

مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی رحمتهما الله

محمدعلی اسماعیلی^۱

چکیده

«مردم‌سالاری دینی» نظریه‌ای در حوزه حاکمیت در نظام سیاسی دینی است که ضمن پذیرش مشروعیت الهی و توحید در تشریح و تقنین، بر حاکمیت قانون، جایگاه مردم در تصمیم‌سازی و تشکیل نظام سیاسی، نظارت و همکاری با آن تأکید دارد که بر پایه آن، شهروندان دین‌باور در چارچوب آموزه‌های شریعت، در زندگی سیاسی مشارکت فعال دارند و از هرگونه استبداد فردی در تصمیم‌گیری‌های عمومی اجتناب می‌شود. با این حال، با دموکراسی غربی به مثابه یک ارزش (نه روش) که بر مبانی ویژه معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و خداشناختی، نظیر نسبیّت معرفتی، عقل‌بستگی، نفی ارزش معرفتی وحی، کثرت‌گرایی معرفتی، آزادی ویژه و انسان‌محوری به جای خدامحوری استوار است، تمایز بنیادین دارد.

از رهگذر جستار حاضر که با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف بازخوانی مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی سامان یافته، آشکار می‌شود که امام خمینی و علامه طباطبایی به‌عنوان دو حکیم و نظریه‌پرداز برجسته دوران معاصر، با بهره‌گیری از مبانی و حیانی-عقلانی، به ترسیم مردم‌سالاری دینی پرداختند. از جمله شاخص‌ترین مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی می‌توان به چندساحت‌انگاری وجود انسان، سرشت الهی، اختیار و آزادی، کرامت ذاتی و اکتسابی و خلافت الهی انسان و نیز توحید در حاکمیت، توحید در تشریح و تقنین و حضور قوانین الهی در شئون اجتماعی و نفی سکولاریسم اشاره کرد.

واژگان کلیدی: مردم‌سالاری دینی، دموکراسی لیبرال، نظام سیاسی اسلام، امام خمینی، علامه طباطبایی.

مقدمه

«مردم‌سالاری»^۲ به مثابه شیوه حاکمیت مردم بر مردم که از مؤلفه‌هایی نظیر استبدادستیزی، آزادی عمومی، استقلال‌خواهی، توسعه انسانی، برابری سیاسی و تأکید بر اقتدار سیاسی از راه رقابت و مشارکت در انتخابات تشکیل یافته (دال، ۱۳۸۹:

1. mali.esm91@yahoo.com ایمیل: عَلِيٌّ الْمَلِّيُّ الْمُصْطَفَى دکترای فلسفه اسلامی و استادیار پژوهشگاه بین

2. Democracy.

ص ۷۰-۷۱؛ بیتهام و بویل، ۱۳۹۳: ص ۱۷؛ بشریه، ۱۳۸۷: ص ۱۲)، در یک تقسیم به «دموکراسی لیبرال»^۳ و «دموکراسی دینی»^۴ منقسم می‌شود. دموکراسی لیبرال که دموکراسی آزاد و دموکراسی غربی نیز نامیده می‌شود و بخش گسترده‌ای از جهان امروز، به ویژه پس از شکست کمونیسم و ولادت پدیده جهانی شدن را در بر گرفته است^۵، نوعی ایدئولوژی سیاسی و شیوه حکومت‌داری است که بر پایه اصول لیبرالیسم شکل گرفته است.

دموکراسی لیبرال به مثابه یک ارزش (نه روش) بر یک سلسله مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و خداشناختی استوار است که برای نمونه، می‌توان به مبانی معرفتی نظیر نسبیت‌گرایی، تجربه‌گرایی، عقل‌بستگی و نفی ارزش معرفتی وحی و مبانی انسان‌شناختی نظیر تک‌ساحتی‌انگاری وجود انسان، انسان‌محوری، اصالت‌بخشی به زندگی دنیوی، آزادی ویژه... اشاره کرد. در حوزه هستی‌شناسی نیز بر اصولی نظیر مادی‌گرایی و انکار عوالم فرامادی و ابعاد قدسی و متعالی هستی استوار است (ر.ک: بیتهام و بویل، ۱۳۹۳: ص ۲۰؛ رشاد، ۱۳۸۲: ص ۵۸). در مقابل، «مردم‌سالاری دینی» نیز بر یک سلسله مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و خداشناختی استوار است که برای نمونه، می‌توان از اصولی نظیر امکان‌شناخت، اطلاق معرفت‌شناختی، ارزش معرفت و حیانی، دوساحتی‌انگاری وجود انسان، آزادی و اختیار انسان، کرامت انسان، خلافت الهی انسان، توحید در حاکمیت و تشریح و حضور قوانین الهی در شئون اجتماعی یاد کرد. تحلیل و بررسی این مبانی، نقش مهمی در کشف ماهیت و تمایزات مردم‌سالاری دینی با دموکراسی لیبرال دارد.

مردم‌سالاری دینی از گذشته دور مطرح بوده و قرائت‌های مختلفی از آن ارائه شده است؛ چنان‌که در جهان مسیحی با عنوان «تئودموکراسی» برای ایجاد ارتباط میان الهیات و حکومت دموکراتیک توسط جوزف اسمیت (۱۸۰۵-۱۸۴۴م) مطرح شد. در جهان اسلام، توسط برخی اندیشوران مسلمان، از جمله ابوالاعلی مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹م) مطرح شد. وی مردم‌سالاری دینی را حکومتی می‌دانست که حاکمان توسط اراده آزاد مردم انتخاب می‌شوند و سیاست‌گذاری‌های آن بر پایه اصول اسلامی برآمده از کتاب و سنت انجام می‌گیرد (مبلغی، ۱۳۹۳: ص ۴۳-۴۴). در این میان، این نظریه در مکتب تشیع توسط امام خمینی رحمته‌الله (۱۲۸۱-۱۳۶۸ش) بنیان‌گذار انقلاب اسلامی ایران مورد اهتمام ویژه قرار گرفت و «مردم‌سالاری دینی» را «دموکراسی حقیقی» می‌دانست (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۵۰۱؛ ج ۵، ص ۴۳۲). مبانی و اندیشه‌های علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) نیز نقش مهمی در پی‌ریزی مبانی مردم‌سالاری دینی داشت که این مهم در گام نخست، توسط خود ایشان و در گام بعدی توسط شاگردان وی سامان‌دهی شد. در هر صورت، امام خمینی و علامه طباطبایی، دو حکیم و نظریه‌پرداز برجسته معاصر، با بهره‌گیری از مبانی نظری اسلام، به ترسیم مردم‌سالاری دینی پرداختند و در سایه تلاش‌های نظری و عملی

3. Liberal democracy.

4. Religious democracy.

5. بر پایه برخی گزارش‌ها در سال ۱۹۹۷م، از میان ۱۹۱ کشور جهان، ۱۱۷ کشور دارای رژیم‌های دموکراتیک بودند؛ ر.ک: بشیریه، ۱۳۸۷: ص ۱۱.

آن دو، مردم‌سالاری دینی پس از انقلاب اسلامی ایران، از شاخصه‌های اصلی جریان اسلام‌گرایی سیاسی و از مصادیق چالش مدرنیسم و سنت قلمداد شد.

نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف بازخوانی مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی، به تحلیل و بررسی آن‌ها در اندیشه امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی رحمته‌الله می‌پردازد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که: مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی رحمته‌الله کدام است؟ شایان توجه است که مکتوبات متعددی درباره نظریه مردم‌سالاری دینی نگارش یافته است. باین حال، تاکنون به نوشته‌ای که به بررسی مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی بپردازد، برخوردیم.

چیستی و مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی

واژه «دموکراسی» (Democracy) معادل «مردم‌سالاری» از دو کلمه یونانی «دموس» (demos) به معنای مردم و «کراتوس» (kratein) به معنای حکومت کردن، گرفته شده است. تعریف‌های مختلفی برای دموکراسی ارائه شده است. این واژه در حوزه فلسفه سیاست، به فرصت شهروندان برای مشارکت آزادانه در تصمیم‌سازی‌های سیاسی و نظارت بر حکومت اشاره دارد. از جمله اصول و مؤلفه‌های دموکراسی می‌توان به اصل مشارکت، برابری، آزادی، حاکمیت قانون، حاکمیت اکثریت و تأکید بر اقتدار سیاسی از راه رقابت و مشارکت در انتخابات اشاره کرد (دال، ۱۳۸۹: ص ۷۰-۷۱؛ مشکات، ۱۳۹۸: ص ۲۲۳-۲۲۷؛ بیتنام و بویل، ۱۳۹۳: ص ۱۷؛ بشریه، ۱۳۸۷: ص ۱۲).

«مردم‌سالاری دینی» نظریه‌ای در حوزه حاکمیت در نظام سیاسی دینی است که ضمن پذیرش توحید در تشریح و تقنین و مشروعیت الهی، بر حاکمیت قانون، جایگاه مردم در تصمیم‌سازی و شکل‌گیری نظام سیاسی، و نظارت و همکاری با آن تأکید دارد و در سایه آن، شهروندان دین‌باور در چارچوب آموزه‌های شریعت، در زندگی سیاسی مشارکت فعال دارند و از هرگونه استبداد فردی در تصمیم‌گیری‌های عمومی اجتناب می‌شود. برخی روشنفکران معاصر، تقسیم دموکراسی به دینی و غیردینی را نمی‌پذیرند. برای نمونه، عبدالکریم سروش معتقد است: «دموکراسی، دموکراسی است، دینی و غیردینی ندارد.» (سروش، ۱۳۸۲: شماره ۴۵). وی در ادامه، میان مقام تعریف و مقام تحقق تفکیک می‌کند و معتقد است که دموکراسی در مقام تعریف، دینی و غیردینی ندارد؛ اما در مقام عینیت، مؤلفه‌های دیگر همچون دین، با آن تقارن و نه اتحاد پیدا می‌کند. از سوی دیگر، برخی نظریه‌پردازان دموکراسی، مؤلفه شاخص آن را «نفی دین» می‌دانند.

به‌طور کلی، درباره امکان‌پذیری «مردم‌سالاری دینی» سه دیدگاه عمده مطرح است:

الف. امکان‌ناپذیری به دلیل جانبداری دین

پیروان این دیدگاه که دغدغه دین و ارزش‌های دینی را دارند، خداسالاری و مردم‌سالاری را در تناقض آشکار می‌بینند و از اینکه اراده آمیخته با جهل و هوس بشری با اراده حکیمانه الهی در تعارض بیفتد، بیمناک‌اند. برداشت از دموکراسی در این دیدگاه، دموکراسی لیبرال است.

ب. امکان‌ناپذیری به دلیل جانبداری دموکراسی

اینان دین سکولاریزه‌نشده را تهدیدی بر نقش‌آفرینی اراده جمعی و انتخاب‌گری انسان می‌دانند. دموکراسی ذاتاً نیازمند جدایی اقتدار سیاسی از اقتدار مذهبی و تفکیک حوزه عرفی و دنیوی از ساحت دینی است. این نظریه بر اندیشه‌های سکولاریستی استوار است و معتقد است در صورتی که قانون الهی بر همه حوزه‌ها حاکم شود، جایی برای قانون‌گذاری و تصمیم‌سازی مردمی باقی نمی‌ماند. این گروه حکومت دینی را تساهل‌ناپذیر معرفی می‌کنند؛ چنان‌که تکثرگرایی و ناروشن‌بودن حقیقت و پخش بودن آن در میان بشریت را از جمله پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی دموکراسی می‌دانند.

ج. نگرش تفصیلی و سازگاری مشروط

اینان با نگاه تفصیلی و دقیق‌تر و با لحاظ گونه‌های دموکراسی، طرح سازگاری مشروط را درانداخته‌اند. دموکراسی را می‌توان در دو گونه کلی «دموکراسی به مثابه روش» و «دموکراسی به مثابه ارزش» دسته‌بندی کرد. دموکراسی‌های انعطاف‌پذیر شکل اول، در برابر مبانی ویژه، اهداف و آرمان‌های اجتماعی، موضع خاصی ندارند؛ برخلاف نظریات دسته دوم که دموکراسی را به‌طورکلی بر مبنای سکولاریسم و تکثرگرایی معرفت‌شناختی قلمداد می‌کنند و زمینه‌هایی را که برای نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی در آن وجود دارد، ارزش و آرمان تلقی می‌کنند (مشکات، ۱۳۹۸: ص ۲۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ص ۱۶۶).

در این میان، به نظر می‌رسد امام خمینی و علامه طباطبایی ضمن تفکیک «دموکراسی روشی» از «دموکراسی ارزشی»، دیدگاه سوم را پذیرفته‌اند. امام خمینی پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، دغدغه‌مند مردم‌سالاری دینی بود و وعده برپایی آن را می‌داد: «با قیام انقلابی ملت، شاه خواهد رفت و حکومت دموکراسی و جمهوری اسلامی برقرار می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۲۴۴).

چنان‌که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، نظام سیاسی ایران را دارای دموکراسی معرفی می‌کرد:

«نظام حکومتی ایران جمهوری اسلامی است که حافظ استقلال و دموکراسی است، و براساس موازین و قوانین اسلامی اعلام می‌شود» (همان: ص ۳۰۹).

با این حال، میان دموکراسی غربی و دموکراسی اسلامی تمایز می‌نهاد؛ چنان‌که در پاریس در سخنرانی در جمع جوانان فرانسوی فرمود:

«بشر بداند که دموکراسی که در اسلام هست، با این دموکراسی معروف اصطلاحی که دولت‌ها و رؤسای جمهوری و سلاطین ادعا می‌کنند، بسیار فرق دارد» (همان: ص ۴۱۸).

در همین راستا حکومت نبوی و علوی را بالاترین نمونه دموکراسی می‌دانست که نظیرش در هیچ حکومت مدعی دموکراسی یافت نمی‌شود و در همین راستا به برخی نمونه‌های تاریخی استشهاد می‌کرد (همان: ص ۱۹۷-۱۹۸).

علامه طباطبایی در بررسی شبهه امکان‌ناپذیری اجرای حکومت الهی در دوران معاصر، ضمن آسیب‌شناسی تفکر اسلامی، از جمله مهم‌ترین آسیب‌های متفکران شرقی را «فقدان تفکر اجتماعی» و تمرکز بر تفکر فردی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۴، ص ۱۰۵) و با اشاره به مردم‌سالاری دینی و نقش مردم در حکومت می‌نویسد:

«أمر الحكومة الإسلامية بعد النبي ﷺ و بعد غيبة الإمام كما في زماننا الحاضر، إلى المسلمين من غير إشكال، والذي يمكن أن يستفاد من الكتاب في ذلك أن عليهم تعيين الحاكم في المجتمع على سيرة رسول الله ﷺ» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۴).

وی در جایی دیگر می‌فرماید:

«نظام حکومت اسلامی يك نظام به اصطلاح دموکراتیکی است که عدالت اجتماعی و اقتصادی، ماده اول برنامه آن بود» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۳۳۵).

با این حال، علامه طباطبایی در موارد متعدد بر تمایزات بنیادین دموکراسی غربی با حکومت اسلامی تأکید دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۳-۱۲۴؛ همان: ج ۵، ص ۱۶۱). برای نمونه، اولی را برخاسته از منطق منفعت‌محوری و دومی را برخاسته از منطق حق‌گرایی می‌داند:

«هناك منطقتان: منطق يقول: إن الحق تجب رعايته كيفما كان و في رعايته منافع المجتمع، و منطق يقول: إن منافع الأمة تجب رعايتها بأى وسيلة اتفقت و إن دحضت الحق، و أول المنطقين منطق الدين، و ثانيهما منطق جميع السنن الاجتماعية الهمجية أو المتمدنة من السنن الديموقراطية... و غيرها» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۵، ص ۱۶۱).

از رهگذر مطالب پیشین آشکار می‌شود که می‌توان بر پایه مبانی معرفتی، انسان‌شناختی و خداشناختی اسلامی، به پی‌ریزی مردم‌سالاری دینی پرداخت که ضمن حفظ اصول و مؤلفه‌های دموکراسی، با مبانی اسلامی نیز سازگار باشد. از اینجاست که اهمیت بررسی مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی آشکار می‌گردد.

شایان توجه است که علامه طباطبایی، حکومت و مردم‌سالاری دینی را بر پایه نظریه ادراکات اعتباری تحلیل می‌کند. اعتبار و اعتباریات چهار کاربرد دارد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۱۰۰۷). مقصود از آن در اینجا معانی تصویری یا تصدیقی‌ای است که تحقیقی جز در ظرف عمل ندارند. اعتبار در این کاربرد، به‌کارگیری مفاهیم نفس‌امری حقیقی در انواع رفتارها و متعلق رفتارها به منظور دستیابی به اهداف مطلوب در زندگی است، مانند اعتبار «ریاست» برای رئیس قوم که او را همچون سر در بدن

در نظر می‌گیریم؛ زیرا نقش تدبیر امور مجموعه و هدایت اعضا را ایفا می‌کند (همان: ص ۱۰۰۸؛ همو، ۱۴۲۸ق: ص ۳۴۶). علامه طباطبایی ضمن تحلیل فلسفی حقیقت مُلک و حکومت در سایه ادراکات اعتباری، به این نتیجه رهنمون می‌شود که سلطنت و حکومت در شمار اعتباریات بعد الاجتماع است؛ زیرا چنین اعتباری صرفاً پس از شکل‌گیری جامعه، ضروری می‌نماید؛ از این رو جامعه انسانی بی‌نیاز از این اعتبار اجتماعی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ص ۱۴۴-۱۴۷). نظریه ادراکات اعتباری، در علوم انسانی و اسلامی کاربرد دارد که در نوشتار دیگری به برخی از زوایای آن پرداختیم (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ص ۶۹) و در اینجا از تکرار آن‌ها چشم می‌پوشیم.

مبانی انسان‌شناختی مردم‌سالاری دینی

انسان‌شناسی ۶ دانشی است که عهده‌دار تحلیل و بررسی چیستی و ابعاد وجودی انسان است. انسان‌شناسی اسلامی، در شمار انسان‌شناسی‌های مضافی است که جان‌مایه و حیانی — عقلانی دارد و با تکیه بر داده‌های و حیانی و یافته‌های عقلانی، به ترسیم ساحت‌های وجودی انسان می‌پردازد. مردم‌سالاری دینی در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی بر پایه مبانی انسان‌شناختی ویژه‌ای سامان یافته که عمدتاً متأثر از حکمت متعالیه است. در اینجا به شاخص‌ترین مبانی انسان‌شناختی مردم‌سالاری دینی می‌پردازیم:

الف. ساحت‌های وجودی انسان

دموکراسی لیبرال، بر تک‌ساحتی‌انگاری وجود انسان و تمرکز بر تأمین نیازهای جسمی، لذت‌جویی، منفعت‌طلبی مادی و این جهانی‌انگاری انسان استوار است؛ در حالی که مردم‌سالاری دینی بر پایه دوساحتی‌انگاری وجود انسان (جسم و روح) استوار است که خود، خاستگاه ساحت‌های جزئی‌تر وجود انسان مثل ساحت دانش‌ها، نگرش‌ها، گرایش‌ها و کنش‌هاست. مردم‌سالاری برخاسته از این نگرش با نگرش پیشین تمایز جوهری دارد و نیازهای انسان را در نیازهای زودگذر جسمی خلاصه نمی‌کند؛ بلکه با توجه به تجرد و جاودانگی نفس انسان، در پی کشف قوانینی است که سعادت همیشگی و پایدار او را تأمین کند.

امام خمینی بر پایه براهین عقلی و نقلی، ضمن اثبات دوساحتی‌انگاری وجود انسان، نفس انسان را مجرد و فراتر از ماده و مادیات دانسته (امام خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۷)، آن را جاودانه می‌داند (همان: ص ۱۳۵) و ملاک سعادت و شقاوت را علم و معرفت و نفی زیاده‌روی در بُعد طبیعت می‌شمارد و بر این باور است که هر نفسی که ملکات خود را با قانون‌های الهی و عقلی هماهنگ کند، سعید است (امام خمینی، ۱۳۸۳: ص ۱۷). برخی فیلسوفان نظیر فارابی و ابن‌سینا از آنجا که علم را انفعالی دانسته و انفعال در مجرد، بدون ماده را ممکن نمی‌دانند، در تبیین سعادت و شقاوت حسی در جهان آخرت، به‌سختی افتاده و

برای حل آن قائل شده‌اند که روح‌ها پس از بیرون شدن از بدن، به بعضی اجسام لطیف تعلق می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ص ۱۱۴-۱۱۵؛ طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۵۵-۳۵۶).

امام خمینی علم و احساس را به فعالیت نفس می‌دلند و از آنجا که انسان موجودی مرکب از جسم و روح و قوای گوناگون نفسانی و دارای چندین نشئه است و بر پایه این قوا ادراک‌های گوناگون دارد و براساس این ادراک‌ها، دارای سعادت حسی، خیالی، عقلانی و روحانی است، هر اندازه این‌ها قوی‌تر باشند، از سعادت بالاتری برخوردار است؛ از این رو سعادت دنیایی و حسی، مرتبه پایین سعادت انسان است و بالاترین مرتبه سعادت، ادراک مرتبه عالم عقلی و معرفت و ادراک حق تعالی است که نسبت به افراد، گوناگون است و برای موجودات مجرد در بالاترین درجه است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۵۰۵ و ص ۴۵۱).

امام خمینی یکی از مراتب بالای سعادت ویژه انسان را چه در بُعد نظری و چه در جنبه عملی، کمال عقلی می‌داند و از آن به سعادت عقلی تام تعبیر می‌کند. البته اهل سلوک، بالاترین درجه سعادت را دارند؛ زیرا آنان از بهره‌ها و لذت‌های نفسانی، حتی لذت جمال و بهجت دیدار الهی یا ترس از جدایی حق تعالی، خالص‌اند.

علامه طباطبایی نیز با بهره‌گیری از براهین عقلی و نقلی، ضمن اثبات دوساحتی‌انگاری وجود انسان، نفس انسان را مجرد و فراتر از ماده و مادیات می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۳۵۰). به باور وی، این مسئله در نحوه ترسیم کمال و سعادت انسان تأثیر مستقیمی دارد. بر پایه نگرش مادی و تک‌ساحتی‌انگاری وجود انسان، سعادت او تنها در کامیابی‌های مادی است و کمترین اعتنایی به سعادت روح و کامیابی‌های معنوی نمی‌شود. البته چنین انسانی هرگز در این دنیا به رفاه کامل نمی‌رسد؛ زیرا هرگاه به لذات مادی برسد، درمی‌یابد که آن لذت همراه هزاران درد و ناراحتی است. او مسبب‌الاسباب را نیافته و به وی دل نبسته تا همواره و در هر حال دلی آرام، و در برابر هر مصیبتی تسلیتی در داخل جان خود داشته باشد؛ لذا در برخورد با هر سببی، حسرتی دیگر بر دلش می‌نشیند. پس افراد مادی‌نگر در حسرت به سر می‌برند؛ تا چیزی را ندارند، از نداشتن آن حسرت می‌خورند، و وقتی به آن دست می‌یابند، باز متأسف شده و از آن اعراض نموده، چیزی بهتر از آن را می‌جویند. اما بر پایه نگرش دوساحتی، سعادت انسان نه در امکانات مادی، بلکه در بهره‌وری معنوی است. امکانات مادی نیز تا زمانی که مانع یاد خدا نشوند، می‌توانند انسان را در رسیدن به سعادتش کمک کنند (طباطبایی، ۱۴۱۱: ج ۳، ص ۱۲-۱۳).

علامه طباطبایی در تقریر مبانی حکومت الهی از دو گونه منطق سخن می‌گوید: منطق احساسی و منطق عقلانیت. منطق احساسی بر پایه منفعت‌محوری و تأمین نیازهای مادی و دنیوی انسان استوار است؛ در حالی که منطق عقلانیت بر پایه حق‌محوری استوار است (همان: ج ۴، ص ۱۱۵-۱۱۶). وی در جای دیگری با اشاره به تمایز دموکراسی غربی با حکومت اسلامی می‌نویسد: «لکن الذی یجب أن لا یغفل عنه الباحث أن هذه الطريقة لیست هی من الطرق الاجتماعیة التي وضعت علی أساس التمتع المادی من الدیمقراطیة و غیرها فإن بینها و بین الإسلام فروقا بینة مانعة من التشابه و التماثل» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۳).

ب. سرشت الهی انسان

بر پایه انسان‌شناسی اسلامی، انسان از «فطرت الهی» برخوردار است که به دلیل اشتراک همه انسان‌ها در آن، برنامه‌های فردی و اجتماعی مشترکی می‌طلبد که از سوی آفریننده انسان برنامه‌ریزی شده است. در این میان، امام خمینی و علامه طباطبایی تأملات ژرفی در این مسئله دارند که به اختصار تقریر می‌شود.

به باور امام خمینی، فطرت الهی لطف ویژه خدا بر انسان است و دیگر موجودات یا چنین امور فطری ندارند یا بهره کمی از آن‌ها دارند. فطرت اختصاص به توحید ندارد؛ بلکه همه معارف حقه الهی جزء امور فطری‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۳: ص ۱۸۰). فطرت انسان عاشق کمال مطلق است و از آنجاکه کمال مطلق و صفات کمالی مطلق جز در ذات حق تعالی یافت نمی‌شود، انسان عاشق خداست؛ گرچه از این عشق غافل باشد. به تبع این فطرت اصلی، از هر نقصی، از جمله دنیا و طبیعت که مادر امراض‌اند، انزجار دارد. امام خمینی امور فطری را دارای سه ویژگی «عمومیت»، «تبدل‌ناپذیری» و «بدهت» می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۳: ص ۱۸۰-۱۸۱). گاهی فطرت مغفول می‌شود و اشتغالات مادی، فطرت را محجوب می‌کنند. فلسفه بعثت پیامبران، غفلت‌زدایی از فطرت انسانی است (امام خمینی، ۱۳۸۸: ص ۷۸).

مفسران شیعه و سنی هرکدام به سبک خودشان فطری بودن دین یا توحید را تبیین کرده‌اند؛ اما امام خمینی نه به شیوه آنان، بلکه به سبک استادشان، عارف کامل شاه‌آبادی، فطریات را تقریر می‌کند و مدعی است که انگاره‌های اصل وجود خدا، توحید، جامعیت کمالات، نبوت، معاد و... را می‌توان بر این اساس، فطری دانست. برای نمونه، فطری بودن وجود خدا را این‌گونه تقریر می‌کند که فطرت عشق به کمال مطلق در انسان وجود دارد و لازمه‌اش وجود خارجی کامل مطلق است؛ پس کامل مطلق وجود دارد (امام خمینی، ۱۳۸۳: ص ۱۸۲). از سوی دیگر، با توجه به اینکه هر کثیر و مرکبی، ناقص و منفور فطرت است و نیز «تعلق به کمال» و «تفرق از نقص» فطری است، توحید و جامعیت ذات الهی نسبت به تمام کمالات وجودی نیز ثابت می‌شود (همان: ص ۱۸۵). همچنین با توجه به فطرت عشق به حیات ابدی و زوال دنیای مادی، فطری بودن معاد نیز ثابت می‌شود و از آنجاکه معشوق فطرت باید بالفعل باشد، هم‌اکنون این عالم موجود است (امام خمینی، ۱۳۸۸: ص ۱۰۱؛ اسماعیلی، ۱۳۹۶: ص ۴۲۳).

انسان‌شناسی علامه طباطبایی نیز بر پایه شاخص مهم «فطرت» بنا شده است که بر پایه آن، «فطرت» بیانگر الگوی سعادت انسان و مسیر متافیزیکی و خطاناپذیر تربیت و تکامل اوست. انسان سرشت الهی دارد که جنبه اخلاقی، هستی‌شناختی و نیز معرفت‌شناختی دارد. بر این اساس، ساحت فطرت در نگرش علامه طباطبایی دارای کارکردهای زیر است:

الف) خودشناسی: در اینجا ضمن شناخت نیازها و استعدادها، خود، برای شکوفایی آن‌ها، برنامه‌ریزی نماییم.

ب) خداشناسی: انسان فطرتاً پروردگارش را می‌شناسد و هنگام اضطراب به او مراجعه می‌کند و به ربوبیت او اقرار می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۷، ص ۱۳۵؛ ج ۸، ص ۱۹۹).

ج) تنظیم روابط اجتماعی: براساس باور به سرشت واحد (فطرت) انسان‌ها و اقتضائات ویژه آن، می‌توانیم الگو و مدل روابط اجتماعی مان با آن‌ها را مشخص کنیم.

د) تعیین اهداف و برنامه‌های تربیتی: انسان موجودی قانونمند و تربیت‌پذیر است که می‌توان براساس فطرت و استعدادهای ذاتی‌اش، شکل خاصی به او بخشید.

هـ) تعیین روش صحیح زندگی: از آنجاکه گزینش روش صحیح زندگی، منوط به شناخت دقیق ذات و حقیقت انسان است و انسان نمی‌تواند در زندگی، روش‌های متعدد داشته باشد، گزینش معقول‌ترین آن‌ها منوط به شناخت صحیح خودش است (موسوی مقدم، ۱۳۹۰: ص ۶۱). به باور علامه طباطبایی، پیروی از فطرت، ضامن سعادت انسان و تخطی از آن، مخالف نظام آفرینش است و عکس‌العمل نظام وجود را در پی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۵، ص ۳۰۶). راه رسیدن به سعادت و کمال انسان، در فطرت او نهادینه شده است (همان: ج ۸، ص ۱۹۹). به باور علامه طباطبایی، تمام تشریحات و احکام شرعی، ریشه در فطرت انسان دارد؛ از این رو با تغییر و تحول زندگی اجتماعی، احکام شرعی فطری تغییر نمی‌کند (همان: ج ۱، ص ۶۳). البته انسان با اینکه فطرتاً به دنبال حق و خیر و سعادت است، در مواردی در تطبیق مفهوم با مصداق اشتباه می‌کند و به جای آنکه خدا را بپرستد، رو به هواپرستی می‌آورد (همان: ج ۸، ص ۷۷).

علامه طباطبایی با بهره‌گیری از آموزه فطرت، به بررسی تمایز بنیادین دموکراسی غربی با شیوه حکومت اسلامی پرداخته و در گام نخست، این شبهه را مطرح می‌کند که سنت اجتماعی انسان حتی با فرض کامل و جامع بودنش، به علت فقدان حریت عقیده در آن، باعث رکود جامعه و درجا زدن و بازایستادن از تحول و تکامل می‌شود و این از عیوب جامعه کامل است؛ زیرا سیر تکاملی در هر چیزی نیازمند آن است که در آن قوای متضادی باشد، تا در اثر نبرد آن قوا با یکدیگر، مولود جدیدی متولد شود. علامه طباطبایی در پاسخ، میان دو دسته از آموزه‌ها تفکیک می‌کند: آموزه‌های متغیر و آموزه‌های ثابت. تحول و تکامل تنها در گونه اول راه دارد. بدیهی است که ثبات این دسته از آموزه‌ها هرگز با تکامل جامعه ناسازگار نیست. از سوی دیگر، تحولاتی از قبیل استبداد پادشاهی و دموکراسی که در شیوه اداره جامعه رخ می‌دهد، از این روست که چنین شیوه‌هایی نادرست‌اند و با فطرت انسان هماهنگی ندارند. علامه طباطبایی در پایان می‌نویسد:

«أما تغير طريق إدارة المجتمعات و سنن الاجتماع الجارية كالاستبداد الملوکی و الديمقراطية و الكومونیزم و نحوها فلیس بلازم إلا من جهة نقصها و قصورها عن إيفاء الكمال الإنسانی الاجتماعی المطلوب... فإذا استقر أمر السنة الاجتماعية علی ما يقصده الإنسان بفطرته و هو العدالة الاجتماعية... فما حاجتهم إلى تحول السنة الاجتماعية زائدا علی ذلك؟» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۱۹).

پندار پیش‌گفته چنان‌که علامه طباطبایی نیز یادآور می‌شود، بر نظریه ماترالیسم دیالکتیک استوار است. علامه طباطبایی در جایی دیگر، دموکراسی را مبتنی بر خواست اکثریت دانسته، خاستگاه مشروعیت را رأی اکثریت می‌داند و به این نکته اشاره

می‌کند که وقتی قانون برآمده از رأی اکثریت، مخالف با فطرت انسانی باشد، به جای تغییر قانون، به تفسیر نادرست آن آموزه فطری پرداخته، آن را هماهنگ با قانون مذکور تفسیر می‌کنند (همان: ج ۷، ص ۲۷۷).

ج. اختیار و آزادی انسان

دموکراسی لیبرال بر آزادی اجتماعی انسان تأکید دارد و اساساً لیبرالیسم بر ابعاد اجتماعی آزادی تأکید دارد. آزادی در اندیشه ایدئالیست‌هایی چون روسو یا کانت به مثابه اختیار و گزینش معقول بود؛ اما برای لیبرال‌ها چنین آزادی که بیانگر تعیین معقول است، بی‌معناست. به باور آنان، آزادی حالتی از بودن نیست؛ بلکه بیانگر نسبت و رابطه‌ای میان انسان‌ها و رفتارهای اجتماعی آن‌هاست (لوین، ۱۳۸۰: ص ۴۲-۴۳).

در انسان‌شناسی اسلامی، انسان از دو ویژگی «اختیار» و «آزادی» برخوردار است که اولی، ناظر به بُعد فردی و دومی ناظر به بُعد اجتماعی است. این دو از حقوق طبیعی و فطری انسان است که خداوند به او ارزانی داشته و او می‌تواند در پرتو اختیار فردی و آزادی اجتماعی و از روی آگاهی، آنچه را که می‌خواهد، انجام دهد. این مبنای انسان‌شناختی، در اندیشه کلامی امامیه جایگاهی در میانه جبر و تفویض است و آنان با پذیرش بدیهی بودن اصل اختیار انسان، آن را در طول اراده خداوند تعالی می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۶، ص ۳۷۲، تعلیقه ۲؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ص ۴۷۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ص ۳۲۷). انسان که موجودی امکانی است، همان‌گونه که در اصل وجود خویش، مستقل از خداوند نیست، در طلب و اراده خود نیز نمی‌تواند مستقل از خدا باشد و شریعت الهی، گرایش و کنش انسان را جهت می‌بخشد.

امام خمینی در رساله طلب و اراده، زوایای مختلف مسئله اختیار انسان، اعم از جنبه‌های اصولی، کلامی و فلسفی را به دقت تحلیل و بررسی می‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۵ق: ص ۲۹). از جمله نقاط برجسته این رساله، بررسی تفصیلی چالش تسلسل اراده‌هاست که امام خمینی در این رساله به تحلیل و بررسی شاخص‌ترین راه‌حل‌ها از جمله راه‌حل میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۲۰۹؛ همو، ۱۳۶۷: ص ۴۷۳؛ همو، ۱۳۹۱: ص ۷)، صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۶، ص ۳۸۸)، محقق خراسانی (خراسانی، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ص ۲۴۰)، آیت‌الله بروجردی (منتظری، ۱۴۱۵ق: ص ۱۲۲) و... می‌پردازد و در پایان، ضمن نقد این‌ها، دیدگاه برگزیده خود را این‌گونه تقریر می‌کند که فاعلیت نفس نسبت به اراده، فاعلیت بالتجلی است؛ گرچه نسبت به افعال جوارحی، فاعلیت بالاراده است. خود اراده گرچه مسبوق به اراده نیست تا تسلسل اراده‌ها رخ دهد، اما اختیاری است (امام خمینی، ۱۴۲۵ق: ص ۵۲). نگارنده در نوشتاری دیگر، به زوایای این بحث پرداخته است (اسماعیلی، ۱۴۴۱ق: ص ۷۲-۵۱).

آزادی اجتماعی انسان در اندیشه امام خمینی بر پایه اصول انسان‌شناسی توحیدی تبیین می‌شود. بر همین اساس، امام خمینی با تکیه بر اصل توحید به‌عنوان والاترین باور دینی، بر این نکته تأکید دارد که انسان نباید سرسپرده هیچ موجود دیگری جز خدا باشد (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۵، ص ۳۸۷). به تصریح ایشان، اصل آزادی بشر برآمده از توحید است و هیچ فردی حق ندارد

که آزادی دیگران را محدود کند و روابط آنان را بر پایه خواسته‌های خود تنظیم کند (امام‌خمینی، ۱۳۸۹: ج ۵، ص ۳۸۷). امام خمینی اصل آزادی بشر را مبتنی بر آموزه‌های اسلامی می‌دانست و آن را حق ابتدایی بشر به شمار می‌آورد که قانون، وظیفه تأمین بهینه آن را بر عهده دارد و قلمرو آن را در جامعه مسلمان تعیین می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۱۱۴).

در راستای تعیین قلمرو آزادی در جامعه، از نظر امام خمینی آزادی تا جایی پذیرفته است که با مصلحت در تغایر نباشد. مصلحت اسلام (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۰، ص ۴۵۲)، مصلحت نظام (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۰، ص ۴۶۴) و مصلحت مردم (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۰، ص ۴۶۵) سه مصداق اصلی اند که در اندیشه امام خمینی به عنوان محدوده آزادی، به آن‌ها توجه شده است.

امام خمینی در پاریس در مصاحبه با یک مجله محلی، در پاسخ به این پرسش که «آیا صحبت کردن از دموکراسی در رژیمی که فقط بر مبنای اسلام باشد، ممکن است؟»، فرمودند: «در اسلام، دموکراسی مندرج است و مردم آزادند در اسلام، هم در بیان عقاید و هم در اعمال، مادامی که توطئه در کار نباشد و مسائلی را عنوان نکنند که نسل ایران را منحرف کنند.» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۵، ص ۴۶۸).

امام خمینی در سخنرانی در جمع نمایندگان مجلس خبرگان در ترسیم قلمرو آزادی فرمودند: «آزادی در حدودی که قوانین اقتضا می‌کند، در حدودی که اسلام به ما اجازه می‌دهد. اسلام اجازه نمی‌دهد که ما آزاد بگذاریم که هرکس هر غلطی بخواهد بکند؛ هر توطئه‌ای می‌خواهد بکند.» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۹، ص ۲۹۷).

علامه طباطبایی ضمن پذیرش اختیار انسان و نقش آن در سعادت و شقاوت و ثواب و عقاب (طباطبایی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۹۸)، این مطلب دقیق را یادآور می‌شود که از نگاه هستی‌شناختی، تقسیم «فعل ارادی» به «اختیاری» و «جبری» صحیح نیست؛ زیرا با اینکه در فعل اختیاری، انتخاب فاعل، مستند به خود فاعل است و در اثر فشار خارجی نیست، ولی در فعل جبری، مستند به خود فاعل نیست و در اثر فشار خارجی است؛ اما از منظر هستی‌شناختی، فعل جبری نیز مانند فعل اختیاری است؛ زیرا در فعل جبری نیز فاعل، یک طرف را بر دیگری ترجیح داده، آن را انتخاب می‌کند، اما شخص مجبر در انتخاب و ترجیح انسان مجبور نقش دارد. بنابراین، «انتخاب» در فعل جبری نیز وجود دارد و فعل جبری مصداقی از مصادیق فعل اختیاری است. تفاوت آن‌ها در امور اعتباری اجتماعی است؛ عقلاً فاعل فعل اختیاری را مستحق ثواب و عقاب، و فاعل فعل جبری را غیرمستحق ثواب و عقاب می‌دانند. علامه طباطبائی از اینجا نتیجه می‌گیرد که بحث جبر و اختیار، فلسفی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۱۰۷-۱۰۸؛ همو، ۱۳۸۵: ج ۳، ص ۶۷۴). این دیدگاه نارسایی‌هایی دارد که در نوشتاری دیگر بدان پرداختیم (اسماعیلی، ۱۳۹۹: ص ۵۷).

علامه طباطبایی با اشاره به تمایز «اختیار» و «آزادی»، اولی را منشأ دومی دانسته، از دومی با عنوان «حریت» یاد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۱: ج ۴، ص ۱۱۹) و به تمایز بنیادین «آزادی غربی» و «آزادی اسلامی» این‌گونه اشاره می‌کند که آزادی غربی

بر پایه انسان محوری و منفعت‌مداری بنا شده است؛ از این رو نسبت به ماوراء قوانین، هیچ‌گونه قید و بندی در کار نیست. اما آزادی الهی بیانگر آزادی از قیود بندگی غیر خداست؛ از این رو بر پایه توحید و اخلاق بنا شده و در همین محدوده و با همین ضوابط، ارائه می‌شود:

«القوانين المدنية الحاضرة لما وضعت بناء أحكامها على أساس التمتع المادي كما عرفت أنتج ذلك حرية الأمة في أمر المعارف الأصلية المدنية من حيث الالتزام بها و بلوازمها، و في أمر الأخلاق و في ما وراء القوانين من كل ما يريده و يختاره الإنسان من الإيرادات و الأعمال فهذا هو المراد بالحرية عندهم. و أما الإسلام فقد وضع قانونه على أساس التوحيد كما عرفت ثم في المرتبة التالية على أساس الأخلاق الفاضلة ثم تعرضت لكل يسير و خطير من الأعمال الفردية و الاجتماعية كائنة ما كانت فلا شيء مما يتعلق بالإنسان أو يتعلق به الإنسان إلا و للشرع الإسلامي فيه قدم أو أثر قدم فلا مجال و لا مظهر للحرية بالمعنى المتقدم فيه. نعم للإنسان فيه الحرية عن قيد عبودية غير الله سبحانه و هذا و إن كان لا يزيد على كلمة واحدة غير أنه و سيع المعنى عند من بحث بحث تعمق في السنة الإسلامية.» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۱۶).

به عبارت دیگر: همان‌گونه که آزادی غربی آزادی در چارچوب قوانین غربی است، آزادی اسلامی نیز در چارچوب قوانین الهی است. به باور علامه طباطبایی، برخی از اندیشوران مسلمان برای اثبات «آزادی باورها» به آیه «لا إكراه في الدين» استدلال کرده‌اند؛ در حالی که این آیه ناظر به حکم تکوینی اکراه‌ناپذیری باورهاست؛ به این معنا که اکراه تنها در ساحت کنش‌ها راه دارد، اما ساحت باورها برتر از قلمرو اکراه است. تشریح آزادی باورها با دعوت اسلام به توحید ناسازگار است (همان: ج ۲، ص ۳۴۳؛ همو، ۱۴۱۱ق: ج ۴، ص ۱۱۹-۱۲۰).

د. کرامت انسان

دموکراسی غربی از یک‌سو بر محوریت منافع مادی و دنیوی انسان شکل گرفته و از دیگر سو، در قالب شعار «تساوی افراد»، بر نادیده گرفتن مؤلفه‌های معنوی در گزینش افراد استوار است. جرمی بنتهام نظریه‌پرداز انگلیسی به برتری برخی انسان‌ها بر دیگران به شدت می‌تازد. این در حالی است که منتقدان دموکراسی معتقدند میان گزینش افراد جامعه، لازم است تفکیک شود. برای نمونه، توده مردم از آگاهی کافی برخوردار نیستند تا بتوانند در تعیین خط‌مشی‌های دولت مشارکت کنند (ر.ک: بیتهام و بویل، ۱۳۹۳: ص ۱۹؛ رانسمین، ۱۴۰۲: ص ۲۲۰). در هر صورت، این دو مؤلفه با کرامت انسانی ناسازگار است؛ زیرا از یک‌سو، کرامت ذاتی انسان بر پایه روح الهی او شکل گرفته که فراتر از نیازهای مادی است و از دیگر سو، کرامت اکتسابی انسان که از راه اکتساب باورها، گرایش‌ها و کنش‌های معنوی شکل می‌گیرد، مؤلفه مهمی در گزینش افراد در حکومت الهی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۳، ص ۱۴۸).

در اندیشه امام خمینی، انسان موجودی است دارای کرامت در ذات و جوهرش که او را از موجودات دیگر متمایز می‌کند و آن تمایز در این است که انسان دارای نفس است دمیده شده از روح الهی در او (امام خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۴۳-۴۴). امام خمینی برای کرامت اقسامی قائل است؛ از جمله:

الف) کرامت مطلق: این کرامت مربوط به اعطای اصل وجود است و همه موجودات از بسط فیض وجود او بهره برده‌اند و این کرامت به واسطه نور وجود پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که در عالم ظاهر گشته است. از این رو پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رحمت برای عالمیان و کرامت مطلقه الهی است (امام خمینی، ۱۳۸۸: ص ۶۶).

ب) کرامت ذاتی: امام خمینی کرامت ذاتی را مربوط به کمالات وجود می‌داند که در افراد به تناسب استعدادهای آنان مختلف است و خود دو قسم است: کرامت جسمانی و روحانی (همان: ص ۹۹؛ همو، ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۴۳).

ج) کرامت اکتسابی: امام خمینی معیار کرامت اکتسابی انسان را تقوای الهی معرفی می‌کند و معتقد است که هرکس تقوایش بیشتر باشد، کرامتش نزد خداوند بیشتر است و مرد یا زن بودن و اختلاف لهجه و زبان و رنگ، هیچ‌یک موجب کرامت نیست و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام به سبب اینکه باتقواترین مردم بودند، با کرامت‌ترین آنان‌اند و از آنجاکه تقوای الهی دارای مراتب است، به موازات آن کرامت نیز دارای مراتبی است. نخستین مرتبه تقوا پرهیز از گناهان است که سبب هلاکت انسان و داخل شدن در جهنم است (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۳۷۸).

علامه طباطبایی ضمن تفکیک میان «تکریم» و «تفضیل»، کرامت را امری نفسی، اما برتری را امری نسبی می‌داند و دو نوع کرامت برای انسان ترسیم می‌کند: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. کرامت ذاتی مربوط به همه انسان‌هاست که آیه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (اسراء: ۷۰) بدان اشاره دارد و کفار را نیز دربر می‌گیرد. منشأ این کرامت، «عقل» است که انسان را از دیگر موجودات جدا می‌کند. این ویژگی منشأ ویژگی‌های فراوان دیگری در زندگی انسان است. اما تفضیل انسان بر حیوانات و جنیان که قرآن با تعبیر ﴿فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ۷ از آن‌ها یاد می‌کند، مربوط به برخورداری از درجات مختلف یک حقیقت است. برای نمونه، انسان گرچه با حیوانات در اصل تغذیه از طبیعت، مشترک است؛ اما تغذیه انسان پیشرفته‌تر و همراه با تنوع و تفنن است (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۱۳، ص ۱۵۲-۱۵۴). کرامت اکتسابی از راه افعال اختیاری و قرب الهی حاصل می‌شود. به باور علامه طباطبایی، ممکن است انسان با کرامت اکتسابی به مرتبه‌ای فراتر از مقام ملائک برسد؛ چنان‌که در داستان خلافت، انسان به مسئله تحمل‌پذیری علم اسماء توسط انسان و تحمل‌ناپذیری آن توسط فرشتگان اشاره شده که گویای همین مدعاست (همان: ص ۱۶۱). علامه طباطبایی ضمن تثبیت ضرورت حکومت برای جامعه انسانی،

. علامه طباطبایی ملائکه را خارج از حوزه مقایسه می‌داند: «المعنى: و فضلنا بني آدم على كثير مما خلقنا و هم الحيوان و الجن و 7 أما غير الكثير و هم الملائكة فهم خارجون عن محل الكلام لأنهم موجودات نورية غير كونية و لا داخله في مجرى النظام الكوني» (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۱۵۴).

حکومت الهی را مشروط به کرامت اکتسابی تقوا می‌داند. بنابراین، حتی اگر حکومتی تأمین‌کننده نیازهای مادی انسان باشد، اما فاقد تقوا باشد، مطلوب نیست:

«المملک (بالضم) من ضروریات المجتمع الإنسانی ... غیر أن القرآن إنما یعده کرامة إذا اجتمع مع التقوی، لخصره الکرامة علی التقوی من بین جمیع ما ربما یتخیل فیہ شیء من الکرامة من مزايا الحیوة.» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۳، ص ۱۴۸).

علامه طباطبایی در جایی دیگر، ضمن مقایسه دموکراسی غربی با حکومت اسلامی، اولی را برخاسته از منافع مادی می‌داند که زمینه‌ساز روحیه استخدام و استثمار است. از سوی دیگر، به شکل‌گیری طبقات اجتماعی در سایه نگرش مادی اشاره می‌کند؛ در حالی که بر پایه نگرش الهی، هیچ‌گونه برتری اجتماعی جز برتری برخاسته از فطرت انسانی مطرح نیست:

«المجتمع الإسلامی مجتمع متشابه الأجزاء لا تقدم فیها للبعض علی البعض ولا تفاضل ولا تفاخر ولا کرامة وإنما التفاوت الذی تستدعیه القریحة الإنسانیة ولا تسکت عنه إنما هو فی التقوی و أمره إلی الله سبحانه» (همان: ج ۴، ص ۱۲۴).

این مسئله به نقش کرامت اکتسابی در نظریه مردم‌سالاری دینی اشاره دارد.

هـ. خلافت الهی انسان

در انسان‌شناسی اسلامی، انسان جانشین خداست؛ نه صرفاً موجودی مادی و وابسته به ماده و مادیات. امام خمینی در سلسله مباحث عرفانی، این آموزه را با ژرف‌نگری ویژه مطرح کرده و کتاب مستقلی به نام مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية تألیف کرده است. امام خمینی خلافت را جانشینی از ذات در اظهار، ظهور و افاضه دانسته و خلیفه را در موطن‌های گوناگون، دارای مصادیق متفاوتی می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۶: ص ۱۸). از دیدگاه امام خمینی، حقیقت ولایت، قرب به حق تعالی است؛ به‌گونه‌ای که بنده حقانی می‌شود و اعمال و تصرفات او تصرف حق تعالی می‌گردد. ایشان خلافت و ولایت را باطن نبوت می‌داند؛ زیرا در نبوت حقیقی، مسئله اخبار و اظهار امور غیبی و کمالات پنهان مطرح است و این نبوت در درون خود ولایتی نیاز دارد تا به صورت نبوت ظاهر شود. امام خمینی برای خلافت و ولایت مراتبی قائل است:

۱. ولایت و خلافت فیض اقدس؛ ۲. خلافت اسم اعظم الله؛ ۳. خلافت عین ثابت انسان کامل؛ ۴. خلافت فیض مقدس؛ ۵. خلافت عقل اول؛ ۶. خلافت انسان کامل.

به باور امام خمینی:

«انسان کامل از آن‌رو که کون جامع و خلیفه خدا در زمین و نشانه او در همه عوالم است، کریم‌ترین آیات الهی و بزرگ‌ترین حجت‌های اوست؛ چنان‌که امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «إِنَّ الصَّوْرَةَ الْإِنْسَانِيَةَ أَكْبَرُ حُجَجِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ هِيَ الْكِتَابُ الَّذِي كَتَبَهُ بِيَدِهِ وَ هِيَ مَجْمُوعُ صُورَةِ الْعَالَمِينَ». پس انسان به‌تنهایی واجد همه مراتب غیب و شهادت است و با آنکه ذاتش بسیط است، جامع همه کتاب‌های الهی است» (امام خمینی، ۱۳۷۴: ص ۷).

امام خمینی خلافت انسان در آیه ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (بقره: ۳۰) را خلافت اعتباری نمی‌دانند؛ بلکه از سنخ نبوت می‌دانند که مقامی حقیقی است. نبوت، يك مقام مجعول و منصب جعلی به آن نحو که برای والیان جعل می‌کنند، نیست؛ بلکه این منصب به عین حقیقت آن نبی قائم است؛ چون باید کسی باشد که بتواند حقایق را از عالم غیب مشاهده کرده و گرفته و در عالم شهود و کثرت بسط دهد و به دیگران برساند و این بدون اینکه هر دو وجه قلب به طرف شهادت و غیب باز باشد، تحقق نمی‌پذیرد. معنای ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ نیز همین است؛ نه اینکه جعل خلافت اعتباری باشد؛ چنان‌که افرادی را منصوب نمودند، با اینکه به هیچ‌وجه قابلیت خلافت نداشتند؛ چون حقیقت و ماهیت نبوت و ولایت، کشف و بسط حقایق است. هرکه این‌طور باشد و قلب صاف و محکم و قوی داشته باشد، نبی است و هرکس در این کشف و بسط حقایق کامل‌تر باشد، نبوتش هم کامل‌تر است. هرکس توانست این‌طور باشد که نه عالم غیب او را از عالم طبیعت بازدارد و نه عالم طبیعت او را از مشاهده غیبی بر باید و از مشاهدات آن طرف مانع شود، و هرکس دو وجه قلب او به این نحو باشد، او نبی است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳، ص ۳۵۱).

علامه طباطبایی خلافت را «قیام موجودی به جای موجود دیگر» می‌دانند؛ به‌گونه‌ای که خلیفه حاکی از شئون، آثار و احکام مستخلف‌عنه باشد. در این میان، انسان شایسته برخوردار از مقام «خلافت الهی» است و خدا او را خلیفه خود در زمین قرار داده است. این مقام اختصاص به آدم عَلَيْهِ السَّلَام ندارد؛ بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او شریک‌اند؛ به این معنا که همه انسان‌ها استعداد برخوردار از مقام خلافت الهی را دارند؛ گرچه تنها برخی از آن‌ها این مقام را به فعلیت می‌رسانند. مؤید عمومیت خلافت، آیاتی نظیر ﴿ إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ ﴾ (اعراف: ۶۹)، ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ ﴾ (یونس: ۱۴) و ﴿ وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ ﴾ (نمل: ۶۲) است. سرّ برخوردار از انسان از مرتبه خلافت الهی، توان تحمل علم اسماء است. برخی مفسران آیه ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (بقره: ۳۰) را بیانگر خلافت انسان از موجودات زمینی پیشین (انسان‌های قبلی) می‌دانند، نه خلافت الهی. اما این دیدگاه ناموجه است؛ زیرا با تأمل در آیه آشکار می‌شود که پرسش فرشته‌ها از خدا ناظر به خلافت انسان از خداست، نه از موجودات پیشین؛ زیرا پرسش فرشته‌ها این بود که انسان موجودی مادی و دارای زندگی اجتماعی است که همراه با تنازع و درگیری است و چنین موجودی نمی‌تواند جانشین خدا باشد؛ چون میان خلیفه و مستخلف‌عنه باید شباهت‌هایی باشد تا مصحح خلافت شوند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۷).

مبانی خداشناختی مردم‌سالاری دینی

نوع نگرش انسان به خدا به‌عنوان مبدأ آفرینش، در تمام شئون زندگی انسان، از جمله در تعیین نحوه حکومت، نقش فعالی دارد. در این میان، مردم‌سالاری دینی نیز بر پایه یک سلسله مبانی خداشناختی شکل گرفته که در اینجا شاخص‌ترین آن‌ها به اختصار تقریر می‌شود.

الف. توحید در حاکمیت

خاستگاه مشروعیت نظام سیاسی در دموکراسی غربی، رأی و رضایت اکثریت مردم است (بشریه، ۱۳۸۷: ص ۱۲). اما در منظومه توحیدی اسلام، حق حکومت و حاکمیت، فرع بر ولایت بر رعیت است و از آنجا که چنین حقی بالاصاله مخصوص خداست، هیچ کس جز با اجازه خدا، حق حاکمیت ندارد و خاستگاه مشروعیت حکومت، اذن خداست: «السلطنة والولاية مختصة بالله تعالى بحسب حكم العقل، فهو تعالى مالك الأمر والولاية بالذات من غير جعل، و هي لغيره تعالى بجعله و نصبه.» (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۱۶۰).

توحید در حاکمیت جزء شئون توحید ربوبی است. امام خمینی در تبیین مبنای مشروعیت حاکمیت، بر این باور است که فرمانروایی و ولایت، حق انحصاری خداوند متعال است و او مالک بالذات و سلطان مطلق این عالم است و جز او هیچ کس بر دیگری سلطنت و فرمانروایی ندارد. خداوند این حق را برای پیامبر ﷺ قرار داده و پیامبر ﷺ آن را به امر الهی به امیرالمؤمنین علی عليه السلام و امامان معصوم عليهم السلام پس از او سپرده است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۱۵۹).

امام خمینی در عین تأکید فراوان بر نقش و جایگاه مردم، از مشروعیت الهی ولایت فقیه و حکومت اسلامی سخن می گفت؛ چنان که هنگام معرفی دولت موقت یادآور شد: به واسطه ولایتی که از سوی شارع دارد، مهدی بازرگان را به نخست وزیری نصب می کند و پیروی از حکومت او را واجب و مخالفت با آن را مخالفت با شرع شمرد (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۶، ص ۵۹).

همچنین در حکم تنفیذ ریاست جمهوری سید ابوالحسن بنی صدر، پس از اشاره به رأی اکثریت مردم به بنی صدر، یادآور شد که چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه جامع شرایط باشد، رأی ملت را تنفیذ و بنی صدر را به ریاست جمهوری نصب کرد و متذکر شد که تنفیذ و نصب و رأی ملت مسلمان، محدود به تخلف نکردن وی از احکام مقدس اسلام و تبعیت از قانون اساسی است. امام خمینی سپس از بنی صدر خواست: مسئولیتی که به موجب اراده ملت و قانون اساسی به او واگذار شده، همچون امانتی الهی از آن پاسداری کند (همان: ج ۱۲، ص ۱۳۹).

ایشان در حکم تنفیذ ریاست جمهوری محمدعلی رجایی نیز یادآور شد که چون مشروعیت آن باید با نصب فقیه ولی امر باشد، رأی ملت را تنفیذ و رجایی را به سمت ریاست جمهوری اسلامی ایران منصوب می کند و یادآور شد: این تنفیذ تا زمانی است که وی در خط اسلام باشد و ملت نیز در همین محدوده به او رأی داده اند (همان: ج ۱۵، ص ۶۷).

به باور علامه طباطبایی، جامعه انسانی بی نیاز از حکومت نیست. اما باین حال، از منظر قرآن تنها حکومتی مطلوب است که بر پایه حاکمیت خدا و تقوای الهی بنیان نهاده شده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ص ۱۴۴-۱۴۷). ایشان در جایی دیگر، ضمن تحلیل فلسفی حقیقت حکم و حاکمیت، حکم تشریحی و تکوینی را ویژه خدا می داند. به باور ایشان، نظریه توحید که قرآن کریم، معارف خود را براساس آن بنا نهاده، حقیقت تأثیر را در عالم وجود، تنها برای خدای متعال اثبات می کند، و در موارد مختلف، انتساب موجودات را به خدای سبحان به انحای مختلفی بیان می نماید؛ به يك معنا (استقلالی) آن را به خدای

سبحان نسبت داده و به معنای دیگر (غیراستقلالی و تبعی) همان را به غیر او منسوب نموده است. حکم تکوینی، مختص به خدا و حکم تشریحی، همانند امور دیگر، بالاصالة و مستقلاً منتسب به خدای متعال است.

براین اساس، حکم نیز که یکی از صفات است، از نظر اینکه بیانگر نوعی تأثیر است، معنای استقلالی اش تنها از آن خداوند است؛ چه در حوزه حقایق تکوینی و چه در حوزه تشریح. قرآن کریم نیز در بسیاری از آیات، این معنا را تأیید نموده است: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۶۷)، ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ (انعام: ۶۲)، ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ﴾ (قصص: ۸۸)، ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ (رعد: ۴۳). در حوزه تشریحی نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ اللَّيْلُ الْقِيمُ﴾ (یوسف: ۴۰). از سوی دیگر، در پاره‌ای از موارد، حکم به‌ویژه حکم تشریحی را به غیر خداوند هم نسبت داده است: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (مائدة: ۹۵)، ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: ۲۶) و درباره رسول خدا ﷺ می‌فرماید: ﴿أَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (مائدة: ۴۹). با ضمیمه کردن این آیات به آیات دسته اول، این نتیجه حاصل می‌شود که حکم به طور استقلال و اولاً و بالذات، تنها از آن خداست، و غیر او کسی مستقل در آن نیست، و اگر کسی دارای چنین مقامی باشد، خدا به او ارزانی داشته، و او در مرتبه دوم است. از همین جهت، خدا خود را «أَحْكُمُ الْحَاكِمِينَ» می‌نامد (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۷، ص ۱۱۷-۱۱۸).

ب. توحید در تشریح و تقنین

در دموکراسی غربی سرچشمه اصلی مشروعیت نظام سیاسی، رأی و رضایت اکثریت مردم است (بشریه، ۱۳۸۷: ص ۱۲). به باور عبدالکریم سروش، در گذشته آدیان در پارادایم تکلیف زندگی می‌کردند؛ اما در دوره جدید، مفهوم حق چنین جایگاهی را اشغال کرده و جا را بر تکلیف تنگ کرده است. اگر در گذشته، حق از دل تکلیف بیرون می‌آمد، امروزه تکلیف از دل حق بیرون می‌آید (سروش و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۶۷-۶۸). در جهان بینی اسلامی، حق تشریح و تقنین ویژه خداست. توحید در تشریح بیانگر این است که یگانه قانون‌گذار شایسته، خداست و هیچ‌کس مجاز نیست به‌صورت مستقل و در عرض تشریح الهی، برای تنظیم حیات بشری قوانینی وضع کند. امام خمینی می‌نویسد:

«الإسلام أسس حكومة لا على نهج الاستبداد المحكم فيه رأى الفرد و ميوله النفسانية فى المجتمع، و لا على نهج المشروطة أو الجمهورية المؤسسة على القوانين البشرية، التى تفرض تحكيم آراء جماعة من البشر على المجتمع. بل حكومة تستوحى و تستمد فى جميع مجالاتها من القانون الإلهى، و ليس لأحد من الولاة الاستبداد برأيه، بل جميع ما يجرى فى الحكومة و شؤونها و لوازمها لا بد و أن يكون على طبق القانون الإلهى» (امام خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ص ۶۱۹).

امام خمینی پس از اشاره به سخنان برخی مخالفان ولایت فقیه، یادآور می‌شود که حتی اگر رئیس‌جمهور نیز به‌وسیله فقیه نصب نشود، غیر مشروع و طاغوت است؛ طاغوتی بودن حکومت زمانی از میان می‌رود که به‌گونه‌ای، حکومت به خدا متصل شود (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۰، ص ۲۲۱). ایشان در پیامی به مناسبت انتخابات مجلس خبرگان، همه شئون حکومت و

ارگان‌های آن از جمله قوه مقننه، قضائیه و اجرایی را تا از سوی شرع مقدس و خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکنند، غیر مشروع و طاغوتی شمرده و به همین جهت، تعیین خبرگان و فقیه‌شناسان را از تکالیف بزرگ الهی خواند (همان: ج ۱۷، ص ۱۳۳).

امام خمینی با اشاره به سازگاری توحید تشریحی با دموکراسی، در پاسخ به این پرسش که: «آیا اسلام با قوانین بدون انعطافی که دارد، می‌تواند آزادی و پیشرفت اجتماعی را ضمانت کند؟»، می‌فرماید:

«اسلام قوانین اساسی اش انعطاف ندارد و بسیاری از قوانینش با نظرهای خاصی انعطاف دارد و می‌تواند همه انحای دموکراسی را تضمین کند.» (همان: ج ۴، ص ۱۷۲).

در سایه همین توحید تشریحی است که تمایز اساسی مردم‌سالاری دینی با دموکراسی غربی آشکار می‌شود. امام خمینی پیش از انقلاب، در مصاحبه با رادیو و تلویزیون هلند درباره ماهیت تمدن اسلامی، در پاسخ به این پرسش که: «آیا شما تمدن اسلامی را با تمدن غربی کنونی ناسازگار می‌دانید؟»، فرمودند:

«رژیمی که به جای رژیم ظالمانه شاه خواهد نشست، رژیم عادلانه‌ای است که شبیه آن رژیم در دموکراسی غرب نیست و پیدا نخواهد شد. ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی‌هایی که در غرب هست، مشابه باشد؛ اما آن دموکراسی‌ای که ما می‌خواهیم به وجود آوریم، در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کامل‌تر از دموکراسی غرب است.» (همان: ص ۳۱۴).

از سوی دیگر، همین نقطه بیانگر اوج مردم‌سالاری دینی است.

امام خمینی در پاسخ به این پرسش که: «وضع حقوق بشر در آینده ایران چگونه خواهد بود؟»، فرمودند:

«حکومت اسلامی مبنی بر حقوق بشر و ملاحظه آن است. هیچ سازمانی و حکومتی به اندازه اسلام ملاحظه حقوق بشر را نکرده است. آزادی و دموکراسی به تمام معنا در حکومت اسلامی است. شخص اول حکومت اسلامی با آخرین فرد مساوی است در امور» (همان: ج ۵، ص ۷۰).

همچنین در مصاحبه با تلویزیون آلمان فرمودند:

«اسلام يك دين مترقى و دموکراسی به معنای واقعی است، و آن رژیمی که ما می‌خواهیم تأسیس کنیم، يك چنین رژیمی است و با این رژیم‌هایی که الآن هستند، تفاوت دارد. احکام اسلام، احکامی است که بسیار مترقی است و متضمن آزادی‌ها و استقلال و ترقیات.» (همان: ص ۳۵۳).

علامه طباطبایی ضمن تقسیم ربوبیت به ربوبیت تکوینی و تشریحی، اولی را تدبیر امور و تنظیم اسباب و مسببات تکوینی و دومی را تدبیر رفتارهای انسان‌ها از راه قانون‌گذاری می‌داند و توحید در ربوبیت تکوینی را باور به واگذاری کارها به خدا و انقطاع از اسباب ظاهری می‌داند؛ چنان‌که توحید در ربوبیت تشریحی را رجوع به حکم خدا در همه حوادث می‌شمارد:

«ولاية الربوبية... تتعلق بنظام التشريع و هو تدبير أعمال الإنسان بجعل قوانين وأحكام يراعيها الإنسان بتطبيق أعماله عليها في مسير حياته لتنتهي به إلى كمال سعادته. ولازم اتخاذه تعالى رباً و لياً... من جهة التشريع الرجوع إلى حكمه في كل واقعة يستقبله الإنسان في مسير حياته.» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۸، ص ۲۵).

علامه طباطبایی با تمسک به آیات فراوان، حق تشریح را ویژه خدا می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۷، ص ۱۱۷-۱۱۸). ایشان در راستای پاسخ‌گویی به شبهات مربوط به حکومت اسلامی، به این شبهه می‌پردازد که تشریحات الهی بر پایه اجر اخروی پایه‌گذاری شده است؛ در حالی که پی‌ریزی قوانین اجتماعی بر پایه اجر اخروی، مستلزم فروپاشی و فساد جامعه می‌شود. این پندار از ناآشنایی با حکمت الهی حکایت می‌کند. تشریحات اسلامی بر اساس تکوین پی‌ریزی شده است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الْمَدِينُ الْقَائِمُ﴾ (روم: ۳۰). بر پایه این آیه، از آنجاکه سلسله اسباب تکوینی عالم، انسان را به سوی هدف آفرینش سوق می‌دهند، بر انسان نیز لازم است که زندگی‌اش را بر پایه موافقت آن‌ها پایه‌گذاری کند و این همان برنامه اسلامی است که در راستای قوانین تکوینی به‌ویژه توحید (منتهی شدن سلسله اسباب به خدا) پی‌ریزی شده است. از اینجا آشکار می‌شود که اجرای تشریحات الهی در راستای قوانین تکوینی است و تأمین‌کننده نیازهای دنیوی انسان نیز هست (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ج ۴، ص ۱۱۷-۱۱۸).

ج. حضور قوانین الهی در شئون اجتماعی (نفی سکولاریسم)

به باور عبدالکریم سروش، از جمله مؤلفه‌های دوران جدید و انسان مدرن، سکولاریسم است. سکولاریسم به معنای توجه کردن به عالم ماده و چشم‌پوشی از مراتب دیگر هستی است. این چشم‌پوشی در دو ساحت تحقق می‌یابد: یکی در ساحت اندیشه‌ها؛ به این معنا که انسان دانسته‌هایش را منحصر در ماده و مادیات کند، و دیگری در ساحت انگیزه‌هاست؛ به این معنا که انسان تنها برای همین دنیایش دغدغه داشته باشد (سروش و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۶۹ و ۷۹). مردم‌سالاری دینی بر پایه ضرورت حضور دین در حوزه امور اجتماعی بنا شده است. امام خمینی ضمن مفروض‌انگاری حضور دین در ساحت شئون اجتماعی، لازمه عدم تشکیل حکومت اسلامی را تعطیلی احکام اجتماعی اسلامی می‌داند و با توجه به بطلان این تالی، ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را استنتاج می‌کند:

إن الأحكام الإلهية سواء الأحكام المربوطة بالماليات، أو السياسيات، أو الحقوق لم تنسخ، بل تبقى إلى يوم القيامة، و نفس بقاء تلك الأحكام يقضى بضرورة حكومة و ولاية، تضمن حفظ سيادة القانون الإلهي، و تتكفل بإجرائه، و لا يمكن إجراء أحكام الله إلا بها؛ لئلا يلزم الهرج و المرج (امام خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ص ۶۱۹).

امام خمینی در پاریس در سخنرانی در جمع جوانان فرانسوی فرمودند:

«مذهب اسلام مثل مذهب مسیح نیست که راجع به حکومت و راجع به اداره مملکت دستوری نداشته باشد، یا اگر داشته باشد، به مسیحین نرسیده باشد. اسلام حکومت دارد، و حکومتش همان نحوی که حکومت‌های دیگری هست و تشکیلات دارد، تشکیلات دارد؛ لکن تشکیلاتی که تمامش بر مبنای عدالت است.» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۴۱۸).

امام خمینی در پاریس در مصاحبه با خبرنگاران در پاسخ به این پرسش که: «بختیار نخست وزیر، دیروز طی يك مصاحبه مطبوعاتی اظهار داشت که مذهبیون باید به مذهب بپردازند و سیاست را به سیاستمداران واگذار کنند، نظر شما در این باره چیست؟»، فرمود:

«مطلب اولی که گفته است، مطلبی است که همیشه اجانب برای بردن منافع ما این تر را داشته‌اند که مذهب از حکومت جداست، و ایشان هم بلندگوی همان‌هاست.» (همان: ج ۵، ص ۴۶۹).

علامه طباطبایی نیز ضمن پذیرش حضور قوانین الهی در شئون اجتماعی، از این تعبیر زیبا بهره می‌برد: «الإسلام اجتماعی بجمیع شئونه» (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۶). ایشان ضمن تحلیل ابعاد اجتماعی اسلام، بر این باور است که در تمام احکام و دستورات اسلامی که می‌توانند در قالب جامعه انجام شوند، ویژگی اجتماعی بودن لحاظ شده است. برای نمونه، جهاد، نماز جمعه و نماز جماعت، احکامی اجتماعی‌اند. به‌طورکلی، آموزه‌های اساسی اسلام اجتماعی‌اند:

أهم ما يجب هاهنا هو عطف عنان البحث إلى جهة أخرى، وهي اجتماعية الإسلام في معارفه الأساسية بعد الوقوف على أنه يراعي الاجتماع في جميع ما يدعو الناس إليه من قوانين الأعمال العبادية و المعاملية و السياسية و من الأخلاق الكريمة و من المعارف الأصلية (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۷).

علامه طباطبایی در راستای تمایزات دموکراسی غربی با حکومت اسلامی، به مسئله حضور اجتماعی دین اشاره کرده، یادآور می‌شود که در جامعه اسلامی همه انسان‌ها در بُعد اجرایی سهم دارند:

القوة المجرية في الإسلام ليست هي طائفة متميزة في المجتمع بل تعم جميع أفراد المجتمع فعلى كل فرد أن يدعو إلى الخير و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۱۲۴).

نتیجه‌گیری

از رهگذر جستار حاضر، آشکار می‌شود که «مردم‌سالاری دینی» نظریه‌ای در حوزه حاکمیت در نظام سیاسی دینی است که ضمن پذیرش توحید در تشریح و تقنین و مشروعیت الهی، بر حاکمیت قانون، جایگاه مردم در تصمیم‌سازی و شکل‌گیری نظام سیاسی، نظارت و همکاری با آن تأکید دارد و در سایه آن، شهروندان دین‌باور در چارچوب آموزه‌های شریعت، در زندگی سیاسی مشارکت فعال دارند و از هرگونه استبداد فردی در تصمیم‌گیری‌های عمومی اجتناب می‌شود. با این حال، مردم‌سالاری دینی با دموکراسی غربی به مثابه یک ارزش (نه روش) که بر مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و خداشناختی نظیر نسبت معرفتی، عقل‌بسندگی، نفی ارزش معرفتی وحی، کثرت‌گرایی معرفتی، آزادی ویژه، انسان‌محوری به جای خدامحوری و... استوار است، تمایز بنیادین دارد. از جمله شاخص‌ترین مبانی انسان‌شناختی و خداشناختی مردم‌سالاری دینی می‌توان به چندساحت‌انگاری وجود انسان، سرشت الهی، اختیار و آزادی، کرامت ذاتی و اکتسابی و خلافت الهی انسان و نیز توحید در حاکمیت، توحید در تشریح و تقنین و حضور قوانین الهی در شئون اجتماعی و نفی سکولاریسم اشاره کرد.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
- اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۶). شرح رساله طلب و اراده امام خمینی، قم، مرکز ترجمه و نشر المصطفی، چاپ اول.
- اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۹). نظریه سلطنت نفس در حوزه جبر فلسفی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
- اسماعیلی، محمدعلی (۱۴۴۱ق). «مدرسه الإمام الخمينی الفلسفیه، الإرادة الحرة نموذجاً»، المصطفی، سال اول، ص ۵۱-۷۵.
- اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۳). «پژوهشی در ادراکات اعتباری در علم کلام»، فصلنامه حکمت اسلامی، سال اول، شماره ۲، ص ۶۹-۹۸.
- امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۷۴). شرح دعاء السحر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۳). شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سی و یکم.
- امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۸). آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۹). صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
- امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۴۱۵ق). المكاسب المحرمة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۴۲۱ق). کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۴۲۵ق). الطلب و الاراده، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۸). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- بشیریه، حسین (۱۳۸۷)، گذار به دموکراسی (مباحث نظری)، چاپ سوم، تهران، نگاه معاصر.
- بیتهام، دیوید؛ بویل، کوین (۱۳۹۳). دموکراسی چیست؟، ترجمه شهرام نقش تبریزی، چاپ هفتم، تهران، ققنوس.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۴۳۰ق). کفایة الأصول، تصحیح و تعلیق: عباسعلی زارعی سبزواری، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- دال، رابرت آلن (۱۳۸۹). درباره دموکراسی، ترجمه فیروز سالاریان، چاپ اول، تهران، چشمه.
- رانسمین، دیوید (۱۴۰۲). پایان راه دموکراسی، ترجمه مصطفی عزیزاده، چاپ دوم، تهران، گویش نو.
- رشاد، علی اکبر (۱۳۸۲). دموکراسی قدسی، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲). «دموکراسی، دینی و غیردینی ندارد»، بازتاب اندیشه، شماره ۴۵.
- سروش، عبدالکریم و دیگران (۱۳۹۲). سنت و سکولاریسم، چاپ ششم، تهران، صراط.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۱ق). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، مؤسسة الاعلمی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کرین، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵). نهاية الحکمة، با تصحیح و تعلیقات: غلامرضا فیاضی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق). مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، چاپ اول، قم، مکتبه فدک.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات، چاپ اول، قم، نشر البلاغة.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل، چاپ دوم، بیروت، دار الأضواء.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). گوهر مراد، چاپ اول، تهران، نشر سایه.
- لوین، اندرو (۱۳۸۰). طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی، ترجمه سعید زیباکلام، چاپ اول، تهران، سمت.

مبلغی، عبدالمجید (۱۳۹۳). «سودمندگرایی سیاسی و مردم‌سالاری دینی»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره پانزدهم، ص ۲۹-۵۴.

مشکات، عبدالرسول (۱۳۹۸). فرهنگ واژه‌ها: درآمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر، چاپ ششم، تهران، سمت.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). نظریه سیاسی اسلام، تحقیق و نگارش: کریم سبحانی، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ق). نه‌ایة الأصول (تقریرات درس آیت‌الله سیدحسین بروجردی)، چاپ اول، تهران، نشر تفکر.

موسوی مقدم، سید رحمت‌الله (۱۳۹۰). «ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبائی»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال هفتم، شماره ۲۷، ص ۵۳-۷۶.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد، چاپ اول، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۹۱). الإیقاظات، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷). القبسات، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران،