

چگونگی تحقق گفتمان مردم سالاری دینی در جمهوری اسلامی ایران و تاثیر آن بر توسعه سیاسی ایران

امیر علی کتابی* / داود سبزی** / علی رضا شیخ محمدی***

چکیده

مسئله: با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و در سایه تعالیم تشیع و تحت رهنمودهای امام خمینی تلاش در جهت تحقق مردم سالاری آغاز گشت و بر همین اساس ضرورت طرح نظریه برای رهنمونی در کنش سیاسی مطرح گردید و تلاش‌های متعددی در خصوص بررسی چیستی و چگونگی مردم سالاری دینی صورت گرفت. اما همچنان بسیاری از ابعاد این مسئله مبهم و نیازمند تحقیق و پژوهش است. در این میان مهمترین بعد بحث ارتباط مردم سالاری با بومی سازی و اقتضانات زیست محیطی است. هدف: هدف از این پژوهش نسبت سنجی میان تحقق گفتمان بومی مردم سالاری دینی و تاثیر آن بر توسعه سیاسی در نظام جمهوری اسلامی ایران است. بر همین مبنا نیز اینکه گفتمان مردم سالاری دینی چه شاخصه‌های متمایزی از جمهوریت در مفهوم کلاسیک خود دارد که توانسته است در فرهنگ سیاسی ما استیلا یابد مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. سوال: با توجه به نقش محتوایی دین در گفتمان مردم سالاری دینی از منظر امام خمینی، ارتباط آن با توسعه و رشد سیاسی چگونه می‌تواند مورد تبیین و بررسی قرار گیرد؟ روش: روش این پژوهش از نوع تحلیلی - تبیینی است و در گروه پژوهش‌های نظری راهنمای عمل قرار می‌گیرد.

a.ketabi@ut.ac.ir

Mysabzi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۸

*. دانشجوی دکتری مدرس انقلاب اسلامی دانشگاه تهران

** د دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی واحد علوم تحقیقات تهران

*** دکتری علوم سیاسی؛ استادیار دانشگاه پیام نور؛

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۱۳

یافته‌ها: با توجه به اینکه توسعه اسلامی به معنای توسعه انسان و رسیدن به مقام و منزلت انسان کامل و بهبود محیط مادی و فرهنگی، اجتماعی و سیاسی به مثابه مفهومی فراگیر بوده و ابعاد اخلاقی، معنوی و مادی را در بر می‌گیرد. از این رو، در گفتمان مردم سالاری دینی، توسعه، فعالیت‌های هدفمند و ارزش محور و دینی - انسانی تلقی می‌شود که هدف از آن، افزایش آسایش و آرامش انسان در تمامی ابعاد وجودی است لذا چنین گفتمانی می‌تواند زمینه‌ساز توسعه سیاسی در تمام ابعادش گردد.

واژگان کلیدی

مردم سالاری دینی، گفتمان، جمهوریت، اسلامیت، توسعه سیاسی

۱. مقدمه و بیان مسئله

ایده جمهوری اسلامی بر اساس تفکر سازگاری میان حکومت دینی و مشارکت مردمی مطرح در آرای امام خمینی شکل گرفت. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نیز وجوه مدنی حکومت با وجوه دینی آن، در الفت و سازگاری به سر می‌برند. و گمان دست‌اندرکاران تدوین آن و در رأس همه، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، چنین بوده؛ که مشارکت مردمی و وجوه مدنی حکومت، زمینه تحقق حاکمیت دین و التزام به تعالیم شرع را همراه با مصالح مردم فراهم می‌آورد. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴/۴۱۷ - ۴۱۸) اندیشه جمهوری و مردم سالاری نهفته در آن پس از انقلاب اسلامی طی رفراندوم دوازدهم فروردین ۱۳۵۸، در زندگی و حیات سیاسی ایرانیان نهادینه شد و مدل حکومت ایران، به جمهوری اسلامی تغییر شکل و محتوا داد و اولین دولت دوران مدرن با اتکا به خواست مردم و احکام اسلامی پدید آمد. در سالهای پس از پیروزی، نیروهای سیاسی - فکری مختلفی در صحنه سیاسی کشور ظهور یافتند که می‌توان آن‌ها را به دو جریان کلی سکولار و مذهبی تقسیم نمود. نیروهای سکولار شامل گروه‌های سیاسی چپ‌گرا (کمونیست، سوسیالیست‌ها و ...) و گروه‌های سیاسی لیبرال (جبهه ملی و ...) بودند که بر استقرار حکومتی غیر دینی و سکولار - به عنوان حکومت مطلوب خود - پای می‌فشرده‌اند. این گروه با تأکید بر دموکراسی، از «جمهوری» یا «جمهوری دموکراتیک» به عنوان حکومتی غیردینی حمایت می‌کردند. در مقابل نیروهای مذهبی از الگوهایی با عنوان «جمهوری اسلامی»، «جمهوری دموکراتیک اسلامی» و یا «حکومت اسلامی» دفاع می‌کردند. طرفداران این دیدگاه‌ها در سال‌های اول انقلاب با یکدیگر به چالش برخاستند و

نظریات خود را در نشریه‌ها، روزنامه‌ها و سخنرانی‌ها مطرح نمودند. نگاهی گذرا به روزنامه‌ها و نشریه‌های اسفند ۱۳۵۷ و فروردین ۱۳۵۸ به خوبی بیانگر این مدعاست. امام خمینی در مواجهه با این مواضع، در برخی از مصاحبه‌های خود اعلام کرد، حکومت پیشنهادی‌اش برای آینده‌ی کشور «جمهوری اسلامی» است - که باید به آرای عمومی و اسلامی متکی به قانون اسلام» تعریف کرد. (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۵ - ۱۴۴). بنابراین حکومت از دیدگاه امام خمینی در عصر غیبت همچون ژانوس دوگانه‌ای است که بر دو پایه، بنا گذاری می‌شود؛ یکی مردم سالاری و دیگری دین. یعنی شکل حکومت، ساختار سیاسی و نحوه‌ی آرایش نهادهای آن مطابق با آخرین دستاوردهای بشری، یعنی جمهوری است و لذا امام بارها در تفسیر واژه‌ی جمهوری، می‌فرمودند که منظور ما همان جمهوری متداول است. (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۶۴۵) ولی محتوای آن براساس عقیده اکثریت مردم ایران، اسلامی می‌باشد. در مجموع محور چنین گفتمانی را کلمه‌ی قانون تشکیل می‌دهد: «حکومت دینی یعنی حکومت قانون الهی» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۴) بر همین مبنا مسئله مهم چگونگی تحقق گفتمان مردم سالاری دینی و شاخصه‌های متمایز آن از جمهوریت در مفهوم کلاسیک خود است که در فرهنگ سیاسی ما استیلا یافته است. اما مهمتر از آن با توجه به اهمیت محتوا از یکسو و قابلیت تفسیر دیدگاهی این چنینی از سوی دیگر همراه با اقتضائات عصری این پرسش مطرح می‌گردد که در چنین نگاهی و با توجه به نقش محتوایی دین در گفتمان مردم سالاری دینی از منظر امام خمینی، ارتباط نظریه با مسائل کارکردی و عملی جامعه یعنی توسعه و رشد سیاسی چگونه می‌تواند مورد تبیین و بررسی قرار گیرد؟ در پاسخ بر اساس مدل قوام بخشی ساختار - کارگزار، دو نهاد دین و مردم سالاری در منظومه فکری امام خمینی و روند انقلاب اسلامی به صور گوناگون همدیگر را تقویت کرده‌اند و بویژه محتوای این نگرش ترکیبی بر ویژگی خاص توسعه اسلامی - انسانی به معنای توسعه انسان برای رسیدن به منزلت انسان کامل و بهبود محیط مادی و معنوی او، به مثابه فعالیتی هدفمند و ارزش محور تاکید دارد که هدف از آن، کمال و سعادت افراد جامعه در تمامی ابعاد است. براین مبنا در چنین گفتمانی امکان تحقق توسعه سیاسی علیرغم تفسیر بردار بودن رابطه، وجود دارد. گردآوری داده‌های پژوهش کتابخانه‌ای و اسنادی است و رویکرد پژوهشی این نوشتار تحلیلی - تبیینی بوده و بر تحلیل محتوای کیفی متمرکز است و در گروه پژوهش‌های نظری راهنمای عمل قرار می‌گیرد.

۲. بنیان نظری بحث

۲.۱. واقعیت دو بعدی

واقعیت آن است که حکومت ولایی یا جمهوری اسلامی مورد نظر امام خمینی به عنوان حکومت قانون (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۴۸۶ - ۴۸۹)، تنها مدل خاصی از دموکراسی و مشارکت مردمی را برمی-تابد و با هر مدلی از دموکراسی سازگار نمی‌افتد. مدلی که مخالف ضروریات اعتقادی اسلام نباشد (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۷/۲۶) در نتیجه چنین پدیده‌ای حکایت از یک واقعیت دوعبده و ژانوسی دارد نه دو واقعیت مرتبط. این واقعیت، بوضوح بر قانون اساسی جمهوری اسلامی سایه افکن بوده است؛ به عنوان مثال، در این قانون، شریعت اسلامی شأن و جایگاه فرا دستوری دارد؛ یعنی نه رأی مردم و نه نمایندگان مردم، هیچ یک نمی‌توانند حکمی از احکام دین و قانونی از قوانین شریعت را ملغی و نسخ کنند. (جمشیدی، ۱۳۸۸: ۳۷۳ - ۳۷۷) این موضوع به صراحت در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی با عبارت «براساس اصول و ضوابط اسلامی» (خبرگان قانون اساسی: مقدمه) لذا وجوه مدنی حکومت دینی در چارچوب شریعت جای می‌گیرد. اما در همین مقدمه و در ادامه عبارت بالا با صرحتی بی‌نظیر آمده است «که انعکاس خواست قلبی امت اسلامی می‌باشد.» (خبرگان قانون اساسی: مقدمه). پس فرض اسای اینست که جمهوری اسلامی واقعیتی دو بعدی و ژانوسی است. اینست که به گفته امام خمینی «جمهوری اسلامی» نظیری در جهان سیاست ندارد. (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۲۱۳: ۴) زیرا خواست قلبی مردم و شریعت (اسلامیت) را یکی می‌بیند. طبیعی است که در عبارت فوق مفهوم امت اسلامی محدود به ایران است زیرا این قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌باشد. زیرا در این انقلاب، حکومت اسلامی «خواست دیرینه مردم مسلمان» (خبرگان قانون اساسی: مقدمه) ایران است

بنابراین، مهمترین ابتکار امام خمینی و قانون اساسی در خصوص ارتقای مفهوم جمهوری، ترکیب آن با محتوای اسلام بوده است. امام و قانون اساسی با تکیه بر این نکته که اکثریت غالب مردم کشور مسلمانند، مفهوم جمهوری را مقید به دین اسلام می‌کند و مردم نیز چون این شکل از حکومت را موافق با باورها و ارزش‌های اعتقادی خود می‌بینند با اکثریت ۹۸/۲٪ آراء به آن رأی مثبت (خبرگان قانون اساسی: مقدمه) می‌دهند در این مدل ارتباط مابین دین به عنوان مجموعه باورها یا ماده و محتوای حکومت و مردم سالاری به عنوان صورت (قالب و شکل) حکومت، شکل می‌گیرد. این موضوع در ادامه در مقدمه با عباراتی چون «مکتبی و اسلامی بودن»، «محتوای

اسلامی انقلاب ایران»، «اکنون بر آن است که با موازین اسلامی جامعه نمونه (اسوه) خود را بنا کند.» و «در آن انسان با ارزشهای والا و جهانشمول اسلامی پرورش یابد.» (خبرگان قانون اساسی: مقدمه). در اصول قانون اساسی نیز مانند اصل ۴۰۲ و ۷۰ و ۱۰ و ۱۱ و... این موضوع مورد توجه قرار گرفته است. به عنوان مثال در اصل چهارم قانون اساسی نیز به صورت زیر آمده است: «کلیه قوانین و مقررات باید بر اساس موازین اسلامی باشد.» (خبرگان قانون اساسی: اصل ۴) این درحالی است که در عین تاکید فراوان در مقدمه بر اسلامی بودن انقلاب و مسلمان بودن مردم ایران و اینکه اصل اسلامیت به عنوان خواست و اراده مردم مورد توجه قرار گرفته است، اتکاء به آرای عمومی و خواست مردم نیز جداگانه مورد توجه و تاکید است. به عنوان مثال در مقدمه عبارات «ملت ایران ... تصمیم نهایی و قاطع خود»، «تبلور آرمان سیاسی ملتی همکیش و همفکر»، «سپردن سرنوشت مردم به دست خودشان» و... (خبرگان قانون اساسی: مقدمه) موید این معناست. همچنین در اصل ششم، اتکاء بر آرای عمومی مورد تاکید قرار گرفته است. (خبرگان قانون اساسی: اصل ۶) در اصل بیست و هشتم نیز مصالح عمومی در کنار اسلام و همراه با آن ذکر شده است. (خبرگان قانون اساسی: اصل ۲۸) این موضوع مورد تاکید امام خمینی نیز قرار گرفته است. برای مثال تاکید دارد که: «جمهوری اسلامی، متکی به آرای عمومی و قوانین اسلامی خواهد بود» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۵: ۲۰۴)

۲.۲. محتوا و صورت پدیده جمهوری اسلامی

همان طور که بیان شد، امام خمینی تحقق نظام سیاسی مردم سالاری در عصر خود را جمهوری اسلامی می‌داند که با شرایط مورد نظر دین و با پشتوانه‌ی آرای عمومی، اجرا کننده‌ی احکام اسلام است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۵: ۱۴۴) ایشان در بیان این نوع حکومت، قائل است که الگوی حکومتی متبوع ما همانا شیوه‌ی حکمرانی پیامبر و امام علی (علیه السلام) و متکی به نظر عموم است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۴: ۳۳۴) شهید صدر نیز در پیش نویس خود بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تاکید دارد که ان الشریعه الاسلامیه هی مصدر التشریع ... (صدر، ۱۳۷۹: ۲۲) بطور کلی، بررسی آرای تمام رهبران انقلاب اسلامی ایران بویژه امام خمینی و شهید صدر بیانگر این است که محتوا، روح و حقیقت نظام جمهوری اسلامی را شریعت اسلامی تشکیل می‌دهد. امام خمینی با عباراتی نظیر: «اگر جمهوری، اسلامی باشد که دیگر واضح است. برای اینکه اسلام برای آن کسی که سرپرستی برای مردم می‌خواهد بکند، ولایت بر مردم دارد؛ یک شرایطی قرار داده است» (امام خمینی، ۱۳۶۱:

۱۴۱/۳ - ۱۴۲) یا «اینها بر اسلام متکی است.» (همان، ۳۵۱/۲) و یا «... ما مسائل اسلامی را مثل صدر اسلام در ایران پیاده کنیم.» (همان، ۷۲/۷) و غیره بیانگر محتوای حکومت یعنی اسلامیت یا شریعت اسلام است.

از سوی دیگر در نگاه امام و سایر رهبران انقلاب اسلامی، عباراتی چون «شکل حکومت نیز با مراجعه به آرای همگانی تعیین می‌شود.» (امام خمینی، ۱۳۶۱: ۵۳/۳) و یا: «ما نظام جمهوری را به آرای عمومی می‌گذاریم...» (همان، ۱۵۵/۲ - ۱۵۶) چون ملت، ملت مسلم است و ما را هم خدمتگذار خود می‌داند، از این جهت حدس می‌زنم به پیشنهاد ما رای دهد.» (همان: ۳۳) و نظایر اینها بیانگر صورت و شکل نظام است. هرچند امام در اینجا از این قسمت تحت عنوان شکل یا صورت یاد می‌کند ولی این بعد از محتوا جدانیست. اینست که علاوه بر اینکه تعیین نوع حکومت جزء حقوق ملت است، جمهوری اسلامی نیز که با آرای عمومی آنان ایجاد شده است، باید در کلیه اموراتش متکی بر مردم باشد. از این رو، مراد از جمهوریت در اندیشه امام خمینی، شهید صدر و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بدون تردید، تکیه بر اراده اکثریت مردم جامعه است. برای مثال امام خمینی تاکید دارد:

«در جمهوری، حق است و مردم می‌توانند بگویند نه، تو غلط کردی برو دنبال کارت» (همان: ۱۵۵/۲ - ۱۵۶) در نتیجه نظریه‌ی ولایت در اندیشه‌ی امام خمینی و الگوی جمهوری اسلامی، از یک طرف تبلور حاکمیت الهی یا دین و از طرف دیگر، بیان کننده حکومت مردمی یا مردم سالاری در قالب این نظریه است.

۳.۲. وحدت ذاتی و بنیادین

در نگاه امام خمینی و سایر عالمان مسلمان و رهبران انقلاب اسلامی تفکر اسلامی در ذات خود از سویی با حکومت یکی است زیرا دین اسلام جز حکومت نیست و احکام شرعی قوانینی است که یکی از شئون حکومت است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ۶۲۰/۲) از سوی دیگر این حکومت مردمی است یعنی تابع آرای ملت است یعنی تحمیلی نیست. «ما حق نداریم، خدای تبارک و تعالی به ما حق نداده است، پیغمبر اسلام به ما حق نداده است که به ملتمان یک چیزی را تحمیل کنیم.» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱ - ۳۴) لذا امام خمینی سعی می‌کند در نقطه‌ای بین خواست مردم (آرای عمومی) و خواست الهی (شریعت اسلامی) ارتباطی اسای را مطرح نماید. اینجاست که ارتباط و پیوستگی دین و مردم سالاری در اندیشه امام خمینی نمود عینی به خود می‌گیرد. لذا می‌فرماید: «ما هم که

حکومت اسلامی می‌گوییم، می‌خواهیم یک حکومتی باشد که هم دلخواه ملت باشد و هم حکومتی باشد که خدای تبارک و تعالی نسبت به او گاهی بگوید. که اینهایی که باتو بیعت کردند با خدا بیعت کردند.» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۳ - ۳۵) پس در نگاه امام خمینی و نیز اغلب رهبران انقلاب اسلامی، ماهیتا چنین نظامی در عین اسلامی بودن مردم سالار نیز هست. یعنی فاصله‌ای میان مردم سالاری و اسلامی بودن نیست. به عنوان مثال برای تأسیس نظام عادلانه و مبتنی بر اصول مردم سالاری نیازمند استنباط و درک مسائل شریعت اسلامی مردم ایران بر مبنای مقتضیات زمان و مکان است. از طرف دیگر، مهم ساختار ذاتی اسلام است که یک ساختار باز است و همین ساختار باز به ما اجازه می‌دهد تا مطابق با نیازهای جامعه عمل کنیم. شهید صدر از این امر تحت عنوان منطقه فراغ قانونی نام می‌برد (صدر، ۱۴۱۷ق: ۳۸۲ - ۳۷۹) که بر اساس آن می‌توان به تصویب قوانین بر طبق شریعت اسلامی و مقتضیات روز پرداخت. از نظر او، سلطه تشریحی و سلطه اجرایی، متکی بر امت هست. امت برخوردار از حق به‌کارگیری این دو در چارچوب قانون اساسی است؛ چه آنکه این حق، حق استخلاف و ولایتی است که از جانب مصدر حقیقی سلطه‌ها؛ یعنی از جانب خداوند متعال گرفته شده است. امت به عنوان خلیفه الهی در زمین عمل می‌کند، اما در حقیقت امت، صاحب سلطان و قدرت نیست، بلکه در برابر خداوند، به خاطر امانت الهی، مسئولیت ادای آن را دارد. (ر.ک.: جمشیدی، ۱۳۷۷: ۳۰۰ - ۳۰۲) بر این اساس، مردم برای رعایت این مسئولیت خود، اختیارات مختلفی دارند؛ از آن جمله، مشخص کردن یکی از گزینه‌های مختلف اجتهادهای مشروع و نیز پرکردن منطقه الفراغ از راه تشریح قوانین مناسب (صدر، ۱۴۲۹ه: ۱۹ - ۲۰ و ۲۴). اما در عین حال شریعت و عدالت الهی، تشکیل دهنده اجزای ثابت قانون اساسی هستند (همان: ۲۵). بنابراین مردم سالاری دینی در عین تکیه بر مردم، در اجزای ثابت خود متکی بر عدل الهی و شریعت اسلامی است.

مجتهد شبستری در این رابطه می‌گوید: ساختار ذاتی اسلام یک ساختار باز است، سیستم تفکر دینی اسلام از آغاز یک سیستم تفکر باز بوده تا یک سیستم بسته، چون در ساختار ذاتی اسلام متولیان رسمی تفسیر دین پیش‌بینی شده و خود مخاطبان پیام خداوند، مفسران آن پیام هستند. هیچ‌گاه محتوای پیام به صورت یک مرجع اقتدار فرعی بیرونی به محدود کردن الزامی تفکر و عمل مخاطبان نمی‌پردازد. ... درست در همین نقطه است که اگر از بعد سیاسی به این واقعیت دینی نگاه کنیم، در می‌یابیم که برای پیروان چنین دینی «جمهوریت» به معنای تصمیم‌گیری خود مردم برای تعیین اهداف و اعمال راهکار سیاسی خودشان، طبیعی‌ترین وضعیت سیاسی است. (مجتهد

شبستری (۱۳۷۷، ۲۸۰) البته بر مبنای نظر امام و شهید صدر اساس و مبنای این تصمیم‌گیری نمی‌تواند جز شریعت و عدل الهی باشد. در چنین نگاهی بیعت ابزارمشارکت سیاسی مردم محسوب می‌شود. (جمشیدی، ۱۳۷۷: ۲۹۸) و دلیل دیگری بر خلافت عمومی ملت است (صدر، ۱۳۹۹: ۴۳:۵)

بنابراین نکته مهم این است که با توجه به ارتباط دقیق و حقیقی میان مردم سالاری و دین - در اندیشه انقلاب اسلامی - در می‌یابیم که تحقق اصول و مولفه‌های دموکراسی و مردم سالاری حقیقی هیچ تباین ذاتی با اسلام و دین ندارد و در نتیجه این ارتباط بویژه با محتوای دینی است که راه توسعه سیاسی را باز گذاشته و زمینه‌ساز آن از طریق ابزارهای دینی چون امر به معروف و نهی از منکر، بیعت، شورا، ظلم ستیزی و ... می‌گردد.

بنابراین، از درون مقررات و قوانین اسلامی و دینی و با ابتدای مصوبات و مقررات جامعه بر آن‌ها می‌توان در چارچوب گفتمان مردم سالاری دینی به رشد و توسعه سیاسی دست یافت. زیرا شریعت اسلامی ظرفیت لازم را برای تبیین مقتضیات زمانی و پاسخ دادن به نیازهای روز را دارد. لذا در چهار چوب منطق فراغ قانونی ما می‌توانیم قوانین توسعه سیاسی را دریابیم و بر اساس آنها به توسعه دست یابیم. در ادامه با تکیه بر این چارچوب نظری، به بررسی دو نوع دیدگاه و برداشت در خصوص چگونگی تبیین توسعه سیاسی در چارچوب مردم سالاری دینی می‌پردازیم.

۳. دیدگاه‌های تبیین گر رابطه مردم سالاری دینی با توسعه سیاسی

۳-۱. دیدگاه بومی

مطهری نیز مانند سایر متفکرین اسلامی که به دنبال اثبات سازگاری اسلام با دموکراسی هستند و این مهم را از دریچه مبانی و اصول اسلامی نگاه می‌کنند برای اثبات مدعای خود شاهد مثال‌هایی از صدر اسلام می‌آورد؛ مثلاً وی در ذیل بحثی تحت عنوان دموکراسی علی در کتاب جاذبه و دافعه علی (ع) می‌نویسد: "امیرالمومنین در سیاست به آزادی و دموکراسی معتقد بود زیرا مخالفان خود را زندان نکرد و شلاق نزد و حتی سهم آن‌ها را از بیت‌المال قطع نکرد و مخالفان او در همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و حضرت خودش واصحابش با عقیده آزاد با آنان روبرو می‌شدند و طرفین با استدلال به یکدیگر پاسخ می‌دادند." (مطهری، ۱۳۶۸، ۱۳۹ - ۱۴۱) از نظر مطهری این مقدار آزادی در دنیا بی‌سابقه است. او می‌گوید: حتی وقتی یکی از مخالفان علی (ع) در مسجد فریاد زد قاتله الله ما افقهه (خدا بکشد علی را که این قدر دانشمند است) و دوستان امام خواستند او را تادیب

کنند امام گفت رهایش کنید او به من تنها فحش داد. (مطهری ۱۳۶۸، ۱۴۱)

مطهری ضمن پذیرش مردم سالاری، برخوردی منتقدانه با آن می‌کند و میان مردم سالاری غربی و مردم سالاری اسلامی تمایز قائل می‌شود: «اگر تمایلات انسان را ریشه و منشأ آزادی و مردم سالاری بدانیم، همان چیزی به وجود خواهد آمد که امروز در مهد دموکراسی‌های غربی شاهد آن هستیم ... در این کشورها، مبنای وضع قوانین در نهایت امر چیست؟ خواست اکثریت. بر همین مبناست که می‌بینیم همجنس بازی به حکم احترام به دموکراسی و نظر اکثریت، قانونی می‌شود ... در نقطه مقابل این نوع دموکراسی و آزادی، دموکراسی اسلامی قرار دارد. مردم سالاری اسلامی براساس آزادی انسان است، اما آزادی انسان در آزادی شهوات خلاصه نمی‌شود ... اگر می‌گوییم در اسلام دموکراسی وجود دارد به این معناست که اسلام می‌خواهد آزادی واقعی - در بند کردن حیوانیت و رها کردن انسانیت - به انسان بدهد. در اسلام یعنی انسانیت رها شده، حال آن که این واژه در قاموس غرب معنای حیوانیت رها شده را متضمن است» (مطهری، ۱۳۵۷، ۷۹ - ۸۲)

مطهری ضمن تفکیک میان آزادی‌های سیاسی در اسلام و فلسفه غرب معتقد است: «وقتی از جمهوری اسلامی سخن به میان می‌آوریم به طور طبیعی آزادی و حقوق فردی و دموکراسی در بطن آن است» در واقع مطهری مانند سایر متفکران سنتی که معتقد به سازگاری اسلام و مردم سالاری هستند بر این باور است که اسلام نه تنها با مؤلفه‌های اساسی مردم سالاری چون آزادی، حقوق بشر، مدنیت و ... مخالف نیست بلکه چیزهایی بسیاری فراتر از مردم سالاری در درون خود دارد.

انسانی علی شریعتی نیز در تمام آثار و نوشته‌هایش به دنبال این مهم است که اسلام کامل‌ترین ایدئولوژی است و به عبارت دیگر آن چه در سایر ایدئولوژی‌هاست اسلام همه را یک جا در درون خود دارد و چه بسا دایره دانسته‌های اسلام بسیار فراتر از آن‌هاست. به عنوان مثال در مقایسه اسلام با ایدئولوژی‌های انسانی از جمله مارکسیسم می‌گوید:

به جایی می‌رسیم که ایدئولوژی انسانی، دیگر ساکت می‌شود، اما ایدئولوژی اسلام هنوز حرف‌هایی برای گفتن دارد: اسلام: غیب، اخلاق، عشق، پرستش، رستگاری، پاداش، کیفر، معاد، بقاء، در یک کلمه: اسلام ایدئولوژی مذهبی اما رئالیست و منطقی است زیرا برای ارزش‌های اخلاقی و ایثار و شهادت براساس جهان‌بینی خدا معاد توجه عقلی دارد، ایدئولوژی فکری در اینجا ایده الیست ذهنی است زیرا در پاسخ به کسی که می‌پرسد: چرا برای مردم خود را فدا کنیم؟ باید به احساسات قهرمانی تکیه کند. (شریعتی ۱۳۸۷، ۹۷ - ۹۸) البته اسلام مورد نظر شریعتی که بازگشت به آن را به عنوان راه حل مشکلات جامعه اسلامی مطرح می‌کند یک اسلام سنتی و با سنت‌های ناآگاهانه نیست به

بیان او: تکیه ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم ... اسلام را باید از صورت تکراری سنت‌های ناآگاهانه‌ای که بزرگترین عامل انحطاط است به صورت یک اسلام آگاهی بخش مترقی معترض به عنوان یک ایدئولوژی آگاهی دهنده و روشنگر مطرح کرد تا این آگاهی که مسئولیت روشنفکر، مذهبی یا غیر مذهبی، برای بازگشت به خویش و آغاز کردن از خویش از آن جا شروع می‌شود، بر پایه عمیق‌ترین واقعیت معنوی و شخصیت حقیقی انسانی خودمان که زنده است و موجود در متن جامعه استوار بماند ... در عین حال با تبدیل اسلام از صورت سنتی اجتماعی به صورت یک ایدئولوژی و از صورت مجموعه‌ای از معارف علمی که تدریس می‌شود به صورت یک ایمان خودآگاهانه اخروی انجام می‌شود به صورت بزرگترین نیرویی در آید که به انسان پیش از مرگ مسئولیت و حرکت و میل به فداکاری می‌بخشد و به عنوان استخراج عظیمی در می‌آید که آگاهی و عشق را از متن این جامعه روشنفکر در بیاورد. (شریعتی ۱۳۸۸: ۳۲) از نگاه شهید صدر اساس نظام سیاسی دینی و نوع و ماهیت و نوع و ماهیت آن الهی است و شکل آن را شرع تعیین نمی‌کند، بلکه رای و نظر مردم و با نظارت ولی فقیه و در واقع بر اساس مقتضیات زمان و مکان تعیین می‌شود. کار ویژه نظام مردم سالاری شهید صدر تحقق خلافت الهی انسان در زمین است، یعنی نظام سیاسی مردم سالاری دینی وظیفه دارد نظریه خلافت عمومی انسان و ایجاد مدینه صالح و شایسته بر مبنای فضیلت عملی را محقق سازد. البته حدود و اختیارات حکومت مردم سالار تنها منحصر به اجرای احکام ثابت شریعت اسلام نیست بلکه قلمرو آزادی نظر قانونی نیز مد نظر می‌باشد. (منطقه الفراغ من التشريع) در واقع از یک سو مجرای احکام و از سوی دیگر وضع کننده مقرراتی است که بنا بر ضرورت اجتماعی و طبق مقتضیات روز تدوین و اجرا گردد (صدر، ۱۳۶۰: ۷۲۱) امام خمینی تحقق نظام مردم سالاری در عصر خود را جمهوری اسلامی می‌داند که با شرایط مورد نظر دین و به پشتوانه آرای عمومی اجرا کننده احکام اسلامی است (امام خمینی، ۱۴۴: ۵) ایشان معتقدند الگوی حکومتی متبوع ما همان شیوه حکومت پیامبر و امام علی و متکی به نظر عموم است (امام خمینی، ۴: ۳۳۴) شکل حکومت نیز با مراجعه به آرای همگانی تعیین می‌شود. امام خمینی سعی می‌کند مابین خواست مردم و خواست الهی ارتباط برقرار نماید. ایشان در نظریه ولایت فقیه به عنوان الگو حکومت اسلامی از یک طرف تبلور حاکمیت الهی و از طرف دیگر بیان کننده حکومت مردمی در این نظریه است. در مجموع تمام این تعاریف در کلمه قانون خلاصه می‌شود: (حکومت دینی یعنی حکومت قانون الهی) (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۴)

۲.۳ دیدگاه غیربومی

دیدگاه غیربومی بر تفکیک میان مردم سالاری و دین تاکید دارد. هر چند ریشه‌های سکولاریزم را باید در فلسفه یونان جست و جو کرد، اما مفاهیم اومانیزم، خردگرایی، فردگرایی و سکولاریزم از مبانی سیاسی دوران مدرنیته هستند. نظریه جدایی دین از سیاست در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی به بعد و در نتیجه تعارض طرز تفکر و روش اجتماعی و سیاسی دین مسیحیت و دستاوردهای علمی و سیاسی جدید شکل گرفت. پایان حاکمیت کلیسا آغاز پیدایش سکولاریزم در غرب محسوب می‌شود. سکولاریزم در غرب براساس مقتضیات جامعه آنها مسیری تقریباً قابل انتظار طی کرد. در جهان اسلام با چالشهای متفاوتی روبه رو شد. عرفی شدن معنای انتقال از ساحت قدسی به ساحت غیر قدسی است و در آن، عنصر مصلحت سهم عمده‌ای دارد. حائری درباره عرف گرایی در حکمت و حکومت می‌گوید. خلاصه کلام این است که نه از مفهوم نبوت یا رسالت و نه از مفهوم امامت هیچ ایما و اشاره‌ای به تشکیل یک نظام سیاسی که مسئولیت اجرای تکلیف را بر عهده گیرد استنباط نمی‌شود، تنها این خود مردم و مکلفین هستند که باید همان گونه که در تدبیر بهزیستی خود و خانواده خویش می‌کوشند، به همان نحو فرد اکمل و اصلح جامعه خود را که احیاناً پیامبر یا امام است شناسایی کرده برای زمام داری سیاسی کشور خود انتخاب نمایند. آیین کشورداری نه جزئی از نبوت است و نه در ماهیت امامت که همه دانایی است مداخلت دارد. (حائری یزدی، ۱۹۹۵: ۱۶۷ - ۱۷۰)

با توجه به مطالب فوق، عرف گرایی هرچند مدعی مطالعه انسان جهانی فارغ از رمز و رازهای ماورایی هستی و انسان است، اما در این رویکرد انسان شناسی مادی را اصل و پیش فرض گرفته و هرگونه انسان شناسی دیگری را نفی کرده است. در پاسخ عرف گرایان از نظر بینشی می‌توان گفت: فی المجموع اوامر شرعی در حوزه سیاست و حکومت لازم الاتباع هستند. حال اسم آن را هرچه می‌خواهیم بگذاریم. بحث محتوایی این است که ببینیم اوامر شرعی را لازم الاتباع می‌دانیم یا خیر. (پورفرد، ۱۳۸۵: ۷۶) تو سعه سیاسی آورده شود

۴. عوامل منفی توسعه سیاسی در نظام مردم سالاری دینی

۴-۱ جنگ تحمیلی

بهای سیاسی نظامی جنگ بسیار جدی و سنگین است و باعث تشدید فرآیندهای نظامی گری که

غایت آن تمرکز قدرت سیاسی در بخش نظامی است منجر می‌شود. چنین روندی امکان مداخله نظامی - امنیتی در جامعه مدنی را افزایش می‌دهد (آزر وایمن: ۳۸۱) پیروزی انقلاب اسلامی در سایه شعارهایی چون آزادی، استقلال، حفظ کرامت انسانی و برابری انسان‌ها صورت گرفت. ولی چون بلافاصله ایران با یک جنگ تحمیلی ۸ ساله و خانمان سوز مواجه شد، برخی از شعارهایی که ناظر بر حفظ حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی افراد بود به نفع حفظ امنیت و تمامیت ارضی کشور به حاشیه رفت و پایان جنگ و آغاز سازندگی نیز غبارهایی که بر این شعارها و مطالبات نشسته بود را غلیظتر کرد و بخش وسیعی از امکانات کشور برای ساختن دوباره زیر ساخت‌های اقتصادی ویران شده کشور به کار گرفته شد. جنگ ۸ ساله بیش از ۱۰۰۰ میلیارد خسارت مالی، بیش از ۵۰۰ هزار کشته و مجروح به جای گذاشته بود بنابراین اولویت اول با ساختن دوباره کشور بود. در دوران جنگ تحمیلی مشارکت سیاسی اجتماعی، شرکت در انتخابات و فعالیت‌های سیاسی عمدتاً در راستای اهداف و گروه‌های انقلابی بود و مجال چندانی برای فعالیت طیف‌های سیاسی و گروه‌های متنفذ موجود نبود (فوزی، ۱۳۸۴: ۶۸) در این دوره به دلیل شرایط بحرانی جنگ و همچنین مبارزه با گروه‌های مخالف داخلی کمتر فرصت یافته بود در جهت توسعه و مشارکت سیاسی برنامه مدونی را طراحی نماید. معهداً با توجه به جهت‌گیری ایدئولوژیکی در دفاع از انقلاب، مشارکت توده‌ای در سطح جامعه شکل می‌گیرد که در نوع خود منحصر به فرد است (معظم پور، ۱۳۷۶: ۸۸)

۲-۴. پیدایش شکاف‌های جدید

فرآیند انتقال فرهنگی نمی‌تواند به صورت پایدار در نسل‌های متوالی حادث شود بلکه انتقال فرهنگی، بین انتقال کامل و انتقال ناقص قرار دارد. پیامد هر کدام از این دو در انتها می‌تواند برای جامعه مشکل زا باشد.

۱. انتقال کامل اجازه نو آوری و تغییر را نمی‌دهد و بنابراین توانایی واکنش به موقعیت‌های جدید را ندارد.

۲. شکست در انتقال نیز امکان اجازه کنش هماهنگ بین نسل‌ها را از بین می‌برد (اسکنپ فلوگ: ۲۰۱: ۳۴) شکاف‌ها و گسل‌های اجتماعی جامعه ایران در آغاز دهه سوم انقلاب اسلامی را می‌توان در قالب‌های زیر به تصویر کشید: «شکاف میان سنت و مدرن»، «شکاف میان خودی و خودی»، «شکاف میان دین و دین»، «شکاف میان حاکمیت و مردم»، «شکاف میان فقیر و غنی»، «شکاف میان دین و سپهر عمومی جامعه (سیاست)»، «شکاف میان گفتمان مسلط و مقتضیات

زمانه»، «شکاف میان تغییرها و تدبیرها»، «شکاف میان خرده فرهنگ‌ها و فرهنگ مسلط»، «شکاف میان مردم سالاری و اقتدار گرایی»، «شکاف میان جامعه توده‌ای و جامعه مدنی»، «شکاف میان دولت مدرن و دولت سنتی»، «شکاف میان نسل جوان و نسل گذشته»، «شکاف میان نظام اجتماعی و نظام سیاسی»، «شکاف میان فرهنگ عمومی و فرهنگ رسمی»، و «شکاف میان گروه‌های مرجع سنتی و جوانان». (تاجیک ۱۳۸۳، ۱۴)

۳-۴. تصور منفی نسبت به احزاب سیاسی

در نظام جمهوری اسلامی اساسا نگاهی بد بینانه‌ای در مورد احزاب سیاسی وجود داشته است و اساسا رقابت جریان‌های سیاسی تابعی از نگرش دولت حاکم است. این امر یعنی شکل‌گیری احزاب به صورت فصلی، مقطعی و کوتاه مدت باعث ظهور جنبش‌های می‌شود که می‌توانند بیشترین بسیج سیاسی را انجام دهد و عملا حضور و مشارکت فعال جامعه را ناممکن می‌سازند. می‌توان دلایل این امر را در بی‌اعتمادی تاریخی دو سویه‌ای دانست که ریشه در ساختار و فرآیند سیاسی گذشته ایران دارد و باریشه‌های روان شناختی خود مانع اصلی بر سر پا گرفتن اصول دمکراتیک در ایران است. در این حوزه اقدامی جز تقویت توانمندی‌های جامعه مدنی؛ رسانه‌های گروهی و رفع بی‌اعتمادی و تردید دولت نسبت به کلیت نظام در اثر رقابت‌های حزبی است (قلجی، ۱۳۹۳: ۲۳) و امر دیگری که باید به آن اهمیت داد کار آمد سازی احزاب سیاسی در زمینه تامین منافع مردم و عدم وابستگی به حکام در راستای منافع خود و توجه به پذیرش اصول رقابت سیاسی در درون منافع ملی و نیز درونی کردن مذموم بودن تک صدایی در جامعه است این حوزه نیازمند آموزش هدفمند برای فعالان سیاسی؛ نسل جوان از طریق رسانه‌های همگانی است.

احزاب سیاسی در نظام‌های مردم سالار به پنج شیوه قادرند موجبات توسعه سیاسی را فراهم آورند.

الف: احزاب و مشارکت سیاسی

ب: احزاب و مشروعیت نظام حکومتی

پ: احزاب و یکپارچگی و انسجام ملی

ج: احزاب و مدیریت منازعات

د: احزاب و جامعه پذیری سیاسی

۴.۴. ساختار جامعه قبیله‌ای یا میکانیکی

یکی دیگر از آسیب‌های که نظام مردم سالار دینی را در فرآیند توسعه سیاسی تهدید می‌کند فرهنگ قبیله‌ای، یا به تعبیری میکانیکی است یعنی افراد در کنار هم قرار می‌گیرند و پیوستگی ضروری با یکدیگر ندارند و هرکس کار خودش را می‌کند و حیات جمعی برای او ارزش و اهمیت نخستین را ندارد. در نتیجه هر کسی به این فکر است که به اصطلاح گلیم خویش را از آب به در کشد. نوع کارها به نحوی مستقل است که جز در موارد استثنایی به دیگری نیازی نیست. و اگر به چنین جوامعی ساختاری جدید تحمیل شود نوع رفتار افراد به شدت به ساختار اجتماعی زیان می‌رساند. در یک جمع‌بندی و نگاه کلی باید گفت که عدم قدمت طولانی و تجربه ناموفق احزاب در ایران موجب شده است که انباشت تفکر سیاسی و حزبی صورت نگیرد. در میان ایرانیان و در فرهنگ ما فعالیت جمعی و گروهی جایگاه مناسبی ندارد. فردیت در معنای منفی آن، تبدیل شدن اختلافات فکری به اختلاف شخصی، هیجانی و احساسی عمل نمودن، عدم پذیرش یکدیگر و آستانه پایین تحمل باعث شده تا تمایل زیادی به جمع‌گریزی ایجاد و براحتی هر گروه متلاشی یا دچار انشعاب گردد. عدم تعمیق فرهنگ حزبی و استنباط منفی از آن به گونه‌ای است که عضویت در یک حزب و یا حزبی بودن دارای بار منفی است. به طوریکه «فرا جناحی» بودن بعنوان یک ارزش مثبت تلقی می‌شود و لذا برخی نخبگان و فعالان سیاسی کشور یکی از افتخارات خود را «حزبی نبودن» می‌دانند. (مقتدائی، ۱۳۸۶: ۱۵۵)

۴-۵. تنوع قومی - مذهبی

جمهوری اسلامی ایران بر خلاف جوامع پیشرفته که به لحاظ قومی و یا حداقل، از یکپارچگی و وحدت برخوردارند، از تنوع زیادی برخوردار است. گوناگونی اقوام و مذاهب در تاریخ یکی از ابزارهای بوده است که حاکمان سیاسی در جهت تحکیم قدرت خود از آن استفاده کرده‌اند. جیمز بیل از این ویژگی ایران به عنوان جامعه موزائیکی یاد کرده است که در آن اقوام و مذاهب د کنار هم چیده شده‌اند (بیل، ۱۳۸۷: ۹۴). این عامل ساخت اجتماعی را مستعد منازعه و کشمکش قومی - مذهبی می‌کند و تاثیر ویرانگری در فرآیند توسعه سیاسی دارد.

۴-۶. تمرکز قدرت سیاسی

سیاست به مفهوم سازماندهی نیروهای انسانی و نهاد های اجتماعی و هدایت آن به سمت هدف مشترک است (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۱۰۲) سازماندهی‌های که به صورت هرمی در آید ظاهراً دستیابی به

اهداف را تسهیل می‌کند. لذا در هر نظام سیاسی یک گروه است که در راس هرم قدرت قرار می‌گیرد و بقیه را تحت سلطه خود در می‌آورد. ابن خلدون معتقد است جامعه بواسطه عصیتهای مختلف مرکب از گروههای اجتماعی متعدد؛ بزرگ و کوچک است و عصیبت عمومی در کشور به منزله مزاج موجود زنده است و مزاج مرکب از عنصرهاست، و هر گاه که عنصرها برابر و همسان فراهم آیند به هیچ رو مزاجی از آنها روی نمی‌دهد بلکه ناگزیر باید باید یکی از عصیبتها بر عصیبتهای دیگر غلبه کند (ابن خلدون، ۱۳۶۲: ۳۱۷)

تمرکز قدرت سیاسی نه تنها ضرورتاً به توسعه سیاسی نمی‌انجامد، بلکه ممکن است مانع مشارکت و رقابت سیاسی گردیده و نهایتاً بی-نظمی، بی‌ثباتی سیاسی را به همراه آورد. حکومتها بیش از اقشار مختلف جامعه به قدرت می‌اندیشند و توجه می‌کنند اما اگر نیروها و عوامل تعدیل کننده در جامعه وجود نداشته باشد زمینه‌های فکری و فرهنگی جامعه چند بعدی نخواهد بود. جامعه-ای به سمت توسعه سیاسی می‌رود که تنوع منابع قدرت را بپذیرد و از ابعاد مختلف روح و روان فکر انسانها بهره‌داری کند. اگر دولت تنها مجری این وظایف باشد اقشار مختلف یک جامعه به دولت متصل شده و محافظه کار می‌شوند. اگر جامعه‌ای به ظهور جمعیت، اصناف، انجمن و بنیادهای مختلف فکری، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی میدان دهد، مشارکت و احساس و انگیزه و توانایی مشارکت در میان مردم تقویت می‌شود، تشکل اجتماعی مفهوم می‌یابد و جامعه به طرف تولید فکر و فرهنگ و بحث و گفتگو حرکت می‌کند (سریع القلم، ۱۳۸۱: ۱۱۱)

۴-۷. انقلاب اطلاعاتی و جهانی شدن

فروپاشی شوروی، گشوده شدن درها، عصر جدیدی به نام جهانی شدن، پیشرفت‌های تکنولوژیک و اطلاعاتی، برآمدن نسل سوم انقلاب با مطالبات و خواسته‌های جدید و جهانی، انقلاب ایران را با چالش‌های اساسی مواجه نمود و کم‌کم با استقرار وثبات نظام، مطالبات فراموش شده که عمدتاً در حیطه توسعه سیاسی قرار داشتند زنده شدند. مردم که دیگر نظام را با چالش‌هایی چون جنگ و سازندگی مواجه نمی‌دیدند، اکنون به دنبال احیای شعارهایی بودند که بیش از دو دهه مغفول مانده بود. این در حالی بود که نسل سوم انقلاب نیز با انبوهی از خواسته‌ها و مطالبات جدید و جهانی، بزرگترین چالش فراروی نظام جمهوری اسلامی بود و هست و پاسخگویی محدود به سبک و سیاق دو دهه گذشته و در سایه حوادث موجهی چون انقلاب و جنگ، دیگر کارساز نبود.

نسل پس از انقلاب از نظر آگاهی سیاسی و درخواست‌های سیاسی در تاریخ ایران بی‌نظیر

است. برای طرح خواست‌هایشان قدرت عددی بالایی دارند. بزرگ‌ترین بخش جمعیت ایران بعد از انقلاب به دنیا آمده و اکثریت عظیم جمعیت، خاطره‌ای از شاه ندارند و نسبت به سلطنت احساس دشمنی نمی‌کنند. این‌ها نسل اسلامی‌اند، اما حداکثر این که برخی از آن‌ها امام خمینی را در خاطره دوران کودکی دارند، همین وبس. برای اکثر جوانان ایران به خاطر موج عظیم جهانی شدن، دین و آیین تنها بخشی از زندگی را تشکیل می‌دهد. (رایت ۱۳۸۲، ۳۳۶)

۴-۸. جنبش‌های پوپولیستی

عوام‌گرایی یا پوپولیسم (به فرانسوی: Populisme) آموزه و روشی سیاسی است در طرفداری کردن یا طرفداری نشان دادن از حقوق و علایق مردم عامه در برابر گروه نخبه (آشوری، ۱۳۸۵: ۳۸) گروهی معتقدند بهشت تفکر پوپولیستی جایی است که جامعه‌ی مدنی و احزاب شکل و انسجام پیدا نکرده‌اند یا ضعیف هستند. عده‌یی هم با ریشه‌یابی نگرش پوپولیستی معتقدند در شرایط «بی‌شکلی و نداشتن فرم» این تفکر عرض اندام می‌کند. در واقع پوپولیسم زمانی شکل می‌گیرد که امکان خردورزی در جامعه مسدود یا اندک شده باشد و امکان بروز احساسات، عواطف، قرائن و منافع آنی شدت یافته و جامعه دچار نوعی نابسامانی باشد. پایگاه اصلی جامعه‌ی مدنی در میان طبقه‌ی متوسط است. زمانی که طبقه‌ی متوسط به دلایل اقتصادی و سیاسی آسیب‌پذیر یا خیلی ضعیف می‌شود، آن گاه ریزش و گرایش آن به سمت جنبش‌های پوپولیستی بیشتر می‌شود. به عقیده «پل تاگارت»، پوپولیسم، واکنش به اندیشه‌ها و روش‌های نظام‌های سیاسی مبتنی بر نمایندگی است و در مقابل احساس وقوع بحران، به تجلیل پنهان یا آشکار از کانون آرمانی خود می‌پردازد. با این همه، به دلیل فقدان ارزش‌های بنیادی، از عوام بیشتر تاثیر می‌پذیرد و در هر محیطی ویژگی‌های محیط پیرامون خود را می‌پذیرد و در عمل پدیده‌یی گذراست. پوپولیسم به طور کلی دارای ۳ مولفه یا ارکان اساسی است:

۱. جلب پشتیبانی مردم با توسل به وعده‌های کلی و مبهم نظیر برابری، برادری، مساوات

پیشبرد هدف‌های سیاسی، مستقل از نهادها و احزاب موجود، با فراخوانی و بسیج توده مردم.

۳. مخالفت اساسی با جامعه‌ی مدنی

بنابراین در این گونه نظام‌ها به جای این که مشارکت سیاسی افراد همراه با آگاهی و بینش

کامل و به شکل نهادینه و نظام‌مند باشد، به مشارکت توده‌یی و همراه با احساسات و هیجانات است.

(آقا بخشی، ۱۳۷۴: ۷۸)

۹-۴. جنبش‌های اجتماعی جدید و توسعه سیاسی ایران

جنبش‌های اجتماعی جدید روش‌های غیر متعارفی را برای دخالت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی حکومت دنبال می‌کنند و همانگونه که هابر ماس معتقد است آن‌ها بدون استفاده از خشونت و شیوه‌های خشن از طریق عقلانیت ارتباطی دگرگونی‌های آرام و سامانبندی‌های جدید ایجاد می‌کنند (دلپورتا، ۱۳۸۳: ۱۳۰) بر اساس اصول مردم سالارانه در جمهوری اسلامی ایران تصمیمات حکومتی می‌تواند مورد مخالفان پارلمانی قرار گیرد اما جنبش‌های اجتماعی جدید اقداماتی خارج از رویه‌ها جاری مشارکت سیاسی در پیش می‌گیرند، و به طبع توسعه توسعه سیاسی در نظام مردم سالاری دینی را نیز تحت تاثیر خود قرار می‌دهند. (صبوری، ۱۳۸۵: ۸۵)

الف: فمینیسم

فمینیسم گستره‌ای از جنبش‌های سیاسی، ایدئولوژی‌ها و جنبش‌های اجتماعی است که هدفی مشترک را دنبال می‌کنند: تعریف، برقراری و دستیابی به سطحی از حقوق زنان که در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، شخصی و اجتماعی، با مردان برابر باش (Hawkesworth..2006.p25)
در مجموع می‌توان گفت که جنبش زنان در ایران به سه حوزه متفاوت قابل تقسیم است
الف: حوزه تشکل‌های دولتی زنان که در راستای حفظ وضع موجود، زنان را وارد فعالیت‌های سیاسی می‌کند

ب: محافل آرام بسته و محدود زنانه که اثر اجتماعی کمی دارند و خواسته‌های زنان را در حلقه‌های آرام و خصوصی مطرح می‌کنند.

ج: تشکل‌ها و سازمانهای مستقل زنان که آزادانه و با هدف‌مندی بیشتر در جهت آگاهی بخشی زنان فعالیت می‌کنند و باعث تقویت جامعه مدنی می‌شوند. به صورت کلی سه مانع اصلی در برابر جنبش اجتماعی زنان وجود دارد که به قرار ذیل است. (نقوی حسینی، ۱۳۸۶: ۴۵)

الف: نبود تجربه مبارزه قانونی زنان در ایران

ب: حاکمیت فرهنگ محفل گرایی بر روابط درونی جامعه زنان

ج: تسلط دو گرایش منفی‌گرا و اثبات‌گرا در مورد فعالیت زنان در جنبش‌های اجتماعی (نقوی حسینی: ۴۶) اگر این موانع برای حضور زنان در جامعه بر طرف شود می‌توان امیدوار بود که این مشارکت در توسعه سیاسی نظام مردم سالار جمهوری اسلامی ایران موثر باشد.

ب: جنبش‌های اجتماعی حقوق بشر

اندیشه حمایت از حقوق بشر همواره در طول تاریخ بشر وجود داشته ولی از دوران شکل‌گیری اندیشه‌های اجتماعی با نظم و نسق مشخص‌تر زمان زیادی نمی‌گذرد. تحولات قرن نوزدهم باعث شد تا حقوق بشر روندی بین‌المللی به خود بگیرد. جنبش‌های اجتماعی جدید معتقدند مردم سالاری و نظر مردم اساس حقوق بشر است و بدو مردم سالاری حقوق فردی اجتماعی و سیاسی محقق نمی‌شود. فعالیت‌های حقوق بشر در ایران را می‌توان در چند محور خلاص کرد. ۱- نهادهای آموزشی با هدف ترویج حقوق بشر ۲- نهادهای ملی برای نظارت و پیگیری امور مربوط به حقوق بشر ۳. نهادهای و سازمان‌های غیر دولتی که نقش دیده‌بان حقوق بشر را دارند. باید به این امر توجه داشت که توسعه سیاسی ایران و موفقیت نظام مردم سالار دینی نسبتی مشخص با کارکرد بهینه این سازمان‌ها خواهد داشت. (نقوی حسینی، ۱۳۸۶: ۴۸)

ج: جنبش‌های جدید محیط زیست

بحران محیط زیست یکی از مهمترین دغدغه‌های جهانی به‌شمار می‌رود که برای رویاروی با آن به دلیل گستردگی و پیچیدگی، به همکاری همه جانبه مردم نیاز است و سازمان‌های غیر دولتی و به ویژه سازمان‌های غیر دولتی محیط زیستی یکی از مهمترین ابزارهای هستند که می‌توانند این مشارکت را جهت‌دهی و هدایت کرده و با تمرکز نمودن کوشش‌های فردی بازدهی این تلاش‌ها را افزایش دهند. (قوام، ۱۳۸۲: ۱۴۵)

اما چالش‌های اساسی برای کار کرده این نهاد های غیر دولتی وجود دارد که عملاً کارایی آن‌ها را کاهش می‌دهد و باعث می‌شود نتوانند به توسعه سیاسی در نظام مردم سالار دینی با استفاده از مجموعه‌ها ی مردم نهاد کمک کنند. اهم این چالش‌های بدین قرار است.

الف: کنترل شدید به صورت آشکار و نهان بر حمایت این سازمان‌ها وجود دارد.

ب: قوانین عام و خاص در مورد این سازمان‌های غیر دولتی وجود ندارد.

ج: بخش دولتی به جای حمایت در قالب رقیب ظهور می‌کند.

با این اوصاف جنبش‌های اجتماعی جدید نقش موثری در توسعه سیاسی مردم سالاری دینی در آینده خواهد داشت و فارغ از بحث ارزش‌گذاری می‌باید موضعی سازنده در قبال این جنبش‌ها گرفت تا از ظرفیت‌ها آن به صورت کامل به‌رمنند شد.

۶. نتیجه گیری

- توسعه سیاسی در ایران به رغم گذار از تحولات متنوع تاریخی، نتوانسته است مسیری درست را پیماید. این امر علاوه بر موانع انسانی و فرهنگی و نیز نقش منفی قدرت‌ها و ساختار دولتی ساختار معیوب اجتماعی اقتصادی نیز مزید بر علت شده است. تا زمانی که ساختارهای اجتماعی از انفکاک و استقلال نسبی برخوردار نشوند و به ویژه ساختار اقتصادی وابسته به ساختار سیاسی باشد؛ به دلیل اینکه ابتکار عمل در اختیار ساختار سیاسی است؛ تحولات مربوط به توسعه سیاسی و نهادینه شدن مردم سالاری با چالش‌های عدیده مواجه است.

- در ایران اسلامی مردم سالار دینی توسعه سیاسی زمانی می‌تواند حاصل شود که اولاً: گروه‌ها و نیروهای اجتماعی گوناگون بتوانند به علایق و منافع خود از نظر سیاسی سازمان بدهند. ثانیاً در درون ساختار سیاسی نهادهای گوناگون توسعه یافته باشد و روش‌های برای حل اختلافات و منازعات پدید آمده باشد ثالثاً در درون نهاد های مستقر مجال مشارکت و رقابت سیاسی و مستمر و مسالمت آمیز وجود داشته باشد.

- با اینکه واژه توسعه و توسعه سیاسی از واژه‌های جدید است و آنها را بعینه نمی‌توان در متون اسلامی مشخص ساخت اما با توجه به جامعیت دین مبین اسلام می‌توان این مفهوم را تبیین و تحلیل کرد. در اسلام اصول و قواعدی وجود دارد که می‌تواند مبنای استنباط مباحث توسعه سیاسی باشد. اصولی مثل برخورداری انسان از عقلانیت، اختیار و آزادی، نفی اکراه در پذیرش دین، اصل مشورت و مشارکت و بیعت مردم با رهبران دینی، امر به معروف و نهی از منکر و نظارت همگانی مردم، اصل مسئولیت پذیری

داری جامعه اسلامی بوده و به نوعی تشکیل دهنده زیر ساخت توسعه سیاسی و خصوصاً فرهنگ سیاسی می‌باشند که در باورها و احساسات مردم و تلقی ذهنی و عملکرد آنان درباره نظام سیاسی و تحقق آن تأثیر دارند.

- علاوه بر این در اسلام بنیانهایی وجود دارد که چهارچوب توسعه را در ابعاد مختلف خصوصاً در بعد توسعه سیاسی تعیین می‌کند برای نمونه اعتقاد به توحید و ربوبیت الهی بصورت زیر بنایی روابط حاکم بین خداوند و انسان و همچنین بین انسانها با یکدیگر را مشخص می‌سازد یا نمونه دیگر اصل خلیفه الهی انسان، که نقش او را در مسئولیتهای مهم اقتصادی سیاسی اجتماعی فرهنگی در تمامی سطوح مشخص می‌سازد یا اصل تزکیه که می‌توان گفت که مفهوم اسلامی توسعه، از مفهوم اسلامی تزکیه، به شدت متأثر است، چراکه تزکیه، فی نفسه به حل مشکل توسعه انسانی در تمامی

ابعاد از طریق تهذیب نگرش‌ها و روابط، اشاره دارد. نتیجه آن رستگاری و سعادت در این دنیا و جهان آخرت است. در پرتو این اصول بنیادین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اولاً کانون اقدامات توسعه‌ای و محور فرآیند توسعه در اسلام، انسان است. توسعه اسلامی به معنای توسعه انسان و رسیدن به مقام و منزلت انسان کامل و بهبود محیط مادی و فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است و ثانیاً توسعه از دیدگاه اسلام، مفهومی فراگیر بوده و ابعاد اخلاقی، معنوی و مادی را در بر می‌گیرد. از این رو، توسعه، فعالیتی هدفمند و ارزش محور تلقی می‌شود که هدف از آن، افزایش آسایش و آرامش انسان در تمامی ابعاد است. اسلام فقط به دنبال رفاه در این دنیا نیست، بلکه اسلام در پی سعادت اخروی انسان نیز هست و از نظر اسلام، هیچ‌گونه تضادی بین این دو وجود ندارد. در مقابل، سعادت اخروی در رهیافت‌های معاصر از توسعه، نادیده گرفته شده است و رفاه مطلق مادی که هدف توسعه در غرب می‌باشد در اسلام برای انسان کمال مطلوب نبوده و هدف از آفرینش و خلقت انسان نیز آن نبوده است، بلکه آن‌ها به صورت ابزاری جهت رسیدن به اهداف عالی که دین مبین اسلام تعیین نموده است جلوه‌گر می‌شوند.

منابع

۱. **قرآن کریم**
۲. **نهج البلاغه**
۳. -آزر، ادوارد. این مون، چونگ (۱۳۷۹) **امنیت ملی در جهان سوم**، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران: انتشارات مطالعات راهبردی
۴. -آشوری، داریوش (۱۳۸۵) **دانش نامه سیاسی فرهنگ اصطلاحات و مکتب های سیاسی**، تهران: نشر مروارید
۵. -آقای بخشی، علی (۱۳۷۴) **فرهنگ علوم سیاسی**، تهران: انتشارات مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران
۶. ابن خلدون، عبد الرحمن (۱۳۶۲) **مقدمه**، ترجمه: پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی
۷. اخویان، محمد علی (۱۳۸۸). «**رابطه ایمان و معرفت از منظر امامیه و اشاعره**»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره ۱۹، زمستان
۸. بیل، جیمز (۱۳۸۷) **سیاست در ایران**، ترجمه: علی مرشدی زاد، تهران: نشر اختران

۹. تاجیک، محمدرضا، (۱۳۸۳)، **گفتمان، یادگفتنمان و سیاست**، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۰. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۸) **اندیشه سیاسی امام خمینی**، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی
۱۱. - - جمشیدی، محمدحسین (۱۳۷۷) **اندیشه سیاسی امام خمینی**، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی - حائری، عبدالهادی، (۱۳۶۸) «**سخنی پیرامون واژه مشروطه**» ایران و جهان اسلام (پژوهشهای تاریخی پیرامون چهره ها، اندیشه ها و جنبش ها)، مشهد: آستان قدس رضوی
۱۲. - امام خمینی (ره)، روح الله (۱۳۷۸) **صحیفه امام**، ۲۲ جلدی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام _____ (۱۳۶۱)، **صحیفه نور**، تهران: مرکز اسناد و مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی
۱۳. _____ (۱۴۱۵ه.ق) **کتاب البیع**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی - _____ (۱۳۷۶) **ولایت فقیه**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی چاپ پنجم.
۱۴. - _____ (۱۳۶۴)، **تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق**، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر
۱۵. دبیری مهر، امیر (۱۳۹۲) **مولفه های فرهنگی گفتمان مقاومت اسلامی در خاورمیانه**، تهران: انتشارات: پژوهشکده ارتباطات فرهنگی بین الملل
۱۶. دلاپورتا، دوناتلا و دیانی، ماریو (۱۳۸۳) **مقدمه ای بر جنبش های اجتماعی جدید**، مترجم محمد تقی فروزان فر، تهران: انتشارات کویر
۱۷. سریع القلم، محمود (۱۳۸۱)، **عقلانیت و آینده توسعه یافتگی ایران**، تهران، مرکز پژوهش های علمی و مطالعاتی استراتژیک خاورمیانه
۱۸. شریعتی، علی (۱۳۸۷) **اسلام شناسی**، تهران: نشر الهام
۱۹. شریعتی، علی (۱۳۸۸) **بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی**، تهران: نشر الهام
۲۰. صبوری، منوچهر (۱۳۸۵) **جامعه شناسی سیاسی**، تهران، سخن، چاپ اول
۲۱. صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۹ه.ق) **لمحه فقیهیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهوریه**

الاسلامیه فی ایران، مشهد: جهاد سازندگی خراسان

۲۲. _____ (۱۴۱۷ه.ق) *اقتصادنا*، تحقیق و تصحیح: عبدالحکیم ضیاء، علی اکبر ناجی، سید محمدحسینی و صابر اکبری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان
۲۳. _____ (۱۴۲۹ه.ق) *الاسلام یقود الحیاء*، المدرسه الاسلامیه، رسالتنا، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر (انتشارات دار الصدر).
۲۴. صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۹ه.ق) *خلافه الانسان و شهاده الانبیاء*، مشهد: جهاد سازندگی خراسان
۲۵. فوزی، یحیی (۱۳۸۸) *اندیشه سیاسی در ایران بعد از انقلاب*، تهران: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
۲۶. _____ (۱۳۸۴) *اندیشه سیاسی امام خمینی*، تهران: نشر معارف اسلامی
۲۷. کاسیرره، ارنست (۱۳۶۲) *افسانه دولت*، نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی
۲۸. قلعجی، حسین، موسوی، بابک (۱۳۹۳) *بازشناسی علل ناکارآمدی احزاب سیاسی در ایران بر اساس نظریه گرنند تنوری*، رهیافت انقلاب اسلامی شماره ۲۹
۲۹. قوام، عبد العلی (۱۳۸۳) *جهانی شدن و موقعیت جوامع در حال توسعه*، تهران: دفتر مطالعات بین المللی وزارت امور خارجه
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸) *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: صدرا
۳۱. _____ (۱۳۷۲) *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: انتشارات صدرا
۳۲. مقتدائی، مرتضی (۱۳۸۶)، «*احزاب سیاسی ایران بعد از انقلاب: موانع و محدودیتها*»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان
۳۳. معظم پور، اسماعیل (۱۳۷۶) *انقلاب اسلامی و گسترده‌گی دولت*، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی: دانشگاه تهران
۳۴. نقوی حسینی، سید حسن (۱۳۸۶) *جنبش های اجتماعی جدید در عصر جهانی شدن و تاثیر آن بر توسعه سیاسی ایران*، تهران: دانشنامه حقوق و سیاست شماره ۷
35. -Laclau, E., and Mouffe, (1985), *C. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London

36. -Hawkesworth, Mary E. (2006). *Globalization and Feminist Activism*. Rowman & Littlefield