



مشارکت سیاسی در اندیشه اسلام و غرب

پدیدآورنده (ها) : دیلمی، احمد

علوم اجتماعی :: نشریه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی :: بهار ۱۳۷۸ - شماره ۱۶ (ISC)

صفحات : از ۹۰ تا ۱۱۶

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/20279>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۱۰/۲۴

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- جهانی شدن و چالش مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران
- تأثیر مشروعیت در مشارکت سیاسی
- مشارکت سیاسی (مجموعه مقالات)
- نقادی فلسفی - سیاسی قرارداد اجتماعی در نگاه روسو
- بررسی تطبیقی اندیشه های هابز، لاک و راولز در پرتو موقیت فرضی قرارداد اجتماعی
- کارکرد «اعتماد» و «مدارای سیاسی» در نظریه «قرارداد اجتماعی» توماس هابز
- زمینه‌های مشارکت سیاسی در اسلام
- فلسفه حقوق شهروندی؛ عبور از وضع طبیعی به وضع مدنی
- (با تاملی در ماهیت حقوقی سیاست های کلی نظام) نظام قانون گذاری ایران و جایگاه مجمع تشخیص مصلحت
- اقلیت های قومی و دولت ملی، جامعه شناسی سیاسی جوامع چند فرهنگی
- بررسی شرایط نظارت شورای نگهبان بر انتخابات خبرگان
- بررسی قلمروی نظارت شورای نگهبان

عناوین مشابه

- بررسی تطبیقی مفهوم عدالت اقتصادی - اجتماعی در اندیشه سیاسی اسلام و غرب
- مشارکت سیاسی زنان در ایران غرب و اسلام
- مفهوم غایت در اندیشه سیاسی غرب و اسلام
- مبانی مشروعیت در اندیشه سیاسی غرب و اسلام
- جایگاه سیاسی مردم در رویکرد اسلام و اندیشه ی سیاسی غرب بر معیار معرفت
- بررسی تطبیقی مبادی و مبانی قدرت در اندیشه سیاسی غرب و اسلام (مطالعه موردی: اندیشه سیاسی رهبران انقلاب اسلامی ایران)
- جایگاه اخلاق در اندیشه ی سیاسی اسلام و غرب
- حاکمیت مردم در اندیشه سیاسی غرب و اسلام؛ «نظام دموکراتیک» و «نظام مبتنی بر شریعت مقدس در قانون اساسی ایران»
- مشروعیت احکام حکومت مطلقه در انعقاد قراردادها در اندیشه مکاتب سیاسی غرب و اسلام
- اندیشه ایرانی: (دموکراسی در بستر اسلام) سیمای عمومی دولت اسلامی (نگاهی به مفهوم مشارکت سیاسی در اندیشه ایرانی)



مشارکت سیاسی در اندیشهٔ اسلام و غرب

احمد دیلمی

پیشگفتار

سیاسی آنان است. اگر چه قلمرو و اهمیت این حوزه در گذشتهٔ بشری محدودتر بوده است، ولی در سده‌های اخیر در نتیجهٔ پیچیده‌تر شدن علوم و روابط اجتماعی انسانها، هر چه بیشتر و وسیعتر گردیده است؛ به طوری که کمتر قلمروی از زندگی بشر را می‌توان یافت که متأثر از عوامل سیاسی نباشد.

پیوند بین دین و دولت در حوزهٔ اندیشهٔ اسلامی و بویژه شیعی در دهه‌های اخیر و نیز در پی پیروزی معجزه‌آسای انقلاب مقدس اسلامی با وسعت و اهمیت بیشتری مورد گفت‌وگو بوده است. در حالی که بعضی از فرهیختگان، با استناد به کمال و خاتمیت اسلام و ماهیت تعالیم آن، وجود نظام سیاسی متناسب با آن را امری ضروری و بی‌نیاز از اثبات می‌انگارند؛ در

پیوند ناگسستنی بین دین و دنیا همواره مورد تأکید همهٔ ادیان الهی بوده است. اگر چه در مسیحیت امروزی در نتیجهٔ تصرفات افراد غیرموجهی همانند پولس و دیگران، تلاش فراوان شده که این پیوند گسسته گردد، ولی هنوز هم می‌توان از لابلای متون رسمی دین مسیح شواهد کافی بر این پیوند مقدس یافت. اسلام که عزیزترین، متعالیترین و کاملترین تحفهٔ خداوندی به بشر بالغ و رشید است و در آن عقلانیت و عبودیت همزاد هم‌اند، مظاهر این پیوند خردمندانه را در تار و پود خود به تصویر کشیده است. از آشکارترین و در عین حال اساسیترین مظاهر زندگی این جهانی بنی آدم، حیات اجتماعی و بویژه حوزهٔ رفتار

مقابل، عده‌ای از عالمان و نویسندگان، دلیلی برای این امر در متون معتبر اسلامی مشاهده نمی‌کنند و یا اصولاً پیوند بین آن دو را به منزله‌ای به مسلخ بردن دین می‌دانند. پیروان دیدگاه دوم را، هم درون حوزه‌های دینی می‌توان یافت و هم در خارج از آن؛ اگر چه انگیزه‌ها و مبانی این دو در بسیاری موارد با هم متفاوت است. اندیشه‌ای که پیوند بین دین و دولت را بایسته می‌داند، به دلیل این که دورانی متمادی از میدان عمل به دور بوده است، با پرسشهای فراوانی نسبت به نظام سیاسی پیشنهادی خود، چه در ماهیت و چه در شکل و ساختار آن روبروست و توفیق او مرهون پاسخگویی علمی و عملی به این سؤالات و ابهامات می‌باشد. از اساسیترین مسائلی که فراروی اندیشه سیاسی اسلام وجود دارد، پرداختن به چگونگی و میزان مشارکت سیاسی مردم در نظام اسلامی است. جایگاه بلندی که مشارکت سیاسی به عنوان یکی از شاخصه‌های مهم در توسعه سیاسی دارد - و این واقعیت از سوی دانشوران علوم سیاسی و اجتماعی مورد تأکید قرار می‌گیرد - ضرورت تبیین این امر را دوچندان می‌سازد. از سویی پذیرش عنصر «جمهوریت» به عنوان یکی از دو رکن اساسی نظام سیاسی اسلام در کنار

«اسلامیت»، مقتضی تفسیر ماهیت «مردمی بودن» این نظام و بررسی مناسبات آن با «اسلامی بودن» آن است. ما انجام این مهم را با تحقیق در محورهای زیر سامان می‌دهیم:

۱ - درآمدی در باب مباحث کلی از قبیل مفاهیم، تعاریف و مبادی بحث.
۲ - مبانی مشارکت سیاسی در اندیشه سیاسی غرب و اسلام.

۳ - مجاری مشارکت سیاسی در نظامهای جمهوری غرب و نظام سیاسی اسلام.

۴ - عوامل و موانع مشارکت سیاسی.
۵ - مشارکت سیاسی مردم از منظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۶ - مقایسه مشارکت سیاسی در نظام سیاسی اسلام و نظامهای دموکراتیک. نوشتار حاضر در حد بضاعت اندک نگارنده تلاش دارد که مدخلی را در باب مباحث مدرسی مربوط به مشارکت سیاسی مردم در نظام سیاسی اسلام بگشاید، و در این راه ارشاد و هدایت همه دانشوران و اندیشمندان را به دیده منت، پذیراست.

درآمد (کلیات)

لازم است قبل از ورود در مباحث اصلی، کلیاتی را درباره موضوع این نوشتار یادآور شویم:

۱- مفهوم مشارکت سیاسی

خدمت علوم سیاسی به هدف نهادینه کردن مشارکت سیاسی مردم عمل می‌کند و از سوی دیگر به منزله ساختاری است که رفتار سیاسی مردم و دولت را سامان داده، تحدید و تعریف می‌نماید و بر حسن اجرای آن نظارت می‌کند. در هر حال، بحث از مشارکت سیاسی بدون رویکرد و چشمداشت به مباحث حقوق عمومی و به طور مشخص حقوق اساسی و جز با کندوکاو در قانون اساسی به عنوان الگویی اجرایی و راهبردی از نظام سیاسی اسلام، سامان نخواهد یافت. بنابراین، به دلیل ماهیت کاربردی این مقاله، در طی مباحث متعدد آینده، راهبردهای موجود در قانون اساسی همواره موردنظر خواهد بود.

مفهوم فارسی واژه «مشارکت» یعنی «کاری را با هم انجام دادن» بدیهی و بی‌نیاز از توضیح است. معادل انگلیسی این واژه یعنی Participation نیز بدقت همین مفهوم را عرضه می‌دارد.^۱ بنابراین، مشارکت سیاسی عبارت است از: دخالت و همکاری مردم و نهادهای مردمی در پیدایش و ایجاد مراکز قدرت، چگونگی اعمال قدرت، گزینش افرادی که اعمال‌کننده حاکمیت و قدرت‌اند، تعیین ضوابطی که قدرت در چارچوب آنها باید اعمال شود - یعنی حاکم بر اعمال قدرت‌اند - همراهی و فعال بودن مردم در نظارت بر حسن انجام این امور در تمام مراحل آن و همهٔ شؤون دیگر مربوط به «قدرت».

۳- مشارکت سیاسی؛ حق یا تکلیف؟

گاهی گفته می‌شود که در نظام حکومت دینی و اسلامی همواره بر روی تکالیف تکیه می‌شود و هر نوع رفتار مردم در میدان زندگی سیاسی از منظر وظیفه‌گرایی تحلیل و تبیین می‌گردد؛ حال آن که در اندیشه‌های سیاسی مدرن و امروزی و براساس موازین شناخته شده برای زندگی اجتماعی و سیاسی انسان، به رفتارها و هنجارهای سیاسی او از منظر حقوقی که انسانیت او برایش به ارمغان آورده و فطری و طبیعی است - به طوری

۲- ماهیت بحث

طبیعی است که مشارکت سیاسی مردم، مولود به رسمیت شناخته شدن چنین حقی برای آنان است و این امر در مطالعات مربوط به حقوق اساسی انسان و ملتها بررسی می‌شود. قوانین اساسی، جلوه‌گاه حقوق اساسی یک ملت و از جمله حق او جهت مشارکت در زندگی سیاسی خویش است. بنابراین، حقوق و قانون اساسی از یک سو همچون ابزاری در

که حتی خود او نیز نمی‌تواند آنها را از خویشتن خویش سلب نماید - نگریسته می‌شود.^۲

به نظر می‌رسد که شرایط و وضعیت تاریخی اندیشه سیاسی اسلام و بویژه تفکر شیعی، باعث پیدایش چنین تصویری شده است. دور ماندن آرمانهای اجتماعی - سیاسی شیعه از عرصه زندگی سیاسی مسلمانان و عدم امکان حاکمیت عالمان مسلمان بر شوون اجتماعی مسلمانان موجب گردید که اندیشه حقوقی سیاسی اسلام توسعه و تبیین هماهنگ با دورانهای معاصر را نداشته باشد. از آن جا که فقیهان و دانشوران در جایگاه اجرای احکام اجتماعی و بویژه بخش سیاسی آن نبوده‌اند، بنابراین، اصولاً یا به این مباحث نپرداخته‌اند، یا اگر هم مورد بحث قرار گرفته، از منظر اخلاقی به لحاظ آثاری اخروی آن یعنی تحت عنوان احکام تکلیفی و به سان یک «تکلیف» که ثواب و عقاب اخروی را به دنبال خواهد داشت، آن را مورد گفت‌وگو قرار داده‌اند و چهره غالب بر مباحث بویژه در بخش سیاسی آن، دیدگاه اخلاقی بوده است. اما مباحث حقوقی که ناظر به آثار و شرایط دنیوی و تحت عناوین و احکام وضعی اجتماعی و حقوقی بیان می‌گردد، مجالی برای رشد و توسعه نداشته است و در نهایت در باب

تمیز بین حق و تکلیف که از مسلمات فقه شیعه است و در جای جای مباحث فقهی به چشم می‌خورد، پژوهشهای مستقل و بایسته و شایسته صورت نگرفته و مصادیق اختصاصی و مشترک آنها معین نگردیده است.

در نظام سیاسی دینی که اصلیتین نماد آن را «دینی بودن» تشکیل می‌دهد، این ویژگی در تمامی تاروپود باورها و هنجارهای افراد از نظریه پردازان تا مجریان و از دولت تا ملت، نمود و حضور می‌یابد. و چون هدف ذاتی خداوند از خلقت عالم و آدم هدفی اخلاقی است، بنابراین، تمامی طبیعت و شریعت به سوی این غایت اخلاقی جهتگیری شده‌اند و مقتضای حکمت الهی جز این نمی‌تواند باشد. به دلیل گستره وسیع قلمرو دین و شمول آن نسبت به دنیا و آخرت و زندگی فردی و اجتماعی، اسلام به شوون و رفتارهای سیاسی انسان نیز رویکرد اخلاقی و اخروی داشته و از این منظر مشارکت سیاسی را یک «تکلیف» قلمداد می‌کند که دارای آثار اخروی خاص خود خواهد بود. اما این نوع نگرش به مشارکت سیاسی به این معنی نیست که این رفتار و هنجار اجتماعی انسان دارای حکم وضعی و حقوقی نباشد! همچنان که بر آگاهان به مباحث کلاسیک که در بین مفسران و

۴- نسبت موضوع مشارکت سیاسی و آزادیها

واقعیت آن است که نسبت موضوع مشارکت سیاسی، که در پژوهشهای سیاسی-حقوقی از آن به عنوان یک «حق» یاد می‌کنیم، با موضوع آزادیها دو مفهوم متضایف‌اند؛ بدون داشتن تصویری از «آزادی» نمی‌توان از «حق» سخن گفت. «حق بودن» یک امر برای انسان همچنان که ممنوعیت از انجام آن را بر نمی‌تابد، با الزام به انجام آن نیز سازگاری ندارد و این حقیقت چیزی جز مفهوم «آزادی» نیست. اما آزادی در علوم مختلف، مفهوم خاص خود را دارد و در این نوشتار مفهوم حقوقی - سیاسی آن مورد بحث است که شرح آن بیان شد.

اگر چه گفتمان مشارکت سیاسی بدون سخن گفتن از حق و آزادی مشارکت سیاسی سامان نمی‌یابد، ولی به دلیل محدودیتی که موضوع این مقاله به همراه دارد، با قبول پیش فرض مشارکت سیاسی به عنوان یک حق و یکی از حوزه‌های آزادی شهروندان و مسلمانان در حکومت دینی، مباحث مشارکت سیاسی مردم را در نظام سیاسی اسلام، مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

راویان اندیشه‌های دینی وجود دارد، پوشیده نیست، رفتاری که به لحاظ اخروی و اخلاقی محکوم به حکم تکلیفی است، می‌تواند از جهت دنیوی دارای حکم وضعی و حقوقی باشد. مشارکت سیاسی مردم در نظام سیاسی اسلام اگر چه از منظر اخلاقی در تحت شرایط خاص و در چهره‌های مشخص، یک «تکلیف» است، ولی در عین حال به لحاظ دنیوی و از منظر حقوقی، یک «حق» است؛ یعنی افراد می‌توانند آزادانه این حق را اعمال کنند، یا از انجام آن چشم‌پوشند. هیچ کس نمی‌تواند این حق را از آنان سلب نماید و یا آنان را وادار به استفاده از آن سازد؛ یعنی در اسلام، جهت ضمانت اجرای احکام حقوقی و دنیوی، از نوع مجازاتهای بدنی، مالی، محرومیت از حقوق اجتماعی و... برای انجام یا ترک آن پیش‌بینی نشده است، حتی اگر از منظر اخلاقی، الزامی باشد. این امر همان چیزی است که در فرهنگ حقوقی از آن به «حق» یاد می‌شود. بنابراین «حق» و «تکلیف» در مفهوم اسلامی آن قابل جمع‌اند و نسبت بین آن دو همانند نسبت بین قواعد امری - سلب‌کننده آزادی حقوقی و دنیوی - و قواعد تکمیلی - مستلزم آزادی دنیوی و حقوقی - نیست.

۵- انواع مشارکت سیاسی

گاهی مشارکت سیاسی از جهت این که موضوع آن، انجام یا ترک یک فعل است، به مشارکت مثبت و منفی تقسیم می‌شود. در این تقسیم‌بندی، مراد از «مشارکت مثبت» همکاری و همیاری مردم در ساماندهی و یا استمرار یک نهاد سیاسی در چارچوب‌های پذیرفته شده است. در مقابل آن، «مشارکت منفی» عبارت است از مقابله و مبارزه با وضعیت موجود؛ یعنی افراد با عدم همکاری در واقع مخالفت عملی خود را با وضعیت سیاسی حاکم اعلام می‌دارند. حتی اگر اطلاق مشارکت بر «مشارکت منفی» پذیرفته باشد، در این مقال موردنظر و محل بحث نیست.

از جهت دیگر و به لحاظ شکل مشارکت مردم در نظام سیاسی، مشارکت سیاسی به مشارکت سازمان‌یافته و ساختاری و مشارکت غیرساختاری و سازمان نیافته تقسیم می‌شود. در مشارکت سیاسی ساختاری، مردم در قالب تشکلهایی همانند احزاب، انجمنها، سازمانها و غیره در سرنوشت سیاسی خود شرکت می‌کنند؛ اما مشارکت غیرساختاری، همراهی فردفرد مردم است در ساماندهی زندگی سیاسی خود.^۳ در این تحقیق، مشارکت ساختاری و غیرساختاری هر دو محل بحث و موردنظر است.

۶- مشارکت سیاسی و فرهنگ سیاسی

مشارکت

مشارکت سیاسی به عنوان یک رفتار و هنجار اختیاری انسانی همانند هر عمل اختیاری دیگر، معلول باورها و اندیشه‌های افراد جامعه است. به عبارت دیگر مشارکت سیاسی ریشه در فرهنگ سیاسی مشارکتی جامعه دارد؛ یعنی موجبات و موانع مشارکت سیاسی و عوامل اقبال و ادبار مردم را بیشتر باید در فرهنگ سیاسی مشارکت در جامعه جست‌وجو کرد.

در تعریف «فرهنگ سیاسی مشارکت» گفته شده است:

«در صورتی که در جامعه‌ای فرهنگ سیاسی مشارکتی وجود داشته باشد و افراد [آن جامعه] شناسایی متقابلی نسبت به نظام سیاسی و عضویت خود در آن داشته، گرایش فعال نسبت به ساختهای سیاسی اداری و روندهای تصمیمگیری و اجرایی دارا باشند، اعم از این که با نظام سازگار شوند یا آن را رد کنند، از نفوذ آن در زندگی خود آگاهند و سعی در نفوذ در خط مشی‌ها و تصمیمات دارند».^۴

همچنان که فرهنگ سیاسی عبارت

است از:

«نهادینه و درونی شدن یک نظام سیاسی خاص در شناختها، احساسات و

اگر چه بحث از فرهنگ سیاسی مشارکت، پژوهشی مستقل را می‌طلبد، ولی به دلیل پیوند آن با موضوع بحث تا حدودی در فصول مربوط به مبانی مشارکت سیاسی و عوامل و موانع آن، مورد مطالعه و توجه قرار خواهد گرفت.

۱. مبانی مشارکت سیاسی

مبانی مشارکت سیاسی مردم و پایه‌های نظری آن را در دو مرحله بررسی می‌کنیم. ابتدا این موضوع از منظر اندیشه سیاسی غرب و بویژه دیدگاه‌های مطرح در سده‌های جدید، مورد کندوکاو قرار می‌گیرد و سپس تلاش خواهد شد تا با عنایت به اندیشه‌های کلامی، اخلاقی و فقهی اسلام نوع نگرش و رویکرد اسلام به مشارکت مردم و بویژه مسلمانان در زندگی سیاسی خود در قلمرو دولت اسلامی، ترسیم شود.

الف. مبانی مشارکت سیاسی در غرب

مشارکت سیاسی در حد و اندازه و مفهوم امروزی آن را در اندیشه سیاسی یونان باستان نمی‌توان یافت. در اندیشه سیاسی افلاطون رهبران و حاکمان جامعه یعنی «شایستگان» از میان مردم برمی‌خیزند، ولی هرگز منتخب مردم نیستند، بلکه با طی مراحل مختلفی از آموزشها، به حکومت می‌رسند. مردم به

دلیل عدم تخصص، حق دخالت در اداره امور کشور و رهبری آن را ندارند.^۶

در اندیشه سیاسی ارسطو اگر چه برای همه مردم حق برگزیدن دادرسان، به عنوان یکی از ارکان اصلی دموکراسی پذیرفته می‌شود، ولی ارسطو با قبول خلقت نابرابر انسانها به لحاظ طبیعی اعتقاد به این که «غلام» به طور طبیعی «غلام» خلق شده است و «غلامی» حق اوست، یکی از اساسیترین ارکان مشارکت سیاسی مردم، یعنی داشتن حق مساوی در تعیین سرنوشت خود را نفی می‌کند.^۷

در آیین مسیحیت اگر چه ایمان، امری اختیاری و آزادانه است و از نظر مسیح علیه السلام همه مردم آزادند و برده‌ای نباید وجود داشته باشد، ولی ارباب کلیسا از هنگامی که قدرت و رسمیت یافتند، چنان عرصه را بر اندیشمندان و صاحبان نقد و نظر تنگ کردند که امروزه، پیدایش رنسانس و دوران جدید، معلول تنگ‌نظری‌ها و انحصارطلبی‌های آنان دانسته می‌شود. بنابراین، باید گفت که گفتمان مشارکت سیاسی مردم در غرب، محصول دوران جدید و مدرنیته است.

در این دوران است که با ظهور اندیشمندانی در عرصه فلسفه و اندیشه سیاسی همانند: هابز (thomas habess)، جان لاک (John lock)، منتسکیو

(Mon tesqieu) ژان ژاک روسو — جان استوارت میل (John stuartmill) و دیگران، بحث از مشارکت سیاسی با مبانی تازه و در سطح و جایگاهی وسیع مورد گفت‌وگو قرار گرفت. این گفت‌وگوها از مشرب اندیشه‌هایی نو در باب انسان و حقوق و تکالیف و مناسبات او با زندگی اجتماعی سیراب می‌گردد. برخی از این دیدگاهها که نسبتی تعیین‌کننده با مشارکت سیاسی مردم دارند، در زیر به عنوان مبانی کلان مشارکت سیاسی در غرب مورد مطالعه قرار می‌گیرند:

یک - حقوق طبیعی انسان

بحث از حقوق طبیعی در آثار دانشوران قبل از عصر مدرنیته نیز دیده می‌شود، ولی بدون تردید دوران شکوفایی آن را در قرون اخیر مشاهده می‌کنیم. با طرح مسأله حقوق طبیعی و فطری انسان در فلسفه‌های اجتماعی جدید، تأثیر و کارکرد آن در علم حقوق و علوم سیاسی، توسعه روزافزونی پیدا کرد. در فلسفه حقوق، مکتبی را پدید آورد که در سده‌های متممادی، سکاندار اندیشه‌های بنیادی حقوقی بود و حقوقدانان بزرگی همچون فرانسوازی، حقوقدان نامدار فرانسوی از مفسران این مکتب بوده‌اند و در اندیشه‌های سیاسی نام‌آورترین

نظریه‌پردازان سیاسی مورد استناد قرار گرفت.

در نظر طراحان حقوق طبیعی، پیش از این که به سراغ غایت و کمال مطلوب انسان برویم و از وظایف و تکالیف او برای نیل به آن هدف متعالی سخن بگوییم، باید به سراغ محرکهای طبیعی رفتار انسان رفته، آنها را بدقت شناسایی کنیم. اصلترین محرک طبیعی انسان - یعنی پیش از ورود او به جامعه مدنی - عبارت است از میل و غریزه حفظ و صیانت ذات، و ترس از مرگ؛ یعنی میل به حیات و زندگی. وجود هر «میل طبیعی» در انسان، مستلزم «حق و امکان پاسخگویی» به آن است. این امر، محور و رکن استنتاج در مکتب حقوق طبیعی است. بنابراین، وجود میل به «صیانت نفس» مستلزم «حق حیات» برای انسان است. پس، بنیاد جامعه را باید «منحصراً در میل به صیانت ذات، یا در حق آدمی به بقا باید دید» و این میل و غریزه طبیعی، محور و رکن اساسی تمام نهادها و مناسبات اجتماعی است؛ زیرا حق آدمی به بقا، در بردارنده حق او در انتخاب راهها و وسایل لازم برای تأمین بقای خویش است.^۱ بنابراین، با شناسایی حقوق طبیعی انسان به «حیات»، حق مشارکت او در سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش، امری ضروری و طبیعی

قلمداد می‌شود که خداوند در کتاب تکوین به او ارزانی داشته است و نمی‌توان چنین حقی را از او ستاند.

دو- کفایت عقل و معارف بشری

از منظر شارحان مکتب حقوق فطری، انسان به مدد خرد و اندیشه خود و استفاده از علوم مختلف بشری اعم از علوم فلسفی، اجتماعی، قواعد منطقی، موازین جامعه‌شناختی، هنری و ... می‌تواند به وضعیت طبیعی اشیا و حقوق آنها پی ببرد و در این راه باید قوانین سنتی و کهنه را کنار بگذارد. همچنین نیازی به یاری گرفتن از معارف و حیانی ندارد.

سه- تقدم حق بر تکلیف

در مکتب حقوق طبیعی، علت فاعلی، مقدم بر علت غایی و انسان و امیال او مقدم بر اهداف، آرمانها و تکالیفی است که او در برابر آنها دارد. بنابراین، ساختار اجتماعی انسانها براساس حقوق آنان شکل می‌گیرد؛ در حالی که براساس اندیشه‌های سیاسی غایت‌گرا و آرمان‌گرا، ساختار و مناسبات سیاسی زندگی انسان تابع تکالیفی بود که او در قبال آرمانها و اهداف و به عبارت دیگر کمال و سعادت نهایی خود داشت.^۹

چهار- فردگرایی

در جامعه مدرن، منافع و آرای فرد آن قدر محترم است که گاهی گفته می‌شود تصور این که فرد باید در خدمت سعادت همگان قرار گیرد، به معنای فدا کردن خوشبختی است. در این قبیل جوامع انگیزه اصلی زندگی در جهان، سود و منافع شخصی است؛ بنابراین، فرد باید بر همه چیز نظارت یابد و قطعاً باید در زندگی سیاسی - اجتماعی خود مشارکت نماید و سرنوشت سیاسی خود را رقم زند.^{۱۰}

پنج- قرارداد اجتماعی، بنای نظم اجتماعی

از آن جا که مطلق حقوق و آزادیهای فردی در جامعه مستلزم تجاوز به حقوق دیگران و در عمل برای همگان غیرممکن است، بنابراین، افراد باید در قالب یک قرارداد و میثاق فراگیر اجتماعی حدود آزادیها و حقوق خود را ترسیم نمایند. این قرارداد حافظ نظم و ضامن استمرار مناسبات سالم اجتماعی در میان شهروندان است. منشأ اعتبار و مشروعیت این قرارداد، توافق ناشی از اراده آزاد افراد جامعه است. همچنین اعمال حاکمیت، ملک مشاع همه شهروندان است؛ اما چون هر کس بتهایی نمی‌تواند اعمال حاکمیت نماید، بنابراین، افراد، فردی را از میان خود برمی‌گزینند که از سوی آنان اعمال

حاکمیت نماید. بنابراین، هم منشأ مشروعیت حاکم و هم مبنای اعتبار قانون، خواست و ارادهٔ مردم است که در قالب یک قرارداد و میثاق عمومی ابراز می‌گردد.

شش - ضرورت تحدید قدرت و نظارت بر حسن اِعمال آن

تمرکز قدرت نوعاً فسادآور است و موجبات خودکامگی را فراهم می‌آورد؛ بنابراین، باید تلاش شود که در حد امکان، شمار بیشتری از مردم در اعمال قدرت و حاکمیت مشارکت نمایند و این امر از راه‌های مختلف از قبیل تجزیه و تقسیم قدرت بین نهادهای مختلف، کوتاه کردن مدت تصدی مشاغل و غیره میسر می‌شود. ولی در هر حال باید یک مشارکت عمومی در جهت نظارت بر جریان اعمال قدرت و حاکمیت وجود داشته باشد، و این امر مقتضای تأمین سلامت زندگی مردم و حق طبیعی آنان است.

ب. مبانی مشارکت سیاسی در اسلام

در فرهنگ اسلامی حاکم بر جامعه ما به پیروی از تعالیم دینی، نگرش‌های مختلفی نسبت به یک موضوع می‌توان داشت که نتیجه حاصل شده در هر یک از این رویکردها چه بسا مغایر با نتیجهٔ به دست آمده از رویکرد دیگر است. عدم

تفکیک بین انواع نگاه‌هایی که به یک موضوع می‌توان داشت، می‌تواند به نوعی تناقض‌گویی و سردرگمی بینجامد. موضوع مشارکت سیاسی مردم در نظام اسلامی نیز از این گونه موارد است. بنابراین، لازم است قبل از بیان ادله و مبانی مشارکت سیاسی از دیدگاه اسلام، نوع نگرش و حیثیت مطالعهٔ ما در این موضوع کاملاً آشکار گردد.

همچنان که در مباحث مقدماتی به طور اجمال بیان شد، مفهوم مشارکت مردم، همزاد حقوق و تکالیف آنان و در ارتباط مستحکمی با آزادیهای آنان است. به طور مشخص در بحث از مردم‌سالاری در نظام اسلامی، سخن در میزان دخالت مردم در تعیین سرنوشت خویش و مقدار تأثیری است که تصمیمات مردم در ابعاد مختلف نظام سیاسی دارد. به عبارت دیگر، کلام در قلمرو آزادی اراده مردم مسلمان در تدبیر شؤون سیاسی زندگی ایشان است. مراد از آزادی اراده در مفهوم حقوقی آن،^{۱۱} این است که افراد نسبت به انجام یا ترک یک عمل ملزم نباشند و ضمانت اجرای دنیوی برای انجام یک فعل یا ترک آن پیش‌بینی نشده و وجود نداشته و در نظر گرفته نشده باشد. بنابراین، اگر چه در نظام سیاسی و حقوقی اسلام و در جامعهٔ اسلامی، هر عمل و رفتاری و بلکه هر اندیشه‌ای

به طور مستقیم یا غیرمستقیم جنبه اخلاقی داشته و دارای آثار اخروی می باشد و در نتیجه، از جهت اخلاقی محکوم به احکام الزامی می باشد، ولی همه الزامهای اخلاقی، سلب کننده آزادی اراده در مفهوم حقوقی آن نمی باشد؛ زیرا هر الزام اخلاقی، از ضمانت اجرای دنیوی و یا در مفهوم فقهی آن از حکم وضعی اجتماعی برخوردار نیست؛ بلکه صرفاً ضمانت اجرای اخروی یعنی ترتب ثواب و عقاب بر آن می باشد. پس ممکن است عملی از منظر اخلاقی، الزامی باشد، ولی به لحاظ حقوقی، الزامی تلقی نشود و افراد نسبت به آن عمل از جهت اخلاقی آزاد نباشند، در حالی که از جهت حقوقی به دلیل فقدان ضمانت اجرای دنیوی آزاد باشند. البته باید توجه داشت که مرزبندی بین قلمرو اخلاق و حقوق، امری ثابت و لایتغیر نمی باشد؛ بلکه در صورتی که حفظ ارزشهای اخلاقی و مبارزه با ردیلتها و مفساد اخلاقی به میزانی ضروری گردد که چشمپوشی و اغماض نسبت به آن ممکن نباشد، امور اخلاقی جنبه حقوقی نیز به خود می گیرد و برای آن، ضمانت اجرای حقوقی و قانونی در نظر گرفته می شود.

طبق آنچه گذشت، معلوم شد که مقصود از مشارکت مردم و آزادی اراده آنان در نظام سیاسی اسلام، مفهوم حقوقی آن

است، نه آزادی و مجاز بودن آن در قلمرو اخلاق.

بعد از روشن شدن مراد از حق و آزادی مشارکت سیاسی مردم، اکنون به بعضی از مبانی و دلایل مشارکت مردم در نظام سیاسی اسلام اشاره می شود. اهم این دلایل به قرار ذیل است:

۱- حق و آزادی تعیین سرنوشت، شرط تحقق هدف خلقت.

بدون تردید، هدف اصلی خلقت هستی، هدفی اخلاقی یعنی خداگونه شدن انسان است و این امر در صورتی ملاک شرافت و کرامت انسان خواهد بود که در عین اختیار و آزادی اراده او صورت پذیرد. در غیر این صورت اصولاً مسؤولیت و ثواب و عقاب معنا ندارد. به همین علت، خداوند متعال علاوه بر این که انسان را به لحاظ تکوینی و فلسفی آزاد آفریده است، به لحاظ حقوقی نیز در بسیاری از موارد به او آزادی عمل داده و حکم وضعی اجتماعی مقرر نفرموده و صرفاً به حکم تکلیفی و اخلاقی اکتفا نموده است. سر این امر را باید در این حقیقت جست و جو کرد که چون هدف اصلی خلقت، اخلاقی و شرط ضروری عمل اخلاقی، اختیاری بودن عمل در مفهوم فلسفی و تا حدودی در معنای حقوقی آن است، لذا خداوند اراده کرده است که از آزادی عمل انسان تا سر

حدی که تأمین‌کنندهٔ حق تعیین سرنوشت او و شرط مسؤولیت او می‌باشد و موجب تعدی به حریم دیگران و زیر پا گذاشتن اصول و ارکان اساسی انسانیت نمی‌شود، حراست نماید؛ شاید بر همین اساس است که امام خمینی رحمته‌الله می‌فرماید:

«از حقوق اولیه هر ملتی است که باید سرنوشت و تعیین شکل و نوع حکومت خود را در دست داشته باشد»^{۱۲}

۲ - مشارکت مردم، ضامن بقای نظام اسلامی است.

امام خمینی رحمته‌الله در این باره می‌فرماید:

«کاری بکنید که مردم محبت به شما بکنند، پشتیبان شما باشند. اگر مردم پشتیبان یک حکومتی باشند، این حکومت سقوط ندارد. اگر یک ملت پشتیبان یک رژیم باشد آن رژیم از بین نخواهد رفت»^{۱۳}

۳ - انجام وظایف دینی مستلزم داشتن حق مشارکت مردم در نظام سیاسی است.

از آن جا که مردم مسلمان برطبق تعالیم دینی، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر و اقامه قسط و عدل داشته و نباید نسبت به آنچه در جامعهٔ اسلامی می‌گذرد بی‌تفاوت باشند، این وظایف و امثال آنها مقتضی این است که حق چنین دخالتها و به عبارت دیگر مشارکت را نیز داشته باشند. چنان که قبلاً بیان شد، اصولاً شرط

داشتن مسؤولیت، دارا بودن حق و آزادی انجام آن می‌باشد. بنابراین، اگر مردم در نظام سیاسی اسلام دارای چنین وظایفی هستند، پس باید از حق و آزادی عمل در جهت انجام این امور نیز برخوردار باشند. امام خمینی رحمته‌الله در این باره می‌فرماید:

«همه باید مراعات کنید، همه تان راعی هستید و همهٔ مردم هم مسؤول هستند... مسؤولیم در مقابل خدا و در مقابل وجدان و همه مان باید مراعات بکنیم، یعنی نه این که مراعات خودمان را، من مراعات همهٔ شما را بکنم، شما هر یک مراعات همه را. یک همچون برنامه است که همه را وادار کرده که به همه «چرا» بگوییم... [اسلام] به هر فردی لازم کرده به این که امر به معروف کند. اگر یک فرد خیلی به نظر مردم مثلاً پایین، از یک فردی که به نظر مردم خیلی اعلا تر به هم هست، اگر از او یک انحرافی دید، اسلام گفته برو به او بگو، نهی کن، [باید] بایستد در مقابلش بگوید این کارت انحراف بود نکن»^{۱۴}

۴ - مشارکت مردم مسلمان، تأمین‌کنندهٔ قدرت و ضامن رسیدن به اهداف نظام سیاسی اسلام است. رهبری نظام اسلامی برای اعمال حاکمیت خود و پیاده کردن صلاحیتهایی که از سوی خداوند دارد، مانند هر رهبر دیگری نیازمند قدرت و

توانایی است و بر همین اساس است که قدرت داشتن، از شرایط عمومی تکلیف و مسؤولیت در اسلام است. اهداف بسیار مقدس و انسانی که دین برای حکومت ترسیم نموده است، محتاج همتی بس بلند، نه تنها از سوی رهبری نظام اسلامی، بلکه از طرف مردمی است که در تحت رهبری او می‌باشند. ابزارهایی که او در راه رسیدن به این اهداف متعالی مورد استفاده قرار می‌دهد، به همان مقدار باید مشروعیت داشته باشند که اصل آرمانها، او بر طبق آموزه‌ها و مبانی دینی نمی‌تواند از هر راهی قدرت و توان لازم را برای نیل به اهداف دینی خود به دست آورد و بدیهی است که نمی‌باید از روشهای پادشاهان و خودکامگان استفاده کند. بنابراین، عظمت و بلندای اهداف او و نیز اهتمام بلیغ دین در ضرورت مشروعیت وسایل نیل به این اهداف و ماهیت اختیاری و اخلاقی داشتن اصلیت‌ترین اهداف او یعنی تحقق بندگی خداوند در روی زمین که جز با اختیار و اراده مردم رنگ اجتماعی به خود نمی‌گیرد، عقلاً اقتضا می‌کند که نظام اسلامی در مقام اعمال حاکمیت نیازمند یاری و مشارکت مردم باشد، و این مساعدت برای مردم مسلمان، وظیفه شرعی و برای حاکم اسلامی، اتمام حجت و تأمین قدرت است و عملاً هنگامی حکومت دینی تحقق پیدا

خواهد کرد که این مساعدت و مشارکت وجود داشته باشد.

۵ - سیره عملی معصومان علیهم‌السلام: پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علی علیه‌السلام که موفق به تشکیل دولت اسلامی شدند، در عمل از راههای مختلف تلاش داشتند که مردم را به مشارکت در امور سیاسی جامعه اسلامی، ترغیب و تشویق نمایند. این مهم، گاهی در قالب بیعت و زمانی به صورت مشورت و امثال این امور به انجام می‌رسید. تحلیل هر یک از این نهادها و بررسی این که آیا این امر دخالتی در مشروعیت حاکمیت یا تصمیمات رهبر اسلامی دارد یا خیر و تفاوت احتمالی که در جایگاه و ماهیت این قبیل نهادهای سیاسی در عصر حضور و غیبت امام معصوم علیه‌السلام وجود دارد، در مباحث مربوط به مجاری مشارکت سیاسی، مورد دقت قرار خواهد گرفت؛ ولی نتیجه آن مباحث هر چه باشد، اصل وقوع بیعتهای متعدد مردم با پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم - که تاریخ هفت بیعت عمومی را گزارش کرده است (غیر از بیعتهای فردی و آنهایی که با گروهی خاص انجام می‌شد) - و همچنین انجام مشاوره‌هایی با مردم و یا افرادی خاص، نشان از مطلوبیت مشارکت سیاسی مردم در ساماندهی زندگی اجتماعی‌شان در دولت اسلامی دارد؛ اگر چه تعیین ماهیت و جایگاه آن و بررسی دلایل

ضرورت آن در نظام سیاسی اسلام در عصر غیبت و حضور و یا دیدگاههایی که در باب مشروعیت نظام سیاسی و اعمال حاکمیت آن وجود دارد، در ساماندهی نوع نگرش ما نسبت به آن و شیوه‌های اجرایی که برای تحصیل مشارکت سیاسی مردم برگزیده خواهد شد، بسیار مؤثر است. بنابراین، اگر نظام سیاسی اسلام، مشارکت سیاسی مردم را برنمی‌تابد، رهبران معصوم جامعه اسلامی قطعاً بی‌نیازتر از این امر بوده‌اند، در حالی که سیره عملی آنان خلاف آن را بیان می‌دارد.

۲. مجاری مشارکت سیاسی

پس از روشن شدن مبانی و دلایل مشارکت سیاسی مردم، سادان دادن شیوه مشارکت در چارچوبی منطقی و مشخص به منظور پیشگیری از هر گونه هرج و مرج سیاسی، امری بایسته می‌نماید. بنابراین، در یک نظام سیاسی سامان یافته و کارآمد، راهکارهای مشارکت سیاسی در قالبی قانونی و با ضمانت اجرای حقوقی تثبیت و نهادینه می‌گردد. مجاری مشارکت سیاسی مردم، متعدد و گاهی در نظامهای سیاسی مختلف متفاوتند، ولی در این جا اصلیتزین آنها مورد مطالعه اجمالی قرار می‌گیرد.

الف. انتخاب

«انتخاب، فرایندی است که در جهت گزینش فرمانروایان یا تعیین ناظرانی برای مهار کردن قدرت، تدبیر شده است. از این دیدگاه، انتخابات به معنای فنون گزینش و شیوه‌های مختلف تعیین نمایندگان است. ابزاری است که به وسیله آن می‌توان اراده شهروندان را در شکل‌گیری نهادهای سیاسی و تعیین متصدیان اعمال اقتدار سیاسی، مداخله داد.

با آن که از ایام باستان گاه‌گاه نشانه‌هایی از دخالت مردم در گزینش مسؤولان به چشم می‌خورد، لکن باید گفت اساس اندیشه‌ای که فن «گزینش» را به عنوان موجه‌ترین و مشروعترین ابزار وصول به قدرت و همچنین رایجترین شیوه اعمال اراده مردم قرار داد، امری جدید است؛ زیرا پیش از اینها، فرمانروایان جوامع نیز از زمره داده‌های طبیعی تلقی می‌شدند؛ یعنی همان‌گونه که اقلیم، امراض، شکل و رنگ افراد، قابل انتخاب کردن نبودند، فرمانروایان نیز در اکثر جوامع، توسط جبری خارج از اراده مردم بر آنان تحمیل می‌شدند.^{۱۵} استقرار حقوقی و سیاسی انتخابات در شکل نهایی آن، در قرون هفدهم و هجدهم با پذیرش نظریه نماینده‌سالاری

و ایجاد رژیم‌های نماینده‌ای و متعاقب ظهور نظریه حاکمیت ملی انجام پذیرفت. انقلابیان اروپا درصدد سپردن سرنوشت جامعه به همه مردم نبودند و آن را در نهایت خطرناک و غیرمفید می‌دانستند. آنان صلاح جامعه را در آن می‌دیدند که از خلال انتخابات، آن هم از سوی شهروندان مصلحت‌اندیش و آگاه، نخبگان و برگزیدگان زمان قدرت را به دست گیرند. از سوی دیگر، اجرای نظرات مربوط به دموکراسی مستقیم، در عمل، مواجهه با اشکالاتی نیز بود؛ بویژه آن که در ممالک و کشورهای بزرگ، امکان اجتماع همه مردم برای تصویب قوانین و انتخاب قضات و کارگزاران قدرت اجتماعی بعید می‌نمود. در نتیجه، دموکراسی غیر مستقیم هم به لحاظ علمی و هم از جهت عملی پذیرفته‌تر بود. به همین علت، امروز این نوع دموکراسی در - تقریباً - اکثریت قریب به اتفاق ممالک مورد قبول واقع شده و مفهوم دموکراسی و انتخابات همانند دو مفهوم مترادف در فرهنگ سیاسی شناخته شده است.^{۱۶}

امروزه انتخاب رئیس دولت و نمایندگان مجلس قانونگذاری از اهمیت فراوانی برخوردار است. در واقع افراد با مشارکت در این انتخابات و با رأی دادن خود سرنوشت جامعه ملی خویش را رقم

می‌زنند. به لحاظ حقوقی و از جهت بررسی ماهیت انتخابات، نظریه «نماینده‌سالاری» در واقع از آبشخور حقوق مدنی سیراب می‌شود؛ یعنی تظاهرات اراده نماینده قانونی فرد، همان ارزش و آثار قانونی را دارد که اگر این اراده مستقیماً توسط خود او ابراز می‌گردید. بنابراین، «نمایندگان» کسانی هستند که از جانب همه ملت عمل می‌کنند و از جانب همه آنان تصمیم می‌گیرند. اعمال آنان چه قانونگذاری، چه بازبینی و مهار اعمال فرمانروایان و نیز تعیین سایر کارگزاران حاکمیت، در اغلب مواقع، دیگر نیازی به تصویب مجدد مردم ندارد.

عده‌ای در تحلیل ماهیت حقوقی انتخابات کوشیده‌اند تا آن را در قالب نهاد «وکالت» در حقوق مدنی تفسیر نمایند؛ ولی در رد این تحلیل گفته شده است که، اول آن که، نمایندگی پارلمان جنبه فردی و خصوصی ندارد و اعتبار آن به وسیله بخشی از جمعیت اعطا نشده است، بلکه هر نماینده سند مأموریت خویش را از همه ملت دریافت می‌دارد. اگر هر نماینده را فقط مظهر همان حوزه بدانیم، در واقع به اصل تقسیم‌ناپذیری حاکمیت ملی خلل وارد آمده است، در حالی که حاکمیت ملی امری تجزیه‌ناپذیر و متعلق به همه ملت است. دوم آن که، عمل انتخابات منجر به

انقصاد قراردادی بین انتخاب‌کننده و انتخاب شونده نمی‌گردد، تا بتوان نماینده را که پدیده‌ای از حقوق عمومی است، همانند وکیل در حقوق خصوصی دانست. نکته پایانی که در باب ماهیت انتخابات باید به آن اشاره شود، خصلت‌گزینی آن است؛ یعنی هم نامزدی انتخابات در چارچوب قوانین امری آزادانه است و هم رأی‌دهنده می‌تواند از میان نامزدهای مختلف، آزادانه، فرد یا افرادی را که با اندیشه و سلیقه او سازگارتر است، برگزیند.^{۱۱}

ب. بیعت

یکی از مفاهیمی که در فرهنگ سیاسی اسلام از موقعیت شاخصی برخوردار است، بیعت می‌باشد. تلاش برای اخذ بیعت و نزاع به دلیل شکستن آن، همواره بخش مهمی از تاریخ سیاسی تمدن اسلامی را رقم زده است. نیم‌نگاهی به بارزترین حوادث سیاسی - اجتماعی صدر اسلام، جناح‌بندی‌های مهم موجود در آن زمان و اندیشه و برهانی که هر یک با خود داشتند، گویای نهادینه بودن باور به ضرورت وفاداری به بیعت در میان آنهاست. در دوران معاصر و به دنبال پیدایش اندیشه‌های مبتنی بر مردم‌سالاری در اداره جامعه و تلاش در جهت مشارکت هر چه بیشتر مردم در اداره امور سیاسی، توسعه

آزادی‌ها و... به عنوان اساسی‌ترین شاخصه‌های دموکراسی، اهمیت این واژه دوچندان شده است و بسیاری از کسانی که ارادت و دلبستگی به اسلام دارند، تلاش می‌کنند با تشبیه و تطبیق آن با مسأله «حق رأی» در نظامهای دموکراتیک، گوشه‌ای از ساختار مترقی نظام سیاسی در اسلام را هویدا نمایند. اگر چه کمال و خاتمیت اسلام رهین این است که همه مکارم و فضایل انسانی را یکجا داشته باشد و نخستین منادی کرامت انسانی باشد، ولی یافتن مجاری این هدف بزرگ و تطبیق آن با آنچه در اندیشه بشر معاصر از حقوق طبیعی فرزندان آدم تلقی می‌شود، کاری است بس دشوار و محتاج دقت و وسواس. از این‌رو، تحلیل دقیق ماهیت بیعت و تطبیق و مقایسه آن با نهادها و مفاهیم مشابه در فرهنگ سیاسی معاصر، ضروری و حیاتی است. نگارنده سعی دارد که در این مختصر بعضی از زوایای این امر را تا حدودی روشن سازد. بنابراین، تحلیل ماهیت بیعت را در این نوشتار در موارد ذیل سامان می‌دهیم:

مفهوم واژه «بیعت» در لغت عربی؛

ارکان بیعت؛

شرایط بیعت؛

حکم بیعت.

کیفیت بیعت.

یک - مفهوم واژه بیعت

بیعت در لغت عرب از ماده «بیع» به معنای فروختن است و گاهی نیز در معنای خریدن به کار می‌رود. در مقابل «شراء» که نوعاً به معنای خریدن می‌آید. واژه «بیعت» اگر چه با مفهوم اصلی و ریشه‌ای خود پیوند و تناسب دارد، لکن دارای مفهوم خاص خود می‌باشد. در این مفهوم، ویژگی‌هایی وجود دارد که در ریشه آن گنجانده نشده است.

در این معنی، بیعت یک اصطلاح سیاسی - حقوقی است و بنایی است که توسط تمام یا گروهی از مردم و رهبری سیاسی آنان به وجود می‌آید. حقیقت آن - چنان که در بحث تفصیلی خواهد آمد - اجمالاً عبارت است از یک رابطه اخلاقی، حقوقی و سیاسی ویژه بین مردم و رهبر سیاسی آنان، که مفاد آن را تعهد بر اطاعت و پیروی مردم از رهبرشان تشکیل می‌دهد.^{۱۸}

در فرهنگ سیاسی اسلام این واژه مانند بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات دیگر دچار تغییراتی شده است. در قاموس سیاسی اسلام، بیعت، هم به لحاظ موضوع تعهد و پیروی، حقوق و تکالیف متقابل، کارکرد و نقش آن در کسب مشروعیت و یا اعمال حاکمیت، از جهت فردی که با او

بیعت می‌شود، افرادی که می‌توانند بیعت کنند و هم از نظر چگونگی انجام آن و برخی جهات دیگر تغییراتی یافته است که با آنچه در جزیره العرب قبل از اسلام وجود داشته،^{۱۹} بسیار متفاوت است. ناگفته نماند که حاکمانی که به نام اسلام بر مسلمانان حکومت کرده‌اند، نه تنها پایبند به مفهوم اسلامی بیعت نبوده‌اند، بلکه همواره تلاش داشته‌اند با دامن زدن به معنی و مکانیزم جاهلی بیعت، موانع سلطنت خود را از میان بردارند.

مهمترین شاخصه‌های بیعت در مفهوم اسلامی آن از منظر اندیشه سیاسی شیعه در طی مباحث بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

دو - ارکان بیعت

بیعت دارای سه رکن اساسی است که با فقدان هر یک از آنها امکان تحقق آن وجود ندارد. آن سه عبارتند از: بیعت‌کننده، کسی که با او بیعت می‌شود و موضوع بیعت. بیعت‌کنندگان معمولاً متعدد هستند، ولی کسی که با او بیعت می‌شود به گواهی تاریخ همواره واحد بوده است. موضوع بیعت، چنان که در مباحث بعدی هم مشخص خواهد شد، ممکن است امری عام و کلی و یا امری جزئی و مقطعی باشد.

سه - شرایط بیعت

با توجه به ارکان سه گانه بیعت، شرایط آن را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) شرایط عام؛

ب) شرایط خاص.

مراد از شرایط عام، مواردی است که اختصاص به رکن خاصی از ارکان سه گانه ندارد. در مقابل، شرایط خاص آنهایی هستند که مختص یکی از آن سه رکن می باشند.

الف - شرط عمومی بیعت: اختیاری و

آزادانه بودن آن. قبل از این که به بیان مستندات این شرط پرداخته شود، لازم است توضیحی درباره آزادی و اختیار داده شود. اختیار و آزادی را در یک تقسیم بندی می توان به سه نوع تقسیم نمود: آزادی فلسفی، آزادی حقوقی و آزادی اخلاقی. مراد از آزادی فلسفی، امکان تکوینی و طبیعی فعل و ترک یک عمل برای انسان است که در مقابل آن جبر فلسفی قرار دارد و در بحث جبر و اختیار در مباحث کلامی مورد گفت و گو قرار می گیرد. مقصود از آزادی حقوقی، امکان فعل یا ترک یک عمل است بدون آن که منع یا الزام قانونی و به تبع آن مجازات یا خساراتی را متوجه فرد نماید، چنان که جبر حقوقی این چنین است. در تعریف آزادی اخلاقی می توان

گفت که هر گاه حکم تکلیفی الزامی شرعی نسبت به فعل یا ترک عملی وجود نداشته باشد، می توان گفت که آزادی اخلاقی وجود دارد.

غرض از بیان این اقسام آن است که گاهی ممکن است انسان در درون یک جامعه و فرهنگ دینی در مورد رفتار خاصی، از آزادی حقوقی برخوردار باشد، ولی به لحاظ اخلاقی آزاد تلقی نشود. و چون این جبر و اختیار از دو منظر مختلف و با دو مفهوم مستقل مطرح است، در نتیجه، اجتماع آنها در موضوع واحد ممکن است، و به نظر می رسد که عدم تفکیک بین آنها منشأ برخی اختلاف نظرها و گاهی سردرگمی شده است. بنابراین، آنچه در این جا تحت عنوان آزادانه بودن بیعت بیان می شود با آنچه بعداً تحت عنوان واجب بودن بیعت با فرد واجد شرایط می آید، منافات ندارد؛ زیرا مراد از آزادی در این جا آزادی حقوقی است و وجوب تکلیفی و اخلاقی که بعداً بیان خواهد شد، با آزادی اخلاقی تقابل دارد و نه با آزادی حقوقی.

اما بررسی و ذکر مستندات این شرط: مطالعه در چگونگی بیعتهایی که در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام صورت گرفته است، تلویحاً و یا تصریحاً گویای این مطلب است؛ بویژه در بیانات

حضرت امیر علیه السلام صریحاً این امر در مواقع متعدد بیان شده است. اگر چه بعضی از مواضع امام علی علیه السلام در مورد آرای مردم و قبول خلافت، امری است مختص به ایشان و شرایط خاص آن زمان و علم و اطلاع امام علی نسبت به آینده؛^{۲۰} ولی شرط آزادانه بودن بیعت به مفهومی که گذشت، از شرایط عمومی بیعت بوده و از خلال سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سایر ائمه نیز که در تاریخ از بیعت مردم با آنان گزارش شده قابل استفاده است. از جمله تصریحات حضرت امیر علیه السلام به آزادانه بودن بیعت می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

امام علی علیه السلام در نامه‌ای به طلحه و زبیر می فرماید:

«شما می دانید - اگر چه کتمان می کنید - که من به دنبال مردم نرفتم؛ آنان به سراغ من آمدند. من دست بیعت را به سوی آنان نگشودم، بلکه آنان با اصرار زیاد با من بیعت کردند. شما دو نفر کسانی بودید که مرا خواستید و با من بیعت کردید. عموم مردم با من به خاطر زور و با متاع دنیا بیعت نمودند. حال، شما دو نفر از روی میل با من بیعت نموده‌اید باید برگردید و فوراً در پیشگاه خداوند توبه کنید. و اگر از روی اکراه و تارضایتی بوده - یعنی در قلب خود به این امر راضی نبوداید - شما با دست خود این راه را برای

من گشوده و بیعت مرا به گردن خود ثابت کرده‌اید.»^{۲۱}

و در وصف اصحاب جمل می فرماید:

«برپاکندگان جمل کسانی را به نبرد با من خواندند که همه آنان در برابر من به اطاعت گردن نهاده بودند و بدون اکراه و با رضایت کامل با من بیعت کرده بودند.»^{۲۲}

امام علیه السلام در پاسخ پیشنهاد عمار مبنی بر این که حال که مردم داوطلبانه و بدون اکراه با تو بیعت کرده‌اند، خوب است که از اسامه بن زید و عبدالله بن عمر و... دعوت کنیم که همانند سایر مردم عمل کنند، می فرماید:

«ما نیازی به بیعت کسی که تمایلی به ما ندارد، نداریم.»^{۲۳}

محمد بن حنفیه می گوید: بعد از قتل عثمان وقتی که پدرم به دنبال اصرار فراوان مردم بیعت را پذیرفت، فرمود:

«بیعت با من باید آشکارا و فقط با میل و رضایت افراد باشد.»^{۲۴}

دلایل مذکور و موارد متعدد دیگری که در این باره وجود دارد - که برای رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری گردید -^{۲۵} بروشنی گویای اختیاری بودن بیعت در نظام سیاسی اسلام است. دقت در موارد مذکور نشان می دهد که «بیعت» در فقه سیاسی اسلام دارای ویژگی اختیاری بودن در مفهوم حقوقی آن است. بنابراین، با

صرف نظر از نقش آن در مرحله کسب مشروعیت و یا اعمال حاکمیت و ابعاد مختلف دیگر حکومت اسلامی - که خود بحثی مهم و محتاج بررسی دقیق بوده و امید است در نوشتار دیگری که مکمل این نوشته خواهد بود مورد بررسی قرار گیرد - یک عمل حقوقی و محصول اراده طرفین است. یادآوری این نکته لازم است که اختیاری بودن یک عمل به لحاظ حقوقی، با الزامی بودن آن از منظر اخلاقی و به لحاظ حکم تکلیفی در تحت شرایط خاص، چنان که در مباحث بعدی خواهد آمد، منافاتی ندارد.

ب - شرایط خاص بیعت

۱ - شروط بایع. آنچه نسبت به شرایط بایع در گزارشهای تاریخی به چشم می خورد، عبارت است از شرط بلوغ؛ چنان که گفته شده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با هیچ غیربالغی غیر از امام حسن و امام حسین علیهما السلام و بعضی افراد خاص دیگر، بیعت نکرده اند.^{۲۶}

لزوم شرط بلوغ را از شرایط عمومی تکالیف در اسلام نیز می توان استفاده کرد؛ بنابراین، امری اصولی و برطبق قواعد عمومی است. اما آیا بلوغ، شرط کافی برای حکم تکلیفی و اخلاقی بیعت و به تبع آن حکم وضعی و حقوقی آن نیز می باشد؟ یا

این که چون بیعت ماهیت سیاسی اجتماعی دارد، لذا بلوغ سیاسی اجتماعی (رشد) نیز شرط است؟ و اصولاً آیا در نظام دینی می توان به لحاظ تکلیفی - اخلاقی کسی را مکلف به موضوعی دانست، ولی به جهت وضعی - حقوقی او را از حق انجام آن عمل محروم کرد؟

بدیهی است که پاسخ سؤال اخیر منفی باشد؛ زیرا در نظام دینی و اصولاً در هر اندیشه معتقد به آرمانهای اخلاقی و دارای موازین حقوقی، باید بین ارزشهای اخلاقی و مقررات آن هماهنگی وجود داشته باشد. بنابراین، اثبات وظیفه اخلاقی نسبت به یک موضوع با محرومیت حقوقی از انجام آن سازگاری ندارد و در نتیجه، وجوب تکلیفی بیعت ملازم است با حق شرکت در آن. اما با توجه به ماهیت و صبغه سیاسی بیعت، آیا حصول عناصر فیزیولوژیک بلوغ، شرط کافی برای حکم تکلیفی و وضعی بیعت است؟ به طور قطع، اگر چه بلوغ طبیعی لازم است، ولی کافی نمی باشد و با توجه به مواردی که در آنها «رشد» شرط دانسته شده است، می توان گفت که در این امر مهم سیاسی - اجتماعی، رشد فرد در این جهت معتبر است. اما بررسی چگونگی تحصیل این رشد و این که آیا همزمان با بلوغ طبیعی قابل دسترسی می باشد؟ آیا باید الزاماً با آگاهی و علم اجتهادی و

تحقیقی باشد؟ آیا علایم، آثار و شیوه احراز آن و احیاناً اماره‌ای که می‌توان برای آن قرار داد؟ و این که آیا از نظر شارع سن بلوغ طبیعی، اماره بر بلوغ سیاسی نیز قرار داده شده است؟ و سؤالاتی از این قبیل، در گرو انجام تحقیقی مستقل در این باره است.

۲- شرایط فردی که با او بیعت می‌شود (مبتاع). با توجه به دیدگاه مشهور علمای شیعه مبنی بر عدم دخالت رأی و نظر مردم در مرحله کسب مشروعیت فرد (به عنوان فردی که ریاست او مورد قبول و رضایت خداوند است) به عنوان حاکم بر جامعه اسلامی و با عنایت به سیره گفتاری و رفتاری معصومان علیهم‌السلام مبنی بر به رسمیت نشناختن حاکمیت افرادی که ریاست آنان را مورد رضایت خداوند نمی‌دانستند، قطعاً شرط ضروری برای بیعت‌شونده، داشتن مشروعیت به مفهوم مذکور است. بنابراین، همه شرط ثبوتی برای بیعت شونده را می‌توان تحت عنوان «مورد رضایت خداوند بودن» خلاصه کرد.

به عنوان نمونه، بعضی از مستندات این شرط بیان می‌شود:

امام حسین علیه‌السلام درباره بیعت با یزید می‌فرماید:

«من از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شنیدم که خلافت بر فرزندان ابوسفیان حرام است؛ بنابراین،

چگونه من با خاندانی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره آنان چنین فرمود، بیعت کنم.»^{۲۷}

امام در جواب عبدالله بن زبیر مبنی بر این که اگر از سوی یزید از شما درخواست بیعت شود، چه خواهید کرد؟ فرمود:

«چگونه من با یزید، فردی که آشکارا مبادرت به فسق می‌کند، شراب می‌نوشد و... بیعت کنم.»^{۲۸}

و به محمد حنفیه فرمود:

«اگر در دنیا هیچ پناهگاهی نداشته باشم، هرگز با یزید بیعت نمی‌کنم.»^{۲۹}

و همین امر را به والی مدینه نیز اعلام فرمود.^{۳۰} حضرت همچنین در پاسخ آخرین درخواست ابن‌زیاد در این باره نیز شدیداً بر این موضع پا فشرده، مرگ را بر آن ترجیح دادند.^{۳۱}

۳- شروط موضوع بیعت. بدیهی است که بیعت نیز همانند هر نوع عمل حقوقی دیگر محتاج موضوع است. موضوع عمومی بیعت اطاعت و فرمانبرداری است، ولی این اطاعت و فرمانبرداری در قلمرو نظام سیاسی اسلام باید قیود و شرایطی داشته باشد.

اول: به مقتضای توحید ربوبی و ولایت تشریحی خداوند و عدالت و حکمت او، باید متعلق این پیروی، امری در جهت خواست و رضایت خداوند و به عبارت دیگر مصالح اسلام و مسلمانان بوده و به شکل و

چهار - حکم بیعت

حکم بیعت، هم از جهت تکلیفی و اخلاقی و هم به لحاظ وضعی و حقوقی، قابل دقت و بررسی است و تفکیک بین آن دو امری ضروری و حیاتی می‌باشد.

الف) حکم تکلیفی - اخلاقی بیعت:

تردیدی نیست که مردم در طول پیروی از امر خداوند بر طبق توحید در عمل، مکلف به اطاعت در قول و عمل از فردی که دارای مشروعیت واقعی و الهی است و خداوند به ریاست او بر مردم رضایت دارد، می‌باشند. بنابراین، چنان که از متون و مبانی دینی برمی‌آید و مشهور عالمان شیعه نیز معتقدند: اگر چه رهبر دینی جهت کسب مشروعیت و صلاحیت رهبری در عالم واقع و ثبوت، محتاج تأیید و یا گزینش مستقیم یا غیرمستقیم از سوی مردم نمی‌باشد و رضایت یا عدم رضایت خداوند نسبت به رهبری او دایرمدار وجود یا عدم صفات و شرایط خاصی در اوست، ولی بر مردم مکلف و مسؤول، واجب است که هر گاه چنین فردی به هر ترتیبی به آنان معرفی گردید و او را شناسایی کردند، تا زمانی که او شایستگی‌های لازم را دارد، از او در جهت دستیابی به اهداف اسلام و مسلمانان پیروی کنند و این پیروی در جهات مختلف را به طریقی ابراز دارند که

ترتیبی انجام شود که مورد رضایت او و هماهنگ با شریعت باشد. از جانب بیعت‌کننده نیز این پیروی نباید مشروط به شروطی برخلاف باورهای دینی شود. ردّ بیعت با حاکمان طاغوت از سوی ائمه علیهم‌السلام علاوه بر این که شخصاً فاقد مشروعیت بوده‌اند، به علت این بود که بیعت با آنان در واقع قبول پیروی از آنان در اوامر ضد دینی‌شان بود و به همین علت است که آنان از قبول بیعت افراد قبایلی که در عوض، خواستار در دست گرفتن رهبری آینده بودند، خودداری می‌کردند.^{۳۲}

دوم: همچنان که همه تکالیف شرعی مشروط به قدرت مکلف است، امر تبعیت و پیروی نیز در بیعت مشروط به قدرت و توانایی افراد است و از بعضی روایات برمی‌آید که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در هنگام بیعت تأکید بر تعلیم و تلقین این امر به بیعت‌کنندگان داشتند.^{۳۳}

شایان ذکر است که در شرایط مختلف به تبع ضرورت و تناسب با موضوعات خاص، پیروی و اطاعت در آن امر مشخص از جانب بیعت‌کننده یا بیعت‌شونده مورد تأکید و تصریح قرار می‌گرفت، ولی این امر به آن معنی نیست که حوزه اطاعت و پیروی او منحصر در آن امر بوده است؛ بلکه قیود و شرایط موضوع، همان قیود کلی بود که بیان شد.

بیعت، نوعی از آن است.

بنابراین، با فرض تمام بودن ادله عقلی یا نقلی اثبات ولایت و ریاست فرد غیرمعصوم با شرایط مشخص در عصر غیبت - چنان که این ادله کافی و تمام به نظر می‌رسد - پیروی مردم به عنوان رکن اصلی قدرت و توانمندی و شرط لازم برای اعمال حاکمیت، امری حیاتی و از شوون ولایت تشریحی خداوند و توحید ربوبی می‌باشد و چنین امری بر مردم واجب است.

از سوی دیگر، فردی که دارای چنین صلاحیتی از نظر خداوند می‌باشد و شرایط لازم برای اعمال صلاحیتها و اختیارات خود را که اساسیترین آنها پذیرش و همراهی مردم است، دارد، بر او تیز از لحاظ اخلاقی واجب است که چنین سمتی را بپذیرد و وظایف خود را در این جهت انجام دهد. البته شایان ذکر است که اگر خود را واجد شرایط نمی‌داند و فرد مناسبتری را سراغ دارد، قبول چنین سمتی بر او حرام است.

ب) حکم وضعی - حقوقی بیعت: این حکم را به شرح زیر می‌توان بیان کرد: نخست آن که، آیا فعل یا ترک بیعت ضمانت اجرایی دنیوی دارد؟ به عبارت دیگر سؤال این است: در صورتی که فردی

از بیعت با شخص واجد شرایط رهبری شانه خالی کرد و یا اگر فرد واجد شرایط رهبری از قبول بیعت خودداری نمود، آیا می‌شود آنان را وادار به این امر ساخت یا خیر؟ آیا در بیعت به لحاظ حقوقی برای طرفین آزادی عمل وجود دارد؟

طبق آنچه در باب شرایط عمومی بیعت با عنوان «آزادانه بودن» بیان شد، طرفین در انجام بیعت از آزادی کامل برخوردارند و هیچ‌گونه الزام و اجبار حقوقی بر آنان وجود ندارد؛ ولی دقت در سیره معصومان علیهم‌السلام بویژه عملکرد امام علی علیه‌السلام نشان می‌دهد که اگر شخص واجد شرایط با اقبال عموم مردم، عملاً زمام امور رهبری جامعه اسلامی را به دست گرفت، حتی بر افرادی هم که با او بیعت نکرده‌اند لازم است که از او تبعیت کنند و با او به معارضه نپردازند.^{۳۴}

دوم آن که در صورتی که بیعتی صورت پذیرد، آیا برای طرفین الزام‌آور است؟ یا یکی از طرفین، یا هر دو مجاز به فسخ آن هستند؟ و یا این که طرفین می‌توانند نسبت به اقاله آن اقدام کنند؟

در مورد الزام‌آور بودن بیعت، دلایل زیادی وجود دارد. این دلایل به شرح زیر قابل تقسیم‌بندی است:

۱ - ادله‌ای که تصریح می‌کند حاضران

در بیعت، خیار فسخ ندارند.^{۳۵}

۲ - ادله‌ای که بصراحت لازم الوفاء بودن بیعت را بیان می‌کند.^{۳۶}

۳ - ادله‌ای که از آثار منفی زیر پا گذاشتن بیعت صحبت می‌کند.^{۳۷}

امام علی علیه السلام در نامه‌ای به معاویه می‌فرماید:

«همان کسانی که با «ابوبکر»، «عمر» و «عثمان» بیعت کردند، با همان شرایط و کیفیت با من بیعت نمودند. بنابراین، نه آن که حاضر بود (هم اکنون) اختیار فسخ دارد، و نه آن که غایب بود، اجازه رد کردن»^{۳۸}

حضرت در نامه‌ای دیگر به او می‌فرماید:

«بیعت، یک بار بیش نیست؛ تجدیدنظر در آن راه ندارد و در آن اختیار فسخ نخواهد بود. آن که از این بیعت سرتیابد، طعنه زن و عیبجو خوانده می‌شود و آن که درباره قبول و رد آن اندیشه کند، منافق است»^{۳۹}

گاهی در تحت شرایطی خاص، بعضی از معصومان علیهم السلام از حق اطاعت خود به عللی چشمپوشی می‌کردند. امام حسین علیه السلام در شب عاشورا چنین کردند.^{۴۰} یا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در روز احد نسبت به ابودجانة این‌گونه عمل کردند.^{۴۱}

این امر منافاتی با الزام آور بودن بیعت ندارد؛ زیرا الزام آور بودن هر تعهدی به این معناست که متعهد باید نسبت به تعهدات

خودش پایبند باشد؛ ولی او در عین حال حق خواهد داشت که از تمام یا بخشی از حقوق خود و تعهدات طرف مقابل نسبت به خود چشم‌پوشد. البته از سوی معصومان علیهم السلام زمانی مبادرت به این کار می‌شد که پایبندی و انجام تعهد و پیروی از جانب مقابل تأثیری در سرنوشت حوادث و وضعیت جبهه اسلام در مقابل کفر نداشت. همچنان که الزام آور بودن بیعت منافاتی با امکان اقاله آن ندارد؛ زیرا آن سان که یک پیمان در مقام پیدایش و حدوث، معلول اراده طرفین است، در مقام بقا و زوال نیز تابع اراده آنها می‌باشد و اصولاً طرفین حق زایل کردن آن را دارند.

پنج - کیفیت بیعت

تحقق عملی بیعت و ابراز اراده طرفین مبنی بر انجام آن می‌تواند به هر فعل یا قولی که از روی عزم، دلالت بر اراده آنان بر این امر داشته و مغایرتی با احکام شریعت نداشته باشد، صورت گیرد.

به همین دلیل است که شکل انجام آن توسط معصومان علیهم السلام متفاوت است؛ نخست آن که انواع مختلفی داشته و گاهی با عمل و زمانی با قول و گفتار انجام شده است؛ دوم آن که، چگونگی انجام آن با زنان متفاوت از مردن بوده است؛ زیرا بعضی از شیوه‌های بیعت با مردان مانند

«دست دادن»، با زنان مشروع نبوده است. بنابراین، بیعت با آنان گاهی با گفتار و گاهی با دست دادن از روی لباس و زمانی نیز با فرو بردن دست در آب انجام شده است، که هیچ یک از این شکلها، موضوعیت ندارد و آنچه مهم است ابراز اراده طرفین به طریقی مفید و مشروع می‌باشد.

ج. نظارت

پذیرش مشارکت مردم در مرحلهٔ گزینش رهبران و مجریان، مستلزم قبول نوعی نظارت مستمر از سوی مردم بر حسن اجرای امور است. این امر از سوی بسیاری از دانشوران اندیشهٔ سیاسی مورد تأکید قرار گرفته است. جان لاک اگر چه طرفدار حکومت پادشاهی است و بهترین شیوهٔ حکومت را حکومت یک فرد مقتدر می‌داند، در عین حال بر این امر تأکید می‌نماید که چون منشأ پیدایش حکومت «قرارداد اجتماعی» است، بنابراین، موضوع آن تحقق حقوق افراد می‌باشد و در صورتی که قوهٔ مجریه از مدار منافع و حقوق مردم خارج شود، مردم حق دارند که علیه او متوسل به زور شوند.^{۴۲}

در فرهنگ سیاسی غرب که اصولاً قدرت، غیر مقدس و همواره در معرض فساد و خطا دانسته می‌شود، ضرورت

نظارت بر آن از طریق نهادهای خاص مردمی و همچنین مشارکت عمومی مردم بر حسن انجام کارها، امری ضروری دانسته می‌شود؛ زیرا همان طور که منشأ مشروعیت و پیدایش قدرت و مقامات، ارادهٔ مردم است، همچنین استمرار مشروعیت و وجاهت آن نیز در گرو تحصیل رضایتمندی مردم می‌باشد و این امر جز با دادن حق نظارت مستمر مردمی بر کار مسؤولان میسر نمی‌شود. این حق نظارت، لازمهٔ ذاتی حق انتخاب است و حتی اگر در هیچ قانون نوشته‌ای به آن تصریح نشده باشد، باز عقل حکم می‌کند: مرجعی که دارای حق انتصاب و انتخاب و عزل می‌باشد، به ضرورت باید حق نظارت نیز داشته باشد.

در فرهنگ و اندیشهٔ سیاسی اسلام علاوه بر دلایلی که عقل برای نظارت عمومی بر کار رهبران و مجریان در عصر غیبت برمی‌شمرد و نیز تجربیاتی که عقلای جوامع از تاریخ کهن زندگی اجتماعی آدمی اندوخته‌اند، دلایل و مبانی متعدد کلامی، اخلاقی و فقهی نیز بر این امر وجود دارد. پرداختن به مبانی و مجاری نظارت‌پذیری نظام سیاسی اسلام خود نوشتهٔ مستقلی را طلب می‌کند؛ در این جا به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

مردم مسلمان طبق مبانی اجتماعی

بی‌نوشتها

دین از قبیل «امر به معروف و نهی از منکر»^{۴۳} و «نصیحت و مشورت»^{۴۴} که در متون دینی مورد تأکید فراوان قرار گرفته است، وظیفه و حق دارند که در برابر حسن و سوء اداره امور سیاسی خود بی‌تفاوت نباشند. امکان انجام این وظیفه و استمرار آن جز با قبول نقش نظارتی مستمر برای مردم و یا نهادهای منتخب آنان فراهم نخواهد شد. وجود آزادیهای شرعی و قانونی، تضمین‌کننده انجام وظیفه و در عین حال لازمه استیفای این حق توسط مردم خواهد بود.

اصرار و تأکید فراوان پیشوایان معصوم علیهم‌السلام بر ضرورت مشورت از قبیل: «لاظہیر کالمشاوہ»، «من شاور الرجال شارکہا فی عقولہا»، «الاستشارة عين الهدایة وقد خاطر من استغنی برأیہ»، «من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطاء» و «من استبد برأیہ هلك» همه گویای نقش نظارتی، تکمیلی و بازدارنده مشورت برای افراد غیر معصوم است. در اصل، پذیرش مشورت و نهادهای مشورتی از یک سو به معنای استحکام بخشیدن به تصمیمات و از سوی دیگر به معنای پیشگیری از خودمحوری و استبداد رأی است.

۱. بنگرید به:

Oxford Elementary Learner's Dictionary.
Oxford University press,
1994, p. 256.

۲. این اندیشه در مواد ۹۵۶ الی ۹۶۰ قانون مدنی ایران نیز منعکس شده است.

۳. بنگرید به: سید عباس نبوی، حاکمیت اسلام و مشارکت عمومی، ص ۲۱-۱۱.

۴. موتی پالمر - الشترن لاری - چارلز کایل، نگرشی جدید به علم سیاسی، ص ۱۰۱.

۵. همان، ص ۱۳۱.

۶. بنگرید به: پاپکین و استرول، کلیات فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، ص ۱۰۴-۱۰۱.

۷. بنگرید به: ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، ص ۱۱۲.

۸. لئواشترانس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، ص ۲۹۳.

۹. بنگرید به: همان، ص ۲۶۴-۱۸۵.

۱۰. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: بابک احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی، ص ۴۸-۴۲.

۱۱. برای آگاهی از انواع آزادی و مفاهیم مختلف آن، رجوع کنید به همین نوشتار، مبحث بیعت، شرط عمومی بیعت، اختیاری و آزادانه بودن آن.

۱۲. صحیفه نور، ج ۳، ص ۴۲.

۱۳. همان، ج ۷، ص ۲۵۳.

۱۴. همان، ج ۹، ص ۱۹۴.

۱۵. ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ج ۱، ص ۶۷۹.

۱۶. بنگرید به: همان، ص ۶۸۱-۶۸۰.

۱۷. بنگرید به: همان، ص ۶۸۴-۶۸۲.

١٨. بنگرید به: مفردات راغب، ص ١٥٥؛ نهایه ابن اثیر، ج ١، ص ١٧٤؛ صحاح جوهری، ج ٣، ص ١١٨٩؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٨، ص ٢٦؛ طریحی، مجمع البحرين، ج ١، ص ٢١٠؛ زبیدی، تاج العروس، ج ١١، ص ٣٦-٣٥؛ مقدمه ابن خلدون، ص ١٤٧؛ مصباح المنیر، ص ٦٩
١٩. بنگرید به: جواد علی، المفضل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ٧، ص ٤٠٣.
٢٠. بنگرید به: تهذیب، ج ٦، ص ١٥٤، ج ٢٧١؛ النعمانی، الفیفة، ص ٢٢٢، ج ١٦؛ وسائل الشیعه، ج ١٥، ص ٧٧، ج ٢٠٠١٧.
٢١. نهج البلاغه، نامه ٥٤.
٢٢. همان، خطبة ١٧٢.
٢٣. ابن اعثم کوفی، الفتوح، ج ٢، ص ٤٤١.
٢٤. تاریخ طبری، ج ٤، ص ٤٢٧؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ٢، ص ٢٠٩ و ٢٥٩-٢٥٨.
٢٥. بنگرید به: الفتوح، ج ٤، ص ٢٨٩ و ج ١، ص ٣٣٥-٣٣٣؛ شیخ مفید، الجمل، ص ١٢٨ و ٢٤٧؛ شیخ مفید، الارشاد، ج ١، ص ٢٤٤؛ شیخ طبرسی، الاحتجاج، ج ١، ص ٢٧٥؛ ابن عبدربه، عقد الفرید، ج ٣، ص ١٢٢؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ١، ص ٣٠٩ و ج ٤، ص ١٠؛ تاریخ طبری، ج ٤، ص ٤٣٩.
٢٦. القندوزی، ینابیع الموده، ص ٣٧٥.
٢٧. صدوق، امالی، ص ١٣٠.
٢٨. الفتوح، ج ٥، ص ١٢.
٢٩. همان، ج ٥، ص ٢١.
٣٠. بنگرید به: همان، ج ٥، ص ١٤.
٣١. ابن قتیبه دینوری، اخبار الطوال، ص ٢٥٤.
٣٢. بنگرید به: بحار الانوار، ج ٢٣، ص ٧٤.
٣٣. بنگرید به: متقی هندی، کنز العمال، ج ١٥١٠.
٣٤. بنگرید به: میز، الکامل، ج ١، ص ٤٢٨؛ وقعة صفین، ص ٥٨؛ نهج البلاغه، نامه ٧.
٣٥. بنگرید به: نهج البلاغه، نامه ٦.
٣٦. بنگرید به: نهج البلاغه، نامه ٧؛ کامل میز، ج ١، ص ٤٢٨؛ وقعة صفین، ص ٥٨.
٣٧. فتح / ١٠؛ کافی، ج ٢، ص ٣٢٧؛ خصال صدوق، ج ١، ص ٢٩٦.
٣٨. نهج البلاغه، نامه ٦؛ همچنین بنگرید به: نهج البلاغه، خطبه ٨؛ الجمل، ص ٩٥.
٣٩. نهج البلاغه، نامه ٧.
٤٠. بنگرید به: تاریخ طبری، ج ٥، ص ٤١٨؛ البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٧٦؛ الکامل فی التاریخ، ج ٢، ص ٥٥٩؛ الفتوح، ج ٥، ص ٩٤؛ الارشاد، ج ٥، ص ٩١؛ اعلام الوری، ص ٢٣٣؛ امالی الصدوق، ص ١٢٣؛ اللهوف، ص ١٥١.
٤١. بنگرید به: علل الشرايع، ص ١٤؛ بحار الانوار، ج ٢٠، ص ٧٠، ج ٧.
٤٢. بنگرید به: کلیات فلسفه، ص ١١٧-١١٣.
٤٣. بنگرید به: آل عمران / ١٠٤ و ١١٠.
٤٤. بنگرید به: شوری / ٣٨؛ آل عمران / ١٥٩.