالاری دینی هستند، اما به طور یقین فاصله دیدگاه‌ها را نشان می‌دهد. در این منازعه درون‌گفتمانی، طیف راست و اصول‌گرایان بیشتر نگران اسلامیت نظام نشان داده و بر حق خداوند، حقوق معنوی، ولایت، عصمت، امامت و نظایر آن تأکید می‌کنند. در حالی که طیف چپ و اصلاح‌طلبان، نگران جمهوریت نظام نشان داده و رفته‌رفته مفاهیمی چون پلورالیسم، حقوق اجتماعی مردم،

قانون، جامعه مدنی و نظایر آن در گفتار ایشان به وجود آمده است. یعنی در گفتار اصول‌گرایان، قانون یا دال مرکزی اسلامیت است و در قانون گفتار اصلاح طلبان جمهوریت قرار دارد. در عین حال هر یک از آنها هم تلاش می‌کنند رکن دیگر را در سایه آن عنصر اصلی قرار داده و این را هم در گفتار خود حفظ کنند.

بین انتهای این دو طیف با این همه فاصله، نظریه‌های بینابینی نیز وجود دارند که «مردم‌سالاری دینی» را باید و بیشتر در آن نقطه جستجو کرد. به نظر می‌رسد که یکی از تبیین‌های درست از «مردم‌سالاری دینی» توجه به خاستگاه، زمان و چگونگی تولد آن برای آشتی دادن دو سر طیف معارضی است که فاصله‌هایشان می‌رفت تا به شکاف‌هایی جدی منجر شود. به عبارت دیگر اگر در پروسه انقلاب اسلامی، پیوندی تئوریک بین کسانی که بر حقوق مردم تأکید می‌کردند و کسانی که بر حقوق الهی تأکید می‌کردند اتفاق افتاد و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران متولد شد، در دهه دوم انقلاب اسلامی نیز زمانی که فاصله‌ها می‌رفتند تا شکاف به وجود آورند، الگوی مردم‌سالاری دینی به مثابه نظریه‌ای برای آشتی دادن دیدگاه‌های دو سر طیف متعارض و به مثابه یک نقطه عزیمت گفتگو سر برآورد.

غالب روایت‌های مردم‌سالاری برای آشتی میان دو سر طیف معارض اشاره شده بر آمده‌اند، اما در عین حال هم روایت‌هایی از گروه اول و هم گروه دوم وجود دارند. اگر بخواهیم سنخ‌شناسی کاملی ارائه نماییم، باید بگوییم که علاوه بر آن سه روایت، یکی از روایت‌های مردم‌سالاری دینی، خود «جمهوری اسلامی» در مقام تأسیس است و اگر چنین باشد، نمی‌توان از روایت‌های مقابل جمهوری اسلامی هم چشم پوشید. بنابراین پنج قسم به وجود می‌آید که می‌توان همه روایت‌های «مردم‌سالاری دینی» را در ضمن آنها گنجانده و توضیح داد که عبارتند از:

۱. روایت‌های «جمهوری اسلامی» که ماهیتاً «مردم‌سالاری دینی» هستند، اما اینها بیشتر در خدمت آفرینش اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی قرار داشته‌اند. در حالی که روایت‌های مردم‌سالاری دینی دهه دوم به بعد، با مفروض گرفتن اصول مذکور درصدد آشکارسازی ظرفیت‌های آن هستند.

۲. دیدگاه‌های «مردم‌سالاری دینی» مخالف جمهوری اسلامی؛ روایت‌هایی که مکتب نظروزی آنها اسلام (نه لیبرالیسم و سوسیالیسم) است، ولی منطبق با گفتمان انقلاب اسلامی نیست.

۳. دیدگاه‌های «مردم‌سالاری دینی» که بر مشروعیت و حقوق الهی حساسیت بیشتری از خود نشان می‌دهند.

۴. دیدگاه‌های «مردم‌سالاری دینی» که بر مشروعیت و حقوق مردم حساسیت بیشتری از خود نشان می‌دهند.

۵. دیدگاه‌های «مردم‌سالاری دینی» که هم بر مشروعیت و حقوق الهی و هم مردمی توأمان حساسیت دارند.

در این مقاله هر یک از الگوهای مذکور را به ترتیب با یک مثال توضیح خواهیم داد. به نظر می‌رسد هر روایت و خوانش دیگری از «مردم‌سالاری دینی» را می‌توان مثال‌های بعدی همین پنج الگو دانست.

۱. دموکراسی تکاملی یا دموکراسی مکتبی

دموکراسی تکاملی را می‌توان از مجموعه بحث‌های شهید بهشتی درباره سیاست و اجتماع در اسلام، ولایت‌فقیه، اندیشه مسلکی و اصل مبنایی آزادی به دست داد.

بهشتی، انسان را موجودی خداآگاه، خودآگاه، محیط‌آگاه، آزاد، خودساز و محیط‌ساز (بهشتی و دیگران، ۱۳۸۱: ۲۸) معرفی کرده و اسلام را دینی می‌داند که برای این ارزش انسانی ارج قائل است: «از دیدگاه اسلام، انسان آگاه آزاد است، آزاد آگاه است». (همان: ۴۹) این انسان تاریخ ساز (سازمان انتشارات روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۸۰: ۴ / ۱۸۶) و اجتماعی از نظر اسلام یک تعهد بیشتر ندارد و آن ایجاد حکومت آزاد است. (همان: ۱۳۵ - ۱۳۴) از نظر بهشتی «نقش خدا به عنوان مبدأ هستی و آفریدگار فعال لما یرید؛ نقش پیامبران به عنوان رهبران و راهنمایان امت؛ نقش امام به عنوان زمامدار و مسئول امت و مدیر جامعه؛ همه اینها نقشی است که باید به آزادی انسان لطمه وارد نیورد». (بهشتی، ۱۳۹۰ الف: ۱۵)

از نظر بهشتی، حکومت‌ها یا سلطنتی‌اند که حکومت فردی در پرتو برق سرنیزه، تفنگ، تانک، قدرت و زور است، یا حکومت یک گروه به دلیل داشتن امتیازات خاص (روحی، فکری، بلنداندیشی و ملکات) که آریستوکراسی یا حکومت برگزیدگان است یا ثروت و دست‌یابی به سرمایه و زر که همان الیگارشسی یا ثروتمندان است و یا حکومت مردم». (بهشتی، ۱۳۸۰: ۲۲ - ۱۲) از نظر او سلطنت در هر صورت آن، چه مطلقه و چه مشروطه، چون مبتنی

بر قدرت و زور و وراثت است، قابل دفاع نیست. (همان) از نظر بهشتی حکومت مردم، همان دموکراسی است که در عربی به جمهوری برگردان شده است و دو مشخصه ابتدای قدرت حاکمان بر رأی مردم و زمان محدود و معین انتخاب شونده‌گان را داراست. (همان)

بهشتی آنگاه که گونه‌های مختلف حکومت را برمی‌شمرد، تصریح می‌دارد که «نوع جمهوری و حکومت جمهوری با مبانی اسلام در زمینه زمامداری سازگارتر است». (همان) او ضمن قائل شدن به تفکیک حکومت در عصر حضور و عصر غیبت، بیان می‌دارد که «بر طبق مبانی اسلامی، در عصر ما زمامدار، صرفاً باید سِمَت و قدرت خویش را از آرای مردم بگیرد». بهشتی تأکید می‌کند «کسی حق دارد زمامدار مردم باشد که برگزیده مردم یا لاقلاً پذیرفته مردم و مورد حمایت مردم باشد». (همان)

بهشتی در توضیح جمهوری اسلامی هر دو رکن آن را مورد توجه قرار داده است:

جمهوری اسلامی نوع حکومتی است که با پذیرش و انتخاب آزادانه اکثریت ملت به قدرت می‌رسد. این یکی از اساسی‌ترین پایه‌های جمهوری اسلامی است. یک اصل دوم نیز در حکومت اسلامی هست: اصل تعهد نسبت به تعالیم اسلام. (همان)

از نظر بهشتی، جامعه‌ها و نظام‌های اجتماعی یا مبتنی بر آرای مردم بدون هیچ قیدوشرطی هستند؛ نظیر جامعه‌های دموکراتیک (یا لیبرال)، یا ایدئولوژیک (یا مکتبی) هستند، یعنی جامعه‌هایی که مردم آن جامعه قبل از هر چیز مکتبی را انتخاب کرده‌اند و اعلام کردند که از این به بعد باید همه چیز ما در چارچوب این مکتب باشد. بهشتی جمهوری اسلامی را یک نظام مکتبی معرفی می‌کند. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۱ / ۳۸۰ - ۳۷۹) بهشتی در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، با چنین ذهنیتی، نقش برجسته‌ای را در تحکیم اسلامیت و جمهوریت در قانون اساسی بر عهده می‌گیرد.

یک. مسئولیت متقابل امام و امت و تولد مردم‌سالاری دینی تکاملی

بهشتی چنین می‌اندیشد که مدیریت جامعه برخاسته از امت و امامت بر پایه مکتب است. به همین دلیل امت دو مسئولیت اساسی به عهده دارد: «امت باید از امام، شناختی آگاهانه داشته باشد» و چون تعیین و تحمیل درکار نیست، بر مبنای همین شناخت او را بپذیرد. پس از چنین شناخت و انتخابی، نه تنها از صمیم قلب او را بپذیرد، بلکه مسئولیت متقابل بین امت

و امام برقرار می‌شود. بدین‌سان، در اندیشه بهشتی «مسئولیت مال امت است». (بهشتی، ۱۳۸۰: ۴۳ - ۴۱) از همین طریق است که به نظر وی، رابطه امت و امام رابطه‌ای دموکراتیک و مبتنی بر آرای عمومی تعریف می‌شود. (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۹۷) با تأمل بیشتر در رابطه امام و امت در اندیشه وی، می‌توان بر روایت دموکراسی تکاملی روزه‌ای باز کرد. در ظرف مسلکی جمهوری اسلامی، امام و امت در کنار هم و با هم راه به تکامل می‌برند. این رابطه دو سویه است. بهشتی «تبدیل شدن امامت فردی به امامت جمعی و زمینه شرکت دادن هر چه بیشتر امت در امامت» را از اهداف و برنامه‌های عمده حزب برمی‌شمرد. به نظر او، وحدت برخاسته از امامت حزب، پر دوام‌تر و مؤثرتر و کامل‌تر از وحدت برخاسته از امامت فرد خواهد بود. (ر.ک: بهشتی و دیگران، ۱۳۸۱)

این دیدگاه، یعنی پیوند بین ولایت فقیه و رأی مردم، در دفاعیه بهشتی از مفاد اصل ششم قانون اساسی نیز منعکس شده است. عده‌ای از خبرگان قانون اساسی چنین می‌اندیشیدند که این اصل با اصل پنجم (ولایت فقیه) ناهم‌ساز است. بدین‌سان، برخی به حذف اصل پنج و برخی نیز به حذف اصل ششم نظر داشتند. بهشتی، همچنان با تکیه بر مفهوم «انتخابات چندمرحله‌ای در جوامع مکتبی» به دفاع از ضرورت اصل ششم در کنار اصل پنجم پرداخت. منظور او از انتخاب‌های چندمرحله‌ای این بود که «جامعه اسلامی» یا به تعبیر او «امت اسلامی»، به اقتضای مکتب ناگزیر از «مقام امامت» و رهبری با شرایط ملحوظ در اصل پنج است. اما این ضرورت، مانع از اعمال اراده و انتخاب در این حوزه و دیگر حوزه‌ها نیست. به نظر او، «در جامعه‌های مکتبی، انسان‌ها اول مکتب را انتخاب می‌کنند. به دنبال مکتب یک مقدار تعهد برایش می‌آید و انتخابات بعدی نمی‌تواند نقض‌کننده تعهدی باشد که قبلاً پذیرفته است. بنابراین، اصل ششم تنها متضاد و متباین با اصل پنج نیست بلکه بیان‌کننده دایره نقش آرای عمومی پس از مرحله انتخاب اولش است. به این ترتیب آرای عمومی و انتخاب آزاد و اراده بشر، نقش کامل خودش را داراست، منتها با رعایت واقع‌بینانه مراحل». (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۹۸)

دو. حق حاکمیت ملی؛ تعیین‌کننده رابطه نیروهای درون نظام
در امتداد همین دیدگاه است که بهشتی از «حق حاکمیت ملی» و اصل ۵۶ قانون اساسی نیز دفاع می‌کند و در توضیح نسبت اصل ۵۶ با اصل ۵ قانون اساسی، چنین استدلال می‌کند:

این مسئله که آیا این اصل منافاتی با اصل پنجم دارد یا نه ... هیچ‌گونه منافاتی نیست چون در آنجا خودتان مقید کردید و گفتید مقام ولایت و امامت امت از آن فقیه واجدالشرايط است و در اینجا گفته است که از طرف اکثریت مردم پذیرفته شده باشد و به رهبری شناخته شده باشد، یعنی از آنجا هم حق مردم را در انتخاب و تعیین این رهبر صحه گذاشته، نتیجه این می‌شود که حتی اصل پنجم فارغ از نقش مردم نیست وقتی که اصل پنجم را به آن صورت قبول کردید که چه فرد باشد چه شورا باشد، اینها به هر حال با انتخاب مردم و با پذیرش مردم سروکار دارد تا او دنبالش نباشد تمامیت ندارد و شأنیت هم ندارد و حتی آن را تا این حد گفتیم. (ر.ک: صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴؛ فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۹۹)

روشن است که چنین تحلیل و تبیین از اصل ۵۶، حاکمیت ملی را بنیاد تمام اصول قانون اساسی تلقی کرده، نهاد ولایت فقیه و اصل پنجم را نیز در امتداد همین اصل می‌بیند و بر مبنای حق حاکمیت ملی تفسیر می‌کند. بهشتی در تنظیم و دفاع از اصل ۵۶، به مسائل داخلی و رابطه نیروها درون نظام جمهوری اسلامی نظر داشت. وی در دفاع از اندیشه خود در باب حق حاکمیت ملت، تا آنجا که در توان داشت، کوشید و به تک‌تک نقدها پاسخ داد. (ر.ک: فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۰۰)

رابطه امام و امت از نظرگاه بهشتی، طی یک فرایند دو سویه، موجبات تکامل معنوی و سیاسی خود رابطه و خود امت می‌شود؛ رابطه‌ای که هم پاسدار مسلک و مکتب است و هم امت را ذیل یک رهبر معنوی ارتقا می‌بخشد. اگر حزب در یک رابطه طولی با امام و رهبر به دنبال سوق دادن امت به مشارکت در امامت باشد، به معنای تکامل یافتن امت زیر نظر یک رهبر مدبر و عادل و فقیه است؛ امامی که خود مردم برمی‌گزینند و او آنها را در پروسه تکامل وارد می‌کند. به تکامل رساندن امت، تکلیف رهبر فقیه و عادل امت است؛ او اسوه است. حکومت و رهبر در یک جامعه مسلکی در درجه اول، مربی است و در درجه دوم، مدیر است و در اداره آن جامعه آهنگ تربیت دارد. لذا امام و رهبر در چنین حکومتی مرشد و راهنما نیز هست. مرشد به اصطلاح معروف، یعنی افراد را در راهی می‌برد و می‌کشاند. (بهشتی، ۱۳۹۰ ب: ۱۹۱ - ۱۹۰) اگر امام معصوم حاضر نیست، او کسی است «و شرایط او در حدی است که اگر امام زمان عجل الله تعالی فرجه حضور داشت او را به فرمانروایی وا می‌داشت». (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۸۹)

در این میان برخی از پژوهشگران این فرضیه که اهمیت و اولویت رهبری نزد بهشتی

محدود به یک دوره گذار بوده باشد را به پیش کشیده‌اند و از این منظر به دنبال همسانی بین اندیشه بهشتی و شریعتی نیز هستند. ادعا این است که «او ضرورت رهبری را خاص جامعه انقلابی و نظام نوین‌یاد می‌دید تا زمینه انتقال جامعه به شرایط انتخاب‌های دموکراتیک را فراهم نماید». (فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۰۹) که البته ادعایی نیازموده به نظر می‌رسد؛ چراکه هیچ شاهد و قرینه‌ای بر موقتی و گذرا بودن این باور و اعتقاد بهشتی نمی‌توان اقامه کرد. این ادعا در مقابل استدلال‌های مخالف و متفاوت و برخی از مستندات خود مدعی در همان مقاله توان ایستادگی و پاسخگویی لازم را ندارد. به باور بهشتی «در جامعه مسلکی باید بگوییم کسانی باید به مقام رهبری برسند و رهبران جامعه باشند که قبل از هر چیز همه ابتکارها و استعدادها و لیاقت‌هایشان در خدمت مسلکی قرار بگیرد که جامعه آن مسلک را به عنوان زیربنای اول پذیرفته است» (بهشتی، ۱۳۹۰ ب: ۱۹۱ - ۱۹۰) و مگر زیربنا و تکامل در پرتو آن می‌تواند مقطعی باشد؟ تکامل مقطعی نیست، چون مکتب مقطعی نیست.

حزب در اندیشه بهشتی، محوری است. او اسلام‌گرایی با ذهن تشکیلاتی است. هم مدافع حقوق ملت است و هم رابطه امام و امت را تکاملی می‌بیند. اساساً از نظر بهشتی نام راستین و کامل نظام جمهوری اسلامی نیز نظام امت و امامت است. (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۳۹) اما اگر چنین ذهنیتی، یعنی رهبری برای دوره گذار به ذهن او رسیده بود، هرگز برای وارد کردن آن در اصول قانون اساسی که هسته اصلی نظم حقوقی و سیاسی کشور است، چنان سخت نمی‌کوشید. اگر او رسالت تحکیم جایگاه رهبری را از قبل از تصویب قانون تا فرایند تصویب و تا زمان شهادتش به جد پیگیر بوده و مطالبه نموده و برای تقویت و تحکیم آن نیز کوشش کرده است و حتی پیگیر تعیین قائم مقام رهبری (فیرحی، ۱۳۹۱: ۳۰۶) نیز شده، نشانگر جایگاه ثابت نظریه رهبری در اندیشه بهشتی است. او ضرورت اصل پنج و نهاد ولایت فقیه را بر مبنای چنین تحلیلی از ماهیت جوامع ایدئولوژیک یا مکتبی توضیح داده و کوشش کرده تا مبانی اسلامی را در قانون اساسی لحاظ نموده و این را بدان مبتنی نماید. اگر از نظر بهشتی، ایدئال، نه دموکراسی، بلکه دموکراسی دینی و تکامل‌بخش است، شأن و جایگاه پراهمیت رهبری که تنها نهاد مورد اعتماد بهشتی برای حفظ بنیاد دینی نظام مکتبی است، نمی‌تواند مقطعی و برای یک دوره گذار باشد.

۲. دموکراسی فردی یا دموکراسی وکالتی

نظریه‌هایی که نوعی مردم‌سالاری متناسب و سازگار با دین را با استدلال‌های دینی یا غیر دینی (فلسفی، اجتماعی و ...) اثبات می‌کنند و مکتب‌نظروزی آنها اسلام است، اما ذیل‌گفتمان انقلاب اسلامی جای نمی‌گیرند و جمهوری اسلامی را نیز قبول ندارند، در این قسم جای می‌گیرند. شاید بتوان از نظریه مهدی‌حائری یزدی درباره حکومت و سیاست، در این قسم سخن گفت. او بحث خود را با رویکرد فلسفه سیاسی، یعنی باور به این‌مینا که مسائل بنیادین سیاست نظیر ماهیت دولت، بهترین شکل حکومت، غایات سیاسی و نظایر آن، جوهره فلسفی دارند ارائه کرده است. (حائری، ۱۳۷۹: ۹۷) بنیاد تأملات سیاسی او، نظریه «وکالت مالکان شخصی مشاع» است. بر اساس مبنای مذکور شاید بتوان نگاه خاص او را نوعی «دموکراسی فردی» تعبیر کرد که مؤلفه‌های آن عبارتند از:

یک. حکومت مشتق از حکمت

نزد حائری «حکومت اصلاً از حکمت اشتقاق پیدا کرده است و نه از فرمان و حکم». (همان) این نظریه هر چند یک نگاه آرمانی به موضوع است و بیشتر حکومت مدینه فاضله را به اذهان متبادر می‌کند، اما با منطق واژه‌شناختی و اندیشه سیاسی غالب اندیشوران و واژه‌نامه‌ها همخوانی ندارد. از نظر حائری «اگر چنین است که حکومت به معنی دانایی و حکمت است، نه به معنی فرمانروایی و اعمال قدرت، پس به یقین چنان خواهد بود که ولایت حاکمیت به کلی از حریم دلایل مطابقی و تضمینی و التزامی مفهوم حکومت به دور است و مانند دو لفظ و دو مفهوم متغایر، هیچ‌گونه تناسب وضعی و حتی تناسب حقیقی و مجازی با یکدیگر ندارند». (حائری، ۱۹۹۵: ۶۷ - ۶۶)

دو. خارج بودن سیاست مدن از مدار تکلیف و احکام کلیه الهی: نفی مشروعیت الهی و تأکید بر رضایت الهی

سیاست مدن از نظر حائری، کاملاً به عقل بشری واگذار شده است.

حکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات جزئی خواهد بود و چون از شاخه عقل عملی فلسفه قلمداد شده و عقل عملی هم درک نازل محسوسات و موضوعات عینی همان معقولات نظری است که در فرم کلیت ثابت و لایتغیرند دیگر

تردیدی نخواهد بود که سیاست مدن به طور کلی از مدار تکلیف و احکام اولیه الهی خارج می‌باشد. (حائری، ۱۳۷۹: ۶۱)

از نظر حائری، حکومت رخدادی تجربی و حسی است که از درک بهزیستی و تجمع گروهی از انسان‌ها در مجاورت یکدیگر و انتفاع و همیاری محقق شده است. همچنین وظیفه اصلی سیاستمدار تشخیص موضوعات و وقوف بر رخدادهای درونی و بیرونی کشور است که به طور کلی از حوزه اندیشه عقل نظری بیرون است و امور مردم باید از طریق مشاوره و رایزنی خود آنها با یکدیگر حل و فصل شود، نه از طریق وحی و رسالت الهی. (حائری، ۱۹۹۵: ۸۲)

از نظر حائری، حکومت هیچ‌گاه شأنی از شئون پیامبر یا امام نبوده است.

همین مقام رهبری اجتماعی و سیاسی و اخلاقی ... پیامبر اسلام ... نخست از طریق انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته و سپس این بیعت مردمی از سوی خداوند توشیح قرار گرفته است، همانگونه که از آیه مبارکه: «لقد رضی الله عن المومنین اذ بیاعونک تحت الشجره» (فتح / ۱۸) استفاده می‌شود. چنان نیست که این رهبری سیاسی پیامبر بخشی از مأموریت و رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شمرده شود و این خود بهترین نشانه آن است که نه تنها حکومت و آیین کشورداری از حوزه رسالت و پیامبری خارج می‌باشد، بلکه مقام زمامداری و رهبری سیاسی پیامبر تا آنجا که مربوط به اجراییات و دستورات عملی و انتظامی روزمره مردم بوده از طریق انتخاب و مباحث مردم به وجود آمده و در زمره وحی الهی به حساب نیامده است. (حائری، ۱۳۷۹: ۸۰)

بنابراین:

نه از مفهوم نبوت یا رسالت و نه از مفهوم امامت هیچ ایما و اشاره‌ای به تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکالیف را بر عهده بگیرد استنباط نمی‌شود. تنها این خود مردم و مکلفین هستند که باید همان‌گونه که در تدبیر بهزیستی خود و خانواده خویش می‌کوشند به همان نحو فرد اکمل و اصلح جامعه خود را که احیاناً پیامبر یا امام است شناسایی کرده و برای زمامداری سیاسی کشور خود انتخاب کنند. (حائری، ۱۹۹۵: ۱۷۰)

از نظر حائری، اگر حکومت شأنی وحیانی نبوت یا امامت نیست، به طریق اولی فقیهان چنین شأنی نخواهند داشت. عمل سیاسی از آن حیثی که حق خاص فرد بوده و مستند به اوست، خارج از شمول ولایت فقیه است و از مصادیقی به شمار می‌آید که جمله فقیهان بر خروج تخصصی و موضوعی آن از حیطة و حوزه ولایت تصریح کرده‌اند. (پورفرد، ۱۳۸۴: ۱۹۲) از نظر حائری، اگر مسئله حکومت به خود مردم واگذار شده است، پس هیچ مدعایی راه به

مشروعیت الهی نخواهد برد. او مشروعیت را منحصرأً مردمی دانسته که رضایت الهی را به دنبال می‌آورد. قاعده مالکیت، پشتوانه فقهی آرای او در این خصوص است.

سه. ابتنای مسئله انتخاب بر قاعده فقهی وکالت

اگر حکومت به معنای حاکمیت نیست و از اقسام حکمت عملی است، پس در مقام وکیل شهروندان است و جز وکالت چیز دیگری نیست، وکالت نیز عقد جایز است. (حائری، ۱۳۷۹: ۱۰۹) به همین سبب «دولت یک خدمتکار مردم بیش نیست، هر وقت مردم دیدند او به وظایف خود خوب عمل نمی‌کند از خدمتش عزل می‌کنند و دیگری را به جای او انتخاب می‌کنند». (همان: ۱۱۰) یعنی شکلی از قرار داد که حائری نام آن را وکالت گذاشته و گفته است با قرارداد اجتماعی و مفهومی که روسو در نظر گرفته است فرق می‌کند. این وکالت شامل بخشی از قانون اساسی، التزامات مدنی یا خصوصی است و گردن نهادن به مقررات و قوانینی است که بی‌تفاوت به اهداف و ایدئولوژی فردی یا جمعی، نظم و ثبات را در اجتماع جستجو می‌کند. از نظر حائری اجتماع سیاسی به ایده بی‌طرفی تمایل دارد. (پورفرد، ۱۳۸۴: ۱۹۱) از نظر حائری، عدالت، فراتر از شریعت است:

رابطه این حکومت با شهروندان که مسلمانان و کفاری که در زیر پرچم و ذمه اسلام به سر می‌برند، می‌باشد. بر اساس عدالت فردی و اجتماعی و آزادی‌های فردی و اجتماعی و آزادی‌های فکری و مذهبی استوار است. در این سیستم، پلورالیسم سیاسی مود تأیید و تأکید بوده است، چون عدالت بنابر مذهب عدلیه یک حقیقت و واقعیت عقلانی است و به دستور شرع نیست. (حائری، ۱۹۹۵: ۱۶۷)

از نظر حائری، پلورالیسم لازمه آزادی است و «اگر آزادی در اراده و عمل نباشد هیچ تکلیف اخلاقی یا شرعی یا قانون عرفی، معنای معقولی به خود نمی‌پذیرد؛ زیرا تکلیف یا قانون به این معناست که مسئولین و مکلفین، عملی را از روی آزادی اراده و اختیار انجام دهند». (حائری، ۱۳۶۱: ۱۱۷)

چهار. جامعه فراتر از مجموعه‌های ذهنی

جامعه مفهومی است که از جمیع به وجود می‌آید نه از مجموعه، یعنی جمیع آحاد انسان‌ها. در اینجا جامعه یک وحدت جمعی نیست و وحدت مجموعه وجود ندارد،

حکم روی آحاد صادق است، نه روی مجموعه یا واحد مجموعه ... در این معنا و با این تعریف که جامعه، متشکل از افراد است تئوری و دموکراسی معنا پیدا می‌کند، یعنی هر فردی استقلالش را حفظ می‌کند، در عین اینکه افراد با هم هستند در عین حال افراد مستقل‌اند. (حائری، ۱۳۷۹: ۱۰۶)

اگر هم گاهی کلمه قوم و امت و نظایر اینها در قرآن به کار آمده، مقصود افراد و آحاد امتند، نه مجموعه آنها (حائری، ۱۹۹۵: ۱۵۹)

آنچه برای حائری اهمیت دارد اصالت دادن به فرد است، نه تجمع افراد دیندار (پورفرد، ۱۳۸۴: ۳۱۲). حائری همه گزاره‌های سیاسی برآمده از مفاهیمی چون «امت» را به چالش می‌کشد.

با انتخاب آحاد مسلمان، حاکم منتخب مردم، مورد رضایت الهی هم است. همین منوال در یک کشور غیر اسلامی هم، همان نتیجه یعنی دموکراسی فردی و حاکمیت منتخب مردم را صورت می‌بخشد. با منطق آرای حائری، در یک جامعه اسلامی، البته به دلیل انتخاب حکومت شونده‌گان که نوعاً انسان‌های دیندار را برمی‌گزینند، نوعی مردم‌سالاری دینی هم تحقق پیدا می‌کند.

منتقدین، پرسش‌های اساسی حائری را در بحث‌های آغازین کتاب حکمت و حکومت، ناظر به حکومت، حاکم و ارتباط آنها با مردم، سرآغاز تأملاتی در تأسیس فلسفه سیاسی اسلامی دانسته‌اند که به باور آنها ارزش بحث جدی‌تری را داراست. از نظر ایشان همچنین فهم مضیق حائری از دین، انتظارات حداقلی او از دین، استشهاد گزینشی به آیات از نقاط ضعف آرای اوست. (ر.ک: منصورنژاد، ۱۳۸۵: ۱۹۷ - ۱۹۳؛ ممدوحی، ۱۳۷۸؛ مهدوی زادگان، ۱۳۹۲)

۳. دموکراسی اجرایی یا دموکراسی ابزاری

روایت‌های «مردم‌سالاری دینی» را از دیدگاه‌هایی که بر حقوق و مشروعیت الهی، تأکید وافر دارند آغاز می‌کنیم. در اینجا آرای محمدتقی مصباح یزدی مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

به باور او «حق حاکمیت و حکومت و امر و نهی کردن اصالتاً از آن خدای متعال است». (مصباح، ۱۳۷۹: ۱۸) همه برونادهای سیاسی اندیشه مصباح از همین نقطه کانونی الهام می‌گیرد که جلوه‌های ناظر به بحث مردم‌سالاری دینی آن چنین است:

یک. مشروعیت الهی ولایت فقیه

از نظر مصباح «چون ولی فقیه، مأذون از طرف امام معصوم و او مأذون از طرف خدا است، مشروعیت نظام به ولایت فقیه است». (مصباح، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۰۸) این بدین معناست که ولی فقیه با نصب عام از ناحیه خداوند و امام زمان حق حاکمیت پیدا کرده و مشروعیت دارد. در زمان غیبت امام معصوم نیز به مانند زمان حضور پیامبر و امامان، مردم هیچ نقشی در مشروعیت‌بخشی به حکومت فقیه نه در اصل مشروعیت و نه در تعیین فرد و مصداق ندارند. (همان: ۶۹) بدین لحاظ این ولایتی که به فقیه نسبت می‌دهیم آن چیزی است که خداوند برای فقیه تعیین کرده است و امام زمان علیه السلام بیان فرموده است، نه اینکه مردم به او ولایت داده باشند. (مصباح، ۱۳۷۹: ۷۶)

دو. اختیارات مطلقه ولایت فقیه

در نظام اسلامی مقررات با اذن و امضای ولی فقیه معتبر می‌گردد و علاوه بر وجوب عرفی، دارای وجوب شرعی نیز هست و مخالفت با آن، گناه و مجازات الهی است. (مصباح، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۱۹ - ۳۱۸) از نظر مصباح، اطاعت از ولی فقیه اطاعت از امام معصوم و اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله و در نتیجه اطاعت از خداست و مخالفت با او مخالفت با معصوم و مخالفت با خداوند است و آن، نوعی شرک به خداوند است؛ چون انکار شأنی از ربوبیت تشریحی خداوند است. (همان: ۲۳۸) به نظر مصباح، اگر شأن ولایت فقیه چنان است، اختیارات او نیز همه اختیارات معصوم خواهد بود. «ولایت مطلقه فقیه، یعنی فقیه واجد شرایط از همه اختیارات امام معصوم برخوردار است». (مصباح، ۱۳۷۸: ۲ / ۱۱) در دیدگاه مصباح، اختیارات فقیه، محدود به ضرورت و حتی محدود به قانون اساسی نیست: «این فقیه است که حاکم بر قانون اساسی است، نه آنکه قانون اساسی حاکم بر ولایت فقیه باشد». (مصباح، ۱۳۷۹: ۱۱۷)

سه. نفی دموکراسی آزاد

در چنین منظری، نگاه مصباح به دموکراسی صریح است:

بین نظریه ولایت فقیه یا حکومت اسلامی به معنای صحیحش با نظریه دموکراسی تفاوت بسیاری وجود دارد و ما هیچ گاه نمی‌توانیم نظریه حکومت اسلامی و ولایت فقیه را بر دموکراسی تطبیق کنیم. (همان: ۲۱)

از همین منظر، او نه تنها دموکراسی را بر نمی‌تابد، بلکه اسلام را در نقطه مقابل آن دیده، به تبیین اسلام و دموکراسی حکم می‌کند. او دموکراسی را در زادگاه آن، یعنی غرب، برآیند «تفکر جدایی دین از سیاست» می‌داند؛ امری که به نظر او هیچ همسویی با اسلام ندارد:

در غرب، ابتدا فرض کردند دین نباید در عرصه مسائل حکومتی و سیاست دخالت کند، آن گاه ناچار شدند حکومت را به دست مردم بسپارند. (مصباح، ۱۳۷۷: ۵۷)
اگر مراد از دموکراسی آن باشد که هر قانونی را مردم وضع کردند، معتبر و لازم الاجراست و باید محترم شناخته شود، چنین مفهومی قطعاً با دین سازگار نیست. دموکراسی اگر به معنای ارزش رأی مردم در مقابل حکم خداوند باشد، هیچ اعتباری ندارد. (همان: ۵۸)

پس دموکراسی به معنای «اصالت دادن به اراده انسان در برابر اراده خداوند و مقدم داشتن قانون انسان بر قانون خداوند»، (اطلاعات، ۱۳۷۷/۵/۲۰) در اندیشه مصباح جایگاهی ندارد.

چهار. اثبات مردم‌سالاری دینی اجرایی

اگر ولایت فقیه مطلقه باشد، یعنی ولی فقیه به عنوان جانشین مطلق معصوم «گاهی مصلحت می‌بیند بگوید شما رأی بدهید. او دستور می‌دهد که رأی بدهید چه کسی رئیس جمهور باشد. انتخابات ریاست جمهوری اعتبارش به رضایت اوست. مصلحت دیده که در این شرایط مردم رأی بدهند، اما حقیقت این است که آنها دارند پیشنهاد می‌کنند و می‌گویند ما این فرد را می‌خواهیم، اما الامر الیکم، شما باید نصب کنید، نخواستی نصب نکن. اینکه حضرت امام می‌فرماید رئیس جمهور منتخب بدون نصب ولی فقیه طاغوت است، یعنی همین». (مصباح، ۱۳۸۴ ب)

در اینجا این سؤال جای طرح دارد که اگر دموکراسی چنین نفی شود، نتیجه آن نوعی دیکتاتوری آخوندی نخواهد بود؟ مصباح، خود از چنین پرسشی راه را بر نوعی مردم‌سالاری دینی می‌گشاید:

مگر در حکومت دینی هر کسی در رأس حکومت قرار گرفت هر چه دلش خواست می‌تواند حکم کند تا عده‌ای بگویند: این دیکتاتوری آخوندی است، این با دموکراسی نمی‌سازد، باید هم دموکراسی و هم دین را معنا کنیم. (مصباح، ۱۳۸۲: ۳۹ - ۳۸)

پاسخ مصباح چنین است:

دین در مفهومی که پیش ما دارد و از آن دفاع می‌کنیم، نمونه اش در قرآن است [که] شامل مسائل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی، حقوقی، حقوق مدنی، حقوق

تجارت و حقوق بین‌الملل می‌شود. در اسلام سلسله قوانین قطعی‌ای داریم که جزء ضروریات اسلام یا نص قرآن است. بنابراین وقتی می‌گوییم حکومت دینی، یعنی در این چارچوب و با رعایت این قطعیات و ضروریات. (همان: ۳۹)

ولی فقیه مجری این قوانین و امضا کننده (و لو ضمنی) قوانین دیگر کشور است. ولی امری که صلاحیت دارد متصدی ولایت امر شود، هیچ فقیه دیگری حق نقض آن حکم را ندارد. (همان)

مصباح تأکید می‌کند: «البته این حکم به دلخواه فقیه نیست، بلکه در حقیقت تطبیق موازین و معیارهای کلی اسلام بر مورد است، آن هم بعد از تفحص و مراجعه در مواردی که کار کارشناسی می‌خواهد». (همان: ۴۲)

در این نظر، نه تنها ولی فقیه در خدمت اسلام و جریان بخش به قوانین آن است، که جمهوریت هم برای باسط‌الید شدن فقیه و در نهایت، جریان قوانین خدا است: «جمهوریت قالبی است که در این زمان برای تحقق حکومت اسلامی در نظر گرفته شده است». (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ الف) از نظر مصباح اگر در دموکراسی رأی مردم فی الجمله در سرنوشتشان دخالت دارد، در مردم‌سالاری دینی نیز رأی مردم در سرنوشتشان دخالت دارد، اما به شرطی که با حکم پروردگارشان مخالفتی نداشته باشد. (مصباح، ۱۳۸۲: ۴۲)

از نظر مصباح «حکومت رابطه عینی و خارجی حاکم و مردم است. وقتی مردم طرف معامله نشدند و قبول نکردند، وظیفه‌ای ندارد که حکومت کند و اصولاً قادر به اعمال حاکمیت خود نیست، همانند امام علی علیه السلام که علیرغم به حق بودن، چون اکثریت به سراغش نیامدند ۲۵ سال از حاکمیت کنار کشید». (کیهان، ۱۳۸۵/۲/۱۰: ۱۴)

بنابراین «مردم‌سالاری دینی ناظر به مدلی از دولت می‌شود که بر مشروعیت الهی و مقبولیت مردم استوار بوده و حاکم در چارچوب مقررات الهی، حق‌مداری، خدمت‌محوری و ایجاد بستری برای رشد و تعالی مادی و معنوی ایفای نقش می‌کند». (نوروزی، ۱۳۸۲: ۶۹)

مصباح بیان می‌کند که حق ولایت با موافقت مردم (مقبولیت) تحقق عینی می‌یابد. (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۰: ۲ / ۲۷ - ۱۶) یعنی مشارکت از باب عینیت بخشیدن به حکومت است و بدون مشارکت و همکاری مردم، حکومت اسلامی فاقد قدرت اجرایی خواهد بود و نمی‌تواند احکام اسلامی را اجرا کند. به نظر می‌رسد در این انگاره، دموکراسی در حیطه اجرا با رعایت موازین اسلامی مورد پذیرش قرار می‌گیرد؛ یعنی دموکراسی در اداره جامعه، سیاست‌های جاری،

برنامه‌ریزی‌ها و در انتخاب مجریان مورد پذیرش است، اما در غایات جامعه و حاکمانی که مأذون از طرف خداوند هستند، مردم صرفاً ناصر هستند.

۴. دموکراسی قانونی یا دموکراسی گفتگویی

در دوره اصلاحات، مطالبات اصلاح طلبان که انگاره‌هایی چون مشروعیت الهی، ولایت مطلقه فقیه، نظارت استصوابی و خطوط قرمز برای انواع آزادی‌ها را بر نمی‌تابیدند، زمینه‌ساز پیدایی روایت‌هایی از مردم‌سالاری دینی شد که خود را بیشتر به مشروعیت مردمی و حقوق ملت، متمایل‌تر نشان می‌دادند. ما در اینجا روایت محمد خاتمی رئیس‌جمهور آن دوره را که زبان خواهنده اصلاح‌طلبان شده بود، مورد اشاره قرار می‌دهیم. برخی از آنها زبان خاتمی را برنده‌تر خواسته و در ادامه، با اتخاذ رویکردی براندازانه و ساختارشکنانه، عبور از خاتمی را فرجام راه خود شناختند. در عین حال، خاتمی پژوهاک اصلی‌ترین خواست‌های اصلاح‌طلبان بوده است.

خاتمی در سال ۱۳۷۶، نظام «مردم‌سالار دینی» را در قیاس با نظام‌های مردم‌سالار غیردینی، یعنی لائیک و سکولار، تجربه جدید معرفی کرده و آن را از سه جنبه آسیب‌پذیر دانست: اول دشمن خارجی و دشمنان استقلال و آزادی ملت ما، دوم ذهنیت اجتماعی استبداد زده ما که موجبات بدبینی و عدم اعتماد مردم به حکومت‌ها است و سوم سوء استفاده از مقدرات مردم برای تحمیل گرایش‌ها و عقاید. (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۳۷ - ۱۳۵)

از نظر خاتمی، انقلاب اسلامی احیاکننده دو جنبه رسالت نبوی ﷺ، یعنی احیا و بیان حقیقت وحی بر پایه اجتهاد مستحکم و روز آمد اسلامی و دوم بنای نظام سیاسی اسلامی بر مبنای حضور و رأی مردم است. خاتمی ویژگی دوم را در عصر غیبت پراهمیت دانسته و تأکید کرد که مردم، هم در ایجاد نظام و هم در نظارت بر آن نقش اول را دارند و هرگز رأی آنها تشریفاتی نیست. از نظر خاتمی اگر رأی مردم نباشد هیچ یک از ارکان نظام اعتبار ندارند. از نظر او، حال که مردم اصل هستند حقوق مردم باید ادا شود و این حقوق در قانون اساسی به صراحت بیان شده است: آزادی بیان، انتقاد، مطبوعات، تشکیل حزب و اجتماعات و نظایر آن. (همان: ۱۶۳ - ۱۵۹)

خاتمی، قانون‌گرایی و خودِ قانون اساسی جمهوری اسلامی را مبنای اصلی مردم‌سالاری دینی دانست. او پیام اصلی انقلاب اسلامی را «مردم‌سالاری اسلامی» و تثبیت و تقویت استقلال و تأمین آزادی توأم با معنویت دانسته، جمهوری اسلامی و قانون اساسی را حاصل

آن انقلاب معرفی کرد. (همان: ۱۰۰) خاتمی در سخنرانی ۱۳۷۹/۹/۹ در همایش قانون اساسی و مسئولیت اجرای آن بیان کرد: «اگر ما قانون اساسی را قبول نداشته باشیم، به هیچ وجه نمی‌توانیم از ارکان و اجزای این نظام دفاع کنیم». (همان: ۵۲) از نظر او، ما دچار یک بیماری فوق‌العاده خطرناک تاریخی هستیم و آن استبدادزدگی و در نتیجه قانون‌گریزی و حتی قانون‌ستیزی است. او رسالت حکومت خود را احیای اصول ۱۹ تا ۴۲ قانون اساسی که بیان حقوق ملت است تعبیر می‌کرد. او تأکید داشت مردم صاحب حقند و اختیارات حکومت محدود است. (همان: ۵۳) خاتمی تأسیس هیئت نظارت بر اجرای قانون اساسی و شناسایی و پیاده ساختن اصل‌های معطل قانون اساسی را وظیفه اصلی حکومت خود تعریف می‌کرد.

توسعه سیاسی در راستای توجه به حقوق ملت، از نظر خاتمی دیگر مؤلفه محوری مردم‌سالاری دینی در تفسیر او بود. او در سخنرانی همایش استانداران در ۱۳۷۸/۱/۲۸، توسعه سیاسی را در راه نیل به توسعه همه‌جانبه و پایدار حیاتی دانسته و آن را مشکل‌ترین بخش توسعه دانست و دلیل آن را سروکار داشتن آن با حقوق ملت تعبیر کرد. (همان: ۸۸) از نظر خاتمی، تحقق توسعه سیاسی منوط است به مواردی چون: شناخت مردم از حقوق خود، مکلف دانستن حکومت‌ها برای تأمین حقوق مردم، مشارکت همه‌جانبه اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مردم، قانون‌گرایی، اجرای کامل قانون اساسی، قبول تفاوت‌اندیشه‌ها و به رسمیت شناختن تفاوت‌ها، شناخت حق آزادی مخالف در چارچوب قانون، قبول حق شهروندی، آزادی مباحث علمی، محدود ندانستن اصول و مصالح نظام و جلوگیری از استفاده ابزاری از دین و قانون. (همان: ۹۷ - ۸۹)

از نظر خاتمی، تسهیل ارتباطات، آزادی اطلاعات و مطبوعات، برآیند روح قانون اساسی است که تکثر را قبول دارد. جنبش دانشجویی پیش‌تاز مردم‌سالاری، جامعه مدنی، تساهل و تسامح و سیاست خارجی مسالمت‌جو و تنش‌زدا زمینه‌های دیگر اصلاح‌طلبی مساعدکننده مردم‌سالاری دینی و در راستای افق‌ها، انتظارات و آگاهی‌های به دست آمده از حماسه دوم خرداد محسوب می‌شدند. (ر.ک: خاتمی، ۱۳۸۰)

پایبندی و استیلا بخشیدن به قانون، تلاش برای آشکار کردن همه ظرفیت‌های قانون اساسی، تحمل همه اطراف دعوا و اتخاذ رویکردی گفتگویی - گفتگو در برابر گفتار تک‌گویه - و اصلاحی، «مردم‌سالاری دینی» را در نظر خاتمی تحقق می‌بخشد. روح دموکراسی که او مطالبه می‌کند، قانون و گفتگو است. از این رو شاید بتوان به دلیل برجسته شدن قانون و

گفتگو در این نظر، روایت او را از مردم‌سالاری دینی، نوعی «دموکراسی گفتگویی» و «دموکراسی قانونی» تعبیر کرد.

این‌گونه روایت‌ها (اجرایی و قانونی) از آنجا که تأکید اصلی را بر روی یکی از پایه‌های جمهوری اسلامی (در اینجا جمهوریت و در بحث مصباح اسلامیت) می‌گذارند، به لحاظ تئوریک نمی‌توانند پایه‌ای برای رفع شکاف‌های نظری تاریخی در ایران و بحث نظام‌سازی باشند. این بازگشت به «نقطه سر خط» است و تجربه نظام برآمده از انقلاب اسلامی را که در آن حقوق الهی و حقوق مردم به یک همسانی و سازگاری نظری رسیده‌اند را نادیده می‌گیرند، مگر آنکه گفته شود، این تأکیدها بیشتر برای برجسته کردن ضلع کم‌رنگ شده جمهوریت یا اسلامیت در مقطعی از تجربه اسلام‌گرایان در دوره جمهوری اسلامی بوده است.

۵. دموکراسی اصیل یا دموکراسی متوازن

بیشتر پژوهشگران جریان اسلام‌گرا تلاش کرده‌اند، انگاره‌های خود را در غیریت با دموکراسی‌های غربی، ناظر به مشروعیت الهی - مردمی و با حساسیت توأمان به حقوق و مشروعیت مردم در کنار حقوق و مشروعیت الهی، ارائه کنند. آنها با مفهوم‌سازی‌ها، توضیح و آشکارسازی ظرفیت‌های پیدا و پنهان دموکراسی در نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن و برجسته‌سازی ابعاد مختلف آن، برای تقویت نظری و غنای نظری الگوی مردم‌سالاری دینی و در نهایت، خود نظام اسلامی، کوشش کرده‌اند. ما در اینجا به یک روایت با استناد به اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای اشاره خواهیم کرد.

رهبر معظم انقلاب اسلامی، در بیانات متعددی، ظرفیت‌های مردم‌سالار نظام اسلامی «جمهوری اسلامی» را به عنوان یک اصل الهی و ریشه‌دار مورد توجه قرار داده و روایتی از مردم‌سالاری دینی را ارائه کرده است. «از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، دولتی را می‌توان نظام مردم‌سالاری دینی مشروع نامید که کارگزاران آن از صلاحیت‌های دینی لازم (فقاقت، عدالت، درایت) برخوردار بوده و از طریق انتخاب مردمی به روی کار آمده باشند و بعد از انتخاب نیز در عمل، کارآمدی و توانایی خود را برای اداره نظام سیاسی نشان دهند. در واقع، مشروعیت در اندیشه او، مفهومی ترکیبی و دارای پایه‌هایی است که با وجود همه عناصر آن می‌توان از مشروعیت نظام مردم‌سالار دینی و کارگزاران آن سخن گفت». (سعیدی، ۱۳۹۲: ۱۸)

نظریه آیت‌الله خامنه‌ای مثل روایت اصلی و جریانی همین الگو که با اندیشه امام و یاران او نظیر بهشتی آفرینش شده است، در برابر نظریه‌های تک عنصری، همچون نظریه مشروعیت الهی بلاواسطه حاکم اسلامی و نظریه مشروعیت مردمی نظام اسلامی قرار دارد که یکی فقط بر عنصر رأی ملت و دیگری تنها بر صلاحیت‌های دینی تأکید می‌کند. از نظر او «حقیقت مردم‌سالاری دینی این است که یک نظام باید با هدایت الهی و اراده عمومی اداره شود و پیش برود». (دیدار با مردم کاشان، ۱۳۸۰/۸/۲۰) مختصات مردم‌سالاری دینی در روایت آیت‌الله خامنه‌ای از جمله محورهای زیر هستند:

یک. مردم‌سالاری دینی؛ مفهومی اصیل و غیر ترکیبی

طبق نظر ایشان مردم‌سالاری دینی به معنای ترکیب دین و مردم‌سالاری نیست، بلکه یک حقیقت واحد و جاری در جوهره نظام اسلامی است:

مردم‌سالاری دینی دو چیز نیست؛ این طور نیست که ما دموکراسی را از غرب بگیریم و به دین سنجاق کنیم تا بتوانیم یک مجموعه کاملی داشته باشیم؛ نه، خود این مردم‌سالاری هم متعلق به دین است. (دیدار با مسئولان و کارگزاران نظام، ۱۲ آذر ۱۳۷۹)

ایشان در پانزدهمین سالگرد ارتحال امام علیه السلام در ۱۳۸۳/۳/۱۴ خاطرنشان کردند:

در مکتب سیاسی امام، مردم‌سالاری از متن دین برخاسته است؛ از «أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» برخاسته است؛ از «هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنُصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ» برخاسته است، ما این را از کسی وام نگرفته‌ایم.

از نظر آیت‌الله خامنه‌ای: «وقتی ما می‌گوییم در نظام اسلامی امکان ندارد که مردم نادیده گرفته شوند، پایه و اساس حق مردم در این انتخاب، خود اسلام است». از نظر ایشان، دموکراسی حقیقی اساساً مردم‌سالاری برخاسته از دین و ایمان است. (مراسم تنفیذ حکم ریاست جمهوری، ۱۳۸۴/۵/۱۲) یکی از مبانی آن، بازشناسی انسان دارای کرامت و مسئول در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای است:

در مکتب سیاسی امام، هویت انسانی، هم ارزشمند و دارای کرامت است، هم قدرتمند و کارساز است. نتیجه ارزشمندی کرامت‌داشتن این است که در اداره سرنوشت بشر و یک جامعه، آرای مردم باید نقش اساسی ایفا کند. (سخنرانی در حرم مطهر حضرت امام، ۱۳۸۳)

تنها در پرتو مکتب اسلامی است که چنین کرامتی و حق انتخابی به رسمیت شناخته شده است. آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار اعضای شورای عمومی اتحادیه انجمن‌های اسلامی دانشجویان در تاریخ ۱۳/۱۰/۱۳۷۹ تصریح کردند: «اگر نظامی بخواهد بر مبنای دین عمل بکند بدون مردم نمی‌شود، ضمن آنکه تحقق حکومت مردم‌سالاری واقعی هم بدون دین امکان پذیر نیست».

دو. مردم‌سالاری دینی؛ اصالت نقش‌ها

اگر در انگاره آیت‌الله خامنه‌ای، مردم‌سالاری، گزاره‌ای مکتبی و اصیل و برخاسته از متن تعالیم دینی است، نقش‌ها نیز در آن، اصیل و جدی هستند. آیت‌الله خامنه‌ای بیان می‌دارد:

در مردم‌سالاری دینی و در شریعت الهی این موضوع مطرح است که مردم باید حاکم را بخواهند، تا او مورد قبول باشد و حق داشته باشد که حکومت کند. آن وقتی این ولایت مورد قبول است که شارع آن را تنفیذ کرده باشد و تنفیذ شارع به این است که آن کسی که ولایت را به او می‌دهیم - در هر مرتبه‌ای از ولایت - باید اهلیت و صلاحیت یعنی عدالت و تقوا داشته باشد و مردم هم او را بخواهند. این منطق مردم‌سالاری دینی است که بسیار مستحکم و عمیق است. (۱۳۸۲/۹/۲۶)

اگر خواست مردم هم، جزء تعیینی از طرف شارع باشد، می‌توان بر جایگاه پراهمیت و برابر آن با اجزای دیگر تأکید نمود. طبق نظر آیت‌الله خامنه‌ای:

مبنای مردم‌سالاری دینی با مبنای دموکراسی غربی متفاوت است. مردم‌سالاری دینی - که مبنای انتخابات ماست و برخاسته از حق و تکلیف الهی انسان است - صرفاً یک قرارداد نیست. همه انسان‌ها حق انتخاب و حق تعیین سرنوشت دارند؛ این است که انتخابات را در کشور و نظام جمهوری اسلامی معنا می‌کند. این، بسیار پیشرفته‌تر و معنادارتر و ریشه‌دارتر از چیزی است که امروز در لیبرال دموکراسی غربی وجود دارد. (سخنرانی در حرم مطهر حضرت امام، ۱۳۸۳)

آیت‌الله خامنه‌ای در بیانی دیگر باز هم بر این نکته تأکید می‌کنند:

مردم‌سالاری در نظام اسلامی، مردم‌سالاری دینی است، یعنی به نظر اسلام متکی است، فقط یک قرارداد عرفی نیست. مراجعه به رأی، اراده و خواست مردم، در آن جایی که این مراجعه لازم است، نظر اسلام است، لذا تعهد اسلامی به وجود می‌آورد. مثل کشورهای غربی نیست که یک قرارداد عرفی باشد تا بتوانند به راحتی آن را نقض

کنند. در نظام جمهوری اسلامی، مردم‌سالاری یک وظیفه دینی است. مسئولان برای حفظ این خصوصیت، تعهد دینی دارند و پیش خدا باید جواب دهند؛ این یک اصل بزرگ از اصول امام بزرگوار ماست. (همان)

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، دموکراسی جز در پرتو مکتبی که انتخابگری و اراده انسان‌ها را در تعیین سرنوشت خویش به رسمیت بشناسد، اصالت ندارد؛ چون اساساً تحقق پیدا نمی‌کند. بنابراین یک گونه از دموکراسی اصیل، مردم‌سالاری دینی است، چون برای نقش، تأثیر و انتخاب مردم اصالت قائل است.

نتیجه

با پیروزی انقلاب اسلامی، جمهوریت، به عنوان یکی از ستون‌های نظام سیاسی جدید، زمینه گذار از نظم سلطانی را به نظمی متناسب با اسلام فراهم آورد. تدوین قانون اساسی نیز بر مبنای تلفیق نظریه امامت شیعی و دموکراسی، صورت پذیرفت. اسلام‌گرایان توانسته بودند، دیدگاه کتاب و سنت را با آگاهی‌های فلسفه سیاسی، حقوق و علم سیاست روز، به تناسبی قابل دفاع برسانند. در واقع، آنچه که مفصل‌بندی شده بود، ترکیبی از نشانه‌های مدرن و سنتی بود که هم با گفتار شیعی سنتی ایرانی و هم مدرنیته غربی و هم ملی‌گرایی مدرن پهلوی متمایز بود. عمده فعالان جریان اسلام‌گرایی تحت تأثیر اندیشه‌های امام بودند که بارها بر وجود عناصر دموکراتیک در کتاب و سنت تأکید کرده بودند. مهم‌ترین ارزش‌های سیاسی - حقوقی مطرح شده در قانون اساسی نیز با پشتوانه‌های فقهی و نظری و با پایبندی به اصل جمهوریت و با استناد به تأیید و مطالبه جمهوریت توسط امام، به نگارش درآمده و به تصویب رسید.

در دهه نخست انقلاب، عوامل متعددی نظیر جنگ تحمیلی و مشارکت توده‌ای، موجبات تأخیر در فرآیند نهادینه شدن نهادهای دموکراتیک شده بود. با بروز برخی شکاف‌های نظری بین گروهی که بر مشروعیت الهی بیشترین تأکید را می‌کردند و گروه مقابل آنها که بر مشروعیت مردمی بیشترین تأکیدها را داشتند و بروز برخی از بحران‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی و به طور کلی شکاف‌های ساختاری، نیاز به گذار از مشارکت بی‌شکل و توده‌ای دهه نخست انقلاب، به مشارکت‌های مدنی در دهه دوم احساس شد که انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶، بیشتر در آن راستا تفسیر شد.

در چنین بستری که بحث تغییر الگوهای مشارکت سیاسی، به بحثی عمده در حوزه‌های سیاسی بدل شده بود، بازخوانی مجدد چگونگی دموکراسی، در ظرف جمهوری اسلامی، الگوی مردم‌سالاری دینی را متولد ساخت. این در شرایطی بود که بحث‌های دیگری ناظر به نسبت بین اسلام و دموکراسی، از طرف برخی نواندیشان دینی مطرح می‌شد که سيطرة پارادایم سنتی را با چالش‌های نظری مواجه می‌ساخت. برخی از نظرورزان جریان اسلام‌گرا در واکنش به انگاره‌های نواندیشان دینی، دموکراسی را ناچیز شمرده و آن را نفی کردند. آنها با تأکید بر مشروعیت الهی، در حکم کردن بر ناسازگاری اسلام و دموکراسی تردیدی به خود راه ندادند. این تفکر که از کتاب و سنت نمی‌توان دموکراسی استخراج کرد، برخی از نظرورزان جریان اسلام‌گرا را با برخی از نواندیشان دینی که بحث و نظر آنها در نهایت به الگوهای سکولاریستی از دموکراسی ختم می‌شد، به هم رسانیده بود. به طور مثال هم مصباح و هم سروش، هر دو در این ملتی به هم می‌رسیدند و آن نفی دموکراسی در ظرف جمهوری اسلامی بود.

با استیلا یافتن اندیشه‌ای که بیشتر، اجرای احکام اسلام را دغدغه خود و جمهوری اسلامی اعلام می‌داشت و نفی مطلق آنها توسط نواندیشان دینی، الگوی «مردم‌سالاری دینی» تولد یافت. اسلام‌گرایانی که هم خود را در برابر نواندیشان دینی که مباحثشان سر از سکولاریسم سیاسی سر بر می‌آورد و هم در برابر اندیشه‌ای که راه را بر دموکراسی می‌بست، می‌دیدند، دوباره تلاش کردند تا دموکراسی را به عنوان یک مفهوم شناور، در گفتار اسلام‌گرایی، جذب و بار دیگر آن را معنا نمایند. آنچه در کانون اندیشه‌ورزی این اسلام‌گرایان بود، توجه توأمان به مشروعیت الهی و مشروعیت مردمی و ممکن دانستن دموکراسی در ظرف جمهوری اسلامی و در دامان بحث‌های نظری و چالشی جدید بود.

از نظر ایشان مردم‌سالاری دینی را می‌توان با عناصری چون ذی‌حق دانستن مردم و حرمت نهادن به ملت، زمینه‌سازی برای مشارکت مردمی در تمام مراحل تصمیم‌گیری سیاسی و اجتماعی، پذیرش و تعیین «انتخابات» به عنوان طرق قانونی اعمال مردم‌سالاری، مشارکت سیاسی فراگیر، الزام به رأی اکثریت در امور اجرایی، احترام به آزادی‌های فردی و جمعی، توسعه همه‌جانبه و رشد و شکوفایی خلاقیت‌ها در پرتو تضارب آراء و تعامل افکار معرفی کرد. نقاط غیریت‌بخش الگوی مردم‌سالاری دینی از الگوهای دموکراسی غربی، مطلق نپنداشتن حاکمیت ملی و رأی اکثریت و فردی و شخصی ندانستن آموزه‌های دینی است.

آنچه مسلم می‌نماید این است که دموکراسی، به عنوان یک نشانه، نه تنها سخن زمان تأسیس جمهوری اسلامی، که سخن آن در دهه‌های دوم، سوم و چهارم هم بوده است. در همه این سال‌ها، اسلام‌گرایان در مواجهه با چالش‌های تئوریک، توانسته‌اند از نسبت نظام سیاسی اسلامی با دموکراسی دفاع نمایند؛ در بعد نظری آن را درونی کرده و در بعد عملی، گام‌های قابل توجهی در آن راستا بردارند. چالش‌های تئوریک الگوی مردم‌سالاری دینی، اندیشمندان اسلام‌گرا را به تأملات نظری بیشتر کشانده است و البته کوشش‌های نظری در توجه توأمان به دوگانه حقوق و مشروعیت الهی و مردمی، سایر نگاه‌های تک بعدی را به توجه بیشتر به ظرفیت‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی ایران اسلامی رهنمون و فراخوانده است.

منابع و مأخذ

۱. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری: www.leader.ir
۲. پورفرد، مسعود، ۱۳۸۴، *مردم‌سالاری دینی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. بهشتی، سیدمحمد، ۱۳۸۰، *مبانی نظری قانون اساسی*، گفتارهای حسینیه ارشاد و مشهد شهید بهشتی، به انضمام متن کامل قانون اساسی مصوبه سال ۱۳۵۸، تهران، بقعه، ج ۳.
۴. _____، کیانوری و دیگران (به اهتمام بنیاد نشر و آثار اندیشه‌های شهید بهشتی)، ۱۳۸۱، *آزادی، هرج و مرج و زورمداری*، تهران، بقعه.
۵. حسینی بهشتی، سیدمحمد (به اهتمام بنیاد نشر و آثار اندیشه‌های شهید بهشتی)، ۱۳۹۰ *الف، نقش آزادی در تربیت کودکان*، تهران، بنیاد نشر آثار شهید بهشتی.
۶. _____، ۱۳۹۰، ب، *ولایت، رهبری، روحانیت*، تهران، بنیاد نشر آثار شهید بهشتی.
۷. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، حکمت.
۸. _____، ۱۳۷۹، *آفاق فلسفه*، به کوشش مسعود رضوی، تهران، فروزان.
۹. _____، ۱۹۹۵، *حکمت و حکومت*، لندن، شادی.
۱۰. خاتمی، سیدمحمد، ۱۳۸۰، *مردم‌سالاری*، تهران، طرح نو.

۱۱. خرمشاد، محمدباقر (به اهتمام)، ۱۳۸۲، *مردم‌سالاری دینی*، ج ۱، ماهیت، ابعاد و مسائل مردم‌سالاری دینی، تهران، دفتر نشر معارف.
۱۲. _____، ۱۳۸۳، «مردم‌سالاری دینی؛ دموکراسی صالحان»، *دانشگاه اسلامی*، سال هشتم، شماره ۲۲ و ۲۱، بهار و تابستان، ص ۳۱۱ - ۲۶۵.
۱۳. *روزنامه اطلاعات*.
۱۴. *روزنامه کیهان*.
۱۵. سازمان انتشارات روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۸۰، *جاودانه تاریخ*، ج سوم و چهارم، تهران، روزنامه جمهوری اسلامی.
۱۶. سایت حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای: www.khamenei.ir
۱۷. سعیدی، مهدی، ۱۳۹۲، *مردم‌سالاری دینی از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۸. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی ج. ۱. ایران، ۱۳۶۴، دوره سه جلدی، تهران، اداره کل امور روابط عمومی و فرهنگی مجلس شورای اسلامی.
۱۹. طباطبایی، صادق، ۱۳۸۷، *خاطرات سیاسی اجتماعی*، ج دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۲۰. فیرحی، داود، ۱۳۹۱، «رهبری و حکومت در اندیشه شهید بهشتی، نظریه امت و امامت»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۴۲، شماره ۱، بهار.
۲۱. قاضی‌زاده، کاظم، ۱۳۸۵، *مردم‌سالاری دینی*، چهار جلدی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی علیه‌السلام.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۷، «حکومت و مشروعیت»، *کتاب نقد*، شماره ۷، تابستان.
۲۳. _____، ۱۳۸۰، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، جلد دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

۲۴. _____، ۱۳۸۱، آزادی: ناگفته‌ها و نکته‌ها، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۵. _____، ۱۳۸۲، «مبانی و مبادی مردم‌سالاری دینی» (مصاحبه)، در: اداره همایش‌ها و نشست‌های علمی پژوهشگاه فرهنگ و معارف، مردم‌سالاری دینی (مصاحبه‌ها)، تهران، دفتر نشر معارف.
۲۶. _____، ۱۳۷۸، نظریه سیاسی اسلام، ج اول و دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۷. _____، ۱۳۷۹، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، به کوشش محمدمهدی نادری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۸. _____، ۱۳۸۴ الف، «سخنرانی»، نشریه پرتو، ۱۵ دی.
۲۹. _____، ۱۳۸۴ ب، «سخنرانی»، نشریه پرتو، ۷ دی.
۳۰. ممدوحی، حسن، ۱۳۷۸، حکمت حکومت فقیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۱. منصورنژاد، محمد، ۱۳۸۵، «مردم‌سالاری دینی در اندیشه سیاسی دکتر مهدی حائری»، در: قاضی زاده، کاظم، مردم‌سالاری دینی، ج اول، تهران، عروج.
۳۲. مهدوی زادگان، داود، ۱۳۹۲، کدام حکمت کدام حکومت، تهران، امیرکبیر.
۳۳. نوروزی، محمدجواد، ۱۳۸۲، «تبیین نظریه مردم‌سالاری دینی در قیاس با دموکراسی غربی»، چکیده مقالات همایش مردم‌سالاری دینی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

