

الگوی مردم‌سالاری دینی و نسبت آن با بیداری اسلامی

سیدرضا حسینی*

چکیده

الگوی مردم‌سالاری دینی در نظریه حضرت امام (ره) و حضرت آیت‌الله خامنه‌ای مبتنی بر تفکیک مفهوم دموکراسی و دین نیست، بلکه مردم‌سالاری دینی در این نظریه یک مفهوم است. این مفهوم درون دین قرار دارد و چیزی جدای از دین نیست. قراردادن این مفهوم درون دین و برآمدن آن از فرهنگ اسلامی موجب شده است ماهیت مردم‌سالاری دینی در این نظریه با نظریه‌های دیگر، اعم از غربی و غیرغربی، متفاوت باشد.

اندیشمندان غربی تلاش کردند تا لیبرال‌دموکراسی را برترین الگوی حکومتی در جهان امروز معرفی کنند. اگر مردم‌سالاری دینی به‌منزله الگویی از دموکراسی در برابر دیگر الگوها قرار داشت، توانایی به‌چالش کشیدن لیبرال‌دموکراسی را از دست می‌داد، زیرا در این صورت الگویی از دموکراسی بود و نمی‌توانست برتری بر دیگر مدل‌ها داشته باشد. حال آن‌که در نظریه حضرت امام (ره) و مقام معظم رهبری مردم‌سالاری دینی مدلی از دموکراسی نیست و به همین علت توانسته است لیبرال‌دموکراسی را به‌چالش بکشد. به‌چالش کشیده‌شدن الگویی که به ادعای اندیشمندان غربی بی‌بدیل بود از علل مهم جریان بیداری اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: دموکراسی، مردم‌سالاری دینی، مشروعیت، حاکمیت، بیداری اسلامی.

مقدمه

مردم‌سالاری دینی را می‌توان از ابعاد مختلف بررسی و ارزیابی کرد. ازسویی، می‌توان

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی hoseinni@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۲۸

دموکراسی را حقیقت و واقعیتی مستقل و پذیرفته‌شده در جهان امروز در نظر گرفت، سپس برای چگونگی تطبیق این مفهوم با دین و حاکمیت دینی به دنبال راهکار بود.

عده‌ای از اندیشمندان که خواسته‌اند به لحاظ مفهومی مردم‌سالاری دینی را بررسی و ارزیابی کنند، با چنین چهارچوب پذیرفته‌شده‌ای، تلاش کرده‌اند در صدد ارائه نظریه‌ای مناسب برآیند تا در قالب این نظر هم مفهوم دموکراسی دچار چالش و کاستی نشود و هم امکان برقراری حاکمیت دین در جامعه فراهم شود. مستقل دیدن مفهوم دموکراسی و دین و جمع این دو به منزله دموکراسی دینی امکان‌پذیر بوده است و در نگرشی تطبیقی می‌توان به چالش‌های پیش رو پاسخ گفت. در چنین نگرشی، دموکراسی به مثابه مفهومی حداقلی و اسلام به مثابه مفهومی حداکثری طرح می‌شود. در این نگرش، اسلام با مفهومی مستقل و دموکراسی با مفهوم و واقعیت مستقل دیگری ابعاد به ظاهر متناقض بسیاری پیدا می‌کنند. پاسخ‌دادن به این تناقض‌ها و یافتن راهکارهایی برای جمع این مسائل به ظاهر متناقض دشوار نیست و پژوهشگران و اندیشمندان این رشته‌ها نشان داده‌اند که توان پاسخ‌گویی به این مسائل را دارند.

امکان یا عدم امکان جمع شدن حاکمیت دین با حاکمیت مردم از این ابعاد به ظاهر متناقض است. مخالفان مردم‌سالاری دینی بیشتر از این دیدگاه به بحث پرداخته‌اند و تلاش کرده‌اند تا مردم‌سالاری دینی را به چالش بکشند. اینان در استدلال‌های خود اساساً حاکمیت دین با حاکمیت مردم را جمع‌شدنی ندانسته‌اند و بر پایه همین استدلال بیان می‌کنند دموکراسی دینی اساساً مفهومی است که درون خود تناقض دارد. اندیشمندانی که در صدد پاسخ به این چالش‌ها برآمده‌اند استدلال‌هایی ارائه کرده‌اند مبنی بر این که خواست و اراده مردم منجر به حاکمیت دین در مردم‌سالاری دینی شده است. این پاسخ‌ها از نگرش تطبیقی بی‌نیاز نبوده است و در مقابل، همین سؤال را از لیبرال‌دموکراسی و سوسیال‌دموکراسی پرسیده‌اند؛ این که حاکمیت مردم اساساً با لیبرالیسم و سوسیالیسم چگونه جمع‌شدنی است. آیا در لیبرال‌دموکراسی و یا حتی سوسیال‌دموکراسی عده‌ای از مردم که لیبرال و یا سوسیال‌اند حکومت می‌کنند یا اساساً در این رژیم‌ها قواعد، قوانین، و ارزش‌های لیبرالیسم و یا سوسیالیسم حاکم است؟

لیبرال‌دموکراسی به معنای حکومت عده‌ای سکولار بر مردم نیست، چنان‌که در سوسیالیسم نیز چنین است. مردم‌سالاری دینی نیز حکومت یک شخص و یا حتی عده‌ای مسلمان بر مردم نیست تا چنین تناقض و سؤالی طرح‌شدنی باشد، بلکه حاکمیت قواعد، قوانین، و ارزش‌های اسلام است.

حضرت امام (ره) و مقام معظم رهبری در برخی موارد استدلال‌هایی در این چهارچوب ارائه کرده‌اند، اما نظریه آن‌ها در مورد مردم‌سالاری دینی را نمی‌توان در چهارچوب چنین نگرش و قالبی محدود کرد. نظریه امام (ره) و آیت‌الله خامنه‌ای مبتنی بر تفکیک مفهوم دموکراسی و دین نیست، بلکه مردم‌سالاری دینی در این نظریه یک مفهوم است این مفهوم درون دین قرار دارد و چیزی جدای از دین نیست.

قراردادن این مفهوم درون دین و برآمدن آن از فرهنگ اسلامی موجب شده ماهیت مردم‌سالاری دینی در این نظریه با نظریه‌های دیگر، اعم از غربی و غیرغربی، متفاوت باشد. مردم‌سالاری دینی، در این نظریه، مبتنی بر هستی‌شناسی اسلامی است این نوع هستی‌شناسی تعیین‌کننده رابطه دین و دنیا و ارزش و غایت انسان است. تفاوت این نوع هستی‌شناسانه سبب شده است تا حاکمیت ملت مبتنی بر «من متعالی» باشد و خواسته‌ها و امیال انسان ذیل عقل و شرع قرار گیرد، همچنین این تفاوت‌های هستی‌شناسانه موجب شده است تا مردم‌سالاری دینی، علاوه بر تفاوت‌های اصولی، در روش نیز متفاوت با دیگر الگوها باشد.

ابتنای این نظریه بر فرهنگ دینی و قراردادن آن درون دین نه تنها تناقضی را در برابر این نظریه قرار نمی‌دهد، بلکه به منزله مفهومی مستقل تمام الگوهای دموکراسی را به چالش می‌کشد.

اندیشمندان غربی تلاش کردند تا لیبرال دموکراسی را برترین الگوی حکومتی در جهان امروز معرفی کنند. اگر مردم‌سالاری دینی به منزله الگویی از دموکراسی در برابر دیگر الگوها قرار داشت، توانایی به چالش کشیدن لیبرال دموکراسی را از دست می‌داد، زیرا در این صورت الگویی از دموکراسی بود و نمی‌توانست بر دیگر الگوها برتری داشته باشد. حال آن‌که در نظریه امام (ره) و مقام معظم رهبری، مردم‌سالاری دینی الگویی از دموکراسی نیست و به همین علت توانسته است لیبرال دموکراسی را به چالش بکشد. به چالش کشیده شدن الگویی که به ادعای اندیشمندان غربی بی‌بدیل بود از علل مهم جریان بیداری اسلامی است.

بعد جامعه‌شناختی و نظری

مردم‌سالاری دینی را از دو بعد می‌توان بررسی کرد. بعد نظری همراه با بیان تعاریف آن، دیگر بعد جامعه‌شناختی و توجه به ماهیت و چگونگی شکل‌گیری آن در بستر تاریخی.

تعریف مردم‌سالاری دینی چه از لحاظ درون‌دینی و چه به لحاظ برون‌دینی با ترکیبی از دین حداکثری و دموکراسی حداقلی جمع‌شدنی است. در همه گونه‌های دموکراسی که با ایدئولوژی مکتب یا مرامی آمیخته شده‌اند این‌گونه است؛ یعنی دموکراسی با قید آن ایدئولوژی محدود می‌شود، چنان‌که در لیبرال‌دموکراسی نیز بدین ترتیب است. به عبارت دیگر، ایدئولوژی تعیین‌کننده محتوا و دموکراسی تعیین‌کننده شکل و نوع حکومت است.

لیبرالیسم نه تنها با دموکراسی سازگار است، بلکه می‌توان فراتر از این دموکراسی را گسترش طبیعی لیبرالیسم شمرد، مشروط بر این‌که مراد از دموکراسی نه جنبه آرمانی و برابری طلبانه آن، بلکه ویژگی دموکراسی چون ضابطه یا روشی سیاسی باشد (بویو، ۱۳۷۶: ۵۱).

امام خمینی، بنیان‌گذار اصلی حکومت اسلامی، تعریف خود را از مردم‌سالاری دینی براساس اسلام، دین به صورت حداکثری، و دموکراسی، به صورت حداقلی، ارائه کرده است. امام خمینی به این سؤال که هدف مبارزه ملت ایران کسب آزادی است یا تحقق اسلام پاسخ داد:

هدف اسلام بود و البته اسلام دربرگیرنده همه معانی است که به آن دموکراسی می‌گویند (اخوان‌کاظمی، ۱۳۸۰: ۱۹).

امام خمینی دموکراسی و ارزش‌های دیگر اجتماعی را بیرون از دین اسلام نه تنها قبول نداشت، بلکه طرح آن را موجب اهانت به دین مقدس اسلام می‌دانست. بر این اساس در توضیح نام‌گذاری جمهوری اسلامی به حامد الگار گفت:

جمهوری هم معنایش را می‌فهمیم که باید ملت رأی بدهند. این را قبول داریم، اما آن دموکراتیکش را حتی پهلوی اسلامش بگذارید ما قبول نداریم ... این‌که ما قبول نداریم برای این‌که اهانت به اسلام است؛ شما این را پهلوی می‌گذارید که اسلام دموکراتیک نیست و حال آن‌که از همه دموکراسی‌ها بالاتر است. ما از این جهت این را قبول نمی‌کنیم. اصلاً شما پهلوی این را بگذارید مثل این است که بگویید که جمهوری اسلامی بی‌عدالتی است. این توهین به اسلام است برای این‌که عدالت متن اسلام است از این جهت این را هم ملت ما قبول نکردند (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۱/ ۴۵۹).

در این تعریف، مردم‌سالاری دینی از ابتدای ظهور اسلام و تشکیل حکومت اسلامی در متن دین قرار داشته است، چنان‌که شهید مطهری با اشاره به حکومت حضرت امیر(ع) نوشته است:

امیرالمؤمنین با خوارج در منتهی درجه آزادی و دموکراسی رفتار کرد. او خلیفه است و

آن‌ها رعیتش؛ هرگونه اعمال سیاستی برایش مقدور بود، اما او زندانشان نکرد و شلاقشان نزد و حتی سهمیه آن‌ها را از بیت‌المال قطع نکرد. به آن‌ها نیز همچون سایر افراد می‌نگریست. این مطلب در تاریخ زندگی علی (ع) عجیب نیست، اما چیزی است که در دنیا کمتر نمونه دارد. آن‌ها همه‌جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خودش و اصحابش با عقیده آزاد با آنان روبه‌رو می‌شدند و صحبت می‌کردند ... شاید این مقدار آزادی در دنیا بی‌سابقه باشد که حکومتی با مخالفان خود تا این درجه با دموکراسی رفتار کرده باشد (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۲۹).

دموکراسی را از زوایای گوناگون می‌توان بررسی کرد؛ یکی می‌تواند بررسی رفتارها و برخوردهای دموکراتیک باشد. در این معنا، ضرورتی تاریخی نهفته نیست. به عبارتی، رابطه میان مردم با جامعه و حکومت را فارغ از چهارچوب‌های سیاسی امروزی، که اصل اول آن ظهور جامعه سیاسی و حاکمیت ملی است، مورد توجه قرار داده است؛ آن‌گاه با مقایسه صورت موضوع به نتیجه خواهیم رسید که آیا برخوردها و رفتارها دموکراتیک بوده است یا خیر. همچنین به محتوای این موضوع می‌توان نظر داشت که هدف از چنین برخوردهایی حفظ حکومت و سیاسی‌کاری بوده است یا در جهت خیر و سعادت مردم.

اگر با توجه به مطلب فوق موضوع را تحلیل کنیم، سخن شهید مطهری درباره رفتارهای دموکراتیک حکومت حضرت امیر (ع) معنا پیدا می‌کند، اما اگر عینیت تاریخی و ظهور دموکراسی در چند قرن اخیر را بنخواهیم بررسی کنیم، بدون توجه به جامعه سیاسی و حاکمیت ملی بحث عقیم خواهد بود.

در این مقاله، تصمیم بر آن نیست که مردم‌سالاری را از زمان ظهور اسلام بررسی کنیم. با توجه به این نوشتار، که در مورد دموکراسی در عصر جدید و رابطه آن با حاکمیت ملی است ذکر این نکته ضروری است که اگرچه حاکمیت ملی در ایران با ظهور صفویه شکل گرفت به مردم انتقال نیافت. در غرب نیز این چنین بود که حاکمان در برابر انتقال حاکمیت به مردم مقاومت کردند و انتقال حاکمیت تا مرحله نهایی که مردم توانستند در تصمیم‌گیری‌ها شرکت کنند و قادر به تأثیرگذاری باشند سیری تدریجی داشت تا این که در دهه ۱۹۷۰ قدرت تأثیرگذاری مردم افزایش یافت و مردم توانستند سهم مؤثری در سرنوشت خود داشته باشند.

در آمریکا در ۱۹۷۱، زن‌ها توانستند در انتخابات فدرال و بعضی از کانتون‌ها رأی بدهند (گیلدنز، ۱۳۷۹: ۱۱۹)، یا در فرانسه در جمهوری پنجم پس از تغییر شیوه انتخاب رئیس‌جمهوری ژنرال دوگل «سیاست فرانسه را از حالت مسابقه‌ای خارج کرد که مردم تنها

تماشاگر آن باشند و اعتراض آن‌ها گهگاه به صورت انفجار نارضایتی‌ها ظاهر شود. در این حال میلیون‌ها تن از شهروندان، به شکلی که مستقیم در پیامدهای سیاسی با اهمیت تأثیر داشت، فرصت مشارکت در حیات سیاسی فرانسه را پیدا کردند» (دائرة المعارف دموکراسی، ۱۳۸۳: ۲/ ذیل «فرانسه»).

در ایران، اگرچه حاکمیت ملی هم‌زمان با روی کار آمدن صفویان شکل گرفت، انتقال آن به ملت سیری تدریجی داشت، در عین حال روند تاریخی انتقال حاکمیت در ایران با غرب بسیار متفاوت بود. این بخش به تاریخ مردم‌سالاری دینی نمی‌پردازد، بلکه بیشتر بر آن است تا تعاریف مردم‌سالاری دینی را با توجه به ماهیت آن بررسی کند.

مردم‌سالاری دینی به لحاظ نظری در صورت جدید خود از زمان مشروطه توجه اندیشمندان و علمای دینی را جلب کرده است. علمای دین به مردم‌سالاری به طور خاص و به سیاست به طور کلی در متن شریعت توجه کرده‌اند. ملاصدرا ی شیرازی، در *شواهد الربوبیه*، درباره این مهم چنین ذکر کرده است:

سیاست هیچ راهی ندارد، مگر این که در ظل شریعت قرار گیرد، زیرا این‌ها مانند روح و جسد هستند در یک کالبد. سیاست عاری از شریعت مانند جسدی است که روح در وی نباشد... نهایت و غایت سیاست اطاعت از شریعت است و سیاست برای شریعت مانند عبد است نسبت به مولای خود که گاهی از وی اطاعت می‌کند و گاهی معصیت و نافرمانی می‌کند. پس اگر سیاست از شریعت اطاعت کرد، ظاهر عالم مطیع و منقاد باطن عالم می‌گردد و محسوسات در زیر سایه و ظل معقولات قرار می‌گیرد و اجزا به جانب کل حرکت می‌کنند (شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۹۶).

شیخ فضل‌الله نوری، از علمای صدر مشروطه که از مشروطه مشروعیت دفاع می‌کرد، سیاست را در متن دین طرح کرده و معتقد است:

معلوم است که این قانون الهی ما مخصوص به عبادات نیست، بلکه جمیع موارد سیاسی را بر وجه اکمل و اوفی داراست حتی ارش الخلدش (نامدار، ۱۳۷۷: ۶).

در مشروطه، مردم‌سالاری در قالب محدود کردن حکومت و سلطنت از جانب قانون و مجلس مورد توجه قرار گرفت، چون در آن زمان بحث درباره حکومت اسلامی و حاکمیت مردم به گونه‌ای نبود که امروزه توجه ما را جلب می‌کند، علمای مشروطه با آگاهی از این که شرایط برای حاکمیت ملت و به تبع آن حاکم کردن اسلام مناسب نیست، محدود کردن حکومت از طریق تأسیس مجلس و حاکمیت قانون را مورد توجه قرار دادند:

این مجلس باید سلطنت را محدود کند و راه ظلم و تعدی و تجاوز را مسدود نماید (جمالزاده، ۱۳۸۰: ۲۶۸).

علمای مشروطه‌خواه و مشروعه‌خواه به‌لحاظ نظری در این امر اشتراک نظر داشتند و اساس اسلام را با هرگونه سلطنت مطلقه در تضاد می‌دیدند. علامه نائینی در *تنزیه‌الملة* و *تنزیه‌الملة* به مبارزات ملت اشاره کرده است و آن را به‌منظور رهایی از ظلم و اسارت می‌داند، نه در جهت محدودکردن دین و احکام دین:

حقیقت تبدیل نحوه سلطنت غاصبه جائر عبارت از تحصیل آزادی از این اسارت و رقیق است و تمام منازعات و مشاجرات واقعه فیما بین هر ملت با حکومت تملکیه خودش بر همین مطلب خواهد بود، نه از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب (نائینی، ۱۳۷۸: ۶۴).

محلالتی، از مجتهدان مشروطه، با اشاره به معایب نظام استبدادی فایده قانون مشروطیت را چنین بیان می‌کند:

خلاصی عموم رعیت از ظلم و تعدیات فوق‌العاده دولت جائر مستبده و رجال خودخواه استبداد ... و دیگری حفظ بیضه اسلام در آن مملکت و خلاصی از قید رقیق کفار (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۶).

علمای مشروطه محدودکردن سلطنت و مشروطه‌کردن آن از جانب مجلس را در چهارچوب قانون شریعت پذیرفتند، چنان‌که شیخ فضل‌الله نوری می‌نویسد:

عموم مسلمانان مجلسی می‌خواهند که اساسش بر اسلامیت باشد و برخلاف قرآن و برخلاف شریعت محمدی و برخلاف مذهب مقدس جعفری قانونی نگذارند (جمالزاده، ۱۳۸۰: ۲۶۹).

این مطلب در راستای بحث قبلی مطرح‌شدنی است؛ به این معنا که مردم‌سالاری در نظر علمای دین در ذیل شریعت و در متن دین قرار داد.

در صدر مشروطه، علما مجلس را به‌منزله نمادی از حاکمیت ملت، که می‌توانست سلطنت را محدود کند، تأیید کردند. علمای مشروطه، برای جلوگیری از تصویب قوانین مغایر با احکام الهی، متمم اصل دوم قانون اساسی را ارائه کردند. بدین ترتیب اصل دوم قانون اساسی بر نظارت هیئتی مرکب از ۵ نفر از مجتهدان بر قوانین مصوب مجلس شورای ملی تأکید داشت (فیرحی، ۱۳۸۲: ۷۰).

علمای مشروطه در عین حال که سلطنت مطلقه را مغایر با شرع مقدس اسلام می‌دانستند جایگاه مردم در حکومت را مورد بحث قرار دادند و مشارکت مردم را حق آنان دانستند و بر بحث شورا و مشورت و امر به معروف و نهی از منکر، به‌منزله دلایل عقلی و نقلی، تأکید ورزیدند (همان: ۳۹).

در این مقطع از تاریخ، استبداد داخلی با همراهی استعمار خارجی مانع از تأثیرگذاری مردم در سرنوشت خود شد و در برابر انتقال حاکمیت به ملت مقاومت کرد. بدین ترتیب، جریان مردم‌سالاری دینی به‌لحاظ تاریخی با قرار گرفتن در برابر استبداد و استعمار شکل گرفت و رشد کرد. به‌طور کلی در کشورهای جهان سوم این‌گونه بوده است؛ یعنی دموکراسی در کشورهای توسعه‌نیافته در جریان مبارزات ملی برای آزادی از قید استعمار ظهور کرد و استقلال و حاکمیت به‌وسیله اراده عمومی را به‌دست گرفت (مکفرسون، ۱۳۶۹: ۴۷).

علمای مشروطه، به‌منظور حاکم کردن قانون شریعت از همان ابتدا، ساختار حکومت اسلامی را با حضور ولی فقیه طراحی کردند، اما چون شرایط برای حاکم کردن این ساختار مناسب نبود، بحث عملکرد حاکمان در ذیل نظارت فقها را مطرح کردند و پذیرفتند. شیخ فضل‌الله نوری در این باره می‌نویسد:

منصب دولت و اجرای آن از عدلیه و نظمی و سایر حکام فقط اجرای احکام صادره از مجتهدان عادل است (جمالزاده، ۱۳۸۰: ۲۷۴).

مردم‌سالاری دینی هرچند در زمان مشروطه از سوی دو گروه از علمای مشروطه‌خواه و مشروعه‌طلب مطرح شد، به‌طور کلی در نگاه آنان به این موضوع، به‌لحاظ ماهیت، تفاوتی نمی‌توان یافت.

چراکه هر دو راه نجات از استبداد و استعمار را در ایجاد نظامی مبتنی بر قانون می‌دیدند که برطبق شریعت اسلامی عمل کند و به این معنا هر دو خواستار مشروطه‌ای بودند که دینی و مشروعه باشد و تفاوت آن‌ها در درجه است نه نوع (همان: ۲۷۴).

پس از مشروطه با روی کار آمدن رضاخان، دستگاه حکومتی نه‌تنها حاکمیت مردم را نادیده گرفت، بلکه در جهت حذف آن نیز تلاش کرد. به‌دنبال آن، بحث درباره مردم‌سالاری دینی کم‌رنگ شد و تنها در اندیشه علمایی چون سیدحسن مدرس مورد توجه قرار گرفت. در زمان محمدرضا پهلوی، حاکمیت مردم در برابر استبداد و استعمار با ملی شدن صنعت نفت خود را نشان داد، اما این تلاش نیز به دلایلی عقیم ماند.

حاکمیت ملی در مردم‌سالاری دینی

سرانجام در انقلاب اسلامی، حاکمیت مردم تحقق عینی یافت و بیش از ۹۹ درصد از مردم با شرکت در انتخاباتی آزاد به جمهوری اسلامی رأی دادند. به این شکل، حاکمیت ملت تحقق حاکمیت اسلام و حاکمیت قانون شریعت را به دنبال داشت و تئوری ولایت فقیه و ساختار جمهوری اسلامی شکل مناسبی برای تحقق آن بود. پس حاکمیت ملت در مردم‌سالاری دینی همانند لیبرال دموکراسی حاکمیت قانون را در پی داشت، با این تفاوت اساسی که دموکراسی در غرب با سکولاریسم همزاد و همراه بود، اما در مردم‌سالاری دینی با حاکم شدن ملت حاکمیت اسلام و شریعت مطرح شد. مقام معظم رهبری در دیدار با اعضای هیئت علمی کنگره امام خمینی (ره)، به تاریخ ۴ / ۱۱ / ۱۳۷۸، گفت:

حکومت اسلامی به معنای حکومت مسلمین نیست، بلکه به معنای حکومت اسلام است. اگر فقط حکومت مسلمین باشد، عاقبت این که مسلمانی در رأس کار قرار می‌گیرد و رفتار شخصی او خوب خواهد بود و احیاناً نمی‌گذارد در ظواهر جامعه فسق و فجوری انجام بشود، اما نظام کشور و اداره زندگی براساس اسلام نخواهد بود، ولی چیزی که جامعه اسلامی را مصونیت می‌بخشد حکومت اسلامی به معنای حاکمیت اسلام است و هنر بزرگ امام این بود که حاکمیت اسلام را مطرح کردند. ساختار خاص ایشان هم برای حاکمیت اسلام ولایت فقیه بود که مبنای بسیار مستحکمی دارد (حدیث ولایت، نسخه دوم).

حاکمیت ملت و مغایرت آن با مردم‌سالاری دینی مهم‌ترین موضوعی است که منتقدان با تأکید بر آن مردم‌سالاری دینی را زیر سؤال برده‌اند. به نظر مخالفان، دموکراسی با مبانی نظری خاص خود بر مشروعیتی مردمی تکیه دارد، درحالی که در حکومت اسلامی، حاکمیت الهی اصل است و حکومت فردمحور مورد نظر اسلام است. این گروه با چنین برداشتی مردم‌سالاری دینی را به لحاظ نظری جمع‌ناشدنی دانسته و معتقدند به لحاظ عملی با رفتارهای متناقض مواجه است (توسلی، ۱۳۸۲: ۱۲).

پیش از پاسخ دادن به این شبهه، باید یادآور شویم که حاکمیت در دو بخش از حقوق طرح‌شدنی است؛ یکی در حقوق بین‌الملل عمومی است که گفته می‌شود هر ملتی حاکم بر سرنوشت خویش است؛ یعنی هر ملتی در مقابل ملت دیگر استقلال دارد و خودش حاکم بر سرنوشت خویش است و هیچ ملتی حق ندارد خود را قیم سایر ملت‌ها بداند. دوم حاکمیت افراد درون جامعه است. این اصل مربوط به حقوق اساسی است؛ یعنی درون جامعه‌ای متشکل از اصناف و گروه‌ها، هیچ صنفی بر صنف دیگر و هیچ گروهی بر گروه

دیگری از پیش خود حق حاکمیت ندارد. نکته مورد نظر این که بستر این اصول روابط انسان‌ها با یکدیگر است، نه رابطه انسان با خدا. کسانی که این اصول را مطرح کرده‌اند، رابطه بین انسان و خدا را در نظر نگرفته‌اند تا بگویند که خدا هم حق حاکمیت بر انسان را ندارد. آن‌ها در این مقام نبودند، بلکه در مقام تعیین روابط بین انسان‌ها بودند (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۵۴-۲۵۵). حتی در دولت‌هایی که سکولاریسم را پذیرفته و بر جدایی دین از سیاست تأکید کرده‌اند نیز چنین است. برای مثال در قانون حقوق بشر و شهروندی فرانسه بر حق حاکمیت ملی چنین تأکید شده است:

اساس هر نوع حاکمیتی اساساً از ملت است (دائرة المعارف دموکراسی، ۱۳۸۳: ۳/ ذیل «بند سوم اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه ۱۷۸۹»).

اما در عین حال حق حاکمیت الهی بر انسان نادیده گرفته نشده است:

مجلس ملی در حضور و تحت توجهات خداوند متعال حقوق بشر و شهروندی را به رسمیت می‌شناسد (همان: ذیل «مقدمه اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه»).

ایالات متحده آمریکا نیز اگرچه سکولاریسم را پذیرفته است، منکر حق خداوند بر انسان نیست:

ما معتقدیم حقایق بدیهی و بی‌نیاز از توضیح‌اند که همه مردم یکسان آفریده شده‌اند و خداوند برای آنان حقوق مسلمی مقرر کرده است (همان: ذیل «اعلامیه استقلال آمریکا ۱۷۷۶»).

بحث این جاست که اینان حاکمیت خداوند بر انسان و جهان را پذیرفته‌اند و منکر این حق نیستند، اما از آن‌جا که «هرگونه دخالت خارجی اعم از وحی و فیض الهی یا اقتدار قانونی غیرمبتنی بر انسان را محکوم کرده» (صانع پور، ۱۳۸۱: ۱۸۲) و نمی‌پذیرند، اعمال این حق از جانب خداوند را از طریق دین و شریعت بر ملت‌ها نفی می‌کنند بنابراین بر این باورند که قانون‌گذاری بر ملت‌ها و انسان‌ها نه حق خداوند، بلکه حق انسان‌هاست چنان‌که «قانون بیان اراده عموم است» (دائرة المعارف دموکراسی، ۱۳۸۳: ۳/ ذیل «بند ششم اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه»).

در مردم‌سالاری دینی، حق حاکمیت مطلق از آن خداوند است و حق تعالی این حق را در اختیار انسان‌ها قرار داده و انسان‌ها را بر خویش حاکم ساخته است:

حاکمیت مطلق بر انسان و جهان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در

خدمت منافع فرد یا گروه خاصی قرار دهد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل پنجاه و ششم).

تفاوت مردم‌سالاری دینی با دموکراسی‌های لیبرال در این جاست که آنان حق حاکمیت الهی را منکر نمی‌شوند، اما در مردم‌سالاری دینی حاکمیت مطلق از آن خداوند است. آنان دین و حیانی و شریعت الهی را نمی‌پذیرند، درحالی‌که در مردم‌سالاری دینی،

اسلام به صورت یک قانون است ... اسلام بیان‌کننده قانون است. قانون اسلام در واقع یک قانون موضوعه نیست، یک قانون طبیعی است که از طرف خدا بیان شده و در این قانون، طبیعت اجتماعی بشر در نظر گرفته شده است. این قانون مدار زندگی بشر را تعیین می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۹).

بازگشت به موضوع بحث ما را در برابر این پرسش قرار می‌دهد که حاکمیت ملی با حاکمیت اسلام چگونه جمع‌شدنی است؟ نکته مهمی در این پرسش نهفته است. ملتی که مکتب، ایدئولوژی، و حاکمیت اسلام را پذیرفته قابلیت و توانایی حاکم شدن دین را خود فراهم کرده است.

چون اکثریت قاطع مردم مسلمان هستند، حکومت اسلامی از پشتیبانی آنان برخوردار شده و متکی به مردم می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۳/ ۴۶۷-۴۶۸).

پس حاکمیت اسلام در چنین کشوری چیزی جدای از حاکمیت ملت نیست که بخواهیم چنین سؤالی را طرح کنیم. این سؤال را در مورد دموکراسی‌های غربی هم می‌توان طرح کرد؛ آیا حاکمیت ملی با حاکمیت لیبرالیسم جمع‌شدنی است؟ در دموکراسی‌های غربی نیز «لیبرالیسم با تبدیل شدن به آموزه‌ای غالب به تحمیل نظامی اجتماعی پرداخت» (بوردو: ۱۳۷۸: ۳۷)؛ پس در چنین نظامی نیز می‌توان گفت که مردم لیبرالیسم را حاکم کردند.

به سؤال فوق این‌گونه نیز می‌توان پاسخ داد که:

کلمه جمهوری شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند و کلمه اسلامی محتوای آن را ... اشتباه آن‌ها که این مفهوم را مبهم دانسته‌اند ناشی از این است که حق حاکمیت ملی را مساوی با نداشتن مسلک و ایدئولوژی و عدم التزام به یک سلسله اصول فکری درباره جهان و اصول علمی درباره زندگی دانسته‌اند. اینان می‌پندارند که اگر کسی به حزبی، مسلکی، مرامی، و دینی ملتزم و متعهد شد و خواهان اجرای اصول و ضوابط آن گردید آزاد و دموکرات نیست (مطهری، ۱۳۶۲: ۸۱).

پس در پاسخ به این سؤال می‌توان تأکید کرد که مردم ایران حاکمیت را از آن خود دانسته‌اند و خواستار آن شدند تا خود این حاکمیت را اعمال کنند، اما چون اسلام را حاکم بر خود می‌دانستند، برای اجرای صحیح قوانین آن به نهادی متناسب با آن نیاز داشتند و تئوری ولی‌فقیه حضرت امام (ره) و ساختار جمهوری اسلامی توانست پاسخ‌گوی این نیاز باشد.

می‌دانیم هویت فرهنگی یک ملت آن فرهنگی است که در جانش ریشه دوانیده است و هویت ملی این مردم اسلام است ... حال اگر خواسته خود مردم، یعنی جمهوری اسلامی، حاکمیت مردم را نقض کند، باید بگوییم که دموکراسی امری محال است، زیرا همیشه وجودش مستلزم عدمش است. هیچ‌کس نمی‌خواهد اسلامی‌بودن جمهوری را بر مردم تحمیل کند. این تقاضای خود مردم است و در واقع نهضت از آن روز اوج گرفت و شورانگیز شد که شعار و خواست مردم استقرار جمهوری اسلامی شد. جمهوری اسلامی یعنی یک نفی و یک اثبات. اما نفی، نفی رژیم حاکم ۲۵۰۰ ساله و اثبات محتوای اسلامی توحیدی آن است ... نقش فقیه در یک کشور اسلامی یعنی کشوری که در آن مردم اسلام را به‌عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهد هستند نقش یک ایدئولوگ است نه نقش یک حاکم. وظیفه ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح ایدئولوژی نظارت داشته باشد. او صلاحیت مجری قانون و کسی را که می‌خواهد رئیس دولت بشود و کارها را در کادر ایدئولوژی اسلام به‌انجام برساند، مورد نظارت و بررسی قرار دهد (همان: ۸۵).

پس این‌گونه می‌توان جمع‌بندی کرد که در روابط بین ملت‌ها یا روابط بین انسان‌ها درون یک ملت هیچ‌کس بر دیگری حق حاکمیت ندارد، اما اگر این حاکمیت از سوی خداوند تفویض شده باشد، همان‌طور که شخص می‌تواند بپذیرد یا نپذیرد، یک ملت هم می‌تواند بپذیرد یا نپذیرد.

ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و بپذیرا گردد) یا ناسپاس (دهر: ۳).

مشروعیت در مردم‌سالاری دینی

بحث مهم دیگر در مردم‌سالاری دینی مشروعیت است. مشروعیت مردم‌سالاری دینی بر مردم و حاکمیت آنان یا بر اسلام و حاکمیت آن استوار است؟ این موضوع از چند لحاظ بررسی‌شدنی است؛ اول موضوع ولی‌فقیه است. چون در مردم‌سالاری دینی جمهوری اسلامی ایران ولی‌فقیه با انتخاب غیرمستقیم مردم در رأس حکومت قرار می‌گیرد. دو نظریه انتصاب و انتخاب در این باره مطرح شده است. طرف‌داران نظریه انتصاب به دو گروه تقسیم می‌شوند. برخی به انتصاب خاص ولی‌فقیه و برخی به انتصاب عام باور دارند.

طرفداران نظریه انتصاب عام بر این باورند که از میان فقیهانی که شرایط لازم را برای رهبری جامعه اسلامی دارند هر کدام را که مردم بپذیرند ولایت پیدا می‌کند. طرفداران نظریه انتصاب خاص بر این نظرند که ولی فقیه انتخاب شده است و وظیفه شورای خبرگان کشف اوست. در برابر این گروه طرفداران نظریه انتخاب بر این باورند که انتخاب مردم اصل است و موجب ولایت می‌شود.

دوم، به ملاک مشروعیت یا به عبارتی حق حاکم از امر حکومت مربوط است. در این باره ۶ نظریه مطرح است: ۱. نظریه قرارداد اجتماعی؛ ۲. نظریه رضایت؛ ۳. نظریه اراده عمومی؛ ۴. نظریه عدالت؛ ۵. نظریه سعادت یا ارزش‌های اخلاقی؛ ۶. نظریه مرجعیت امر الهی یا حکومت الهی.

آیت‌الله مصباح یزدی ضمن بررسی و رد پنج نظریه اول در مورد حکومت دینی می‌نویسد:

اگر نظریه ششم را بپذیریم، اشکالات وارده بر نظریات قبلی بر این نظریه وارد نیست. چون همه کسانی که به وجود خدا معتقد هستند، خدا را مالک و سلطان (دارای تسلط تکوینی بر مردم) می‌دانند. اگر خدا آفریدگار انسان‌هاست، چرا حق دستوردادن و حکم کردن نداشته باشد؟ از سوی دیگر کسانی که معتقد به وجود خدا هستند بر این باورند که احکام الهی به سود خدا نیست، بلکه در جهت مصالح مردم است، همچنین این احکام عادلانه و مطابق با ارزش‌های اخلاقی است. پس اگر خدا حکم کند، لزوم اطاعت از آن بدون اشکال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۲۱).

آیت‌الله مصباح، در نظریه‌های جدید خود با طرح بحث حکومت اسلامی، جایگاه مردم در مردم‌سالاری دینی را، در حد پذیرش مقبولیت عنوان و مشارکت مردم در سرنوشت خود که اوایل انقلاب امام (ره) بر آن تأکید ورزید، ناشی از اضطرار دانسته است. آیت‌الله مصباح با تأکید بر نظریه نصب بر این نظر است:

بر اساس نظریه انتصاب، مردم شخصیتی را که ولایت دارد کشف می‌کنند. شرط تحقق عینی آن هم مقبولیت اوست (روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۲ بهمن ۱۳۸۴: ۹).

طبق این نظریه، جمهوری اسلامی مورد پذیرش نبوده، بلکه حکومت اسلامی اصل است. بر این اساس، ملاک مشروعیت نیز رأی و پذیرش مردم نیست، بلکه انتصاب الهی است. این نظریه با ارائه چنین دیدگاهی به طور کلی مردم‌سالاری دینی را زیر چتر حکومت اسلامی پذیرفتنی می‌داند. ملاک مشروعیت در این نظریه بیش و پیش از آن که مبتنی بر مردم باشد مبتنی بر حاکمیت الهی است.

در مردم‌سالاری دینی به مشروعیت با دو پایه مردمی و الهی توجه می‌شود؛ یعنی در عین حال که حاکمیت از آن مردم است در چهارچوبی معین، که اسلام مشخص کرده است، قابلیت تحقق می‌یابد. این چهارچوب معین شرایطی است که چگونگی مشارکت مردم در سرنوشت خود را مشخص می‌کند. آیت‌الله خامنه‌ای در جمع مردم قزوین به تاریخ ۱۳۸۲/۹/۲۶ گفت:

در اسلام عدالت و تقوی پایه اصلی مشروعیت است، اما این مشروعیت بدون رأی مردم مقبولیت و کارایی ندارد. لذا در اسلام رأی مردم اهمیت ویژه‌ای دارد ... در منطق بسیار مستحکم و عمیق مردم‌سالاری دینی هیچ ولایتی و حاکمیتی مطلوب نیست، مگر پروردگار آن را تفویض کرده باشد و خداوند نیز این حاکمیت را در رده‌های مختلف حاکمیت اسلامی تنها به کسانی تفویض می‌کند که عدالت و تقوا داشته باشند و مردم هم آنان را بخواهند (حدیث ولایت، نسخه دوم).

طبق این نظریه، حاکمیت باید از سوی خداوند تفویض شود و حاکمیت‌های غیرالهی پذیرفته نیست، این مطلب به این معنا نیست که وظیفه مردم تنها قبول حکومت اسلامی است و پس از تحقق حکومت رأی آن‌ها کار ویژه خود را از دست می‌دهد. چراکه براساس این نظریه انتخاب و مشارکت نه تنها حق مسلم مردم است، بلکه این حق در طول حق الهی قرار گرفته است و تعرض به آن حرمت شرعی دارد.

در اسلام حق الله رقیب حق الناس نیست، نقطه مقابل حق الناس نیست. حق مردم، همه حقوق مردم، از جمله حق انتخاب که قطعاً برای مردم وجود دارد، در امر حکومت، ناشی از حکم الهی است. همه حقوق مردم اعتبارش متخذ است از حاکمیت خداوند و آنچه خدای متعال مقرر فرموده است. لذا در قرآن کریم آن جایی که تجاوز و تعرض به حقوق مردم است، مثل مسئله ربا که تعرض به اموال مردم است، تعبیر شده است "فأذنوا بحرب من الله" این حرب الهی است (همان).

در این نگاه برخلاف نظر پیشین، جمهوری اسلامی دو موضوع جدا در واژه‌ای نیست که بتوان آن را از یکدیگر جدا کرد و با حذف مردم نتیجه گرفت که حکومت اسلامی باید جایگزین جمهوری اسلامی شود.

جمهوری اسلامی همان‌طور که مکرر عرض شده است یک مرکب انضمامی نیست که ترکیبی باشد از چیزی به نام جمهوری و چیزی به نام اسلامی یکی بگوید من طرفدار جمهوریت‌ام بیشتر، یکی بگوید من طرفدار اسلامیت‌ام بیشتر، بلکه یک حقیقت است آن

اتکا به آرای مردمی است که خدا آن را مقرر کرده است خدا ما را موظف کرده است که در این زمینه رأی مردم را، انتخاب مردم را، اراده مردم را معتبر بشماریم (همان).

بنابراین می‌توان تأکید کرد که مردم‌سالاری دینی به‌لحاظ نظری الگویی جدید از دموکراسی را ارائه کرده است؛ الگویی که هم به‌لحاظ محتوا و هم به‌لحاظ شکل و صورت با نمونه‌های غربی آن متفاوت است. محتوای آن برخلاف دموکراسی‌های لیبرال غایتی الهی را در نظر دارد و صورت آن برای پوشاندن جامعه عمل بر آن غایت طراحی شده است. جایگاه ویژه مردم در این نظام، با توجه به مشارکتی که در سرنوشت خویش دارند و همچنین با توجه به حق نظارتی که قانون اساسی برای آنان قائل شده است، نشان می‌دهد که مردم به‌گونه‌ای واقعی حاکم و سالارند و حاکمان برای خدمت به آنان در مسئولیت‌های اجرایی قرار می‌گیرند. جهت‌گیری این نظام با توجه به جهان‌بینی و ایدئولوژی مردم غایتی الهی را در نظر دارد و ساختارهای خاصی برای رسیدن به این مهم در نظر گرفته شده است.

نتیجه‌گیری

نظام‌های سیاسی مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی هستی‌شناسانه‌اند. این پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه نگرش یک ملت را به جهان هستی، انسان، و چگونگی ارتباط دین و دنیا تعیین می‌کند. جدا بودن دین از سیاست در نظام‌های سکولار و لیبرال دموکراسی به‌سبب همین پیش‌فرض‌هاست. قراردادن مردم‌سالاری دینی درون دین و برآمدن آن از فرهنگ دینی و فقه شیعی نیز خارج از این چهارچوب نیست.

در نگرش‌های مادی تمایل، خواسته‌ها، و غرایز انسان‌ها ذاتی‌اند و نباید محدودیتی داشته باشند، اما در نگرش دینی این مسائل اگرچه ذاتی‌اند، باید تحت رهبری عقل و شرع قرار گیرند. این نگرش متفاوت در عرصه سیاست نقشی اساسی خواهد داشت. به این معنا که در حوزه تصمیم‌گیری‌های کلان و سیاسی چنانچه نگرش مادی پذیرفته شود، آنچه در تصمیم‌گیری‌های سیاسی نقشی اساسی ایفا می‌کند همان خواسته‌ها و غرایز انسان‌هاست و آنچه منافع ملی یک کشور را رقم می‌زند همین خواسته‌ها، تمایل، و غرایز یک ملت است. درحالی‌که در نگرش دینی آنچه در عرصه سیاسی و تصمیم‌گیری یک ملت متبلور می‌شود مبتنی بر عقل و شرع است و خواسته‌ها، تمایل، و غرایز انسان‌ها تا جایی حق بروز دارند که از تحت رهبری عقل و شرع خارج نشوند. همچنین در نگرش‌های دینی، برخلاف نگرش‌های دیگر، دین تعریفی صحیح و جایگاهی ویژه دارد و

در این چهارچوب کارآمدی دین در همه عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و فرهنگی اثبات می‌شود. البته پیش‌فرض این کارآمدی پذیرش جامعیت دین و توان پاسخ‌گویی آن به همه مسائل است که این جامعیت از ویژگی‌های اصلی و اساسی دین اسلام است.

مردم‌سالاری دینی از درون دین برآمده است و حوزه سیاست را قلمرو خود می‌داند و امام (ره) با پیروزی انقلاب اسلامی دین را از بند سیاست‌های سلطه‌طلبانه رها کرد و مبنای نظم باطل جهان مدرن را برهم زد. بدین ترتیب در فکر و عمل ثابت کرد که دین می‌تواند و باید دنیای امروز را مهندسی و پیشوایی کند، دنیا میدان رسالت و مسئولیت دین است و دین مسئول جهت‌دهی به همه تلاش‌های انسان و جوامع بشری در همه عرصه‌ها، از جمله فردی، اجتماعی، سیاسی، و اخلاقی است. اجتماع و فرهنگ در مکتب سیاسی امام (ره) با دین آمیخته و هماهنگ است و یکی از علل خصومت مستکبران و نظام سلطه جهانی با امام و مردم‌سالاری دینی ایران همین تبیین صحیح رابطه دین و دنیاست.

با چنین پیش‌فرض‌هایی ماهیت و هویت مردم‌سالاری دینی به‌طور کلی متفاوت با دموکراسی است و مفهومی مستقل باید در نظر گرفته شود. این مفهوم مستقل، با پیش‌فرض‌های ارائه‌شده و روش‌های منحصربه‌فرد، دموکراسی دنیا را کلی و لیبرال‌دموکراسی را به‌صورت خاص به‌چالش کشیده است. مردم‌سالاری دینی اگر مفهومی برابر با دموکراسی بود، نمی‌توانست رجحان و برتری خود را بر دیگر دموکراسی‌ها مشخص کند. در این صورت، فقط می‌توانست به‌صورت الگویی در الگوی موجود عرض اندام کند. در این معنا، لیبرال‌دموکراسی الگویی از دموکراسی بود. همان‌گونه‌که سوسیال دموکراسی الگویی از دموکراسی است، به همین شکل دموکراسی دینی الگویی از دموکراسی است. آنچه مانع شده است تا مردم‌سالاری دینی الگویی از دموکراسی در کنار دیگر الگوها باشد، پیش‌فرض‌هایی است که ذکر کردیم. پیش‌فرض‌های مردم‌سالاری دینی اجازه نمی‌دهد این مفهوم در کنار دموکراسی قرار گیرد، همچنان‌که اجازه نمی‌دهد آن را به‌منزله یک ترکیب بپذیریم. در واقع این مفهوم ترکیب دین و دموکراسی نیست، بلکه حقیقتی واحد در جوهره نظام اسلامی است و به همین علت توانسته در تمام الگوهای دنیا شبهه ایجاد کند. امام (ره)، بنیان‌گذار این نظام، به‌خوبی به این حقیقت واقف بوده است و از همان ابتدای پیروزی انقلاب بارها بر این موضوع تأکید کرد که آنچه ادعا می‌کنید دموکراسی نیست و دموکراسی تنها در سایه پذیرش اسلام تحقق‌یافتنی است.

منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۰). «امام خمینی و دموکراسی»، فصلنامه کتاب نقد، ش ۲۰ و ۲۱، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- امام خمینی (۱۳۸۶). *صحیفه امام*، ج ۳ و ۱۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بویبو، نوربرتو (۱۳۷۶). *لیبرالیسم و دموکراسی*، ترجمه بابک گلستان، تهران: چشمه.
- بورديو، ژرژ (۱۳۷۸). *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر نی.
- توسلی، غلام عباس (۱۳۸۲). «مردم سالاری دینی: واقعیت یا تناقض»، خبرنامه همایش بین المللی مردم سالاری دینی، ش ۳.
- جمالزاده، ناصر (۱۳۸۰). «مردم سالاری دینی در اندیشه سیاسی علمای شیعه در مشروطیت»، فصلنامه کتاب نقد، ش ۲۰ و ۲۱، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- حدیث ولایت، نرم افزار مجموعه سخنرانی های آیت الله علی خامنه ای (۱۳۶۸-۱۳۸۸). نسخه دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی و فرهنگی انقلاب اسلامی.
- دائرة المعارف دموکراسی (۱۳۸۳). زیر نظر: سیمور مارتین لیپست، ترجمه: به سرپرستی کامران فانی و نورالله مرادی، تهران: وزارت امور خارجه.
- روزنامه جمهوری اسلامی (۱۲ بهمن، ۱۳۸۴).
- شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۷). *شواهد البروبیة*، ترجمه علی بابایی، تهران: مولی.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۱). *خدا و دین در رویکردی اومانیتیستی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۲). «اجتهاد و سیاست در دوره مشروطه»، فصلنامه فرهنگ اندیشه، ش ۵، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹). *جهان رهشده*، ترجمه علی اصغر سعیدی و یوسف حاج عبدالوهاب، تهران: علم و ادب.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). *نظریه سیاسی اسلام، سلسله سخنرانی های قبل از خطبه های نماز جمعه تهران*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). *پیرامون انقلاب اسلامی*، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). *جاذبه و دافعه علی (ع)*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *پانزده گفتار*، تهران: صدرا.
- مکفرسون، سی. بی. (۱۳۶۹). *جهان حقیقی دموکراسی*، ترجمه مجید مددی، تهران: البرز.
- نائینی، شیخ محمدحسین (۱۳۷۸). *تنبیه الامه و تنزیه المله*، با مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- نامدار، مظفر (۱۳۷۷). «نظریه دولت شریعت، نگاهی به اندیشه سیاسی شیخ فضل الله نوری»، فصلنامه فرهنگ، ش ۲۷ و ۲۸، پژوهشگاه علوم انسانی.

