

## شالوده‌شکنی خودبنیانی تفکر غربی و تبیین مردم‌سالاری دینی در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری داماد

علیرضا آقاسینی\* / علی‌علی حسینی\*\* / ساسان کرمشاهی\*\*\*

(۱۳۵-۱۱۳)

### چکیده

تاریخ گفتمان روشن‌فکران غرب‌گرا، نشان از تأثیر از اندیشه مدرنیته دارد، گفتمانی که امام خمینی علیه السلام و سپس رهبری، با نقادی آن به ارائه و تثبیت مدل جای‌گزین بومی (دینی) پرداخته‌اند (تاریخچه). مقوله‌ای که از دریچه شالوده‌شکنی خودبنیانی تفکر غربی، وارسی نشده است (پیشینه). در شرایطی که هیچ‌یک از گفتمان‌های مدرنیته قادر نبود پاسخ‌گوی مسائل جامعه ایرانی باشد (مسئله). اما نظام جای‌گزین چه می‌توانست باشد؟ (سؤال) امام خمینی علیه السلام با احیای گفتمان اسلام‌گرایی و شالوده‌شکنی از گفتمان غرب‌گرا، قرائتی بدیع از هستی، انسان و دین ارائه داد که می‌توان آن را در قالب گفتمانی که نه ریشه در مدرنیته غربی دارد و نه متأثر از موج نسبی‌گرایی پست‌مدرنی، و نه سنت‌گرا و نوستالژیک است، مطرح کرد و رهبری آن را در شکل مردم‌سالاری دینی تداوم بخشید. این گفتمان،

\*. دانشیار علوم سیاسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) - a.aghahosseini@ase.ui.ac.ir

\*\* استادیار علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - a.alihosseini@ase.ui.ac.ir

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - sasankaramshahi@yahoo.com

گفتمانی برخاسته از متن اسلامی-ایرانی است که غایتی متعالی برای انسان آشفته و افسرده عصر جدید به ارمغان آورد (فرضیه). مقاله پیش‌رو، با استفاده از شیوه تحلیل محتوا در چهارچوب شالوده‌شکنی به مثابه راهبردی تحلیلی (روش) در پی ترسیم گفتمان پیش گفته است (هدف) تا نشان دهد، مدل مطلوب نظام سیاسی مردم‌سالاری، تنها براساس اصالت‌ها و ارزش‌های بومی و دینی قابل تعریف و دوام است (یافته).

## واژگان کلیدی

شالوده‌شکنی، گفتمان امام خمینی<sup>ؑ</sup>، گفتمان رهبر انقلاب، دموکراسی استعلایی و مردم‌سالاری دینی

## مقدمه

از دهه شصت میلادی (دهه چهل شمسی) و با تشکیل دولت‌های جدید که از یوق استعمار رهایی یافتند، مسئله توسعه سیاسی و نحوه برخورد با الگوهای توسعه غربی، توجه بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرد. در این میان، به سرعت دو دیدگاه مختلف و متضاد در مقابل هم، صف آرایی کردند: نخست، دیدگاهی که معتقد بود مفاهیم و الگوهای نظری غربی زائیده تمدن غربی است و ریشه در تاریخ این جوامع دارد و به هیچ روی نمی‌توان آن‌ها را در خصوص جوامع آسیایی و آفریقایی، که به کلی با این جوامع متفاوتند، به کار بست. تجدیدنظرطلبان نوسازی<sup>۱</sup> همانند برینگتون مور<sup>۲</sup> (ت ۱۲۹۲/۱۹۱۳) و ساموئل هانتینگتن<sup>۳</sup> (ت ۱۳۰۶/۱۹۲۷) و نیز، متفکران پسا مدرن<sup>۴</sup> همانند ژاک دریدا<sup>۵</sup> (ت ۱۳۰۹/۱۹۳۰) و ارنستو لاکلائو<sup>۶</sup> (ت ۱۳۱۴/۱۹۳۵) این گونه می‌اندیشند. در مقابل مکتب دیگری که به توسعه‌گرا<sup>۷</sup> شهرت یافته است، اختلاف بنیادین میان جوامع را منکر است. از این

---

1. Revisionist Renovation.  
 2. Brington Moor.  
 3. Samuel Huntington.  
 4. Post modern.  
 5. J, Derrida.  
 6. Ernesto Laclau.  
 7. Development Oriented.

دیدگاه تکامل جوامع بشری همچون تکامل انسان‌هاست و از مسیری یگانه می‌گذرد و همه جوامع ناگزیر به عبور از گذرگاه‌های یک‌سان می‌باشند؛ اعضای مکتب‌نوسازی،<sup>۱</sup> که بیشتر امریکایی هستند، بر این نگاه تأکید داشته‌اند.

در همین زمینه، گفتمان امام خمینی علیه السلام به شالوده‌شکنی گفتمان غرب‌گرا و در سطحی بالاتر به شالوده‌شکنی خودبنیانی تفکر غربی می‌پردازد. در شرایطی که هیچ‌یک از گفتمان‌های مدرنیته قادر نبود پاسخ‌گوی مسائل جامعه ایرانی باشد، امام خمینی علیه السلام با احیای گفتمان اسلام‌گرایی و شالوده‌شکنی گفتمان غرب‌گرا، قرائتی بدیع از هستی، انسان و دین ارائه داد که می‌توان آن را در قالب گفتمانی که نه ریشه در مدرنیته غربی دارد، و نه متأثر از موج نسبی‌گرایی پست مدرنی، و نه سنت‌گرا و نوستالوژیک است، مطرح کرد. گفتمان امام خمینی علیه السلام قداست و جهان‌شمولی الگوهای غربی را که بر مبنای مدرنیته - سنت، که در اینجا مترادف با تمدن - بربر بود، از میان برداشت.

در این نوشتار در گام نخست می‌کوشیم اندکی به شالوده‌شکنی بپردازیم. آن‌گاه نشان می‌دهیم که چگونه گفتمان امام خمینی علیه السلام پرده از مراتب عمودی تقابل‌های دوتایی برگرفت و الگوی بازگشت به ارج‌ها و ارزش‌های خودی را راهنمای تکوین جمهوری اسلامی کرد و نظامی بر بنیاد اراده مردم استوار ساخت.

گفتمان امام خمینی علیه السلام در عرصه نظری و عملی (انقلاب اسلامی) بازگشت به خویش‌نظامی را جای‌گزین گفتمان غرب‌گرا کرد. در ادامه مقاله به موضوع مردم‌سالاری دینی در اندیشه مقام معظم رهبری علیه السلام به عنوان مبدع آن پرداخته می‌شود.

### شالوده‌شکنی به مثابه راهبردی تحلیلی

جنبش دانشجویی می ۱۹۶۸ (اردیبهشت ۱۳۴۷)، اعتراض‌های سیاهان برضد اقلیت سفیدپوست در افریقای جنوبی و وقوع انقلاب اسلامی در ذیل انقلاب‌های مدرن با ماهیتی غیرعرفی، همگی قالب‌های تحلیلی جدیدی می‌طلبیدند. به‌روشنی روش‌های مسلط در

مدرنیته خود را عاجز از تبیین کمی و کیفی حرکت‌های نو می‌دیدند. مراد این نیست که قالب‌های تحلیلی پسامدرن کلید فهم این نهضت و حرکت‌ها بودند، بلکه حقیقت آن است که نوعی انتقال‌گرایی نظری از فضای روش‌های ناکارآمد اثبات‌گرایی<sup>۱</sup> به عصر پسامدرن لازم بود تا ضمن افشای محدودیت‌های بنیادین مدرنیته، به‌شکلی این انتقال‌گرایی بتواند فضای جنبش‌های نو را تحلیل و در عرصه نظری مدیریت کند.

از همین زاویه است که دریدا، که شاهد افول تعیین‌کنندگی‌های یک‌جانبه مدرنیته بود، «متمّم و مکمل» را پیشنهاد کرد. متمّم و مکملی که لباس قدسیّت و معصومیّت را از تن روش‌های اثباتی برای همیشه بیرون کشید و «غیراخلاقی بودن» آن را نمایان می‌ساخت. دیگر نمی‌شد به سنت‌های نوسازی لیبرال و الگوهای مارکسیستی تغییر و توسعه دل خوش کرد. بنیادهای تحلیلی هر دو الگو در افریقا، آسیا و امریکای لاتین در معرض چالش قرار گرفته بود (آقاحسینی، ۱۳۸۵: ۶۳).

اینک مجال آن نیست که تمام دقایق شالوده‌شکنی را بررسی کنیم. همین قدر باید گفت که شالوده‌شکنی خود بنیادی‌های نهفته در نظریات اثباتی را نفی کرده، نشان می‌دهد که متنی خودبنیان، همانند غرب، چگونه به قیمت حصر و حذف دیگری، به مثابه شرق، شرایط امکانی خود را فراهم چیده است. با برکشیدن نقاب از چهره آنچه خودبنیانی خوانده می‌شود، شالوده‌شکنی امکان حضور «از عمق به سطح» و میدان تعیین حدود میان مشروعیت و غیریت را بازنمایی می‌کند (لاکلانو و موف، ۱۹۸۵: ۱۰۱-۱۰۳). دریدا خود معتقد است: «شالوده‌شکنی را نباید ویرانگری نقد، عملیات تحلیلی یا روش دانست، بلکه آن را باید کوششی در ارتباط با متن دانست. شالوده‌شکنی نشان می‌دهد که هر متنی دارای دو قرائت است؛ درحالی‌که، قرائت اول کوششی وفادارانه به متن، تفسیر حاکم بر آن و مفاهیم و مباحث آن است، دومین قرائت نشان می‌دهد که چه عناصر و مفاهیمی در سرحدات و حاشیه‌های متن حذف شده‌اند» (دریدا، ۱۹۸۱: ۳-۴).

در این نگاه، وقتی به سلطه متحکمانه سفیدپوستان نژادپرست در افریقا نگرسته می‌شود، نظریات توسعه، مهر تأیید بر سلسله‌مراتب عمودی قدرت می‌زند، اما شالوده‌شکنی، این نسبت ظالمانه را به هم ریخته، در روندی افقی نشان می‌دهد که سیاهان افریقا هم شرط امکان و هم شرط عدم آپارتاید<sup>۱</sup> به حساب می‌آیند. در ارتباط با انقلاب اسلامی نیز آنچه اهمیت دارد، شکسته شدن سلسله‌مراتب قدرت و میدان‌یابی غیریت‌ها در روند افقی است که راه را برای گفتمانی جدید به نام اسلام‌گرایی باز می‌کند.

### گفتمان امام خمینی رحمه الله و شالوده‌شکنی خودبنیانی تفکر غربی

گفتمان امام خمینی رحمه الله در ظرفیت‌ها، امکانات و استعداد‌های دستگاه فلسفی، سیاسی و اجتماعی غرب تردید ایجاد کرد. او با مطالعه دقیق تاریخ معاصر، پی برد که ظرفیت‌ها و استعداد‌های دستگاه فلسفی و سیاسی غرب در ایران، به‌طور کامل، به‌منصه ظهور رسید و دیگر محتوای جدیدی برای عرضه ندارد.

امام خمینی رحمه الله به مثابه فیلسوفی سیاسی، اندیشه‌های متجددانه و غرب‌گرایانه را تجزیه و تحلیل کرد و به این نتیجه رسید که تکیه بر چنین اندیشه‌هایی و کاربرد آن، تأثیرات مثبتی برای فرهنگ و تمدن اسلامی نداشته است. در دیدگاه امام خمینی رحمه الله تاریخ ایران معاصر مشتمل بر آرمان‌ها و آرزوهایی بود که نادیده گرفته شده‌اند که این موضوع، به طرد و منزوی شدن هواخواهان آن انجامیده است (نامدار، ۱۳۸۳: ۱۴). تکوین اندیشه امام خمینی رحمه الله نتیجه تعامل دین و هویت در گفتمان بازگشت به خویشتن و رویارویی با گفتمان غرب‌گرایی بوده است؛ بدین ترتیب، نقش دین در عرصه حیات سیاسی اجتماعی از منظر وی متأثر از تحول گفتمانی تلقی می‌شود که اندیشه بازگشت به خویشتن اسلامی را جای‌گزین اندیشه غرب‌گرایی کرد (خلیلی، ۱۳۸۵: ۴).

تقابل‌سازی با طبیعت‌گرایی<sup>۲</sup> غرب و عنصر ماتریالیستی<sup>۳</sup> مدرنیته در گفتمان امام

1. Apartheid.

2. Naturalism.

3. Materialistic.

خمینی<sup>۱</sup> نشان می‌دهد که او با مفصل‌بندی عنصر باطنی، یا همان معنویت دینی، در کنار نگاه به دنیا و طبیعت درصدد است به ناتوانی و ناکامی نظام‌های فکری غرب پردازد و با وجود بروز و ظهور پیشرفت تمدن مادی غرب، آن را برای سعادت بشر معاصر ناکافی می‌داند؛ ویژگی‌ای که در گفتمان‌های پسامدرن هایدگری و نیچه‌ای<sup>۱</sup> ملاحظه می‌شود که البته، گفتمان امام خمینی<sup>۲</sup> به غربت انسان از شعاع اندیشه دینی و در تقابل با غرب اشاره کرده است. با توجه به دیدگاه امام خمینی<sup>۳</sup> درباره مراتب انسان که آن را ماورای طبیعت می‌داند، نباید عقل مادی را قادر دید تا به تمام نیازها و ابعاد مختلف وجودی انسان پاسخ دهد: «فرض کنید یک وقتی همه خصوصیات عالم طبیعت را انسان بفهمد، همه چیزهایی که مربوط به کمال طبیعت است و ترقیات در طبیعت، این‌ها را هم انسان کشف بکند، لکن حدش حد طبیعت است، بیشتر نیست» (امام خمینی<sup>۴</sup>، ۱۳۸۷، ج: ۴، ۱۸۶).

انسان قوه‌ای شناسنده‌تر از عقل مادی نیز دارد و آن مرتبه تجرد نفسانی است که محصول آن شناخت شهودی است. از آنجاکه امام خمینی<sup>۵</sup> برای انسان و عالم ابعادی فراتر از ابعاد مادی آن قائل است، عقل انسان را در کشف عوالم بالاتر، بدون هدایت منبع و حیانی و ارشاد پیامبران و رزق شهودی تجرد باطنی، ناقص می‌داند و علاوه بر ساحت عقلانی انسان، ساحتی بالاتر از عقل نیز، برای او قائل است که با هدایت و تربیت انبیا حاصل می‌گردد (خالقی افکنده، ۱۳۷۹: ۵۴).

ادعان به مرجعیت فرهنگی غرب، دال کلیدی در گفتمان روشن‌فکران ایرانی در موج‌های مختلف است و در لایه‌های پیدا و پنهان اندیشه روشن‌فکران، ارجاع به غرب و تلاش برای انطباق با ارزش‌ها و عناصر برخاسته از متافیزیک غربی امری بدیهی است، اما بنیان‌های گفتمان امام خمینی<sup>۶</sup> - برخلاف دیگر روشن‌فکران ایرانی که برخاسته از مبانی و تحولات

۱. فلسفه پست‌مدرن که ماحصل طرز نگرش پیشگامان مکتب پست‌مدرن است، به مجموعه پیچیده‌ای از واکنش‌هایی مربوط می‌شود که در قبال فلسفه مدرن و پیش‌فرض‌های آن صورت گرفته‌اند، بدون آنکه در اصول و عقاید اساسی کمترین توافقی بین آن‌ها وجود داشته باشد. فلسفه پست‌مدرن اساساً به معارضة با شالوده‌گرایی مورد اعتقاد مشترک فلاسفه برجسته قرن شانزدهم، هفدهم و هیجدهم میلادی می‌پردازد و آن‌ها را پیش‌فرض‌هایی می‌داند که باید مردود و کنار گذارده شوند. این فلسفه به شدت تحت تأثیر آثار و نوشته‌های فردریش نیچه و مارتین هایدگر و چند اندیشمند دیگر قرار دارد (نوذری، ۱۳۷۹: ۳۰-۳۱).

معرفت‌شناسانه غرب است - بر اندیشه اسلامی - ایرانی و مبانی حکمت الهی استوار شده است. بررسی اندیشه امام خمینی علیه السلام بیانگر آن است که این گفتمان برخاسته از متن جامعه ایرانی، از یک سو از حکمت صدرایی یا به تعبیری حکمت متعالیه سیراب شده است و از سوی دیگر، رنگ تفکر اشراقی - ایرانی به خود گرفته است که سرچشمه آن را می‌توان، در تفکر اشراقی شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ت ۵۳۳ / ۱۱۵۵) یافت. در نگرش سهروردی، آنچه بر نظام هستی اثر دارد، نور است؛ زیرا نور عین کمال، دارایی و فعلیت است؛ در مقابل، ظلمت عین نقص و فقدان است، پس نور مبدأ و انتظام بخش سراسر عالم وجود است. از نظر او عالم الهی که از سنخ نور است، منشأ ایجاد عالم هستی از نورالانوار است و همه موجودات جلوه‌های فاعلیت حضرت حق و آفرینش جهان از پرتو نور اوست (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۵۲).

مرزهای هویت یا غیریت گفتمان امام خمینی علیه السلام در ذیل تقابل نور و ظلمت از یک منظر، می‌تواند مرزهای تغییرناپذیری باشد. همه چیز به اصل توحید و حقیقت نورانی ذات حق در پیوند است و عدم و ظلمت و جمود لاف حقیقت بوده، اصالتی ندارد، اما در سطحی دیگر، یعنی بحث وجود، حجاب‌های نور و ظلمت و نیز عالم کثرت‌ها و تعدد راه‌های رسیدن به هدایت نورانی، می‌توان به سیال بودن مرزها پی برد؛ یعنی در جدال و تضاد میان نور و ظلمت و حجاب‌های نورانی و ظلمانی؛ همیشه انسان و هستی در موقعیت ثابتی قرار نمی‌گیرند، بلکه انسان و هستی دم‌به‌دم در معرض تجلی نور و در جدال با ظلمت‌ها و حجاب‌هاست که در پس این تضاد و جدال، نباید از منبع نور قطع ارتباط شود، بلکه با صیقل جسم و جان و شناخت نقص خود می‌توان به پس حجاب‌ها گام نهاد و جهان هدایت و رسیدن به جوار نور و واجب‌الوجود را تجربه کرد (مهدی‌پور، ۱۳۹۱: ۱۸۶).

گفتمان بازگشت به خویشتن در مقابل گفتمان غرب‌گرا از یک سو، تحت تأثیر موج جدید جهان سوم‌گرایی کسانی چون فرانزس فانون<sup>۱</sup> (ت ۱۹۲۵ / ۱۳۰۴)، امه سزر<sup>۲</sup> (ت ۱۹۹۲ / ۱۹۱۳) و... شکل گرفت. جهان سوم‌گراها، مبانی فکری خود را مرهون موج انتقادی برخاسته از

1. Franz Fanon.

2. Ame Sezer.

درون غرب بودند که به مکتب انتقادی (فرانکفورت)<sup>۱</sup> موسوم است. اینان به برخی مبانی فکری و عملکرد مدرنیته انتقادهای فلسفی و اجتماعی تنیدی دارند، ولی ازسوی دیگر، گفتمان بازگشت به خویشتن زمانی به عنوان گفتمان مسلط جایگاه خود را یافت که امام خمینی<sup>ع</sup> با شالوده‌شکنی ساختار جزمی و استعلایی گفتمان غربگرا، آحاد جامعه را با اعتبار و قدرت اسلام در یافتن جایگاه شایسته خویش آشنا کرد.

امام خمینی<sup>ع</sup> به عنوان اندیشمندی آگاه به مبانی دینی و اندیشه اسلامی و نیز، آشنا به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی غرب، طرحی نو در خودباوری و احیای ارزش‌های اسلامی افکند که به الگویی الهام بخش برای مسلمانان جهان، تبدیل شد. گفتمان امام خمینی<sup>ع</sup> الگوهای استعلایی غربی، از جمله دمکراسی، که خود را تنها راه پیشرفت و یگانه مسیر اجتناب‌ناپذیر کشورهای شرقی تحمیل می‌کردند، به چالش کشید و نشان داد که نمی‌توان از الگوی غربی که اسلام را نماد واپسگرایی و عامل عقب‌ماندگی می‌داند، پیروی کرد. ایشان مطرح کردن دین به عنوان «دیگری» گفتمان غرب‌گرا برای استعمار جوامع غربی می‌دانست و در برابر مطامع استعمار اعلام بیداری می‌کرد: «آن وقتی که اروپایی‌ها راه را پیدا کردند به ممالک شرق، و دیدند که طعمه خوبی است ممالک شرق و برای بلعیدن این طعمه، مطالعات کردند، این مسائل پیدا شده است... ای جوان‌های ما، بیدار بشوید! بدانید نقشه‌ها چه است؟ برای چه می‌خواهند شما را از اسلام دور کنند؟» (امام خمینی<sup>ع</sup>، ۱۳۸۷، ج ۴: ۳۱۸).

امام خمینی<sup>ع</sup> اصالت و سندیتی را کشف کرد که تمدن استعلایی غرب و روح شرق‌شناسی غربی، عقلانیت غرب را استعلایی و جهان‌شمول ارزیابی می‌کرد، اما ایشان با معماری انقلاب اسلامی، مهر ابطال بر این جهان‌شمولی عقلانیت غربی زد و اصالت و سندیت منحصر به فرد شرقی (اسلامی) و ایرانی را به نمایش گذاشت (آقاحسینی، ۱۳۸۵: ۸).

۱. نام مکتبی است که در دهه ۱۹۳۰ / دهه ۱۳۲۰ توسط ماکس هورکهایمر در قالب یک انجمن پژوهش‌های اجتماعی در فرانکفورت آلمان تأسیس شد. از نظر مکتب فرانکفورت پیدایش و رواج یافتن رسانه‌های جمعی و «صنعت فرهنگ» و رخنه بی‌قغه آن‌ها در زندگی در طول قرن بیستم؛ نشانگر چرخش از «سرمایه‌داری لیبرالی» خود تنظیم شونده قرن نوزدهم به «سرمایه‌داری سازمان یافته و سرپا برنامه‌ریزی شده» قرن بیستم است (بنت، ۱۳۸۶: ۳۱).



## امام خمینی علیه السلام؛ نظریه ولایت فقیه و مفصل‌بندی مردم‌سالاری دینی

گفتمان امام خمینی علیه السلام با محوریت اصل وحدت وجودی و توحیدمحوری، نوعی نگرش بدیع را در فضای فکری عصر جدید پدید آورد که این تحول به حوزه عملی نیز سرایت کرد. امام خمینی علیه السلام تحت تأثیر حکمت متعالیه و تفکر عرفانی، پل ارتباطی میان عرفان و سیاست برقرار کرد و از درون آن، عناصر گفتمانی جدیدی خلق کرد که در عین کثرت به وحدت وجودی می‌رسید. بحثی که در نگرش صدق و جهود (نفی) امام خمینی علیه السلام، که برخاسته از بینش قرآنی الهی است، وجهی متفاوت به نظام فکری ایشان بخشیده است. تجلی این نگرش در انقلاب اسلامی و نظریه ولایت فقیه است که می‌کوشد از منظری متفاوت با گفتمان مدرنیته غرب به همه ابعاد وجودی انسان و نسبت آن با هستی بپردازد.

نظریه مشروطه شیعه، به‌ویژه در آثار محقق نائینی، (ت ۱۲۳۹/۱۸۶۰) رهیافت سلبی دولت و نفی ولایت سیاسی فقیهان در دوره غیبت بنا شده بود، اما اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام که اساس جمهوری اسلامی است، آشکارا بر رهیافت ایجاب دولت و تأکید بر ولایت سیاسی فقیه استوار است. اندیشه و عمل امام خمینی علیه السلام در درون سنتی از تفکر شیعه قرار دارد که آشکارا در جهت مخالف با مکتب شیخ انصاری و در نتیجه، فقه سیاسی رهبران مشروطه حرکت می‌کند. فقه سیاسی شیعه در دوره متأخر در دو مبنا و محور متفاوت بسط یافته است؛ یکی اندیشه‌های مبنی بر ولایت سیاسی فقیه و اندیشمندان معتقد به آن و دیگر اندیشه‌گران مخالف ولایت سیاسی فقیهان. اگر محقق نائینی و دولت مشروطه بر مبنای دوم نظر دارند، امام خمینی علیه السلام و دولت جمهوری اسلامی به دسته نخست تعلق دارند. اگر بتوان شیخ انصاری را بزرگ‌ترین نماینده دسته دوم دانست، کاشف‌الغطاء (ت ۱۲۵۵/۱۸۷۶) و به‌ویژه صاحب جواهر (ت ۱۱۶۶/۱۷۸۷) و نراقی (ت ۱۱۵۰/۱۷۷۱) مهم‌ترین نمایندگان مبنای نخست در دو سده اخیر از تاریخ فقه سیاسی شیعه هستند. با این حال، امام خمینی علیه السلام به‌رغم التزام به ولایت سیاسی فقیهان، به تدریج تفاوت‌های آشکاری با کاشف‌الغطاء، صاحب جواهر و ملا احمد نراقی نشان می‌دهد (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۴۲).

نوآوری امام خمینی<sup>ع</sup> در کشاندن نظریه ولایت فقیه به حوزه کلام و اعتقاد، ایمان و نیز شالوده‌شکنی نسبت مرجع تقلید و مقلد به تقابل فکری اخباری-اصولی در سطح نظریه‌های سیاسی شیعه باز می‌گردد که سالیان متمادی جدال میان این دو نگرش در تاریخ سیاسی تشیع و اندیشه اسلامی تعیین‌کننده بوده است. از نظر علمای اخباری، اجتهاد در امور دینی ممنوع است و فقه تنها حق نقل حدیث به معنای صوری را دارد و فقیه، اساساً توانایی استنباط را فاقد است. درمقابل، اصولیون کسانی چون وحید بهبهانی (ت ۱۷۰۵/ ۱۰۸۴)، بحث اجتهاد را احیا کردند که در این شرایط، رابطه فقیه و مردم نه در حالت محدث و مستمع، بلکه به حالت مرجع تقلید و مقلد مبدل شد. مردم در این شرایط از استنباط‌های فکری مرجع تقلید خود بهره می‌برند و حکم فقیه در این شرایط، نافذ و فتوای او لازم‌الاجرا می‌شود (مهدی‌پور، ۱۳۹۱: ۱۹۰).

نظریه ولایت فقیه امام خمینی<sup>ع</sup> در گفتمان شیعه نوعی بازسازی گفتمانی در ذیل فقه اصولی درمقابل اخباری است که از یک‌سو، متناسب با مقتضیات زمان و ازسوی دیگر، با ذات و جوهر اصول بنیادین شیعه همانا رابطه امامت و مردم است، معماری شد، یعنی درحالی‌که برخی نظریات اندیشه اسلامی درباره حکومت و سیاست و مدیریت جامعه با دیدگاه‌های مدرن دمکراتیک، کوشید خود را تطابق دهد، نظریه ولایت فقیه امام خمینی<sup>ع</sup> علاوه بر توجه به بعد جایگاه مردم در سیاست و حکومت اسلامی، بحث پیوند محبت‌آمیز را میان امام و امت و میان ولی فقیه و مردم بازتعریف کرد که نشئت‌گرفته از اندیشه متعالیه و آیات قرآنی است (مهدی‌پور، ۱۳۹۱: ۱۹۱).

ولایت فقیه از نظر امام به دو حوزه اعتباری و تکوینی تقسیم می‌شود که در مفهوم اعتباری به معنای حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس است و موجب تمایز فقیه از دیگران نمی‌شود، بلکه اشاره به وظیفه خطیر فقیه در اداره حکومت و اجرای قانون الهی دارد، اما علاوه بر وظایف حکومتی، ولایت همچون امامت مقامات معنوی دارد و آن مقام خلافت الهی است که گاه در شان ائمه<sup>ع</sup>، از آن یادشده، خلافتی است تکوینی که به موجب آن جمیع ذرات در برابر ولی امر خاضع‌اند. البته، حکومت و تصدی اداره جامعه از

نظر امام خمینی رحمه الله وسیله و ابزاری برای برقراری حق است و در نتیجه، ائمه و فقهای عادل و وظیفه دارند که از نظام و تشکیلات حکومتی به منظور اجرای احکام الهی و برقراری حکومت عادلانه اسلام و خدمت به مردم استفاده کنند، البته، تأسیس حکومت برای آنان جز رنج و مشقت چیز دیگری نداشته است، بلکه آنان وظیفه داشتند به ولایت فقیه به مثابه یک مأموریت بپردازند (امام خمینی رحمه الله، ۱۳۶۱: ۳۸-۳۲).

از سوی دیگر، اتکای به رأی مردم و ابتنا بر قواعد و موازین اسلامی دو ویژگی عمده حکومت اسلامی از نظر امام خمینی رحمه الله است. ایشان می‌گویند: «ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی بر آرای عمومی، شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد» (امام خمینی رحمه الله، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۶۰).

امام رحمه الله به عنوان مبتکر نظریه و نظام جمهوری اسلامی، کوششی اساسی در هم‌سازی نظریه ولایت سیاسی فقیه و نظام جمهوری در دنیای شیعه آغاز کرد؛ ایشان از یک‌سو، نهاد ریاست جمهوری را عالی‌ترین نماد جمهوری بودن حکومت می‌داند و از این حیث به اولویت رأی ملت و لزوم پیروی از آرای محترم ملت در امضای حکم ریاست جمهوری نظر دارد و از سوی دیگر، به اعتبار ولایت سیاسی فقیه، شرعی بودن قدرت و تصمیمات ریاست جمهوری را به تنفیذ و نصب فقیه حاکم ارجاع می‌دهد (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۵۲).

امام خمینی رحمه الله شرایط نامطلوب ایران در طول حاکمیت اندیشه‌های غرب‌گرایانه را نقد کرد. او عالمانه این پروژه را در همه ابعادش به نابودی کشاند و با شالوده‌شکنی خود، اذهان مردم را نسبت به عواقب حاکمیت این اندیشه آگاه ساخت، زیرا بر آن بود: مهم‌ترین ضایعه‌ای که هژمونی این جریان بر ملت ایران پدید آورد، احساس بیهودگی و خودباختگی در برابر دیگران بود (نامدار، ۱۳۸۳: ۱۵). از این رو، امام خمینی رحمه الله پیامد عظیم انقلاب اسلامی را تنها عبور از یک نظام به نظام دیگر تلقی نمی‌کرد. در دیدگاه او، اساسی‌ترین بازتاب انقلاب اسلامی، عوض کردن ساخت و سیستم تفکر در ایران بود. به باور امام رحمه الله با انقلاب اسلامی، عقل ایرانی مسلمان تولد دوباره یافت و امکان تجلی مجدد پیدا کرد. با آشکار شدن مجدد

عقل ایرانی، انسان، فکر، جامعه و روح جدید، جای‌گزین از خودبیگانگی و از خودباختگی در ایران شد.

حضرت امام علیه السلام بارها گفته‌اند: این انقلاب تغییراتی را به همراه آورد که الهی و انسانی است. اهمیت این تحولات، که ملت ایران در مدت کوتاهی بدان دست یافت، بیش از پیروزی بر شاه و کشورهای قدرتمند است. از این رو، می‌توان آن را شگفت‌انگیز خواند (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷، ج ۹: ۱۷۵).

سخن این نیست که شرایط گفتمانی امروز چگونه است؟ بلکه سخن آن است که دیروز و در متن شرایط سیاسی اجتماعی آن دوران، چگونه نفی و نقد اندیشه‌های حاکم، شرایط امکانی یک جامعه سیاسی با ویژگی‌های خاص را پدید آورد. بی‌تردید، امام علیه السلام از حاشیه حرکت کرد و با شوراندن مردم علیه متن، متنی با کیفیت‌های فوق را ایجاد کرد. واقعه مشروطه در ایران عقب‌ماندگی نظم سیاسی در ایران و ضرورت اصلاح در این نظم سیاسی را آشکار ساخت و برای اولین بار ضرورت مردم‌سالاری را مطرح کرد. این حادثه سیاسی مهم ابتدا مردم‌سالاری را به عنوان یک «مسئله نظری» و سپس به عنوان یک «مسئله عملی» در جامعه ایران آشکار ساخت. در جریان مشروطیت، محقق نائینی معروف‌ترین کسی است که درصدد اثبات سازگاری مشروطیت با دین برآمد (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۱۵۰). اما مردم‌سالاری دینی ابتدا و از زبان امام خمینی علیه السلام با طرح جمهوری اسلامی برای گذار از سلطنت و سلطنت مشروطه مطرح شد.

حضرت امام علیه السلام مخالف اصل سلطنت و رژیم شاهنشاهی ایران بود به آن دلیل که سلطنت، حکومتی بود که به آرای عمومی متکی نبود؛ در حالی که، مردم پایه مدل حکومتی امام را تشکیل داده‌اند (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۷۳).

در دیدگاه امام، جمهوریت به معنای «متکی بودن بر آرای عمومی» و اسلامیت «مبتنی بودن بر قانون الهی» است. بر این اساس، در مدت‌زمانی کوتاه، نظامی شکل گرفت که درصدد تعبیه دین و مردم به عنوان مؤلفه‌های کلیدی نظام‌سازی بود و این نکته، از طریق ایجاد نهاد جمهوری اسلامی میسر شد. واژه مردم‌سالاری به‌گونه‌ای «بومی بودن»

این الگوی خاص از حکومت مردم در جمهوری اسلامی را نشان می‌دهد. مردم‌سالاری با برداشتی که از دموکراسی در نظام‌های غربی وجود دارد، متفاوت است. نگاه شالوده‌شکنانه امام خمینی علیه السلام در این باره این‌گونه است:

سخن ما با سخن آنان دربارهٔ دموکراسی تنها به شباهت‌های ظاهری می‌رسد، اما دموکراسی اسلام به دلیل نشئت‌گیری از احکام الهی، متضمن ترقی، استقلال و آزادی واقعی است در نتیجه، مانند آن، در غرب نیست و از این‌رو، منحصر به فرد است (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۴: ۱۷).

از مسائلی که از دیرباز، برای نخبگان مسلمان از اهمیت برخوردار است، سیرت حکومت نه صورت آن است، زیرا، آیات و روایات بر شکل خاصی از حکومت تأکید نکرده‌اند، بلکه آن را تابع مقتضیات زمانی و مکانی از یک سو و تابع تغییرات جوامع انسانی و ترقیات تمدنی از سوی دیگر می‌شمارند، در واقع، شریعت، تنها متضمن و بیان‌کننده مواد ثابت‌ه نه متغیره است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۹۳).

به بیان دیگر، در اسلام، شکل حکومت بعد از محتوای آن، مورد توجه است، از این‌رو، از صدر اسلام تا کنون، انواع حکومت‌های اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است. امام نیز در آغاز از تعبیر حکومت اسلامی استفاده می‌کند و سپس، بر نوع خاصی از آن، یعنی جمهوری اسلامی، تأکید می‌ورزد؛ در حالی که، تفاوت این دو در نوع است نه در عمق (جمشیدی، ۱۳۷۸: ۱۷۷).

بر اساس برخی تعبیر دیگر از امام خمینی علیه السلام، جمهوری اسلامی هم شکل حکومت نیست، بلکه آن را محتوایی می‌بیند که شکل آن توسط مردم بر پایهٔ شرایط زمان و مکان تعیین می‌گردد: «ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن حکومتی است متکی به آرای عمومی. شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعهٔ ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد» (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۶۰).

انقلاب اسلامی گفتمان نوینی است، گفتمانی که امام با انکشاف روح حاکم بر لایه‌های درونی و عمیق دنیای اسلام و ایران توانست آن را به مثابهٔ یک نظام سیاسی مترقی و

کارآمد عرضه کند که همه‌جوه دینی، ادبی، سیاسی و فکری یک امت و یک ملت را با خود به همراه دارد. این حقیقتی است که باید در تاریخ معاصر، به دور از سوگیری‌های غیرمنطقی، درک و بر آن مهر تأیید زده شود.

### مردم‌سالاری دینی، گفتمان رهبری انقلاب اسلامی

به‌رغم نگاه‌های شالوده‌شکنانه امام و طرح جمهوری اسلامی، رهبری نظام همواره تعهد وفادارانه خود را نسبت به مردمی بودن حکومت‌ها اعلام کرده است. رهبری نظام از شاگردان حلقه اول امام<sup>ع</sup> بود؛ باوجوداین، او در دنیای متحول امروز به حفظ میراث امام بسنده کرد؛ در نتیجه، در چهارچوب آموزه‌های اسلامی و مقتضیات زمان همواره دفاع از حقوق مردم را فریاد زده است. مردم‌سالاری دینی نگاه شالوده‌شکنانه‌ای است که از یک‌سو، زوال مردم‌سالاری را در قالب‌های ارتجاعی برنمی‌تابد و از سوی دیگر، با دفاع از ماهیت پیوسته دینی حکومت راه نفوذ اندیشه‌های سکولار را محدود می‌کند. اینجاست که جوهر این مردم‌سالاری دینی حضور سرزنده حقوق مردم است:

ازاین‌رو، در آن تأثیر و نقش اصلی با رأی و خواسته مردم است و اصولاً بدون آرا و خواسته‌ها، چنین نظامی شکل نمی‌گیرد (بیانات مقام معظم رهبری<sup>ع</sup>، شهریور ۱۳۷۹). درواقع، مردم‌سالاری دینی از یک سو به طرد و به حاشیه راندن استبداد می‌پردازد و از سوی دیگر، در محتوای دموکراسی غربی هضم نمی‌شود و از آن تأثیر نمی‌پذیرد. مردم‌سالاری دینی، فراسوی دوگانه استبداد داخلی و استعمار خارجی قرار می‌گیرد و طرحی نو در می‌اندازد، طرحی که با روح و جان جامعه اسلامی سازگار و مأنوس است (فیاض، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۳).

بر پایه آنچه گذشت اجتناب‌ناپذیر است تا به بنیادهای مردم‌سالاری دینی از نگاه معمار و نظریه‌پرداز آن نپردازیم: تا دیدگاه بدیل اسلامی در مقابل «دموکراسی غربی و قشری‌گری» بازنموده گردد. مقتضیات زمان و مکان به‌گونه‌ای است که بازنمایشی نظامات سیاسی، از جمله مردم‌سالاری دینی را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. وجود رهبری جدید بعد از وفات امام خمینی<sup>ع</sup> خود نشان می‌دهد که به همان میزان که رهبر قبلی تحولی را در سامانه سیاسی

زمانه خود داشت، رهبر جدید براساس ملاحظات زمانی و مکانی می‌تواند شالوده‌های حاکم را جرح و تعدیل کند و با شالوده‌شکنی خویش طرح جدیدی درافکند. چنانچه اصل حکومت امری عقلایی به حساب آید، ناگزیر عقلای یک جامعه می‌کوشند بهترین صورت‌بندی‌های گفتمانی را طرح‌ریزی و آن را تجربه کنند. اگر این مهم پذیرفته شود، گذشت زمان ایجاب می‌کند تا نظام گفتمانی حاکم شالوده‌شکنی شده، با تغییرات لازم طرح جدیدی پی‌ریزی گردد. این بدین معناست که کسی این تلقی متافیزیکی را نکند که نظام جمهوری اسلامی برای یک‌بار و همیشه ایجاد شده است و تغییرات بعدی را تجربه نمی‌کند. اصولاً اعتقاد به حرکت جوهری ایجاب می‌کند با نقد مستمر از وضع موجود و اقتضات زمان و مکان طرح‌های جدید را به نمایش گذارد. مقام معظم رهبری علیه السلام همواره با طرح‌افکنی‌های جدید کوشیده است کشتی انقلاب را از تندبادهای زمانه‌رهایی بخشد. تنظیم سیاست خارجی و داخلی ایران پس از فروپاشی نظام‌های شرقی در دوران پایان جنگ سرد، رواج گفتمان اصول‌گرایی اصلاح‌طلبانه، اقتصاد مقاومتی، تبیین نظام سیاسی پارلمانی به‌جای نظام ریاستی، تبیین مردم‌سالاری دینی و... همگی حاکی از عنایت به شرایط و مقتضیات جدید بوده است.

مردم‌سالاری دینی، مفهوم جدید با یک محتوای غنی است، بحث در این باره، گرچه با پیروزی انقلاب اسلامی و طرح جمهوری اسلامی و استقرار آن نمایان شد اما نخستین‌بار چنین واژه و اصطلاحی از سوی آیت‌الله خامنه‌ای به میان آمد و به سرعت نظر همگان را به خود جلب کرد. در شرح اصطلاح مردم‌سالاری دینی نخست باید مراد از مفهوم مردمی‌بودن را روشن ساخت. مقام معظم رهبری علیه السلام در تبیین مردمی‌بودن بر این باور است:

مردم‌سالاری دینی یعنی حکومتی که بر غایت مردمی است. مردمی بودن آن به این معناست که مردم در تعیین حاکم و اداره حکومت یا به دیگر سخن در عرصه‌های زیر نقش دارند:

- عرصه تکیه نظام به آرا و نظر مردم؛

- عرصه تکلیف کارگزاران نظام در قبال مردم؛

- عرصه استفاده از فکر و عمل آنان در راه پیشرفت کشور.

بنابراین، مردم‌سالاری یعنی توجه و عمل به خواسته‌ها و نظرات مردم، یعنی درک سخن‌ها و رنج‌های آنان، یعنی به آنان و حضورشان میدان داده شود و آنان حق داشته باشند تصمیم بگیرند و انتخاب کنند (شیرودی، ۱۳۸۳: ۵۲).

مقام معظم رهبری علیه السلام در مفهوم مردم‌سالاری دینی بر این نکته تأکید می‌فرماید که در آن، دموکراسی غربی از یک سو و قشری‌گری مذهبی از سوی دیگر، جایی ندارد. در واقع، مردم‌سالاری دینی نه این و نه آن، بلکه نوعی از حکومت است که با نگاهی شالوده‌شکنا بر داشته‌های خودی به عنوان راه سوم اصرار می‌ورزد، به آن جهت که جامعه مؤمن به خدا، نمی‌تواند به استقرار حکومت برآمده از مکتب اسلام نیندیشد بلکه باید حکومت را در اندازد که در آن، احکام و مقررات اسلامی بر زندگی مردم حکومت کند و مجری آن از دو صفت عدالت و فقاقت برخوردار باشد. جمهوری اسلامی به مثابه مردم‌سالاری دینی نیز از این دو پایه بهره‌مند است: جمهور (آحاد مردم) به عنوان تعیین‌کننده اداره تشکیلات دولتی و مدیریتی کشور و دوم، حرکت مردم بر پایه تفکر شریعت اسلامی. در حقیقت، خواست مردمی با هدایت الهی جمع می‌آید (شیرودی، ۱۳۸۳: ۵۳).

در هر مدل حکمرانی، روش‌های ویژه‌ای برای اداره کشور تعبیه می‌شود که در آن، جایگاه، موقعیت و نقش‌آفرینی سیاسی حکمران و مردم معین است. در مردم‌سالاری دینی نیز، روش‌های منحصر به فردی به چشم می‌خورد که مبتنی بر احکام سیاسی اسلام است و لذا می‌توان آن را ارزش محور خواند؛ از این رو، در مردم‌سالاری دینی، روش‌های دستیابی به قدرت و حفظ آن، اخلاقی است. اسلام اجازه نمی‌دهد با هر شیوه‌ای برای دسترسی به قدرت یا نگه داشتن آن، اقدام کرد (بیانات مقام معظم رهبری علیه السلام، ۲۷ اسفند ۱۳۷۹).

بنابراین، پذیرش دموکراسی و یا کاربست آن بر پایه مبانی ارزشی اسلامی صورت می‌گیرد و حکومت اسلامی (مردم‌سالاری دینی) نمی‌تواند تساهل در گزینش روش‌ها را برگزیند و هر روشی را مبنای عمل قرار دهد. به علاوه، در روش‌های دموکراسی غربی بر



خلاف گفته‌ها و نوشته‌ها، حق مردم تأمین نمی‌گردد و مردم در عمل، در تعیین سرنوشت خویش، اثر قاطع نمی‌گذارند، از این رو، باید گفت: مردم‌سالاری غرب، ادعایی بیش نیست و این تنها تزویر محافل تبلیغاتی است که آن را یک حقیقت جدی معرفی می‌کنند در حالی که آرای مردم به سادگی و در جلوی چشمان همگان، تحریف می‌شود و تغییر می‌کند.

در حقیقت، دموکراسی امریکایی، یک افسانه است، زیرا، نشانه‌هایی چون تقلب‌های بزرگ در آن، بسیار به چشم می‌خورد و البته، راه علاجی هم برای آن نبوده و نیست (بیانات مقام معظم رهبری علیه السلام، ۲۵ آبان ۱۳۷۹). پس، از دریچه شالوده‌شکنانه باید بر ناتوانی دموکراسی غربی در تحقق شعارهای مردم‌سالارانه تأکید کرد. این دموکراسی نمی‌تواند برای مردم‌سالاری دینی معتبر باشد به آن دلیل که مردم در آن فاقد یک جایگاه متعالی اند. بدیهی است نفی مردم‌سالاری غربی به معنای روی‌آوری به استبداد نیست زیرا، دین در ذات خویش با استبداد مغایر و مخالف است (بیانات مقام معظم رهبری علیه السلام، ۹ شهریور ۱۳۷۹).

سخن آن است: دین بنیادی غیر تحمیلی دارد، حتی در عرصه‌های سیاسی، ماهیت غیر تحمیلی خود را حفظ می‌کند، نه اینکه مؤید دیکتاتوری نمی‌شود، بلکه مقاومت و مبارزه با توتالیتر را سرلوحه برنامه‌های خود قرار می‌دهد. مردم‌سالاری منبث از دین به هیچ روی با تحمیل‌گری همراه نیست؛ در حالی که، مردم‌سالاری غربی، انواع تحمیل‌ها چون تحمیل عقاید و خواسته‌های تراست‌ها و کارتل‌ها بر انتخاب مردم را از طریق زور، فشار، تطمیع، تبلیغ، فریب و ... تجربه کرده است.

«نظام اسلامی برخلاف نظام‌های دیگر دنیا، نظام زورگویی، تحکم، تحمیل فکر و اندیشه بر مردم نیست» (بیانات مقام معظم رهبری علیه السلام، ۱۳ آذر ۱۳۷۹).

از دیدگاه شالوده‌شکنانه مقام معظم رهبری علیه السلام، مردم‌سالاری دینی، معادل مردم‌سالاری غربی نیست، پس معادل گرفتن این دو اشتباه است. اصولاً نمی‌توان مردم‌سالاری دینی را که در اداره جامعه از روش‌های ویژه و منحصر به فرد برخوردار است با بهره‌گیری از شیوه‌های غربی مدیریت کرد و از این حیث و دیگر شئون، آن‌ها را مانند هم دانست، بنابراین، می‌توان

گفت: « امروز مردم‌سالاری دینی در نظام جمهوری اسلامی ایران، حرف نو و جدیدی است که توجه بسیاری از ملت‌ها، شخصیت‌ها و روشن‌فکران عالم را به سوی خود جلب کرده است» (بیانات مقام معظم رهبری رحمته‌الله، ۲۹ آبان ۱۳۷۹).

براساس صورت‌بندی گفتمانی، «مردم‌سالاری دینی» الگوی حکومتی خاص در اداره جامعه اسلامی، مبتنی بر دو دال مرکزی «اسلامیت» و «جمهوریت» است؛ افزون‌براین، مردم‌سالاری دینی چند دال شناور و پیرامونی نیز، دارد که برگرفته از دال‌های مرکزی آن است. برشماری چهار مورد از این دال‌ها کمک می‌کند تا بار دال گفتمان‌های سکولار و قشری‌گرانه، عرصه برای گفتمان مردم‌سالاری دینی به عنوان راه سوم هموار شود:

دال نخست) رضایت مردم: در نظام اسلامی «مردم» اصل و اساس به حساب می‌آیند. رهبری نظام نیک می‌داند که رهاشدن مردم از گردونه نظام مردم‌سالاری دینی به مثابه پایان یافتن نظام خواهد بود؛ ازاین‌رو، برای نگاه‌داشت مردم در گردونه گفتمانی نظام، ملاک رضایت مردم نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کند. به نسبتی که مردم‌سالاری دینی بتواند رضایت مردم را جلب و جذب کند، به همان میزان گفتمان‌های رقیب امکان مفصل‌زدایی از داشته‌های نظام، از جمله مردم، را نخواهند داشت؛ بر همین اساس، رهبری معتقد است: «در نظام اسلام، کشور متعلق به مردم، و اصل مردم است» (بیانات مقام معظم رهبری رحمته‌الله، ۱ آذر ۱۳۷۹).

نظام سیاسی برآمده از مردم‌سالاری دینی وظیفه دارد که پاسخ‌گوی نیازهای مشروع ملت باشد و اقدام و عمل خود را در مسیر لله قرار دهد، خدمت به ملت را به مثابه یک راهبرد برگزیند، خدمت‌گزاری به مردم را چون عبادات تلقی کند و در راه خدمت به مردم، کارگزاران نظام مردم‌سالاری دینی همه توان خود را به کار می‌گیرند (بیانات مقام معظم رهبری رحمته‌الله، ۲۸ آبان ۱۳۷۹).

در نظام اسلامی مردم‌سالار، مسئولان مکلف‌اند مشکلات مردم را بدون هیچ‌گونه منتی برطرف کنند و اگر کارگزاران، رسیدگی به خواسته‌های مردم و حل آن را با منت همراه کنند، بر خلاف حقیقت مردم‌سالاری دینی عمل کرده‌اند، به علاوه، عدم اغراق در ارائه گزارش

عملکردها، پرهیز از وعده‌ها و حرف‌های توخالی، دوری از خودخواهی و خودمحوری در برابر ملت، اجتناب از تحکم به مردم به خاطر پست و مقام و پرهیز از دریافت رضایت صاحبان قدرت و ثروت، بخشی از وظایف اساسی کارگزاران مردم‌سالاری دینی است (بیانات مقام معظم رهبری علیه السلام، ۱۳ آذر ۱۳۷۹).

**دال دوم) ارزش‌مداری:** درحقیقت ارزش‌گرایی بیان‌کننده روح و هستی نظام اسلامی است. مردم ایران توانستند با رهبری امام علیه السلام گریبان خود را از ارزش‌های ویرانگر گذشته آزاد کنند؛ بنابراین، ارزش‌ها بنیادی است که بر محور آن‌ها، مردم سنگ بنای دوران جدید را گذاشتند. اگر قرار باشد ارزش‌ها به دست فراموشی سپرده شوند، پس تفاوت یک نظام دینی با نظام‌های مشابه سکولار چیست؟ اینجاست که مردم‌گرایی و ارزش‌گرایی به یکدیگر گره خورده است. رهبر انقلاب اسلامی علیه السلام به صراحت تأکید می‌کند: «برخی نباید تصور کنند، اذهان ملت، منطقه‌ای آزاد است و به دلیل آزاد بودن آن، می‌توانند آزادانه در آن نفوذ نمایند و اعتقادات، عواطف، ارزش و باورهای مردم را با تفسیرهای نادرست و با شایعه‌سازی‌های سوء و نظایر آن، شکل دهند یا تخریب کنند» (بیانات مقام معظم رهبری علیه السلام، ۱ اسفند ۱۳۷۹).

به دیگرسخن، در اندیشه سیاسی اسلام، دولت و ملت مکلف‌اند به ارزش‌ها و احکام الهی احترام بگذارند و این‌طور نیست که فردی یا گروهی بتوانند به ارزش‌های مورد علاقه مردم، به هر شکل ممکن، بی‌توجهی کنند؛ علت روشن است، چنین رویکردی بسط را برای مفصل‌زدایی گفتمانی نظام اسلامی فراهم می‌کند و گفتمان‌های رقیب امکان مفصل‌بندی نارضایتی‌ها را خواهند یافت.

بنابراین، مردم‌سالاری دینی در قالب مبانی و باورهای اسلامی، هویت می‌یابد؛ البته، این مسئله منحصر به مردم‌سالاری دینی نیست، اما در این نظام سیاسی بیش از و جدی‌تر از دموکراسی غربی موج می‌زند.

**دال سوم) حق‌مداری:** مراجعه به آرای ملت و پاسخ به خواسته‌های آن، دو رکن اساسی مردم‌سالاری دینی است و این دو بدان علت مهم‌اند که پروردگار هستی، ملت را صاحب حق می‌داند؛ بنابراین، نظام اسلامی باید به این حقیقت و نهاد مردم‌سالاری دینی توجه کند

و بداند حق مردم در حکومت سنگین‌تر از دیگر حقوق است (بیانات مقام معظم رهبری رحمته‌الله)، ۱ اسفند ۱۳۷۹).

تعبیرات پیش‌گفته به صراحت به تعیین‌کنندگی و ولی‌نعمتی ملت در مردم‌سالاری دینی صحه می‌گذارد و آن را در مقایسه با حق کارگزاران، بالاتر و والاتر می‌داند. این امر، توجه به مردم را به یک وظیفه ملی و الهی تبدیل می‌کند که تخطی یا کوتاهی از آن موجب عتاب و عذاب در پیشگاه مردم و خداوند است.

**دال چهارم) قانون محوری:** رهبری انقلاب اسلامی، با عنایت به جایگاه قانون در زندگی عمومی مردم و با تأکید بر اساسی بودن اصل قانون‌گرایی در تحقق شعار پایه‌ای عدالت، پیشرفت همه‌جانبه کشور را بدون عدالت میسر نمی‌داند و تحقق آن را تنها از طریق قانون ممکن برمی‌شمارد (بیانات مقام معظم رهبری رحمته‌الله)، ۲۹ آبان ۱۳۷۹).

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

مردم‌سالاری دینی نمی‌تواند با اصول و مبانی قانون اساسی که عدالت را در درون خود دارد، مغایر باشد. در چهارچوب نگاه به قانون که مصداق برجسته آن قانون اساسی است، دوری از تبعیض، باندبازی، منفعت‌طلبی به عنوان رسالتی خطیر در قوام مردم‌سالاری دینی، اجتناب‌ناپذیر است و حتی بهره‌گیری از امکانات و فرصت‌ها در مسیر منافع شخصی، خانوادگی و گروهی، در تضاد با مردم‌سالاری دینی است و باید با آن به مثابه فساد مقابله گردد (بیانات مقام معظم رهبری رحمته‌الله)، ۱۳ آذر ۱۳۷۹).

به میزانی که حکومتگران اسلامی از مختصات مردم‌سالاری دینی دفاع می‌کنند، امکان انتقال مردم‌سالاری به شکل‌های جدیدتر و به‌روزتر فراهم می‌شود. به عکس، هرگونه توقف و درج‌زدن و دورافتادن از ارزش‌های یادشده فرصت‌ساز برای شالوده‌شکنی گفتمان‌های رقیب از مردم‌سالاری دینی شده، بنیاد نظام اسلامی را در خطر قرار می‌دهد.

در مجموع، مردم‌سالاری دینی نه نماد قشریگری و سنت‌زدگی نظام‌های قبیله‌ای منطقه است و نه بازنمایی مردم‌سالاری‌های غربی. رهبری با تأکید و ابرام بر مردم‌سالاری دینی در حقیقت نگاه شالوده‌شکنانه خویش را به نمایش گذاشته است. نه این نظام‌های قبیله‌ای

منطقه و نه آن نظام‌های غربی، خود حاکی از اراده معطوف به مرکزی است که از یک سو، چشم به توحید دارد و از سوی دیگر، چشم به رضایت جامعه موحدان.

## نتیجه‌گیری

مردم‌سالاری‌ها منطق قابل تقلیل به گفتمان جهان‌شمول غرب را ندارند و هر کشوری و جامعه‌ای براساس «اصالت» و «خاطرات ازلی و قومی» خود تعریفی از مردم‌سالاری خواهد داشت، نمی‌توان با ارائه یک تعریف اثباتی برای دمکراسی، مدل‌های به‌ظاهر جهان‌شمول را ساخت و برای تمام کشورها تجویز کرد. مردم‌سالاری‌ها نه در حد جهان‌شمول، بلکه در خاص و محلی و بومی معنا می‌یابد. هر ملتی براساس اصالت قومی و خاطرات ازلی خود می‌تواند نوع نظام و حکومت خود را طراحی و اجرا کند. اینجاست که به اندازه کشورهای دنیا می‌توان شاهد مردم‌سالاری متعدد و متنوع بود. در این حالت، دمکراسی غربی نمی‌تواند راه‌گشای شیوه حکمرانی برای دیگران به حساب آید. در این وضع است که از یک سو، مجال برای جمهوری اسلامی به عنوان یک الگوی بومی باز می‌شود تا مردم‌سالاری دینی را به عنوان یک الگوی نو و بومی ارائه و مستقر نماید و از سوی دیگر، انجمن دمکراسی‌ها از جمله ایران، می‌توانند با گفت‌وگوهای پی‌درپی وضع مردم‌سالاری خود را بهبود بخشند و معایب و کاستی‌ها را رفع و رجوع نمایند. می‌توان گفت که امروزه این باور قوت گرفته است که مردم‌سالاری‌ها، صادرشدنی نیستند، بلکه با رجوع به خاطره ازلی، قومی و دینی ملت‌ها می‌توان نظام‌های مبتنی بر رأی مردم را ایجاد کرده، آن‌ها را به سطوح مناسب‌تر و به‌روزتر انتقال داد. مردم‌سالاری دینی از چنین نگاهی سرچشمه گرفته است و حفظ و ارتقای آن در دستور کار دولت مردان است. به جرئت می‌توان گفت: چنانچه این مردم‌سالاری دینی با ویژگی‌های یادشده تقویت شود، می‌تواند نقش تأثیرگذاری بر مناسبات منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای داشته باشد.

## کتابنامه

- آقاحسینی، علیرضا (۱۳۸۵ الف). «شالوده‌شکنی: عبور از فراروایت‌ها، راه‌کاری برای بازاندیشی نظام هویت‌ها»، مجموعه مقالات توسعه فرهنگی، تهران، همایش سیاست‌ها و مدیریت برنامه‌های رشد و توسعه در ایران، ج ۴، ص ۲۲-۴۹.
- آقاحسینی، علیرضا (۱۳۸۵ ب). ناتوانی نظری عمده از ملی‌گرایی ایرانی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
- بنت، اندی (۱۳۸۶). فرهنگ و زندگی روزمره، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، اختران.
- بیانات مقام معظم رهبری، ۱ شهریور ۱۳۷۹، ۲۷ اسفند ۱۳۷۹، ۲۸ آبان ۱۳۷۹، ۲۵ آبان ۱۳۷۹، ۹ شهریور ۱۳۷۹، ۱۳ آذر ۱۳۷۹، ۲۹ آبان ۱۳۷۹، ۱ آذر ۱۳۷۹ و ۱ اسفند ۱۳۷۹.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۷۸). «ویژگی‌های حکومت مطلوب از منظر امام خمینی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۴، ص ۱۷۱-۲۰۶.
- خالقی افکنده، علی (۱۳۷۹). امام خمینی و گفتمان غرب، تهران، انجمن معارف اسلامی ایران.
- خلیلی، رضا (۱۳۸۵). «تکوین تعاملی دین و هویت در اندیشه امام خمینی»: از صورت‌بندی گفتمانی تا تحول انقلابی»، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۲۶، ص ۶۲-۹۱.
- شهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱ و ۲.
- شیرودی، مرتضی (۱۳۸۳). «مردم‌سالاری در دو عرصه غربی و دینی»، مجله رواق اندیشه، ش ۲۸، ص ۴۵-۶۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱.
- فیاض، سیدعلی (۱۳۸۰). «مردم‌سالاری دینی» (گفتمان حضرت‌آیت‌الله خامنه‌ای). مجله کتاب نقد، ش ۲۰ و ۲۱، ص ۳۲-۴۷.
- فیرحی، داود (۱۳۸۲). نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، سمت.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۶۱). ولایت فقیه، تهران، مؤسسه بیت - بنیاد بعثت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). اسلام ناب در کلام و پیام امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷). صحیفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲، ۳، ۴، ۵ و ۹.

مهدی‌پور، آسیه (۱۳۹۱). تأثیر سه موج مدرنیته بر روشن‌فکران ایرانی: براساس رهیافت شالوده‌شکنی، پایان‌نامه دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان.

میراحمدی، منصور (۱۳۸۸). نظریه مردم‌سالاری دینی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.

نامدار، مظفر (۱۳۸۳). «امام خمینی، انقلاب اسلامی و شالوده‌شکنی گفتمان‌های رسمی در حوزه سیاست (۲) تحول مفاهیم و پیش‌فهم‌های معرفتی و تاریخی»، فصلنامه ۱۵ خرداد، ش ۲، ص ۱۰-۲۹.

نوذری، حسین علی (۱۳۷۹). پست مدرنیته و پست مدرنیسم: تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها، تهران، نقش جهان.

Derrida, J., (1981). *Positions*, trans. A. Bass, Chicago: University of Chicago Press.

Laclau, E., (1971). *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London: Verso.

Laclau, E., and Mouffe, M., (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.