

# امامت و مؤلفه‌های دموکراسی

منصور میراحمدی\*

## چکیده

امامت، رکن اساسی اندیشه سیاسی شیعه است و هرگونه نظریه پرداززی درباره نظام سیاسی شیعه در دوران غیبت در نسبت با آن معنا می‌یابد. بر این اساس، در این مقاله، تلاش می‌شود با تحلیل مفهومی دموکراسی و توضیح مؤلفه‌های ذاتی و زمینه‌ای آن به نسبت سنجی امامت با مؤلفه‌های یاد شده پرداخته شود. از دیدگاه مقاله حاضر، امامت با مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی سازگاری دارد، ولی مؤلفه‌های زمینه‌ای آن را بر نمی‌تابد. از این رو، در دو بخش جداگانه با توضیح مقصود خود از مؤلفه‌های ذاتی و زمینه‌ای بر مبنای تحلیل مفهومی دموکراسی، به نسبت سنجی یاد شده پرداخته می‌شود.

**واژگان کلیدی:** امامت، دموکراسی، مؤلفه‌های ذاتی و زمینه‌ای، اقتدار جمعی، مشارکت مردمی، فردگرایی.

\* استادیار دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

## طرح مسئله

بی‌تردید هرگونه نظریه‌ای درباره نظام سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه، در ارتباطی تنگاتنگ با امامت به عنوان نظم سیاسی آرمانی شیعیان است. مطالعه الگوهای نظری مختلفی که از آغاز دوران غیبت تاکنون در اندیشه سیاسی شیعیان مطرح شده است، امامت را به عنوان نقطه عزیمت و یا تأمین کننده مبنای مشروعیت نظام‌های سیاسی یاد شده نشان می‌دهد. اندیشمندان شیعه در بحث از مشروعیت نظریه خود درباره نظام سیاسی، بیشتر به امامت و آموزه‌های آن استناد کرده‌اند و نوع نسبت میان نظریه آنان با الگوی امامت، تعیین کننده میزان اعتبار نظریه یاد شده بوده است.

به طور کلی می‌توان نظریه‌های سیاسی در اندیشه سیاسی شیعیان را در سه الگوی کلی «نظم تقیه‌ای»، «نظم سلطانی» و «نظم دموکراتیک» جای داد. در الگوی نخست، نظریه پردازان کوشیده‌اند الزام‌های زندگی سیاسی تقیه‌ای در غیاب نظم سیاسی مشروع توضیح دهند. الگوی دوم، مبنای مشروع برای زندگی سیاسی در دوران نظم سلطانی و یا هماهنگ سازی آن با لوازم شرعی برای کسب مشروعیت را تدارک دیده است. در هر دو الگو، «امامت» به مثابه نظم سیاسی آرمانی، تغذیه کننده مبنای مشروعیت تلقی گردیده و نظریه پردازان با توجه به آن گزاره‌های نظریه خود را تنظیم کرده‌اند، ولی در الگوی سوم، به ظاهر تلاش نظری متفاوتی در پیش گرفته می‌شود. در الگوی نظم دموکراتیک، ارائه الگویی از نظام سیاسی دموکراتیک اما دینی، دستگاه فکری اندیشمندان شیعه را با مسئله بسیار مهمی روبه‌رو می‌سازد که بیش از هر عاملی، تحت تأثیر نسبت سنجی آن با الگوی امامت است. به دیگر سخن، در دوران حاضر که می‌توان از آن به نوعی به غلبه نظم دموکراتیک - دست کم نظری - تعبیر کرد، نظریه پرداز نظام سیاسی شیعی با این پرسش بسیار مهم روبه‌رو می‌شود که چه نسبتی میان امامت و آموزه‌های آن با الگوی نظم دموکراتیک وجود دارد؟ آیا نظریه امامت، مبنای مشروعیت نظام سیاسی دموکراتیک را تأمین می‌کند؟

پرسش‌های یاد شده را به طور دقیق‌تر می‌توان این‌گونه مطرح کرد: نسبتی میان امامت و مؤلفه‌های دموکراسی برقرار است؟ در پاسخ به این پرسش تلاش می‌شود بر این گزاره چونان فرضیه مقاله استدلال شود که «نظریه امامت مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی را بر می‌تابد، ولی با مؤلفه‌های زمینه‌ای آن ناسازگاری دارد». آزمون این فرضیه و استدلال بر آن، نیازمند اشاره‌ای گذرا به مفاهیم امامت و دموکراسی به عنوان مفاهیم اصلی مقاله است.

## مفاهیم امامت

اگرچه واژه امامت، ریشه‌ای قرآنی دارد، ولی در اصطلاحات سیاسی صدر اسلام کاربرد چندانی نیافته است. بی‌تردید، مهم‌ترین عامل آن را می‌توان در ماجرای سقیفه و نوع شکل‌گیری خلافت جست. شکل‌گیری این حادثه، واژه «خلافت» را در ادبیات سیاسی و گفت‌وگوهای رایج این دوران وارد ساخت. خلافت تاریخی، به عنوان نخستین و به مراتب بزرگ‌ترین و مهم‌ترین نهاد حاکم در تاریخ اسلام، با درگذشت پیامبر ﷺ و انتصاب ابوبکر به جانشینی آن حضرت، در ریاست جامعه اسلامی آغاز می‌شود. (لوئیس، ۱۳۷۸: ص ۹۳) بدین ترتیب، واژه «خليفة رسول الله» اگر چه در آغاز کمتر به کار می‌رود، ولی به تدریج از پر کاربردترین واژگان در تاریخ اسلام گشت (قادری، ۱۳۷۵: ص ۵۸). به موازات آن، واژه امامت در محاوره‌های سیاسی چندان به کار گرفته نمی‌شود، هر چند بعدها در برخی از متون فقهی در مفهوم جانشینی پیامبر کاربرد یافت. (ماوردی، ۱۴۰۶: ص ۵) این مهم بیانگر آن است که دگرگونی‌های سیاسی پس از رحلت پیامبر ﷺ زمینه بر جسته شدن مفهوم خلافت را فراهم ساخته است. با وجود این، به نظر می‌رسد، با فراهم شدن زمینه‌های نظری و عینی لازم برای هویت‌یابی شیعیان در دوران غیبت، مفهوم «امامت» به عنوان مفهوم کانونی اندیشه سیاسی شیعیان مطرح می‌گردد و بر اساس آن، دیگر مفاهیم و اصطلاح‌های سیاسی منظومه فکری - سیاسی شیعیان، مفصل‌بندی می‌گردد. بدین سان، اندیشمندان شیعه با تدارک بنیان‌های کلامی و قرآنی لازم، مجموعه گزاره‌هایی را تنظیم و ارائه کردند که از آن‌ها به «نظریه امامت» می‌توان تعبیر کرد. بدین ترتیب، امامت یکی از اصول دین در نظر شیعه و از ارکان ساختار منطقی اندیشه سیاسی شیعی شمرده می‌شود. (حسن عباس، ۱۳۸۳: ص ۴۳۱) صورت‌بندی مفاهیم و آموزه‌های این اصل اعتقادی در ساحت سیاسی، امامت را به عنوان الگوی آرمانی نظام سیاسی شیعی بدل ساخته و چونان الگوی تداوم بخش نبوت در دوران ختم نبوت معرفی کرده است. از دیدگاه شیعه، امامت، بر مبنای نیاز دائمی بشر به رهبری معصوم و هدایت یافته از سوی خداوند در جهان است. (لمبتن، ۱۳۷۹: ص ۲۶۲) از این رو، به باور عالمان شیعه، «امامان جانشینان انبیا در اجرای احکام و اقامه حدود و محافظت از شریعت و تأدیب مردم [به هدایت الهی] هستند» (مفید، ۱۴۱۴: ص ۶۵) بنابر این دیدگاه، «امام شریعت را حفظ می‌کند و آن را از کم و زیاد

شدن [ تحریف ] نگاه می‌دارد و اعتقاد مکلفان به وجود امام و صدور حکم بر آنان در هر زمان، موجب دوری آنان از فساد و نزدیکی آنان به صلاح و درستی می‌گردد و این مطلب به ضرورت روشن است». (حلی، ۱۴۰۷: ص ۳۶۳) شیعه بر اساس چنین جایگاهی، ضرورت و وجوب امامت را با قاعده لطف توضیح می‌دهد. به گفته خواجه نصیر الدین طوسی، «وجود امام لطف است و لطف بر خداوند لازم است و این نوع لطف، امامت نامیده می‌شود». (همان: ص ۳۶۲)

بر اساس این استدلال، مهم‌ترین شرط امام، عصمت است. در تبیین معنای عصمت، بر خورداری از علم خاص مورد توجه قرار می‌گیرد. در نتیجه، تنها راه شکل‌گیری امامت «نص و نصب» الهی معرفی می‌شود. به گفته علامه حلی «واجب است امام معصوم باشد و عصمت امر پنهانی است که غیر از خداوند بدان آگاه نیست. پس واجب است از سوی خداوند منصوب شود؛ زیرا تنها او به این شرط آگاه است». (همان: ۳۶۶)

بنابراین، امامت از اصول اعتقادی و در تداوم نبوت است. به همین دلیل، بر خورداری امام از دو ویژگی عصمت و علم الهی لازم و تنها راه شکل‌گیری آن نص و نصب الهی دانسته می‌شود. امامت با چنین مفهومی، الگوی آرمانی نظام سیاسی از دیدگاه شیعه پس از پیامبر ﷺ تلقی می‌گردد و همچون نبوت دارای سه شأن تبلیغ دین، قضاوت و اداره جامعه است.

## دموکراسی

اگر چه دموکراسی را مفهومی اساساً مجادله بر انگیز دانسته‌اند (بال و دگر، ۱۳۸۲، ص ۲۸)، ولی چندین تعریف از آن ارائه شده است که رایج‌ترین آن‌ها را می‌توان «نظامی که در آن مردم بر خود حکومت می‌کنند» (کوهن، ۱۳۷۳: ص ۲۲) دانست. این تعریف بر گرفته از معنای اصلی این واژه است. دموکراسی از واژه دموکراسیا (democratia) گرفته شده که ریشه‌های آن دو واژه دمو (به معنی مردم) و کراتوس (به معنای حکومت) است. بر اساس این ترکیب اشتقاقی، دموکراسی به معنای نوعی حکومت است که در آن بر خلاف حکومت‌های موناشرشی و اشرافی، مردم حکومت می‌کنند. (هلد، ۱۳۷۸: ص ۱۴) با وجود این، با فاصله گرفتن از این تعریف مفهومی، اختلاف نظر فراوانی درباره دموکراسی به چشم می‌خورد. کارل کوهن با اشاره به تعریف‌های دیگری همچون «حکومت بر پایه

رضایت» «فرمان‌روایی اکثریت»، «حکومت با حقوق برابری برای همه» و «حاکمیت خلق» بیان می‌کند که «این گونه تعریف‌ها مختصر و مفید اگر چه معمولاً اشتباه نیستند، ولی نمی‌توانند به مطلب راه یابند». (کوهن، ۱۳۷۳: ص ۲۲)

به نظر می‌رسد با وجود تعریف‌های مختلف، همچنان مفهوم دموکراسی به گفته فیلیپ گرین در اواخر قرن بیستم نیز نه تنها یک مفهوم بحث بر انگیز، بلکه مفهومی کاملاً مبهم است. (گرین، ۱۹۹۳: ص ۲) بنابراین، در توضیح مفهوم دموکراسی مراجعه به تعریف‌های آن چه بسا راه‌گشا نباشد. به نظر می‌رسد بتوان به جای مراجعه به این تعریف‌ها، به تحلیلی مفهومی از دموکراسی، پرداخت. در تحلیل مفهومی دموکراسی، دو دسته از مؤلفه‌های مفهومی را می‌توان یافت: مؤلفه‌های ذاتی (جوهری) و مؤلفه‌های زمینه‌ای. مقصود از مؤلفه‌های ذاتی، مؤلفه‌هایی هستند که تشکیل دهنده مفهوم (concept) دموکراسی هستند، ولی مؤلفه‌های زمینه‌ای، مؤلفه‌هایی هستند که در زمینه فکری و فلسفی خاصی به مفهوم افزوده شدند یا مورد تأکید قرار گرفتند تا برداشت (conception) خاصی از دموکراسی را پدید آورند. بنابر این، «مفهوم» هم بر مؤلفه‌های اساسی یک واژه یا اصطلاح دلالت می‌کند که در طول تاریخ کاربرد آن واژه، به طور پیوسته در مدلول آن حضور بوده است، ولی «برداشت» بیانگر افزوده‌ها و تأکیدهایی است که بینش‌ها، مکتب‌ها و اندیشمندان مختلف با تکیه بر پیش فرض‌های خاصی، در کاربرد آن واژه همواره در نظر داشته‌اند. در واقع، برداشت همان تعریفی است که از یک مفهوم ارائه می‌گردد. از این رو، مفهوم واحد است، ولی برداشت‌ها از آن می‌تواند فراوان باشد. در مفهوم، هیچ گونه ارزش‌گذاری وجود ندارد و مؤلفه‌های آن بار ارزشی خاصی را تداعی نمی‌کنند، ولی در برداشت به دلیل دخالت پیش فرض‌ها و پیش دانسته‌ها و مبانی فکری، نوعی ارزش‌گذاری می‌تواند صورت گیرد. به همین دلیل، بینش‌ها و ارزش‌های پذیرفته شده افراد و مکتب‌ها هیچ گونه تأثیری بر مفهوم یک واژه و مؤلفه‌های ذاتی آن بر جای نمی‌گذارد، ولی در برداشت‌ها از آن می‌تواند تأثیر گذار باشد. به رسمیت شناختن محدودیت‌هایی برای یک مفهوم، نتیجه این تأثیر گذاری است.

بنابر این رویکرد، می‌توان گفت دموکراسی همچون دیگر واژگان مهم در حوزه فلسفه سیاسی مفهومی واحد و درعین حال، برداشت‌های متعددی دارد. دموکراسی دارای مفهومی واحد و جهان شمول است که در بر گیرنده مؤلفه‌های ذاتی آن است، ولی از آن برداشت‌ها بی‌متعددی در طول تاریخ و اندیشه سیاسی ارائه گردیده است. پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های مقبول مکتب‌های فکری مختلف در توجیه عناصر و مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی،

تقریرهای مختلفی از دموکراسی ارائه کرده‌اند که نتیجه آن‌ها شکل‌گیری برداشت‌های مختلف از دموکراسی است. در این برداشت‌ها از دموکراسی، مؤلفه‌های افزوده، یا مورد تأکید قرار می‌گیرد و یا بر اساس آن‌ها بر مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی استدلال می‌شود که از این دسته از مؤلفه‌ها می‌توان به مؤلفه‌های «زمینه‌ای» تعبیر کرد. برداشت‌هایی همچون لیبرال - دموکراسی و سوسیال - دموکراسی، حاصل فراهم آمدن مؤلفه‌هایی است که در مقاله حاضر از آن‌ها به مؤلفه‌های زمینه‌ای تعبیر می‌شود. این برداشت‌ها در واقع تعریف‌های مختلفی از مفهوم واحد و مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی هستند که تحت تأثیر بینش‌ها و ارزش‌های مکتب‌های فکری مختلف ارائه شده‌اند.

به باور ما، نظریه امامت با توجه به تعریفی که گذشت، مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی را بر می‌تابد، ولی با مؤلفه‌های زمینه‌ای آن ناسازگاری جدی دارد. در ادامه، به تفکیک، با اشاره‌ای به این دو دسته از مؤلفه‌های دموکراسی، به نسبت سنجی آنها با نظریه امامت و آموزه‌های آن می‌پردازیم.

## امامت و مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی

مفهوم دموکراسی به معنای «حکومت مردم» است. مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی، مؤلفه‌هایی است که «حکومت مردم» را شکل می‌دهد و ابهام موجود در آن را بر طرف می‌سازد. ابهام در مفهوم حکومت مردم، برخاسته از دو پرسش اساسی نسبت به ماهیت این نوع حکومت و چگونگی تحقق آن است. ماهیت حکومت مردم چیست و چگونه شکل می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد، دو مؤلفه «جمعی بودن اقتدار» و «مشارکت مردمی» چونان مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی با توضیح ماهیت دموکراسی و چگونگی تحقق آن، می‌توانند مفهوم واحد دموکراسی به مثابه حکومت مردم را توضیح دهند. در واقع، مؤلفه نخست با پاسخ به پرسش اول، ماهیت حکومت مردم را نشان می‌دهد. براین اساس، قدرت و اقتدار در دموکراسی از ماهیت جمعی برخوردار است و نه فردی یا گروهی. حکومت مردم، نه حکومت فرد است و نه حکومت گروه و طبقه خاص. مؤلفه دوم نیز به پرسش دوم پاسخ می‌دهد و نمایانگر چگونگی شکل‌گیری این نوع نظام سیاسی است. دموکراسی، حکومتی است که در آن، مردم نظام سیاسی را شکل می‌دهند و با مشارکت خود آن را اداره می‌کنند. این نوع حکومت براساس زور، خون، نژاد و دیگر معیارهای طبیعی و یا غیر طبیعی شکل

نمی‌گیرد و در آن، همه مردم صرف نظر از این معیارها از حق مشارکت در فرایندهای آن برخوردار می‌گردند. بر این اساس، مؤلفه مشارکت مردمی در درون خود، مفهوم «برابری» را نیز در بر می‌گیرد. مردم در این نوع نظام سیاسی از حق برابر در تأسیس و مشارکت در تعیین سرنوشت خود برخوردار می‌شوند. بنابراین، کاهش مؤلفه‌ها به دو مؤلفه یاد شده بر اساس تحلیل مفهومی دموکراسی و در جهت توضیح مفهومی آن است. از این رو، این کاهش‌گرایی برپایه روش تحلیل مفهومی قابل پذیرش به نظر می‌رسد. هرچند می‌توان بر این تحلیل مفهومی با مراجعه به تعریف‌ها متعدد از قدیم تاکنون و نیز تحلیل آن‌ها، استدلال کرد. از این رو، پیش از بررسی نسبت امامت با این دو مؤلفه ذاتی دموکراسی، اشاره‌ای گذرا به برخی از تعریف‌ها از دموکراسی به منظور تأیید تحلیل مفهومی یاد شده لازم به نظر می‌رسد.

برای نمونه، آنتونی آربلاستر، با اذعان به ابهام در مفهوم دموکراسی، به منظور کشف هسته معنایی آن، بر این نکته تأکید می‌کند که در ریشه تمام تعریف‌های دموکراسی، هر چند هم نامشخص و پیچیده باشد، ایده قدرت جمعی و وضعیتی نهفته است که در آن قدرت و شاید اقتدار نیز به مردم متکی است. (آربلاستر، ۱۳۷۹: ص ۲۳) در این تعریف، بر مؤلفه قدرت / اقتدار جمعی تأکید گردیده است. در تعریفی دیگر از دموکراسی، این‌گونه بر مؤلفه دوم تأکید شده است:

«دموکراسی در مفهوم خود بیان‌کننده این آرمان است که تصمیم‌هایی که بر اجتماعی به عنوان یک مجموعه اثر می‌گذارد، باید با نظر کلیه افراد آن اجتماع گرفته شوند و همچنین کلیه اعضا باید از حق برابر برای شرکت در تصمیم‌گیری برخوردار باشند.» (بیتام و بویل، ۱۳۷۶: ص ۱۷)

در این تعریف به صراحت بر مؤلفه مشارکت مردمی توجه می‌شود. افزون بر اینکه پذیرش این مؤلفه خود به نوعی به مفهوم پذیرش جمعی بودن اقتدار نیز می‌تواند باشد. در تعریفی دیگر، می‌توان هر دو مؤلفه را یافت:

«دموکراسی، حکومت جمعی است که در آن، از بسیاری جنبه‌ها، اعضای اجتماع به طور مستقیم یا غیر مستقیم، در گرفتن تصمیم‌هایی که به آن‌ها مربوط می‌شود، شرکت دارند یا می‌توانند شرکت داشته باشند.» (کوهن، ۱۳۷۳: ص ۲۷)

این تعریف در جهت توضیح مؤلفه‌های ذاتی نکته‌های مهمی دارد. به همین دلیل، در مقاله حاضر، به عنوان تعریف مختار نسبت به مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی مورد توجه قرار می‌گیرد. یکی از این نکته‌ها، سازگاری جمعی بودن حکومت با امکان تصمیم‌گیری‌های فردی در حوزه‌هایی است که تصمیم‌گیری در آن‌ها به مردم مربوط نمی‌شود. به عبارت دیگر، در قلمرو اختیارات فردی حاکم قرار می‌گیرد. از این رو، در دموکراسی، مردم حق تصمیم‌گیری در اموری دارند که به آن‌ها مربوط می‌شود. نکته دوم، عمومیت مشارکت مردمی به عنوان مؤلفه ذاتی دموکراسی نسبت به مشارکت بالفعل و بالقوه است. در دموکراسی، مردم یا بالفعل مشارکت دارند و یا می‌توانند شرکت داشته باشند. در واقع، حق مشارکت برای مردم در دموکراسی به رسمیت شناخته می‌شود. به همین دلیل، به هنگام اعمال این حق، بر سازوکارهای مختلفی در «زمینه‌های» مختلف فکری، فرهنگی و عینی توجه می‌شود. در مفهوم ذاتی دموکراسی، اصل حق مشارکت صرف نظر از ساز و کارها به رسمیت شناخته می‌شود.

بنابر این، می‌توان به این جمع بندی اشاره کرد که دموکراسی به عنوان یک مفهوم و اصطلاح سیاسی در بر گیرنده دو مؤلفه ذاتی اقتدار جمعی و مشارکت مردمی است. این دو مؤلفه، دموکراسی را از دیگر مفاهیم و اصطلاح‌های سیاسی متمایز می‌گرداند. حکومتی که در آن اقتدار ماهیتی فردی داشته باشد و اراده فردی حاکم منبع اقتدار تلقی گردد و نیز حکومتی که در آن اقتدار ماهیتی گروهی داشته باشد و اراده اقلیت حاکم منبع اقتدار تلقی گردد، دموکراتیک نخواهد بود. این مؤلفه خود مشارکت مردمی را در پی می‌آورد و برای آنان حق مشارکت در تصمیم‌گیری‌های اساسی مربوط به آنان را، به رسمیت می‌شناسد. در ادامه به بررسی نسبت امامت با این مؤلفه‌ها می‌پردازیم.

## امامت و اقتدار جمعی

گفته شد که مقصود از اقتدار جمعی، نوعی از اقتدار است که خاستگاه آن نه اراده فردی و نه اراده گروهی است. جمعی بودن اقتدار بیانگر ماهیت و سرشت اقتدار است که برخاسته از اراده فردی حاکم و یا اراده اقلیت حاکم نیست، بلکه جماعت مردم بر خوردار از اقتدار تلقی می‌گردند. به همین دلیل، در این تلقی، حاکم تنها به دلیل برخوردارگی از شایستگی‌هایی، اقتدار جمعی را دریافت می‌کند و در اثر این شایستگی، مردم از حاکم و



حکومت اطاعت می‌کنند و حمایت جمعی از اقتدار شکل می‌گیرد. سرانجام به دلیل این شایستگی فردی و حمایت جمعی، حاکم بر حق، از بالاترین مرتبه توانایی کسب اطاعت بر خوردار می‌گردد. بدین ترتیب، مفهوم اقتدار جمعی تحقق می‌یابد. این نکته مهم‌ترین تفاوت اقتدار و قدرت را نیز نشان می‌دهد. قدرت، صرف توانایی کسب اطاعت است؛ در حالی که حق صدور دستور، فرمان، اجازه و غیره چه در حد ادعا باشد یا واقعی، در قلب موارد اعمال اقتدار است. (مک کالوم، ۱۳۸۳: ص ۲۲۸) به همین دلیل، اقتدار عبارت است از «حق صدور دستورها، فرمان‌ها، مجوزها و غیره بدون آنکه معمولاً باعث ایجاد مخالفت در اجتماع گردد و در ضمن کار آمد نیز باشد. (همان: ص ۲۳۰-۲۳۱) این تعریف از اقتدار به وضوح «رضایت» و «حمایت» را به عنوان شاخص‌های مفهومی آن نشان می‌دهد و در پی آن «اطاعت» شکل می‌گیرد. حال با توجه به مفهوم اقتدار جمعی با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که آیا امامت چنین مفهومی از اقتدار را بر می‌تابد؟ آیا اقتدار موجود در امامت، از نوع جمعی است یا فردی و گروهی؟ بدیهی است که پاسخ به این پرسش‌ها در پرتو تعریف امامت و تحلیل ماهیت آن امکان‌پذیر است. اگر چه در تعریف امامت، گاه دامنه مفهومی آن به گونه‌ای گسترش می‌یابد تا امامت انبیا را نیز شامل شود، در مقاله حاضر همان گونه که گذشت، مقصود از امامت، الگوی نظام سیاسی آرمانی شیعه امامیه است.

از دیدگاه امامیه، مدیریت اسلامی و امامت و ریاست بر امور دین و دنیای مردم به گزینش و انتصاب خداست که به وسیله پیغمبر و نصّ او اعلام و ابلاغ می‌شود. (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱: ص ۵۰) بر اساس این تعریف، خاستگاه امامت، اراده خداوند و شیوه تحقق آن نصّ پیامبر ﷺ دانسته می‌شود. بر این اساس، اقتدار به مفهوم قدرت مشروع امام در نظریه امامت، ماهیتی الهی می‌یابد. اقتدار امام ﷺ همچون پیامبر ﷺ امری الهی است که بر مردم اعمال می‌گردد. بنابر این، اثبات جمعی بودن ماهیت اقتدار امامت مستلزم تبیین ماهیت اقتدار الهی در زمین است و چنین تبیینی نیازمند بررسی ماهیت این اقتدار بر اساس آموزه‌های دینی به ویژه قرآن کریم است.

اگر چه مبانی قرآنی امامت را در واژگان قرآنی بسیاری همچون ولایت، امانت و اطاعت و... می‌توان بررسی کرد، برای اختصار، تنها به واژه «امامت» بسنده می‌کنیم. واژه امامت در دو صیغه مفرد «امام» و جمع «ائم» دوازده بار در قرآن کریم آمده است که در بسیاری از موارد آن به مفهوم حاکم و حاکمان و در برخی موارد به مفهوم کتاب راهنما به کار رفته است.

وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ. (بقره (۲): ۱۲۴)

هنگامی که پروردگار ابراهیم را در موارد گوناگون آزمود و او آن‌ها را با موفقیت انجام داد، خداوند فرمود: من تو را برای مردم امام قرار می‌دهم. او پرسید: آیا فرزندانم نیز به این مقام می‌رسند؟ خداوند فرمود: عهد من به ستمکاران نمی‌رسد.

بر اساس این آیه، امامت عهد و پیمان میان امام و خداوند است. در نتیجه، یک نوع امانت تلقی می‌شود. همچنین واگذاری آن نیازمند برخورداری از شایستگی‌هایی است که در این آیه از آن‌ها به عنوان نبود ستمگری یاد شده است. علامه طباطبایی با اشاره به اقوال مختلف در تفسیر این آیه و اشاره به شأن نزول آن، امامت را در این آیه غیر از نبوت می‌داند و پس از بررسی مفصل معنای آیه نتیجه می‌گیرد:

۱. واجب است امام از گمراهی و گناه معصوم باشد، وگرنه نمی‌تواند هدایتگر باشد؛

۲. کسی که معصوم نیست نمی‌تواند امام و هدایت کننده به حق باشد؛ (طباطبایی، بی‌تا:

ج ۸، ص ۲۷۴)

بنابر این، امامت غیر از مقام نبوت است که به موجب آن، امام به هدایت انسان‌ها در تمامی زمینه‌ها می‌پردازد. علامه طباطبایی با اشاره به روایت‌هایی، توضیح می‌دهد که ابراهیم علیه السلام پیامبر بود، ولی امام نبود تا اینکه خداوند وی را امام خطاب نمود (همان: ۲۷۸) برخی دیگر از مفسران در توضیح مفهوم امام در این آیه چنین می‌نویسد:

«امام نام کسی است که از او پیروی می‌شود. خداوند او را امام قرار داده تا مردم در دین خود از او پیروی کنند و تدبیر آن‌ها و سیاست آموز آن‌ها را به انجام می‌رساند.» (طبرسی، ۱۴۰۴: ص ۲۵)

بنابر این، امام در این آیه مقام ویژه‌ای است که وظیفه وی تحقق بخشیدن به برنامه‌های الهی، اعم از حکومت و اجرای احکام الهی و تربیت و پرورش نفس انسانی در ظاهر و باطن است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۹، ص ۳۰) این مقام با توجه به این ویژگی‌ها، همان گونه که در این آیه از آن یاد شد، عهدی است که خداوند تنها با واجدان شرایط و افرادی که بر خوردار از شایستگی‌های لازم هستند، می‌بندد. از این رو، امامت، امانتی الهی تلقی می‌گردد.

در آیه دیگر، «ائمه» به صیغه جمع در این معنا به کار رفته است:

وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا

عَبْدِينَ. (انبیاء: ۲۱): آیه ۷۳)

و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می کردند و انجام دادن کارهای خیر و بر پا داشتن نماز و ادای زکات را به آنها وحی کردیم و تنها ما را عبادت می کردند. این آیه که به ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم السلام مربوط است، آنان را امام خطاب می کند که بر اساس آن باید به هدایت مردم بپردازند. در این آیه، امامت در کنار هدایت به معنای «ایصال الی المطلوب» است. (طباطبایی، همان: ج ۹، ص ۲۷۵) از این رو، امام افزون بر اینکه راه درست را به مردم نشان می دهد، از توانایی ویژه ای برخوردار است که می تواند آنها را به مطلوب و سعادت به طور عملی برساند.

بر اساس این آیات، می توان به نسبت سنجی مفهوم امامت و اقتدار جمعی پرداخت. بر اساس آنچه گذشت، ۱. امامت، عهدی الهی است. از این رو، امانت الهی است و از این جهت بر خوردار از عنصر حق بودن به دلیل بر خورداری از شایستگی است؛ ۲. به دلیل امانت الهی بودن، امت موظف به اطاعت است و عنصر حمایت در آن وجود دارد؛ ۳. امامت بالاترین مرتبه توانایی کسب اطاعت را دارد. در نتیجه، مفهوم اقتدار در آن قابل استنتاج است. این مؤلفه ها بیانگر جمعی بودن اقتدار نیز هست؛ زیرا که اقتدار امام برخاسته از واگذاری امانت الهی به وی است و با توجه به رضایت مردم نسبت به اقتدار وی و حمایت جمعی از وی، اقتدار امام خصلتی جمعی می یابد. افزون بر این، می توان در کنار تکیه بر مفهوم امانت الهی، با تکیه بر مفهوم خلافت الهی انسان نیز، جمعی بودن اقتدار امام را توضیح داد.

در آیات فراوانی مفهوم خلافت الهی انسان به کار رفته است. از جمله:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. (بقره: ۲: ۳۰)

(به خاطر آور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد. (فرشتگان) گفتند: آیا کسی را در آن قرار می دهی که فساد و خونریزی کند؛ در حالی که ما تسبیح و حمد تو را به جا می آوریم و تو را تقدیس می کنیم. (پروردگار) فرمود: من حقایقی را می دانم که شما نمی دانید.

علامه طباطبایی با استفاده از سیاق این آیه و سه آیه پس از آن که به تعلیم اسمای الهی

به آدم اشاره دارند، دو نکته اساسی را در توضیح این آیه بیان می کند:

۱. منظور از خلافت در این آیه، خلافت و جانشینی خداوند متعال است؛ نه خلافت نوعی از موجود زمینی که پیش از آنان در روی زمین وجود داشته و منقرض گردیده است تا اینکه خداوند اراده کرده باشد انسان را به جای آن موجود زمینی قرار دهد... بنابراین، خلافت منحصر در شخص حضرت آدم<sup>ع</sup> نیست، بلکه فرزندان آدم در این خلافت شریک‌اند.

۲. خداوند متعال از خلیفه روی زمین (انسان) فساد و خون‌ریزی را نفی نکرد و ملائکه را نیز در ادعای تسبیح و تقدیس تکذیب نکرد و ادعای آنها را تقریر فرمود، بلکه مطلب دیگری را بیان کرد و آن اینکه در خلافت مسئولیتی است که ملائکه تحمل آن را ندارند، ولی این خلیفه زمینی تحمل آن را دارد. انسان از خداوند متعال امری را می‌پذیرد و سرّی را دریافت می‌کند که ملائکه توان درک آن را ندارد و این امر فساد و خون‌ریزی را جبران می‌کند. (طباطبایی، همان: ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۶)

دقت در این تفسیر هم نمایانگر طرح مفهوم خلیفه الهی و هم عمومی بودن آن برای انسان بر اساس شایستگی انسان از طریق تعلیم اسمای الهی است. از این رو، انسان به دلیل چنین ظرفیتی، شایستگی جانشینی خدا در روی زمین را داراست که در واقع به معنای بر خورداری انسان از حق حاکمیت به نیابت از خداوند و به عنوان امانت است. این امانت الهی بی تردید امری جمعی است و انسان‌ها بدین ترتیب امانت دار الهی‌اند و شایستگی تحقق حاکمیت الهی بر روی زمین را می‌یابند.

حال با توجه به این دو دسته از آیات درباره امامت امام و خلافت الهی انسان، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توان میان آیاتی که امامت را امانت الهی معرفی می‌کند و آیاتی که انسان را خلیفه الهی و امانت‌دار خداوند معرفی می‌کند، جمع کرد؟ به نظر می‌رسد جمع این دو دسته از آیات ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که امامت به طور خاص به عنوان امانت الهی به امام بر اساس شایستگی هایش واگذار می‌گردد، ولی تحقق این امانت الهی و اعمال اقتدار برخاسته از آن، بر روی زمین و در میان انسان‌هایی است که خود بر خوردار از وصف خلافت الهی هستند. از این رو، رضایت انسان‌ها از امامت امام، شرط تحقق امامت تلقی است و خداوند امام را در میان انسان‌های شایسته خلافتش، امامت بخشیده است. به همین دلیل، کسب رضایت آنان و در نتیجه، انتظار اطاعت و حمایت آنان از امام بسیار اهمیت دارد. بدین ترتیب، اقتدار امام خصلتی جمعی می‌یابد.

با توجه به آنچه گذشت، ماهیت اقتدار امامت بر اساس آیات قرآن آشکار گردید. اگر چه چنین مفهومی از امامت، در آیات یاد شده درباره برخی از پیامبران همچون ابراهیم<sup>ع</sup> و پیامبر اسلام<sup>ص</sup> نیز وجود داشته است. اندیشه شیعه، این جایگاه را پس از پیامبران، ویژه امامان معصوم<sup>ع</sup> می‌داند. به همین دلیل، آن را از اصول دین تلقی می‌کند. از این دیدگاه، امام به دلیل بر خوررداری از ویژگی‌هایی همچون عصمت، صداقت، وثاقت و علم الهی تنها کسی است که پس از پیامبر<sup>ص</sup> شایستگی هدایت کامل و از جمله رهبری سیاسی را داراست. شیعه با چنین دیدگاهی، امام را «لطف الهی» برای بشر می‌داند که همچون دیگر پدیده‌ها، مانند خورشید، آب، هوا و حیات پدید آمده‌اند و انکار چنین پدیده‌هایی به معنای نبود آنها نیست. (همان: ۴۳۶) بدین ترتیب، امامت به مفهوم خاص آن از خصلت اقتدار جمعی بر خوردار می‌گردد. بر اساس آن، می‌توان سازگاری این نظریه را با مؤلفه نخست ذاتی دموکراسی نشان داد.

## امامت و مشارکت مردمی

دومین مؤلفه ذاتی دموکراسی «مشارکت مردمی» است. اگر چه مفهوم مشارکت مردمی، مفهومی عام و مهم در حوزه‌های مختلف فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است، بی تردید مهم‌ترین وجه آن در بحث حاضر، جنبه سیاسی است. از این جنبه، به «مشارکت سیاسی» تعبیر می‌گردد که عبارت است از: «مشارکت مردمی در انتخابات و مطامعات فرهنگی» (مسابی سازمان یافته شهروندان برای انتخاب رهبران خویش، شرکت مؤثر در فعالیت‌ها و امور اجتماعی و سیاسی و تأثیر گذاشتن بر صورت‌بندی و هدایت سیاسی دولت». (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۹: ص ۴۴۸)

دقت در این تعریف، نمایانگر سه جنبه اساسی مفهوم مشارکت سیاسی است: ۱. مشارکت در انتخاب حاکم و تأسیس دولت؛ ۲. مشارکت در فرایند تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری‌های اساسی دولت؛ ۳. مشارکت در فرایند نظارت بر عملکرد دولت. مردم در این سه، حق برابر دارند و بدین ترتیب، مشارکت دربرگیرنده مفهوم برابری نیز هست. بر این اساس، در نسبت سنجی امامت و مفهوم مشارکت سیاسی مردم به عنوان دومین مؤلفه ذاتی دموکراسی، باید در سه جنبه یاد شده به بحث پردازیم. در نظریه امامت، مشارکت مردم در انتخاب امام و تأسیس دولت امام، در قالب مفهوم

«بیعت» قابل بررسی است. همان گونه که گذشت، امامت عهدی الهی است که خداوند به شایستگان آن واگذار می کند. از این رو، بیعت و پذیرش مردمی نقشی در مشروعیت دهی و حقانیت بخشی به امامت و اقتدار امام ندارد. شیعه بر حسب دلایل عقلی و نقلی، نصب و تعیین امام را حق الهی می داند. (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱: ص ۵۴) بر این اساس، بیعت مردم با امام در این دیدگاه به مفهوم مشروعیت بخشی قابل طرح نیست. با وجود این، مراجعه به آیات قرآن و سیره سیاسی امامان معصوم علیهم السلام به ویژه امام علی علیه السلام بیانگر اعتبار و اهمیت بیعت به عنوان ساز و کار تحقق امامت و حاکمیت الهی است. برای نمونه، قرآن کریم درباره بیعت مؤمنان با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسْئُوتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا. (فتح (۴۸): ۱۰)

کسانی که با تو بیعت می کنند (در حقیقت) تنها با خدا بیعت می نمایند و دست خدا بالای دست آنهاست. پس هر کس پیمان شکنی کند، تنها به زیان خود پیمان شکسته است و آن کس که به عهدی که با خدا بسته وفا کند، به زودی پاداش عظیمی به او خواهد رسید.

این آیه اصل بیعت را معتبر می داند و بیعت با رسول خدا را به منزله بیعت با خداوند می داند. به گفته علامه طباطبایی تعبیر «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» اشاره ای به چگونگی بیعت (دست دادن) در آن دوران دارد. (طباطبایی، همان: ج ۹، ص ۲۷۵) از آنجا که از دیدگاه شیعه امامت امامان معصوم علیهم السلام در تداوم نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، اعتبار و مشروعیت بیعت مردم با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، اعتبار و مشروعیت بیعت مردم با امام علیه السلام را نیز ثابت می کند.

اگرچه این آیه نیز آیه ۱۸ از همین سوره، در سال ششم هجری و در جریان بیعت حدیبیه نازل شده است و از این رو، به پس از تأسیس دولت مدینه از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مربوط است، ولی می توان از این آیه اصل مشروعیت بیعت را به دست آورد. همچنین به کمک موارد تاریخی بیعت در دوران پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و به ویژه دو بیعت عقبه اول در سال دوازدهم بعثت و عقبه دوم در سال سیزدهم بعثت، می توان مشروعیت و اعتبار بیعت در تحقق حکومت اسلامی را ثابت کرد. همان گونه که برخی از صاحب نظران به درستی اشاره می کنند، هسته اولیه تشکیل حکومت اسلامی در آن جا [مکه] با این بیعت [عقبه دوم] شکل گرفت و این هیئت پس از بازگشت به مدینه [یثرب] مقدمات تأسیس حکومت اسلامی را در مدینه فراهم آورد و جامعه و سرزمین خود را برای تشکیل حکومت آماده

کرد. (سبحانی، ۱۳۷۰: ص ۷)

افزون بر این، می توان بر اعتبار بیعت در تحقق امامت به سیره امام علی علیه السلام نیز استناد کرد. امام علی علیه السلام در موارد متعددی به بیعت مردم با خودش اشاره کرده است. از جمله: برای بیعت کردن به سوی من روی آوردید؛ همانند مادران تازه زاییده که به طرف بچه های خود می شتابند و پیاپی فریاد کشیدید، بیعت، بیعت، من دستان خویش را فرو بستم، ولی شما به اصرار آن را گشودید. من از دست دراز کردن سرباز زدم و شما دستم را کشیدید. (دشتی، ۱۳۸۲: ص ۱۸۱)

این سخنان که به چگونگی شکل گیری بیعت مردم با امام علی علیه السلام اشاره دارد، علت پذیرش حکومت از سوی امام علی علیه السلام را بیعت آزادانه مردم معرفی می کند. در جایی دیگر نیز می فرماید:

کسی که از روی اطاعت با من بیعت کرد پذیرفتم و کسی که از بیعت با من امتناع ورزید، او را وادار به بیعت نکرده و رهایش ساختم (تقفی کوفی اصفهانی، بی تا: ج ۱، ص ۳۱۰)

به ویژه امام علی علیه السلام به برخی از بیعت های خاص اشاره می کند که همگی بر پایه اصل آزادی صورت گرفته است. از این رو، امام علیه السلام بیعت اجباری را نمی پذیرد. برای نمونه، پس از آنکه مردم با امام علی علیه السلام بیعت کردند، امام به سعد بن ابی وقاص فرمود: «مردم با من بیعت کردند تو نیز بیعت کن» او گفت: «پس از آنکه همه بیعت کردند، من بیعت می کنم». امام فرمود: «از نظر من بر تو باکی نیست». سپس به مردم گفت: «راهش را باز کنید». (بلاذری، بی تا: ج ۳، خ ۹۲)

بنابراین، بیعت در تأسیس دولت و تحقق امامت، مهمترین ساز و کار است؛ هر چند نقشی در مشروعیت بخشی به حکومت امام علیه السلام ندارد.

مشارکت مردم در فرایند تصمیم سازی و تصمیم گیری، دومین جنبه مشارکت مردمی است که به نظر می رسد، در نظریه امامت، این جنبه از مشارکت نیز به رسمیت شناخته می شود. شورا و مشورت مهم ترین آموزه ای است که این نوع از مشارکت را تحقق می بخشد. شورا که در اصطلاح سیاسی، حق امت در مشارکت سیاسی در امور حکومت و تصمیم گیری، تعریف می شود، (عبدالخالق، ۱۴۱۹: ص ۴۱) از ظرفیت لازم برای نسبت سنجی با اصل مشارکت مردمی به عنوان دومین مؤلفه ذاتی دموکراسی برخوردار است.

در قرآن کریم، واژه شورا دو بار در وجه سیاسی اجتماعی به کار رفته است. یک بار در آیات مکی و در اشاره به اوصاف مؤمنان در مقام فرهنگ سازی مشورت خواهی و مشورت دهی می فرماید:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. (شوری (۴۲): ۳۸)

کسانی که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را بر پا می‌دارند و کارهایشان به صورت مشورت در میان آنهاست و از آنچه به آنها روزی داده ایم انفاق می‌کنند.

در این آیه به این مطلب اشاره شده است که مؤمنان اهل رشد و رسیدن به واقع هستند و در به دست آوردن رأی و نظر صحیح با مراجعه به عقول و عقلا دقت می‌کنند. (طباطبایی، ج ۱۸، ص ۶۳) در نتیجه، زمینه مشارکت آنان در زندگی جمعی فراهم می‌گردد.

بار دوم در میان آیات مدنی است که ضرورت مراجعه پیامبر ﷺ به عنوان حاکم اسلامی را به شورا و نظر اصحاب خود مورد توجه قرار می‌دهد:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لنت لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ. (آل عمران (۳): ۱۵۹)

به (برکت) رحمت الهی، در برابر آنان (مردم) نرم شدی و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می‌شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آموزش بخواه و در کارها با آنان مشورت کن، پس هنگامی که تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند توکل کنندگان را دوست دارد.

در این آیه که پس از جنگ احد نازل شده است، از پیامبر ﷺ خواسته می‌شود که با مسلمانان مشورت کند. علامه طباطبایی در تفسیر عبارت «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» به دو نکته اشاره می‌کند. نخست آنکه این عبارت به منزله امضای سیره پیامبر ﷺ است؛ زیرا وی چنین کرده بود و در امر جنگ پیش از روز احد با آنان مشورت کرده بود؛ دوم اینکه عفو و طلب استغفار شامل امور شرعی و حدود الهی نمی‌شود؛ زیرا در این صورت تشریع لغو می‌گردد. افزون بر اینکه تعبیر «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» بر این امر دلالت می‌کند که عفو و طلب استغفار در زمینه ولایت و تدبیر امور عمومی است که در این امور مشورت صورت می‌گیرد. (طباطبایی، همان: ج ۴، ص ۵۶-۵۷) بنابراین، شورا عرصه ظهور مشارکت مردم در امور عمومی جامعه در دوران حکومت پیامبر ﷺ تلقی می‌شود که با توجه به ایده تداوم نبوت در امامت، این آموزه قابل سریان به امامت است و



می‌توان مشروعیت شورا در الگوی امامت را نیز با استناد به این آیات توضیح داد. افزون بر این، امام علی علیه السلام خود نیز بارها به این اصل اشاره کرده اند. برای نمونه، می‌فرماید:

هر کس که به خود سری گراید، تباه می‌شود و هر کس دیگران را به مشورت گیرد، در هوش و خرد آنان شرکت جسته است. (دشتی، ۱۳۸۲: ص ۴۷۴) و نیز در جایی دیگر می‌فرماید: آن کس که از افکار و آرای گوناگون استقبال کند، صحیح را از خطا خوب شناسد. (همان: ح ۱۷۳) این سخنان اگر چه به فرهنگ سازی مشورت خواهی و مشورت دهی ناظر است، بسیار در سیره سیاسی امام علی علیه السلام نیز می‌توان تأکید بر اصل مشارکت مردمی را از طریق به‌کارگیری مشورت و شورا مشاهده کرد. برای نمونه، در زمان حکومت‌داری خود به دیگران سفارش می‌کند:

با من چنان که با پادشاهان سرکش سخن می‌گویند، حرف نزنید و چنان که از آدم‌های خشمگین کناره می‌گیرند، دوری نجوئید... پس از گفتن حق یا مشورت در عدالت خود داری نکنید؛ زیرا خود را برتر از آن که اشتباه کنم و از آن ایمن باشم نمی‌دانم، مگر آن که خداوند مرا حفظ فرماید. (همان: ص ۳۱۷)

بنابر این، در سطح تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری می‌توان مشارکت مردمی را در امامت بر پایه آموزه شورا توضیح داد. بدین ترتیب، پذیرش اصل مشارکت مردمی به عنوان مؤلفه ذاتی دموکراسی در نظریه امامت را مطرح کرد. بی‌گمان پذیرش این اصل نه به مفهوم یکسان دانستن جایگاه و قدرت شناخت و معرفت امام با مردم، بلکه به مفهوم برابری آنها در اصل مشارکت در جایگاه خاص خود به عنوان حاکم و حکومت‌شوندگان است. امام بودن حاکم در این نظریه، مانع اعمال حق مشارکت مردم نمی‌شود، ولی در سطح نظارت بر عملکرد دولت، نظریه امامت را چگونه می‌توان با اصل مشارکت مردمی سنجید؟ در سطح نظارت نیز با تکیه بر آموزه امر به معروف و نهی از منکر و دیگر آموزه‌های دینی مشابه می‌توان به نسبت سنجی یاد شده پرداخت. قرآن می‌فرماید:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ. (آل عمران: ۳) (۱۱۰)

شما بهترین امتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شده‌اید (چه اینکه) امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید.

در این آیه، برتر بودن مؤمنان را به دلیل ایمان به خدا و انجام دادن امر به معروف و

نهی از منکر معرفی می کند، ولی در آیه دیگر بر ضرورت نهادینه شدن این عنصر نظارتی این گونه تأکید می کند:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. (آل عمران (۳): ۱۰۴)

باید از میان شما، جمعی به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر فراخوانند و آنها همان رستگاران اند.

کنار هم قرار دادن این دو آیه بیان گر آن است که تمام افراد جامعه مسئول انجام این فریضه هستند، ولی با گروهی از امت تحقق می یابد. بدین ترتیب، می توان گفت اگر چه همه مردم به نظارت از طریق امر به معروف و نهی از منکر موظفند ولی این امر با ضرورت شکل گیری نظارت تخصصی به ویژه در حوزه سیاست و زندگی سیاسی منافاتی ندارد و از طریق آن نیز مشارکت مردم تحقق می یابد.

بنابر این، با استفاده از آیات قرآن کریم و با توجه به مبتنی بودن امامت بر آموزه های قرآن کریم، می توان امر به معروف و نهی از منکر را نمایانگر اصل مشارکت مردمی در عرصه نظارت دانست. در روایت های بسیاری از امام علی «نیز می توان توجه به این آموزه را مشاهده کرد. برای نمونه می فرماید:

تمام کارهای نیکو و جهاد در راه خدا، برابر امر به معروف و نهی از منکر، چونان قطره ای بر دریای موج و پهناور است. (دستی، ۱۳۸۲: ص ۵۱۵)

و در سخنان معروفی نسبت به تأثیر ترک این فریضه بر سیطره افراد ناشایسته در جامعه می فرماید:

امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که بدهای شما بر شما مسلط می گردند. آن گاه هر چه خدا را بخواهید جواب ندهد. (همان: ص ۳۹۹)

بر این اساس، می توان اصل پذیرش نظارت چونان یکی از مهم ترین عرصه های مشارکت مردمی را در آموزه های دینی به عنوان مبنای نظری امامت مشاهده کرد. این اصل در کنار اصل شورا و بیعت، امکان نسبت سنجی امامت با مشارکت مردمی را به عنوان دومین مؤلفه ذاتی دموکراسی فراهم می سازند.

از آنچه گذشت می توان سازگاری امامت را با دو مؤلفه «اقتدار جمعی» و «مشارکت مردمی» به عنوان مؤلفه های ذاتی دموکراسی پذیرفت. پس، الگوی امامت، ویژگی های اقتدار

جمعی را بر می‌تابد و زمینه مشارکت مردمی را در زندگی سیاسی مسلمانان فراهم می‌سازد. در نتیجه، الگوی امامت با نظام‌های اقتدار گرایانه فردی ناسازگار است و ظرفیت لازم را برای تحقق نظام سیاسی مردمی دارد.

## امامت و مؤلفه‌های زمینه‌ای دموکراسی

هم‌چنانکه گذشت، مقصود از مؤلفه‌های زمینه‌ای دموکراسی، مؤلفه‌هایی هستند که در زمینه فکری فلسفی خاصی به مؤلفه‌های ذاتی افزوده شده و یا مورد تأکید قرار گرفته‌اند تا برداشت خاصی از دموکراسی را شکل دهند. در این برداشت‌ها، با مبانی فکری خاصی بر مؤلفه‌های ذاتی استدلال می‌شود. بدین ترتیب، دموکراسی از یک «مفهوم» به الگوی خاصی از نظام سیاسی مبتنی بر مبانی و ارزش‌های ویژه تبدیل می‌گردد. از این نظر، به طور کلی دموکراسی به عنوان نظام حکومتی، پیش از سده‌های جدید در نظر همه اندیشمندان سیاسی، نظامی نامطلوب به شمار می‌رفت، ولی در عصر مدرن، دموکراسی به طور فزاینده‌ای به عنوان بهترین شیوه سازمان‌دهی به زندگی سیاسی عنوان شد. (بشیریه، ۱۳۸۰: ص ۴۹)

از این زمان، دموکراسی با مبانی نظری خاصی قرین گشت. این مبانی بی‌تردید بیانگر پشتوانه نظری دموکراسی تلقی می‌گردند. شکل‌گیری دو گونه لیبرال - دموکراسی و سوسیال - دموکراسی به عنوان گونه‌های رایج دموکراسی در سده‌های اخیر حاصل چنین ترکیبی است. از این رو، بحث از مؤلفه‌های زمینه‌ای دموکراسی در سده‌های اخیر ناگزیر به بحث از مؤلفه‌های زمینه‌ای شکل‌دهنده به لیبرال - دموکراسی و سوسیال - دموکراسی معطوف می‌گردد که برای اختصار از یک سو و به دلیل غلبه لیبرال - دموکراسی از سوی دیگر، در این بخش از مقاله تنها به نسبت سنتی امامت و الگوی لیبرال - دموکراسی و مؤلفه‌های زمینه‌ای آن می‌پردازیم.

لیبرال - دموکراسی حاصل قرار گرفتن دموکراسی در زمینه لیبرالیسم است. این امر در واقع در عرصه نظریه پردازی محصول تلاش فکری اندیشمندانی است که دموکراسی و مؤلفه‌های ذاتی آن را در چارچوب مبانی فکری لیبرال قرار داده‌اند و به توجیه (justification) مؤلفه‌های یاد شده بر اساس سنت فکری لیبرالیسم پرداخته‌اند. بنابر این، فهم مؤلفه‌های زمینه‌ای لیبرال - دموکراسی، مستلزم فهم مبانی فکری لیبرال در توجیه مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی است.

لیبرالیسم به عنوان یک مکتب فکری بر مبنای «فرد گرایی» شکل گرفته است. تمامی ارزش‌های لیبرالی و نهادهای سیاسی بر آمده از آنها بر مبنای فرد گرایی قابل توجیه است. اصالت فرد به عنوان مهم‌ترین مبنای فکری لیبرالیسم در میان متفکران لیبرال با سه رویکرد حقوق طبیعی، منفعت گرایی و عقلی - اخلاقی مطرح شد (پولادی، ۱۳۸۳: ص ۹۰) و زیر بنای ارزش‌های لیبرالی در مرحله نخست و نهادهای سیاسی در مرحله دوم گردید. وجه حقوقی فرد گرایی، الهام بخش نظریه قرار داد اجتماعی گردید که در افکار هابز پایه شکل گیری هویت واحد مردم گردید. از نظر ها بز اگر اعضای جامعه توافق کنند و یکایک رضایت دهند که اراده یک نفر یا چند نفر، اراده همگانی شناخته شود، در این صورت اکثریت به یک شخص (شخصیت) بدل می شود که اراده خاص خود را دارد و می تواند اختیار اعمال خود را داشته باشد؛ از جمله فرمان دهد، قانون وضع کند، مالک شود، مصالحه کند و غیره. (برناردی، ۱۳۸۲: ص ۸۴) در نظریه قرار داد اجتماعی جان لاک، تداعی کننده اصل رضایت به عنوان مبنای مشروعیت حاکمیت گردید. این اصل به عنوان مبنای مشروعیت حاکمیت، قرار دادی دو طرفه را لازم دارد که به موجب آن افراد ابتدا جامعه سیاسی را تأسیس و حقوق خود را به این جامعه واگذار می کنند. اما در مرحله دوم، جامعه سیاسی این حقوق را از طریق قرار داد کارگزاری «استخدام» حاکم، برای استفاده از این حقوق برای حکومت بر جامعه در جهت نفع متقابل افراد به حاکم واگذار می کند. (همپتن، ۱۳۸۰: ص ۱۰۹)

اگر چه پی آمد نظری رویکرد حقوقی به فرد گرایی سرانجام، پذیرش آزادی به مفهوم عدم مداخله دولت و حکومت محدود بود، ولی به ظاهر رویکرد منفعت گرایی در اندیشه‌های بنتام و میل، به طور مشخص تری به طرح آزادی به عنوان مهم‌ترین عنصر لیبرالیسم انجامید. برای نمونه، از نظر جان استوارت میل، باید میان فکر و رفتار تفکیک نهاد. وی آزادی فکر را برای همه انسان‌ها لازم می داند. به عقیده وی، فکر آزاد تنها برای ساختن متفکران بزرگ لازم نیست، بلکه آزادی فکر برای اینکه موجودات متوسط بشری بتوانند به آن درجه از گستره فکری که استعدادش را دارند برسند، برای آنها بیشتر ضرورت دارد، (میل، ۱۳۵۸: ص ۹۸) ولی وی در رفتار انسان‌ها تفکیک می گذارد و تنها اعمالی را که به مصالح دیگران صدمه می زند کنترل پذیر می داند. به گفته وی، تجاوز به حقوق دیگران

وارد کردن خسارت به آنها و...، همه زمینه های مناسبی برای تخطئه اخلاقی است و در مواردی که قضیه وخیم تر باشد، کیفر شخص خاص را توجیه می کند. (همان: ۲۰۰)

سرانجام فرد گرایی وجهی عقلانی - اخلاقی در اندیشه های کانت به عنوان یکی از مهم ترین فیلسوفان روشنگری یافت. کانت نظریه معرفت خود را بر پایه برداشتی خاص از مفهوم عقل بنا نهاد. عقل مورد نظر کانت، دیگر عقل محض نیست؛ زیرا هیچ راهی وجود ندارد که عقل بتواند از طریق آن، عالم را به وسیله «صور معقول» بشناسد و از خطاهایی که بر سر راهش کمین کرده اند، پرهیز کند. (اسکروتن، ۱۳۷۵: ص ۹۱) او خود همه تصورهای را که در آنها هیچ چیز که از آن احساس باشد یافت نشود، ناب می خواند (کانت، ۱۳۶۲: ص ۱۰۰) و با انکار آن، فلسفه اخلاقی خود را بر پایه دو آموزه «اختیار» و «امکان عقل عملی» تأسیس می کند. عقل عملی از نظر وی، نیرو یا قوه ای است که بدان وسیله هدف هایی را که در آنها نفعی داریم یا به آنها علاقه مندیم بر می گزینیم؛ قواعدی را برای رسیدن به آنها شکل می دهیم و سرانجام برابر آن قواعد عمل می کنیم. (سالون، ۱۳۸۰: ص ۱۶۶) این برداشت از عقل، به پیوند «استقلال و عقل» و «خود بنیادی» آن می انجامد.

از آنچه گفته شد، جایگاه «فرد گرایی» به عنوان مهم ترین مبنای فلسفی لیبرالیسم و اصول سه گانه «رضایت» به مثابه مبنای مشروعیت حاکمیت و نظام سیاسی، «منفعت گرایی» به مثابه مبنای رفتار جمعی و آزادی های سیاسی - اجتماعی و «خود بنیادی عقلی» به مثابه مبنای معرفت شناختی زندگی و نظم اجتماعی، در تکوین زمینه های دموکراسی و تفسیر مؤلفه های ذاتی آن و در نتیجه، شکل گیری لیبرال - دموکراسی آشکار گردید اکنون می توان به نسبت سنجی امامت با مؤلفه های زمینه ای دموکراسی در سنت لیبرالیسم پرداخت

## امامت و اصل رضایت

اگر چه در الگوی امامت، پذیرش عنصر بیعت به مفهوم پذیرش رضایت است و بیعت آزادانه معتبر دانسته می شود، بدون تردید در این الگو، رضایت مردم مبنای مشروعیت حاکمیت و نظام سیاسی تلقی نمی گردد. همان گونه که گذشت، نظام امامت، نظامی الهی است و به تعیین و نصب از سوی خداوند است. (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱: ص ۵۴) بنابراین، رضایت مردم نمی تواند مبنای مشروعیت آن دانسته شود. دقت در آیاتی که درباره امامت نقل شد، این حقیقت را آشکار می سازد. در این آیات، از واژه «جعل الهی» تعبیر

شده است که بیانگر الهی بودن مبنای مشروعیت در این الگوی نظام سیاسی است. برای نمونه، در آیه ۷۳ سوره انبیا، تعبیر «و جعلنا هم ائمه» و در آیه ۲۴ سوره سجده تعبیر «و جعلنا هم ائمه یهدون بامرنا» به کار رفته است که آشکارا بر الهی بودن مبنای مشروعیت امامت دلالت می‌کنند. بنابر این، الگوی امامت از الگوی لیبرال - دموکراسی که بر پایه مشروعیت بخشی اصل رضایت مردم شکل گرفته است، فاصله دارد و در نتیجه، این الگو، اصل رضایت را به عنوان مؤلفه زمینه ای لیبرال - دموکراسی بر نمی‌تابد.

### امامت و اصل منفعت گرایی

فردگرایی در برخی از اندیشه های سیاسی مدرن با رویکرد منفعت گرایی مطرح شد و پی‌آمد حقوقی آن، پذیرش آزادی های سیاسی اجتماعی بود. بر اساس این رویکرد، آزادی منبع اساسی برای منفعت فردی و اجتماعی است. از آن جا که هر فردی خود بهتر از جامعه یا حکومت در مورد خود، آگاهی و قدرت قضاوت دارد، بنابر این آزاد بودن او در راستای منافع وی خواهد بود و به گفته جان استوارت میل، تنها منبع همیشگی و موفق پیشرفت، آزادی است. (میل، ۱۹۷۵: ص ۱۸)

اگر چه نظریه امامت هم منافع افراد و هم آزادی های آنان را به رسمیت می‌شناسد، ولی به نظر می‌رسد با ایده منفعت گرایی و مبنا قرار گرفتن آن برای اصل آزادی مخالفت دارد. امامت دست کم از دو جهت اساسی با اصل منفعت گرایی ناسازگار است. نخست از این جهت که مفروض منفعت گرایی را فرد بهتر از جامعه و حکومت، منافع خود را تشخیص می‌دهد، نمی‌پذیرد. از دیدگاه شیعه، در الگوی امامت فرد به قطع منافع خود را بهتر از حاکم یعنی امام تشخیص نمی‌دهد. از این دیدگاه، امام که رهبر کل و حجت بر کل است، باید اعلم و افضل از همه باشد. (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱: ص ۵۲) از این رو، قدرت تشخیص وی به مراتب بالاتر از افراد جامعه است. امام در نظریه امامت بر خوردار از علم الهی است که از آن به علم غیب نیز تعبیر می‌شود. شیعه این ویژگی را برآمده از جایگاه امامت می‌داند. باور شیعه، امام معصوم حلقه کامل کننده زنجیره پیوند میان زمین و آسمان است و از نبوت جدا نمی‌گردد. (حسن عباس حسن، ۱۳۸۳: ص ۴۷۵)

از این رو، امام همچون نبی بر خوردار از علم الهی است. از این دیدگاه، امام «دانش‌ها، احکام الهی و دیگر معلومات را از طریق پیامبر ﷺ یا امام پیش از خود به دست می‌آورد

و هر گاه با چیز جدید مواجه شد، ناگزیر علم آن را از طریق الهام به وسیله قوه حدسیه ای که خداوند در او به ودیعت نهاده است کسب می کند و نیازمند برهان‌های عقلی یا آموزش معلمان نیست». (مظفر، ۱۳۷۵: ص ۳۱۴)

بی گمان چنین اعتقادی درباره امام و علم وی، امام را در جایگاهی قرار می دهد که بهتر از افراد جامعه می تواند منافع و مصالح آن‌ها را تشخیص دهد.

اصل منفعت گرایی، از این جهت نیز با نظریه امامت ناسازگار است که هر گونه آزادی را منبع دائمی و موفق پیشرفت تلقی نمی کند. این ناسازگاری از آنجاست که از نظر مبنایی، اسلام آزادی را ابزار می داند و نه هدف. از این رو، تا آنجا آزادی امری ارزشمند است که زمینه‌های رشد و شکوفایی فرد را فراهم سازد. به همین دلیل، از دیدگاه اسلام، برخی حدود همچون حدود الهی، منافع فردی و مصالح اجتماعی، در برابر آزادی به رسمیت شناخته می شود؛ در حالیکه دست کم برخی از این حدود را در فلسفه سیاسی لیبرال نمی توان یافت. (میراحمدی، ۱۳۸۱: ص ۱۷۴-۱۹۲)

امامت و عقل گرایی در رویکرد عقلانی اش، به اصل خود بنیادی و استقلال عقل در فرد می انجامد. در نتیجه، پذیرش عقل خود بنیاد از مؤلفه‌های زمینه‌ای، لیبرال - دموکراسی را در پی دارد. بی تردید این وجه از فرد گرایی نیز قابل پذیرش در نظریه امامت نیست. در این نظریه، با تکیه بر مبانی معرفت شناختی اسلام، عقل به عنوان یکی از ویژگی‌های وجودی انسان به رسمیت شناخته می شود، ولی این منبع معرفت شناختی در وجود انسان نیازمند منبع برتری به نام وحی شناخته می شود. به گفته شیخ مفید:

«امامیه بر این امر اتفاق دارند که عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است و اینکه در آغاز تکلیف و نخستین پیدایش آن در جهان به پیامبری نیاز است و اصحاب حدیث در این خصوص با آن موافق‌اند». (مفید، ۱۳۷۲: ص ۷)

چون از نظر شیعه، امامت در تداوم نبوت است، پس از پیامبر، امام به عنوان مفسر وحی به هدایت عقل انسان‌ها می پردازد. این ایده از آنجاست که «امامیه چنین می اندیشد که خداوند سبحان هیچ گاه زمین را از وجود حجتی برای بندگان، اعم از نبی یا وصی ظاهر و آشکار، یا غایب مستور، خالی نمی گذارد». (آل کاشف الغطاء، ۱۴۱۳: ص ۷۰)

بنابر این، امامت خود به مفهوم تحقق علم الهی در نبود وحی نبوی از طریق تفسیر وحی است که با عقل خود بنیاد به طور کلی ناسازگاری دارد.

با توجه به آنچه گذشت، ناسازگاری امامت با فردگرایی و وجوه سه گانه آن به عنوان مؤلفه‌های زمینه ای دموکراسی لیبرال آشکار گردید. این تمایز، میان نظریه امامت با مؤلفه‌های زمینه ای دموکراسی تمایزی اساسی می‌افکند و دو الگوی نظام سیاسی امامت و دموکراسی لیبرال را در تقابل قرار می‌دهد.

## نتیجه گیری

نسبت سنجی امامت با مؤلفه‌های دموکراسی موضوع اصلی مقاله حاضر بود. پس از اشاره به مفهوم امامت و دموکراسی، بر اساس تمایز مفهوم و برداشت، در دو بخش به نسبت سنجی امامت با مؤلفه ذاتی و زمینه ای دموکراسی پرداختیم. نسبت سنجی انجام شده نتایج زیر را نشان می‌دهد:

۱. تحلیل مفهوم امامت و شاخص‌های آن سازگاری امامت را با دموئلفه ذاتی دموکراسی یعنی «اقتدار جمعی» و «مشارکت مردمی» نشان می‌دهد. این سازگاری، به معنای این همانی مفهومی امامت و دموکراسی نیست، بلکه به معنای پذیرش دو شاخص یاد شده در مفهوم امامت است. پذیرش این دو شاخص ما را به این نتیجه می‌رساند که بر خلاف برخی از دیدگاه‌ها، امامت در میان الگوهای نظام سیاسی از الگوهای اقتدار گرایانه فردی به شمار نمی‌آید و در ذات خود نظامی مردمی شمرده می‌شود. در امامت برخلاف نظام‌های اقتدارگرا، اقتدار دولت بر حقوق افراد برتری نمی‌یابد، بلکه در کنار تأکید بر جایگاه خاص امام به عنوان حاکم، بر حقوق فردی نیز تأکید می‌شود. امامت الگویی از نظام سیاسی را ارائه می‌دهد که در آن، بر اصل امانت الهی تأکید می‌شود و امام به عنوان امین، امانت الهی را بر عهده می‌گیرد و با توجه به عنصر پذیرش مردمی پشتیبانی آنان، اقتدار وی از خصلتی جمعی بر خوردار می‌گردد، سپس زمینه‌های لازم برای مشارکت مردمی در سه سطح تأسیس نظام سیاسی، تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری کلان و نظارت بر عملکردها در آن فراهم می‌گردد.

۲. پس از تحلیل دموکراسی بر اساس مبانی نظری مختلف و بررسی چگونگی شکل‌گیری الگوهای مختلف دموکراسی، مؤلفه‌های زمینه ای لیبرال - دموکراسی به عنوان الگوی غالب دموکراسی تبیین گردید. این تحلیل ناسازگاری امامت با مؤلفه‌های زمینه ای لیبرال - دموکراسی را نشان داد. نظریه امامت با فرد گرایی به مثابه مهم‌ترین مؤلفه زمینه ای لیبرال -



دموکراسی در سه رویکرد حقوقی، منفعت گرایی و عقلی - اخلاقی آن ناسازگاری دارد. این نظریه بر خلاف لیبرال - دموکراسی، رضایت مردم را مبنای مشروعیت نظام سیاسی نمی‌داند و اصل منفعت گرایی را بر نمی‌تابد و با آموزه عقل خود بنیاد تقابل آشکار دارد. بر این اساس، نظریه امامت مؤلفه‌های زمینه ای دموکراسی را بر نمی‌تابد.

۳. این نتیجه‌ها، پی‌آمد نظری خاصی را برای پژوهشگر عرصه نظام سیاسی اسلامی در دوره غیبت در پی دارد. هر چند این نکته به طور مستقیم در چارچوب هدف و رسالت مقاله حاضر قرار نمی‌گیرد، ولی به نظر می‌رسد می‌توان به عنوان یک دست‌آورد به آن اشاره کرد. بر اساس آنچه گذشت، به نظر می‌رسد طرح هر گونه الگوی نظام سیاسی مردمی در دوره غیبت همچون الگوی مردم سالاری دینی بر اساس مبانی اندیشه سیاسی شیعه - که پس از پیروزی انقلاب اسلامی وارد ادبیات سیاسی ایران شده است - مستلزم اثبات سازگاری امامت با مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی است. در صورتی می‌توان بر الگوی مردم سالاری دینی از مبانی یاد شده استدلال کرد که بتوان سازگاری امامت با مؤلفه‌های ذاتی دموکراسی را اثبات کرد. در این صورت، نظام سیاسی اسلامی بر مبنای تشیع خصلتی مردمی می‌یابد و امکان مفهومی نظام سیاسی مردمی (دموکراتیک) فراهم می‌گردد. در غیر این صورت، امتناع مفهومی آن هر گونه تلاش نظری را با بن بست نظری مواجه می‌سازد. مقاله حاضر، غیر مستقیم چنین هدفی را پی‌گرفت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

۱. آربلاستر، آنتونی، ۱۳۷۹، *دموکراسی*، ترجمه: حسن مرتضوی، تهران، انتشارات آشیان.
۲. آقا بخشی، علی و افشاری راد، مینو، ۱۳۷۹، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران، نشر چاپار.
۳. آل کاشف الغطاء، محمد حسین، ۱۴۱۳ق، *اصل الشیعه و اصولها*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴. اسکروتین، راجر، ۱۳۷۵، کانت، علی پایا، تهران، طرح نو.
۵. البلاذری، ابوالحسن احمد بن یحیی، بی تا، *انساب الاشراف*، حقیقه و قدم له: سهیل زکار و ریاض زرکلی.
۶. الطبرسی، ابی علی الفضل، ۱۴۰۴ق، *جوامع الجامع فی تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مکتبه الکعبه.
۷. بال، ترنس و دگر، ریچارد، ۱۳۸۲، *ایدئولوژی های سیاسی و آرمان دموکراتیک*، احمد صبوری، تهران، وزارت امور خارجه.
۸. برناردی، برونو، ۱۳۸۲، *مردم سالاری (در تاریخ اندیشه غرب)*، عباس باقری، تهران، نشر نی.
۹. بشیریه، حسین، ۱۳۸۰، *درس های دموکراسی برای همه*، تهران، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر.
۱۰. بیتهام، دیوید و بویل، کوئل، ۱۳۷۹، *دموکراسی چیست؟*، ترجمه: شهرام نقش تبریزی، تهران، ققنوس.
۱۱. پولادی، کمال، ۱۳۸۳، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب*، قرن بیستم، تهران، نشر مرکز.
۱۲. ثقفی کوفی اصفهانی، بی تا، ابواسحاق، الغارات، بی جا.
۱۳. حسن عباس، حسن، ۱۳۸۳، *ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام*، ترجمه: مصطفی فضائلی، قم، بوستان کتاب.
۱۴. حلی، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، انتشارات اسلامی.
۱۵. دشتی، محمد رحمته الله علیه، ۱۳۸۲، *ترجمه نهج البلاغه*، قم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
۱۶. سالیوان، راجر، ۱۳۸۰، *اخلاق در فلسفه کانت*، عزت الله فولادوند، تهران، طرح نو.
۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *مبانی حکومت اسلامی*، ترجمه: داود الهامی، قم، مؤسسه علمی

و فرهنگي سيد الشهداء.

۱۸. صافي گلپايگاني، لطف الله، ۱۳۶۱، پيرامون معرفت امام، تهران، نشر آفاق.

۱۹. طباطبائي، سيد محمد حسين، بي تا، الميزان في تفسير القرآن، قم، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

۲۰. عبد الخالق، فريد، ۱۴۱۹ق، في الفقه السياسي الاسلامي، قاهره، دارالشروق.

۲۱. قادري، حاتم، ۱۳۷۵، تحول مباني مشروعيت خلافت، تهران، انتشارات بنیان.

۲۲. كانت، ايمانوئل، ۱۳۶۲، سنجش خرد ناب، مي شمس الدين اديب سلطاني، تهران، انتشارات امير كبير.

۲۳. كوهن، كارل، ۱۳۷۳، دموكراسي، فريبرز مجيدي، تهران، انتشارات خوارزمي.

۲۴. لمبتن، آن. اس. كي، ۱۳۷۹، دولت و حكومت در دوره ميانه اسلام، ترجمه: علي مرشدی زاد، انتشارات تبیان.

۲۵. لوئيس، برناد، ۱۳۷۸، زبان سياسي اسلام، ترجمه: غلامرضا بهروز لك، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.

۲۶. ماوردی، ابوالحسن، ۱۴۰۶ق، الاحكام السلطانيه و الولايات الدينيه، قم، مكتب الاعلام الاسلامي.

۲۷. مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، عقايد الاماميه، تحقيق: محمد جواد طريحي، قم، مؤسسه الامام علي عليه السلام، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۸. مفيد، محمدبن نعمان، ۱۳۷۲، اوائل المقالات في المذاهب و المختارات، به اهتمام: دكتور مهدي محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي، دانشگاه تهران - مك گيل.

۲۹. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ق، اوائل المقالات، بيروت، دارالمفيد.

۳۰. مكارم شيرازي، ناصر و همكاران، ۱۳۷۴، پيام قرآن، قم، انتشارات نسل جوان.

۳۱. مك كالوم، جرال. د. سي، ۱۳۸۳، فلسفه سياسي، ترجمه: بهروز جندقي، قم، كتاب طه.

۳۲. ميراحمدي، منصور، آزادي در فلسفه سياسي اسلام، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۱.

۳۳. ميل، جان استوارت، ۱۳۵۸، رساله درباره آزادي، جواد شيخ الاسلامي، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب.

۳۴. هلد، ديويدي، ۱۳۷۸، مدلهاي دموكراسي، عباس فجر، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.

۳۵. همپتن، جین، ۱۳۸۰، فلسفه سیاسی، خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

36. Green, Philip(ed), Democracy (key concepts in Critical Theory), 1993, New Jersey, Humanities Press.

37. Mill, J.S, On Liberty (in three Essays), 1975, Oxford University Press.

