

Legal rules of lawful and responsible activity of parties in elections; With emphasis on general election policies

Mohammad Hashemi Siavashani*

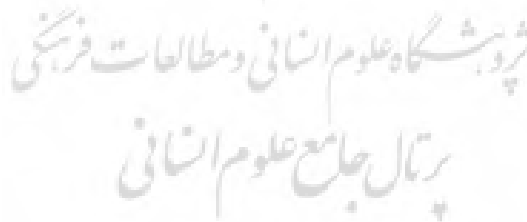
Received: 2019/09/25

Seyed Mohammad Hosein Peighambari**

Accepted: 2019/12/16

Legal rules of lawful and responsible activity of parties in elections; With emphasis on general election policies; In any electoral system, how to use the legal framework to succeed in elections is one of the essential elements and the main component in achieving the desired result in elections; Given that in many systems, electoral processes are formed and managed around parties, the role of parties in these processes is undeniable. Therefore, paying attention to the legal rules of electoral activities, taking into account the centrality of the parties, is a fundamental issue in many electoral systems, of which the Islamic Republic is no exception. The position of political competition in religious thought, explaining the position of councils, presenting discussions on the relationship between freedom and political competition, as well as the positions, approaches and activities of parties in electoral systems, are the description of the issues emphasized in this study.

Keywords: elections, parties, political rules, political competition, General election policies.



* MSc of Public Law, Imam Sadeq University, Tehran, Iran.

Moh.hashemi74@gmail.com

** PhD in Public Law, Faculty of Islamic Studies and Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

Peighambari66@gmail.com

قواعد حقوقی فعالیت قانونمند و مسئولانه احزاب در انتخابات؛ با تأکید بر سیاست‌های کلی انتخابات

محمد هاشمی سیاوشانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۳

سید محمدحسین پیغمبری**

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۲۵

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

در هر نظام انتخاباتی، چگونگی بهره‌برداری از بسترهای حقوقی و قانونی جهت موفقیت در انتخابات، یکی از عناصر ضروری و بلکه اصلی‌ترین مؤلفه در تحقق نتیجه مطلوب در انتخابات است؛ با عنایت به اینکه در بسیاری از نظام‌ها، فرایندهای انتخاباتی حول احزاب شکل می‌گیرد و مدیریت می‌شود، نقش احزاب در این جریان‌ها غیرقابل انکار است. بنابراین، اهتمام به قواعد حقوقی فعالیت‌های انتخاباتی با عنایت به محوریت احزاب، مسئله اساسی در بسیاری از نظام‌های انتخاباتی است که جمهوری اسلامی نیز از این مبحث مستثنی نیست و اهتمام این پژوهش نیز، بر مسئله مزبور قرار گرفته است و با تحلیل رقابت‌های سیاسی، جایگاه رقابت‌های سیاسی در اندیشه دینی، تبیین جایگاه شوراها، ارائه مباحثی حول نسبت آزادی و رقابت‌های سیاسی و همچنین جایگاه‌ها، رویکردها و فعالیت‌های احزاب در نظام‌های انتخاباتی، شرح مسائلی می‌باشد که در این پژوهش مورد تأکید قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: انتخابات، احزاب، قواعد سیاسی، رقابت سیاسی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران.

Moh.hashemi74@gmail.com

** دکترای حقوق عمومی، دانشکده معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران.

Peighambari66@gmail.com

مقدمه

با پذیرش کارایی سازمان‌های وسیع و منسجم در دستیابی به نتایج مطلوب نسبت به واحدهای منفرد و پراکنده، تجمع منافع در قالب احزاب مناسب‌ترین بدیلی است که برای دستیابی به قدرت سیاسی فراروی اعضای جامعه قرار می‌گیرد. از سوی دیگر سه رویکرد نظری عمده برای توضیح پیدایش احزاب سیاسی عبارتند از: نظریه‌های نهادی، نظریه‌های بحران و نظریه‌های نوسازی. در نظریه‌های نهادی، احزاب از دل نهادهای پارلمانی سربرمی‌آورند. از این دیدگاه از آنجاکه هر کدام از جناح‌های پارلمانی حافظ منافع اقشار و طبقات خاصی از جامعه هستند، جدال برای تحقق اهداف و برنامه‌ها از یک سو و تداوم حمایت رأی‌دهندگان و حفظ قدرت از طرف دیگر، نیاز به وجود تشکیلات منظم و سازمان‌یافته را برجسته می‌کند. به این ترتیب، مبارزات پارلمانی منجر به فعالیت در قالب احزاب سیاسی می‌شوند. در نظریه‌های بحران، بروز بحران‌های مختلف، توالی، تلاقی و تجمع آنها در روند تکامل تاریخی نظام‌های سیاسی منجر به ظهور احزاب سیاسی می‌شود. در این رابطه پنج بحران اصلی تشخیص داده شده است: بحران هویت ملی، بحران مشروعیت دولت، بحران مشارکت سیاسی، بحران تخصیص و توزیع منابع و بحران مداخله دولت در جامعه در نظریه‌های نوسازی، ظهور احزاب سیاسی در گروه نوسازی است. در این نگرش، احزاب اصولاً مظاهر جامعه سیاسی نو هستند و هنگامی تأسیس می‌شوند که فعالیت‌ها و وظایف سیاسی دولت به درجه‌ای معین از پیچیدگی برسد یا هیئت حاکمه برای پایدار نگاه داشتن قدرت سیاسی خود شرکت و پیوستن افراد در سازمان‌هایی به نام حزب را ضروری پندارد. در واقع، پیدایش و گسترش گروه یا طبقات جدید اجتماعی تحت عنوان طبقه متوسط در اثر پیشرفت‌های صنعتی و اقتصادی و دگرگونی‌های بنیادی در منابع و وسایل تولید و توزیع موجب فشار توده‌ها بر هیئت حاکمه می‌شود و زمینه شکل‌گیری احزاب را فراهم می‌آورد. در این رابطه، وینر و لاپالومبارا تحقق حداقل یکی از شرایط زیر را برای ظهور احزاب لازم می‌دانند تحول در نگرش و دیدگاه‌های شهروندان؛ به طوری که به این نتیجه مهم دست پیدا کنند که باید از حق دخالت در اعمال قدرت برخوردار گردند، دوم؛ برخی از گروه‌های نخبه یا نخبگان قدرتمند خواستار کسب یا حفظ قدرت از طریق حمایت عمومی باشند. آنچه در بالا به آن اشاره شد، زمینه و نظریه‌های

پیدایش احزاب سیاسی را بیان می‌کند. هر کدام از آنها می‌توانند در توضیح بخشی از فعل و انفعالات تاریخ سیاسی استفاده شوند. در این نظریه‌ها حزب تعریف وسیعی دارد و به هر گروهی که در پی قدرت سیاسی باشد، اطلاق می‌شود. چنین تعریف موسعی از حزب شائبه آن را دارد که به دسته‌بندی‌ها و دوره‌های سیاسی نیز عنوان حزب اطلاق کند. آنچه در بحث احزاب باید مورد توجه قرار گیرد، بیش از همه، فرایند تکامل احزاب، نهادمندی و پایداری احزاب سیاسی است که با توسعه و شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی هر جامعه در ارتباط باشد. باید همه آنچه را که پیش می‌آید که مبتنی بر قانون است - بپذیریم و طبق سیاست‌های کلی انتخابات بهتر است شناسایی اولیه توانایی و شایستگی داوطلبان در مرحله ثبت‌نام به شیوه‌های مناسب قانونی و متناسب با هر انتخابات (بند دوم ماده ۱۰ سیاست‌های کلی انتخابات) صورت گیرد و همچنین تعیین دقیق معیارها و شاخص‌ها و شرایط عمومی و اختصاصی داوطلبان در چهارچوب قانون اساسی با تأکید بر کارآمدی علمی، جسمی و شایستگی متناسب با مسئولیت‌های مربوط و تعهد به اسلام، انقلاب و نظام اسلامی و قانون اساسی به‌ویژه التزام به ولایت فقیه و سلامت اخلاقی - اقتصادی باشد (بند اول ماده ۱۰ سیاست‌های کلی انتخابات). بنابراین بررسی دقیق و احراز شرایط لازم برای صلاحیت نامزدها با پیش‌بینی زمان کافی در چهارچوب قانون هر انتخابات از طریق استعلام از مراجع ذیصلاح و پاسخ‌گویی مسئولانه و به موقع آنها است (بند سوم ماده ۱۰ سیاست‌های کلی انتخابات).

۱. اصل خطاپذیری، عدم تصویب و پلورالیسم سیاسی

همه مسلمانان خطاپذیری انسان را در احکام عقلی پذیرفته‌اند، اما در مورد احکام شرعی حداقل در ابتدای امر دو نظریه کلان «مصوبه» و «مخطئه» را می‌توان شناسایی کرد. اهل سنت با استدلال بر «تصویب»، آرای اجتهادی فقیهان را از هر نوع خطا و اشتباه مبرا دانسته، آن‌را مطابق با حکم خداوند عنوان می‌کنند. در این تلقی، هر چند اختلاف و تعدد در آرای اجتهادی فقیهان پذیرفته می‌شود، اما اجتهاد فقیهان بیانگر ناصواب بودن و خطای در اجتهاد نیست. بدین ترتیب، در اندیشه فقهی اهل سنت هر آنچه با اجتهاد حاصل شود همان حکم خداوند است و به‌تعدد آرای فقیهان، حکم

خداوند نیز متعدد خواهد بود. اما اصل خطاپذیری در اجتهاد یکی از اصول بنیادین فقه شیعی است که همه فقهای شیعه بر آن اتفاق نظر دارند. بر اساس نظریه «مخطئه»، اجتهادهای فقهی فقیهان الزاماً با حکم خداوند مساوی نبوده و در هر مسئله‌ای بیش از یک حکم وجود ندارد که ممکن است فقیه بدان دست یابد یا راه خطا را ببیماید. اما در هر دو حالت، فقیه مستنبط در اجتهاد خود مأجور خواهد بود تنها با این تفاوت که در صورت اصابت حکم با واقع از دو اجر و در صورت خطا تنها از اجر تَفَقُّه و تلاش برخوردار می‌باشد. از این رو گفته‌اند: «وللمصیب اجران و للمخطيء اجر واحد». به نظر می‌رسد که اندیشه خطاپذیری در اجتهاد نتایج روش شناختی مهمی را در زندگی سیاسی شیعیان از خود به‌جای می‌گذارد، زیرا از سویی اصل خطاپذیری هرگونه جزم‌نگری در احکام شرعی را با انسداد روبه‌رو کرده، سبب انفتاح باب اجتهاد می‌شود. این امر کلیه اجتهادات فقهی را در معرض نقد و انتقاد عالمانه قرار داده، موجبات شکوفایی بیشتر اجتهادهای فقهی را فراهم می‌سازد. از سوی دیگر اندیشه خطاپذیری فقیه موجب می‌شود تا به اجتهادات فقهی او در قبال مسائل اجتماعی و از جمله تصمیم‌های سیاسی با دیده شک و تردید نگریسته شود و همین امر سبب می‌شود تا فقه سیاسی شیعه، برخلاف اهل سنت، هرگز به اطاعت مطلق از حاکم مشروع تمایل نشان ندهد (فیرحی، ۱۳۷۸، ص. ۱۴۲). بلکه در این رویکرد، اطاعت و عدم اطاعت براساس مصلحت و مفسده عقلی که از رهگذر آرای جمعی عقلا و به‌ویژه کارشناسان مربوط به آن حاصل می‌آید، مورد توجه قرار می‌گیرد. ناکارآمدی فقه سنتی و شیوه استنباط فقیهان گذشته در مواجهه با مسائل جدید (مستحدثه) دقیقاً از همین نگرش مشروب می‌شود. امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) که خود از فقیهان چیره‌دست بود، این نکته را مورد اهتمام جدی قرار داده، بر پویایی بیشتر اجتهاد در پاسخ‌گویی به مسائل و معضلات جدید تأکید می‌کنند. به هر حال به نظر می‌رسد در حوزه بحث حاضر، اصل خطاپذیری در اجتهاد فقهی می‌تواند نتایج و آثار جدی به همراه داشته باشد که عبارتند از:

۱- خطاپذیری در اجتهاد، باب اجتهاد و تَفَقُّه در مسائل جدید را باز می‌گذارد و به صاحب‌نظران اجازه می‌دهد تا در زمینه مسائل جدید به تَفَقُّه و استنباط فقهی بپردازند (باب اجتهاد در فقه شیعه، برخلاف اجتهاد در فقه اهل سنت که پس از سقوط خلافت بغداد در قرن هفتم هجری متوقف شد، از ابتدا تاکنون باز بوده است.

در این حالت، نظریه‌های اجتهادی فقیهان در عرض هم قرار می‌گیرند که در احکام عبادی رأی هر یک برای مقلدانشان حجیت دارد و در مسائل سیاسی و عرفی (احکام حکومتی) اصل مصلحت و مفسده عقلی به‌عنوان معیار ردّ و قبول برگزیده می‌شود. احزاب، تشکلات و مجموعه‌های سیاسی - فکری در جامعه اسلامی در شناسایی و فهم مصالح عمومی جامعه می‌توانند به‌عنوان بازوان فقهی حاکم شرعی ایفای نقش کنند.

۲- اصل خطاپذیری سطحی، تکثرگرایی یا پلورالیسم را در محدوده درون دینی پذیرا می‌شود و بدین ترتیب، زمینه‌های مشارکت فکری افراد و مجموعه‌ها را فراهم می‌سازد.

۳- تأکید بر رفتار عقلانی و عقل‌گرایی از دیگر نتایج اصل خطاپذیری است، به‌طوری‌که با وارد کردن عنصر عقل‌گرایی و تأکید بر عقل عملی، عمل سیاسی را با معیار «حسن و قبح عقلی» مورد ارزیابی قرار می‌دهد. با توجه به موارد یادشده می‌توان گفت اصل خطای در اجتهاد در حوزه امور عرفی و مسائل سیاسی، بستر مهمی را برای تضارب آرا و اندیشه‌ها باز کرده، زمینه‌های فعالیت سیاسی احزاب سیاسی را فراهم می‌سازد، زیرا از مفروضات مهم این اصل، آن است که هر انسان، حزب یا گروهی در اجتهاد و استنباط خود دچار اشتباه و خطا می‌شود و احزاب اسلامی در چنین فضای فکری مجال ظهور می‌یابد. از سوی دیگر به دلیل آنکه فقه اسلامی در تعیین موضوعات عرفی و مسائل زندگی پیرو است و نه پیشرو و مشارکت مردم و تحقیق و پذیرش آنان در تطبیق احکام بر موضوعات و همچنین در احکام ثانویه، اهمیت والایی دارد (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۵، ص. ۳۳۶)، احزاب اسلامی می‌توانند به‌عنوان مکانیزم نهادینه‌سازی آرای آحاد جامعه سهم مؤثری را در این زمینه ایفا کنند. یکی از پژوهشگران دینی ضمن ایجاد ارتباط میان پذیرش تعدد و تنوع اجتهادات فقهی با پذیرش تکثر و تنوع سیاسی در درون جامعه اسلامی، به توضیح مبنای فقهی حزب سیاسی پرداخته، می‌گوید: «و اذا كانت التعددية في الفقه الاسلامي قد وسعتها وحدة الشريعة الاسلامية، فازدهرت المذهب الفقهية الاسلامية و تعددت اجتهاداتها في فروع العبادات والمعاملات... فان التعددية في فروع المعاملات الاسلامية و متغيراتها الدنيوية لا بد و ان تسعها كليات السياسة الشرعية خاصة و ان

اغلب امور سیاست‌گذاری انما تقوم علی الموازنة بین المصالح والمفاسد وللإجتهااد فی هذه الموازنات مجال کبیر... فکما وسعت التعددية «المذاهب الفقهية» لابد وان تسع الاحزاب السياسية التي تميزت و تتميز بها حياتنا المعاصرة والحديثه بشكل ملحوظ؛ اگر تکثرگرایی و تعدد در مذاهب فقهی در عین وحدت شریعت اسلامی پذیرفته شود و براساس آن، اجتهادات متعدد در فروع صورت گیرد، در امور عرفی و به خصوص مسائل سیاسی که بر معیار مصالح و مفاسد استوار است و اجتهادات فقهی مجال وسیعی دارد، همچنانکه مذاهب فقهی و استنباطات فقهی متعدد است ناگزیر می‌بایست تعدد و تکثر در احزاب سیاسی نیز مورد پذیرش قرار گیرد (عمار، ۱۹۸۹م، ص. ۱۶۵).

۲. رقابت سیاسی

۲-۱. رقابت سیاسی و قدرت

قبل از پرداختن به بحث اصلی، توضیح درباره نگرش تعالیم دینی نسبت به پدیده «قدرت» به‌ویژه قدرت سیاسی می‌تواند حایز اهمیت باشد، زیرا همان‌گونه که خواهد آمد تفاوت ماهوی و جوهری نگرش دینی با غیر آن در تلقی از قدرت به‌عنوان هدف یا ابزار می‌باشد، درحالی‌که در نگرش رایج فرهنگ غرب قدرت به‌ذاته اهمیت دارد و تحصیل آن، هر چند از طریق شیوه‌های به ظاهر مردم‌سالار، به‌عنوان هدف مبارزات سیاسی و رقابت‌های انتخاباتی تلقی می‌شود، اما در اندیشه اسلامی نوعی رویکرد ابزاری به قدرت سیاسی به چشم می‌خورد. در این رویکرد، قدرت به‌عنوان ابزاری برای دستیابی به اهداف برتر و یا سعادت انسان در حوزه مادی و معنوی است. دقیقاً در همین راستا طرح مقوله «سعادت» و بازکاوی ابعاد آن و شیوه‌های نیل بدان به‌عنوان مرکز اصلی مباحث فلسفه سیاسی و نظریه‌پردازی در حوزه اندیشه سیاسی مورد توجه قرار می‌گیرد (بیشتر اندیشمندان مسلمان مفهوم «سعادت» را در مرکز نظریه‌پردازی‌شان قرار داده‌اند که در این میان، اندیشه فارابی و اثرش با عنوان «تحصیل السعادة» از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد). تلقی ابزاری از قدرت سیاسی را عمدتاً می‌توان بازتاب اندیشه سیاسی - دینی رهبران معصوم (علیهم‌السلام) دانست و در این میان، گفته‌های امام علی (علیه‌السلام) در نهج‌البلاغه از وضوح بیشتری برخوردار است. امام علی

(علیه‌السلام) در جاهای مختلف این نکته را مورد توجه قرار می‌دهد که: قدرت وسیله‌ای برای اجرای عدالت اجتماعی است و اگر دارندگان آن نتوانند بدین‌منظور از آن بهره‌گیرند کمترین ارزشی نخواهد داشت، امام علی (علیه‌السلام) در این زمینه می‌فرماید: «اگر نتوانم با تصدی قدرت سیاسی خلافت اسلامی احقاق حق و امحای باطل کنم، حکومت بر شما از یک جفت کفش کهنه و پاره بی‌ارزش‌تر است» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۳). یا در برخی از تعبیرات اسلامی، قدرت سیاسی با عنوان «امانت» مطرح می‌شود که این معنا خود بیانگر ابزاری بودن قدرت و کاربرد آن در راستای اهداف متعالی و انسانی است. مفهوم «امانت» در تعریف قدرت که هم در قرآن آمده است و هم رهبران دینی و امامان معصوم بدان اشاره کرده‌اند، بدین معنا است که خداوند دارندگان قدرت را از تصاحب و حفظ دائمی قدرت به‌عنوان ملک شخصی برحذر داشته است، از جمله در آیه ۷۳ سوره احزاب آمده است: «انا عرضنا الامانة علی السموات والارض... و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً». صاحب تفسیر نورالثقلین در تفسیر این آیه به نقل از امام رضا (علیه‌السلام)، «امانت» را به معنای ولایت و به نقل از تفسیر علی ابن ابراهیم، امانت را به معنای امامت و امر و نهی کردن عنوان می‌کند. بنابراین در نگاه اسلامی، قدرت سیاسی فاقد مطلوبیت و ارزش ذاتی است و مطلوبیت آن به ارزشمند بودن و اهمیت اهداف منوط می‌شود. در این حالت، آنچه اهمیت دارد دستیابی به اهداف دینی در حوزه جامعه و سیاست است که به صورت طبیعی «قدرت سیاسی» مهم‌ترین مکانیزم برای نیل بدان به‌شمار می‌آید. بنابراین، نگاه ابزاری به قدرت، قدرت سیاسی را از مدار ارزشی و مطلوبیت ذاتی خارج کرده، آن را در حد ابزار اجرایی تنزل می‌دهد. اما رقابت بر سر دستیابی این ابزار در درون فرهنگ دینی چگونه است؟ آیا رقابتی بودن قدرت با تصدی آن از سوی افراد خاص (حاکم اسلامی واجد شرایط دینی) قابل جمع‌اند؟ دایره رقابت سیاسی در حکومت دینی تا کجا است؟ و آیا اساساً نگرش بدبینانه به قدرت سیاسی، رقابت را با محذورات اخلاقی مواجه نمی‌سازد؟ اثبات پذیرش رقابت سیاسی در درون فرهنگ سیاسی اسلام و بازیابی مؤیدات چند برای آن، حتی در سطح نازل و تقلیل‌یافته رقابت، ما را در بازسازی دومین مؤلفه «حزب سیاسی» یاری کرده، یک گام به سوی تأیید فرضیه این نوشتار به جلو خواهد برد.

۲-۲. اسلام و رقابت سیاسی

احزاب سیاسی معاصر با پذیرش تعدد اجتهاد در زمینه اصلاح روابط اجتماعی مرتبط می‌گردد. تعدد مذاهب فقهی (یا حداقل از نظر اندیشه دینی شیعی، پذیرش تعدد آرای اجتهادی فقیهان) که از سوی فرهنگ دینی مقبول افتاده است، تعدد اجتهادات را در حوزه اصلاح اجتماعی و روابط سیاسی تجویز می‌کند. حلقه واصل و مخرج مشترک کلیه این پراکندگی‌ها، قالب کلی شریعت حقه الهی است (عمار، ۱۹۸۹م، ص. ۱۷).

۲-۳. شورا و رقابت سیاسی

هر چند عنوان شورا و رقابت سیاسی قدری غریب و نامتجانس به نظر می‌رسد، اما با تأمل در زوایای مختلف شورا و مبانی نظری آن می‌توان ارتباط وثیقی میان این مفهوم و رقابت سیاسی ایجاد کرد. شورا به مفهوم تضارب آرا و اختبار از اصحاب خرد برای دستیابی به رأی صواب‌تر و مناسب‌تر، یکی از نمودهای رقابت سیاسی است. مقایسه شورا با مجالس نمایندگی و سیستم پارلمانی معاصر به وضوح، بسترسازی این مفهوم را برای رقابت سیاسی بیان می‌کند. یکی از نمودهای رقابت سیاسی در نظام پارلمانی و انتخاباتی، رقابت در تدوین استراتژی سیاسی و برنامه‌های اجرایی و تقنینی است که احزاب و فراکسیون‌های مختلف هر یک برای به تصویب رساندن دیدگاه‌ها و مواضعشان با هم به رقابت می‌پردازند. شورا به عنوان یک آموزه دینی ناظر به چنین امری است که در فرایند آن، تضارب آرا و افکار انجام می‌گیرد. در این فرایند، کلیه افراد و مجموعه‌ها می‌توانند با طرح دیدگاه‌های مختلف به دفاع از دیدگاه موردنظر بپردازند. در مورد شورا سطوح مختلف و متعددی از بحث و مناظره قابل شناسایی است (که در قسمت مشارکت سیاسی بدان اشاره خواهد شد)، اما آنچه از زاویه بحث رقابت سیاسی حایز اهمیت است، مباحث مربوط به فلسفه شورا و لوازم فکری آن در ایجاد بستر لازم برای رقابت افراد و نیروهای اجتماعی می‌باشد. برخی از مفسران در مورد آیات شورا (آل عمران / آیه ۱۵۹ و شورا / آیه ۳۸) ضمن بحث از ضرورت آن، چه به صورت وجوبی یا ندبی، به طرح مبحث فلسفه شورا پرداخته، این سؤال را مطرح می‌کنند که با توجه به عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، مشورت کردن چه فلسفه‌ای دارد؟ اگر مشورت برای رسیدن به نظر صایب‌تر و تأمین مصلحت بیشتر

است، رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) بیش از سایرین می تواند آن را تشخیص دهند. در پاسخ به این پرسش جواب های متعدد و احتمالات عدیده ای مطرح شده است. برخی از پژوهشگران فلسفه دستور مشورت خداوند به پیامبر را در کارکردهای نه گانه شورا عنوان می کنند (مؤمن / آیه ۷). در این میان، عده ای دیگر عناوین زیر را از موارد مهم فلسفه شورا بیان می کنند:

- ۱- توزیع مسئولیت و پیامد تصمیم گیری ها و توجه دادن آن به درون جامعه؛
 - ۲- دستیابی به بهترین تصمیم ها و مفیدترین آرا از طریق بررسی تجربه های مختلف؛
 - ۳- کشف و استخراج توانمندی های فکری و اجرایی افراد و شناسایی نیروها؛
 - ۴- ایجاد زمینه های خلاقیت و شکوفایی فکری از طریق واداشتن افراد به اندیشیدن؛
 - ۵- جلب و جذب افراد و مجموعه های فکری از طریق بها دادن به آرای مختلف و به اجرا گذاردن دیدگاه هایشان. (ابوفارس، ۱۳۶۵، ص. ۷۹).
- مرحوم علامه طباطبایی حتی احکام حکومتی را با رعایت مصالح جامعه اسلامی و مشورت با خبرگان امت پیوند زده، اظهار می دارد: احکامی که از مقام ولایت صادر می شود، از راه شورا و با رعایت مصالح اسلام و مسلمین صادر خواهد شد. برخی از اندیشمندان شیعی اصل شورا را از ضروری های انکارناپذیر اندیشه دینی عنوان کرده، می نویسند: از مجموع آیات و روایات و سیره مستمره پیشوایان الهی اسلام کاملاً اثبات می شود که شورا و مشورت یکی از اصول بدیهی و ضروری اسلام است که تردید در آن ناشی از بی اطلاعی است و یا معلول غرض ورزی های نابکارانه. در تلقی مذکور شورا می تواند کاملاً بیانگر زمینه های مجال رقابت سیاسی باشد. از دیگر اندیشمندان شیعی که تلاش نموده اند تا از زاویه پاسخ گویی به مسائل و نیازمندی های معاصر به تفقه و اجتهاد در منابع دینی بپردازند، مرحوم سید محمدباقر صدر است که از جمله در مباحث مربوط به حکومت اسلامی نظریه پردازی کرده است. در اینجا به اجمال آن بخش از اندیشه سیاسی ایشان که مرتبط به بحث ما است، بیان می شود. مرحوم سید محمدباقر صدر شورا را در موارد خلأ قانونی که از آن به منطقه الفراغ یاد می کند جریان می دهد، زیرا بر اساس تفسیر ایشان، بخش آزاد قانون گذاری به صلاح خود مردم و مکلف واگذار شده است و آنان می توانند با آزادی عمل در حد عدم معارضه با سایر

احکام الهی به وضع و اجرای قوانین مبادرت کنند. وی جایگاه منطقه الفراع را در مجموعه تعالیم دینی چنین توضیح می‌دهد: استقلال نسبی دو خط روابط اجتماعی انسان‌ها با همدیگر و روابط انسان با طبیعت قاعده عنصر بنیادی (ثابت) شریعت اسلام را شکل می‌دهد و بنیانی است برای محدوده ثابت قوانین «المنطقة الثابتة من التشريع» که شامل احکام عام منصوص است که از طبیعت ثابت و دایمی و مستمر برخوردارند، درحالی‌که در محدوده تأثیر متقابل دو خط، خط روابط انسان‌ها با همدیگر و خط روابط انسان با طبیعت، بنیانی را به وجود می‌آورد که ما آن را در کتاب اقتصادنا «منطقه خلاً قوانین» و «منطقة الفراع» نامیدیم که بیانگر عناصر ناپایدار و متحرک در تشریع اسلامی است (صدر، ۱۳۸۱، صص. ۲۷۹-۲۸۰). مرحوم صدر با چنین قرائتی از مجموعه قوانین و تعالیم دینی تلاش می‌کند تا با شناسایی منطقه خلاً قانونی که ناظر به موارد متغیر و عناصر مرتبط به نیازمندی‌های زمانی و مکانی است، مقتضیات و مسائل عصر جدید را پاسخ دهد و در واقع نقش شورا و جایگاه مردم در این بخش از تعالیم دینی که عمدتاً شامل مسائل اجتماعی و شئون سیاسی جامعه است ظهور و بروز می‌یابد، زیرا «قلمرو این قانون‌گذاری که ما آن را بخش آزاد قانونی «منطقة الفراع» نامیدیم، به صلاح خود مردم «للمكلف» واگذاشته شده و به آنها آزادی عمل در حد عدم معارضه با سایر احکام داده است». اهمیت و جایگاه شورا در اندیشه سیاسی مرحوم صدر با تئوری خلافت عمومی انسان (اصل استخلاف) درهم‌تنیده می‌شود. به نظر ایشان، شورا از یک سو ابزاری است برای اعمال حق خلافت انسان و از سوی دیگر مشورت حاکم دینی با امت زمینه‌های انجام مسئولیت امت را فراهم می‌سازد (برای توضیح بیشتر، ر.ک: جمشیدی، ۱۳۷۷). بدین سان اسلام در زمان غیبت، مسئولیت‌ها را میان مرجع و امت و میان اجتهاد شرعی و شوراها تقسیم کرده است تا امت خلافتش را با شهادی که ضامن جلوگیری از انحرافاتش باشد، اعمال کند. در اینجا شهید صدر خلافت عامه را براساس قاعده شورا می‌پذیرد، اما ولایت و سرپرستی ولی فقیه و نظارت وی در شرعی بودن امور حکومت را نیز نادیده نمی‌گیرد، زیرا ایشان به صراحت نظارت قانونی نایب امام (مرجع عام) را مورد تأکید قرار می‌دهد. بدین ترتیب، خلافت عمومی امت (مردم) بر اساس شورا است که به آنها حق می‌دهد

عاهده‌دار امور خود باشند، در ضمن اینکه اشراف و نظارت قانونی نایب امام (مرجع عام) نیز وجود دارد. شهید صدر که همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی ایران به نظریه‌پردازی در باب حکومت اسلامی پرداخت، نظریه‌های متعددی را در این باب ارائه داد و در آخرین نوشته‌هایش، در زمینه مشروعیت حکومت اسلامی به مشروعیت ترکیبی و الهی - مردمی اشاره می‌کند (قاضی‌زاده، ۱۳۷۴، ص. ۶۵). وی در جای دیگر فلسفه و جوب مشورت بر پیامبر و پیشوایان معصوم را با مسئولیت انسان در خلافت الهی آنان پیوند زده، می‌گوید: «خداوند بر پیامبرش واجب کرده است، با اینکه رهبر معصوم است، با جامعه و امتش به مشورت بپردازند تا مسئولیت آنها را در انجام خلافت الهی به آنها بفهماند»؛ هر چند چنین برداشتی از «اصل خلافت انسان» با نقد و ابرام برخی از اندیشمندان شیعی روبه‌رو بوده است (مصباح، ۱۳۷۷، ص. ۴۲).

۲-۴. امر به معروف و نهی از منکر و رقابت سیاسی

همان‌گونه که اشاره شد، نگرش اسلام به‌عنوان مجموعه تعالیم و حیاتی به پدیده قدرت کاملاً جنبه ابزاری دارد و مطلوبیت آن به مطلوبیت هدف دارندگان قدرت و نحوه بهره‌برداری از قدرت منوط است. در چنین چهارچوب فکری مفهوم رقابت نیز در راستای نیل به اهداف متعالی و سعادت انسان در دو حوزه مادی و معنوی و با جنبه‌های فردی و جمعی نمود می‌یابد و از سویی برخی از فعالیت‌های سیاسی به منظور تأمین سعادت اجتماع به‌عنوان یک هدف برتر و مشترک کلیه جهت‌گیری‌ها محسوب می‌شود و از سوی دیگر تعالیم دینی اجرا و تحقق این اهداف را در اقدام دارندگان صلاحیت در یک حوزه رقابتی مطرح می‌کند. در قرآن کریم نیز ضمن آیات متعدد، رسالت امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان یک وظیفه دینی مورد تأکید قرار می‌گیرد، چنان‌که می‌فرماید: «ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر»؛ باید از میان شما، جمعی باشند که مردم را به نیکی‌ها دعوت کنند و از زشتی‌ها بازدارند (آل عمران / آیه ۱۰۴). مفسران در تفسیر این آیه نظریه‌های مختلفی را ارائه داده‌اند. درحالی‌که برخی وجود کلمه «امة» را که در زبان عربی به مفهوم «یک مجموعه و عده» می‌باشد، دال بر وجوب کفایی امر به معروف عنوان کرده‌اند، عده‌ای دیگر آن را بیانگر روش دوگانه فردی و جمعی در اجرای وظیفه امر به معروف و نهی از

منکر دانسته‌اند. در این تلقی، امر به معروف همان‌گونه که به صورت فردی و شخصی انجام می‌پذیرد، در قالب جمعی نیز تحقق می‌یابد. در راستای چنین تحلیلی است که آمران به معروف و ناهیان از منکر در دو طیف «محتسب و متطوع» قرار داده می‌شوند که بر اساس آن، کسانی که از سوی حاکم اسلامی و دولت دینی مأموریت انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را دارند در دسته «محتسب» و کسانی که مأموریت اسمی از سوی دولت اسلامی ندارند در دسته «متطوع» جای می‌گیرند. البته برخی از فقیهان این طبقه‌بندی را در سطوح و مراتب خاص امر به معروف و نهی از منکر مورد اذعان قرار می‌دهند. بیشتر فقهای شیعه امر و نهی «متطوع» را در حد انزجار قلبی و نصیحت و نقد زبانی محدود می‌کنند، اما مرحله بالاتر یعنی اقدام عملی را منوط به اجازه حاکم اسلامی و اذن فقیه می‌دانند (خمینی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص. ۴۸۱). بنابراین، انجام کلیه مراحل امر و نهی، حتی مرحله اقدام عملی و ضرب و شتم، به دلیل پیامدهای منفی و ایجاد زمینه‌های هرج و مرج اجتماعی به اذن حاکم اسلامی وابسته است و برای انجام آن اداره اسمی «حسبه» ضرورت دارد که احتمالاً ایجاد اداره حسبه در حکومت اسلامی بدان دلیل صورت گرفته است (در مورد تفاوت‌های اداره حسبه محتسب و متطوع، مباحث مفصلی مطرح شده است. این نگرش فقهی در زمینه امر به معروف و نهی از منکر در مورد نقد و نظارت بر قدرت سیاسی نیز تسری یافت. براساس آن، نقد قدرت سیاسی در دایره انزجار قلبی و بیان زبانی محدود می‌شود، اما اگر نقد تا مرحله تعارض عملی کشیده شود در اینجا اذن فقیه ضرورت می‌یابد. بنابراین فقه شیعه، برخلاف نظریه معتزله که امر به معروف و نهی از منکر را تا مرحله عملی بر همه امت واجب می‌دانند وقتی کاربرد سلاح و ابزار قتل را منوط به اجازه حاکم اسلامی نمی‌دانند (عمره، ۱۹۸۹م، ص. ۱۷۸)، وظیفه مردم در نقد قدرت سیاسی را به مرحله نقد زبانی و حداکثر تشکیل اجتماعات مسالمت‌آمیز محدود کرده و کاربرد وسایل خشونت‌آمیز را از قبیل ضرب و قتل، منوط به اذن امام و حاکم می‌داند. برخی از فقهای شیعه بر آنند که کلیه مراحل امر به معروف بر عموم افراد واجب است و اجازه حاکم در مرتبه عمل و اقدام عملی لازم نیست، اما اکثر فقها - همان‌گونه که اشاره شد - به دلیل اهتمام جدی اسلام به مسئله نفوس و دماء و رعایت نظم و جلوگیری از هرج و مرج، اقدام عملی را منوط به اجازه حاکم اسلامی می‌دانند (برای تفصیل بیشتر در زمینه اقوال و دلایل هر

یک، ر.ک: منتظری، ۱۳۰۱، ج ۱، صص. ۳۴۰-۳۴۶) رابطه امر به معروف و نهی از منکر با بحث «رقابت سیاسی» به عنوان یکی از مؤلفه‌های مقوم «احزاب سیاسی» را می‌توان این‌گونه تبیین کرد که تلقی نسبتاً قدیم و در عین حال عمومی از امر به معروف و نهی از منکر، این مهم را به عنوان وظیفه‌ای فردی در محاق شیوه‌های اجرایی تفرددگرایانه قرار داده است، درحالی‌که به اصطلاح امروزی، جغرافیای سخن و مطالعه آیات قبل و بعد از آیه ۱۰۴ سوره آل عمران درباره امر به معروف و نهی از منکر به نکته اجتماعی جالبی اشاره می‌کند. در آیات قبل از آیه مذکور خداوند ضمن تحریص و تشویق به وحدت اسلامی، از پیامدهای ناگوار تفرقه یاد می‌کند و آن‌گاه می‌فرماید: «باید از میان شما کسانی باشد که مردم را به نیکی‌ها دعوت کند و از زشتی‌ها باز دارد». این نحوه سخن گفتن بیانگر آن است که امر به معروف و ناهی از منکر نیز نمی‌تواند بدون توجه به زندگی جمعی افراد امت اسلامی، این مهم را به انجام رساند (عمدتاً متفکران و مفسران معاصر از این بُعد نیز امر به معروف و نهی از منکر را مورد توجه قرار داده‌اند؛ برای نمونه، ر. ک: طه جابر العلوانی، ابعاد غایبه عن فکر و ممارسات الحركات الاسلامية المعاصرة، ج ۲، «الاجتهاد الجماعی والعمل الجماعی»، ص ۷۸). بُعد اجتماعی و عمل جمعی در اجرای وظیفه امر به معروف و نهی از منکر نکته‌ای است که نمی‌توان از نظر دور داشت، به خصوص اگر انجام این رسالت مهم از طریق تدابیر و اقدام جمعی با موفقیت و دستاورد بیشتری قرین باشد. بنابراین، ایجاد مجموعه‌ای از افراد دین‌دار برای تصدی این وظیفه مهم، بنا به دستور قرآن کریم، ضرورتی غیرقابل انکار است. از سوی دیگر سهیم‌گیری افراد در این مجموعه که قرآن کریم از آن با عنوان «امة» یاد می‌کند، از امور «خیر، نیک و پسندیده» است که بنا به تعبیر قرآن کریم، سبقت گرفتن و شتافتن به سوی آن نه تنها مجاز، بلکه امری راجح و مطلوب و از اوصاف بندگان پاکدل و اهل ایمان می‌باشد (برای مثال، در سوره مؤمنون آیه ۶۱، یکی از اوصاف اهل ایمان سبقت گرفتن در امور خیر می‌باشد: «اولئک الذین یسارعون فی الخیرات»). به هر حال سبقت گرفتن از یکدیگر در امر خیر بیانگر وجود نوعی رقابت در درون جامعه اسلامی است؛ رقابت بر سر انجام بهترین کارها. تا اینجا به نظر می‌رسد در اصل رقابت در امور خیر تردیدی نیست و آیات متعددی آنرا مورد توجه قرار می‌دهد، اما در اینکه آیا

«رقابت سیاسی» نیز در این محدوده جای می‌گیرد یا نه، نیاز به تأمل جدی است. دیدگاهی که تعالیم و آموزه‌های دینی را از حوزه زندگی فردی به عرصه اجتماع می‌کشاند و از سوی دیگر دنیا و آخرت را توأم باهم مورد توجه قرار می‌دهد، به آسانی می‌تواند رقابت سیاسی را از مصادیق رقابت در امور خیر عنوان کند، زیرا در این حالت مفهوم «خیر» همانند سایر مفاهیم اولاً. تنها در حوزه فردی محدود نمی‌شود و ثانیاً. تنها با نمودهای اخروی و معنوی مورد توجه قرار نمی‌گیرد، بلکه اموری که سعادت دنیوی مردم را تأمین می‌کند و زمینه‌های کمال و سعادت اخروی آنان را فراهم می‌سازد نیز از مصادیق «خیر» خواهد بود. آیا مدیریت معقول و بایسته جامعه دینی نمی‌تواند از مصادیق «امور خیر» باشد؟ پاسخ نگرش جامع به این پرسش، مثبت خواهد بود. در این حالت، صحنه مدیریت سیاسی جامعه در حکومت دینی را می‌توان به‌عنوان سبقت گرفتن در تدوین، برنامه‌ریزی و اجرای قوانین از مصادیق «سابقوا الی الخیرات» تلقی کرد. بنابراین، در حکومت اسلامی زمینه‌های رقابت سیاسی و پذیرش آن کاملاً مورد پذیرش قرار گرفته است و امت اسلامی برای سبقت در انجام این امور فراخوانده شده‌اند. امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان یک دستورالعمل دینی در کلیت خود از ویژگی قانون عام، فراگیر و ثابت برخوردار می‌باشد، اما به‌لحاظ اجرایی و نحوه تحقق نیازمند شیوه‌هایی است که مطابق با شرایط و مقتضیات زمانه بتواند این وظیفه مهم را به اجرا گذارد. از آنجایی که کیفیت و نحوه تطبیق و اجرای احکام و قوانین شرعی به‌عنوان امور متغیر به ضرورت‌ها و نیازمندی‌های زمانه واگذار شده، در مورد اجرای قانون امر به معروف و نهی از منکر نیز شیوه اجرایی به‌خصوصی ارائه نشده است. اگر به‌لحاظ کارشناسی شیوه خاصی برای انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در قالب نقد، نصیحت و تذکر کارآمد و مناسب تشخیص داده شود، به‌لحاظ مبانی فقهی محدودیتی برای آن وجود ندارد و به‌فرض شک اصالة‌الاباحه و اصل عدم حظر برای اثبات جواز آن کافی خواهد بود.

۲-۵. آزادی و رقابت سیاسی

مقوله «حریت» یا آزادی در فرهنگ سیاسی اسلام عمدتاً با مباحث مرتبط با «اختیار» و جبر کلامی و فلسفی گره می‌خورد و لذا بیشتر پژوهشگران و نظریه‌پردازان مسلمان از

این زاویه به طرح بحث آزادی مبادرت کرده‌اند (برای نمونه می‌توان از محمد عماره در کتاب *المعتزلة و مشکلة حرية الانسانية*، شهید مطهری و محمدتقی جعفری نام برد). در مورد آزادی سیاسی می‌گویند: در دین اسلام دو اصل اولی داریم که عبارتند از: ۱- اصل سلطه و اختیار افراد بر خویش و ۲- اصل عدم سلطه و اختیار دیگری بر انسان. بنابراین، با توجه به دو اصل مذکور اسلام آزادی سیاسی را در سطح عالی آن پذیرفته و برای او در چهارچوب قوانین هر نوع رفتار و عملی را تجویز کرده است. شهید سیدمحمدباقر صدر از دیگر اندیشمندان مسلمان است که به طرح مبحث آزادی از زاویه جدید آن، مبادرت کرده‌اند. وی ضمن تعریف آزادی به «امکان و توانایی به‌کارگیری و تعبیر عینی و علمی اراده برای تحقق اهداف متعالی خود» (صدر، ۱۳۵۰، ص. ۳۰۶) آزادی را به دو نوع طبیعی و اجتماعی تقسیم می‌کند و زندگی انسان بدون آزادی را به لفظ فاقد معنا همانند می‌سازد. وی در ادامه، آزادی اجتماعی را به «قدرت انسان برای اقدام به عمل معین» تعریف می‌کند و آن را در دو بُعد مثبت و منفی مورد بحث قرار می‌دهد. اسلام به بعد منفی آزادی که عبارت از «آزادی از سلطه دیگران» است (صدر، ۱۳۵۰، ص. ۳۱۰)، توجه جدی داشته است، زیرا «این آزادی در اسلام گویای جنبش همه‌جانبه‌ای برای آزادی انسان از تسلط دیگران و رهایی از بند زنجیرهای اسارت است که در طول تاریخ گرفتار آن بود» (صدر، ۱۳۵۰، ص. ۱۰۹). استاد مرتضی مطهری نیز بحث آزادی را از منظر دینی مورد توجه قرار داده و برای تبیین نظرگاه اسلام در زمینه ابعاد مختلف آزادی تلاش کرده است. ایشان ضمن تقسیم آزادی به انواع متفاوت، در قسمتی از مباحث خود به طرح «آزادی اندیشه» پرداخته، آن را به‌عنوان یک ضرورت از لوازم اعتقاد دینی می‌شمارد: «هر مکتبی که به ایدئولوژی خود ایمان و اعتقاد داشته باشد، ناچار باید طرفدار آزادی اندیشه و آزادی تفکر باشد و به عکس، هر مکتبی که ایمان و اعتقاد به خود ندارد، جلو آزادی اندیشه و تفکر را می‌گیرد» (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲۱، صص. ۱۸ و ۱۹). اما در این میان، اسلام آزادی را در چهارچوب قوانین به‌عنوان یکی از مبانی حقوق مورد تأکید قرار داده و بسیاری از قوانین اجتماعی خود را بر این اساس بنا نهاده است: از دیدگاه اسلامی، اصل بر این است که آدمیان در زندگی خود آزاد باشند و هر چه می‌کنند بر پایه‌گزینه‌های

آزادانه خودشان باشد، حتی تحصیل و استیفای مصالح عمومی نیز ابتدا باید به شکل آزادانه و داوطلبانه صورت پذیرد... استكمال انسانی هم جز با افعال اختیاری و خود خواسته صورت پذیر نیست. بنابراین، اصل در حرکت انسان این است که اختیاری و آزادانه باشد... اگر تفاسیر مضیق قانونی چنان باشد که عملاً جز یک راه در پیش پای انسان نماند و شخص جز گام زدن در مسیر واحد - ولو مسیر کاملاً صحیح - چاره‌ای نداشته باشد، حرکت تحمیلی و جبری و بنابراین غیراستکمالی خواهد بود» (مصباح، ۱۳۷۷). بنابراین، اصل آزادی همان‌گونه که اغلب اندیشمندان مسلمان گفته‌اند، از ضروریات دین اسلام است، زیرا اصل مسئولیت و تکلیف به‌عنوان اجزای ضروری تعالیم دینی مبتنی بر قدرت، آزادی و اختیار انسان می‌باشد: «ان حرية الانسان في الروية الاسلاميه هي فريضة اجتماعيه و تكليف الهی تتأسس عليها الامانة المسئولية و رسالة الاستخلاف التي هي جماع المقاصد الالهيه من خلق الانسان»؛ عنصر مسئولیت‌پذیری، رسالت و استخلاف انسان به‌عنوان هدف خلقت، بر اصل آزادی استوار می‌باشد (عمار، ۱۹۸۹م، ص. ۸۵). در نهایت اینکه هر چند به بحث آزادی در متون فقهی - حقوقی مسلمانان توجه اندکی شده است و این امر تا حدی ما را از دستیابی به نظریه منسجم و مدون «آزادی» در اندیشه دینی بازمی‌دارد، اما مباحث مرتبط با آزادی، به‌ویژه لوازم و زمینه‌های نظری آن را می‌توان در جای‌جای فقه اسلامی به‌خوبی مشاهده کرد. همچنان‌که فقه اسلامی اصل اولی را بر اباحه و عدم منع شرعی قرار می‌دهد و اصالة‌الاباحه را به‌عنوان قالبی گسترده بر زندگی سیاسی و اجتماعی جوامع اسلامی حاکم می‌سازد، در مورد آزادی نیز اصل اولی، بر آزادی افراد و عدم سلطه و ممنوعیت او استوار می‌باشد. «بنابراین، در مواردی که وضعیت یک شخص به‌طور آشکار محرز و مشخص نبود درباره این پرسش که آیا باید فرض را بر آزادی گرفت یا خیر، بحث‌های زیادی مطرح بود. نظریه‌ها متفاوت است اما مطابق قاعده کلی که به آن استناد شده است (احتمالاً مقصود از قاعده کلی، همان «اصل عدم سلطه» فرد بر افراد دیگر می‌باشد)، به نظر می‌رسد که تمایل عمومی نسبت به فرض آزادی وجود داشته است (میراحمدی، ۱۳۷۹، صص. ۶۸-۶۹).

۳. جایگاه نظارت در انتخابات

نظارت اسم مصدر از ریشه نظر است و نظر یعنی نگاه کردن و نگریستن. نظارت در لغت به معنای فراست، مهارت، حذاقت و عمل ناظر و مقام او و مراقبت در اجرای امور می‌باشد. یا شغلی در دربار شاهان که متصدی آن، مسئول اداره و حسن جریان بخشی از امور بود. در آمریکا، پذیرش حق رأی عمومی سابقه بیشتر از چند دهه ندارد، حق رأی از دستاوردها و آثار مردم‌سالاری است و نیز بر اساس مسائل طبقاتی، مذهب، نژاد و وراثت... نیست (طباطبائی مؤتمنی، ۱۳۹۶، صص. ۱۵۰-۱۴۸). با توجه به گفته‌های فوق، انتخابات یک روند تدریجی و تکاملی را پیموده و امروزه به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم مشارکت سیاسی، نقش مهمی را در تعیین نمایندگان و زمامداران و مشروعیت نظام سیاسی بازی می‌کند و حتی نظام‌های اقتدارگرا برای عقب‌نماندن از کاروان مردم‌سالاری و کسب و حفظ مشروعیت برای خود، از دست زدن صوری به امر انتخابات دریغ نمی‌کنند.

۳-۱. نظارت بر حزب حاکم

نظام انتخاباتی مجموعه‌ای از روش‌هایی است که شهروندان برای انتخاب نماینده خود به کار می‌گیرند. البته همه ابعاد فرایند انتخابات را شامل نمی‌شود؛ تنها نحوه تخصیص کرسی‌ها یا انتخاب فرد بر مبنای آرا را مشخص می‌کند (لیپست، ۱۹۲۲م، ج ۱، ص. ۲۵۵)؛ به عبارت دیگر «نظام انتخاباتی تعیین‌کننده قوانین مربوط به آخرین مراحل این فرایند، یعنی شمارش آرا است. به تعبیر فارل «تبدیل آرا به کرسی‌ها وظیفه نظام انتخاباتی است» (ایوبی، ۱۳۸۲. ص. ۴۸). با این تعریف برخی از ابعاد نظام انتخاباتی مانند فرمول انتخابات، گستره حوزه انتخاباتی (تعداد نماینده هر حوزه)، آستانه انتخابات (حداقل آرای لازم) و ساختار برگه رأی را شامل می‌شود. شایان ذکر است که با این تعریف، برخی از ابعاد انتخابات مانند فرایند برگزاری همچون حق رأی، ثبت‌نام، شیوه نامزدی، آرای غایبان و منابع مالی را جزو نظام انتخاباتی نمی‌دانند (لیپست، ۱۹۲۲م، ج ۱، ص. ۲۵۵). به‌طورکلی می‌توان نظام‌های انتخاباتی را به دو گونه اکثریتی و تناسبی تقسیم کرد. البته برخی کشورها نظامی مختلط و مرکب از این دو شیوه را در پیش گرفته‌اند.

۳-۱-۱. نظام اکثریتی

در این نظام، دو شیوه اکثریت نسبی و اکثریت مطلق مشاهده می‌شود: الف) در نظام اکثریت نسبی هر نامزدی که نسبت به دیگران رأی بیشتری به دست آورد، او انتخاب شده است. بر این اساس ممکن است نماینده حوزه‌ای با آرای کمی انتخاب شود صرفاً به این دلیل که در آن حوزه بیش از دیگران رأی آورده است. همین امر از جمله نقدهایی است که به این شیوه وارد شده است. البته سادگی و سهولت و اشتباه بسیار کم در شمارش آرا از امتیازات این شیوه به شمار می‌رود. ب) نوع دیگر نظام اکثریتی، اکثریت مطلق است. این شیوه برای دوری از ضعف نظام اکثریت نسبی - که همان احتمال انتخاب با رأی کم است - به کار گرفته شده است. در این شیوه، حداقلی برای انتخاب فرد با عنوان نصف به اضافه یک در نظر گرفته شده است. البته در بسیاری از موارد در نخستین مرحله، هیچ‌یک از نامزدها به چنین نصابی دست نمی‌یابد و ناگزیر باید چاره‌ای اندیشید. برخی تکرار تا حصول نتیجه را پیشنهاد کرده‌اند که این امر در انتخابات‌های بزرگ مشکلات و هزینه‌های زیادی به همراه دارد. برخی کشورها مراحل دیگر را با اکثریت نسبی یا محدود کردن رقبا یا روش‌های دیگر برگزار کرده‌اند.

۳-۱-۲. نظام انتخاباتی تناسبی

در این روش تنها منتخبان اکثریت نیستند که به مجلس راه می‌یابند، بلکه هر گروه یا حزبی به تناسب آرای خود در کشور، تعداد کرسی‌هایی را در پارلمان به خود اختصاص می‌دهد. در این شیوه، گروه‌های مختلف به مجلس راه می‌یابند و به همین دلیل برخی از زمامداران غربی قرن نوزدهم، این روش را عامل بی‌ثباتی نظام سیاسی کشور دانسته‌اند (ایوبی، ۱۳۸۲، ص. ۷۶). البته آنچه در آن دوران بیشتر جلب توجه می‌کرد، عادلانه بودن این نظام انتخاباتی بود. نظام تناسبی نیز انواعی دارد که به جهت رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. پس از ذکر دو نظام، به بررسی مختصر هر یک می‌پردازیم تا نظر فقهی در این زمینه نیز روشن شود. لازم است گفته شود که نظام مختلطی نیز وجود دارد که امروزه در بسیاری از کشورها اجرا می‌شود. برخی معتقدند: اگر مردم سالاری را به معنای احترام به آرای عمومی معنا کنیم، نظام تناسبی به

مردم‌سالاری نزدیک‌تر است؛ چراکه در این نوع نظام‌های انتخاباتی احزاب و گروه‌های مختلف به تناسب آرا در مجلس صاحب کرسی می‌شوند و مجلس انعکاسی از افکار عمومی جامعه است. با وجود این، سیاستمداران کشورهای مختلف که نگران تقویت گروه‌های کوچک و اقلیت‌های، به‌خصوص افراتی هستند، می‌کوشند با اتخاذ شیوه‌های مختلف، راه را بر ورود آنان به مجالس قانون‌گذاری ببندند (ایوبی، ۱۳۸۲، ص. ۴۱). شایان ذکر است که این سخن درباره کشورهایایی که احزاب و گروه‌های سیاسی فعالی دارند، صادق است و در دیگر کشورها در شهرهایی که چند نماینده دارد نیز می‌توان این روش را اعمال کرد. در اینجا در راستای بررسی فقهی این نظام‌ها لازم است، به اختصار، برخی از مزایا و معایب این دو نظام انتخاباتی معروف را ذکر کنیم، سپس به بررسی فقهی آنها پردازیم.

نظام اکثریت:

الف) مزایا: ۱- در این نظام گرچه کاملاً حق گروه‌ها رعایت نشده است؛ ولی به تشکیل دولت‌های باثبات و مقتدر می‌انجامد که ثبات کشور را به‌دنبال دارد؛ ۲- رأی‌دهندگان با شناخت بیشتر به نمایندگان رأی می‌دهند و از حاکمیت مطلق احزاب سیاسی کاسته می‌شود؛ ۳- به رأی اکثریت و افکار عمومی بها داده می‌شود، بر خلاف نظام تناسبی که به احزاب بها داده می‌شود؛ ۴- برگزاری ساده و بدون اشتباه نیز از مزایای دیگر آن است.

ب) معایب: ۱- ناعادلانه است؛ زیرا اقلیت و احزاب کوچک حذف‌شده، در مجلس غایب‌اند و در صورت حضور نیز فاقد قدرت‌اند؛ ۲- آثار زیانبار سیاسی اجتماعی، نتیجه طبیعی حذف گروه‌های کوچک است؛ حتی گاه ممکن است آنها را به خشونت علیه نظام حاکم یا اکثریت بکشاند؛ ۳- نظام اکثریتی خطر منطقه‌گرایی دارد و نماینده را از مسائل مهم ملی غافل می‌کند.

نظام تناسبی:

الف) مزایا: ۱- مانع از حاکمیت یک حزب یا گروه بر جامعه می‌شود؛ ۲- جناح‌های مختلف به نسبت مقبولیت مردمی، جایگاه خود را در کشور می‌یابند و بهترین راه احترام به افکار عمومی است؛ ۳- از منطقه‌گرایی نمایندگان می‌کاهد؛ ۴- ائتلاف‌های

ظاهری و صوری کمتری دارد.

ب) معایب: ۱- تشدید گروه‌گرایی در کشور و در نتیجه مانعی در ثبات دولت و کشور می‌باشد؛ چون دسته‌بندی‌های سیاسی را افزایش می‌دهد؛ ۲- گروه‌ها تمایلی به ائتلاف ندارند و گاه اکثریت لازم برای حکومت شکل نمی‌گیرد؛ ۳- افراد مستقل از احزاب امید نماینده شدن ندارند؛ ۴- افراد در تنظیم فهرست نقش ندارند و انتخاب واقعی نیست و ارتباط مستقیمی بین رأی‌دهنده و منتخب وجود ندارد و بالاخره اینکه بازیگر اصلی، احزاب‌اند نه رأی‌دهندگان.

در مجموع باید گفت در کشورهایی که احزاب، اتحادیه‌ها، اصناف و گروه‌های سیاسی فعال‌اند، روش تناسبی به عدالت نزدیک‌تر است؛ چه اینکه همه گروه‌ها در مجلس نماینده دارند. شیوه اکثریتی نیز بیشتر برای حوزه‌های تک‌نماینده‌ای مناسب است. گفتنی است روش خاصی در فقه برای این موضوع انتخاب نشده است که در مقیاس با آن، روش‌های دیگر نامشروع باشد؛ ولی باید یک قاعده کلی را در نظر داشت که چون قواعد و اصولی مانند سلطنت و عدم ولایت، از مستندات مشروعیت انتخابات است، هر روشی که به اعمال نظر اکثریت جامعه نزدیک‌تر باشد، مناسب‌تر است و این امر با هدف مردم‌سالاری نیز سازگاری بیشتری دارد.

۴. عقل‌گرایی فقهی و انتخابات

عقل‌گرایی یکی از جنبه‌های اصلی فقه اسلامی است که بیانگر اهتمام جدی شارع مقدس و تعالیم دینی اسلام به عقل و درایت انسانی می‌باشد. صرف‌نظر از اینکه آیات قرآن کریم و روایات ائمه معصومین (علیهم‌السلام) مملو از تأکید و احترام به عقل انسانی است، در اجتهادات فقهی نیز عقل از دیرباز به‌عنوان یکی از منابع اصلی استنباط احکام در کنار قرآن و سنت مطرح بوده است (ابراهیم، ۱۹۹۸م، ص. ۲۸). ملازمه عقل و شرع یکی از قوانین اصول فقه شیعی است که به‌خوبی جایگاه عقل را در اجتهادات فقهی بازگو می‌کند. قاعده این ملازمه با تقریرات و تبیین‌های متفاوتی همراه است و نقض و ابرام‌های جدی را با خود حمل می‌کند، اما در کلیت آن، حداقل در موارد حسن و قبح عقلی، وجود چنین ملازمه‌ای مسلّم و خدشه‌ناپذیر به نظر می‌رسد. قواعدی چون تقدیم اهم بر مهم، رفع افسد با فاسد، دفع ضرر محتمل، تقدیم ارجح المصلحتین

و نظایر آن نمونه‌هایی از اهمیت و جایگاه عقل در فقه شیعی است که از آن به‌عنوان عقل‌گرایی در کنار شرع محوری یاد می‌کنیم. در مجموع، عقل‌گرایی به تفسیر سیاست شرعی بر مبنای حسن و قبح عقلی تأکید می‌کند. عقل‌گرایی در فقه از دو منظر می‌تواند پرسش ما را در مورد مبنای فقهی انتخابات پاسخ دهد: از یک‌سو عقل‌گرایی با تأکید بر حسن و قبح عقلی مصالح و مفسدات را به‌عنوان معیار جواز و عدم جواز فقهی قرار می‌دهد و از سوی دیگر به ضمیمه اصالة‌الاباحه در موارد عدم النص، ما را در به‌کارگیری شیوه‌های اعمال حق رأی در چهارچوب مشخصی محصور نمی‌کند. از منظر نخست، اگر انتخابات به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های «حزب سیاسی» در دایره امور مطلوب جای گیرد، در این حالت از صغریات حکم عقل و از مصادیق جواز شرعی علی‌الملازمه خواهد بود. آیا انتخابات محسنات و مصالح قابل توجهی دارد که آن‌را در صغرای «حسن عقلی» قرار دهد یا خیر؟ آیا این پدیده با معایب و زیان‌مندی همراه نیست که در ذیل مقبحات عقلی جای گیرد؟ به‌لحاظ کارشناسی، تا حد زیادی انتخابات به‌عنوان روش عقلانی و برخاسته از تجربیات بشری، مکانیزم معقول و مناسبی برای اعمال حق رأی شهروندان به‌شمار می‌آید. از طرف دیگر برخی معایب و زیان‌مندی‌هایی نیز برای آن مطرح شده است که عمدتاً ناشی از عارضه‌های بیرونی نظیر فریبکاری، شایعه‌پراکنی، تخریب چهره‌ها و شخصیت‌های رقیب و غیره می‌باشد و ربطی به ماهیت انتخابات به‌عنوان یک روش ندارد، زیرا از یک روش می‌توان هر دو نوع استفاده مثبت و منفی را برد. از طرف دیگر، عقل‌گرایی در مواجهه با پدیده انتخابات به‌عنوان یکی از شیوه‌های معمول و نسبتاً کارآمد اعمال حق رأی تا زمانی که با محذور شرعی همراه نشود، موضع مخالف نخواهد داشت و از آنجایی که فقه شیعی با تأکید بر اصالة‌الاباحه در حوزه ما لا نص فیه عدم حظر شرعی را برای جواز کافی می‌داند (انصاری، ۱۳۷۷، ص. ۲۰۲)، انتخابات به‌عنوان یک روش عقلانی مورد پذیرش قرار می‌گیرد. بنابراین، با توجه به الگوی تاریخی بیعت و با عنایت به «عقل‌گرایی» در فقه شیعه، مبنای فقهی انتخابات تدوین می‌شود. در این حالت، جامعه اسلامی با توجه به سودمندی‌های این روش و کارآمدی آن برای اعمال حق رأی مردم و مشارکت سیاسی شهروندان، با هیچ‌گونه منع شرعی مواجه نمی‌شود و در نتیجه، می‌تواند از این روش بهره‌گیرد و در

نهایت، یکی دیگر از مؤلفه‌های مقوم «حزب سیاسی» که رقابت انتخاباتی و تلاش برای کسب رأی عمومی است، در درون فرهنگ دینی بازیابی و شناسایی می‌شود، به گونه‌ای که احزاب سیاسی می‌توانند در مبارزات انتخاباتی با طرح دیدگاه‌ها و مواضع‌شان، با اجتناب از عناوین حرام نظیر دروغ، شایعه‌پراکنی، تهمت، افترا و نیرنگ، نوعی رقابت سالم انتخاباتی را برای معرفی کاندیدای اصلح و شایسته مورد نظرشان، مشارکت جویند و بر این امر محذور فقهی و دینی وجود ندارد.

۵. عدالت اجتماعی و انتخابات

با توجه به اهمیت وافر و جدی مبحث عدل در میان جوامع و فرقی مختلف و تأکید متون و منابع دینی بر آن، مباحث مطرح شده درباره عدل عمدتاً در چهارچوب مباحث فلسفی و کلامی، آن‌هم در بُعد اخروی آن محدود مانده است. مناقشات کلامی فرقه‌های اسلامی و تطور مباحث علمای اسلامی در زمینه عدل بیشتر بر محوریت ابعاد غیردنیوی عدل متمرکز بوده و اغلب مباحث درباره عدل از زاویه رابطه خالق و مخلوق مطرح شده است. با توجه به اینکه عدل یکی از اصول اساسی نظام آفرینش در فلسفه دینی به‌شمار می‌آید، بالطبع محصور ساختن آن در چهارچوب مباحث کلامی و فلسفی علاوه بر اینکه این قبیل مباحث را از حضور و نمود اجتماعی و تأثیرگذاری بر زندگی دنیوی جامعه بازمی‌دارد، خود خلاً عظیمی را در مباحث سیاسی - اجتماعی معاصر به‌وجود می‌آورد. به نظر می‌رسد مطالعه اصل عدل در مباحث اندیشه سیاسی مسلمین روزنه‌های مهمی را در مواجهه اندیشه‌وران دینی با مباحث معاصر می‌گشاید. نگاه تاریخی به مبحث عدل این نکته را آشکار می‌سازد که جهت‌گیری‌های فکری و کلامی فرقی اسلامی نسبت به «عدل» عمدتاً در قالب «عدل الهی» مطرح بوده است و این مقوله را تنها در ارتباط بندگان و خداوند مطالعه و بررسی کرده‌اند. درحالی‌که بحث عدل از زاویه کلامی و فلسفی آن با قدمت تاریخ اسلام همراه است، اما طرح این مبحث در رابطه انسان با انسان، به‌ویژه رابطه فرد و دولت به‌صورت جدی تنها برای اولین بار در دوره امویین مطرح می‌شود (جابری، ۱۹۷۶م، ص. ۷۴). شاید راز این مهم نیز در دل اهداف و منویات سیاسی حکام اموی نهفته باشد، زیرا آنان برای تثبیت حاکمیت خود بر امت اسلامی از عنصر زور و اجبار بهره برده، آن‌را با ترویج اندیشه جبری و قضا و

قدری توجیه نمودند و همین موضع موجب شد که بحث عدل در رابطه حاکم و مردم مورد توجه قرار گیرد. با توجه به رشد اندیشه مردم‌سالاری و گرایش عمومی به برقراری عدالت اجتماعی در جوامع معاصر، ارزش اصل «عدل» که از اصول اساسی اندیشه دینی و حاکم بر کلیه قوانین طبیعت و نظام هستی است، بیش‌ازپیش آشکار می‌گردد، زیرا اگر امروزه نظام‌های سیاسی مردم‌سالار که داعیه حاکمیت و تصمیم‌گیری مردم بر سرنوشت سیاسی و اجتماعیشان را دارد، بیش از گذشته مورد استقبال توده‌ها و جوامع قرار دارد، یکی از مهم‌ترین دلایل آن کارویژه چنین نظامی برای برقراری عدالت در سطوح مختلف جامعه است. افلاطون بر این باور بود که نظام مردم‌سالار به‌ذاته هدف نیست، بلکه هدف، برقراری عدالت در جامعه است و نظم مردم‌سالاری ابزاری است برای نیل به این هدف (جابری، ۱۹۷۶م، ص. ۶۹). شاید بر این اساس بتوان در بررسی رابطه دین اسلام و مردم‌سالاری که اندیشمندان دینی و غیردینی به نقد و بررسی آن پرداخته‌اند، روش تحلیلی نسبتاً مناسب و کارآمدی را بنیان گذاشت، زیرا مقوله عدل و عدالت و اهتمام تعالیم دینی بدان از توانمندی پاسخ‌گویی به بیشتر مباحث سیاسی و اجتماعی معاصر برخوردار خواهد بود.

اهتمام اسلام به عدل در حوزه رفتار فردی به‌منظور تحقق عدالت اجتماعی صورت می‌گیرد، زیرا تنها در جامعه‌ای می‌توان الگوی کامل عدالت اجتماعی را مشاهده کرد که کلیه افراد و شهروندان برای استقرار عدالت قیام کنند و نسبت به تحقق آن حساسیت نشان دهند و این امر تنها از رهگذر رسوخ عدالت در حوزه فردی زندگی و اتصاف افراد به صفت «عدل» و «عادل بودن» تحقق می‌یابد. با چنین نگرشی در تعالیم دینی مهم‌ترین فلسفه ارسال پیامبران و نبوت حضرت خاتم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، برقراری عدالت و قیام همگانی برای برقراری عدالت اجتماعی عنوان می‌شود. قرآن کریم این مهم را چنین بازگو می‌کند: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط...»؛ همانا ما فرستادگان خود را با نشانه‌های روشن فرستادیم و با ایشان کتاب و میزان نازل کردیم تا مردمان به عدالت برخیزند (حدید / آیه ۲۵). قرآن کریم در موارد متعددی خطاب به نبی خاتم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) مسلمانان را به «عدل» و برپایی عدالت اجتماعی در جامعه دستور می‌دهد: «ان الله یامر بالعدل و الاحسان» (نحل / آیه ۹۰) و یا در آیات دیگر می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا کونوا

قوامین بالقسط» (نساء / آیه ۱۳۵)، «قل أمر ربی بالقسط»؛ بگو پروردگام به من دستور برپایی قسط و عدالت داده است (اعراف / آیه ۲۹). همچنین در توصیه به کارگزاران حکومتی می‌فرماید: «ان الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل»؛ خدا به شما امر می‌کند که امانات را به صاحب‌اش برگردانید و در میان مردم عادلانه داوری و حکم کنید (نساء / آیه ۵۸). علاوه بر آیات متعددی که عدل را به‌طور کلی و عدالت اجتماعی را به‌صورت خاص مورد توجه قرار داده است، روایات ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در این زمینه خود کتاب مفصلی را تشکیل می‌دهد که در اینجا از بحث روایی آن صرف‌نظر می‌شود. از مجموع تعالیم دینی می‌توان این نکته را برداشت کرد که برپایی عدالت اجتماعی یکی از مهم‌ترین و شاید تنها هدف بعثت پیامبر و نزول کتاب آسمانی است و شاید این نیز بدان دلیل باشد که اجرای عدالت در جامعه روحی است که دین خدا به آن زنده است و صراط مستقیم به آن پیموده می‌شود، پس تا هنگامی که عدل نباشد دینی در کار نیست و تا زمانی که عدالت اجتماعی تحقق نیابد و همه‌گیر نشود رسالت دینی و تکلیف شرعی تحقق پذیرفته و انجام نیافته است (حکیمی، ۱۳۹۵، ج ۲، صص. ۹۶-۹۹). عدالت اجتماعی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین رسالت انبیای الهی، مفهوم عامی است که در ابعادی چون تساوی و برابری حقوقی افراد اعم از کارگزاران حکومتی و شهروندان عادی، برابری در پیشگاه قانون و برخورداری برابر از امکانات و فرصت‌های اجتماعی نظیر آزادی، مشارکت، انتخاب و اراده عمومی تحقق می‌یابد. بدین ترتیب، آموزه‌های اساسی نظام مردم‌سالاری و مبانی فکری آن نظیر آزادی، برابری، شایسته‌سالاری و... پدیده‌هایی هستند که از نظر اسلام، در دل عدالت اجتماعی به‌نحو مطلوب و شایسته تعبیه شده است. در همین راستا استاد مطهری عدالت را به نحوی با شایسته‌سالاری پیوند زده، اظهار می‌دارد: معنای عدالت این نیست که افراد هیچ تفاوتی نداشته باشند و هیچ‌کس نسبت به دیگری رتبه و درجه و امتیازی نداشته باشد... معنای عدالت این است که امتیازاتی که نصیب افراد می‌شود، بر مبنای صلاحیت و استحقاق و برنده شدن در مسابقه عمل و صلاح در زندگی باشد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص. ۱۵۲). از طرف دیگر، تساوی و برابری کلیه افراد در برابر قانون که نظام‌های مردم‌سالاری غربی بر آن تأکید دارند، بُعد دیگر عدالت اجتماعی اسلام است که مورد اهتمام جدی قرار می‌گیرد.

مساوات در برابر قانون و اینکه قانون تمام افراد را به یک چشم بنگرد، از دیگر ابعاد عدالت اجتماعی در اسلام محسوب می‌شود (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۲۱، صص. ۳۱۳-۳۱۴). تأکید اسلام به این امر به گونه‌ای است که امام علی (علیه‌السلام) اجرای برابر قانون را در مورد همه شهروندان به‌عنوان مبنای درستی عمل معرفی کرده، در توصیه به عمر بن خطاب می‌فرماید: «ثلاث ان حفظتهن و عملت بهن کفتک ماسواهن و ان ترکتهن لم ینفعک شیء سواهن. قال: و ماهن یا ابا الحسن؟ قال: اقامة الحدود علی القرب و البعید و الحکم بکتاب اللّٰه فی الرضا و السخط و القسم بالعدل بین الاحمر و الاسود!»؛ سه چیز است که اگر آنها را داشته باشی تو را کافی است. آن سه چیز عبارتند از: اقامه و جاری کردن حدود الهی بر نزدیکان و خویشاوندان و کسانی که با تو قرابت و خویشاوندی ندارند؛ حکم بر اساس کتاب خداوند در همه حال و تقسیم عادلانه بیت‌المال (رفتار عادلانه) برای همه طبقات اندیشه تساوی‌طلبی اسلام که در آیات متعدد قرآن کریم (از جمله آیات قرآن کریم که به صراحت برابری و تساوی افراد را مورد تأکید قرار داده است، عبارتند از: حجرات / آیه ۱۳ و آل عمران / آیه ۹۶ و روایات پیشوایان معصوم (علیهم‌السلام) مورد توجه قرار گرفته، از دید پژوهشگران غیرمسلمان نیز مخفی نمانده است. در این زمینه یکی از محققان غربی ضمن اعتراف به این مهم، آن را با آزادی سیاسی و مشارکت عمومی شهروندان حکومت اسلامی پیوند زده، می‌گوید: تساوی‌طلبی و اراده و اختیار از موضوع‌های اصلی اسلام است. ارنست گلنر معتقد است که فرهنگ متعالی اسلام خصوصیتی دارد که به جرئت می‌توان گفت با پذیرش مشارکت سیاسی شهروندان و آزادی سیاسی هم‌آوایی دارد.

۶. اصل عدل در حوزه سیاست

شاید از آنچه تاکنون گفته شد رابطه وثیق و آشکار اصل عدل به‌عنوان مبنای خلقت انسان و هدف رسالت انبیا با حوزه سیاست بیان شده باشد، اما در عین حال در اینجا به برخی از جنبه‌های مهم پیوند که به‌نحوی مرتبط به شاخص‌های رقابتی، مشارکتی و انتخاباتی فرهنگ هم‌ساز با احزاب سیاسی است، اشاره می‌شود. همان‌گونه که گفتیم عدل در بنیاد خود یک اصل سیاسی برای تنظیم رابطه فرد و دولت در نظام سیاسی اسلام است. اصل عدل در قبال دیدگاه جبرگرایانه اشاعره که رفتار و کردار سیاسی

انسان را در چنبره جبریت قرار می‌دهد، بر آزادی عمل انسان تأکید دارد. بنابراین، در اندیشه شیعی و معتزلی آزادی سیاسی انسان از درون رابطه انسان و خدا استخراج می‌گردد. از طرف دیگر، حکمت بالغه الهی که خود بر بنیان عدل استوار می‌باشد، برای انسان آزادی انتخاب، اراده و عمل را بر مبنای حُسن و قُبْح عقلی به رسمیت شناخته است (عتوم، ۱۹۹۸م، ص. ۵۴). به نظر می‌رسد تا اینجا حوزه سیاست، شامل آزادی سیاسی و عمل سیاسی به صورت واضح از اصل عدل قابل استخراج باشد. اما این سؤال هنوز وجود دارد که عدل چگونه می‌تواند مبنای دینی (کلامی) تحزب را توضیح دهد؟ آزادی عمل سیاسی، حق انتخاب و پذیرش فرصت‌های برابری برای مشارکت شهروندان در مدیریت سیاسی جامعه از لوازم و پدیده‌های نظری لازم برای شکل‌گیری احزاب سیاسی است. از این منظر، اصل عدل بنا بر توضیحی که ارائه شد، به تنظیم نوعی از رابطه سیاسی فرد و دولت مبادرت می‌ورزد که در پناه آن کلیه شاخص‌های مزبور، اعم از آزادی سیاسی، آزادی رفتار و وجود فرصت‌های برابر برای کلیه افراد، به خوبی مورد توجه قرار می‌گیرد. اگر به فرض در جامعه اسلامی نظام متمرکز و استبدادی حاکم است که رابطه دولت و فرد را به صورت یک‌سویه در قالب رابطه ارباب و رعیت تنظیم کرده است، اصل عدل با تأکید بر آزادی عمل و مسئولانه بودن پی‌آمدهای رفتار سیاسی، ما را به وظایفی چون امر به معروف و نهی از منکر، نقد و نظارت، جهاد و قیام مسلحانه برای فرو ریختن رابطه جابرانه موجود و ایجاد نظام عادلانه با تمرکز بر برابری افراد در پیشگاه قانون، برخورداری مساوی از فرصت‌ها و حق برابر در تعیین سرنوشت سیاسی فرا می‌خواند. بنابراین، اصل عدل بیان‌گر آن است که نه تنها برای تحقق شاخص‌های مزبور منعی وجود ندارد، بلکه ما را به ایجاد آن دعوت می‌کند.

۷. پاسخ‌گویی دولت به مردم

همچنان‌که نصیحت و خیرخواهی مردم نسبت به دولت به‌عنوان تجلی نظارت مردم بر قدرت سیاسی در فقه و تعالیم اسلامی مورد توجه و تأکید قرار گرفته، پاسخ‌گویی، انتقادپذیری و استیضاح مسئولان و کارگزاران نظام سیاسی نیز به‌عنوان یکی از وظایف دولت مطرح شده است. برخلاف نظام‌های مطلقه و استبدادی که در آن هیچ‌گونه جایگاهی برای انتقاد و نظارت مردم و پذیرش حق استیضاح فرد نسبت به دولت وجود

ندارد، در نظام سیاسی اسلام نه تنها مردم و شهروندان از حقوق سیاسی نظارت بر قدرت سیاسی برخوردارند، بلکه فراتر از آن کارگزاران نظام سیاسی نیز موظفاند استیضاح از خود را قانونی تلقی کرده، برای پاسخ دادن یا قبول خطا و اشتباه‌هایشان حاضر شوند. امام علی (علیه‌السلام) در این زمینه می‌فرماید: «... و اگر مردم جامعه درباره تو بدگمان شدند و گمان ظلم و تعدی نمودند، عذر خود از موضع یا رفتاری که موجب بدگمانی مردم شده، آشکار کن و با آشکار کردن حق و واقع، گمان‌های ناشایست آنان را درباره خود منتفی کن، زیرا این اعتذار و کشف حقیقت، ریاضتی است برای نفس تو و لطف و مهربانی است به مردم و این اعتذار نیاز ترا برطرف می‌سازد و مردم را هم بر مبنای حق استوار می‌نماید» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). استاد محمدتقی جعفری در شرح این فراز از گفته‌های حضرت به فواید پاسخ‌گویی و رفع سوءظن مردم نسبت به دولت و کارگزاران اشاره کرده، می‌گوید: این جریان چند نتیجه دربردارد: ۱- اگر بدگمانی مردم اتهام و خلاف واقع باشد آشکار می‌شود و در نتیجه، شخصیت زمامدار لکه‌دار نمی‌شود؛ ۲- کوشش برای رفع اتهام و بدگمانی نوعی ریاضت نفس و قرار گرفتن در مسیر کمال است؛ ۳- رفع بدگمانی به مردم آرامش می‌دهد و اطمینان و اعتماد آنان را به دولت و کارگزاران جلب می‌کند (جعفری، ۱۳۸۸). اصل نظارت و پاسخ‌گویی کارگزاران به مردم که در واقع بیانگر اهمیت جایگاه مردم و حقوق سیاسی و اجتماعی آنان می‌باشد، همواره در متون و منابع دینی مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. برخی از تعالیم دینی اسلام ضمن تأکید بر این اصل، مردم را به سوی نظارت، استیضاح و کنترل قدرت سیاسی فرا خوانده، زمینه‌های مشارکت عملی آنان را در تعیین سرنوشت سیاسیشان فراهم می‌سازد. امام علی (علیه‌السلام) این نکته را به‌عنوان سیره سیاسی ماندگار از خود به‌جای گذاشت. حضرت همزمان با معرفی نامه و دستورالعمل‌های حکومتی که حین گماردن والیان و کارگزاران به آنان می‌داد، همواره مردم محل مأموریت را مخاطب قرار داده، آنان را برای نظارت بر حاکمشان فرا می‌خواند. در همین زمینه حضرت زمانی که عبدالله بن عباس را به حکومت بصره گماردند، پس از ارائه دستورالعمل‌های لازم به وی، خطاب به مردم فرمودند: «ای مردم، من عبدالله بن عباس را جانشین خود بر شما قرار دادم، سخن او را بشنوید و فرمان او را تا هنگامی که از فرمان‌های خدا و رسول اطاعت

می‌کند، اطاعت کنید، اگر میان شما بدعتی پدید آورد یا از حق منحرف شد بدانید او را از فرماندهی بر شما عزل خواهیم کرد» (نهج البلاغه، نامه ۷۲). آنچه آمد تنها یک نمونه از اهتمام پیشوای دینی مکتب اسلام است به اصل نظارت مردم و پاسخ‌گویی دولت و کارگزاران نظام سیاسی است. سیره سیاسی پیشوایان معصوم و گفتار حکیمانه آنان در این زمینه بیش از آن است که در این مجال بگنجد.

۸. آزادی انتقاد

انتقاد عملکرد افراد و مجموعه‌های سیاسی، به‌ویژه دولتمردان و کارگزاران نظام سیاسی، یکی از ابزارهای مهم تصحیح عملکرد، رفع نقایص و کاستی‌ها و کارآمد ساختن سیستم سیاسی محسوب می‌شود. نظریه پردازان سیستمی که مجموعه‌ای از اجزا و عناصر نظام سیاسی را مورد توجه قرار داده، ناکارآمدی در یک بخش نظام را موجب ناکارآمدی دیگر اجزای آن عنوان می‌کنند، برای رفع نقایص و کارآمدتر کردن سیستم سیاسی، از مکانیزم انتقال اطلاعات، نقایص و ناکارآمدی نظام سیاسی با عنوان «بازخوران» یاد می‌کنند. بازخوران در واقع نقش اطلاع‌رسانی در زمینه کاستی‌های سیستم را بازی می‌کند و از نظریه‌ها، انتقادات و موضع‌گیری‌های مردم در مقابل دولت تشکیل می‌شود. بنابراین، انتقاد از نظام سیاسی یا عملکرد افراد برای تصحیح رفتار و رفع نواقص یکی از بازخوران مهم سیستم سیاسی است که به کارآمدتر کردن و تداوم بیشتر سیستم سیاسی یاری می‌رساند. بر این اساس، انتقاد سازنده پدیده‌ای است که در اندیشه سیاسی اسلام جایگاه خاصی دارد. هر چند عنوان نقد و انتقاد به صورت خاص بیان نشده، اما آنچه با عنوان «نصیحت» و «امر به معروف و نهی از منکر» آمده است، به وضوح این عنوان را دربر می‌گیرد، زیرا نهی از منکر در واقع همان نقد عملکرد افراد و مجموعه‌های سیاسی است. از این منظر، فرهنگ سیاسی اسلام را می‌توان فرهنگ نقد و انتقادپذیری عنوان کرد، زیرا در این فرهنگ نه تنها انتقاد دارای رجحان، اهمیت و جنبه‌های مثبت و سازنده است، بلکه فراتر از آن به عنوان وظیفه‌ای عام در درون جوامع اسلامی مطرح می‌شود. امام علی (علیه السلام) که به اعتقاد شیعیان خلیفه بلافصل نبی مکرم و به اعتقاد اهل سنت از خلفای رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بود، در زمان تصدی خلافت اسلامی نه تنها کارگزاران و والیان خود را به انتقادپذیری توصیه می‌کند،

بلکه خود شخصاً شدیدترین انتقادهای را پذیرا می‌شود که گاه با لحن تند صورت می‌گرفت. اما حضرت همچنان با آرامش و خونسردی و دادن پاسخ منطقی، فرد منتقد را قانع می‌ساخت. اعتراض مالک اشتر به امام علی (علیه‌السلام) مبنی بر اینکه چرا فرزندان عباس را به کار گمارده است، تنها یک نمونه از روح انتقادپذیری آن حضرت است که با کمال متانت ضمن پاسخ منطقی می‌فرمایند: «اگر افراد لایق‌تر از آنان سراغ داری معرفی کن» (ابن ابی‌الحدید، ۱۰۸۴ق، ج ۱۵، صص. ۹۸-۹۹). امام علی (علیه‌السلام) در عهدنامه خود به مالک‌اشتر ضمن بازگو کردن وظایف و اوصاف حاکم اسلامی، انتقادپذیری را یکی از اوصاف او عنوان کرده، می‌فرمایند: «... و آن‌کس را بر دیگران بگزین که سخن تلخ حق را به تو بیشتر گوید و در آنچه کنی یا گویی - و خدا آن را از دوستانش ناپسند دارد - کمتر یاری‌ات کند» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

آزادی نقد و انتقاد از سویی به معنای آزادی افکار و اندیشه‌های مخالف است که در قالب اجتماع‌ها، احزاب و دسته‌جات سیاسی گرد هم آمده‌اند، زیرا علاقه‌مندان به نظام حاکم یا کارگزاران سیاسی کمبودها و نقایص را کمتر احساس می‌کنند و یا حتی در صورت احساس چنین مسائلی به دلیل علاقه‌مندی وافر، کمتر به انتقاد و نقد روی می‌آورند و عمدتاً مخالفان نظام سیاسی و افرادی که با دید انتقادی به مسائل می‌نگرند بیشتر به انتقاد روی می‌آورند. انتقاد مخالفان در چهارچوب کلیت نظام سیاسی حاکم، با هدف تصحیح عملکرد و کارآمدتر نمودن نظام سیاسی کاملاً آزاد بوده و مورد استقبال می‌باشد. امام علی (علیه‌السلام) در برخوردی که با «طلحه و زبیر» دارد سیره خویش را در مورد آزادی انتقاد و آزادی مخالفان رقم می‌زند. طلحه و زبیر پس از اینکه از سهم شدن و سوءاستفاده از دستگاه خلافت مأیوس شده، عازم مکه شدند و برای این امر از امام (علیه‌السلام) اجازه خواستند. امام فرمودند: «ترجیح می‌دهم همین‌جا بمانید، ولی آنان اصرار کرده، گفتند که: قصد عمره دارند. حضرت فرمودند: خوب می‌دانم که قصد عمره ندارید و با نیت شرّ خود در صدد فتنه هستید، ولی با این حال شما را به ماندن در مدینه مجبور نمی‌کنم» (الجمعل، آیه ۱۶۶) این در حالی بود که برخی از اصحاب هوشیار امام علی (علیه‌السلام) بر توطئه آن دو آگاه بودند و به امام تذکر دادند تا از عزیمت آنان به مکه جلوگیری کنند (الجمعل، آیه ۱۶۶). ولی امام فرمود: خود می‌دانم ولی آنها آزاد هستند و من کسی را به کاری مجبور نمی‌کنم. بنابراین، نصیحت کارگزاران

نظام اسلامی و انتقاد از آنان برای تصحیح عملکردشان با بحث مشارکت سیاسی و مقوله «حزب» ارتباط دو سویه‌ای دارد: از یک‌سو پذیرش چنین عناصری در درون فرهنگ سیاسی اسلام بیانگر اهتمام به امر مشارکت سیاسی و تمهید زمینه‌های نظری آن محسوب می‌شود و از سوی دیگر انجام و اعمال این حقوق در حکومت اسلامی با توجه به پیچیدگی‌های قدرت سیاسی در عصر حاضر مستلزم سازمان‌دهی و نهادینه کردن سیستم نظارت، نصیحت و نقد نظام سیاسی است.

نتیجه‌گیری

به‌لحاظ ایدئولوژی، احزاب می‌توانند بیانگر منافع طبقاتی یا فرهنگ قومی - نژادی باشند؛ ریشه در مذهب یا علایق ماده‌گرایانه داشته باشند و یا با رد هر گونه ایدئولوژی، خصلتی عوام‌گرایانه داشته باشند و یکپارچگی و یکسان بودن را بر تفاوت و تنوع ترجیح دهند. از نظر سازمان نیز احزاب ممکن است به تشکیلات کوچک و بسیج محدود و متناوب مردم گرایش داشته باشد یا به مشارکت سیاسی گسترده جامعه اعتقاد داشته باشد و به ایجاد سازمان‌های مرکزی بپردازد (اسمیت، ۱۳۷۸، صص. ۵۸-۶۱). دوروزه، احزاب سیاسی را بر حسب ابعاد و ساخت به دو دسته احزاب توده‌ای و احزاب کادری تفکیک می‌کند. احزاب مردمی از گروه‌های کثیر مردمی تشکیل می‌شوند. آنها از نظر مالی به حق عضویت اعضا متکی‌اند و همین باعث مردم‌سالار بودن بیشتر آنها می‌شود. این احزاب در پی جذب هر چه بیشتر توده‌ها هستند و از طریق آموزش سیاسی و سلسله مراتب حزبی می‌کوشند بهترین‌ها را برای زمامداری تربیت کنند. در مقابل، احزاب کادری، تنها زبندگان و طبقات خاص را برمی‌گزینند. این احزاب، دامنه محدودی دارند و به‌جای کمیت بر کیفیت اعضا تأکید می‌کنند. احزاب کادری نه به حق عضویت که به منابع مالی صاحبان ثروت اتکا دارند. پذیرفته‌شدن در احزاب کادری، مراحل دقیقی را طی می‌کند تا شایستگی و صلاحیت فرد مورد تأیید حزب قرار گیرد. در مجموع احزاب کادری، احزابی بسته محسوب می‌شوند (دوروزه، ۱۳۵۷، صص. ۹۶-۹۷). الدرسولد دسته سومی را تحت عنوان گروه‌سالار به این تقسیم‌بندی می‌افزاید. احزاب گروه‌سالار به احزاب مردمی شبیه هستند، اما به‌رغم انسجام کافی، سلسله مراتب حزبی قوی ندارند. در این احزاب، نمایندگان افراد و گروه‌های مختلف، امور

حزبی را اداره می‌کنند. کرچ هایمر نیز نوع سومی برای احزاب سیاسی قائل است که آنها را فراگیر می‌نامد. احزاب فراگیر، صورت انطباق یافته احزاب مردمی با تحولات اجتماعی است که به‌رغم جذب عوام، به گروه‌های منافع نیز نظر دارند. آنها بر خلاف احزاب مردمی که به تربیت نیروهای حزبی اهمیت می‌دهند و نگاه بلندمدت دارند، معطوف به پیروزی‌های سریع و آنی در انتخابات هستند. به همین دلیل بیش از آنکه به دنبال تغییرات عمیق باشند، برنامه‌هایی برای حل مشکلات مقطعی و آنی مردم ارائه می‌دهند تا آرای بیشتری کسب کنند (ایوبی، ۱۳۷۹، صص. ۱۴۶ و ۱۵۰-۱۵۴). علی‌رغم پذیرش جهانی مردم‌سالاری به‌منزله شکل مطلوب حکومت و پنداشتن احزاب به‌مثابه اجزاء لاینفک مردم‌سالاری، بدبینی‌هایی نسبت به کارکرد احزاب وجود دارد. استروگرسکی به نقش فساد در گسترش احزاب اشاره می‌کند و آنان را به‌صورت فرقه متعصبی می‌بیند که فقط به مسائل خود توجه می‌کند و از نیازهای مردم غافل است. میخلز به شکل‌گیری الیگارشسی در احزاب توجه می‌کند و آن را مانعی میان رهبری و توده مردم می‌داند. به اعتقاد وبر، نظام حزبی به تنزل اعضای حزب به «حیوان رأی دهنده و کاملاً منضبط» می‌انجامد و نمایندگان آن در پارلمان صرفاً مجری نظرات رهبر حزب به‌شمار می‌آیند. به این ترتیب دیوان‌سالاری، الیگارشسی و شخصی شدن قدرت از معایب احزاب برشمرده شده‌اند (نقیب‌زاده، ۱۳۹۲، صص. ۲۵-۲۸). با توجه بر مطالب فوق مشخص می‌شود که تعاریف و دیدگاه‌های متفاوتی درباره کارکرد حزب وجود دارد. در یک دسته‌بندی می‌توان تعاریف درباره حزب را به سه‌صورت بیان کرد: تعاریف مبتنی بر: ۱- نهاد، ۲- کارکرد، ۳- اهداف. از ادغام رویکردهای فوق می‌توان تعریف نسبتاً جامع و مانع زیر را ارائه کرد. حزب سیاسی، تشکلی است که دارای ویژگی‌های زیر باشد:

۱- از نظر ساختاری دارای سازمانی مستمر و بادوام باشد که بتواند عمری طولانی‌تر از بنیانگذارانش داشته و فزون بر مرکز سیاسی کشور، شعباتی نیز در سطح کل کشور داشته باشد؛

۲- از نظر کارکردی در صدد بسیج افراد برای دستیابی به مقام‌های دولتی باشد؛

۳- از نظر اهداف، دارای برنامه‌ها و طرح‌هایی باشد که به نام آنها خواهان بسیج رأی‌دهندگان بوده و قدرت‌طلبی خود را توجیه کند (ایوبی، ۱۳۷۹، صص. ۴۰-۵۰).

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابراهیم، فؤاد (۱۹۹۸م). *الفقه والدولة الفكر السياسي الشيعي*. لبنان: دار الكنوز الادبية.
۴. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله (۱۰۸۴ق). *شرح نهج البلاغه*. بی جا: بی نا.
۵. ابوفارس، محمد عبدالقادر (۱۳۶۵). *النظام السياسي في الاسلام*. عمان: دارالفرقان.
۶. اسمیت، بی سی (۱۳۷۸). *احزاب سیاسی و کثرت گرایی در جهان سوم*. ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ش ۱۴۱ و ۱۴۲، ص ۵۸-۶۹.
۷. انصاری، ابراهیم (۱۳۷۷). *نظریه های قشر بندی اجتماعی و ساختار تاریخی آن در ایران*. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۸. ایوبی، حجت الله (۱۳۷۹). *پیدایی و پایایی احزاب سیاسی در غرب*. تهران: سروش.
۹. ایوبی، حجت الله (۱۳۸۲). *اکثریت چگونه حکومت می کند*. تهران: سروش.
۱۰. جابری، محمد عابد (۱۹۷۶م). *قضايا في الفكر المعاصر*. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۱۱. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۵). *ترمینولوژی حقوق*. تهران: ابن سینا.
۱۲. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۸). *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*. تهران: مؤسسه و تدوین آثار علامه جعفری.
۱۳. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۷۷). *اندیشه سیاسی شهید رابع امام سید محمدباقر صدر*. تهران: وزارت امور خارجه.
۱۴. حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۵). *الحياة*. ترجمه احمد آرام. بی جا: بی نا.
۱۵. خمینی، روح الله (۱۴۰۹ق). *تحریر الوسيلة*. بی جا: بی نا.
۱۶. دوروزه، موریس (۱۳۵۷). *احزاب سیاسی*. ترجمه رضا علومی، تهران: امیرکبیر.
۱۷. صدر، سید محمدباقر (۱۳۸۱). *خلافة الانسان و شهادة الانبياء*. بی جا: بی نا.
۱۸. صدر، سید محمدباقر (۱۳۵۰). *آزادی در قرآن*. ترجمه هادی انصاری، تهران: انتشارات روزبه.
۱۹. طباطبائی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۹۶). *حقوق اساسی*. تهران: بی نا.
۲۰. عتوم، محمد عبدالکریم (۱۹۹۸م). *النظرية السياسية المعاصر للشيعه*. بی جا: بی نا.

۲۱. عماره، محمد (۱۹۸۹م). *الاسلام والتعددية*. بی‌جا: بی‌نا.
۲۲. فیرحی، داوود (۱۳۷۵). «فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام». *فصلنامه نقد و نظر*، سال دوم، (۳ و ۴)، تابستان و پاییز، صص. ۷۳-۳۸.
۲۳. قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۷۴). «اعتبار رأی اکثریت». *فصلنامه حکومت اسلامی*، (۶)، صص. ۱۳۱-۱۵۵.
۲۴. لپیست، مارتین (زیر نظر) (۱۹۲۲م). *دائرة المعارف دموکراسی*. بی‌جا: بی‌نا.
۲۵. مصباح، محمدتقی (۱۳۷۷). *حقوق و سیاست در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
۲۷. منتظری، حسینعلی (۱۳۰۱). *دراسات فی ولایة النقیه*. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۲۸. میراحمدی، منصور (۱۳۷۹). *مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان*. قم: حوزه علمیه قم.
۲۹. نقیب‌زاده، احمد (۱۳۹۲). «زمینه‌های مساعد و نامساعد تحزب در جمهوری اسلامی، در مشارکت سیاسی، احزاب، انتخابات». *مجموعه مقالات همایش*. تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی وزارت کشور.



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني