

بررسی تطبیقی نظریه‌های «لیبرال دموکراسی» و «مردم‌سالاری دینی» از منظر امام خمینی (س)

رحمت‌الله معمار^۱

چکیده: هدف اصلی در این مقاله بررسی تطبیقی مبانی، اصول و شاخصه‌های اصلی نظریه‌های مردم‌سالاری دینی از منظر امام خمینی و لیبرال دموکراسی از منظر متفکرین اصلی آن، به‌عنوان مهم‌ترین الگوهای نظری رقیب برای حکومت در جهان معاصر است. این هدف در سه گام دنبال می‌شود: معرفی مؤلفه‌های اصلی نظریه لیبرال دموکراسی، معرفی مؤلفه‌های اساسی نظریه مردم‌سالاری دینی با ارجاع به آرای امام خمینی، و نهایتاً بررسی تطبیقی دو نظریه سیاسی رقیب از زوایای گوناگون، جهت تشخیص نقاط تلاقی و تضاد آنها با یکدیگر. **کلیدواژه‌ها:** لیبرال دموکراسی، مردم‌سالاری دینی، امام خمینی (س)، بررسی تطبیقی.

مقدمه

در سالهای اخیر، مفهوم «مردم‌سالاری دینی» به‌عنوان یک مفهوم بدیع در فضای سیاسی و فرهنگی جامعه ما مطرح شده و به‌مثابه یک فلسفه سیاسی و الگوی حکومتی خاص و مستقل در مقابل فلسفه‌های سیاسی و الگوهای حکومتی بدیل، به‌ویژه لیبرال دموکراسی، خود را عرضه کرده است. در عصر تفوق دموکراسی‌های مبتنی بر لیبرالیسم، سکولاریسم، اومانیزم، اندیوید و آلیسم و یوتیلیتاریانیسم، بروز و ظهور یک الگوی جدید از حکومت مردم‌سالار که توأمان به ناسوت و لاهوت، دنیا و آخرت، دین و سیاست، دیانت و حکومت، اداره و هدایت، حق و تکلیف، فرد و جامعه، حقوق فردی و حقوق اجتماعی، حقوق بشری و حقوق الهی ارج می‌نهد خط بطلانی بر همه پارادایمهای نظری مسلط در فلسفه سیاسی جهان غرب کشید و انقلابی که عازم بر حاکمیت

۱. عضو هیأت علمی گروه جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

e-mail:memar@ri-khomeini.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۵/۱۱/۲ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۵/۱۲/۱۵ مورد تأیید قرار گرفت.

این فلسفه سیاسی جامع‌نگر بود به بیان فوکو، جامعه‌شناس شهیر فرانسوی، روح یک دنیای بی‌روح، و قلب یک دنیای بی‌قلب گردید. ایده «مردم‌سالاری دینی»، در حقیقت، چالشی است علیه تزه‌های «پایان تاریخ»، «پایان ایدئولوژی» و «مرگ خدا» که نظام‌های دموکراتیک غربی را عالی‌ترین و غایی‌ترین دستاورد بشری و سرنوشت محتوم جوامع انسانی در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی معرفی می‌کند و عصر مدرنیته را عصر پایان حضور دین و ایدئولوژی در عرصه‌های عمومی زندگی بشر می‌داند. پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و هزیمت ایدئولوژی سوسیالیسم، این باور بیش از پیش القا و تقویت شد که راهی جز برگزیدن ایدئولوژی لیبرالیسم و الگوی حکومتی لیبرال دموکراسی وجود ندارد. مدعای اصلی تز مردم‌سالاری دینی از منظر امام خمینی این است که به جای دموکراسی مبتنی بر اصول عرفی، انسان‌محورانه، فردگرایانه و سودانگارانه می‌توان حکومتی مردمی، اما مبتنی بر ارزشهای دینی و در چهارچوب احکام الهی برپا کرد. حضرت امام، در عصری که ادعا می‌شد دین مرده است و حداکثر به‌عنوان یک امر خصوصی و تجربه شخصی می‌تواند افاده فایده کند، «اسلام در صومعه» را به «اسلام در صحنه» تبدیل، و بر وجه جامعه‌سازی و نظام‌پردازی دین در عصر جدید تأکید کرد. ایشان بدین طریق، الگوی حکومت مردم‌سالار، اما مبتنی بر، و مقید در چهارچوب دین را به‌عنوان الگویی پیشرفته‌تر و کارآمدتر از الگوهای حکومتی غالب و عموماً سکولار، به‌ویژه الگوی لیبرال دموکراسی، مطرح کردند. واقعیت این است که متأسفانه تاکنون تلاشی جدی و درخور برای مقایسه این دو نوع نظریه سیاسی بدیل به منظور نشان دادن نقاط افتراق آنها از یکدیگر یا احیاناً برخی وجوه اتفاق آنها با یکدیگر و مآلاً ایضاح مدعای رجحان الگوی مردم‌سالاری دینی بر الگوی لیبرال دموکراسی صورت نگرفته است. مقاله حاضر تلاشی مقدماتی برای تأمین این مقصود، و فشرده‌ای از مطالعه تفصیلی نگارنده در این زمینه است.

نظریه لیبرال دموکراسی

لیبرالیسم به‌طور عام، لیبرالیسم سیاسی به‌طور خاص، و لیبرال دموکراسی به‌نحو اخص، مبتنی بر هستی‌شناسی انسان‌مدار، انسان‌شناسی لذت‌گرا، فلسفه اجتماعی فردگرا، و فلسفه حقوق تکلیف‌گریزند. در واقع، روح کلی و اصول بنیادین فلسفه سیاسی لیبرال دموکراسی، به‌نحو مستقیم یا غیرمستقیم، متأثر از همین پیش‌فرضهاست و در چنین بستر نظری، قابل فهم و ریشه‌یابی می‌باشد.

در نظریه لیبرال دموکراسی، از حیث هستی‌شناسی، انسان، تنها مرجع تعیین غایات خویش و یگانه معیار هر غایت، حقیقت و ارزش، و مستقل از هر گونه نیروی ماوراءالطبیعی و فرانسسانی است. از این منظر، در تحلیل نهایی، هر انسانی اهداف، منافع و مصالح خویش را خود تعیین می‌کند و خود، بهترین و نهایی‌ترین داور اهداف خویش می‌باشد (بوردو ۱۳۷۸: ۹۳ و ۹۵؛ لوین ۱۳۸۰: ۱۰۹). انسان‌شناسی لیبرالی که مبتنی بر میل‌گرایی و سودانگاری انسان است نیز بر همین مبنا بنا شده است. در این نگاه، انسانها در سرشت خود، به‌جای انگیزه‌های معنوی، خیرخواهانه یا جمع‌گرایانه، غالباً به‌واسطه منفعت‌طلبی و خودخواهی برانگیخته می‌شوند. در نظریه لیبرال دموکراسی، هیچ معیار آرمانی وجود ندارد بلکه تنها منافع افراد مطرح است که آن هم نهایتاً به خواسته‌ها و امیال آنان تحویل و تقلیل می‌پذیرد (ناتراون ۲۰۰۰: ۹؛ لوین ۱۳۸۰: ۵۲، ۷۹ و ۱۹۳).

در حوزه فلسفه حقوق، باید گفت که از منظر لیبرال دموکراسی متأثر از اصل اومانیزم، تمامی حقوق ناشی از اراده و خواست مردم تلقی می‌شوند (وینسنت ۱۳۷۸: ۱۷۷). از نظر سیاسی نیز اراده‌های فردی برای تدبیر امور، دست به دست هم می‌دهند و به قانون بدل می‌شوند. از این رو خرد و اراده - همه یا اکثریت - مردم، یگانه سرچشمه قانون شناخته می‌شود. طبعاً در این نگاه، حقوق الهی، معنا و جایگاهی نخواهد داشت. از طرفی، این نظریه به مرجعیت حقوق طبیعی فرد بما هو فرد قائل است و نه هیچ مرجع دیگری (بوردو ۱۳۷۸: ۴۹ و ۷۱). بنابراین در این نگاه، کمتر جایی برای حقوق اجتماعی مستقل و معارض با حقوق فردی باقی می‌ماند و در صورت تزامن با حقوق فردی این حقوق اجتماعی است که باید عقب‌نشینی کند و قربانی شود.

اصولاً در فلسفه اجتماعی لیبرال دموکراسی، فرد هم حقیقی‌تر از جامعه، و هم مقدم بر آن است. این تقدم به طور متفاوت تفسیر شده است و می‌تواند طبیعی یا اخلاقی باشد. ایده تقدم طبیعی فرد بر جامعه، فرد را حقیقی‌تر از جامعه و به لحاظ هستی‌شناختی، مقدم بر پدیده‌های اجتماعی و اصیل‌تر از آن می‌انگارد. در این نگاه، جامعه، وجودی جمعی و خارج از فرد و مستقل از تک‌تک عناصر متشکله خویش با غایتهای ویژه خود نیست که از پیش در راستای رسیدن به همین غایتها، سامان یافته باشد. جامعه چیزی نیست جز برآیندی از افراد متمیزه که دارای آمال و امیال خاص خویش می‌باشند. مقصود از تقدم اخلاقی نیز تقدم و اولویت غایات، منافع و مصالح فردی بر منافع و مصالح اجتماعی می‌باشد (بشیریه ۱۳۷۹: ۱۴؛ بوردو ۱۳۷۸: ۹۷-۹۴، ۱۱۹؛ وینسنت ۱۳۷۸: ۵۵).

در مبانی فلسفه سیاسی نظریه لیبرال دموکراسی که کاملاً متأثر از مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه حقوق و فلسفه اجتماعی آن می‌باشد نوعی بی‌اعتمادی و حتی خصومت عمیق نسبت به حوزه سیاست و قدرت سیاسی را در تقدیر قرار دارد؛ بدین معنی که حوزه سیاست و قدرت اولاً و بالذات، به هیچ وجه ارجمند، مطلوب و خوشایند نیست؛ بلکه ثانیاً و بالعرض، به مثابه شری اجتناب‌ناپذیر بدان تن در داده می‌شود. نهادهای سیاسی به خودی خود ارزشی ندارند و ارزش آنها موکول به ممانعت از بدبختی بیشتر است. وانگهی، سیاست باید جدای از حوزه مدنی تحت الشعاع جامعه قرار گیرد تا حداقل محدودیت را برای افراد و گروههای اجتماعی ایجاد کند. در این نظریه، دولت به مثابه وسیله‌ای بی‌طرف و صرفاً برای حفظ جامعه مدنی یا حفاظت از حوزه غیرسیاسی فعالیت افراد پذیرفته می‌شود (گاتمن ۱۹۹۶: ۶۴ و ۷۴؛ وینست ۱۳۷۸: ۴۸-۴۰؛ بشیریه ۱۳۷۹: ۱۱؛ لوین ۱۳۸۰: ۱۰۳؛ هولدن ۱۹۹۳: ۱۷، بوردو ۱۳۷۸: ۶۹).

علاوه بر استقلال حوزه مدنی از حوزه سیاسی، در نظریه لیبرال دموکراسی، حوزه سیاسی نیز از حوزه دین مستقل تلقی می‌شود و متقابلاً دین نیز از حضور و مداخله در عرصه سیاسی و بلکه تمامی عرصه‌های عمومی (فرهنگ، اقتصاد، اجتماع) ممنوع و محذور می‌گردد. به‌طور خلاصه، سکولاریزم از نتایج بلافصل دموکراسی لیبرالی و پیشفرضهای فلسفی آن است. منتج از چنین نگاهی، دیانت و سیاست به هیچ وجه در ظرف واحدی نمی‌گنجد (بوردو ۱۳۷۸: ۱۱۴).

به‌طور بنیادی در نظریه لیبرال دموکراسی هر سامان سیاسی و اجتماعی نامشروع است مگر آنکه ریشه در رضایت همه کسانی داشته باشد که تحت آن سامان زندگی می‌کنند. رضایت یا موافقت این مردم، شرط اخلاقی برای جواز تحمیل آن نظم بر آنان می‌باشد (والدرون ۱۹۸۷: ۱۳۷؛ گاردباوم ۱۹۹۶: ۳۸۵ و ۴۰۱). این ایده از آنجا ریشه می‌گیرد که در نظریه مذکور، این خود فرد است که هم سرچشمه همه حقوق - از جمله حق حاکمیت - و هم غایت همه نهادهای سیاسی و اجتماعی به‌شمار می‌آید (بوردو ۱۳۷۸: ۴۹). بنابراین، در نظریه لیبرال دموکراسی، مشروعیت سیاسی کاملاً و ذاتاً مردمی است و رأی مردم مستقلاً، فی‌نفسه و بالتامه، مشروعیت‌بخش محسوب می‌شود (ارمه ۱۳۷۶: ۹۳-۹۲).

دولت در نظریه لیبرال دموکراسی نمی‌تواند دارای غایتی ویژه خود باشد و بر مبنای آن اعمال قدرت کند. دولت لیبرالی باید در قبال شیوه‌های مختلف زندگی، خنثی و بی‌طرف باشد و نایستی برداشتهای خاصی از «زندگی مطلوب» را ترویج یا تحذیر کند. هیچ دولتی نمی‌تواند در مقام

آموزگار، مفهوم خاصی از خیر و سعادت را در میان مردم تبلیغ کند (بوردو ۱۳۷۸: ۵۵؛ همپشایر ۱۹۷۸: ۱۲۷؛ کیملیکا ۱۹۸۹: ۸۴-۸۳؛ اکرمین ۱۹۸۰: ۱۱؛ محمودی ۱۳۷۶: ۲۹-۱۲۸؛ ساندل ۱۹۸۴: ۸۱ و ۲۴-۱۲۳). در نظریه لیبرال دموکراسی، وظیفه و نقش حکومت، نقش خادم، مدیر، نگهبان و داور در جامعه است. دولت بر اساس اصل بهزیستی و آسایش مردم، مأمور اداره امور و تأمین خدمات برای مردم است. دولت، تنها ابزاری است برای ارضای خواسته‌های مردم (به عبارتی، تنها رتق و فتق خواسته‌های مورد نظر شهروندان) و نه وسیله‌ای برای پرورش انسانهای خوب. دولت، هرگز متعهد نیست که مردم را از لحاظ بینش اصلاح کند؛ بلکه فقط تعهد دارد خوشبختی دنیوی و اراده آزاد و راحت زندگی جمعی مردم را به بهترین نحو تأمین کند. به علاوه، حکومت نباید چیزی بیش از «نگهبان شب» جامعه باشد که فقط تضمین می‌کند قواعد رقابت و همکاری رعایت می‌شوند و، شاید همچنین، چیزی بیش از «داور» جامعه نباشد که اختلافات را در صورت بروز، حل و فصل کند (بوردو ۱۳۷۸: ۶۰؛ راز ۱۹۸۲: ۹۹؛ محمودی ۱۳۷۶: ۸۱-۸۰؛ بلامی ۱۹۹۹: ۵۳؛ لوین ۱۳۸۰: ۵۳). این ایده از آنجا نشأت می‌گیرد که بنا به پیشفرضهای معرفت‌شناختی این نظریه، عقیده راستین، خیر و سعادت واقعی و حاق واقع، ناشناختنی‌اند و هیچ شخص حقیقی یا حقوقی، از جمله دولت، نمی‌تواند مدعی شناخت آنها و بالمآل تحمیل و حتی ترویج الزامات عملی چنین شناختی باشد. در نتیجه، «دین» که مدعی گزاره‌های جهان شمول لامکانی - لازماتی و شناخت‌کنه حقیقت، خیر و سعادت می‌باشد به «ایمان» فروکاسته و امری شخصی تلقی می‌شود. در این نگاه، خیر و سعادت فرد و جامعه به خود افراد و جامعه و نهاده شده است و در نتیجه، دولت، وظیفه و اختیار تعیین و تحمیل الگوی ارزشی و نظریه اخلاقی خاصی را به فرد و جامعه ندارد. دولتها تنها مسئول آباد کردن دنیای مردم (تأمین امنیت و رفاه و آزادی)‌اند و حق ندارند در امور معنوی و اعتقادی مردم دخالت کنند. از طرفی، بر این اساس، کنار نهادن اعتقادات شخصی و اتخاذ اعتقادات و ارزشهایی که دولت، مبلغ و مروج آنهاست، در واقع، ترجیح بلامرجح محسوب می‌شود.

در خصوص حدود مشروع حق دولت برای مداخله اجبارآمیز در شئون گوناگون زندگی افراد باید گفت که بر اساس اصل جدایی بنیادی حوزه سیاسی از حوزه اجتماعی - سیاست از جامعه - نظریه لیبرال دموکراسی اصولاً یک دکتترین سیاسی مبنی بر حکومت محدود است. بر طبق اصول لیبرالیسم، حق دولت برای دخالت در زندگی خصوصی و مدنی باید با قیودی نیرومند و مشخص محدود گردد. ایده «جامعه مدنی» غیر سیاسی و سیاست خارج از جامعه و جدا از حیات عادی

اجتماعی و تحدید قدرت دولت در مقابل حقوق فرد در جامعه نزد لیبرال دموکرات‌ها حامل همین معناست. همه اینها بدان خاطر است که تأمین و تضمین آزادی به عنوان اساسی‌ترین ارزش لیبرالی مستلزم حداقلی بودن ترتیبات سیاسی پنداشته می‌شود (لوین ۱۳۸۰: ۳۷ و ۱۰۳؛ گاتمن ۱۹۹۶: ۶۴ و ۷۴؛ وینسنت ۱۳۷۸: ۴۰ و ۴۶؛ بشیریه ۱۳۷۹: ۱۱؛ هولدن ۱۹۹۳: ۱۷؛ بوردو ۱۳۷۸: ۶۹).

نظریه لیبرال دموکراسی، در واقع مدافع حکومت عامه مردم است؛ یعنی حکومتی که در آن حق انتخاب کردن و انتخاب شدن برای همه مردم علی‌السویه است. در نظریه مذکور، ویژگی اخلاقی یا کمالات روحی و معنوی خاصی برای متصدیان مناصب سیاسی به‌عنوان پیش‌شرط در نظر گرفته نشده و تصدی مناصب، مشروط به آنها نشده است.

در این نظریه آزادی صبغه‌ای بیرونی و ربطی دارد. بدین معنی که آزادی، چندان حالتی از بودن نیست بلکه رابطه‌ای اجتماعی (رابطه‌ای میان انسانها) است. انسان آزاد (یا غیر آزاد) است که عملی را نسبت به دیگران انجام دهد (یا از انجام آن، خودداری کند). بنابراین، و به بیانی، آزادی برای لیبرالیسم عبارت است از عدم محدودیت یا مداخله اجباری در انجام آنچه شخص می‌خواهد یا نمی‌خواهد انجام دهد. آزادی فقط به معنای عادی «استقلال» و عدم مداخله دیگران است. آزادی، توانایی هر انسان برای عمل کردن بر طبق اراده خاص خویش است بی آنکه ملزم به تن دادن به الزامات دیگری (جز مراعات آزادی دیگران) باشد. بنابراین، لیبرالیسم هیچ دکترین اثباتی خاصی درباره اینکه مردم در زندگی‌شان چه سلوکی داشته باشند یا چه انتخاب شخصی‌ای اتخاذ کنند، ندارد (وینسنت ۱۳۷۸: ۴۳؛ بوردو ۱۳۷۸: ۵۰-۴۷؛ گرای ۱۹۹۰: ۵۱). محدودیت‌های آزادی در نظریه لیبرال دموکراسی دارای سه ویژگی عینیت، تعمد و بیرونی بودن است. بنابراین، در این نگاه، قید و بندهای درونی (نفسانی) و یا قیودی که انسانها خواسته یا ناخواسته در تحقق یا بسط آزادی خویش ایجاد می‌کنند، اصلاً لحاظ نمی‌شود (وینسنت ۱۳۷۸: ۶۳-۶۲). در نظریه لیبرال دموکراسی، آزادی غالباً در معنایی منفی (آزادی از) به کار می‌رود که بیشتر ناظر بر محدودیت‌هایی است که باید رفع و برطرف شوند. در تعریف، آزادی منفی به معنای فقدان قید و بند در انجام خواسته‌های فرد و به مثابه شرایطی که در آن شخص مجبور نیست، در امورش مداخله نمی‌شود و تحت فشار نیروهای بیرونی (از جمله دولت) قرار نمی‌گیرد، تلقی می‌شود (افروغ ۱۳۷۹: ۶). در این برداشت، فرد باید به حال خود واگذاشته شود تا بتواند از حداکثر آزادی ممکن و حداقل محدودیت بهره‌مند شود. به اعتقاد کوهن در نظریه لیبرال دموکراسی در هیچ جامعه دموکراتی به هیچ وجه نباید آزادی سخن

گفتن و نشر کردن، محدود شود. نایست برای بیان و بنان هیچ محدودیتی برقرار کرد. بیان باید کاملاً آزاد باشد. آزادی انتقاد، آزادی ابراز عقاید مخالف - هر قدر هم ناپسند، زیان بخش، یا انحرافی باشند - در یک دموکراسی باید به طور مطلق آزاد باقی بمانند (کوهن ۱۳۷۳: ۸۷-۱۸۰ و ۲۵۷؛ بشیریه ۱۳۷۴: ۲۳-۲۴؛ هولدن ۱۹۹۳: ۳۲-۳۳؛ گرای ۱۹۹۰: ۴۸؛ وینسنت ۱۳۷۸: ۶۲؛ گاتمن ۱۹۹۶: ۷۴).

نظریه مردم‌سالاری دینی امام خمینی

«مردم‌سالاری دینی» هر چند در سالهای اخیر به گفتمان تازه‌ای در عرصه فلسفه و نظریه سیاسی معاصر تبدیل شده است، اما گفتگو و مناقشه بر سر چیستی و چگونگی نوعی حکومت مردمی که، در عین حال، نسبتی با دین و چهارچوبه‌های آن داشته باشد، به هیچ روی، موضوعی بی سابقه نیست. از چندین دهه پیش تاکنون در کشور ما چنین الگویی از حکومت تحت عناوین و نامهای مختلفی مانند «دموکراسی اسلامی»، «دموکراسی دینی»، «دموکراسی متعهد»، «جمهوری اسلامی»، «حکومت دینی»، «حکومت الهی»، «نظام اسلامی»، «حکومت اسلامی» و غیره از سوی اندیشه‌ورزان این حوزه مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. وانگهی، از آنجا که در بدو پیروزی انقلاب اسلامی، مبانی نظری و فلسفه سیاسی نظام حکومتی جایگزین، هنوز به اندازه کافی تئوریزه نشده بودند؛ مفهوم «جمهوری اسلامی» در بیان پایه‌گذاران فکری این نظام، هم به عنوان یک نظریه و هم به مثابه یک نظام سیاسی محقق و تعیین یافته مطرح می‌شد. در واقع، تا پیش از طرح ایده «مردم‌سالاری دینی» این دو ساحت چندان از یکدیگر متمایز نشده بودند و «جمهوری اسلامی»، لفظی واحد برای ایفای مقصود در دو سطح تحلیل، یعنی سطح نظام و سطح نظریه بود؛ با این تفصیل که غالباً جزء اول این مفهوم یعنی «جمهوری» به نظام یا شکل (سطح انضمامی) و جزء دوم آن یعنی «اسلامی» به بعد نظری یا محتوای (سطح انتزاعی) حکومت نسبت داده می‌شد (مطهری ۱۳۷۸: ۷۹-۸۰). در واقع، تنها در سالهای اخیر است که با قوت گرفتن برخی چالشهای نظری در خصوص بنیادهای نظری نظام جمهوری اسلامی از یک طرف، و هجده غربیان در جهت هژمونیک کردن الگوی حکومتی «لیبرال دموکراسی» از طرف دیگر، تفکیک نظری این دو سطح و تمایز تحلیلی آنها از یکدیگر ضرورت یافته و با طرح مفهوم «مردم‌سالاری دینی» مجال برای اندیشه‌ورزی در این زمینه فراهم آمده است. ما در این مقال، درصدد برساخت تیپ‌ایده‌آلی از نظریه مردم‌سالاری دینی از دیدگاه امام خمینی به عنوان نظریه پرداز اصلی آن، به وسیله استخراج

حد متیقنی از عناصر و مؤلفه‌های اصلی این نظریه می‌باشیم. بی‌تردید، نظریه مردم‌سالاری دینی امام نیز مانند نظریه لیبرال دموکراسی مبتنی بر هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه حقوق و فلسفه اجتماعی خاصی می‌باشد که توجه بدانها ما را در فهم بهتر این نظریه و تمایز آن از دیگر نظریه‌های رایج در فلسفه سیاسی معاصر یاری می‌رساند. با این حال، ما در اینجا رویکرد متفاوتی را برگرفته و سعی می‌کنیم از طریق بررسی مؤلفه‌های فلسفه سیاسی و به‌طور خاص نظریه مردم‌سالاری دینی امام خمینی این مبانی را شناسایی کنیم.

امام در فلسفه سیاسی، بر اساس دلایل عقلی (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۴-۲۶؛ ۱۳۶۵: ۲۳؛ ۱۳۷۸ ج ۹: ۱۱-۱۳) مستندات نقلی (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۶-۲۶؛ ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۴۲۲؛ ۵: ۱۸۸ و ۳۸۹-۹۰) و شواهد تاریخی (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۴-۲۶؛ ۱۳۷۸ ج ۲: ۶۰-۳۵۹ و ۳۷۳) به ضرورت عقل، تأیید، تأکید و بلکه ایجاب شرع و نیز گواه تاریخ (سنت و رویه پیامبر اکرم (ص)) میان دین و سیاست در ساحت نظر نوعی همسازی، تلاؤم و حتی اینهمانی وجود دارد و لذا چنین همنشینی‌ای در مقام عمل نیز باید وجود داشته باشد. سیاست‌ورزی، عین دین‌داری است و بالعکس. این دو نه تنها هیچ تناقض و تضادی با هم ندارند، بلکه مکمل و متمم یکدیگرند. البته به واسطه شمول احکام و دستورات دینی بر امور و مسائل سیاسی، سیاست، ذیل دین و تحت اشراف و هدایت آن قرار می‌گیرد. در این نظریه، پیوستگی میان دین و سیاست به پیوند میان دین و دولت راه می‌برد. بدین معنا که دین، متولی اداره جامعه، و مقوم دولت در شئون مختلف آن می‌باشد. در سطحی انضمامی‌تر، همین همسازی و همنشینی میان دین و مردم‌سالاری و بالتبع، حکومت دینی و حکومت مردمی نیز وجود دارد. از منظر امام، سالاری و ارجمندی مردم با اصول و احکام دین اسلام نه تنها منافات ندارد، بلکه حتی از آموزه‌های اساسی آن تلقی می‌شود. با وجود این، در نظریه مردم‌سالاری دینی، خواست و اراده مردم، مقید و مشروط به حدود و ثغور احکام قطعی دین است و مادام که رأی و نظر مردم، تضاد و تناقضی با نصوص دینی ندارد مشروع و مقبول خواهد بود (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۵: ۳۸۹؛ ۱۰: ۳۵۳). با این دیدگاه، حکومت دینی در عین اینکه الهی است مردمی نیز هست و تضادی بین این دو وجود ندارد. در این نظریه، نه دینی بودن حکومت به معنی نفی حقوق مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش است و نه مردم‌سالاری به معنی متداول «دموکراسی» یا همان «مردم‌مداری»، یعنی تن در دادن بی‌چون و چرا به امیال و اهواء مردم، و اصول و احکام دین را تابع خواسته‌های متغیر انسانها قرار دادن.

در نظریه مردم‌سالاری دینی امام، بر اساس اصل توحید، احکام هیچ‌کس — اعم از حقیقی و حقوقی — بر کس دیگر نافذ نیست، مگر حکم خدای جهان. این بدان دلیل است که همه چیز و همه کس، مخلوق و مملوک اویند. لذا عقل، حکم او را بر همه کس نافذ و لازم‌الاطاعه می‌داند. انسانها آزاد آفریده شده‌اند و اصل بر عدم ولایت بشری بر یکدیگر است، چرا که حاکم حقیقی بشر خداست و حکومت، در اصل، متعلق به خداست. هیچ ولایتی و هیچ حاکمیتی بر انسانها مقبول نیست مگر اینکه شارع آن را تنفیذ کرده باشد. از آنجا که خداوند خالق هستی و انسان است حق سلطه مشروع، منحصر به اوست و تنها اوست که می‌تواند این حق سلطه را به کسانی اعطا و احاله کند. از این رو، اصل اولی که «عدم سلطه» انسانها بر یکدیگر است، تنها به اذن الهی قابل نقض است (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۴۳: ۲۹۸؛ ۱۳۷۸ ج ۱۰: ۳۵۳). اما تنفیذ و اذن شارع به چیست؟

در پاسخ به این سؤال باید به یک تمایز مفهومی مهم یعنی تمایز میان «حقانیت» و «مقبولیت» در دیدگاه امام توجه کرد. بحث از مقبولیت، به حق حکومت بالفعل — و نه الزاماً حق ذاتی و بالقوه برای حکومت — راجع است. در مشروعیت سیاسی، مسأله این است که چه کسی و چرا حق دارد اعمال حاکمیت کند و به ابزارهای اعمال قدرت مجهز و در صورت لزوم، متمسک گردد. اما حقانیت، بیشتر به حق حاکمیت بالقوه راجع است و معطوف به داشتن حق ذاتی و نفس‌الامری برای حاکمیت می‌باشد. وجه متمایز اصلی نظریه مردم‌سالاری دینی امام از نظریه لیبرال دموکراسی، از جمله، در کنار هم نشان دادن این دو رکن اساسی مشروعیت می‌باشد. می‌توان گفت که در دیدگاه امام حکومتی مشروع است که اولاً، در مدار اصول و قوانین دینی حرکت کند و مجری احکام دین باشد. بدین معنی که باید اقتدارش را بر این قاعده بنیان نهد که اراده خداوند را مطابق متون قطعی و حیاتی به اجرا درآورد (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۳: ۵۴-۵۲؛ ۱۳۷۸ ج ۱۰: ۳۵۳). ثانیاً، تحمیلی نباشد و بر اساس رأی و خواست مردمی بنا شود و در مقابل اراده مردم نباشد (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۶۲؛ ۱۹: ۱۳۷۸؛ ۳۴۳: ۱۱ ج ۱۱: ۳۴؛ ۵: ۳۲۴؛ ۸: ۱۷۳؛ ۴: ۴۷۹؛ ۱۴: ۱۶۵). بنابراین، حکومتی مشروع است که هم به واسطه اجرای احکام و قوانین دین و پاس‌داشت حریم حرمت‌های دینی، حقانیت داشته باشد (رکن الهی یا دینی مشروعیت) و هم به پشتوانه اراده و خواست مردم برای حکومت کردن، واجد مقبولیت باشد (رکن مردمی مشروعیت). نه حقانیت محض، حکومتی را مجاز به اعمال حاکمیت و به کارگیری اهرمهای قدرت می‌کند و نه مقبولیت محض، بدون داشتن حقانیت و رعایت موازین و مقررات دینی. اما در نظریه مردم‌سالاری دینی امام، حقانیت و مقبولیت حکومت

(سطح تحلیل ساختاری)، شروط لازم برای مشروعیت آنند و نه شروط کافی. از این منظر، علاوه بر سطح ساختار، در سطح عاملیت (کارگزاران سیاسی) نیز باید همان حقانیت و مقبولیت وجود داشته باشد. نظریه مردم‌سالاری دینی امام، ملاحظات خاصی درباره ویژگیها و صفات حاکم یا حاکمان در چنین حکومتی (حکومت حقانی و مقبول) دارد. در این نظریه، حاکمی مأذون به حکومت از جانب شارع خواهد بود که هم حقانیت داشته باشد و هم مقبولیت. حقانیت حاکم برای حکومت، به واسطه احراز شرایط مقرر از جانب شارع (مانند تقوا، عدالت، فقاقت و کفایت) تأمین می‌شود (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۳: ۶۱-۵۸؛ ۱۳۶۵: ۳۱-۲۹؛ ۱۳۷۸ ج ۳: ۳۰۵) و مقبولیت وی نیز با رأی، پذیرش و انتخاب مردم (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۸: ۱۷۳؛ ج ۴: ۴۷۹). نتیجه فرعی مبحث فوق این است که دایره انتخاب مردم - به عنوان شرط تأمین رکن مقبولیت - محدود به دارندگان معیارهای تعیین شده برای حاکم از جانب شارع می‌باشد. در واقع، انتخاب و رأی مردم در نظریه مردم‌سالاری دینی، گزینشی است در میان صالحان (دارندگان علم به قوانین الهی، تقوا، عدالت و کفایت) برای یافتن افراد اصلح. بنابراین، در مجموع می‌توان گفت که در نظریه مردم‌سالاری دینی امام، مشروعیت حکومت و حاکمان، دو رکن و پایه دارد: اول، رکن دینی (حقانیت) که مربوط به محتوای حکومت و ویژگی حاکمان می‌باشد و چگونگی آن از ناحیه دین، تعیین می‌شود. دوم، رکن مردمی (مقبولیت) که مربوط به صورت یا شکل حکومت و نیز انتخاب یا پذیرش مردم - در مقام تأسیس نظام حکومتی و یا برگزیدن از میان دارندگان صفات مقرر از جانب شارع - می‌باشد و در حیطه اختیارات و حقوق آنهاست. مشروعیت ساختاری، شرط لازم و مشروعیت عاملیتی، شرط کافی برای حق اعمال حاکمیت محسوب می‌شوند.

اما آنچه گفته شد، مربوط به شرایط «مشروعیت‌زایی» بود. علاوه بر این، در خصوص «مشروعیت‌زدایی» و بحث تداوم مشروعیت یا زوال آن در نظریه مردم‌سالاری دینی امام، دو شرط تعیین شده است که یکی جنبه بیرونی و دیگری جنبه درونی دارد. مکانیسم بیرونی زوال مشروعیت، زایل شدن شرط مقبولیت، و مکانیسم درونی زوال مشروعیت، زایل شدن شرط حقانیت برای حکومت و حاکمان است. زوال هر کدام از دو شرط حقانیت و مقبولیت، منجر به زوال کلیت مشروعیت و حق اعمال حاکمیت و قدرت می‌گردد. زوال مقبولیت با ادبار مردم، و زوال حقانیت با از دست رفتن و زایل شدن شرایط مقرر برای حاکم از جانب شارع محقق می‌گردد. از منظر مردم‌سالاری دینی امام، هر چند رأی و اقبال مردم به تنهایی ایجاد مشروعیت

نمی‌کند، اما ادبار مردم نسبت به حاکم یا حاکمان، یکی از دو رکن و شرط لازم مشروعیت است و بنابراین کل آن را زایل می‌کند. علاوه بر این مکانیسم بیرونی و حتی صرف‌نظر از آن، یک مکانیسم درونی هم برای زوال مشروعیت وجود دارد که حتی پیش از به کار افتادن آن مکانیسم بیرونی، به صورت ارتجالی، مشروعیت را از کسانی که پیش از این واجد آن بوده‌اند، سلب می‌کند. این مکانیسم بیشتر مربوط به زایل شدن رکن الهی مشروعیت، و در واقع زوال شرایطی چون عدالت و تقوا برای منتخبان مردم (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۴: ۴۹۵) و یا عمل نکردن به وظایف دینی خویش می‌باشد (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۵: ۴۱۰).

امام خمینی از گزارهٔ تلازم دین و سیاست، و در واقع شمول احکام و دستورات دینی بر امور و مسائل سیاسی، فراگیر بودن شئون حکومت و اطلاق این شئون بر تمامی جنبه‌های زندگی افراد تحت حکومت را استنتاج می‌کند. حکومت مورد نظر در نظریهٔ مردم‌سالاری دینی امام، حکومتی شامل و فراگیر است که بر تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی — و نه خصوصی — افراد تحت حکومت، اطلاق بالقوه دارد و در صورت اقتضا (مثلاً برای تأمین مصالح جمعی) به فعل درمی‌آید. چنین حکومتی، هدایت و تدبیر جامعه را در همهٔ شئون و ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به عهده می‌گیرد (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۵: ۳۸۹). هر چند احتمالاً در نگاه اولیه و سطحی، حکومت مورد اشاره، بسیار مبسوط‌الید و مطلق‌العنان می‌نماید، اما در واقع، مقیدترین و مشروط‌ترین حکومتها نسبت به سایر الگوهای حکومتی است؛ چرا که در نظریهٔ امام، حدود اختیارات حکومت، محدود به موازین و مقررات ثابت و لاینغیر دینی است و چهارچوب اصلی حکومت مردم‌سالار مبتنی بر دین، قانون الهی و احکام قطعی شرع است (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۳: ۵۴-۵۲؛ ۱۳۷۸ ج ۱۰: ۳۵۳).

نظریهٔ مردم‌سالاری دینی امام، دو سنخ وظیفهٔ کلی برای حکومت مطلوب، تعریف می‌کند: اول، وظایف و کارکردهای عمومی، اولیه و بدیهی همهٔ حکومتها مانند تأمین بهداشت، امنیت، رفاه و... نوع دوم، و در واقع اصلی‌ترین وظیفهٔ حکومت، مربوط به بسط و ترویج فضایل اخلاقی، اعتدالی ابعاد معنوی آحاد جامعه و در یک کلام، انسان‌سازی، هدایت جامعه به سوی کمال، و تأمین مصالح فردی و جمعی مردم می‌باشد (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۸ ج ۱۳: ۴۳۳).

از نظر امام خمینی، آزادی، بخشی از حقوق مسلم حکومت‌شوندگان است و از ارکان یک نظام مردم‌سالار دینی محسوب می‌شود. در چنین نظامی اظهار عقیده آزاد است (ر.ک. به: امام خمینی

۱۳۷۸ج ۵: ۴۷۶). «هر فردی از حق آزادی عقیده و بیان برخوردار خواهد بود» (امام خمینی ۱۳۷۸ج ۵: ۱۳۹). ایشان علاوه بر آزادی عقیده و بیان، به «آزادی عمل» نیز معتقدند. به عنوان مثال، ایشان با تأکید بر آزادی احزاب و تشکلهای سیاسی اظهار می‌داشتند که «احزاب آزادند که مخالفت با ما یا با هر چیزی بکنند» (۱۳۷۸ج ۵: ۴۸۲). اما باید بدین نکته نیز توجه داشت که از نظر امام، این آزادیها مطلق و بی‌قید و شرط نیستند و خصوصاً زمانی که بخواهند در عرصه عمومی اعمال شوند باید مقید و مشروط گردند. قید اول آزادی که اختصاصی هم به حکومت دینی ندارد بلکه منطبق با منطقی و عقل سلیم است این است که در آن مصالح جمعی و حقوق اجتماعی لحاظ گردد، بدین معنی که آزادیهای مذکور، اولاً به لحاظ پیامدی مضر به حال مملکت نباشند (امام خمینی ۱۳۷۸ج ۵: ۲۹۵). مثلاً ایشان در جایی تأکید می‌کنند که ما به «هیچ فرد و یا گروه وابسته به قدرتهای خارجی، اجازه خیانت نمی‌دهیم» (امام خمینی ۱۳۷۸ج ۵: ۱۳۹). اما قید دوم که صبغه اخلاقی و دینی دارد و مختص مردم‌سالاری دینی است آن است که آزادیهای فردی و گروهی، دست کم در مقام بروز و ظهور اجتماعی و در عرصه عمومی در چهارچوب و محدوده موازین و احکام دین رسمی باشند و از آن تجاوز نکنند (امام خمینی ۱۳۷۸ج ۸: ۱۲۱). بنابراین، نظریه مردم‌سالاری دینی امام حد و مرز آزادی را صرفاً مراعات آزادی دیگران نمی‌داند، بلکه تأکید می‌کند که آزادی را علاوه بر آزادی دیگران، مصالح خود فرد و همچنین مصالح اجتماع و حتی مصلحت انسانیت به طور کلی می‌تواند محدود کند. به عبارت دیگر، آزادیهای فردی و اجتماعی نباید منافعی حیثیت ذاتی انسان بماهوانسان، موهن نسبت به مقدسات، باورها و عواطف دینی افراد جامعه و نیز ناقض اصول و احکام دین و مصالح نظام سیاسی - اجتماعی مبتنی بر چنین اصولی باشد.

اکنون پس از استخراج اصول اساسی نظریه مردم‌سالاری دینی می‌توانیم به تصویری از مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، فلسفه اجتماعی و حقوقی این نظریه در تفکر امام دست یابیم. مقدمتاً باید گفت که در هستی‌شناسی امام، اراده، خواست و حاکمیت خداوند به عنوان خالق هستی، فوق همه خواستها، اراده‌ها و حاکمیتهاست. به همین جهت، اراده و حق حاکمیت انسان در طول اراده و حاکمیت خداوند قرار دارد. حاکمیت، اساساً متعلق به خداوند است و هیچ حاکمیتی بدون اذن و تنفیذ او، مشروع نیست (اصل خدامحوری). علاوه بر این می‌توان گفت که ایشان، نگاهی غایت‌گرا به هستی و مافیها دارند. بدین معنی که از این منظر، عالم هستی و مخلوقات خداوند، ماهیتی از اوایی و به سوی اوایی دارند و برای غایت معینی خلق شده‌اند که به سوی آن در حرکتند.

به همین جهت، خداوند به عنوان یگانه خالق هستی، تنها مرجع و مصدر تعیین غایات زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی انسانهاست. سومین اصل بنیادی نظریه مردم‌سالاری دینی امام، نگاه کل‌گرا به جهان است که برحسب آن میان دنیا و آخرت، ماده و معنا، جوهر و صورت، غیب و شهود، دوگانگی وجود ندارد. بر همین اساس، کلیه حوزه‌ها و شئون زندگی فردی و اجتماعی، دینی و سیاسی انسان، یکپارچه تلقی می‌شوند و گسستگی میان آنها دیده نمی‌شود.

در فلسفه حقوق، توجه به حقوق الهی، علاوه بر حقوق انسانی، از ویژگی‌های نظریه مردم‌سالاری دینی امام به حساب می‌آید. در مردم‌سالاری دینی امام هم به حقوق انسانها نسبت به یکدیگر، و هم به مسئولیت انسان در برابر خداوند و حقی که خداوند بر انسان دارد توجه شده است. البته در این دیدگاه، حقوق انسانی در طول حقوق الهی قرار دارد نه در عرض آن. همچنین، در نظریه مردم‌سالاری دینی امام، علاوه بر حقوق مادی، حقوق معنوی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. به عبارتی، در این نظریه، حقوق انسان در موضوعاتی چون رفاه، امنیت، معاش و... خلاصه نمی‌شود؛ بلکه داشتن ایمان و عقیده و کمالات اخلاقی، سنخ دیگری از حقوق انسان است که این حقوق، طبعاً و تبعاً تکلیف یا تکالیفی را برای دیگران (افراد دیگر، نهادهای اجتماعی، حکومت و...) ایجاد و ایجاب می‌کند. از این منظر، بهترین قانون، قانونی است که هم مصالح مادی و هم مصالح معنوی انسان را به بهترین نحو مراعات کند. وانگهی، نظریه مردم‌سالاری دینی، علاوه بر حقوق فردی، برای جامعه نیز حقوقی مستقل از حقوق تک‌تک اعضای آن قائل است و حتی در برخی شرایط، مراعات این حقوق را مقدم بر رعایت حقوق فردی می‌داند. به عبارت دیگر، این نظریه هم به حقوق فردی و هم به حقوق اجتماعی انسان، از قبیل «عدالت»، «معنویت» و «امنیت»، عنایت دارد.

در فلسفه اجتماعی از منظر امام برای جامعه و نهادهای اجتماعی نیز منافع و مصالحی خاص متصور است که رعایت آنها در برخی شرایط، بر مراعات منافع فردی، تقدم دارد. بنابراین، حضرت امام هر چند فرد، منافع و مصالح او را ارج می‌نهد، اما در تراحم میان این منافع با منافع و مصالح جمعی، بیشتر جمع‌گراست تا فردگرا. از این دیدگاه، مصالح و منافع جامعه بر مصالح و منافع فرد، ارجحیت دارد و در صورت لزوم، باید فرد را فدای منافع و مصالح جامعه کرد (امام خمینی ۱۳۶۵: ۲۱-۲۰؛ ۱۳۷۳: ۹۵؛ ۱۳۷۸ ج ۱۵: ۲۱۳ و ۲۱۸).

به‌طور خلاصه، امام خمینی بر اساس هستی‌شناسی خدامحور، کل‌گرا، و غایت‌گرا، انسان‌شناسی کمال‌گرا، فلسفه حقوق مبتنی بر توجه همزمان به حقوق الهی و انسانی، فردی و اجتماعی، مادی و معنوی استوار است و به فلسفه اجتماعی جمع‌گرا و به تقدم مصالح و منافع جمعی بر منافع فردی، در فلسفه سیاسی خویش قائل است. ایشان نگاهی مثبت به سیاست دارد و امر سیاسی را از امر اجتماعی و حوزه عمومی جدا نمی‌داند. ایشان بر اساس این پیش‌فرضها به تلاؤم و همسازی میان دین و سیاست، دین و دولت، دین و مردم‌سالاری قائل است. نظریه مردم‌سالاری دینی امام مبتنی بر اصول مشروعیت دینی - مردمی، حکومت موظف به انسان‌سازی و هدایت - علاوه بر تأمین کارکردهای عمومی - حکومت بالقوه شامل بر تمامی شئون زندگی اجتماعی (به‌جز حریم زندگی خصوصی افراد) است، اما محدود به قوانین و مقررات دینی، آزادی‌جهت‌مند، مقید و مشروط به رعایت حدود الهی می‌باشد.

۳. بررسی تطبیقی مردم‌سالاری دینی امام و لیبرال دموکراسی

اکنون که مؤلفه‌ها و محورهای اصلی دو نظریه مردم‌سالاری دینی از منظر امام و لیبرال دموکراسی با تلقی رایج را بازشناخته‌ایم؛ برآیند تا آنها را به تقابل با هم بنشانیم و برجسته‌ترین نقاط اختلاف و تضاد میان آنها را دریابیم. بنای ما در این بخش، اجتناب از اطناب، و اجمال مقال است.

۱- به لحاظ هستی‌شناسی، تقابل میان نظریه‌های لیبرال دموکراسی و مردم‌سالاری دینی از منظر امام خمینی ناظر بر تقابل میان دو اصل متضاد خدامداری و انسان‌مداری است. نظریه م.د.^۱ مشعر به انحصار حق حاکمیت به خالق هستی، قائل به اراده و خواست انسان در طول و تحت اراده و خواست خداوند، به عنوان تنها مرجع تعیین غایات زندگی فردی و اجتماعی انسان، غایت‌مند دانستن مخلوقات و از جمله انسان به عنوان گل سرسبد آفرینش، و نهایتاً به هم پیوستگی کلیه شئون زندگی انسان، اعم از دنیوی و اخروی، مادی و معنوی است. در حالی که نظریه ل.د.^۲ با نگاهی دئیستی به جهان هستی، هیچ‌گونه غایت و نهایی برای انسانها، غیر از ارضای امیال و تحقق اراده انسان در این دنیا تعریف نمی‌کند. در این نگاه، انسان، تنها مرجع تعیین و تشخیص غایات خویش و یگانه معیار ارزیابی هر غایت، حقیقت و ارزش می‌باشد. بر این مبنا، اراده انسان، محور

۱. نظریه مردم‌سالاری دینی امام خمینی

۲. نظریه لیبرال دموکراسی

زندگی سیاسی و از جمله حکومت و حاکمیت است که در قالب قرارداد اجتماعی به تشکیل یک حکومت مردم مدار (دموکرات) منجر می‌شود.

۲- نظریه م.د. خداوند را منبع و منشأ همه حقوق و تکالیف می‌پندارد و قائل به حقوق بشری در طول حقوق الهی است، اما در نظریه ل.د. اراده و خواست انسان، تنها منبع و منشأ ایجاد حقوق شناخته می‌شود. قانون به عنوان مظهر عینی حقوق چیزی نیست جز سرجمع خواسته‌ها و اراده‌های فردی. طبعاً در این نگاه، حقوق الهی، معنا و جایگاهی نخواهد داشت. در نظریه م.د. تمامی قوانین موضوعه نباید از چهارچوب قوانین الهی که مبین حقوق خداوند بر انسان است تعدی کند؛ در حالی که در نظریه ل.د. خواست و اراده مردم بر هر چیزی که تعلق گیرد حجت خواهد بود و هیچ حد و مرزی برای خواست و رأی مردم متصور نیست. همچنین، در نظریه م.د.، برخلاف نظریه ل.د.، علاوه بر حقوق مادی، حقوق معنوی انسان (مانند داشتن ایمان، عقیده و کمالات اخلاقی) که ناشی از حیثیت ذاتی و طبع کمال جوی وی می‌باشد، نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. این حقوق، دیگران (افراد دیگر، نهادهای اجتماعی، حکومت و...) را مکلف می‌کند تا بسترهای مناسب را برای تحقق و اعمال آنها فراهم سازند و یا حداقل مانع آنها نشوند. از این دیدگاه، بهترین قانون، قانونی است که هم مصالح مادی و هم مصالح معنوی انسان را به بهترین نحو مراعات کند. در حالی که نظریه ل.د. حقوق انسان را در موضوعاتی چون رفاه، امنیت، معاش و... خلاصه می‌کند و نسبت به حقوق معنوی انسان لافقتضاء است. دست آخر اینکه نظریه م.د. علاوه بر حقوق فردی، برای جامعه نیز حقوقی مستقل از حقوق تک تک اعضای آن قائل است و حتی در برخی شرایط، مراعات این حقوق - از قبیل حق برخورداری از جامعه‌ای عادلانه، معنوی، دین مدار، و... - را مقدم بر رعایت حقوق فردی می‌داند. اما در نظریه ل.د. بیشتر به حقوق فردی توجه می‌شود و هیچ گونه حقوق اجتماعی، مسئولیت جمعی یا نهادی مطرح نیست.

۳- در نظریه م.د. جامعه و نهادهای اجتماعی، واجد ماهیتی فراتر و مستقل از ماهیت تک تک اعضای آن است و بر همین اساس دارای منافع و مصالحی خاص تصور می‌شود که رعایت آنها در صورت تراحم، مقدم بر منافع فردی می‌باشد. در مقابل، نظریه ل.د. مبتنی بر اصل فردگرایی اخلاقی و طبیعی است که بر اساس آن فرد هم حقیقی‌تر از جامعه و مقدم بر آن است و هم منافع و مصالح فردی بر منافع و مصالح اجتماعی، اولویت و ارجحیت دارد. فرد هم سرچشمه و هم غایت همه نهادهای سیاسی و اجتماعی به‌شمار می‌آید. غایتی مستقل از غایات فردی (مانند منافع و مصالح

عمومی) برای جمع و اجتماع متصور نیست. جامعه چیزی نیست جز برآیند آمال و امیال افراد متمیزه.

۴- نظریه م.د. بر اساس هستی‌شناسی کل‌گرایانه‌اش، حوزه سیاست را از حوزه روابط اجتماعی، و حیطة حاکمیت را از عرصه جامعه مدنی، منفک و منفصل نمی‌داند؛ بلکه بر اساس رسالتی که برای سیاست و حکومت تعریف کرده است آن را موظف به هدایت، نظارت و در صورت لزوم دخالت در کلیه حوزه‌های عمومی می‌داند. اما در نظریه ل.د. سیاست باید جدای از حوزه مدنی و تحت‌الشعاع آن قرار گیرد تا حداقل محدودیت را برای افراد و گروه‌های اجتماعی ایجاد کند. در این نظریه، دولت، به مثابه وسیله‌ای بی‌طرف و صرفاً برای حفظ جامعه مدنی یا حفاظت از حوزه غیرسیاسی فعالیت افراد، تعریف می‌شود.

۵- در نظریه م.د. نه تنها میان دین و سیاست، نوعی همسازی، تلاؤم و حتی اینهمانی وجود دارد، بلکه به دلیل شمول احکام و دستورات دینی بر امور و مسائل سیاسی، سیاست در ذیل دین و تحت اشراف و هدایت آن پنداشته می‌شود. اما نظریه ل.د. با تقلیل دین به ایمان و تجربه دینی و نیز با تکیه بر اصل سکولاریسم، دین را از حضور و مداخله در عرصه سیاسی و بلکه تمامی عرصه‌های عمومی (فرهنگ، اقتصاد، اجتماع) برحذر می‌دارد.

۶- در نظریه م.د. امام، باور به پیوستگی میان دین و سیاست به پیوند میان دین و دولت راه می‌برد، بدین معنا که دین، متولی اداره جامعه و مقوم دولت در شئون مختلف آن می‌باشد. اما در نظریه ل.د. دین و نهادهای دینی به هیچ وجه نمی‌توانند عهده‌دار امور سیاسی و یا امور اجرایی گردند و یا در آنها مداخله کنند. دولت‌ها تنها مسئول آباد کردن دنیای مردم (تأمین امنیت و رفاه و آزادی) اند و حق ندارند در امور دینی و اعتقادی دخالت کنند.

۷- نظریه ل.د. متأثر از دوران سیاه کلیسا محوری و دین‌سالاری قرون وسطایی و نیز مسیحیت تحریف شده، بر این ایده استوار گردیده است که آموزه‌ها و احکام دینی با ارزشهای دموکراتیک و اصل حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش، هیچ مناسبتی ندارند؛ اما در نظریه م.د. که بر آموزه‌های دین اسلام استوار است سالاری و ارجمندی مردم با دین‌داری و دین‌مداری آنان، نه تنها منافات ندارد، بلکه حتی از لوازم اساسی آن تلقی می‌شود. در عین حال، در نظریه م.د. خواست و اراده مردم، مقید و مشروط به حدود و ثغور احکام قطعی دین است و مادام که رأی و نظر مردم، تضاد و تناقضی با نصوص دینی ندارد مشروع و مقبول خواهد بود. اما در نظریه ل.د. واژه

«دموکراسی» در واقع به معنی «مردم‌مداری» و تن در دادن بی‌چون و چرا به امیال و اهوای مردم است.

۸- از منظر م.د. نه تنها طبیعت و ماهیت حکومت دینی با حکومت مردمی منافای نیست، بلکه بهترین وسیله برای دخالت مردم در تعیین سرنوشت خویش تلقی می‌شود. حکومت دینی در عین اینکه الهی است مردمی نیز هست و تضادی بین این دو وجود ندارد. در این نظریه نه دینی بودن حکومت به معنی نفی حقوق مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش است و نه مردمی بودن حکومت به معنی بی‌اعتنایی به قوانین و موازین دینی و اصالت خواسته‌ها و اراده‌های سیال همگانی می‌باشد. اما لیبرال دموکرات‌ها بر این اعتقادند که میان ارزشهای دموکراتیک و ارزشها و اصول دینی، حادترین تضاد و تنازع وجود دارد. از نگاه آنان دو عرصه سیاست و معنویت، و به تبع آن، حکومت مردمی و حکومت دینی ذاتاً در تقابل با یکدیگر قرار دارند و به هیچ وجه در ظرف واحدی به نام مردم‌سالاری دینی نمی‌گنجند. نتیجه منطقی چنین قرائتی از دین و مردم‌سالاری این است که هیچ حکومتی نمی‌تواند در آن واحد، هم دینی باشد و هم مردمی. حکومت دینی، غیر مردمی خواهد بود و حکومت مردمی، غیر دینی.

۹- خدامحوری و انسان‌مداری، مبنای بنای مشروعیت سیاسی حکومت و حاکمان بر دو اساس متفاوت و متضاد می‌باشند. در نظریه م.د. حق سلطه مشروع، منحصر به خداوند است و هیچ حاکمیتی - اعم از حقیقی و حقوقی - بر انسانها مشروع نیست، مگر اینکه مأذون به اذن خداوند به‌عنوان خالق و حاکم حقیقی باشد. اما در نظریه ل.د. به‌طور بنیادی هر سامان سیاسی و اجتماعی و به‌طور کلی هر حاکمیتی نامشروع و غیرمجاز است مگر آنکه تنها و تنها ریشه در رضایت و پذیرش همه یا اکثریت کسانی داشته باشد که تحت آن سامان یا حکومت زندگی می‌کنند. این ایده از آنجا نشأت می‌گیرد که در نظریه ل.د. منشأ قدرت فقط انسان و اراده اوست و این خود فرد است که سرچشمه همه حقوق، از جمله حق حاکمیت به حساب می‌آید. در حالی که بر اساس نظریه م.د. قدرت و حق حاکمیت، اصالتاً متعلق به خداوند و موقوف به تفویض و تنفیذ اوست. بر این اساس، در نظریه ل.د. مشروعیت سیاسی کاملاً و ذاتاً مردمی است و رأی مردم فی‌نفسه و بالذات، مشروعیت‌بخش محسوب می‌شود. اما در نظریه م.د. مشروعیت سیاسی و در حقیقت، برخورداری از تنفیذ و تفویض حق حاکمیت از جانب شارع، چه در سطح ساختاری و چه در سطح کارگزاران، مشروط به دو شرط حقانیت و مقبولیت می‌باشد که اولی صبغه‌ای الهی و دومی

صبغه‌ای مردمی دارد. در سطح ساختاری، حکومتی مأذون و در نتیجه مشروع است که اولاً، دایرمدار احکام و موازین دین و مجری قوانین الهی در جامعه باشد (شرط حقانیت) و ثانیاً، بر اساس خواست و رأی مردم بنا نهاده شده باشد (شرط مقبولیت). در سطح کارگزاران، حاکمی مشروع و در واقع مأذون به حکومت از جانب شارع خواهد بود که اولاً، حائز شرایط مقرر برای حاکم از جانب شارع - یعنی ملکه عدالت، تقوا و فقاہت یا علم دین، علاوه بر کفایت و صلاحیت - باشد (شرط حقانیت) و ثانیاً، مؤید به تأیید مردم و منتخب به انتخاب آنان باشد (شرط مقبولیت). در مجموع نیز، نه حقانیت محض، حکومت و حاکمی را مجاز به اعمال حاکمیت و به کارگیری اهرمهای قدرت می‌کند و نه مقبولیت محض. احراز توأمان این دو شرط، حکومت و حاکمان را مجاز و مشروع به اعمال حاکمیت بالفعل می‌کند. بر این اساس، در نظریه م.د. مقبولیت مردمی، بالاصاله و مستقلاً، مشروعیت بخش نیست، چرا که دایره انتخاب مردم - به عنوان شرط تأمین رکن مقبولیت - محدود به دارندگان معیارهای تعیین شده برای حاکم از جانب شارع می‌باشد. برخلاف نظریه ل.د. که در آن، رأی مردم فی نفسه و بالذات مشروعیت بخش محسوب، و به هر کس با هر خصوصیتی تعلق گیرد، حق حکومت برای وی مسلم فرض می‌شود.

نظریه های م.د. امام و ل.د. به تبع اختلاف نظر در مسأله «مشروعیت‌زایی» در خصوص موضوع «مشروعیت‌زدایی» نیز مواضع متفاوتی دارند. در ل.د. همان‌گونه که اقبال و رأی مردم، فی نفسه و به تنهایی، مشروعیت حکومت و حاکمان را تأمین می‌کند، ادبار و رأی ندادن مردم نیز مشروعیت و حق حکومت را از حاکمان بازمی‌ستاند؛ اما در نظریه م.د. علاوه بر این مکانیسم بیرونی و حتی صرف نظر از آن، یک مکانیسم درونی و خودکار وجود دارد که در صورت به کار افتادن، به صورت ارتجالی، مشروعیت را از کسانی که پیش از این واجد آن بوده‌اند، بازمی‌ستاند. این مکانیسم بیشتر مربوط به زایل شدن رکن الهی مشروعیت (شرط حقانیت) و در واقع از دست رفتن صفت عدالت و تقوا برای منتخبان مردم یا تعدی حکومت منتخب مردم از چهارچوب موازین دین در مقام اجرا یا تقنین می‌باشد.

۱۰- نظریه ل.د. نسبت به ویژگی حکام، لاقضاء است و هیچ پیش شرطی برای کسانی که خود را در معرض انتخاب مردم قرار می‌دهند، مطرح نمی‌کند. این خود مردمند که تصمیم می‌گیرند چه کسانی شایسته حکومت بر آنان و تدبیر امورشان باشند. اما نظریه م.د. امام تأکید می‌کند که زمام امور جامعه باید به دست برجسته‌ترین و شایسته‌ترین انسانها از حیث کمالات روحی (تقوی)،

سجایای اخلاقی (عدالت) و مراتب معرفتی (فقاہت در حوزه تشریحات الهی) سپرده شود. تنها چنین کسانی، به شرط برگزیده شدن از جانب مردم، می‌توانند حاکمیتی را که اصالتاً متعلق به خدا و پیامبر^(ص) است، در اختیار بگیرند. البته، نظریه م.د. این نگاه فضیلت مدار و نخبه‌گرا را با اصل برابری ذاتی همه انسانها در هم می‌آمیزد و مآلاً، همه انسانها اعم از حاکم و محکوم را در قبال خالق هستی، قوانین الهی و حتی قوانین موضوعه، علی‌السویه می‌پندارد. عالمانِ عادلِ متقی، صرفاً معرفت‌شان نسبت به چیستی سعادت عموم، تشخیص‌شان راجع به بهترین طریق دسترسی بدان، و شایستگی اخلاقی‌شان برای راهبری جامعه در آن طریق از دیگران بیشتر است، اما خود آنها در مراعات شرط سعادت‌مندی و انطباق با موازین دینی، پیش‌قراول و پیش‌گام دیگران و اَحَقّ از آنها در مراعات این شروط می‌باشند و بایستی الزام و التزام بیشتری نسبت بدانها داشته باشند. حاکمان در نظریه م.د. باید در هر مرتبه‌ای از مسندهای حکومتی، نسبت به سایرین، اَعْلَم، اَعْدَل و اَتَقَى باشند تا بتوانند جامعه را به سرمنزل مقصود که همانا سعادت و خوشبختی دنیا و عقبی است، برسانند.

۱۱- «مردم‌مداری» (دموکراسی) لیبرالی، موکول به «مردم‌داری» است و «مردم‌سالاری» دینی - علاوه بر مردم‌داری - معطوف به «مردم‌سازی» می‌باشد. نظریه ل.د. بر اساس اصل «اصالت لذت» حکومت را اساساً و منحصرأً موظف به اداره بهینه جامعه و تأمین نیازهایی چون رفاه، امنیت و آزادی می‌داند و تأکید می‌کند که هیچ دولتی نمی‌تواند در مقام آموزگار، مفهوم خاصی از خیر و سعادت را در میان مردم تبلیغ کند. از این منظر، وظیفه حکومت چیزی بیش از ایفای نقش خادم، نگهدار، مدیر و داور در جامعه نیست. در مقابل، نظریه م.د. امام بر اساس اصل «اصالت کمال»، هدایت اخلاقی جامعه از طریق بسط و ترویج فضایل اخلاقی در میان آحاد مردم، پرورش ابعاد معنوی افراد، و در یک کلام، ایجاد حیات طیبه برای فرد و جامعه را وظیفه و مأموریت اصلی حکومت می‌داند. ضمن اینکه نسبت به رفع نیازهایی چون رفاه، امنیت و آزادی بی‌تفاوت نیست، اما اینها را مقدمه و وسیله‌ای برای نیل حکومت به رسالت اصلی‌اش می‌داند نه غایت و هدف حکومت.

۱۲- نظریه ل.د. بر اساس اصل جدایی بنیادی حوزه سیاسی از حوزه اجتماعی، اصولاً یک دکترین سیاسی مبنی بر حکومت محدود است که براساس آن، حق دولت برای دخالت در حوزه مدنی باید با قیودی نیرومند و مشخص، محدود گردد. ایده «جامعه مدنی» غیر سیاسی و سیاست

خارج از جامعه و جدا از حیات عادی اجتماعی و تحدید قدرت دولت در مقابل حقوق فرد در جامعه نزد لیبرال دموکراتها حامل همین معناست. همه اینها بدان خاطر است که تأمین و تضمین آزادی به عنوان اساسی‌ترین ارزش لیبرالی، مستلزم حداقلی بودن ترتیبات سیاسی پنداشته می‌شود. اما حکومت مورد نظر در نظریه م.د. امام، بر اساس اصل کل‌گرایی و پیوستگی همه شئون زندگی فردی و اجتماعی به یکدیگر و به تبع اصل پیوند سیاست و جامعه، حکومتی شامل و فراگیر است که بر تمام شئون زندگی اجتماعی، اشراف و اطلاق بالقوه دارد که در صورت اقتضا (مثلاً برای تأمین مصالح جمعی) به فعل درمی‌آید. چنین حکومتی، هدایت و تدبیر جامعه را در همه شئون و ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی به صورت اجرایی یا ارشادی بر عهده می‌گیرد. در نظریه م.د. حکومت، هر چند مبسوط‌الید است اما مطلق‌العنان و غیر مقید نیست، بلکه حدود اختیارات حکومت، محدود به موازین و احکام قطعی و لایتغیر دینی می‌باشد.

۱۳- نظریه‌های م.د. امام و ل.د. در خصوص مبنا، معنا، ماهیت، متعلق، حدود، و موانع آزادی، اختلاف نظرهای اساسی و جدی دارند. در نظریه ل.د. آزادی، ریشه در اراده، میل و خواست انسان دارد که ذاتاً و مطلقاً محترم شمرده می‌شود. در حالی که در نظریه م.د. امام، مبنا و اساس واقعی آزادی، دو چیز است: نفی عبودیت غیر خدا، و حیثیت ذاتی انسان - یعنی استعدادی که آفرینش برای سیر مدارج ترقی و تکامل به وی داده است.

همچنین، در نظریه ل.د. آزادی، صبغه‌ای بیرونی و ربطی دارد. بدین معنی که آزادی، چندان حالی از بودن نیست، بلکه مشعر به چگونگی رابطه اجتماعی است و فقط به معنای عادی «استقلال» و عدم محدودیت یا مداخله اجبارآمیز دیگران است، در انجام آنچه که شخص می‌خواهد یا نمی‌خواهد انجام دهد. اما در نظریه م.د. آزادی هم ماهیتی ربطی دارد و هم بیانگر حالتی روحی و خصوصیتی درونی است.

در معنای اخیر، مفهوم آزادی، به معنای «رهایی» از علقه‌های نفسانی و تعلقات دون دنیوی نزدیک می‌شود. نتیجه این می‌شود که ل.د. تنها بر آزادیهای اجتماعی تأکید می‌کند در حالی که م.د. علاوه بر آن بر «آزادی معنوی» نیز تأکید می‌کند که جنبه‌ای بنیادی‌تر دارد و در واقع شرط لازم آزادی اجتماعی تلقی می‌شود. وانگهی، آزادی از دیدگاه م.د. وسیله و ابزار است، نه هدف و غایت. مقدمه کمال و شرط نیل به ایده‌آل است، نه خود کمال و ایده‌آل. در حالی که از منظر ل.د. آزادی نفس کمال و نهایت کمال است. آزادی، برترین و غایی‌ترین غایات انسان است. نظریه

ل.د. تعریفی خنثی، توصیفی و غالباً منفی از آزادی ارائه می‌کند، در حالی که نظریه م.د. تعریفی هنجاری، تجویزی و غالباً مثبت از آن عرضه می‌دارد. در پس تعاریف ل.د. از آزادی، به جز «منع مداخله در اعمال ارادی دیگران»، هیچ دکترین اثباتی خاصی درباره اینکه مردم در زندگی شان چه سلوک و انتخابی داشته باشند، وجود ندارد. اما نظریه م.د. به ما در مورد غایت و هدف آزادی رهنمود می‌دهد. در این رهیافت، آزادی به معنی رهایی از محدودیتهای درونی و بیرونی در جهت رشد و شکوفایی فکری، اعتلای ابعاد معنوی و پرورش استعدادها و کمالات انسانی است، نه صرفاً رفع موانع و رهایی از قید و بندهای بیرونی. در نظریه ل.د. آزادی غالباً در معنایی منفی (آزادی از چه) به کار می‌رود که بیشتر ناظر بر محدودیتهایی است که باید برطرف شوند. اما نظریه م.د. غالباً تعریفی مثبت از آزادی ارائه می‌شود (آزادی برای چه) که مشعر به اعمالی است که باید آزاد باشند (یا نباشند) و حاکی از این است که اعمال مذکور به چه منظور و برای چه آزاد باشند. نظریه ل.د. هیچ حدی برای آزادی، غیر از خود آزادی نمی‌شناسد.

این نگاه، مرز آزادی را صرفاً مراعات آزادی دیگران می‌داند، اما نظریه م.د. تأکید می‌کند که آزادی را علاوه بر آزادی دیگران، مصالح خود فرد، جامعه و حتی مصلحت انسانیت، به طور کلی، می‌تواند محدود کند. بنابراین، حدود آزادی در نظریه ل.د. حدودی سیال، نسبی و غیراخلاقی (نه لزوماً ضداخلاقی) است، در صورتی که این حدود در نظریه م.د. ماهیتاً اخلاقی و موکول به ارزشهای مسلم و ثابت می‌باشند.

نظریه ل.د. موانع آزادی را دارای ماهیتی خارجی و بیرونی می‌داند و به قید و بندهایی ارجاع می‌دهد که در بیرون از وجود فرد موجودند و مانع آزادی وی می‌شوند، اما نظریه م.د. علاوه بر موانع بیرونی و توجه به آزادی اجتماعی، به موانع درونی آزادی (اخلاقیات فاسد، هوا و هوسها، منیت‌ها، حب و بغض‌های نامقدس) نیز توجه دارد، موانعی که انسان را به ضعف و ذلت و انفعال می‌کشانند.

ذیلاً در دو جدول تطبیقی، به تفکیک، پیشفرضهای فلسفی و نیز مؤلفه‌های اصلی نظریه‌های مردم‌سالاری دینی امام و لیبرال دموکراسی ارائه شده است:

مقایسه پیش‌فرض‌های فلسفی نظریه‌های مردم‌سالاری دینی امام و لیبرال دموکراسی

لیبرال دموکراسی		مردم‌سالاری دینی		مؤلفه‌های اصلی
شرح	ویژگی	شرح	ویژگی	
انسان، میزان هر چیز، سرچشمه تعیین اهداف و داور نهایی غایات خویش؛ بدایت و نهایت دنیوی انسان.	انسان مدار، تک ساحتی، دنیاگرا.	اراده و حاکمیت انسان در طول اراده و حاکمیت خدا، تعیین غایات انسان توسط او، پیوستگی همه شئون زندگی	خدا محور، کل‌گرا، غایت‌گرا	هستی‌شناسی
خودخواهی و منفعت طلبی انسان، تقلیل منفعت به امیال و خواسته‌های انسان.	میل‌گرا	نیك سرشستی، کمال جویی و خداخواهی انسان، توجه به بعد معنوی انسان.	کمال‌گرا	انسان‌شناسی
اراده و خواست انسان؛ یگانه منبع حقوق.	انسان	اعتقاد به منشأ الهی همه حقوق و تکالیف.	خداوند	منشأ حقوق
تأکید یک جانبه بر حقوق انسانی، مادی و فردی.	تک ساحتی	توجه توأمان به حقوق الهی، انسانی / معنوی، مادی / اجتماعی، فردی.	جامع‌نگر	انواع حقوق
حقوق طبیعی (مادی) افراد.	حقوق فردی	اصول و احکام دین	احکام الهی	چهارچوب
تقدم اخلاقی و طبیعی فرد بر جامعه؛ انکار جامعه به مثابه وجودی مستقل از، و مقدم بر هستی افراد؛ نفی غایت‌های جمعی مستقل؛ تقدم منافع و مصالح فردی بر منافع و مصالح جمعی.	عمدتاً فردگرا	تقدم اخلاقی جامعه بر فرد؛ فائق به ماهیتی مستقل، و تصور منافع، مصالح، و غایاتی خاص برای جامعه و تقدم آنها بر منافع، مصالح و غایات فردی در صورت تزامن میان آنها؛ ضمن پاسداشت منافع فردی.	غالباً جمع‌گرا	فلسفه اجتماع

مقایسه مؤلفه‌های سیاسی نظریه‌های مردم‌سالاری دینی از منظر امام و لیبرال دموکراسی

مؤلفه‌های اصلی	مردم‌سالاری دینی		لیبرال دموکراسی		
	ویژگی	شرح	ویژگی	شرح	
ارزیابی از سیاست	مثبت	سیاست چنان‌خیری ضروری برای تحقق جامعه دینی و پرورش دینداران.	منفی	سیاست چنان‌شری ضروری برای حفظ افراد از گزند یکدیگر.	
جامعه و سیاست	پیوستگی	پیوستگی امر سیاسی و امر اجتماعی؛ جامعه تحت هدایت سیاست.	گسستگی	استقلال حوزه مدنی از حوزه سیاسی، سیاست تحت الشعاع جامعه.	
دین و سیاست	پیوستگی	تلازم و اینهمانی؛ سیاست ذیل دین و تحت هدایت و نظارت آن.	گسستگی	استقلال حوزه سیاست از حوزه دین، عدم مداخله دین در امور سیاسی.	
دین و دولت	پیوستگی	همسازی؛ دین، چهارچوب اصلی تدبیر امور و مقوم دولت در شئون مختلفش.	گسستگی	ناهمسازی؛ دین منهی از تصدی قدرت، دولت منهی از تصدی امور دینی.	
دین و مردم‌سالاری	تلازم	سازگاری آموزه‌های دینی با حق تعیین سرنوشت در چهارچوب دین.	تضاد	ناسازگاری آموزه‌های دینی با ارزشهای دموکراتیک.	
حکومت دینی و حکومت مردمی	تلازم	حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش در چهارچوب دین.	تضاد	غیر مردمی بودن حکومت دینی و غیر دینی بودن حکومت مردمی.	
مشروعیت	زایش	انحصار حق سلطه مشروع به خداوند، تفویض آن به حکومت و حاکمان حقانی و مقبول (الهی/مردمی)؛ حقانیت: حرکت حکومت در چهارچوب دین؛ احراز شرایط مقرر از جانب شارع برای حاکمان. مقبولیت: اقبال و رأی مردم به چنان حکومت و حاکمانی.	مدنی	انحصار حق سلطه مشروع به اراده و خواست مردم؛ مشروعیت کاملاً و ذاتاً مردمی و موکول به رضایت و موافقت همه یا اکثریت مردم.	
	زدایش	دینی / مدنی	مدنی	ادبار مردم	
ویژگی حکام	اخلاقی، معرفتی	علم دین، عدالت، تقوا+ کفایت و مدیریت.	لااقتضاء	بدون پیش شرط، منوط به عرف جامعه.	
وظیفه حکومت	مردم‌سازی و مردم‌داری	ترویج فضایل اخلاقی، اعتلای ابعاد معنوی افراد + مردم‌داری.	مردم‌داری	تدبیر امور، تأمین خدمات، ایجاد امنیت، رفع اختلافات.	
چهارچوب حکومت	شامل و مقید	اطلاق عمام بر تمام شئون زندگی اجتماعی، مقید به احکام و اصول دینی.	محدود و غیرمقید	محدودیت حق حکومت برای مداخله در شئون زندگی مردم، تابع امیال و اهواء مردم.	
آزادی	مینا	تکوین الهی	اراده انسان	خواست و میل انسان.	
	متعلق	طبیعت انسان	اراده انسان	اراده و خواست انسان	
	معنا	هنجاری / مثبت	رفع موانع شکوفایی استعدادهای ذاتی.	خنثی / منفی	عدم مداخله در تحقق اراده شخص.
	حدود	حدود اخلاقی	مصالح فرد/جامعه + آزادی دیگران.	غیراخلاقی	پایمال نکردن آزادی دیگران
موانع	درونی/بیرونی	نفسانیات + تسلط غیرخدا	بیرونی	قید و بندهای اجتماعی	

منابع

- ارمه، گئی (۱۳۷۶) *فرهنگ و دموکراسی*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- افروغ، عماد. (۱۳۷۹) *نگرشی دینی و انتقادی به مفاهیم عمده سیاسی*، تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۲) *در جستجوی راه از کلام امام*، دفتر نهم: ملت، امت، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- _____ . (۱۳۶۶) *در جستجوی راه از کلام امام*، دفتر ششم: رهبری در انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۶۵) *شئون و اختیارات ولی فقیه* (ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع امام خمینی)، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۸) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۴۳) *کشف اسرار*، بی جا، نشر ظفر.
- _____ . (۱۳۷۳) *ولایت فقیه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۹) *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری*، تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۷۴) *دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، چاپ اول.
- بوردو. (۱۳۷۸) *لیبرالیسم*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- کوهن، کارل. (۱۳۷۳) *دموکراسی*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- لوین، اندرو. (۱۳۸۰) *نظریه لیبرال دموکراسی*، ترجمه و تحشیه انتقادی سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
- محمودی، سیدعلی. (۱۳۷۶) *عدالت و آزادی*، تهران: مؤسسه اندیشه معاصر، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸) *پیروان انقلاب اسلامی*، قم: انتشارات صدرا، چاپ هفدهم.
- وینسنت، اندرو. (۱۳۷۸) *ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- Ackerman, Bruce. (1980) *Social Justice in The Liberal State*, New Haven: Yale University.
- Bellamy, Richard. (1999) *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, London: Rutledge.
- Galston, William. (1982) "Defending Liberalism", *American Political Science Review*, 76.
- Gardbaum, Stephen. (1996) "Liberalism, Autonomy, and Moral Conflict", *Stanford Law Review*, 48.
- Gray, John. (1990) *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, London: Rutledge.

- Gutman, Amy. (1996)“ How Limited Is Liberal Government”, In: Yack, B (Ed); *Liberalism without Illusion*, Chicago: University Of Chicago Press.
- Hampshire, Stuart (Ed). (1978) *Public and Private Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayek, F. A. (1976) *Studies In Philosophy, Politics and Economics*, London: Rutledge & Kegan Paul.
- Holden, Barry. (1993) *Understanding Liberal Democracy*, London, Harvester Wheatsheaf, Second Edition.
- Kymlika, Wil. (1989) “Liberal Individualism and Liberal Neutrality”, *Ethics*, 99.
- Nutbrown, R. A. (2000) *Liberal Democracy: A Clarification*, University Of Waterloo.
- Raz, Joseph. (1982)“ Liberalism, Autonomy, and Politics of Neutral Concern”, *Midwest Studies In Philosophy*, 7.
- Sandel, Michael J. (1984) "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12.
- Waldron, Jeremy (1987)“Theoretical Foundations of Liberalism”, *The Philosophical Quarterly*,37.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.