



## واکاوی رابطه دموکراسی غربی و امامت شیعی با تاکید بر آراء ژان ژاک

### روسو و ابن میثم

ساجده الزهرا مهروی<sup>۱</sup>، مرضیه صادقی<sup>۲</sup>

**چکیده:** یکی از موضوعاتی که امروزه مورد بحث و بررسی محافل علمی قرار گرفته است، مساله دموکراسی و نظام امامت و رابطه آن دو با همدیگر است. متکلمان و فلاسفه شیعی، امامت را حقی الهی و از اصول دین می‌دانند، از سوی دیگر، عده‌ای از دگراندیشان شیعی و اندیشمندان غیرمسلمان با استفاده از مبانی جامعه‌شناختی خود و عدم تأمل و دقت در آیات و روایات و تطبیق دادن این مقام الهی با مقامات و نظام‌های بشری، قائل به ناسازگاری امامت شیعی و دموکراسی غربی شده و معتقدند نظام امامت با اصول دموکراسی و مبانی فکری، سیاسی و معرفت‌شناختی آن همسان نیست و تعارض دارد. از این رو نگارنده بر آن است که رابطه این دو مقوله را با تکیه بر آراء ژان ژاک روسو و ابن میثم بحرانی بررسی کرده تا نشان دهد که آیا میان این دو نسبتی وجود دارد یا نه؟ لذا برای نیل به این هدف، به تبیین دموکراسی از دیدگاه روسو و نظام امامت از نظر ابن میثم پرداخته و سپس نوع رابطه دموکراسی و امامت را تحریر و تحلیل خواهیم کرد که دموکراسی نه سازگاری مطلق با امامت دارد و نه تعارض مطلق.

**واژگان کلیدی:** دموکراسی، امامت، مردم، روسو، ابن میثم

\* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۴

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲

۱. کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام دانشگاه قم، [sajede.banoo076@gmail.com](mailto:sajede.banoo076@gmail.com)

۲. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، [marziyehsadeghi@yahoo.com](mailto:marziyehsadeghi@yahoo.com)



## مقدمه

از زمان شکل‌گیری اولین اجتماعات سیاسی و آغازین گفتگوها درباره سیاست، یکی از جدی‌ترین مباحث این حوزه، نقش مردم در شکل‌دهی به نظام سیاسی حاکم، وضع قوانین حاکم بر آن و اداره جامعه بوده است.

این بحث، علیرغم اشتراک نظر عمده که در موردش وجود دارد، اما از نظر ماهیت و قلمرو، با گرایش‌ها و تفسیرهای مختلف و متضادی مواجه می‌باشد؛ زیرا ماهیت و چند و چون آن در هر مکتب و نظامی بر اساس اصول و ارزش‌های خاص آن تفسیر می‌گردد.

همین موضوع دستمایه اصلی طرح شبهات و بسیاری از خرده‌گیری‌ها در مورد نقش و جایگاه مردم در حکومت دینی، مخصوصاً نظام امامت شیعی، از سوی کسانی است که نسبت به تفاوت‌های ماهوی و ساختاری نظام امامت با دموکراسی، آگاهی کافی ندارند و هر از چندگاهی، ساز ناسازگاری حکومت دینی با مردمی بودن را می‌نوازند و نظام امامت شیعی را ناسازگار با دموکراسی و اصل مشارکت عمومی، تفسیر می‌نمایند. بنابراین در پژوهش حاضر تلاش بر آن است تا اندیشه دموکراسی و امامت شیعی

با تکیه بر نظرگاه روسو و ابن‌میثم بررسی و حدود و قلمروهای آن به خوبی تبیین گردد. لذا برای نیل به این هدف، ابتدا به تبیین ماهیت دموکراسی از دیدگاه ژان‌ژاک روسو که در قالب نظریه قرارداد اجتماعی با «جمهوریت» یا «مردم‌سالاری» پیوند خورده و دارای ویژگی‌هایی همچون حاکمیت مدنی، آزادی فردی، اراده عمومی، قانون و برابری است پرداخته و سپس دیدگاه ابن‌میثم درباره نظام امامت شیعی، ضرورت و چگونگی نصب امام و نیز نقش مردم در این نظام را تبیین و در ادامه تحلیل خواهد شد که میان دموکراسی و امامت شیعی مورد نظر این دو متفکر، چه نسبت و رابطه‌ای برقرار است.

لازم به ذکر است با توجه به جستجویی که نگارنده در ارتباط با «دموکراسی و امامت» انجام داده است؛ می‌توان با جرأت بیان نمود تاکنون به بررسی رابطه دموکراسی با امامت شیعی با تکیه بر آراء روسو و ابن‌میثم، بطور خاص پرداخته نشده است. گرچه ابن‌میثم بحرانی به صورت پراکنده پیرامون امامت شیعی نظراتی دارد و یا ژان‌ژاک روسو در کتاب قرارداد اجتماعی خود که شالوده تفکرات اجتماعی و سیاسی‌اش بوده است، درباره دموکراسی و مردم‌سالاری مباحثی را مطرح

نموده است، ولی یک بحث منسجم یا ساختار منظم و مطالعه تطبیقی در این باره تاکنون صورت نگرفته است.

### ۱. مفهوم شناسی دموکراسی

دموکراسی از واژه دموکراسیا (democratia) گرفته شده و ریشه آن، دو واژه دمو (به معنی مردم) و کرلتوس (به معنای حکومت) است. بر اساس این ترکیب اشتقاقی، دموکراسی به معنای نوعی حکومت است که در آن برخلاف حکومت‌های موناشرشی و اشرافی، مردم حکومت می‌کنند (هلد، ۱۳۷۸: ۱۴). در تعریف اصطلاحی دموکراسی باید گفت که دانشمندان فلسفه سیاسی به تعریف جامع و ملنعی از دموکراسی دست نیافته‌اند؛ زیرا دموکراسی ذات و جنس و فصل ندارد تا بتوان برای آن یک تعریف جامعی را لحاظ کرد و در حقیقت این اصطلاح در نوع خود، دارای تطور تاریخی می‌باشد. با این حال چندین تعریف از دموکراسی ارائه شده و رایج‌ترین آن‌ها «نظامی است که در آن مردم بر خود حکومت می‌کنند» (کوهن، ۱۳۷۳: ۲۲). کارل کوهن با اشاره به تعریف‌هایی همچون «حکومت بر پایه رضایت» (فرمان رولی اکثریت)، «حکومت با

حقوق برابری برای همه» و «حاکمیت خلق» بیان می‌کند که «این گونه تعریف‌ها مختصر و مفید، اگرچه معمولاً اشتباه نیستند، ولی نمی‌توانند به مطلب راه یابند» (همان). آنتونی آربلاستر، با اذعان به ابهام در مفهوم دموکراسی، به منظور کشف هسته معنایی آن، بر این نکته تأکید می‌کند که در ریشه تمام تعریف‌های دموکراسی، هرچند هم نامشخص و پیچیده باشد، ایده قدرت جمعی و وضعیتی نهفته است که در آن قدرت و شاید اقتدار نیز به مردم متکی است (اربلاستر، ۱۳۷۹: ۲۳). در تعریفی دیگر از دموکراسی، این گونه بر مشارکت مردمی تأکید شده است: دموکراسی در مفهوم خود بیان‌کننده این آرمان است که تصمیم‌هایی که بر اجتماعی به عنوان یک مجموعه اثر می‌گذارد، باید با نظر کلیه افراد آن اجتماع گرفته شوند و همچنین کلیه اعضا باید از حق برابری برای شرکت در تصمیم‌گیری برخوردار باشند (دیوید بیتهم؛ کوپل بویل، ۱۳۷۶: ۱۷). در تعریفی دیگر، می‌توان هر دو مؤلفه (اقتدار جمعی و مشارکت مردمی) را یافت: دموکراسی، حکومت جمعی است که در آن، از بسیاری جنبه‌ها، اعضای اجتماع به طور مستقیم یا غیر مستقیم، در گرفتن

تصمیم‌هایی که به آن‌ها مربوط می‌شود، شرکت دارند یا می‌توانند شرکت داشته باشند (کوهن، ۱۳۷۳: ۲۲).

در مجموع با یک ارزیابی کلی، تمامی نظریاتی که درباره دموکراسی از دیرباز تا کنون عرضه شده‌اند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: نظریه‌های واقع‌گرایانه و نظریه‌های آرمان‌گرایانه.

### ۱-۱. نظرات واقع‌گرایانه

واقع‌گرایان همواره از احتمال پیدایش استبداد اکثریت، سرکوب اقلیت‌های فکری، گرایش سیاست به افراط در نتیجه مشارکت مستمر توده‌های مردم، امکان تاسیس حکومتی خودکامه به نام اراده عمومی و فضیلت مدنی و از میان رفتن قید و بندهای قانونی بر قدرت نگران بوده‌اند و در مقابل از حقوق فردی، نقش دانش و آگاهی و روشنفکری در تعدیل حکومت اکثریت، آزادی منفی به معنی رهایی از اراده خودسرانه افراد و گروه‌ها و اکثریت و اصلت مصلحت و منفعت فردی دفاع کرده‌اند. از دیدگاه واقع‌گرایان قدرت به هر حال خطرناک است و باید به شیوه‌های قانونی محدود شود و دموکراسی در واقع حکومت قانون است.

از جمله واقع‌گرایان جوزف شوپتر است که با طرح نظریه‌ی دموکراسی

نخبگان در صدد جبران نواقص نظام دموکراسی تکثرگرا برآمد. نظریه دموکراسی نخبه‌گرا بر آن است که با جهت‌دهی مشارکت مردم در چارچوب تغییر «گروه حاکم» در محدوده‌ی قانون، شدت فعالیت سیاسی آنان را با انتخاب نخبگان محدود ساخته و از اشکال‌های دموکراسی تکثرگرا بکاهد (بشیریه، ۱۳۸۰: ۳۷).

### ۱-۲. نظرات آرمان‌گرایانه (حداکثری)

دموکراسی حداکثری (دیدگاه آرمان‌گرایانه) همان دیدگاه کلاسیک درباره دموکراسی است که برای آزادی فردی، مشارکت عموم در سیاست، فضیلت مدنی، آزادی مثبت، گرایش به مصلحت عمومی و حکومت اکثریت تأکید گذاشته است. از این دیدگاه صدای مردم، صدای خداست و اکثریت هیچ‌گاه اشتباه نمی‌کند؛ افکار عمومی همواره صائب است و می‌توان به عقل و فضیلت مردم همیشه اعتماد کرد؛ عقل مردم، همان عقل سلیم است. از همین دیدگاه همه مناصب باید انتخابی باشند و از فرماندم و مراجعه به آرای عمومی به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای حکومت دموکراتیک مستمرا بهره‌برداری شود.

از جمله آرمان‌گرایان می‌توان از ژان ژاک روسو نام برده که با طرح «اراده‌ی همگانی»؛ که صرفاً قراردادی بر مبنای

گونه ای جامع تعریف می‌کند: امام عبارت است از چیزی که پیروی شود و تفاوتی نمی‌کند که آن چیز، انسان باشد که از لحاظ گفتار یا کردار مورد پیروی قرار گیرد یا این که کتاب باشد و یا چیز دیگر و نیز در صدق این واژه تفاوت نمی‌کند که آنچه مورد پیروی است، حق باشد یا باطل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰).

لن‌دیشمندان امامی، در تعریف امامت که مهم‌ترین ویژگی مذهب تشیع اثنا عشری به شمار می‌آید، از سه شیوه عمده بهره جستند که از آن به گونه‌های حدیثی، کلامی و فلسفی نام می‌برند. ابن میثم بر اساس شیوه کلامی در تعریف امامت می‌نویسد: «الإمامة رئاسة عامة لشخص من الناس في أمور الدين والدنيا» (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۴۱) امامت عبارت است از ریاست عامه برای شخصی از مردم در امور دین و دنیای آنها.

### ۳. روسو و دموکراسی حداکثری (بر اساس قرارداد اجتماعی)

«قرارداد اجتماعی» یکی از جذاب‌ترین آثار روسو است که همزمان با امیل در سال ۱۷۶۲ منتشر شد و نه تنها در سیر انقلاب کبیر فرانسه تأثیر به‌سزایی داشت، بلکه منبع بسیاری از عقاید سیاسی و اجتماعی

رضایت عامه است، طرح یک نظام اجتماعی را پی‌ریزی می‌کند. در دیدگاه او اراده عمومی یک امر مقدس به شمار می‌رود و پایه‌ی تمام حقوق دیگر نیز محسوب می‌گردد (جونز، ۱۳۸۳: ۹۳۷).

ژان ژاک روسو از عمده‌ترین نظریه‌پردازان دموکراسی در زمینه مفهوم دموکراسی چنین می‌گوید: «هنگامی که حکومت به تمام افراد ملت یا به اکثریت آنها واگذار شود، بطوری که عده رؤسا بیش از ده مرئوسین باشند، این نوع حکومت را دموکراسی نامیده‌اند. عده اعضای حکومت دموکراسی حداکثر برابر تعداد تمام افراد کشور می‌شود، ولی می‌تواند تا نصف به اضافه یک نفر هم تقلیل یابد» (روسو، ۱۳۸۰: ۷۹).

### ۲. مفهوم‌شناسی امامت

واژه امام از ریشه «أ-م-م» مهموز الفاء و مضاعف و جمع آن «ائمه» است. در اصل «أممه» بر وزن «أمثله» بوده است. کسره میم به همزه منتقل و دو میم در یکدیگر ادغام شده‌اند. برخی همزه را به حرف یاء تبدیل کرده و آن را «ایمه» خوانده‌اند که مورد نقد بعضی از عالمان قرار گرفته‌اند (فیومی، ۱۴۱۴، ۲: ۲۳).

راغب اصفهانی در مفردات، واژه امام را به

جهان محسوب می‌شود.

روسو هدف از نوشتن قرارداد اجتماعی را، نشان دادن چگونگی پایه‌گذاری اصول یک حکومت محکم می‌داند؛ بنابراین قرارداد اجتماعی حاصل اتحاد افراد است برای رفع موانع و مشکلات زندگی و حفظ جان افراد. آن‌ها با هم متحد می‌شوند تا نه تنها از مال و جان خود محافظت کنند، بلکه هر عضو جامعه بتوانند فقط از خود اطاعت کند و از همان میزان آزادی برخوردار باشد که در زندگی طبیعی داشته است (روسو، ۱۳۸۰: ۴۱۵).

#### ۴. شاخصه‌های قرار داد اجتماعی

##### روسو

##### ۴-۱. اراده عام (همگانی)

منظور روسو از اراده عمومی همان حکومت است که نقش رابط بین هیئت حاکمه و ملت را ایفا می‌کند. وی می‌گوید: از خولنندگان خواهش می‌کنم که اراده عمومی را که در باره‌اش باید صحبت کنم و آن را حکومت می‌نامم، به کلی از بالاترین اقتداری که من به آن حق حاکمیت می‌گویم تفکیک کنند؛ این تفکیک بر این پایه استوار است که یکی حق قانون‌گذاری دارد و کل ملت را مکلف می‌سازد، در

حالی که دیگری قدرت اجرایی دارد و فقط می‌توان افراد را ملزم کند (روسو، ۱۳۸۰: ۲۵۱).

##### ۴-۲. اصالت رضایت عامه

یکی از مفاهیم اساسی در فلسفه سیاسی دموکراسی، مفهوم رضایت شهروندان در تبعیت از حکومت است. از این دیدگاه مشروعیت دموکراسی مبتنی بر عملکرد حکومت بر وفق خواست و رضایت شهروندان است.

به عقیده روسو قرارداد اجتماعی که منجر به تشکیل دولت گشته، قطعاً مورد موافقت عموم قرار گردیده است؛ زیرا در حالت طبیعی هر فرد آزاد بوده و هیچکس نمی‌توانسته است او را بدون رضایت وی تحت اداره حکومت جدیدالتأسیس قرار دهد. او می‌گوید: افرادی که به میل خود تشکیل دولت می‌دهند، ابداً مطیع و فرمان بردار اشخاص نمی‌شوند و هیچ‌گونه فداکاری و گذشتی نمی‌کنند؛ زیرا در ازای حقوقی که به دولت واگذار می‌کنند، در حاکمیت ملی شریک و سهیم می‌شود (طاهری، ۱۳۹۳: ۵۶).

##### ۴-۳. حاکمیت ملی

روسو در کتاب دوم قرارداد اجتماعی، راجع به حاکمیت و قانون‌گذاری سخن می‌گوید. در افکار روسو؛ حاکم همان اراده عمومی

بیدادگری‌هایش، از پیش نخواهد برد چنین شخصی هرگز نخواهد توانست مانع آن شود که نظرات خصوصی‌اش، وظیفه مقدسش را تباه سازد (همان، ۴۹).

#### ۴-۵. دین مدنی

روسو در بخش پایانی کتاب چهارم قرارداد اجتماعی، تحت عنوان «دین مدنی»، از جایگاه مذهب و رابطه بین دین و نظام سیاسی سخن می‌گوید؛ و سه نوع مذهب را از هم متمایز می‌کند: مذهب یک انسان، مذهب شهروند و مذهب کشیش و هر سه را به خاطر معایبی که در ذیل به آن‌ها می‌پردازیم، برای یک جامعه نامناسب می‌داند و در نهایت از یک مذهب چهارمی به نام «دین مدنی» سخن می‌گوید.

**مذهب یک انسان:** بی‌عبادتگاه، بی‌محراب، بی‌آیین و تشریفات، محدود به پرستش صرفاً قلبی و درونی پروردگار توانا و اجرای وظایف ابدی اخلاقی است که مذهب ساده و بی‌آلایش انجیل و خداپرستی واقعی است که می‌توان آن را حقوق الهی طبیعی نامید (روسو، ۱۳۸۰: ۴۹۷). روسو این مذهب را به علت نداشتن هیچ‌گونه رابطه ویژه با هیأت سیاسی رد می‌کند.

**مذهب شهروند:** فقط در یک کشور خاص متداول است، خدایان، رهبران و

است که جامعه را هدایت می‌کند. اراده عمومی در جامعه حکمران بوده و اگر کسی از آن اطاعت نکند، وادار به اطاعت می‌شود؛ زیرا اراده عمومی همان مردم، یعنی تک تک افراد جامعه است. این حاکمیت در اعتقاد روسو بر رضایت افراد استوار است (روسو، ۱۳۸۰: ۹۷۲).

#### ۴-۴. قانون و قانون‌گرایی

روسو معتقد است که بر پایه قرارداد اجتماعی به هیات حاکمه موجودیت و زندگی داده‌ایم، حال باید به وسیله قانون‌گذاری به آن حرکت و اراده بدهیم (همان: ۱۸۴). او می‌گوید: قانونگذار از هر جهت در دولت مرد فوق العاده‌ای است. او نه تنها به خاطر قریحه‌اش بلکه به خاطر شغش نیز باید فوق العاده باشد. قانونگذار زمامدار نیست و عضو هیئت حاکمه نمی‌باشد. او جمهوری را تأسیس نموده، ولی خودش جزء تشکیلات آن نیست. مقام قانونگذار به مقامی خاص و عالی می‌باشد که با قلمرو مادی انسان‌ها رابطه‌ای ندارد؛ زیرا اگر کسی که به انسان‌ها فرمان می‌دهد نباید قانون وضع کند. آن کس نیز که قانون وضع می‌کند نباید به انسان‌ها فرمان دهد، در غیر اینصورت قوانینی که وضع می‌کند نماینده امیال او خواهد بود و غالباً کاری به جز دوام دادن به

حاکمه باید اصول و حدود آن را نه به عنوان احکام دینی، بلکه به عنوان مقررات قابل تطبیق با شرایط اجتماعی مشخص کند که بدون وجود آن غیرممکن است کسی بتواند شهروند یا تبعه‌ی خوبی باشد. هیأت حاکمه بی آن که بتواند کسی را به قبول احکام این دین رسمی ناگزیر سازد، می‌تواند کسی را که به آن اعتقاد ندارد از کشور تبعید کند (همان: ۵۱۳).

#### ۴-۶. آزادی

روسو شرایط اصلی اعتبار قرارداد اجتماعی را تأمین آزادی فردی می‌داند و این امر را به صورت اصل مشهوری بیان می‌کند: «دست کشیدن از آزادی به معنای دست کشیدن از مقام انسانی خویش است» (همان: ۸۱)؛ و مهمترین هدفش در کتاب قرارداد اجتماعی، به عنوان اثر سیاسی‌اش، آشتی دادن میان نظام اجتماعی و آزادی فردی است. او تلاش می‌کند تا اهمیت آزادی را به مثابه مهمترین سرمایه‌ی انسان نشان دهد.

روسو سه نوع آزادی را از هم متمایز می‌کند: ۱. آزادی طبیعی؛ که عبارت است از حق نامحدود در رسیدن به هر چیزی که می‌توان به آن رسید. ۲. آزادی مدنی و مالکیت هر آنچه که در تصرف فرد است. ۳. آزادی معنوی (اخلاقی)؛ یعنی اطاعت

تیم‌های خاص خود را دارد؛ این مذهب آیین‌ها و تشریفات عبادی ویژه‌ای دارد که قوانین مقرر می‌دارد؛ از نظر این مذهب، به غیر از ملتی که از آن پیروی می‌کند، تمام ملت‌های روی زمین بی‌دین، وحشی و بیگانه‌اند؛ حقوق بشری از دیدگاه این مذهب فراتر از محدوده‌ی محراب آن نمی‌رود. تمام مذاهب‌های ملت‌های اولیه از این دسته بوده‌اند (همان). عیب این مذهب این است که «چون بر پایه‌ی فریب و دروغ بنا شده، انسان‌ها را فریب می‌دهد، زودباور و خرافاتی بار می‌آورد ... عیب دیگر آن این است که به علت خودمحور و خودکامه بودن، ملت را بی‌گذشت و خون‌آشام بار می‌آورد» (همان: ۵۰۰).

#### مذهب یک کشیش: این مذهب

برای انسان‌ها در قانون، دور رهبر و دو میهن تعیین کرده و آن‌ها را تحت حاکمیت و تکالیف متضاد قرار داده است و مانع می‌شود که آن‌ها در عین حال هم شهروند باشند و هم متدین (همان: ۴۹۷).

به نظر روسو، مذهب اصل و اساس سیاست است و از سیاست جدا شدنی نیست؛ بنابراین او دین مدنی یا مذهب جامعه را بیان می‌کند و می‌گوید: نوعی دین صرفاً رسمی وجود دارد که هیأت



از قوانینی که انسان برای خودش مقرر کرده است.

آزادی طبیعی را فقط ناتوانی فرد محدود می‌کند، ولی آزادی مدنی را «اراده‌ی کلی» که اراده‌ی حقیقی هر عضو جامعه با آن یکی است، محدود می‌کند. علاوه بر این می‌توان به آنچه که انسان در حالت مدنی به دست می‌آورد، آزادی اخلاقی را هم افزود. به نظر او، این آزادی اخلاقی است که انسان را به حاکم واقعی خویش تبدیل می‌کند. انسان باید خود را از انگیزش‌های غریزی، خودخواهانه و منفعت طلبانه وارهاند و مطیع قانون در یک جمع انسانی شود، قانونی که البته خود مقرر کرده است. تنها پیروی از قانونی که خود انسان وضع کرده به معنای آزادی اخلاقی است (همان: ۱۲۵).

#### ۴-۷. جامعه مدنی

روسو قرارداد اجتماعی، یعنی شرکت در اراده عمومی به منظور رسیدن به خیر مشترک را، اساس واقعی تأسیس جامعه مدنی می‌داند. در نزد روسو، انسان قبل از قرارداد اجتماعی موجودی غیر اخلاقی است که قادر به تشخیص خوب و بد نیست. تنها با قرارداد اجتماعی است که در شخصیت انسان تحولی اساسی ایجاد می‌شود و در نتیجه آن، انسان به موجودی

عقلانی تبدیل می‌شود و از آن پس به جای آن که اعمال و رفتارش را به سائقه غرایز و خواست‌های جسمانی و نفسانی انجام دهد، بر طبق نقشه معینی و با ملاحظه منافع بلند مدت جهت می‌دهد (همان: ۱۲۰).

#### ۵. ابن میثم و نظام امامت

##### ۵-۱. ضرورت وجود امام در جامعه

ابن میثم هم به دلیل عقل و هم نقل، وجود امام را ضروری می‌دانند و به تفصیل این مسئله را بحث کرده و گونه‌هایی برای آن برشمرده و دیدگاه‌های مختلف در این باب را گزارش و نقل کرده است (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۴۳؛ همو، ۱۴۰۶: ۱۷۵).

او در ضرورت وجود امام به معنای پیشوا و مقتدای هدایت مردم در جامعه می‌نویسد: اسلام برترین دین و بهترین راهی است که انسان برای رسیدن به کمال می‌تواند طی کند اما سلوک این منهج قویم از مناره‌های هدایتی که در هر زمان راهنمای پویندگان این راه باشند، بی‌نیاز نیست، چون اگر کسی به خوبی این مقصد را تشخیص ندهد و در این راه به خطا رود، خسران و هلاکت فراوان خواهد دید؛ بنابراین، جامعه انسانی در هیچ زمانی نباید از وجود پیشوای معصومین که چراغ هدایت این راه باشد، تهی باشد (ابن میثم،

(۱۴۱۷: ۷۳).

وی بر ضرورت وجود پیشوایی معصوم در جامعه می‌نویسد: حکمت خداوندی چنین اقتضا می‌کند که پیشوایان معصوم که هادیان امت برای رسیدن به کمال و سعادت هستند، از ذریه برترین شارعان (نبی اکرم) باشد؛ چون نخست آن که ظهور برتری از برترین انسانها شایستگی بیشتری دارد، دوم آنکه هر فرعی به اصل خویش برمی‌گردد، سوم آنکه سرشت وجود امامان معصوم از بقایای سرشت نبوی است و روحهای آنان نورها از انوار فروزان علوی به شمار می‌رود؛ و این، تقدیر خدای با عزت است (همان، ص ۳۶).

ابن میثم بعد از اثبات این مقدمه استدلال می‌کند که این افراد منحصر در علی (ع) و فرزندان او هستند؛ اگر اساس امامت، فضیلت باشد، برترین مردم، نزدیکترین آنان از جهت آفرینش، اخلاق و رفتار به رسول گرامی اسلام است. تنها علی (ع) بود که خدای سبحان او را در آیه مباهله (آل عمران/ ۶۱) جان پیامبر معرفی کرد. بعد علی (ع) هم حسنین برترین بودند؛ چنانکه ابن میثم این نسب را از برترین فضایل، می‌شمارد. پیداست که شرافت نسب به جهت قرب به رسول خدا

(ص) حاصل می‌شود و علی (ع) در میان مهاجران و انصار، نزدیکترین فرد به او می‌نمود. علی (ع) داماد و پسر عموی پیامبر بود و در میان فرزندان عرب، فرزندانانی به شرافت فرزندان علی (ع) نبودند؛ زیرا حسن و حسین (ع) بر اساس روایتی از رسول خدا سرور جوانان اهل بهشتند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۹: ۴۰).

## ۲-۵. چگونگی نصب امام

پس از اثبات ضرورت وجود امام در جامعه و اثبات تعیین امام از سوی خدای سبحان، مسئولیت معرفی و نصب امام بر چه کسی است؟ به بیان دیگر آیا امامت به انتصاب نبی یا امام ثابت می‌شود و مسئولیت نصب امام بر نبی یا امام است و یا بر امت یا بر خودش؟ ابن میثم می‌نویسد: اشعری‌ها و عامه معتزله و فرقه صالحیه از زیدیه، معتقدند امامت با انتخاب مستقر می‌شود. گروه دیگری از زیدیه معتقدند اگر کسی که شایستگی امامت دارد مردم را به بیعت با خویشان فراخواند، امامت او صحیح است. مشروط بر آنکه مخالف ظالمان، آمر به معروف و ناهی از منکر و دوری‌کننده از منکرات باشد (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۶۹).

ابن میثم به سه روش انتخاب را باطل و انتصاب نبی را بر حق می‌داند:

اینجا به حدیثی از پیامبر (ص) از منابع اهل سنت مانند جامع الصغیر سیوطی و مسند احمد، سنن ابن داود و نسایی و ابن ماجه اشاره می‌کند؛ که فرمود: من برای شما همچون پدری دلسوز هستم. وقتی بر پدر هنگام وفات، تعیین وصی و وصیت درباره فرزندان خردسالش واجب است، پس پیامبر نیز باید درباره امور امتش فردی را معین کند؛ و امر دین را به او بسپارد (همان: ۷۲).

دلیل دوم: پیامبر احکام شرع را از واجبات و مستحبات و آداب بیان کرد. ایشان حتی از بیان کیفیت، استتجاء پرهیز نفرمود، از این رو عقل حکم می‌کند که امر امامت مهم‌تر از هر یک از این جزئیات است. پس وقتی که پیامبر از این امور جزئی غافل نبوده آیا از امر مهم اداره اجتماع غفلت کرده است؟

دلیل سوم: خدای سبحان قبل از آنکه پیامبرش را قبض روح نماید آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» (مائده/ ۳) را نازل کرد. دین کامل نخواهد بود، مگر آنکه همه امور متعلق به دین بیان شود. امامت اگر مهم‌ترین رکن دین نباشد، از امور بسیار مهم دین به شمار می‌رود. پس ضروری است که خدای سبحان مسئله امامت را در

روش اول: انتخاب امام عقلاً باطل است. ابن میثم برای اثبات روش اول، سه دلیل ذکر می‌کند:

دلیل اول مبنی بر ویژگی‌های امام از نظر امامیه است. امامیه، عصمت را یکی از ویژگی‌ها بر می‌شمارند، چون عصمت رانه با انتخابات می‌توان شناخت و نه با دعوت به خود، پس تنها راه تعیین امام نص رسول خداست.

دلیل دوم این دلیل نیز مبتنی بر شرایط و ویژگی‌های امام است و امام باید بالاترین مردم زمان خود باشد و برتری معنوی و سایر جهات با انتخاب مردم و دعوت شخص اثبات نمی‌شود. پس امام باید با انتصاب و تنصیب باشد. دلیل سوم: قول به اختیار موجب می‌شود که مردم مدتی بدون امام باشند و این جایز نیست.

روش دوم: پیامبر این مسئولیت را به مردم واگذار نکرده، پس انتخاب باطل است. ابن میثم در توضیح روش دوم نیز سه دلیل اقامه می‌کند:

دلیل اول: بدیهی است که سیاست اداره اجتماع از ارکان دین به شمار می‌رود و پیامبر بزرگ اسلام امور امت را رسیدگی می‌کرد؛ همانگونه که پدر، فرزندان خردسال را رسیدگی می‌کند. ایشان در

کتابش یا بر لسان رسولش (ص) روشن کند و این اقتضای نص از جانب رسول خدا (ص) را دارد (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۷۳).

**روش سوم:** پیامبر تعیین خلیفه بعد از خود کرده، پس انتخاب بعد از تعیین نبی باطل است (همان: ۷۰). در روش سوم نیز همانگونه که اشاره شد، ابن میثم اثبات می‌کند که بنا بر نصوص صحیح و قطعی، نبی اکرم (ص)، علی (ع) به جانشینی بعد از خود و یازده تن از فرزندان او به امامت امت پس از خود تعیین نمود. ایشان قبل از بیان این مسئله، ابتدا اقوال مختلف را طرح و رد می‌کند بعد به اثبات قول حق می‌پردازد و در این مسئله چند قول را بیان می‌کند: نخست به سخن معتزله و اشاعره و خوارج و مرجئه درباره اینکه پیامبر پس از خود کسی را به عنوان امام بعد از خود معین نکرده اشاره می‌کند (همان: ۷۸). سپس به نظریات گروه‌هایی می‌پردازد که معتقدند پیامبر فردی را به صراحت یا اشاره تعیین کرده است. شیعیان معتقدند که پیامبر (ص)، علی (ع) را تعیین کرده است، گروه اندکی از اهل سنت می‌گویند پیامبر (ص) لبا بکر را تعیین کرده است، برخی از ایشان معتقدند نص خفی بر این تعیین، تقدیم ابابکر در اقامه نماز در

معرض موت پیامبر است. حسن بصری این سخن را مطرح می‌کند. گروهی از اهل حدیث نیز بر تعیین ابوبکر نصی آشکار لازم نمی‌بینند (همان: ۷۸).

### ۳-۵. صفات و ویژگی‌های امام

ابن میثم در قواعد المرام در عنوان «اللرکن الثانی» به پنج صفت که ضرورت دارد امام بدان‌ها متصف باشد، اشاره می‌کند: ۱. عصمت؛ ۲. برخوردار از کمالات نفسانیه؛ ۳. در هر آنچه کمالات انسانی نامیده می‌شود افضل امت باشد؛ ۴. از جمیع عیب و نقص‌های جسمانی مثل جذام و ... به دور و مبری باشد، همچنین در نسبش پاکیزه باشد و نیز از حرفه‌ها و مشاغل به دور باشد؛ ۵. باید به طریق نسب به امامت رسیده باشد (همان: ۱۷).

در ادامه به بررسی ذکر این صفات که وی مطرح کرده است، می‌پردازیم:

**عصمت:** ابن میثم بحرانی ضمن تأیید معنای لغوی عصمت به معنای بازداشتن (ابن میثم، ۱۴۲۰: ۹۲). چیستی عصمت را این گونه تعریف می‌کند: عصمت، صفتی است برای انسان که سبب منع او از انجام گناه شده که اگر نبود، از معاصی منع نمی‌شد (ابن میثم، ۱۴۰۶: ۱۲۵). او در بیان و تقریر مفهوم و چیستی عصمت می‌گوید: عصمت ملکه‌ای است

امام را نص می‌داند. در نظر ابن میثم، نبودن نص برای تعیین امام، مستلزم شک امت در امامت بودن شخص معین (از جنب امت) و در نتیجه، توقف در اطاعت کردن از او می‌باشد که این توقف، به غرض امامت از آن جهت که لطفی برای ایشان است، ضرر می‌رساند (همان: ۱۸۱).

**علم گسترده به کل دین:** چهارمین ویژگی امام، جامعیت علمی است. امام، به همه علوم و معارف و احکام و قوانین دین که از طریق وحی، بر پیامبر نازل شده و برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها ضرورت دارد، عالم است. ابن میثم می‌گوید: امام باید به اموری که برای امامتش به آن محتاج است علم داشته باشد و همچنین عالم به امور دینی و دنیوی، شرعیات و سیاست، آداب، امور حکومت داری و امور جنگی باشد و گرنه با عصمت که جز صفات واجب برای امام است مغایرت دارد (همان: ۱۷۹).

**داشتن کرامات:** ابن میثم معتقد است امام باید از جانب خداوند به آیات و کراماتی، مخصوص شده باشد. او علت این امر را در این مطلب می‌داند که گاهی برای تصدیق برخی از مردم نسبت به امام، نیاز به صدور کرامت از امام است. وی

نفسانی که به واسطه آن مکلف از ارتکاب گناهان باز داشته می‌شود (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۵۵). از نگاه ابن میثم عصمت یک امری درونی در معصوم بوده و فاعل عصم همان فاعل اعتصم هست. با این رویکرد انتساب فعل عصمت به معصوم پررنگ‌تر از انتساب آن به فعل الهی تلقی می‌شود.

**افضلیت:** ابن میثم بحرانی گفته است: امام باید در همه آنچه که کمال انسانی نامیده می‌شود، بر افراد ملت برتری داشته باشد، زیرا وی پیشوای امت است و کسی که پیشوای دیگران است باید بر آنان برتری داشته باشد و عقل، پیشوایی کسی را بر افرادی که بر او برتری دارند، قبیح می‌شمارد (ابن میثم، ۱۴۰۶: ۱۸۰).

**منصوص بودن:** مراد از تنصیص در این بحث، امری است که صراحتاً بر امامت دلالت کند و ممکن است قولی یا فعلی باشد. نص قولی هم در برخی موارد، جلی و در برخی موارد، خفی است. در برخی نصوص، پیامبر(ص) به نام و شخص امام تصریح کرده، در مواردی دیگر با بیان صفات بایسته امام، شخص معین شده است. ابن میثم همچون سایر متکلمان امامیه، قائل به وجوب منصوص بودن امام است و بلکه تنها طریق تعیین

قائل است که اگر کرامتی از امام، صادر شود و این کرامت، همزمان با ادعای امامت وی باشد، صدق امام دانسته می‌شود. وی در بیان فرق بین معجزات پیامبران و کرامات می‌گوید: معجزات، مشروط به ادعای نبوت هستند؛ لیکن کرامات، این چنین نیستند؛ بلکه کرامات گاهی با ادعای امامت، همراه هستند؛ و گاهی نیز بدون این ادعا تحقق می‌یابند (همان: ۱۸۲).

### ۶. رابطه و نسبت دموکراسی و امامت

بر اساس تعاریفی که برای دموکراسی بیان شد، دموکراسی به معنای «حکومت مردم» است و به عنوان یک مفهوم و اصطلاح سیاسی در برگیرنده مؤلفه‌هایی همچون؛ اقتدار جمعی، مشارکت مردمی، رضایت عامه، آزادی و... است که «حکومت مردم» را شکل می‌دهند. اکنون در ادامه به بررسی نسبت امامت شیعی با برخی از مؤلفه‌های دموکراسی می‌پردازیم:

#### ۶-۱. مؤلفه‌های دموکراسی سازگار با امامت

##### ۱. امامت و اقتدار جمعی

مقصود از اقتدار جمعی، نوعی از اقتدار است که خاستگاه آن نه اراده فردی و نه اراده گروهی است. جمعی بودن اقتدار بیانگر ماهیت و سرشت اقتدار است که بر خاسته از اراده فردی حاکم و یا اراده اقلیت

حاکم نیست، بلکه جماعت مردم برخوردار از اقتدار تلقی می‌گردند. به همین دلیل، در این تلقی، حاکم تنها به دلیل برخورداری از شایستگی‌هایی، اقتدار جمعی را دریافت می‌کند و در اثر این شایستگی، مردم از حاکم و حکومت اطاعت می‌کنند و حمایت جمعی از اقتدار شکل می‌گیرد. این تعریف از اقتدار به وضوح «رضایت» و «حمایت» را به عنوان شاخص‌های مفهومی آن نشان می‌دهد و در پی آن، اطاعت شکل می‌گیرد. حال با توجه به مفهوم اقتدار جمعی با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که آیا امامت چنین مفهومی از اقتدار را برمی‌تابد؟ یا نه؟

بدیهی است اثبات جمعی بودن اقتدار امامت، مستلزم تبیین ماهیت امامت است؛ و قبلاً گفته شد مقصود از امامت؛ ریاست عامه برای شخصی از مردم در امور دین و دنیای آنهاست (ابن میثم، ۱۴۱۷: ۴۱) و واژه امامت در دو صیغه مفرد «امام» و جمع «ائم» دوازده بار در قرآن کریم آمده است که در بسیاری از موارد به مفهوم حاکم و حاکمان؛ و در برخی موارد به مفهوم کتاب راهنما به کار رفته است:   
وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي

قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (بقره: ۱۲۴).  
براساس این آیه، امامت عهد و پیمان میان  
امام و خداوند است. در نتیجه، یک نوع  
امانت تلقی می‌شود. همچنین واگذاری آن  
نیازمند برخورداری از شایستگی‌هایی  
است که در این آیه از آن‌ها به عنوان نبود  
ستمگری یاد شده است. برخی در توضیح  
مفهوم امام در این آیه چنین گفته‌اند: امام  
نام کسی است که از او پیروی می‌شود.  
خداوند او را امام قرار داده تا مردم در دین  
خود از او پیروی کنند و تدبیر آن‌ها و  
سیاست امور آن‌ها را به انجام می‌رساند  
(طبرسی، ۱۴۰۴: ۲۵). بنابراین، امام در  
این آیه مقام ویژه‌ای است که وظیفه وی  
تحقق بخشیدن به برنامه‌های الهی، اعم از  
حکومت و اجرای احکام الهی و تربیت و  
پرورش نفس انسانی در ظاهر و باطن است  
(مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۹: ۳۰).

در آیه دیگر، «انمه» به صیغه جمع در  
این معنا به کار رفته است: وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً  
يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ  
وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ  
(انبیاء: ۷۳). این آیه که به ابراهیم، اسحاق  
و یعقوب مربوط است، آنان را امام خطاب  
می‌کند که بر اساس آن باید هدایت مردم  
بپردازند. در این آیه، امامت در کنار هدایت

به معنای «ایصال الی المطلوب» است  
(طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۸: ۲۷۵). از این  
رو، امام افزون بر اینکه راه درست را به  
مردم نشان می‌دهد، از توانایی ویژه‌ای بر  
خوردار است که می‌تواند آنها را به مطلوب  
و سعادت به طور عملی برساند.

بر اساس این آیات، می‌توان به نسبت  
سنجی مفهوم امامت و اقتدار جمعی  
پرداخت: ۱. امامت، عهدی الهی است. از  
این رو، امانت الهی است و از این جهت  
برخوردار از عنصر حق بودن به دلیلی  
برخورداری از شایستگی است. ۲. به دلیل  
امانت الهی بودن، امت موظف به اطاعت  
است و عنصر حمایت در آن وجود دارد.  
۳. امامت بالاترین مرتبه توانایی کسب  
اطاعت را دارد.

در نتیجه، مفهوم اقتدار در آن، قابل  
استنتاج است و این مؤلفه‌ها بیانگر جمعی  
بودن اقتدار نیز هست؛ زیرا که اقتدار امام  
برخاسته از واگذاری امانت الهی به وی  
است و با توجه به رضایت مردم نسبت به  
اقتدار وی و حمایت جمعی از وی، اقتدار  
امام خصلتی جمعی می‌باید.

## دو. امامت و مشارکت مردمی

دومین مؤلفه دموکراسی «مشارکت مردمی»  
است. اگرچه مفهوم مشارکت مردمی،  
مفهومی عام و مهم در حوزه‌های مختلف

گذشت، امامت عهدی الهی است که خداوند به شایستگان آن واگذار می‌کند. از این‌رو، بیعت و پذیرش مردمی نقشی در مشروعیت‌دهی و حقانیت‌بخشی به امامت و اقتدار امام ندارد. شیعه برحسب دلائل عقلی و نقلی، نصب و تعیین امام را حق الهی می‌داند (صافی، ۱۳۶۱: ۵۴). بنابراین، بیعت مردم با امام در این دیدگاه به مفهوم مشروعیت بخشی قابل طرح نیست.

با وجود این، مراجعه به آیات قرآن و سیره سیاسی امامان معصوم به ویژه امام علی (ع) بیانگر اعتبار و اهمیت بیعت به عنوان ساز و کار تحقق امامت و حاکمیت الهی است. برای نمونه، قرآن کریم درباره بیعت مؤمنان با پیامبر (ص) می‌فرماید: **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا** (فتح: ۱۰). این آیه، اصل بیعت را معتبر می‌داند و بیعت با رسول خدا (ص) را به منزله بیعت با خداوند می‌داند. به گفته علامه طباطبایی تعبیر «یدالله فوق ایدیهم» اشاره‌ای به چگونگی بیعت (دست دادن) در آن دوران دارد (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۹: ۲۷۵).

فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است، بی تردید مهم‌ترین وجه آن در بحث حاضر، جنبه سیاسی است. از این جنبه، به «مشارکت سیاسی» تعبیر می‌گردد که عبارت است از: مساعی سازمان‌یافته شهروندان برای انتخاب رهبران خویش، شرکت مؤثر در فعالیت‌ها و امور اجتماعی و اساسی و تأثیر گذاشتن بر صورت‌بندی و هدایت سیاسی دولت (آقا بخشی؛ افشاری راد، ۱۳۷۹: ۴۴۸). دقت در این تعریف، نمایانگر سه جنبه اساسی مفهوم مشارکت سیاسی است:

جنبه اول: مشارکت در انتخاب حاکم و تأسیس دولت؛ جنبه دوم: مشارکت در فرایند تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری‌های اساسی دولت؛ جنبه سوم: مشارکت در فرایند نظارت بر عملکرد دولت. مردم در این سه، حق برابر دارند و بدین ترتیب، مشارکت در برگیرنده مفهوم برابری نیز هست. بر این اساس، در نسبت‌سنجی امامت و مفهوم مشارکت سیاسی مردم به عنوان دومین مؤلفه دموکراسی باید در سه جنبه یاد شده به بحث پردازیم:

#### **مشارکت در انتخاب حاکم و تأسیس دولت**

در نظریه امامت، مشارکت مردم در انتخاب امام و تأسیس دولت امام، در قالب مفهوم «بیعت» قابل بررسی است. همان‌گونه که



مهمترین سازوکار است؛ هرچند نقشی در مشروعیت بخشی به حکومت امام ندارد.

### مشارکت در فرایند تصمیم سازی و تصمیم گیری - های اساسی دولت

در نظریه امامت، این جنبه از مشارکت نیز به رسمیت شناخته می شود. شورا و مشورت مهم ترین آموزه ای است که این نوع از مشارکت را تحقق می بخشد. شورا که در اصطلاح سیاسی، حق امت در مشارکت سیاسی در امور حکومت و تصمیم گیری، تعریف می شود (عبدالخالق، ۱۴۱۹: ۴۹). از ظرفیت لازم برای نسبت سنجی با اصل مشارکت مردمی به عنوان دومین مؤلفه دموکراسی برخوردار است.

در قرآن کریم، واژه شورا دوبار در وجه سیاسی اجتماعی به کار رفته است. یک بار در آیات مکی می فرماید: وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ (شوری: ۳۸). در این آیه به این مطلب اشاره شده است که مؤمنان اهل رشد و رسیدن به واقع هستند و در به دست آوردن رأی و نظر صحیح با مراجعه به عقول و عقلا دقت می کنند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱۹: ۶۳). در نتیجه، زمینه مشارکت آنان در زندگی جمعی فراهم می گردد.

بار دوم در میان آیات مدنی است که ضرورت مراجعه پیامبر (ص) به عنوان حاکم اسلامی را به شورا و نظر اصحاب

از آنجا که از دیدگاه شیعه امامت امامان معصوم در تداوم نبوت پیامبر است، اعتبار و مشروعیت بیعت مردم با پیامبر، اعتبار و مشروعیت بیعت مردم با امام را نیز ثابت می کند.

افزون بر این، می توان بر اعتبار بیعت در تحقق امامت به سیره امام علی (ع) نیز استناد کرد. امام علی (ع) در موارد متعددی به بیعت مردم با خودش اشاره کرده است. از جمله می گوید: برای بیعت کردن به سوی من روی آوردید؛ همانند مادران تازه زاییده که به طرف بچه های خود می شتابند و پیاپی فریاد کشیدند، بیعت، بیعت، من دستان خویش را فرو بستم، ولی شما به اصرار آن را گشودید. من از دست دراز کردن سرباز زدم و شما دستم را کشیدید (دشتی، ۱۳۸۲: ۱۸۱). این سخنان که به چگونگی شکل گیری بیعت مردم با امام علی (ع) اشاره دارد، علت پذیرش حکومت از سوی آن حضرت را بیعت آزادانه مردم معرفی می کند. در جایی دیگر نیز می فرماید: کسی که از روی اطاعت با من بیعت کرد پذیرفتم و کسی که از بیعت با من امتناع ورزید، او را وادار به بیعت نکرده و رهایش ساختم (ثقفی، بی تا ج ۱: ۳۱). بنابراین، بیعت در تأسیس دولت و تحقق امامت،

خود مورد توجه قرار می‌دهد: *وَسَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ (آل عمران: ۱۵۹)*. در این آیه که پس از جنگ احد نازل شده است، از پیامبر (ص) خواسته می‌شود که با مسلمانان مشورت کند.

افزون بر این، امام علی خود نیز بارها به این اصل اشاره کرده‌اند: و هرکس دیگران را به مشورت گیرد، در هوش و خرد آنان شرکت جسته است (دشتی، ۱۳۸۲: ۴۷۴). بنابراین، شورا عرصه ظهور مشارکت مردم در امور عمومی جامعه در دوران حکومت پیامبر تلقی می‌شود که با توجه به ایده تداوم نبوت در امامت، این آموزه قابل سریان به امامت است و می‌توان مشروعیت شورا در الگوی امامت را نیز با استناد به این آیات توضیح داد.

#### مشارکت در فرایند نظارت بر عملکرد دولت

در سطح نظارت نیز با تکیه بر آموزه امر به معروف و نهی از منکر و دیگر آموزه های دینی مشابه می‌توان به نسبت سنجی یاد شده پرداخت. قرآن می‌فرماید: *كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (آل عمران: ۱۱۰)*. در این آیه، برتر بودن مؤمنان رابه دلیل ایمان به خدا و انجام دادن امر به معروف و نهی از منکر معرفی می‌کند. ولی در آیه دیگر بر ضرورت نهادینه شدن این

عنصر نظارتی این‌گونه تأکید می‌کند: *وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (آل عمران: ۱۰۴)*.

کنار هم قرار دادن این دو آیه بیانگر آن است که تمام افراد جامعه مسئول انجام این فریضه هستند، ولی با گروهی از امت تحقق می‌یابد. بدین ترتیب، می‌توان گفت اگرچه همه مردم به نظارت از طریق امر به معروف و نهی از منکر موظفند، ولی این امر با ضرورت شکل‌گیری نظارت تخصصی به ویژه در حوزه سیاست و زندگی سیاسی منافاتی ندارد و از طریق آن نیز مشارکت مردم تحقق می‌یابد؛ بنابراین، با استفاده از آیات قرآن کریم و با توجه به مبتنی بودن امامت بر آموزه های قرآن، می‌توان امر به معروف و نهی از منکر را نمایانگر اصل مشارکت مردمی در عرصه نظارت دانست. در روایت‌های بسیاری از امام علی (ع) نیز می‌توان توجه به این آموزه را مشاهده کرد. آنجا که می‌فرماید: امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که بدهای شما بر شما مسلط می‌گردند. آن‌گاه هر چه از خدا بخواهید جواب ندهد (دشتی، ۱۳۸۲: ۳۹۹). بنابراین اصل نظارت در کنار اصل شورا و بیعت، امکان

اصل رضایت مردم شکل گرفته است، فاصله دارد و در نتیجه، این الگو، اصل رضایت را به عنوان مؤلفه دموکراسی بر نمی‌تابد.

### دو - امامت و منفعت‌گرایی

گفته شد یکی از شاخصه‌های دموکراسی آزادی است و آزادی منبع اساسی برای منفعت فردی و اجتماعی است. از آن‌جا که هر فردی خود بهتر از جامعه یا حکومت در مورد خود، آگاهی و قدرت قضاوت دارد، بنابراین آزاد بودن او در راستای منافع وی خواهد بود و به گفته جان استوارت، میل، تنها منبع همیشگی و موفق پیشرفت، آزادی است (میل، ۱۹۷۵ م: ۱۸). امامت دست‌کم از دو جهت اساسی با اصل منفعت‌گرایی ناسازگار است.

یکی از این جهت که (مفروض منفعت‌گرایی را که فرد بهتر از جامعه و حکومت، منافع خود را تشخیص می‌دهد) نمی‌پذیرد. چرا که از دیدگاه شیعه، در الگوی امامت، فرد به قطع منافع خود را بهتر از امام تشخیص نمی‌دهد. از این دیدگاه، امام که رهبر کل و حجت بر کل است، باید اعلم و افضل از همه باشد (صافی، ۱۳۶۱: ۵۲). از این رو، قدرت تشخیص وی به مراتب بالاتر از افراد جامعه است. امام در نظریه امامت برخوردار از

نسبت‌سنجی امامت با مشارکت مردمی را به عنوان دومین مؤلفه دموکراسی فراهم می‌سازند.

### ۲-۶. مؤلفه‌های دموکراسی ناسازگار با امامت یک - امامت و رضایت‌عامه

اگرچه در الگوی امامت، پذیرش عنصر بیعت به مفهوم پذیرش رضایت است و بیعت آزادانه معتبر دانسته می‌شود، بدون تردید در این الگو، رضایت مردم مبنای مشروعیت حاکمیت و نظام سیاسی تلقی نمی‌گردد. همان‌گونه که گذشت، نظام امامت، نظامی الهی است و به تعیین و نصب از سوی خداوند است (صافی، ۱۳۶۱: ۵۴)؛ بنابراین، رضایت مردم نمی‌تواند مبنای مشروعیت آن دانسته شود. دقت در آیاتی که درباره امامت نقل شد، این حقیقت را آشکار می‌سازد. در این آیات، از واژه «جعل الهی» تعبیر شده است که بیانگر الهی بودن مبنای مشروعیت در این الگوی نظام سیاسی است. برای نمونه، در آیه ۷۳ سوره انبیا، تعبیر «و جعلنا هم ائمة» و در آیه ۲۴ سوره سجده تعبیر «و جعلنا هم ائمة یهدون بامرنا» به کار رفته است که آشکارا بر الهی بودن مبنای مشروعیت امامت دلالت می‌کنند؛ بنابراین، الگوی امامت از الگوی دموکراسی که بر پایه مشروعیت بخشی

علم الهی است که از آن به علم غیب نیز تعبیر می‌شود. شیعه این ویژگی را برآمده از جایگاه امامت می‌داند (عباسی، ۱۳۸۳: ۴۷۵). بی‌گمان چنین اعتقادی درباره امام و علم وی، امام را در جایگاهی قرار می‌دهد که بهتر از افراد جامعه می‌تواند منافع و مصالح آن‌ها را تشخیص دهد.

دوم این ناسازگاری از آن‌جاست که از نظر مبنایی، اسلام آزادی را ابزار می‌داند و نه هدف. از این رو تا آن جا آزادی امری ارزشمند است که زمینه‌های رشد و شکوفایی فرد را فراهم سازد. به همین دلیل، از دیدگاه اسلام، برخی حدود همچون حدود الهی، منافع فردی و مصالح اجتماعی، در برابر آزادی به رسمیت شناخته می‌شود؛ در حالی که دست کم برخی از این حدود را در فلسفه سیاسی لیبرال نمی‌توان یافت.

با توجه به آنچه گذشت، ناسازگاری امامت با فردگرایی به عنوان مؤلفه دموکراسی آشکار گردید.

### نتیجه‌گیری

در یک جمع بندی کلی می‌توان گفت: از طرفی امامت با مؤلفه‌های دموکراسی غربی همچون؛ اقتدار جمعی و مشارکت مردمی سازگار است، بدین معنا که ویژگی

های اقتدار جمعی را برمی‌تابد و زمینه مشارکت مردمی را (در قالب سه اصل شورا، بیعت و نظارت)، در زندگی سیاسی مسلمانان فراهم می‌سازد. در نتیجه، امامت شیعی با نظام‌های اقتدارگرایانه فردی ناسازگار است و ظرفیت لازم را برای تحقق نظام سیاسی مردمی دارد. چرا که نظام امامت نیز به رأی اکثریت، ارج می‌نهد، البته برای آن یک سری شرایط و محدودیت‌هایی قائل است که مهم‌ترین شرط آن این است که انتخاب اکثریت باید در چارچوب دین و آموزه‌های آن صورت گیرد. به دیگر سخن، دموکراسی و انتخاب اکثریت موجب عقب‌نشینی دین و احکام آن نگردد، بلکه این دین و آموزه‌های آن است که برای رأی اکثریت در زمان غیبت معصوم بارزتر است، مردم می‌توانند با لحاظ ارزشها و صفات دینی، خود به صورت مستقیم و غیرمستقیم حاکم و رهبر خود را انتخاب و در اداره کشور و نظارت بر امور، نقش خود را ایفا نمایند.

و از سوی دیگر امامت با مؤلفه‌هایی همچون؛ رضایت عامه و منفعت‌گرایی ناسازگار است، بنابراین، الگوی امامت از الگوی دموکراسی که بر پایه مشروعیت بخشی اصل رضایت مردم شکل گرفته

است، فاصله دارد و در نتیجه، این الگو، اصل رضایت را به عنوان مؤلفه دموکراسی بر نمی‌تابد. همچنین امامت دست‌کم از دو جهت اساسی با اصل منفعت‌گرایی ناسازگار است.

بنابراین حاصل بحث این شد که به صورت مطلق نمی‌توان از سازگاری یا ناسازگاری دموکراسی و نظام امامت طرفداری کرد، بلکه به نوع نگاه به مولفه‌های مفهومی دموکراسی بستگی دارد که بر اساس کدام مولفه، نسبت‌سنجی میان امامت و دموکراسی صورت پذیرد.

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.  
**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.  
**برگرفته از پایان نامه/رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

## منابع

- قرآن کریم
- اربلاستر، آنتونی، ۱۳۷۹ ش. دموکراسی. ترجمه: حسن مرتضوی، انتشارات آشیان، تهران، اول.
  - آقا بخش، علی؛ افشاری راد، مینو، ۱۳۷۹، فرهنگ علوم سیاسی، نشر چاپار، تهران.
  - بحرانی، علی ابن میثم، ۱۴۱۷، النجاة فی القيامة فی تحقیق امر الامامة، مجمع-الفکر الاسلامی، قم، دوم.
  - \_\_\_\_\_، ۱۴۲۰، شرح نهج البلاغه، دارالثقلین، بیروت، بی نو.
  - \_\_\_\_\_، ۱۴۰۶، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، مکتبه آیت الله مرعشی النجفی، قم، سوم.
  - بشیریه، حسین، ۱۳۸۰، درس های دموکراسی برای همه، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، تهران، بی نو.
  - بیات، عبدالرسول، ۱۳۸۱، فرهنگ معاصر، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، سوم.
  - بیتهم، دیوید؛ بویل، کوئل، ۱۳۷۶، دموکراسی چیست؟، ترجمه: شهرام نقش تبریزی، انتشارات ققنوس، تهران.
  - ثقفی، ابواسحاق، بی تا، الغارات، بی جا.
  - جونز، ویلیام تامس، ۱۳۸۳، خداوندان اندیشه‌ی سیاسی، ترجمه: علی رامین، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، اول.
  - دشتی، محمد، ۱۳۸۲، ترجمه نهج البلاغه، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین، قم، سوم.
  - راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، مفردات المفاظ القرآن کریم، انتشارات دارالقلم، بیروت، بی نو.
  - روسو، ژان ژاک، ۱۳۸۰، قرارداد اجتماعی، ترجمه: مرتضی کلانتریان، انتشارات آگه، تهران، اول.
  - صافی، لطف الله، ۱۳۶۱، پیرامون معرفت امام، نشر آفاق، تهران، اول.
  - طاهری، ابوالقاسم، ۱۳۹۳، تاریخ اندیشه های سیاسی در غرب، انتشارات قومس، تهران، دوم.
  - طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۰ ش، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، بی نو.
  - طبرسی، ابی علی الفضل، ۱۴۰۴، جوامع الجامع فی تفسیر القرآن الکریم، مکتبه الکعبه، تهران، اول.
  - عباسی، حسن، ۱۳۸۳، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، ترجمه: مصطفی فضائلی، بوستان کتاب، قم.
  - عبدالخالق، فرید، ۱۴۱۹، فی الفقه السياسي الاسلامی، دارالشروق، قاهره،

- دوم.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴، مصباح المنیر، دارالهجره، قم، اول.
  - کوهن، کارل، ۱۳۷۳، دموکراسی، ترجمه: فریبرز مجیدی، انتشارات خوارزمی، تهران، اول.
  - مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، دوم.
  - مکارم شیرازی، ناصر ۱۳۸۳ ش، تفسیر نمونه، انتشارات دارالکتاب الاسلامی، تهران، چهل و هفتم.
  - میل، جان استوارت، ۱۹۷۵ م، رساله درباره آزادی، ترجمه: جواد شیخ الاسلامی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
  - هلد، دیوید، ۱۳۷۸، مدل های دموکراسی، ترجمه: عباس مخبر، روشنگران و مطالعات زنان، تهران.