

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اعتبار یا عدم اعتبار رای اکثریت، دارای مبانی متعدد و متفاوت است. چه بسا رای اکثریت بر اساس یک مبنا، دارای اعتبار باشد و بر اساس مبنایی دیگر، فاقد اعتبار باشد. مهم ترین مبانی برای اعتبار رای اکثریت عبارتند از: «حق تعیین سرنوشت»، «کشف حقیقت»، «مشروعیت»، «مصلحت» و «مقبولیت». اعتبار رای اکثریت بر اساس هر یک از این مبانی نتایج متفاوتی دارد. در این نوشتار کوشش شده تا این ادعا اثبات شود که مبنای «حق تعیین سرنوشت» که مبنی بر ادله متقن عقلی و شرعی است، تنها مبنای استواری است که می تواند بیشتر موارد مراجعه به آرای عمومی در جوامع امروز - نه همه آنها - و ترجیح رای اکثریت در آنها را موجه سازد. عدم توجه بیشتر صاحب نظران به این مبنا و اظهار نظر آنها درباره اعتبار یا عدم اعتبار رای اکثریت بر اساس سایر مبانی، موجب آشفتگی مباحث درباره این موضوع شده است.

اعتبار عقلی و شرعی رای اکثریت

اعتبار عقلی و شرعی رأی اکثریت

مسعود امامی

سرشناسه: امامی، مسعود، ۱۳۴۳ -
عنوان و نام پدیدآور: اعتبار عقلی و شرعی رای اکثریت / نویسنده مسعود امامی.
مشخصات نشر: تهران: آدینه، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری: ۲۱۶ ص.
شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۱۹۸-۳۷-۹
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
موضوع: دموکراسی -- جنبه‌های مذهبی -- اسلام
موضوع: Democracy -- Religious aspects -- Islam
موضوع: اسلام و دولت
موضوع: Islam and state
موضوع: آزادی
موضوع: Liberty
موضوع: آزادی -- جنبه‌های مذهبی -- اسلام
موضوع: Liberty -- Religious aspects -- Islam
رده بندی کنگره: ۲۳۰/۱۴ BP
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۳۲
شماره کتابشناسی ملی: ۷۳۵۷۹۸۹
وضعیت رکورد: فیپا

اعتبار عقلی و شرعی رای اکثریت

نویسنده: مسعود امامی

ناشر: انتشارات آدینه

نوبت چاپ: اول - ۱۳۹۹

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۳۰۰۰۰۰ ریال

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۱۹۸-۳۷-۹

تلفن مرکز پخش: ۸۸۵۴۶۶۰۲ و ۰۹۱۲۱۲۶۱۳۷۰

www.AdinehBook.com

هیچ شخص حقیقی یا حقوقی حق استفاده از کتاب برای چاپ و نشر تمام یا بخشی از این اثر را به هر صورت اعم از دیجیتال، چاپ کتاب یا جزوه و حتی برداشت به صورت دستنویس ندارد و متخلفین به موجب بند ۵ از ماده‌ی قانون حمایت از ناشران تحت پیگرد جدی قانونی قرار می‌گیرند.

فهرست

مقدمه.....	۹
فصل اول تبیین مفاهیم.....	۱۳
۱. آزادی تکوینی و آزادی تشریحی.....	۱۳
۲. حکومت مطلوب و داور نهایی.....	۱۵
۳. دموکراسی.....	۱۸
فصل دوم بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت.....	۲۷
مبنای اول: حق تعیین سرنوشت.....	۲۷
۱. آزادی تکوینی مقدمهٔ رشد.....	۲۸
۲. حق تعیین سرنوشت حکمی فرادینی.....	۴۰
۳. اطلاق حق تعیین سرنوشت.....	۴۳
۴. حق تعیین سرنوشت و ضرورت قوانین اجباری.....	۴۷
۵. حق تعیین سرنوشت و اعتبار رأی اکثریت.....	۵۱
۶. رأی اکثریت و داور نهایی.....	۵۲
۷. حق تعیین سرنوشت و آرمان آزادی.....	۵۳
۸. حق تعیین سرنوشت در نظام جمهوری اسلامی ایران.....	۵۴
۹. نتایج مبنای حق تعیین سرنوشت.....	۵۹
مبنای دوم: کشف حقیقت.....	۶۰
۱. گزارشی از موافقان و مخالفان مبنای کشف حقیقت.....	۶۰

۶..... اعتبار عقلی و شرعی رأی اکثریت

۲. نتایج مبنای کشف حقیقت ۶۹
- مبنای سوم: مشروعیت دینی ۷۳
۱. گزارشی از موافقان و مخالفان مبنای مشروعیت دینی ۷۵
۲. شورا ۸۸
۳. نتایج مبنای مشروعیت دینی ۹۱
- مبنای چهارم: مصلحت ۹۳
۱. گزارشی از موافقان مبنای مصلحت ۹۴
۲. نتایج مبنای مصلحت ۹۶
- مبنای پنجم: مقبولیت ۹۷
- نتیجه مبنای مقبولیت ۱۰۳
- جمع بندی ۱۰۴
- فصل سوم رأی اکثریت در قرآن کریم ۱۰۷
۱. دلایل قرآنی عدم اعتبار رأی اکثریت ۱۰۷
- دلیل اول ۱۰۸
- اشکال اول ۱۱۱
- اشکال دوم ۱۱۲
- دلیل دوم ۱۱۶
- اشکال ۱۱۶
۲. دلایل قرآنی اعتبار رأی اکثریت ۱۱۷
۳. اکراه در دین در نگاه عالمان دینی ۱۲۹
- فصل چهارم رأی اکثریت در سیره معصومان (ع) ۱۳۹
۱. اعتبار رأی اکثریت و نظریه امامت ۱۳۹

فهرست ۷

۲. دلایل اعتبار رأی اکثریت در سیره معصومان (ع) ۱۴۱

۳. دفاع اقلیت در مقابل ظلم اکثریت ۱۴۳

۴. سیره پیامبر اکرم (ص) ۱۴۵

هجرت ۱۴۹

بیعت ۱۵۱

۵. سیره امام علی (ع) ۱۵۷

۶. سیره امام حسن (ع) ۱۷۰

۷. سیره امام حسین (ع) ۱۷۳

۸. سیره سایر امامان (ع) ۱۸۱

۹. سیره امام مهدی (ع) ۱۸۳

۱۰. احادیث مخالف مبنای حق تعیین سرنوشت ۱۸۳

فصل پنجم جایگاه رأی اکثریت در نظام جمهوری اسلامی ایران. ۱۹۵

فهرست منابع ۲۰۱

مقدمه

در دنیای امروز مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی به یک ارزش جهانی تبدیل شده است. در بیشتر کشورها، انتخاب نوع حکومت، قانون اساسی، عالی‌ترین مقام مسؤول در کشور و نمایندگان مجلس، بر اساس رأی اکثریت می‌باشد. تصمیم‌گیری در مجالس و شوراها نیز بر اساس ترجیح رأی اکثریت است. قاعده اعتبار رأی اکثریت حتی در بسیاری از جمع‌های کوچک و خانوادگی نیز جاری است و اعضای یک جمع در امور اختلافی که به همه اعضا مربوط می‌باشد، پس از اعلام نظر همه، معمولاً در نهایت به رأی اکثریت عمل می‌کنند.

نظام جمهوری اسلامی ایران نیز از این قاعده مستثنا نیست و مهم‌ترین تصمیم‌گیری‌های جمعی در آن، مانند انتخاب نوع حکومت، قانون اساسی، ولی فقیه، رئیس‌جمهور و نمایندگان مجالس شورای اسلامی و خبرگان رهبری بر اساس اعتبار رأی اکثریت شکل می‌گیرد. امروزه دیدگاه اسلام درباره مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت و حوزه اعتبار آن، دغدغه ذهنی بسیاری از مسلمانان است و

دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان پژوهش‌های مختلفی در این زمینه انجام داده‌اند و دیدگاه‌های متفاوتی نیز در این زمینه ارائه شده است. دست‌یابی به دیدگاه اسلام در این باره، برای مردم ایران و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی که می‌کوشند تحت حکومتی مبتنی بر آموزه‌های اسلام زندگی کنند، امری بسیار مهم است.

در باره اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت، دست‌کم دو قول موافق و مخالف وجود دارد. اما با دقت در دیدگاه‌های موافقان و مخالفان، این نتیجه به دست می‌آید که آن‌ها دارای مبانی مختلفی هستند و نمی‌توان همه مخالفان یا موافقان را دارای یک دیدگاه دانست. چه بسا بنا بر نظر کسانی، رأی اکثریت بر اساس یک مبنا، دارای اعتبار و حجیت باشد و بر اساس مبنا یا مبانی دیگر، فاقد اعتبار باشد. بنابراین آنچه در تفکیک دیدگاه‌ها و بالتبع در نقد و بررسی آن‌ها نقش اصلی را دارد، مبانی آن‌ها است. از این رو می‌بایست بر اساس مبانی به طرح دیدگاه‌ها پرداخت. مهم‌ترین مبانی برای اعتبار رأی اکثریت عبارتند از حق تعیین سرنوشت، کشف حقیقت، مشروعیت دینی، مصلحت و مقبولیت. مستند اعتبار رأی اکثریت بر اساس هر یک از این مبانی می‌تواند دلایل عقلی یا نقلی باشد.

در این نوشتار کوشش شده تا این ادعا اثبات شود که مبانی حق تعیین سرنوشت که مبتنی بر ادله متقن عقلی و شرعی است، تنها مبانی استواری است که می‌تواند بیشتر موارد مراجعه به آرای عمومی در جوامع امروز - نه همه آنها - و ترجیح رأی اکثریت در آنها را موجه سازد. عدم توجه بیشتر صاحب نظران به این مبنا و اظهار نظر آنها درباره

اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت بر اساس سایر مبانی - بخصوص مبنای کشف حقیقت - موجب آشفتگی مباحث پیرامون این موضوع شده است. بر این اساس، تبیین مبانی مختلف صاحب نظران برای اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت و اقتضائات هر یک از این مبانی و تفکیک آنها به جهت جلوگیری از درهم آمیختگی مباحث علمی در این باره، هدف مهم دیگری است که این نوشتار در پی آن است.

مهم‌ترین نکته‌ای که این نوشتار آن را به اثبات می‌رساند بدین قرار است که بیشتر صاحب نظران در حوزه فقه و اندیشه اسلامی با توجه به مبنای کشف حقیقت، اعتبار رأی اکثریت را انکار کرده‌اند. آنان ادعا کرده‌اند که رأی اکثریت کاشف از حقیقت نیست، چه بسا اقلیت یک جامعه بر حق، و اکثریت در گمراهی باشند، پس سزاور نیست در تصمیم‌گیری‌های جمعی به رأی کثرت عمل شود. ادعای این گروه از اندیشمندان در باره عدم اعتبار رأی اکثریت، مبتنی بر مبنای کشف حقیقت است و این ادعا بر اساس این مبنا، درست و منطقی است، اما نکته‌ای که آنها بدان توجه نکرده‌اند این است که بیشتر موارد مراجعه به آرای عمومی در جوامع امروز برای کشف حقیقت نیست، بلکه برای این است که انسان‌ها خودشان باید برای زندگی خود تصمیم بگیرند و کسی نمی‌تواند آنها را مجبور به رفتاری کند که خلاف خواست آنها است، هر چند رفتار آنها نادرست باشد. از چنین مبانی تعبیر به حق تعیین سرنوشت شده است و راهکار اجرائی آن در تصمیم‌گیری‌های جمعی عبارت از مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت است.

برای اثبات این ادعا در این نوشتار نخست به تبیین مفاهیم مرتبط

۱۲..... اعتبار عقلی و شرعی رأی اکثریت

پرداخته می‌شود، سپس هر یک از مبانی پنج‌گانه مورد بررسی عقلی قرار گرفته و نتایج منطقی اعتبار رأی اکثریت بر اساس هر یک از آنان تبیین می‌گردد. در مرحله بعد، اعتبار رأی اکثریت از دیدگاه قرآن کریم و سیره معصومان (ع) بر اساس مبنای حق تعیین سرنوشت و عدم اعتبار آن بر اساس مبنای کشف حقیقت به اثبات می‌رسد.

فصل اول

تبیین مفاهیم

پیش از طرح و بررسی مبانی مختلف در باره اعتبار رأی اکثریت، تبیین برخی مفاهیم و اصطلاحات و نیز تشریح بعضی از ابعاد بحث، لازم است.

۱. آزادی تکوینی و آزادی تشریعی

اراده آزاد انسان با دو گونه منع و جبر مواجه می‌شود. نخست منع عینی و تکوینی که انسان را به اجبار یا اکراه از عمل بر طبق خواسته‌اش باز می‌دارد. این گونه منع گاهی به مسدود کردن راه‌های عمل اختیاری برای انسان است و گاهی به واداشتن به عملی غیر اختیاری که در هر دو صورت به آن "اجبار" می‌گویند و فاعل در آن فاقد اختیار و قصد است. گاهی نیز ممانعت خارجی با تهدید به مجازات و کیفر تحقق می‌یابد که در این صورت فاعل هر چند دارای اختیار است، ولی فعل یا ترک فعل، مطلوب او نیست. به چنین معنی "اکراه" گفته می‌شود. در هر دو فرض، آزادی انسان در نظام تکوین با منع خارجی مواجه شده است.

قسم دیگر سلب آزادی برای انسان، منع و جبر قانونی و اعتباری است. در این قسم ممکن است هیچ مانع خارجی و عینی وجود نداشته باشد و فعل از روی اختیار و رضایت صادر شود، اما مقررات و قوانین الزامی وجود دارد که مانع اعتباری و قانونی اراده آزاد انسان است و به او فرمان به انجام یا عدم انجام اعمالی را می‌دهد. منشأ قوانین می‌تواند عقل، شرع، عرف و یا امر دیگری باشد.

با ملاحظه این دو قسم مانع برای اراده آزاد انسان می‌توان آزادی را به دو قسم «آزادی تکوینی» و «آزادی تشریحی» تقسیم کرد. نقطه مقابل آزادی تکوینی، اجبار و اکراه واقعی و عینی است و نقطه مقابل آزادی تشریحی، قانون و مقررات می‌باشد. پس فرد یا جامعه‌ای که بر فعل یا ترک فعلی اجبار یا اکراه نشده است، نسبت به آن فعل یا ترک فعل، آزادی تکوینی دارد، و فرد یا جامعه‌ای که در نظام اعتباری تشریح و قانون‌گذاری بر فعل یا ترک فعلی الزام نشده است، نسبت به آن فعل یا ترک فعل آزادی تشریحی دارد.

خلط این دو مفهوم با یکدیگر نزد بسیاری از صاحب نظران و بالتبع میان عموم مردم، موجب بسیاری از بدفهمی‌ها شده است. به عنوان نمونه کلمه «آزادی» در جمله «اسلام موافق آزادی است»، مشترک لفظی میان این دو معنا است و به همین علت، مجمل و نیازمند تعیین یکی از این دو معنا می‌باشد. اگر مقصود از آزادی در این جمله «آزادی تشریحی» باشد، معنای آن چنین خواهد بود که اسلام در همه حوزه‌های فردی یا اجتماعی، یا در بسیاری از آنها فاقد قوانین و مقررات است و اگر مقصود «آزادی تکوینی» باشد معنای آن این خواهد بود که اسلام اگر چه ممکن

است در همه حوزه‌های فردی یا اجتماعی، یا در بسیاری از آنها دارای قوانین باشد، اما انسان‌ها را در عمل به آن قوانین مجبور یا مکره نمی‌کند. معنای سومی که گاهی از آزادی اراده می‌شود، صفت اختیار در انسان است. در جمله «انسان آزاد آفریده شده است» این معنا مراد است. مخالف مدعای این جمله جبریان می‌باشند که منکر صفت اختیار برای انسان هستند. این معنا را کسی جز خداوند نمی‌تواند از انسان سلب کند. فرد یا حکومت زورگو تنها می‌تواند انسان را از اعمال صفت اختیار باز دارد و او را مجبور یا مکره بر انجام کاری کند. به عبارت دیگر، آزادی تکوینی او را سلب کند، اما نمی‌تواند صفت اختیار را از او گرفته و او را به موجودی غیر مختار همچون جمادات تبدیل کند. این معنا در این نوشتار مورد بحث نیست و پذیرش آن پیش فرض این نوشتار است.

۲. حکومت مطلوب و داور نهایی

در مسئله تعیین حاکمیت سیاسی برای یک جامعه می‌بایست میان دو مرحله تفکیک کرد. نخست ارائه یک مدل حکومتی مطلوب و دوم تعیین داور نهایی در موارد اختلاف مردم در تعیین حکومت مطلوب. در مرحله نخست، سخن بر سر حق و باطل، و نیک و بد بودن یک نظریه برای حکومت است. در این مرحله ممکن است برخی حکومت اسلامی، و برخی دیگر، مدل‌های دیگری از حکومت را پیشنهاد دهند. اما تردیدی نیست که به ندرت آحاد یک جامعه که به دنبال حاکمیتی واحد برای خود می‌گردند، در یافتن یک مدل حکومتی خاص و همه آنچه مربوط به حاکمیت بر جامعه است به اتفاق نظر برسند. در اینجا است که نیازمند مرحله دوم می‌شویم؛ یعنی پس از وجود اختلاف میان مردم در تشخیص

یک مدل حکومتی شایسته و یا هر آنچه مربوط به حاکمیت بر جامعه است، نیازمند راه کاری عقل پسند و اخلاقی برای برون رفت از اختلافات و تعیین و اجرای یک مدل حکومتی از میان مدل‌های مورد اختلاف هستیم. این راه کار عملی، «داور نهایی» در موارد اختلاف میان مردم است.

تفکیک میان این دو مرحله در هر تصمیم‌گیری جمعی که مورد اختلاف آن جمع می‌باشد نیز وجود دارد. مرحله نخست تعیین بهترین تصمیم است و مرحله دوم تعیین راه کاری برای مقدم کردن یکی از تصمیمات ارائه شده برای اجرا می‌باشد.

تعیین و پذیرش حکم «داور نهایی» در تصمیم‌گیری‌های جمعی در جامعه، گویای تن دادن به قواعد بازی در زندگی اجتماعی است. در یک بازی ورزشی گاهی سخن بر سر درست یا خطا بودن رفتار یک بازیکن است. در این مرحله ممکن است دیدگاه‌های مختلفی وجود داشته باشد. اما طرح و بحث در باره این دیدگاه‌ها به تنهایی موجب شکل‌گیری یک بازی مسالمت‌آمیز و منضبط نخواهد بود، بلکه نیاز به یک «داور» است تا حکم او فارق از این که مورد قبول هر یک از طرفین باشد، فصل الخطاب اختلافات قرار گیرد.

هدف انسان‌ها در زندگی اجتماعی نیز بهرمندی از مزایای زندگی در کنار دیگران است و این جز در یک زندگی اجتماعی مسالمت‌آمیز شکل نخواهد گرفت. از این رو، یک جامعه - فارق از همه تفاوت‌هایی که در بینش اجتماعی افراد آن وجود دارد - نیازمند یک «داور نهایی» است که مورد توافق همه افراد باشد و رأی او فصل الخطاب همه اختلافات قرار گیرد.

داور نهایی در یک جامعه باید حداقل دارای دو ویژگی باشد تا اختلافات در جامعه موجب فروپاشی جامعه و برهم ریختن نظم و زندگی مسالمت‌آمیز در آن نشود. نخست آن که داوری او مورد قبول همگان باشد، زیرا اگر گروهی - هر چند اقلیت - داوری آن را نپذیرفته باشند، ممکن است مخالفت عملی آنها با رأی داور موجب برهم ریختن نظم جامعه شود. پس در جامعه‌ای که مکاتب، اندیشه‌ها و ادیان مختلفی میان مردم وجود دارد، یکی از آنها نمی‌تواند به عنوان داور نهایی تعیین گردد، زیر مخالفان آن مکتب و اندیشه، داوری او را نپذیرفته‌اند.

دوم آن که رأی داور نهایی باید روشن و دقیق باشد. به گونه‌ای که در تشخیص رأی او اختلاف به وجود نیاید، زیرا در غیر این صورت او دیگر داور نهایی نخواهد بود و نیاز به داور دیگری پدید می‌آید که رأی او را تبیین کند. فرض کنید افراد یک جامعه‌ای همه مسلمان باشند و داوری قرآن کریم را در موارد اختلاف بپذیرند، اما در فهم قرآن مختلف باشند. در این صورت بار دیگر اختلافات شکل می‌گیرد و نیاز به داور دیگری به وجود می‌آید که مشکل اختلاف میان افراد جامعه را حل کند.^۱

۱. امیرالمومنین علی علیه السلام در خطبه ۱۲۵ نهج البلاغه در مواجهه با درخواست حکمیت بر این نکته تاکید دارد که مخالف حکمیت قرآن نیست، اما داوری قرآن که نوشته‌ای در یک کتاب است و قابل تفسیرهای مختلف می‌باشد، جز با تفسیر کسی که صلاحیت تفسیر آن را دارد، تحقق نمی‌یابد. ایشان می‌فرماید: «إِنَّا لَمْ نُحَكِّمِ الرَّجَالَ وَ إِنَّمَا حَكَّمْنَا الْقُرْآنَ هَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ حَظٌّ مَسْطُورٌ بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ لَا يُنْطَقُ بِلِسَانٍ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ وَإِنَّمَا يُنْطَقُ عَنْهُ الرَّجَالَ وَكَمَا دَعَا الْقَوْمُ إِلَى أَنْ نُحَكِّمَ بَيْنَنَا الْقُرْآنَ لَمْ نَكُنِ الْقَرِيقَ الْمُتَوَلَّى عَنْ كِتَابِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى»؛ ما مردان را حاکم قرار ندادیم، بلکه قرآن را حاکم گردانیدیم، و این قرآن خطی است نوشته شده میان دو پاره جلد که به زبان سخن نمی‌گوید و ناچار برای آن

۳. دموکراسی

مفهوم «دموکراسی» در فرهنگ سیاسی جوامع امروز رابطه‌ای نزدیک با مسئله اعتبار و حاکمیت رأی اکثریت دارد. از این رو امروزه شاهد گفتگوهای علمی فراوانی میان اندیشمندان مسلمان، اعم از سنتی و روشنفکر با یکدیگر و میان آنان با روشنفکران غیر دینی، بر سر پذیرش یا رد «دموکراسی» و موافقت یا مخالفت آن با «اسلام» هستیم. ریشه بسیاری از این اختلافات علمی، عدم تبیین درست مفاهیم مورد اختلاف است.

برای رسیدن به پاسخی درست در این باره، دو مفهوم «اسلام» و «دموکراسی» نیازمند تبیین و تفسیر روشن می باشند. «اسلام» در مقام ثبوت، پدیده‌ای عینی و واحد است و اختلافی در آن راه ندارد. اما در مقام اثبات، قرائت‌های مختلفی از آن ارائه شده است. تلاش برای تبیین مفهوم «اسلام» در بحث سازگاری اسلام و دموکراسی با اشاره به قرائت‌های مختلف از اسلام در دنیای معاصر - کم و بیش - صورت گرفته و کوشش‌هایی در این زمینه دیده می‌شود.

«دموکراسی» فاقد واقعیتی عینی و تاریخی است یا لااقل در این بحث، واقعیت عینی و تاریخی آن مورد نظر نیست. در مورد واقعیت علمی آن نیز همچون اسلام نمی‌توان به مفهوم واحد و مورد اتفافی دست یافت.^۱ عدم توافق بر معنای واحد برای دموکراسی ریشه در

^۱ مترجمی لازم است و مردانند که از آن سخن می‌گویند، و چون از ما خواستند که قرآن را بین خود حکم قرار دهیم کسانی نبودیم که از کتاب خدا رو گردان باشیم». (رضی، نهج البلاغه، ص ۱۸۲).

۱. عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ص ۲۲۱؛ نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۲۸۷.

خاستگاه آن در جهان غرب دارد. غربیان نیز فقدان تعریفی روشن از دموکراسی را مشکل اصلی در گفتگوهای علمی در این باره می‌دانند.^۱

یکی از مصادیق شایع اختلاف در معنای دموکراسی، تردید معنای آن میان معنای حداقلی؛ یعنی «حاکمیت رأی اکثریت» و مفاهیم حداکثری که از ضمیمه «حاکمیت رأی اکثریت» با مفاهیمی دیگر پدید آمده است، می‌باشد؛ مفاهیمی مانند «حقوق بشر»، «آزادی» و به خصوص «آزادی بیان» و «رعایت حقوق اقلیت‌ها».

برخی از لیبرالیسم، پراگماتیسم، نسبی‌گرایی، اصالت قرارداد، اصالت رضایت عامه، اصالت برابری، خود مختاری فرد، قانون‌گرایی، شهروندی، حاکمیت مردم و حقوق بشر به عنوان مبانی فکری دموکراسی یاد کرده‌اند.^۲

این تردید در مفهوم «دموکراسی» در موارد بسیار موجب بد فهمی در این بحث مهم علمی شده است. ایجاد دو مفهوم «دموکراسی حداقلی» و «دموکراسی حداکثری» که امروزه رایج شده است.^۳ کوششی شایسته برای رفع ابهامی است که در مفهوم «دموکراسی» وجود دارد. مقصود از «دموکراسی حداقلی»، صرف حاکمیت رأی اکثریت است و مقصود از «دموکراسی حداکثری»، «حاکمیت رأی اکثریت» با پای بندی به «حقوق بشر»، «آزادی بیان»، «رعایت حقوق اقلیت‌ها» و مفاهیم دیگری مانند این امور است.

۱. لیپست، دایرة المعارف دموکراسی، ج ۲، ص ۷۰۰؛ فولادوند، خرد در سیاست، ص ۳۶۳؛

بهشتی معز، درآمدی نظری بر تاریخ دموکراسی، ص ۲۰۸.

۲. بشیریه، درسهای دموکراسی برای همه، ص ۱۹، ۴۷.

۳. فصلنامه مدرسه، شماره اول، ویژه نامه دموکراسی حداقلی و دموکراسی حداکثری.

اگر اکثریت یک جامعه خواستار حکومتی تندرو و مستبد باشند و چنین حکومتی بر اساس خواست مردم شکل گیرد، در آن جامعه «دموکراسی حداقلی» یعنی حاکمیت رأی اکثریت وجود دارد؛ اما «دموکراسی حداکثری» یعنی حاکمیت رأی اکثریت با رعایت حقوق بشر، آزادی‌های فردی و حقوق اقلیت‌ها وجود ندارد. از دموکراسی حداقلی بدون دموکراسی حداکثری به «استبداد اکثریت» یاد می‌شود.

بحث‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی میان فیلسوفان غربی مانند کانت، روسو، جان راولز و هابرماس درباره چالش «استبداد اکثریت» وجود دارد. به نظر متفکرانی همچون روسو که به پوزیتیویسم حقوقی گرایش دارند، قوانینی معتبر هستند که آدیان آن‌ها را وضع و تصویب می‌کنند. هیچ قاعده، قانون و معیاری بیرون از فرایند خواست اکثریت معتبر نیست. نتیجه دیدگاه روسو، مشروعیت «استبداد اکثریت» است. اما در نظر فیلسوفانی مانند کانت که دیدگاه قانون طبیعی را برگزیده‌اند، قوانینی وجود دارند که فارغ از خواست عمومی، مشروعیت و اعتبار دارند و اکثریت حق ندارند این قوانین را نقض کنند. نتیجه این دیدگاه عدم مشروعیت «استبداد اکثریت» است.^۱

می‌بایست در پذیرش یا عدم پذیرش «دموکراسی حداقلی» یا «دموکراسی حداکثری»، میان دو مرحله از بحث که در سر فصل قبل مطرح شد فرق نهاد؛ نخست انتخاب یک مدل حکومتی مطلوب و دوم یافتن راه کاری عملی برای برون رفت از اختلافات میان مردم در

۱. سرکوهی، آرش، تنش و تضاد دموکراسی و حقوق بشر از نگاه یورگن هابرماس،

تصمیم‌گیری‌های جمعی. به عبارت دیگر، میان دموکراسی به عنوان یک ارزش که دارای اهداف اجتماعی و تاریخی است با دموکراسی به عنوان یک روش و مکانیسم که فاقد هر گونه اهداف اجتماعی و تاریخی است، فرق می‌باشد.

نظریه «دموکراسی حداکثری» فارغ از این که مفاهیم درونی آن یعنی «حقوق بشر»، «آزادی بیان»، «حقوق اقلیت‌ها» و غیره، به طور جداگانه تا چه حد قابل دفاع می‌باشند، اگر در صدد نفی «دموکراسی حداقلی» به عنوان «داور نهایی» است، در این صورت یک نظریه غیر عقلی می‌باشد که دچار تناقض درونی است؛ زیرا در این تئوری میان دو مرحله پیش گفته خلط شده است و نهایتاً به نفی خود که حاکمیت خواست عمومی است می‌انجامد.

برخی از مدافعان این دیدگاه دقت نکرده‌اند که برای برپایی یک حاکمیت درست در جامعه باید به دو پرسش مطرح شده دو پاسخ جداگانه داد؛ نه این که هر دو پرسش را با یک پاسخ جواب داد. پرسش اول این است که چه مدل حکومتی درست و شایسته است؟ و پرسش دوم این است که اگر مردم یک جامعه در پذیرش مدل‌های مختلف برای حکومت به توافق نرسیدند، چه باید کرد؟

در پاسخ به پرسش اول هر کس می‌تواند دیدگاه مطلوب خود را مطرح کند، اما در پاسخ به پرسش دوم هیچ کس حق ندارد پیش فرض‌های مورد قبول خود در یک مدل حکومتی را که دیگران نپذیرفته‌اند، داخل پاسخ کند؛ زیرا در این صورت اختلافات تکرار خواهد شد و پاسخ نمی‌تواند داور نهایی برای حل اختلاف باشد. بر این

اساس «دموکراسی حداکثری» می‌تواند پاسخی برای پرسش اول باشد، اما نمی‌تواند پاسخ پرسش دوم قرار گیرد.

به عبارت دیگر، اگر اکثریت جامعه، «حقوق بشر»، «آزادی بیان» و «حقوق اقلیت‌ها» را بنا بر تفسیر دنیای مدرن قبول نداشته باشد، در این صورت بنا بر دیدگاه «دموکراسی حداکثری» چه باید کرد؟ آیا باید «حقوق بشر»، «آزادی بیان» و «حقوق اقلیت‌ها» را به زور و بر خلاف میل اکثریت به آنان تحمیل کرد؟ در این صورت «حاکمیت رأی اکثریت» که بخشی از این دیدگاه است از دست می‌رود و حکومت دیکتاتوری اقلیت بر اکثریت و در نتیجه فقدان دموکراسی؛ اعم از حداقلی یا حداکثری شکل خواهد گرفت.

اگر پاسخ مدافعان نظریه «دموکراسی حداکثری» این است که این مفاهیم بر جامعه تحمیل نمی‌شود و حکومتی بدون وجود این مفاهیم شکل خواهد گرفت، در این صورت نظریه آنان، همان نظریه «دموکراسی حداقلی» است که هنگام اختلاف در پذیرش مدل‌های مختلف برای حاکمیت، فقط «رأی اکثریت» را معیار قرار می‌دهند؛ هر چند اکثریت مخالف «حقوق بشر»، «آزادی بیان» و «حقوق اقلیت‌ها» باشند.

مدافعان حکومت اسلامی نیز در پاسخ به پرسش دوم، منطقیاً نمی‌توانند پیش فرض‌های خود در یک مدل حکومتی مطلوب را در پاسخ داخل کنند؛ زیرا در این صورت پاسخ آنان دیگر نمی‌تواند نقش «داور نهائی» در موارد اختلاف را داشته باشد. پس اگر آنان در پاسخ به پرسش دوم؛ یعنی در پاسخ به تعیین «داور نهایی» بگویند: «رأی اکثریت معتبر است مادامی که شریعت یا ضروریات مذهب یا حقوق الهی تضييع

نشود»، در این صورت این پرسش مطرح خواهد شد که اگر اکثریت جامعه این مفاهیم را قبول نداشته باشند یا تفسیر آنان از این مفاهیم متفاوت باشد چه باید کرد؟ به عبارت دیگر، دوباره پرسش از «داور نهایی» مطرح می‌شود و این گویای این است که پاسخ آنان، پاسخ برای تعیین «داور نهایی» نبوده است؛ بلکه پاسخ در جهت تعیین یک مدل حکومتی درست بوده است و این پاسخ به پرسش اول است، نه پاسخ به پرسش دوم.

مدافعان حکومت اسلامی همچون مخالفان آن، در پاسخ به پرسش دوم می‌توانند «رأی اکثریت» را به عنوان معیار بپذیرند. پس باید به نتیجه آن در هر صورت پایبند باشند؛ هرچند نتیجه، مخالف مدل حکومتی مطلوب آنان باشد و نیز می‌توانند معیار عملی دیگری مانند «حاکمیت قدرت و زور» را بپذیرند. این معیار نیز پاسخ به پرسش دوم است و مشکل منطقی پاسخ‌های قبلی را که در واقع پاسخ پرسش دوم نبود ندارد؛ هرچند از نظر عقلی و اخلاقی پاسخ شایسته‌ای نیست.

البته اجرا و استمرار روش حاکمیت رأی اکثریت یا به عبارت دیگر دموکراسی حداقلی در هر جامعه‌ای، لوازمی را در پی دارد که در صورت فقدان آنها، حاکمیت رأی اکثریت حدوداً و بقائاً شکل نخواهد گرفت. این لوازم قید اضافی برای «حاکمیت رأی اکثریت» نیستند تا اشکال پیشین پدید آید، بلکه در اجرا ملازم با آن می‌باشند، یعنی بدون وجود آنها نمی‌توان به رأی اکثریت دست یافت.

یکی از این لوازم، «آزادی بیان» است. اگر صاحبان عقاید و دیدگاه‌های مختلف نتوانند اندیشه خود را در جامعه مطرح کنند، فضا برای انتخاب

آزاد مردم فراهم نخواهد شد. جامعه تک صدایی که فقط حاکمان و همفکران آنها حق سخن گفتن دارند و دیگران از بیان و ابراز عقاید خود محروم و ممنوع می‌باشند، حفظ و استمرار حاکمیت رأی اکثریت و پایبندی به آن در آن جامعه منتفی خواهد بود؛ هرچند حکومت بر اساس رأی اکثریت تاسیس شده باشد و حتی فضای تک صدایی و سلب آزادی بیان نیز بنا بر خواست اکثریت باشد، زیرا دیدگاه‌های مردم تغییر می‌کند و نسل‌های جدید خواسته‌های متفاوتی دارند. پس استمرار حاکمیت رأی اکثریت - همچون حدوث آن - منوط به حفظ فضای آزاد جامعه است. جامعه‌ای که در آن آزادی بیان وجود ندارد، زمینه برای سنجش آرای عمومی و در نتیجه حاکمیت رأی اکثریت در آن از بین خواهد رفت.

به عبارت دیگر، مقدمه انتخاب آزاد مردم و در نتیجه حاکمیت رأی اکثریت، قرار نهادن گزینه‌های مختلف پیش روی مردم است. در جامعه‌ای که فقط یک گزینه برای مردم مطرح شده است و مردم از سایر گزینه‌ها بی‌خبر مانده‌اند و یا معرفی کننده سایر گزینه‌ها، طرفداران همان یک گزینه می‌باشند که به طور طبیعی در نگاه خوش بینانه، صرفاً منتقد و عیبجو، و در نگاه بدبینانه، مغرض هستند، در چنین جامعه‌ای زمینه برای آزادی تکوینی مردم و احترام به حق تعیین سرنوشت آنان وجود ندارد؛ هرچند آن یک گزینه تنها گزینه حق باشد.

قرآن کریم نیز مقدمه انتخاب آزاد، پسندیده و خردمندانه بندگان خدا را که زمینه هدایت الهی برای آنان را فراهم می‌کند، «استماع» سخنان مختلف می‌داند:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^۱

پس بندگان مرا بشارت ده! همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آنها پیروی می‌کنند آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده، و آنها خردمنداند.

پس در جامعه ای که «استماع» یا «حق شنیدن» از مردم گرفته شده، حق انتخاب راه برتر، زندگی خردمندانه و هدایت الهی نیز سلب گردیده است. تردیدی نیست که تایید «حق شنیدن» ملازم با تایید «حق بیان» است. پس مقدمه زندگی خردمندانه و هدایت الهی، شنیدن سخنان مختلف و مقدمه شنیدن، آزادی بیان است. پایبندی به حاکمیت رأی اکثریت، لوازم دیگری مانند «تساوی در حق رأی» نیز دارد که در مجال دیگری باید بررسی شود.

اگر مقصود مدافعان «دموکراسی حداکثری» از مخالفت با «دموکراسی حداقلی» و ضمیمه کردن قیودی به حاکمیت رأی اکثریت، تبیین لوازم خارجی اجرا و پایبندی به حاکمیت رأی اکثریت و به عبارت دیگر، ذکر شرایطی برای تحقق حاکمیت رأی اکثریت باشد، نه ذکر قیودی برای مفهوم دموکراسی به عنوان داور نهایی، اشکال پیشین بر آنان وارد نخواهد بود؛ هرچند این سخن بدین معنا نیست که هر آنچه آنان به عنوان قیود دموکراسی ذکر کرده‌اند ضرورتاً به عنوان لوازم خارجی اجرا و پایبندی به حاکمیت رأی اکثریت مورد پذیرش باشد.

در نهایت اختلاف در معنای دموکراسی نزد صاحب نظران غربی و شرقی و خلط مفاهیم پیرامونی در این موضوع، همچنین پیامدهای نامطلوب اجرای دموکراسی در بسیاری از کشورها که آن را دستاویزی برای قدرت طلبی و عوام فریبی قرار داده است و نیز پیشینه خوب یا بد مفهوم «دموکراسی» نزد برخی از خوانندگان؛ همگی موجب شده است که نگارنده موضوع نوشتار خود را «دموکراسی» قرار ندهد و فارغ از این که دموکراسی چه معنایی دارد؟ و آیا مورد قبول اسلام است یا خیر؟ مستقیم به معنای مورد نظر خود؛ یعنی اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت و محدوده اعتبار آن پردازد.

فصل دوم

بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت

با بررسی دیدگاه‌های مختلف در باره اعتبار آرای عمومی و رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی، روشن می‌شود که مبانی صاحب‌نظران در این باره متفاوت است. چه بسا رأی اکثریت بنا بر مبنایی، معتبر و بنا بر مبنایی دیگر، غیر معتبر باشد. پس جز با شناخت مبانی اعتبار رأی اکثریت و تفکیک آنها از یکدیگر نمی‌توان به درک روشنی در این باره دست یافت. نگارنده به طرح پنج مبنا می‌پردازد و دیدگاه‌های صاحب‌نظران را نیز در ذیل آنها، بررسی می‌کند؛ هرچند مدعی نیست که همه مبانی در این باره را گرد آورده است. در نهایت نتایج عقلانی هر یک از مبانی را تبیین می‌کند.

مبنای اول: حق تعیین سرنوشت

یکی از مبانی اعتبار رأی اکثریت، «حق طبیعی و الهی آحاد انسان‌ها در تعیین سرنوشت خود» است. تبیین این مبنا نیازمند بیان نکاتی مهم است که بر اساس آن این مبنا ثابت می‌شود.

۱. آزادی تکوینی مقدمه رشد

انسان موجودی دارای اراده آزاد است. اختیار، کمالی برای انسان است و موجب برتری او بر موجودات غیر مختار می‌شود. پس اولاً حق طبیعی انسان، بهره‌مندی او از این موهبت الاهی است. ثانیاً رشد اخلاقی انسان، هنگامی تحقق می‌یابد که رفتار اخلاقی او آزادانه و بدون هیچ جبر و اکراهی انجام یابد. ایمان، اعتقاد و صفات پسندیده اخلاقی، بدون انتخاب آزاد، تحقق نمی‌یابند.

انسانی را تصور کنید که در همه عمر خود، پیوسته سخن راست گفته و هیچ‌گاه دروغ بر زبان جاری نساخته است؛ اما او در این پایبندی به راستی و پرهیز از دروغ، پیوسته مقهور جبر و اکراه دیگری بوده و هیچ‌گاه راستی را آزادانه برنگزیده است. در این صورت، او دارای هیچ مرتبه‌ای از فضیلت اخلاقی صداقت نیست و وجدان اخلاقی هیچ انسانی او را دارای این صفت اخلاقی نمی‌داند. بر خلاف فرد دیگری که به انتخاب آزاد خود، پیوسته از راستی پرهیز داشته و پس از عمری دروغ-گویی، تصمیم می‌گیرد که سخن راست بر زبان جاری سازد. آن‌گاه در بزنگاه یک انتخاب آزاد که وسوسه دروغ در آن وجود دارد، آزادانه راست می‌گوید. او با همین یک بار راست‌گویی، دارای مرتبه‌ای از صفت نفسانی صداقت می‌شود.

به عبارت دیگر، روح انسان رشد نمی‌کند و فضیلت اخلاقی در او پدید نمی‌آید، مگر این‌که دو شرط محقق شده باشد. نخست آن‌که فعل نفسانی و اخلاقی او، با انتخاب و اراده آزاد پدید آید و دوم آن‌که هنگام فعل یا ترک فعل، وسوسه به بدی و گناه وجود داشته باشد.

شاهد بر ضرورت و اشتراط این دو امر برای رشد و کمال انسان که هدف اصلی آفرینش او است، داوری عقل عملی و وجدان اخلاقی انسان‌ها می‌باشد. وجدان اخلاقی انسان مهم‌ترین، بلکه تنها مرجع تشخیص و ارزیابی فضائل و رذائل اخلاقی است. هر انسانی با وجدان اخلاقی خود می‌یابد که کسانی که دارای رفتار به ظاهر نیک هستند، اگر فاقد یکی از این دو شرط باشند، مورد مدح و تحسین اخلاقی قرار نمی‌گیرند. کسی که از گناهی به اجبار یا اکراه، پرهیز می‌کند یا به اختیار خود از گناه پرهیز می‌کند، اما هیچ انگیزه و وسوسه‌ای برای ارتکاب گناه در او وجود ندارد، به هیچ وجه مورد مدح اخلاقی انسان‌ها واقع نمی‌شود.

به عنوان مثال اگر حضرت یوسف (ع) به اجبار شخص دیگری، از ارتکاب خواست نامشروع زلیخا سر باز می‌زد و یا به جای زلیخا، عجزه‌ای بد چهره او را به عمل نامشروع دعوت می‌کرد که یوسف هیچ تمایل نفسانی به او نداشت، در هر دو صورت، یوسف مورد مدح و ستایش اخلاقی قرار نمی‌گرفت. این در حالی است که داوری عقل عملی و وجدان اخلاقی انسان‌ها در این گونه موارد، کاشف از وجود یا عدم فضیلت اخلاقی و روحی در انسان مرتکب فعل یا ترک است.

قرآن کریم در آیات فراوان، وجود «ابتلائات»، «فتنه‌ها» و «امتحانات» را سنتی غیر قابل تغییر از جانب خداوند برای رسیدن انسان به کمال و سعادت آخروی معرفی می‌کند.^۱ «ابتلا» به وجود آوردن دگرگونی

۱. سوره انفال، آیه ۲۸: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا آمَاكُمُ وَأَوْلَادُكُمْ فَتَنَّهُ وَآنَ اللّٰهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

سوره اسراء، آیه ۶۰: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي

﴿أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوَهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾.

سوره طه، آیه ١٣١: ﴿وَ لَا تَمَدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَ رِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ أَبْقَى﴾.

سوره حج، آیه ٥٣: ﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾.

سوره فرقان، آیه ٢٠: ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَ يَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَ جَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَ تُصْبِرُونَ وَ كَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾.

سوره عنكبوت، آیات ٣٠، ٣١: ﴿أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لَا يُفْتَنُونَ. وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾.

سوره ص، آیه ٢٤: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْمَتِكَ إِلَى نَعَاجِهِ وَ إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ قَلِيلٌ مِمَّا هُمْ وَ ظَنَّ دَاوُدُ أَنْمَا فَتْنَاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ رَاكِعًا وَ أَنَابَ﴾.

سوره ص، آیه ٣٤: ﴿وَ لَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ أَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾.

سوره زمر، آیه ٤٩: ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِمَّا قَالِ إِنَّمَا أُوْتِيَتْهُ عَلَى عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَ لَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

سوره دخان، آیه ١٧: ﴿وَ لَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَ جَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾.

سوره قمر، آیه ٢٧: ﴿إِنَّا مُرْسَلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَبِعْهُمْ وَ اصْطَبِرْ﴾.

سوره جن، آیه ١٧: ﴿لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَ مَنْ يُعْرَضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا﴾.

سوره مدثر، آیه ٣١: ﴿وَ مَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَ مَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ يَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَ لَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ مَا يَعْلَمُ

→ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ ﴿۱۲۴﴾

سوره بقره، آیه ۱۲۴: ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.

سوره بقره، آیه ۱۵۵: ﴿وَلِنَبِّئُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾.

سوره بقره، آیه ۲۴۹: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَ جُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٌ فَلَمَّا كَثُرَتْ بَادَتْ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾.

سوره آل عمران، آیه ۱۵۲: ﴿وَ لَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَ تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَ مَنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَ لَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾.

سوره آل عمران، آیه ۱۵۴: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَ طَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بَيِّوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَ لِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَ لِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾.

سوره آل عمران، آیه ۱۸۶: ﴿لِنَبِّئُكُمْ فِي أَمْوَالِكُمْ وَ أَنفُسِكُمْ وَ لَنَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَدَىٰ كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾.

→ سورة مائدة، آيه ٤٨: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهِمِّنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَ مَنَاجِيَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾.

سورة مائدة، آيه ٩٤: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَبْلُوَكُمُ اللَّهُ بَشِيءً مِنَ الصَّيْدِ تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

سورة أنعام، آيه ١٦٥: ﴿وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

سورة أعراف، آيه ١٦٣: ﴿وَ اسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَ يَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾.

سورة انفال، آيه ١٧: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ لِيَبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

سورة هود، آيه ٧: ﴿وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ لَنْ نُقَلِّتَ مِنْكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لِيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾.

سورة كهف، آيه ٧: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾.
سورة أنبياء، آيه ٣٥: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾.

سورة أحزاب، آيه ١١: ﴿هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَ زُلْزِلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا﴾.

سورة محمد، آيه ٣١: ﴿وَ لِنَبْلُوَنَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ نَبْلُؤَ أَخْبَارَكُمْ﴾.

و تلاطم برای رسیدن به هدف است.^۱ «فتنه» آن چیزی است که موجب اختلال و اضطراب شود^۲ و «امتحان» آزمودن و رسیدن به نتیجه با تلاشی فراوان و مستمر است.^۳ پس در هر سه واژه، معنای دشواری و سختی نهفته است. بر این اساس از نگاه قرآن کریم، راهی برای رسیدن به کمال، جز انتخاب آزاد انسان در راهی سخت و دشوار نیست.

امام رضا علیه السلام در پاسخ به پرسش مأمون خلیفه عباسی درباره آیه ۹۹ سوره یونس^۴ بر شرط اول؛ یعنی ضرورت وجود اختیار و آزادی در رفتار انسان برای رسیدن به کمال و ثواب تاکید می‌کند. او از جدش امیرالمومنین علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت درباره شأن نزول

→ سوره ملک، آیه ۲: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾.

سوره فجر، آیه ۱۵: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ﴾.

سوره فجر، آیه ۱۶: ﴿وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾.

سوره حجرات، آیه ۳: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَعْضُونَ أَسْوَأَتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾.

۱. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۳۵: «هو إيجاد التحول، أى التقلب و التحويل لتحصيل نتيجة منظورة».

۲. همان، ج ۹، ص ۲۲: «هو ما يوجب اختلالا مع اضطراب. فما أوجب هذين الأمرين فهو فتنه. و لها مصاديق: كالأموال، و الأولاد، و الاختلاف في الآراء، و الغلو في الأمر، و العذاب، و الكفر، و الجنون، و الابتلاء، و غيرها إذا أوجب الأمر».

۳. همان، ج ۱۱، ص ۴۲: «هو اختبار و تحصيل نتيجة بالدأب و الجِدِّ في العمل».

۴. ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا فَأَنْتَ تَكْفُرُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾.

این آیه فرمود که مسلمانان به پیامبر (ص) گفتند: اگر مردم را بر مسلمان شدن مجبور کنی، تعداد ما مسلمانان زیاد خواهد شد و بر دشمن غلبه خواهیم کرد. پیامبر (ص) در پاسخ به این درخواست آنان ابراز داشت که تا فرمانی از خداوند نیاید اقدامی نخواهد کرد. آن گاه خداوند بر پیامبرش اینگونه خطاب کرد: «ای محمد، اگر پروردگارت می‌خواست، همه کسانی که در زمین هستند به اجبار و اضطرار در دنیا ایمان می‌آوردند؛ چنانچه در آخرت هنگام دیدار و مشاهده عذاب ایمان می‌آوردند و اگر چنین می‌کردم سزاوار پاداش و ستایشی از جانب من نبودند، لکن اراده کردم که آنها با اختیار خود و بدون اضطرار ایمان آورند تا از جانب من شایسته قرب و کرامت و حیات ابدی در بهشت شوند. حال آیا تو می‌خواهی مردم را برای ایمان آوردن مجبور کنی؟!»^۱

۱. صدوق، التوحید، ص ۳۴۱؛ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۳۴: «حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ تَمِيمٍ الْقُرَشِيُّ رَه قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيِّ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ أَبِي الصَّلْتِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: سَأَلَ الْمَأْمُونُ يَوْمًا عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرَّضَا (ع) فَقَالَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ؟» فَقَالَ الرَّضَا (ع): حَدَّثَنِي أَبِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع): أَنَّ الْمُسْلِمِينَ قَالُوا لِلرَّسُولِ اللَّهِ (ص): «لَوْ أَكْرَهْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ قَدَرْتَ عَلَيْهِ مِنَ النَّاسِ عَلَى الْإِسْلَامِ لَكُنْتُمْ عَدَدَنَا وَ قَوِينَا عَلَى عَدُوِّنَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): مَا كُنْتُ لَأَلْقَى اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بَدْعَةً لَمْ يُحَدِّثْ إِلَيَّ فِيهَا شَيْئًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ. فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: يَا مُحَمَّدُ وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا عَلَى سَبِيلِ الْإِلْجَاءِ وَ الْإِضْطِرَارِ فِي الدُّنْيَا كَمَا يُؤْمِنُونَ عِنْدَ الْمَعَايِنَةِ وَ رُؤْيَةِ الْبَاسِ فِي الْآخِرَةِ وَ لَوْ

امیرالمومنین علی علیه السلام نیز در خطبه قاصعه، شرط دوم، یعنی ضرورت وجود وسوسه به بدی و گناه و دشواری عمل به رفتار نیک، برای رسیدن به کمال و رشد را در سه مصداق سجده فرشتگان بر آدم علیه السلام^۱، بعثت پیامبران علیهم السلام^۲ و فریضه

→ فَعَلْتُ ذَلِكَ بِهِمْ لَمْ يَسْتَحِقُّوا مِنِّي تَوَابًا وَلَا مَدْحًا لَكِنِّي أُرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا مُحْتَارِينَ غَيْرَ مُضْطَرِّينَ لَيْسْتَحِقُّوا مِنِّي الزَّلْفَى وَالْكَرَامَةَ وَدَوَامَ الْخُلُودِ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ. أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَأَمَّا قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَلَيْسَ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ تَحْرِيمِ الْإِيمَانِ عَلَيْهَا وَلَكِنْ عَلَى مَعْنَى أَنَّهَا مَا كَانَتْ تَلْتَوِمُنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَإِذْنُهُ أَمْرُهُ لَهَا بِالْإِيمَانِ مَا كَانَتْ مُكَلَّفَةً مُتَعَبَّدَةً وَإِلْبَاجًا إِلَيْهَا إِلَى الْإِيمَانِ عِنْدَ زَوَالِ التَّكْلِيفِ وَالتَّعَبُّدِ عَنْهَا فَقَالَ الْمَأْمُونُ: فَرَجَّتْ عَنِّي يَا أَبَا الْحَسَنِ فَرَجَّ اللَّهُ عَنْكَ.

۱. رضی، نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۲۱۱: «اگر خدا می‌خواست آدم را از نوری بیافریند که فروغ آن دیده‌ها را برابری، و زیبایی آن بر خردها غالب آید، با بویی خوش چنانکه نفسها را تازه نماید، چنین می‌کرد و اگر چنین می‌کرد، گردنها برابر او خم بود و کار آزمایش بر فرشتگان آسان هم، لیکن خدای سبحان آفریدگان خود را به پاره‌ای از آنچه اصل آن را نمی‌دانند، می‌آزماید تا فرمانبردار از نافرمان پدید آید و تا بزرگ‌منشی را از آنان بزدايد، و تکبر را از ایشان دور نماید.»

۲. همان، ص ۲۱۵: «و اگر خدای سبحان اراده می‌فرمود آن هنگام که پیامبران خود را مبعوث نمود، تا برای آنان گنجهای زر را بگشاید، و کانهای طلای ناب را آشکار نماید، و باغستانها، و درختستانها، و ددگان زمین، و پرندگان آسمان را بر آن جمله بیفزاید، چنین می‌کرد و اگر کرده بود نه پاداش مانده بود، و نه امتحان، و نه اخبار- آسمان و آمدن پیامبران- و نه پذیرندگان دعوت مزد آزمودگان را سزاوار بودند، و نه مؤمنان از پاداش نیکوکاران برخوردار، و نه اسما معنیهای خود را نمودار، لیکن خدای سبحان فرستادگان خود را در اراده‌شان نیرومند گرداند، و در آنچه دیده‌ها از ظاهر آنان می‌بیند خوار نمایاند با قناعی که دل و چشمها را از بی نیازی پر دارد، و درویشی که دیده‌ها و گوشها را پر بیازارد، و اگر پیامبران را نیرویی بود که با آن به ستیز نتوان برخاست، و عزتی که از آن نتوان کاست، و پادشاهی که مردمان گردن به سوی آن کشند، و آرزومندان رخت بر اشتران بسته روی به سوی آن نهند، بر مردمان آسانتر بود که از قدرت آنان عبرت پذیرند، و راه گردنکشی پیش نگیرند، لیکن ←

حج^۱ به روشنی تبیین کرده است.

→ در چنین حال ایمانشان یا از بیم جان بود و یا امید- به دست آوردن نان و چنان ایمان و کار نیکو، خالص نمی‌نمود- بلکه نیم از ترس و نیمی به رغبت بود. اما خدای سبحان خواست تا از پیامبران او را فرمانبردار بودن، و کتابهای او را باور نمودن، و به درگاه او فروتنی کردن و فرمان او را به خواری گردن نهادن، و پیشانی طاعت به درگاه او سودن، کارهایی باشد خاص^۲ او- که از دل خیزد- و چیزی با آن نیامیزد، و هرچه سختی و آزمایش سترگ، پاداش و مکافات بزرگ».

۱. همان، ص ۲۱۶: «نمی‌بینید خدای سبحان، پیشینیان از آدم علیه السلام تا پسینیان از این عالم را آزمود- به حرمت نهادن- سنگهایی بی زبان و سود، که نبیند و نتواند شوند. پس خدا آن را خانه با حرمت خود ساخت و برای فراهم آمدن و عبادت مردمانش پرداخت. پس آن خانه را در سنگلاخی نهاد از همه سنگستانهای زمین دشوارتر، و ریگزاری رویش آن از همه کمتر. به دره‌ای از دیگر دره‌ها تنگتر، میان کوههایی سخت و ریگهایی نرم دشوار گذر، و چشمه‌هایی زه آب آن کم و ده‌های جدا از هم، که شتر در آنجا فربه نشود و اسب و گاو و گوسفند علف نیابد. پس آدم و فرزندان او را فرمود تا روی بدان خانه دارند- و با حرمتش شمارند- پس خانه برای آنان جایگاهی گردید که سود سفرهای خود را در آن بردارند و مقصدی که بارهای خویش در آن فرود آرند. دلها در راه دیدار آن شیدا، از دشتهایی بی آب و گیاه، و مفاک دره‌های ژرف و جزیره‌های از یکدیگر جدا،- در پهنه- دریا تا از روی خواری شانه‌هاشان را بجنابند و گرداگرد خانه کلمه تهلیل بر زبان رانند، و بر گامها روند دوان، خاک آلود و مو پریشان. جامه‌ها را به یک سو انداخته، و با وا گذاشتن موها خلقت نیکوی خود را زشت ساخته. آزمایشی بزرگ و امتحانی دشوار و آزمودنی آشکار برای پدید آمدن نافرمان از فرمانبردار. خدا زیارت خانه را موجب رحمت خود فرمود، و وسیلت رسیدن به بهشت نمود، و اگر خدای سبحان می‌خواست خانه با حرمت و عبادتگاه با عظمت خود را میان باغستانها نهد و جویبار، و در زمین نرم و هموار، و درختستانهای از هم ناگسسته، و میوه‌ها در دسترس و عمارتها در هم و دهستانها به یکدیگر پیوسته، میان گندمزارهای نیکو و باغهای سرسبز تازه‌رو و زمینهای پر گیاه گرداگرد او، و بقعه‌های پر باران و باغستانهای خرم، و راههای آبادان، پاداش کم بود و آزمایش ناچیز هم، و اگر بنیادی که پایه آن بناست، و سنگهایی که خانه بدانها برپاست، از زمره سبز بود و یاقوت سرخ فام، و با روشنی و درخشش تمام، از راه یافتن دو دلی در سینه‌ها می‌کاست، و کوشش شیطان را از دلها دور می‌کرد، و شک و تردید از مردمان بر می‌خاست. لیکن خدا بندگانش را به گونه گون سختیها می‌آزماید، و با مجاهدتها به بندگی‌شان وادار می‌نماید، و به ناخوشایندها آزمایششان می‌کند تا خود ←

اندیشمندان مسلمان نیز بر ضرورت آزادی عمل انسان برای رسیدن به کمال تصریح کرده‌اند. در رسائل اخوان الصفا آمده است که «دینی که مردم به زور و اکراه بپذیرند، بی‌فایده است».^۱ امین الاسلام طبرسی (م ۵۴۸ هـ.ق) نیز در تفسیر خود می‌گوید: «ایمان اجباری فایده‌ای ندارد و اگر فایده داشت خداوند همه اهل زمین را بر ایمان مجبور می‌کرد».^۲ مانند این سخنان را در لابلای آثار اسلامی فراوان می‌توان یافت.^۳

→ پسندی را از دلهاشان بزداید، و خواری و فروتنی را در جانه‌شان جایگزین فرماید، و آن را درهای سازد گشاده به بخشش او، و وسیله‌هایی آماده برای آموزش او».

۱. جمعی نویسندگان، رسائل اخوان الصفاء، ج ۴، ص ۴۶۰.

۲. طبرسی، مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۰۶.

۳. مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱، ص ۹۶: «فلسفه و حکمت این اندازه تسلط شیطان بر بشر، «اختیار» انسان است. مرتبه وجودی انسان ایجاب می‌کند که حر و آزاد و مختار باشد. موجود مختار همواره باید بر سر دو راه و میان دو دعوت قرار گیرد تا کمال و فعلیت خویش را که منحصرأ از راه «اختیار» و «انتخاب» بدست می‌آید تحصیل کند».

همان، ج ۲۳، ص ۳۱۹: «آیا آزادی کمال است؟ بدون شک، چون اگر آزادی نباشد انسان نمی‌تواند به هیچ کمالی برسد. خدا انسان را طوری خلق کرده است که به کمال خودش از راه آزادی و انتخاب و اختیار برسد. راه کمال غیر از اینکه قدم انسان با اختیار و آزادی باشد، ممکن نیست جور دیگری طی شود. همین قدر که اجبار آمد، دیگر این راه نرفتنی است».

همان، ج ۲۸، ص ۵۳۶: «اما امتحان خدا هیچ یک از این دو قسم نیست. امتحان خدا یعنی انسان را در بوته سختیها قرار دادن برای اینکه خودش به اختیار خودش، خودش را به کمال برساند. این نظیر امتحان عملی است که معلمهای رانندگی از شاگردان خودشان می‌گیرند که ضمناً می‌خواهند آنها را تمرین بدهند و تکمیل کنند».

منتظری، مجمع الفوائد، ص ۳۸۱: «الکمال المطلوب للإنسان لا يحصل إلّا إذا بقي فاعلاً مختاراً ينتخب بحسن نيته ما فيه الخير و الصلاح أو يختار بسوء سريره ما فيه الشرّ و الفساد ... و على هذا فاللازم أن توجد له أرضية السعادة و الشقاوة كليهما و أن يخلّي هو و طبعه المختار».

مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۹، ص ۲۸۱: «آزادی اراده اساس آفرینش انسان و دعوت ←

پس خداوند متعال که خواستی جز تعالی و رشد انسان‌ها ندارد، هر دو مقدمه را برای نیل انسان به کمال در نظام خلقت آفریده است و این دو، زائیدهٔ رحمت بی‌انتهای او است. از این رو، تلاش برای محو کامل این دو مقدمهٔ ضروری به انگیزهٔ نجات انسان‌ها، ناممکن و نامطلوب است. به عبارت دیگر، این خیال خامی است که بتوان انسان‌ها را به اجبار، رستگار کرد و روانهٔ بهشت نمود و یا در محیطی بدون وسوسه به گناه، آنان را تربیت کرد.

این ویژگی در خلقت انسان که انتخاب آزاد او مقدمه رشد روحی و معنوی او است، موجب می‌شود که ادیان الهی و مکاتب بشری که داعیه رشد و کمال انسان را در پرتو پایبندی به تعالیم خود دارند، آموزه‌های خود را در بستری از انتخاب آزاد، برای بشر عرضه کنند. پس دین اگرچه قوانینی آورده است که دارای الزام تشریعی است، اما نمی‌تواند مکلفین را در نظام تکوین به این قوانین ملزم و مجبور کند و حق انتخاب آزاد را در پذیرش دین و عمل به قوانین آن از مردم بگیرد؛ زیرا در این صورت به هدف خود که رشد و تعالی معنوی انسان است دست نخواهد یافت و نقض غرض خواهد بود. پس از این خواهد آمد که وجود قوانین الزامی و مجازات‌های دنیوی برای متخلفان از این قوانین

→ همه انبیاء است، و اصولاً بدون آن انسان حتی یک گام در مسیر تکامل (تکامل انسانی و معنوی) پیش نخواهد رفت.»

خطیب، التفسیر القرآنی للقرآن، ج ۲، ص ۳۱۹: «إن تحریر ضمیر الفرد من الضلال و العمی، و فك عقله من الضیق و الإظلام، لا یكون إلا بتحریر إرادة الإنسان و إطلاقها من كل قهر أو قسر .. و إنه لن تصح إنسانية الإنسان، و لن یكتمل وجوده، إلا بالضمیر الحر، و العقل المتحرر.»

که مورد اتفاق همه عقلاء و از مسلمات آموزه‌های دینی است، منافاتی با این اصل اولی ندارد.

وعده عذاب آخروی در ادیان الهی نیز، منافات با ایجاد بستر آزاد برای رشد اخلاقی انسان ندارد و نباید وعده عذاب آخروی را مانند تهدید به مجازات و کیفر در دنیا، مانع به وجود آمدن بستر لازم برای رشد اخلاقی انسان پنداشت؛ زیرا حقیقت آخرت و زندگی پس از مرگ و پاداش و عذاب در آن، چیزی جز تجسم اعمال انسان و بازتاب تکوینی اعمال اختیاری او، بلکه باطن و حقیقت عمل اختیاری او نیست.^۱

۱. قرآن کریم در آیات فراوان از تجسم اعمال انسانها در آخرت خبر می‌دهد: سوره کهف، آیه ۵۷: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ﴾؛ قیامه، آیه ۱۴: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾؛ سوره نازعات، آیه ۳۵: ﴿يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى﴾؛ سوره طارق، آیه ۹: ﴿يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ﴾؛ سوره نساء، آیه ۱۲۳: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾؛ سوره اعراف، آیه ۱۴۷: ﴿هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛ سوره ابراهیم، آیه ۵۱: ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ﴾؛ سوره یس، آیه ۵۴: ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾.

همچنین قرآن کریم آخرت را بازتاب و نتیجه تکوینی اعمال اختیاری انسان، بلکه باطن و حقیقت عمل اختیاری او معرفی می‌کند: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (سوره روم، آیه ۷). در آیات متعدد خبر از این داده شده که خداوند انسان‌هایی را که گرفتار عذاب اخروی هستند فراموش می‌کند؛ یعنی آنها را به حال خود رها می‌کند تا با نتیجه و باطن اعمال خود به سر برند: سوره اعراف، آیه ۵۱: ﴿فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾؛ سوره توبه، آیه ۶۷: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾؛ سوره طه، آیه ۱۲۶: ﴿قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾؛ سوره سجده، آیه ۱۴: ﴿فَدُوتُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ﴾؛ سوره جاثیه، آیه ۳۴: ﴿الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾.

از این رو حقیقت وعده عذاب آخروی، انشاء تهدید نیست تا منافات با آزادی تکوینی داشته باشد، بلکه إخبار از یک پدیده واقعی است که پس از مرگ به وجود خواهد آمد و تردیدی نیست که إخبار و آگاهی دادن به انسان از پیامدهای رفتارش، منافاتی با آزادی اراده او ندارد. اگر پزشک به بیمار خود خبر دهد که در صورت خوردن برخی غذاها و خودداری از رژیم غذایی، گرفتار تشدید بیماری خواهد شد، او را به اجبار و اکراه بر رژیم غذایی وادار نکرده و مانع آزادی تکوینی او نشده است، بلکه فقط او را از پیامد رفتارش آگاه کرده است. پیامبران الهی نیز که پیوسته از جهان آخرت سخن گفته‌اند فقط در صدد آگاهی دادن مردم به نتایج تکوینی رفتارشان در این دنیا بوده‌اند.

۲. حق تعیین سرنوشت حکمی فرادینی

حکم به آزادی تکوینی یا همان حق تعیین سرنوشت برای آحاد انسان‌ها به دو جهت، حکمی فرادینی و فراقه‌ی است. نخست آن که حکم عقل عملی است؛ زیرا از نظر عقل، رشد و کمال، حسن ذاتی دارد؛ پس مقدمه ضروری آن که آزادی تکوینی می‌باشد نیز دارای حسن مقدمی است. از سوی دیگر، احکام عقل عملی فرادینی می‌باشند و دین نیز از آنها پیروی می‌کند. این مقتضای اعتقاد به حسن و قبح عقلی و ذاتی برای افعال است که بسیاری از اندیشمندان مسلمان از جمله فیلسوفان و متکلمان شیعی بدان اعتقاد دارند. از این رو، برای اثبات چنین حقی برای انسان‌ها، نباید در وهله نخست به سراغ ادله قرآنی و روایی رفت.

فصل دوم: بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت ۴۱

جهت دومی که این حکم را فرادینی قرار می‌دهد، این است که موضوع این حکم، احکام شریعت است. پس در رتبه بعد از صدور احکام شرعی قرار گرفته است. به عبارت دیگر، عقل در مواجهه با باید و نبایدهای شریعت، حکم می‌کند که همه انسان‌ها در عمل به شریعت، دارای آزادی تکوینی هستند؛ هرچند فاقد آزادی تشریحی می‌باشند؛ یعنی آن‌ها در نظام تشریح مکلف به عمل به شریعت هستند، اما در نظام تکوین نباید کسی آن‌ها را به عمل به دین و شریعت مجبور کند. البته با توجه به قاعده ملازمه حکم عقل و شرع، و نیز ادله قرآنی و روایی که بر حق تعیین سرنوشت انسان‌ها دلالت دارد، حکم به «آزادی تکوینی» یا «حق تعیین سرنوشت»، مشروعیت دینی نیز می‌یابد.

به همین جهت نیز حکم عقل به حق تعیین سرنوشت برای انسان‌ها، نسبت به سایر احکام عقل عملی، حاکم است؛ زیرا همه باید‌ها و نبایدهای عقل عملی نیز موضوع این حکم قرار می‌گیرند و عقل حکم می‌کند که انسان‌ها هرچند از نظر عقل مکلف به باید و نبایدهایی می‌باشند، کسی نباید آن‌ها را در عمل به این باید و نبایدها مجبور کند.

پس سخن بر سر دو مرحله در نظام تشریح و قانون‌گذاری است. مرحله نخست، وضع یا عدم وضع قوانین الزامی است که موضوع آن رفتار انسان می‌باشد و مرحله دوم، وضع یا عدم وضع قوانینی است که مفاد آن اجبار یا اکراه دیگران در عمل به قوانین مرحله اول است. این دو حکم تشریحی، هرچند با هم ارتباط دارند، از جهت «مکلف» و «مکلف‌به» متفاوت می‌باشند؛ مثلاً در حکم به وجوب نماز بر زید، مکلف شخص زید است و مکلف‌به نماز می‌باشد؛ اما از همین حکم،

حکم دیگری از عقل و شرع پدید می‌آید و آن این که دیگران نباید زید را بر خواندن نماز، مجبور کنند. مکلف در این حکم دوم، اشخاصی غیر از زید هستند، و مکلف به هم عدم اجبار زید بر نماز است.

از حکم دوم، حق تعیین سرنوشت در خواندن نماز برای زید، انتزاع می‌شود. تفاوت مکلف و مکلف به در این دو حکم، این نتیجه را در پی دارد که نافرمانی و معصیت هر کس نسبت به تکلیفی است که بر عهده او است؛ پس اگر زید نماز نخواند، اگرچه دارای حق تعیین سرنوشت بوده، معصیت کرده و مستحق عقاب است؛ و اگر عمرو او را بر خواندن نماز مجبور کند، در این صورت عمرو مرتکب معصیت شده و مستحق عقاب است.

اصطلاح «حق تعیین سرنوشت» ممکن است برای اذهان برخی گمراه کننده و رهزن باشد و آنها از کلمه «حق» در این اصطلاح که غالباً در نظام تشریح مترادف «آزادی تشریحی» است، این تصور برای ایشان پدید آید که ثبوت «حق تعیین سرنوشت» برای انسان بدین معنا است که او در عمل به فرامین شریعت دارای «آزادی تشریحی» است و هیچ قانون الزامی برای او ثابت نیست؛ در حالی که با توضیحات ارائه شده روشن شد که «حق تعیین سرنوشت» معنایی جز این ندارد که انسان‌ها چون مکلف هستند، پس دارای «آزادی تشریحی» نیستند؛ اما هیچ کس نباید، مکلفان را در عمل به تکالیف شرعی خود، اجبار و اکراه نماید و آنها در عمل به تکالیف شرعی خود باید دارای «آزادی تکوینی» باشند.

۳. اطلاق حق تعیین سرنوشت

چون هدف عقل و دین در همه باید و نبایدها، رشد و تعالی انسان است و از سوی دیگر مقدمه ضروری رشد انسان، آزادی تکوینی او است، پس حق تعیین سرنوشت، یعنی حق بهره‌مندی از آزادی تکوینی، اطلاق دارد و شامل همه افعال اختیاری انسان به شکل فردی یا جمعی می‌شود.

بنابراین تأسیس و بقای هر حکومتی - حتی حکومت معصومان (ع) - بدون خواست و رضایت مردم، حرمت عقلی و شرعی دارد و به همین جهت، فاقد مشروعیت عقلانی و دینی است. به عبارت دیگر، رضایت مردم، جزء العله برای مشروعیت حکومت است. جزء نخست مشروعیت یک حکومت، از مطابقت با حکم عقل و شرع در مرحله اول از نظام تشریح حاصل می‌شود؛ یعنی عقل و شرع اجازه تأسیس چنین حکومتی را داده‌اند. جزء دوم، از مطابقت با حکم عقل و شرع به آزادی تکوینی مردم و عدم اجبار آنها در عمل به نظام تشریح به دست می‌آید که این خود نیز حکمی عقلی و شرعی در مرحله دوم از نظام تشریح عقل و دین است.

پس سه گونه حکومت، فاقد مشروعیت عقلی و دینی هستند: نخست، حکومتی که فاقد هر دو مرحله از مشروعیت عقلی و دینی است؛ مانند حکومت جباران و ستمگران که بدون خواست مردم تشکیل شده است. دوم، حکومتی که دارای مشروعیت مرحله نخست است، ولی فاقد مشروعیت دوم می‌باشد؛ مانند حکومت معصوم (ع) که - به فرض محال - بدون رضایت مردم تشکیل شده است. علت محال بودن این

فرض، آن است که نافرمانی معصوم (ع) نسبت به حکم دوم، با پیش-فرض عصمت او تناقض دارد. سوم، حکومتی که فاقد مشروعیت اول و واجد مشروعیت دوم است؛ مانند حکومت کسی که شایستگی حکومت ندارد، ولی مردم حکومت او را می‌خواهند و بر اساس خواست آنها حکومت می‌کند.

پس اصل اولی در همهٔ افعال اختیاری انسان که مقدمهٔ رشد معنوی او است، حق انتخاب آزاد او برای تعیین سرنوشت خویش است. در این میان، وظیفهٔ پیامبران، اوصیای ایشان (ع) و مصلحان، جز ابلاغ پیام حق و تبیین راه سعادت بشر نیست. حکومت نیز واقعیتی جز ظهور ارادهٔ جمعی انسان‌ها برای ادارهٔ جامعه خویش ندارد. پس حاکمان فقط نمایندگان مردم برای انجام خواسته‌های آنها می‌باشند.

حاکمان همچون آحاد مردم، از حق طبیعی انتخاب آزاد برخوردارند و همچون آنان موظف به پیروی از قوانین عقلی و شرعی می‌باشند. پس اگرچه حاکمان فقط مجریان خواسته‌های مردم هستند، اما وظیفهٔ عقلی و شرعی آنان این است که اگر خواسته‌های مردم، مخالف قوانین عقل و شرع بود، از انجام آن سر باز زنند و مسند حکومت و نمایندگی مردم را رها سازند.

به عبارت دیگر، اگر خواست مردم، مخالف عقل و شرع بود، سه فرض پیش روی حاکم است: نخست این که بر خلاف خواست مردم و مطابق تشخیص خود از حکم عقل و شرع، عمل کند. این فرض، مردود است؛ چون مخالف حق طبیعی انتخاب آزاد برای انسان‌ها در زندگی شخصی و جمعی است. دوم این که مطابق خواست نامعقول و نامشروع

فصل دوم: بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت ۴۵

مردم، عمل نماید. این فرض نیز به علت مخالفت با قوانین عقل و شرع نسبت به شخص حاکم، مردود می‌باشد. سوم این که حاکم از مسند حکومت یا انجام خواست ناروای مردم کناره گیرد و عرصه را برای عمل آزادانۀ مردم، باز گذارد. این تنها فرض معقولی است که ضمن رعایت حق آزادی مردم در آن، عملی مخالف عقل و شرع نیز از حاکم سر نمی‌زند. پس از این خواهد آمد که سیره معصومان علیهم السلام پیوسته مطابق فرض اخیر بوده است.

مواردی مانند الزامات تربیتی فرزندان نابالغ و غیر رشید وجود دارد که ممکن است در نظر بدوی، منافی با اطلاق اصل آزادی تکوینی به نظر آید. امروزه همه والدین خیرخواه و حتی غیر والدین، تردیدی در جواز، بلکه ضرورت اجبار کودکان بر انجام برخی اعمال مانند آموزش و تحصیل و ترک برخی اعمال ندارند. شاید بتوان گفت خروج این گونه موارد از حکم مطلق عقل عملی به آزادی تکوینی، خروج تخصیصی نیست؛ بلکه خروج آن، تخصیصی است. از این رو به عمومیت و اطلاق این اصل خللی وارد نمی‌شود.

توضیح این ادعا آن است که گاهی انسان اطمینان دارد دیگری به علت موقعیت موقتی که ناشی از جهل یا غفلت است، از تصمیم درست، عاجز می‌باشد و در صدد انجام عملی نادرست است و پس از رفع این شرایط مطمئناً از کردار نادرست خود پشیمان خواهد شد و حتی او و دیگران را که شاهد انجام عمل نادرست او بوده‌اند، به علت عدم اجبار او بر رفتار درست توبیخ خواهد کرد. در این گونه موارد، عقل عملی انسان حکم می‌کند که خواست قطعی و لاحق فاعل که برخاسته از روشن بینی

او است، مدّ نظر قرار گیرد و در حد توان او را برای انجام خواسته‌اش مدد رساند. در این گونه موارد، کمک به انجام خواسته لاحق و آزادانه فاعل جز به ممانعت از انجام خواسته سابق و جاهلانۀ او نیست. پس اصل آزادی تکوینی تخصیص نمی‌خورد؛ بلکه انسان‌های خیرخواه یکدیگر را در انجام اعمال آزادانه و آگاهانه کمک می‌کنند؛ مانند کسی که در تاریکی با اراده آزاد به سوی پرتگاه می‌رود و انسان آگاه، به اجبار او را از افتادن در پرتگاه باز می‌دارد. البته تردیدی نیست که همین توجیه اخلاقی و عقل‌پسند می‌تواند دستاویزی فریبکارانه برای زورگویان و ستمگران باشد.

ممکن است برخی این اشکال را وارد کنند که اجبار مکلفان بر انجام وظائف دینی نیز مصداق همین مورد اخیر است، زیرا مکلفان بعد از مرگ می‌فهمند که اجبار آنها بر وظایف دینی به سود آنها بوده و آنها چون غافل از جهان پس از مرگ و پیامدهای اعمال خود بودند از فرامین خدا سرپیچی کردند. پس در این گونه موارد نیز عقل عملی انسان حکم می‌کند که خواست قطعی و لاحق فاعل که برخاسته از روشن‌بینی او است، مدّ نظر قرار گیرد. به عبارت دیگر، دوزخ پرتگاه بسیار خطرناکی است که سزاوار است انسان‌ها را از افتادن در آن همچون پرتگاه‌های مادی و فیزیکی - هر چند به اجبار و اکراه - بازداشت.

پاسخ به این اشکال روشن است و مقایسه اجبار کودکان بر تحصیل و اجبار انسانی که در معرض افتادن در پرتگاه است با اجبار بر وظایف دینی برای نجات از پرتگاه آخرت، قیاس مع الفارق است؛ زیرا همچنان که گذشت سود و زیان آخرت تابع فعل اختیاری انسان است. کسی که

بدون اختیار خود بر انجام وظایف دینی اجبار و اکراه شده است در آخرت سودی نخواهد برد. پس این توهمی بیش نیست که اجبار کننده می‌پندارد به دیگران نجات معنوی و اخروی بخشیده است. در روایتی که پیش از این نقل شد، امام رضا علیه السلام بر همین نکته تاکید کرد که اگر اجبار و اکراه بر ایمان و وظایف دینی مفید بود خداوند خود پیش قدم می‌شد و بندگانش را اجبار می‌کرد.

۴. حق تعیین سرنوشت و ضرورت قوانین اجباری

گاهی حق انتخاب آزاد در زندگی جمعی، منجر به تزامم خواسته‌ها و درگیری میان انسان‌ها و بر هم خوردن نظم و انسجام جامعه می‌شود؛ یعنی دو آرمان و خواسته مطلوب انسان که عبارت از آزادی در انتخاب و زندگی اجتماعی است و هر دو مقدمه رشد و بالندگی انسان هستند، با یکدیگر تزامم پیدا می‌کنند. در این میان چاره‌ای جز تشکیل حکومت و وضع قوانین اجباری نیست تا آزادی‌ها افراد برای حفظ انسجام و نظم در جامعه محدود شود.^۱

پس وضع قوانین اجباری در جامعه یک ضرورت اجتناب ناپذیر است. از سوی دیگر، بر اساس قاعده عقلی «الضَّرُورَاتُ تُقَدَّرُ بِقَدَرِهَا» فقط به مقداری که رفع ضرورت شود می‌توان از حکم و قاعده اولی

۱. منتظری، نظام الحکم فی الإسلام، ص ۲۶: «أَنَّ الْإِنْسَانَ مَدْنِيَّ الطَّبْعِ، وَ لَا يَتَسَرَّرُ لَهُ إِدَامَةُ حَيَاتِهِ إِلَّا فِي ظِلِّ التَّعَاوُنِ وَ الْاجْتِمَاعِ، وَ لِأَزْمِ الْاجْتِمَاعِ غَالِبًا التَّضَادُّ فِي الْإِهْوَاءِ وَ التَّضَارُبِ وَ الصَّرَاحِ، فَيَحْتَاجُ لَا مُحَالَاتٍ إِلَى حَاكِمٍ يَدَبِّرُ الْأُمُورَ وَ يَرْفَعُ الْمَظَالِمَ، فَتَجِبُ إِطَاعَتُهُ بِحُكْمِ الْعَقْلِ، لَا سِيَّمَا إِذَا عَاهَدُوهُ عَلَى ذَلِكَ، إِذِ الْفِطْرَةُ حَاكِمَةٌ بِلُزُومِ الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ».

دست برداشت. براین اساس می‌بایست تا جایی که ممکن است، ضمن حفظ نظم جامعه که ضامن بقای زندگی اجتماعی است و خواستهٔ آحاد جامعه نیز می‌باشد، کم‌ترین خلل به حق انتخاب آزاد افراد در جامعه وارد شود. بهترین گزینه برای چنین هدفی، وضع قوانین الزامی در مقام تشریح و اجباری و اکراهی در مقام تکوین "به انتخاب آزاد افراد جامعه" است. در این صورت، به دلیل ضرورت‌های زندگی اجتماعی و به اندازه‌ای که آن ضرورت‌ها اقتضا می‌کند، از اصل اولی آزادی تکوینی برای همهٔ انسان‌ها دست برمی‌داریم، اما این قوانین اجباری به "خواست مردم" تعیین می‌شوند تا کمترین آسیب به اصل آزادی تکوینی وارد شود. فقیهان نیز پیوسته بر اصل اولی "عدم اجبار" به عنوان یک قاعده فقهی تصریح کرده‌اند. در نظر آنها اصل اولی این است که هیچ کس را نمی‌توان بر فعل یا ترک فعلی اجبار یا اکراه کرد، مگر دلیل موجّهی وجود داشته باشد.^۱ اصل اولی «عدم ولایت بر غیر» نیز یکی از قواعد مسلم فقهی است که فقیهان در ابواب مختلف به آن استناد کرده‌اند.^۲ بر

۱. شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۳۵۶؛ حلی، ضد القواعد الفقهیه، ص ۴۱۴؛ نراقی، القواعد الفقهیه (جامعهٔ الأصول)، ص ۲۷۶؛ کاشانی، تسهیل المسالك، ص ۲۸؛ جزائری، هدی الطالب، ج ۲، ص ۵۰۸؛ شیرازی، الفقه، القواعد الفقهیه، ص ۱۹۲؛ شیرازی، الفقه، السلم و السلام، ص ۹۱؛ منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، ص ۱۰۶؛ تهرانی، ولایة الفقیه فی حکومتة الإسلام، ج ۴، ص ۱۸۰؛ یزدی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۲۱۸.

۲. فخرالمحققین، إیضاح الفوائد، ج ۴، ص ۵۰۹؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۱۷۲؛ بحر العلوم، بلغة الفقیه، ج ۳، ص ۲۱۴؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۱، ص ۱۲۳؛ خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۹۳؛ سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۱۶، ص ۳۶۱؛ اراکی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۲۱؛ صدر، ما وراء الفقه، ج ۹، ص ۶۷؛ منتظری، نظام الحکم فی الإسلام، ص ۲۵؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۲۷؛ اراکی، نظریة الحکم فی الإسلام، ص ۳۰۹؛ ←

فصل دوم: بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت ۴۹

اساس این اصل نیز هیچکس حق ولایت و سرپرستی بر دیگری را ندارد و نمی‌تواند در شؤون مختلف زندگی او تصمیم‌گیری کند، مگر دلیل معتبر برای آن وجود داشته باشد.

مبنای عقلی و عقلانی این دو اصل، اصل و قاعده دیگری است که از آن در فقه به «قاعده سلطنت» یاد می‌شود.^۱ به عبارت روشن‌تر، علت اینکه کسی بر دیگری ولایت ندارد و نمی‌تواند او را اجبار بر رفتاری کند، این است که هر شخصی سلطه بر خود و شؤون مختلف زندگی خود دارد و اجبار و ولایت دیگری با این سلطنت منافات دارد.

مستند نقلی قاعده سلطنت، روایت نبوی (ص) «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ؛ مردم بر مال خویش سلطه دارند» است.^۲ این روایت هر چند از نظر سند، مرسل و ضعیف می‌باشد؛^۳ اما چنان با ارتکازات عقلی و عقلانی فقیهان سازگار است که مورد تسالم در فقه قرار گرفته و آنها مفاد این روایت را به عنوان یک قاعده مسلم فقهی پذیرفته و فراوان به آن استدلال کرده‌اند.^۴

→ مکارم، أنوار الفقاهة - كتاب البيع، ص ۴۰۲؛ روحانی، فقه الصادق، ج ۱۳، ص ۲۹۷؛ قمی، مبانی منهاج الصالحین، ج ۷، ص ۴۹۹.

۱. انصاری، المکاسب، ج ۳، ص ۹۹؛ رشتی، کتاب الإجارة، ص ۵۷؛ همدانی، مصباح الفقیه، ج ۵، ص ۲۴۴؛ یزدی، حاشیه المکاسب، ج ۱، ص ۷۲؛ یزدی، العروة الوثقی، ج ۵، ص ۳۲۱؛ نائینی، منیه الطالب، ج ۱، ص ۲۵۵؛ کاشف الغطاء، تحرير المجلة، ج ۱، قسم ۱، ص ۹۰؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۵، ص ۲۱۰.

۲. ابن ابی جمهور، عوالی اللالی، ج ۱، ص ۲۲۲؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۶۸.
۳. صدر، القواعد الفقهیه، ج ۴، ص ۶۱۶؛ مکارم، القواعد الفقهیه، ج ۲، ص ۲۱؛ محقق داماد، قواعد فقه، ج ۲، ص ۱۱۶.

۴. طوسی، الخلاف، ج ۳، ص ۱۷۶؛ آبی، کشف الرموز، ج ۱، ص ۴۶۵؛ محقق حلی، نکت النهایه، ج ۳، ص ۳۵۴؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ج ۱۰، ص ۲۴۷؛ علامه حلی، مختلف الشیعه، ج ۵، ص ۵۰.

شاهد بر اینکه فقیهان این قاعده را بر اساس مبانی عقلی و عقلانی پذیرفته‌اند نه مستند نقلی، علاوه بر ضعف سند این روایت و فقدان آن در کتب معتبر روایی، افزودن فراز «علی أنفسهم» در پایان قاعده در بسیاری از منابع فقهی است^۱ تا این قاعده شامل همه اعمال انسان که مربوط به سرنوشت او است شود؛ در حالی که این فراز در هیچ روایتی وجود ندارد.^۲ این نکته گویای این است که مستند اصلی آنها در این قاعده، حکم عقل و عقلاء بوده است، نه روایت منقول. به علاوه برخی فقیهان تصریح کرده‌اند که این قاعده بیش از آن که مستند به ادله نقلی باشد بر پایه دلیل عقلی و عقلانی شکل گرفته است.^۳ پس فقیهان بر اساس مبانی روشن عقلی و عقلانی، اصل اولی را بر آزادی تکوینی انسان در اعمال مربوط به خود می‌دانند و از آن به "قاعده سلطنت"، "اصل عدم اجبار" و "اصل عدم ولایت" یاد کرده‌اند.

→ ۲۲۴: فخر المحققین، إیضاح الفوائد، ج ۱، ص ۴۴۴؛ شهید اول، غایة المراد، ج ۲، ص ۷۹؛ حلی، المهدب البارع، ج ۲، ص ۴۵۸؛ کرکی، جامع المقاصد، ج ۴، ص ۴۲؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، ج ۴، ص ۳۰۲؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ج ۳، ص ۱۴۹؛ کاشانی، مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۹۸؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۶۵؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، ص ۲۹۸؛ انصاری، مکاسب، ج ۲، ص ۹۸.

۱. اصفهانی، حاشیة کتاب مکاسب، ج ۵، ص ۳۸۱؛ خویی، موسوعه الإمام الخوئی، ج ۲۳، ص ۳۱؛ گلپایگانی، کتاب القضاء، ج ۱، ص ۲۳۹؛ اراکی، رساله فی الإرث، ص ۸۴؛ تهرانی، ولایة الفقیه فی حکومت الإسلام، ج ۴، ص ۱۸۰؛ شوشتری، النجعة، ج ۶، ص ۳۶۸؛ شیرازی، فقه العولمة، ص ۲۲۷؛ مکارم شیرازی، أنوار الفقاهة - کتاب النکاح، ص ۲۳۸؛ قمی، مبانی منهج الصالحین، ج ۸، ص ۴۱۲.

۲. بروجردی، تقریرات ثلاث، ص ۱۸۱.

۳. همان؛ خمینی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۱؛ خویی، مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۵؛ طاهری، کتاب البیع (تقریرات درس امام خمینی)، ص ۵۰؛ روحانی، المسائل المستحدثة، ص ۲۹۷.

۵. حق تعیین سرنوشت و اعتبار رأی اکثریت

در سرفصل قبل گذشت که هنگام تزامن اصل آزادی تکوینی با نظم اجتماعی، می‌بایست قوانین اجباری را برای حفظ نظم اجتماعی به گونه‌ای وضع کرد که کمترین آسیب به اصل آزادی تکوینی وارد شود و بهترین گزینه برای چنین هدفی، وضع قوانین اجباری به "خواست مردم" است. در این فرض، هرچند افراد جامعه با وضع چنین قوانینی، مجبور به انجام بعضی از اعمال یا ترک بعضی از اعمال می‌شوند، ولی وضع این قوانین اولاً مقتضای حفظ زندگی اجتماعی که خواسته همه آحاد جامعه است می‌باشد، و ثانیاً خود قوانین هم به انتخاب افراد جامعه بوده است. پس چنین اجباری، زائیده انتخاب آزاد افراد جامعه است؛ یعنی مردم خودشان خواسته‌اند که قوانین اجباری برای خودشان وضع کنند تا جامعه از آشفتگی و بی‌نظمی‌های یابد، بدین ترتیب، به اصل آزادی اراده کم‌ترین خلل وارد شده است.

اما چون افراد جامعه به ندرت بر تصمیم واحدی، اتفاق نظر پیدا می‌کنند و در نتیجه در وضع قوانین اجباری نیز دچار اختلاف می‌شوند، بهترین حالت برای کم‌ترین آسیب به اصل انتخاب آزاد انسان‌ها، ترجیح رأی اکثریت بر اقلیت است. در این فرض، فقط اقلیت‌اند که مجبور به رعایت قوانینی می‌گردند که دلخواه آنان نیست و قوانین اجباری موافق خواست اکثریت است؛ هرچند اقلیت نیز با پذیرش قواعد زندگی اجتماعی - از جمله ترجیح رأی اکثریت بر اقلیت در تصمیم‌گیری‌های جمعی - به نوعی راضی به اجباری بودن قوانین منتخب اکثریت هستند.

۶. رأی اکثریت و داور نهایی

ترجیح رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی، علاوه بر حفظ اصل «آزادی تکوینی»، راهکاری روشن و دقیق برای برقراری «نظم» در جامعه است. رأی اکثریت بهترین گزینه برای حل اختلافات میان مردم و حفظ انضباط اجتماعی است.

هر گزینه دیگری غیر از رأی اکثریت - مانند مقررات دینی - اگر به عنوان «داور نهایی» برای حل اختلافات میان مردم یک جامعه برگزیده شود، با دو مشکل اساسی روبه‌رو خواهد بود. نخست آن که آنچه به عنوان داور نهایی پذیرفته شده، یا موافق نظر اکثریت است و یا مخالف آن می‌باشد. اگر موافق باشد، پس در واقع همان رأی اکثریت حاکم شده است؛ و اگر مخالف باشد، رأی مخالف اکثریت حاکم می‌شود و در این صورت اصل آزادی اراده انسان‌ها که مقدمه رشد و تعالی آنها است آسیب فراوان دیده است؛ در حالی که در حاکمیت رأی اکثریت کم‌ترین آسیب به این اصل وارد می‌شود.

مشکل دوم این است که این داور نهایی نمی‌تواند ضامن آرمان دیگر انسان‌ها یعنی حفظ «نظم» در جامعه باشد؛ زیرا این داور نهایی را یا اکثریت جامعه به عنوان داور پذیرفته‌اند که در این صورت داور نهایی در واقع رأی اکثریت است، و یا آن را نپذیرفته‌اند، پس خواسته اقلیت جامعه است. در این صورت اکثریت و هر اقلیت دیگری به خود حق می‌دهد که داور نهایی را او تعیین کند و این آغاز هرج و مرج و از بین رفتن مطلوب دیگر انسان‌ها یعنی نظم اجتماعی است.

ویژگی دیگر رأی اکثریت که او را شایسته مقام داوری در اختلافات

یک جامعه قرار می‌دهد، روشنی و وضوح آن است. دست‌یابی به رأی اکثریت و تعیین آن به گونه‌ای که در آن اختلاف پدید نیاید، امری تقریباً آسان و بدون شبهه است.

۷. حق تعیین سرنوشت و آرمان آزادی

این گونه دفاع از حق آزادی و مراجعه به آرای عمومی و حاکمیت رأی اکثریت، ضرورتاً به معنای پذیرش آرمان آزادی به معنای استقلالی آن نیست. گویا آزادی اراده در نزد برخی، به بهترین وضعیت برای حیات انسان و کمال و مطلوب نهایی او بدل شده است. در حالی که این گونه آزادی که مبتنی بر حق تعیین سرنوشت است، مقدمه‌ای ضروری و بستری لازم برای رشد و کمال انسان است و انسان می‌تواند از این مقدمه لازم برای سعادت یا شقاوت خود استفاده کند. پس میان آزادی به مثابه «کمال نهایی انسان» با آزادی به مثابه «مقدمه‌ای برای رسیدن به کمال نهایی» تفاوت بسیار است.^۱

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۳۱۷: «کمال هدفی و کمال وسیله‌ای؛ یک مطلب دیگر این است که این آقایان اگزستانسیالیست بین هدف و وسیله اشتباه کرده‌اند. آزادی برای انسان کمال است، ولی آزادی کمال وسیله‌ای است نه کمال هدفی. هدف انسان این نیست که آزاد باشد، ولی انسان باید آزاد باشد تا به کمالات خودش برسد؛ چون آزادی یعنی اختیار، و انسان در میان موجودات تنها موجودی است که خود باید راه خود را انتخاب کند و حتی به تعبیر دقیقتر خودش باید خودش را انتخاب کند. پس انسان آزاد و مختار است، ولی آیا چون آزاد و مختار است به کمال خودش رسیده است یا اینکه مختار است که کمال خودش را انتخاب کند؟ با آزادی ممکن است انسان به عالی‌ترین مقامات برسد و ممکن است به اسفل السافلین سقوط کند. موجود مختار یعنی موجودی که افسارش را به دست خودش داده‌اند، یعنی گفته‌اند ای انسان! تو فرزند بالغ این عالم و این طبیعت هستی؛ همه فرزندان دیگر، نابالغاند و باید سرپرستی شوند جز تو که بالغ و مختار و آزاد هستی، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ ۚ

۸. حق تعیین سرنوشت در نظام جمهوری اسلامی ایران

حق تعیین سرنوشت برای مردم در اداره کشور در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به کرات مورد تصریح و اشاره قرار گرفته است. از جمله در مقدمه قانون اساسی بر این نکته تأکید شده که هدف انقلاب اسلامی، سپردن سرنوشت مردم به دست خودشان بوده است و قانون اساسی کوشیده است، زمینه مشارکت مردم را در تمام مراحل تصمیم‌گیری‌های سیاسی و سرنوشت‌ساز برای همه افراد اجتماع فراهم می‌سازد.^۱

همچنین در بند هشتم از اصل سوم قانون اساسی، یکی از وظایف دولت جمهوری اسلامی «مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش» شمرده شده است. در اصل ششم نیز آمده است: «در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود از راه انتخابات: انتخاب رئیس

→ **إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا**، ما تو را راهنمایی می‌کنیم و این خودت هستی که باید انتخاب کنی. آزادی، خودش کمال بشریت نیست، وسیله کمال بشریت است؛ یعنی انسان اگر آزاد نبود نمی‌توانست کمالات بشریت را تحصیل کند. یک موجود مجبور نمی‌تواند به آنجا برسد. پس آزادی کمال وسیله‌ای است نه کمال هدفی».

۱. بخش‌هایی از مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی: «... با توجه به ماهیت این نهضت بزرگ، قانون اساسی تضمین‌گر نفی هرگونه استبداد فکری و اجتماعی و انحصار اقتصادی می‌باشد و در خط گسست از سیستم استبدادی، و سپردن سرنوشت مردم به دست خودشان تلاش می‌کند. (و یضع عنهم إصرهم و الأغلال الّتی کانت علیهم) ... قانون اساسی زمینه چنین مشارکتی را در تمام مراحل تصمیم‌گیری‌های سیاسی و سرنوشت‌ساز برای همه افراد اجتماع فراهم می‌سازد تا در مسیر تکامل انسان هر فردی خود دست‌اندرکار و مسؤول رشد و ارتقاء و رهبری گردد که این همان تحقق حکومت مستضعفین در زمین خواهد بود. (و نرید ان نمّنّ علی الذّین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین)».

فصل دوم: بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت ۵۵

جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظائر اینها، یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد».

نهایتاً در فصل پنجم قانون اساسی تحت عنوان « حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن» طی اصل پنجاه و ششم، تصریح شده است که «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الاهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرفی که در اصول بعد می‌آید، اعمال می‌کند».

در لابه‌لای سخنان امام خمینی بنیان‌گذار جمهوری اسلامی نیز موارد فراوانی دیده می‌شود که به این مبنا برای مراجعه به آرای عمومی تأکید شده است. ایشان در موارد متعدد در سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های خود پیش از پیروزی انقلاب برای عدم مشروعیت سیاسی حکومت سلطنتی بر مردم، چنین استدلال می‌کند که هر ملتی باید خودش برای خود تصمیم بگیرد و گذشتگان یک ملت نمی‌توانند برای آیندگان تصمیم بگیرند و فرزندان کسی را بر آن‌ها حاکم کنند. امام خمینی می‌پذیرد که تصمیم غلط گذشتگان در پذیرش حکومت پادشاهی برای خودشان نافذ بوده است و کسی حق ندارد آن را نقض کند؛ اما گذشتگان نمی‌توانند درباره آیندگان هم تصمیم بگیرند و فرزندان آن پادشاه را بر آیندگان، حاکم کنند. ایشان می‌گوید:

اگر فرض کنیم یک مجلس مؤسسان ملی - صد در صد ملی - تأسیس شود و کسی را با اعقابش به حکومت بنشانند، ما به این مجلس مؤسسان می‌گوییم بسیار خوب، شما زمانی که خودتان تشریف داشتید حق داشتید که سرنوشت خودتان به دست خودتان باشد؛ سرنوشت مایی که دویست سال بعد از شما به این دنیا آمده‌ایم را به چه مناسبت شما تعیین کردید؟! شما با چه قانون، با چه حق، سرنوشت ماهایی را که در این زمان هستیم تعیین می‌کنید؟... حقوق بشر این است که سرنوشت هر آدمی به دست خودش باشد ... به مجرد این‌که ما همه در ایران هستیم، به مجرد این‌که ما همه مسلمان هستیم، نمی‌توانیم ما سرنوشت یک جمعیتی را که الآن موجود نیستند تعیین کنیم و آن‌ها بعدها ملزم باشند به این‌که این آقا را به «اعلیحضرتی» بشناسند!

ایشان در روز ۱۲ بهمن سال ۱۳۵۷ در بهشت زهرا فرمودند:

ما فرض می‌کنیم که یک ملتی تمامشان رأی دادند که یک نفری سلطان باشد؛ بسیار خوب، این‌ها از باب این‌که مسلط بر سرنوشت خودشان هستند و مختار به سرنوشت خودشان هستند، رأی آن‌ها برای آن‌ها قابل عمل است. لکن اگر یک ملتی رأی دادند- و لو تمامشان- به این‌که اعقاب این سلطان هم سلطان باشد، این به چه حقی [است؟]

ملت پنجاه سال پیش از این، سرنوشت ملت بعد را معین می‌کند؟ سرنوشت هر ملتی به دست خودش است.^۱

همچنین ایشان در پاسخ به کسانی که شرکت در انتخابات را فقط حق روحانیان و مجتهدان می‌دانسته‌اند، فرمود:

انتخابات در انحصار هیچ کس نیست، نه در انحصار روحانیین است، نه در انحصار احزاب است، نه در انحصار گروه‌ها است. انتخابات مال همه مردم است. مردم سرنوشت خودشان، دست خودشان است؛ و انتخابات برای تأثیر سرنوشت شما ملت است. از قراری که من شنیده‌ام در دانشگاه بعضی از اشخاص رفته‌اند، گفته‌اند که دخالت در انتخابات، دخالت در سیاست است و این حق مجتهدین است. تا حالا می‌گفتند که مجتهدین در سیاست نباید دخالت بکنند، این منافی با حق مجتهدین است، آن‌جا شکست خورده‌اند؛ حالا عکسش را دارند می‌گویند. این هم روی همین زمینه است، این‌که می‌گویند انتخابات از امور سیاسی است و امور سیاسی هم حق مجتهدین است، هر دویش غلط است. انتخابات سرنوشت یک ملت را دارد تعیین می‌کند. انتخابات بر فرض این‌که سیاسی باشد و هست هم، این دارد سرنوشت همه ملت را تعیین می‌کند، یعنی آحاد ملت سرنوشت زندگیشان در دنیا و آخرت منوط به این انتخابات است. این طور نیست که

۱. خمینی، صحیفه امام، ج ۶ ص ۱۰.

انتخابات را باید چند تا مجتهد عمل کنند ... دانشگاهی‌ها بدانند این را که همان طوری که یک مجتهد در سرنوشت خودش باید دخالت کند، یک دانشجوی جوان هم باید در سرنوشت خودش دخالت کند. فرق مابین دانشگاهی و دانشجو و مثلا مدرسه‌ای و این‌ها نیست، همه‌شان با هم هستند.^۱

ایشان خطاب به نمایندگان مجلس شورای اسلامی فرمودند:

اکثریت هر چه گفتند آرای ایشان معتبر است و لو به خلاف، به ضرر خودشان باشد. شما ولی آنها نیستید که بگویید که این به ضرر شماست ما نمی‌خواهیم بکنیم. شما وکیل آنها هستید؛ ولی آنها نیستید. بر طبق آن طوری که خود ملت مسیرش هست. شما هم خواهش می‌کنم از اشخاصی که ممکن است یک وقتی یک چیزی را طرح بکنند که این طرح بر خلاف مسیر ملت است، طرحش نکنند از اول، لازم نیست، طرح هر مطلبی لازم نیست. لازم نیست هر مطلب صحیحی را اینجا گفتن. شما آن مسائلی که مربوط به وکالتان هست و آن مسیری که ملت ما دارد، روی آن مسیر راه را بروید، و لو عقیده‌تان این است که این مسیری که ملت رفته خلاف صلاحش است. خوب، باشد. ملت می‌خواهد این طور بکند، به ما و شما چه کار دارد؟ خلاف صلاحش را می‌خواهد. ملت رأی

داده؛ رأیی که داده متَّبِع است.^۱

امام خمینی در موارد دیگر نیز به این حق مردمی تصریح کرده است.^۲

۹. نتایج مبنای حق تعیین سرنوشت

از آنچه گذشت روشن شد که مراجعه به آرای عمومی بر پایه حق تعیین سرنوشت برخوردار از ادله متقن عقلی است. بررسی ادله نقلی پس از این خواهد آمد. مبنای حق تعیین سرنوشت در اعتبار رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی، نتایج عقلی متعددی در پی دارد که برخی از آنها بدین قرار است:

اول: لازم است در هر تصمیم‌گیری جمعی به آرای عمومی مراجعه کرد و در این مورد هیچ استثنایی پذیرفته نیست؛ چون - فارغ از این که حق و باطل چیست - مردم هستند که باید در عمل به حق و ترک باطل یا به عکس، تصمیم بگیرند تا رشد یابند. در عصر حضور معصومان (ع) نیز هر تصمیم‌گیری جمعی در جامعه می‌بایست مبتنی بر خواست اکثریت باشد.

دوم: تصمیم‌گیرندگان در حکومت، آحاد انسان‌ها می‌باشند و حاکمان، نمایندگان مردم برای اعمال تصمیم‌های آنان هستند.

سوم: قوانین الزامی و اجباری در جامعه که مورد خواست اکثریت است، منافاتی با حق تعیین سرنوشت و آزادی تکوینی انسان‌ها ندارد.

چهارم: هر یک از افراد جامعه فقط دارای یک رأی است و ارزش آرا

۱. همان، ج ۹، ص ۳۰۴.

۲. همان، ج ۳، ص ۵۰۳ و ج ۴، ص ۵۱۵ و ج ۵، ص ۲۴۳.

۶۰ اعتبار عقلی و شرعی رأی اکثریت

نیز یکسان می‌باشد. ایمان، اخلاق و تخصص آحاد جامعه، ارزش رأی آنان را بالا نخواهد برد؛ زیرا همه انسان‌ها در رسیدن به کمال و در نتیجه در مقدمه آن که انتخاب آزاد است، از حق یکسانی برخوردارند.

مبنای دوم: کشف حقیقت

مبنای کشف حقیقت در اعتبار رأی اکثریت بدین معنا است که در مواردی که حقیقت مورد اختلاف و مجهول است، رأی اکثریت کاشف از حقیقت می‌باشد. پس هر گاه حقیقت برای تصمیم‌گیرندگان در زندگی جمعی، مجهول باشد، آنها به آرای همه یا جمعی از مردم مانند کارشناسان و دانشمندان مراجعه می‌کنند و هر گزینه‌ای را که اکثریت انتخاب کنند به عنوان حقیقت برمی‌گزینند و بر اساس آن تصمیم می‌گیرند.

اینک برای تبیین بیشتر این مبنا به گزارشی از دیدگاه‌های طرح‌شده از سوی صاحب‌نظران موافق و مخالف اعتبار رأی اکثریت که مبتنی بر مبنای کشف حقیقت است، می‌پردازیم.

۱. گزارشی از موافقان و مخالفان مبنای کشف حقیقت

با کاوش در سخنان صاحب‌نظران روشن می‌شود که بیشتر کسانی که موافق یا مخالف اعتبار رأی اکثریت هستند نظر به مبنای کشف حقیقت دارند و از مبنای حق تعیین سرنوشت غفلت کرده‌اند. بر این اساس بیشتر آنها به درستی به این نتیجه رسیده‌اند که رأی اکثریت فاقد اعتبار است، زیرا رأی اکثریت کاشف حقیقت نیست؛ بلکه چه بسا رأی اقلیت در جامعه موافق حقیقت باشد.

پس صرف اینکه اکثریت یک جامعه انتخاب خاصی دارند بدین معنا

نیست که خواست آنها درست است و در تصمیم‌گیری‌های جمعی یا فردی باید مطابق آن عمل کرد. این گروه از صاحب نظران چون توجهی به مبنای حق تعیین سرنوشت نداشته‌اند، ضرورتاً به این نتیجه رسیده‌اند که رأی اکثریت فاقد اعتبار است و بناء عقلا در زندگی امروز بشر در مراجعه به آرای عمومی برای تصمیم‌گیری‌های جمعی، موجه و معقول نیست.

دیدگاه این گروه در عدم اعتبار رأی اکثریت بر مبنای کشف حقیقت درست است، اما مشکل نظریه آنها این است که آنان یا به مبنای حق تعیین سرنوشت توجه نکرده‌اند و یا به این بنا توجه داشته‌اند، اما آن را نپذیرفته‌اند. در سرفصل قبل ثابت شد که مراجعه به آرای عمومی و رجحان رأی اکثریت بر اقلیت به جهت کشف حقیقت نیست، بلکه برای این است که مردم - فارغ از اینکه حق و باطل چیست؟ - خودشان باید برای زندگی خود تصمیم بگیرند تا به رشد و کمال دست یابند. اینک گزارش کوتاهی از آرای صاحب نظران در این زمینه ارائه می‌شود.

گروهی از متفکران غربی که مدافع دموکراسی هستند، بر این باورند که هر گونه تصمیم‌گیری جمعی در نظام دموکراتیک به طور مستقیم یا غیرمستقیم با مراجعه به رأی آحاد مردم، تعیین می‌شود. آن‌گاه در قالب برهان اِنّی (استدلال از معلول به علت) به این نتیجه می‌رسند که دموکراسی مبتنی بر نسبی‌گرایی است؛ یعنی «در حاکمیت اکثریت، این حقیقت مسلم انگاشته می‌شود که همه افراد می‌توانند منافع خود را تشخیص دهند و هیچ گروهی نمی‌تواند ادعای حق انحصاری بر حقیقت یا خرد سیاسی داشته باشد. بنابراین حاکمیت اکثریت با این ادعا سازگار

نیست که حقیقت واحد درباره ماهیت انسان، زندگی خوب و سعادت- آمیز یا جامعه عادلانه در اختیار شخص یا گروهی است و می‌تواند آن را اعمال و یا بر دیگران تحمیل کند.^۱

به اعتقاد این گروه از متفکران غربی چون حقیقت، نسبی است و هیچ حقیقت مطلق و روشنی وجود ندارد، پس در هر تصمیم‌گیری جمعی، به آرای عمومی مراجعه می‌شود. روشن است که مبنای این گروه در دفاع از اعتبار رأی اکثریت، دستیابی به حقیقت است.

بعضی درباره تکیه اندیشه دموکراسی بر نسبی‌گرایی این گونه خرده گرفته‌اند که نسبی‌گرایی مطلق «به این نتیجه می‌انجامد که دموکراسی به عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌های سیاسی، بر دیگر امثال حکومت، برتری نداشته باشد».^۲ به عبارت دیگر، این گونه نسبی‌گرایی، شامل اندیشه دموکراسی هم خواهد شد و آن را نیز از اعتبار ساقط می‌کند. این اشکال بر دیدگاه پیشین نیز بر این اصل مبتنی است که علت مراجعه به آرای عمومی، یافتن حقیقت است.

برخی از معاصران ادعای خود مبنی بر «پارادوکس اسلام و دموکراسی» را این گونه مدلل ساخته‌اند که «یکی از مبانی معرفت- شناختی دموکراسی، ناروشن بودن حقیقت و پخش آن در میان کل بشریت است»، اما اسلام که «خود را مظهر حق و حقیقت و دیگر مکاتب و ادیان را تجلی کفر و شرک و ضلالت» می‌داند، «دیگر جایی برای

۱. لیبست، دایرة المعارف دموکراسی، ج ۱، ص ۲۲۱.

۲. بشیریه، درسهای دموکراسی برای همه، ص ۲۷.

حکومت دموکراتیک باقی نخواهد گذارد».^۱ درک این گروه از ملاک پذیرش دموکراسی و مراجعه به آرای عمومی نیز یافتن حقیقت است. روشن است که بر مبنای این استدلال، هر فرد یا گروهی که درباره هر موضوعی به داوری عقلی و علمی روشنی رسیده باشد، اجرای دموکراسی و نظرخواهی از مردم در آن موضوع، بی‌معنا خواهد بود، چون مبنا و پیش‌فرض دموکراسی، «ناروشن بودن حقیقت» است. پس مدعیان دموکراسی به مقتضای این مبنا، یا باید بپذیرند که به هیچ حقیقت روشنی دست نیافته‌اند و هر آنچه از حقوق بشر و دیگر مؤلفه‌های دنیای مدرن ادعا می‌کنند، قابل دفاع و اثبات علمی نیست؛ و یا این امور را قابل دفاع و اثبات علمی بدانند، ولی دموکراسی را درباره آن‌ها اجرا نکنند. این تهافت آشکاری است که این گروه از مدافعان دموکراسی و حاکمیت رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت، گرفتار آن می‌باشند. پیش از این درباره این چالش مهم دنیای مدرن تحت عنوان «دموکراسی حداقلی و دموکراسی حداکثری» و «استبداد اکثریت» سخن گفته شد. از این رو بعضی از معاصران که مدافع دموکراسی مبتنی بر مبنای کشف حقیقت می‌باشند از اطلاق دموکراسی کاسته و بر این باورند که در اموری که حقیقت روشن است، یا راه رسیدن به آن از طریق کاوش‌های علمی وجود دارد، مراجعه به رأی مردم، درست نیست و در مواردی باید به آرای عمومی رجوع کرد که حقیقت روشن نیست.^۲

۱. پایدار، پارادوکس اسلام و دموکراسی، ص ۳۲.

۲. ملکیان، سنت و سکولاریسم، ص ۲۵۰؛ سروش محلاتی، دین و دولت در اندیشه اسلامی،

پس مدافعان دموکراسی که نظریه خود را بر مبنای کشف حقیقت بنیان نهاده‌اند، یا نظام معرفتی خود را بر نسبی‌گرایی بنا نهاده‌اند تا بتوانند توجیهی برای مراجعه به آرای عمومی داشته باشند و یا از اطلاق دموکراسی کاسته و مراجعه به آرای عمومی را فقط در مجهولات جایز می‌دانند.

از سوی دیگر، برخی از مخالفان دموکراسی نیز می‌پندارند که مبنای دموکراسی و اعتبار رأی اکثریت، کشف حقیقت است و چون رأی اکثریت را کاشف از حقیقت نمی‌دانند، بنابراین مراجعه به آرای عمومی برای تصمیم‌گیری در امور جمعی را مردود دانسته‌اند. در این میان بسیاری از مخالفان و بعضی از موافقان اعتبار رأی اکثریت در میان عالمان دینی نیز نظر به مبنای کشف حقیقت داشته و بر اساس آن بر اثبات یا انکار اعتبار رأی اکثریت استدلال کرده‌اند.

در انقلاب مشروطه ایران، میان دو گروه از عالمان دینی شیعه اختلاف نظر در دفاع و مخالفت با مشروطیت پدید آمد. مهم‌ترین رهبر مخالفان، آیت الله شیخ فضل الله نوری و یکی از رهبران مدافع مشروطیت در نجف آیت الله میرزا محمد حسین نائینی بود. یکی از خواسته‌های مشروطه‌طلبان، تشکیل مجلس بود و گزینش نمایندگان مجلس از سوی مردم بر اساس برگزاری انتخابات آزاد و اعتبار رأی اکثریت شکل می‌گرفت. همچنین مصوبات مجلس نیز بر اساس رأی‌گیری میان نمایندگان و اعتبار رأی اکثریت تعیین می‌شد. از این رو «اعتبار رأی اکثریت» یکی از موارد اختلاف میان مدافعان و مخالفان مشروطیت بود.

فصل دوم: بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت ۶۵

به نظر شیخ فضل الله نوری «اعتبار به اکثریت آراء، به مذهب امامیه، غلط است».^۱ نائینی این دیدگاه را نمی‌پذیرد و در پاسخ می‌گوید که اساس حکومت در اسلام بر مشورت است و اگر کسانی که طرف مشورتند، با هم اختلاف نظر داشته باشند، اکثریت آرای آنان «اقوای مرجحات نوعیه» است.^۲

این رأی آیت الله نائینی بر این دیدگاه مبتنی است که مراجعه به آرای عموم مردم یا آرای نمایندگان آنان در تصمیم‌گیری‌های جمعی، و رجحان نظر اکثریت بر اقلیت، به دلیل کشف واقع است؛ چنان که مشورت نیز در مواردی صورت می‌گیرد که حقیقت روشن نیست و مشورت‌کننده با رایزنی، در صدد دستیابی به حقیقت است.

در توضیح نظر آیت الله نائینی می‌توان گفت که بنای عقلا در مواردی که جاهل هستند و نیازمند مراجعه به عالم می‌باشند و عالمان و اهل تخصص در آن موضوع نیز اختلاف نظر دارند، این است که رأی اکثریت عالمان را مرجح ظنی برای تقویت یک قول قرار می‌دهند؛ مانند بیماری که پزشکان در نحوه درمان او اختلاف نظر دارند و او نیز که تخصصی در پزشکی ندارد، نظر اکثریت پزشکان را برمی‌گزیند که برای غیر متخصص، احتمال راجح می‌آورد. بررسی دیدگاه آیت الله نائینی پس از این خواهد آمد.

بیش‌تر فقیهان و عالمان اسلامی معاصر که به بررسی مسأله حاکمیت در اسلام پرداخته‌اند، رأی اکثریت را بر مبنای کشف حقیقت معتبر

۱. نوری، رساله حرمت مشروطه، ص ۱۵۴.

۲. نائینی، تنبیه الامم و تنزیه المله، ص ۸۶.

نمی‌دانند. علامه سید محمد حسین طباطبایی، اسلام را مخالف پیروی از رأی اکثریت و دموکراسی می‌داند. او در مقام استدلال بر مدعای خویش، بر این نکته تأکید می‌کند که اسلام مدافع تبعیت از حق است و رأی اکثریت مردم در بسیاری از مواقع، با حق سازگار نیست.^۱ این نحوه استدلال، به وضوح گویای این است که به نظر ایشان رأی اکثریت چون کاشف از حقیقت نیست، پس فاقد اعتبار است.

آیت الله لطف الله صافی گلپایگانی می‌گوید: «از معایب دموکراسی این است که رأی اکثریت، خواه حزبی باشد یا غیرحزبی، همیشه موافق مصلحت نیست؛ بلکه غالباً رأی اقلیت‌ها - اگر وابسته نباشند - به صواب نزدیک‌تر است؛ خصوصاً اگر از جهت کیفیت بیش‌تر مورد اعتماد باشند؛ مثل این‌که در یک مسأله سیاسی یا حقوقی، متخصصان سیاست و حقوق رأیشان با این‌که در اقلیت می‌باشند، مخالف اکثریت باشد».^۲

آیت الله ناصر مکارم شیرازی نیز در رد اعتبار رأی اکثریت، نظر به مبنای کشف حقیقت دارد. به نظر او چون «برنامه‌ها و قوانین انبیاء راستین، خالی از هر گونه عیب و نقص و اشتباه است» و از سوی دیگر «اکثریت، جایز الخطا» می‌باشد، پس «یک جامعه مؤمن به رسالت انبیاء، هیچ گونه اجباری در خود از پیروی نظر اکثریت در تصویب قوانین نمی‌بیند.» ایشان بر این باور است که «تکیه کردن دنیای کنونی روی اکثریت، در حقیقت یک نوع اجبار و الزام محیط است، و استخوانی است که در گلوی اجتماعات گیر کرده» است.^۳

۱. طباطبایی، المیزان، ج ۴، ص ۱۰۵؛ طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ص ۱۸۲.

۲. صافی گلپایگانی، سلسله مباحث امامت و مهدویت، ج ۱، ص ۲۹۵.

۳. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۵، ص ۴۱۶.

آیت الله سید محمد حسین تهرانی می‌گوید: «رجوع به افکار عمومی، رجوع به اکثریت جاهلان و غیرمطلعان است. باید رجوع به اهل خبره، و متضلعان و خبرگان اهل یقین و درایت نمود».^۱ او رأی اکثریت را در انتخاب حاکم و فقیه در عصر غیبت، بی‌ارزش می‌داند.^۲

او در بخش دیگری از کتاب خود به تفصیل به بررسی آیات قرآن کریم در مذمت اکثریت می‌پردازد.^۳ سپس مردم را به نخبگان و طبقات عامه تقسیم می‌کند و سؤالی را پیش روی «طرفداران دمکراسی که حق انتخاب حاکم و پیشوا را به تمام افراد و توده‌های مردم می‌دهند»، قرار می‌دهد که «شما بر اساس سیاهی جمعیت و تعداد نفرت، به هر یک خواه فاضل و دانشمند باشد، خواه جاهل و نادان؛ خواه مغز متفکر کشور باشد، خواه یک فرد تهی مغز، حق یک رأی می‌دهید؛ و این در منطق عقل و درایت، غلط است. این رویه و سنت، ارزش عقل و عقلا و علم و علما را ساقط می‌کند؛ و در میزان سنجش، قیمت و ارزش رأی و بینش دانا و دانایان و جامعه‌شناسان و شخص بی‌اطلاع را مساوی قرار داده، و افراد صاحب درایت و بینش را در ردیف عادی‌ترین مردم قرار می‌دهد ... بنابراین، دنبال اکثریت رفتن در همه جا ساقط است. مثلاً رأی گرفتن برای افرادی که به مجلس شورا می‌روند، در وضعیت انتخابات فعلی (رأی اکثریت) پایه‌ای از قرآن و اخبار ندارد».^۴

سپس شیوه پسنیدیده در اسلام را «مشورت با اهل حل و عقد» نه

۱. تهرانی، ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۲، ص ۱۳۷.

۲. همان، ص ۲۲۱.

۳. همان، ج ۳، ص ۱۸۷.

۴. همان، ص ۱۹۷.

«مشورت با اکثریت عامه» می‌داند و به همین جهت، فقط نظر اکثریت اهل خبره را هنگام شک، در حد اماره‌ای برای کشف واقع می‌داند. این دیدگاه ایشان شبیه دیدگاه آیت الله نائینی در کاشفیت ظنی رأی اکثریت از حقیقت است. به نظر ایشان «اگر اکثریت مجلس بر امری رأی دادند، ولی فقیه می‌تواند اقلیت را ترجیح دهد؛ و اگر تمام افراد مجلس إجماعاً بر امری رأی دادند، او می‌تواند با همه مخالفت کرده و رأی خود را بگزیند.».

سپس به شیوه مشورت پیامبر اکرم (ص) اشاره می‌کند که مشورت آن حضرت فقط مقدمه‌ای است برای تصمیم‌گیری نهایی آن حضرت؛ پس «مشورت، رأی‌گیری و انتخاب رأی اکثریت نیست. مشورت، برای واضح شدن و روشن شدن مطلب برای خود انسان است؛ و رأی نهایی از آن شخصی است که صاحب مشورت است؛ و در مقام ولایت، هیچ‌کس نمی‌تواند با خود ولی، همفکر و در رتبه او بوده، و مشورت خود را با او در یک میزان و منساق قرار بدهد.»^۱

سخنان آیت الله سید محمد حسین تهرانی نیز به وضوح گویای این است که ایشان در مراجعه به آرای عمومی نظر به مبنای کشف حقیقت داشته است و هیچ توجهی به مبنای حق تعیین سرنوشت نداشته است.

یکی از معاصران پس از اشکال به دموکراسی غربی که به طور مطلق پیرو رأی اکثریت است و همین موجب می‌شود که ضد اخلاقی‌ترین مسائل در غرب اعتبار قانونی بیابد، اسلام را مخالف چنین دموکراسی‌ای معرفی می‌کند و می‌گوید: «چه دلیلی وجود دارد که همواره آرای پذیرفته

فصل دوم: بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت ۶۹

شده توسط اکثریت، مطابق با عقل و منطق و ضوابط صحیح باشد؟»
قرآن کریم «به ما می‌آموزد که نباید آرا و عقاید و نظریات اکثریت را همیشه حق دانست. بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ».
او سپس نتیجه می‌گیرد که «در نظام مطلوب اسلامی، پیروی از نظر اکثریت تنها در صورتی که تابع حق باشد مشروعیت دارد و آلا اگر تمام مردم هم طرفدار یک نظر خلاف «ما انزل الله» باشند، در حکومت اسلامی آن نظر قابل پیاده شدن نیست ... اگر تصور شود که بعضی خواسته‌های مردم خلاف ارزشهای اسلامی نیست اما با تشخیص مقام رهبری و مسؤولان نظام اسلامی اجرای آن خواسته‌ها به قیمت فدا کردن مصالح بسیار مهم و اساسی آن جامعه تمام خواهد شد، در این جا ... چون مسؤولان نظام اسلامی در نزد خدا و خلق مسؤولیت دارند، نباید دچار وسوسه عوام‌فریبی شوند، بلکه باید شجاعانه تصمیمات مقتضی را اتخاذ کنند»^۱.

۲. نتایج مبانی کشف حقیقت

در باره اعتبار رأی اکثریت بر مبانی کشف حقیقت می‌توان به این نتایج دست یافت:

- اول: مراجعه به آرای عمومی در مواردی که حقیقت برای مراجعه‌کننده به هر دلیل علمی، دینی و غیره روشن است، درست نیست.
- دوم: آرای مردم نه تنها حق و باطل را ایجاد نمی‌کند، بلکه حق و باطل را کشف قطعی نیز نمی‌کند. واقعیت حق و باطل تابع علل خارجی و کشف

۱. کواکبیان، دموکراسی در نظام ولایت فقیه، ص ۸۲ - ۸۴.

حق و باطل، تابع ادله علمی است و رأی اکثریت علت خارجی ایجاد حق و باطل نیست و در بیش‌تر موارد نیز عاجز از کشف اطمینان بخش از حقیقت می‌باشد. البته رأی اکثریت با توجه به شخصیت رأی‌دهندگان و موارد آن، گاهی می‌تواند قرینه‌ای احتمالی، ظنی یا اطمینان‌بخش برای رسیدن به حقیقت باشد و گاهی نیز چنین نیست. پس نمی‌توان ادعا کرد که رأی اکثریت همیشه کاشف حقیقت است.

سوم: بنا بر مبنای کشف حقیقت، تصمیم‌گیرنده یا تصمیم‌گیرندگان غیر از آحاد رأی‌دهندگان هستند. تصمیم‌گیرنده یا تصمیم‌گیرندگان، فرد خاص یا جمع خاصی می‌باشند که در تصمیم خویش به تردید افتاده‌اند و برای کشف حقیقت و انتخاب تصمیم درست از دیگران نظرخواهی می‌کنند؛ بر خلاف مبنای حق تعیین سرنوشت که تصمیم‌گیرنده همه مردم و همه رأی‌دهندگان هستند و حاکمان، نمایندگان و مجریان تصمیمات رأی‌دهندگان می‌باشند.

چهارم: گاهی عقلاء در نظام‌های مدیریتی از سازوکار شورا که مورد تایید عقل و شرع است برای دستیابی به تصمیم درست استفاده می‌کنند. هدف از شورا - چنانکه خواهد آمد - دستیابی به حقیقت است و به معنای «رایزنی» و آگاهی از دیدگاه‌ها و استدلال‌های دیگران و انتخاب بهترین آن‌ها است. در چنین نظام‌هایی برای بهره‌گیری روشن و روشمند از نظرات مشاوران، رأی اکثریت آنها ملاک تصمیم‌گیری قرار می‌گیرد، بلکه مدیریت در مجموعه مورد نظر به «مدیریت شورایی» تبدیل می‌شود و حق تصمیم‌گیری به هر یک از اعضای شورا به مقدار حق رأیی که دارند تفویض می‌گردد. بنابراین هدف از تشکیل «مدیریت

فصل دوم: بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت ۷۱

شورایی» کشف حقیقت است، اما در عین حال برای بهره‌گیری روشمند و منضبط از نظرات مشاوران، حق تصمیم‌گیری بر اساس نظام اعتبار رأی اکثریت به آنها واگذار شده است.

پنجم: موافقت رأی اکثریت در مبنای کشف حقیقت غالباً یک قرینه ظنی است و بنای عقلا در مواجهه با قرائن ظنی، ارزیابی قرائن موافق و مخالف با یکدیگر است. پس اگر در نهایت، قرائن اعتبار نظر اقلیت در نظر آنان رجحان پیدا کرد، رأی اکثریت را کنار می‌گذارند. به عبارت دیگر، عقلا در فرض فقدان علم، به ظن عمل می‌کنند؛ و قرائن ظنی منحصر در رأی اکثریت رای دهندگان نیست، بلکه قرائن دیگر نیز وجود دارد. پس علاوه بر مواردی که علم به مخالفت رأی اکثریت با حقیقت وجود دارد، در موارد دیگری نیز به قول اکثریت عمل نمی‌شود و آن مواردی است که بعد از تراجم قرائن، ظن به قول اقلیت حاصل شود.

ششم: نوع دانش و تعهد اخلاقی کسانی که مورد رأی‌گیری قرار می‌گیرند، می‌تواند در کنار تعداد آنان نقش تعیین‌کننده‌ای در کشف حقیقت داشته باشد. چه بسا رأی اقلیتی دانشمند متعهد، از رأی اکثریت عوام بهتر کشف حقیقت کند. بلکه خردمندان این است که در مواردی که نسبت به موضوعی جهل وجود دارد، فقط به آگاهان و متخصصان در آن موضوع مراجعه شود. در این صورت، رأی اکثریت عالمان در آن موضوع می‌تواند قرینه‌ای ظنی یا اطمینان‌بخش برای کشف حقیقت باشد. پس بنا بر مبنای کشف حقیقت - بر خلاف مبنای حق تعیین سرنوشت - ارزش رأی آحاد جامعه، یکسان نیست و رأی نخبگان و اهل تخصص از ارزش بیشتری برخوردار است.

هفتم: بر اساس این مبنا، مراجعه به آرای عمومی نمی‌تواند داور نهایی برای حل اختلافات میان مردم باشد؛ زیرا اگر مبنای مراجعه به آرای عمومی کشف حقیقت باشد، فقط در مواردی می‌توان به آرای عمومی مراجعه کرد که حداقل طرفین یا اطراف موضوع مورد اختلاف، بر نادانی خویش اعتراف داشته باشند و مراجعه به آرای عمومی را راهی برای کشف حقیقت بدانند. اما اگر آنان یا برخی از آنان، خود را دانا نسبت به حقیقت بدانند یا مراجعه به آرای عمومی را راهی برای کشف حقیقت ندانند، هیچ دلیلی برای مراجعه به آرای عمومی نمی‌بینند و از این رو نمی‌توان به این طریق، نزاع و اختلاف میان مردم در ادارهٔ جامعه را حل کرد.

هشتم: بر اساس این مبنا نمی‌توان بیش‌تر موارد مرسوم در مراجعه به آرای عمومی را در جوامع و کشورهای مختلف توجیه کرد و محدودهٔ مراجعه به آرای عمومی بسیار تقلیل می‌یابد. به عنوان مثال اولین انتخابات بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران دربارهٔ پذیرش یا عدم پذیرش نظام جمهوری اسلامی، به هیچ وجه بر این اساس قابل توجیه نیست؛ زیرا برگزارکنندگان این انتخابات هیچ تردیدی در حقانیت نظام جمهوری اسلامی نداشتند.

نهم: بسیاری از اشکالاتی که این گروه از عالمان دینی به اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت وارد کرده‌اند، درست است. اما اشکالی که بر خود آنان وارد است، این می‌باشد که آن‌ها از سایر مبانی برای اعتبار رأی اکثریت و به خصوص مبنای حق تعیین سرنوشت غافل بوده‌اند. از این رو، پس از رد اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف

حقیقت، به این نتیجه غلط رسیده‌اند که مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت هیچ مبانی قابل دفاعی ندارد.

مبنای سوم: مشروعیت دینی

اگر حکم شرعی وجوب یا جواز مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت به وسیله ادله درون دینی ثابت شود، در این صورت مبنای اعتبار رأی اکثریت، ادله شرعی خواهد بود. بسیاری از فقیهان کوشیده‌اند اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت را از این طریق ثابت کنند. موافقان اعتبار رأی اکثریت، به ادله‌ای مانند بیعت، شورا و روایات خاص تمسک کرده‌اند. در مقابل، گروه دیگری ضمن خدشه در ادله آنها یا اقامه ادله‌ای که بر عدم اعتبار رأی اکثریت دلالت دارد مانند آیاتی که دلالت بر مذمت اکثریت دارد، به مخالفت با اعتبار رأی اکثریت پرداخته‌اند.

آنچه از بررسی دیدگاه‌های این گروه از صاحب‌نظران به دست می‌آید، این است که آنان کوشیده‌اند ثابت کنند که اعتبار رأی اکثریت در نظام قانون‌گذاری و فقه اسلامی یا خصوص فقه شیعه، دارای جایگاه درون فقهی می‌باشد یا فاقد آن است. به عبارت دیگر، مسأله نزد آنان این است که آیا در شریعت اسلام در غیر موارد فراوانی که مردم حق تصمیم‌گیری درباره آن را ندارند، مانند تشریح در احکام توقیفی همچون نماز، روزه و غیره، مواردی تشریح شده است که شریعت حق تصمیم‌گیری درباره آن را به مردم واگذار کرده باشد؟

ذهنیت بسیاری از فقیهان پیوسته متوجه نظام تشریح اسلامی بوده و در صدد یافتن موردی برای تصمیم‌گیری جمعی مردم در این نظام

بوده‌اند. موافقان اعتبار رأی اکثریت کوشیده‌اند نشان دهند که در اسلام در برخی حوزه‌های تصمیم‌گیری جمعی، «آزادی تشریحی» وجود دارد و قانونی الزامی برای مردم در آن موارد وضع نشده است. از این رو مردم می‌توانند برای خود تصمیم بگیرند. مخالفان نیز در صدد اثبات این بوده‌اند که چنین مواردی در شریعت وجود ندارد.

تفاوت این دیدگاه با مبنای حق تعیین سرنوشت در اعتبار رأی اکثریت که در این نوشتار از آن دفاع می‌شود، در این می‌باشد که مبنای حق تعیین سرنوشت مربوط به مرحله بعد از نظام تشریح، یعنی نظام تکوین است و اعتبار رأی اکثریت بر پایه حق تعیین سرنوشت، گویای «آزادی تکوینی» مردم در عمل به شریعت است؛ هرچند - چنان‌که گذشت - بر پایه قاعده ملازمه میان حکم عقل و شرع و نیز ادله معتبر قرآنی و روایی که در ادامه خواهد آمد، رأی اکثریت در مرحله بعد از قوانین الزامی شرع، مشروعیت دینی دارد.

یکی از نتایج روشن تفاوت این دو مبنا، در این است که بنا بر مبنای مشروعیت دینی، مردم در انتخاب هر یک از گزینه‌های پیش رو تخییر شرعی دارند و هر کس هر گزینه‌ای را انتخاب کند، خلاف تکالیف خود عمل نکرده و مرتکب معصیت نشده است؛ اما بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، چه بسا مردم در انتخاب یک گزینه، مرتکب گناه شوند.

سرّ این تفاوت در این است که در مبنای مشروعیت دینی، اعتبار رأی اکثریت از حکم تکلیفی تخییر شرعی که متوجه به رأی‌دهندگان است، انتزاع می‌شود؛ اما در مبنای حق تعیین سرنوشت، اعتبار رأی اکثریت از حکم تکلیفی به عدم اجبار و اکراه که متوجه غیر رأی‌دهندگان است،

انتزاع می‌شود. مقصود از غیر رأی‌دهندگان در این‌جا کسانی هستند که می‌توانند خلاف آنچه مورد خواست رأی‌دهندگان است، بر آنان تحمیل کنند.

۱. گزارشی از موافقان و مخالفان مبنای مشروعیت دینی

شواهد فراوانی در کلام فقیهان وجود دارد که گویای این است که آنان در صدد اثبات یا رد اعتبار رأی اکثریت بر مبنای مشروعیت دینی بوده‌اند و توجهی به مبنای حق تعیین سرنوشت نداشته‌اند. برخی از این شواهد را در بررسی تفصیلی آرای آنان بیان خواهیم کرد.

یکی از این شواهد که در کلام بیش‌تر آن‌ها به چشم می‌خورد، این است که آن‌ها عدم اعتبار آرای عمومی و رأی اکثریت را در تعیین حاکمیت سیاسی در عصر حضور معصومان (ع)، قطعی و مسلم انگاشته، بلکه آن را از ضروریات اسلام دانسته‌اند؛ زیرا به اعتقاد آن‌ها با حضور شخصیت معصوم (ع) که حجت خدا و عاری از هر گونه اشتباه است و حائز مقام حاکمیت و ولایت سیاسی می‌باشد، وضع قانون برای مشروعیت تصمیم‌گیری مردم در این حوزه، لغو و بلکه نقض غرض خواهد بود.

روشن است که بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، اعتبار رأی اکثریت حتی در عصر حضور معصومان (ع) نیز جاری است؛ زیرا نباید مردم را حتی در آن عصر مجبور به پذیرش حاکمیت سیاسی معصومان (ع) کرد؛ هرچند از نظر تشریحی مکلف و ملزم به پذیرش حاکمیت آنان می‌باشند.

عدم توجه بسیاری از اندیشمندان مسلمان به مبنای حق تعیین سرنوشت موجب شده آنان در ارائه نظریه‌ای جامع و متقن بر پایه فقه اسلامی در دفاع از مراجعه به آرای عمومی در حوزه‌های مختلف

حاکمیت از جمله حوزه اجرائی، قانون‌گذاری و قضایی، دچار چالش‌های جدی شوند و آرای فراوان و ناهمگونی به وجود آید.

آنان پیوسته به دنبال تدوین نظریه‌ای بر پایه آموزه‌های شریعت برای دفاع از اعتبار آرای عمومی بوده‌اند و در این مسیر می‌دیدند که بسیاری از باید و نبایدهای شرع، مزاحم مشروعیت دینی برای اعتبار رأی اکثریت به طور مطلق می‌گردد؛ از این رو هر کس بر پایه برداشت‌های فقهی خود، اطلاق این اصل را به گونه‌ای تخصیص زده است.

یکی از معاصران پس از طرح و نقد پنج دیدگاه در زمینه نقش آرای عمومی در حوزه قانون‌گذاری در نظام فقهی شیعه، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که «وضع قوانین و مقررات با مراجعه به همه‌پرسی یا مجلس قانون‌گذاری با رویکرد به فقه شیعه در قالب و نظریه‌ای واحد نمی‌گنجد. دلیل مطلب هم روشن است؛ شیوه قانون‌گذاری وضعی...، نهادی است که در بستر حقوق اسلامی رشد نیافته است»^۱.

وی به علت غفلت از مبانی حق تعیین سرنوشت، «بررسی جایگاه حقوقی آرای عمومی در دوره غیبت» را تابع این نکته می‌داند که «آیا درباره فقیهان دارای شرایط، نصب عمومی صورت گرفته است یا نه؟»^۲. این دیدگاه گویای این است که وی نیز اعتبار آرای عمومی را در نظام تشریح دینی پیگیری کرده است. اینک برای آگاهی از آرای برخی از فقیهان در این زمینه، گزارشی اجمالی ارائه می‌کنیم.

هرچند در آثار عالمان گذشته به طور نادر و پراکنده به مواردی

۱. حکمت نیا، آرای عمومی (مبانی اعتبار و قلمرو)، ص ۲۲۳.

۲. همان، ص ۲۹۵.

مرتبط به رضایت عمومی مردم از حکومت برمی‌خوریم؛ بحث‌های تفصیلی و گسترده در این زمینه، بیش‌تر در سده اخیر دیده می‌شود. استقبال عالمان دینی دو قرن اخیر از این موضوع، بیش‌تر زائیده‌ آشنایی و مواجهه آنان با نظام‌های دموکراتیک در کشورهای غربی یا همسایه بوده است. این گونه مباحث میان فقیهان شیعه بعد از برقراری نظام جمهوری اسلامی در ایران که ادعای پایبندی به اسلام و فقه شیعه در کنار جمهوریت و مردم‌سالاری را دارد، بیش‌تر شد.

برخی از فقهای معاصر رأی اکثریت را در مواردی از جمله تعیین حاکمیت سیاسی در عصر غیبت، معتبر دانسته‌اند و برخی دیگر محدوده اعتبار رأی اکثریت را از این کمتر می‌دانند. در هر حال، نگارنده هیچ تصریحی از فقیهان موافق اعتبار رأی اکثریت، بر اطلاق و شمول این قاعده نسبت به همه اعصار ندیده است و دست‌کم بیش‌تر فقیهان به صراحت، عصر حضور معصومان (ع) را از اعتبار رأی اکثریت استثنا می‌کنند.

در تاریخ پنجشنبه ۲۶ رمضان سال ۱۳۲۶ قمری از سوی سه تن از مراجع بزرگ شیعه عصر مشروطیت؛ آخوند محمد کاظم خراسانی، میرزا حسین تهرانی و شیخ عبدالله مازندرانی تلگرافی خطاب به محمد علی شاه قاجار به تهران رسید که در بخشی از آن آمده بود: «داعیان نیز بر حسب وظیفه شرعیه خود و آن مسئولیت که در پیشگاه عدل الهی به گردن گرفته‌ایم تا آخرین نقطه در حفظ مملکت اسلامی و رفع ظلم خائنین از خدا بی‌خبر و تأسیس اساس شریعت مطهره و اعاده حقوق مغضوبه مسلمین خودداری ننموده، در تحقیق آنچه ضروری مذهب

است که حکومت مسلمین در عهد غیبت حضرت صاحب الزمان عجل الله فرجه با جمهور بوده حتی الامکان فرو گذار نخواهیم کرد»^۱.

این عبارت اگرچه گویای واگذاری حکومت در عصر غیبت به مردم (جمهور) است، اما به دلیل اختصاص آن به عصر غیبت نمی‌تواند ناظر به مبنای حق تعیین سرنوشت که در آن تفاوتی میان عصر غیبت و حضور نیست، باشد. روشن است که نویسندگان این نامه نظر به مبنای مشروعیت دینی داشته‌اند و حکومت در عصر غیبت را در حوزه منطقه الفراغ و تخییر شرعی قرار داده‌اند.

آیت الله سید اسماعیل صدر در تعلیقات خود بر کتاب «التشریح الجنائی الاسلامی» تألیف عبد القادر عوده دیدگاه عموم فقهای شیعه را راجع به امامت و حکومت، اینگونه تبیین می‌کند: «امامت از دیدگاه شیعه امامیه فقط بر اساس نصی از جانب خداوند که بر زبان رسولش صلی الله علیه و آله جاری شده باشد منعقد می‌شود؛ اما دولت اسلامی در نبود نبوت و غیبت امام معصوم علیه السلام، همانا به شکلی خواهد بود که امت مسلمان آن را اختیار کرده و به آن راضی باشد و کسی که در رأس دولت اسلامی قرار می‌گیرد؛ چه یک نفر باشد یا یک جمع، همانا بر اساس رأی و انتخاب امت مسلمان تعیین می‌شود»^۲. ایشان نیز اگر چه امر حکومت در عصر غیبت را به انتخاب مردم می‌داند، اما به دلیل اختصاص آن به عصر غیبت روشن می‌شود که نظر به مبنای حق تعیین سرنوشت نداشته و ناظر به مبنای مشروعیت دینی بوده است.

۱. کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۴، ص ۲۳۰.

۲. صدر، التشریح الجنائی الاسلامی، ص ۵۴، تعلیقه ۳۰.

فصل دوم: بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت ۷۹

آیت الله سید کاظم حائری ادعا می‌کند که یکی از ضروریات اسلام، این است که انتخاب و تنفیذ رأی اکثریت در فرض وجود ولیّ منصوب از جانب خداوند، مردود است.^۱ آیت الله حسین علی منتظری در برخی آثار خود کوشیده برای «انتخاب امت» در فقه سیاسی جایگاه قابل دفاعی ترسیم کند. او «انتخاب امت» را در کنار «نصب الاهی» و «فهر قاهر»، شیوه‌ای برای تعیین حکومت می‌داند و پیوسته بر این نکته تأکید می‌کند که هرگاه حاکم به نصب الاهی تعیین شود راه برای انتخاب مردم بسته است.^۲

نگاه ایشان نیز در این اثر خود - همچون بسیاری دیگر - به مقوله انتخاب مردم برخاسته از مبنای «حق تعیین سرنوشت» نیست، زیرا اگر چنین بود حتی در موارد نصب الاهی نیز انتخاب مردم را شرط برای تعیین حاکم می‌دانست. ایشان به بیست و شش دلیل برای تعیین حاکم به انتخاب مردم استدلال می‌کند،^۳ اما در هیچ یک از این دلایل اشاره روشنی به «حق تعیین سرنوشت» برای مردم نکرده است.

او در مواردی که اقلیت جامعه، نخبگان و متفکران هستند و اکثریت، عوام و کم سواد می‌باشند، رأی اقلیت را بر اکثریت مقدم می‌دارد.^۴ این نظر شاهد دیگری بر این است که ایشان توجهی به مبنای «حق تعیین سرنوشت» نداشته است. شواهد دیگری نیز در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» تألیف آیت الله منتظری بر عدم توجه به این مبنا وجود دارد. در

۱. حائری، ولایة الأمر فی عصر الغیبة، ص ۱۷۱ - ۱۷۸.

۲. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۴۹۳، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۳۱، ۵۴۱.

۳. همان، ص ۴۳۹.

۴. همان، ج ۱، ص ۵۶۷.

عین حال ایشان در آثار متأخر خود اظهار نظرهایی دارد که قابل حمل بر مبنای حق تعیین سرنوشت است؛ هر چند صراحت در آن ندارد.^۱

به نظر آیت الله سید محمد شیرازی، حکومت در عصر غیبت از آن فقیه جامع شرایط است و اگر در زمانی یک فقیه جامع شرایط وجود داشته باشد، حکومت او متعین است؛ اما اگر متعدد باشد، تعیین حاکم از میان آنها به انتخاب مردم است. او به اصل اباحه و حریت استدلال می‌کند که در سایر احکام نیز جاری است؛ مانند این که انسان در انتخاب مرجع، قاضی و امام جماعت مخیر است. همچنین به آیه ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾^۲ و روایات متعدد و نیز حکم عقل به برتری نظام برخاسته از انتخاب مردم و تحت نظارت مردمی، نسبت به نظام دیکتاتوری استدلال کرده است.

به نظر ایشان، مدت حکومت و سایر خصوصیات که شریعت درباره آن نظر نداده نیز به انتخاب مردم خواهد بود و اگر مردم در انتخاب حاکم اختلاف کردند، ملاک، رأی اکثریت خواهد بود. او برای برتری رأی اکثریت بر اقلیت به دلایلی که بیشتر آنها نقلی است، تمسک می‌کند. سپس در صدد پاسخ به اشکالاتی از جمله مذمت قرآن کریم از اکثریت برمی‌آید.^۳

شواهد متعدد گویای این است که دیدگاه آیت الله شیرازی نیز در مورد حق انتخاب مردم مبتنی بر مبنای حق تعیین سرنوشت نیست، بلکه

۱. منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، ص ۴۸.

۲. سوره شوری، آیه ۳۸.

۳. شیرازی، الفقه، ج ۹۹، ص ۴۰ - ۵۷. شیرازی، الفقه، السلم و السلام، ص ۹۶.

مراجعه به آرای عمومی در این دیدگاه نیز در فضای نظام تشریح است. از جمله این که به نظر ایشان، مراجعه به آرای عمومی فقط در موردی است که فقهای واجد شرایط در یک عصر متعدد باشند - مانند مرجع تقلید، قاضی و امام جماعت متعدد که مکلف در انتخاب هر یک شرعاً مخیر است - در حالی که بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، انتخاب مردم منحصر به موارد تخییر شرعی نیست.

آیت الله جعفر سبحانی مشروعیت حکومت امام معصوم (ع) را به نص الاهی و بدون انتخاب مردم می‌داند. اما در مورد حکومت غیر معصوم به آیات قرآن کریم دربارهٔ خلافت انسان در زمین و قبول امانت الاهی از سوی انسان و سایر ادلهٔ عقلی و نقلی برای اثبات حق انتخاب انسان نسبت به حکومت و حاکمان، استدلال می‌کند. سپس در مقام بیان تفاوت حق انتخاب در نظام اسلامی با حق انتخاب در نظام دموکراسی می‌گوید: مردم در نظام اسلامی می‌بایست حاکمی را برگزینند که متصف به شرایط معتبر در شریعت است؛ اما در حکومت دموکراتیک مردم حق دارند که هر کسی را به عنوان حاکم برگزینند. به همین جهت اشکالاتی که به نظام دموکراسی وارد است، به نظام حاکمیت اسلامی وارد نیست.

او برخی از اشکالات به دموکراسی را این گونه بیان می‌کند: نخست این که حاکمی که منتخب مردم است، همیشه تابع خواسته‌های آنان خواهد بود، نه تابع مصالح مردم. دوم آن که اکثریت انتخاب‌کنندگان که ملاک برتری آرا در نظام دموکراسی هستند، معمولاً دارای بصیرت و رشد فکری لازم نیستند و همین موجب می‌شود که انتخاب آنان درست نباشد. سوم آن که برتری رأی اکثریت بر اقلیت، ظلم به اقلیت و حقوق

آن‌ها است. سپس آیت الله سبحانی با استناد به این که اسلام صفات و شرایطی را برای انتخاب‌شوندگان و انتخاب‌کنندگان لازم دانسته، ادعا می‌کند که هیچ یک از اشکالات مزبور بر انتخابات در نظام اسلامی وارد نیست.^۱

از این اظهارات نیز اعتبار رأی اکثریت در نظام تشریح فهمیده می‌شود که بیگانه از مبنای حق تعیین سرنوشت است. روشن است که استثنای عصر حضور معصوم (ع) از حق انتخاب مردم و نیز تفاوت‌هایی که ایشان میان دموکراسی و حق انتخاب در اسلام ذکر کرده، همگی گویای این است که ایشان نیز حق انتخاب مردم و اعتبار رأی اکثریت را در نظام تشریح مد نظر قرار داده و مبنای حق تعیین سرنوشت، مورد نظر او نبوده است.

آیت الله سید محمد مهدی خلیجی پس از نقد دموکراسی به علت تکیه صرف بر آرای اکثریت که ممکن است فاقد منطق و استدلال باشد و برخاسته از امیال و خواسته‌های غیرعقلانی جامعه باشد، به تبیین نظر اسلام درباره اکثریت می‌پردازد. به نظر ایشان، اسلام برای اکثریت از آن جهت که اکثریت است، ارزشی قائل نیست، بلکه اکثریت‌های نادان و بی‌تقوا را در قرآن کریم مورد مذمت قرار داده است. بنابراین پیروی از آن‌ها موجب گمراهی است و معیار صحیح، پیروی از حقیقت می‌باشد که آن راه خداست.

ایشان در این بخش از کلام خود اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت را نمی‌پذیرد. سپس می‌کوشد که برای رأی اکثریت، اعتباری محدود در نظام تشریح دینی بیابد و در این جهت به اعتبار

۱. سبحانی، مفاهیم القرآن فی معالم الحکومه الاسلامیه، ج ۲، ۲۰۸ - ۲۴۷.

«شهرت فتوایی» و «شهرت روایی» در فقه استناد می‌کند و این را «همان تقدّم اکثریت بر اقلیت و تقدّم ظنّ قوی بر ظنّ ضعیف» می‌داند.

ایشان در نهایت نتیجه می‌گیرد که اسلام برای اکثریت مکتبی و اسلامی، ارزش قائل است؛ زیرا اکثریت در این صورت، نزدیک‌ترین راه به واقعیات است و عقل و شرع آن را امضا می‌کند. بنابراین ابتدا باید جامعه را با اصول اخلاقی و فضایل انسانی و آگاهی، تقوا و احساس مسؤولیت، آشنا ساخت و سپس از او نظرخواهی کرد؛ زیرا در این حال، گفتارها و اظهار نظرها بر پایه حق و عدالت استوار خواهد بود، نه خودخواهی و سودجویی.

سپس وجه دیگری برای اعتبار رأی اکثریت از نظر اسلام بیان می‌کند و آن رجحان مصلحت اکثریت بر مصلحت اقلیت هنگام تزامن مصالح افراد جامعه است. پس «چنانچه میان منافع اکثریت و اقلیت، تزاممی به وجود آمد باید منافع اکثریت را بر مبنای اهمیت مقدّم داشت؛ زیرا رعایت حال اکثریت، اهمّ از رعایت اقلیت است».^۱ او در این بخش از کلام خود متوجه مبنای مصلحت است که طی سر فصل بعدی به آن خواهیم پرداخت. پس ایشان در لابلای سخنان خود متوجه سه مبنای کشف حقیقت، مشروعیت دینی و مصلحت بوده است، اما توجهی به مبنای حق تعیین سرنوشت نداشته است.

به اعتقاد آیت الله سید محمد باقر صدر ولایت تنها از آن خداست و انسان از سیادت و سلطه غیر خدا آزاد است و ولایت خداوند در جامعه بشری از دو طریق خلافت و نظارت، اعمال می‌شود. از سوی دیگر،

خداوند انسان را خلیفه خود بر زمین قرار داده است و اداره جامعه انسانی و ریاست و تدبیر امور نیز از شؤون خلافت الاهی انسان است.

به باور ایشان حکومت انسان در زمین دوره‌های مختلفی را سپری کرده است. در دوران وحدت اولیه که اختلاف میان بشر شکل نگرفته بود، حق حاکمیت و استخلاف برای آحاد انسان‌ها بود. در مرحله بعد که پیامبران ظهور می‌کنند، خلافت حق پیامبران گردید که شاهدان و ناظران بر مردم بودند و دارای مقام عصمت می‌باشند. در عصر حضور ائمه معصومین (ع) نیز دو خط خلافت انسان بر زمین و نظارت و گواهی بر رفتار انسان‌ها، حق الاهی آنان است؛ در عصر غیبت این دو خط از هم جدا می‌شود و خلافت و حاکمیت حق انسان می‌شود و آحاد انسانی حق اداره خود و جامعه خویش را دارد. اما چون مردم موظف به عمل به شرع و دین هستند، نظارت فقها ضرورت می‌یابد و سرانجام در آخرین مرحله، حاکمیت امام زمان (ع) است که دو خط خلافت و نظارت، بار دیگر یکی می‌شود و در شخص امام معصوم (ع) جمع می‌گردد.

ایشان به استناد آیه **﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾**^۱ بر این باور است که خداوند در زمان غیبت، مردم را صاحبان اصلی حکومت قرار داده و ولایت بر اداره جامعه را به ایشان سپرده است و با استناد به آیه **﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾**^۲ معتقد است که آحاد مردم در امر ولایت، با یکدیگر مساوی هستند و تنها راه رجحان رأی برخی بر برخی دیگر، رأی اکثریت

۱. سوره شوری، آیه ۳۸.

۲. سوره توبه، آیه ۷۱.

می‌باشد. البته مردم می‌بایست بر اساس قوانین اسلامی زندگی کنند و به همین جهت حکومت مردم باید مورد تأیید فقیه باشد.^۱

از سخنان ایشان نیز به روشنی می‌توان فهمید که او نیز در صدد یافتن اعتبار برای آرای مردم بر مبنای مشروعیت دینی است. از این رو، این اعتبار را فقط در عصری ثابت می‌داند که دسترسی به حجت‌های الهی ممکن نیست و خداوند خلافت و حاکمیت را به آحاد انسان‌ها سپرده است.

به باور آیت الله محمد هادی معرفت، تعیین حاکم از سوی خداوند به دو گونه است؛ یا به تنصیب است، یعنی شخص حاکم به نص الاهی تعیین شده است که در مورد انبیاء و ائمه (ع) این گونه است؛ و یا به توصیف می‌باشد، یعنی اوصافی برای حاکم بیان شده که تطبیق این اوصاف بر عهده مردم است. در مورد فقها در عصر غیبت این گونه عمل شده است. پس می‌توان گفت که «توصیف» راه میانه‌ای است بین انتصاب و انتخاب. نه کاملاً انتصاب است که مردم هیچ نقشی در آن نداشته باشند، و نه به طور مطلق به انتخاب مردم واگذار شده است. پس بیان اوصاف از سوی خداوند است و جستجو برای یافتن کسی که دارای این اوصاف است، به مردم واگذار شده است.^۲

ایشان نیز نقش مردم در تعیین حاکم را در حدی جایز می‌داند که شریعت مجاز دانسته است و مراجعه به آرای عمومی را بر پایه مبنای مشروعیت دینی پذیرفته است و توجهی به مبنای حق تعیین سرنواشت

۱. صدر، الاسلام يقود الحياة، ص ۱۶۰؛ صدر، خلافة الانسان، ص ۳۸.

۲. معرفت، ولایة الفقیه ابعادها و حدودها، ص ۱۳۰.

نداشته است.

آیت الله حسین مظاهری، حکومت و ولایت معصومین (ع) و فقیه جامع الشرایط را از جانب خداوند و به نصب الاهی می‌داند، ولی میان این دو فرق می‌نهد و ولایت معصوم (ع) را ذاتی دانسته و هیچ نقشی برای خواست مردم در فعلیت یافتن ولایت آنان قائل نیست. اما فعلیت ولایت فقیه به انتخاب مردم است؛ زیرا مردم می‌توانند گروهی از فقها را انتخاب کرده تا آنان ولی فقیه را برگزینند.^۱ پس به نظر ایشان هم مراجعه به آرای عمومی، محدود است به مواردی که تخییر شرعی وجود دارد.

به باور آیت الله فاضل صفار نیز اگر نص بر ولایت کسی باشد، جایگاهی برای انتخاب مردم نیست؛ چنان که در مورد ولایت پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) هیچ حق انتخابی برای مردم نیست و مردم موظف به تبعیت هستند. بیعت در عصر معصومین (ع) نیز معنایی جز اظهار تسلیم و انقیاد ندارد.^۲

در زمان غیبت، مشروعیت حاکم به دو امر است: نخست، ولایت فقیه جامع الشرایط؛ و دوم، رضایت مردم. شرط دوم از ادله فراوان به دست می‌آید؛ زیرا حکومت اقتضای تصرف در شئون مختلف مالی و جانی مردم را دارد و اصل اولی، عدم جواز تصرف در شئون مردم بدون رضایت آنان است. سپس ایشان به ادله مختلف عقلی و نقلی برای اثبات مدعای خود استدلال کرده است.^۳ از جمله ادله ایشان، نصوص مربوط به

۱. مظاهری، ولایة الفقیه و الحکومة الاسلامیة، ج ۱، ص ۳۲۶.

۲. صفار، فقه الدولة و الحکومة الاسلامیة، ج ۱، ص ۴۵۲.

۳. همان، ص ۴۵۳ - ۴۷۶.

شورا است. او در ضمن بررسی این ادله، بار دیگر تأکید می‌کند که با وجود نص بر تعیین حاکم، شورا معنایی ندارد؛ زیرا اجتهاد در مقابل نص مردود است.^۱

عدم اعتبار حق انتخاب برای مردم در عصر حضور پیامبران و امامان معصوم (ع) در کلام این گروه از فقیهان - در کنار قراین دیگر - گواه بر این است که آن‌ها توجهی به مبنای حق تعیین سرنوشت نداشته و در پی اثبات اعتبار رأی مردم بر اساس مشروعیت دینی بوده‌اند.

آیت الله مهدی حائری یزدی نظریه وکالت را طرح کرده است. نظریه او با نظریات سایر فقها تفاوت اساسی دارد. او معتقد است مردم نسبت به کشور و امور مربوط به آن مالکیت مشاع دارند. از این رو برای برخی تصرفات در ملک خود به شخص یا اشخاصی به عنوان زامدار «وکالت» می‌دهند و در این جهت فرقی میان عصر معصومان (ع) با غیر آن نیست. به نظر ایشان در اسلام برای شخص خاصی مانند معصوم (ع) یا صنف خاصی مانند فقها، تشریح ولایت سیاسی نشده است.^۲

این نظریه نیز به روشنی در صدد طرح مشروعیت عقلی یا عقلایی برای آرای عمومی و اثبات تخییر شرعی در انتخاب حاکم است. در حالی که حق تعیین سرنوشت مربوط به مرحله بعد از باید و نبایدهای عقلی یا شرعی است و با تنصیص حاکم از سوی خداوند نیز سازگار است.

دکتر عبدالکریم سروش در برخی آثار خود، اعتبار آرای عمومی را از طریق «حق نظارت» برای مردم ثابت می‌کند. به باور او چون حاکم

۱. همان.

۲. حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۱۳۴، ۲۰۹.

جایز الخطا است، پس نیاز به نهاد نظارتی دارد. این نهاد نظارتی نمی‌تواند از سوی حاکم باشد، زیرا نقض غرض خواهد بود. پس نهاد نظارتی، نهادی مردمی است و لازمهٔ حق نظارت، حق عزل کردن است، و لازمهٔ حق عزل کردن حق نصب می‌باشد.^۱ استدلال او نیز شامل حاکمیت معصومان (ع) نمی‌شود و در آن از مبنای حق تعیین سرنوشت خبری نیست.

۲. شورا

بسیاری از فقیهان و اندیشمندان نوگرای مسلمان در طول ۱۵۰ سال گذشته آموزهٔ «شورا» در قرآن و سنت را به عنوان سازوکار مناسبی برای تحقق نظام پارلمانی که مبتنی بر مشارکت سیاسی مردم و تبعیت از رأی اکثریت می‌باشد، به کار گرفته‌اند. علاوه بر آیت الله نائینی^۲ و بعضی از فقهای معاصر که نظر آنها در استناد به ادله شورا برای اعتبار دادن به هم‌پرسی‌های رایج نقل شد، می‌توان از شخصیت‌هایی همچون رفاعهٔ طهطاوی (۱۲۹۰ق)، خیرالدین تونسلی (۱۸۹۹م)، سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۳۱۴ق)، رشید رضا (۱۳۵۴ق)، ابوالاعلی مودودی (۱۳۲۰ق) و مستشارالدوله (۱۳۱۳ق) که پیش از نائینی زیسته‌اند و شخصیت‌هایی مانند محمد مهدی شمس‌الدین، محمد حسن امین، راشد غنوشی و توفیق محمد شاولی که پس از او آمده‌اند، نام برد.^۳

بر اساس دیدگاه این گروه از اندیشمندان مسلمان، آموزه شورا در نصوص دینی دلالت بر مشروعیت مراجعه به آرای عمومی در

۱. سروش، مدارا و مدیریت، ص ۳۶۱.

۲. نائینی، تنبیه الامه، ص ۸۶.

۳. میر احمدی، اسلام و دموکراسی مشورتی، ص ۲۸۹ - ۴۰۸.

تصمیم‌گیری‌های جمعی دارد. اما به نظر می‌رسد آموزه شورا در لغت، فرهنگ و تاریخ اعراب قبل و بعد از اسلام و نیز در کتاب و سنت، ظرفیت پذیرش چنین قرائت نویی را ندارد؛ هرچند برخی معاصران چنین برداشتی را توجیه و تأیید کرده‌اند.^۱

فهم رایج و سنتی از شورا عبارت است از «رایزنی» و آگاهی از دیدگاه‌ها و استدلال‌های دیگران و انتخاب بهترین آن‌ها. به عبارت دیگر، هدف از مشورت «کشف حقیقت» است و مشورت با متخصصان و آگاهان در هر زمینه‌ای، می‌تواند راهکار مناسبی برای دستیابی به حقیقت باشد. بر این اساس بعضی از مفسران تصریح کرده‌اند، پیام شورا به معنای این آیه قرآن کریم نزدیک است که می‌فرماید: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»؛ کسانی که سخن را می‌شنوند و بهترین آن را پیروی می‌کنند.^۲

این دریافت از مشورت، علاوه بر سازگاری با ریشه لغوی آن که دلالت بر انتخاب و استخراج چیزی از میان چند چیز دارد،^۳ با ظواهر آیات و روایات نیز هماهنگ است و تاریخ و سیره نیز آن را تأیید می‌کند. این معنا فقط ناظر به ارائه راهکاری برای دستیابی به قول صواب از میان اقوال است و درباره شکل فردی یا جمعی تصمیم‌گیری ساکت است؛ اما اندیشمندان نوگرا بدون آن‌که این درک از مشاوره را انکار کنند، در صدد استخراج معنای «تصمیم‌گیری جمعی» از آن بوده‌اند تا

۱. سروش محلاتی، دین و دولت در اندیشه اسلامی. ص ۱۱۴؛ میراحمدی، اسلام و دموکراسی

مشورتی، ص ۲۸۹؛ جوان آراسته، مبانی حکومت اسلامی، ص ۷۶.

۲. طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۶۳.

۳. راغب، المفردات، ص ۴۶۹؛ مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۶، ص ۱۴۹.

بتوانند از آن به عنوان سازوکار مناسبی در جهت آشتی میان اسلام و دمکراسی استفاده کنند.

با توجه به تفاوت دو مفهوم «رایزنی» و «تصمیم‌گیری جمعی»، می‌توان ادعا کرد که نام‌گذاری مجلس قانون‌گذاری (Parliament) به «مجلس شورا» از عصر مشروطیت در ایران تا کنون، هرچند غلط نبوده، دقیق هم نبوده است؛ زیرا رکن اصلی این گونه مجالس، تصمیم‌گیری جمعی نمایندگان مردم بر پایه نظام اکثریت آرا است؛ در حالی که کلمه شورا خالی از چنین معنایی است و تنها به ویژگی گفت‌وگو و تبادل آرای نمایندگان اشعار دارد.

شاید به همین جهت، بیش‌تر کشورهای عربی از به کارگیری واژه «شورا» و مشتقات آن در نام مجالس قانون‌گذاری خود پرهیز کرده و از اسامی دیگری همچون «المجلس الوطنی»، «مجلس الأمة»، «مجلس النواب»، «مجلس الشعب»، «مجلس الاعیان» و «الجمعیة الوطنی» و مانند آن، استفاده کرده‌اند^۱ و در مقابل، برای گروه مشاوران مقامات عالی رتبه که حق تصمیم‌گیری مستقل ندارند و فقط دیدگاه‌های خود را در اختیار مسؤولان تصمیم‌گیرنده قرار می‌دهند، نام «مجلس مشورتی» را برگزیده‌اند.

مقصود از ادعای فوق، این نیست که مجلس قانون‌گذاری در نظام سیاسی اسلام، فاقد جایگاه موجه است؛ بلکه مقصود این است که آموزه شورا در اسلام نمی‌تواند توجیه دقیق و همه‌جانبه‌ای برای آن باشد، زیرا جایگاه مجلس قانون‌گذاری در دنیای امروز برخاسته از حق حاکمیت و قانون‌گذاری برای مردم است و آموزه شورا در اسلام ناظر به چنین حقی

۱. عطیة الله، القاموس السياسي ص ۱۱۳۴؛ بعلبکی، موسوعة المورد العربیة، ج ۲، ص ۱۰۹۰.

نیست.

یکی از معاصران با تفکیک میان "مشورت طریقی" که مقصود از آن کشف واقعیت است و "مشورت موضوعی" که مقصود از آن رعایت حقوق مشورت کنندگان است، کوشیده است ذیل قسم دوم، اعتبار رأی اکثریت را به اثبات برساند. او اگر چه در مشورت موضوعی به مبنای حق تعیین سرنوشت نزدیک شده است، اما چون مبنای حق تعیین سرنوشت را به درستی تبیین و تنقیح نکرده و نیز تلاش کرده این مبنا را بر آموزه شورا منطبق کند، به محذوراتی در تفسیر متون دینی در باره شورا گرفتار شده است؛ همچنین به همین دلیل در تفسیر آیات قرآن کریم در مذمت اکثریت نیز موفق نبوده است.^۱ پس از این تفسیر درست این آیات خواهد آمد.

۳. نتایج مبنای مشروعیت دینی

بر پایه آنچه گذشت می‌توان به این نتایج دست یافت:

اول: مبنای مشروعیت دینی به معنای تخییر شرعی مکلفان در انتخاب یکی از گزینه‌های پیش روی آنها است، در حالی که مبنای حق تعیین سرنوشت به معنای تخییر شرعی نیست، بلکه به معنای عدم جواز اجبار و اکراه مکلفان بر احکام الزامی عقل و شرع است.

دوم: مکلفان بر اساس مبنای مشروعیت دینی، هر گزینه‌ای را انتخاب کنند معصیت نکرده‌اند و در قیامت معاقب نخواهند بود، اما بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت، مردم مکلف‌اند گزینه‌ای را انتخاب کنند که مورد

۱. قاضی زاده، اعتبار رأی اکثریت، حکومت اسلامی، شماره ۶، ص ۱۴۹.

تایید عقل و شرع است و اگر انتخابی غیر آن داشته باشند معصیت کرده و معاقب خواهند بود.

سوم: گستره اعتبار رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی بنابر مبنای مشروعیت دینی متوقف بر دلالت ادله شرعی مورد استدلال است. از این رو، به نظر همه کسانی که این مبنا پذیرفته‌اند رأی اکثریت در انتخاب محرّمات شرعی اعتبار ندارد و به نظر بیشتر آنان اطلاق ادله در این مبنا شامل تعیین حاکمیت سیاسی در عصر حضور معصومان (ع) نمی‌شود، اما گستره اعتبار رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی بنابر مبنای حق تعیین سرنوشت، به هیچ وجه تخصیص نمی‌خورد و شامل انتخاب محرّمات شرعی نیز می‌شود. بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت اگر بیشتر مردم در عصر حضور معصومان (ع) از انتخاب امام معصوم (ع) برای حاکمیت سیاسی سر باز زنند و با شخص دیگری بیعت کنند، رأی آنان معتبر است و بر رأی کسانی که امام معصوم (ع) را برگزیده‌اند مقدم است. پیش از این گذشت که اعتبار در اینجا به معنای حقایق نیست و کسانی که غیر معصوم را برگزیده‌اند معصیت کرده و معاقب خواهند بود. بلکه اعتبار به معنای این است که رأی آنها «داور نهایی» در موارد اختلاف میان مردم است و بر اساس آن عمل خواهد شد و کسی نمی‌تواند با آن مخالفت کند.

پس مراجعه به آرای عمومی را می‌توان بر مبنای مشروعیت دینی ثابت کرد، اما بر اساس این مبنا موارد محدودی از مراجعه به آرای عمومی ثابت می‌شود و موارد بسیار دیگر قابل توجیه نیست؛ از جمله آنها مراجعه به آرای عمومی در مواردی است که تخییر شرعی وجود

ندارد و مردم مکلف به یکی از گزینه‌های پیش رو هستند و شرعا حق ندارند گزینه دیگری را انتخاب کنند.

چهارم: مشروعیت دینی نمی‌تواند داور نهایی برای حل اختلاف میان مردم باشد؛ زیرا گاهی در تشخیص مشروعیت دینی اختلاف نظر می‌باشد و داور نهایی باید واقعیتهای عینی، روشن و غیر قابل اختلاف باشد.

مبنای چهارم: مصلحت

بر اساس این دیدگاه، چون برقراری حکومت و اداره آن نیازمند رضایت عامه است پس به آرای آنان مراجعه می‌شود؛ زیرا حکومتی که مبتنی بر آرای عمومی نباشد یا شکل نخواهد گرفت و یا اگر تشکیل شود در اداره درست جامعه، ناتوان خواهد بود.

از لابه‌لای سخنان برخی از مدافعان مراجعه به آرای عمومی و اعتبار رأی اکثریت، به دست می‌آید که مبنای آنان در اعتبار رأی اکثریت، «مصلحت» در اداره امور جامعه است. به نظر آنها حاکمان جامعه در صورتی می‌توانند جامعه را به درستی اداره کنند که آحاد مردم از آنان و تصمیماتشان راضی باشند. در این صورت است که رابطه حکومت با مردم به صلاح می‌گراید و حاکم در اداره جامعه بسط ید یافته است و زمینه برای اجرای بهتر فرمان و قانون حکومتی فراهم می‌شود. بدیهی است که نفرت میان حاکم و رعیت به صلاح هیچ‌یک نیست. پس کسانی که از رضایت عمومی به عنوان مقدمه بسط ید حاکم یاد می‌کنند و به همین جهت رضایت عمومی را لازم می‌شمارند، به همین مبنا نظر دارند.

۱. گزارشی از موافقان مبنای مصلحت

شهید اول (۷۳۴ - ۷۸۶ ق) رضایت مردم از حاکم را مقدمه نیل جامعه به خیر و صلاح می‌داند. او سه مورد برای جواز عزل حاکم ذکر می‌کند: نخست هنگامی است که امام معصوم (ع) در لیاقت حاکم به تردید افتد؛ مورد دوم، جایی است که شخصی کامل‌تر از او برای حکومت وجود داشته باشد؛ و مورد سوم، هنگامی است که مردم از او بیزار و نسبت به دیگری مطیع و منقاد باشند، هرچند آن شخص دیگر کامل‌تر از او نباشد.

سپس او فرض دیگری را طرح می‌کند و آن این است که مردم از حاکمی ناراضی و به حکومت شخص دیگری راضی باشند اما شخص دوم، شرایط اولیه حاکمیت بر مردم را نداشته باشد. به نظر شهید در این صورت نمی‌توان حاکمی را که مردم از او بیزار هستند برای حکومت کسی که شرایط حکومت را ندارد، عزل کرد؛ زیرا نصب حاکم برای مصلحت مردم است و هر چه مصلحت بیشتر باشد شایسته‌تر است و حکومت کسی که شرایط اولیه را ندارد، خلاف مصلحت است.^۱

ابن فهد حلی (۷۵۷ - ۸۴۱ ق) نیز کلامی در این باره دارد. شخص ناشناسی از او چنین می‌پرسد: کسی بدون رضایت مردم بر آنان حکومت می‌کند و قصدش از حکومت بر مردم اجرای عدالت است و حکومت بر مردم و برپایی عدالت نیز جز با ایجاد هیبت و ترس در دل‌های مردم به دست نمی‌آید. همه قصد او اصلاح دین و دنیای مردم است و گمانش بر این است که اگر او بر مردم حکومت نکند، فساد بزرگی به او و مردم

۱. شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۴۰۵.

خواهد رسید. اگر مردم دارای حاکم عادل باشد به سعادت نزدیک تر و از فساد دورتر خواهند بود. بخشی از اموال مردم را می‌گیرد تا ضرر بیشتری را از آن‌ها دور سازد و آن‌ها را با زدن، دشنام و تبعید، ادب می‌کند. آیا انجام این کارها سزاوارتر است یا ترک آن‌ها با این که می‌داند با انجام این گونه کارها به خود و دیگران ضرر می‌رساند ... ؟

ابن فهد در پاسخ می‌گوید: اولاً حکومت بر جماعتی از مردم بدون رضایت آن‌ها جایز نیست، مگر این که امام معصوم (ع) حاکم را تعیین کرده باشد و بدون آن قطعاً چنین حکومتی جایز نخواهد بود. ثانیاً اگر انسان دید که حکومت بر مردم دارای مصلحتی برای آن‌ها است، ولی او برای بقای حاکمیت خود نیازمند ضرب و شتم مردم و اخذ اموال ایشان می‌باشد و در عین حال سودی که مردم در نهایت می‌برند بیش از ضرری است که متحمل می‌شوند و ضرری که در ترک این حکومت متوجه مردم می‌شود، بیش از ضرری است که در ضرب و شتم آن وجود دارد، در این صورت نیز حکومت بر مردم جایز نیست و کسی که به چنین بهانه‌ای بر مردم حکومت می‌کند، مانند شمعی است که برای مردم نورافشانی می‌کند ولی خود را می‌سوزاند؛ پس ترک آن سزاوارتر است...^۱

از این پرسش و پاسخ فهمیده می‌شود که مبنای سؤال‌کننده و پاسخ‌دهنده در کسب یا عدم کسب رضایت مردم، مصلحت جامعه و مصلحت شخص حاکم است. با این تفاوت که به نظر ابن فهد درست نیست که حاکم برای حفظ مصلحت جامعه، خلاف مصلحت شخصی خویش عمل کند.

۲. نتایج مبنای مصلحت

اگر مبنای مراجعه به آرای عمومی، مصلحت جامعه باشد این نتایج به دست می‌آید:

اول: بر اساس این مبنا، مراجعه به آرای عمومی و تبعیت از رأی اکثریت هنگامی ضرورت می‌یابد که حاکم به علت مخالفت مردم، در تشکیل یا بقای حکومت یا اجرای منویات خود با مشکل لاینحل مواجه شود. اما اگر حاکم به هر طریق بتواند حکومت خویش را بر خلاف رأی اکثریت، تأسیس کند یا آن را استمرار دهد و تصمیمات خود را به اجرا گذارد، مصلحت در تبعیت از رأی اکثریت، ضرورت خود را از دست داده و یا منتفی می‌شود. پس این مبنا - بر خلاف مبنای حق تعیین سرنوشت - نمی‌تواند بسیاری از موارد مراجعه به آرای عمومی در تصمیم‌گیری‌های جمعی در جامعه امروز را توجیه کند.

دوم: میزان رضایت یا نارضایتی مردم از حکومت، نقش مهمی در وجود مصلحت و ضرورت آن دارد. چه بسا به نظر حاکمان، نارضایتی خفیف اکثریت جامعه از آن‌ها و ادامه حکومتشان و نیز از برخی از تصمیم‌های ایشان، ضررش کمتر از حذف آنان از صحنه حاکمیت و واگذاری حکومت به دیگران باشد. در این صورت، حاکمان که دغدغه مصلحت جامعه را دارند ترجیح خواهند داد که بر خلاف رأی اکثریت مردم بر آنان حکومت کنند. بدیهی است که برخی از حاکمان ممکن است به این نتیجه برسند که نارضایتی شدید مردم از آنان نیز ضررش کمتر از برکناری آنان از حکومت است؛ در این صورت حکومت‌های مستبد شکل خواهد گرفت که شیوه‌های استبدادی خود را مقدمه نیل

مردم به صلاح می‌دانند.

به عبارت دیگر، مصلحت در اداره جامعه منحصر در رضایت عامه نیست، بلکه عوامل متعدد دیگری در آن نقش دارد و تصمیم‌گیرندگان برای جامعه باید همه این عوامل را مد نظر قرار دهند و ممکن است آنان در نهایت به این نتیجه برسند که عوامل دیگر، نقش مهم‌تری در مصالح جامعه دارند. از این رو رضایت عامه را باید قربانی عوامل مهم‌تر کرد. این نکته از کلام شهید اول نیز قابل برداشت است. او حاکم دارای شرایط حکومت و فاقد پشتوانه مردمی را بر حاکم فاقد شرایط حکومت و دارای پشتوانه مردمی ترجیح می‌دهد؛ زیرا به نظر او حکومت حاکم فاقد شرایط، به هیچ وجه به صلاح جامعه نیست.

سوم: در این مبنا - بر خلاف مبناي حق تعیین سرنوشت - مردم تصمیم‌گیرندگان در حاکمیت نیستند، بلکه تصمیم‌گیرندگان، فرد یا افراد خاصی هستند که برای فعلیت یافتن حکومت و استمرار آن نیازمند رضایت عمومی می‌باشند.

چهارم: وجود مصلحت نمی‌تواند به عنوان داور نهایی برای حل اختلاف میان مردم طرح شود؛ زیرا در تشخیص مصلحت اختلاف نظر است و داور نهایی باید حقیقتی روشن و غیر قابل اختلاف باشد.

مبنای پنجم: مقبولیت

آیت الله محمد تقی مصباح یزدی، آرای عمومی و رضایت مردم را شرط مشروعیت حکومت نمی‌داند، بلکه شرط تحقق و عینیت یافتن حکومت می‌داند. او از این کارکرد آرای عمومی و رأی اکثریت، به «مقبولیت» یاد می‌کند. او در آثار مختلف خود به تبیین این نظریه پرداخته

است.^۱

به نظر وی مشروعیت حکومت در عصر امامان معصوم (ع) و عصر غیبت فقط از جانب خداوند است و رأی مردم نقشی در مشروعیت بخشیدن به حکومت‌ها ندارد. پس هر حاکمی که منصوب از جانب خداوند نباشد، حکومتش مشروعیت ندارد. از این مشروعیت می‌توان به «قدرت قانونی» حکومت نیز تعبیر کرد. اما حکومت برای فعلیت یافتن علاوه بر قدرت قانونی، نیازمند «قدرت فیزیکی» نیز است که می‌توان از آن به «مقبولیت» یاد کرد.

در حکومت اسلامی همچون سایر حکومت‌های مردمی و بر خلاف حکومت‌های دیکتاتوری، مردم منبع قدرت حکومت هستند و اگر مردم حکومت را تأیید و یاری نکنند، هیچ گاه حکومت نمی‌تواند وظایف خویش را انجام دهد و به اهداف خود دست یابد. «پس بیعت و وفاداری مردم، شرط لازم برای حاکم اسلامی در انجام وظایف است».^۲

ایشان در پاسخ به این پرسش که اگر زمانی مقبولیت عامه حاکمیت فقیه از دست برود، وظیفه حاکم اسلامی چیست؟ می‌گوید: مقبولیت با مشروعیت تلازمی ندارد، مقبولیت فقط به حکومت دینی عینیت می‌بخشد؛ زیرا «شرط تحقق حکومت دینی، پذیرش مردم است». او برای عدم تشکیل حکومت مشروع به دلیل نبود مقبولیت، به ۲۵ سال خانه نشینی امام علی (ع) مثال زده است و برای از دست رفتن مقبولیت

۱. مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ج ۱، ص ۳۱۳؛ مصباح یزدی، پرسشها و پاسخها، ج ۲، ص ۱۶ - ۳۸.

۲. مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ج ۲، ص ۲۰۱.

حکومت مشروعی که با خواست مردم روی کار آمده، به صلح امام حسن (ع) مثال می‌زند.

آیت الله مصباح یزدی نه تنها دخالت رأی مردم را به طور مستقل در مشروعیت بخشیدن به حکومت مردود می‌داند، بلکه دخالت آن را با تلفیق نصب الاهی به طور جزء العله و نیز دخالت آن را به گونه شرطیت برای مشروعیت، رد می‌کند. به عبارت دیگر، در نظر ایشان عدم پذیرش مردم، حکومت مشروع را نامشروع نمی‌کند.

ظاهر غالب سخنان او این است که خواست مردم فقط نقش در تحقق عینی حکومت دارد. به عبارت دیگر، نظریه مقبولیت فقط از یک پدیده عینی و تکوینی خبر می‌دهد. علاوه بر آنچه از سخنان ایشان نقل شد، این فرازاها در آثار ایشان نیز گویای همین برداشت از نظریه مقبولیت است: «نقش مردم در دو جنبه قابل بررسی است: یکی در مشروعیت بخشیدن به حکومت اسلامی و دیگری در عینیت بخشیدن به آن»؛ «در تحقق حکومت پیامبر(ص) نقش اساسی از آن مردم بوده؛ یعنی آن حضرت با یک نیروی قهری حکومت خویش را بر مردم تحمیل نکرد، بلکه خود مسلمانان از جان و دل با پیامبر بیعت کرده، با رغبت حکومت نبوی را پذیرا شدند. کمکهای بی‌دریغ مردم بود که باعث تحکیم پایه‌های حکومت پیامبر (ص) گشت»؛ «نقش مردم در زمان غیبت فقط عینیت بخشیدن به حکومت است، نه مشروعیت بخشیدن به آن»؛^۱ «مردم هیچ مشروعیتی به حکومت فقیه نمی‌دهند رأی و رضایت آنان

باعث بوجود آمدن آن می‌شود»^۱.

بر اساس این تفسیر از نظریه مقبولیت که غالب سخنان آقای مصباح آن را تایید می‌کند، حق حاکمیت از جانب خداوند و شریعت است و خداوند حاکم را تعیین می‌کند، اما در عین حال برای تشکیل حکومت باید وسایل و ابزار لازم فراهم شود که مهم ترین آنها پذیرش و مقبولیت از سوی مردم است. در این فرض تشکیل حکومت و استمرار آن بدون رضایت مردم ناممکن یا دشوار است. او می‌گوید: «اگر مقبولیت حاکمیت ولی فقیه از دست برود، مشروعیتش از دست نمی‌رود، بلکه تحقق حاکمیت و پیاده شدن آن با مشکل مواجه می‌گردد»^۲. پس خواست عمومی و رضایت مردم در این تفسیر تنها جنبه ابزاری دارد.

نتیجه این دیدگاه این است که اگر اقلیتی در جامعه بتوانند قوه قاهره دیگری مانند نیروهای نظامی را جایگزین خواست عمومی کنند، تشکیل حکومت دینی با آن قوه قاهره نیز جایز بلکه واجب خواهد بود. آیت الله محمد مؤمن، به همین نتیجه اذعان دارد. به نظر او مقتضای اطلاق ادله ثبوت ولایت - همچون ادله وجوب اطاعت - این است که بیعت شرط ثبوت اصل ولایت معصومین (ع) و وجوب اطاعت آنان نیست، بلکه پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) ولی امر و واجب الاطاعه هستند و می‌توانند عهده دار اداره جامعه شوند؛ هرچند مسلمانان بیعت نکنند. به نظر ایشان بیعت مردم فقط موجب فعلیت بخشیدن و تحقق حاکمیت حجت‌های الهی است. از این رو، اگر حکومت الهی با مساعدت گروهی

۱. مصباح یزدی، پرسشها و پاسخها، ج ۲، ص ۱۶ - ۳۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۴.

فصل دوم: بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت ۱۰۱

از مومنان و بدون بیعت عمومی شکل گیرد نیازی به بیعت عمومی نخواهد بود.^۱

در عین حال در لابلای سخنان آیت الله مصباح یزدی فرازهایی دیده می‌شود که لازمه آنها تفسیری دیگر از این نظریه است. به عنوان مثال ایشان می‌گویند: «حاکم دینی حق استفاده از زور برای تحمیل حاکمیت خویش را ندارد»^۲ و یا می‌گویند: «ما شکل سوّمی از حکومت را می‌شناسیم که در آن مشروعیت، با آرای مردم به دست نمی‌آید، بلکه مشروعیت آن با حکم الهی است، در همان حال هیچگونه تحمیلی هم بر مردم وجود ندارد، زیرا توسّل به زور برای دستیابی به حکومت مورد نظر ما روا نیست».^۳ این فرازها گویای حکمی فقهی در نظریه مقبولیت هستند و آن عدم جواز تشکیل یا استمرار حکومت اسلامی بدون خواست و رضایت مردم است. بر اساس این فرازها، نظریه مقبولیت فقط إخبار از یک پدیده عینی و تکوینی نمی‌دهد، بلکه - همچنانکه شأن همه نظریات فقهی و حقوقی است - در صدد تبیین یک گزاره انشائی و دستوری است.

تفسیر اول از نظریه مقبولیت گرفتار این اشکال اساسی است که این نظریه به پرسش اصلی درباره اعتبار و عدم اعتبار رأی اکثریت و خواست عمومی در حوزه فقه سیاسی پاسخ نمی‌دهد. نظریه مقبولیت بر اساس این تفسیر ناظر به إخبار و گزارش از یک پدیده عینی و خارجی است؛

۱. مؤمن، الولاية الیه الیه الاسلامیة او الحکومة الاسلامیة، ج ۱، ص ۲۳۰ - ۲۳۳.

۲. مصباح یزدی، پرسشها و پاسخها، ج ۲، ص ۳۴.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۱.

در حالی که نظریات در دو دانش فقه و حقوق متکفل تبیین پدیده‌های عینی و تکوینی نیستند، آنها باید در حوزه تشریح و قانون‌گذاری اظهار نظر کنند.

پرسش اصلی که این نظریه و سایر دیدگاه‌های فقهی باید به آن پاسخ دهند این است که تشکیل و استمرار حکومت بدون خواست اکثریت، شرعاً جایز است یا خیر؟ صاحبان این نظریه - خواسته یا ناخواسته - از پاسخ صریح آری یا خیر به این پرسش طفره می‌روند و به جای اینکه بگویند تشکیل و استمرار حکومت بدون خواست اکثریت، جایز است یا خیر، می‌گویند تشکیل و استمرار حکومت بدون خواست اکثریت، ممکن نیست یا با مشکل مواجه می‌شود. طرفداران نظریه مقبولیت باید این نظریه را از ابهام خارج کنند و به صراحت پاسخ به پرسش اصلی دهند.

به نظر می‌رسد عدم تفکیک روشن میان مبانی اعتبار رأی اکثریت موجب شکل‌گیری نظریه مقبولیت شده است. در این نظریه «مشروعیت» مترادف با نصب الهی انگاشته شده است. آیت الله مصباح یزدی می‌گوید: «معیار مشروعیت یک حکومت، حق الهی و امر اوست».^۱ هنگامی که مقصود از مشروعیت نصب الهی باشد به درستی به این نتیجه می‌رسیم که خواست و رضایت مردم هیچ نقشی در نصب الهی ندارد؛ همچنانکه امام علی بن ابی طالب (ع) دارای منصب جانشینی پیامبر (ص) است؛ خواه مردم راضی باشند یا راضی نباشند و خواه با او بیعت کنند یا بیعت نکنند.

آنچه در این نظریه مورد غفلت قرار گرفته، پاسخ به این پرسش است

که آیا خداوند تشکیل و تأسیس حکومت منصوب و مطلوب از جانب خود را متوقف بر شرط رضایت مردم کرده است یا خیر؟ به عبارت دیگر، اگر چه خواست مردم در نصب الهی نقش ندارد و عدم رضایت مردم موجب نمی‌شود که منصوب از جانب خداوند فاقد مرتبه نصب الهی شود، اما آیا خواست مردم در مرحله "برپایی" حکومت منصوب الهی نقش دارد یا خیر؟ براساس مبنای حق تعیین سرنوشت، خواست مردم در مرحله برپایی و حفظ حکومت اسلامی نقش دارد و تشکیل و استمرار حکومت بدون خواست مردم نامشروع است.

پس اگر مراد از «مشروعیت» همان معنای متبادر فقهی؛ یعنی «جواز شرعی»^۱ باشد - نه نصب الهی - در این صورت با اثبات مبنای حق تعیین سرنوشت به سهولت می‌توان گفت که تشکیل و استمرار هر حکومتی - حتی حکومت معصومان (ع) - بدون خواست عمومی مردم جایز نیست و فاقد مشروعیت است و خواست مردم به شکل جزءالعلیه در مشروعیت نقش دارد.

نتیجه مبنای مقبولیت

نظریه مقبولیت بنا بر تفسیر اول، ظرفیت تأسیس و حفظ حکومت‌های دیکتاتوری را دارد، زیرا در این نظریه، مردم هیچ نقشی در مشروعیت حکومت ندارند و فقط ابزاری برای تشکیل و استمرار حکومت هستند. نتیجه بدیهی این دیدگاه این خواهد بود که اگر حکومتی که دارای مرتبه نصب الهی است بتواند با ابزار دیگری غیر از خواست مردم، خود را

۱. جواز به معنای اعم که شامل اباحه و وجوب می‌شود.

برپا ننگه دارد - مانند بسیاری از حکومت‌های دیکتاتوری که در طول تاریخ تشکیل شده و سالها و بلکه قرن‌های متمادی به بقا خود ادامه داده‌اند - خللی به مشروعیت او وارد نمی‌شود و تأسیس و حفظ چنین حکومتی نه تنها حرمت شرعی ندارد، بلکه واجب است.

نظریه مقبولیت بنابر تفسیر دوم با نظریه حق تعیین سرنوشت یکسان می‌شود، زیرا معنای این نظریه این خواهد بود که حکومت دینی و الهی از سوی خداوند تعیین می‌شود، اما نباید این حکومت را به مردم تحمیل کرد و مردم خود باید حکومت الهی را انتخاب کنند.

جمع بندی

بررسی اعتبار رضایت عمومی و رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی می‌تواند دارای مبانی مختلفی باشد. حق تعیین سرنوشت، کشف حقیقت، مشروعیت دینی، مصلحت و مقبولیت، از جمله این مبانی هستند. این مبانی نظریات متقابلی نیستند که یکدیگر را نفی کنند، بلکه زوایا و ابعاد مختلفی هستند که می‌توان اعتبار رأی اکثریت را بر پایه هر یک از آنها مورد سنجش قرار داد. در نتیجه رأی اکثریت بر پایه برخی از این مبانی فاقد اعتبار خواهد بود و بر پایه مبنایی دیگر معتبر می‌باشد، و نیز بر پایه قسم سوم از این مبانی گاهی معتبر است و گاهی معتبر نیست. عدم توجه صاحب نظران به مبانی مختلف - خصوصاً مبنای حق تعیین سرنوشت - موجب شده که آنان فقط از یک زاویه به رأی اکثریت نظر کنند و توجهی به زوایای دیگر آن نداشته باشند و در نهایت به قضاوتی ناصواب برسند.

فصل دوم: بررسی عقلی مبانی اعتبار رأی اکثریت ۱۰۵

در این میان، تنها مبنای استواری که می‌توان بر اساس آن، اعتبار رأی اکثریت را در همه حوزه‌های تصمیم‌گیری جمعی ثابت کرد، مبنای «حق تعیین سرنوشت» است. با سایر مبانی یا هیچ‌گونه اعتباری برای رأی اکثریت ثابت نمی‌شود و یا اعتبار آن در حوزه محدودی از تصمیم‌گیری‌های جمعی احراز می‌شود.

اعتبار رأی اکثریت علاوه بر تامین حق آحاد مردم بر سرنوشت خود، دارای کارکرد دیگری نیز می‌باشد. رأی اکثریت با توجه به وضوح و شفافیت ذاتی آن و نیز اطلاقی که بر اساس مبنای حق تعیین سرنوشت کسب کرده، می‌تواند به عنوان «داور نهایی» در همه موارد اختلاف در تصمیم‌گیری‌های جمعی قرار گیرد و بدین ترتیب، نظم اجتماعی و آزادی اراده برای انسان‌ها که دو خواسته بزرگ عقل و شرع می‌باشند و مقدمه ضروری رشد و بالندگی فرد و جامعه هستند، تأمین شود.

به نظر می‌رسد فقه سیاسی راه درازی را در پی دارد و هنوز در آغاز راه است. کم توجهی فقیهان به فقه سیاسی در طول تاریخ، موجب شده بسیاری از مفاهیم دانش سیاسی در آن به درستی تبیین نگردد. به گمان نگارنده، اجباری نبودن دین و احترام به حق انتخاب انسان‌ها که مورد تأکید قرآن کریم و سنت معصومان (ع) است، اجمالاً مورد قبول بسیاری از فقیهان و عالمان دینی است؛^۱ ولی تطبیق این باور بر مقوله مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت، مورد غفلت بوده است و دموکراسی و ترجیح رأی اکثریت غالباً با توجه به مبنای کشف حقیقت و مشروعیت

۱. در فصل بعد ضمن بررسی دیدگاه عالمان دینی در باره آیه شریفه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾

به این موضوع خواهیم پرداخت.

۱۰۶..... اعتبار عقلی و شرعی رأی اکثریت

دینی، سنجیده شده است. از این رو، اعتبار رأی اکثریت یا اطلاق آن، مورد انکار یا تردید قرار گرفته است؛ خصوصاً که مراجعه به آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت در دنیای امروز، دستاوردی است که از دنیای غرب به ارمغان آمده است و عالمان دینی غالباً نسبت به دستاوردهای غربیان سوء ظن داشته و دارند و بالاخص که مبانی دموکراسی و مراجعه به آرای عمومی در نزد بسیاری از متفکران غربی بر نسبی‌گرایی فلسفی استوار است.

فصل سوم

رأی اکثریت در قرآن کریم

رأی اکثریت در فصل قبل بر پایه مبانی مختلف مورد ارزیابی قرار گرفت و در نهایت با اثبات عقلی مبنای حق تعیین سرنوشت، اعتبار رأی اکثریت در حوزه تصمیم‌گیری‌های جمعی به اثبات رسید. در این فصل، اعتبار رأی اکثریت از نگاه قرآن کریم مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت روشن می‌شود که قرآن کریم نیز بر پایه مبانی مختلف در باره رأی اکثریت، نظرات مختلفی ابراز داشته است. عدم توجه بسیاری از مفسران و صاحب نظران به تعدد مبانی، موجب شده که در تشخیص دیدگاه قرآن کریم به نتایج نادرست برسند. اجمالاً می‌توان گفت که از دیدگاه قرآن کریم، رأی اکثریت بر مبنای کشف حقیقت فاقد اعتبار است، اما بر مبنای حق تعیین سرنوشت معتبر است. این مدعا طی مباحث آتی در این فصل اثبات خواهد شد.

۱. دلایل قرآنی عدم اعتبار رأی اکثریت

دو گروه بر این باورند که اسلام با تکیه بر رأی اکثریت در تصمیم‌گیری‌های جمعی مخالف است. نخست گروهی از عالمان دینی و

دوم گروهی از روشنفکران غیر دینی. گروه اول در ناسازگاری اسلام با حاکمیت رأی اکثریت، جانب اسلام را می گیرند و حاکمیت رأی اکثریت را باطل می شمارند و گروه دوم حاکمیت رأی اکثریت را بر می گزینند و اسلام را رها می کنند. اما هر دو گروه در ادعای ناسازگاری اسلام با اعتبار رأی اکثریت هم نظر می باشند. دلایل هر دو گروه نیز در این ادعا، کم و بیش مانند یکدیگر است. یکی از مهم ترین ادله این دو گروه برخی از آیات قرآن کریم است.

دلیل اول

آنچه در اولین مواجهه با قرآن کریم در رابطه با اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت بیشترین نمود را دارد، مذمت شدید و فراوان قرآن نسبت به اکثریت انسان ها است. این نکته بسیاری را به این نتیجه رسانده که قرآن کریم به شدت با اعتبار رأی اکثریت مخالف است.

قرآن کریم در موارد فراوان اکثریت مردم را در باور و رفتار مذمت کرده است. خداوند در بیش از شصت آیه بیشتر مردم یا بیشتر گروه خاصی از مردم را به نادانی،^۱ بی عقلی،^۲ بی ایمانی،^۳

۱. سوره اعراف، آیات ۱۳۱، ۱۸۷؛ سوره یوسف، آیات ۲۱، ۴۰، ۶۸؛ سوره نحل، آیات ۳۸، ۵۷، ۱۰۱؛ سوره روم، آیات ۶، ۳۰؛ سوره سبأ، آیات ۲۸، ۳۶؛ سوره غافر، آیه ۵۷؛ سوره جاثیه، آیه ۲۶؛ سوره انعام، آیات ۳۷، ۱۱۱؛ سوره انفال، آیه ۳۴؛ سوره یونس، آیه ۵۵؛ سوره قصص، آیه ۱۳، ۵۷؛ سوره زمر، آیه ۴۹؛ سوره دخان، آیه ۳۹؛ سوره طور، آیه ۴۷؛ سوره انبیاء، آیه ۲۴؛ سوره نمل، آیه ۶۱؛ سوره لقمان، آیه ۲۵؛ سوره زمر، آیه ۲۵.
۲. سوره مائده، آیه ۱۰۳؛ سوره عنکبوت، آیه ۶۳؛ سوره حجرات، آیه ۴.
۳. سوره هود، آیه ۱۷؛ سوره رعد، آیه ۱؛ سوره غافر، آیه ۵۹؛ سوره یوسف، آیه ۱۰۳؛ سوره یس، آیه ۷؛ سوره بقره، آیه ۱۰۰؛ سوره شعراء، آیات ۸، ۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۹۰.

فصل سوم: رأی اکثریت در قرآن کریم..... ۱۰۹

ناسپاسی،^۱ کفر،^۲ گمراهی،^۳ فسق،^۴ دروغ،^۵ اعراض از حق،^۶ و پیروی از ظن،^۷ توصیف کرده است.

برخی از این آیات بدین قرار می باشند: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۸، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۹، ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾^{۱۰}، ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^{۱۱}، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^{۱۲}، ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾^{۱۳}، ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾^{۱۴}، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾^{۱۵}، ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾^{۱۶}، ﴿فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا

۱. سوره، بقره، آیه ۲۴۳؛ سوره یوسف، آیه ۳۸؛ سوره غافر، آیه ۶۱؛ سوره اعراف، آیه ۱۷؛ سوره یونس، آیه ۶۰؛ سوره نمل، آیه ۷۳؛ سوره یوسف، آیه ۱۰۶؛ سوره روم، آیه ۴۲.
۲. سوره اسراء، آیه ۸۹؛ سوره فرقان، آیه ۵۰؛ سوره نحل، آیه ۸۳.
۳. سوره فرقان، آیه ۴۴.
۴. سوره مائده، آیه ۲۹؛ سوره اعراف، آیه ۱۰۲؛ سوره آل عمران، آیه ۱۱۰؛ سوره توبه، آیه ۸.
۵. سوره عنکبوت، آیه ۶۳.
۶. سوره انبیاء، آیه ۲۴؛ سوره فصلت، آیه ۴.
۷. سوره یونس، آیه ۳۶.
۸. سوره اعراف، آیه ۱۸۷؛ سوره یوسف، آیات ۲۱، ۴۰، ۶۷؛ سوره نحل، آیه ۳۸؛ سوره روم، آیات ۶، ۳۰؛ سوره سبأ، آیه ۳۶؛ سوره غافر، آیه ۵۷؛ سوره جاثیه، آیه ۲۶.
۹. سوره انعام، آیه ۳۷؛ سوره انفال، آیه ۳۴؛ سوره یونس، آیه ۵۵؛ سوره قصص، آیات ۱۳، ۵۷؛ سوره زمر، آیه ۴۹؛ سوره دخان، آیه ۳۹؛ سوره طور، آیه ۴۷.
۱۰. سوره انبیاء، آیه ۲۴.
۱۱. سوره مائده، آیه ۱۰۴؛ سوره عنکبوت، آیه ۶۳؛ سوره حجرات، آیه ۴.
۱۲. سوره هود، آیه ۱۷؛ سوره رعد، آیه ۱؛ سوره غافر، آیه ۵۹.
۱۳. سوره یوسف، آیه ۱۰۳.
۱۴. سوره شعراء، آیات ۸، ۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۹۰.
۱۵. سوره بقره، آیه ۲۴۳؛ سوره یوسف، آیه ۳۸؛ سوره غافر، آیه ۶۱.
۱۶. سوره یوسف، آیه ۱۰۶.

كُفُورًا،^۱ ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْلَمُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ
بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾،^۲ ﴿وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾^۳ و ﴿وَمَا يَتَّبِعُ
أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾^۴

در یک آیه به صراحت آمده است که بیشتر مردم از حقیقت بیزار هستند: «﴿لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَ لَكِنَّا أَكْثَرُكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾، ما حق را برای شما آوردیم ولی بیشتر شما از حق کراهت داشتید»^۵ علامه طباطبائی این آیه را گویای توصیه اسلام به پیروی از حق و مخالفت آن با پیروی از خواست اکثریت مردم می‌داند.^۶

یکی از مهم ترین آیاتی که مورد استدلال مخالفان اعتبار رأی اکثریت

است، آیه ۱۱۶ سوره انعام است:

﴿وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ
اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾

و اگر از بیشتر کسانی که در [این سر] زمین می‌باشند پیروی کنی، تو را از راه خدا گمراه می‌کنند. آنان جز از گمان [خود] پیروی نمی‌کنند و جز به حدس و تخمین نمی‌پردازند.

۱. سوره اسراء، آیه ۸۹؛ سوره فرقان، آیه ۵۰.

۲. سوره فرقان، آیه ۴۴.

۳. سوره اعراف، آیه ۱۰۲.

۴. سوره یوسف، آیه ۳۶.

۵. سوره زخرف، آیه ۷۸.

۶. طباطبائی، المیزان، ج ۴، ص ۱۰۳.

همه یا بعضی از این آیات مورد استدلال برخی از معاصران بر عدم اعتبار رأی اکثریت در همه پرسشی‌های رایج قرار گرفته است.^۱

اشکال اول

ممکن است برخی در مقام پاسخ به این دلیل ادعا کنند که بعضی از این آیات مربوط به قوم و گروه خاصی است^۲ و یا کلمه «اکثر» در آنها به ضمیر «هم» یا «کم» اضافه شده که مرجع ضمیر کافران و مشرکان می باشند.^۳ پس قرآن کریم اکثریت مردم را مذمت نکرده است، بلکه اکثریت گروه خاصی از مردم را مذمت کرده است. به همین جهت نمی توان عدم اعتبار رأی اکثریت مردم را از قرآن کریم نتیجه گرفت.

این پاسخ دو اشکال دارد. نخست آن که این پاسخ نمی تواند جواب گوی آن دسته از آیات باشد که در آنها مذمت اکثریت مربوط به گروه خاصی نیست، مانند آیه‌ای که کلمه «اکثر» در آنها به «الناس» اضافه شده است.^۴ این گروه از آیات، اکثریت همه انسان‌ها را مذمت کرده است.

۱. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۲۸۱؛ ج ۵، ص ۴۱۵؛ نجفی خمینی، تفسیر آسان، ج ۱۳، ص ۳۵۶؛ تهرانی، ولایة الفقیه فی حکومت الإسلام، ج ۳، ص ۱۸۳؛ خلخالی، الحاکمیه فی الإسلام، ص ۱۱۱؛ مدرسی، اکثریت در نگاه قرآن، نشریه فرهنگ کوثر، شماره ۳۰، ص ۲۴ و ۲۵؛ میر علی، اعتبار رأی اکثریت از منظر فقه القرآن شیعیه، نشریه شیعیه شناسی، شماره ۳۳، ص ۱۵۵.

۲. سوره حجرات، آیه ۴؛ سوره آل عمران، آیه ۱۱۰.

۳. سوره نحل، آیه ۱۰۱؛ سوره انعام، آیات ۳۷، ۱۱۱؛ سوره انفال، آیه ۳۴؛ سوره قصص، آیه ۵۷؛ سوره طور، آیه ۴۷؛ سوره انبیاء، آیه ۲۴؛ سوره مائده، آیه ۱۰۳؛ سوره بقره، آیه ۱۰۰؛ سوره یونس، آیه ۶۰.

۴. سوره اعراف، آیه ۱۸۷؛ سوره یوسف، آیات ۲۱، ۴۰، ۳۸، ۶۸، ۱۰۳؛ سوره روم، آیات ۶، ۳۰؛ سوره سبأ، آیات ۲۸، ۳۶؛ سوره غافر، آیات ۵۷، ۵۹، ۶۱؛ سوره هود، آیه ۱۷؛ سوره رعد، آیه ۱؛ سوره یس، آیه ۷؛ سوره بقره، آیه ۲۴۳؛ سوره اسراء، آیه ۸۹؛ سوره فرقان، آیه ۵۰.

دوم آن که حتی اگر این دسته آیات مربوط به قوم خاص یا گروه خاصی از مردم، مانند مشرکان و کافران باشد و آن قوم یا گروه، اکثریت یک جامعه را تشکیل دهند، نتیجه این خواهد شد که اکثریت آن جامعه مورد مذمت قرآن کریم خواهند بود و در نتیجه رأی آن اکثریت نیز - بنابر ادعای استدلال کننده - در جامعه خودشان اعتباری نخواهد داشت و این با اعتبار رأی اکثریت در هر جامعه‌ای، منافات دارد.

اشکال دوم

با دقت در همه این آیات آشکار می‌شود که قرآن کریم اکثریت جامعه مورد خطاب خویش یا جامعه مسلمانان یا کل جامعه بشری و یا برخی از جوامع خاص را از نظر اعتقادی یا اخلاقی و یا رفتاری بر حق نمی‌داند و آنان را گرفتار انحرافات فکری و اعتقادی همچون نادانی، بی عقلی، بی ایمانی، شرک، کفر و گمراهی یا انحرافات رفتاری مانند فسق و دروغ می‌داند. این آیات به روشنی دلالت بر انحراف اکثریت جامعه از حقیقت دارد.

در یکی از آیات به وضوح بر این نکته تاکید شده که اکثر مردم از حق بیزارند و از آن کراهت دارند.^۱ پس قرآن در مقام تشخیص حقیقت، اکثریت جامعه را از اعتبار ساقط می‌داند و به عبارت دیگر، رأی اکثریت را بنا بر مبنای کشف حقیقت رد می‌کند و خبر از این می‌دهد که بیشتر مردم اهل اعتقاد و باور به حقیقت و عمل به آن نیستند پس رأی آنان نیز نمی‌تواند کاشف از حقیقت باشد.

به همین جهت کسانی که اعتبار رأی اکثریت را بنابر مبنای کشف

حقیقت مردود می‌دانند برای اثبات دیدگاه خود به این گروه از آیات استدلال کرده‌اند. این استدلال درست است و ما نیز هم نظر با آنان، هم اعتبار رأی اکثریت بنابر مبنای کشف حقیقت را مردود می‌دانیم و هم استدلال به این آیات را می‌پذیریم. اما روشن است که این آیات ارتباطی به حق تعیین سرنوشت مردم ندارد و نمی‌تواند اعتبار رأی اکثریت بنابر مبنای حق تعیین سرنوشت را مخدوش سازد. در این دیدگاه، اعتبار رأی اکثریت منوط به حق بودن اکثریت و رأی آنها نیست؛ بلکه رأی اکثریت مردم فارغ از این که پیرو حق یا باطل باشند بر رأی اقلیت مقدم است، زیرا مردم در انتخاب راه حق یا باطل و تعیین سرنوشت خویش آزاد هستند.

آیه ۱۱۶ سوره انعام که پیامبر اکرم (ص) را از اطاعت اکثریت مردمان روی زمین باز می‌دارد و چنین اطاعتی را موجب گمراهی می‌شمارد نیز در مقام داور میان حق و باطل است، زیرا سخن بر سر گمراهی از حق و گرفتاری در ضلالت است. پس این آیه نیز ربطی به اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت ندارد، زیرا عدم اطاعت از اکثریت، غیر از تحمیل رأی حق بر اکثریت است. آنچه با حق تعیین سرنوشت و آزادی انسان تعارض دارد، اجبار و تحمیل حق بر مردم است، نه عدم اطاعت از آنان در راه باطل.

چنانکه گذشت، سه فرض پیش روی حاکم و رهبر جامعه، بلکه هر فردی از افراد جامعه در مقابل خواست نادرست مردم وجود دارد. نخست آن که مطابق خواست آنان عمل کند. دوم آن که رأی حق را بر مردم تحمیل کند و سوم آن که از انجام خواست ناروای مردم کناره گیرد

و عرصه را برای عمل آزادانه مردم باز گذارد. این آیه دلالت بر نفی فرض اول دارد، ولی لازمه نفی فرض اول، اثبات فرض دوم نیست؛ زیرا احتمال فرض سوم نیز وجود دارد و آنچه با حق تعیین سرنوشت مردم منافات دارد فرض دوم؛ یعنی اجبار آنان بر انجام حق می‌باشد.

مخالفان اعتبار رأی اکثریت در میان دانشمندان اسلامی که غالباً دیدگاه مخالف خود در این مورد را متوجه مبنای کشف حقیقت قرار داده‌اند، فقط به این گونه آیات استدلال کرده‌اند. این آیات نیز به روشنی دلالت بر عدم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت دارند، ولی هیچ دلالتی بر عدم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت ندارند.

مفسران تفسیر نمونه نیز برای نفی اعتبار رأی اکثریت فقط به مبنای کشف حقیقت توجه داشته‌اند. در عین حال کوشیده‌اند به گونه‌ای میان اسلام و مراجعه به آرای عمومی آستی برقرار کنند، اما در این مسیر نیز تنها به همان مبنای کشف حقیقت نظر داشته‌اند. به نظر آنها «اگر اکثریت، مؤمن و آگاه و در مسیر حق باشند نظرات آنها محترم و غالباً مطابق واقع است و باید از آن پیروی کرد، ولی اگر اکثریت ناآگاه و جاهل و بی‌خبر، یا آگاه اما تسلیم هوا و هوس باشند، نظرات آنها غالباً جنبه انحرافی دارد و پیروی از آن چنان که قرآن می‌گوید انسان را به ضلالت و گمراهی می‌کشد. روی این حساب برای بدست آمدن یک دموکراسی سالم باید نخست کوشش کرد که توده‌های جامعه آگاه و مؤمن گردند، سپس نظرات اکثریت را معیار برای پیشبرد اهداف اجتماعی قرار داد، و گرنه دموکراسی بر اساس نظرات اکثریت گمراه، جامعه را به جهنم

می‌فرستد».^۱

برخی از مدافعان اعتبار رأی اکثریت نیز چون تحلیل روشنی از مبانی مختلف اعتبار رأی اکثریت نداشته و خصوصاً دو مبنای کشف حقیقت و حق تعیین سرنوشت را به وضوح از هم تفکیک نکرده‌اند، نتوانسته‌اند تفسیر و تحلیل روشن و مقبولی از این دسته آیات ارائه دهند.^۲

علت مخالفت شدید قرآن کریم با حقانیت اکثریت که از دلالت، کثرت و تکرار فراوان این گونه آیات فهمیده می‌شود، مقابله با یکی از مهم‌ترین آسیب‌های اجتماعی در طول تاریخ از گذشته تا کنون بوده است و آن تأثیرپذیری انسان‌ها از فضا و جو غالب در جامعه و دوری از زندگی خردمندانه است. بیشتر مردم در اندیشه و عمل متأثر از فضای حاکم بر جامعه خود می‌باشند و باور و رفتار آنان برخاسته از عقلانیت نیست. امیرالمومنین (ع) در مورد این گروه از مردم می‌فرماید:

وَهَمَجُّ رَعَاةٍ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ لَمْ
يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَلَمْ يَلْجَأُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ.^۳

گروهی از مردم مانند مگس‌ان کوچک و ناتوانند که هر آوازکننده‌ای را پیرواند و با هر بادی می‌روند. از نور دانش روشنی نطلبیده‌اند و به پایه استواری پناه نبرده‌اند.

به همین جهت قرآن کریم پیوسته در آیات بسیار بر دو موضوع تأکید

۱. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۲۸۳.

۲. قاضی زاده، اعتبار رأی اکثریت، حکومت اسلامی، شماره ۶، ص ۱۴۹؛ ارسطا، مشورت و رأی اکثریت، فقه حکومتی، پیش شماره ۲، ص ۱۶۶.

۳. رضی، نهج البلاغه، ص ۴۳۳.

فراوان کرده است. نخست عدم پیروی از اکثریت برای دستیابی به حقیقت و دوم تفکر و تعقل. تاکید فراوان قرآن کریم بر این دو موضوع نشان دهنده نگاه علمی و واقع بینانه قرآن به نقش سازنده این دو موضوع در تربیت و رشد انسان‌ها است.

دلیل دوم

یکی دیگر از آیاتی که مورد استناد یکی از معاصران برای نفی دموکراسی و مراجعه به آرای عمومی در بعضی از تصمیم‌گیری‌های جمعی قرار گرفته است، این آیه شریفه است:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مِؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^۱

و هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارند هنگامی که خدا و رسولش امری را مقرر کنند، از سوی خود امر دیگری را اختیار کنند.

به باور او، این آیه دلالت بر این دارد که هر گاه رأی مردم با حکم خداوند و پیامبر او تعارض داشت، حکم الهی مقدم است و از این رو «در نظام حکومت دینی، خدا محوری بر دموکراسی و مردم‌سالاری حاکم است، زیرا نظر مردم مادامی ارزش دارد که مخالف حکم خدا نباشد».^۲

اشکال

این آیه نیز بیگانه از اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت است. آیه مذکور در صدد بیان وظیفه مومنان در مقام تشریح

۱. سوره احزاب، آیه ۳۶.

۲. قرآنتی، تفسیر نور، ج ۹، ص ۲۶۸.

است. پیام آیه این است که هر گاه فرمانی از جانب خداوند یا پیامبر (ص) صادر شد، مومنان موظف به پیروی هستند و تشریحاً حق انتخاب دیگری را ندارند. به عبارت دیگر، آیه در صدد نفی آزادی تشریحی برای مومنان در مقابل فرامین خداوند است؛ در حالی که - چنانکه گذشت - مراجعه به آرای عمومی و اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت مربوط به آزادی تکوینی است، نه آزادی تشریحی.

در نظریه اعتبار رأی اکثریت بنابر مبنای حق تعیین سرنوشت، مردم تشریحاً موظف به پیروی از حق و احکام الهی هستند و هیچ گونه عذری از آنها پذیرفته نیست و به هیچ وجه حق انتخاب راه دیگری را ندارند، اما تکویناً در انجام احکام الهی آزاد می‌باشند؛ یعنی کسی نباید آنها را مجبور به انجام آن احکام کند. پس فرق نهادن میان آزادی در مقام تشریح که همان تخییر شرعی است با آزادی در مقام تکوین که نهی از اجبار دیگران بر انجام تکالیف الزامی است، پاسخی منطقی به استدلال به این آیه و آیات مشابه بر عدم اعتبار رأی اکثریت است.

۲. دلایل قرآنی اعتبار رأی اکثریت

اعتبار رأی اکثریت بنابر مبنای حق تعیین سرنوشت به معنای آزادی تکوینی انسان‌ها در زندگی جمعی در عمل به تکالیف الزامی عقل و شرع است. قرآن کریم در آیات بسیار از این حق آزادی تکوینی یاد کرده است. از این رو، حق تعیین سرنوشت برای انسان‌ها در زندگی جمعی مورد تایید قرآن کریم است.

ادبیات قرآن در دفاع از آزادی اراده انسان به گونه مدح آزادی نیست،

بلکه قرآن در این باره در قالب مذمت زورگویی و استبداد سخن گفته است. از این رو به دلالت التزامی از این گونه آیات، به مطلوب بودن «آزادی» در قرآن می‌توان رسید.

شیوه قرآن کریم در اثبات حق تعیین سرنوشت برای آحاد مردم مطابق منطوق استنباط فقهی است. پیش از این گذشت که حق تعیین سرنوشت برای آحاد مردم از حکم شرعی عدم اجبار غیر، استنباط می‌شود و حق تعیین سرنوشت هرگز بدین معنا نیست که مردم در انجام تکالیف الهی دارای حق تشریعی هستند، بلکه فقط بدین معنا است که دیگران نباید مردم را بر انجام تکالیف الهی مجبور کنند. تبیین حق تعیین سرنوشت در قرآن کریم نیز با ادبیات عدم جواز اجبار و اکراه مردم بر انجام تکالیف الهی است. در آیات فراوانی به پیامبر اکرم (ص) و دیگران تذکر داده شده که وظیفه آن حضرت و سایر پیامبران فقط ابلاغ پیام الهی است. از قراین لفظی و غیر لفظی در این آیات به روشنی به دست می‌آید که قرآن به شیوه "قصر افراد"^۱ در صدد نفی هر گونه زورگویی و اجبار مردم بر پیروی از حق است. به عبارت دیگر، گویا مخاطبان قرآن گمان می‌کردند که وظیفه پیامبران الهی رساندن پیام حق به مردم و واداشتن آنها در عمل به آن است. قرآن به صراحت می‌فرماید که وظیفه پیامبران فقط رساندن پیام حق است؛ یعنی حق اجبار مردم بر پذیرش حق را ندارند.

۱. قصر افراد اصطلاحی در علم معانی است و در مقابل قصر قلب قرار می‌گیرد. مقصود از قصر افراد این است که تنها یک صفت به موصوف نسبت داده می‌شود، در حالی که مخاطب گمان می‌کند موصوف علاوه بر آن صفت دارای صفات دیگری نیز است. مقصود از قصر قلب این است که یک صفت به موصوف نسبت داده می‌شود در حالی که مخاطب گمان می‌کرده موصوف دارای صفت متقابل این صفت بوده است.

این دسته از آیات با به کارگیری ادات حصر این پیام را به روشنی بیان می‌کند. در برخی از این آیات علاوه بر جنبه ایجابی و وظیفه انبیا (آنچه را باید انجام دهند)، جنبه سلبی آن (آنچه را که نباید انجام دهند) بیان شده است. جنبه سلبی در این آیات چیزی جز اجبار و اکراه مردم نیست. اینک بخشی از این آیات ذکر می‌شود:

﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَّمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسَلَّمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَّمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾^۱

اگر با تو، به گفتگو و ستیز برخیزند، (با آنها مجادله نکن! و) بگو: «من و پیروانم، در برابر خداوند (و فرمان او)، تسلیم شده‌ایم.» و به آنها که اهل کتاب هستند [یهود و نصاری] و بی‌سوادان [مشرکان] بگو: «آیا شما هم تسلیم شده‌اید؟» اگر (در برابر فرمان و منطق حق، تسلیم شوند، هدایت می‌یابند و اگر سرپیچی کنند، نگران مباش! زیرا) بر تو، تنها ابلاغ (رسالت) است و خدا نسبت به (اعمال و عقاید) بندگان، بیناست.^۲

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^۳

۱. سوره آل عمران، آیه ۲۰.

۲. ترجمه این آیه و آیات پس از آن از آیت الله ناصر مکارم شیرازی است. چنانکه گذشت او از مخالفان اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت می‌باشد.

۳. سوره مائده، آیه ۹۲.

اطاعت خدا و اطاعت پیامبر کنید! و (از مخالفت فرمان او) بترسید! و اگر روی برگردانید، (مستحق مجازات خواهید بود و) بدانید بر پیامبر ما، جز ابلاغ آشکار، چیز دیگری نیست (و این وظیفه را در برابر شما، انجام داده است).

﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾^۱

پیامبر وظیفه‌ای جز رسانیدن پیام (الهی) ندارد (و) مسئول اعمال شما نیست). و خداوند آنچه را آشکار، و آنچه را پنهان می‌دارید می‌داند.

﴿وَإِنْ مَا تُرِيكَ بَعْضَ الَّذِي نَعْدُهُمْ أَوْ تَتَوَفَّيكَ فَأِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾^۲

و اگر پاره‌ای از مجازاتها را که به آنها وعده می‌دهیم به تو نشان دهیم، یا (پیش از فرا رسیدن این مجازاتها) تو را بمیرانیم، در هر حال تو فقط مأمور ابلاغ هستی و حساب (آنها) بر ماست.

﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَرَبَهَا وَ إِن تَصِبْهُمْ سَيِّئَةً بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيَهُمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ﴾^۳

۱. سوره مائده، آیه ۹۹.

۲. سوره رعد، آیه ۴۰.

۳. سوره شوری، آیه ۴۸.

و اگر روی گردان شوند (غمگین مباش)، ما تو را حافظ آنان (و مأمور اجبارشان) قرار نداده‌ایم وظیفه تو تنها ابلاغ رسالت است! و هنگامی که ما رحمتی از سوی خود به انسان بپوشانیم به آن دلخوش می‌شود، و اگر بلایی بخاطر اعمالی که انجام داده‌اند به آنها رسد (به کفران می‌پردازند)، چرا که انسان بسیار کفران‌کننده است!

﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^۱

مشرکان گفتند: «اگر خدا می‌خواست، نه ما و نه پدران ما، غیر او را پرستش نمی‌کردیم و چیزی را بدون اجازه او حرام نمی‌ساختیم!» (آری)، کسانی که پیش از ایشان بودند نیز همین کارها را انجام دادند ولی آیا پیامبران وظیفه‌ای جز ابلاغ آشکار دارند؟!

﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾^۲

(با این همه،) اگر روی برتابند، (نگران مباش) تو فقط وظیفه ابلاغ آشکار داری.

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَ عَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَ إِنْ تَطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَ

۱. سوره نحل، آیه ۳۵.

۲. سوره نحل، آیه ۸۲.

مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ^۱.

بگو: «خدا را اطاعت کنید، و از پیامبرش فرمان برید! و اگر سرپیچی نمایید، پیامبر مسئول اعمال خویش است و شما مسئول اعمال خود! اما اگر از او اطاعت کنید، هدایت خواهید شد و بر پیامبر چیزی جز رساندن آشکار نیست!»

﴿وَإِنْ تَكْذَبُوا فَقَدْ كَذَبَ أُمَّمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى

الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ^۲.

اگر شما (مرا) تکذیب کنید (جای تعجب نیست)، امتهایی پیش از شما نیز (پیامبرانشان را) تکذیب کردند و وظیفه فرستاده (خدا) جز ابلاغ آشکار نیست.

﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ^۳.

و بر عهده ما چیزی جز ابلاغ آشکار نیست!

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى

رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ^۴.

اطاعت کنید خدا را، و اطاعت کنید پیامبر را و اگر روی گردان شوید، رسول ما جز ابلاغ آشکار وظیفه‌ای ندارد!

در بیشتر این آیات پس از این که خداوند خبر از نپذیرفتن دعوت

۱. سوره نور، آیه ۵۴.

۲. سوره عنکبوت، آیه ۱۸.

۳. سوره یس، آیه ۱۷.

۴. سوره تغابن، آیه ۱۲.

حق از سوی مردم می‌دهد یا فرض نپذیرفتن دعوت حق را در قالب جمله شرطیه مطرح می‌کند، وظیفه پیامبر (ص) یا پیامبران (ع) فقط ابلاغ پیام حق معرفی شده است. این نکته قرینه بر این است که آنچه مورد نفی و نهی قرار گرفته و از حوزه وظایف انبیاء (ع) خارج شده، می‌بایست متناسب با فرض سرپیچی مردم باشد و آن اجبار مردم بر فرمانبرداری است. از این رو این دسته آیات با حصر وظیفه پیامبران (ع) در ابلاغ پیام خدا در صدد نفی اجبار می‌باشند.

دسته ای دیگر از آیات به صراحت پیامبر (ص) یا دیگران را از اجبار مردمان بر پذیرش دین و حقیقت باز داشته است.

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا
أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^۱

و اگر پروردگار تو می‌خواست، تمام کسانی که روی زمین هستند، همگی به (اجبار) ایمان می‌آوردند آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند؟! (ایمان اجباری چه سودی دارد!)

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^۲

پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده‌ای! تو سلطه‌گر بر آنان نیستی که (بر ایمان) مجبورشان کنی.

﴿وَكَذَّبَ بِهٖ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ

بِوَكِيلٍ﴾^۳

۱. سوره یونس، آیه ۹۹.

۲. سوره غاشیه، آیه ۲۱.

۳. سوره انعام، آیه ۶۶.

قوم و جمعیت تو، آن (آیات الهی) را تکذیب و انکار کردند، در حالی که حق است! (به آنها) بگو: «من مسئول (ایمان آوردن) شما نیستم! (وظیفه من، تنها ابلاغ رسالت است، نه اجبار شما بر ایمان.)»

﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا
وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾^۱

اگر خدا می خواست، (همه به اجبار ایمان می آوردند، و هیچ یک مشرک نمی شدند و ما تو را مسئول (اعمال) آنها قرار نداده ایم و وظیفه نداری آنها را (به ایمان) مجبور سازی!

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا
وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾^۲

بگو: «ای مردم! حق از طرف پروردگارتان به سراغ شما آمده هر کس (در پرتو آن) هدایت یابد، برای خود هدایت شده و هر کس گمراه گردد، به زیان خود گمراه می گردد و من مأمور (به اجبار) شما نیستم!

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ
فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾^۳

۱. سوره انعام، آیه ۱۰۷.

۲. سوره یونس، آیه ۱۰۸.

۳. سوره زمر، آیه ۴۱.

ما این کتاب (آسمانی) را برای مردم بحق بر تو نازل کردیم هر کس هدایت را پذیرد به نفع خود اوست و هر کس گمراهی را برگزیند، تنها به زیان خود گمراه می‌گردد و تو مأمور اجبار آنها به هدایت نیستی.

﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيفٌ عَلَيْهِمْ
وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾^۱

کسانی که غیر خدا را ولی خود انتخاب کردند، خداوند حساب همه اعمال آنها را نگه می‌دارد و تو مأمور نیستی که آنان را مجبور به قبول حق کنی!

﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّي
وَأَتَانِي رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِهِ فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ أَنْ نُلْزِمُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ
لَهَا كَارِهُونَ﴾^۲

گفت: «ای قوم من، به من بگویند، اگر از طرف پروردگارم حجّتی روشن داشته باشم، و مرا از نزد خود رحمتی بخشیده باشد که بر شما پوشیده است، آیا ما [باید] شما را در حالی که بدان اکراه دارید، به آن وادار کنیم؟»

گروه سوم از آیات وجود دارد که پذیرش راه حق یا باطل را به خواست مردم واگذار کرده است و به آنان در انتخاب یکی از این دو راه آزادی تکوینی داده است:

۱. سوره شوری، آیه ۶.

۲. سوره هود، آیه ۲۸.

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ
فَلْيُكْفُرْ﴾^۱

بگو: «این حق است از سوی پروردگارتان! هر کس
می‌خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا شود)، و
هر کس می‌خواهد کافر گردد!»

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^۲
ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا
گردد) یا ناسپاس!

﴿إِنْ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾^۳
این هشدار و تذکری است، پس هر کس بخواهد راهی
به سوی پروردگارش برمی‌گزیند!

﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ، فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾^۴
چنین نیست که آنها می‌گویند، آن (قرآن) یک تذکر و
یادآوری است! هر کس بخواهد از آن پند می‌گیرد.

﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَا بَاءَ﴾^۵
آن روز حق است هر کس بخواهد راهی به سوی
پروردگارش برمی‌گزیند!

۱. سوره کهف، آیه ۲۹.

۲. سوره انسان، آیه ۳.

۳. سوره مزمل، آیه ۱۹؛ سوره انسان، آیه ۲۹.

۴. سوره مدثر، آیات ۵۴ و ۵۵. سوره عبس، آیات ۱۱ و ۱۲.

۵. سوره نبأ، آیه ۳۹.

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ﴾^۱

بگو: ای کافران! آنچه را شما می‌پرستید من نمی‌پرستم!
و نه شما آنچه را من می‌پرستم می‌پرستید، و نه من هرگز
آنچه را شما پرستش کرده‌اید می‌پرستم، و نه شما آنچه را
که من می‌پرستم پرستش می‌کنید. (حال که چنین است)
آیین شما برای خودتان، و آیین من برای خودم!

قرآن در آیه‌ای به پیامبر (ص) هشدار می‌دهد که بیش از حد نگران
روی گردانی مردم از راه حق نباشد، زیرا آنان خود باید راه درست را
انتخاب کنند و اگر قرار بود به اجبار بسوی حق روند خداوند به اجبار
آنان تواناتر است:

﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ إِن نَّشَأْ نُزُلٌ
عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةٌ فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾^۲

گویی می‌خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست
دهی بخاطر اینکه آنها ایمان نمی‌آورند! اگر ما اراده کنیم،
از آسمان بر آنان آیه‌ای نازل می‌کنیم که گردنهایشان در
برابر آن خاضع گردد.

در نهایت در آیه‌ای از قرآن کریم به صراحت هر گونه اکراه و
اجباری در دین نفی شده است:

۱. سوره کافرون.

۲. سوره شعراء، آیات ۳ و ۴.

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُوْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^۱

در قبول دین، اکراهی نیست. (زیرا) راه درست از راه انحرافی، روشن شده است. بنا براین، کسی که به طاغوت [بت و شیطان، و هر موجود طغیانگر] کافر شود و به خدا ایمان آورد، به دستگیره محکمی چنگ زده است، که گسستن برای آن نیست. و خداوند، شنوا و داناست.

با توجه به آیات مذکور روشن می‌گردد که قرآن کریم مخالف هر گونه اجبار و اکراه دیگران بر پذیرش حق است. قرآن هر چند انسان‌ها را تشریعاً مکلف به عمل به حق نموده، اما آنها را تکویناً در عمل به حق آزاد گذاشته است تا با انتخاب آزاد خود به رشد و تعالی برسند و دیگران را - حتی اگر پیامبران الهی باشند - از اجبار و اکراه مردم بر پذیرش دین و عمل به آن بازداشته است.

پس در مواجهه قرآن با خواست مردم شاهد دو دسته آیات هستیم. دسته ای دلالت صریح و موکد بر مذمت پیروی از اکثریت دارد. با استناد به این دسته از آیات، رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت بی اعتبار است. دسته‌ای دیگر دلالت روشن بر حرمت اجبار و اکراه مردم بر دینداری می‌کند. بر پایه این دسته از آیات، رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت معتبر است. کثرت و صراحت این دو دسته آیات گویای

توجه فراوان اسلام به دو آسیبی است که مسلمانان پیوسته در شرف ابتلاء به آن بوده و هستند. نخست عوام زدگی و دنباله روی از جو غالب در جامعه و دوم استبداد، زورگویی و تحمیل اسلام بر مردم.

۳. اکراه در دین در نگاه عالمان دینی

مناسب است در پایان این فصل، گزارشی از آرا و نظرات مفسران و عالمان دینی شیعه و اهل سنت درباره مهم‌ترین آیه قرآن کریم در موضوع عدم جواز اکراه و اجبار بر دین؛ یعنی آیه شریفه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ ارائه شود؛ تا نگاه تاریخی اندیشمندان مسلمان به این موضوع مهم و سیر تطور فهم آنان از قرآن و اسلام و نیز تأثیر فرهنگ زمانه بر تفسیر آنها از قرآن و دین آشکار گردد.

حداقل می‌توان سه معنا برای دین در این آیه در نظر گرفت. نخست آن که دین به معنای «اصل پذیرش دین» باشد. در این صورت معنای آیه این خواهد بود که پذیرش دین به جبر و اکراه نیست و نباید کسی را به زور مسلمان کرد. دوم آن که دین به معنای «ایمان قلبی» باشد. پس معنای آیه این خواهد بود که ایمان قلبی قابل اکراه نیست. سوم آن که دین به معنای «مجموعه آموزه‌های دینی» باشد. در این صورت معنای آیه این خواهد بود که در آموزه‌های اسلام حکم اکراهی و اجباری وجود ندارد. هیچیک از مفسران، دین را در این آیه به معنای سوم نمی‌دانند. بیشتر مفسران دین را به معنای اول می‌دانند و فقط در یکی از اقوال دین به

معنای دوم است. مهم‌ترین اقوال در تفسیر این آیه شریفه بدین قرار است:
قول اول: قرطبی، طبرسی و دیگران نقل کرده‌اند بسیاری از مفسران قدیم اهل سنت، مانند عبدالله بن مسعود، سدی، سلیمان بن موسی در مواجهه با این آیه شریفه و سایر آیاتی که دلالت بر عدم اجبار و اکراه بر دین دارد، قول به نسخ را پذیرفته‌اند.

به نظر آنها این آیه و آیات مشابه آن با آیات جهاد مانند ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾^۱ و ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^۲ نسخ شده است.^۳ جمعی از مفسران متأخر^۴ و معدودی از تفاسیر عرفانی شیعه و اهل سنت^۵ نیز این قول را در رابطه با این آیه شریفه یا آیات مشابه برگزیده‌اند.

قول دوم: بسیاری از مفسران بر این باورند که این آیه مختص به اهل کتاب است و شامل کفار غیر اهل کتاب نمی‌شود. پس اهل کتاب، اکراه بر پذیرش دین اسلام نمی‌شوند و آنها می‌توانند با پرداخت جزیه پایبند به دین خود باشند، ولی مشرکان و کفار غیر اهل کتاب، اکراه بر پذیرش اسلام می‌شوند. آنها روایات متعددی درباره شأن نزول این آیه که مربوط به عدم اکراه اهل کتاب است نقل کرده‌اند. ابن عباس، سعید بن جبیر،

۱. سوره توبه، آیه ۷۳؛ سوره تحریم، آیه ۹.

۲. سوره توبه، آیه ۵.

۳. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ج ۳، ص ۲۸۰؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص ۶۳۰؛ حصّاص، أحكام القرآن، ج ۲، ص ۱۶۸؛ کیاهراسی، أحكام القرآن، ج ۱، ص ۲۲۴؛ اسفراینی، تاج التراجم، ج ۱، ص ۲۹۸؛ دروزه، التفسیر الحدیث، ج ۲، ص ۳۱؛ ج ۵، ص ۴۹.

۴. ابن عجبیه، البحر المدید، ج ۵، ص ۴۶۲؛ سمرقندی، بحر العلوم، ج ۳، ص ۵۷۶.

۵. میبیدی، کشف الأسرار، ج ۱، ص ۶۹۶؛ آملی، تفسیر المحيط الأعظم، ج ۲، ص ۳۴۲.

مجاهد، شعبی، قتاده، حسن بصری و ضحاک از مفسران قدیم و برخی دیگر از مفسران مانند جصاص و ابن عجبیه این قول را برگزیده‌اند.^۱

قول سوم: مفسرانی مانند ابومسلم، قتال و زمخشری که به مکتب اعتزال تعلق دارند بر این باورند که این آیه از محکّمات قرآن کریم است و نسخ نشده و اختصاص به اهل کتاب نیز ندارد و شامل همه غیر مسلمانان می‌شود. پیام این آیه این است اساس دین و ایمان بر اختیار است، نه اجبار و اکراه، زیرا در صورت اجبار و اکراه، امتحان و تکلیف خداوند بی‌معنا خواهد بود. بر این اساس مسلمان شدن به اکراه بی‌فایده است.^۲

مفسرانی مانند جصاص و ابن عربی به این شبهه معتزله درباره بی‌فایده بودن دین اکراهی این گونه پاسخ داده‌اند که کسانی که به اجبار مسلمان می‌شوند، به مرور و با معاشرت با مسلمانان علاقه‌مند به اسلام می‌شوند و ایمان واقعی را کسب می‌کنند.^۳ همچنین جصاص می‌گوید: ما مامور به اکراه آنها بر اظهار ظاهری به اسلام هستیم و محاسبه ایمان واقعی آنها با خداوند است.^۴

۱. قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ج ۳، ص ۲۸۰؛ جصاص، أحكام القرآن، ج ۲، ص ۱۶۸؛ ابن عجبیه، البحر المدید، ج ۱، ص ۲۸۸، ابن عاشور، التحریر و التنبیر، ج ۲، ص ۵۰۱؛ طبری، جامع البیان، ج ۳، ص ۱۰؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۳۰؛ بغدادی، لباب التأویل، ج ۱، ص ۱۹۱؛ دروزه، التفسیر الحدیث، ج ۲، ص ۳۱.

۲. فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب، ج ۷، ص ۱۵؛ زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۳۰۳؛ ابو حیان، البحر المحیط، ج ۲، ص ۶۱۶؛ ملا حویث، بیان المعانی، ج ۵، ص ۲۲۶.

۳. ابن عربی، أحكام القرآن، ج ۱، ص ۲۳۳؛ جصاص، أحكام القرآن، ج ۲، ص ۱۶۹.

۴. جصاص، أحكام القرآن، ج ۲، ص ۱۶۸؛ کیهراسی، أحكام القرآن، ج ۱، ص ۲۲۴.

قریب به اتفاق مفسران شیعه قول به نسخ را درباره این آیه پذیرفته‌اند و بسیاری از مفسران متأخر و معاصر شیعه به قول سوم تمایل دارند و عدم اکراه بر دین را به عنوان یکی از مبانی دین پذیرفته و اختیار و انتخاب آزاد انسانها را لازمه رشد و تعالی افراد و اجبار و اکراه را موجب از میان رفتن زمینه امتحان و ابتلا دانسته‌اند.^۱

قول چهارم: برخی مفسران این آیه را ناسخ آیات جهاد می‌دانند. به نظر آنها پیامبر (ص) در آغاز دعوت خود امر به جهاد با کفار شده بود تا اسلام استقرار یابد و پس از استقرار اسلام و فتح مکه از اکراه و اجبار بر دین نهی شد.^۲ پس به نظر این گروه، اجبار و اکراه بر اسلام در دوره کوتاهی وجود داشته است.

قول پنجم: به نظر ابن عربی صاحب کتاب احکام القرآن این آیه مربوط به نفی اکراه به باطل است، نه اکراه به حق. پس اگر کسی به حق، کفار را اکراه بر اسلام کند آیه شامل او نمی‌شود.^۳

قول ششم: برخی مفسران شیعه به استناد روایتی در تفسیر قمی گفته‌اند که اکراه بر دین قبل از آشکار شدن حق و باطل جایز نیست و بعد از

۱. داورپناه، أنوار العرفان، ج ۴، ص ۳۸۴؛ طیب، أطيّب البیان، ج ۳، ص ۱۹؛ حسینی، انوار درخشان، ج ۲، ص ۳۰۸؛ طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۲۰۵؛ نجفی، تفسیر آسان، ج ۲، ص ۱۳۰؛ همان، ج ۱۰، ص ۲۷۷؛ شاه عبدالظیم، تفسیر اثنا عشری، ج ۱، ص ۴۶۰؛ شبر، تفسیر القرآن الکریم، ص ۷۹؛ طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، ج ۱، ص ۱۴۰؛ شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۱، ص ۲۵۴؛ شیرازی، تقریب القرآن، ج ۱، ص ۲۸۱؛ کاشانی، زبدة التفاسیر، ج ۱، ص ۴۰۸؛ مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۱۳.

۲. سمرقندی، بحر العلوم، ج ۱، ص ۱۷۰؛ ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج ۲، ص ۵۰۰؛ مغنیه، تفسیر الکاشف، ج ۴، ص ۳۲.

۳. ابن عربی، احکام القرآن، ج ۱، ص ۲۳۳.

آشکار شدن حق و باطل جایز است.^۱ پس وقتی حق و باطل آشکار شد، عذر کسی پذیرفته نیست و می‌توان او را به اکراه مسلمان کرد. در همه این شش قول، دین به معنای نخست آن؛ یعنی پذیرش دین و مسلمان شدن است.

قول هفتم: به نظر بسیاری از مفسران شیعه مانند شیخ طوسی، شیخ طبرسی، علامه طباطبایی و آیت الله خویی مقصود از دین در این آیه شریفه ایمان و باور قلبی است، نه اظهار شهادتین یا تکالیف دینی. از این رو، این آیه در صدد بیان حکم تکلیفی بر عدم جواز اکراه و اجبار نیست، بلکه مقصود از آن خبر از یک پدیده تکوینی است که عبارت است از اینکه ایمان قلبی قابل اکراه نیست و کسی نمی‌تواند با اکراه و اجبار کسی را مومن و دیندار کند.^۲

بر این اساس این آیه منافاتی با اکراه و اجبار بر اسلام ظاهری که همان اظهار شهادتین است ندارد. برخی مفسران اهل سنت^۳ و برخی از فیلسوفان و عارفان مانند ابن عربی و ملاصدرا نیز این قول را

۱. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۲۸۴؛ قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۸۵؛ مشهدی، کنز الدقائق، ج ۲، ص ۴۱۳؛ شفتی، سؤال و جواب فقهی، ص ۱۱۲.

۲. طوسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۳۳۹. همان، ج ۲، ص ۳۱۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص ۶۳۰؛ خویی، البیان، ص ۳۰۶؛ طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۳۴۳؛ مکارم، تفسیر نمونه، ج ۲، ص ۲۷۹؛ قرآنی، تفسیر نور، ج ۱، ص ۴۱۳؛ سبزواری، مواهب الرحمن، ج ۴، ص ۲۸۹؛ کاشانی، تفسیر المعین، ج ۱، ص ۱۲۸؛ شاه عبدالظیمی، تفسیر اثنا عشری، ج ۱۴، ص ۱۸۱؛ صادقی، البلاغ فی تفسیر القرآن، ص ۴۳.

۳. مراغی، تفسیر المرآی، ج ۳، ص ۱۷؛ مظهری، التفسیر المظهری، ج ۱، ص ۳۶۳؛ طنطاوی، التفسیر الوسیط، ج ۱، ص ۵۸۹؛ خسروی، تفسیر خسروی، ج ۱، ص ۳۳۶؛ سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۱، ص ۲۹۱.

برگزیده‌اند.^۱

نتیجه گیری: از بررسی اجمالی اقوال مذکور می‌توان به این نتایج

رسید:

۱. هیچیک از مفسران، دین در این آیه شریفه را به معنای آموزه‌های دینی نمی‌داند. ممکن است چنین برداشت همگانی از دین در این آیه، برخواسته از پیش فرض مفسران بر ضرورت وجود احکام و مقرراتی در دین باشد که مسلمانان مجبور به عمل به آن هستند؛ ولی فارغ از چنین پیش فرضی، ظاهر آیه نیز چنین برداشتی را تأیید می‌کند، زیرا ادامه آیه درباره ایمان و کفر است و این نکته دلالت بر این دارد که مقصود از دین در آیه، پذیرش ظاهری یا باطنی اصل دین است.

البته با در نظر گرفتن حق تعیین سرنوشت برای آحاد انسانها، نفی اکراه در دین به معنای سوم، ممکن است. همچنانکه گذشت این ادعا به معنای نفی مقررات اجباری در حکومت اسلامی که بر پایه خواست عمومی تشکیل شده است، نمی‌باشد.

۲. فی‌الجمله در اقوال اول، دوم، چهارم، پنجم و ششم، اجبار به اسلام ظاهری مورد قبول است؛ خواه نسبت به همه غیر مسلمانان یا برخی از آنها و خواه در همه زمان‌ها یا در دوره خاصی. قول هفتم نسبت به این مسئله ساکت است. در قول سوم نیز هر چند ظاهر اطلاق عبارات برخی مفسران، عدم قبول اجبار به اسلام ظاهری است، اما هیچیک از قائلان این قول تصریح نکرده است که هیچ غیر مسلمانی - هرچند غیر

۱. ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ج ۱، ص ۸۴؛ میدی، تفسیر بیان السعادة، ج ۱، ص ۲۲۳؛

صدرالمآلهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۵۴؛ همان، ج ۴، ص ۱۹۱؛ همان، ج ۴، ص ۱۹۵.

اهل کتاب باشد - مجبور به پذیرش اسلام نمی‌شود.

شاید دیرینه جنگ‌های خلفای بعد از پیامبر (ص) برای گسترش اسلام و نیز وجود برخی روایات مانع از این شده است که مفسران به صراحت ادعا کنند که هیچ غیر مسلمانی به زور و اجبار مسلمان نمی‌شود.

گویا رواج قول اول (منسوخ بودن آیه) در میان مفسران قرون نخست، بی‌تأثیر از شیوه دستگاه خلافت در گسترش اسلام بر پایه جنگ و فتح سرزمین‌ها نبوده است. این در حالی است که ظاهر آیه به هیچ وجه با منسوخ بودن آن سازگار نیست. فراز ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^۱ در این آیه در ادامه عبارت ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ گویای بیان علت است؛ یعنی چون رشد و غی از یکدیگر آشکار شده است پس اکراه در دین نیست. از سوی دیگر امکان ندارد معلول (عدم اکراه در دین) نسخ شده باشد ولی علت (آشکاری رشد و غی) همچنان باقی باشد. پس چون علت همچنان باقی است، معلول هم نسخ نشده است.^۱

۳. شاید گرایش بیشتر مفسران متأخر به قول سوم، بی‌تأثیر از فرهنگ تسامح و تساهل غرب و نیز نسبت‌های جنگ طلبی و ستیزه‌جویی که برخی مستشرقان به اسلام و مسلمانان داده‌اند نبوده است. گویا این گروه از مفسران کوشیده‌اند که با استناد به این آیه شریفه و اطلاق آن، اسلام و مسلمانان را از این تهمت‌ها تبرئه کنند.

۴. ظهور تعلیل در آیه با قول هفتم سازگار نیست، زیرا در قول هفتم،

۱. طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۳۴۳.

جمله ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ جمله خبری است. از سوی دیگر، انتفای علت (آشکاری رشد و غی)، موجب انتفای معلول (عدم اکراه در دین) است. پس لازمه قول هفتم این خواهد بود که اگر رشد و غی از یکدیگر آشکار نشود، اکراه در دین قلبی ممکن خواهد بود. روشن است که اکراه در دین و ایمان قلبی در هیچ فرضی ممکن نیست؛ خواه رشد و غی از یکدیگر آشکار شود یا آشکار نشود. به عبارت دیگر، بر اساس قول هفتم، رابطه مناسبی میان فراز عدم اکراه در دین و فراز آشکاری رشد و غی تبیین نشده است.

بر این اساس باید پذیرفت که جمله ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ اگر چه ظاهرش خبری است، اما ظهور در انشاء نهی دارد. نهی نیز مناسب با اسلام ظاهری است، نه ایمان و اعتقاد قلبی، زیرا اکراه و اجبار بر ایمان و اعتقاد قلبی ممکن نیست تا مورد نهی قرار گیرد. پس مقصود از دین در آیه، اسلام ظاهری است.

۵. پیام این آیه شریفه با آیاتی که پیش از این نقل شد و دلالت بر قصر و انحصار وظیفه پیامبران به ابلاغ پیام حق و پرهیز از اکراه و اجبار دارد، یکسان است. خداوند در آن آیات به پیامبر (ص) فرمان می‌دهد که وظیفه تو و سایر پیامبران فقط ابلاغ پیام خدا است، نه اکراه بر دین. در این آیه نیز به پیامبر (ص) و سایر مسلمانان فرمان می‌دهد که شما نباید دیگران را اکراه بر دین کنید، زیرا پیام الهی به آنها ابلاغ شده و رشد و غی آشکار گردیده است. پس در این آیه نیز مانند آیاتی که پیش از این

۱. استعمال جمله خبریه برای معنای انشائی در قرآن و سنت رایج است، مانند آیه ۲۳۳ سوره بقره ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾.

فصل سوم: رأی اکثریت در قرآن کریم..... ۱۳۷

نقل شد محدوده بایدها و نبایدهای وظایف پیامبر (ص) و مسلمانان در موضوع دعوت به اسلام بیان شده است.

بنابراین می‌توان گفت که این آیه شریفه در کنار آیات فراوان دیگری که پیش از این نقل شد، جملگی در صدد بیان یکی از محکّمات قرآنی می‌باشند که آبی از تخصیص است و آن عدم جواز اکراه در پذیرش اسلام است. از این رو قول سوم بر سایر اقوال رجحان دارد.

فصل چهارم

رأی اکثریت در سیره معصومان (ع)

در بررسی سیره پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) درباره اعتبار یا عدم اعتبار خواست عمومی و رأی اکثریت نیز باید به مبانی مختلف توجه تام داشت؛ چه بسا در سیره معصومان (ع) رأی اکثریت بر اساس یک مبنا باطل و غیر معتبر و بر اساس مبنایی دیگر دارای اعتبار باشد. قبل از بررسی این موضوع به طرح شبهه‌ای در باره تعارض نظریه امامت با اعتبار رأی اکثریت و پاسخ آن می‌پردازیم.

۱. اعتبار رأی اکثریت و نظریه امامت

برخی از معاصران بر این باورند که اسلام برای هیچ دوره‌ای از تاریخ حتی زمان حیات پیامبر اکرم (ص)، نوع خاصی از حکومت یا فرد خاصی را برای حکومت تعیین نکرده است و حداکثر در آموزه‌های اسلام چیزی جز ذکر شرایطی برای حاکم و حکومت و توصیه‌هایی در باره رابطه حکومت با مردم و بالعکس نمی‌توان یافت. در مقابل اکثریت قریب به اتفاق اندیشمندان مسلمان با استناد به قرآن

کریم و سنت پیامبر اکرم (ص) بر این باورند که مسلمانان در عصر حیات پیامبر اکرم (ص) - در مقام تشریح - مکلف به پذیرش حاکمیت سیاسی آن حضرت بودند. پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) برای تعیین حاکم سیاسی میان مسلمانان اختلاف شد. جامعه اهل سنت بر این باور است که پیامبر اکرم (ص) برای پس از خود نوع خاصی از حکومت و شخص خاصی را برای حاکمیت برگزید؛ اما شیعیان معتقدند که آن حضرت، امام علی بن ابی طالب (ع) و سپس یازده نفر از فرزندان او را برای حاکمیت پس از خود تعیین کرد. این دیدگاه شیعیان به نظریه «امامت» شهرت یافت.

دکتر عبدالکریم سروش پنداشته است که نظریه امامت و در ادامه آن نظریه مهدویت با اندیشه دموکراسی و مردم سالاری در تعارض است.^۱ به نظر می‌رسد او و همچنین کسانی که با انگیزه آشتی میان اسلام و مردم سالاری، منکر مقام حاکمیت سیاسی برای پیامبر (ص) شده‌اند، دو مفهوم آزادی تشریحی و آزادی تکوینی را با یکدیگر خلط کرده‌اند.

آنچه مانع انتخاب آزاد مردم است سلب آزادی تکوینی است، نه سلب آزادی تشریحی. اسلام مانند هر مکتب سیاسی دیگری در مقام تشریح و قانون‌گذاری و تبیین دیدگاه خود، نظریه حکومتی خاصی را برای مردم ارائه داده است، اما در مقام تکوین و عمل خارجی، آنان را مجبور به پذیرش آن دیدگاه نمی‌کند؛ چنانچه احزاب سیاسی نیز در جوامع دموکراتیک چنین شیوه‌ای دارند. از این رو، نظریه حاکمیت

۱. سخنرانی «تشیع و چالش مردمسالاری»، ۳ مرداد ۱۳۸۴، دانشگاه سوربن؛

فصل چهارم: رأی اکثریت در سیره معصومان (ع)..... ۱۴۱

سیاسی پیامبر اکرم (ص) و نیز نظریه امامت، به معنای سلب آزادی اراده از انسانها در تعیین حاکمان خویش نیست. بلکه به معنای ارائه یک مدل حکومتی برای اداره جامعه است که مطلوب خداوند می‌باشد و مردم در مقام تشریح مکلف به پیروی از آن هستند و در مقام تکوین در انتخاب آن آزاد می‌باشند.

۲. دلایل اعتبار رأی اکثریت در سیره معصومان (ع)

سیره پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) در قبال حکومت آنها بر مردم دلیلی روشن بر اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت و عدم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت است. معصومان (ع) هر چند خود را به عنوان برگزیدگان و منصوبان از جانب خداوند، سزاوار حکومت بر مردم می‌دانستند و از این جهت اعتبار امامت خود بر مردم را از حکم الهی گرفته بودند، نه رأی مردم، اما تاریخ گواه بر این است که آنان هیچگاه این بینش را بر مردم تحمیل نکردند.

در تاریخ زندگی آنها شواهد معتبری که دلالت بر تمایل آنها به برقراری حکومت اقلیت حق بر اکثریت باطل داشته باشد نمی‌توان یافت. در مقابل، شواهد بسیار گویای آن است که هیچگاه به حکومت بر مردم رضایت ندادند، مگر آن که از پشتوانه رضایت عمومی و رأی اکثریت برای حکومت خود اطمینان یافتند.

به عبارت دیگر، با پذیرش اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت و عدم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت به این نتیجه می‌رسیم که برقراری هیچ حکومتی - حتی حکومت معصومان (ع)

- مشروعیت و حقانیت عقلی و شرعی نخواهد داشت، مگر این که حائز دو شرط باشد. نخست آن که صلاحیت عقلی و شرعی آن محرز باشد و دوم آن که اکثریت مردم نیز آن را بپذیرند.

پس سه گروه حق تشکیل حکومت بر مردم را ندارند. نخست کسانی که فقط فاقد شرط اول هستند؛ یعنی صلاحیت عقلی و شرعی برای حکومت بر مردم را ندارند، ولی منتخب اکثریت مردم می باشند. پس حکومت کردن چنین حاکمانی اخلاقاً و شرعاً نادرست است و مردم نیز در انتخاب آنان مرتکب گناه شده‌اند، مگر جاهل قاصر باشند. دوم کسانی که فقط فاقد شرط دوم هستند؛ یعنی صلاحیت عقلی و شرعی برای حکومت بر مردم را دارند، اما منتخب اکثریت مردم نیستند، هر چند دارای مقام عصمت و امامت باشند و سوم کسانی که فاقد هر دو شرط می‌باشند. پس فقط کسانی که هر دو شرط را حائز هستند حق تشکیل حکومت بر مردم را دارند.

تاریخ گواهی می‌دهد که پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) در صدد دستیابی به حکومت به هر طریق ممکن نبودند. آنان با این که توانایی تشکیل گروه‌های مسلح از پیروان و شیعیان خود برای براندازی حکومت‌های زمان خود را داشتند، اما هیچ گزارش معتبر تاریخی وجود ندارد که گویای این باشد که آنها در «کودتایی» که در صدد حکومت اقلیت است مشارکت داشته و یا آن را تایید کرده‌اند، بلکه پیوسته در انتظار جنبشی مردمی بوده‌اند. از این رو می‌کوشیدند که زمینه فرهنگی را برای شکل‌گیری خواست مردم در جهت حکومت حق فراهم کنند.

۳. دفاع اقلیت در مقابل ظلم اکثریت

شواهدی که برخی به عنوان تایید قیام‌های علویان و سادات از سوی امامان معصوم (ع) ذکر می‌کنند - بر فرض صحت - ضرورتاً به معنای تایید حرکت‌های «براندازی» اقلیت علیه اکثریت نیست، بلکه این شواهد می‌تواند به معنای تایید جنبش‌هایی باشد که فقط در صدد «دفاع» از هویت و حیات مادی و معنوی خود هستند و روشن است که دفاع اقلیت در مقابل ظلم حکومت و یا حتی ظلم اکثریت، حق عقلی و شرعی اقلیت است.

علویان و شیعیان و بخصوص بنی هاشم و سادات در دوران حکومت امویان و عباسیان در سخت‌ترین شرایط به سر می‌بردند و از بسیاری از حقوق اولیه خود محروم بودند. حق طبیعی آنان بود که برای دفاع از حقوق خود قیام کنند. در چنین مواردی تایید و مساعدت امامان (ع) از این گونه قیام‌ها تایید حرکت دفاعی اقلیت در مقابل ظلم حکومت بود. توجه به این نکته ضروری است که اعتبار رأی اکثریت منافاتی با دفاع اقلیت در مقابل ظلم اکثریت ندارد. دفاع، حق شخصی هر فرد و حق جمعی هر جامعه‌ای است. اما دفاع مدافع از حقوق خود غیر از اجبار و اکراه اقلیت نسبت به اکثریت و حاکمیت اقلیت بر اکثریت است. اقلیت حق دارد در مقابل اکثریت از حقوق خود دفاع کند، حتی اگر راهی برای دفاع جز درگیری و جنگ نباشد، اما این ضرورتاً به معنای سرنگونی حکومت ظالمانه اکثریت و جایگزینی حکومت اقلیت بر اکثریت نیست؛ هرچند گاهی اقلیت راهی برای دفاع از حقوق ضروری خود جز سرنگونی حکومت اکثریت ندارد، ولی روشن است که این

حرکت براندازی از سوی اقلیت با هدف دفاع از حقوق خود است و مرزهای این جنبش نیز دایره مدار صدق دفاع خواهد بود، نه با هدف اجبار اکثریت بر پیروی از رأی اقلیت.

رأی اکثریت چون داور نهایی برای حل اختلافات میان مردم یک جامعه است، موجب پدید آمدن نظم در جامعه می‌شود. از سوی دیگر، تضييع حقوق اقلیت توسط اکثریت نیز موجب پدید آمدن حق دفاع برای اقلیت می‌شود و در عین حال گاهی اقلیت برای دفاع از حقوق خود راهی جز بر هم زدن نظم عمومی ندارد. در چنین فرضی برای اقلیت میان ملاک و مصلحت نظم عمومی و ملاک و مصلحت دفاع از حق خود تزاخم پدید می‌آید و عقل در موارد تزاخم، مصلحت مهم‌تر را ترجیح می‌دهد.

پس همیشه نمی‌توان ادعا کرد که بر اقلیت جایز یا واجب است در مقابل ظلم اکثریت ایستادگی کند و از حق خود دفاع کند، هرچند موجب بر هم زدن نظم عمومی شود، بلکه این ادعا در مواردی پذیرفته است که ظلم فاحشی به اقلیت شده و حقوق مهمی از آنها تضييع شده است؛ به گونه ای که مصلحت دفاع مهم‌تر از مصلحت نظم عمومی گردیده است.

اینک به بررسی سیره هر یک از معصومان (ع) در باره حق تعیین سرنوشت مردم برای برقراری حکومت می‌پردازیم. در این بررسی تاریخی می‌کوشیم به شواهد روشن تاریخی استدلال شود. مجموع این شواهد و قرائن گویای تواتر معنوی بر احترام پیشوایان معصوم (ع) به خواست عمومی و مخالفت آنها با تشکیل حکومت اقلیت بر اکثریت

است. با توجه به کثرت و تواتر این شواهد، نیازی به بررسی سندی هر یک از آنها نیست.

۴. سیره پیامبر اکرم (ص)

آن حضرت با آغاز بعثت به مدت سیزده سال در مکه به دعوت مردم به اسلام پرداخت و هیچ اقدامی در جهت حاکمیت مسلمانان بر مکه انجام نداد؛ زیرا مسلمانان در اقلیت بودند و اکثریت جامعه مکه چنین حاکمیتی را نمی‌پذیرفتند.

هم زمان پیامبر (ص) با فرستادن نمایندگان خود به مدینه، دعوت خویش در این شهر را نیز آغاز کرد. بیشتر اهل مدینه از اسلام استقبال کردند و به تدریج مسلمانان در این شهر به اکثریت رسیدند و مخالفان در اقلیت بودند. غلبه مسلمانان در مدینه به حدی بود که برخی از کافران مجبور شدند برای حفظ موقعیت اجتماعی خود در جامعه مدینه، تظاهر به اسلام کنند و شیوه منافقانه‌ای برگزینند.

در چنین موقعیتی که اکثریت جامعه مکه مخالف پیامبر (ص) بودند و اکثریت جامعه مدینه موافق آن حضرت و خواستار رهبری و حاکمیت آن حضرت بر سرزمین‌شان بودند، ایشان از شهری که اکثریت او را نمی‌خواستند به سوی شهری «هجرت» کرد که اکثریت خواستار حکومتش بودند. پس آن حضرت به خواست عمومی مردم و حق تعیین سرنوشت آنان احترام گذاشت و هیچگاه خود را بر مردم این دو شهر تحمیل نکرد.

فتح مکه توسط پیامبر (ع) نیز تا زمانی به تاخیر افتاد که به تدریج

بیشتر مردم مکه در طول سال‌های پس از بعثت به او ایمان آورده بودند. بخشی از آنان به همراه او یا پس از آن در طول سال‌های پس از هجرت به مرور به مدینه آمدند و بخش دیگری نیز از ترس اشراف و بزرگان مکه در حال تقیه در آن شهر به سر می‌بردند.

شاهد بر این که پیامبر (ص) مکه را مطابق میل بیشتر مردم آن سرزمین فتح کرد، فتح مسالمت‌آمیز و بدون جنگ و خونریزی آن بود. اشراف قریش نیز فهمیده بودند که دعوت پیامبر (ص) در اعماق دل‌های اهل مکه نفوذ کرده و زمینه برای مقاومت آنان در مقابل ورود فاتحانه مسلمانان به آن شهر وجود ندارد. از این رو، هیچ اقدام نظامی برای مقاومت در مقابل فتح مکه انجام ندادند. پس حکومت پیامبر (ص) در مکه و مدینه به خواست مردم و با احترام به حق تعیین سرنوشت آنان شکل گرفت و حکومت اقلیتی مسلمان بر اکثریتی غیر مسلمان نبود.

داستان غزوات پیامبر (ص) نیز هر یک باید جداگانه بررسی شود و قابل بررسی تفصیلی در این مجال کوتاه نیست و خوانندگان می‌توانند به کتاب‌های تاریخی مراجعه کنند. اجمالاً می‌توان گفت که جنگ‌های پیامبر (ص) یا مانند جنگ بدر، أحد و احزاب، دفاع در مقابل هجوم دشمن،^۱ و یا مانند جنگ موته، دفاع در مقابل پیمان شکنی و جنایات غیر مسلمانان نسبت به مسلمانان،^۲ و یا مانند جنگ ذات السلاسل، حنین و تبوک، حمله پیشگیرانه در مقابل توطئه هجومی گسترده به مسلمانان بوده است.^۳

۱. سبحانی، فروغ ابدیت، ص ۴۰۵، ۴۴۳، ۵۳۲؛ آیتی، تاریخ پیامبر اسلام، ص ۲۵۴، ۳۰۶، ۳۷۸.

۲. سبحانی، فروغ ابدیت، ص ۶۸۳؛ آیتی، تاریخ پیامبر اسلام، ص ۵۳۲.

۳. سبحانی، فروغ ابدیت، ص ۶۹۷، ۷۴۲، ۷۷۱؛ آیتی، تاریخ پیامبر اسلام، ص ۵۸۱، ۶۱۸.

فصل چهارم: رأی اکثریت در سیره معصومان (ع).....۱۴۷

پس هیچ یک از جنگ‌های پیامبر (ص) با هدف فتح سرزمینی و حکومت بر مردمان آن بر خلاف میل مردمان آن سرزمین نبوده است.

جنگ‌ها و کشورگشایی‌های سه خلیفه بعد از پیامبر (ص) و خلفای بنی‌امیه و بنی‌عباس نیز برای هیچ مسلمان شیعه و سنی اعتبار و حجیت شرعی ندارد و اگر ثابت شود که در آن کشورگشایی‌ها، حقوق مردم غیر مسلمان تزییع شده و حق تعیین سرنوشت آنها نادیده گرفته شده است، لطمه‌ای به نظریه دفاع اسلام از آزادی تکوینی انسان‌ها و حق تعیین سرنوشت آنها وارد نمی‌کند.

این سخن ضرورتاً بدین معنا نیست که شیوه کشورگشایی خلفاء در همه موارد منافات با حق تعیین سرنوشت مردمان سرزمین‌های فتح شده داشته است. بلکه می‌توان گفت که حداقل در برخی موارد آنچه مورد هجوم و سرنگونی لشگریان مسلمان قرار می‌گرفت، حکومت‌های موروثی و خودکامه‌ای بود که فاقد مشروعیت مردمی بودند و مانع رسیدن پیام اسلام به ملت‌های خود می‌شدند و آنچه مسلمانان انجام دادن، برداشتن موانع در مقابل دعوت جهانی اسلام بوده است.

در همین راستا چه بسا مسلمانان فاتح پس از تصرف سرزمین‌های غیر مسلمان، آنان را مجبور به پذیرش اسلام نمی‌کردند و به آنان اجازه می‌دادند که همچنان بر دین خود باقی بوده و به آداب و مناسک دین خود پایبند باشند. آنان نیز به تدریج دعوت اسلام را پذیرفتند و اسلام در طول سال‌های متمادی در میان ملت‌های گوناگون گسترش یافت.

بر همین اساس می‌توان «جهاد ابتدایی» را مطابق حق تعیین سرنوشت مردمان سرزمین‌های فتح شده تبیین کرد. به عبارت دیگر، جهاد ابتدایی

به معنای اجبار و اکراه مردم غیر مسلمان در سرزمین‌های دیگر بر پذیرش اسلام نیست، بلکه به معنای رفع موانعی است که حکومت‌های غیر مردمی برای مردم سرزمین خود قرار داده‌اند تا دعوت اسلام به گوش آنها نرسد. بر این اساس بدیهی خواهد بود که در دنیای امروز که ابزارهای فراوان برای ابلاغ پیام دین در همه سرزمین‌ها فراهم است، جهاد ابتدائی موضوعیت ندارد.

پس می‌توان اجمالاً گزارش و تحلیلی مبتنی بر احترام مسلمانان به حق تعیین سرنوشت ملت‌های غیر مسلمان در صدر اسلام ارائه داد، هر چند نمی‌توان ادعا کرد که همه مسلمانان فاتح - اعم از خلفا، فرماندهان جنگی، فرمانداران مناطق اشغال شده و عموم مسلمانان فاتح - در معاشرت با مردم سرزمین‌های اشغالی به همه قواعد و ضوابط انسانی و اسلامی از جمله احترام به حق تعیین سرنوشت مردم پای بند بوده‌اند. داوری روشن در این باره نیازمند مطالعه دقیق و همه جانبه تاریخ است. کسانی که مدعی‌اند ایرانیان به زور و اجبار اعراب فاتح، مسلمان شدند، قبل از این که به عربها توهین کنند به ایرانیان توهین کرده‌اند. اینان در نیافته‌اند که عرصه اندیشه و خرد، عرصه زور و تحمیل نیست، بلکه عرصه تضارب آراء و غلبه فرهنگ و دین برتر بر فرهنگ و دین فروتر است، زیرا هیچ اندیشه‌ای را نمی‌توان به زور به مردم تحمیل کرد، مگر این که مردم، فاقد اندیشه و آیینی استوار باشند و در تضارب باورها و فرهنگ خود با فرهنگ و آیین قوم فاتح، فقر فرهنگی خود و برتری اندیشه قوم غالب را دریابند.

مغولان نیز به ایران حمله کردند و سالهای متمادی ایلخانان مغول بر

ایران حکومت کردند، اما پس از مدتی کوتاه همه آنان به اسلام گرویدند و خردمندان مسلمان در بالاترین ارکان دربار آنان نفوذ نمودند. این بدان جهت بود که قوم فاتح، فاقد فرهنگ و آیینی متقن بود و لاجرم مغلوب اندیشه و خرد ایرانیان مسلمان شد. سخن در این باره بسیار است و شواهد تاریخی نیز فراوان.

امروزه نیز متولیان هر مکتبی که مدعی برتری آیین خویش هستند نباید از تضارب آراء و تقابل فرهنگ‌ها وحشت زده شوند و چشم و گوش پیروان آیین خود را از دیدن و شنیدن اندیشه‌ها و رفتارهای مردمان دیگر باز دارند، مگر آن که در برتری آیین خود تردید داشته باشند.

سزاوار است در اینجا از دو آموزه دینی هجرت و بیعت که در عصر پیامبر (ص) و سایر معصومان (ع) به روشنی نمود داشته و گویای احترام اسلام به حق تعیین سرنوشت انسان‌ها است یاد شود.

هجرت

در قرآن از هجرت به عنوان یک تکلیف الزامی بر مسلمانان یاد شده و مهاجران در راه خدا بسیار ستوده شده‌اند.^۱ آموزه هجرت در اسلام و قرآن، گواه روشنی بر اعتبار رأی اکثریت بنابر مبنای حق تعیین سرنوشت است. طرح «هجرت» در کنار «جهاد» در تعالیم اسلام گویای این است که وظیفه مسلمانان پیوسته «جهاد» و مبارزه با مخالفان نیست، بلکه گاهی

۱. سوره بقره، آیه ۲۱۸؛ سوره آل عمران، آیه ۱۹۵؛ سوره نساء، آیات ۸۹، ۹۷، ۱۰۰؛ سوره انفال، آیات ۷۲، ۷۴، ۷۵؛ سوره توبه، آیات ۲۰، ۱۰۰، ۱۱۷؛ سوره نحل، آیات ۴۱، ۱۱۰؛ سوره حج، آیه ۵۸؛ سوره حشر، آیه ۸.

وظیفه دیگری به نام «هجرت» دارند.

اسلام به مسلمانان می‌آموزد که اگر در جامعه‌ای مخالفان بر آنان فزونی داشتند و عرصه را بر آنان تنگ کردند و آنها را از انجام تکالیف دینی بازداشتند، وظیفه آنان «جهاد» و مقابله با اکثریت نیست، بلکه می‌بایست از آن اجتماع «هجرت» کنند و به سوی سرزمینی روند که بتوانند آسوده در آن زندگی کنند.

پس دو آموزه «جهاد» و «هجرت» جایگاه متفاوتی نسبت به یکدیگر دارند و مکمل هم می‌باشند. طرح آن دو در قرآن و سنت نشانه جامعیت تعالیم اسلام است که موقعیت‌های مختلف جامعه مسلمانان را در نظر داشته و برای هر موقعیتی تکلیفی متناسب با آن ارائه کرده است.

در جامعه‌ای که مسلمانان اقلیت هستند و اکثریت آنان را نمی‌پذیرند، حق ندارند به جهاد با اکثریت پرداخته و خود را بر آنان تحمیل کنند؛ بلکه اگر عرصه بر آنان تنگ شد وظیفه آنان ترک آن جامعه و هجرت به سرزمینی دیگر است. پس آموزه «هجرت» گویای احترام دین اسلام به حق تعیین سرنوشت اکثریت غیر مسلمان است.

تاریخ صدر اسلام غیر از هجرت پیامبر اکرم (ص) و مسلمانان به مدینه، شاهد هجرت دیگری نیز می‌باشد و آن هجرت گروهی از مسلمانان به حبشه است. جمعی از مسلمانان مکه قبل از هجرت به مدینه، به حبشه هجرت کردند و آن هجرت نیز گویای احترام آنان به حق تعیین سرنوشت اکثریت غیر مسلمان مکه بود. آنان هنگام ورود به حبشه نیز خود را بر مردم غیر مسلمان حبشه تحمیل نکردند و از نجاشی حاکم آن سرزمین برای ورود به کشورش و زندگی در آن اجازه گرفتند.

پس هر دو هجرت مسلمانان نشانگر احترام آنان به حق تعیین سرنوشت مردمان دو سرزمینی است که از آن و به سوی آن هجرت کردند.

بیعت

یکی دیگر از پدیده‌های رایج در زمان پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) که به روشنی دلالت بر اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت دارد، «بیعت» است. معصومان (ع) در قول، فعل و تقریر خود «بیعت» را تایید کرده‌اند. از بیعت مومنان با پیامبر اکرم (ص) در قرآن کریم یاد شده است.^۱ در سیره سه امام نخستین نیز شاهد پدیده بیعت هستیم که به آنها اشاره خواهد شد. همچنین مردم با امام رضا علیه السلام بر ولایت عهدی بیعت کردند^۲ و در روایات آمده که مردم بعد از ظهور امام مهدی علیه السلام با او بیعت می‌کنند.^۳

برخی صاحب نظران به علت عدم توجه به مبنای «حق تعیین سرنوشت»، نتوانسته‌اند تفسیر روشن و قابل دفاعی از پدیده «بیعت» در عصر معصومان (ع) ارائه دهند.

آیت الله حسینعلی منتظری ناچار شده است میان سیره «بیعت» نزد عقلاء و آنچه پیامبر (ص) به عنوان بیعت با مردم انجام داده است تفاوت گذارد. به نظر ایشان حقیقت بیعت پیش از ظهور اسلام به استناد شواهد تاریخی و لغوی برای این واژه، «انشاء ریاست و ولایت» برای حاکم بوده است و با بیعت، ولایت ثابت می‌شده است، اما بیعت در سیره پیامبر

۱. سوره، فتح، آیات ۱۰، ۱۸؛ سوره ممتحنه، آیه ۱۲.

۲. صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، ج ۱، ص ۱۹ و ۲۰.

۳. طوسی، الغیبه، ص ۴۵۲.

(ص) و ائمه (ع) که ولایت‌شان از جانب خداوند ثابت شده است بدین معنا نیست، بلکه پیامبر (ص) و ائمه (ع) کوشیدند با شیوه بیعت که میان مردم آن زمان مرسوم بوده است پایه‌های ولایت خود را در مقام اجرا مستحکم کنند.

به عبارت دیگر، برای ثبوت ولایت دو راه وجود دارد. نخست نصب خداوند و دوم بیعت مردم در مواردی که خداوند کسی را منصوب نکرده است. چون مردم با شیوه دوم آشناتر بودند، پیامبر (ص) و ائمه (ع) که ولایت‌شان پیش از این از جانب خداوند ثابت شده بود و برای ثبوت ولایت نیازی به بیعت مردم نداشتند از شیوه دوم هم استفاده کردند تا ولایت‌شان مورد تاکید قرار گیرد.^۱

نگاه ایشان مانند بسیاری از فقها و صاحب نظران به بیعت در عصر معصومان (ع) از جهت اعمال حق تعیین سرنوشت نیست. آنچه برای معصومان (ع) قبل از بیعت مردم ثابت است، صلاحیت آنان برای حکومت بر مردم در نظام تشریح است و این به تنهایی برای تشکیل حکومت کافی نیست، بلکه چون لازمه حکومت تصرف در امور مختلف زندگی مردم است و مردم به حکم عقل و شرع دارای حق تعیین سرنوشت می‌باشند، از این رو کسی - حتی اگر معصوم باشد - نمی‌تواند بدون رضایت مردم بر آنان حکومت کند. پس بیعت پیامبر (ص) و سه امام نخستین با مردم برای مماشات با مردم در آنچه میان‌شان رایج بود و تاکید بر ولایت‌شان، نبود، بلکه بیعت آن بزرگواران برای مشروعیت یافتن حکومت‌شان بود.

۱. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۲۵.

به نظر آیت الله محمد مومن «بیعت شرط ثبوت اصل ولایت معصومین (ع) و وجوب اطاعت آنان نیست، بلکه پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) ولی امر و واجب الاطاعه هستند هرچند مسلمانان بیعت نکنند». تنها فایده بیعت این است که «بیعت دارای اثر در حصول قدرت عادی برای ولی امر است، بلکه آنچه موجب این قدرت می شود حضور کسانی است که ولی امر را در رسیدن به اهدافش یاری کنند هر چند بیعتی در میان نباشد».^۱ او نگاه ابزاری به بیعت دارد و بیعت را وسیله‌ای برای تشکیل حکومت می‌داند؛ وسیله‌ای غیر انحصاری که جایگزین برای آن نیز می‌توان یافت.

آیت الله سید کاظم حائری ضمن خدشه در سند بیشتر روایات بیعت و رد استفاضه و تواتر اجمالی آنها، بر این نکته تاکید می‌کند که این روایات مربوط به عصر حضور معصومان (ع) است و تردیدی نیست که بیعت و رضایت مردم موجب مشروعیت ولایت آنان نمی‌شود، بلکه ولایت آنان از جانب خداوند مشروعیت یافته است و برای مشروعیت ولایت آنان نیازی به انتخاب مردم نیست. بنابراین در صورت صحت برخی از این اخبار، مقصود اهل بیت (ع) احراز شرایط پیروزی و موفقیت آنها در دستیابی به حکومت است، نه مشروعیت یافتن حکومت شان.^۲ به نظر ایشان فایده بیعت در تاریخ اسلام این بوده که کسی که مردم با او بیعت می‌کردند اطمینان می‌یافته که بیعت کنندگان به حکومت او وفادار هستند، زیرا بیعت عقد واجب الوفا است و می‌بایست دو طرف

۱. مومن، الولاية الالهية الاسلامية او الحكومة الاسلامية، ج ۱، ص ۲۳۰ - ۲۳۳.

۲. حائری، ولاية الأمر فی عصر النبیة، ص ۱۹۴.

بیعت به آن وفادار باشند.^۱

یکی از معاصران ضمن بررسی روایات بیعت به روایاتی از امیر المومنین، امام حسن و امام حسین علیهم السلام اشاره می‌کند که گویای این است که تعیین حاکم در اختیار مردم است و تا مردم بیعت نکنند اهل بیت (ع) نیز حکومت نخواهند کرد. آنگاه این اشکال را در رابطه با این روایات مطرح می‌کند که حکومت اهل بیت (ع) به نصّ است و نیاز به انتخاب مردم ندارد. سپس در مقام پاسخ می‌گوید: چون مردم انکار مقام نصب برای اهل بیت (ع) را کردند ایشان به شیوه بعد از نصب، یعنی انتخاب استدلال کرده‌اند.^۲ پس حکومت اهل بیت (ع) به علت وجود نصّ، نیازمند به بیعت نیست.

یکی دیگر از معاصران - همچون آیت الله منتظری - بیعت با معصومان (ع) را تنها دارای جنبه «تاکیدی» می‌داند. وی پنداشته است که چون مشروعیت حاکمیت معصوم (ع) از جانب خدا است، پس بیعت مردم ایجاد مشروعیت نمی‌کند، بلکه آن را تاکید می‌کند.^۳ او بدون دلیل در سند روایات فراوان بیعت تشکیک کرده و دلالت آنها بر «مشروعیت دادن به رأی مردم» را نمی‌پذیرد و می‌پندارد که سخنان معصومان (ع) و به خصوص امام علی (ع) در دفاع از بیعت «فقط بیان قواعد عرفی زمانه است که پیش فرض آن کنار نهادن اساس مشروعیت وصیت پیامبر (ص) بوده است».^۴

۱. حائری، المرجعیة و القيادة، ۷۲.

۲. صفار، فقه الدولة، ج ۱، ص ۴۶۳.

۳. حکمت نیا، آرای عمومی، ص ۳۶.

۴. همان، ص ۳۱۷.

روشن است که این صاحب نظران برای بیعت به دنبال مشروعیت دینی هستند و به آن از دید تبلور حق تعیین سرنوشت مردم نگاه نکرده‌اند. آنان پنداشته‌اند که حاکمان غیر معصوم با بیعت مردم، مشروعیت و صلاحیت برای حکومت بر مردم را می‌یابند و معصومان (ع) چون مشروعیت الهی دارند پس نیازمند بیعت نیستند، در حالی که صلاحیت معصومان (ع) برای حکومت به معنای نفی حق تعیین سرنوشت برای مردم نیست و بیعت تبلور حق تعیین سرنوشت مردم است، به همین جهت در ضرورت بیعت مردم، فرقی میان حکومت معصوم (ع) با غیر معصوم نیست.

به نظر این گروه، بیعت و کسب رضایت مردم در عصر معصومان (ع) فقط جنبه ابزاری داشته و به جهت کارآمدی حکومت پیامبر (ص) و ائمه (ع) بوده است. پس اگر فرض کنیم که پیامبر (ص) و ائمه (ع) برای اعمال ولایت خود نیازی به بیعت و رضایت مردم نداشته باشند و بتوانند با قوه قهریه‌ای که از جانب پیروان خود یا به معجزه و امداد الهی کسب کرده‌اند بر مردم حکومت کنند، حاکمیت آنان مشروع و مطلوب است. در حالی که بنا بر مبنای «حق تعیین سرنوشت» چنین حکومتی مطلوب نیست و پیامبر (ص) و ائمه (ع) نیز حق چنین کاری را ندارند. پس بدون نیاز به هر گونه تاویلی در تبیین جایگاه بیعت در سیره معصومان (ع)، این پدیده در سیره آنان به روشنی تایید مبنای «حق تعیین سرنوشت» است و بسیاری از فقیهان به علت عدم توجه به این مبنای، دچار تاویلات ناروا در تفسیر آن شده‌اند.

امام خمینی - چنانکه گذشت - از معدود فقیهانی است که به مبنای

حق تعیین سرنوشت توجه و باور داشت. بر این اساس، در تفسیر بیعت در سیره معصومان (ع) نیز گرفتار تاویلات ناروا نشده است و آن را بر مبنای حق تعیین سرنوشت و حق حاکمیت ملی که در قانون اساسی آمده است تفسیر کرده است.

در تاریخ ۲۹ دی ماه ۱۳۶۶ نمایندگان امام خمینی در دبیر خانه مرکزی ائمه جمعه طی استفتائی از ایشان سؤال کردند: «در چه صورت فقیه جامع الشرائط بر جامعه اسلامی ولایت دارد؟» او در پاسخ مرقوم داشته است: «ولایت در جمیع صور دارد، لکن تولى امور مسلمین و تشکیل حکومت، بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام تعبیر می شده به بیعت با ولی مسلمین».^۱

ایشان در این پاسخ به روشنی تشکیل حکومت دینی را متوقف بر رأی اکثریت کرده و بیعت در صدر اسلام را بر آن منطبق نموده است. پس به نظر ایشان تشکیل حکومت معصومان (ع) نیز بدون رأی اکثریت و بیعت مردم، جایز و مشروع نیست و این معنایی جز اعتبار رأی اکثریت بر مبنای حق تعیین سرنوشت ندارد.

البته سنت بیعت در گذشته دقیقاً مطابق با رأی گیری در عصر حاضر نیست. بیعت در گذشته در بردارنده دو معنا با هم بوده است. نخست اعلام رضایت مردم به حکومت کسی که با او بیعت شده است. مردم با توجه به این معنا اعمال «حق تعیین سرنوشت» می کردند. بیعت در افاده این معنا با رأی گیری در عصر حاضر مشترک است.

۱. خمینی، صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۹.

دوم اعلام فرمانبرداری و پابندی مردم نسبت به حکومت کسی که با او بیعت شده است. بنابراین بیعت که برگرفته از کلمه «بیع» است قراردادی میان مردم و حاکم بوده که تعهداتی را برای مردم در پی داشته است. چنانچه می‌توانسته گویای تعهداتی برای حاکم نیز باشد؛ مانند این که بعد از مرگ خلیفه دوم برخی از اهل شورای منتخب از سوی او قبول کردند که با امام علی (ع) بیعت کنند، مشروط بر این که او به سیره شیخین (ابوبکر و عمر) عمل نماید و آن حضرت چنین شرط و تعهدی را در بیعت نپذیرفت. به همین جهت گاهی کسانی که با حکومت بیعت کرده‌اند، ولی از فرمان حکومت منتخب خود سرپیچی کرده و در مقابل آن ایستاده‌اند به بیعت شکنی متهم می‌شوند. معنای دوم در هم‌پرسی‌های عصر حاضر مورد توجه نیست. پس بیعت در اعصار گذشته معنایی بیش از رأی‌گیری در عصر حاضر را دارد.

۵. سیره امام علی (ع)

بعد از پیامبر (ص) حکومت به ترتیب به ابوبکر، عمر و عثمان رسید، در حالی که امیر المومنین علی بن ابی طالب (ع) رهبری و حکومت بعد از پیامبر (ص) را به حکم الهی حق خود می‌دانست.^۱ در آغاز خلافت ابوبکر که طرفداران او می‌کوشیدند برای خلیفه از طبقات مختلف مردم بیعت بگیرند و هنوز بیعت عمومی نسبت به خلیفه شکل نگرفته بود، امام علی (ع) تلاش کرد مردم را متوجه دستورهای خدا و پیامبرش (ص) در مورد حق خلافت و امامت خود کند، اما تلاش

۱. رضی، نهج البلاغه، خطبه ۳، ص ۱۵.

آن حضرت به سرانجام نرسید و مردم او را یاری نکردند.^۱ از این رو از پی‌گیری ادعای خود دست برداشت و منتظر هنگامی شد که مردم به سوی او بازگردند. امام علی (ع) از رسول خدا (ص) نقل می‌کند که آن حضرت با او این چنین پیمان بست:

«يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَكَ وَلايَةٌ أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي فَإِنَّ وَّلَوَكَ فِي عَاقِبَةِ وَاجْتَمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا فَقَمُّ بِأَمْرِهِمْ، وَإِنْ اِخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَذَعَّهُمْ وَ مَا هُمْ فِيهِ، فَإِنَّ اللَّهَ سَيَجْعَلُ لَكَ مَخْرَجًا».^۲

ای پسر ابو طالب، ولایت امت من بعد از من بر عهده تو است. پس اگر مردم تو را به خوشی، والی خویش قرار دادند و همه مردم ولایت تو را به رضایت پذیرفتند، پس به امارت آنان بپاخیز، ولی اگر در تو اختلاف کردند، آنان را و آنچه را در پی آن هستند رها کن که خداوند بزودی برای تو گشایشی قرار خواهد داد.

همچنین نقل شده است که عباس عموی پیامبر (ص) از امام علی (ع) خواست به او اجازه دهد با او بیعت کند تا مردم ببینند که عموی پیامبر (ص) با پسر عموی او بیعت کرده است، آن گاه هیچ کس در خلافت او اختلاف نخواهد کرد. امام (ع) در مقابل درخواست عمویش فرمود:

«إِنَّ النَّبِيَّ عَهْدَ إِلَيَّ أَنْ لَا أَدْعُو أَحَدًا حَتَّى يَأْتُونِي وَلَا

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۱۳؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۸، ص ۲۶۴.
 ۲. طبری، المسترشد، ص ۴۱۷؛ ابن طاووس، كشف المحجبه، ص ۱۸۰؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۳۰، ص ۱۵.

أَجْرَدٌ سِيفًا حَتَّى يُبَايَعُونِي فَأَتِمَّا أَنَا كَالْكَعْبَةِ أَقْصَدُ وَلَا أَقْصَدُ.^۱

پیامبر (ص) با من پیمان بست که هیچ کس را به سوی خود نخوانم مگر این که او به نزد من آید و (برای خلافت) شمشیر نکشم مگر مردم با من بیعت کنند. پس جز این نیست که من مانند کعبه می‌باشم که به سوی من می‌آیند، نه این که من به سوی دیگران روم.

تشبیه امام علی (ع) به کعبه در روایات نبوی (ص) دیگری نیز آمده است. در همه این روایات به وجه این تشبیه تصریح شده است که مردم باید به نزد او روند، نه این که او به سوی مردم رود. این تشبیه گویای احترام به حق تعیین سرنوشت برای مردم است.

عمر بن خطاب می‌گوید: من به همراه ابوبکر، ابو عبیده و جماعتی دیگر از اصحاب نزد پیامبر (ص) بودیم که آن حضرت بر شانه علی (ع) زد و فرمود:

«يا عَلِيُّ أَنْتَ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا، وَأَوَّلُ الْمَسْلَمِينَ إِسْلَامًا، وَأَنْتَ مَنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى. يَا عَلِيُّ، إِنَّمَا أَنْتَ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ تُؤْتَى وَلَا تَأْتِي، فَإِذَا أَتَاكَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ فَسَلِّمُوا إِلَيْكَ هَذَا الْأَمْرَ فَاقْبَلْهُ مِنْهُمْ، فَإِنَّ لِمَ يَأْتُوكَ فَلَا تَأْتِيهِمْ».^۲

ای علی، تو اول مومنی هستی که ایمان آوردی و اول مسلمانانی هستی که اسلام آوردی و تو در نزد من همچون

۱. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۲۲۵؛ مفید، الفصول المختارة، ص ۲۵۰.
۲. عاملی، الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۹۲؛ طبری، المسترشد، ص ۳۸۷، ۳۸۹، ۶۷۵؛ طبری، بشارة المصطفی، ج ۲، ص ۲۷۷؛ طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۸۹.

هارون در نزد موسی می‌باشی، همانا تو مانند کعبه هستی
 که به سوی تو می‌آیند و تو به سوی کسی نمی‌روی. پس
 اگر این مردم به سوی تو آمدند و امر خلافت را به تو
 تسلیم کردند خلافت را از آنان بپذیر و اگر به نزد تو
 نیامدند تو به سوی آنان نرو.

آن حضرت در باره حق خلافت خود می‌فرماید:

«لَنَا حَقٌّ فَإِنْ أُعْطِيَاهُ وَإِلَّا رَكِبْنَا أَعْجَازَ الْإِبِلِ وَإِنْ طَالَ
 السَّرْيُ»^۱.

ما را حقی است اگر دادند - بستانیم - و گرنه ترک
 شتران سوار شویم و برانیم هر چند شبروی به درازا کشد.^۲
 سید رضی در توضیح این جمله می‌گوید: «این از سخنان لطیف و
 فصیح است و معنی آن این است که اگر حق ما را ندادند ما خوار
 خواهیم بود چنانکه ردیف شتر سوار بر سرین شتر نشیند، چون بنده و
 اسیر و مانند آن».

آقا جمال خوانساری در شرح این عبارت می‌گوید: «مراد اینست که
 ما را حقّ خلافت باشد اگر داده شویم آنرا خوب، و اگر نه جنگ و
 جدال نمی‌کنیم از برای آن بلکه اعراض می‌کنیم از آن و دوری می‌کنیم از
 آن هر چند خواری و ذلّت و تعب و زحمتی در آن باشد».^۳ ابن
 ابی‌الحدید توضیحات دیگری برای شرح این عبارت داده است که

۱. رضی، نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۴۷۲؛ آمدی، غرر الحکم، ص ۵۷۲.

۲. رضی، نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۳۶۳.

۳. خوانساری، شرح بر غرر الحکم، ج ۵، ص ۱۲۷.

جملگی دلالت بر این دارد که امام علیه السلام به زور و اجبار بر مردم حکومت نمی‌کند و در صورتی که مردم از او اعراض کنند، او نیز از خلافت کناره خواهد گرفت.^۱

بعد از کشته شدن عثمان، مردم مدینه و روساء و نمایندگان قبایل مناطق مختلف عرب از امام علی (ع) خواستند که حکومت را بپذیرد. امام (ع) ابتداء از پذیرش حکومت پرهیز داشت و به مردم فرمود:

«دَعُونِي وَالتَّمَسُّوا غَيْرِي فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وَجُوهٌ
وَأَلْوَانٌ لَّا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ وَلَا تَثْبُتُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ وَإِنَّ الْأَفَاقَ قَدْ
أَعَامَتِ وَالْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ وَاعْلَمُوا أَنِّي إِنِ اجْتَبَيْتُكُمْ رَكِبْتُ
بِكُمْ مَا أَعْلَمُ وَلَمْ أُصْغِرْ إِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ وَعَتَبِ الْعَاتِبِ وَإِنِ
تَرَكَتُمُونِي فَإِنَّا كَأَحَدِكُمْ وَلَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَأَطُوعُكُمْ لَمَنْ
وَلَيْتُمُوهُ أَمْرُكُمْ وَأَنَا لَكُمْ وَزِيرًا خَيْرٌ لَّكُمْ مِنِّي أَمِيرًا».^۲

من را رها کنید و در پی کس دیگری باشید. حادثه‌ای پیش روی ما خواهد بود که رنگها و چهره‌های گوناگون دارد و دلها و اندیشه‌ها در آن پایدار نمی‌ماند. آفاق را ابرهای تیره پوشانده و راه حق ناشناخته مانده است. بدانید که اگر من خلافت بر شما را بپذیرم به آنچه خود می‌دانم عمل خواهم کرد و به سخن و سرزنش دیگران گوش نخواهم داد. اگر مرا رها کنید من مانند یکی از شما خواهم بود و شاید شنواترین و مطیع‌ترین نسبت به کسی

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۸، ص ۱۳۳.

۲. رضی، نهج البلاغه، ص ۱۰۱، خطبه ۹۱.

باشم که والی خود قرار خواهید داد و من برای شما یاور
باشم بهتر از آن است که امیر باشم.

همچنین فرمود:

«لَا حَاجَةَ لِي فِي أَمْرِكُمْ فَمَنْ اخْتَرْتُمْ رَضِيْتُ بِهِ»^۱.

من نیازی به خلافت بر شما ندارم، پس هر کس را

انتخاب کنید من به آن راضی خواهم بود.

امام (ع) در این فرازاها به روشنی میان دو مبنای «کشف حقیقت» و «حق تعیین سرنوشت» تفکیک نموده است. او از حقانیت راه خود و پایداری بر آن یاد می‌کند و اینکه او تحت تاثیر خواست مردم از راه حق خود دست برنمی‌دارد. این سخن امام (ع) دلالت روشن بر عدم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت دارد. در عین حال بر این نکته تاکید دارد که انتخاب حاکم بر عهده مردم است و آنان هستند که باید حاکم خویش را تعیین کنند. این سخن دلالت بر اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت دارد.

با توجه به تفاوت این دو مبنا می‌توان به درک درستی در باره بسیاری از روایات مربوط به امامت اهل بیت (ع) دست یافت. در بسیاری از این روایات، امر امامت، پدیده‌ای الهی و غیر مرتبط با خواست و انتخاب مردم معرفی شده است. این دسته روایات ناظر به مقام تشریح و مقام تعیین حق و باطل هستند و گویای عدم اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای کشف حقیقت می‌باشند.

در مقابل دسته دیگری از روایات وجود دارند که هر گونه زورگویی

۱. ابن اثیر، الکامل، ج ۳، ص ۱۹۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۲، ص ۷.

فصل چهارم: رأی اکثریت در سیره معصومان (ع)..... ۱۶۳

و تحمیل خلافت و امامت بر مردم را نفی می‌کند. این دسته روایات ناظر به مقام تکوین و گویای اعتبار رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت است. پس سنت معصومان (ع) همانند قرآن کریم به روشنی میان این دو مبنا فرق نهاده است. درک درست نسبت به تفاوت این دو مبنا در رابطه با رأی اکثریت و خواست عمومی مردم، کلید فهم قرآن و سنت در این موضوع است و موجب رفع توهم تعارض در قرآن و سنت خواهد شد.

به هر روی مردم بر خلافت او اصرار کردند و او خطاب به جمعیتی که به خانه او هجوم آورده بودند گفت:

فَفِي الْمَسْجِدِ فَإِنْ بَيَّعْتِي لَا يَكُونُ خَفِيًّا وَلَا تَكُونُ إِلَّا فِي
الْمَسْجِدِ.^۱

به مسجد می‌رویم، بیعت با من نباید مخفیانه باشد و

جز با رضایت مسلمانان نخواهد بود.

آن گاه به مسجد رفت و خطاب به مردم گفت:

«أَيُّهَا النَّاسُ عَنْ مَلَأَ وَإِذْنِ إِنْ هَذَا أَمْرُكُمْ لَيْسَ لِأَحَدٍ فِيهِ
حَقٌّ إِلَّا مِنْ أَمْرِهِمْ وَقَدْ افْتَرَقْنَا بِالْأَمْسِ عَلَى أَمْرٍ وَكُنْتُ كَارِهًا
لَأَمْرِكُمْ فَأَبَيْتُمْ إِلَّا أَنْ أَكُونَ عَلَيْكُمْ أَلَا وَإِنَّهُ لَيْسَ لِي دُونَكُمْ إِلَّا
مَفَاتِيحُ مَا لَكُمْ مَعِيَ وَلَيْسَ لِي أَنْ آخُذَ دَرَهَمًا دُونَكُمْ فَإِنْ
شِئْتُمْ قَعَدْتُ لَكُمْ وَإِلَّا فَلَا آخُذُ عَلَى أَحَدٍ.»^۲

۱. طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۴۲۸؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۳، ص ۱۹۱.

۲. ابن اثیر، الکامل، ج ۳، ص ۱۹۳؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۴۳۵؛ مجلسی، بحار الانوار،

ای مردم، آشکارا و با اجازه شما سخن می‌گویم. این امر خلافت برای شما است و هیچ کس حق خلافت ندارد مگر شما فرمان دهید. دیروز با هم اختلاف داشتیم و من خلافت را نمی‌پذیرفتم، ولی شما زیر بار نرفتید مگر من خلیفه شما باشم. من بدون شما مردم جز کلیدهایی (کلیدهای بیت المال) که برای شماست و همراه من است ندارم و من بدون شما حتی نمی‌توانم درهمی بردارم. اینک نیز اگر شما بخواهید برای شما بر مسند خلافت می‌نشینم و اگر نخواهید هیچ اقدامی نخواهم کرد.

دلالت این سخنان امام علی (ع) بر احترام به حق تعیین سرنوشت برای مردم و آزادی آنان در انتخاب حاکم برای خود، چنان روشن است که نیازی به توضیح ندارد.

پس از آن که عموم مردم با او بیعت کردند، به او خبر دادند که برخی مانند عبد الله بن عمر بن خطاب، سعد بن ابی وقاص، محمد بن مسلمه، حسان بن ثابت و أسامه بن زید از بیعت با او سرباز زده‌اند. امام (ع) بر منبر رفت و این سخنان را فرمود:

«إِنَّهَا النَّاسُ إِنْكُمْ بَايَعْتُمُونِي عَلَى مَا بُوِيعَ عَلَيْهِ مَنْ كَانَ قَبْلِي وَإِنَّمَا الْخِيَارُ إِلَى النَّاسِ قَبْلَ أَنْ يُبَايَعُوا فَإِذَا بُيَعُوا فَلَا خِيَارَ لَهُمْ وَإِنَّ عَلَى الْإِمَامِ الْأِسْتِقَامَةَ وَعَلَى الرَّعِيَةِ التَّسْلِيمَ وَهَذِهِ بَيْعَةٌ عَامَّةٌ مَنْ رَغِبَ عَنْهَا رَغَبَ عَنْ دِينِ الْإِسْلَامِ وَاتَّبَعَ غَيْرَ سَبِيلِ أَهْلِهِ وَلَمْ تَكُنْ يَبْعَتِكُمْ إِلَّا يَافِلَتَةٌ وَكَيْسَ أَمْرِي وَأَمْرُكُمْ وَاحِدًا وَإِنِّي أُرِيدُكُمْ لِلَّهِ وَأَنْتُمْ تُرِيدُونِي

لِأَنْفُسِكُمْ وَ أَيْمُ اللَّهِ لَأَنْصَحَنَّ لِلْخَصْمِ وَ لَأَنْصِفَنَّ لِلْمَظْلُومِ»^۱.

ای مردم، شما بر آنچه با خلفای قبل از من بیعت شده بود با من بیعت کردید. همانا حق انتخاب برای مردم است قبل از آن که بیعت کنند و چون بیعت کردند دیگر حق انتخابی ندارند. بر امام است که بر حق پایداری ورزد و بر مردم است که فرمانبردار باشند. این بیعتی از عموم مردم بود. هر کس از آن سرپیچی کند از دین اسلام سرپیچی کرده و راهی غیر از راه اهل اسلام را برگزیده است. بیعت شما با من حادثه‌ای بیخردانه و ناگهانی نبود. خواست من و شما نیز (در این بیعت) یکی نبود. من شما را برای خدا می‌خواستم و شما من را برای خودتان می‌خواستید. به خدا سوگند من خیر دشمن را می‌خواهم و عدالت و انصاف را در حق مظلوم رعایت می‌کنم.

این روایت علاوه بر حق تعیین سرنوشت مردم در انتخاب، بر معنای دوم بیعت نیز که اعلام فرمانبرداری و پایبندی مردم نسبت به حاکم بوده است دلالت دارد.

امام (ع) پس از تشکیل حکومت بر پایه خواست مردم پیوسته بر این نکته تاکید داشت که حکومت او به پشتوانه آرای عمومی شکل گرفته است. آن حضرت هنگام حرکت به سوی بصره برای جنگ با اصحاب جمل در نامه‌ای خطاب به اهل کوفه فرمود:

«بَايَعِنِي النَّاسُ غَيْرَ مُسْتَكْرَهِينَ وَلَا مُجْبَرِينَ بَلْ طَائِعِينَ مُخَيَّرِينَ»^۱

مردم بدون اکراه و اجبار، و از روی اختیار و رغبت با من بیعت کردند.

در نامه ای خطاب به طلحه و زبیر نوشت:

«أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ عَلِمْتُمَا وَإِنْ كَتَمْتُمَا أَنِّي لَمْ أُرِدِ النَّاسَ حَتَّى أُرَادُونِي وَلَمْ أُبَايِعْهُمْ حَتَّى بَايَعُونِي وَإِن كُنْتُمَا مِمَّنْ أَرَادَنِي وَبَايَعَنِي وَإِنَّ الْعَامَةَ لَمْ تُبَايَعَنِي لِسُلْطَانٍ غَاصِبٍ وَلَا لِعَرَضٍ حَاضِرٍ فَإِنْ كُنْتُمَا بَايَعْتُمَانِي طَائِعِينَ فَارْجِعَا وَتُوبَا إِلَى اللَّهِ مِنْ قَرِيبٍ وَإِنْ كُنْتُمَا بَايَعْتُمَانِي كَارِهَيْنِ فَقَدْ جَعَلْتُمَا لِي عَلَيْكُمَا السَّبِيلَ يَأْظَهَرِكُمَا الطَّاعَةَ وَإِسْرَارِكُمَا الْمَعْصِيَةَ وَلَعَمْرِي مَا كُنْتُمَا بِأَحَقَّ الْمُهَاجِرِينَ بِالتَّقِيَّةِ وَالْكَتْمَانِ وَإِنَّ دَفْعَكُمَا هَذَا الْأَمْرَ قَبْلَ أَنْ تَدْخُلَا فِيهِ كَانَ أَوْسَعَ عَلَيْكُمَا مِنْ خُرُوجِكُمَا مِنْهُ بَعْدَ إِفْرَارِكُمَا بِهِ»^۲

اما بعد، دانستید، هر چند پوشیده داشتید، که من پی مردم نرفتم تا آنان روی به من نهادند، و من با آنان بیعت نکردم تا آنان دست به بیعت من گشادند، و شما دو تن از کسانی بودید که مرا خواستند و با من بیعت کردند، و مردم با من بیعت کردند نه برای آنکه دست قدرت من گشاده بود، یا مالی مهیا بود. پس اگر شما از روی رضا با

۱. رضی، نهج البلاغه، نامه ۱، ص ۳۰۹.

۲. رضی، نهج البلاغه، نامه ۵۲، ص ۳۸۴.

من بیعت کردید تا زود است باز آید و به خدا توبه
نمایید، و اگر با نارضایتی با من بیعت نمودید، با اظهار
فرمانبرداری و پنهان داشتن نافرمانی راه بازخواست را
برای من بر خود گشودید، و به جانم سوگند که شما از
دیگر مهاجران در تقیه و کتمان سزاوارتر نبودید. از پیش
بیعت مرا نپذیرفتن برای شما آسانتر بود تا بدان گردن نهید
و پس از پذیرفتن از بیعت بیرون روید.

همچنین پس از نافرمانی معاویه، در نامه ای به او بر این نکته تاکید

کرد و فرمود:

«فَإِنْ بَيْعْتِي بِالْمَدِينَةِ لَزِمْتِكَ وَأَنْتَ بِالشَّامِ لِأَنَّهُ بَايَعَنِي الْقَوْمُ
الَّذِينَ بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ عَلَيَّ مَا يُبْيعُونَ عَلَيْهِ فَلَمْ
يَكُنْ لِلشَّاهِدِ أَنْ يَخْتَارَ وَلَا لِلْعَائِبِ أَنْ يَرُدَّ وَإِنَّمَا الشُّورَى
لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَإِذَا اجْتَمَعُوا عَلَيَّ رَجُلٌ فَسَمَوْهُ إِمَامًا كَانَ
ذَلِكَ لِلَّهِ رِضًا فَإِنْ خَرَجَ مِنْ أَمْرِهِمْ خَارِجٌ بَطَعَنٍ أَوْ رَعْبَةٍ رَدُّوهُ
إِلَيَّ مَا خَرَجَ مِنْهُ فَإِنَّ أَبِي قَاتَلُوهُ عَلَيَّ اتِّبَاعِهِ»^۱

بیعت مردم با من در مدینه تو را نیز شامل می شود،
هر چند تو در شام هستی، زیرا مردمی با من بیعت کردند
که پیش از این با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کرده بودند.
پس کسی که شاهد بیعت بوده است راه دیگری ندارد و
کسی که غایب بوده است نمی تواند بیعت را رد کند. شورا
حق مهاجرین و انصار است و هر گاه آنان بر انتخاب

۱. نصر بن مزاحم، وقعته صفین، ص ۲۹؛ ابن قتیبه، الإمامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۱۴.

مردی به توافق رسیدند و او را امام نامیدند رضایت خداوند هم در امامت او است. اگر کسی از این بیعت خارج شود او را به آن باز می‌گردانند و اگر نپذیرفت با او می‌جنگند.

امام (ع) به کسانی که از سوی معاویه برای او پیام آورده بودند فرمود:

«وَالْوَجِبُ فِي حُكْمِ اللَّهِ وَحُكْمِ الْإِسْلَامِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ
بَعْدَ مَا يَمُوتُ إِمَامُهُمْ أَوْ يُقْتَلُ ضَالًّا كَانَ أَوْ مُهْتَدِيًا مَظْلُومًا كَانَ
أَوْ ظَالِمًا حَلَالِ الدَّمِ أَوْ حَرَامِ الدَّمِ أَنْ لَا يَعْمَلُوا عَمَلًا وَلَا
يُحْدِثُوا حَدَثًا وَلَا يُقَدِّمُوا يَدًا وَلَا رِجْلًا وَلَا يَبْدُؤُوا بِشَيْءٍ قَبْلَ
أَنْ يَخْتَارُوا لَأَنْفُسِهِمْ إِمَامًا يَجْمَعُ أَمْرَهُمْ عَفِيفًا عَالِمًا وَرِعًا عَارِفًا
بِالْقَضَاءِ وَالسُّنَّةِ ... وَقَدْ بَايَعَنِي النَّاسُ بَعْدَ قَتْلِ عُثْمَانَ وَبَايَعَنِي
الْمُهَاجِرُونَ وَالْأَنْصَارُ بَعْدَ مَا تَشَاوَرُوا بِي ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَهُمْ الَّذِينَ
بَايَعُوا أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَقَدُوا إِمَامَتَهُمْ وَلِي بِذَلِكَ أَهْلٌ
بَدْرٍ وَالسَّابِقَةُ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ غَيْرَ أَنَّهُمْ بَايَعُوهُمْ قَبْلَ
عَلَى غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْعَامَّةِ وَإِنْ بَيَعْتَنِي كَانَتْ بِمَشُورَةٍ مِنَ
الْعَامَّةِ فَإِنْ كَانَ اللَّهُ جَلَّ اسْمُهُ جَعَلَ الْاِخْتِيَارَ إِلَى الْأُمَّةِ وَهُمْ
الَّذِينَ يَخْتَارُونَ وَ يَنْظُرُونَ لَأَنْفُسِهِمْ وَ اِخْتِيَارَهُمْ لَأَنْفُسِهِمْ وَ
نَظَرَهُمْ لَهَا خَيْرٌ لَهُمْ مِنْ اِخْتِيَارِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ لَهُمْ وَ كَانَ مِنْ
اِخْتَارُوهُ وَ بَايَعُوهُ بِيَعْتَهُ بِيَعْتَهُ هُدًى وَ كَانَ إِمَامًا وَاجِبًا عَلَى النَّاسِ
طَاعَتَهُ وَ نُصْرَتَهُ فَقَدْ تَشَاوَرُوا فِيَّ وَ اِخْتَارُونِي بِاجْتِمَاعِ مِنْهُمْ وَ إِنْ
كَانَ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ هُوَ الَّذِي يَخْتَارُ وَ لَهُ الْخَيْرَةُ فَقَدْ اِخْتَارَنِي
لِلْأُمَّةِ وَ اسْتَخْلَفَنِي عَلَيْهِمْ وَ أَمَرَهُمْ بِطَاعَتِي وَ نُصْرَتِي فِي كِتَابِهِ

الْمُنَزَّلِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ»^۱.

آنچه در حکم خدا و اسلام بر مسلمانان واجب است این می‌باشد که بعد از آن که پیشوای آنان مُرد یا کشته شد؛ خواه گمراه باشد یا هدایت یافته، مظلوم باشد یا ظالم، ریختن خونش حلال باشد یا حرام، هیچ کاری نکنند و حادثه‌ای پدید نیاورند و دست به هیچ اقدامی نزنند و گام در راهی بر ندارند و کاری را آغاز نکنند، مگر آن که برای خود امامی عقیف، دانشمند، با تقوا و آگاه به قضاوت و سنت برگزینند تا امور آنان را بر عهده گیرد ... مردم بعد از کشته شدن عثمان با من بیعت کردند و مهاجرین و انصار پس از سه روز مشورت با من بیعت کردند. مهاجرین و انصار قبل از این نیز با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کرده بودند و بر امامت آنها پیمان بستند. اهل بدر و پیشگامان در میان مهاجرین و انصار در این بیعت‌ها حضور داشتند، اما بیعت آنها بدون مشورت با عموم مردم بود، در حالی که بیعت با من با مشورت با عموم مردم بود.^۲ پس اگر خداوند انتخاب امام را به مردم سپرده است و آنها باید انتخاب کنند و در کار خویش نظر کنند و

۱. مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۱۴۴.

۲. این فراز گویای این است که برای برپایی حکومت بیعت عمومی لازم است و بیعت گروه خاصی از مردم کافی نیست. بیعت خلفای گذشته بیعت عمومی نبود و فقط جمع خاص و محدودی در بیعت آنها حضور داشتند.

انتخاب آنها برای خودشان و نظر آنها در مورد خودشان بهتر از انتخاب خداوند و رسول او برای آنها باشد و آن کس که آنها او را برمی‌گزینند و با او بیعت می‌کنند بیعتش بیعت هدایت باشد و پیشوایی باشد که اطاعت و یاریش واجب است، پس به تحقیق در مورد من مشورت کردند و با اجماع من را برگزیدند، و اگر خداوند برگزیده است و او است که باید انتخاب کند پس به تحقیق من را برای امت برگزیده است و من را خلیفه قرار داده است و اطاعت و یاری من را در کتاب خدا و سنت پیامبرش (ص) واجب کرده است.

این روایات به روشنی دلالت بر این دارد که سیره سیاسی امام علی (ع) پیوسته احترام به حق تعیین سرنوشت مردم بوده است. امام علی (ع) در روایت اخیر بر این نکته تاکید کرده است که او حائز هر دو شرط خلافت یعنی نصب خداوند و انتخاب مردم است.

۶. سیره امام حسن (ع)

ابن اثیر می‌گوید: پس از شهادت امام علی (ع) گروه بی‌شماری از مردم که بالغ بر چهل هزار نفر بودند با امام حسن (ع) بیعت کردند. آنان او را بیش از پدرش دوست می‌داشتند و نسبت به او فرمانبردارتر بودند.^۱ اما چندی نگذشت که مردم او را در نبرد با معاویه تنها گذاشتند، پس آن حضرت خطاب به مردم چنین فرمود:

۱. ابن اثیر، اسد الغابۃ، ج ۱، ص ۴۹۱.

«أَلَا وَ إِنَّا لَكُمْ كَمَا كُنَّا، وَ لَسْتُمْ لَنَا كَمَا كُنْتُمْ... أَلَا وَ
إِنَّ مَعَاوِيَةَ دَعَانَا إِلَى أَمْرٍ لَيْسَ فِيهِ عِزٌّ وَ لَا نَصْفَةٌ، فَإِنْ
أَرَدْتُمْ الْمَوْتَ رَدَدْنَا عَلَيْهِ، وَ حَاكَمْنَا إِلَى اللَّهِ - عِزٌّ وَ
جَلٌّ - بَطْنِي السُّيُوفِ، وَ إِنْ أَرَدْتُمْ الْحَيَاةَ قَبْلَنَا وَ أَخَذْنَا
لَكُمْ الرِّضَا، فَنَادَاهُ الْقَوْمُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ: الْبَقِيَّةُ الْبَقِيَّةُ، فَلَمَّا
أَفْرَدُوهُ أَمْضَى الصُّلْحَ»^۱.

آگاه باشید که ما همچون گذشته با شما هستیم، ولی شما چون گذشته با ما نیستید... معاویه ما را به امری دعوت می‌کند که در آن عزت و انصاف نیست. پس اگر از مرگ استقبال می‌کنید درخواستش را رد کنیم و با شمشیرها او را به محکمه الهی بریم و اگر طالب زندگی دنیا هستید درخواستش را اجابت کرده و رضایتش را برای شما جلب کنیم. مردم از هر طرف فریاد زدند: باقی بمانیم، باقی بمانیم. پس آن گاه که او را تنها گذاشتند صلح را پذیرفت.

امام (ع) در این فراز استمرار حکومت خود را موکول به انتخاب مردم می‌کند و از آنان در این مورد نظر می‌خواهد. پس امام حسن (ع) به خواست مردم و بر اساس بیعت آنان حکومت را در دست گرفت و چون مردم از حکومت او روی برگرداندند بار دیگر به خواست مردم حکومت را رها و به کسی سپرد که مردم خواستار حکومت او بودند.

۱. همان؛ ابن اثیر، الكامل، ج ۳، ص ۴۰۶؛ طبری، نزهة الناظر، ص ۷۷؛ ابن طاووس، الطرائف، ج ۱، ص ۱۹۹؛ طبرسی، اعلام الدین، ص ۲۹۳.

بدین گونه صلح امام حسن (ع) نمونه‌ای بسیار گویا از پایبندی امامان (ع) به حق تعیین سرنوشت مردم است.

بر خلاف پندار برخی از شیعیان سست ایمان آن روزگار، صلح آن حضرت نشانه عدم پایداری آن حضرت در دفاع از حق نبود، بلکه بیانگر این بود که حق را نباید بر مردم تحمیل کرد و مردم در عمل به حق آزادند و آن گاه که مردم خواستار حاکمیت ناحقی همچون خلافت معاویه هستند، نباید به اجبار آنان را از خواسته‌شان بازداشت.

بسیاری از پژوهشگران شیعه کوشیده‌اند با کاوش در ابعاد مختلف وقایع آن روزگار به فواید و آثار ارزشمند صلح امام حسن (ع) با معاویه پی برده و بدین گونه از عملکرد امام خویش دفاع کنند. هرچند بسیاری از این پژوهش‌ها با استناد به شواهد تاریخی و روایات معصومین (ع) به نتایج واقعی و ارزشمندی رسیده است، اما به نظر می‌رسد اصل واقعه صلح و کنار کشیدن آن حضرت از حکومت، مبتنی بر خواست مردم بود و حتی اگر هیچ فایده‌ای هم بر آن مترتب نمی‌شد، ذره‌ای خدشه بر عملکرد امام (ع) و عصمت او وارد نمی‌کرد، زیرا آنچه واقع شد مطابق خواست آن حضرت نبود و خواسته مردم بود.

امام (ع) خواستار جنگ با معاویه بود و این جنگ را در صورت پایداری مردم، موفق و پیروز می‌دانست. رفتار شایسته امام (ع) در این بود که خواسته خویش را بر مردم تحمیل نکرد. البته امام (ع) در نحوه واگذاری حکومت به معاویه و نیز در تعیین مواد قرارداد صلح، تدبیر خویش را به کار گرفت و تا حد ممکن اقدامات لازم را برای پاسداری از حق انجام داد.

۷. سیره امام حسین (ع)

پس از شهادت امام حسن (ع) برادرش امام حسین (ع) به امامت رسید. در این هنگام شیعیان عراق به جنب و جوش افتاده و از امام حسین (ع) خواستند که بیعت با معاویه را زیر پا گذارد و او را از خلافت عزل کند. امام (ع) خواسته آنها را نپذیرفت و یادآور شد که میان او و معاویه پیمانی است که نباید آن را نقض کند و تا معاویه زنده است بر پیمان خویش خواهد بود و هر گاه از دنیا رفت در این مورد تصمیم خواهد گرفت.^۱

خلافت معاویه سالها پس از شهادت امام حسن (ع) نیز ادامه یافت و امام حسین (ع) بنا بر مفاد قرارداد صلح برادرش که بر اساس خواست مردم شکل گرفته بود، هیچ اقدامی علیه حکومت معاویه تا هنگام مرگ او انجام نداد.

معاویه بر خلاف قرارداد صلح، فرزندش یزید را به خلافت بعد از خود منصوب کرد. فرمانداران یزید در سرزمین‌های اسلامی هر یک به طرق مختلف کوشیدند از مردم و به خصوص بزرگان، برای خلیفه جدید بیعت بگیرند. امام حسین (ع) که آن هنگام در مدینه می‌زیست بیعت با یزید را نپذیرفت. اصرار فرماندار مدینه و اطرافیان او برای گرفتن بیعت از امام (ع) به نتیجه‌ای نرسید. تا این که یزید فرمان به کشتن امام حسین (ع) در صورت سرپیچی از بیعت داد.

امام (ع) چون از تصمیم حکومت آگاه شد همراه خانواده‌اش به سوی مکه حرکت کرد. از سوی دیگر، خبر بیعت نکردن امام (ع) در

سرزمین‌های مختلف از جمله عراق شایع شد. مردم عراق و به خصوص اهل کوفه و قبایل اطراف که از حکومت بنی امیه ناراضی بودند از سرپیچی امام (ع) از بیعت با یزید استقبال کردند و از آن حضرت خواستند که به سوی کوفه آید و حکومت بر آنان را بر عهده گیرد.

اولین گروه از پیام آوران کوفه حدود یک صد و پنجاه نامه از مردم آن سرزمین برای امام حسین (ع) آوردند. نامه‌ها پیوسته به سوی آن حضرت سرازیر بود. در یک روز ششصد نامه به دست او رسید. تعداد نامه‌ها بالغ بر دوازده هزار نامه شد.^۱ ابن نما می‌گوید حدود چهل هزار نفر از اهل کوفه با امام (ع) بیعت کردند.^۲ آخرین کسانی که برای حضرت از اهل کوفه نامه آوردند دو نفر به نام‌های هانی و سعید بودند. پس از آمدن آن دو، امام نامه‌ای بدین مضمون خطاب به اهل کوفه نوشت:

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ إِلَى الْمَلِكِ
 مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُؤْمِنِينَ - أَمَا بَعْدُ. فَإِنَّ هَانئًا وَ سَعِيدًا قَدَمَا
 عَلَيَّ بِكُتُبِكُمْ وَ كَانَا آخِرَ مَنْ قَدِمَ عَلَيَّ مِنْ رُسُلِكُمْ وَ قَدْ فَهَمْتُ
 كُلَّ الَّذِي اقْتَصَصْتُمْ وَ ذَكَرْتُمْ وَ مَقَالَةَ جُلُكُمُ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَيْنَا
 إِمَامٌ فَأَقْبَلُ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَجْمَعَنَا بِكَ عَلَى الْهُدَى وَ الْحَقِّ وَ إِنِّي
 بَاعَثْتُ إِلَيْكُمْ أَخِي وَ ابْنَ عَمِّي وَ ثَقَفْتِي مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَإِنَّ كُتُبَ
 إِلَيَّ أَنَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ رَأْيُ مَلَنُكُمْ وَ ذَوِي الْحِجَابِ وَ الْفَضْلُ مِنْكُمْ
 عَلَيَّ مِثْلَ مَا قَدِمْتُمْ بِهِ رُسُلُكُمْ وَ قَرَأْتُ فِي كُتُبِكُمْ أَقْدَمُ عَلَيْكُمْ

۱. ابن طاووس، اللهوف، ص ۲۴.

۲. ابن نما، مشیر الاحزان، ص ۱۶.

وَشَيْكًا إِنَّ شَاءَ اللَّهِ فَلَعَمْرِي مَا الْإِمَامُ إِلَّا الْحَاكِمُ بِالْكِتَابِ الْقَائِمُ
بِالْقِسْطِ الدَّائِنُ بِيَدِيں الْحَقِّ الْحَابِسُ نَفْسُهُ عَلَى ذَاتِ اللَّهِ
وَالسَّلَامُ»^۱.

به نام خداوند بخشنده مهربان، از حسین بن علی به جمعیتی از مسلمانان و مومنان، اما بعد، همانا هانی و سعید نامه‌های شما را برای من آوردند و آن دو آخرین فرستادگان شما هستند. همه داستان شما و آنچه را که نوشتید فهمیدم. سخن بیشتر شما این است که پیشوایی نداریم پس به سوی ما بیا، شاید خداوند به سبب تو ما را بر هدایت و حقیقت گرد هم آورد. من، برادر، پسر عمو و فرد مورد اعتماد خود از میان خانواده‌ام را به سوی شما می‌فرستم. اگر برای من نوشت که رأی بزرگان و صاحبان فضل و خرد شما به مانند همان چیزی است که فرستادگان شما آورده‌اند و در نامه‌هایتان خوانده‌ام، به خواست خدا به سرعت به سوی شما خواهم آمد. به جانم سوگند که امام نیست مگر کسی که به کتاب خدا حکم کند و عدالت را بر پا دارد و پیرو دین حق باشد و جان خود را فقط برای خدا نگه دارد و السلام.

امام (ع) در این نامه آشکار ساخت که حکومت بر مردم علاوه بر پایبندی به حق، نیازمند خواست عمومی هم می‌باشد، به گونه‌ای که حتی وجود این مقدار نامه برای اطمینانش به رأی مردم کفایت نمی‌کند و تا

هنگامی که نماینده‌اش، او را از خواسته همگانی مردم برای پیشوایی او مطمئن نکند به سوی آنان نخواهد آمد.

سپس امام (ع) مسلم بن عقیل را روانه کوفه کرد و به او فرمود: «اگر مردم را هم رأی و آماده یافتی هر چه زودتر مرا آگاه کن». او نیز روانه کوفه شد و در آن شهر هیجده هزار نفر مخفیانه با او بیعت کردند. از این رو نامه‌ای به امام (ع) نوشت و او را از بیعت مردم آگاه کرد.^۱ از سوی دیگر، امام (ع) پس از آگاهی از بیعت اهل کوفه نامه‌ای به جمعی از بزرگان اهل بصره نوشت و آنان را به قیام خویش دعوت کرد. آنان نیز پس از مشورت، آمادگی خود و قبایل خویش را برای هر گونه یاری امام (ع) اعلام کردند.^۲

امام (ع) بر پایه خواست مردم عراق به سوی کوفه حرکت کرد. هنوز به کوفه نرسیده بود که خبر شهادت مسلم و بیعت شکنی اهل کوفه به او رسید. پس از این، هدف ظاهری قیام امام حسین (ع) دگرگون شد. پیش از آن، قصد امام (ع) از حرکت به سوی کوفه پاسخ به درخواست مردم آن سرزمین برای تشکیل حکومت حق بود؛ اما با شکسته شدن بیعت مردم، امام (ع) از قیام برای تشکیل حکومت در کوفه منصرف شد و در پی همان انگیزه نخستین که به جهت آن از مدینه خارج شده بود بر آمد و آن عدم تایید حکومت یزید و نپذیرفتن بیعت با او بود.

به همین جهت شیوه امام (ع) در برخورد با شیعیان و یارانش نیز تغییر کرد. پیش از آن، بسیاری را در مکه و در راه مکه به سوی کوفه،

۱. همان.

۲. ابن طاووس، اللهوف، ص ۲۹.

همچون زهیر بن قین به یاری خود فرامی‌خواند. او حتی اهل بصره را نیز به قیام دعوت کرد. اما پس از بیعت شکنی اهل کوفه، چهره قیام از یک قیام عمومی برای تشکیل حکومت که نیاز به جمع عده و عده داشت به یک قیام شخصی و مقاومت دلیرانه یک انسان آرمان خواه برای رسیدن به هدف متعالی‌اش که هدایت مردم و جلوگیری از مسخ اسلام بود تبدیل شد.

از این رو، بیعت و پیمانی را که میان او و همراهانش بود برداشت و آنان را نه تنها در بازگشت از ادامه راه آزاد گذاشت، بلکه گاهی دیگران را به عدم همراهی با خود که راه پر مخاطره‌ای را در پیش داشت تشویق کرد. او پس از شنیدن خبر شهادت مسلم خطاب به مردم فرمود:

«فَإِنَّهُ قَدْ أَتَانَا خَبْرٌ فَطِيعٌ قَتَلُ مُسْلِمِ بْنِ عَقِيلٍ وَ هَانِي بْنِ عُرْوَةَ وَ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ يَقْطَرَ وَ قَدْ خَذَلْنَا شِيعَتَنَا فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ الْأَنْصِرَافَ فَلْيَنْصِرِفْ غَيْرَ حَرَجٍ لَيْسَ عَلَيْهِ ذِمَامٌ»^۱

خبر دردناک کشته شدن مسلم بن عقیل و هانی بن عروه و عبدالله بن یقطر به ما رسید. شیعیان، ما را خوار کردند. پس هر کس دوست دارد بازگردد بدون هیچ محذوری برگردد که دیگر پیمان و عهدی بر او نیست.

پس از این بیشتر همراهانش از او جدا شدند و تنها کسانی که با او از مدینه آمده بودند و نیز گروه اندکی از کسانی که در میانه راه به او پیوسته بودند باقی ماندند. آن حضرت خطاب به فرزندان و خاندان عقیل نیز فرمود:

«يَا بَنِي عَقِيلٍ حَسْبُكُمْ مِنَ الْقَتْلِ بِمُسْلِمٍ فَأَذْهَبُوا أَنْتُمْ فَقَدْ
أَذْنَتْ لَكُمْ»^۱.

ای پسران عقیل، کشته شدن مسلم برای شما کافیست.
برگردید به شما اجازه دادم.

هنوز از خبر کشته شدن مسلم یک روز نگذشته بود که سپاه حر بن
یزید ریاحی در مقابل آن حضرت قرار گرفت و مانع حرکت آن حضرت
شد. از این پس، وقایع قیام امام (ع) به اجبار سپاهیان یزید شکل
می‌گرفت و امام (ع) با وجود تغییر نظر مردم، خواستار قیام علیه
حکومت و نبرد با آنان نبود.

او نمی‌خواست با اقلیتی محدود و بدون پشتوانه مردمی، حکومت
باطل زمان خویش را سرنگون کند و خود تشکیل حکومتی بر حق دهد.
از این رو در همان روز برخورد با سپاه حر و در هنگام نماز ظهر خطاب
به آنان که همگی از مردم کوفه بودند آشکار ساخت که او به خواست
مردم به سوی آنان آمده و در صورت مخالفت آنان باز خواهد گشت. او
فرمود:

أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي لَمْ آتِكُمْ حَتَّى أَتَيْتِي كُتُبِكُمْ وَ قَدِمْتُ عَلَيَّ
رُسُلَكُمْ أَنْ أَقْدِمَ عَلَيْنَا فَإِنَّهُ لَيْسَ لَنَا إِمَامٌ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَجْمَعَنَا بِكَ
عَلَى الْهُدَى وَالْحَقِّ فَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ جِئْتُمْ فَأَعْطُونِي
مَا أَطْمَنُّ إِلَيْهِ مِنْ عَهْدِكُمْ وَمَوَائِفِكُمْ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ كُنْتُمْ
لِمَقْدَمِي كَارِهِينَ أَنْصَرَفْتُ عَنْكُمْ إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي جِئْتُ مِنْهُ
إِلَيْكُمْ.

ای مردم، من به سوی شما نیامدم مگر هنگامی که نامه‌های شما به دستم رسید و فرستادگانتان به نزد آمدند که به سوی ما بیا که ما را پیشوایی نیست، شاید خداوند ما و شما را بر راه حق و هدایت گرد هم آورد. اگر همچنان بر همان نظر خود هستید الان من به نزد شما آمده‌ام پس عهد و پیمان خود را با من استوار کنید تا به شما اطمینان یابم و اگر چنین نمی‌کنید و از آمدن من ناخرسندید باز می‌گردم به سوی همان سرزمینی که از آنجا آمده بودم.

اهل کوفه سکوت کردند و هیچ پاسخی ندادند. آن حضرت بار دیگر پس از اقامه نماز عصر خطاب به لشگر حر فرمود:

أَمَّا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّكُمْ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ وَ تَعْرِفُوا الْحَقَّ لِأَهْلِهِ
يَكُنْ أَرْضَى لَهِ عَنكُمْ وَ نَحْنُ أَهْلُ بَيْتِ مُحَمَّدٍ وَ أَوْلَى بِوَلَايَةِ
هَذَا الْأَمْرِ عَلَيْكُمْ مِنْ هَؤُلَاءِ الْمُدَّعِينَ مَا لَيْسَ لَهُمْ وَ السَّائِرِينَ
فِيكُمْ بِالْجَوْرِ وَ الْعُدْوَانِ وَ إِنْ أُبِيْتُمْ إِلَّا كَرَاهِيَةً لَنَا وَ الْجَهْلَ
بِحَقِّنَا وَ كَانَ رَأْيُكُمْ الْآنَ غَيْرَ مَا أَتَيْتَنِي بِهِ كُتِبْتُكُمْ وَ قَدِمْتُ بِهِ
عَلَيَّ رُسُلُكُمْ أَنْصَرَفْتُ عَنْكُمْ.^۱

ای مردم، اگر تقوا پیشه کنید و حق را برای اهلش بدانید خداوند از شما خشنود می‌گردد. ما اهل بیت پیامبر (ص) به حکومت و ولایت بر شما سزاوارتریم تا این گروهی که ادعای آنچه سزاوار آن نیستند دارند و میان شما به ستم و دشمنی حکم می‌رانند. پس اگر از ما

ناخوشنودید و حقی برای ما نمی‌شناسید و نظرتان غیر از آن چیزی است که در نامه‌هایتان بود و فرستادگانتان می‌گفتند، من باز خواهم گشت.

آن گاه امام (ع) به همراهانش فرمان داد که آماده بازگشت شوند و چون آنان آماده شدند و امام (ع) فرمان بازگشت داد، حرّ مانع شد و امام (ع) و همراهانش را به اجبار به سرزمین کربلا برد. سپس گروه گروه بر لشگریان عبید الله بن زیاد فرماندار کوفه افزوده می‌شد و پیام همه آنان از سوی عبیدالله، تسلیم امام (ع) و پذیرش بیعت با یزید بود.

امام (ع) بیعت با یزید را نمی‌پذیرفت و آماده پذیرش همه عواقب این رفتار خود بود، اما این شیوه را بر دیگران، حتی خانواده خود تحمیل نکرد. از این رو بار دیگر شب عاشورا خطاب به همراهانش فرمود:

«إِنِّي لَأَعْلَمُ أَصْحَابًا أَوْفَىٰ وَ لَأَ خَيْرًا مِنْ أَصْحَابِي وَ لَأَ أَهْلَ بَيْتِ أَبْرَ وَ لَأَ أَوْصَلَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَجَزَاكُمْ اللَّهُ عَنِّي خَيْرًا أَلَا وَ إِنِّي لَأَظُنُّ أَنَّهُ آخِرُ يَوْمٍ لَنَا مِنْ هَؤُلَاءِ أَلَا وَ إِنِّي قَدْ أَدْنْتُ لَكُمْ فَأَنْطَلِقُوا جَمِيعًا فِي حِلِّ لَيْسَ عَلَيْكُمْ مِنِّي ذِمَامٌ هَذَا اللَّيْلُ قَدْ عَشَيْتُمْ فَاتَّخِذُوهُ جَمَلًا»^۱

من یارانی باوفاتر و بهتر از یاران خود و خانواده‌ای نیک‌تر و مهربان‌تر از خانواده خود نمی‌شناسم. خداوند از سوی من به شما خیر دهد. آگاه باشید که گمان می‌کنم امروز آخرین روز ما با این مردم است، آگاه باشید، من به شما اجازه می‌دهم، همه شما آزادید که بروید، هیچ پیمانی

از من بر شما نیست. شب شما را مخفی کرده است پس

از تاریکی شب برای رفتن استفاده کنید.

همچنین او به محمد بن بشر حضرمی که پسرش در ری به اسارت

گرفته شده بود فرمود: «تو از بیعت من آزادی پس برو و برای رهایی

فرزندت تلاش کن».^۱

امام (ع) در این سخنان به روشنی بر هر دو شرط تشکیل حکومت،

یعنی صلاحیت عقلی و شرعی حاکمان و پشتوانه رضایت عمومی تاکید

می‌کند و با تفکیک آنها از یکدیگر و تبیین عدم تلازم میان آنها، اعتبار

رأی اکثریت بنا بر مبنای حق تعیین سرنوشت و عدم اعتبار آن بنا بر مبنای

کشف حقیقت را آشکار می‌سازد.

۸. سیره سایر امامان (ع)

امامان بعد از امام حسین (ع) هیچیک به حکومت نرسیدند و اقدام

مستقیمی نیز برای تشکیل حکومت انجام ندادند، در حالی که آنان خود

را سزاوار حکومت و آن را حق الهی برای خویش می‌دانستند. شاید

مهم‌ترین علت عدم اقدام آنان برای دستیابی به حکومت، فقدان پذیرش

عمومی و عدم استقبال مردم از حکومت آنان بوده است.

ائمه (ع) تنها در انتظار اعلام رضایت ظاهری و زبانی مردم نبودند و

آن را برای تشکیل حکومت خود ناکافی می‌دانستند، بلکه در پی رضایت

زبانی و قلبی آنها و نیز پایداری آنان بر خواسته‌شان بودند. این نکته یکی

از تفاوت‌های اصلی میان دموکراسی‌های رایج در عصر ما با حکومت

۱. مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۹۴.

دینی از دیدگاه معصومان (ع) است.

امروزه در بهترین شیوه‌های مرسوم دموکراسی در جهان، رأی ظاهری مردم برای برقراری حکومت کافی است؛ هرچند این رأی با تبلیغات عوام پسند و گاه فریبنده بدست آمده باشد. در حالی که امامان (ع) برای تشکیل حکومت خود اعلام رضایت ظاهری را کافی نمی‌دانستند.

تردیدی نیست که چنین نگاهی به خواست مردم برخاسته از تاکید بیشتر امامان (ع) بر حق تعیین سرنوشت مردم است. در نظر آنان اگر رأی ظاهری مردم همراه با شناخت عمیق و ایمان استوار به راهی که برگزیده‌اند نباشد، سستی و پشیمانی در پی خواهد داشت و استمرار حکومت آنان در چنین شرایطی به برقراری حکومتی بر خلاف میل مردم می‌انجامد و چنین حکومتی هرچند به ظاهر استوار و مقتدر باشد، اما چون خواست عمومی را به همراه ندارد نتیجه آن رشد و تعالی مردم نخواهد بود.

یکی از مهم‌ترین شواهد تاریخی بر این که آنان اقدام عملی برای دستیابی به حکومت و تلاش قهرآمیز برای براندازی حکومت‌های عصر خویش انجام ندادند، این واقعیت است که آنان هیچ‌گاه به حکومت نرسیدند. اگر بپذیریم که ائمه (ع) در پی حرکت براندازی بودند، اما همه آنان در رسیدن به این هدف ناکام ماندند، در حالی که رقبای آنها همچون بنی عباس به این هدف دست یافتند، می‌بایست ناکامی آنان را حمل بر ناتوانی آنها در ایجاد یک حرکت براندازی موفق و ضعف آنان در ایجاد و مدیریت یک قیام مسلحانه علیه حکومت کنیم.

۹. سیره امام مهدی (ع)

تشکیل حکومت آخرین امام معصوم (ع) نیز که وعده برقراری آن داده شده، منوط به پذیرش و استقبال عمومی است. به عبارت دیگر، مهم‌ترین شرط ظهور امام زمان (ع) خواست مردم است و این همان حقیقتی است که به جهت فقدان آن، غیبت آن حضرت تحقق یافت و ظهور به تاخیر افتاد.

از سوی دیگر، چون حکومت آن حضرت جهانی است و مختص به شیعیان و حتی مسلمانان نیست، به همین جهت همه مردم جهان باید خواستار او باشند تا او ظهور کند. مقدمه این خواست جهانی، شناخت جهانیان نسبت به اوست. از این رو بشارت به موعود کم و بیش در همه ادیان و مذاهب وجود دارد و این به مثابه اعلام نامزدی او برای حکومت جهانی است که جز با خواست اکثریت جامعه بشری شکل نخواهد گرفت.

۱۰. احادیث مخالف مبنای حق تعیین سرنوشت

احادیث و اخباری در آثار روایی و تاریخی یافت می‌شود که دلالت بر این دارد که امامان معصوم (ع) در صورت وجود یارانی اندک، ولی پایدار و مقاوم قیام می‌کردند و حکومت را به دست می‌گرفتند. این احادیث می‌تواند مورد استدلال کسانی قرار گیرد که مخالف لزوم رضایت و خواست عمومی برای تشکیل حکومت دینی هستند. از این روایات ممکن است اینگونه برداشت شود که امامان معصوم (ع) اگر یارانی اندک و پایدار داشتند حکومت دینی را تشکیل می‌دادند و منتظر

یاری و خواست عموم و اکثریت مردم نمی‌شدند. این روایات بدین قرار است:

۱. در روایت صحیحی آمده است که سدیر صیرفی می‌گوید: خدمت امام صادق (ع) رسیدم و عرض کردم: به خدا سوگند نشستن برای شما جایز نیست. امام (ع) فرمود: چرا ای سدیر؟ گفتم: به جهت زیادی دوستان، شیعیان و یاران. به خدا سوگند اگر امیر المومنین (ع) به اندازه شما دارای شیعیان، یاران و دوستان بود هیچگاه قبیله تیم و عدی^۱ در او طمع نمی‌کردند. امام (ع) فرمود: ای سدیر، اینها چه مقدار هستند؟ گفتم: صد هزار نفر. فرمود: صد هزار! گفتم: صد هزار، بلکه دویست هزار. فرمود: دویست هزار! گفتم: بله، بلکه نصف دنیا. امام (ع) سخنی نگفت، سپس فرمود: می‌توانی با ما به ینیع بیایی؟ گفتم: بله، ... تا به سرزمینی سرخ رنگ رسیدیم. امام (ع) به کودکی نگاه کرد که در حال چراندن بزغاله بود. سپس فرمود:

«وَاللَّهِ يَا سَدِيرُ لَوْ كَانَتْ لِي شِيعَةٌ بَعْدَ هَذِهِ الْجِدَاءِ مَا وَسَعَنِي الْقُعُودُ».

ای سدیر، به خدا سوگند اگر به تعداد این بزغاله‌ها

شیعه داشتم نشستن برای من جایز نبود.

ما در آن سرزمین اتراق کردیم و نماز خواندیم و چون از نماز فارغ شدیم من به سوی بزغاله‌ها نگاه کردم و آنها را شمردم، آنها هفده عدد بودند.^۲

۱. تیم قبیله ابوبکر خلیفه اول و عدی قبیله عمر خلیفه دوم است.

۲. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۴۲.

۲. در کتاب دعائم الاسلام روایت مرسلی از امام باقر (ع) نقل شده

است که می‌فرماید:

«إِذَا اجْتَمَعَ لِلْإِسْلَامِ عِدَّةٌ أَهْلِ بَدْرِ ثَلَاثُمِائَةٍ وَ ثَلَاثَةَ عَشَرَ
وَجَبَ عَلَيْهِ الْقِيَامُ وَ التَّغْيِيرُ»^۱.

هنگامی که برای برپایی اسلام جمعیتی به تعداد اهل

جنگ بدر که سیصد و سیزده نفر بودند فراهم شود، قیام و

دگرگونی واجب می‌شود.

۳. روایاتی درباره سکوت امیرالمومنین علی (ع) در مقابل وقایع بعد

از رحلت پیامبر (ص) نقل شده که گویای این است که آن حضرت اگر

یارانی اندک، ولی باوفا و پایدار داشت قیام می‌کرد و حکومت را به

دست می‌گرفت. از جمله شیخ کلینی با سند ضعیف خطبه‌ای به نام

خطبه طالوتیه از ایشان نقل می‌کند که آن حضرت در مسجد مدینه

خطاب به مردم خواند و در آن ضمن مذمت اهل مدینه فرمود:

«أَمَا وَاللَّهِ لَوْ كَانَ لِي عِدَّةٌ أَصْحَابِ طَالُوتَ أَوْ عِدَّةٌ أَهْلِ
بَدْرِ وَ هُمْ أَعْدَاؤُكُمْ لَضَرَبْتُكُمْ بِالسَّيْفِ حَتَّى تَتَوَلَّوْا إِلَيَّ الْحَقُّ وَ
تُنَبِّؤُوا لِلصِّدْقِ».

اگر به تعداد یاران طالوت یا یاران بدر یاور داشتم که

در مقابل شما می‌ایستادند هر آینه با شمشیر شما را می‌زدم

تا به حق برگردید و به راستی گزائید.

سپس امام (ع) از مسجد بیرون آمد و در راه به آغلی رسید که در آن

قریب سی گوسفند بود و فرمود:

۱. ابن حیون، دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۳۴۲؛ نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۷۸.

«وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ لِي رِجَالًا يَنْصَحُونَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِرَسُولِهِ
بَعْدَ هَذِهِ الشَّيْءِ لَأَزَلْتُ ابْنَ آكَلَةِ الذَّبَّانِ عَنْ مُلْكِهِ».

به خدا اگر برای من مردانی بودند به شماره این
گوسفندان که برای خدای عز و جل و رسولش خیر جو و
پاک دل بودند پسر زن مگس خوار را از سلطنتش بر
می‌داشتم.

راوی گوید: چون شب رسید سیصد و شصت نفر با وی بیعت بر
مرگ کردند. امیر المؤمنین (ع) فرمود: بامدادان با سرهای تراشیده در
محلّی به نام احجار الزيت جمع شوید. هنگامی که آن حضرت با سر
تراشیده در وعده‌گاه حاضر شد از آن جمع جز ابوذر، مقداد، حذیفه بن
یمان، عمار بن یاسر و سلمان نیامده بود. آن گاه آن حضرت دست به
آسمان برداشت و فرمود: «بار خدایا این مردم مرا خوار شمردند چونان
که بنی اسرائیل هارون را».^۱

۴. در کتاب سلیم بن قیس که در اعتبار آن اختلاف است،^۲ روایات
متعددی نقل شده که حکایت از این دارد که امیرالمؤمنین (ع) بعد از
رحلت پیامبر (ص) به دنبال یارانی هر چند اندک برای قیام و تشکیل
حکومت بود. او خطاب به خلیفه اول و یارانش فرمود که پیامبر از کردار
شما نسبت به من و امر خلافت خبر داد و به من فرمود:

«إِنَّ وَجَدْتَ عَلَيْهِمْ أَعْوَانًا فِجَاهِدْهُمْ وَ تَابِذْهُمْ وَإِنْ لَمْ

۱. کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۳۱.

۲. خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۹، ص ۲۲۶.

تَجِدُ أَعْوَانًا قَبَائِعٍ وَ أَحِقْنَ دَمَكَ»^۱.

اگر یارانی علیه آنها یافتی با آنها به جنگ و آنها را دور کن
و اگر یارانی نیافتی، بیعت کن و خون خود را حفظ کن.

سپس امام علی (ع) فرمود:

«أَمَا وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ أَوْلَئِكَ الْأَرْبَعِينَ رَجُلًا الَّذِيْنَ بَايَعُونِي وَفَوْا
لِي لَجَاهَدْتُكُمْ فِي اللَّهِ»^۲.

به خدا سوگند اگر چهل مردی که با من بیعت کردند،
وفادار به من بودند با شما در راه خدا جهاد می‌کردم.

۱. سلیم بن قیس این کلام امام علی علیه السلام را با مضمونی مشابه در بخش دیگری از کتاب خود نقل کرده است: «فَإِنْ وَجَدْتَ أَعْوَانًا عَلَيْهِمْ فَجَاهِدْهُمْ وَإِنْ لَمْ تَجِدْ أَعْوَانًا فَاحْكُفْ يَدَكَ وَ أَحِقْنَ دَمَكَ فَإِنَّكَ إِنْ نَابَدْتَهُمْ قَتَلُوكَ وَإِنْ تَبِعُوكَ وَأَطَاعُوكَ فَاحْمِلْهُمْ عَلَى الْحَقِّ وَإِلَّا فَدَعْ وَ إِنْ اسْتَجَابُوا لَكَ وَ نَابَدُوكَ فَنَابِدْهُمْ وَ جَاهِدْهُمْ وَإِنْ لَمْ تَجِدْ أَعْوَانًا فَكُفَّ يَدَكَ وَ أَحِقْنَ دَمَكَ] وَ اعْلَمْ أَنَّكَ إِنْ دَعَوْتَهُمْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَلَا تَدْعَنَّ أَنْ تَجْعَلَ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ... أَنِّي أُحِبُّ أَنْ تَدْعُوهُمْ وَ إِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ وَ لَمْ يَقْبَلُوا مِنْكَ وَ يَتَظَاهَرُوا عَلَيْكَ ظَلَمَةٌ قُرَيْشٍ فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكَ إِنْ نَاهَضَتِ الْقَوْمَ وَ نَابَدْتَهُمْ وَ جَاهَدْتَهُمْ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ مَعَكَ فِتْنَةٌ [أَعْوَانٌ] تَقْوَى بِهِمْ أَنْ يَقْتُلُوكَ» (سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس، ج ۲، ص ۷۶۸).

شیخ طوسی نیز این روایت را از سلیم بن قیس اینگونه نقل کرده است: عَنْ ابْنِ أَبِي الْجَبَدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ أَبِي سُمَيْنَةَ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبَانَ بْنِ أَبِي عِيَّاشٍ عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْأَهْلَلِيِّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص فِي وَصِيَّتِهِ لِلْأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع يَا عَلِيُّ إِنَّ قُرَيْشًا سَتَظَاهَرُوا عَلَيْكَ وَ تَجْتَمِعُ كَلِمَتُهُمْ عَلَى ظُلْمِكَ وَ قَهْرِكَ فَإِنْ وَجَدْتَ أَعْوَانًا فَجَاهِدْهُمْ وَ إِنْ لَمْ تَجِدْ أَعْوَانًا فَكُفَّ يَدَكَ وَ أَحِقْنَ دَمَكَ فَإِنَّ الشَّهَادَةَ مِنْ وَرَائِكَ (لَعَنَّ اللَّهُ قَاتِلَكَ). (طوسی، الغيبة، ص ۲۰۳).

۲. سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس، ج ۲، ص ۵۹۱.

۵. در کتاب سلیم بن قیس آمده است که روزی اشعث بن قیس به امیرالمومنین علی (ع) عرض کرد: چرا در مقابل کسانی که حق تو را در خلافت گرفتند قیام نکردی؟ ایشان در پاسخ فرمود: پیمانی که با پیامبر (ص) داشتم مانع از قیام شد، سپس گفت: پیامبر (ص) به من فرمود:

«إِن وَجَدْتَ أَعْوَانًا فَأَنْبِذْ إِلَيْهِمْ وَ جَاهِدْهُمْ وَإِن لَمْ تَجِدْ أَعْوَانًا فَارْتَدَّ بِدَمِكَ وَ احْقَنْ دَمَكَ حَتَّى تَجِدَ عَلَى إِقَامَةِ الدِّينِ وَ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّتِي أَعْوَانًا»^۱

اگر یارانی یافتی به سوی آنها برو و با آنان بجنگ و اگر یارانی نیافتی دست بردار و خون خود را حفظ کن تا برای برپاداشتن دین و کتاب خدا و آئین من یارانی بیابی.

۶. طبرسی نیز از امام علی (ع) نقل می‌کند که خطاب به اشعث

فرمود:

۱. همان، ج ۲، ص ۶۶۴؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۴۶۷.

سلیم بن قیس در بخش دیگری از کتاب خود از امیرالمومنین (ع) نقل کرده است که پیامبر (ص) عبارات مشابه آنچه گذشت خطاب به او فرموده است: «وَ إِنِّ مُوسَى أَمْرَ هَارُونَ حِينَ اسْتَحْلَفَهُ فِي قَوْمِهِ إِذْ ضَلُّوا فَوَجَدَ أَعْوَانًا أَنْ يُجَاهِدَهُمْ بِهِمْ وَ إِنِّ لَمْ يَجِدْ أَعْوَانًا أَنْ يَكْفُفَ يَدَهُ وَ يَحْقِنَ دَمَهُ وَ لَا يُفَرِّقَ بَيْنَهُمْ فَافْعَلْ أَنْتَ كَذَلِكَ إِذْ وَجَدْتَ عَلَيْهِمْ أَعْوَانًا فِجَاهِدَهُمْ وَ إِذْ لَمْ تَجِدْ أَعْوَانًا فَارْتَدَّ بِدَمِكَ وَ احْقَنْ دَمَكَ فَإِنَّكَ إِذْ نَابَدْتَهُمْ قَتْلُوكَ [وَ إِنِّ تَبِعُوكَ وَ أَطَاعُوكَ فَاحْمِلُهُمْ عَلَى الْحَقِّ] وَ اعْلَمْ أَنَّكَ إِذْ لَمْ تَكْفُفْ يَدَكَ وَ تَحْقِنَ دَمَكَ إِذَا لَمْ تَجِدْ أَعْوَانًا اتَّخَوْفُ عَلَيْكَ أَنْ يَرْجِعَ النَّاسُ إِلَى عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَ الْجُحُودِ بِأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَاسْتَظْهِرِ الْحُجَّةَ عَلَيْهِمْ وَ اذْعُهُمْ». (سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس، ج ۲، ص ۷۶۹). همچنین سلیم بن قیس این عبارت را از امام علی علیه السلام نقل کرده است: «إِن وَجَدْتَ أَعْوَانًا جَاهِدْتُهُمْ وَ إِن لَمْ أَجِدْ أَعْوَانًا كَفَّفْتُ يَدِي وَ حَقَنْتُ دَمِي» (همان، ج ۲، ص ۹۱۸).

«وَالَّذِي بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ لَوْ وَجَدْتُ يَوْمَ بُوعِ أَخُو تَيْمٍ
أَرْبَعِينَ رَهْطًا لَجَاهَدْتُهُمْ فِي اللَّهِ إِلَى أَنْ أُبْلِيَ عَذْرِي»^۱

سوگند به خدایی که محمد (ص) را برانگیخت اگر آن
روز که با برادر قبیله تَیْم (ابوبکر) بیعت شد، چهل رهط
(کمتر از ده نفر)^۲ از مردان می‌یافتم، با آنها جهاد می‌کردم
تا برایم عذری نماند.

۷. شیخ مفید و عیاشی در خبری طولانی - ضمن ذکر واقعه سقیفه -
به نقل چگونگی بیعت اجباری امام علی (ع) با خلیفه اول پرداخته و در
پایان آورده‌اند هنگامی که امام (ع) مجبور شد بیعت کند رو به آسمان
کرد و سه بار اینچنین گفت:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ (ص) قَالَ لِي إِنَّ تَمُوتَا

۱. طبرسی، الإحتجاج، ج ۱، ص ۱۹۱؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۴۲۰؛ نوری، مستدرک
الوسائل، ج ۱۱، ص ۷۴.

سلیم بن قیس نیز مانند این عبارت را از امیرالمومنین (ع) خطاب به اشعث نقل می‌کند: «يَا
ابْنَ قَيْسٍ! أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْ وَجَدْتُ يَوْمَ بُوعِ أَبُو بَكْرٍ - الَّذِي غَيْرَ نَبِيٍّ
بِدْخُولِي فِي بَيْعَتِهِ - أَرْبَعِينَ رَجُلًا كُلُّهُمْ عَلَيَّ مِثْلَ بَصِيرَةِ الْأَرْبَعَةِ الَّذِينَ وَجَدْتُ لَمَّا كَفَفْتُ
يَدِي، وَكُنَّا هَضْمُ الْقَوْمِ، وَلَكِنْ لَمْ أَجِدْ خَامِسًا!» (سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس،
ج ۲، ص ۶۶۸؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۴۷۰)؛ «يَا ابْنَ قَيْسٍ! فَوَاللَّهِ لَوْ أَنَّ أَوْلِيكَ
الْأَرْبَعِينَ الَّذِينَ بَايَعُونِي وَفَوَالِي وَاصْبَحُوا عَلَيَّ بِأَبِي مُحَلِّقِينَ قَبْلَ أَنْ تَجِبَ لِعَتِيقٍ فِي
عُنُقِي بَيْعَةً لَنَا هَضْمَتْهُ وَحَاكَمْتُهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَ لَوْ وَجَدْتُ قَبْلَ بَيْعَةِ عُثْمَانَ أَعْوَانًا
لَنَا هَضْمَتْهُمْ وَحَاكَمْتُهُمْ إِلَى اللَّهِ». (سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس، ج ۲، ص ۶۶۹؛
مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۴۷۱).

۲. رهط در لغت به معنای تعداد کمتر از ده نفر از مردان است. (جوهری، الصحاح، ج ۳،
ص ۱۱۲۸).

عَشْرِينَ فَجَاهِدْهُمْ وَ هُوَ قَوْلُكَ فِي كِتَابِكَ: «إِنَّ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ» اللَّهُمَّ إِنَّهُمْ لَمْ يَتِمُّوا.^۱

خدایا تو می‌دانی که پیامبرت به من فرمود: اگر بیست یار داشتی با آنها بجنگ و این سخن تو در قرآن است که فرمودی: «اگر بیست نفر صابر بودید بر دویست نفر غلبه خواهید کرد» خدایا یاران من به این عدد نرسید.

۸ حسین بن حمدان^۲ در کتاب هدایه نقل می‌کند که در روایتی آمده است که امام حسن علیه السلام از بی‌وفایی مردم اینگونه یاد کرد: مردم را در مسجد کوفه به جنگ با معاویه دعوت کردم و مردم همه سکوت کرده بودند تا اینکه بیست نفر که در میان آنها سلیمان بن صرد بود برخاستند و اعلام آمادگی و جانفشانی کردند. در آن هنگام به راست و چپ خود نگاه کردم دیدم همه - غیر از آن بیست نفر - رفته‌اند، پس به آنها گفتم:

«لِي أُسُوَّةٌ بِجَدِّي رَسُولِ اللَّهِ (ص) حِينَ عَبْدَ اللَّهِ سِرًّا وَ هُوَ يَوْمَنْد فِي تِسْعَةِ وَ ثَلَاثِينَ رَجُلًا فَلَمَّا أَكْمَلَ اللَّهُ لَهُ أَرْبَعِينَ صَارُوا فِي عِدَّةٍ فَأَظْهَرَ أَمْرَ اللَّهِ. فَلَوْ كَانَ مَعِيَ عِدَّتُهُمْ جَاهَدْتُ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ».^۳

جدم رسول خدا (ص) برای من الگویی نیکو است آن هنگام که خداوند را در پنهان عبادت می‌کرد. او در آن

۱. مفید، الإختصاص، ص ۱۸۷؛ عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۶۶.

۲. حسین بن حمدان حضینی مورد وثوق دانشمندان رجال مانند نجاشی و ابن غضائری نیست. (خوبی، معجم رجال الحدیث، ج ۶، ص ۲۴۴).

۳. حضینی، الهدایة الكبرى، ص ۴۱۵؛ نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۷۸.

زمان با یارانش سی و نه مرد می‌شدند تا خداوند آنها را به چهل نفر رساند و آن گاه پیامبر (ص) و یارانش دعوت خود را آشکار کردند. پس اگر برای من نیز این تعداد یار باشد در راه خدا جهاد خواهم کرد.

۹. صاحب جواهر روایت مرسلی نقل می‌کند که در منابع روایی شناخته شده یافت نمی‌شود. او از امام صادق (ع) نقل کرده است که فرمود:

«أَوَأَنْ لِي عِدَّةَ هَذِهِ الشُّوْبِيَّهَاتِ - وَكَأَنَّ أَرْبَعِينَ - لَخَرَجْتُ»^۱

اگر به تعداد این گوسفندان - که چهل عدد بودند - یار داشتم قیام می‌کردم.

در پاسخ به استدلال به این روایات برای نفی حق تعیین سرنوشت و جواز تشکیل حکومت دینی بدون رضایت مردم می‌توان گفت:

اولاً؛ همه یا بیشتر این روایات به صراحت با مبنای حق تعیین سرنوشت تعارض ندارد، زیرا می‌توان آنها را حمل بر لزوم قدرت فیزیکی برای قیام و تشکیل حکومت کرد. به عبارت دیگر، امامان (ع) در این روایات در صدد بیان این نبودند که وجود گروهی اندک از یاران باوفا و استوار، شرط کافی برای تشکیل حکومت است و اگر آنها چنین یارانی را داشتند ضرورتاً قیام می‌کردند و تشکیل حکومت می‌دادند، هر چند حکومت آنها مخالف خواست عموم مردم باشد؛ بلکه مقصود آنها این بوده که شرط لازم - نه شرط کافی - برای برپایی حکومت، نیاز به چنین یارانی است، هر چند شرایط دیگری از جمله خواست عمومی و

رضایت مردم هم برای تشکیل حکومت نیز لازم است. ممکن است مقصود امامان (ع) از لزوم چنین یارانی برای تشکیل حکومت، ضرورت وجود افرادی باشد که بتوانند کارگزاران شایسته‌ای برای حکومت دینی پس از تشکیل آن باشند.

ثانیاً؛ برخی از این روایات، مانند روایت اول ظهور در معنای پیشین دارد، زیرا در این روایت پذیرش و خواست عمومی نسبت به قیام امام (ع) در کلام راوی مفروض انگاشته شده و امام (ع) برای راوی تشریح کرده است که برای برپایی یک قیام و تشکیل حکومت فقط خواست و پذیرش عمومی کافی نیست، بلکه نیاز به پایداری و استقامت در راه است که در عموم مردم دیده نمی‌شود و اگر من به تعداد محدودی یاران واقعی و مقاوم داشتم که تامین کننده قدرت فیزیکی برای تشکیل حکومت بودند قیام می‌کردم.

در بخشی از روایت سوم (خطبه طالوتیه) نیز فرازهایی وجود دارد که دلیل بر حق تعیین سرنوشت برای مردم و عدم جواز تشکیل حکومت اجباری و اکراهی است. به عنوان نمونه امام (ع) در این خطبه خطاب به مردم مدینه می‌فرماید: «وَتَرَكْتُمُ الْأَيْمَةَ فَتَرَكُوْكُمْ؛ شما (مردم مدینه) امامان بر حق را رها کردید پس آنها نیز شما را رها کردند». این عبارت به وضوح دلالت بر این دارد که اگر مردم تمایلی به حکومت و خلافت امام معصوم (ع) نداشته باشند، امام (ع) نیز حکومت نخواهد کرد.

ثالثاً؛ در این روایات، سخن از قیام با وجود یارانی اندک علیه حکومت‌هایی است که به خواست عمومی و رضایت مردم شکل نگرفته و بر اساس نیرنگ و زور تشکیل و استمرار یافته است. پس قیام علیه

آنها به معنای قیام علیه خواست عمومی نیست. در آغاز خطبه طالوتیه آمده است که امام علی (ع) کلام خود را خطاب به مردم مدینه اینگونه آغاز می‌کند: «أَيُّهَا الْأُمَّةُ الَّتِي خُدَعَتْ فَأَنْخَدَعَتْ وَ عَرَفَتْ خَدِيْعَةَ مَنْ خَدَعَهَا؛ ای مردمی که فریب خوردید و فریب را پذیرفتید و شناختید نیرنگ کسانی را که شما را فریب دادند». پس قیام علیه حکومتی که مردم را فریب داده است، قیام علیه خواست و رضایت عمومی نیست.

رابعاً؛ همه یا بیشتر این روایات ناظر به قیام علیه حکومت ظالم است، نه تشکیل حکومت جدید. ائمه (ع) در همه یا بیشتر این روایات شرط قیام علیه حکومت ظالم زمان خود را وجود یارانی باوفا ذکر کرده‌اند و معنای این سخن این نیست که آنها بعد از پیروزی بر حکومت ظالم، قصد تشکیل حکومت بدون بیعت و کسب رضایت مردم را دارند. خروج و قیام در مقابل حکومت ظالم ضرورتاً به معنای قیام برای تشکیل حکومت نیست.

خامساً؛ این روایات که بیشتر آنها فاقد سند معتبر هستند - حتی اگر دلالت صریح بر نفی مبنای حق تعیین سرنوشت داشته باشند - نمی‌توانند در مقابله با ادله فراوان و متقن عقلی، قرآنی و روایی که دلالت بر حق تعیین سرنوشت مردم و حرمت اکراه و اجبار مردم دارند مقاومت کنند و در مقام تعارض بر آنها رجحان یابند.

فصل پنجم

جایگاه رأی اکثریت در نظام جمهوری اسلامی ایران

رأی اکثریت در برپایی و بقای نظام جمهوری اسلامی ایران و بسیاری از نهادهای آن دارای اعتبار است. این نکته در اصول مختلف قانون اساسی به چشم می‌خورد، از جمله در اصل اول قانون اساسی آمده است که مردم ایران «با اکثریت ۲/۹۸٪ کلیه کسانی که حق رأی داشتند» به جمهوری اسلامی رأی مثبت دادند.

در اصل ششم آمده است که «در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود از راه انتخابات: انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظائر اینها، یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد».

در اصل دوازدهم آمده است: «در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب (مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی) اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات

شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب».

بر اساس اصل هشتم و نهم عدم کفایت سیاسی رئیس جمهور با «اکثریت دوسوم کل نمایندگان» مجلس شورای اسلامی به تصویب می‌رسد. در اصل نود و ششم آمده است که «تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با احکام اسلام با اکثریت فقهای شورای نگهبان و تشخیص عدم تعارض آنها با قانون اساسی بر عهده اکثریت همه اعضای شورای نگهبان است».

در اصل یک صد و هشتم اکثریت آرای فقهای شورای نگهبان ملاک تصویب قانون مربوط به تعداد و شرایط خبرگان قرار داده شده است. در اصل یک صد و هفدهم آمده است که «رئیس جمهور با اکثریت مطلق آراء شرکت‌کنندگان، انتخاب می‌شود».

در اصل یک صد و هفتاد و هفتم مقرر شده است که مصوبات شورای بازنگری قانون اساسی «پس از تأیید و امضاء مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آراء عمومی به تصویب اکثریت مطلق شرکت‌کنندگان در همه‌پرسی برسد».

در قوانین موضوعه مانند مواد ۲۵۸، ۲۶۶، ۳۷۰، ۳۹۶، ۴۸۴ قانون آیین دادرسی مدنی و مواد ۲۶۵ و ۲۷۰ قانون آیین دادرسی کیفری و آئین‌نامه‌های داخلی نهادهایی مانند مجلس شورای اسلامی، هیئت دولت، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام و شورای انقلاب فرهنگی، رأی اکثریت در موارد مختلف و برای تصویب بسیاری از مقررات دارای اعتبار است.

فصل پنجم: جایگاه رأی اکثریت در نظام جمهوری اسلامی ایران.....۱۹۷

تنها در آئین‌نامه داخلی مجلس شورای اسلامی حدود ۴۰ بار رأی اکثریت ملاک تصویب مقررات قرار داده شده است. در مبحث سوم این آئین‌نامه به نام «آراء»، ذیل سرفصل «کمیت آراء» و طی مواد ۱۱۹ تا ۱۲۱ به تفصیل کمیت آرای نمایندگان برای مصوبات گوناگون مجلس تعیین شده است. وجه مشترک همه این موارد وجود رأی اکثریت است.

ملاک اعتبار رأی اکثریت در قوانین و آئین‌نامه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران یکی از دو مبنای حق تعیین سرنوشت و کشف حقیقت می‌باشد. به نظر می‌رسد در سایر نظام‌های حکومتی در جهان نیز رأی اکثریت غالباً بر اساس یکی از این دو مبنا، اعتبار یافته است.

معیار تشخیص این دو مبنا از یکدیگر این است که هرگاه رأی دهندگان، صاحبان و مالکان اصلی موضوعی باشند که در باره آن تصمیم گرفته می‌شود یا نمایندگان مستقیم آنها باشند، ملاک اعتبار رأی آنها، مبنای حق تعیین سرنوشت است، و چون بر اساس اصل پنجاه و ششم قانون اساسی، انسان مالک سرنوشت خویش است، پس در هم‌پرسی‌هایی که آحاد افراد جامعه در آن حق رأی دارند - بدون استثنا - ملاک اعتبار آرای مردم، حق تعیین سرنوشت می‌باشد.

همچنین در رأی‌گیری‌هایی که نمایندگان مستقیم مردم در آن حضور دارند، مانند بیشتر رأی‌گیری‌های قانونی در مجلس شورای اسلامی و مجلس خبرگان، ملاک اعتبار آرای رأی دهندگان، حق تعیین سرنوشت است، زیرا نمایندگان مجلس شورای اسلامی و برگزیدگان مجلس خبرگان به عنوان وکلای مردم که صاحبان اصلی حکومت هستند رأی می‌دهند.

در مواردی که رأی دهندگان، صاحبان و مالکان اصلی موضوعی که در باره آن تصمیم می‌گیرند و نیز نمایندگان مستقیم آنها نیستند، مانند اعضای شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام یا شورای انقلاب فرهنگی، در این صورت ملاک اعتبار رأی آنها مبنای کشف حقیقت است. ارزش رأی اعضای اینگونه نهادها - مانند سایر موارد نظرخواهی با هدف کشف حقیقت - به جهت تخصص آنها می‌باشد. اینگونه موارد بر اساس نظام «مدیریت شورایی» اداره می‌شوند.

در نظام «مدیریت شورایی» - چنانکه در بند ۴ از سرفصل نتایج مبنای کشف حقیقت گذشت - هر چند هدف از رأی‌گیری کشف حقیقت است و در مواردی که هدف از رأی‌گیری کشف حقیقت می‌باشد رأی دهندگان غیر از تصمیم‌گیرندگان هستند، اما در عین حال قانون‌گذار برای بهره‌گیری روشمند و منضبط از نظرات مشاوران، حق تصمیم‌گیری بر اساس نظام اعتبار رأی اکثریت را به آنها واگذار کرده است.

بنابراین در اینگونه موارد نیز - مانند مواردی که رأی دهندگان دارای حق تعیین سرنوشت در رأی خود هستند - رأی اکثریت رأی دهندگان، غالباً حکم مصوبات و تصمیمات آن نهاد را دارد، نه اینکه فقط اظهار نظر کارشناسی برای مدیران ارشد باشد.

تاسیس نظام مدیریت شورایی، بلکه هرگونه نظام مدیریتی و تصمیم‌گیری در نهادهای نظام جمهوری اسلامی که نظامی مبتنی بر مردم‌سالاری است، در نهایت می‌بایست مورد تایید مردم یا نمایندگان آنها که مالکان حکومت هستند باشد. از این رو هر گونه تصمیم‌گیری در نظام جمهوری اسلامی در قوای سه‌گانه می‌بایست مطابق قوانین مصوب باشد.

فصل پنجم: جایگاه رأی اکثریت در نظام جمهوری اسلامی ایران.....۱۹۹

این قوانین یا مانند قانون اساسی اعتبار خود را از آرای اکثریت آحاد مردم کسب کرده‌اند و یا مانند سایر قوانین موضوعه اعتبار خود را از رأی اکثریت نمایندگان مجلس شورای اسلامی که وکلای مردم هستند کسب نموده‌اند.

ولی فقیه نیز که بر اساس قانون اساسی فوق قوای سه گانه می‌باشد و بر اساس اصل یک صد و دهم قانون اساسی اختیارات متعددی را در نظام جمهوری اسلامی دارا است، تعیین آن بر اساس اصل یک صد و هفتم بر عهده «خبرگان منتخب مردم» است. پس به عبارت دیگر - همانطور که در اصل ششم قانون اساسی آمده است - «در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود».

فهرست منابع

١. ابن أبى الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد، مكتبة آية الله المرعشى النجفى، قم، اول، ١٤٠٤ق.
٢. ابن أبى جمهور، محمد بن زين الدين، عوالى اللثالى العزىزىة فى الأحادىث الدىنىة، دار سىد الشهداء للنشر، قم، اول، ١٤٠٥ق.
٣. ابن الأثرى، عز الدين أبو الحسن على بن ابى الكرم، الكامل فى التاريخ، دار صادر، بیروت، ١٣٨٥ق.
٤. ابن الأثرى، عز الدين أبو الحسن على بن محمد الجزرى، أسد الغابة فى معرفة الصحابة، دار الفكر، بیروت، ١٤٠٩ق.
٥. ابن العربى، محمد بن عبدالله بن ابوبكر، احكام القرآن، بى جا، بى تا.
٦. ابن حيون، نعمان بن محمد مغربى، دعائم الإسلام و ذكر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، دوم، ١٣٨٥ق.
٧. ابن شهر آشوب مازندرانى، محمد بن على، مناقب آل أبى طالب عليهم السلام، علامه، قم، اول، ١٣٧٩ق.
٨. ابن طاووس، على بن موسى، الطرائف فى معرفة مذاهب الطوائف، خيام، قم، اول، ١٤٠٠ق.
٩. ابن طاووس، على بن موسى، اللهوف على قتلى الطفوف، جهان، تهران، اول، ١٣٤٨ش.
١٠. ابن طاووس، على بن موسى، كشف المحجّة لثمره المهجّة، قم، دوم، ١٣٧٥ش.

۲۰۲ اعتبار عقلی و شرعی رأی اکثریت

۱۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، بی جا، بی تا.
۱۲. ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، ناشر دکتر حسن عباس زکی، قاهره، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد، تفسیر ابن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، اول، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. ابن فهد حلی، احمد بن محمد (م ۸۴۱ ق): الرسائل العشر، تصحیح سید مهدی رجائی، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، اول، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. ابن قتیبه الدینوری، أبو محمد عبد الله بن مسلم، الإمامة و السياسة، تحقیق علی شیری، دارالأضواء، بیروت، اول، ۱۴۱۰ ق.
۱۶. ابن نما حلی، جعفر بن محمد، مثير الأحزان، مدرسه امام مهدی، قم، سوم، ۱۴۰۶ ق.
۱۷. ابو حیان، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، تحقیق: صدقی محمد جمیل، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۱۸. اراکی، محسن، نظریه الحکم فی الإسلام، در یک جلد، مجمع اندیشه اسلامی، قم - ایران، اول، ۱۴۲۵ هـ ق.
۱۹. اراکی، محمد علی، رساله فی الإرث، مؤسسه در راه حق، قم، اول، ۱۴۱۳ هـ ق.
۲۰. اراکی، محمد علی، کتاب البیع (للأراکی)، ۲ جلد، مؤسسه در راه حق، قم - ایران، اول، ۱۴۱۵ هـ ق.
۲۱. ارسطا، محمد جواد، مشورت و رأی اکثریت، نشریه فقه حکومتی، پیش شماره ۲، زمستان ۱۳۹۳.
۲۲. اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، تحقیق: نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، اول، ۱۳۷۵ ش.

۲۳. اصفهانی، محمد حسین کمپانی، حاشیه کتاب المكاسب، أنوار الهدی، قم، اول، ۱۴۱۸ ه.ق.

۲۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، المكاسب، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، اول، ۱۴۱۵ ه.ق.

۲۵. آبی، فاضل، حسن بن ابی طالب یوسفی، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، دفتر انتشارات اسلامی، قم، سوم، ۱۴۱۷ ه.ق.

۲۶. آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، دار الکتاب الإسلامی، قم، دوم، ۱۴۱۰ ق.

۲۷. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، تحقیق: سید محسن موسوی تبریزی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، سوم، ۱۴۲۲ ق.

۲۸. آیتی، محمد ابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چهارم، ۱۳۶۶ ش.

۲۹. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، بلغة الفقیه، ۴ جلد، منشورات مکتبه الصادق، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۳ ه.ق.

۳۰. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۰۵ ه.ق.

۳۱. بروجردی، آقا حسین طباطبائی، تقریرات ثلاث، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۱۳ ه.ق.

۳۲. بشیریه، حسین: درسهای دموکراسی برای همه، نگاه معاصر، تهران، دوم، ۱۳۸۱ ش.

۳۳. بعلبکی، منیر: موسوعة المورد العربیة، دار العلم للملایین، بیروت، اول، ۱۹۹۰ م.

۳۴. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، لباب التاویل فی معانی التنزیل، تحقیق: تصحیح محمد علی شاهین، دار الکتب العلمیة، بیروت، اول،

۱۴۱۵ ق.

۳۵. بهشتی معزّ، رضا، درآمدی نظری بر تاریخ دموکراسی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵ ش.

۳۶. پایدار، حمید: پارادوکس اسلام و دموکراسی، نشریه کیان، شماره ۱۹، ص ۳۲، خرداد ۷۳.

۳۷. تهرانی، سید محمد حسین حسینی، ولایت فقیه در حکومت اسلام، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد، دوم، ۱۴۲۱ ق.

۳۸. تهرانی، سید محمد حسین حسینی، ولایة الفقیه فی حکومت الإسلام، دار الحجّة البيضاء، بیروت، اول، ۱۴۱۸ ه ق.

۳۹. جزائری، سید محمد جعفر مروج، هدی الطالب فی شرح المکاسب، مؤسسه دار الکتاب، قم، اول، ۱۴۱۶ ه ق

۴۰. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، تحقیق: محمد صادق قمحاوی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

۴۱. جمعی از نویسندگان، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، الدار الاسلامیة، بیروت، اول، ۱۴۱۲ ه ق.

۴۲. جوان آراسته، حسین: مبانی حکومت اسلامی، بوستان کتاب، قم، سوم، ۱۳۸۲ ش.

۴۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، دار العلم للملایین، بیروت، اول، ۱۴۱۰ ه ق.

۴۴. حائری یزدی، مهدی: حکمت و حکومت، موج آزادی، بی جا، دوم، ۱۳۸۸ ش.

۴۵. حائری، سید کاظم حسینی: ولایة الأمر فی عصر الغیبة، مجمع الفکر الاسلامی، قم، سوم، ۱۴۲۸ ق.

۴۶. حائری، سید کاظم حسینی، المرجعیة و القيادة، دار التفسیر، قم، سوم، ۱۴۲۵ ه ق.

۴۷. حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تحقیق: محمد باقر بهبودی، کتابفروشی لطفی، تهران، اول، ۱۴۰۴ ق.
۴۸. حکمت نیا، محمود، آرای عمومی (مبانی اعتبار و قلمرو)، اول، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۴۹. حکیم، سید محسن طباطبایی، مستمسک العروة الوثقی، ۱۴ جلد، مؤسسه دار التفسیر، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ ه.ق.
۵۰. حلوانی، حسین بن محمد بن حسن بن نصر، نزهة الناظر و تنبيه الخاطر، مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم، اول، ۱۴۰۸ ق.
۵۱. حلّی، احمد بن محمد اسدی، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۰۷ ه.ق.
۵۲. حلّی، مقداد بن عبد الله سیوری، نضد القواعد الفقهيّة علی مذهب الإمامیه، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، اول، ۱۴۰۳ ه.ق
۵۳. خسروانی، علی رضا، تفسیر خسروی، تحقیق: محمد باقر بهبودی، انتشارات اسلامی، تهران، اول، ۱۳۹۰ ق.
۵۴. خصیبی، حسین بن حمدان، الهدایة الكبرى، البلاغ، بیروت، اول، ۱۴۱۹ ق.
۵۵. خطیب، عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، بی جا، بی تا.
۵۶. خلخالی، سید محمد مهدی موسوی، حاکمیت در اسلام، آفاق، تهران، اول، ۱۳۶۱ ش.
۵۷. خلخالی، سید محمد مهدی موسوی، الحاکمیه فی الإسلام، مجمع اندیشه اسلامی، قم، اول، ۱۴۲۵ ه.ق.
۵۸. خمینی، سید روح الله، صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، اول، ۱۳۷۸ ش.
۵۹. خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، اول، ۱۴۲۱ ه.ق.
۶۰. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع،

مؤسسه اسماعیلیان، قم، دوم، ۱۴۰۵ ه.ق.

۶۱. خوانساری، محمد بن حسین، شرح بر غرر الحکم و درر الکلم، دانشگاه تهران، چهارم، ۱۳۶۶ ش.

۶۲. خویی، سید ابو القاسم موسوی، مصباح الفقاهة، بی‌جا، بی‌تا.

۶۳. خویی، سید ابو القاسم موسوی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، بی‌جا، بی‌تا.

۶۴. خویی، سید ابو القاسم موسوی، موسوعة الإمام الخوئی، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی ره، قم، اول، ۱۴۱۸ ه.ق.

۶۵. خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بی‌جا، بی‌تا.

۶۶. داور پناه، ابوالفضل، انوار العرفان فی تفسیر القرآن، انتشارات صدر، تهران، اول، ۱۳۷۵ ش.

۶۷. دروژه، محمد عزت، التفسیر الحديث، دار إحياء الكتب العربية، قاهره، ۱۳۸۳ ق.

۶۸. ديلمی، حسن بن محمد، أعلام الدين فی صفات المؤمنین، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، اول، ۱۴۰۸ ق.

۶۹. راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، تصحيح صفوان عدنان داودی، دارالعلم، لبنان، اول، ۱۴۱۲ ق.

۷۰. رشتی، میرزا حبيب الله، كتاب الإجارة، بی‌جا، اول، ۱۳۱۱ ه.ق.

۷۱. رضی، محمد بن حسین موسوی، نهج البلاغة، تحقيق صبحی صالح، هجرت - قم، اول، ۱۴۱۴ ق.

۷۲. رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، ترجمه شهیدی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چهاردهم، ۱۳۷۸ ش.

۷۳. روحانی، سید صادق حسینی، المسائل المستحدثة، بی‌جا، بی‌تا.

۷۴. روحانی، سید صادق حسینی، فقه الصادق عليه السلام (لروحانی)، ۲۶ جلد، دار الكتاب - مدرسه امام صادق عليه السلام، قم - ایران، اول،

۱۴۱۲ ه.ق.

۷۵. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی، بیروت، سوم، ۱۴۰۷ ق.

۷۶. سبحانی، جعفر: مفاهیم القرآن فی معالم الحکومه الاسلامیه، مؤسسه نشر اسلامی، قم، سوم، ۱۳۶۴ ش.

۷۷. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، دارالتبلیغ اسلامی، قم، ۱۳۵۱ ش.

۷۸. سبزواری، سید عبد الاعلی، مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، موسسه اهل بیت (ع)، بیروت، دوم، ۱۴۰۹ ق.

۷۹. سبزواری، سید عبد الاعلی، مهذب الأحکام، مؤسسه المنار، قم، چهارم، ۱۴۱۳ ه.ق.

۸۰. سروش محلاتی، محمد، دین و دولت در اندیشه اسلامی. دفتر تبلیغات اسلامی، قم، اول، ۱۳۷۸ ش.

۸۱. سروش، عبدالکریم: مدارا و مدیریت، صراط، تهران، اول، ۱۳۷۶ ش.

۸۲. سمرقندی، نصرین محمد بن احمد، بحرالعلوم، بی جا، بی تا.

۸۳. سید قطب، بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، دارالشروق، بیروت- قاهره، هفدهم، ۱۴۱۲ ق.

۸۴. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.

۸۵. شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، انتشارات میقات، تهران، ۱۳۶۳ ش.

۸۶. شبّر، سید عبد الله، تفسیر القرآن الکریم، دار البلاغه للطباعه و النشر، بیروت، اول، ۱۴۱۲ ق.

۸۷. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق: میر جلال الدین حسینی ارموی، دفتر نشر داد، تهران، اول، ۱۳۷۳ ش.

۸۸. شفتی، سید محمد باقر، سؤال و جواب فقهی، انتشارات مرکز تحقیقات

- رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، اصفهان ، اول، ۱۴۲۹ ه.ق.
۸۹. شوشتری، محمد تقی، النجعة فی شرح اللمعة، کتابفروشی صدوق، تهران، اول، ۱۴۰۶ ه.ق.
۹۰. شهید اول، محمد بن مکی (م ۷۸۶ ق): القواعد و الفوائد، تصحیح سید عبدالهادی حکیم، مفید، قم، اول، ۱۴۰۰ ه.ق.
۹۱. شهید اول، محمد بن مکی، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، اول، ۱۴۱۴ ه.ق.
۹۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، کتابفروشی داوری، قم، اول، ۱۴۱۰ ه.ق.
۹۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، مؤسسه المعارف الإسلامیة، قم، اول، ۱۴۱۳ ه.ق.
۹۴. شیرازی، سید محمد حسینی، الفقه، دار العلوم، بیروت، اول، ۱۴۱۰ ه.ق.
۹۵. شیرازی، سید محمد حسینی، الفقه، السلم و السلام، دار العلوم للتحقیق و الطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، اول، ۱۴۲۶ ه.ق.
۹۶. شیرازی، سید محمد حسینی، الفقه، القواعد الفقیهية، مؤسسه امام رضا علیه السلام، بیروت، اول، ۱۴۱۳ ه.ق.
۹۷. شیرازی، سید محمد حسینی، فقه العولمة، مؤسسه الفکر الإسلامی، بیروت، اول، ۱۴۲۳ ه.ق.
۹۸. شیرازی، سید محمد، تقریب القرآن إلی الأذهان، دار العلوم، بیروت، اول، ۱۴۲۴ ق.
۹۹. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، اول، ۱۴۱۹ ق.
۱۰۰. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، سلسله مباحث امامت و مهدویت، دارالقرآن الکریم، قم، پنجم، بی تا.
۱۰۱. صدر، سید محمد باقر، الاسلام یقود الحیاء، مرکز الابحاث للشهید الصدر، قم، اول، ۱۴۲۱ ق.

۱۰۲. صدر، سید محمد باقر، خلافة الانسان، مؤسسه البعثه. تهران.
۱۰۳. صدر، سید محمد باقر، القواعد الفقهيّة (مباحث الأصول)، دفتر جناب مقرر، قم، اول، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۱۰۴. صدر، سید محمد، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت، اول، ۱۴۲۰ هـ.ق.
۱۰۵. صدرالمتألهين، محمد بن ابراهيم، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: محمد خواجوى، انتشارات بيدار، قم، دوم، ۱۳۶۶ ش.
۱۰۶. صدوق، محمد بن على بن بابويه، التوحيد، جامعه مدرسين، قم، اول، ۱۳۹۸ ق.
۱۰۷. صدوق، محمد بن على بن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، نشر جهان، تهران، اول، ۱۳۷۸ ق.
۱۰۸. صفار، فاضل، فقه الدولة و الحكومة الاسلاميه، دار الانصار، قم، اول، ۱۴۲۶ ق.
۱۰۹. طالقانى، سید محمود، پرتوى از قرآن، شركت سهامى انتشار، تهران، چهارم، ۱۳۶۲ ش.
۱۱۰. طاهرى خرم آبادى، سید حسن، كتاب البيع (تقريرات درس امام خمينى)، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، قم، اول، ۱۴۱۸ هـ.ق.
۱۱۱. طباطبايى، سید محمد حسين، بررسى‌هاى اسلامى، دار التبليغ اسلامى، قم، اول، ۱۳۹۶ ق.
۱۱۲. طباطبايى، سید محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعهى مدرسين حوزه علميه قم، پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۱۱۳. طبرسى، احمد بن على، الإحتجاج على أهل اللجاج، نشر مرتضى، مشهد، اول، ۱۴۰۳ ق.
۱۱۴. طبرسى، فضل بن حسن، تفسير جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران و مديريت حوزه علميه قم، تهران، اول، ۱۳۷۷ ش.
۱۱۵. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، انتشارات ناصر

٢١٠..... اعتبار عقلى و شرعى رأى اكثر

خسرو، تهران، سوم، ١٣٧٢ ش.

١١٦. طبرى آملى، عماد الدين أبى جعفر محمد بن أبى القاسم، بشاره المصطفى

لشيعه المرتضى، المكتبه الحيدريه، نجف، دوم، ١٣٨٣ ق.

١١٧. طبرى آملى، محمد بن جرير بن رستم، المسترشد فى إمامه على بن أبى

طالب عليه السلام، كوشانپور؛ قم، اول، ١٤١٥ ق.

١١٨. طبرى، ابو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان فى تفسير القرآن، دار

المعرفه، بيروت، اول، ١٤١٢ ق.

١١٩. طبرى، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد أبو

الفضل ابراهيم ، بيروت، دار التراث، دوم، ١٣٨٧ ق.

١٢٠. طنطاوى، سيد محمد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، بي جا، بي تا.

١٢١. طوسى، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، دفتر انتشارات اسلامى، قم،

اول، ١٤٠٧ هـ ق.

١٢٢. طوسى، محمد بن الحسن، الغيبه، دار المعارف الإسلاميه، قم، اول،

١٤١١ ق.

١٢٣. طوسى، محمد بن حسن، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق احمد

قصير عاملى، دار احياء التراث العربى، بيروت، بي تا.

١٢٤. طيب، سيد عبد الحسين، اطيب البيان فى تفسير القرآن، انتشارات اسلام،

تهران، دوم، ١٣٧٨ ش.

١٢٥. عاملى نباطى، على من محمد بن على بن محمد بن يونس، الصراط

المستقيم إلى مستحقى التقديم، المكتبه الحيدريه، نجف، اول، ١٣٨٤ ق.

١٢٦. عطيه الله، احمد: القاموس السياسى، دار النهضه العربيه، قاهره، سوم،

١٩٦٨ م.

١٢٧. علامه حلى، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، تذكره الفقهاء، مؤسسه آل

البيت عليهم السلام، قم، اول، ١٤١٤ هـ ق.

١٢٨. علامه حلى، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، مختلف الشيعه، دفتر

- انتشارات اسلامی، قم، دوم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
۱۲۹. صدر، سید اسماعیل، التشریح الجنائی الاسلامی فی المذاهب الخمسه مقارناً بالقانون الوضعی، بی‌جا، پنجم، ۱۹۶۸ م.
۱۳۰. عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، خوارزمی، تهران، چهارم، ۱۳۸۰ ش.
۱۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، المطبعة العلمیة، تهران، اول، ۱۳۸۰ ق.
۱۳۲. فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، مؤسسه اسماعیلیان، قم، اول، ۱۳۸۷ هـ.ق.
۱۳۳. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، بیروت، سوم، ۱۴۲۰ ق.
۱۳۴. فصلنامه مدرسه، شماره اول، ویژه نامه دموکراسی حداقلی و دموکراسی حداکثری، تهران، تیر ۱۳۸۴
۱۳۵. فولادوند، عزت‌الله، خرد در سیاست، طرح نور، تهران، دوم، ۱۳۷۷ ش.
۱۳۶. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، مفاتیح الشرائع، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، اول، بی‌تا.
۱۳۷. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، انتشارات الصدر، تهران، دوم، ۱۴۱۵ ق.
۱۳۸. قاضی زاده، کاظم، اعتبار رای اکثریت، نشریه حکومت اسلامی، شماره ۶، زمستان ۱۳۷۶.
۱۳۹. قرائتی، محسن، تفسیر نور، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، تهران، یازدهم، ۱۳۸۳ ش.
۱۴۰. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، اول، ۱۳۶۴ ش.

۲۱۲..... اعتبار عقلی و شرعی رأی اکثریت

۱۴۱. قمی، سید تقی طباطبایی، مبانی منهاج الصالحین، منشورات قلم الشرق، قم، اول، ۱۴۲۶ ه.ق.

۱۴۲. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، محقق: موسوی جزائری، طیب‌دار الكتاب، قم، سوم، ۱۴۰۴ ق.

۱۴۳. کرمانی، ناظم الاسلام، تاریخ بیداری ایرانیان، تحقیق علی اکبر سیرجانی، آگاه، تهران، اول، ۱۳۶۱ ش.

۱۴۴. کواکبیان، مصطفی: دموکراسی در نظام ولایت فقیه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، اول، ۱۳۷۰ ش.

۱۴۵. کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر المعین، تحقیق: حسین درگاهی، کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، قم، اول، ۱۴۱۰ ق.

۱۴۶. کاشانی، ملا حبیب الله شریف، تسهیل المسالك إلى المدارک، المطبعة العلمية، قم، اول، ۱۴۰۴ ه.ق

۱۴۷. کاشانی، ملا فتح الله، زبده التفاسیر، بنیاد معارف اسلامی، قم، اول، ۱۴۲۳ ق.

۱۴۸. کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی، تحریر المجله، المكتبة المرتضویة، نجف اشرف، اول، ۱۳۵۹ ه.ق.

۱۴۹. کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، دوم، ۱۴۱۴ ه.ق.

۱۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۱۵۱. کیا هراسی، ابوالحسن علی بن محمد، احکام القرآن، تحقیق: موسی محمدعلی و عزت عبد عطیة، دارالکتب العلمیة، بیروت، دوم، ۱۴۰۵ ق.

۱۵۲. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، کتاب القضاء، دار القرآن الکریم، قم، اول، ۱۴۱۳ ه.ق.

۱۵۳. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، مؤسسه

- الأعلمی للمطبوعات، بیروت، دوم، ۱۴۰۸ ق.
۱۵۴. لیپست، سیمور مارتین، دایره المعارف دموکراسی، ترجمه به سرپرستی کامران فانی و نور الله مرادی، کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه، تهران، سوم، ۱۳۸۵ ش.
۱۵۵. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوارالجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، دار إحياء التراث العربی، بیروت، دوم، ۱۴۰۳ ق.
۱۵۶. محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، نکت النهایه، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۱۲ هـ ق.
۱۵۷. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، دوازدهم، ۱۴۰۶ هـ ق.
۱۵۸. مدرسی، سید جواد، اکثریت در نگاه قرآن، نشریه فرهنگ کوثر، شماره ۳۰، شهریور ۱۳۷۸.
۱۵۹. مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۱۶۰. مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق: حسین درگاهی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، اول، ۱۳۶۸ ش.
۱۶۱. مصباح یزدی، محمد تقی، پرسشها و پاسخها ولایت فقیه خیرگان، مؤسسه امام خمینی، قم، سوم، ۱۳۷۷ ش.
۱۶۲. مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه حقوقی اسلام حقوق متقابل مردم و حکومت، مؤسسه امام خمینی، قم، اول، ۱۳۸۲ ش.
۱۶۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، مرکز الكتاب للترجمه و النشر، تهران، اول، ۱۴۰۲ ق.
۱۶۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، صدرا، تهران - قم، هشتم، ۱۳۷۷ ش.

۲۱۴..... اعتبار عقلى و شرعى رأى اكثر تريت

۱۶۵. مظاهرى، حسين، ولاية الفقيه و الحكومة الاسلاميه، مؤسسه الزهراء، قم، اول، ۱۳۸۶ ش.

۱۶۶. مظاهرى، محمد ثناء الله، التفسير المظهري، تحقيق: غلام نبى تونسى، مكتبة رشديه، باكستان، ۱۴۱۲ ق.

۱۶۷. معرفت، محمد هادى، ولاية الفقيه ابعادها و حدودها، معهد الشهيد المظهري، قم، اول، ۱۴۰۲ ق.

۱۶۸. مغنيه، محمد جواد، تفسير الكاشف، دار الكتب الإسلاميه، تهران، اول، ۱۴۲۴ ق.

۱۶۹. مفيد، محمد بن محمد، الإختصاص، المؤتمر العالمى لالفيه الشيخ المفيد، قم، اول، ۱۴۱۳ ق.

۱۷۰. مفيد، محمد بن محمد، الإرشاد فى معرفه حجج الله على العباد، كنگره شيخ مفيد، قم، اول، ۱۴۱۳ ق.

۱۷۱. مفيد، محمد بن محمد، الفصول المختاره، كنگره شيخ مفيد، قم، اول، ۱۴۱۳ ق.

۱۷۲. مكارم شيرازى، ناصر، القواعد الفقيهيه، مدرسه امام امير المؤمنين عليه السلام، قم، سوم، ۱۴۱۱ هـ ق.

۱۷۳. مكارم شيرازى، ناصر، أنوار الفقاهه - كتاب البيع، در يك جلد، انتشارات مدرسه الإمام على بن أبى طالب عليه السلام، قم - ايران، اول، ۱۴۲۵ هـ ق.

۱۷۴. مكارم شيرازى، ناصر، أنوار الفقاهه - كتاب النكاح، انتشارات مدرسه الإمام على بن أبى طالب عليه السلام، قم، اول، ۱۴۲۵ هـ ق.

۱۷۵. مكارم شيرازى، ناصر و ديگران، تفسير نمونه، دار الكتب الإسلاميه، تهران، اول، ۱۳۷۴ ش.

۱۷۶. ملاحويش آل غازى، عبدالقادر، بيان المعانى، مطبعه الترقى، دمشق، اول، ۱۳۸۲ ق.

۱۷۷. ملكيان، مصطفى و ديگران، سنت و سكونا ريسم، صراط، تهران، دوم،

۱۳۸۲ ش.

۱۷۸. منابع:

۱۷۹. منتظری، حسین علی، حکومت دینی و حقوق انسان، ارغوان دانش، قم،

اول، ۱۴۲۹ ق.

۱۸۰. منتظری، حسین علی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية، نشر

تفکر، قم، دوم، ۱۴۰۹ هـ ق.

۱۸۱. منتظری، حسین علی، مجمع الفوائد، قم، اول، بی تا.

۱۸۲. منتظری، حسین علی، نظام الحكم فی الإسلام، نشر سراپی، قم، دوم،

۱۴۱۷ ق.

۱۸۳. مومن، محمد، الولاية الالهية الاسلاميه او الحكومة الاسلاميه، مؤسسه نشر

اسلامی، اول، قم، ۱۴۲۵ ق.

۱۸۴. میر علی، محمد علی، اعتبار رای اکثریت از منظر فقه القرآن شیععه، نشریه

شیعه شناسی، شماره ۳۳، بهار ۱۳۹۰.

۱۸۵. مبینی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، کشف الأسرار و عدۀ الأبرار،

تحقیق: علی اصغر حکمت، انتشارات امیر کبیر، تهران، پنجم، ۱۳۷۱ ش.

۱۸۶. میراحمدی، منصور، اسلام و دموکراسی مشورتی، نشر نی، تهران، اول،

۱۳۸۴ ش.

۱۸۷. نائینی، محمدحسین، تنبیه الائمة و تنزیه الملة، تصحیح و تحقیق سیدجواد

ورعی، بوستان کتاب، قم، اول، ۱۳۸۲ ش.

۱۸۸. نائینی، میرزا محمد حسین غروی، منیة الطالب فی حاشیة المکاسب،

المکتبة المحمدیة، تهران، اول، ۱۳۷۳ هـ ق.

۱۸۹. نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان، انتشارات اسلامیة، تهران، اول،

۱۳۹۸ ق.

۱۹۰. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، دار إحياء

التراث العربی، بیروت، هفتم، ۱۴۰۴ هـ ق

۲۱۶..... اعتبار عقلی و شرعی رأی اکثریت

۱۹۱. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، القواعد الفقهیة (جامعة الأصول)،
بی جا، بی تا.

۱۹۲. نصر بن مزاحم، وقعه صفین، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، دوم،
۱۴۰۴ ق.

۱۹۳. نصر، سیدحسین، جوان مسلمان و دنیاى متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی،
طرح نو، تهران، چهارم، ۱۳۸۲ ش.

۱۹۴. نوری، فضل الله، رساله حرمت مشروطه، (چاپ شده در رسائل
مشروطیت، گردآوری غلامحسین زرگری نژاد)، کویر، تهران، دوم،
۱۳۷۷ ش.

۱۹۵. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی، مصباح الفقیه، مؤسسه الجعفریة لإحياء
التراث و مؤسسه النشر الإسلامی، قم، اول، ۱۴۱۶ هـ ق.

۱۹۶. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، العروة الوثقی (المحشی)، دفتر
انتشارات اسلامی، قم، اول، ۱۴۱۹ هـ ق.

۱۹۷. یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، حاشیة المکاسب، مؤسسه اسماعیلیان،
قم، دوم، ۱۴۲۱ هـ ق.

۱۹۸. یزدی، محمد، فقه القرآن، مؤسسه اسماعیلیان، قم، اول، ۱۴۱۵ هـ ق.