

ویژه نامه



مردم سالاری مهر سرد

دکتر فرح رامین*

چکیده

بحث درباره دموکراسی و قابلیت انطباق آن در جوامع اسلامی با بستر شریعت، از هنگام آشنایی مسلمانان با آرای افلاطون و ارسطو آغاز شده است. در دوران معاصر نیز بررسی نگرش شیعی در باب طرح نسبت میان حکومت مهدوی و مردم‌سالاری و نقش مردم در این حکومت، توجه بسیاری از اندیشه‌ورزان را به خود جلب کرده است.

نظریه دموکراسی در طول قریب به سه هزار سال تاریخ اندیشه سیاسی طراحی شده، اما گستردگی و مبهم بودن معنا، اصول و ارکان آن، یافتن ارتباط دکتربین مهدویت و دموکراسی را پیچیده ساخته است.

این نوشتار، به جای طرح دغدغه فکری سازگاری یا ناسازگاری مهدویت و دموکراسی، به کندوکاو درباره تأثیر مردم در حکومت مهدوی می‌پردازد و بیان می‌نماید که نهضت مقدس مهدوی، انقلابی فراگیر و جهانی با بسیج توده‌ای است که مردم با بیعت گسترده خود آن را می‌پذیرند و در تثبیت این حکومت از طریق مکانیسم‌های خاص دینی، نقش اساسی ایفا می‌کنند.

واژگان کلیدی

دموکراسی، مقبولیت، مشروعیت، حق، تکلیف، بیعت، شورا.

مقدمه

از تکوین نخستین جوامع ابتدایی تا به امروز، در دوره‌های گوناگون تاریخی، همواره اندیشه سامان‌بخشی به حیات جمعی و تنظیم رابطه افراد و گروه‌ها با حکومت وجود داشته است. در دوران برتری‌جویی کلیسا و به طور کلی حکومت‌های دینی پیشین، آن‌چه به گونه‌ای رسمی ادعا می‌شد، حکومت خدا در زمین بود که در سایه قیومیت خلیفه یا رسول او قرار داشت و تنها غایت آن، رضایت خداوند و جریان مستمر تکلیف آدمیان در برابر او بود. در نگرش دنیای امروز به خصوص بعد از ظهور عصر روشن‌گری، انسان به جای خدا نشسته و این تغییر مبنایی، به خودی خود، تحولات دیگری را در عرصه‌های مختلف از جمله عرصه سیاسی پدید آورده است. از میان جوامع دینی پیشین، جوامع لیبرال سر برآوردند و علوم تجربی تفسیر و تبیین جهان را برعهده گرفتند. بنیاد سیاست به جای رضایت خداوند بر رضایت انسان و بر حقوق طبیعی او مبتنی گشت و سخن از ایجاد میثاق‌های اجتماعی، اراده همگانی، حقوق شهروندی و دموکراسی به میان آمد. اگر حکومت‌های دینی تکلیف‌مدار بودند و حق را از آن خداوند و پیرو آن، جانشینان او در زمین می‌دیدند، حکومت‌های لیبرال دموکرات همه حق‌ها را از آن انسان و میثاق‌هایی می‌دانستند که خودشان با عقل جمعی خود فراهم آورده بودند.

برخی در نظام اسلامی معتقدند که براساس آموزه‌های دینی (به ویژه شیعی)، تمدن اسلامی، فقه‌محور و دموکراسی، مبتنی بر آزاداندیشی و حق‌محوری است و از این رو، نظام مبتنی بر مهدویت تکلیف‌اندیش است و حق‌اندیش نیست و مفهوم مهدویت و دموکراسی جمع‌ناشدنی می‌نمایند.^۱ اما با عبور از لایه‌های سطحی مذهب مشخص می‌شود که نظام فقهی، براساس حقوق تک‌تک افراد جامعه و سفارش یکایک افراد به رعایت این حقوق بنا نهاده شده است. داروی شفابخش حق، از جمله دست‌مایه‌های اصلی نظام مهدوی‌محور است و تن‌درستی و چالاکی اجتماعی، تنها یکی از میوه‌های شجره طیبه‌ای است که بر پایه حفظ حقوق آحاد جامعه و تکیه بر عدالت بنا شده است. تأکید بر محفوظ داشتن حقوق افراد جامعه، توازنی مطلوب میان حق و تکلیف برقرار می‌کند و مفهوم مهدویت به معنای حقیقی کلمه با تکیه بر انتظار واقعی و سازنده جامعه و اعتقاد به این‌که منتظر مصلح، خود باید صالح باشد، مرتبه‌ای والاتر از مردم‌سالاری را پیش می‌کشد و تأیید می‌کند. اعتقاد به ظهور منجی آسمانی که در شیعه در قالب مهدویت رخ می‌نماید، در حقیقت با شایسته‌سالاری سازگار است. اعتقاد به مهدویت، با ساختاری چنین و در پی تحقق حکومتی چنان، زمینه‌ای برای هدایت جامعه به سوی ساختار موعود خواهد بود.

نظام مردم‌سالاری مبتنی بر آموزه‌های دین، در این مسیر با تعمیم دین و نفوذ آن به شریک‌های جامعه، ضمن احساس مسئولیت آحاد مردم به عمل کرد سیستم حاکم و شریک دانستن خود در پی‌آمدها و دست‌آوردهای حکومت شکل خواهد گرفت که

داروی شفابخش حق،
از جمله دست‌مایه‌های
اصلی نظام
مهدوی‌محور است و
تن‌درستی و چالاکی
اجتماعی، تنها یکی
از میوه‌های شجره
طیبه‌ای است که بر
پایه حفظ حقوق آحاد
جامعه و تکیه بر عدالت
بنا شده است.

در واقع، جزئی از بدنه جامعه و حتی پاسخ‌گوترین بخش جامعه نیز خواهد بود. بی‌شک، در نظامی چنین که نتیجه قطعی اعتقاد به مهدویت است، تسری حکومت مردم بر مردم با مناسب‌ترین شکل و ملموس‌ترین وضعیت ایجاد می‌شود و ضمن ارزش نهادن به آموزه‌های دینی و شیعی، میان ریشه این نوع مردم‌سالاری دینی که همان مهدویت است و ثمره آن که همانا گویاترین نوع مردم‌سالاری است، هیچ‌گونه تعارضی وجود نخواهد داشت.

به تدریج، با نهادینه شدن اعتقاد سازنده و اثرگذار به مهدویت و ایجاد اعتقاد فراگیر به لزوم اصلاح در نفس و تعمیم آن به دیگران که از جمله بهره‌های ثابت شده حکومت مهدویت محور است، ارتباط برپایه قانون که از مردم‌سالاری دینی به درستی شکل گرفته است، جای خود را به ارتباط برپایه محبت خواهد داد. گذر از این مسیر، جز از راه تعمیم اعتقاد به مهدویت به ضمیر درونی انسان‌ها و بیدار کردن حس دگر دوستی و ترجیح دیگری بر خود میسر نیست و این حاصل نخواهد شد مگر این‌که مهدویت‌مداری در جامعه مردم‌سالار با تقویت جنبه دین‌داری و تمسک به شاخصه‌های شریعت، نهادینه شود.

در چنین نظامی، هریک از آحاد جامعه، جای‌گاه خود را برای سیر عمومی به سوی تکامل می‌شناسد و براساس قابلیت‌ها و انگیزه‌های حاکم، مناسب‌ترین روش را برای یاری رساندن به دیگران و خود در مسیری به سوی تکامل می‌یابد. این الگوی حکومتی و ساختار اجتماعی، بارها از مفهوم عام دموکراسی که مفهومی بسیار مبهم است و آن‌چه الگوها و نسخه‌های غربی آن برای چنین جامعه‌ای به ارمغان می‌آورند و در عین حال گستاخانه آن را با آموزه‌های دینی به ویژه شیعی معارض می‌دانند، برتر و کامل‌تر است و به یقین، تضمینی پذیرفتنی و معقول برای سعادت همه‌جانبه برای جامعه را بشارت می‌دهد. اعتقاد به مهدویت نه تنها جامعه را از الگوی مناسب حکومتی دور نمی‌کند، بلکه راه را برای تحقق چنین حکومتی هموارتر می‌سازد و فراتر از آن، زمینه را برای ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر محبت و به دور از قوانین بی‌انعطاف بشری فراهم می‌کند. این اعتقاد الگوی حکومتی پویا، دین‌مدار و متکی بر آموزه‌های مهدویت و افزون بر این، دربرگیرنده تمامی نقاط قوت یک ساختار مردم‌سالاری راستین را فراهم می‌آورد. برقراری ارتباط محب و محبوب و مرید و مراد میان تک‌تک

افراد اثرگذار جامعه از یک‌سو و رهبر سیاسی و مذهبی جامعه از سوی دیگر، شرایط را برای تحول جامعه و حرکت آن به سوی ره‌آوردهای جامعه‌ای مهدویت‌مدار، بیش از پیش آماده می‌سازد. آن‌چه این مقاله بدان می‌پردازد، بررسی نگرش شیعی در باب طرح نسبت میان حکومت مهدوی و مردم‌سالاری است؛ نگرشی که میان حق و تکلیف، رضایت مخلوق و خالق و میان خلق و حق آدمی با حق خالق و تمامیت دین‌آشنی برقرار می‌سازد و از این ره‌گذر، جای‌گاه مردم را در حوزه تفکر سیاسی مهدوی مشخص می‌کند.

وانگهی نظریه دموکراسی در مفهوم غربی‌اش، مفسران بی‌شمار و بسیار متفاوت و گاه متضادی دارد که در طول قریب به سه هزار سال تاریخ اندیشه سیاسی بشر، طراحی شده و بسیاری به آنها نقد کرده‌اند. گستردگی و مبهم بودن معنای دموکراسی و اصول آن، هم‌چنین مقبولیت عام دموکراسی به ویژه در سده بیستم، یافتن ارتباط بین دموکراسی و دموکراسی را پیچیده‌تر می‌سازد.

چیستی دموکراسی

آیا دموکراسی نظریه سیاسی عام و فراگیری است یا روشی حکومتی به شمار می‌رود که سازوکارهای اداره جامعه را معین می‌کند؟ اگر دموکراسی به منزله یک روش است، آیا روش‌ها از ارزش‌ها تهی و به لحاظ ماهیت خنثا هستند و دموکراسی با هرگونه ایدئولوژی سازگار است؟ آیا دموکراسی تنها در برگزاری انتخابات خلاصه می‌شود؟ آیا هر حکومت برگزیده مردم باید دموکراتیک باشد؟ اقلیت‌ها در دموکراسی چه جای‌گاهی دارند؟ آیا اکثریت حق دارند درباره حقوق اقلیت تصمیم بگیرند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها باید تعریفی روشن از مفهوم دموکراسی در انداخت، اما تاریخ اندیشه دموکراسی پیچیده و حاکی از دریافت‌های متضاد است. اصطلاح دموکراسی که رایج‌ترین اصطلاح در علم سیاست به شمار می‌رود، مفهومی شناور و لغزنده را تداعی می‌کند. راسل هانس، محقق امریکایی می‌گوید:

در همان حال که ارزش دموکراسی متعالی‌تر گشت،

معنای آن در سروصدای تعبیرهای متفاوت گم شد.^۱

واژه دموکراسی تلفیقی از دو لفظ یونانی «demos» به معنای عامه مردم «krato» به معنای قدرت، حکومت، اداره

امور و حاکمیت است. بنابراین، لغت دموکراسی همان حکومت مردم (مردم‌سالاری) معنا می‌شود.

ابراهام لینکلن شایع‌ترین تعریف از اصطلاح دموکراسی را در عرف سیاسی مطرح کرده که با معنای لغوی این واژه مطابق است: «ارایه حکومت مردم برای مردم و به وسیله مردم»^۳.

این تعریف واژه مردم را سه بار به کار می‌برد، ولی مردم چه کسانی هستند؟ استنباط از کلمه مردم در ادوار تاریخ با تطور و تغییر همراه است. در یونان بردگان و زنان و بیگانگان جزء مردم محسوب نمی‌شدند. حق رأی در قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه، به افرادی تعلق داشت که میزان معینی مالیات می‌پرداختند. زنان در کشورهای اروپایی تا اواخر قرن نوزدهم از مردمان به شمار نمی‌آمدند و حق رأی نداشتند. بی‌سوادها در بعضی از دموکراسی‌ها، از رأی دادن محروم بودند.^۴

مراد از حکومت مردم چیست؟ آیا همه مردم باید حکومت کنند یا اکثریت مردم؟ اگر اکثر حکومت می‌کنند، دیگر دموکراسی حکومت مردم نیست، بلکه حکومت اکثریت است و اقلیتی همواره در مقابل این اکثریت رأی‌ها را می‌بازد، پس آیا دموکراسی، دیکتاتوری اکثریت نیست. از طرفی، دموکراسی در معنای لغوی اقتضا دارد که مردم به گونه مستقیم در فرایند قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری سیاسی مشارکت داشته باشند و خود بر خویشتن حکومت کنند، بی‌آن‌که قدرت سیاسی را به بخش خاص یا اقلیتی نخبه و کاردان تفویض نمایند، اما واقعیت این است که در جوامع به مقیاس وسیع کنونی (large-scale) در عمل، امکان ندارد که «demos» قدرت سیاسی را در دست داشته باشد. عامه مردم در جوامع دموکراتیک معاصر جای خود را به نمایندگان (representatives) داده‌اند. از این‌رو، شاید بتوان گفت دموکراسی نه حکومت اکثریت بلکه حکومت اقلیت برگزیده مردم است.

حکومت دموکراسی «برای مردم» است، یعنی همه کارهایش در جهت منافع مردم است. اما غالب دیکتاتوری‌ها نیز همین ادعا را داشته‌اند. برای نمونه، رژیم دیکتاتوری مارکسیستی شوروی سابق در زمان لنین و استالین، جز این ادعایی نمی‌کرد.

بنابر ادعای سوم در تعریف فوق، دموکراسی حکومتی است «به وسیله مردم»، یعنی این مردم هستند که حاکمان را از طریق گزینش نمایندگان - مستقیم یا غیرمستقیم - انتخاب می‌کنند. اما چه بسا حاکمی با رأی مردم بر سر کار آید و سپس هرچه می‌خواهد انجام دهد و حاضر هم نباشد از تخت حکومت پایین بیاید. لذا افرادی مانند پوپر به ناچار قید دیگری در تعریف دموکراسی گنجانده‌اند: «مردم حکام را بر سر کار آورند و بتوانند از قدرت هم عزل نمایند»^۵.

امروزه متفکران سیاسی معتقدند که به جای پرسش از کسی که شایستگی حکومت دارد، باید درباره چگونه حکومت کردن پرسید. پوپر وجه تمایز دموکراسی آنن و مدرن را در این امر دانسته که آموزه کلاسیک، دموکراسی را ایدئولوژی و نظریه سیاسی و آموزه

عامه مردم در جوامع دموکراتیک معاصر جای خود را به نمایندگان (representatives) داده‌اند. از این‌رو، شاید بتوان گفت دموکراسی نه حکومت اکثریت بلکه حکومت اقلیت برگزیده مردم است.

معاصر و مدرن آن را به منزله روش و تکنولوژی مطرح می‌کند.

نیست.^۸

۳. ساموئل هانتینگتون در کتاب **موج سوم** می‌نویسد:

در اواسط سده بیستم در بحث‌های مربوط به معنای دموکراسی سه برداشت عام جا باز کرده است: دموکراسی به معنای شکل حکومت، برحسب منابع قدرت برای حکومت، برپایه مقاصدی که حکومت در پیش می‌گیرد و بر مبنای شیوه و روال کاری که در تشکیل حکومت به کار گرفته می‌شود... پس از جنگ جهانی در بین افراد سرشناس از جمله صاحب‌نظران، درباره معنای دموکراسی بر مبنای منبع (منابع قدرت حکومت) و یا مقصود (مقاصدی که حکومت در پیش دارد) بحثی در گرفت و جمع بی‌شماری از افراد صلاحیت‌دار نیز آن را چنان‌که شومپتر در نظر داشت، برپایه شیوه و روال کار تعریف کردند.^۹

۴. ریچارد جی می‌گوید:

مفاهیم سیاسی که با پسوند «ایسم» بررسی می‌شوند. مثل لیبرالیسم، فاشیسم، فمینیسم و... برچسب‌های امروزی‌اند که برای فلسفه‌هایی برنامه‌دار هم‌راه با جنبش‌های سیاسی عمده‌ای که در دو‌یست سالی که از انقلاب فرانسه می‌گذرد، پیدا شده است، اما در مقابل، دموکراسی که پسوند «ایسم» ندارد، منتج از مباحثات سیاسی در دولت‌شهرهای یونان باستان، به خصوص آتن، در سده‌های چهارم و پنجم قبل از میلاد است و بیان‌گر نوعی خاص از رژیم یا شکل‌بندی سیاسی است.^{۱۰}

ارکان دموکراسی

برخی از ارکان ویژه دموکراسی که آن را ناسازگار با حکومت ولایی می‌نمایند، عبارتند از:

الف) عقلانیت

انسان‌ها قادرند با استفاده از عقل، همه مسائل را درک و حل کنند. عقل بر شالوده‌ها و بنیان‌های محکمی استوار است که به نیازهای انسانی پاسخ می‌گوید و به حل نزاع‌های جامعه توانایی دارد. عقل داور نهایی در منازعات است و مستقل از وحی

دموکراسی به مثابه یک روش

دموکراسی در دنیای امروز، موضوعی است مربوط به رکن کارآمدی نظام و روش حکمرانی که جای بحث آن در علم سیاست است و نه فلسفه سیاسی.^۶

نظریه‌پردازان از هابز تا شومپتر، دموکراسی را واقعیت سیال اجتماعی - تاریخی و روشی برای توزیع قدرت و تقلیل خطاها در جامعه می‌دانند. می‌توان به نظریات برخی از متفکران غرب در این زمینه اشاره کرد:

۱. ژوزف شومپتر با تمایز بین دو مفهوم دموکراسی، آن را به منزله یک روش و آن هم در معنایی محدود تعریف می‌کند. مراد او از دموکراسی، نوعی روش سیاسی است؛ نوعی نظم نهادی برای ورود به عرصه تصمیم‌گیری‌های سیاسی از طریق واگذارن قدرت تصمیم در همه امور به افراد معینی که موفق شده‌اند آرای مردم را به دست آورند. تعریف او دو بُعد را در خود جای می‌دهد: رقابت و مشارکت. او می‌گوید:

دموکراسی فقط به این معناست که مردم می‌توانند کسانی را که بر آنها حکومت می‌کنند، بپذیرند یا رد کنند، نه این‌که مردم در مفهوم مشخصی از واژه‌های مردم و حکومت، عملاً حکومت می‌کنند. در واقع، دموکراسی حکومت سیاست‌مداران است.^۷

۲. کارل پوپر دموکراسی را نه فلسفه‌ای سیاسی - عقلانی، بلکه تنها به صورت مدلی تجربه‌شدنی عرضه می‌کند. او با مطرح کردن مهندسی اجتماعی جزء به جزء معتقد است که باید جامعه را باز گذاشت و کوشید که در گذر زمان، نهادهای سیاسی - اجتماعی بهبودی یابند. این روش، همان راه توسعه و پیشرفت و همان دموکراسی واقعی است. البته پوپر معتقد است که صورت‌های بعدی دموکراسی در تحلیل مهندسی اجتماعی از صورت‌های فعلی آن بهتر و کارا تر و مقبول‌تر در می‌آید. او در تصویر مدل سیاسی مطلوب خود، بارها تأکید می‌کند که در قید الفاظ و اصطلاحات نیست و دموکراسی را حکومتی می‌داند که بدون خون‌ریزی از سرش می‌توان خلاص شد، ولی دیکتاتوری حکومتی است که جز به وسیله انقلاب، امکان‌رهایی از آن

و آموزش‌های الهی، قدرت اداره زندگی بشر را دارد. از پی آمدهای عقل‌گرایی، دین‌ستیزی است. بلاستر می‌گوید:

به کار گرفتن عقل، ضرورتاً نوعی بی‌حرمتی به مرجعیت در مسائل فکری و اعتقادی است.^{۱۱}

ب) انسان‌مداری (اومانیزم)

مهم‌ترین رکن دموکراسی غربی، اصالت فرد است. تلاش متفکران غربی چنین برآیندی را در منطق اجتماعی غرب نمودار ساخت که فرد انسان، اصل، اساس و غایت همه هستی است. باید کوشید تا حد ممکن به خواست او احترام بگذارند و هر نوع خواست و میل انسان‌ها در محدوده توافق اکثریت معقول است و راه سعادت و خیر جامعه، در تنظیم قوانینی است که ضامن نفع و خیر اکثریت باشد.

ج) تکثرگرایی (پلورالیسم)

اگر دموکراسی تنها به معنای حکومت اکثریت باشد که در نازیسم و کمونیسم، اکثریت از آن حاکمان بود، جامعه دموکراتیک جامعه‌ای به شمار می‌رود که بیشتر متکثر است و بیشتر بی‌رنگی بر آن حکومت دارد. تکثرگرایی در عرصه‌های گوناگون تجلی می‌یابد: سیاست، مذهب، اخلاق، هنر و

تکثرگرایی در عرصه دین که جان هیگ انگلیسی بنیان‌گذار آن بود، مدعی بی‌طرفی به ادیان مختلف و حقانیت همه آنهاست. بنابر ادعای پلورالیسم اخلاقی، خوبی و بدی، بیش از یک معیار دارد و لازمه آن نسبییت اخلاق است. پلورالیسم سیاسی که یکی از اصول بنیادین دموکراسی لیبرال به شمار می‌رود، به توزیع قدرت سیاسی میان گروه‌ها و سازمان‌های مستقل از دولت برای مشارکت آنها در صحنه سیاست‌گذاری اعتقاد دارد و ابزار آن، احزاب و جامعه مدنی است. نمونه بارز تکثرگرایی سیاسی، ائتلاف چند حزب با یک‌دیگر در انتخابات است که با وجود اختلاف نظر، با هم متحد می‌شوند تا حکومت خود را سرکار بیاورند. در حالی که همین احزاب از حیث نظری هم‌نظر نیستند و هر کدام به اصول خود معتقدند، در معاشرت سیاسی - اجتماعی با حفظ اکثریت، با یک‌دیگر سازش می‌کنند.

آشکار است که نتیجه اصالت فرد، عقلانیت و پلورالیسم در همه زمینه‌ها، افتادن در دامان نسبی‌گرایی است. در نظامی که قوانین، برآمده از خواست انسان‌ها و محصول عقل و اندیشه است و ارتباطی به ماورای طبیعت و وحی ندارد، حقایق ثابت و مطلق وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، هیچ عقیده و ارزشی، حقیقت مطلق به شمار نمی‌رود و دموکراسی به پراگماتیسم و نسبییت عقاید و ارزش‌ها خواهد انجامید. این نسبی‌گرایی در دو عرصه تکثر و تنوع عقاید و سیاست نمود می‌یابد و موجب بروز مشکلات عمده‌ای می‌شود که برخی تحلیل‌گران غربی آن را موجب زوال و فساد جامعه می‌بینند. برژنسکی

نتیجه اصالت فرد، عقلانیت و پلورالیسم در همه زمینه‌ها، افتادن در دامان نسبی‌گرایی است. در نظامی که قوانین، برآمده از خواست انسان‌ها و محصول عقل و اندیشه است و ارتباطی به ماورای طبیعت و وحی ندارد، حقایق ثابت و مطلق وجود نخواهد داشت.

در این باره می‌نویسد:

امریکا به وضوح نیازمند یک بازنگری فلسفی و انتقاد از فرهنگ خودی است. امریکا باید به درستی این واقعیت را بپذیرد که لذت‌طلبی همراه با نسبی‌گرایی که راهنمای اصلی زندگی مردم شده است، هیچ‌گونه اصول ثابت اجتماعی را ارائه نمی‌دهد؛ باید بپذیرد جامعه‌ای که به هیچ‌یک از ویژگی‌های مطلق اعتقاد ندارد، بلکه در عوض رضایت فردی را هدف قرار می‌دهد؛ جامعه‌ای است که در معرض تهدید، فساد و زوال قرار دارد.^{۱۲}

اسلام و دموکراسی

بحث درباره دموکراسی و نظام‌های مدنی غرب و قابلیت انطباق آن در جوامع اسلامی با بستر شریعت، از هنگام آشنایی مسلمانان با آرای افلاطون و ارسطو و نظریه حکومت‌های چهارگانه آریستوکراسی، دموکراسی، الیگارش‌ی و تیرانی آغاز شده است.^{۱۳} مقایسه اسلام - به ویژه تشیع - با دموکراسی و مردم‌سالاری، از دغدغه‌های اساسی متفکران اسلامی، در دهه‌های پایانی قرن بیستم، بوده است. آیا حاکمیت دینی و به خصوص امامت و مهدویت با دموکراسی نه به منزله ایدئولوژی و نظریه‌ای سیاسی، بل به منزله تکنولوژی و روشی در توزیع قدرت و نظارت بر آن سازگار است؟

برای سازگار دانستن و ندانستن اسلام و دموکراسی باید به تعریف دموکراسی و موضع‌گیری انسان در برابر این پرسش پرداخت که حتی اگر دموکراسی را به مثابه روش انگاریم، آیا روش‌ها می‌توانند در ماهیت خنثا و در نظام‌های لائیک و دینی علی‌السویه به کار روند؟

برخی دانش‌وران اسلامی دموکراسی را به گونه‌ای مشارکت مردمی، نفی استبداد یا حاکمیت قانون می‌دانند و فارغ از مبانی آن به سازگاری اسلام با دموکراسی معتقدند.^{۱۴} برخی نیز دموکراسی را به معنای حکومت اکثریت و با توجه به مبانی خاص آن چون مشروعیت مردمی، با اسلام سازگار نمی‌دانند.^{۱۵} به نظر می‌رسد، قائلان به سازگاری دموکراسی و حاکمیت دینی معتقدند که روش‌ها^{۱۶} به لحاظ ماهیت خنثا هستند و خصلتی عام و همگانی دارند. البته این سخن بدین معنا نیست که روش‌ها بر هیچ مبنا

و اصولی پایه‌گذاری نشده‌اند و هیچ غایت و هدفی را دنبال نمی‌کنند؛ زیرا اگر از هر روشی پرده‌برداری شود، در پشت آن نظریه و فلسفه‌ای خاص قرار دارد که ضامن اجرایی آن روش است و برای بررسی میزان عمل‌کرد یک روش آن را با اهداف و غایاتی می‌سنجند که در پی آن است. خنثا بودن روش‌ها، بدین معناست که آنها با مبانی و ایدئولوژی‌های مختلف سازگار و در هر نظامی قالب و محتوای حقوقی و فرهنگی خاصی یافته‌اند و به منزله یک روش در خدمت ارزش‌ها، احکام و اهداف ایدئولوژی خاصی قرار می‌گیرند. پیوند دموکراسی در سیر تحولش گاه با لیبرالیسم و سکولاریسم و زمانی با کمونیسم یا سرمایه‌داری، همین حقیقت را بیان می‌کند.

معتقدان به سازگاری اسلام با دموکراسی، دموکراسی را نوعی متد و فن جدید و تجربه‌ای عرفی - عقلایی می‌دانند و برآنند که اگر کسی از دموکراسی تعبیری اخلاقی، ایدئولوژیک یا مسلکی داشته باشد و معتقد باشد که پشت دموکراسی، نوعی جهان‌بینی، انسان‌شناسی، نظام ارزشی و ایده‌مندی خاص نهفته، این امر به مثابه آن است که بگوییم پشت الکتوریسیته، الکتروکار دیوگرافی، کامپیوتر و فکس نیز نوعی ایدئولوژی وجود دارد.^{۱۷}

در برابر این گروه، معتقدان به ناسازگاری، عقیده دارند که روش فارغ از ارزش معنا ندارد، بلکه اهداف در ابزار ترشح می‌شود و آن را تصحیح، توسعه و حتی تغییر می‌دهد. اگرچه دموکراسی، ایسم ندارد، دموکراسی غربی، آن‌چنان با مبانی لیبرالیسم آمیخته است که انفکاک‌پذیر از آن نیست. بشر امروز باید خود را از نفاق مدرنیته که از یک سو خود را سازگار با همه ادیان، نشان می‌دهد و از سوی دیگر، نسخه‌ای ملحدانه برای عمل می‌نویسد، آزاد سازد. نقد «فرامردن» از دموکراسی که پیرامون پنهان‌کاری مدرنیته است، سعی دارد از این دین پنهانی که در پس دموکراسی وجود دارد، پرده‌برداری کند و سپس به نقد آن پردازد.^{۱۸}

به نظر نگارنده، هرچند محتوای نظام سیاسی، جزء یا شرط ماهیت دموکراسی نیست، این روش بر ارکان، مبادی نظری - ارزشی و پیش‌فرض‌های ویژه‌ای استوار است که بدون آنها تحقق دموکراسی محال می‌نماید.

این نوشتار با تأکید بر ابهام‌ها، تعارض‌ها و معایبی که در دموکراسی غربی وجود دارد - گرچه به هیچ‌وجه منکر پاره‌ای از

شایستگی‌های آن نیست - به جای طرح دغدغه فکری سازگاری یا ناسازگاری اسلام با دموکراسی، به طرح اندیشه در ویژگی‌های حکومت دینی و نقش مردم در حکومت مهدوی می‌پردازد؛ زیرا حتی اگر برآن باشیم که مکانیزم‌ها و شیوه‌های اجرایی اسلام را با دموکراسی در مدل غربی‌اش سازگار جلوه دهیم، باز هم غربیان ما را دموکرات نمی‌دانند:

کسانی که می‌کوشند با استفاده از شیوه ظاهری دموکراسی غربی، رأی اکثریت را در حمایت از اندیشه‌های خود کسب کنند و پس از پیروزی جوهره دموکراسی غربی (اصالت فرد) را فراموش نموده و به اندیشه‌های خود جامه عمل بپوشانند، حق استفاده از مکانیزم‌های اجرایی دموکراسی غربی را ندارند و صحیح این است که با زور و خشونت جلوی آنان را گرفت و به وسیله خشونت ماهیت دموکراسی را حفظ کرد.^{۱۹}

پیش‌انگاره‌های حکومت مهدوی

در وقت گفت‌وگو از «مردم‌سالاری دینی» و نقش مردم در شکل‌دهی قدرت سیاسی و فرایند تصمیم‌گیری در حکومت مهدوی باید توجه کرد که هستی، آسمان و معنویت در تفکر غربی معنا ندارد. انسان خود در جای‌گاه امر و نهی است و از موضع «فعال مایشاء»، خود را مستغنی از خالق هستی و گستره اوامر و نواهی غیبی و پیامبران الهی می‌شناسد. زمانی که اصالت تجربه جانشین «ایمان به غیب»، اصالت ترقی جانشین «فلاح و کمال معنوی»، دنیا و زمان حال جانشین «عقبا و مقام رضوان» و تبعیت از نفس فردی و اجتماعی جانشین «عبودیت و اطاعت» شود، دیگر جایی برای سیر در عالم دینی مهدوی عصر ظهور و استقرار حکومت علوی باقی نخواهد ماند. از این‌رو، پیش از پرداختن به نقش مردم در عصر ظهور، لازم است برخی مؤلفه‌ها و پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکومت مهدوی بیان شود:

۱. عقل به مثابه «رسول باطن» و وحی به مثابه «رسول ظاهر» هر دو حجت و با یک‌دیگر منبع کشف و تنسیق مصالح بشری‌اند.
۲. موجودات فعل خدایند. از این‌رو، خداوند به مصالح و مفاسد آفریده‌ها و سازوکار آن، آگاه‌تر از هر موجود دیگری است. بنابراین، انسان نمی‌تواند جدا از خدا، تمام شئونات زندگی خویش را آن‌چنان تدبیر کند که بایسته و شایسته است.
۳. خداوند خالق موجودات، مالک آنها و در نتیجه مالک است. از این‌رو، تصرف در شئون تشریحی بشر مانند شئون تکوینی وی از آن اوست و این حق تصرف در چارچوب خاص به انسان‌های ویژه واگذار می‌گردد.
۴. آفرینش، هدف‌دار و همه‌پدیده‌ها از جمله انسان پیوسته در صیورورت از نقص به کمال مطلوب خویشند. دنیا و عقبا به مثابه منازل و صیورورت انسان، به هم پیوسته و در طول همند.

در وقت گفت‌وگو از «مردم‌سالاری دینی» و نقش مردم در شکل‌دهی قدرت سیاسی و فرایند تصمیم‌گیری در حکومت مهدوی باید توجه کرد که هستی، آسمان و معنویت در تفکر غربی معنا ندارد. انسان خود در جای‌گاه امر و نهی است

۵. انسان بیت‌الغزل آفرینش و دارای عزت و کرامت انسانی است که با معرفت به جای‌گاه رفیع انسانی خود، هیچ‌گاه اسیر و برده ابزار و غایات مادی نخواهد شد و در جامعه مهدوی، روابط انسان‌ها براساس تعامل و تکمیل است.

۶. از آن‌جا که دین اسلام، از جامعیت و شمول لازم برخوردار است، به همه عرصه‌های حیات آدمی از جمله شیوه‌های عمل و احکام رفتاری خاص در همه زمینه‌ها به خصوص حکومت و سیاست پرداخته است و بخش‌های مختلف این دین هم‌آهنگ با یک‌دیگر و در ارتباط وثیق هستند.

۷. دین و حکومت مهدوی بر پایه شاخصه‌های فضیلت که همان پاس‌داشت اخلاق و معیارهای اخلاقی است، بنا شده و در اندیشه ساختن مدینه فاضله‌ای است که در آن شهروندان فضیلت‌مدار و ارزش‌مدار زندگی می‌کنند.

نقش مردم در حکومت مهدوی

الگوی مردم‌سالاری در حوزه تفکر شیعی بر این مبنا استوار است که ایجاد هرگونه تغییر و تحول در جوامع انسانی به دست خود انسان‌ها و با اراده و خواست آنان امکان‌پذیر است و محور هرنوع دگرگونی در اوضاع اجتماعی به تغییر و تحول آدمی از درون بستگی دارد. قرآن کریم در این باب می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۚ ۲۰

در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.

و نیز می‌فرماید:

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۚ ۲۱

این [کیفر] بدان سبب است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی‌دهد، مگر آن‌که آنان آن‌چه را در دل دارند تغییر دهند.

تغییر درونی که به منزله تغییر در زیرساخت‌های ارزشی جامعه محسوب می‌گردد، بستر و زمینه مهمی برای دگرگونی‌های اجتماعی است؛ زیرا با تحول در اندیشه و جان آدمی، اراده جمعی مناسب با آن اندیشه و آرمان بروز می‌نماید. بنابراین، اگر تحول

درونی منوط به اراده و اختیار آدمی است، تغییرهای اجتماعی نیز از اراده و خواست انسان برمی‌خیزد. قرآن بارها بر این امر تأکید دارد که رهبران الهی مأمور فراخوانی مردم برای حمایت و پیروی از آنان برای برپایی حکومت عدل هستند، نه آن‌که با اعمال زور و سلب اختیار از مردم بر مردم حکومت کنند. آیات شریفی در این باره در زیر می‌آید:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ ۲۲

در دین هیچ اجباری نیست.

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ۚ ۲۳

پس تذکر ده که تو تنها تذکر دهنده‌ای.

مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۚ ۲۴

تو وکیل آنان نیستی.

إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ ۚ ۲۵

تو جز هشدار دهنده‌ای [بیش] نیستی.

مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ۚ ۲۶

بر پیامبر [خدا، وظیفه‌ای] جز ابلاغ [رسالت] نیست.

وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ۚ ۲۷

و من بر شما نگهبان نیستم.

این آیات اسلام را آیین تسلیم می‌نمایند، ولی نه تسلیم آمرانه و اجباری، بلکه تسلیمی بنابر اختیار، آزادی و حفظ کرامت انسانی. این آیات نشان می‌دهند که استفاده از استبداد و قدرتی مافوق اراده و اختیار مردم در تأسیس حکومت دینی جایز نیست. حال با تأکید اسلام بر عنصر آزادی و اختیار آدمی، نقش مردم در تشکیل حکومت مهدوی در قالب مکانیزم‌های خاصی تجلی می‌یابد:

الف) مقبولیت (پذیرش مردم)

مقبولیت و مشروعیت^{۲۸} در عرف فلسفه سیاسی امروز توأم‌اند. این دو واژه به لحاظ مفهومی متغایرنند، اما از نظر مصداق اتحاد دارند، یعنی حکومتی مشروع و قانونی است که مردم آن را بپذیرند و در صورت عدم پذیرش مردمی، مشروعیت خویش را از دست

می‌دهد. بر این اساس، ملاک مشروعیت همان مقبولیت و پذیرش مردمی است. فیلسوفان سیاسی اسلام میان مقبولیت و مشروعیت به تفکیک معتقدند. «حق حکومت» در این نگرش را نباید با «امکان حکومت» خلط کرد. ملاک مشروعیت در مقام ثبوت یعنی تعیین بهترین فردی که مصالح مادی، معنوی، فردی و اجتماعی مردم را می‌تواند تأمین کند و از طرف خدا به نحو خاص یا عام معین شده باشد و این امر ملازمه‌ای با قبول مردم ندارد. این نظریه که به «انتصاب» شهرت دارد، حاکمیت را از آن خدا می‌داند و مردم را موظف می‌دارد که به مقتضای عبودیت و ربوبیت تشریحی خداوند، قانون و فرمان الهی را رعایت کنند و حاکمیت ولی تعیین شده از جانب او را بپذیرند. این پذیرش مردمی به رهبر اسلامی قدرت و به حکومت او مقبولیت می‌دهد تا مجری قوانین الهی باشد. بنابر این مبنا مشروعیت حکومت از جانب خداوند و مقبولیت و قدرت حکومت از طرف مردم است و مردم در کارآمدی این نظام نقش اساسی دارند. اگر حکومتی مشروعیت داشته و قدرت نداشته باشد، به فعلیت نخواهد رسید و اگر نظامی، تنها مقبولیت مردمی داشت و از مشروعیت بهره‌مند نبود و قانونی نداشت که ارزش‌ها و اصول خویش را با آن حفظ کند و یا این که ارزش‌ها را نیز از رأی اکثریت کسب کرده باشد، به استبداد می‌انجامد و به تدریج مقبولیت خویش را نیز از دست می‌دهد.^{۲۹}

با تفکیک بین مشروعیت و مقبولیت، با وجود تأکید بر قوانین و حاکمیت الهی و جانشینان او، به نقش مردم در فرایند تصمیم‌گیری نیز توجهی ویژه می‌شود؛ زیرا مقتضای حکومت دینی، پذیرش مردمی است و مردم در نظام‌های ولایی محجور و مجبور نیستند. در تاریخ اسلام به حوادث بسیاری برمی‌خوریم که مستندی بر تفکیک این دو مفهوم است:

۱. پیمان عقبه اولی و ثانی برای پی‌ریزی حکومت در مدینه توسط پیامبر اکرم

که در کسب رضایت مردمی نقش اساسی داشت؛^{۳۰}

۲. جریان سقیفه و روی کار آمدن خلیفه اول، نشان دهنده دخیل بودن اراده مردم در

شکل‌گیری حکومت اسلامی است؛^{۳۱}

۳. به فعلیت نرسیدن حکومت علی به مدت ۲۵ سال و به فعلیت نرسیدن حکومت

هیچ‌یک از معصومان: که با وجود داشتن مشروعیت الهی، پذیرفته مردم واقع نشدند؛^{۳۲}

۴. شکوفایی دوران حکومت علی به مدت چهار سال و اندی، به دلیل پذیرش

قاطع مردم.

تحقق حاکمیت مهدوی نیز از دو جهت مشروعیت و مقبولیت بررسی شدنی است.

روایات معتبری وجود دارد که مشروعیت حکومت حضرت را به خداوند استناد می‌دهند و

حضرتش را خلیفه الهی معرفی می‌کنند:

انس بن مالک می‌گوید:

خرج علينا رسول الله ذات يوم فرأى علياً، فوضع يده بين كتفيه ثم قال: يا

با تفکیک بین مشروعیت و مقبولیت، با وجود تأکید بر قوانین و حاکمیت الهی و جانشینان او، به نقش مردم در فرایند تصمیم‌گیری نیز توجهی ویژه می‌شود؛ زیرا مقتضای حکومت دینی، پذیرش مردمی است و مردم در نظام‌های ولایی محجور و مجبور نیستند.

علی، لولم یبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يملك رجل من عترتك، يقال له المهدي، يهدي إلى الله عزوجل و يهتدى به العرب، كما هديت أنت الكفار و المشركين من الضلالة. ثم قال: «و مكتوب على راحتيه بايعوه فإن البيعة لله عزوجل»^{۳۳}

ای علی اگر از دنیا تنها یک روز باقی باشد، خداوند آن روز را طولانی می‌سازد تا فردی از عترت تو به نام مهدی مالک زمین شود. او به سوی خداوند متعال هدایت می‌کند و عرب به او هدایت می‌شود، آن‌گونه که تو کافران و مشرکان را از گمراهی هدایت بخشیدی. سپس فرمود: «و بر دو کف دست مهدی مکتوب است که با او بیعت کنید؛ چراکه بیعت برای خداوند عزوجل است.»

ابن طاووس می‌نویسد:

في راية المهديّ مكتوبُ البيعة لله؛^{۳۴}

بر پرچم مهدی نوشته شده است، بیعت برای خداوند است.

فرائد السمطين نقل می‌کند:

يخرج المهديّ على رأسه غمامة، فيها مناد ينادي: «هذا المهديّ خليفة الله فاتبعوه»^{۳۵}

مهدی در حالی که قطعه ابری بر سر او سایه افکنده قیام می‌نماید. در آن ابر گوینده‌ای است که اعلام می‌دارد: «این مهدی خلیفه خداست از او پیروی کنید.»

با توجه به این روایات، امام خلیفه خدا و جانشین پیامبر است و وکیلی نیست که مردم او را انتخاب کرده باشند. اگر فقط مسئله انتخاب مردم بود، این امر از سقیفه برمی‌آمد و نیازی به غدیر نبود. از این‌رو، مردم‌سالاری مهدوی به این معنا نیست که امام را مردم انتخاب می‌کنند. حکومت امام مهدی به نصب الهی مشروعیت یافته است. نقش مردم در حکومت آن حضرت، فراهم آوردن مقدمات و ایجاد زمینه برای پذیرش مردمی در شکل‌گیری ظهور آن حضرت است. قبول و پذیرش مردمی فقط در خواست و رأی اکثریت جلوه نمی‌نماید. نه تنها اکثریت با امام بیعت می‌کنند،

بل زمانی فرا خواهد رسید که آنان به چنان عطش و شیفتگی می‌رسند که اضطراب حکومت جهانی موعود را با تمام وجود درک می‌کنند و آن را تنها نظام تحقق‌بخش آرمان‌ها و اهداف عالی انسانی می‌دانند و به آن عشق می‌ورزند. این چنین نظام سیاسی نه تنها بر آرای مردمی متکی است و پذیرش مردمی را به همراه دارد، اطمینان خاطر مردم را نیز سبب می‌شود. در این نظام، بین حکومت امام و مردم تنها رابطه «دولت - ملت» وجود ندارد، بلکه رابطه مرید و مراد و محبوب و محب است:

إنه لا يخرج حتى لا يكون غائباً أحب إلى الناس منه، مما يلقون من الشر؛^{۳۶}

به درستی که مهدی موعود قیام نمی‌کند تا زمانی که هیچ غایبی در نزد مردم محبوب‌تر از وی نباشد و این به دلیل شرارت‌ها و ناروایی‌هایی است که مردم دیده‌اند.

سید بن طاووس نقل می‌کند:

لا يخرج المهديّ حتى يقتل النفس الزكية، فاذا قتلت النفس الزكية غضب عليهم أهل السماء و أهل الأرض، فأتى الناس المهديّ و زفوها إليه ما تزف العروس إلى زوجها ليلة عرسها؛^{۳۷}

حضرت مهدی قیام نمی‌کند تا زمانی که نفس زکیه به شهادت می‌رسد. پس هنگامی که نفس زکیه کشته شد، اهل آسمان و زمین، بر قاتلان او خشم‌ناک می‌شوند. در این هنگام است که مردم، گرد مهدی جمع می‌شوند و او را همانند عروسی که شب زفاف به سوی خانه شوهر می‌برند، برای حکومت می‌آورند.

بی‌گمان تعبیر «زفوها الیه» حاکی از اشتیاق شدید مردم به حکومت حضرت و فراهم بودن زمینه پذیرش مردمی است. در بیانی از قتاده چنین رسیده است:

المهديّ خير الناس... محبوبٌ في الخلائق...؛^{۳۸}

حضرت مهدی بهترین مردم است... او محبوب نزد خلائق است.

در تعبیر دیگری آمده است:

إذا نادى مناد من السماء: «أَنَّ الْحَقَّ فِي آلِ مُحَمَّدٍ» فعند ذلك يظهر المهديّ على أفواه الناس و يشربون حبه فلا يكون لهم ذكر غيره؛^{٣٩}
 زمانی ندا دهنده‌ای از آسمان فریاد می‌زند: «حق در آل محمد است.» سپس در آن زمان مهدی ظاهر می‌شود و محبت او در دل مردم جای می‌گیرد، به طوری که در یاد هیچ‌کس، غیر او نخواهد بود.

در نقل دیگری، مقدار اشتیاق مردم به آن حضرت، به شدت شوق و دل‌بستگی شتر ماده به فرزندش بیان شده است:

... فيبلغ المؤمنون خروجه فيأتونه من كل أرض، يحنون إليه كما تحن الناقة إلى فصيلها...^{٤٠}

هنگامی که خبر خروج حضرت مهدی به انسان‌های مؤمن می‌رسد، از هر سرزمینی به سوی او روانه می‌شوند و با اشتیاق به سوی او می‌شتابند، همان‌طور که شتر ماده به طرف فرزند خود می‌رود.

ابوسعید خدری از پیامبر گرامی اسلام نقل می‌کند:

تأدى إليه أمته كما تأوى النحل إلى يعسوبها؛^{٤١}
 امت به حضرت مهدی پناه می‌برند، آن‌گونه که زنبور به ملکه خویش پناه می‌برد.

این روایات که نوع روی‌کرد مردم به حضرت مهدی را نشان می‌دهد، آدمی را به یاد نحوه بیعت مردم با امیرمؤمنان علی می‌اندازد:

... فما راعنى إلا والناس كعرف الضبع إلى، ينثالون على من كل جانب حتى لقد وطىء الحستان و شق عطفای، مجتمعين حولي كربيضة الغنم...^{٤٢}

از دحام فراوانی که مانند بال‌های کفتار بود، مرا به قبول خلافت واداشت. آنان از هر طرف مرا احاطه کردند، چیزی نمانده بود که حسنین زیر پا لگدمال شوند، چنان جمعیت به پهلوهایم فشار آورد که سخت مرا به رنج انداخت و ردایم از دو جانب پاره شد! مردم، همانند گوسفندان گرگ‌زده که دور چوپان جمع شوند، مرا در میان گرفتند....

انسانی که برای رسیدن به سعادت هر راهی را پیش گرفته و به بن‌بست رسیده، حال این‌گونه به اشتیاق و اضطراب حکومت موعود می‌رسد و با تمام وجود آماده یاری و جان‌بازی در محضر او می‌گردد. منتظر واقعی که این‌چنین مضطر شده است، به زمینه‌سازی برای ظهور روی می‌آورد که اگر این زمینه مردمی نباشد، جامعه لیاقت و قابلیت بهره‌مندی از این نعمت الهی را ندارد:

يخرج أناسٌ من المشرق، فيوطنون للمهديّ يعني سلطانه؛^{٤٣}

انسانی که برای رسیدن به سعادت هر راهی را پیش گرفته و به بن‌بست رسیده، حال این‌گونه به اشتیاق و اضطراب حکومت موعود می‌رسد و با تمام وجود آماده یاری و جان‌بازی در محضر او می‌گردد.

از مشرق‌زمین، مردمانی خروج می‌کنند و زمینه‌ساز حاکمیت مهدی موعود می‌گردند یعنی حکومت او را.

ب) بیعت

عنصر مقبولیت و پذیرش مردمی در حکومت اسلامی در قالب مکانیزم بیعت انجام می‌گیرد. بیعت، از مفاهیم شاخص در فرهنگ سیاسی اسلام است. تلاش برای گرفتن بیعت و یا نزاع به دلیل شکستن آن، همواره بخش مهمی از تاریخ سیاسی اسلام را رقم زده است. نیم‌نگاهی به بارزترین حوادث سیاسی - اجتماعی صدر اسلام، گویای نهادینه بودن باور به بیعت در میان مسلمانان و حتی عربان پیش از اسلام است. در قیام مهدی نیز اجتماع بزرگی از صالحان، مستضعفان، شیعیان و موحدان حق طلب و عدالت‌گرا با وحدت و انسجام و همراهی با ایشان بیعت می‌کنند. رسول اکرم فرمود:

تنزل الرايات السود التي تخرج من خراسان إلى الكوفة، فإذا ظهر المهدي بعثت إليه بالبيعة؛^{۴۴}

پرچم‌های سیاهی که از خراسان در می‌آید، در کوفه فرود می‌آید. هنگامی که مهدی ظهور می‌کند، این پرچم‌ها برای بیعت به حضور او گسیل می‌شود.

بیعت در معنای خاص، اصطلاحی سیاسی - حقوقی است که توسط تمام یا گروهی از مردم و رهبر سیاسی آنها به وجود می‌آید و رابطه‌ای اخلاقی، حقوقی و سیاسی بین مردم و رهبر سیاسی آنهاست که مفاد آن را تعهد به اطاعت و پیروی مردم از رهبرشان تشکیل می‌دهد.^{۴۵}

در دوران معاصر، به دنبال پیدایش اندیشه‌های مبتنی بر مردم‌سالاری در اداره جامعه، اهمیت واژه بیعت دوچندان شده است؛ زیرا تلاش‌هایی صورت می‌گیرد که بیعت را با مسئله «حق رأی»، «رأی اکثریت» و «انتخابات» در نظام‌های دموکراتیک تطبیق نمایند. بیعت با فرایند حق رأی همانندی‌هایی دارد، اما این دو مکانیزم با یکدیگر تمایز جوهری دارند. برخی ویژگی‌های بیعت در فلسفه سیاسی اسلام عبارت است از:

۱. بیعت در اسلام، پیمان شرعی و عهد و میثاق با خداوند است،^{۴۶} هرچند دست در دست ولی خدا می‌نهند و با او بیعت

می‌کنند؛^{۴۷}

۲. بیعت مکانیزمی امضایی است و نه تأسیسی، بدین معنا که کارکرد بیعت در جهت پذیرش مردمی و مقبولیت حکومت است و مشروعیت برای حکومت اسلامی به ارمغان نمی‌آورد؛^{۴۸}

۳. مردم به لحاظ حقوقی در انجام بیعت آزاد هستند و بیعت در نظام سیاسی اسلام خصیصه‌ای اختیاری دارد و محصول اراده طرفین است.^{۴۹} بنابراین، ضمانت اجرایی دنیوی ندارد، به این معنا که اگر کسی برخلاف پیمان خود عمل کند، به مانند پیمان‌شکنان مؤاخذه و مجازات کیفری و دنیوی ندارد، هرچند که به جهت نکت پیمان از گزند عذاب اخروی در امان نیست؛^{۵۰}

۴. بیعت شونده باید مرضی الهی و مشروع دینی باشد. بنابراین، با فاسق نباید بیعت کرد؛^{۵۱}

۵. موضوع بیعت شرعاً مجاز^{۵۲} و عملاً مقدر باشد. در بعضی روایات پیامبر اکرم در هنگام بیعت تأکید بر تعلیم و تلقین این امر به بیعت‌کنندگان داشتند؛^{۵۳}

۶. عمل به مفاد بیعت واجب تکلیفی و اخلاقی است؛ زیرا از آن جا که بیعت قراردادی شرعی و قانونی و لازم میان مردم و رهبر است، مردم و بیعت‌کنندگان آن را نمی‌توانند نقض و نسخ کنند.^{۵۴} البته رهبری آن را یک‌طرفه می‌تواند فسخ کند و بیعت را از گردن مردم بردارد، مانند عمل امام حسین در شب عاشورا.^{۵۵} با دقت در سیره معصومان: مشخص می‌گردد که اگر شخص واجد شرایط با اقبال عمومی 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 و پیروی کنند و با او به معارضة نپردازند.^{۵۶}

ج) مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌ها

اصل شورا و مشاوره از مهم‌ترین اصول اجتماعی اسلام است که در منابع اسلامی با دقت و اهمیت خاصی مطرح و در سیره پیامبر اکرم و پیشوایان بزرگ اسلام جای‌گاه ویژه‌ای دارد، به طوری که «نهاد شورا» را ستون فقرات نظام اسلامی و شیوه‌ای اجتناب‌ناپذیر در مدیریت جامعه اسلامی می‌توان یاد کرد که نقش اساسی مردم را در تصمیم‌گیری‌های جامعه نشان می‌دهد.

قرآن کریم در آیات متعدد موضوع شورا را مطرح کرده است:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ

لَا نَقْضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ٥٧؛

پس به [برکت] رحمت الهی، با آنان نرم‌خو [و پُر مهر] شدی، و اگر تندخو و سخت‌دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس، از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه، و در کار [ها] با آنان مشورت کن.

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ٥٨؛

و کسانی که [ندای] پروردگارشان را پاسخ [مثبت] داده و نماز برپا کرده‌اند و کارشان در میانشان مشورت است.

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ٥٩؛

پس اگر [پدر و مادر] بخواهند با رضایت و صواب دید یک‌دیگر، کودک را [زودتر] از شیر بازگیرند، گناهی بر آن‌دو نیست.

فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ٦٠؛

پس بشارت ده به آن بندگان من که به سخن گوش فرامی‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند.

در آیه شریفه وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ، واژه «امر» از نظر ادبی چنین است که به ضمیر جمع «هم» افزوده شده و بنابراین، همه شئون زندگی به ویژه زندگی جمعی را دربر می‌گیرد که در رأس آن شئون سیاسی - اجتماعی قرار دارد. بدیهی است که اگر کارها، به ویژه در امور مربوط به مسائل جامعه، با مشورت انجام گیرد، احتمال خطای آن کمتر است.^{٦١}

روایات و احادیث اسلامی به منزله دومین منابع دینی، بر شورا و مشاوره تأکید دارند و از مسلمین می‌خواهند که در امور از استبداد رأی و تک‌روی پرهیزند و با دیگران مشورت نمایند که در غیر این صورت، رأی آنان بی‌ارزش خواهد بود و موجب هلاکت و نابودی‌شان می‌گردد. علی فرمود:

و الإستشارة عين الهداية و قد خاطر من استغنى برأيه؛^{٦٢}

مشورت عین هدایت است و کسی که تنها به فکر خود بسنده کند، خویشتن را به خطر انداخته است.

و نیز امام صادق فرمود:

المستبد برأيه موقوف علی مراخص الزل؛^{٦٣}

کسی که به رأی خود استبداد ورزد، بر لغزش گاه‌های خطا و گناه ایستاده است.

پیامبر اکرم مشورت را از اسباب حیات جامعه و ترک آن را از اسباب مرگ جامعه معرفی می‌کند:

إذا كان أمرا تكم خياركم وأغنياكم سمحائكم وأمركم
شوری بینکم فظهر الأرض خیر لکم من بطنها؛^{۶۴}
هنگامی که زمامداران شما صالح‌ترین شما بودند و ثروت
شما در دست افراد باگذشت قرار داشت و امور اجتماعی
شما نیز به صورت شورا حل و فصل شد، در این صورت
زنده بودن بر مرگ ترجیح دارد.

امام علی درباره اهمیت شورا می‌فرماید:

وألزموا السواد الأعظم، فإن یدالله علی الجماعة، وإیاکم
والفرقة، فإن الشاة من الناس للشیطان، كما أن الشاة من
الغنم للذئب؛^{۶۵}

از سواد اعظم پیروی کنید؛ زیرا دست خدا بر سر
جماعت است و بر حذر باشید از مخالفت و جدایی؛ زیرا
تنها مانده از مردم دچار شیطان است، چنان‌که تنها مانده
از گوسفند طعمه گرگ می‌شود.

مشاوره موجب رشد اندیشه و تفکر در جامعه اسلامی و
مشارکت مردم در سرنوشت خویش، سبب تقویت پیوندهای
اجتماعی و تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری و مشارکت در امور
و از بین رفتن روحیه بی‌تفاوتی و انزواگرایی می‌گردد. دستور
به مشورت به معنای ارج نهادن به رأی اکثریت و شورا مانع
خودمحوری و تمرکز قدرت است. جامعه‌ای که فاقد سنت مشورت
باشد، در تبوتاب خودمحوری‌ها و خودسری‌ها می‌سوزد و دچار
عدم تعادل می‌شود.

نمونه‌های تاریخی بسیاری در باب مشورت، از زندگی
پیامبر و امامان معصوم: وجود دارد.^{۶۶} با توجه به این منابع
هدف از شورا به طور کلی دو چیز است:

۱. اجتناب از خودمحوری و استبداد رأی و خودکامگی و
انحصارطلبی؛

۲. رسیدن به معرفت و آگاهی و غنا بخشیدن به اندیشه و فکر
در پرتو تضارب آرا و دستیابی به توافق جمعی.

از این‌رو، در تفاسیر قرآن درباره چرایی مأمور شدن پیامبر
به مشورت با وجود این‌که ایشان از منبع وحی، حقایق را دریافت
می‌کردند، وجوهی ذکر شده که همه آنها به این ده هدف باز
می‌گردد:

۱. مشاوره برای شخصیت دادن به افراد؛

۲. برای رشد فکری مردم؛

۳. برای این‌که مردم بدانند حکومت او استبدادی نیست؛

۴. برای این‌که خلق خدا بدانند نزد خدا احترام دارند؛

۵. برای این‌که نظرخواهی از دیگران امری عادی است؛

۶. برای پیروی امت از حضرت و اقتدا به او؛

۷. برای آزمایش افراد و این‌که افراد صاحب‌نظر و عاقل

تشخیص داده شوند؛

۸. برای استفاده از تأیید مردم و توافق جمعی؛

۹. در صورت شکست، انتقاد بی‌جا صورت نگیرد؛

۱۰. برای آگاهی مشورت‌شوندگان به این‌که نظر صحیح کدام

است.^{۶۷}

باید در نظر داشت که در نظام اسلامی، شورا به امور خاصی
محدود می‌شود. جامعه اسلامی حق به شور گذاشتن احکام صریح
اسلامی و فرامین پیامبر خدا را ندارد و افرادی که به عنوان
مشاور برگزیده می‌شوند، باید شرایط و ویژگی‌هایی داشته باشند.

د) نظارت مردم بر حکومت

حضور مستمر مؤمنان در صحنه و نقد و ارزیابی دایمی
آنان به هم، به ویژه از ارکان و عاملان حکومت، از مهم‌ترین
نقش‌های مردم در حکومت دینی است. همان‌گونه که رهبر و
نمایندگان او وظیفه دارند بر اخلاق و رفتار جامعه نظارت کنند
و حافظ سلامت فرهنگی جامعه باشند، جامعه نیز موظف است
بر جریان امور حکومت، نظارت کند و از دادن پیش‌نهاد و انتقاد
دل‌سوزانه دریغ نرزد. مطمئن‌ترین، سالم‌ترین و مؤثرترین عامل
برای نظارت قدرت بر حاکمان، حضور پویا و آگاهانه همراه با
احساس مسئولیت مردم در صحنه و مراقبت دایمی آنان از جریان
حاکمیت و مدیریت جامعه و نقد و ارزیابی همیشگی و پی‌گیرانه
آنان از اعمال و رفتار مدیران و مسئولان حکومت است و در این
جهت فرقی میان رهبران معصوم و غیرمعصوم نیست. از این‌رو،
امام علی که خود از زمامداران جهان اسلام است، از مردم
می‌خواهد که از برخورد چاپلوسانه و ریاکارانه با او برحذر باشند و
از انتقاد مشفقانه و ارشاد نیک‌اندیشانه دریغ نرزد.^{۶۸} تأکید کسانی
چون پیامبر و علی که مصون از لغزش و خطا بوده‌اند،

بر انتقاد از رهبری و حکمرانی، ضمن این که نوعی حرمت نهادن به شخصیت مردم و مایه شکوفایی اندیشه‌ها و تقویت روحیه خودباوری است، الگویی روشن از شیوه زمامداری دینی و نقش مردم را در حکومت می‌نماید.

امیرمؤمنان علی در نامه خود به مالک اشتر می‌فرماید:

و لا تقولنّ اَنّی مؤمّرٌ امر فاطاع، فإنّ ذلك إدغالٌ فی القلب و منهكةٌ للدين و تقربٌ من الغير...^{۶۹}

هرگز با خود مگو من فرمان‌روا و مسلط هستم که باید دستور دهنده باشم و دیگران اطاعت کنند. به یقین چنین پنداری، مایه فساد قلب و سستی دین خواهد شد و تو را با [نارضایتی عمومی و] حوادث بنیان برانداز روبه‌رو خواهد ساخت.

مسئله «النصيحة لأئمة المسلمين» از مکانیزم‌های نظارت مردمی است که عامل نیرومندی در جهت تقویت صلاح حکمرانان و مانع خطا و اشتباه در اجرای سیاست‌های اتخاذ شده به شمار می‌رود. این مکانیزم یکایک افراد جامعه را دربر می‌گیرد. رسول گرامی اسلام فرموده است:

ثلاثة لا يغفلُ عليهنّ قلب إمّء مسلم: إخلاص العمل لله و النصيحة لأئمة المسلمين و اللزوم بجماعتهم؛^{۷۰}

سه چیز است که دل هیچ مسلمانی به گریز از آن رضایت نمی‌دهد: اخلاص عمل برای خدا، نصیحت و خیرخواهی به امام مسلمانان و ملازمت و همراهی با جماعت مسلمانان.

«نصيحت پذیری» در بسیاری از احادیث از صفات مؤمنان شمرده شده است. در این گونه احادیث، هم واژه نصیحت آمده که حاکی از خیرخواهی و ملاحظه شخص مؤمن است و هم به استنکاف نوع بشر از پذیرش نقد خود از سوی دیگران اشاره دارد.^{۷۱}

راه‌کار دیگری که اهرم بسیار قدرتمند و ابزاری برای نظارت و مهار کردن قدرت سیاسی در جامعه اسلامی به شمار می‌رود، امر به معروف و نهی از منکر است. باید توجه داشت که امر به معروف و نهی از منکر با نصیحت و انتقاد تفاوت‌هایی دارد. هر نهی از منکری خود نوعی انتقاد است، ولی شاید در جایی انتقاد صورت پذیرد، ولی نهی از منکر بر آن صدق نکند؛ رابطه نصیحت با امر به معروف نیز همین گونه است. برای مثال، چنان‌چه از کسی کاری صادر شود که این عمل، او را در نظر مردم کوچک و خوار جلوه دهد و از موقعیت اجتماعی او بکاهد و یا کسی، دارای صفتی باشد که با وجود آن، در موفقیت او خللی وارد سازد، تذکر از روی صلاح و دل‌سوزی و نقد عمل کرد شخصی، در هر زمینه‌ای که مایه رشد او شود، انتقاد نام دارد، ولی بدان نهی از منکر نمی‌گویند. بر این اساس، نقد و ارزیابی عمل کرد مسئولان و حاکمان، گرچه نهی از منکر نباشد،

مسئله «النصيحة لأئمة المسلمين» از مکانیزم‌های نظارت مردمی است که عامل نیرومندی در جهت تقویت صلاح حکمرانان و مانع خطا و اشتباه در اجرای سیاست‌های اتخاذ شده به شمار می‌رود.

انتقاد نام می‌گیرد. از تفاوت‌های دیگر آن که نهی‌کننده از منکر با پشتوانه شرعی عمل می‌کند و کسی که از کاری براساس آن نهی شده، در قبال تکلیف و وظیفه شرعی خود قرار می‌گیرد، ولی انتقاد در معنای خاص این‌گونه نیست؛ چون در این موارد، منتقد نه براساس حکم شرعی روشن، بلکه برپایه تشخیص و فهم خود، در موضوعاتی که چه بسا هیچ دستوری از شرع درباره آن نباشد، اعلام نظر می‌کند.

عدالت و تقوا شرط رهبری و التزام عملی به موازین اسلامی لازمه زمامداری در نظام اسلامی است، اما تذکرات سودمند مردمی و نظارت عمومی مانع بروز مشکلات ناشی از اشتباهات می‌تواند گردد و نقشی مکمل می‌تواند ایفا کند:

فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ
 الْفُسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ
 ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ ۗ^{۷۲}

پس چرا از نسل‌های پیش از شما خردمندانی نبودند که [مردم را] از فساد در زمین بازدارند؟ جز اندکی از کسانی که از میان آنان نجاتشان دادیم و کسانی که ستم کردند به دنبال ناز و نعمتی که در آن بودند رفتند و آنان بزه‌کار بودند.

این آیه اصلی اجتماعی را مطرح می‌کند که ضامن نجات جوامع از تباهی است؛ در هر جامعه‌ای تا زمانی که گروهی از اندیشه‌ورزان متعهد و مسئول باشند که در برابر مفاسد سکوت نمی‌کنند و به مبارزه برمی‌خیزند و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، این جامعه به تباهی و نابودی کشیده نمی‌شود، اما زمانی که بی‌توجهی و سکوت حکم‌فرما گردد و جامعه در برابر عوامل فساد بی‌دفاع ماند، فساد و به دنبال آن نابودی حتمی است.^{۷۳}

در آرمان‌شهر مهدوی که ادامه حکومت نبوی و علوی است، علاوه بر این که حکومت و قیام حضرت انقلابی فراگیر و جهانی است که با بسیج بزرگ مردمی شکل می‌گیرد، مردم در تثبیت حکومت جهانی، انتخاب و نصب حاکمان، سامان‌بخشی به امور و رشد و شکوفایی و تعالی جامعه بشری از طریق شورا و مشورت، امر به معروف و نهی از منکر و انتقاد سازنده، حضور پویا و آگاه خواهند داشت. دستیابی به جامعه برتر و موعود ادیان و فروکاهیدن از

آلام و ستم‌ها و رسیدن به کمال و سعادت واقعی، آرمان ماندگار همان انسان‌های صالح، مستضعف و موحد است و این زمانی به دست می‌آید که همه حق‌طلبان، عدالت‌خواهان و یکتاپرستان در صفی واحد قرار گیرند و در تعاملی جمعی در رسیدن به اهداف حکومت مهدوی پیش روند. انسان‌های وارسته‌ای که براساس برخی روایات از پیروان ادیان دیگر نیز هستند، با هم‌دلی و اتحاد کم‌مانند در کنار یک‌دیگر قرار می‌گیرند و کینه‌ها، دشمنی‌ها و درگیری‌ها را کنار می‌گذارند. امام صادق می‌فرماید:

هنگامی که قائم آل محمد ظهور کند، تعدادی از پشت کعبه بیرون می‌آیند که عبارتند از ۲۷ نفر از قوم موسی، هفت نفر از اصحاب کهف، یوشع وصی موسی، مؤمن آل فرعون، سلمان فارسی، ابادجانه انصاری و مالک اشتر.^{۷۴}

به خدا قسم! در آن روز اختلاف‌های میان ملت‌ها و دین‌ها رفع می‌شود (فوالله ليرفع عن الملل و الأديان الإختلاف...) ^{۷۵} و کینه‌ها و دشمنی از قلوب بندگان می‌رود و درندگان و چهارپایان در صلح زندگی می‌کنند (... لذهب الشحنة من قلوب العباد و اصطلحت السباع و البهائم) ^{۷۶} و وحدت کلمه و الفت در بین قلب‌ها ایجاد می‌گردد (يجمع الله الكلمة و يؤلف بين قلوب مختلفة).^{۷۷}

پی‌نوشت‌ها

- ۱ . عبدالکریم سروش، *اسلام و دموکراسی*، سخن‌رانی در جمع دانش‌جویان ایرانی در دانشگاه سوربن فرانسه، ۱۳۸۴ شمسی.
- ۲ . ایان مکنزی و دیگران، *مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه م. قائد، ص ۱۷۲، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۵ شمسی.
- ۳ . عبدالرحمن عالم، *بنیادهای علم سیاست*، ص ۲۹۴، نشر نی، تهران ۱۳۷۶ شمسی.
- ۴ . جلال‌الدین مدنی، *مبانی و کلیات علوم سیاسی*، ص ۲۰۵ - ۲۷۲، نشر مؤلف، تهران ۱۳۷۲ شمسی.

۵. کارل پوپر، *درس این قرن*، ترجمه علی پایا، ص ۱۱۵ - ۱۱۹، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۶۰ شمسی.
۶. گفتنی است که فلسفه سیاسی، کوششی است برای کشف حقایق زندگی سیاسی و به اندیشه‌ها و ایده‌هایی اطلاق می‌شود که در گذر تاریخ، متفکران در پاسخ به مشکلات جامعه ارایه کرده‌اند. متفکر، در عرصه فلسفه سیاسی همواره آرمان‌ها و اهدافی را که حکومت در جهت آن حرکت می‌کند، در نظر دارد و کاستی‌های آن را می‌کاود و برای رسیدن به مطلوب راه‌حل می‌دهد. فلسفه سیاسی یعنی تفکر منظم درباره غرض و غایت حکومت. (آنتونی کوئینتن، *فلسفه سیاسی*، ترجمه مرتضی اسعدی، ص ۴۶، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران ۱۳۷۷ شمسی) اما علم سیاست صرفاً در صدد حفظ وضع موجود و حل و فصل جامعه است. (عبدالحامید ابوالحمد، *مبانی علم سیاست*، ص ۲۵، نشر توس، تهران ۱۳۶۵ شمسی)
۷. برای بررسی آرای شومپتر، نک: آنتونی کوئینتن، «دو مفهوم از دموکراسی»، *فلسفه سیاسی*، ص ۳۶۵ - ۳۶۶؛ ژوزف شومپتر، *سرمایه‌داری، سوسیالیسم، دموکراسی*، ترجمه حسن منصور، ص ۳۱۵ - ۳۶۰، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۴ شمسی؛ دیوید هلد، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، ص ۲۵۱ - ۲۸۸، انتشارات روشن‌گران، تهران ۱۳۶۹ شمسی.
۸. کارل پوپر، *جامعه باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۳۰۱، نشر خوارزمی، تهران ۱۳۶۹ شمسی.
۹. ساموئل هانتینگتون، *موج سوم در پایان سده بیستم*، ترجمه احمد شمس، ص ۸ - ۹، نشر روزنه، تهران.
۱۰. *مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، ص ۱۶۹.
۱۱. آنتونی، آر، بلاستر، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، ص ۲۷۹، نشر مرکز، تهران.
۱۲. زیگیانو برژنسکی، *خارج از کنترل*، ص ۱۲۹، نشر اطلاعات، تهران ۱۳۷۲ شمسی.
۱۳. سیدجواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، ص ۲۴ - ۲۶، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۵ شمسی.
۱۴. مرتضی مطهری، *پیرامون انقلاب اسلامی*، ص ۶۳، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۸۳ شمسی.
۱۵. محمدحسین طباطبایی، *روابط اجتماعی در اسلام* (ترجمه و نگارش از تفسیر *المیزان*)، محمدجواد کرمانی، ص ۲۱ - ۴۳، تهران ۱۳۴۱ شمسی.
۱۶. روش یعنی پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم و توالی خاص. (نک: پیتر کاز، «روش علمی»، *علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه عبدالکریم سروش، ص ۱۵۶)
۱۷. مقصود فراست‌خواه، *دین و جامعه*، ص ۲۴۵، نشر شرکت سهامی انتشار، تهران ۱۳۷۷ شمسی.
۱۸. محمدجواد لاریجانی، *تدین، حکومت، توسعه*، ص ۲۵۱ - ۲۵۷، نشر مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، تهران ۱۳۷۷ شمسی. (نویسنده کتاب، گرچه نقد فرامردن را عمده‌ترین نقادی بر دموکراسی لیبرال می‌داند، معتقد است می‌توان مدل دموکراسی نمایندگی جان استوارت میل را از عقلانیت لیبرال منفک کرد و پس از پرده‌برداری از اجزاء مقدم، آن را در عقلانیت اسلامی اجرا کرد. (ص ۲۶۷ - ۲۷۰)
۱۹. موریس دورژه، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، ص ۲۰۰، نشر امیرکبیر، تهران.
۲۰. سوره رعد، آیه ۱۱.
۲۱. سوره انفال، آیه ۵۳.
۲۲. سوره بقره، آیه ۲۵۶.
۲۳. سوره غاشیه، آیات ۲۱ و ۲۲.
۲۴. سوره انعام، آیه ۱۰۷.
۲۵. سوره فاطر، آیه ۲۳.
۲۶. سوره مائده، آیه ۹۹.
۲۷. سوره یونس، آیه ۱۰۸.
۲۸. مشروعیت (legitimacy) در معنای مشهور یعنی قانونی بودن یا طبق قانون بودن. (نک: عبدالرحمن عالم، *بنیادهای علم سیاست*، ص ۱۰۵، نشر نی، تهران ۱۳۷۲ شمسی)
۲۹. در دوران اخیر، در تفکر غربی نیز به انواعی از دموکراسی برمی‌خوریم که به گونه‌ای به نظر می‌رسد بین مقبولیت و مشروعیت حکومت تفکیک کرده‌اند، مانند تقسیم دموکراسی به دموکراسی مطلق (pure democracy) و دموکراسی محدود (limited democracy) (نک: فریدون آدمیت، *تاریخ فکر*، ص ۱۳۳ - ۱۳۴، انتشارات روشن‌گران، تهران ۱۳۸۶ شمسی) یا تقسیم آن به دموکراسی ذاتی و دموکراسی شکلی. (نک: احمد جهان‌بزرگی، *اصول سیاست و حکومت*، ص ۴۰، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران ۱۳۷۸ شمسی)؛ دموکراسی ذاتی یا مطلق به نظام سیاسی اطلاق می‌شود که همه پرسش‌ها و منشأ تمام تحولات سیاسی را بدون هیچ محدودیتی به رأی اکثریت موکول می‌کند و خواست و رأی اکثریت ارزش ذاتی دارد و فوق هرگونه مینا و ارزش بنیادین و مقدم بر همه آنهاست. در این نوع دموکراسی به نظر می‌رسد مقبولیت و مشروعیت مصداق واحدی دارد. دموکراسی محدود یا شکلی بر این مینا استوار است که بسیاری حقوق بنیادین، ارزش‌ها و اصول فلسفی و اخلاقی، مستقل از رأی و خواست اکثریت دارای اعتبار و حقانیت است و از آن‌جا که مشروعیت و اعتبار این حقوق و ارزش‌ها و ام‌دار رأی و قانون اکثریت نیست و مستقل از آن موجه و معتبر است، می‌توانند در نقش عوامل مهارکننده فرایند تصمیم‌گیری دموکراتیک و اعمال رأی اکثریت ظاهر شوند. برخی چون ایمانوئل کانت معتقدند که اگر دموکراسی و رأی اکثریت از طریق یک قانون اساسی که حافظ و ضامن ارزش‌ها، مبانی و اصول خاص است، مهار و کنترل نشود، ما با واقعیت تلخی به نام ستم به اکثریت مواجه خواهیم شد. از این‌رو، لیبرالیسم در طی دورانی طولانی و تلاش مستمر موفق شد به مدلی از نظام سیاسی دست یابد که در عین بهره‌مندی از مزایای مردم‌سالاری، آن را در چارچوب اصول و ارزش‌های لیبرالی مهار و کنترل کند.
۳۰. مرتضی عسکری، *معالم المدرستین*، ج ۱، ص ۱۹۷. (به نقل از: *سیره ابن‌هشام*، ج ۲، ص ۴۷ - ۵۶)
۳۱. طبرسی، *الاحتجاج*، ج ۱، ص ۲۰۹.
۳۲. *نهج البلاغه*، خطبه ۳ (شعشقیه).
۳۳. *دلایل‌الامامة*، ص ۲۵۰؛ *اثبات الهداة*، ج ۳، ص ۵۷۴.

۳۴. ابن طاووس ملاحم، باب ۱۴۱؛ ص ۶۸ عقدا الدرر، باب ۹؛ ص ۲۱۶، منتخب الاثر، باب ۴۹؛ ص ۳۱۹، روایت یکم؛
 ینابیع المودة، باب ۷۳؛ ص ۴۳۵.
۳۵. فرائد السمطين، ج ۲، باب ۶۱؛ ص ۳۱۶، روایت ۵۶۶ و ۵۶۹؛ الفصول المهمة، فصل ۱۲، ص ۲۹۸.
۳۶. عقدا الدرر، ص ۹۴.
۳۷. سيد بن طاووس، الملاحم و الفتن، باب ۶۳؛ ص ۱۳۹؛ معجم احاديث الامام المهدي، ج ۱، ص ۴۷۸، روایت
 ۳۱۹.
۳۸. عقدا الدرر، ص ۲۰۲.
۳۹. همان، ص ۸۳.
۴۰. همان، ص ۱۱۳.
۴۱. معجم الملاحم و الفتن، ج ۴، ص ۳۵۲ (به نقل از: سيد بن طاووس، الملاحم، باب ۱۴۶، ص ۷۰).
۴۲. نهج البلاغه، خطبه ۳ (شششقيه).
۴۳. كنز العمال، ج ۷، ص ۱۸۶؛ بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۸۷، سنن ابن ماجه، ج ۲، باب خروج المهدي، ۱۳۶۸.
۴۴. شيخ طوسي، الغيبة، ص ۲۷۴؛ بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۴۶۷.
۴۵. نك: راغب اصفهاني، مفردات، ص ۱۵۵؛ ابن اثير، النهاية، ج ۱، ص ۱۷۴؛ جوهر، الصحاح، ج ۳، ص ۱۱۸۹؛
 ابن منظور، لسان العرب، ج ۸، ص ۲۴؛ طريحي، مجمع البحرين، ج ۱، ص ۲۱۰؛ مرتضى زبيدي، تاج العروس،
 ج ۱، ص ۳۵-۳۶؛ ابن خلدون، مقدمه، ص ۱۴۷؛ مصباح المنير، ص ۶۹.
۴۶. سوره مائده، آيه ۷.
۴۷. سوره فتح، آيه ۱۰.
۴۸. نصرالله سخاوتي، «نگاهي به مفهوم مقبوليت در نظام سياسي اسلام»، مجله معرفت، ش ۵۵، ص ۴۷؛ محمد
 ابراهيمي و علي رضا حسيني، اسلام و حقوق بين الملل عمومي، ج ۱، ص ۳۵۴-۳۵۷، انتشارات سمت، تهران
 ۱۳۷۹ شمسی.
۴۹. نهج البلاغه، خطبه ۷ و نامه ۵۴؛ تاريخ طبري، ج ۴، ص ۴۲۷؛ بلاذري، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۲۵۹.
۵۰. سوره فتح، آيه ۱۰؛ اصول كافي، ج ۲، ص ۳۳۷؛ شيخ صدوق، خصال، ج ۱، ص ۲۹۶.
۵۱. شيخ صدوق، امالي، ص ۱۳۰؛ ابن اعثم كوفي، الفتوح، ج ۵، ص ۱۲.
۵۲. بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۷۴.
۵۳. متقى هندي، كنز العمال، روایت ۱۵۱۰.
۵۴. نهج البلاغه، نامه ۷؛ المبرد، الكامل، ج ۱، ص ۴۲۸؛ وقعة صفين، ص ۵۸.
۵۵. تاريخ طبري، ج ۵، ص ۴۱۸؛ البداية و النهاية، ج ۸، ص ۸۷۶؛ الكامل في التاريخ، ج ۲، ص ۵۵۹؛ الفتوح، ج ۵،
 ص ۹۱؛ اعلام الوري، ص ۲۳۴؛ شيخ صدوق، امالي، ص ۱۲۳؛ اللهوف، ص ۱۵۱.
۵۶. المبرد، الكامل، ج ۱، ص ۴۲۸؛ وقعة صفين، ص ۵۸؛ نهج البلاغه، خطبه ۷.
۵۷. سوره آل عمران، آيه ۱۵۹.
۵۸. سوره شوري، آيه ۳۸.
۵۹. سوره بقره، آيه ۲۳۳.
۶۰. سوره زمر، آيه ۱۷ - ۱۸.
۶۱. محمد هادي معرفت، ولايت فقيه، ص ۹۳، مؤسسه انتشاراتي التمهيد، قم ۱۳۷۷ شمسی.
۶۲. نهج البلاغه، كلمات قصار، جمله ۲۱۱؛ شيخ عباس قمي، سفينة البحار، ج ۱، ص ۴۹۳ (با کمی تفاوت در
 عبارت).
۶۳. سفينة البحار، ج ۱، ص ۴۹۳.
۶۴. تحف العقول، ص ۲۶.
۶۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷؛ ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغه، ج ۸، ص ۱۱۲.
۶۶. نك: محمد رضا مصطفی پور، «قلمرو شورا در منابع اسلامي»، مجله پاسدار اسلام، شماره ۳۰۵، اردیبهشت

- ۱۳۸۵، ص ۶.
۶۷. رضا استادی، *سوری در قرآن و حدیث*، ص ۳۱ و ۳۶، انتشارات بنیاد فرهنگی امام رضا، قم ۱۳۶۰ شمسی.
۶۸. *نهج البلاغه*، خطبه ۲۱۶.
۶۹. همان، نامه ۵۳.
۷۰. *بحار الانوار*، ج ۷۴، ص ۱۳۰.
۷۱. *وسائل الشیعة*، ج ۸، ابواب احکام العشرة، باب ۱۲؛ *مستدرک الوسائل*، ج ۲، ابواب احکام العشرة، باب ۱۱.
۷۲. سوره هود، آیه ۱۱۶.
۷۳. *تفسیر نمونه، المیزان و مجمع البیان* در ذیل همین آیه.
۷۴. *روضه الواعظین*، ج ۲، ص ۲۶۶.
۷۵. *بحار الانوار*، ج ۵۳، ص ۲.
۷۶. همان، ج ۵۲، ص ۳۱۶.
۷۷. *کمال الدین*، ج ۲، ص ۶۴۶ روایت هفتم.