

قرآن و آزادی سیاسی

حجت الاسلام دکتر نجف لک زایی* (عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم)
نصرالله نظری* (دانشجوی دکتری قرآن و علوم اجتماعی)

چکیده

آزادی همزاد آدمی است، به همین سبب، برخی آن را تعریف نشدنی دانسته و برخی دیگر تعاریفی گوناگون از آن ارائه داده‌اند. با توجه به مجموع تعاریف ارائه شده می‌توان گفت آزادی چیزی است که حداقل سه مؤلفه اساسی عامل، مانع و غایت در آن وجود دارد. با در نظر گرفتن این مؤلفه‌ها در تعریف آزادی، می‌توان گفت که مهم‌ترین مصادیق آزادی سیاسی، آزادی مشارکت سیاسی، آزادی رقابت سیاسی و آزادی نظارت سیاسی می‌باشد. نوشتار حاضر، با توجه به مصادیق فوق، دیدگاه‌های قرآن کریم در خصوص رابطه سیاست و دیانت و حق مشارکت سیاسی مردم در حکومت دینی را بررسی نموده و از طریق تحلیل برخی از آموزه‌های قرآنی به این پرسش اساسی پاسخ داده است که جایگاه آزادی سیاسی و سازوکارهای تحقق آن در قرآن کریم چیست؟ آموزه‌های مورد بررسی در این نوشتار «بیعت» و نقش «شورا و مشورت» در فرایند مشارکت سیاسی، «تحرز» و «سبقت در امور خیر» و «امر به معروف و نهی از منکر» می‌باشد.

کلید واژگان: قرآن، سیاست، آزادی سیاسی، مشارکت، رقابت، نظارت، شورا، بیعت،

حزب.

طرح مسئله

آزادی همزاد آدمی و برترین گوهری است که انسان در اختیار دارد. این اهمیت، جایگاه ویژه‌ای را در اندیشه‌ها و مکاتب مختلف برای آزادی ایجاد کرده است و به تبع آن، تعاریف و برداشت‌های متفاوت و متعددی از آزادی ارایه شده است.

آزادی سیاسی که به تبع آزادی، با گوناگونی تعاریف و برداشت‌ها روبه روست، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای سیاسی دولت‌های مدرن، به عنوان نقش مشروعیت بخش قدرت سیاسی مورد توجه است. آزادی مردم در احراز مناصب سیاسی و رقابت برای تصدی آنها و همچنین نقش و تأثیر ایشان در انتخاب رهبران و مسئولان حکومتی و نظارت بر آنان، مجموعه مباحث مهمی است که ذیل آزادی سیاسی و به عنوان دستاوردهای نسبتاً جدید بشری مطرح می‌گردد. این در حالی است که صدها سال پیش از آن، قرآن و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به نقش و جایگاه مردم اهمیت خاصی داده و با مکانیزم‌های «مشورت» و «بیعت»، همبستگی مشروعیت الهی حاکمان دینی با رضایت و مقبولیت مردمی را پیوند زده‌اند. همچنین با تعریف اصل «امر به معروف و نهی از منکر» به عنوان مهم‌ترین ابزارهای نظارتی، این امکان را به مردم داده‌اند تا بر اعمال، رفتار و تصمیم‌گیری‌های حاکمان سیاسی نظارت نمایند و پاسخ بطلبند.

بنابراین، تبیین ساز و کارهای آزادی سیاسی به صورت منسجم و متناسب با دانش جدید بشری در حوزه حکومت، اگر چه ریشه در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و نزول قرآن دارد، ضرورت مهمی است که فراروی قرآن پژوهان و صاحب نظران علوم سیاسی قرار دارد. نظر به اهمیت این ضرورت و نیز وجود دغدغه‌هایی در فضای فکری جوامع اسلامی مبنی بر تعیین دامنه آزادی‌های انسان از دیدگاه اسلام و قرآن و با عنایت به الزام پاسخ‌گویی اسلام و قرآن به نیازهای زمان، تلاش می‌کنیم با نگاهی علمی و کاملاً دقیق، دیدگاه قرآن را نسبت به حکومت بررسی نموده و به این پرسش اساسی پاسخ دهیم که جایگاه آزادی سیاسی و ساز و کارهای تحقق آن در قرآن کریم چیست؟

گفتار اول: چارچوب مفهومی

۱- مفهوم‌شناسی آزادی

اگرچه آزادی همزاد آدمی است، ارایه تعریفی واحد از آن از سوی اندیشمندان کار ساده‌ای نیست؛ به تعبیر روزنتال فرانتس، آزادی مسئله‌ای نیست که بتوان آن را به لحاظ فنی تعریف نمود (فرانتس، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ۱۸)، با این حال، به لحاظ واژه شناختی «آزادی» که از واژه اوستایی «آزاته» یا واژه پهلوی «آزاتیه» گرفته شده (حائری، آزادی‌های سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران، ۹) و معادل کلمه‌های «الحرية»، «Freedom» و «Liberty» می‌باشد، معمولاً در معانی اختیار، قدرت عمل و ترک عمل (دهخدا، لغت نامه، ۲/ ۸۶) و رهایی از سلطه دیگری یا صفات رذیله به کار می‌رود (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۲۲۴).

به لحاظ مفهومی، بحث پیرامون این واژه از دیرباز وجود داشته است؛ به همین دلیل، برداشت‌ها و تعاریف گسترده‌ای از آن ملاحظه می‌شود. به طور کلی، در بسیاری از تعاریف گسترده مفهوم آزادی، مفاهیم «فقدان مانع» و «استقلال فردی» و مجالی برای «بروز استعدادها و توانایی‌ها» به چشم می‌آید. از جمله منتسکیو در باره آزادی می‌نویسد: «آزادی عبارت است از اینکه انسان حق داشته باشد هر کاری را که قانون اجازه داده و می‌دهد، بکند و آنچه که قانون منع کرده و صلاح او نیست، مجبور به انجام آن نگردد» (منتسکیو، روح القوانين، ۲۹۴).

یا اینکه گفته‌اند: «آزادی عبارت از حقی است که به موجب آن، افراد بتوانند استعدادها و توانایی‌های طبیعی و خدادادی خویش را به کار اندازند، مشروط به اینکه آسیب و زیانی به دیگران وارد نسازند» (هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱/ ۱۹۶).

در توضیح تعدد مفاهیم آزادی، ذکر این نکته حائز اهمیت می‌نماید که نگرش‌های متأثر از مکاتب و جریان‌های فکری متفاوت، در گوناگونی تعریف مفهوم آزادی تأثیرگذار بوده است. هر اندیشمندی بنا به علقه‌های فکری و پیوندهای ایدئولوژیک

خویش، پیرامون آزادی سخن گفته است. عده‌ای صرفاً با نگرش‌های ایدئالیستی، بعضی با رویکرد لیبرالیستی محض و برخی نیز با تأثر از باورهای دینی خود، به مفهوم آزادی توجه نموده‌اند و به تبع آن، برداشت‌ها نیز از آزادی متکثر و متنوع شده‌است؛ برای مثال، در اندیشه سیاسی اسلام، آزادی بخششی نیست که از سوی دیگران به انسان اهدا شود، بلکه امری فطری و درونی است که خداوند در نهاد انسان به ودیعه نهاده تا او خویش را از سلطهٔ دیگری برهاند (صدوق، من لایحضره الفقیه، ۲/ ۴۹). همچنین آزادی صرفاً یک حق نیست، بلکه واجبی از واجبات الهی است و انسان حق ندارد از آن چشم‌پوشد؛ چرا که چشم‌پوشی از احقاق حق مشروع ممکن است به مصالح عمومی لطمه بزند که این به هیچ وجه در اسلام پذیرفته نیست. و بالاخره آزادی در اسلام به مفهوم نفی سلطهٔ نامشروع دیگران و استقلال فرد در بروز استعدادها و توانایی‌های خود است، مشروط به اینکه مبتنی بر قاعده «لاضرر و لااضرار» باشد؛ یعنی به منافع عمومی و مصالح دیگران آسیبی نرسد؛ بنابراین، در اندیشه سیاسی اسلام، نه تنها باور مستشرقانی چون مونتگمری وات که معتقدند اسلام آزادی انسان را بر نمی‌تابد (کمالی، آزادی در اسلام، ۱۹۴) قابل پذیرش نیست، بلکه می‌توان ادعا نمود که متفکران اسلامی از آزادی به عنوان یک واجب دینی سخن گفته‌اند:

«دیدگاه اسلام در باب حریت بر این پیش فرض مبتنی است که شخص می‌تواند از تمامی آزادی‌ها بهره‌مند باشد مشروط به اینکه حقوق دیگران و مصالح کلی جامعه را نقض نکند. هرگاه آزادی از این حدود فراتر رود، عنوان تجاوز به خود می‌گیرد و مشمول محدودیت و حتی منع کامل می‌گردد. براساس قاعده کلیه لاضرر و لااضرار (hadith-cum-legal maxim)، قانون نباید در آزادی اشخاص مداخله کند، مگر در حد تنظیم موارد برخورد آزادی با دیگر حقوق و آزادی‌ها» (همان، ۱۹۳).

در اندیشه سیاسی غرب که تفکرات فلسفی یونان باستان بر آن سیطره دارد، به مقوله آزادی توجه ویژه‌ای نشان داده شده است. نظر به نوع نگرش فلسفه غرب به سرشت انسان، دیدگاه‌های موجود پیرامون مبحث آزادی نیز از تعدد و فراوانی برخوردار است؛ برای

نمونه، در اندیشه هگل، آزادی همزاد آدمی و طبیعی نیست، بلکه امری است تاریخی که انسان با تجربه از واقعیت و ذهنی کردن آن به دست می‌آورد (جهانبگلو، هگل و سیاست مدرن، ۱۹). منظور هابز از آزادی، در حقیقت، نبودن مانع است و منظور از مانع چیزی است که از جنبش جلوگیری کند (صناعی، آزادی فرد و قدرت، ۵۸) جان لاک بر خلاف هابز، بر این باور است که انسان‌ها ذاتاً برابرند، و آزادی طبیعی حق مسلم هر انسان است. وی با چنین نگرشی، آزادی را چنین تعریف می‌کند: «آزادی طبیعی بشر عبارت از این است که [انسان] از هرگونه قدرت مافوق زمینی رها باشد و تابع اراده یا اقتدار قانونی بشر دیگری نباشد، بلکه فقط از قانون طبیعت پیروی کند» (جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ۲/ ۸۰۱).

آیزیا برلین از دیگر اندیشمندان ممتازی است که پیرامون مفهوم آزادی بسیار سخن گفته است. به نظر او در میان معانی گوناگون آزادی، دو معنا از همه مهم‌تر و برجسته‌تر بوده است: آزادی مثبت و آزادی منفی. آزادی مثبت در نظریه برلین چند معنا دارد: اولاً به معنای خود مختاری فردی، ثانیاً به مفهوم عمل بر حسب مقتضیات عقل و ثالثاً به معنای حق مشارکت در قدرت عمومی است (بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، ۲/ ۱۰۵). وی در برابر مفهوم آزادی مثبت از مفهوم آزادی منفی دفاع می‌کند؛ هرچند تأکید دارد این دو مفهوم ریشه مشترکی دارند و ظاهراً میان آنها به لحاظ منطقی فاصله زیادی وجود ندارد (میر احمدی، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، ۴۳).

وی در تعریف آزادی منفی می‌گوید: «اگر من در موردی به سبب دخالت دیگران نتوانم کاری را که می‌خواهم انجام دهم، آزادی خود را به همان مقدار از دست داده‌ام و اگر دخالت دیگران آن قدر گسترش پیدا کند که دامنه آزادی عمل من از حداقلی هم کم‌تر گردد، می‌توان گفت که من از نظر فردی به صورت «مجبور»، و حتی «برده» در آمده‌ام» (برلین، چهار مقاله در باره آزادی، ۲۷۲).

اندیشمندان دیگری نظیر منتسکیو، جان استوارت میل و... نیز دیدگاه‌های خود را پیرامون آزادی مطرح نموده‌اند، اما فرصت طرح آنها در این نوشتار نیست. حال باتوجه به

دیدگاه‌های موجود پیرامون مفهوم آزادی، درصدد پاسخ به این پرسش هستیم که آیا اساساً این امکان وجود دارد که بتوان تعریفی عام، فراگیر و جهانشمولی از آزادی ارائه نمود یا اینکه تفاوت برداشت‌ها از آزادی سبب تعدد مفاهیم آزادی و در نتیجه تفاوت ماهوی و ذاتی برداشت‌ها و تکثر ذاتی مفهوم آزادی می‌گردد؟!

همانند بسیاری دیگری از مباحث اندیشه‌ای پاسخ به این پرسش دیدگاه‌های گوناگون کاملاً متفاوت است. با این حال، به نظر می‌رسد با طرح ایده مک کالوم - یکی از اندیشه‌وران مبحث آزادی - می‌توان مدعی شد که آزادی دارای یک مفهوم عام و گسترده است. براساس این نگرش، مک کالوم معتقد است آزادی مفهومی واحد دارد که برداشت‌های متعددی از آن صورت می‌گیرد. او بر این باور است که اساساً آزادی دارای یک مفهوم جهان شمول بوده و تمامی جملاتی که درباره آزادی گفته می‌شود، به نوعی بیان‌کننده این مفهوم هستند. وی با ارائه فرمول «X is free from Y to do or be Z» از آزادی چه کسی؟ در قبال چه و آزادی از چه؟ و در چه امری و برای انجام دادن چه امری؟ به عنوان مولفه‌های اصلی آزادی یاد می‌کند (میراحمدی، همان، ۲۶) و می‌کوشد مفهوم واحدی از آزادی ارائه دهد تا با تأکید بر هر یک از مؤلفه‌های فوق بتوان تعابیر و برداشت‌های مختلف را در آن جای داد. آنچه از نظریه مک کالوم بر می‌آید، تفاوت بین «مفهوم» و «برداشت» است؛ به این ترتیب که آزادی دارای مفهومی واحد است، ولی اختلاف برداشت‌ها ناظر به تأکید بر هر یک از عناصر و مؤلفه‌های X (فاعل، عامل)، Y (مانع، رادع) و Z (هدف، غایت) می‌باشد؛ به عبارت دیگر، مکاتب و جریان‌های فکری، هر یک بنا به مبانی و آموزه‌های خویش بر یکی از عناصر اساسی فوق تأکید نموده و به دلیل تفاوت نگرش خود با دیگران، برداشت خود از آزادی را به نحو خاصی تبیین نموده‌اند.

۲- آزادی در قرآن و سنت

کلمه «الحرية» در قرآن وارد نشده است، اما مشتقات، مترادفات و دلالت آن موجود است؛ مثل «تحریر»، «محرّر»، «عتق»، «لا اکراه» و امثال آن. به طور کلی، می‌توان گفت:

مفهوم آزادی در قرآن دارای دو جنبه اثباتی و سلبی است و به نظر می‌رسد که جنبه سلبی آن، اصل و جنبه اثباتی آن فرع می‌باشد. هدف از آزادی در قرآن و اسلام این است که انسان از تسلط دیگران رهایی یابد و همه قیدها و زنجیرهایی که دست‌های او را بسته، بگسلد. بر این اساس، «رهایی از تسلط دیگران» به عنوان یک جنبه سلبی مورد توجه است. انسان نمی‌کوشد تا چیزی را به دست آورد؛ زیرا در حقیقت، آزادی انسان فطری است و او از هنگام تولد، آزاد به دنیا می‌آید. آیات و روایات متعددی بر این موضوع دلالت دارند. از جمله این آیه که آزادی را به مثابه صفت ذاتی تمام انسان‌ها معرفی می‌نماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (روم/۳۰)؛ «پس روی (وجود) خود را به دین، حق گرایانه، راست دار؛ (و پیروی کن از) سرشت الهی که (خدا) مردم را بر (اساس) آن آفریده، که هیچ تغییری در آفرینش الهی نیست».

جوهره این آیه در احادیث ذیل نیز کاملاً متجلی است: «پیامبر اکرم ﷺ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُولَدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ؛ هر کودکی با فطرت (آزاد) به دنیا می‌آید» (فیض کاشانی، الوافی، ۵۸/۴)، «امام علی عليه السلام: «لَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛ بنده دیگران مباش که خداوند تو را آزاد آفریده است» (نهج البلاغه، ص ۴۰۲، نامه ۳۱).

مضافاً اینکه اسلام به بردگی گرفتن ابتدایی یک انسان آزاد و فروش او را ممنوع کرده است؛ برای مثال، در حدیث قدسی می‌خوانیم که خداوند متعال در قیامت با سه دسته دشمن است. یکی از آن دسته‌ها، کسی است که انسان آزاد را بفروشد و قیمت‌اش را به مصرف برساند: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة... رجل باع حراً فأكل ثمنه؛ سه دسته‌اند که روز قیامت با ایشان دشمنی خواهم کرد... و دسته سوم کسانی که فرد آزادی را بفروشد و بهای او را قوت خویش گرداند» (حلی علامه، تذکره الفقهاء، ۴۱/۱۰).

آزادی انسان در قرآن به حدی مورد توجه واقع شده که رهاییدن انسان از بندگی و برداشتن زنجیر اسارت از گردن او، یکی از مهم‌ترین اهداف رسالت انبیاء ذکر گردیده است. بر همین اساس، قرآن کریم در تبیین مواجهه موسی و فرعون، وقتی فرعون سرپرستی

و احسان به موسی را به موسی یادآور می‌شود تا او را از دستیابی به اهدافش بازدارد، موسی در مقابل پاسخ می‌دهد که وی نمی‌تواند در برابر بردگی مردمانش، صرفاً به این دلیل که در خانواده فرعون بزرگ شده است، ساکت بماند: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (شعراء / ۲۲)؛ «آیا این منّتی است که تو بر من می‌گذاری که بنی اسرائیل را برده‌ی خود ساخته‌ای؟!».

همچنین تثبیت آزادی از دست رفته انسان از طریق نفی موانع بروز و ظهور آزادی افراد در جامعه، یکی از سه هدف مهم رسالت پیامبر اعظم ﷺ در قرآن یاد می‌شود: ﴿يَا مَرْهُمُ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (اعراف / ۱۵۷)؛ «پیامبری آنها را به معروف دستور می‌دهد و از منکر باز می‌دارد. چیزهای پاکیزه را برای آنها حلال می‌شمرد و ناپاکی‌ها را تحریم می‌کند و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود، (از دوش و گردنشان) بر می‌دارد.»

علاوه بر آنچه گفته شد، دعوت انبیاء و شیوه تبلیغ ایشان، همگی بر مبنای آزادی انتخاب استوار است؛ به این ترتیب که انسان در قاموس قرآن موجودی مختار و آزاد و پیامبر نیز به مثابه بشارت دهنده و اندازکننده توصیف می‌گردد تا گزینش مسیر هدایت یا ضلالت کاملاً آزادانه صورت بگیرد. شواهد این مدعا در بسیاری از آیات قرآن یافت می‌شود؛ مانند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ (احزاب / ۴۵) ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (یونس / ۱۰۸).

اینکه در ادبیات قرآنی از پیامبران به عنوان بیم دهندگان یاد می‌شود، به معنای اعمال زور و جبر از سوی آنان نیست؛ چرا که اصولاً پیامبران نه «جبار» بودند (ق / ۴۵) و نه مصیطر (کنترل‌کننده) (غاشیه / ۲۱) و نه کسانی که بخواهند قدرت را به چنگ آورد. در قاموس ایشان چیزی به نام پامال کردن آزادی مردم وجود ندارد، بلکه صرفاً می‌خواستند انسان را از پیامدهای انتخاب خود آگاه نماید.

در مجموع، به نظر می‌رسد از میان تمام خطابات قرآنی پیرامون آزادی انتخاب، خطاب ذیل، با تأکید بیشتری آزادی انتخاب انسان را مورد تأیید قرار می‌دهد: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أُفَّانْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (یونس / ۹۹)؛ «و اگر (بر فرض) پروردگارت می‌خواست، حتماً تمام کسانی که در روی زمین هستند، همگی آنان، ایمان می‌آوردند؛ و آیا تو مردم را و می‌داری تا این که مؤمن شوند؟!» علاوه بر آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد چگونگی معرفی انسان در قرآن یکی از بارزترین مؤیدات قرآنی درباره آزادی باشد؛ برای نمونه، آنجا که قرآن می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (اسراء / ۷۰) در حقیقت، می‌خواهد بگوید که در نظام ارزشی قرآن، آزادی انسان، مکمل شخصیت او می‌باشد یا وقتی از انسان به عنوان جانشین خداوند (بقره / ۳۰) و موجود شریف یاد می‌کند، زمانی این خلافت و جانشینی معنی‌دار خواهد بود که انسان در انتخاب‌های خود آزاد باشد و تابع و مطیع کسی نباشد.

همچنین وقتی در انسان‌شناسی قرآن، بارزترین ویژگی انسان مسئولیت او در برابر رفتارها و اعمالش ذکر می‌گردد، در حقیقت، به نحوی به آزادی او اشاره می‌کند. این مطلب از آیه مربوط به ویژگی مسئولیت‌پذیری به خوبی بر می‌آید. در این آیه، خداوند از یک «امانت» سخن می‌گوید که از میان موجودات تنها انسان متحمل آن گردید: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ (احزاب / ۷۲).

قرائت محمد اقبال از این آیه آن است که انسان امین دارای آزادی شخصیت است و مسئولیت ناشی از این آزادی را بردوش دارد. آزادی آن امانتی است که خداوند متعال به دلیل قابلیت انسان برای خلافت الهی در زمین به او اعطا نموده است؛ امانتی که به انسان این توانایی را می‌دهد که از خداوند اطاعت یا نافرمانی نماید؛ به عبارت دیگر، اعطای این امانت از جانب خداوند از توانایی انسان برای تحمل آن ناشی می‌شود و با این قدرت او آزاد است که به امانت خداوند، به دین او و به شریعت او عمل کند یا عمل نکند (کمالی، آزادی در اسلام، ۲۰۵).

۳- مفهوم‌شناسی آزادی سیاسی

برداشت‌ها پیرامون این مفهوم نیز بسیار گسترده و متنوع است. برخی بر این باورند که آزادی سیاسی یعنی اینکه فرد بتواند در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور خود از راه انتخاب زمامداران و مقامات سیاسی شرکت جوید و به تصدی مشاغل عمومی و سیاسی و اجتماعی کشور نایل آید یا در مجامع، آزادانه عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز نماید (طباطبایی، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، ۹۶).

برخی دیگر بر آن‌اند که منظور از آزادی سیاسی، به طور ساده، عبارت از آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلفی است که حکومت مردمی اقتضا می‌کند. این کارها اصولاً شامل استفاده از ابزارهایی است که شهروند از طریق آنها بتواند صدای خود را به گوش دیگران برساند و در حکومت تأثیر عملی داشته باشد (کوهن، دموکراسی، ۱۸۴).

عده‌ای هم معتقدند آزادی سیاسی، آزادی فرد در صحنه سیاست و به بیان دیگر، فقدان فشار سیاسی است (منتظر قائم، آزادی سیاسی، ۱۰۱).

از میان تعاریف فوق، تعریف اول به تبیین مصادیق آزادی سیاسی پرداخته و در تعریف دوم بیشتر به فراهم نمودن زمینه مشارکت مردمی در جامعه تأکید شده است. تنها در تعریف سوم به صورت بسیار محدودی به عناصر آزادی سیاسی اشاره گردیده است. از آنجا که در تعریف آزادی الگوی مک کالوم را پذیرفتیم، در ادامه، به تحلیل عناصر مفهوم آزادی سیاسی از دیدگاه وی می‌پردازیم:

الف) فاعل / عامل

بر اساس الگوی کالوم، اولین مؤلفه آزادی سیاسی عنصر X یا همان فاعلی است که در جامعه زندگی می‌کند. این عنصر خود می‌تواند در زندگی سیاسی به سه گروه تقسیم شود: ۱- اشخاص یا شخص؛ ۲- مؤسسات و تشکلهای سیاسی؛ و ۳- دولت‌ها.

بدون شک، اشخاص به دلیل انجام و رفتار سیاسی در جامعه، می‌توانند فاعل قرار گیرند، اما چون آزادی سیاسی در یک جامعه در نسبت فرد با دولت و جامعه سیاسی شکل

می‌گیرد و دارنده یا فاقد این وصف در هر صورت فرد است نه دولت، بنابراین دولت خود نمی‌تواند عنصر X قرار گیرد. مؤسسات و تشکل‌های سیاسی که از تجمع شخصیت‌های حقیقی یک شخصیت حقوقی پیدا می‌کنند، ممکن است در یک جامعه سیاسی از آزادی سیاسی در انجام فعالیت‌های سیاسی خود برخوردار باشند.

(ب) مانع / رادع

عنصر دوم یا همان Y عنصری است که ممکن است فاعل را از انجام یک عمل سیاسی منع کند. این عنصر که تکمیل‌کننده «رابطه فرد و دولت» می‌باشد نیز از مهم‌ترین مؤلفه‌های آزادی سیاسی به شمار می‌رود. این عنصر را نیز می‌توان به سه دسته اشخاص یا شخص، مؤسسات و تشکل‌های سیاسی و دولت‌ها تقسیم‌بندی نمود. البته این بدان معنا نیست که هر یک از آنها بتواند عنصر Y واقع شود، زیرا اگر عنصر مانع را اشخاص بدانیم، در این صورت می‌توان از وجود یا فقدان آزادی فرد سخن گفت، اما این آزادی، آزادی سیاسی نخواهد بود. اگر شخص یا اشخاص مانع انجام دادن فعالیت و رفتار سیاسی شخص یا اشخاص دیگر شوند، در صورتی که آن موانع هیچ انتسابی به قدرت سیاسی نداشته باشند، نمی‌توان این حالت را فقدان آزادی سیاسی دانست، در عین حال می‌توان آن را فقدان آزادی فردی نام نهاد. تشکل‌ها نیز به سبب اینکه در رابطه بین دولت و فرد به عنوان بخشی از جامعه مدنی عمل می‌کنند، نمی‌توانند جز عنصر Y قرار گیرند، ولی از طرفی، به دلیل اینکه ممکن است مانع رفتار سیاسی افراد شوند، می‌توان آنها را در این عنصر جای داد.

تنها دسته سوم می‌ماند که با قاطعیت می‌توان آن را جز عنصر مانع بر شمرده و بر دولت‌ها به عنوان عنصر دوم تأکید کرد. این عنصر ممکن است با استفاده از قانون (ساز و کار مشروع) یا زور و خشونت (سازو کار نامشروع) مانع رفتار سیاسی شخص یا اشخاص (عنصر X) در جامعه شود.

(ج) هدف / غایت

عنصر سوم مفهوم آزادی هدف یا غایتی است که فاعل یا عامل درصدد انجام آن یا

برخورداری از آن است. از آنجا که اهداف در جامعه سیاسی متعدد می‌باشد و از طرفی رفتارهای اشخاص در جامعه ممکن است به صورت رفتارهای فردی یا رفتارهای سیاسی - اجتماعی انجام گیرد، شایسته است در ابتدا مشخص کنیم کدام یک از رفتارها می‌تواند هدف و غایت در این الگو قرار بگیرد.

به نظر می‌رسد رفتارهای فردی به دلیل اینکه براساس نیازهای فردی شکل می‌گیرد و ربطی به نیازهای سیاسی ندارد، نمی‌تواند به عنوان هدف قرار گیرد، بلکه تنها رفتارهای سیاسی - اجتماعی است که می‌تواند به عنوان عنصر سوم آزادی سیاسی به حساب آید. با عنایت به تحلیل مفهومی فوق و آنچه به اختصار گذشت، می‌توان آزادی سیاسی را این‌گونه تعریف کرد: «فقدان دخالت و ممانعت دولت‌ها [به طور غالب] در برابر اشخاص یا تشکل‌های سیاسی در جامعه به منظور انجام رفتارهای سیاسی خاص» (میراحمدی؛ آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، ۱۰۰).

با توجه به این تعریف و عناصر آن می‌توان مهم‌ترین مصادیق آزادی سیاسی را در رفتارهای سیاسی ذیل بررسی کرد: ۱- حق مشارکت در فرایند تصمیم‌گیری؛ ۲- آزادی رقابت سیاسی؛ ۳- تأثیرگذاری بر تصمیم‌ها و عملکردهای دولت و نظارت بر آن.

گفتار دوم: سازوکارهای آزادی سیاسی

۱- قرآن و مشارکت سیاسی

مفهوم مشارکت سیاسی

هرچند مصادیق مشارکت سیاسی در تمدن‌های گذشته و کهن نیز وجود دارد (ارسطو، سیاست، ۱۰۱)، اما بحث از مشارکت به عنوان یک مسئله نظری و ملاک سنجش مشروعیت، مختص دولت‌های مدرن است که به موازات تغییر در مفهوم سیاست و نظام سیاسی، از قلمرو دولت به دایره وسیع‌تر عمل سیاسی صورت گرفته است (فیرحی، مفهوم مشارکت سیاسی، ۴۴).

تعاریف مختلف مشارکت سیاسی (Political Participation) بیانگر عدم اجماع نظر در مورد تعریف، شاخص‌ها و مؤلفه‌های این پدیده است. در حالی که مایکل راش مشارکت سیاسی را «درگیر شدن فرد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی، از عدم درگیری تا داشتن مقام رسمی سیاسی» می‌داند. (راش مایکل، جامعه و سیاست، ۱۲۳). برخی دیگر با در نظر گرفتن شاخص‌های «رقابت آمیز» و «حمایت جویانه»، مشارکت سیاسی را «مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و اعمال شهروندان برای اعمال نفوذ بر حکومت یا حمایت از نظام سیاسی» تعریف می‌کنند (Lester, Political Participation, P2).

بر اساس تعریف دوم، حمایت جویانه و رقابت آمیز؛ دو مقوله مشارکت سیاسی است؛ زیرا مردم در ارتباط با نظام سیاسی یا در حمایت و حفاظت از دولت عمل کرده و رفتار خود را براساس نیازها و تقاضاهای حکومت تنظیم می‌کنند و به عبارتی نقش پیرو منشانه دارند یا اینکه برای اصلاح یا تغییر نظام و دستیابی به قدرت و یا حداقل مخالفت با برخی تصمیمات و سیاست‌گذاری‌های حکومتی تلاش می‌کنند. البته غیر از روابط حمایت جویانه و رقابت آمیز، مردم یک جامعه ممکن است با اختیار موضع انفعالی یا بی‌طرفانه، با دولت خود ارتباط برقرار نمایند.

۱-۲- شیوه‌ها و قواعد مشارکت سیاسی

۱-۲-۱- شورا و مشارکت سیاسی

یک. مفهوم شورا

اهل لغت واژه «شورا» را به معانی «استخراج و بیرون کشیدن»، «اعانه و کمک» و «عرضه کردن، پنهان شدن و آزمودن» در نظر گرفته‌اند (ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ۳۰۸/۲). این مفهوم در اصطلاح به معانی تضارب آرا و اختبار از اصحاب خرد برای رسیدن به نظر صواب یا احسن و یاری جستن از نظریات آن‌ها در دستیابی هر چه بهتر و بیشتر به حقیقت و رفع شک و تردید یا تشریک مساعی جمعی در مواردی که رعایت نظریات جمع به نحوی مطلوب است، کاربرد دارد. (قاضی زاده، جایگاه شورا در حکومت اسلامی، ۴).

در مجموع و در یک تقسیم بندی کلی، می توان سه ساحت اصلی برای «شورا» و «مشورت» در نظر گرفت: ساحت اول، استفاده از مشورت و بهره گیری از تجربیات و آرای دیگران در حیات فردی و تصمیم گیری های شخصی در شئون مختلف زندگی است. بیشتر روایات در زمینه مشورت که صاحب وسائل الشیعه در ابواب مربوط به «احکام معاشرت» گردآورده، در این عرصه است.

ساحت دوم، اداره امور جامعه اسلامی و تصمیم گیری های حکومتی است. سیره عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حاکی از آن است که ایشان به رغم برخورداری از نعمت تأیید الهی و دسترسی به وحی برای تعلیم امت و تحکیم پایه های دعوت الهی، با امت خویش مشورت می کرد و در مواردی رأی و نظر آنان را در تمشیت امور جویا می شد. پس از ایشان نیز مشورت به عنوان یک سنت حاکم در میان خلفا مورد توجه قرار داشت و خلفای اول و دوم بارها از مشورت امام علی علیه السلام در امر اداره حکومت بهره می گرفتند.

در مورد ساحت دوم نقاط فراوانی برای بحث و بررسی وجود دارد؛ نظیر آیا مشورت کردن در هر مسئله ای از مسائل حکومتی الزامی است؟، آیا لازم است که حاکم حتماً از رأی اکثریت مشورت دهندگان تبعیت کند؟، آیا حاکم می تواند تصمیمی بر خلاف رأی مشاوران اتخاذ نماید؟

ساحت سوم طرح مسئله شورا، تعیین ولایت سیاسی جامعه اسلامی است. این ساحت به عنوان بحث انگیزترین محور در مسئله شورا می تواند مبدأ ولایت سیاسی و مبنایی برای تعیین آن باشد. این ساحت باعث شکل گیری بحث های دامنه دار و گفت و گوهای بسیاری در میان اندیشوران مسلمان گردیده است. برخی با استناد به ظواهر تعدادی از متون دینی معتقدند شورا می تواند مبدأ مشروعیت ولایت سیاسی و سازوکاری برای تعیین حاکم و مشارکت در تصمیم سازی های سیاسی باشد (جصاص، احکام القرآن، ۳/ ۳۸۶). در مقابل، برخی دیگر بر این باورند که تأکید بر امر استشاره در نصوص دینی، صرفاً جنبه ندبی دارد و هیچ گونه الزامی در تبعیت از آن نیست (طبرسی، مجمع البیان، ۹/ ۵۱).

دو. بررسی مدلول آیات شورا

از آنجا که تبیین این مطلب که اداره امور مسلمانان براساس اراده جمعی و خواست اکثریت، مستند به منصوصات دینی است، نیازمند توضیحات بیشتری است، در ادامه، مدلول آیات ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف) ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (شوری / ۳۸).

آیه شریفه به طور کلی، در بیان اوصاف مؤمنان است؛ کسانی که دعوت پروردگار خویش را اجابت می‌نمایند، دعوتی که دارای مفهوم وسیعی است؛ مانند: به پا داشتن نماز و اداره امور بر اساس شورا.

از این آیه و آیات پیش از آن می‌توان فهمید که سیاق آیات نشان دهنده وجوب و لزوم است؛ چرا که اجتناب از گناهان کبیره و زشتی‌ها و برپا داشتن نماز هر دو از واجبات اساسی دین اسلام است. البته توکل و انفاق نیز گرچه دارای مصادیق مختلف و افراد واجب و مستحب می‌باشد، اما یک مؤمن نمی‌تواند زندگی اش خالی از توکل و انفاق باشد. پس ظهور سیاقی آیه شریفه چنین می‌رساند که آیه در مقام انشاء و وجوب است.

با این استدلال، روشن می‌شود که گرچه اصل در جملات اسمیه، اخبار است نه انشاء و حمل بر انشاء نیازمند قرینه است، ولی چون کلام از جانب خداوند و در توصیف ویژگی‌های مؤمنان است، نشان از آن دارد که این صفات از لوازم ایمان است و مؤمن موظف به تحصیل آن‌ها می‌باشد. این قرینه ظهور، کلام را به انشاء به صیغه اخبار مبدل می‌کند (قاضی زاده، جایگاه شورا در حکومت اسلامی، ۲۴) نظیر این مطلب را در آیه ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (فرقان / ۷۲) می‌بینیم؛ آیه‌ای که به ظاهر دال بر اخبار است، اما فقها با دلیلی مشابه آنچه ذکر کردیم، آن را لازم التحصیل دانسته و بر اساس آن، به حرمت غنا و لهو فتوا داده‌اند.

از سوی دیگر، به طور مسلم فراز ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ از اوصاف مؤمنان است و صفت، جایگاه «معرفیت» دارد و در صورت نبود صفت (مشورت کردن) موصوف (ایمان)

وجود ندارد؛ پس اگر مؤمنان در امور خویش مشورت نکنند، از ایمان تهی می‌شوند (شیرازی، شوری الفقهاء، ۱۶۱).

نکته قابل ذکر دیگر در خصوص مدالیل این آیه، کاربرد واژه «امر» در آیه است. واژه مذکور ناظر به مسائل عمومی زندگی افراد است؛ چرا که امر در این فراز قرآنی به معنی «در برابر نهی» نیست، بلکه همان حوزه عمومی است. این نکته، نظر علامه طباطبایی می‌باشد که ذیل معنی «اولی الامر»، امر را به عنوان امور دنیایی تفسیر کرده و از آیه فوق به عنوان یکی از دو شاهد یاد می‌کنند:

«منظور از آن، آن شأن و آن کارهایی است که با دین مؤمنان مخاطب به این خطاب و یا به دنیای آنان ارتباط دارد و مستقیم و غیر مستقیم به آن برگشت می‌کند. مؤید اینکه منظور از امر چنین شأنی وسیع است، دو آیه ذیل است که کلمه «امر» در هر دو به معنای امور دنیایی است. در یکی می‌فرماید: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ و در دیگری در مدح مردم با تقوا می‌فرماید: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (طباطبایی، المیزان، ۴/۶۲۴).

ب) ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾ (آل عمران / ۱۵۹)

در این آیه واژه «عزمت» وجود دارد. کاربرد واژه «عزم» در آیه باعث شده است تا عده‌ای از مفسران با استناد به این آیه به لزوم تبعیت از رأی اکثریت نظر بدهند. بعضی از این موارد بدین شرح است:

«هنگامی که نظر، خالص و ظاهر شد، پس حکم بر اغلب فرود آی و بر آن قصد کن و در تنفیذ آن بر خدای متعال اعتماد کن» (التفسیر الفرید للقرآن المجید، ۱/۴۵).

محمد رشید رضا می‌نویسد: «پس هنگامی که پس از مشاوره در کاری، عزم بر امضای آنچه شورا آنرا ترجیح داده، نمودی در امضای آن به خدا توکل کن» (رشید رضا، تفسیر المنار، ۴/۲۰۵).

۱-۲-۲- بیعت و مشارکت سیاسی

یک. مفهوم بیعت

راغب اصفهانی بیعت را به لحاظ واژه شناختی چنین معنی می‌کند: «با سلطان بیعت کرد؛ یعنی در مقابل خدماتی که سلطان انجام می‌دهد، اطاعت و شنوایی وی را به عهده گرفت» (راغب، مفردات، ۶۶). علامه عسکری نیز در معنای این واژه می‌گوید: «بیعت عهدی است از جانب حاکم برای پیاده کردن اسلام و عهدی است از جانب مردم برای اطاعت از حاکم در غیر معصیت» (عسکری، معالم المدرستین، ۱/۲۰۶).

اما در اصطلاح به نظر می‌رسد معانی بیعت و بیع تا حدودی با هم تفاوت داشته باشند؛ چرا که در کاربرد بیعت در رابطه با حکومت، از اشتقاقیات باب مفاعله «مبايعه» استفاده می‌شود و نه از باب مجرد آن؛ لذا اصطلاحاً این کلمه فقط در مورد رابطه با حاکم و فرمانده به کار می‌رود و حتی پیمان رفاقت دو رفیق را بیعت نمی‌گویند؛ به عبارت دیگر، بیعت تسلیم یک طرف برای طرف دیگر است.

قرائن نشان می‌دهد که بیعت از ابداعات و اختراعات مسلمانان نبوده، بلکه سنتی رایج در میان عرب بوده است؛ به همین دلیل، در آغاز اسلام که دو طایفه اوس و خزرج در موقع حج از مدینه به مکه آمدند و با پیامبر ﷺ در عقبه بیعت کردند، برخورد آنان با مسئله بیعت، برخورد با یک امر آشنا بود (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۷۰/۲۲). حتی می‌توان مدعی شد که این معنا در سایر ملل نیز به گونه‌ای معمول بوده است. به طور غریزی، قبایل مختلف هنگامی که احساس می‌کردند برای حفظ نظام قبیله‌ای خود و دفاع از منافع و مصالح خویش نیاز به رئیس و فرمانده دارند، اطراف کسانی که او را برای این کار مناسب و شایسته می‌دانستند، گرد می‌آمدند و پس از گفت‌وگو و بیان نیازمندی‌ها و شرایط، با دست دادن به وی، او را به عنوان رئیس بر می‌گزیدند و با دست دادن، ولایت و ریاست او تثبیت می‌شد. (سبحانی، مبانی حکومت اسلامی، ۳۱۹).

دو. بیعت در قرآن

سه آیه درباره بیعت نازل شده است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ...﴾ (فتح/۱۰)؛ ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...﴾ (فتح/۱۸) و ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا...﴾ (ممتحنه/۱۲).

سه. بررسی آیات

در آیه اول یعنی آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ بیعت پیامبر را به منزله بیعت با خداوند قرار داده این چنین تأیید و تأکید کرده است: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. از این آیه استفاده می‌شود که بیعت گرچه به خودی خود دارای اهمیت است، لیکن در طبع آن، هم احتمال وفاداری و هم احتمال پیمان شکنی وجود دارد؛ از این رو به کسانی که بر بیعت خود پایبندند، اجر عظیم بشارت داده شده است و به طور ضمنی، بیعت کسانی که پیمان خود را با پیامبر ﷺ بشکنند و به حالت قبل از بیعت برگردند، بی ارزش اعلام کرده است.

در آیه سوم که بیعت زنان مطرح شده است، نکات ذیل قابل استفاده است:

خطاب به پیامبر ﷺ به صورت دستوری (فبايعهن) است که نشان دهنده فرمان الهی بر بیعت با زنان است؛ نه اینکه صرفاً این عمل خوب و پسندیده است یا ایرادی ندارد. مواردی که در بیعت با زنان آمده، برای مردان نیز می‌باشد. لذا بیعت عقبه اول را به این دلیل که سفارش مطابق با این آیه بود، «بیعة النساء» گفته‌اند، در حالی که در آن بیعت، مردان نیز شرکت داشتند.

در دیدگاه اسلام، زنان هم‌دوش مردان دارای شخصیت سیاسی مستقل هستند. اگر این بیعت بر زنان واجب است - که ظاهراً چنین است - و از کلمه ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ﴾ استفاد تخیر نشود، بر پیامبر ﷺ نیز واجب است که با آنان بیعت کند و آنان را در مهم‌ترین امر سیاسی، یعنی تعیین رهبری دخالت دهد.

اگر این وظیفه پیامبر ﷺ است که باید بیعت زنان را به طور مستقل بپذیرد، این امر بر دیگران نیز از باب اسوه بودن پیامبر ﷺ لازم و واجب است؛ در نتیجه، زنان نیز موظف‌اند در امور سیاسی مشارکت کنند و حاکم نیز باید این فرصت را برای آنان ایجاد کند و هیچ محدودیتی - به جز آنچه در شرع مقدس آمده است - برای آنان ایجاد نکند.

چهار. کار ویژه‌های بیعت و همسانی آن با رأی

بیعت یکی از مظاهر آشکار آزادی سیاسی در اندیشه اسلامی است که از رهگذر اراده جمعی امت، تعامل میان حکومت و جامعه را به نمایش می‌گذارد (احمد فؤاد، البیعه عند مفکری اهل السنه، ۱۷)؛ از این رو، عده‌ای از فقهای اهل سنت آن را عقدی میان خلیفه و امت نام‌گذاری کرده‌اند که براساس آن طرفین عقد با توجه به شرایط و لوازم خاصی که در میانشان وجود دارد، خود را به اجرای مفاد آن - که همانا اطاعت از سوی امت و اجرای شریعت از طرف حاکم است - پای‌بند و وفادار می‌بینند. عنصر رضایت‌مندی موجود میان طرفین عقد، بیان‌گر آزادی انتخاب امت در گزینش حکام جامعه اسلامی است (همان، ۱۹).

شاید بتوان عنصر بیعت به عنوان قرارداد سیاسی میان دولت و جامعه و قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو که امروزه برخی از متفکران در مباحث بنیادی دموکراسی بر آن تمرکز دارند، بدین صورت مورد مقایسه قرار داد:

۱. همان‌طوری که فرد در رأی دادن بر اساس اراده و خواست خود عمل می‌نماید و بدون آنکه کسی در تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی او به او اجبار نماید، بر اساس آموزه‌های دینی، بیعت نیز باید ابتدا از روی اراده، میل، رغبت و بدون اجبار و اکراه صورت بگیرد.
۲. هم‌چنان‌که فرد رأی دهنده قبل از رأی دادن به مطالعه و تحقیق می‌پردازد تا در گزینش خویش دچار اشتباه نشود، بیعت‌کننده نیز موظف است درباره بیعت شونده به مطالعه بپردازد. این مهم از مطالعه تاریخ اسلام و بیعت مردم با امام علی علیه السلام به راحتی به دست می‌آید. وقتی همه مردم پس از قتل عثمان به سوی حضرت علی علیه السلام شتافتند و خواستند با ایشان بیعت نمایند، امام علیه السلام تا سه روز از پذیرفتن بیعت آن‌ها استکفاف ورزید.
۳. و بالاخره، همان‌طوری که در نظام مبتنی بر آرای عمومی، ملاک، رأی اکثریت است در بیعت نیز توافق عموم لازم است؛ برای مثال، وقتی مردم مدینه خواستند با حضرت علی علیه السلام بیعت نمایند، ایشان فرمودند که اولاً بیعت علنی و ثانیاً همگانی باشد. بدیهی است اگر خواست اکثر مردم نمی‌بود، قطعاً ایشان عطای خلافت را به لقایش می‌بخشیدند.

۲- قرآن و رقابت سیاسی

۲-۱- مفهوم رقابت سیاسی

اگرچه در کتب لغت و نیز دائرة المعارف‌ها واژه «Political Competition» وجود ندارد، اما کتب مذکور ما را به اصطلاح «Economic Competition» رهنمون می‌سازند؛ بنابراین، ادبیات نظری رقابت سیاسی که هدفمندانه تعریف اصطلاحی «رقابت سیاسی» را به دست داده باشد، در موضع حداقلی قرار دارد و در عوض ادبیات کاربردی «رقابت سیاسی» در سطح و افری وجود دارد. با این حال، به نظر می‌رسد برای آشنایی با اصطلاح رقابت سیاسی، محورهای ذیل به صورت دقیق‌تری نیازمند بررسی است:

۲-۲- الگوهای رقابت سیاسی

به لحاظ نظری سه الگو برای رقابت سیاسی معرفی شده است: الگوی رقابتی بر نظام سیاسی، الگوی رقابت برای نظام سیاسی و الگوی رقابت در چارچوب نظام سیاسی. ویژگی الگوی اول آن است که در چنین الگویی حیطه رقابت سیاسی آن قدر باز و وسیع است که کلیه ابعاد زندگی سیاسی را شامل می‌شود؛ چون رقابت سیاسی در اینجا جنبه تمامیت خواهی دارد، حاصل آن تلاطم بنیان‌های سیاسی جامعه، فروپاشی کلیت نظام سیاسی و در نهایت، تغییر رژیم سیاسی و به دنبال آن تغییر در ساختارها، کارگزاران و بنیادهای فکری است.

طبق الگوی دوم، ارزش اساسی و اولیه نظام سیاسی، اهمیت دادن به اقتدار است و رقابت سیاسی به منزله ارزش ثانوی مطرح است و زمانی در کانون توجه قرار می‌گیرد که خصلت اقتدارگرایی رژیم سیاسی، آن را اقتضا نماید. این الگو مختص رژیم‌های اقتدارگراست که تداوم حیات سیاسی خود را در پی‌گیری روش‌ها و منش‌های اقتدارگرایانه می‌دانند، اما گاهی اوقات فشارهای داخلی یا بین‌المللی، تغییر چهره رژیم سیاسی را از اقتدار به دموکراتیک مبدل می‌سازد و با منتفی شدن فشارها، فضای رقابتی مجدداً بسته می‌شود.

در الگوی سوم که همان رقابت در چارچوب نظام سیاسی می‌باشد، چند فرض اولیه و بنیانی وجود دارد: ۱. نظام سیاسی مورد نظر در این الگو مشروع و مقبول است و با خواست مردم روی کار آمده است. ۲. محتوای قانون اساسی این نظام سیاسی، انعکاس خواست قلبی مردمی است که در بر پایی آن رژیم نقش داشته‌اند. ۳. پایه‌های این رژیم که به نظر مردم عقلایی و منطقی است، به طور صحیح در جای خود قرار دارد و تغییر آن‌ها نامطلوب قلمداد می‌گردد. ۴. اداره امور کشور در این رژیم به اتکای آرای عمومی است که این خود بیانگر تأثیر واقعی رقابت سیاسی بر سیاست‌سازی، سیاست‌گذاری و اجرای سیاست‌ها در این رژیم است. ۵. لزوم بقای یک چنین نظام سیاسی مطلوبی در ذهن همه نیروهای جامعه سیاسی مسلم است و هیچ‌گونه بن بست‌ی در راه ابقای نظام سیاسی وجود ندارد. ۶. حدود رقابت سیاسی مشخص شده و بر آن توافق کلی وجود دارد (ر.ک: افتخاری، در آمدی بر نسبت نا امنی با سرانه ملی، ۱/ ۷۷).

به نظر می‌رسد از میان الگوهای فوق، الگوی سوم که برای رقابت حد و مرز می‌شناسد، تنها الگویی باشد که در پرتو آن بتوان به ثبات سیاسی در درون یک نظام سیاسی دست یافت. همچنین در پرتو این الگوست که نیروهای وفادار به نظام سیاسی و در خارج از قدرت (اپوزیسیون قانونی) مجال ظهور و بروز می‌یابند و زمینه رقابت سیاسی برای همه فراهم می‌گردد.

۲-۳- نهادهای رقابت سیاسی

معمولاً برای انجام رقابت سیاسی سازمان یافته و هدفمند می‌توان به تشکیل اجتماعات، اصناف و انجمن‌ها پرداخت. اگر این تشکیلات به صورتی منسجم‌تر و قدرتمندتر شکل بگیرد، احزاب به وجود می‌آید. به رغم نقش آفرینی شکل‌های کوچک، اصناف و... در رقابت سیاسی، اهتمام اصلی ما در این نوشتار بررسی نقش احزاب در رقابت سیاسی و جایگاه آن در قرآن است. به همین دلیل، در ادامه، ضمن تبیین مفهوم «حزب» و کارویژه‌های آن، رقابت سیاسی و مسئله احزاب را بررسی می‌کنیم:

یک. مفهوم حزب

واژه حزب «party» از مصدر «Partir» به معنای رفتن و قسمت کردن گرفته شده است. در قرون وسطی، «Party» معنای نظامی داشته و به دسته‌ای که برای رفتن به صحنه نبرد از دیگران مجزا می‌شدند و «می‌رفته‌اند» اطلاق می‌گردید. در قرن نوزدهم برای مدت‌ها واژه «Party» با گرایش فکری و طرز فکر مترادف بود؛ گرایشی که اندیشه‌های یک طبقه یا گروه اجتماعی را به نمایش می‌گذارد (نقیب زاده، احزاب سیاسی و نقش آن در جوامع امروز، ۱۳).

به هر حال، حزب به مفهوم نوین آن دستاورد دموکراسی جدید غرب است و پل رابط بین جامعه و حکومت به شمار می‌رود یا به تعبیر سیستمی، احزاب «ابزار خوراک دهنده» یا «ابزار بازخوردی» هستند.

موریس دوروژه به نقل از بنجامین کنستان در تعریف حزب می‌گوید: حزب سیاسی گردهم‌آبی مردمانی است که از دکتین یکسان پیروی می‌کنند (دوروژه، احزاب سیاسی، ۱۸). همچنین «گتل»، یکی دیگر از اندیشوران، می‌گوید: حزب سیاسی، مرکب از گروهی از شهروندان کم و بیش سازمان یافته است که به عنوان یک واحد سیاسی عمل می‌کنند و با استفاده از حق رأی خود می‌خواهند بر حکومت تسلط یابند و سیاست‌های عمومی خود را عملی سازند (عالم، بنیادهای علم سیاست، ۳۴۴).

آنچه از تعاریف فوق بر می‌آید این نکته است که تعریف مشترکی از «حزب» ارائه نگردیده است. هر یک از صاحب نظران، حزب را از منظر خاصی تعریف کرده است. برخی، عمدتاً بر اهداف و کارویژه احزاب سیاسی تأکید کرده‌اند و برخی دیگر عنصر رقابت سیاسی و مبارزه برای دستیابی به قدرت را برجسته ساخته‌اند؛ به عبارت دیگر، در یک طبقه بندی کلی، تعاریفی که برای حزب ارائه شده است، یا هنجاری هستند یا توضیحی. تعاریف هنجاری عمدتاً این پرسش را مورد بحث قرار می‌دهند که احزاب چه باید بکنند و چه کارویژه‌هایی را می‌توانند انجام دهند؟ در حالی که تعاریف توضیحی

عمدتاً بر خصلت جمعی و شایع احزاب تأکید و ابعاد مختلف عمل حزبی را در محورهای چون کسب رأی، معرفی کاندیداتوری، مشارکت سیاسی و رقابت سیاسی توصیف می‌کنند؛ برای مثال، تعریف ادموند بارک که حزب را مجموعه‌ای از افرادی می‌داند که با همکاری هم و توافق بر سر برخی اصول به دنبال تأمین منافع ملی‌اند، تعریفی هنجاری و نورماتیو می‌باشد؛ زیرا در این تعریف عمده‌تأ روی توافق اعضا بر اصول حزبی تأکید صورت می‌گیرد.

دو. مفهوم حزب در قرآن

کلمه «حزب» در قرآن کریم در هشت مورد به صورت مفرد و در دوازده مورد به صورت دیگر به کار رفته است. از آن جمله است آیات: «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مائده/ ۵۶) «أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (مجادله/ ۱۹) «كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» (روم/ ۳۲).

بدون شک، «حزب» در اصطلاح قرآن و متون دینی، به معنای نوین آن نیست. در بسیاری از موارد، معانی لغوی مثل «جماعت» و «انصار» مراد است و معمولاً در معنای نظامی (به معنای لشکر) کاربرد داشته است.

سه. قرآن، رقابت سیاسی و مسئله تحزب

بدون شک، وجود رقابت سیاسی در سطح جامعه یا نظام سیاسی، در قرآن کریم پیش بینی شده است. طبیعی است که با در نظر داشتن این مسئله، راهکارهای لازم نیز باید ارایه شده باشد. درباره اینکه آیا این برداشت از آیات قرآن درست است و راهکارهای ارایه شده نیز برای خروج از رقابت مورد نظر است یا سازمان‌دهی و هدفمندی آن، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. در قرآن کریم می‌خوانیم: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات/ ۹-۱۰).

طبق این آیات، جمعی بودن، رقابت‌آمیز بودن و ظهور اختلاف سلیقه و حتی مناقشه و منازعه، از ویژگی‌های عمومی زندگی سیاسی است. بر همین اساس، قرآن کریم توصیه

می‌کند که اصلاح در امر سیاست نیز وجهی جمعی دارد و در عین حال که ملاک اصلاح را شریعت خداوند معرفی می‌کند، راهکارهای تضمین اصلاح را در هر زمانی به عرف عقلای مؤمنان وا گذاشته است.

از آنجا که انسان با ویژگی‌های استخدامی خود در پی تمامت خواهی و کسب منافع است و از طرفی، دستیابی به منافع به دلیل محدودیت منابع برای همه امکان پذیر نیست، در نتیجه، همان‌طوری که در تعیین چارچوب نظری تحقیق نیز بدان اشاره داشتیم، به صورت اجتناب ناپذیری پای «عدالت» به میان می‌آید؛ چراکه اصل عدالت، فعل سیاسی را ناشی از اراده و قدرت انسان می‌داند و هم‌راستاً مسئول خوب و بد زندگی سیاسی خود می‌شناسد که می‌بایست در برابر تمام نتایج و آثار این زندگی مؤاخذه شده و در برابر خداوند پاسخگو باشد.

علاوه بر اینکه قرآن کریم شکل‌گیری رقابت سیاسی را در جامعه پیش‌بینی کرده است، در برخی موارد به تشویق رقابت نیز پرداخته است؛ از جمله در آیات: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۳) ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (مائده/۴۸).

فحوای آیات فوق بر رقابت و تکاپو دلالت دارد و این بدان معناست که انجام رقابت از دیدگاه قرآن امر پذیرفته‌ای است مشروط به اینکه مثبت و سازنده باشد. جواز این رقابت اگرچه به منزله جواز رقابت سیاسی نیست و در نتیجه ساز و کارهای لازم (تحزب) برای انجام آن را معرفی نمی‌کند، با این حال اگر احزاب با رعایت مصالح جامعه اسلامی و در چارچوب تعالیم دینی و شروط شرعی، شکل بگیرند به قسمی که مصالح وجودی آنها بیش از مفسده‌شان نباشد، در این صورت - احزاب با توجه به اینکه از توان سازمان‌دهی رقابت سیاسی سازنده و مثبت برخوردارند و می‌توانند از طریق نظارت بر امر حکومت و اعمال کارگزاران حکومتی و نیز سازمان‌دهی رفتارهای سیاسی‌ای که به ثبات و حمایت از رفتارهای سیاسی دولت‌ها کمک نمایند - می‌توان گفت رقابت آنها پذیرفتن و شکل‌گیری آنها مشروع است.

افزون بر آیات فوق آیات دیگری نیز وجود دارد که طبق آن‌ها نیز می‌توان توجه قرآن را نسبت به آزادی رقابت سیاسی و در نتیجه نهادهای لازم برای انجام آن را مورد بررسی قرار داد.

بر اساس یک قاعده فقهی، «مقدمه واجب، واجب است». از آنجا که براساس تصریحات قرآنی، امر به معروف و نهی از منکر واجب می‌باشد، مقدماتی که برای انجام این واجب لازم است نیز واجب خواهد بود. احزاب به عنوان ابزار نظارتی و بازدارنده، برای انجام امر به معروف و نهی از منکر لازم است؛ در نتیجه، تشکیل آن نیز لازم خواهد بود. محمد عماره در مقاله‌ای با عنوان «الاحزاب السیاسیه حلال ام حرام؟»، با بررسی آزادی رقابت سیاسی و تشکیل حزب به عنوان یکی از نهادهای لازم برای انجام آن می‌گوید:

«علمای احیای تفکر اسلامی در مقابل استعمار غربی در کشورهای اسلامی دست به تشکیل حزب زدند. این عمل آنها تقلید از غرب نبوده است. سید جمال الدین افغانی در دهه هفتاد قرن نوزدهم، حزب ملی آزاد (الحزب الوطنی الحر) و سپس جمعیت عروه الوثقی را تشکیل داد. کواکبی در پایان آن قرن، به عنوان مؤسس جمعیت ام‌القری شناخته شد. مبارک‌فوری در دفاع از تفکر سلفی‌گری، تشکیل حزب را حرام می‌داند. استدلال او این است که تفرقه به هیچ وجه در اسلام مقبول نیست. او می‌گوید: اختلاف، نه در فروع نه در اصول، رحمت نیست و خداوند ما را از تنازع نهی کرده است» (حقیقت، علوم سیاسی، سال اول، ش ۳).

محمد عماره سپس به رد استدلال فوق می‌پردازد و با تمسک به آیات قرآنی مانند «وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَاۗئِلَ لِتَعَارَفُوْۤا» و سیره علمای احیای دین، اثبات می‌کند که حزب برای جامعه اسلامی، امری ضروری است. همو می‌نویسد:

«محمد عبده که می‌گوید «امه» در آیات قرآنی اخص از «جماعه» است، آن را چنین تعریف می‌کند: افرادی که رابطه همبستگی بین آنها برقرار است و این ارتباط آنها را همانند اعضای یک بدن متحد می‌گرداند» (حقیقت، علوم سیاسی، سال اول، ش ۳).

وی می‌گوید، در واقع این تعریف، بر حزب به معنای نوین صادق است؛ بنابراین، سلفیون هم به حزب اعتقاد داشته‌اند. محمد عماره در واقع، استدلال می‌کند که طبق این تعریف «امه» در آیه شریفه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران/ ۱۰۴) بر ویژگی‌های حزب منطبق است. بر این اساس، با وحدت امت یا تعدد ملل، شرایع و احزاب، مخدوش نمی‌شود.

۳- قرآن و نظارت سیاسی

۳-۱- مفهوم نظارت

نظارت به لحاظ واژه شناختی در فارسی به معنی «نگریستن در چیزی با تأمل، چشم انداختن، حکومت کردن بین مردم و فیصله دادن دعاوی ایشان، یاری دادن و مدد کردن و کمک کردن و نیز به معنای «چشم، بصر، دیده، فکر، اندیشه، تفکر، رویه، دقت، تأمل، تدبّر، خیال، وهم و اعتراض» می‌باشد (دهخدا، لغت‌نامه) و از نظر اصطلاحی، نظارت فعالیت است که باید‌ها را با هست‌ها، مطلوب‌ها را با موجودها و پیش‌بینی‌ها را با عملکردها مقایسه می‌کند و نتیجه این مقایسه، تصویر روشنی از تشابه یا تمایز بین این دو گروه از عوامل است که در اختیار مدیران سازمان قرار می‌گیرد. تعریف‌های گوناگونی از نظارت در علوم مختلف شده که در همه آنها یک نقطه اشتراک وجود دارد و آن اینکه نظارت عبارت است از: «مقایسه بین آنچه هست و آنچه باید باشد» (دلاوری، نظارت بر قدرت از دیدگاه قرآن، ۱۰۵).

در علوم سیاسی و حقوق راهکارهای مختلف برای مهار و کنترل قدرت پیش‌بینی شده است. قانون‌گرایی و عمل بر اساس قوانین، رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی، احزاب سیاسی، تفکیک قوا و ... از مهم‌ترین ابزارها و مکانیزم‌های کنترل قدرت به شمار می‌آیند. امروزه تقریباً تمام نظام‌های حکومتی غیر استبدادی، از نهادهای متعدد نظارتی برخوردارند. نظارت در یک جامعه، متناسب با نظام اجتماعی - سیاسی آن، می‌تواند شکل و قالب متعددی را به خود بگیرد که معمولاً در قوانین اساسی و عادی کشورها پیش‌بینی شده است.

۳-۲- ضرورت نظارت و جایگاه آن در اسلام

نظارت در حوزه علوم سیاسی، از مؤلفه‌های بنیادین دولت مدرن تلقی می‌شود که به هدف محدود کردن قدرت حاکمان و جلوگیری از فساد و سوء استفاده از قدرت، مورد توجه اندیشمندان سیاسی معاصر قرار گرفته است؛ مقوله‌ای که هیچ‌گاه در حکومت‌های استبدادی و مطلق‌العنان، جایگاهی نداشته است و در عصر حاضر به عنوان ابزار مؤثر برای مهار قدرت در مدیریت سیاسی شناخته شده است. اینکه چگونه می‌توان به نظارت پرداخت و بر اعمال و رفتار سیاسی حاکمان نظارت نمود، در ادبیات دینی مسلمانان آموزه‌ای وجود دارد که بر اساس آن می‌توان چگونگی این عمل را توضیح داد. این آموزه سیاسی - دینی، آموزه «امر به معروف و نهی از منکر» است که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم:

۳-۲-۱- امر به معروف و نهی از منکر

یک. معنا و مفهوم

امر به معروف و نهی از منکر مجموعه بایدها و نبایدهایی است که یک فرد مسلمان نسبت به انجام دادن و یا ترک نمودن آن، باید احساس مسئولیت بکند. اینکه این بایدها و نبایدها دقیقاً چیست و یا به عبارت بهتر، به چه چیزهایی می‌توان به عنوان معروف امر کرد و از چه چیزهایی به عنوان منکر می‌توان نهی نمود، توافق نظر کلی وجود ندارد. مفسران و صاحب نظران، دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. ابوالعالیه معتقد است تمام اشاره‌های قرآنی مربوط به «امر به معروف» و «نهی از منکر»، همانا دعوت مردم از شرک به اسلام و بازداشتن از پرستش بت‌ها و شیاطین می‌باشد (طبری، ۱۴/۳۴۷). در کنار این دیدگاه، نگرش دیگری وجود دارد که ترجیح می‌دهد این وظیفه را تنها توصیه ایمان به خدا و رسول‌اش معرفی کند. این نگرش، به طور قاطع، نخستین بار در آثار مقاتل بن سلیمان، به ویژه در معنای واژه «وجوب» در آیات قرآن بیان شده است. در این کتاب «امر به معروف» با توجه به آیات ۱۱۰ آل عمران، ۱۱۲ توبه، و ۱۷ لقمان، ایمان به یکتایی خدا (توحید) و «نهی از منکر» به معنای نهی از شرک می‌باشد؛ در عین حال در آیه‌های ۱۱۴ آل عمران و ۷۱ توبه، «امر به معروف» اشاره به پیروی و تأکید ایمان به پیامبر و «منکر» اشاره به تکذیب او می‌باشد (کودک، امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی، ۶۲).

طبری، یکی از مفسران اهل سنت، در تفسیر آیه ۱۱۲ توبه می‌نویسد: «امر به معروف» تمام آنچه خدا و پیامبرش به آن امر کرده‌اند و «نهی از منکر» تمام آن‌چه از آن باز داشته‌اند، در بر می‌گیرد (طبری، همان، ۱۴/۵۰۶).

از معاصران، امام خمینی علیه السلام، با تلقی امر به معروف و نهی از منکر به عنوان اصل نظارتی - سیاسی، معروف‌ها را شامل تشکیل مجامع دینی، دفاع از فلسطین، پاسداری از عدالت، آزادی خواهی و استقلال طلبی، تصدی امور برای رفع ستم، ارشاد دولت و مسئولان می‌داند و همچنین از کشتار مسلمانان و کشف حجاب، مخالفت با احکام اسلام، مسلط کردن اجانب بر مردم، اهانت و سب به پیامبر صلی الله علیه و آله، اجحاف به مردم و ... به عنوان منکر یاد می‌کنند (امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه امام خمینی، ۷۷ - ۱۲۲).

دو. بررسی آیات

قرآن کریم در هفت آیه پیرامون امر به معروف و نهی از منکر سخن گفته است؛ از جمله در آیات شریفه: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (آل عمران/۱۰۴)؛ «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (توبه/۷۱).

با توجه به این آیات، دیدگاه مفسران نسبت به اینکه کلمه «من» در «منکم»، تمام مؤمنان را مکلف به انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر می‌کند یا فقط بعضی از آنها را، بسیار متفاوت است. زجاج، یکی از لغت‌شناسان، عقیده دارد که «گروهی از شما» - که در آیه آمده است - به معنای «همه شما» یعنی «کلکم» می‌باشد. وی با این استدلال، امر به معروف و نهی از منکر را واجب عینی می‌داند و برای تأیید نظر خویش به آیه «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» (حج/۳۰) استناد نموده و می‌گوید: فرمان این نیست که به جای اجتناب از همه بتان از چند بت اجتناب کنیم. این نظر در میان مفسران شیعه نیز طرفدارانی دارد؛ برای مثال، مرحوم شیخ طوسی با اعتقاد به اینکه امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است، پس از طرح دیدگاه و استدلال زجاج می‌گوید: امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است (طوسی، التبیان، ۲/۵۵۰).

در مقابل، نظر اغلب مفسران و اندیشمندان مسلمان بر این است که فریضه امر به معروف و نهی از منکر، واجب کفایی است. در میان اهل سنت زمخشری، فخرالدین رازی، قرطبی، بیضاوی و ... چنین دیدگاهی دارند و در میان شیعیان نیز شیخ مفید، سید مرتضی، ابن ادریس و ... پیرو این دیدگاه هستند (ر.ک: کودک، همان، ۴۴۱).

طرفداران نظریه واجب کفایی برای این پرسش که اگر معروف و نهی از منکر بر همه واجب نیست پس بر چه کسانی واجب است، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند. بررسی تفسیرهای آیه ۴۱ سوره حج، بازگو کننده دیدگاه‌های موجود پیرامون شناخت عاملان امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد. ذیل این آیه، عده‌ای نظیر واحدی گفته‌اند: همه افراد جامعه وظیفه دارند که به ایفای این وظیفه پردازند (همان، ۵۶). برخی مثل طبری اصحاب پیامبر ﷺ را موظف به انجام امر به معروف و نهی از منکر دانسته (طبری، جامع البیان، ۱۴/۵۰۶) و بعضی دیگر همانند فخرالدین رازی مهاجران و عده‌ای هم مثل قرطبی خلفا و والیان را مأمور به این وظیفه می‌دانند (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۱۲/۷۳). این عده به رغم تعیین دامنه‌های فوق، سعی نمی‌کنند این وظیفه را بر این اساس محدود و مشخص نمایند؛ بلکه معتقدند علاوه بر گروه‌های فوق، سایر مردم نیز عندالضروره و با تحقق شرایط می‌توانند به انجام این وظیفه اقدام کنند.

سوم. رابطه امر به معروف و نهی از منکر با نظارت

با توجه به آیاتی که مورد بررسی قرار گرفت، مؤمنان به عنوان ولی یکدیگر مورد خطاب قرار گرفته و یکی از مهم‌ترین وظایف آنان، امر به معروف و نهی از منکر دانسته شده است و به هر فرد مسلمان گوش زده شده است که امر به معروف و نهی از منکر، ناشی از مسئولیت اجتماعی آنان است و این مسئولیت برای آنان حق نظارت ایجاد می‌نماید؛ زیرا اگر امر به معروف و نهی از منکر به عنوان مسئولیت اجتماعی مبتنی بر حق متناسب با خود، یعنی حق نظارت نمی‌بود، شرف صدور نمی‌یافت، چرا که حق و مسئولیت ملازم یکدیگرند. اگر مردم در جامعه اسلامی صلاحیت دخالت در حوزه عمومی و تصرف در

مقدرات سیاسی را نداشتند، هرگز مکلف به چنین وظیفه خطیری نمی‌شدند. این حقِ دیگر اعضای جامعه است که تکلیف و مسئولیت امر به معروف و نهی از منکر یا نصیحت و خیرخواهی را بر دوش ما نهاده است.

اگر مسلمانی به وظیفه نصیحت، یا نظارت بر دیگر مؤمنان به ویژه نصیحت، یا نظارت بر رهبران و زمام‌داران عمل نکند، در واقع، علاوه بر ترک واجب، حقوق دیگر اعضای جامعه را زیر پا نهاده است و آنان می‌توانند از او بازخواست کنند که چرا حق آنها را مراعات نکرده و به وظیفه خود عمل نکرده است. حوزه عمومی، تحت نظارت همه امت اسلامی است و کارکرد مهم امر به معروف و نهی از منکر، سلامت و اصلاح جامعه است.

متأسفانه معمولاً آنچه در برداشت‌های رایج از امر به معروف و نهی از منکر به چشم می‌آید، بیشتر تک بعدی کردن آن در حوزه احکام عبادی و پاره‌ای از مسائل پیش پا افتاده اجتماعی است. در حالی که از دیدگاه قرآن امر به معروف و نهی از منکر مهم‌ترین ابزار نظارتی بر کارکرد حکومت و رفتارهای اجتماعی مردم به شمار می‌آید تا ضمن پاسداری از ارزش‌ها و هنجارهای دینی، از به قدرت رسیدن افرادی که شایستگی‌ها و ویژگی‌های لازم برخوردار نیست، جلوگیری شود و یا در صورت گزینش او بازهم فرصت بازخواست و نظارت مردمی بر کارهای او از سوی شهروندان وجود داشته باشد.

چهارم. شیوه‌های امر به معروف و نهی از منکر

برای اعمال نظارت بر حاکمان و کارگزاران حکومتی و ایفای وظیفه خطیر امر به معروف و نهی از منکر، روش‌های گوناگونی شمارش شده است. از مهم‌ترین آنها می‌توان به فعالیت‌های مطبوعاتی و رسانه‌ای، تشکیل انجمن‌ها، اصناف، احزاب و تشکل‌های سیاسی اشاره کرد. از آنجا که در مباحث مربوط به احزاب و کارویژه‌های نظارتی آن مورد بحث قرار گرفت، در اینجا صرفاً به بررسی کارکردهای فعالیت‌های مطبوعاتی و رسانه‌ای بر امر نظارت سیاسی و همگانی می‌پردازیم.

همان‌طور که پیش از این گذشت، جامعه مدنی به عنوان نهادی واسط میان حکومت و مردم، کارویژه‌های خویش را از طریق به کارگیری رسانه‌ها و فعالیت‌های مطبوعاتی عملیاتی می‌سازد. این بدان معناست که اگر مردم بخواهند در دنیای کنونی بر دولت و فعالیت‌ها و تصمیم‌گیری‌های آن نظارت نمایند، ناگزیر است تا از این ابزارها بهره بگیرد. اینکه جایگاه رسانه‌ها و نحوه فعالیت‌های مطبوعاتی برای نظارت کردن در پیشگاه قرآن چیست، پاسخ روشنی وجود ندارد؛ چراکه این ابزارها، ابزارهای ارتباطی نوین به شمار می‌روند، با این حال، قرآن کریم برای اعمال نظارت و یا اعتراض نسبت به حاکمان و زمام‌داران، پیشنهاد می‌کند تا محورهای ذیل در بیان یا نگارش اعتراضات، مد نظر قرار گیرد:

۱- اعتراضات با بیان «نرم و ملایم» انجام شود. قرآن کریم با بیان دستور خداوند به

موسی و هارون، اهمیت به کارگیری بیان «نرم و ملایم» را آشکار می‌سازد: ﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ؛ فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ (طه / ۴۳ و ۴۴).

۲- اعتراض در حالی بیان شود که معترض، مخاطب را از خود بداند؛ یعنی لحن اعتراض به گونه‌ای باشد که در مخاطب این احساس پدید آید که گوینده سخن، او را از خویش دانسته و آنچه را بر خود نمی‌پسندد بر او نیز نپسندیده است. در گفتار انبیای الهی و امامان و پیشوایان دین، به روشنی استفاده از این روش مشهود است. حضرت لقمان عليه السلام آنجا که فرزندش را به ارزش‌های الهی توجه می‌دهد و او را از منکرات برحذر می‌دارد، از لفظ و تعبیر «یابنی» به معنای پسرکم، فرزندم، عزیزم و... استفاده کرده است و دیگر پیامبران الهی در برخورد با مردم نمی‌گفتند ای مردم چنین و چنان کنید، بلکه از تعبیر «یا قوم» یعنی ای مردم من، ای قوم من، استفاده می‌کردند.

۳- اعتراض به نحوی در بردارنده پند و اندرز باشد؛ چراکه گفتار پندآمیز در جان و روح مخاطب نفوذ می‌کند. این شیوه که با فطرت الهی انسان‌ها سازگار است، در بیان قرآن نیز مورد توجه قرار گرفته است: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمُ بِآيَاتِنَا هُدًىٰ أَحْسَنُ﴾ (نحل / ۱۲۵)؛ «با حکمت و اندرز نیکو (مردم را) به راه پروردگارت دعوت کن».

پنجم. آثار انجام دادن یا ترک کردن امر به معروف و نهی از منکر

اعمال نظارت و انجام دادن امر به معروف و نهی از منکر و نیز ترک نمودن آن، پیامدها و عواقبی را در پی دارد. این عواقب شامل آثار مثبت و منفی می‌شود؛ بدین ترتیب که اگر به ایفای این وظیفه اهتمام شود، مردم، جامعه و حکومت به کاستی‌های خویش پی می‌برند و با رفع کاستی‌ها، به بالندگی و رشد دست می‌یابند و در صورتی که این فریضه مهم به انجام نرسد، جامعه و حکومت به بلایا و گرفتاری‌هایی دچار می‌شوند. این آثار که در منابع دینی به آنها اشاره شده بدین قرار است:

الف) آثار انجام دادن امر به معروف و نهی از منکر

۱- یکی از مهم‌ترین کارکردهای امر به معروف و نهی از منکر، ایجاد زمینه مخالفت با ستمگران و زورمداران است. اگر در یک جامعه و حکومت اسلامی، حاکم از وظایف خویش عدول نمود و با زیر پا گذاشتن قوانین و عدالت، به ظلم و ستمگری روی آورد؛ در صورتی که روحیه امر به معروف و نهی از منکر در جامعه وجود داشته باشد، مردم بدون شک ساکت نخواهند نشست و نسبت به رفتار حاکمان به اعتراض بر می‌خیزند. طبیعی است اعتراض مردم و تداوم آن سرانجام به نتیجه خواهد رسید و در تصمیم‌گیری‌های سیاسی مؤثر واقع خواهد شد، بدین ترتیب که اگر حاکمان به ندای اعتراض گوش دهند، به اصلاح رفتار خویش می‌پردازند، در غیر این صورت، مردم برای برون رفت از وضع موجود، راه دیگری را در پیش خواهند گرفت و برای تغییر نظام سیاسی و ایجاد حاکمیت جدید تلاش خواهند نمود.

۲- از دیگر آثار و کارکردهای امر به معروف و نهی از منکر، تأمین امنیت اعتقادی و اجتماعی و پیشرفت و ترقی جامعه است. در جامعه‌ای که ارزش‌ها تبلیغ شده، از ضد ارزش‌ها پرهیز شود و معروف و منکر به مردم شناسانده شود، یک «امنیت اعتقادی و اجتماعی» حاصل می‌شود که در پرتو اندیشه‌های صحیح اسلامی، از دستبرد انحرافات و کژی‌ها مصون و محفوظ می‌ماند و به مردم جرئت می‌دهد که با خود باوری لازم، نسبت به نظارت بر حکومت و عملکرد حاکمان اهتمام داشته باشند.

ب) آثار ترک نمودن امر به معروف و نهی از منکر

۱- بی‌اعتنایی مسلمانان نسبت به مفسد احتمالی صاحبان قدرت، سبب می‌شود که به تدریج فساد، انحراف و خیانت در همه ارگان‌های حکومت نفوذ کند، کم‌کم اشخاص دلسوز، مخلص، فداکار و خدمت‌گذار از مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی کنار گذاشته شوند و افراد شرور، فرصت‌طلب، مقام‌پرست، دنیا‌طلب و خیانت‌کار بر مردم مسلط شوند (ر.ک: نهج البلاغه، نامه ۴۲۲، ۴۷).

۲- از خطرناک‌ترین آثار ترک امر به معروف و نهی از منکر، تضعیف، نابودی و دگرگونی ارزش‌های اسلامی است. آنچه را مکتب و دین خوب و ارزش می‌شمرد، در جامعه‌ای که امر به معروف و نهی از منکر را کنار بگذارد، بد و زشت به حساب می‌آید و برعکس، قبیح و زشتی‌ها خوب و ارزش تلقی می‌شود.

این تغییر نگرش، به مرور زمینه‌های نفوذ باورهای فرهنگی متناسب با ناهنجاری‌های حاکم شده را فراهم می‌آورد و در نهایت، زمینه تهاجم فرهنگی بیرون از مرزهای اسلامی را بستر سازی می‌کند، در حالی که قرآن و آموزه‌های آن به شدت از تمایل مسلمانان به ارزش‌های مغایر با ارزش‌های اسلامی پرهیز می‌دهد و می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (مائده / ۵۷)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! (افرادی) از کسانی که پیش از شما به آنان کتاب داده شده، که دین شما را به ریشخند و بازی گرفته‌اند، و کافران را، دوستان [خود] مگیرید؛ و اگر مؤمنید، [خودتان را] از [عذاب] خدا حفظ کنید».

نتیجه

اگرچه مفاهیم آزادی سیاسی متعدد است، به نظر می‌رسد در تمام آنها سه عنصر عامل (X)، مانع (Y) و غایت (Z) مشترک باشد که اگر ما انسان را عامل و مانع را دولت و هدف را برقراری نظم عادلانه و دستیابی به کمال انسان بدانیم، در این صورت، آزادی

سیاسی به مفهوم «فقدان دخالت و ممانعت دولت‌ها در برابر اشخاص یا تشکل‌های سیاسی در جامعه به منظور انجام رفتارهای سیاسی خاص» خواهد بود. این تعریف از آزادی سیاسی، به خوبی میزان آزادی انسان، در انجام رفتارهای سیاسی و اهداف آن‌را آشکار می‌سازد و به نظر می‌رسد در یک جمع بندی می‌توان گفت آزادی سیاسی افراد به طور کلی این رفتارها را در بر می‌گیرد: ۱. انسان باید از این امکان برخوردار باشد که بتواند در انتخاب حاکمان و زمامداران و نیز در فرایندهای تصمیم‌گیری مشارکت نماید؛ ۲. همچنین انسان باید بتواند برای نوع انتخاب و امکان مشارکت خود به رقابت پردازد و ۳. بالاخره به منظور جلوگیری از فساد و به خطر افتادن منافع خود و دیگران و نیز عزل حاکمان، حق نظارت و پاسخی داشته باشد.

هریک از رفتارهای فوق، سازوکار خاص خودش را می‌طلبد. اگر چنانچه این سازوکارها مورد تأیید قرآن کریم قرار گیرد می‌توان گفت: آزادی سیاسی از دیدگاه قرآن امری پذیرفته و مقبول است، در غیر این صورت باید گفت: قرآن و آزادی سیاسی با یکدیگر نسبتی ندارند. بدین منظور، این نوشتار، مفاهیم قرآنی‌ای را مورد بررسی قرار داده است که به نظر می‌رسد فهم و تفسیر آن‌ها این فرضیه را به اثبات می‌رساند که باتوجه به نوع انسان شناسی قرآن، آزادی سیاسی از دیدگاه قرآن پذیرفته شده است. این مفاهیم عبارتند از:

شورا: این مفهوم که از «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» و «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» قابل استفاده است، بر این امر دلالت دارد که خواسته و اراده اکثر مردم دارای اعتبار است و باید در تصمیم‌سازی‌های سیاسی مورد توجه قرار گیرد؛ چراکه این مفهوم در کنار برپایی نماز به کار رفته است؛ در نتیجه، همان‌گونه که برپایی نماز واجب است، اداره امور مسلمانان بر اساس اراده جمعی و خواست اکثریت که در قالب شورا تجلی می‌یابد، نیز واجب است. به علاوه واژه «امر» در آیات مورد بحث به معنی امور دنیایی و حکومتی است.

بیعت: خداوند در سه آیه از بیعت یاد می‌کند، عقد و عهده‌ی که اولاً طرفینی است و ثانیاً با فراهم شدن رضایت طرفین منعقد می‌گردد. کار برد بیعت در قرآن به این معنی است که رضایت مردم در اعمال حاکمیت حاکمان سیاسی شرط اساسی و مشروعیت بخش است. **سبقت در امور خیر:** براساس تعدادی از آیات قرآن کریم، انسان مسلمان وظیفه دارد که نسبت به دیگران در انجام امور خیر پیشی گیرد و بر این امر رقابت نماید. رقابت سیاسی نیز اگر به منظور تمشیت امور مردم، حفظ دین و شریعت و تأمین منافع و مصالح عمومی باشد، بدون شک، از مصادیق امور خیر خواهد بود که در این صورت جواز رقابت سیاسی از طریق این آیات قابل استفاده است.

امر به معروف و نهی از منکر: با توجه به اینکه انجام دادن یا ترک نمودن امر به معروف و نهی از منکر و نیز نصیحت، به عنوان اصول نظارتی و مورد توجه قرآن دارای پیامدها و عواقبی است و از طرفی قرآن به بیان ادبیات لازم و کارآمد برای نظارت و اعتراض توجه نشان داده است و اصل امر به معروف و نهی از منکر را در زمره آیات اجتماعی تبیین کرده است، می‌توان نتیجه گرفت که در نگاه قرآن، انسان برای برقراری عدالت از رهگذر نظارت، از این حق برخوردار است که بر اعمال، رفتار و تصمیم‌گیری‌های مسئولان حکومتی نظارت نماید و با برخورداری از این حق، در حقیقت از آزادی سیاسی خویش بهره‌بردار.

فهرست منابع

۱. ابوفارس، محمد عبدالقادر، النظام السياسي في الاسلام، اردن: دارالفرقان، ۱۹۸۶ م.
۲. احمد فؤاد، عبدالجميد، البيعه عند مفكرى اهل السنه، قاهره، دار قبا، ۱۹۹۸ م.
۳. ارسطو، سياست، ترجمه: حميد عنايت، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامي، ۱۳۷۱.
۴. افتخاري، اصغر، در آمدی بر نسبت نا امنی با سرانه ملی، در «رقابت‌ها و چالش‌های سياسي در ايران (مجموعه مقالات)»، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰.
۵. برلين، آيزيا، چهار مقاله در باره آزادی، ترجمه: محمد علي موحد، تهران، شرکت سهامی خوارزمی، ۱۳۶۸.
۶. بشيريه، حسين، تاريخ اندیشه‌های سياسي در قرن بیستم (۲)، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.
۷. الجمال، محمد عبدالمنعم، التفسير الفريد للقرآن المجيد، بيروت، دارالکتب الجديده، بی‌تا.
۸. جونز، ويليام تامس، خداوندان اندیشه سياسي، ترجمه علي رامین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۸.
۹. جهانگل، رامین، هگل و سياست مدرن، تهران، هرمس، ۱۳۸۶.
۱۰. حائری، عبدالهادی، آزادیهای سياسي و اجتماعي از دیدگاه اندیشه گران، مشهد، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۴.
۱۱. حقیقت، سيد صادق، جایگاه بحث احزاب در اندیشه سياسي اسلام، «فصلنامه علوم سياسي»، سال اول، شماره ۳.
۱۲. حلّی، حسن بن يوسف، تذکره الفقهاء، تحقيق گروه پژوهش مؤسسه آل البيت، قم، مؤسسه آل البيت، بی‌تا.
۱۳. خمینی، روح الله، امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه امام خمینی، تهران، استخراج و تنظیم معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم، ۱۳۷۹.
۱۴. دلاوری، رضا، نظارت بر قدرت از دیدگاه قرآن، «علوم سياسي»، سال پنجم، شماره ۱۹.
۱۵. دوروژه موريس، احزاب سياسي، ترجمه رضا علموی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۷.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران؛ ۱۳۷۷.
۱۷. راش، مايکل، جامعه و سياست؛ مقدمه‌ای بر جامعه شناسی سياسي، ترجمه منوچهر صابری، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
۱۸. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، بيروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۹. رشید رضا، محمد، تفسير المنار، بيروت، دار المعرفه، چاپ سوم، بی‌تا.
۲۰. روزنتال، فرانس، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میر احمدی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامي، ۱۳۷۹.
۲۱. سبجانی، جعفر، مبانی حکومت اسلامي، ترجمه داود الهامی، قم، مؤسسه علمی فرهنگی سيدالشهداء، ۱۳۷۰، ۷.
۲۲. شیرازی، مرتضی، شوری الفقهاء، قم، مؤسسه الفكر الاسلامي، بی‌تا.

۲۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضر الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. صناعی، محمود (گرد آورنده و مترجم)؛ آزادی فرد و قدرت، تهران، هرمس، چاپ پنجم، ۱۳۸۴.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
۲۶. طباطبائی مؤتمنی، منوچهر، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۲۷. طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق احمد محمد شاکر، بی‌جا مؤسسه الرساله، ۱۴۲۰ ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسین، التبیان فی التفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۰. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳.
۳۱. عسکری، مرتضی، معالم المدرستین، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
۳۲. فیرحی داود، مفهوم مشارکت سیاسی، «فصلنامه علوم سیاسی»، سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۷۷.
۳۳. قاضی زاده، کاظم، جایگاه شورا در حکومت اسلامی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی و مؤسسه عروج، ۱۳۸۴.
۳۴. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۳۵. کمالی، محمد هاشم، آزادی در اسلام، ترجمه محمد علی جویا، در سراج، ش ۲۷، بهار ۱۳۸۶.
۳۶. کوک، مایکل، امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی، ترجمه احمد نمایی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۴.
۳۷. کوهن کارل، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، خوارزمی، بی‌تا.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۳۹. منتسکیو، روح القوانین، ترجمه علی اکبری مهتدی، تهران، امیر کبیر، چاپ هشتم، ۱۳۶۲.
۴۰. منتظر قائم، مهدی، آزادی سیاسی، «حکومت اسلامی»، سال دوم، شماره اول.
۴۱. میر احمدی، منصور، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۴۲. نقیب زاده، احمد، احزاب سیاسی و نقش آن در جوامع امروز، تهران، نشر میزان، نشر دادگستر، ۱۳۷۸.
۴۳. نهج البلاغه، صبحی صالح، قم، مؤسسه دارالهجره، بی‌تا.
۴۴. هاشمی، سید محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، نشر دادگستر، ۱۳۷۸.

45. Lester W. Milbrath, Political Participation, Ram Mc, Nsilly College Publishing Company, 1977.