

واکاوی نسبت مشروعیت و بیعت در حکومت علوی

در یافت: ۹۶/۱۲/۱۲ تأیید: ۹۷/۱۰/۲۳ تقی محدر*

و محمدجواد یاوری سرتختی**

چکیده

یکی از سؤالات اساسی که هر نظریه سیاسی ملزم به پاسخگویی آن است، مشروعیت یا حقانیت حکومت است؛ بدین معنا که مشروعیت حکومت از چه منبعی نشأت می‌گیرد؟ زیرا هر حکومتی برای شکل‌گیری و بقا، نیازمند مشروعیت است. مشروعیت هر نظامی در صورتی که معقول و مستحکم باشد، بر کارآمدی آن تأثیر بسزایی دارد. اکنون با توجه به اهمیت و نقش مشروعیت و تلاقی آن با امر بیعت یا مقبولیت در رفتار سیاسی مردمان عصر امیر مؤمنان علی 7، ضروری است تا این موضوع واکاوی و نسبت این دو با هم بررسی گردد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر ساختار مطالعات سیاسی در حوزه مشروعیت به این نتیجه دست یافت که از دیدگاه امیر مؤمنان علی 7، مشروعیت حکومت مستند به اراده خداوند متعال است و انتخاب یا اقبال مردم به‌عنوان بیعت، در مقام فعلیت‌بخشیدن به حکومت مؤثر است. لذا بیعت در مشروعیت‌بخشی دخالتی نداشته و در آن دوره از تاریخ، مبتنی بر ساختار سیاسی جامعه عربی است. در حکومت علوی، هر چند بیعت امری لازم و ضروری است، اما در واقع مؤید قابلیت مردم برای تأیید و پشتیبانی حکومت دینی است و موجب حقانیت آن نیست.

واژگان کلیدی

حکومت علوی، مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی 7، بیعت مردم، نسبت مشروعیت و بیعت

* دانش آموخته حوزه علمیه، دکتری فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .

** دانش آموخته حوزه علمیه، استادیار دانشگاه باقرالعلوم 7.

مقدمه

قدرت سیاسی یکی از مفاهیم اساسی در نظریه‌های سیاسی است، اما مشروعیت قدرت یا حکومت که در کانون بررسی‌ها در حوزه مطالعات سیاسی، بشمار می‌رود، از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا بیانگر حقانیت آن حکومت است. به عبارت دیگر، باید دید حکومت مشروعیت خود را از کجا آورده و مردم چه نقشی در مشروعیت‌بخشیدن به حکومت دارند؟

هرچند نظریات زیادی در باب منشای مشروعیت ارائه شده است، اما در این پژوهش با بررسی موردی حکومت امیر مؤمنان علی 7 که تحقق حکومت با بیعت مردم حاصل گردید، سؤالاتی را ذهن برخی روشنفکران و نویسندگان عرصه دین و سیاست ایجاد کرده است که حتی بگویند حکومت علی 7 الهی نبوده و اساساً آنان چنین حقی ندارند؛ زیرا اگر حقی داشتند، منتظر و ساکت نمی‌نشستند؛ چنانکه «مهدی حائری» معتقد است:

نبوت و امامت اصولاً با هر نوع از انواع حکومت‌ها و رهبری‌های سیاسی متفاوت است و در عناصر تحلیلی نبوت و امامت به کوچکترین چیزی که بتوان سیاست را از آن استخراج و استنباط نمود، برخورد نمی‌شود، بلکه تفاوت میان این دو، تفاوت میان امور الهی و امور خلقی و مردمی است. رسولان الهی فقط برای تعلیم و آموزش عدالت فرستاده شده‌اند. آنان مسؤول تدبیر امور مملکتی و اجرای عدالت و انتظامات نیستند. وظیفه اجرایی امور مملکتی در شأن و مقام و منزلت رفیع رهبران الهی نیست (حائری، ۱۹۹۵م، ص ۱۸۱-۱۷۶).

«محسن کدیور» نیز می‌نویسد:

علی 7 از افضلیت خود سخن گفته است، - اما - وی کجا از عصمت خود سخن گفته است؟ سلمان، مقداد و عمار که در یک انتخاب تاریخی در نظر ما درست است، انتخاب کردند، اما چرا آنان علی را انتخاب کردند؟ آیا

حرف از عصمت و علم غیب علی بود؟ من شیعه‌ام؛ چون از برداشت علی برداشتی عقلایی‌تر و عادلانه‌تر نیافته‌ام. توجه کنید که شیعه از قرن سوم و چهارم دقیقاً همین چهار خصوصیتی (ملاک مشروعیت) که گفتیم را داشته است. بنظر می‌رسد این اعتقاد یک اعتقاد مستحدثی است (معاونت پژوهش دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵، ش ۵، ص ۲۶).

به عبارت دیگر، سخن وی بر آن است که اثبات کند، منشای مشروعیت و ادبیات مدافعه از آن، برآمده از برداشت‌های ذهنی شیعیان بوده و هیچ پیشینه تاریخی ندارد. همچنین «مدرسی طباطبایی» با تأثیرپذیری از منابع خاورشناسان و اهل سنت می‌نویسد: «موضوع حقانیت امیرالمؤمنین علی ۷ نسبت به این مقام، دست کم از روزگار عثمان خلیفه سوم رسماً بوسیله طرفداران حضرتش علیه خلیفه شاغل مطرح می‌شد» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۳۳). به عبارت دیگر، وی بر این باور است که شیعیان در هنگام سقیفه، هیچ دلیل و ملاکی برای اثبات مشروعیت و منشای حکومت امیر مؤمنان علی ۷ نداشته‌اند.

بروز چنین دیدگاه‌هایی درباره مشروعیت حکومت علی ۷ به‌عنوان الگوی جهان اسلام و تشیع، این پژوهش را طلبید که آیا در تاریخ عصر علوی، حکومت علی ۷ ناشی از مشروعیت الهی است یا ناشی از بیعت مردم است؟ رابطه بیعت و مشروعیت چیست؟ نقش مردم در تحقق حکومت چیست؟ آیا شواهدی از تاریخ دال بر الهی بودن حکومت علوی وجود دارد؟

معنای مشروعیت

مشروعیتی که در فلسفه سیاست مطرح می‌شود، مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی این واژه اشتباه گرفت. به عبارت دیگر، نباید مشروعیت را با مشروع که از شرع به معنای دین گرفته شده است، یکی دانست (مصباح یزدی، ۱۳۷۷ (ب)، ص ۴۳). سؤال از مشروعیت به دو سؤال مرتبط به هم: ۱. چه کسی حق حاکمیت و حق صدور حکم دارد؟ ۲. چرا باید از اوامر حکومت اطاعت کرد، مرتبط

می‌شود؟ (لاریجانی، ۱۳۸۱، ش ۳، ص ۱۲). به همین جهت پاسخ به این سؤال‌ها که مشروعیت چه معنایی دارد، می‌تواند حاکمیت و مردم را به انجام وظایف‌شان وادار سازد.

برخی مشروعیت را به معنای قانونی بودن دانسته‌اند و حکومتی را مشروع می‌دانند که بر اساس قانون شکل گرفته باشد (عالم، ۱۳۷۳، ص ۱۰۵). براساس این تعریف ممکن است یک شکل حکومت در یک کشور کاملاً مشروع باشد، اما همان حکومت در یک کشور دیگر با همان ساختار که قوانین متفاوتی دارد، غیر مشروع باشد، اما از آنجایی که هر قانونی نمی‌تواند مشروع باشد و هدف از روشن شدن این مطلب آن است که حاکم با چه مجوزی حق حکومت دارد، این حق از کجا به او رسیده و چه کسی به او چنین حقی داده است؟ لذا این تعریف چیزی را حل نمی‌کند؛ زیرا در باب مشروعیت، مسأله اصلی این نیست که چه حکومتی طبق قانون است؟ یا اینکه قانون چه حکومتی را تجویز می‌کند؟ چون در سؤال از مشروعیت، کل نظام قانونی هم مشمول سؤال است. یعنی مشروعیت کل نظام قانونی از کجاست؟ بنابراین، رجوع به قانون چیزی را حل نمی‌کند، بلکه نوعی مصادره به مطلوب است (لاریجانی، ۱۳۸۱، ش ۳، ص ۱۰). ضمن آن‌که در فلسفه سیاسی اسلام حکومت‌هایی که برخاسته از قوانین خلاف شرع باشند، حکومت‌های غیر مشروع هستند (معصومی، ۱۳۸۸، ش ۵۳، ص ۲۶). براساس تعریف مشروعیت به مقبولیت که در جامعه‌شناسی سیاسی مطرح می‌شود، عواملی؛ مثل وراثت، شیخوخیت، نژادپرستی، ملی‌گرایی، اشراف‌سالاری، نخبه‌گرایی، ویژگی‌های اخلاقی و شخصیتی منابع مشروعیت بشمار می‌آیند. مشروعیت در جامعه‌شناسی سیاسی به حق و ناحق بودن حکومت و حاکم کاری ندارد و تنها به مقبولیت مردمی و پایگاه اجتماعی حکومت نظر دارد (خسروپناه، ۱۳۷۷، ش ۷، ص ۱۱۳)، اما مقصود از مشروعیت در فلسفه سیاسی اسلام این است که چه نوع حکومتی حقانیت دارد؟ جامعه با چه نوع حکومتی باید اداره شود؟ حاکم بر چه اساسی حق خواهد داشت تا بر مردم فرمانروایی کند و این حق از چه منبعی به او رسیده است؟ (مصباح یزدی، ۱۳۷۷ (ب)، ص ۴۴). از آنجایی که در فلسفه سیاسی اسلام حق

حاکمیت از جانب خداوند متعال تفویض می‌شود و حکومتی حق حاکمیت دارد که از جانب خداوند نصب شده باشد، به همین خاطر مشروعیت اصطلاحی با مشروعیت لغوی (مشروعیت شرعی) بر هم منطبق خواهند شد؛ یعنی حکومتی مشروع و حق خواهد بود که این حق را از جانب خداوند متعال دریافت کرده باشد.

منشای مشروعیت

در فلسفه سیاسی یک پرسش اساسی وجود دارد که منشای حقانیت یک حکومت چیست؟ پاسخ به این سؤال، توجیه‌کننده حکومت است. هر مقدار این توجیه جامع، قانع‌کننده و از استحکام برخوردار باشد، ضامن بقای مشروعیت یک حکومت است. برپایه ضرورت بررسی منشای مشروعیت حکومت اسلامی، دیدگاه‌های موجود مطرح و در فرآیند بحث مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

نظریه قرارداد اجتماعی

براساس دیدگاه «هابز»، «روسو» و «جان لاک»، مشروعیت حکومت به قرارداد اجتماعی است؛ بدین معنا که شهروندان در برابر تأمین نظم و رفاه از سوی حکومت، خود را ملزم به اطاعت از حکومت می‌دانند (همان، ۱۳۷۷ (الف)، ش ۷، ص ۴۴). در این نظریه انسان برای خروج از وضع طبیعی که حکومت و قانونی نبوده، مردم همه یا بخشی از حقوق خود را به حاکمیت واگذار می‌کنند. روسو می‌نویسد: «تنها چیزی که می‌تواند اساس قدرت مشروع و حکومت حقه را تشکیل دهد، قراردادهایی است که بر رضایت بین افراد بسته شده باشد» (روسو، ۱۳۶۸، ص ۴۱). طبق این دیدگاه، منشای مشروعیت یک حکومت، خواست و رضایت مردم است؛ یعنی اگر همه مردم یا اکثریت آنها خواهان حاکمیت شخص یا اشخاصی شدند، حکومت آنان مشروعیت پیدا می‌کند (لاریجانی، ۱۳۸۱، ش ۷، ص ۲۴). به بیان «منتسکیو»، دموکراسی مبنای حکومت، جمهوری است که در آن مجموع ملت زمام امور را بدست می‌گیرند. ملت از یک لحاظ فرمانروا و از لحاظ دیگری فرمانبردار است (منتسکیو، ۱۳۵۵، ص ۹۴).

در نقد این نظریه می‌توان گفت: «هیچ زمانی نبوده که مردم بی‌قانون و حکومت

باشند. همچنین کسی بر کسی حق حکومت ندارد» (روسو، ۱۳۶۸، ص ۴۱) و آنچه اتفاق می‌افتد، وکالتی است که محدود به بین همان افراد طرف قرارداد و برای کسانی که در این قرارداد مشارکت نکرده‌اند، هیچگونه التزامی وجود ندارد.

طبقه برگزیده و اشراف (آریستوکراسی)

طبق این دیدگاه، حکومت یک فن است و نیاز به تخصص دارد. بنابراین، حکومت حق نخبگان است. «افلاطون» بر همین اساس، حکومت را حق فیلسوفان می‌داندست و در این باره می‌گوید:

هیچ کشور، هیچ قانون و هیچ مردی به مرحله کمال نخواهد رسید، مگر آن‌که فیلسوفان به نحوی از انحا مجبور گردند که زمام دولت را بدست گیرند و خود را وقف خدمت به جامعه سازند یا اینکه خداوند اشتیاق راستین به فلسفه حقیقی در درون شاهان یا پسران شاهان و فرمانروایان بدهد (افلاطون، ۱۳۶۸، ص ۳۱۷؛ فاستر، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۴۶).

نظریه بیعت و شورا

از دیدگاه اهل سنت، واضع قانون کلی خداوند است، ولی تعیین حاکم برای وضع قوانین جزئی و حکم بر طبق مصالح و آمریت بر عهده مردم و حق مردم است (ماوردی، ۱۳۸۶ق، ص ۷؛ معصومی، ۱۳۸۸، ش ۵۳، ص ۴۴). به عبارت دیگر، انتخاب حاکم امری زمینی و تکلیف شرعی مردم است. این دیدگاه نیز همانند دیدگاه قرارداد اجتماعی دارای ضعف بینشی و روشی است که با تأیید نظریه انتصاب الهی نقد می‌گردد.

نقش مردم شرط مشروعیت حکومت (نظریه شرط جواز)

برخی از معاصرین با تفکیک مقام ثبوت و اثبات معتقدند که حکومت ثبوتاً از جانب خداوند است، اما در مقام اثبات و اجرا مشروط به آرای عمومی و رضایت مردم است (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۴۶۰-۴۵۰). از دیدگاه ایشان مقبولیت مردمی و رضایت عامه، نه صرفاً شرط تکوینی تحقق حکومت اسلامی، بلکه یکی از ارکان مشروعیت حکومت

است (سعیدی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۴). در نقد این نظریه نیز همان ایرادهای نظریه قرارداد اجتماعی وجود دارد.

حق الهی

قائلین به این دیدگاه معتقدند از آنجا که خداوند، رب، مالک و صاحب اختیار هستی و انسان است، چنین اعتقادی ایجاب می‌کند که هرگونه تصرفی باید با اذن او صورت گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷). این رویکرد که از آن تحت عنوان نظریه «انتصاب الهی» یاد می‌شود، دیدگاه شیعیان امامیه است.

منشای مشروعیت از دیدگاه امیر مؤمنان علی 7

بعد از شناخت دیدگاه‌های مختلف در باره منشای مشروعیت و دیدگاه برخی روشنفکران در نفی ادبیات سیاسی تبیین مشروعیت الهی از سوی اهل بیت، اکنون نوبت آن است تا به واکاوی منشای مشروعیت حکومت در اندیشه و رفتار سیاسی امیر مؤمنان علی 7 و سپس شیعیان وی پرداخته شود. بررسی و دریافت دیدگاه ایشان به دلیل حجت بودن، راهگشای حل مسأله و تعیین الگوی حرکت نظام جمهوری اسلامی ایران خواهد بود.

وصیت و نص الهی

در فقه و کلام سیاسی شیعه، نص بر امامت، همان بیان حق حکومت یا مشروعیت است. بنابراین، پیش فرض اعتقادی شیعیان که مبتنی بر داده‌های دینی و عقلانی است، منصوص بودن امام عادل، عالم و معصوم از سوی پروردگار بوده و اطاعت از آنان واجب است؛ زیرا آنان مشروعیت الهی در حکمرانی دارند (منقری، ۱۳۸۲ق، ص ۱۹۷؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴۱)؛ زیرا اگر امام منصوب از طرف خدا نباشد، احتمال خطا در وی وجود دارد و چنین شخصی نمی‌تواند حافظ شریعت باشد، مگر آن که معصوم از خطا باشد (علم الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۴). این اندیشه برگرفته از سیره رسول خدا 9 است که خطاب به طایفه «بنی‌عامر» تأکید داشتند، مقام خلافت امری الهی است و کسی حق ندارد در آن دخالتی داشته باشد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۵۰)

و بر پایه همین اندیشه، در غدیر خم و موقعیت‌های مختلف، علی 7 و یازده فرزند وی را به‌عنوان جانشین خویش منصوب کرد (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۲۱؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۰۹۹؛ مسعودی، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۴۲۵).

امیر مؤمنان علی 7 در موارد متعددی به نص موجود از طرف پیامبر اکرم 9 بر حقانیت حکومت خویش اشاره کرده و خطاب به «معاویه» در باره حق حاکمیت خویش فرمودند:

ما اهل بیت هستیم، خداوند ما را اختیار کرده و برگزیده و نبوت را در میان ما قرار داده و کتاب، حکمت و علم از آن ما است - و خانه خدا و مسکن اسماعیل و مقام ابراهیم از آن ما است - پس فرمانروایی سزاوار (حق) ما است. ما اهل بیت وابستگان کتاب خدا، گواهان بر آن و داعیان به سوی آن و برپای دارندگان آن هستیم. «فبای حدیث بعده یومنون» (ثقفی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۱۱۹).

امیر مؤمنان در استدلال‌های دیگری که بتواند عموم مردم را به حق خویش آگاه کند و مورد قبول همگان نیز واقع گردد، بیان می‌کند:

منم بنده خدا و برادر رسول خدا. من از شما به خلافت سزاوارترم، من با شما بیعت نخواهم کرد و شما سزاوارترید که با من بیعت کنید. شما خلافت را از انصار گرفتید و با - طرح روش - قرابت و نزدیکی با رسول خدا بر آنان احتجاج کردید و به آنان گفتید: چون ما به پیامبر نزدیک‌تریم و از اقربای او هستیم، به خلافت سزاوارتر از شما هستیم؟ آنان نیز روی همین پایه و اساس پیشوایی و امامت را به شما دادند، من نیز با همان امتیاز و خصوصیت که شما بر انصار احتجاج کرده‌اید، با شما احتجاج می‌کنم. ای مهاجران! خدای را در نظر داشته باشید و حق حاکمیت محمد را از خانه و بیت او به خانه و بیت خود منتقل نکنید و خاندان او را از حق و مقام او در مردم دور نسازید. به خدا سوگند ای گروه مهاجرین که ما خاندان، به خلافت از شما شایسته‌تریم و آیا قاری کتاب خدا و فقیه در دین خدا و آگاه به سنت رسول

خدا و کسی که بتواند این بار را به سرمنزل مقصود برساند، در ما نیست، به خدا سوگند چنین کسی در ما هست، از هوای نفس پیروی نکنید که از حق دور خواهید شد (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۸).

همچنین در گزارش‌های دیگری، علی ۷ فرمودند: «پس ما یک بار به‌خاطر خویشاوندی پیامبر، به خلافت سزاوارتریم و بار دیگر به‌خاطر طاعت» (نهج البلاغه، نامه ۲۸، ۱۶۲).

حضرت علی ۷، جریان اصحاب جمل را حلقه‌ای از یک جریان مستمر می‌داند که بلافاصله پس از رحلت پیامبر ۹ شروع شده و هدف عمده آن غصب حکومت می‌باشد. امام در این خطبه، خود و یارانش را حق (مقبل الی الحق) و اصحاب جمل را روی‌گردان از حق (مدبر عنه) می‌داند و در پایان می‌فرماید: «به خدا سوگند! از زمان وفات پیامبر تا امروز همواره از حقم باز داشته شده‌ام و دیگران را بر من مقدم داشته‌اند» (نهج البلاغه، خطبه ۶). برخی از مفسرین «نهج البلاغه» معتقدند اضافه «روز» به «مردم» در اینجا اشاره به این است که حضرت می‌خواهد بفرماید آن روز که تنها بودم و مردم به من رجوع نکرده بودند، حقم را ضایع کردند و امروز نیز که با اصرار تمام با من بیعت کرده‌اند، باز هم می‌خواهند حقم را سلب کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۵۶-۴۵۵).

در جای دیگری، شخصی در حضور جمعی به حضرت گفت:

ای پسر ابوطالب! تو بر امر خلافت حریصی. حضرت در جواب فرمود: بلکه شما حریص‌تر و از پیامبر دورترید و من از نظر روحی و جسمی نزدیک‌ترم. من حق خودم را طلب کردم و شما می‌خواهید میان من و حق خاص من حائل و مانع شوید و من را از آن منصرف سازید. آیا آن‌که حق خویش را می‌خواهد، حریص‌تر است یا آن‌که به حق دیگران چشم دوخته است؟ (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۱).

در جنگ صفین، وقتی فرستادگان معاویه؛ یعنی «حییب بن مسلمه فهری»، «شرحبیل بن سمط» و «معن بن یزید بن اخنس» پیش حضرت آمده و ضمن تقاضای

تحويل قاتلان «عثمان»، پیشنهاد ارجاع امر خلافت به رأی و مشورت مردم را داشتند، حضرت در این جریان تاریخی، مذاکره در مورد موضوع خلافت را به شدت رد می‌کند (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۸). همچنین وقتی «زبیر» به حضرت گفت ما با یکدیگر مشورت کرده و شما را انتخاب نموده و اکنون می‌خواهیم بیعت کنیم، امام در پاسخ فرمود: این کار به‌عهده شما نیست (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۶).

انتقاد شدید امام از خلفا در خطبه ششقیه (نهج البلاغه، خطبه ۳)، شکایت از قریش به دلیل ممانعت از دستیابی به خلافت (همان، خطبه ۲۱۷)، نامه به مردم مصر و سخن از تزییع حق خود (همان، نامه ۶۲)، همگی دال بر این هستند که حضرت ضمن رد منشای مردمی حکومت و غصبی دانستن حکومت خلفا، منشای الهی برای حکومت خود قائل بوده و به دلیل وصیت پیامبر اکرم ^۹، آنرا حق خویش می‌دانست. بیانات ایشان به اندازه‌ای صریح است که «ابن ابی‌الحدید» نیز می‌نویسد:

یاران (معتزلی) ما همه این سخنان را بر آن حمل می‌کنند که علی ۷ با توجه و استناد به برتری و شایستگی در مورد حکومت ادعا می‌فرموده است و همین توجه، درست و حق است؛ زیرا معنکردن این کلمات بر اینکه او با نص و تصریح، استحقاق آنرا داشته است، موجب تکفیر یا فاسق‌شمردن سرشناسان مهاجران و انصار است. ولی امامیه و زیدیه این سخنان را بر ظاهر آن حمل می‌کنند و برکاری دشوار دست می‌یازند. البته به جان خودم سوگند که این سخنان بسیار وهم‌انگیز است و چنین به گمان می‌آورد که سخن درست همان است که شیعیان می‌گویند، ولی بررسی اوضاع و احوال، این گمان را باطل می‌کند و این وهم را زایل می‌سازد و واجب است که این سخنان را همچون آیات متشابه قرآنی دانست (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۴۵).

صلاحیت و شایستگی

از آنجایی که منشای مشروعیت حکومت، خداوند است و خدا کاری را بدون

حکمت انجام نمی‌دهد، به همین خاطر حاکم باید از ویژگی‌ها و صلاحیت‌هایی برخوردار باشد تا بتواند ضمن برقراری عدل و قسط، زمینه را برای هدایت عموم انسانها فراهم کند. به همین منظور، امیر مؤمنان علی 7 در موارد متعددی برای اثبات حقانیت حاکمیت و صلاحیت خویش بر این منصب استدلال کرده و اهل بیت را جایگاه راز خدا، رکن و پناهگاه دین و پایه یقین، صندوق علم او، مرجع حکم او، همچنین گنجینه‌های کتاب‌های او می‌داند که بوسیله آنها دین پابرجاست و احدی از مردم قابل قیاس با آنها نیست. از این رو، شرایط ولایت مسلمانان در آنها جمع است؛ چراکه کمالات نبوی را به ارث برده‌اند (نهج البلاغه، خطبه 3).

امام به دلیل وجود این کمالات، خود را شایسته‌تر از «ابوبکر» برای امر خلافت می‌دانست و معتقد بود که ابوبکر هم این را می‌دانست و با علم به فضیلت و شایستگی حضرت، ردای خلافت را بر تن کرد. لذا حضرت همواره پیراهن خلافت را بر اندام او ناروا می‌دانست (مکارم شیرازی، 1383، ج 1، ص 355-353).

همچنین امیر مؤمنان علی 7 در موارد متعددی که اهل سنت نیز بدان معترفند، صلاحیت خلفای نخست برای تصدی حکومت را زیر سؤال می‌برد و آنان را به‌خاطر زیادی اشتباهات و لغزش‌هایشان و نیز به دلیل شتابزدگی در رأی و عذرخواهی به باد انتقاد می‌گیرد (بیهقی، بی‌تا، ج 7، ص 233؛ ابن ابی الحدید، 1385، ج 1، ص 182؛ سجستانی، ج 4، ص 140). «علامه امینی» بسیاری از اشتباهات خلیفه دوم را که در منابع معروف اهل سنت آمده نقل کرده است (امینی، 1368-1366، ج 6، ص 324-83). این انتقادات مبین عدم وجود عصمت و علم غیب در آنها و متقابلاً اثبات این دو شرط برای خود است و این مسأله به وضوح نشان می‌دهد که حضرت مشروعیت قدرت سیاسی را در گرو این دو شرط می‌داند و نه به بیعت مردم یا تعیین خلیفه قبلی؛ چنانکه در ماجرای شورای شش نفره نیز در مقابل محروم شدن از حق خویش حاضر نشد بر اساس شیوه آنها عمل کند (مکارم، 1383، ج 1، ص 370). حتی «معاویه» نیز به افضلیت امام اعتراف داشت و در پاسخ «محمد بن ابی بکر» می‌نویسد:

من و پدرت ابوبکر فضل و برتری علی بن ابی طالب را اعتراف داشتیم و حق او را بر خود لازم می‌دیدیم، ولی هنگامی که پیامبر چشم از جهان فرو بست، نخستین کسانی که با او به مخالفت پرداختند و حق او را گرفتند، پدرت و فاروق (عمر) بودند (مسعودی، ۱۳۸۴ق، ج ۳، ص ۲۱).

برپایه همین باور عمومی، «یعقوبی» می‌نویسد: «مهاجران و انصار کمترین شکی در خلافت علی و شایستگی او نداشتند» (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۴).
باتوجه به الهی بودن حاکمیت، امیر مؤمنان علی ۷ صلاحیت‌هایی از قبیل علم، عصمت، افضلیت در معنویت و زعامت سیاسی و دینی را شرط مشروعیت قدرت می‌داند که بر اساس آن، حاکم نباید دچار خطا و لغزش شود. همچنین تنها خداوند است که علم به این شایستگی‌ها دارد و او حق نصب حاکم را دارد؛ زیرا خداوند حاکم بر انسان بوده و کسی بر کسی حق حکومت ندارد و خداوند این حق را به امیر مؤمنان علی ۷ واگذار کرده است. بر این اساس، امام با صراحت ضمن بیان شایستگی خود، مشروعیت خلفا را زیر سؤال برده و انتخاب هیچیک از آنان را مشروع نمی‌داند (مکارم، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۰۸). در عصر غیبت نیز امامان شیعه با نصب عام به فقیه اذن حکومت داده‌اند و شرط جواز تصرفات حاکم منوط به شایستگی و افضلیت او است که منهای حقانیت تصرفات حاکم است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۷).

انعکاس مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی ۷ در باور سیاسی شیعیان

در جواب دیدگاه روشنفکران در نفی مشروعیت الهی حاکمیت اهل بیت : می‌توان گفت طبق گزارش منابع تاریخی، ادبیات سیاسی مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی ۷ در باور و رفتار سیاسی شیعیان منعکس گردیده است. شیعیان برای اثبات این مشروعیت از کلیدواژه‌های مختلفی چون نصب الهی امام، وصی، مفترض الطاعه، مرجعیت علمی و عصمت امام استفاده کرده‌اند. آنان با استفاده از این واژه‌ها تلاش داشتند تا ثابت کنند که استقرار حکومت عدل الهی مشروط به داشتن این ملاک‌ها است و به تبع آن از استقرار حاکمی که چنین شرایطی ندارد، جلوگیری کنند.

نصب الهی امیر مؤمنان علی 7

یکی از اندیشه‌های بنیادین شیعیان امامیه در عصر حضور، اعتقاد به نصب الهی ائمه اطهار است. آنان بر این باور بودند که حاکم اسلامی باید از طرف خدا به این امر منصوب شود (حلی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳). بر اساس این اندیشه که توسط رسول خدا ﷺ تبیین شده بود (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۵۰)، در مقاطع مختلفی از تاریخ خطاب به مخالفان خود بیان می‌کردند، اطاعت از علی 7 به دلیل نصب الهی واجب است؛ چنانکه «عدی بن حاتم» خطاب به مردم کوفه می‌گفت:

ای مردم! به خدا قسم که اگر غیر از علی 7 - کس دیگری - ما را برای جنگ با اهل نماز دعوت می‌کرد، ما اجابتش نمی‌کردیم. او هرگز هیچ کاری و هیچ جنگی را شروع نکرد، جز آنکه همراه او از جانب خدا برهانی و در دستش از جانب خدا سببی بوده است (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۴۱).

همچنین «زیاد بن مَرَحَب» خطاب به «اشعث» که قصد داشت از امیر مؤمنان 7 جدا شود، گفت: «خداوند زمین را میراث به علی 7 سپرد و مملکت را مسخر او کرد» (منقری، ۱۳۸۲ق، ص ۲۱).

شیعیان برای اثبات دیدگاه خویش، بر این امر تأکید داشتند که اطاعت از علی 7 صرفاً به دلیل بستگی وی با خاندان رسالت نیست، بلکه وی از طرف خدا منصوب شده و وظیفه دارد، دین خدا را اجرا کند و کسی غیر از او این حق را ندارد. بنابراین، شیعیانی چون «ابوذر»، «مقداد» و «عمار»، خطاب به امیر مؤمنان 7 می‌گفتند:

ما شهادت می‌دهیم که رسول خدا ﷺ خطاب به مردم فرمودند: ای مردم به‌راستی خدا به من دستور داده برای شما امام نصب کنم و آنکه بعد از من خدای عز و جل در قرآن خود طاعت او را بر مؤمنان واجب کرده و قرین طاعت خود و من قرار داده است، معرفی کنم (صدوق، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۲۷).

همچنین «أعور شنی» در حمایت از امیر مؤمنان 7 گفت: «آیا رواست ما از امامی

که خدا حق او را واجب شمرده، نافرمانی کنیم و مردم شام از چنان گردن‌کشی (معاویه) به جان و دل اطاعت کنند؟!» (منقروی، ۱۳۸۲ق، ص ۴۲۶).

شیعیان سعی می‌کردند با این ادبیات، امام خویش را معرفی کنند و از این طریق علاوه بر بصیرت‌افزایی در جهت تشخیص حاکم مشروع، عدم مشروعیت دیگران را نیز بیان کنند. چنانکه «نجاشی» از اصحاب امیر مؤمنان 7 در میانه نبرد صفین خطاب به برخی از اصحاب امام، با معرفی شخصیت علی 7 گفت: «آیا روا است که ما از امامی که خدا حق او را بر ما واجب کرده، نافرمانی کنیم و مردم شام از چنان گردن‌کشانی به جان و دل اطاعت کنند؟» (همان، ص ۴۳۵).

وصایت بر امامت علی 7

شیعیان بر این باورند، امیر مؤمنان علی 7 جزء اوصیای الهی است و در میان اوصیای انبیا شباهت زیادی با بسیاری از این اوصیا داشت. از جمله این شباهت‌ها، یکتاپرست بودن، عالم و عادل بودن، یاری‌کننده دین و اداکننده امانت است؛ چنانکه رسول خدا 9 خطاب به «سلمان فارسی» فرمودند: «همانا وصی من، رازنگهدارم و بهترین کسی که بعد از خود باقی می‌گذارم تا قول و قرارم را وفا و ذین و قرض‌هایم را ادا نماید، علی بن ابی‌طالب است» (طبرانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۲۱). شیعیان بر این باورند که رسول خدا 9، علی 7 را بر اساس این ویژگی‌ها شایسته وصایت دیده و به مسلمانان معرفی کرده است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۶۹). به عبارت دیگر، یکی از ادله مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی 7 وصایت وی از سوی رسول خدا 9 است.

شخصیت‌های برجسته صدر اسلام از جمله «ابی سعید»، «انس بن مالک»، «بُرَیدَه اسلمی» و «ابن مشاجع عباسی» (طبری، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۱۷۶)، بارها به مقام وصایت علی 7 اعتراف کرده و شیعیانی چون «سلمان»، «اشتر نخعی»، «عمار»، «ابوذر»، «عمرو بن حِمْق خُزاعی» و «محمد بن ابی‌بکر» نیز بارها در دفاع از مشروعیت امامت و حکومت امیر مؤمنان علی 7، عمده توجه خود را در وصی بودن امام و اشاره رسول خدا

به این امر، سوق داده و می‌گفتند: «ای مردم، او وصی اوصیا و وارث علم انبیا است» (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۹). «علی وارث رسول خدا، وصی او و آگاه به اسرار او است» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۸۹).

امیر مؤمنان علی ۷ در مقاطع مختلف از وصایت و امامت خود دفاع کرد (ثقفی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۹ و ۷۱-۶۷). بنابراین، از نگاه شیعیان نیز دلیل اصلی اطاعت از علی ۷، وصایت وی از سوی رسول خدا ۹ بود. چنانکه «خُزیمه بن ثابت» پس از بیعت با امیر مؤمنان علی ۷ می‌گفت: «ما کسی را برگزیده‌ایم که رسول خدا ۹ او را بر ما برگزیده است» (اسکافی، ۱۴۰۲ق، ص ۵۱). «دارمیه خُجونیه» نیز در برابر «معاویه»، در بیان علل دوستی خود با علی ۷ می‌گفت: «از آن روی او را دوست دارم که رسول خدا ولایت را برای او قرار داد» (ابن طیفور، بی‌تا، ص ۷۲). «ابن تیهان» نیز می‌گفت: «به‌درستی که امام ما و ولی ما (علی ۷)، وصی رسول خدا ۹ است» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۴۳). همچنین «ابن عجلان» می‌گفت: «چگونه متفرق شویم؛ در حالی که وصی امیر مؤمنان علی ۷ است» (همان). «حُجربن عدی» هم می‌گفت: «پس از رسول خدا ۹ ولایت در علی بوده و رسول خدا ۹، به وصایت او پس از خود رضایت داد» (همان، ص ۱۴۵).

از بررسی مطالب فوق می‌توان گفت مقام وصایت امام علی ۷ آنقدر تأثیرگذار بود که مردم با استناد به این مقام، خود را شیعه علی ۷ دانسته و به تبلیغ آن نیز اهتمام داشتند. آنان حاضر بودند جان خود را برای امام خویش تقدیم کنند؛ چنانکه شخصی شیعی چهارصد ضربه شلاق را به‌خاطر آنکه حاضر نشد به علی ۷ دشنام دهد، تحمل کرد (ابن عماد، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۴).

مفترض الطاعه بودن امیر مؤمنان علی ۷

در اندیشه سیاسی شیعه امامیه، ائمه اثنی‌عشر به‌خاطر علم، عصمت و توانایی‌های مدیریتی که دارند، مصداق واقعی امام یا حاکم مشروع جامعه هستند و تنها اطاعت از آنان واجب است. شیعیان در دفاع از امام خویش در برابر مخالفان از جمله معاویه،

روی اطاعت محض از علی 7 تأکید داشتند و حاضر بودند تا جان خود را در راه امام و رهبر سیاسی مشروع خویش فدا کنند. اعتقاد به اطاعت محض از ائمه اطهار کف اعتقادات شیعه است و این امر برگرفته از سخنان معصومان است؛ آنجا که امیر المؤمنین علی 7 فرمود:

ما اهل بیت از علم خدا بهره گرفته‌ایم و به حکم خدا حکم می‌کنیم و سخن از پیامبر راستگو شنیدیم. اگر از آثار و راهنمایی ما پیروی کنید، هدایت می‌یابید و پرچم حق با ما است. هر کسی از آن پیروی کند، به حق می‌رسد و هر کس از آن روی برگرداند، در ضلالت و گمراهی غرق می‌شود (مفید، ۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۴۰).

همچنین امام حسن مجتبی 7 خطاب به کسانی که وی را به جهت صلح با معاویه ملامت می‌کردند، فرمودند: «آیا نمی‌دانید که من امام شما هستم و اطاعت من بر شما واجب است؟» (خزاز، ۱۴۰۱ق، ص ۲۲۵) و امام صادق 7 نیز فرمودند که «اطاعت از امام واجب الاطاعه مایه سعادت شیعیان است» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۱۲۱). بنابراین، این اعتقاد از همان آغاز ابلاغ امامت امیر مؤمنان علی 7، مورد توجه شیعیان قرار گرفت.

تأکید بر وجوب اطاعت از ائمه آنچنان تأثیرگذار بود که شیعیان گردن‌نهادن در مقابل امر امام را موجب نجات و مخالفت با ایشان را موجب هلاکت می‌دانستند. از منظر آنان وجوب اطاعت محض، علاوه بر نشان‌دادن تولی و تبری، ملاک محکمی برای بیان افضلیت و مشروعیت حکومت امیر مؤمنان و عدم مشروعیت حکومت ظالمان است. چنانکه «گردوس بن هانی بکری» خطاب به سپاهیان و قوم خود در جنگ صفین گفت: «ای مردم! به خدا سوگند، بی‌گمان علی را از پروردگار خویش برهانی است که جز به عدل و داد رفتار نکرده است و بر هر حقی دادگر است. هر که به فرمان او سر سپارد، نجات یابد و هر که از فرمان او سر پیچی کند، هلاک شود» (منقری، ۱۳۸۲ق، ص ۴۸۵). همچنین پس از بازگشت از جنگ صفین، امیر مؤمنان علی 7 در مسجد کوفه نشسته بود که پیر مردی برابر آن حضرت زانو زد و خطاب به جایگاه امام

اشعاری را چنین خواند: «تو باشی امامی که از طاعت تو، امید نجات است، از رب و غفران. تو هر مشکلی را کنی حل و واضح، ز احسان جزایت دهد رب احسان» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۵۵). همچنین روزی «محمد بن ابی بکر» خدمت امیر مؤمنان 7 رسید و درخواست کرد تا آن حضرت دست خود را بگشایند و او تجدید بیعت کند. حضرت از او پرسید: «مگر قبلا بیعت نکرده‌ای؟» وی گفت: آری. او سپس اینگونه گواهی داد: «شهادت می‌دهم شما امام واجب‌الاطاعه هستی و پدرم در آتش قرار دارد» (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۸۲).

اعتقاد به واجب‌الاطاعه بودن امام معصوم به‌عنوان رهبر سیاسی، علاوه بر آنکه موجب قوت تشکیل حکومت علوی و اجرای حدود الهی است، مایه وحدت جامعه اسلامی نیز هست؛ زیرا مردم با محوریت فرد مشروع و منصوب از طرف خدا، تمامی اختلافات را کنار خواهند گذاشت. شیعیان سعی می‌کردند تا با بیان باور خود، از این طریق علاوه بر حفظ وحدت، حکومت اسلامی مبتنی بر امامت را نیز برقرار کنند؛ چنانکه «سهل بن حنیف» به نمایندگی از سپاه علی 7 برخاست و خدا را سپاس و ستایش کرد، سپس خطاب به امام گفت:

ای امیر مؤمنان، ما با هر که تو با او صلح کنی بر سر صلحیم و با هر که تو با او بجنگی در جنگیم و رأی ما همان رأی توست و ما چون سرپنجه دست تو (و در اختیار تو) هستیم. ما هیچیک با تو اختلافی نداریم، هرگاه ما را بخوانی پاسخ دهیم و هر دم بفرمایی فرمانت بریم (منقروی، ۱۳۸۲ق، ص ۹۳). همچنین «حجر بن عدی» در واقعه صفین درباره ارادت خاندانش نسبت به امیر مؤمنان علی 7 گفت:

ای امیر مؤمنان، ما فرزند جنگ و مرد پیکاریم، زمام، به فرمانبرداری و شنوایی فرمان شما سپرده است. اگر ما را به خاور بخوانی، رو به آن می‌آریم و اگر به باختر بخوانی، جانب باختر می‌رویم و هر فرمان که شما بدهید انجام می‌دهیم (همان، ص ۱۰۴).

علم امام

شیعیان بر این باورند که داشتن علم الهی و مرجعیت علمی یکی از شئون امامت است. در این شأن، ائمه اطهار : به عنوان حاکم سیاسی و دینی و به دلیل نقش حساسی که در اداره و هدایت جامعه دارند، باید از علم الهی برخوردار باشند؛ زیرا کسی که دارای علم الهی است، می تواند مسائل و نیازهای دینی و علمی مردم را درک و حل کند. به عبارت دیگر، امام عالم به شریعت می تواند قرآن را تفسیر و نیازهای فقهی و دینی مردم را بیان کند، تا جامعه دچار تحیر نشود. بنابراین، اگر امام جامعه از علم الهی و پاسخگو به نیازهای مردم، برخوردار نباشد، هیچگونه مشروعیتی برای حکومت ندارد.

شیعیان با تکیه بر سیره رسول خدا ﷺ که داشتن علم را یکی از شرایط جانشین می دانست (طبرانی، بی تا، ج ۶، ص ۲۲۱) و معتقد بودند که امیر مؤمنان علی ۷ داناترین مردم به دین خدا است (منقری، ۱۳۸۲ق، ص ۳۵۶) و برای اثبات حق خلافت ایشان به آن استناد و از آن در مقابل اندیشه های باطل دیگران دفاع می کردند؛ چنانکه «عبدالله بن عباس» معتقد بود، علی ۷ به من علم آموخت و علم او از رسول خدا ﷺ بود. پیامبر او را از فوق عرش آموخت؛ علم پیامبر از خدا بود و علم علی از پیامبر بود و علم من از علی ۷ بود و علم تمام اصحاب پیامبر در برابر علم علی مانند یک قطره در مقابل هفت دریا است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۷۰). بنابراین، توجه به ملاک علم امام و نقش آن در تبیین مشروعیت خلافت، آنقدر اهمیت داشت که شعار و رجز بیشتر شیعیان در مقابل خلفا و معاویه بود. چنانکه «زحر بن قیس» برای پاسخ به ندای امیر مؤمنان علی ۷ در برابر معاویه، خطاب به مردم گفتند: «بدانید که مردم در مدینه با علی به خاطر دانش او به کتاب خدا و سنت های حق بیعت کردند» (منقری، ۱۳۸۲ق، ص ۱۷).

عصمت

یکی دیگر از شئون کلیدی امامت که عقل نیز به ضرورت آن حکم می کند، عصمت است. اگر امام معصوم نباشد، امکان انحراف وی و دیگران در اداره جامعه وجود دارد.

شیعیان بر این باور بودند که حاکم باید دارای مقام عصمت باشد. امامان شیعه به دلیل داشتن مقام عصمت، حق حاکمیت بر جامعه اسلامی را دارند؛ زیرا اگر آنان از این شأن برخوردار نباشند، هیچ ضمانتی برای برقراری دین صحیح خداوند وجود ندارد. لذا تأکید بر عصمت امام از خطا در باور سیاسی شیعیان نهادینه شده از رفتار و کلام اهل بیت است. این امر سبب گردید تا شیعیان در دفاع از حق خلافت امام خویش بر آن تأکید ورزند. چنانکه «ابن عباس» در جواب «عمر» درباره عصمت امام گفت: «قلب اهل بیت از قلب رسول خدا است که خداوند قلب او را پاک کرده است و آنان اهل بیعتی هستند که خداوند متعال درباره آنان می فرماید: «خدا و رسولش را اطاعت کنید. خداوند فقط می خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند و کاملاً شما را پاک سازد» (ابن شاذان، ۱۳۶۵، ص ۱۶۹). همچنین «مالک اشتر نخعی» در هنگام جنگ صفین، در بحث با «ذوالکلاع»، اندیشه خود درباره عصمت امام را اینگونه بیان کرد:

همراه ما پسر عم پیامبر است؛ شمشیری از شمشیرهای الهی، علی بن ابی طالب که با پیامبر خدا نماز کرد. پیش از او هیچکس نماز نکرده بود و هرگز عملی کودکانه، کوتاهی و لغزشی از او سر نزد. وی به دین خدا و حدود الهی دانا، صاحب اندیشه ای بنیادی، صبری زیبا و از دیرباز پاک دامن بود (همان، ص ۲۳۸).

جایگاه بیعت در مشروعیت حکومت

یکی از بحث های مهم در مشروعیت حکومت، جایگاه و نقش بیعت است. همانطوری که قبلاً بیان گردید، اهل سنت یکی از پایه های مشروعیت را بیعت مردم می دانند. «جرجانی» در «شرح المواقف» می نویسد:

صرف شایستگی ها و دارا بودن شرایط یک فرد، موجب امامت و رهبری او نخواهد شد، بلکه علاوه بر برخوردار بودن از شرایط، باید مطلب دیگری نیز وجود داشته باشد و آن پدیدآورنده امامت و مشروعیت بخشی به حکومت است. راه های مشروعیت، یکی نصب از سوی پیامبر یا امام پیشین است که

همه فرق این راه را می‌پذیرند و دیگری بیعت اهل حل و عقد است. این راه را همه اهل سنت و معتزله و برخی گروه‌های دیگر مسلمان تأیید می‌کنند (جرجانی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۵۲-۳۴۴).

بنا بر سخنان «ابن تیمیه»: «والیان و حاکمان از یک سو نایبان خداوند بر بندگانش و از سوی دیگر، وکیلان و نمایندگان مردم‌اند» (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۱۹). بنابراین، از دیدگاه اهل سنت هنگامی که نص و انتصابی از سوی رهبر پیشین یافت نشد، تکلیف شرعی بر اهل حل و عقد و توده مردم است که برای تعیین امام جدید اقدام کنند. براساس همین مبنا، در پی فقدان خلیفه سوم، به علی بن ابی طالب رجوع و ایشان را برای جانشینی و خلافت برگزیدند. چنانکه «غزالی» می‌گوید: «امامت علی ۷ با واگذاری مردم بوجود آمد و نظر قائلان به منصوصیت آن حضرت پذیرفته نیست» (غزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۱۰-۵۰۹).

با روشن شدن دیدگاه عامه، حال سؤال این است که آیا امیر مؤمنان نیز بیعت و مقبولیت مردمی را به عنوان پایه مشروعیت برای حکومت خویش می‌داند یا خیر؟ آیا در متون تاریخی شیعه بیعت مردم شرط مشروعیت بوده یا شرط تحقق حکومت اسلامی؟ با مراجعه به کلمات خود حضرت چند نکته مهم در مورد بیعت وجود دارد که بنظر می‌رسد تحلیل دقیق آن، کمک شایانی به درک جایگاه بیعت در حکومت از دیدگاه امیر المؤمنین می‌کند. بنابراین، ابتدا دیدگاه‌های مورد استناد مطرح و سپس نقد و ارزیابی می‌گردند.

۱. برخی سخنان آن حضرت گویای این مطلب است که بیعت مسلمانان مبنای مشروعیت و حقانیت حکومت است. به عنوان مثال، حضرت می‌فرمایند:

مردمی که با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کردند، به همان‌سان من را پذیرفتند. پس کسی که حاضر است، نمی‌تواند دیگری را خلیفه بگیرد و آن که غایب است، نتواند کرده حاضران را نپذیرد. شورا متعلق به مهاجران و انصار است، پس اگر بر امامت کسی گرد آمده و او را امام خود خواندند، خوشنودی خدا هم در آن است. اگر کسی کار آنان را نکوهش کند یا بدعتی پدید آرد، او را به جایگاه بیعت قانونی باز می‌گردانند (نهج البلاغه، نامه ۶).

«شیخ مفید» نیز در تشریح این سخنان بیان می‌کند که پس از عدم بیعت افرادی نظیر «سعد بن ابی وقاص»، «محمد بن مسلمه»، «حسان بن ثابت» و «اسامة بن زید»، آن حضرت خطبه خواندند و چنین فرمودند:

ای مردم! شما با من بیعت کردید، بر آنچه با مردمان پیش از من بیعت نمودید و البته تا مردم با کسی بیعت نکرده‌اند، اختیاردار و آزادند و چون بیعت کردند، اختیاری ندارند و همانا بر زمامدار مردم است که استقامت داشته باشد و بر مردم فرمانبردار است که به فرمانش گردن نهند و این بیعتی است عمومی که هر کس از آن سر باز زند، از دین اسلام سر باز زده است و راه دیگری جز راه مسلمانان پیموده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۴۳).

۲. برخی از عبارتهای آن حضرت بیانگر آن است که بیعت فقط شأن گروه خاصی از مسلمانان است، نه همه مردم. امیر مؤمنان علی ۷ در برابر مردمی که پس از قتل عثمان خواهان بیعت با او و پذیرش خلافت وی بر مسلمانان بودند، فرمود: «بیعت مربوط به شما نیست، بیعت از آن اصحاب بدر است، هر کس را که آنان خلیفه کنند، خلیفه مسلمین می‌گردد» (بلاذری، ۱۹۵۹م، ج ۴، ص ۵۵۹). همچنین حضرت در نامه‌ای خطاب به «معاویه» انتخاب خلیفه را تنها در شأن مهاجران و انصار می‌داند: «شورا از آن مهاجران و انصار است. پس اگر بر امامت کسی گرد آمدند و او را امام خود خواندند، خشنودی خدا هم در آن است» (نهج البلاغه، نامه ۶).

با طرح سخنان امیر مؤمنان درباره نحوه تحقق حکومت و نقش بیعت در آن، در گام اول باید میان نحوه تحقق حکومت با خاستگاه دینی و شرعی آن تفاوت قائل شد. آنچه مسلم است، پیامبر الهی بودن جانشینی علی ۷ در موارد مختلف از جمله غدیر خم تأکید کرده است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۰۹۹؛ مسعودی، ۳۸۴ق، ج ۲، ص ۴۲۵)، اما با شکل‌گیری سقیفه و غصب حق علی ۷ و تغییر ملاک‌گزینش خلیفه، انتخاب خلیفه از طریق شورای مهاجران و انصار مبنای قانونی حکومت قرار گرفت. هرچند این شیوه مورد رضایت حضرت و برخی دیگر از صحابه نبود، ولی بالأخره تنها خاستگاه تحقق حکومت مبتنی بر ساختار نظام قبیله‌ای و تعیین قانونی آن، همین شیوه

بود و علی 7 نیز ملزم به پذیرش آن بودند. بنظر می‌رسد، بر همین اساس، وقتی سیل خروشان علاقه به سوی امام به جریان افتاد و اکثریت، ایشان را برای پذیرش حکومت تحت فشار قرار دادند، آن حضرت فرمود: «همانا بیعت من مخفیانه و درگوشی نخواهد بود و محل آن جایی جز مسجد رسول خدا 9 نمی‌باشد» (ابن اثیر، ۱۳۶۷ق، ج ۲، ص ۳۰۲).

طبق نقل مورخان، سال ۳۵ هجری، مهاجر و انصار با امیر مؤمنان علی 7 بیعت کردند. خود حضرت در وصف بیعت می‌فرماید:

دست من را برای بیعت می‌گشودید و من می‌بستم، شما آن را به سوی خود می‌کشیدید و من آن را می‌گرفتم! سپس چونان شتران تشنه که به طرف آبشخور هجوم می‌آورند، بر من هجوم آوردید، تا آنکه بند کفشم پاره شد و عبا از دوشم افتاد و افراد ناتوان پایمال گردیدند» (نهج البلاغه، خطبه ۵۳، ص ۲۳۰-۲۲۹).

امیر مؤمنان علی 7 با علنی کردن بیعت سعی داشتند پایگاه قانونی و اجتماعی حکومت خویش را محکم کنند و این مطلب هیچگونه دلالتی بر نفی الهی بودن نصب وی ندارد. لذا بر طبق همین رویه و شیوه است که وقتی با افرادی، مثل «معاویه» احتجاج می‌کند، با اشاره به خاستگاه قانونی ذکر شده، او را به اطاعت و تبعیت از خود فرا می‌خواند. به عبارت دیگر، این بیانات حضرت بیانگر آن است که اگر مردم با کسی بیعت کردند، او امام مسلمانان است و بر مردم اطاعت از او واجب است.

اما اینکه آن حضرت در برخی از فرمایشات خود، بیعت را اختصاص به برخی، مثل انصار و مهاجر دانسته‌اند، باید گفت این نامه خطاب به «معاویه» می‌باشد و احتمال دارد مقصود حضرت، تعریض به معاویه - که از طلقا بود - و اشاره به عدم استحقاق او نسبت به خدشه در حقانیت اتفاق رأی و نظر مهاجران و انصار بر خلافت امیر مؤمنان و بیعت آنان با حضرت می‌باشد. لذا ایشان در تأیید الهی بودن حق حاکمیت خویش، در برابر معاویه فرمودند: «ما اهل بیت هستیم، خداوند ما را اختیار کرده و برگزیده و نبوت را در میان ما قرار داده و کتاب، حکمت و علم از آن ما است - و خانه خدا و مسکن

اسماعیل و مقام ابراهیم از آن ما است - پس فرمانروایی سزاوار (حق) ما است» (ثقفی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۱۱۹).

آن حضرت با وجود اینکه حکومت‌شان منصوب از طرف خداوند می‌باشد، اما در عین حال، برای اثبات حقانیت خویش در امر خلافت به رضایت خداوند نسبت به بیعت مردمان در امر خلافت استناد نمود. کلامی که شارحان «نهج البلاغه» در مورد آن اختلاف دارند. برخی کلام حضرت را حمل بر تقیه نموده‌اند؛ چراکه اگر آن حضرت به نص رسول الله ﷺ بر امامت استناد می‌فرمود، به معنای رد خلفای پیشین بوده و مخالفت با مذاق کسانی بود که با آن حضرت بیعت کرده بودند (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵ق، ج ۱۴، ص ۳۶). برخی دیگر معتقدند کلام حضرت از باب جدل منطقی و الزام خصم به آنچه که با مبنای او سازگار است، می‌باشد (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۷). گروهی دیگر نیز بیعت مردم با امام را از باب اجماع دخیلی دارای ارزش و اعتبار می‌دانند؛ چراکه قطعاً مهاجرین و انصار بر امری باطل اجماع نخواهند کرد؛ زیرا امام معصوم به عنوان رئیس آنان بوده و همراه آنان است (موسوی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۳۸). «علامه جعفری» در اینجا به نکته‌ای ظریف اشاره کرده و می‌نویسد:

وجدان پاک و عقل سلیم مردم، همان پیامبران درونی هستند که هر حکمی صادر کنند، حکم الهی می‌باشد و هیچ جای تردیدی نیست که هجوم بی‌نظیر مردم برای انتخاب امیر مؤمنان به تحریک وجدان پاک و عقل سلیم آنان بوده است و بس (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۳۶).

در نقد قائلین به مشروعیت بخشی بیعت مردم می‌توان گفت، میزان تأثیر آرای عمومی در تعیین زمامدار به اندازه‌ای است که بدون رضایت یا رأی مثبت آنان، زمامدار اسلامی قادر به تصدی حکومت نیست. به عبارت دیگر، باید دو مرحله را از یکدیگر تفکیک نمود: یکی مرحله ثبوت ولایت و دیگری مرحله اعمال ولایت یا تصدی بر امور مسلمانان است. در مرحله اول، رأی مردم هیچ دخالتی ندارد؛ چراکه ولایت از آنان سرچشمه نمی‌گیرد و لذا توسط آنان نیز قابل اعطا یا سلب نمی‌باشد. اما در مرحله دوم، رأی مردم عنصر اصلی است؛ زیرا بدون احراز رأی مثبت آنان، زمامدار مجاز به اعمال

قدرت بر آنها نخواهد بود. بدون شک در چنین حالتی زمامدارِ واجد شرایط همچنان دارای ولایت است و مقام ثبوت ولایت در مورد وی متحقق می‌باشد، لکن مجاز به اعمال ولایت مزبور نیست؛ زیرا شرط اصلی ولایت که رضایت عمومی است، تحقق نیافته است (ارسطا، ۱۳۷۹، ش ۱۷، ص ۱۱۴).

در پاسخ به این نظریه که معتقد است، بیعت و رضایت عمومی شرط مشروعیت حکومت است، باید گفت اولاً: آن حضرت بیعت را به گروه خاصی، مثل مهاجرین و انصار یا اصحاب بدر اختصاص داده‌اند و این اختصاص نشانگر آن است که بیعت موضوعیت نداشته و مشروعیت‌آور نیست؛ زیرا اگر بیعت مشروعیت بیاورد، چرا باید اختصاص به یک گروه خاص داشته باشد. پس اگر بیعت مطابق با حکم الهی باشد، رضایت الهی را در پی خواهد داشت و اینکه حضرت بیعت گروه‌های خاص را ذکر کرده شاید به دلیل تعریض بر امثال معاویه باشد. ثانیاً: امیر مؤمنان علی ۷، بیعت را الزام‌آور می‌داند و معتقد است بیعت‌کنندگان بعد از بیعت نمی‌توانند آن را بشکنند؛ در حالی که اگر بیعت مشروعیت‌آور بود، نباید الزام‌آور می‌شد. به دلیل آنکه وقتی مشروعیت یک حکومت وابسته به آرای مردم شد، دلیلی وجود ندارد که مردم حتماً به بیعت خود وفادار باشند؛ زیرا مردم هر لحظه می‌توانند حکومت را با تغییر نظرشان از مشروعیت بیندازند.

ثالثاً: روایات و شواهد فراوانی وجود دارد که دلیل سکوت آن حضرت در ایام غضب خلافت و اقدام نکردن برای به‌دست گرفتن حکومت، عدم بیعت مردم نبود، بلکه به‌خاطر نبود امکان تشکیل حکومت بود. ایشان در موارد متعددی، عواملی؛ مثل پرهیز از اختلاف، ترس از ارتداد مردم، تنهایی و عدم وجود یاور، اجبار و اکراه را علت سکوت ذکر می‌کند و در هیچ‌کدام از این موارد، اشاره‌ای به عدم بیعت مردم با خودشان اشاره نکرده‌اند (ری شهری و طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۶۵-۶۰). رابعاً: باید عبارات حضرت را که موهم نظریه شرط جواز است، به دقت بررسی کرد تا معلوم گردد که آیا این تعبیرات به راستی دال بر این است که بیعت و رضایت عمومی مردم شرط مشروعیت حکومت است یا خیر. به‌عنوان مثال، یکی از ادله ایشان برای اثبات

حرفشان استناد به «لولا حضور الحاضر و قیام الحجة» (نهج البلاغه، خطبه ۳) می‌باشد. اما بسیاری از بزرگان شیعه - از جمله «شیخ طوسی» در «الاقتصاد»، ص ۲۱۰ و «الرسائل العشر»، ص ۱۲۴ و «سیدمرتضی» در «الشافی»، ج ۳، ص ۲۷۰ و «سید بن طاوس» در «الطرائف»، ج ۲، ص ۴۲۱، «شیخ مفید» در «الارشاد»، ج ۱، ص ۲۸۹، «شیخ صدوق» در «معانی الاخبار»، ص ۳۶۲ و «سدیدالدین حمصی رازی» در «المنقذ»، ج ۲، ص ۳۲۲ این عبارت را بصورت «لولا حضور الناصر» نقل کرده‌اند که در این صورت بیعت نهایت چیزی را که اثبات می‌کند، لزوم وفا است و این عبارت دلالت می‌کند که وجود یاران موجب اتمام حجت می‌شود و ارتباطی با بیعت پیدا نمی‌کند. ضمن آنکه این عبارت، بخشی از خطبه شقشقیه است که حضرت در اواخر عمر، آن را ایراد کرده‌اند که در این صورت مقصود از حاضران، یاران باقی‌مانده حضرت هستند، نه حاضران هنگام بیعت (پسندیده، ۱۳۸۶، ش ۷، ص ۸۱-۷۷).

خامساً: بنظر می‌آید در این نظریه میان معانی مختلف مشروعیت خلط شده است. اگر ما مشروعیت را به معنای قانونی بودن بگیریم، در این صورت امکان دارد نظریه شرط جواز قابل دفاع باشد و رضایت مردم به‌عنوان یکی از پایه‌های حکومت قانونی باشد، اما اگر مشروعیت را به معنای حقانیت گرفتیم، در این صورت معنا ندارد که رضایت مردم به‌عنوان یکی از شرایط حکومت لحاظ شود؛ زیرا در حقانیت مطابقت با واقع و حق بودن لحاظ شده و امر آن دایر مدار نفی و اثبات است و به همین خاطر رضایت یا عدم رضایت مردم تأثیری در آن ندارد. شاهد دیگر آن است که خداوند در احکام تکلیفیه اثبات این احکام را منوط به رضایت مردم نکرده، بلکه این احکام ثبوتاً و اثباتاً دایر مدار اراده خداوند متعال هستند و حتی اگر کسانی بخواهند از آن تخطی کنند، مجازات می‌شوند. بنابراین، در مسائل اجتماعی، خاصه در مسأله خطیر حکومت که اهمیتی به مراتب بیشتر از مسائل فقهی فردی دارد، واضح است، ثبوتاً و اثباتاً دایر مدار رضایت الهی باشد و رأی مردم ایجاباً و سلباً نقشی در آن نداشته باشد. خصوصاً آنکه در موارد کثیری مردم به چیزی رضایت می‌دهند که مورد رضایت پروردگار نیست که نمونه آشکار آن خانه‌نشین کردن امیر مؤمنان است.

ما حق نداریم تحت عناوینی عامه‌پسند همانند احترام به رأی و نظر مردم یا سازگار کردن نظریه حکومت اسلامی با عناوین غربی، قرارداد اجتماعی، دست از محکومات و اصول خویش برداریم و با برجسته کردن برخی از کلمات متشابه حضرات معصومان، چشم بر محکومات ببندیم. بنابراین، بیعت حضرت با پاره‌ای از مردم به قصد مشروع ساختن حکومت خویش نبود، بلکه برای فعلیت بخشیدن و جامه عمل پوشاندن به حکومت بود. به عبارت دیگر، مشروع بودن حکومت یک شخص، وی را بالقوه حاکم می‌کند، ولی برای اینکه این امر از قوه به فعل درآید و شخص بالفعل نیز حاکم شود، نیاز به مقبولیت و پذیرش مردمی نیز هست. در حقیقت اخذ بیعت از مردم برای آن است که مقبولیت حکومت احراز شود و با احراز مقبولیت، حجت بر ولی خدا تمام می‌شود و وقت آن می‌رسد که به رتق و فتق امر جامعه پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷(ب)، ص ۳۱۸-۳۱۷).

در فلسفه سیاسی باید حساب مشروعیت و مقبولیت را از هم جدا کرد. مشروعیت قدرت از سوی خدا برای حاکم جعل می‌شود، ولی تا پذیرش مردم همراه نشود، طبیعی است که حکومت در جامعه شکل نمی‌گیرد و بیعت مردم در حقیقت شرط تحقق پیاده‌سازی حکومت است، نه شرط مشروعیت و به همین خاطر است که آن حضرت می‌فرماید: «اگر حضور مردم و اتمام حجت به این سبب نبود، حکومت را رها می‌کردم» (نهج البلاغه، خطبه ۳). بنابراین، مشروعیت حکومت، امری فراتر از رأی مردم است و انتخاب مردم در مقام فعلیت بخشیدن به حکومت مؤثر است، نه در مشروعیت دادن به آن. این احترام به رأی مردم نیست که ما در جایی که مردم نقشی در آن ندارند، بی‌جهت و بی‌دلیل، قائل به تأثیر و نقش باشیم (لاریجانی، ۱۳۸۱، ش ۳، ص ۳۲).

نتیجه‌گیری

مشروعیت حکومت به معنای توجیه تکلیف اطاعت از حکومت است. در حکومت‌های لیبرال، مقوله‌ای به نام اراده عمومی شکل می‌گیرد و از آنجایی که شخص

خود را تابع اراده عمومی می‌داند، در اطاعت از دولت، در حقیقت مطیع اراده خود پنداشته می‌شود، اما اگر در چارچوب فکری و رفتاری امیر مؤمنان 7 و شیعیان وی قدم برداریم، تعیین حاکم از طرف خداوند و صرفاً برای انجام فرامین او صورت می‌گیرد. در دیدگاه الهی امیر مؤمنان، حکومت در مرحله قبل از تحقق و فعلیت، دارای مشروعیت الهی می‌باشد که ضامن اجرای احکام الهی در زمین می‌باشد. اما از آنجا که تحقق حکومت نیاز به همراهی مردم دارد، این طبیعی است که بیعت مردم با حاکم مشروع الهی برای اعمال ولایت است.

در اندیشه و مفاهیم مشروعیت الهی امام معصوم برای خلافت، مردم هیچگونه حقی بر همدیگر ندارند و این خداوند است که حق حکومت داشته و آن را به امام معصوم و عالم به دین واگذار کرده است و اهل بیت نیز بر حق الهی خویش اصرار و از آن دفاع کرده و به تبیین غصب خلافت خود از سوی خلفا تأکید کرده‌اند. شیعیان نیز برای اثبات مشروعیت الهی امام، از کلیدواژگانی چون منصوص بودن و وجوب اطاعت از امام معصوم و عالم به دین بهره برده و بیعت خود با امام را به معنای مشروعیت نمی‌دانستند، بلکه به دلیل برخورداری از این شئون با وی بیعت می‌کردند تا حکومت الهی علی 7 تحقق یابد.

افزون بر مطالب فوق باید گفت، اشاره امیر مؤمنان علی 7 به حضور مردم در تحقق حکومت خویش، هیچگاه به معنای انتخابی بودن امامت و مشروعیت مردمی نیست، بلکه به معنای آن است که تدبیر و تصرف در امور مسلمانان، منوط به این است که در مردم آمادگی وجود داشته باشد و یارانی برای حمایت از آن بپاخیزند و این جز با بیعت و پذیرش مردم امکان‌پذیر نیست. لذا ایشان برای تحقق حکومت خویش با استناد به شیوه حاکم بر جامعه اعراب آن دوره استناد کرده و با این کار دنبال پاسخگویی به دیدگاه مخالفانی چون معاویه بود که ملاک مشروعیت را رأی مردم می‌دانست، امام نیز در مقام اقناع به این شیوه مرسوم در تحقق حکومت اسلامی استدلال کردند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ۳، ۴ و ۱، قاهرة: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۵ق.
۴. ابن اثیر، عزالدین ابی الحسن، الكامل فی التاریخ، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ق.
۵. صدوق، محمد بن علی، الامالی، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ق.
۶. ----- علل الشرائع، ج ۲، قم: داوری، ۱۳۸۵.
۷. ----- کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، قم: النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۸. ----- معانی الاخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
۹. ابن تیمیة، تقی الدین، السياسة الشرعية فی اصلاح الراعی و الرعیة، بیروت: دارالفکر الحدیث، بی تا.
۱۰. ابن شاذان، فضل، الايضاح، تحقیق سید جلال الدین محدث ارموی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.
۱۱. ابن طاووس، علی بن موسی، الطرائف فی معرفه مذهب الطوائف، قم: خیام، ۱۳۵۸.
۱۲. ابن طیفور، بلاغات النساء، قم: مکتبه بصیرتی، بی تا.
۱۳. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، ج ۳، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۲ق.
۱۴. ابن عماد، أبی الفلاح، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
۱۵. ابن قتیبة دینوری، ابی محمد عبدالله بن مسلم، الامامة و السیاسة، ج ۱، قم: شریف رضی - زاهدی، ۱۳۶۳.
۱۶. ارسطو، محمد جواد، «اهتمام به آرای عمومی و دید مردم در نگاه امام علی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱۷، ۱۳۷۹.
۱۷. -----، نگاهي به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران، قم: بوستان کتاب، ج ۲، ۱۳۸۹.
۱۸. اسکافی، ابی جعفر محمد بن عبدالله، المعیار و الموازنة، تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت: بی تا، ۱۴۰۲ق.
۱۹. افلاطون، جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

۲۰. امینی، عبدالحسین، **الغدیر فی الكتاب و السنة و الأدب**، ج ۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۸-۱۳۶۶.
۲۱. بلاذری، احمد بن یحیی، **انساب الاشراف**، تحقیق محمد حمیدالله، ج ۴، مصر: دارالمعارف، ۱۹۵۹م.
۲۲. بیهقی، ابی بکر احمد بن حسین، **السنن الکبری**، ج ۷، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
۲۳. پسندیده، عباس، «بیعت و قدرت، بررسی نقش بیعت در اندیشه سیاسی اسلام»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، ش ۷، ۱۳۸۶.
۲۴. ثقفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد، **الفارات**، ج ۱، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
۲۵. جرجانی، علی بن محمد، **شرح المواقف**، ج ۸، قم: شریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۲۶. جعفری، محمدتقی، **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۷. حائری، مهدی، **حکمت و حکومت**، لندن: بی تا، ۱۹۹۵م.
۲۸. حلّی، جمال الدین حسن بن یوسف مطهر، **الفین**، کویت: مکتبة الفین، ۱۴۰۵ق.
۲۹. خزاز، علی بن محمد، **کفاية الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر**، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۳۰. خسروپناه، عبدالحسین، «مشروعیت حکومت ولایی»، **کتاب نقد**، ش ۷، ۱۳۷۷.
۳۱. روسو، ژان ژاک، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران: ادیب، ج ۷، ۱۳۶۸.
۳۲. ری شهری، محمد و طباطبایی، سیدمحمد کاظم، **موسوعة الامام علی بن أبی طالب فی الكتاب و السنة و التاريخ**، ج ۳، قم: دارالحديث، ۱۴۲۱ق.
۳۳. سجستانی، ابی داود سلیمان بن اشعث، **سنن ابی داود**، بیروت: دارالکتاب العربی، بی تا.
۳۴. سعیدی، محمد حسن، **آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علوی، حکومت اسلامی**، ش ۱۷، ۱۳۷۹.
۳۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، **معجم الکبیر**، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث، ج ۲، بی تا.
۳۶. طبری، محمد بن جریر، **تاریخ الامم والملوک**، ج ۲ و ۸، بیروت: دار التراث، ج ۲، ۱۳۸۷ق.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، **الاقتصاد؛ الهادی الی سبیل الرشاد**، تهران: چهل ستون، ۱۴۰۰ق.
۳۸. -----، **اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)**، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت :-، ۱۴۰۴ق.
۳۹. -----، **الرسائل العشر**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق.

۴۰. عالم، عبدالرحمن، **بنيادهاى علم سياست**، تهران: نشر نى، ۱۳۷۳.
۴۱. علم الهدى، على بن حسين، **الذخيرة فى علم الكلام**، قم: نشر اسلامى، ۱۴۱۱ق.
۴۲. -----، **الشافى فى الامامة**، قم: مؤسسة الصادق 7، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۴۳. غزالى، ابى حامد، **الاقتصاد فى الاعتقاد**، بيروت: دارالهلل، ۱۴۲۱ق.
۴۴. فاستر، مايكل، **خداوندان اندیشه سياسى**، ترجمه جواد شيخ الاسلامى، ج ۱، تهران: اميركبير، ۱۳۶۱.
۴۵. كلينى، ابوجعفر محمد بن يعقوب، **الكافى**، ج ۱، تهران: اسلاميه، ج ۲، ۱۳۶۲.
۴۶. لاريجاني، صادق، «مباني مشروعيت حكومتها»، **الهيأت و حقوق**، ش ۳، ۱۳۸۱.
۴۷. ماوردى، على بن محمد، **احكام السلطانية**، مكة: دار التعاون للنشر والتوزيع، ج ۲، ۱۳۸۶ق.
۴۸. مجلسى، محمدتقى، **شرح نهج البلاغه المقتطف من بحار الانوار**، ج ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۳۶۶.
۴۹. مدرسى طباطبايى، سيدحسين، **مكتب در فرآيند تكامل**، ترجمه هاشم ايزدپناه، تهران: كوير، ج ۳، ۱۳۸۶.
۵۰. مسعودى، على بن الحسين، **مروج الذهب و معادن الجواهر**، ج ۲ و ۳، مصر: السعادة، ۱۳۸۴ق.
۵۱. مصباح يزدى، محمدتقى، «حكومت و مشروعيت»، **كتاب نقد**، ش ۷، ۱۳۷۷ (الف).
۵۲. مصباح يزدى، محمدتقى، **حقوق و سياست در قرآن**، قم: مؤسسه امام خمينى ؛، ۱۳۷۷ (ب).
۵۳. -----، **نظريه سياسى اسلام**، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى ؛، ۱۳۸۶.
۵۴. معاونت پژوهشى دفتر تبليغات اسلامى، «بازخوانى مفهوم امامت و تشيع؛ نقدها و واكنشها»، **آيينه اندیشه**، معاونت پژوهشى دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه، ش ۵، سال ۱۳۸۵.
۵۵. معصومى، سيد محمد مسعود، «مباني مشروعيت»، **فصلنامه حكومت اسلامى**، ش ۵۳، ۱۳۸۸.
۵۶. مفيد، محمد بن نعمان، **الارشاد فى معرفة حجج الله على العباد**، ج ۱، قم: كنگره شيخ مفيد، ۱۴۱۳ق.
۵۷. مكارم شيرازى، ناصر، **پيام امام اميرالمؤمنين**، ج ۱، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ج ۵، ۱۳۸۳.
۵۸. متسكيو، **روح القوانين**، ترجمه و نگارش على اكبر مهتدى، تهران: اميركبير، ج ۷، ۱۳۵۵.
۵۹. منقرى، نصر بن مزاحم، **وقعة صفين**، قاهرة: المؤسسة العربية الحديثة، الطبعة الثانية، ۱۳۸۲ق.
۶۰. موسوى، عباس على، **شرح نهج البلاغه**، ج ۴، بيروت: دارالرسول الاكرم - دارالمحجة البيضاء، ۱۳۷۶.
۶۱. يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب، **تاريخ اليعقوبى**، ج ۲، بيروت: دارالصادر، بى تا.