

# جایگاه اکثریت در نظام اسلامی و دموکراسی

علی اکبر رستمی

نوشتار حاضر نگاهی است تطبیقی میان جایگاه اکثریت در دموکراسی با جایگاه اسلامی آن. اهمیت این موضوع از آن روست که امروزه بسیاری از نظامهای سیاسی جهان از عنوان دموکراسی، که بر پایه خواست اکثریت استوار است، برای کسب مشروعیت سود می‌برند و از آن، گاه به سان نردبانی برای کسب افتخار و گاه چون سنگری جهت یورش به خصم و چماقی بر سر مخالفان بهره می‌جویند. اکنون تب دموکراسی آن‌چنان تنور سیاست جهانی را گرم نموده که به گفته دیوید هلد<sup>۱</sup>: «تقریباً همه کس از چپ و راست و میانه، مدّعی پیروی از اصول دموکراسی است و همه اقسام رژیمهای سیاسی در سراسر جهان نام خود را دموکراسی می‌گذارند؛ هرچند میان گفتار و کردار ممکن است تفاوت‌های عظیم باشد»<sup>۲</sup>.

گرچه این نظام حکومتی مردم‌سالار در سنجش با سایر نظامهای استبدادی، سلطنتی و غیره، و با فرض پابندی به همه اصول و ارکان آن و نفی همه سودجویی‌ها می‌تواند نمره بیشتری به دست آورد، با وجود این، بنیان فکری آن، مولود اندیشه بشری است؛ چه این‌که بنا بر گزارشهای تاریخی، پیشینه آن به یونان باستان و اندکی پیش از آن بازمی‌گردد و نشو و نما می‌دهد (سده پنجم پیش از میلاد) سرچشمه بنیادی الهام برای اندیشه سیاسی جدید غرب شمرده شده است.<sup>۳</sup> پیداست که دستاوردهای فکری بشر، به رغم آن که توانسته است در هر عرصه و میدانی، کمالاتی نسبی برای او فراهم سازد، ولی هرگاه با وحی بیگانه بوده و از نورانیت آن بی‌نصیب مانده، چالشها نارسایی‌ها و ناکارآمدی‌ها به سراغش آمده است.

اندیشه نظام دموکراسی که محصول فکر انسان و بر اصول و پایه‌هایی استوار است، می‌تواند در سنجش با اصول و مبانی وحی، از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار گیرد؛ از جمله پایه‌های محوری این نظام، مسأله اراده اکثریت و توده مردمی است که مبنای مشروعیت آن تلقی می‌شود. از این رو، در این نوشتار، نخست نگاهی فشرده و گذرا به جایگاه اکثریت در دموکراسی صورت گرفته سپس قلمرو و جایگاه آن در اسلام دنبال شده است.

## جایگاه اکثریت در دموکراسی

### الف - اکثریت در تعریف دموکراسی

گرچه دموکراسی با وجود پیشینه دیرینه‌اش در دستیابی به یک وفاق نظری و توافق بر سر تعیین مفهوم خود ناکام بوده، چنان‌که گفته شده است: «مفهوم دموکراسی و ماهیت ترتیبات دموکراتیک اساساً حوزه‌ای محل منازعه و معارضه است»<sup>۴</sup> و در باب آشفتگی اقوال در این باره آمده است: «هرج و مرج اکنون زیر یک کلمه پنهان شده و آن دموکراسی است.»<sup>۵</sup> با این حال هر یک از صاحبان اندیشه که به این میدان پا گذاشته، بنا بر برداشت خود از دموکراسی تعریفی ارائه نموده است که به رغم تعدد و تکثر تعاریف، همه در بنیادی بودن عنصر اراده عمومی یا اکثریت در مفهوم دموکراسی و تحقق آن، یک داستان هستند. در این باره سخن را از واژه «دموکراسی» آغاز می‌کنیم.

واژه «Democratia» (دموکراسی) از ریشه یونانی «Demos» به معنای «مردم» و «Kratos» به معنای «حکومت» گرفته شده<sup>۶</sup> و معنای ترکیبی «حکومت مردمی» برآیند ترکیب یاد شده است. امروزه اصطلاح «دموکراسی» در موارد ذیل به کار می‌رود:

- ۱- سیستمی از حکومت که به وسیله مردم یک کشور از طریق نمایندگان آنان اداره می‌شود.
  - ۲- تفکرآتی که به آزادی سخن، دین و دیدگاههای سیاسی باور دارد.
  - ۳- کشورهایایی که از نظام یاد شده برخوردارند.<sup>۷</sup>
- آبراهام لینکلن، رئیس جمهوری آمریکا در سالهای ۱۸۵۹ تا ۱۸۶۴ در تعریف دموکراسی می‌گوید:

«دموکراسی یعنی حکومت مردم با خود مردم و برای مردم.»<sup>۸</sup>

چنان‌که پیداست، گرچه در این گزاره‌ها بصراحت از اکثریت سخن به میان نیامده؛ زیرا آنچه در معنای دموکراسی لحاظ شده «مردم» و «حکومت مردمی» است، لیکن این امر روشن است که تعدد و تنوع طبیعی سلاقی و گرایشهای آحاد هر ملت، به شکل طبیعی به تکثر آراء و افکار و تعاطی و تضارب آن خواهد انجامید و این امر غالباً، پیدایش اکثریتی مطلق یا نسبی در برابر اقلیتی دیگر را در پی خواهد داشت که راه حل منطقی و معقول چنین تقابلی ترجیح رأی و انتخاب اکثریت بر رأی اقلیت مقابل است. از این رو حکومت مردم تقریباً در همه موارد به حکومت اکثریت می‌انجامد.

به دیگر سخن، «منشأ قدرت و وضع قوانین در دموکراسی قدیم و جدید مردم هستند با این تفاوت که در یونان قدیم، دموکراسی شهر آتن به لحاظ جمعیت و فراغت اوقات شهروندان با مشارکت عموم مردم انجام می‌گرفت، ولی امروزه به دلیل گستردگی جمعیت و شهرها و دشواری دخالت مستقیم تمامی آنان در امر حکومت، به حکومتهای پارلمانی و نمایندگی و با محوریت اکثریت روی آوردند.»<sup>۹</sup>

توجه به نکته یاد شده سبب شده است تا آستین رنی<sup>۱۰</sup> با گنجاندن اکثریت در تعریف دموکراسی آن را این‌گونه تعریف نماید:

«اصطلاح دموکراسی عبارت از شکلی از حکومت است که مطابق با اصول حاکمیت مردم، برابری سیاسی، مشورت با همه مردم و حکومت اکثریت سازمان یافته است.»<sup>۱۱</sup>

وی سپس در چرایی گزینش واژه اکثریت در تعریف دموکراسی می‌نویسد:

«در دموکراسی، هنگامی که مردم به اتفاق آراء

توافق می‌کنند که خط مشی ویژه‌ای اتخاذ شود اصل حاکمیت مردم آشکارا ایجاب می‌کند که دولت، آن خط مشی را دنبال کند، ولی در زندگی واقعی، چنین اتفاق آرای تقریباً هرگز به دست نمی‌آید، پس در حکومت دموکراسی اغلب تصمیم‌های سیاسی مآلاً به گزینشهایی از میان خط مشی‌های گوناگون بدل می‌شود که هر یک در میان مردم دارای حق حاکمیت پشتیبانانی دارد. در چنین موقعیت‌هایی تنها یک گروه می‌تواند حرفش را پیش ببرد و گروه یا گروه‌های دیگر باید ببازند، پس مسأله این است که یک حکومت دموکراتیک استوار بر اصل سپردن قدرت اصلی تصمیم‌گیری به همه مردم چگونه مشخص کند که کدام یک از گروه‌های ناموافق باید پیروز شود؟ اصل حکومت اکثریت ایجاب می‌کند که وقتی همه مردم در موردی با هم توافق نداشته باشند دولت باید بنا بر خواسته‌های شمار بیشتر عمل کند و نه شمار کمتر.<sup>۱۲</sup>

در هر حال، نقش محوری توده و اکثریت مردم در شکل‌گیری دموکراسی همواره در پهنه تاریخ و از سوی نخستین فیلسوفان تا فلاسفه دورانهای پس از آنان مورد اشاره قرار گرفته است. از آن میان افلاطون (۳۴۷ - ۴۲۷ ق م) شاگرد نامی و توانمند سقراط (۳۹۹ - ۴۶۹ ق م) که از او به عنوان «پدرخوانده فلسفه سیاسی غرب»<sup>۱۳</sup> یاد می‌شود، در تبیین ویژگی‌های دموکراسی می‌گوید:

«خاصیت دموکراسی این است که در زیر لوای آن همه مردم آزادند... و اگر کسی در جست‌وجوی نوعی از حکومت برآید مطلوب خود را باسانی می‌تواند در آن بیابد.»<sup>۱۴</sup>

حاصل سخن این فیلسوف نامی آن است که وقتی همه مردم یا اکثر آنان در انتخاب نوعی از حکومت موضع مشترکی داشتند و آن را به شخص یا اشخاص ویژه‌ای سپردند، در این

فرض آنان حاکم می‌شوند و حکومتشان مردمی و دموکراسی خواهد بود.

هم‌چنین ژان ژاک روسو (۱۷۱۲ - ۱۷۷۸ م) که به وی لقب «پدر دموکراسی»<sup>۱۵</sup> داده شده و نظریه سیاسی‌اش در کتاب قرارداد اجتماعی آمده، اراده عام را که از آن تفسیرهایی چون «اراده اکثریت»، «اراده همه افراد» یا «اراده هیأت اجتماع از حیث هیأت اجتماع بودن» شده، از ارکان دموکراسی دانسته است.<sup>۱۶</sup>

منتسکیو (۱۶۸۹ - ۱۷۵۵ م)<sup>۱۷</sup>، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴ م)<sup>۱۸</sup> و دیگر فیلسوفان سیاسی نیز نقش بنیادین اکثریت و توده مردمی در پاگیری دموکراسی را یادآور شده‌اند. نتیجه آن که در حکومت دموکراسی موضوع اکثریت یک امر مسلم و قطعی است و به قولی «حکومت مردم به وسیله خود مردم شامل حکومت همه نمایندگان مردم است که اختلافات خود را هرگز پنهان نخواهند کرد و عقاید مختلف را ارائه خواهند داد بدون آن که اصرار در بهترین بودن آنها داشته باشند و این بهترین یا گزیده‌ترین، از استخراج اکثریت عقاید به دست خواهد آمد که نحوه آن برخورد عقاید و افکار و تسلیم شدن به رأی اکثریت است. بنابراین می‌توان گفت که دموکراسی حکومت عدد است که نمایش آراء اکثریت است.»<sup>۱۹</sup>

#### ب - قلمرو اراده اکثریت در نظام دموکراسی

درنگی در معنای واژه ترکیبی «دموکراسی» و مجموع تعاریف ارائه شده برای آن و دست‌کم تأملی در کارکرد نظام‌های حکومتی دموکراتیک در عصر حاضر، بیانگر این واقعیت است که اراده و خواست اکثریت در نظام‌های یاد شده، مبنای مشروعیت اصل حکومت و زمامداری حاکمان و معیار و قطب قانونگذاری و تدوین خط مشی‌های اساسی حرکت چنین نظام‌هایی

تلقی می‌گردد و از آن‌جا که دو عنصر حاکمیت و قانونگذاری از عالیترین و تأثیرگذارترین امور اداره یک کشور به شمار می‌آید، چنانچه این دو بر پایه خواست، میل و اراده اکثریت استوار گردد، می‌توان گفت که اراده اکثریت در درون چنین نظامی قلمرو ناپیدایی دارد و انتخاب اکثریت بدون ملاحظه چگونگی ملاکها و انگیزه‌های انتخاب‌کنندگان، سرنوشت کشور را رقم خواهد زد، چه این که بر این اساس، وضع قانون، اجرای قانون، تعیین واضح و مجری قانون همه بر عهده توده مردم خواهد بود. مارسلیو پادوا (۱۲۷۰ - ۱۳۴۴ م) که از هواداران دموکراسی است می‌گوید:

«حق قانونگذاری با اکثریت مردم است و اکثریت آنان حق دارند حکام را به مجازات برسانند.»<sup>۲۰</sup>

بنا بر گفته راسل، جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۴۰ م) منشأ حکومت را نظریه قراردادی بودن، دنیوی بودن و مبتنی بر اکثریت بودن می‌داند<sup>۲۱</sup>، چنان‌که روسو نیز به حاکمیت اراده اکثریت پایبند بود.<sup>۲۲</sup>

افزون بر این سخنان، از آن‌جا که بسیاری از نظامهای حکومتی غرب، الگوی دموکراسی را برگزیده‌اند، مسأله واگذاری حاکمیت به مردم و این که خواست آنان بنیان مشروعیت حکومت و حاکمیت را شکل می‌دهد در قوانین اساسی آنان نیز دیده می‌شود؛ از جمله در اصل دوم قانون اساسی فرانسه با عنوان «حاکمیت» آمده است:

«اساس آن، حکومت مردم، توسط مردم و برای مردم است.»<sup>۲۳</sup>

و نیز در اصل اول قانون اساسی ایتالیا آمده است:

«حاکمیت متعلق به مردم است که بر طبق قواعد و در حدود مقرر در قانون اساسی اعمال می‌گردد.»<sup>۲۴</sup>

همچنین در اعلامیه جهانی حقوق بشر که بر اندیشه دموکراسی استوار است، این امر مورد توجه قرار گرفته، چنان که در ماده ۳ اعلامیه حقوق بشر و فرد، مصوب ۲۶ اوت ۱۷۸۹ م آمده است:

«اصل هر حاکمیت در ملت وجود دارد، هیچ هیأت و هیچ فردی نمی‌تواند قدرتی را به کار برد که صریحاً از ملت ناشی نشده باشد.»<sup>۲۵</sup>

دموکراسی زدگی و فریفتگی در برابر شعارهای نیرنگ‌آمیزی چون «مشروعیت مردمی حکومت و قوانین آنچنان گوش و جان روشنفکرانهای دنیا را پر نموده که حتی در ایران اسلامی نیز شماری از آنان چنین شعارهایی را بازگو می‌کنند، چنان‌که گفته‌اند:

«هر آنچه افکار عمومی مخالف آن باشد نامشروع است، حتی قاضی اگر حکمی بدهد که خلاف افکار عمومی باشد نامشروع است.»<sup>۲۶</sup>

پیداست که این سخنان، کُپی همان اندیشه‌های بنیادین دموکراسی رایج در غرب است که آشکارا نقش وحی را نادیده گرفته و اعتباری به آن نداده است.

### ج - یورش مخالفان دموکراسی به اکثریت

گواه سخن یاد شده در قلمرو اکثریت این است که همین افسار گسیختگی دامنه حاکمیت اراده و خواست اکثریت در نظام دموکراسی و واگذاری امور مهمی مانند وضع همه قوانین و تعیین و نصب حاکمان به میل توده مردم یا نمایندگان آنها، محور انتقادهای اساسی مخالفان دموکراسی و گرانیکه چالشهای تاریخی میان طیف هوادار و گروه منتقد این نظام حکومتی است که از آغازین سالهای پیدایش اندیشه حکومت دموکراسی تا عصر حاضر، همواره از زاویه اکثریت مورد نقدهای آتشین مخالفان قرار گرفته است؛ از جمله

از همین روست که دیوید هلد، که پیشتر از او نام بردیم، می‌نویسد:

«اکثریت بزرگ متفکران سیاسی، از یونان باستان تا امروز، بسیار به دیده‌ عیبجویی به نظریه و عمل دموکراسی نگریسته‌اند، التزام همگانی به دموکراسی پدیده‌ای بسیار اخیر است.»<sup>۳۱</sup>

این گفته‌ها نشان می‌دهد که بخش زیادی از انتقادات به دموکراسی متوجه اکثریت و قلمرو ناپیدای آن در این نظام است و این از آنجا سرچشمه می‌گیرد که امور مهم و سرنوشت‌سازی چون قانونگذاری و تعیین و نصب حاکم که بایسته است به شکلی حکیمانه، کارشناسانه و با صلاحدید نخبگان و برجستگان صورت گیرد، به خواست و میل توده و اکثریت واگذار می‌گردد. در هر حال، انتقادات یاد شده نشانگر این امر نیز می‌باشد که تلقی همگانی از دموکراسی، دخالت و تأثیرگذاری تمایلات اکثریت در کلانترین امور یک مملکت است.

#### د - خاستگاه فکری حاکمیت اکثریت در

##### دموکراسی

این نکته آشکار است که نظام‌های سیاسی غالباً به اندیشه‌های فلسفی، اجتماعی و نوع نگرش طراحان آن به انسان، جامعه و حقوق و آزادی آنها وابسته است و بر این اساس، چگونگی تعریفی که از انسان، جامعه، نیازها، سعادت و شقاوت وی ارائه می‌گردد، تأثیر ژرفی در بینش و تأسیس نوع نظام سیاسی، حکومتی دارد.

در این باره، دو دیدگاه فلسفی جامعه‌شناسانه، یکی با حمایت از «اصالت فرد» یا «فردگرایی» و دیگری با پشتیبانی از «اصالت جامعه» یا «جامعه‌گرایی»، از مباحث کلیدی و با پیشینه در جهان فکر و اندیشه است و چنان‌که

مخالقان سرسخت اراده اکثریت، سقراط (۳۹۹ - ۴۶۹ ق م) فیلسوف نامی آتن است که در انتقادی تند از حکومت اکثریت می‌گوید:

«آیا موهوم‌پرستی نیست که صرف عدد یا اکثریت سبب خرد خواهد شد؟ آیا نمی‌بینیم که در سراسر جهان توده مردم ابله‌تر، خشن‌تر و ظالم‌تر از مردمان پراکنده و تنها هستند.»<sup>۲۷</sup>

وی همچنین از حکومت اکثریت به حکومت «بی‌فضیلت‌ها» نام می‌برد و آن را آشکارا نادرست می‌داند.

این‌گونه نگرش سبب شد تا وی «دشمن دموکراسی» شناخته شود؛ زیرا عامه مردم را به دور از دانش می‌دانست و حکومت دموکراسی آتن را به عنوان هرج و مرج که در آن هیچ اندیشه‌ای وجود ندارد و توده مردم با شتاب و نادانی تصمیم می‌گیرند و سبب نابودی می‌شود، محکوم کرد.<sup>۲۸</sup>

وُلتر از صاحبان اندیشه فلسفه سیاسی در سده‌های هفدهم و هجدهم میلادی که اعتقادی به اصول دموکراسی نداشت، در یکی از نامه‌هایش (به سال ۱۷۶۹ م) و با لحنی تند و اهانت‌آمیز می‌نویسد:

«ملت احمق و وحشی مانند چارپایان سزاوار یوغ و سیخک و یونجه است.»<sup>۲۹</sup>

چنان‌که ویل دورانت در پاسخ به پرسشی با عنوان «آیا دموکراسی شکست خورده است» در مقام بیان ناشایستگی اکثریت می‌نویسد:

«درست است که فشار و زور اکثریت عددی بر اقلیت بهتر است از فشار و زور اقلیت بر اکثریت... ولی چنین امری روح غرور عوام را بالا برده و به همان اندازه هم روح افراد فوق‌العاده را خرد کرده است و نبوغشان را عقیم گذاشته... هرچه بیشتر دموکراسی را می‌آزمایم از ناشایستگی و دورویی آن بیشتر ناراحت می‌شویم.»<sup>۳۰</sup>

گفته شده: «بحث و گفت‌وگو در باب اصالت فرد یا جامعه از دیرباز مورد توجه متفکران اجتماعی بوده، لیکن در اواخر قرن نوزدهم به این مبحث توجه بیشتری مبذول گردید».<sup>۳۲</sup>

در این میان، نظام حکومتی سوسیالیستی و دموکراسی دو نمونه از نظامهای رایج و پرطرفدار در سده‌های اخیر است که هر یک از آن دو بر یکی از دو نظرگاه یاد شده در بالا استوار است. شهید بزرگوار استاد مطهری در این باره می‌گوید:

«دموکراسی بر اساس اصالت فرد، حقوق فرد، و آزادی فرد است و برعکس، سوسیالیسم بر اصالت جمع و تقدّم حق جمع بر حق فرد استوار است».<sup>۳۳</sup>

این سخن بدین معنی است که چگونگی تعریف از آزادی و حقوق افراد و اتخاذ رویکردی فردگرایانه به گونه‌ای که دغدغه اصلی آن برآورده ساختن همه خواهشها و تمایلات مجموعه افراد یک جامعه باشد و آزاد گذاشتن انسانها در دستیابی به تمایلات و خواستههای گوناگون و بی‌حد و مرز خود، پایه اساسی اندیشه دموکراسی را شکل می‌دهد. از همین رو، استاد شهید خود در باب منشأ آزادی در دموکراسی می‌نویسد:

«در باب این که ریشه و منشأ آزادی و حقوق چیست، گفته‌اند انسان آزاد آفریده شده، پس باید آزاد باشد... در غرب ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواهشهای انسان می‌دانند... از نظر فلاسفه غرب، انسان موجودی است دارای یک سلسله خواستهها و می‌خواهد که این چنین زندگی کند، همین مبنای آزادی عمل او خواهد بود. آنچه آزادی فرد را محدود می‌کند آزادی امیال دیگران است. هیچ ضابطه و چهارچوب دیگری نمی‌تواند آزادی انسان و تمایل او را محدود کند.»

وی در حقیقت این آزادی که مبنای

دموکراسی قرار گرفته می‌نویسد:

«آزادی به این معنی که مبنای دموکراسی قرار گرفته است، در واقع نوعی حیوانیت رها شده است. این که انسان میلی و خواستی دارد و باید بر این اساس آزاد باشد، موجب تمیزی میان آزادی انسان و آزادی حیوان نمی‌شود».<sup>۳۴</sup>

نتیجه و پیامد چنین نگرشی به آزادی از منظر استاد چنین است:

«اگر تمایلات انسان را ریشه و منشأ آزادی و دموکراسی 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، و بر همین مبناست که می‌بینیم همجنس‌بازی به حکم احترام به دموکراسی و نظر اکثریت قانونی می‌شود. استدلال تصمیم‌گیرندگان و تصویب‌کنندگان قانون این است که چون اکثریت ملت در عمل نشان داده که با همجنس‌بازی موافق است، دموکراسی ایجاب می‌کند که این امر را به صورت یک قانون لازم‌الاجرا درآوریم».<sup>۳۵</sup>

سخن کوتاه و گویای استاد شهید در تبیین آزادی از نگاه فلاسفه غرب، بخوبی نشانه آن است که فردگرایی مطلق و اعطای آزادیهای ظاهربینانه به افراد با سوء استفاده از جمله زیبا و مظلوم «انسان آزاد آفریده شده»، بستر بنیادین اندیشه دموکراسی را شکل می‌دهد و بر این اساس، اراده و خواست و تمایلات اکثریت در نظام یاد شده، خود را از هرگونه محدودیتی، بجز آنچه به سلب آزادی دیگران می‌انجامد، رها می‌داند. پیداست که این اندک پایبندی به آزادی دیگران نیز در راستای دستیابی به تمایلات خویش است؛ چه این که فرایند زندگی اجتماعی و بهره‌مندی از امکانات و لذایذ جامعه و رسیدن به خواسته‌ها، مستلزم احترام به آزادی

دیگران است و چنانچه فردی به آزادی دیگران ارج نهد خود به خواسته‌هایش نخواهد رسید. از این رو هر محدودیت دیگری خارج از این چارچوب را منافی آزادی خویش می‌پندارد و از جمله پایبندی به الزامات اخلاقی، دینی و غیره را مزاحم دستیابی به تمایلات و غیر قابل ملاحظه در وضع قوانین، نصب حاکمان و سایر زمینه‌ها می‌شمارد. بدین‌سان پیداست که گستردگی قلمرو خواست اکثریت در نظام دموکراسی، نتیجه طبیعی بینش فوق‌درباره انسان و آزادی اوست و جز این انتظار نمی‌رود. اکنون، پس از آشنایی فشرده با جایگاه اکثریت در دموکراسی، در ادامه، نگرش اسلام را در این باره پی می‌گیریم.

## مشارکت مردم و اراده اکثریت در نظام اسلامی

تردیدی نیست که دست کم، اصل حضور فیزیکی توده مردمی در شکل‌گیری هر حکومتی، عنصر بنیادین آن به شمار می‌آید و بدون آن، حکومت در پیدایش و تداوم حیات خویش نافرجام خواهد بود. از این رو، حتی در حکومت‌های استبدادی و دیکتاتوری که با ابزار زر و زور و نیزه زمام حکومت را برای چندی در دست می‌گیرند، مردم در فضایی قهرآمیز، خفقان‌آلود و اضطراری، به اجبار تن به شرایط پیش آمده می‌دهند و چنانچه در اندیشه براندازی باشند، در صورتی که زمینه را برای این امر فراهم بیابند در صدد تلاش برای تغییر وضعیت نامطلوب برخواهند آمد، پیداست که توده مردم در چنین حکومت‌هایی جز حضور فیزیکی اجباری و ناراضایتمندانه در حیطه حکمرانی حاکم مستبد، هیچ نقش و تأثیری در بدنه حاکمیت و سایر بخش‌ها نخواهند داشت.

گذشته از این طیف حکومتها شاید در منطق و بینش هیچ نظام حکومتی دیگری از نظامهای حکومتی موجود حضور فی‌الجمله مستقیم یا غیر مستقیم مردم در برخی تصمیمگیری‌ها مورد نفی و انکار قرار نگرفته باشد. از این رو، سخن از حضور و نوعی تأثیرگذاری مردم در بخش یا بخشهایی از اداره جامعه، هرچند با هدف توجه مقبولیت حکومت، از سوی بیشتر حکومتها شنیده می‌شود. در نظام حکومتی اسلام نیز برای مردم در اداره جامعه خویش حضور و مشارکتی توأم با احساس مسؤولیت دیده شده و بدین‌شکل در اصل تأثیرگذاری نسبی مردم در حکومت و بخشهای گوناگون اداره مملکت تردیدی وجود ندارد؛ گرچه در قلمرو و چگونگی مشارکت جای سخن است که در مباحث آینده خواهد آمد. اکنون یادکرد نمونه‌هایی از مشارکت مردم در نظام اسلامی حقیقت یاد شده را روشتر می‌نماید.

### - نمونه‌هایی از آشکارترین نمادهای مشارکت

#### مردم در نظام اسلامی

##### ۱- بیعت

این پدیده که بنا بر تعریف ابن خلدون، به معنای «پیمان بر طاعت است و گویی بیعت‌کننده با فرمانروای خویش پیمان فرمان‌پذیری در حوزه امور فردی و جمعی می‌بندد»<sup>۳۶</sup>، نماد روشنی از مشارکت مردم در صحنه حکومت و سیاست است که از آغازین روزهای ظهور اسلام رایج بوده، نمونه‌های انبوه اقبال گروه‌های مردمی به پیامبر اسلام و بیعت با آن حضرت، گواه این امر است.

جان سخن در بیعت مردم با حاکم اسلامی این است که بیعت نمایشی رسا از همراهی مسؤولان مردم با حاکم در امر حکومتداری است و بیعت‌کنندگان خود را ملزم می‌دانند،

حاکم اسلامی واجد شرایط را در زمینه‌های متعدّد سیاست‌های داخلی، خارجی، اقتصادی، فرهنگی و غیره تنها نگذارند و دست از پشتیبانی وی نکنند.

آیه شریفه ذیل که پس از فتح مکه نازل شده، بیعت زنان مؤمن با پیامبر را با یادکرد مفاد بیعت ترسیم می‌نماید:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَاعِنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يَشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعَهُنَّ... ﴾ (ممتحنه / ۱۲)

چنانکه پیداست، در این آیه مفاد بیعت در چند بند قرار گرفته است:

یک - امر توحید: «لَا يَشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا»

دو - پایبندی به احکام اسلامی؛ مانند پرهیز از سرقت، زنا، و قتل فرزندان: «و لَا يَسْرِقْنَ و لَا يَزْنِينَ و لَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ».

سه - التزام به دستورات اسلامی در روابط اجتماعی و پرهیز از آبروریزی: «و لَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ»

چهار - پایبندی به نیکبختیها: «و لَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ».

در آیه دیگری، خطاب به پیامبر ﷺ بیعت با وی را بیعت با خداوند شمرده، نقض بیعت از سوی بیعت‌کنندگان را به زیان آنان می‌داند:

﴿ اِنَّ الَّذِيْنَ يَبَايِعُوْنَكَ اِنَّمَا يَبَايِعُوْنَ اللّٰهَ يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَاِنَّمَا يَنْكُثُ عَلٰى نَفْسِهِ وَاِنَّ مِنْ اَوْفٰى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللّٰهُ فَاَسٰىءُتِهٖ اَجْرًا عَظِيْمًا ﴾ (فتح / ۱۰) از نمونه‌های دیگر بیعت، بیعت رضوان است که در آیه شریفه زیر آمده است:

﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يَبَايَعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ... ﴾ (فتح /

(۱۸)

نکنه شایان ذکر آن است که بیعت پیمانی تعهدآور و مسؤولیت‌زاست و وفاداری به آن لازم و بایسته است، چنان‌که علی‌الضبط وفاداری بر پیمان بیعت را حق حاکم بر بیعت‌کنندگان می‌شمارد: «وَأَمَّا حَقِّيْ عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ...»<sup>۳۷</sup>

استاد بزرگوار معرفت در این باره می‌نویسد: «بیعت تعهدی واجب‌الوفا است؛ زیرا شریعت اسلام آن را از لوازم ایمان شمرده و نقض عهد را مایه فزونی کفر دانسته است. بیعت از نظر عرف و شرع، تعهدی واجب‌الوفا است که شرافت و کرامت انسانیّت، التزام به آن را ایجاب می‌کند. این خود یک تعهد شرعی است که لزوم آن در عرف مسلم بوده و شرع آن را امضاء و تنفیذ نموده و نقض عهد از دیدگاه عقل و شرع گناه به شمار می‌آید.»<sup>۳۸</sup>

پیداست که فرایند وجوب عقلی و شرعی این پیمان، نیرومند شدن پیوند میان بیعت‌کنندگان با حاکم است و این امر در نگاهی گسترده، سلامت، آسیب‌پذیری و گذار حکومت از بحرانها و توطئه‌های داخلی و خارجی را رقم خواهد زد و به سود همگان پایان خواهد یافت.

## ۲- خیرخواهی و نظارت مردم بر دستگاه حکومت

از آن‌جا که اسلام بر استواری پیوند مردم با حاکمان در چارچوب نظام اسلامی تأکید ویژه‌ای دارد و آن را از مهمترین عوامل پایداری نظام و به سود جامعه اسلامی می‌داند، برای تحقق این مهم تمام راههای اثربخش را مورد توجه قرار داده است؛ از جمله موضوع نظارت مردم بر دستگاه حکومت و عملکرد حاکمان و ارائه پیشنهادها و انتقادات خیرخواهانه و اصلاح‌آمیز به حاکمان و زمامداران است. از این مفهوم در روایات به «النصيحة لأئمة المسلمين» یاد شده است. اهمیّت این امر به حدّی است که



پیامبر بزرگوار اسلام بر هیچ مسلمان پاک‌سیرتی روا نمی‌بیند که از خیراندیشی و نظارت بر زمامداران غافل بماند و می‌گوید:

«ثَلَاثٌ لَا يَغْلُ عَلَيْهِا قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ: اخلاص العمل لله، و النصيحة لأئمة المسلمين و...»<sup>۳۹</sup>

امام علی علیه السلام نیز نصیحت، خیرخواهی و نظارت مردم بر حاکم و دستگاه حکومت را حق آنان می‌شمارد: «فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ...»<sup>۴۰</sup>

بی‌گمان بدان سبب که حق مسؤولیت‌آور است، چنان‌که وقتی گفته می‌شود والدین بر فرزند حق احترام‌گذاری دارند، به دنبال آن مسؤولیت فرزند در احترام‌گذاشتن به آنان مورد توجه قرار می‌گیرد، مسأله خیراندیشی و نظارت مردم بر دستگاه حکومت نیز به گفته امام علیه السلام حق مردم بر زمامداران است و این امر مسؤولیت آنان را در فراهم نمودن زمینه‌ها و نظام‌های مردمی نظارت بر حکومت در پی دارد. از این رو در نظام اسلامی عنصر نظارت، اشراف و آگاهی مردم از عملکرد مسؤولان و قرار گرفتن آنان در جریان روند امور حکومت یکی از اساسی‌ترین جلوه‌های مردمی بودن آن است و بر متولیان امر است تا حضور و وجود چنین نهادهای مردمی را در ساختار نظام زمینه‌سازی کنند. بدیهی است که این امر نیز ضریب آسیب‌ناپذیری نظام را افزایش خواهد داد؛ چه این‌که هرگاه مسؤولان و زمامداران احساس کنند که چشم ملت شاهد رفتار آنان است و عملکردشان همواره در معرض دید مردم قرار دارد، تلاش خواهند نمود تا از لغزشهای احتمالی مصون بمانند، چه رسد به تخلفات پیدا و آشکار.

### ۳- شورا، حضور و تأثیرگذاری

از جمله گویاترین نمادهای مشارکت مردم در صحنه سیاست و حکومت اسلامی، پدیده شورا و مشورت است. این مهم در قرآن کریم از یک سو در آیه شریفه ﴿وَأْمُرْهُمْ بِشُورَىٰ بَيْنِهِمْ﴾ (شوری / ۲۷) به عنوان یکی از ویژگیهای بایسته و ستایش‌آمیز مسلمانان مورد توجه قرار گرفته که در حل و فصل گره‌ها و پیچ و خم‌های پیش‌آمده می‌تواند راهکاری کارآمد برای بیرون آمدن از تنگناها به شمار آید؛ زیرا نتیجه طبیعی مشاوره و تبادل آراء دریافت بهترین راه حل خواهد بود. از سویی دیگر در آیه شریفه ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران / ۱۵۹) به پیامبر بزرگوار اسلام که نماد حقیقی حاکم و رهبر اسلامی است دستور داده شده تا در گشایش امور و پیشبرد آن با مؤمنان به مشاوره بنشیند و به آراء و اندیشه‌های آنان ارجح دهد.

در باب مشاوره و اهمیت آن، افزون بر آیات قرآنی، روایات بی‌شماری نیز از معصومان علیهم السلام در دست است؛ از جمله امام علی علیه السلام در یکی از سخنان کوتاه و زرین خویش می‌گوید:

«مَنْ شَاوَرَ الرِّجَالَ شَارَكَهَا فِي عَقُولِهَا.»<sup>۴۱</sup>

این نکته پیداست که نهادینه شدن فرهنگ مشاوره به شکل روشمند و صحیح آن در میان لایه‌های متعدد دستگاه حکومت و مردمان و به‌کارگیری آن توسط حاکمان و زمامداران، از یک سو به پیدایش اندیشه‌های نو و کشف بهترین و زبده‌ترین طرح و پروژه و اندیشه می‌انجامد و از سویی دیگر به کسانی که خود یا نمایندگان آنها مورد مشاوره قرار می‌گیرند احساس مشارکت در فرایند تصمیم‌گیری و در نتیجه تأثیرگذاری در سرنوشت امور کشور خویش دست خواهد داد و این امر رضایتمندی آنان را از حکومت و همراهی آنان را با حاکمان

بیشتر خواهد کرد و بدین شکل، پیوند مردم با خدمت‌گزاران خویش استوارتر خواهد شد. در هر حال، نمونه‌های یاد شده نشان می‌دهد که در نظام اسلامی راهکارهای گوناگونی اندیشیده شده تا مشارکت و حضور مردم در صحنه حکومت و سیاست، دغدغه مسلمانان قرار گیرد تا با انگیزه و احساس مسؤلیت و آگاهانه حکومت را همراهی کنند و نقش خویش را به انجام رسانند.

### قلمرو خواست و مشارکت مردم

در بحث کوتاهی که پیرامون جایگاه اکثریت در نظام دموکراسی صورت گرفت، این نکته آشکار گشت که برای آزادی افراد در این نظام، تنها یک عنصر محدودکننده وجود دارد و آن سلب آزادی دیگران است و جز آن هیچ امر دیگری نمی‌تواند مانع دستیابی افراد به خواسته‌هایشان گردد.

بر اساس چنین بینشی، نباید خواست اکثریت به اموری خارج از حیطه حیات مادی بشر محدود گردد؛ زیرا این امر سلب آزادی اراده و خواست آنان را در پی دارد. برآیند چنین دیدگاهی نیز آن شد که اراده اکثریت در قانونگذاری و حاکمیت‌بخشی که دو عنصر بنیادین در صحنه حکومت است، نقشی کلیدی و تأثیرگذار دارد و باید به توده‌های مردمی اجازه داده شود تا قوانین و حاکمان را بر اساس میل و خواسته خود تعیین کنند.

در نظام اسلامی، با آن‌که اصل مشارکت مورد تأکید قرار گرفته، لیکن موضوع قلمرو و مرز خواست و اراده اکثریت و توده‌های مردمی از اساسیترین موضوعاتی است که آن را از سایر نظامها و از جمله نظام دموکراسی متمایز می‌سازد.

از آن‌جا که نگاهی هرچند کوتاه، به چگونگی نگرش اسلام به انسان و آزادی وی، و نیز تمایز قوانین بشری با قوانین الهی، خیریت و حکمت‌آمیز بودن مرزهایی را که اسلام برای خواست انسان تعیین نموده، آشکارتر می‌سازد، شایسته است پیش از ذکر قلمرو خواست اکثریت در نظام اسلامی، به دو نکته یاد شده به طور فشرده اشاره گردد.

### نگاهی کوتاه به نگرش اسلام به انسان و آزادی وی

در نگاه قرآن، انسان موجودی ژرف و برخوردار از آفرینشی متمایز از سایر موجودات عالم است. اساسیترین امتیاز در آفرینش او آن است که در سرشتش افزون بر عناصر مادی، که در جماد، گیاه و حیوان نیز وجود دارد، عنصر ملکوتی و الهی نیز وجود دارد. از این رو، انسان ترکیبی است از طبیعت و ماورای طبیعت، آمیزه‌ای است از ماده و معنی. آیه شریفه ذیل نشانگر حقیقت یاد شده است:

﴿الذی أحسن کل شیء خلقه و بدأ خلق الإنسان من طین. ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین. ثم سوّاه و نفخ فیہ من روحه﴾  
(سجده / ۹ - ۷) ۴۲

از این رو، انسان به اقتضای ملکوتی بودن آفرینش خود، فطرتی خداجو دارد که در ژرفنای وجدان خویش از آن آگاه است و او را می‌جوید: ﴿فطرت الله الّتی فطر الناس علیها لا تبدل﴾ (روم / ۳۰) و تنها در سایه یاد او آرامش می‌یابد: ﴿ألا بذکر الله تطمئنّ القلوب﴾ (رعد / ۲۸) و همواره در جست‌وجوی پروردگار خویش می‌کوشد تا به دیدارش نائل آید: ﴿یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه﴾ (انشقاق / ۶)

به چنین نگاهی، انسان مورد تکریم و ستایش قرآن قرار گرفته و او را خلیفه خداوند در زمین دانسته است: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره / ۳۰) و بزرگترین ظرفیت علمی را که یک مخلوق ممکن است داشته باشد دارد: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (بقره / ۳۱) و برترین موجود عالم به شمار آمده است: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (اسراء / ۷۰).

همین انسان از آن زاویه که نیمی از آفرینش او طبیعی و مادی است، آن‌گاه که عالم ملکوت را نادیده می‌گیرد، مورد نکوهش قرآن قرار گرفته، او را ستمگر و بسیار نادان دانسته: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب / ۷۲) که نسبت به پروردگار خویش ناسپاس است: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَفُورٍ﴾ (حج / ۶۶) و آن‌گاه که خود را بی‌نیاز می‌بیند طغیان می‌کند: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ﴾ (علق / ۷ - ۶) و بسیار شتابزده و شتابگر است: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾ (اسراء / ۱۱).

درباره معنای آزادی انسان با چنین آفرینش و ویژگی‌هایی، متفکر شهید استاد مطهری می‌نویسد:

«بشر به حکم این که در سرشت خود دو قطبی آفریده شده؛ یعنی موجودی متضاد است و به تعبیر قرآن، مرکب از عقل و نفس یا جان (جان علوی) و تن است، محال است که بتواند در هر دو قسمت وجودی خود از بی‌نهایت درجه آزادی برخوردار باشد. رهایی هر یک از دو قسمت عالی و سافل وجود انسان مساوی است با محدود شدن قسمت دیگر»<sup>۴۳</sup>.

سپس درباره آزادی انسان در اسلام می‌افزاید:

«دموکراسی اسلامی بر اساس آزادی انسان

است، اما این آزادی در آزادی شهوات خلاصه نمی‌شود. البته اسلام دین ریاضت و مبارزه با شهوات به معنای کشتن شهوات نیست، بلکه دین اداره کردن و تدبیر کردن و مسلط بودن بر شهوات است... کمال انسان در انسانیت و عواطف عالی و احساسات بلند اوست. این که می‌گوییم در اسلام آزادی وجود دارد به این معنی است که اسلام می‌خواهد آزادی واقعی (در بند کردن حیوانیت و رها ساختن انسانیت) به انسان بدهد.... با معیارهای غربی کار ابراهیم خلیل (شکستن بت و مخالفت با بت پرستی) بر ضد اصول آزادی و دموکراسی است؛ چرا؟ چون آنها می‌گویند بگذارید هر کسی هر کاری دلش می‌خواهد بکند، آزادی یعنی همین. اما منطق انبیاء غیر منطق انسان امروزی است...<sup>۴۴</sup> از دیدگاه اسلام، آزادی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسانی انسان ایجاد می‌کند؛ یعنی آزادی، حق انسان بما هو انسان است، حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است نه حق ناشی از میل افراد و تمایلات آنها. آزادی در اسلام یعنی انسانیت رها شده، حال آن که این واژه در قاموس غرب معنای حیوانیت رها شده را متضمن است»<sup>۴۵</sup>.

سخن و خامه رسای شهید بزرگوار، نگرش راستین اسلام درباره آزادی انسان را بخوبی ترسیم نمود. جان سخن آن‌که انسان با چنین آفرینشی، نیازهای دوگانه طبیعی و معنوی دارد که رها ساختن وی در بعد نیازهای مادی و جسمانی و آزاد پنداشتن او در دستیابی به همه خواستها و تمایلات دنیایی خویش وی را از پاسخگویی به نیازهای مهم و تأثیرگذار معنوی غافل و ناتوان ساخته و در نتیجه خدا فراموشی و آن‌گاه خودفراموشی را در پی خواهد داشت و سرانجام پایمال شدن انسانیت و هستی واقعی‌اش را به دنبال خواهد داشت:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ

### سنجشی میان قوانین الهی با قوانین بشری

با عنایت به نکته پیش‌گفته و آشکار بودن این حقیقت که انسان موجودی است ویژه و با نیازهای مادی و معنوی و متمایز از سایر موجودات، به گونه‌ای که برای دستیابی به کمالات و اهدافی که در آفرینش وی ملحوظ است باید به نیازهای هر دو بخش به شکلی متوازن و متناسب با آن پاسخ داده شود و کاستی و نارسایی در هر یک وی را در رسیدن به مدارج کمال ناکام می‌گذارد، پیداست که چنین موجود ارزنده‌ای در زندگی خویش نیازمند قوانین و ساز و کارهایی است که بتواند در چارچوب آن حرکت کند و حیاتی متناسب با آفرینش ویژه خویش داشته باشد. از این رو این پرسش به میان می‌آید که آیا بشر خود می‌تواند قوانین و مقرراتی برای تنظیم حیات خود وضع کند که پاسخگوی همه نیازهای او باشد، یا آن‌که در تدوین چنین قوانینی نیازمند قانونگذاری الهی و دستگیری وحی است؟ پاسخ به این مهم می‌طلبد تا نگاهی، هرچند گذرا، به ماهیت و کارایی هر یک از دو نوع قوانین الهی و بشری داشته باشیم.

با توجه به سیستم ویژه آفرینش انسان که گفته شد آمیزه‌ای از طبیعت و ملکوت است، انسان در سه بُعد نیازمند برقراری رابطه و پیوند است:

۱- رابطه انسان با خویشتن؛ ۲- رابطه انسان با همنوع خود؛ ۳- رابطه انسان با آفریدگار خویش.<sup>۴۶</sup> پیداست که تنظیم و سازماندهی رابطه‌های سه‌گانه یاد شده تنها در فرضی امکان‌پذیر است که در قوانین پی‌ریزی شده برای زندگی وی هر یک از انواع سه‌گانه فوق منظور گردیده باشد، چه این‌که نادیده گرفتن هر

یک از رابطه‌ها در تدوین قانون یا قوانین حیات وی، خلأ و کاستی ایجاد خواهد کرد.

در این راستا، قوانین مولود اندیشه بشر، با همه پیشرفت‌ها و تجاربی که برایش حاصل شده و با همه نوآوری‌هایی که ممکن است در آینده نصیبش گردد، در بهترین حالت تنها می‌تواند پاس‌خگو و هماهنگ‌کننده رابطه انسان با خویشتن و رابطه‌اش با همنوع باشد؛ چه این‌که اوج آگاهی انسان در فرض تحقق آن در این دو بخش خلاصه می‌شود؛ گرچه همین فرض نیز به دلیل ناتوانی انسان در شناخت همه حقیقت خویش، پیش نخواهد آمد. لیکن بی‌تردید در زمینه شناخت چگونگی رابطه با خالق خویش ناتوان است؛ زیرا انسان به رغم داشتن روحی ملکوتی، در رهایی از قید و بند گرایشهای فرومایه و گره خورده با جهان مادی ناتوان است؛ چه اینکه نیمی از وجود و آفرینش او مادی است و همین امر او را در چنگ حیوانیت گرفتار ساخته، پیداست که گرایشهای حیوانی تأثیر خود را در جاهای مختلف و از جمله در مقام قانونگذاری به جای می‌گذارد. به سخنی دیگر، حبس جان در قفس تن و تماس آن با دنیای محسوسات دست انسان را از آگاهی بر اسرار غیب و واقعیات آن کوتاه نموده، این امر سبب خواهد شد تا قوانینی را که وضع می‌کند، حداقل در بُعد رابطه خویش با خالق، دچار کاستی باشد و این به دلیل ناآگاهی وی از حقایق موجود در پس پرده غیب است. این‌جاست که قوانین و حیوانی می‌تواند خلأ نوع سوم را که رابطه انسان با خداوند بود جبران سازد و بدین‌شکل، سلامت، آسیب‌ناپذیری و متناسب بودن قانون را با نیازهای گوناگون انسان تضمین کند و در عین حال به دلیل احاطه کامل علمی صاحب وحی بر آینده هستی و انسان،

جاودانگی و ماندگار بودن قوانین را نیز بدان بیافزاید؛ چه این‌که صانع و خالق هر پدیده، نیازها، توانمندی‌ها، و کاستیهای آن را پیش و بیش از همگان می‌داند و خدای خالق انسان نیز بر اسرار و رموز و عیان و نهان آفرینش وی آگاه است و این امر سبب می‌گردد قوانینی را که برای حیات وی تدوین می‌کند و در اختیار او می‌گذارد، با ساختار خلقت وی و ویژگیهای وجودی او بهترین هماهنگی و تناسب را در عین جاودانه بودنش، داشته باشد و بدین شکل وحی، دستور العمل‌هایی ثابت که پاسخگوی نیازهای نسلهای فراوان و گوناگون بشری در زمانهای مختلف است ارائه نموده و این در حالی است که قوانین اقتضایی و متغیری نیز در نظام قانونگذاری اسلام وجود دارد که به فراخور زمان، مکان و شرایط انعطاف می‌پذیرد.

افزون بر نکته یاد شده، ویژگی مهم دیگری که قوانین الهی در مقایسه با قوانین بشری از آن برخوردار است، آن است که احاطه علمی گسترده خداوند بر حقیقت وجودی همه پدیده‌های هستی که خود آفریننده آنهاست سبب می‌گردد تا هر حکمی که از سوی وی برای هر یک از آن پدیده‌ها وضع می‌گردد، کاملاً آگاهانه و متناسب با میزان مصلحت یا مفسده موجود در آن باشد، در حالی که چنانچه صدور حکم در این موارد به بشر ناآگاه سپرده شود، به دلیل همان ناآگاهی‌اش از حقیقت پدیده‌ها و موجودات هستی و یا سطحی بودن آگاهیهای اندک وی نسبت به هر پدیده، حقایق تأثیرگذار در نوع حکم صادر از وی، از دید او پنهان می‌ماند و این امر عدم تناسب احکام و قوانین را با واقعیات هستی به دنبال خواهد داشت و در نتیجه به آن‌جا خواهد انجامید که آنچه به تشخیص انسان شایسته نهی و منع بوده در واقع

امر سودمند و واجد خیر و مصلحت باشد و یا آنچه در نظر وی باید مورد امر و تشویق قرار می‌گرفته، در حقیقت خود زیان‌آور باشد. سخن گهربار و روشنگرانه امام باقر علیه السلام در پاسخ به کسی که علت حرمت خمر، مردار، خون و گوشت خوک را از ایشان پرسید بیانگر حقیقت یاد شده است؛ چه این‌که امام علیه السلام در پاسخ بدان فرمود:

«ان الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده و أحل لهم ما سوى ذلك، من رغبة فيما أحل لهم و لا زهد فيما حرمه عليهم، و لکنه تعالى خلق الخلق فعلم ما يقوم به ابدانهم و ما يصلحهم فأحل لهم و أباحه تفضلاً منه عليهم لمصلحتهم، و علم ما يضرهم، فنهاهم عنه و حرمه عليهم، ثم أحله للمضطر في الوقت الذي لا يقوم بدنه الا به فأمره أن ينال منه بقدر البلغة لا غير ذلك.»<sup>۴۷</sup>

خداوند متعال چیزی را بدان جهت که خوش یا ناخوش داشته، حلال یا حرام نکرده، ولی چون خود خلاق را آفریده از آنچه که مایه خیر، صلاح و نیرومندی بدنشان است آگاه است؛ از این رو آن‌را، که لطفی از جانب خداوند و به مصلحت آنان است، برایشان حلال نمود و نیز آنچه را مایه زیان و ضرر آنان است، می‌دانست و از آن جلوگیری کرد و آن را حرام فرمود، و حتی (آنچه را در شرایط عادی تحریم نموده) چنانچه بدان اضطرار یابند در حد رفع اضطرار برایشان تجویز کرده است. این گفتار زرین بروشنی بیانگر آن است که احکام الهی بر اساس آگاهی خداوند به زیان و ضرر یا سود و منفعت و مصلحت موجود در هر پدیده‌ای می‌باشد.

## وحی، مرز قوانین بشری

توجه به واقعیتهای یاد شده و پذیرش آن

سبب شده است تا اندیشمندان و صاحب‌نظران مسلمان بر این امر اتفاق نظر داشته باشند که در قانونگذاری‌های بشری دست‌کم یک مرز مورد قبول همگان است و آن مرز وحی است. از این رو درباره هر امر عبادی، معاملاتی، سیاسی، اقتصادی، فردی، اجتماعی و غیره که دستورالعمل و حکم آن از سوی شارع و از رهگذر وحی تعیین گردیده است، حکم و قانون یاد شده رساترین و کاملترین قانون شناخته شده و وضع هر قانون دیگری در عرض آن، نادرست و ممنوع شمرده شده است. این امر از جمله توسط مفسران در ذیل آیات مربوط به شورا بازگو شده است. مفسر نامی اهل سنت، فخر رازی در این باره می‌گوید:

«اتفقوا علی انّ کل ما نزل فیہ وحی من عندالله لم یجز للرسول ان یشاور فیہ الامّة، لانه اذا جاء النص بطل الرأی و القیاس»<sup>۴۸</sup>

امت اسلام بر ممنوع بودن مشاوره پیامبر ﷺ با مردم و نظرخواهی از آنان در مواردی که حکمش از رهگذر وحی بیان شده اتفاق نظر دارند؛ چه این که با وجود نص (وحی) رأی و قیاس و اظهارنظر، ناصواب است.

رشید رضا، مفسر نو اندیش و معاصر اهل تسنن، در شرح واژه «الأمر» در آیه شریفه «و شاورهم فی الأمر» (آل عمران / ۱۵۹) می‌نویسد:

«مراد از واژه الأمر [در آیه شریفه] که پیامبر ﷺ در مورد آن مأمور به مشاوره با مسلمانان شده، آن دسته از امور دنیوی امت است که عادتاً حاکمان به انجام آن مبادرت می‌ورزند، نه امر دینی صرف که فقط مستند به وحی است و رأی مردم را در آن راهی نیست. دلیل این سخن آن است که اگر مسائل دینی [که حکم آن توسط دین اعلام شده]

مانند اعتقادات، عبادات، و حلال و حرامها را از جمله اموری بدانیم که حکمشان با مشاوره و تبادل افکار بشر تعیین می‌گردد، در آن فرض دین نیز زائیده فکر بشر خواهد بود، حال آن که دین ارمان الهی است و هیچ کس را حق اظهار نظر در محدوده قوانین الهی در هیچ زمانی نیست»<sup>۴۹</sup>

همچنین علامه طباطبایی ذیل آیه یاد شده و در توضیح جمله «فاعف عنهم و استغفر لهم» در باب قلمرو عفو و استغفار پیامبر ﷺ و چشمپوشی وی از خطاهای مسلمانان، با فرض مفروغ عنه بودن جواز مشاوره در امور غیر و حیاتی می‌نویسد:

«گرچه فرمان عفو و گذشت اختصاص به مورد نزول ندارد، لیکن این نکته آشکار است که پیامبر ﷺ در محدوده حدود شرعی و خطاها و جرایمی که میزان مجازات آن توسط شارع تعیین گردیده، نمی‌تواند از آن گذشت و چشمپوشی کند؛ زیرا اگر چنین باشد، تشریع لغو خواهد شد، افزون بر آن که قرار گرفتن جمله «و شاورهم فی الأمر» پس از جمله «فاعف عنهم و استغفر لهم» نشانه این است که مشاوره و گذشت، هر دو، در محدوده ولایت و تدبیر آن دسته از امور عمومی است که مشاوره‌پذیر باشد [نه اموری که حکم آن از سوی شارع تعیین گردیده]»<sup>۵۰</sup>

چنان‌که عبدالقادر عوده نیز در تأیید همین سخنان می‌گوید:

«مشورت مطلق نیست، بلکه با نصوص شرع اسلام مقید می‌شود؛ یعنی هر چه نص و تصریحی درباره آن باشد همان نص کافی است و با فرض وجود نص، از حیطة اظهار نظر انسانها خارج است و نباید در حکم آن مشاوره کرد، مگر آن که مراد از مشورت، مشورت در اجرای حکم الهی باشد؛ یعنی اجرای آنچه در آن نص آمده، که در این صورت مشورت جایز است، به شرط آن که همین اجرا نیز از حدود

آیت‌الله معرفت نیز در توضیح مراد از واژه «الأمر» در جمله «و شاوورهم فی الأمر» می‌نویسد:

«مقصود از «امر»، شؤن سیاسی و اداری کشور و امت است؛ زیرا در امور شخصی، مشورت با عامه مردم مفهومی ندارد و در امر نبوت نیز پیامبر ﷺ تنها با وحی در ارتباط است و جایی برای مشورت در امور مربوط به پیامبری نیست.» ۵۲

تغییرناپذیری امور منصوص‌الحکم و حیانی با اراده و رأی انسان را می‌توان با نگاهی دقیقتر از آیه دیگری که مربوط به شورا بود نیز دریافت؛ چه این‌که در آیه شریفه ﴿و أمرهم شوری بینهم﴾ که با وصف مؤمنان به اهل مشاوره بودن، آنان را ستایش می‌کند، آن‌گونه که می‌بینیم، واژه «امر» به ضمیر «هم» که به مؤمنان بازمی‌گردد، اضافه شده، و بسا این اضافه نشانه آن باشد که تبادل نظر و مشاوره مؤمنان با یکدیگر تنها در آن دسته از اموری که به خودشان ارتباط دارد و در حیطة اظهار نظر آنان قرار دارد، مورد تأکید اسلام است و گرنه در امور و حیانی، زمینه‌ای برای اظهار نظر آنان وجود ندارد.

در این باره، توجه به پرسشی که امام علی‌علیه السلام از پیامبر می‌کند نیز گواه بر این است که در پذیرش امور منصوص‌الحکم و عدم جواز اظهار نظر در آن جای تردید نمی‌باشد. امام علی‌علیه السلام می‌پرسد:

«یا رسول الله ﷺ أرايت اذا نزل بنا امر لیس فیه کتاب ولا سنة منك ما نعمل به؟»

چنان که شاهدیم، حضرت نسبت به مواردی که آیه‌ای از قرآن یا سنتی نبوی درباره آن نباشد کسب تکلیف می‌کند و پیامبر ﷺ در پاسخ می‌فرماید:

## بیراهه دموکراسی

از مهمترین موارد جدایی دموکراسی از اسلام در باب قلمرو اراده اکثریت همین است که در نظام دموکراسی به دلیل نوع نگرش به انسان و آزادی وی، از یک سو در مقام قانونگذاری، برای اراده اکثریت و تمایلات آنان، هیچ مرزی جز سلب آزادی دیگران نمی‌بیند و از سویی دیگر، با نادیده گرفتن بُعد ملکوتی و معنوی آفرینش انسان و غفلت از نیاز وی به پیوند با خالق خویش، از ویژگیهای قوانین الهی ناآگاه مانده، خود را بی‌نیاز از آن دانسته و به قوانین بشری که از خلأ معنویت رنج می‌برد پناه می‌آورد و از همین روست که تا کنون هرگز نتوانسته است سعادت انسان را تأمین کند، ولی در اسلام، به دلایلی که گفته شد، با التزام به قوانین دارای نص از آفریدگار هستی، بر حضور و مشارکت مردم در چارچوب همان قوانین الهی و تحقق قانونگذاری در بستر قوانین و حیانی تأکید می‌شود و بدین‌شکل کاستیهای قوانین بشری با پایبندی به شرع جبران می‌گردد.

## حاکمیت و اراده اکثریت در نظام اسلامی

در بحث کوتاهی که از دموکراسی سخن به میان آمد، این نکته پیدا بود که اراده و خواست مردم یا اکثریت، بنیان مشروعیت حکومت‌های دموکراتیک تلقی می‌گردد و بر این اساس، مردم یا اکثریت آنان به هر فردی که واجد شرایط نامزدی برای تصدی حاکمیت باشد - که آن شرایط نیز بر اساس خواست و اراده خود مردم یا نمایندگان آنان تنظیم گردیده است - رأی دهند، حکومت فرد منتخب مشروعیت می‌یابد

و می‌تواند متصدی زمامداری کشور گردد. بدین شکل خواست اکثریت هم در انتخاب فرد حاکم و هم در تعیین شرایطی که نامزدها باید واجد آن باشند، تنها معیار مشروعیت در دموکراسی می‌باشد.

از آن سو، بر اساس جهان‌بینی اسلامی، از آن‌جا که مالکیت حقیقی هستی و آفرینش، از آن خداوند است؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (نساء / ۱۳۱)، و خداوند است که لباس وجود را بر اندام تمامی موجودات پوشانده، از این رو، همه هستی و از جمله انسان، مملوک اوست و بدینسان حکومت و حاکمیت بر جهان و بر انسان نیز در درجه اول از آن خدای مالک هستی است؛ چنان‌که خود فرمود: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمْرٌ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاهُ﴾ (یوسف / ۴۰) و نیز فرمود: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ (انعام / ۶۳) پیداست که در گستره هستی هر حکومت دیگری شکل گیرد آن‌گاه مشروع خواهد بود که حاکم مطلق و هستی‌بخش اجازه پیدایش آن را داده باشد. از این رو، هر حکومت دیگری که در امتداد حکومت خداوند و با اجازه یا دستور وی باشد، حکومت الهی به شمار می‌آید؛ چنان‌که خداوند متعال خود این اجازه و حق را از جمله به نبی اکرم و امامان معصوم علیهم‌السلام پس از ایشان داده است و درباره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (احزاب / ۶)؛ پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از خود مؤمنان به آنان سزاوارتر (مقدم‌تر) است.

نیز درباره اطاعت خود و پیامبر و جانشینان وی فرمود: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء / ۵۹)؛ خداوند را فرمان برید و پیامبر و صاحبان امرتان را اطاعت کنید. از این رو، به اتفاق آراء مسلمانان، مشروعیت

حکومت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر اساس نصب الهی است و نقش بیعت مسؤولان مسلمانان با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به عنوان پیمانی لازم‌الوفاء، بی‌آن‌که در مشروعیت حکومت تأثیری داشته باشد، بی‌گمان در تحقق عینی و جریان خارجی آن نقش اساسی داشته است. بدین‌سان چنانچه مردم تن به بیعت نمی‌دادند و از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رویگردان می‌شدند، گرچه در این فرض حکومت ایشان تحقق خارجی نمی‌یافت، ولی مشروعیت آن همچنان پابرجا بود و عدم رویکرد مردم تأثیری در آن نداشت؛ چنان‌که در طول تاریخ بسیاری از پیامبران و رهبران الهی از سوی خداوند منصوب گردیدند، ولی با رویگردانی امت‌ها، حکومتی شکل نگرفت. پیداست که آنانی که دعوت و فراخوان رهبران منصوب الهی را پاسخ مثبت دهند پاداش انجام وظیفه الهی خویش را خواهند دید و آنان که از رهبران الهی رویگردان شدند و با این‌کردار خویش، زمینه تعطیل شدن حکومت الهی را فراهم کردند، مجازات جرم سنگین خود را خواهند چشید.

در باور شیعه، ماجرای حکومت پس از عصر رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و پیش از عصر غیبت نیز از همین روست؛ چه این‌که بنا بر اعتقاد آنان که برخاسته از واقعیات انکارناپذیر است، امامان معصوم علیهم‌السلام رهبران منصوب پروردگارانند و از آن‌جا که در این باره، افزون بر دلیل محکم عقلی، نص آشکار وحی نیز در اختیار است، رویگردانی از امامان معصوم را روا ندانسته و به دستور وحی پایبندی نشان داده‌اند. در این باره، اهل تسنن به رغم اشتراک نظری که با شیعه در خصوص ناروا بودن دخالت در حریم وحی و امور مصرح در آن دارند، چنان‌که سخن ایشان را یاد کردیم، لیکن سوگمندانه، خواسته یا



ناخواسته نصوص آشکار وحی و پیام‌رسان آن را در باب امامت نادیده گرفته، از جمله، به شورا پناه آورده‌ند و آن را دستاویز قرار دادند؛ چنان‌که رشید رضا در این باره می‌نویسد:

«الحکم فی الإسلام للأمة و شکله شوری»<sup>۵۴</sup>

از دیدگاه اسلام، حکومت از آن امت است و از رهگذر شورا شکل می‌گیرد.

و نیز می‌افزاید:

«و الأمة هی الّتی تملك نصبه (الإمام او الخلیفه) أو عزله»<sup>۵۵</sup>

نصب و عزل امام یا خلیفه تنها به دست امت انجام می‌گیرد.

وی با آن که در توضیح واژه «الأمر» در آیه ﴿و شاورهم فی الأمر﴾ چنین گفت که «شورا در حریم وحی و آنچه حکمش از سوی صاحب وحی ابلاغ گردیده راهی ندارد»، ولی گویا امر مهم امامت را از اموری می‌داند که وحی درباره آن سکوت کرده و سخنی درباره آن نگفته است. در هر حال، دیدگاه مستدل و منطقی شیعه در این باره آشکار است، مشروعیت حکومت امامان را الهی می‌داند و به نقش مهم مردم در فعلیت آن باور دارد. در این باره افزون بر آیات و روایات بی‌شماری که نصب الهی جانشین علی‌علیه‌السلام و سایر امامان‌علیهم‌السلام را آشکار می‌سازد، گفتار ذیل از پیامبر‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نشانه نصب و مشروعیت الهی و فعلیت مردمی حکومت علی‌علیه‌السلام می‌باشد. امام علی‌علیه‌السلام خود از پیامبر‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند که فرمود:

«یا ابن ابی طالب لك ولاء أمتی، فإن و لوك فی عافیة و أجمعوا عليك بالرضا، فقم بأمرهم، و إن اختلفوا عليك، فدعهم و ما هم فیه»<sup>۵۶</sup>

پسر ابی‌طالب! ولایت بر امت از آن توست. چنانچه آنان با خشنودی و تمایل آن را به تو

واگذارند، برای ساماندهی امورشان مبادرت نما و اگر در این باره با یکدیگر اختلاف کردند، آنان را به خودشان واگذار.

چنان که پیداست، پیامبر‌صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیش از آن که از اقبال یا اختلاف مردم در این باره سخن گوید، ولایت و حاکمیت علی‌علیه‌السلام بر امت را امری ثابت و حق او می‌داند؛ زیرا فرمود: «لك ولاء أمتی»، ولی از آن جا که مبادرت و اقدام عملی برای استقرار ولایت و حاکمیت در گرو اقبال مردم است، آن‌گاه فرمود: اگر آنان به این حق اعتراف کردند و آن را به تو سپردند پناخیز و گرنه حکومت به خودی خود شکل نخواهد گرفت.

به گفته آیه‌الله جوادی آملی گواه عدم تأثیر رأی مردم در مشروعیت حکومت اسلامی آن است که «در باره حضرت امام حسن و امام حسین‌علیه‌السلام آمده است: «إنّ الحسن و الحسین امامان، قما أو قعدا»؛ زیرا رأی جمهور فقط ناظر به مقام اثبات و تعهد ایمانی خود آنهاست، نه راجع به مقام ثبوت و انشاء امامت، و آنچه وظیفه مردم است تولی خواهد بود، نه تولیت و جعل ولایت»<sup>۵۷</sup>

### یک پندار و پاسخ آن

با آن که مسأله مشروعیت الهی حکومت اسلامی، دست کم درباره امامان معصوم‌علیهم‌السلام امری آشکار است، جای شگفتی است که دیده می‌شود گاهی با نگرشی یک سویه به بخشی از سخنان علی‌علیه‌السلام و چشمپوشی از زوایای دیگر آن، گفته می‌شود که اعطای ولایت امام معصوم‌علیه‌السلام نیز به دست مسلمانان صورت گرفته است، چنان که با استفاده یک‌جانبه از جمله «و لایتموه امرکم» در گفتار علی‌علیه‌السلام که فرمود: «و اعلموا إن أجبتمکم، رکت بکم ما أعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب و إن

ترکتمونى، فإني كأحدكم و لعلني أسمعكم و أطوعكم لمن وليتموه أمركم...»<sup>۵۸</sup>. گفته شده: «از عبارت [ولیتموه أمرکم] این گونه استفاده شده که امر، امر مسلمانان است و اعطای ولایت نیز به دست آنان است. هر چند با وجود نص، نوبت به انتخاب نمی رسد، لیکن از آنجا که امت زمان حضرت تسلیم نصب او از طریق خداوند متعال و نبی صلی الله علیه و آله و سلم نشدند حضرت انتخاب را به عنوان راهی در طول نصب بر شمرند که به این شکل ولایت به شخص داده می شود.»<sup>۵۹</sup>

چنین برداشتهای بی پایه ای، پیش از این نیز از سوی برخی از رجال اهل تسنن با همین نگرش یک سوویه به برخی گفتارهای علی علیه السلام نیز انجام گرفته است؛ چنان که ابن ابی الحدید بخشی از نامه علی علیه السلام به معاویه را دلیلی صریح بر امامت انتخابی شمرده؛ آنجا که فرموده است: «أنه بايعني القوم الذي بايعوا أبابكر و عمر و عثمان علي ما بايعوهم عليه... و إنما الشورى للمهاجرين و الأنصار، فإن اجتمعوا علي رجل و سموه اماماً كان ذلك لله رضی...»<sup>۶۰</sup>

ابن ابی الحدید پس از یادکرد این بخش از نامه حضرت می نویسد: «و اعلم أن هذا الفصل دال بصريحه علي كون الاختيار طريقاً الى الإمامة، كما يذكر اصحابنا المتكلمون.»<sup>۶۱</sup> این بخش از سخن بصراحت دلالت دارد که انتخاب راهی است برای امامت و رهبری، چنان که متکلمان ما (اهل سنت) بر این باورند.

واقعیت امر این است که چنان که گفته شد، چنین برداشتهایی در درجه نخست، نگرشی یک سوویه به یک گفتار است و پیداست که برداشت روشمند از سخن یک متکلم و نسبت آن به وی منوط به این است که زوایای گوناگون و

تأثیرگذار در فهم آن، مانند چگونگی موقعیت گوینده در زمان صدور سخن، وضع و منطق مخاطب یا مخاطبان و بازبینی سایر گفتارهای همان متکلم در همان موضوع مورد ملاحظه قرار گیرد. از این رو اولاً، تأملی در روایتی که خود علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرد، سستی برداشت فوق را آشکار می سازد؛ چه این که فرمود: «يا بن ابي طالب! لك ولاء امّتي...» و پیداست که قرار گرفتن جمله «لك ولاء امّتي» پیش از جمله «فان و لوك» نشانه آن است که ولایت برای آن حضرت، جدای از تولیت و ولایت پذیری مردم، ثابت است. از این رو جمله دوم تنها ناظر به مقام کشف و عینیت خارجی می تواند باشد و واقعیت ثبوتی ولایت را که امری است الهی، تغییر نمی دهد. بنابراین جمله «فان و لیتموه أمرکم» نیز که مورد استناد برداشت فوق قرار گرفته بود ناظر به همان مقام کشف و خارج خواهد بود.

افزون بر آن، گرچه در برخی از سخنان علی علیه السلام به ظاهر، امر خلافت و ولایت با اقبال مردم پیوند داده شده ولی با اندک تأملی پیداست که ایشان با استناد به ذهینت و باور مخاطب و خصم، یکی از کارآمدترین روشهای گفت و گوی برهانی را که بیشترین تأثیر را در اقناع وی دارد در پیش گرفته؛ چه این که با این روش، بر اساس آن چیزی با مخاطب گفت و گو شده که خود بدان باور دارد و دیگر راه گزینی برای وی نیست و هرگز معنای این امر چنین نیست که استدلال کننده نیز به آنچه از زبان مخاطب می گوید، باور دارد. نمونه ای از این روش را در نامه ای که علی علیه السلام توسط یکی از اصحاب خود (حریر) نزد معاویه می فرستد تا او را به پذیرش حکومت خود فراخواند، می بینیم که به حریر فرمود، اگر معاویه دعوت را

نپذیرفت به او بگو: «عموم مردم به خلافت تو خشنود نیستند؛ زیرا آنان به علی علیه السلام روی آورده‌اند.»<sup>۶۲</sup>

گویا حضرت به معاویه می‌گوید تو که خود معتقد به اقبال مردم و بیعت هستی (و نصّ وحی را نادیده می‌گیری)، اکنون که امت با من بیعت کرده‌اند، چرا تن به حکومت مردمی علی نمی‌دهی و آنچه را خود بدان معتقد هستی نادیده می‌گیری؟

امام مجتبی علیه السلام نیز در نامه خطاب به معاویه از همین شیوه بهره گرفت و نوشت: «اِنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَلَيْهِ لَمَّا مَضَى لِسَبِيلِهِ وَلَانِي الْمُسْلِمُونَ الْأَمْرَ بَعْدَهُ، فَدَعِ التَّمَادِي فِي الْبَاطِلِ وَادْخُلْ فِيمَا دَخَلَ فِيهِ النَّاسُ مِنْ بَيْعَتِي...»<sup>۶۳</sup>

پیداست که امام مجتبی علیه السلام نیز با استناد به بیعتش و باور خود معاویه او را به پذیرش خلافت خود فرا می‌خواند و گویا می‌فرماید: حتّی با فرض درستی باور تو، خلافت از آن من است؛ زیرا مسلمانان به من روی آوردند و آن را به من سپردند.

امر دیگری که سستی برداشت یاد شده را آشکارتر می‌سازد، این است که گفته شد «از آن‌جا که امت زمان حضرت تسلیم نصب او از طریق خداوند متعال و نبی صلی الله علیه و آله و سلم نشدند، حضرت انتخاب را به عنوان راهی در طول نصب برشمردند که به این شکل ولایت به شخص داده شود.» پذیرش این سخن، مستلزم آن است که بگوییم، از یک سو نافرمانی و عدم تمکین امتها در برابر فرستادگان و منصوبان الهی، واقعیت امر را تغییر داده، مجوزی خواهد بود تا ولایتی را که خداوند بر اساس آگاهی فراگیر خویش، شایسته فرد خاصی دیده است، به دلیل نافرمانی امت به فرد دیگری سپرده شود که بسا واجد شرایط آن نباشد. از سوی دیگر،

این امر یک نوع امتیاز و پاداشی خواهد بود به کسانی که از فرد منصوب الهی رویگردان شدند؛ زیرا معنای سخن یاد شده آن است که در نتیجه عدم تمکین آنان در برابر نصّ وحی، امر ولایت به خود آنان سپرده شده، و این در حالی است که بی‌پایگی هر دو نکته آشکار است.

گذشته از این، نگاهی عمیقتر به صدر همان کلام علی علیه السلام که مورد استناد صاحب برداشت فوق قرار گرفت، نادرستی آن برداشت را می‌رساند؛ زیرا در آغاز کلام حضرت علیه السلام آمده است: «و اعلموا ان أجتکم رکبت بکم ما أعلم و لم أصغ الی قول القائل و عتب العاتب...»

آگاه باشید، اگر دعوت شما را اجابت کنم [و حکومت را بر عهده گیرم] طبق آنچه خود می‌دانم با شما رفتار خواهم کرد و به سخن این و آن و سرزنش سرزنش‌کنندگان گوش فرانخواهم داد.

چنان که پیداست در این بخش، امام علی علیه السلام اعلام می‌دارد که اگر حکومت را طبق خواسته آنان بر عهده گیرد، در اداره آن هرگز به سخن این و آن گوش نخواهد داد، بلکه آنچه را وظیفه الهی و دینی خود بداند همان خواهد کرد و آنچه را حق بداند انجام خواهد داد، نه آنچه مردم بخواهند.

اکنون اگر با تمسک به ظاهر «وَأَسْتَمُوهُ أَمْرًا» که در بخشی از همین سخن مولا علیه السلام آمده، گفته شود که مشروعیت حکومت مردمی است، در آن صورت چگونه می‌توان گفت که بنیان مشروعیت حکومت خواست مردم باشد، حال آن که بنا بر گفته حضرت علیه السلام در اداره حکومت و چگونگی انجام آن، ملاک وظیفه الهی است نه خواسته مردم؛ زیرا حضرت فرمود اگر من امام شما باشم به وظیفه‌ام عمل خواهم کرد نه به خواست افراد، حال آن که اگر مبنای

مشروعیت حکومت خواست مردم باشد، بی‌گمان همین خواست مردم باید مبنای حرکت و خط و مشی حکومت و حاکم نیز باشد. در غیر این صورت، مردمی بودن آن نقض خواهد شد. بنابراین، توجه به صدر کلام علی‌علیه السلام می‌رساند که جمله «ولایتموه امرکم» در صدد بیان مشروعیت حکومت و مقام ثبوت نیست. از این رو، مشروعیت الهی منصب مهم امامت، در جای خود امری ثابت و استوار است و نقش مسؤلانۀ مردم در فعلیت آن نیز در خور توجه است.

### ارادۀ اکثریت در نظام ولایت فقیه

در بینش شیعه، از آن‌جا که ولایت فقیه در امتداد ولایت پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام قرار دارد، مبنای مشروعیت آن دو نیز یکی است و همان ادله عقلی و نقلی مثبت امامت، در ولایت فقیه نیز به کار می‌آید، چنان که امام خمینی رحمته‌الله نیز در این باره گفته است. «فما هو دلیل الإمامة، بعینه دلیل علی لزوم الحكومة بعد غیبة ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف».<sup>۶۴</sup> با این حال یکی از تفاوت‌های امامت در عصر حضور با ولایت فقیه که استمرار امامت در عصر غیبت است، در چگونگی نصب و تعیین شخص امام است؛ چه این‌که منصب امامت و حکومت در عصر حضور به وسیله نصّ خاص وحی بر عهده شخص معین و معصوم قرار داده می‌شود، ولی در عصر غیبت، مسؤلیت زمامداری جامعه اسلامی به شکل نصب عام بر عهده فقیه واجد شرایط و نامعین گذاشته شده و تعیین آن به مردم یا نمایندگان کارشناس آنان واگذار شده است، ولی هر دو در این جهت مشترک هستند که جعل و اعطای مقام امامت در عصر حضور و مقام ولایت فقیه در عصر غیبت،

توسط وحی (به شکل مستقیم یا غیر مستقیم) انجام می‌پذیرد.

بنا بر گفته یکی از عالمان معاصر: «اگر یکی دو نفر از فقهای معاصر را استثنا کنیم، بقیه فقهای شیعه معتقدند که در زمان غیبت، حاکم شرع عبارت از فقیه جامع‌الشرایط است که بر اساس توقیع شریفی که از ناحیه مبارک امام زمان علیه‌السلام به ما رسیده و نیز سایر ادله‌ای که در این زمینه وجود دارد، به نصب عام برای حکومت نصب شده است. کسانی از فقها که رأی و نظر آنها در دسترس است بر این مطلب متفقند. البته یکی دو تن از فقهای معاصر، آن را به صورت یک احتمال مطرح کرده‌اند که شاید بتوان گفت مشروعیت حکومت در زمان غیبت از طرف مردم است».<sup>۶۵</sup>

پنداشت مردمی بودن مشروعیت ولایت فقیه، ناشی از چنین پنداشتی در باب امامت است که به طور عمده، ریشه در برداشتهای یک سویه از برخی گفتارهای معصومان علیهم‌السلام دارد و توضیح آن در جای خود گذشت.

در هر حال، پس از آشکار شدن قلمرو ارادۀ مردم و اکثریت در باب منصب امامت، این امر به خودی خود، در نظام ولایت فقیه نیز، که استمرار امامت به شمار می‌آید، روشن می‌باشد. از این رو، همان‌گونه که حدود و قوانین مصرّح در شرع و نیز جعل و اعطای مقام امامت، مرز خواست و ارادۀ مردم در عصر حضور شناخته شد، این امر در دوران غیبت و در نظام ولایت فقیه نیز چنین می‌باشد.

با وجود این، دقت در چگونگی شکل‌گیری نظام ولایت فقیه و تعیین ولی فقیه نشان می‌دهد که دامنه مشارکت و تأثیرگذاری مردم در شکل‌گیری حکومت و روی کار آمدن حاکم در عصر غیبت، گسترده‌تر از زمان حضور است؛

زیرا آن‌گونه که گفته شد، در عصر حضور شخص امام نیز از رهگذر وحی تعیین و معرفی می‌گردد و وظیفه مردم، بیعت مسؤلان و اعلام وفاداری با حاکم تعیین شده از سوی وحی است، ولی در عصر غیبت، به دلیل آن که شخص حاکم و ولی فقیه تعیین نگردیده و تنها شرایطی که باید حاکم اسلامی و ولی فقیه واجد آن باشد، مشخص شده است، از این رو، شناسایی کارشناسان و واجدان شرایط مذکور و انتخاب اصلح از میان آنان، به مردم یا نمایندگان کارشناس و منتخب آنان سپرده شده است و پیداست که اگر این امر به شکل صحیح و در پرتو روشنگری عقل و شرع صورت گیرد به کشف ولی فقیه، که مقام ولایت را از سوی معصوم (علیه السلام) دریافت نموده، خواهد انجامید و بدین شکل ولایت بالقوه به ولایت بالفعل مبدل خواهد شد. از همین روست که درباره نقش بیعت در عصر غیبت گفته می‌شود:

«بیعت در عصر غیبت، نقش به فعلیت رساندن صلاحیت رهبری را ایفا می‌کند، اوصاف ارائه شده از جانب شرع، صلاحیت داشتن رهبر را ایجاب می‌کند و مردم با شناسایی واجدین اوصاف و بیعت با فرد اصلح، این صلاحیت را به فعلیت می‌رسانند. البته این شناسایی و بیعت، امضای شارع را به دنبال دارد که مشروعیت ولایت فقیه از همین جا نشأت گرفته و به گونه میانه انتصاب و انتخاب صورت می‌گیرد.»<sup>۶۶</sup>

### پنداشت تناقض و دفع آن

نگرش سطحی به حقیقت نظام امامت و ولایت فقیه سبب شده است تا عده‌ای از درک و هضم این واقعیت که یک نظام حکومتی در عین الهی بودنش می‌تواند مردمی نیز باشد، ناتوان باشند و با نگرش یک‌سویه به دیدگاه نصب الهی امام و ولی فقیه، آن را چنین ترسیم نمایند و بگویند:

«[بنا بر نظریه انتصاب] شرایط حاکم از پیش توسط احکام فقهی تعیین شده است، تکلیف مردم هم از قبل معین شده است که یا باید حاکم واجد شرایط و منصوب از بالا را بپذیرند (بیعت)، یا پس از انتخاب وی، از سر تکلیف و به فعلیت رساندن حق بالقوه وی، به این ولایت گردن بگذارند. شق ثالثی وجود ندارد.»<sup>۶۷</sup>

آن‌گاه با تکیه بر ذهنیت یاد شده، و در تلاش برای ترسیم تناقض در حقیقت چنین نظامی این‌گونه بیفزایند:

«سخن مهم در این جا این است که اگر در مسأله انتخاب حاکم، حقوق و تکالیف مردم را تماماً الهی و دینی بدانیم، با یک پارادوکس (تناقض) مواجه خواهیم شد که برای رفع ناچار باید در این مجموعه برای حقوق غیر دینی و تکالیف غیر حکومتی مردم هم جایی را منظور کنیم و بگوییم که مردم در تعیین حاکم و حکومت دینی، واجد حقوق<sup>۶۸</sup> و تکالیف غیر دینی هم هستند.»

چنان که گفته شد، در واقع منشأ پنداشت چنین تناقضی آن است که نویسنده نتوانسته است، الهی بودن یک حکومت را در ضمن مردمی بودن آن بدرستی دریابد و گویی مشارکت عمومی و مسؤلان در فعلیت و شکل‌گیری حکومت و نیز سایر نمادهای حضور مردم در صحنه اداره کشورشان در نظام اسلامی را که از آن یاد شد، هیچ‌گونه امتیازی برای مردمی بودن آن ندانسته یا کمترین امتیاز مردمی تلقی کرده است. گویا وی بر این باور است که حکومت تنها در صورتی مردمی و جمهوری است که حاکمیت را نیز خود مردم بدهند و خود نیز حق عزل داشته باشند. ولی با اندکی درنگ، این امر آشکار می‌گردد که نه تنها تناقضی در بینش اسلامی حکومت وجود ندارد، بلکه زیباترین و راقی‌ترین شکل

حکومت آن است که در عین برخوردار بودن از ویژگی جمهوریّت و مردمی بودن، بنیانی الهی نیز داشته باشد و این شاهکار چنین بینشی است که با وجود دنیایی بودن ظاهر حکومت، آن را از درون به عالم ملکوت پیوند می‌دهد و بی‌شک چنین ساختار حکومتی، متناسب با آفرینش انسان نیز که دارای دو بعد دنیایی و ملکوتی است می‌باشد و می‌تواند نیازهای وی را در هر دو سو پاسخ دهد.

افزون بر آن، اگر نویسنده مذکور نتواند تناقض اولی در بحث حکومت اسلامی را حل کند، در تحلیل پاره‌ای از دیگر مسائل نیز که به ظاهر آیات دوگانه‌ای از قرآن برایش وجود دارد ناتوان خواهد ماند؛ چنان که در باب شفاعت، یک دسته از آیات گویی حقّ شفاعت را منحصر به خداوند می‌شمارد؛ مانند آیه شریفه ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (زمر / ۴۴)، ولی در آیه دیگر، سخن از شفاعت غیر خداوند نیز به میان آمده است؛ مانند آیه: ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ (مریم / ۸۷).

پیدا است که این دو آیه گرچه ظاهری ناسازگار دارند، ولی بسادگی می‌توان بینشان جمع کرد به شکلی که گفته شود، خداوند مالک شفاعت است مستقلاً و بالذات و دیگران نیز با اذن او مالک شفاعت خواهند شد. به همین شکل نیز در باب حکومت، جمع بین الهی بودن آن در عین مردمی بودن حکومت آسان و امکان‌پذیر است و گرچه در یک آیه حکومت را منحصر به مقام ربوبی می‌شمارد؛ مانند آیه ﴿إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ و در آیه‌ای دیگر آن را به غیر خداوند نسبت می‌آید، مانند آیه‌ای که خطاب به پیامبر ﷺ می‌گوید ﴿لَتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (نساء / ۱۰۵)، ولی جمع

میان آن دو چنین است که مالک اولی و حقیقی حکومت خداوند است و دیگر حکومتها با اذن او مشروعیت خواهند داشت و این خود نوعی دیگر از مردمی بودن و الهی بودن حکومت است. بدین‌سان از منظر قرآن، هر نوع حکومتی که صبغه الهی و دینی نداشته باشد مردود است و از آن سو، هر نوع جهت‌گیری عمومی و انتخاب مردمی که در چارچوب اصول اسلامی تبلور یابد، مشروعیت دینی نیز خواهد داشت. البته منظور این نیست که مردم بدان مشروعیت می‌بخشند، بلکه آنان در واقع حاکم منصوب را بر منصب می‌نشانند و حکومت حق را استوار می‌سازند و به فعلیت می‌رسانند و در عزل حاکم نیز، چنانچه وی شرایط حاکمیت را از دست بدهد، پیش از عزل مردم، معزول الهی است.

گذشته از آن، تفکیک میان حقوق و تکالیف دینی با حقوق و تکالیف غیر دینی مردم که در نوشتار مدعی تناقض آمده بود و بلکه بنیان چنین تقسیمی از اساس نادرست است؛ چه این‌که در چارچوب نظام و حکومت اسلامی، همه حقوق و تکالیف مردمی صبغه دینی می‌یابد و دنیای آنان با دینشان گره می‌خورد، البته پیدا است که اگر مراد نویسنده از حقوق غیر دینی، پاسخگویی به آن دسته از خواسته‌های مردمی است که نامشروع باشد، چنین سخنی در بینش اسلامی حکومت جایی ندارد و چنان‌که شرح آن یاد شد، با تفسیر آزادی انسان از منظر اسلام نیز ناسازگار است و اگر مراد وی، رسیدن مردم به خواسته‌های مشروع باشد، همه آنها می‌تواند دینی باشد و حقوق غیر دینی بی‌معنی خواهد بود.

#### گزیده سخن

پس از آن که جایگاه حکمت‌آمیز و

خردمندانۀ اکثریت و قلمرو حساب شده آن در اسلام، از مباحث پیش‌گفته آشکار گشت، شایسته است در سطوری چند، نگاهی جامع‌تر و سنجش‌وار و در عین حال کوتاه به اکثریت در دموکراسی و اسلام داشته باشیم، تا بدین شکل، هم جمع‌بندی فشرده‌ای از مباحث مطرح در این نوشتار صورت گرفته باشد و هم آن که اگر زوایای دیگری از این امر پنهان مانده، آشکار گردد. از این رو چکیده سخن درباره اکثریت و جایگاه آن در اسلام و دموکراسی را می‌توان در امور ذیل شاهد بود:

۱. چگونگی جایگاه اکثریت در هر دو نظام، برخاسته از نوع نگرش آن دو به انسان، حقوق و آزادی وی می‌باشد. از این رو، نگاه یک سویه به انسان به گونه‌ای که تنها نیازهای طبیعی و مادی نهفته در آفرینش وی مورد نظر باشد و نادیده گرفتن نیازهای مهم ملکوتی و معنوی موجود در آفرینش وی سبب شده است تا ایده فردگرایی و تأمین تمایلات و خواسته‌های مادی افراد، در بنیان فکری نظام دموکراسی جای گیرد و در پی آن، سخن از آزادی نسبتاً بی‌نهایت و لجام‌گسیخته‌ای به میان آید که برآیند آن، محوریت خواست، اراده و تمایلات اکثریت در همه شئون قانونگذاری، حاکمیت و غیره است. از آن سو، نگرش صحیح و واقع‌گرایانه اسلام به انسان و نیازهای طبیعی و ملکوتی وی به ارائه تعریفی نظام‌مند از آزادی و حقوق انسان انجامید که متناسب با ساختار وجودی و آفرینش وی نیز می‌باشد و بدین شکل آزادی وی را متمایز از آزادی حیوانات و در مرتبه و جایگاهی رفیع قرار داد که گرچه در نگاه سطحی محدود است، ولی حقیقتی موزون و حسابشده دارد. پیداست که برآیند این نگاه اسلامی واقع‌نگرانه به آزادی انسان آن است که برای

خواست و اراده انسانها و اکثریت، چارچوب‌هایی در جهت مصالح و منافع و تأمین نیازهای واقعی خودشان منظور گردد.

۲. دقت در ویژگیهای قوانین ثابت و پایدار الهی که برخاسته از احاطه علمی و جامع خداوند بر پدیده‌های هستی و واقعیت انسان است و از آن سو، نارسایی و ناکارآمدی اجمالی قوانین بشری به دلیل ناآگاهی کامل انسان از واقعیات هستی و آفرینش خویش سبب شده است تا در بینش اسلامی، احکام منصوص و مصرح در دین به عنوان یکی از مرزها و خطوط قرمز خواست و اراده مردم شناخته شود و از دیگر سو، غفلت از امور یاد شده در بینش نظام دموکراسی به آنجا انجامیده که هرگونه مرز ملکوتی و معنوی را نه تنها به سود بشر ندانسته، بلکه گاه به زیان وی قلمداد کند و خواست انسانها را از هرگونه تقید دینی آزاد بیندارد.

۳. در پی نکته دوم، این امر آشکار می‌گردد که به دلیل آن که حاکمیت اراده و خواست مردم در نظام دینی به شکلی نظام‌مند و در چارچوب قوانین که به سود خود آنان پی‌ریزی شده تحقق می‌یابد، این امر قوانین حاکم در این نظام را سالمتر، واقعیت‌تر و کارآمدتر نموده و گرچه به ظاهر خود را در حلقه و حصار دین محدود می‌بیند، لیکن این پنداشت از آن روست که از راز و رمزهای نهفته در احکام الهی بی‌خبر است و در فرض اطلاع از آن به حقانیت و خیر بودن احکام الهی اذعان خواهد کرد. از آن سو به دلیل عدم پابندی خواست اکثریت به دین و احکام دینی در نظام دموکراسی و در هنگامه پی‌ریزی قوانین حاکم بر آن، ضریب مصونیت قوانین و مقررات جاری در چنین نظامی کاهش یافته و گرچه ممکن است در مواردی از باب اتفاق با قوانین دینی یکسان گردد، ولی در موارد

انبوهی، قوانین تدوین شده، به دلیل ناآگاهی پیریزان آن از منافع واقعی افراد و جوامع و نیازهای آنان، زیانهای جبران‌ناپذیری برای جامعه و انسانهای گردآمده در آن بار آورد و انسانیت آنان را تا حد حیوانیت تنزل دهد.

۴. ضابطه‌مند بودن حاکمیت در نظام اسلامی و ضرورت برخوردار بودن حاکم اسلامی از ویژگیهای هدفمند و لزوم پایبندی و اهتمام مردم یا نمایندگان آنان به این ویژگیها در هنگامه انتخاب حاکم سبب می‌شود تا مصونیت حاکمیت و حاکم اسلامی نیز بیش از نظام دموکراسی باشد، چه این که صفاتی چون عدالت، شجاعت، زمان‌شناسی، نیروی تدبیر و فقاقت، که همه از شروط صلاحیت حاکم اسلامی است، وی را از خودکامگی، سودجویی، هراس از دشمن، ناکارآمدی در مدیریت و سایر آفتهای زیانبار مصون خواهد ساخت و از آن سو، پیداست که فقدان چنین ساز و کارهایی در حکومت دموکراسی، پیامدهای مرگبار و شکننده‌ای برای حاکمیت و مردمان آن در پی خواهد داشت.

۵. حضور و مشارکت مسؤولانه توده مسلمانان به گونه‌های متنوعی چون بیعت و اعلام وفاداری به حاکم اسلامی، نظارت مستمر و گسترده خود یا نمایندگان آنان بر دستگاه حکومتی و سازوکارهای مشورتی، در پی‌ریزی قوانین اجرایی، پیوند مردم با دستگاه حکومتی را در نظام اسلامی استوارتر خواهد ساخت؛ چه این که چنین مشارکتی افزون بر انگیزه‌های ملی، قومی و غیره، انگیزه مهم دیگری را به همراه دارد که همان انگیزه دینی و الهی است و به خودی خود مولد احساس مسؤولیت و وظیفه است و این امر، افزون بر ایجاد دغدغه حضور و مشارکت برای مردم، قداست و معنویتی ویژه

نیز به عملکرد آنان خواهد بخشید، به گونه‌ای که پس از ادای وظیفه، نوعی آرامش خاطر و رضایتمندی درونی ناشی از احساس انجام مسؤولیت، به آنان دست خواهد داد و این خود پاسخی به بخشی از نیازهای معنوی و ملکوتی انسانهاست که نظامهای غیر الهی فاقد آنند، چنان‌که در دموکراسی چیزی جز انگیزه ملی، قومی و یا دستیابی به خواستها و تمایلات پیدا و پنهان و بی‌حد و حصر مردم، آنان را به مشارکت فرامی‌خواند.

### تحلیلی کوتاه بر نکوهش اکثریت و ستایش

#### اقلیت در برخی آیات و روایات

با وجود آن که جایگاه و قلمرو حکمت‌آمیز اراده و خواست اکثریت در اسلام از مباحث پیش‌گفته آشکار گشت و روشن شد که اسلام بر حضور و مشارکت توده‌های مردمی در صحنه حکومت و سیاست و در قالبهایی چون بیعت، مشورت و خیرخواهی و نصیحت دستگاه حکومت و حاکمان، پافشاری دارد، با این حال از ظاهر برخی آیات و روایات چنین پیداست که گویی اکثریت را نکوهش و سرزنش می‌کند و به ستایش اقلیت می‌پردازد. شاید اخذ به ظاهر این آیات و روایات منشأ چنین پنداشتی گردد که گفته شود در بینش اسلامی، اکثریت همیشه مذموم و نکوهش شده و اقلیت همواره ممدوح و ستایش شده است، و این امری است که با مباحث پیشین ناسازگار است.

از این رو شایسته است با اشاره‌ای به این دست از آیات و برخی روایات، نگاه ژرفتری به مفاد آنها داشته باشیم:

#### الف - آیات و روایات نکوهش اکثریت

۱- ﴿وَإِنْ تَطَعْ أَكْثَرُ مِنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ  
عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ انْ هُمْ إِلَّا  
يُخْرَصُونَ﴾ (انعام / ۱۱۶)



۲- ﴿انَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (غافر مؤمن/ ۵۹)

۳- ﴿وَمَا أَكْثَرَ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (یوسف / ۱۰۳)

۴- ﴿لَقَدْ جِئْتَكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ (زخرف / ۷۸)

۵- ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (هود / ۱۷)

چنان‌که از ظاهر آیات یاد شده پیداست، گویی اکثر مردم روی زمین را گمراه، غیر مؤمن، بیزار از حق و ناسپاس می‌شمارد.

این مضمون از ظاهر برخی روایات نیز برمی‌آید؛ مانند بخشی از پاسخ امیرمؤمنان علی علیه السلام به فردی که پرسشی از حضرت کرد و ایشان فرمود:

«... اهل الباطل في القديم و الحديث اكثر عدداً من اهل الحق».<sup>۶۹</sup>

همواره شمار اهل باطل در گذشته و حال بیش از اهل حق است.

### ب- آیات و روایات ستایش اقلیت

همان‌گونه که ظاهر آیات و روایت یاد شده بیانگر نکوهش اکثریت بود، در آن سو، ظاهر آیات و روایت ذیل نیز ستایش اقلیت را نشان می‌دهد:

۱- ﴿... و إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لِبِغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضِ الْآذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ قَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ (ص / ۴۵)

۲- ﴿وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِي الشَّاكِرِينَ﴾ (سبأ / ۱۳)

۳- ﴿وَ جَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَ الْبَصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (نساء / ۸۳)

در روایتی از امام صادق علیه السلام خطاب به سُدیر صیرفی آمده است که حضرت فرمود: «... یا سُدیر... فإِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَمْ يَزَالُوا

مستضعفین قلیلین منذ خلق الله آدم».<sup>۷۰</sup>

### تحلیلی درباره آیات اکثریت

برخی از عالمان مفسر و گرانقدر شیعه، تفسیر آیات اکثریت را به نکوهش اکثریت مطلق، تفسیری ناروا و نادرست می‌شمارند. ایشان بارذ چنین برداشتی از آیات یاد شده، خود در توضیح مفاد آن می‌نویسند:

«باید به همه آیاتی که چنین تعبیری دارند مراجعه شود تا معلوم گردد که همه آنها به موارد ویژه‌ای نظر دارند و از گروه یا نکته خاصی سخن می‌گویند و به هیچ وجه تعمیم نداشته و به کل جامعه عربی و از آن بالاتر، به کل جامعه بشریت و برای همیشه تعلق نمی‌یابند. و به اصطلاح از قضایای خارجیه که جنبه خاص دارند شمرده می‌شوند و نیابستی آن را از قضایای حقیقیه که جنبه عام و شمولی دارند به شمار آورد».<sup>۷۱</sup>

ایشان سپس با اشاره‌ای به سبب نکوهش اکثریت، که در یکی از آیات یاد شده گوشزد شده، می‌افزاید:

«البته این نکته پوشیده نباشد که همین آیات ناظر به موارد خاص، حامل پیام است که بطن قرآن را تشکیل می‌دهد و با توجه به علل و اسباب گمراهی افراد مورد نظر و جهت نکوهش قرآن از آنان، پیام آیه روشن می‌شود و گرنه حکایتی بیش نبود».<sup>۷۲</sup>

در توضیح بخش اخیر گفتار فوق باید گفت: ظاهر جمله ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ که در ذیل آیه ۱۱۶ سوره انعام آمده بود، بیانگر علت و سبب نهی پیامبر صلی الله علیه و آله از پیروی اکثریت و نکوهش آن است و از آن جا که علت می‌تواند آیه را از انحصار مورد نزول بیرون برده و به هر اکثریت دیگری که ویژگی فوق را داشته باشد تعمیم دهد، بنابراین می‌توان گفت که گرچه بر اساس برخی نقلها آیه یاد شده شأن نزول ویژه‌ای دارد؛ چه این که در مکه و در

شرایطی نازل شد که هواداران اسلام اندک بودند و این امر برای مسلمانان مایه رنجش خاطر و نگرانی بود و نزول آیه به آنان قوت قلب بخشید و عزم آنان را در استمرار راهشان استوارتر ساخت، ولی علت یاد شده در ذیل آیه، سبب می‌گردد تا نکوهش اکثریت و نهی از اطاعت آنان فراتر از مورد نزول و شامل هر اکثریت دیگری گردد که بر اساس آیه، از گمان و حدس و تخمین پیروی می‌کنند و باورهای خود را بر شایعات و ظواهر امور استوار می‌سازند و با واقع‌نگری بیگانه‌اند. بر این اساس، آیه شریفه دارای همان پیام عام و پایداری است که بدان اشاره شد و هر اکثریتی را با همان ویژگی در هر عصر و زمانی شامل می‌شود. بدین شکل می‌توان گفت آیات دیگری هم که به ظاهر، اکثریت را نکوهش می‌کرد گرچه مطلق به نظر می‌رسد، ولی علت یاد شده در آیه پیشین می‌تواند علت یا از جمله علل نکوهش در سایر آیات نیز به شمار آید. نتیجه آن که، در آیات گذشته، پیروی از اکثریت به خودی خود نکوهش نشده و مورد نهی قرار نگرفته، بلکه ظاهرنگری آنان و بی‌دقتی در شناخت واقعیات و اعتماد آنان به شایعات و حدسیات، سبب نهی از اطاعت آنان است؛ از این رو، چنان که گفته شد، برداشت نکوهش و نهی مطلق و عام از اکثریت در این آیات ناصواب است. چنین تحلیلی را درباره آیات ستایش اقلیت نیز می‌توان گفت؛ یعنی نمی‌توان مفاد این آیات را مدح و ستایش همه اقلیتها دانست؛ زیرا در عالم خارج، اقلیتهایی نیز بوده و هستند که به دلیل گمراهی و کج‌روی، استحقاق نکوهش و تقبیح عملکرد را دارند و فکر و اندیشه و رفتار آنان با حقیقت بیگانه است، بنابراین نمی‌توان هیچ یک از اقلیتها و اکثریتها را تنها به دلیل اکثر

یا اقل بودنشان، معیار درستی یا نادرستی فکر و اندیشه و خط و مشی آنان دانست. به عبارتی دیگر، نه انبوه بودن طرفداران یک باور و عقیده دلیل حقانیت و درستی آن عقیده است و نه اندک بودن صاحبان یک فکر و اندیشه دلیل نادرستی و ناحق بودن آن اندیشه است. در فرهنگ اسلامی و علوی، نخست باید حق را شناخت و آن‌گاه گروهها و توده‌ها را با آن سنجید، تا حقانیت یا ناحق بودن ایده آنان آشکار گردد؛ چنان‌که امام علی علیه السلام می‌فرماید: «انّ دین الله لا يُعرف بالرجال بل بأية الحق والآية العلامة فاعرف الحق تعرف اهله...»<sup>۷۳</sup>

و نیز همان امام علیه السلام در سخن دیگر و در پاسخ به حارث بن حوت که به حضرت عرض نمود: «آیا چنان می‌اندیشی که به گمان من اصحاب جمل (طلحه و زبیر و پیروان ایشان) در گمراهی بوده‌اند؟» فرمود:

یا حارث! ... انک لم تعرف الحق فتعرف اهله و لم تعرف الباطل فتعرف من أته»<sup>۷۴</sup>  
گویی حضرت می‌گوید: گرچه طلحه و زبیر و هواداران آنان چهره‌های نامی و شناخته‌شده‌ای هستند، ولی برجستگی چهره و شخصیت افراد، دلیل درستی اندیشه و عملکرد آنان نیست.

آیات چندی از قرآن نیز حق را مبنا و محور قرار داده و همگان را بر معیار قرار دادن آن فراخوانده است، چنان‌که داود نبی را فرمان داده تا حاکمیت خود را بر حق استوار سازد: ﴿يا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق و لاتتبع الهوی...﴾ (ص / ۲۶)  
در آیه‌ای دیگر، این امر را گوشزد می‌کند که اگر حق که خود معیار و میزان است، تابع هوی و هوس‌ها گردد و شناخت آن به گرایشها و سلیقه‌های افراد و گروهها گره خورد، هرآینه

فساد، آسمان و زمین را دربرخواهد گرفت: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ...﴾ (مؤمنون / ۷۱)

از همین رو، علامه طباطبایی در نقد پایبندی دائم نظام دموکراسی به خواست و میل اکثریت می‌نویسد: «آراء اکثریت در برابر آراء اقلیت همیشه حق نیست، بلکه ممکن است در مواردی با حق همسو باشد و در موارد دیگری چنین نباشد و با این حال، شایسته نیست انسان خود را همواره سرسپرده اکثریت بداند و رأی آنان را میزان و معیار درستی آن قرار دهد، بلکه آنچه ضرورت دارد، شناخت حق و پیروی از آن است؛ چه مطابق خواست اکثریت باشد یا نباشد.»

ایشان سپس آیاتی را که در چند سطر پیش اشاره شد برای تأیید گفتار خویش یاد می‌کند.<sup>۷۵</sup>

پیداست آنچه علامه را به نقد نوع نگرش دموکراسی به اکثریت واداشت، در نگرش حکیمانه اسلام به اکثریت منتفی است؛ زیرا چنان که گذشت، اسلام خواست اکثریت را در چارچوب قوانین و حیانی محترم می‌شمارد و این امر سبب می‌شود تا اکثریت در حیطه نظام اسلامی غالباً از کج‌روی و گمراهی مصون بماند؛ زیرا قوانین اساسی و بنیادین چنین نظامی از وحی الهام گرفته و مشارکت توده مردم یا نمایندگان کارشناس آنان بیشتر در پی‌ریزی قوانین اجرایی و در بستر همان قوانین اساسی تجلی می‌یابد.

نتیجه آن که صرف عدد، به تنهایی ملاک ستایش یا نکوهش نیست. بنابراین نکوهش اکثریت یا ستایش اقلیت در قرآن به دلیل بیشتر بودن عدد اکثریت یا اندک بودن اقلیت نیست تا گفته شود اکثریت همواره نکوهش شده و اقلیت

همیشه مورد ستایش قرار گرفته است، بلکه بر اساس همسویی یا ناهمسویی خواست و اراده و گرایش آنان با حق یا باطل است که استحقاق ستایش یا نکوهش را دارند.

با این حال، لحن دو روایتی که یاد کردیم به گونه‌ای است که یکی از آن دو حکایت از باطل بودن اکثریتها در طول تاریخ دارد؛ زیرا در آن آمده بود: «اهل الباطل فی القديم و الحدیث اکثر عدداً من اهل الحق» و دو واژه «قدیم و حدیث» استمرار ناحق بودن اکثریتها را می‌رساند و روایت دیگر بر اندک بودن صاحبان حق و اولیاء الهی در طول تاریخ دلالت دارد؛ زیرا در آن آمده بود: «... انّ اولیاء الله لم یزالوا مستضعفین قلیلین منذ خلق الله آدم» که تعبیر «لم یزالوا» و «منذ خلق الله آدم» بیانگر استمرار و همیشگی بودن قلت اولیاء الهی است.

پیداست که چنین روایاتی بیانگر واقعیتی خارجی و غیر قابل انکار است؛ واقعیت تلخی که همواره تاریخ شاهد آن بوده و در عصر حاضر نیز چنین است و آن این که با نگاهی کلان به نسلهای گوناگون و گذشته بشری، از آغاز خلقت تا کنون همواره طرفداران جبهه باطل افزونتر از جبهه حق بوده و هستند، چنان‌که امروز نیز شمار مسلمانان دنیا در برابر غیر مسلمانان بسیار اندک است، گرچه این امر بدان معنی نیست که همه کسانی که به حسب ظاهر در جمع اهل باطل قرار دارند، استحقاق عقاب و مؤاخذه اخروی را دارند؛ زیرا شاید شمار زیادی از این مجموعه در اثر استضعاف فکری و در اختیار نداشتن عوامل هدایتی در آن سو قرار گرفته‌اند، به گونه‌ای که اگر آنها نیز همان شرایط پیش‌آمده برای مسلمانان را می‌داشتند در این مجموعه قرار می‌گرفتند، چنان‌که اگر بسیاری از مسلمانان نیز در شرایط غیر مسلمانان قرار

می‌داشتند همان وضعیت را پیدا می‌نمودند. با این حال نمی‌توان گفت که اکثریت عددی غیر مسلمانان دلیل حق بودن آنان و اقلیت عددی مسلمانان دلیل باطل پنداشتن آنان است. بنابراین می‌توان گفت که دو حدیث یاد شده ناظر به یک واقعیت خارجی مستمر است که جدای از عوامل پیدایش آن بیانگر این امر است که در طول تاریخ، نسبت اهل باطل به اهل حق بیشتر و در موارد زیادی چند برابر آنان بوده است. بر این اساس چنانچه مانند برخی مفسران، مراد از «الأرض» در آیه ﴿وَإِنْ تَطَعِ الْكَثْرَ مِنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ را کره زمین بدانیم نه سرزمین مکه، می‌توانیم همان معنای ذکر شده برای دو روایت یاد شده را در آیات اکثریت نیز جاری بدانیم و بگوییم این آیات نیز بیانگر گمراه بودن اکثر انسانهای روی زمین در برابر شمار اندک هدایت‌شدگان است و جمله ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ نیز دلالت بر این دارد که نوع مردم روی زمین بر اساس گمان و حدس و تخمین عمل می‌کنند و از واقع‌نگری به دور هستند.

البته پیداست که این امر بدان معنی نیست که اگر در جامعه‌ای حکومت اسلامی شکل گرفت و جهت‌گیری اساسی و خط مشی‌های بنیادین آن بر بستر قوانین الهی و دستورات وحی سامان یافت، اکثریت در چنین جامعه‌ای گمراه باشند؛ زیرا وقتی شالوده حکومتی و اجتماعی جامعه‌ای بر اساس مبانی وحی شکل گرفت و توده مردم در این مسیر قرار گرفتند، آن‌گاه اگر هم در چگونگی اجرای امور و نوع حرکت در این چارچوب اختلاف نظری میان مردم یا نمایندگان آنان پیش آید که به پیدایش اقل و اکثر بینجامد، راه حل منطقی و عرفی آن ترجیح رأی اکثریت بر اقلیت است، و البته این

امر به معنای گمراهی اقلیت یا نادرست بودن رأی آنان نیست، بلکه نظر اقلیت نیز به دلیل آن که در مسیر تحقق همان هدف مشترک با اکثریت است، محترم است، لیکن طبیعی است که اکثریت عددی در این فرض مرجح عرفی به شمار آید و البته ترجیح آن بر اقلیت، به معنای حق یا ناحق بودن رأی آنان نیست، بلکه در چارچوب حکومت اسلامی، هر دو گروه اکثریت و اقلیت حق هستند، گرچه در انتخاب مسیر دستیابی به هدف مشترک، میان آنان اختلاف نظر و سلیقه وجود داشته باشد. از همین روست که در آیه شریفه ﴿وَ شاورهم فی الأمر﴾ به پیامبر ﷺ دستور مشاوره با مردم داده شده و وی مأمور شده تا به عنوان زعیم مسلمانان، در چارچوب قوانین و حیانی با آنان مشورت نماید، پیداست که ممکن است در جریان هر مشاوره‌ای، دو یا چند دیدگاه پدید آید که یکی از آنها مورد تأکید اکثر مشاوران باشد و روشن است که ترجیح رأی آنان با سایر آرای که اقلیت را تشکیل می‌دهد، راه حل منطقی آن به شمار آید. ■

#### پی‌نوشتها

۱. استاد سیاست و جامعه‌شناسی در دانشگاه آزاد انگلستان (The open university).
۲. عزت‌الله فولادوند، خرد در سیاست، چاپ دوم: تهران، طرح نور، ۱۳۷۷، ص ۳۶۳، مقاله دموکراسی.
۳. همان، ص ۳۶۵؛ برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۱، ص ۳۶-۳۵.
۴. خرد در سیاست، ص ۳۶۳، مقاله دیوید هلد.
۵. گیزو صدر اعظم لویی فیلیپ، به نقل از: رضا بهشتی معز، درآمدی نظری بر تاریخ دموکراسی، طرح نو، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۰۸.
۶. غلامرضا بابایی و دکتر بهمن آقایی، فرهنگ علوم سیاسی، چاپ نخست، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۲۹۴.
۷. برگردان از فرهنگ آکسفورد ۱۹۹۷.

۸. فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، ص ۲۹۵.
۹. عبدالرحمن عالم، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۲.
۱۰. (Ranney, Austin)
۱۱. آستین رنی، حکومت، آشنایی با علم سیاست، ترجمه لایلا سازگار، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۷۴، ص ۱۳۸.
۱۲. همان.
۱۳. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۳۵.
۱۴. دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، کتاب جمهوری، ص ۱۱۷۲.
۱۵. ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب، چاپ نهم: تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۹.
۱۶. تاریخ فلسفه غرب، ص ۹۵۲.
۱۷. منتسکیو، روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهتدی، چاپ سوم: چاپ کاویان، ۱۳۴۴ ش، ص ۸.
۱۸. اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، ۱۳۶۷، ص ۳۸۵.
۱۹. فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، ص ۲۹۶.
۲۰. تاریخ فلسفه غرب، ص ۳۲۴.
۲۱. همان، ص ۶۵۵ - ۶۵۴.
۲۲. آلبر ماله - ژوک ایزاک، تاریخ قرن هجدهم (انقلاب کبیر فرانسه)، ترجمه رشید یاسمی، چاپ ششم: تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۰۷.
۲۳. قانون اساسی فرانسه، اداره کل توافقات بین المللی نهاد ریاست جمهوری، ۱۳۷۶، ص ۲۲.
۲۴. قانون اساسی ایتالیا، اداره کل توافقات بین المللی نهاد ریاست جمهوری، ۱۳۷۵.
۲۵. هوشنگ ناصرزاده، اعلامیه های حقوق بشر، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۲ ش، ص ۹۱.
- سیدجلال الدین مدنی، مبانی و کلیات علوم سیاسی، تهران، اسلامیة، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۰۶.
۲۶. روزنامه صبح امروز، تاریخ ۷/۹/۷۸، ص ۱۲.
۲۷. تاریخ فلسفه سیاسی غرب، ج ۱، ص ۷۰ - ۶۹.
۲۸. دوره کامل آثار افلاطون، کتاب جمهوری، ص ۱۱۷۲.
۲۹. تاریخ قرن هجدهم (انقلاب کبیر فرانسه)، ص ۳۶۰.
۳۰. ورت. جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، ج ۲، ص ۳۶۶.
۳۱. خرد در سیاست، مقاله دیوید هلد، ص ۳۶۲.
۳۲. احسان نراقی، علوم اجتماعی و سیر تکوین آن، تهران، چاپخانه پارس، ۱۳۴۷ ش، ص ۲۲۶.
۳۳. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، ص ۹۴.
۳۴. همان، ص ۱۰۰.
۳۵. همان، ص ۱۰۱.
۳۶. ابن خلدون، مقدمه تاریخ، چاپ دوم: بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۸ م، ج ۱، ص ۲۶۱.
۳۷. محمد عبده، نهج البلاغه، المكتبة العصرية، ۱۴۲۱ ق، خطبه ۳۴، ص ۶۷.
۳۸. محمدهادی معرفت، ولایت فقیه، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۷ ش، ص ۸۶.
۳۹. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، تهران، اسلامیة، ۱۳۸۶ ق، ج ۷۵، ص ۶۶.
۴۰. نهج البلاغه، خطبه ۳۴، ص ۶۷.
۴۱. همان، حکمت ۱۶۱، ص ۴۲۷؛ «آن کس که با صاحبان اندیشه به مشاوره بنشیند از خرد و تجربه آنان بهره مند گردد.»
۴۲. «خدایی که آنچه را آفرید نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد، سپس نسل او را از شیرۀ کشیده ای که آبی پست است قرار داد، آنگاه او را بیاراست و از روح خویش در او بدمید.»
۴۳. پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۰۱.
۴۴. همان، ص ۱۰۳ - ۱۰۲.
۴۵. همان، ص ۱۰۴.
۴۶. محمدهادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۶، ص ۲۱۵، از آنجا که این بحث با مسأله اعجاز تشریحی قرآن نیز مربوط می باشد این مباحث در التمهید آمده است.
۴۷. شیخ صدوق، علل الشرایع، نجف، منشورات المكتبة الحیدریة، ۱۹۶۶ م، باب ۲۳۷، ص ۴۸۴ - ۴۸۳.

۴۸. فخر رازی، التفسیر الکبیر، چاپ سوم: بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۹، ص ۶۷.
۴۹. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، چاپ دوم: بیروت، دار المعرفه، ج ۴، ص ۲۰۰.
۵۰. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جماعه المدرسین، ج ۴، ص ۵۶.
۵۱. عبدالقادر عوده، الاسلام و اوضاعنا السیاسیة، ص ۹۹۵، به نقل از: مجله علمی تخصصی «معرفت»، سال نهم، شماره چهارم، مهر و آبان ۱۳۷۹، ص ۹۷.
۵۲. محمدهادی معرفت، ولایت فقیه، ص ۹۵.
۵۳. تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی، ص ۶۱۵، به نقل از: محمدهادی معرفت، ولایت فقیه، ص ۱۰۱.
۵۴. تفسیر المنار، ج ۱۱، ص ۲۶۴.
۵۵. همان.
۵۶. ابن طاووس، کشف المحجبة لثمرة المهجة، تحقیق محمد الحسنون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۲۴۸.
۵۷. جوادی آملی، وحی و رهبری، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۷۴ - ۱۷۳.
۵۸. نهج البلاغه، تصحیح محمد بن عبده، ترجمه علی اصغر فقیهی، انتشارات صبا، ص ۴۹۱.
۵۹. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۵۰۳.
۶۰. «براستی همان گروهی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کرده بودند و با همان شرایط و جهاتی که در بیعت با آنان مقرر بود، با من هم بیعت کردند... جز این نیست که مشورت درباره امر خلافت، حق مهاجران و انصار است. بنابراین هرگاه آنان بر مردی گرد آمدند و آن را امام نامیدند، این امر مورد رضای خداوند است» نهج البلاغه، تصحیح محمد بن عبده، ترجمه علی اصغر فقیهی، ص ۴۹۱.
۶۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۴، ص ۳۶.
۶۲. بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۳۶۶.
۶۳. عزیزالله عطاردی، مسند الامام المجتبی، ص ۳۳۲.
۶۴. امام خمینی، البیع، مطبعة الآداب، نجف، ۱۳۹۱ ق.
- ج ۲، ص ۴۶۱.
۶۵. محمدتقی مصباح یزدی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، چاپ سوم: قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۶۴ - ۶۳.
۶۶. محمدهادی معرفت، ولایت فقیه، ص ۹۱.
۶۷. عبدالکریم سروش، مجله کیان، ش ۳۲، ص ۴.
۶۸. همان.
۶۹. بحار الانوار، ج ۱۳، ص ۱۴.
۷۰. همان، ص ۶۸، ص ۱۵۴.
۷۱. محمدهادی معرفت، ولایت فقیه، ص ۱۰۷.
۷۲. همان، ص ۱۰۸.
۷۳. مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۱۶۰ - ۱۵۹.
۷۴. نهج البلاغه، تصحیح عبده، حکمت ۲۷۲.
۷۵. المیزان، ج ۴، ص ۱۰۴.