

بیعت و قدرت

بررسی نقش بیعت در اندیشه سیاسی اسلام

دریافت: ۸۷/۱/۲۰ تأیید: ۸۷/۳/۲۱

عباس پسندیده*

چکیده

پیرامون بیعت دیدگاههای زیادی مطرح شده که در یک نگاه، می‌توان آن‌ها را به دو گروه، تقسیم نمود. دیدگاه نخست که از سوی اهل سنت ارائه شده، معتقد است که امامت یا حق حاکمیت توسط بیعت، انشا می‌شود. این گروه، قائل به دو بیعت «خاصه» و «عامه» می‌باشد. البته میان قداما و روشنفکران اهل سنت درباره ماهیت این دو بیعت، اختلاف وجود دارد. قداما الگوی «انعقاد - اطاعت» را قبول داشته و بر این باورند که انعقاد امامت به وسیله بیعت اهل حل و عقد، حاصل می‌شود و بیعت مردم، بیعت بر اطاعت است، نه انعقاد. اما روشنفکران اهل سنت، الگوی «ترشیح - انعقاد» را ارائه کرده و بر این باورند که انعقاد امامت به وسیله بیعت مردم، حاصل می‌شود و بیعت خواص، فقط یک توصیه است. البته در دیدگاه اهل سنت، بیعت یکی از راههای انعقاد امامت است، نه تنها راه.

اما دیدگاه دوم که مخصوص شیعه است بر این باور است که ولایت و حق حاکمیت، توسط خداوند متعال جعل می‌شود و بیعت مردم در این زمینه، نقشی ندارد. این دیدگاه بر اساس مبانی خود، قائل به تفکیک مقام ولایت از مقام تولی بوده و حوزه نفوذ و عملکرد بیعت را در قلمرو تولی می‌داند، نه مقام ولایت و لذا بیعت در حق حاکمیت، نقشی ندارد و فقط به تولی کمک می‌کند. البته در این دیدگاه و با همین مبانی، برخی نظریه «شرط جواز» را ارائه کرده و معتقدند که هر چند حق حاکمیت توسط خداوند جعل می‌شود، اما تصدی و تولی امور، متوقف بر بیعت مردم است. در مقابل دیدگاه دیگری وجود دارد که بیعت را «شرط قدرت» می‌داند، نه شرط جواز. بر اساس این دیدگاه، حق حاکمیت و جواز تصدی، توسط خداوند متعال جعل می‌گردد، اما تولی و تحقق عینی آن بسته به وجود اقتدار اجتماعی است که توسط بیعت مردم، حاصل می‌شود.

واژگان کلیدی

بیعت، حق حاکمیت، بیعت انعقاد، بیعت اطاعت.

«بیعت» به عنوان نماد مشارکت مردم در نظام سیاسی، پیمان اطاعت و فرمانبرداری تعریف می‌شود. اما پرسشی که در فلسفه سیاسی مطرح است، این که آیا این بدان معناست که «حق فرمانروایی» و «حق فرمانبرداری» توسط بیعت و انتخاب مردم به وجود می‌آید و یا به معنای تأکید بر فرمانبرداری و اعلام تعهد نسبت به آن است؟ آیا بیعت «پیمان ولایت» است که بیعت شونده را صاحب ولایت و حق حاکمیت می‌سازد، یا «پیمان تولی» است که بیعت شونده صاحب ولایت و حق حاکمیت را به حکومت و زمامداری می‌رساند؟

دو دیدگاه

در این باره، دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده و الگوهای گوناگونی از چگونگی تعامل ملت و حکومت ارائه شده که به بررسی آنها می‌پردازیم. نظریه‌ها عمدتاً به دو گروه تقسیم می‌شوند که عبارتند از: «توقف حق حاکمیت بر بیعت» و «ترتیب بیعت بر حق حاکمیت». دیدگاه نخست بر این باور است که حق حاکمیت به وسیله بیعت، انشا می‌شود و دیدگاه دوم بر این باور است که بیعت، باید با کسی صورت گیرد که دارای حق حاکمیت است^۱. البته در چارچوب هر یک از این دو گروه، نظریه‌های متفاوتی وجود دارد که ضمن مباحث به آنها خواهیم پرداخت.

گروه نخست: توقف حق حاکمیت بر انتخاب

این گروه بر این باورند که ولایت و حق حاکمیت به وسیله بیعت و انتخاب مردم حاصل می‌شود (حقانیت) و سپس فرد به حاکمیت می‌رسد (تحقق). در الگویی که اینان از رابطه ملت و حکومت ارائه می‌کنند، مردم منشأ حقانیت و مشروعیت حاکمان هستند و آنان مسئول سامان دادن امور جامعه. اهل سنت به طور عمده به این نظریه معتقدند. از نظر اهل سنت، امامت، مقامی دنیوی و مساوی با ریاست دولت است که مأموریت آن تدبیر امور جاری مردم می‌باشد. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۷ ق، ج ۲: ۳۰۸؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۵۲۷) بر این اساس، نظریه «فقهی بودن امامت» شکل گرفته و تعیین حاکم در محدوده تکالیف مردم قرار می‌گیرد (آمدی، بی‌تا: ۷۰؛ اشعری، ۱۴۱۱ ق، ج ۲: ۱۴۸؛ تفتازانی، ۱۳۷۰ ش، ج ۵: ۲۳۵) و در ادبیات آنان از چیزی به نام «انعقاد امامت» توسط بیعت یاد می‌شود و لذا کارکرد سیاسی بیعت در این دیدگاه، «اعطای ولایت» به شخص منتخب خواهد بود. (بغدادی، أصول الدین، ص ۲۷۹ به نقل از: منیرحمید بیاتی و فاضل شاکر نعیمی، ۱۹۸۷ م: ۲۳۱؛ ماوردی، ۱۴۱۶ ق: ۶؛ فراء، ۱۴۱۶ ق: ۲۳؛ تفتازانی، ۱۳۷۰ ش، ج ۵: ۲۳۳؛ ابن

۱. ریشه اختلاف در این است که حکومت و زمامداری (امامت) از امور منصوص است یا از امور تفویضی؟ و به بیان دیگر از اصول دین است یا از فروع دین؟ بر خدا واجب است یا بر خلق؟

تیمیه، ۱۴۰۹ ق، ج ۱: ۵۲۶ - ۵۳۰؛ باقلائی، ۱۴۱۴ ق: ۴۴۲ به بعد) در میان معاصرین و روشنفکران اهل سنت نیز همین دیدگاه به چشم می‌خورد. (سنه‌وری، ۱۹۹۳ م: ۱۱۶؛ ظافر القاسمی، ۱۴۱۱ ق: ۲۷۲ - ۲۷۶؛ منیرحمید ییاتی و فاضل شاکر نعیمی، ۱۹۸۷ م: ۲۲۷؛ نبهانی، ۱۴۱۰ ق: ۴۷).

الگوهای بیعت

در درون این دیدگاه، دو الگوی متفاوت از بیعت ارائه شده که مبتنی بر انواع بیعت (به حسب بیعت‌کنندگان) می‌باشد. اهل سنت از دو گروه به عنوان اهل انتخاب یا بیعت‌کنندگان، یاد می‌کنند که عبارتند از: «اهل حل و عقد» و «مردم». بر همین اساس به دو گونه بیعت نیز باور دارند: «بیعت خاصه» و «بیعت عامه». آنان عموماً بر این عقیده‌اند که در فرایند خلافت و امامتی که به وسیله بیعت حاصل می‌شود، معمولاً هر دو بیعت، انجام می‌شود و در این نیز تردیدی نیست که نخست، بیعت خاصه اتفاق می‌افتد و سپس بیعت عامه.

اما نکته مهم این است که ماهیت این دو گونه بیعت چه تفاوت یا شباهتی با یکدیگر دارند. آیا هر دو ماهیت انعقادی دارند؟ آیا هر دو کارکرد مشابه و یکسانی دارند، یا کارکرد سیاسی آنها متفاوت است؟ در پاسخ به این پرسش، اهل سنت به دو گروه تقسیم شده و در بحث ماهیت و کارکرد، دو الگوی متفاوت از بیعت را ارائه کرده‌اند:

الف) الگوی (انعقاد - اطاعت)

این الگو بیشتر از سوی قدامی اهل سنت ارائه شده است. از دیدگاه آنان، بیعت از جهت اهل بیعت به بیعت خاصه و عامه تقسیم می‌شود و از جهت ماهیت و کارکرد به «بیعت انعقاد» و «بیعت اطاعت». در این دیدگاه، بیعت خاصه، بیعت انعقاد است؛ یعنی انعقاد امامت، توسط اهل حل و عقد، انجام می‌شود و بیعت عامه، بیعت اطاعت است (انعقاد - اطاعت). در کلام قدامی اهل سنت، هر جا سخن از بیعت به عنوان عامل انعقاد امامت است، مراد بیعت اهل حل و عقد است، نه عموم مردم. در این دیدگاه، مردم نقشی در «انعقاد ولایت» نداشته و رأی و نظر آنان در «اعطای ولایت» بی‌تأثیر است، بلکه آنان موظفند با کسی که به یکی از راههای سه گانه به امامت رسیده، بیعت کنند. (ماوردی، ۱۴۱۶ ق: ۵ و ۷؛ فراه، ۱۴۱۶ ق: ۱۹ و ۲۴؛ شمس‌الدین، ۱۴۱۲ ق: ۱۹ به نقل از: شیخ طوسی، ۱۴۰۰ ق: ۹۷؛ باقلائی، ۱۴۱۴ ق: ۴۶۷؛ ابن خلدون، بی‌تا: ۱۵۱؛ قلقشندی، بی‌تا، ج ۱: ۴۹)

البته در میان معاصرین اهل سنت، کسانی مثل سنه‌وری وجود دارند که عامل انعقاد امامت را بیعت نخبگان می‌دانند. وی که یکی از اندیشمندان بنام اهل سنت است، دو طریقه را برای تولی

خلافت برمی‌شمرده؛ یکی انتخاب (که برای آن سه مرحله می‌شناسد: ترشیح یا نامزد کردن یک نفر، انتخاب یا اتفاق نظر اکثر نخبگان بر او و تنصیب یا بیعت نخبگان با او) و دیگری استخلاف که ماهیت آن را ترشیح دانسته و صحت آن را منوط به بیعت نخبگان می‌داند. (سنه‌وری، ۱۹۹۳ م: ۵۱) تقی‌الدین نهبانی نیز هر چند انعقاد خلافت را فقط از راه بیعت، صحیح می‌داند، ولی معتقد است وقتی بیعت به اندازه‌ای که برای استقرار یک حکومت لازم است، صورت پذیرفت، خلافت، منعقد می‌شود و پس از آن، بیعت دیگران برای «اطاعت» است، نه برای انعقاد. وی از این دو بیعت، به عنوان «بیعة الانعقاد» و «بیعة الطاعة» یاد کرده و معتقد است که بیعت اهل حل و عقد، بیعت انعقاد است و بیعت مردم، بیعت اطاعت. (نهبانی، ۱۴۱۰ ق: ۵۴ - ۶۲) محمد فاروق نهبان نیز بر این مطلب، تصریح دارد که بیعت مردم فقط به معنای «اعلام موافقت» است، نه «انتخاب» (محمد فاروق نهبان، ۱۹۸۷ م: ۲۷۱ - ۴۸۰) بر همین مبنا است که یحیی اسماعیل از بیعت عامه به عنوان «بیعت تأییدی» یاد کرده و آن را مؤید بیعت اهل حل و عقد می‌داند. (اسماعیل، ۱۴۰۶ ق: ۱۷۹).

ب) الگوی (ترشیح - انعقاد)

این الگو از سوی روشنفکران اهل سنت ارائه شده است. فقه جدید اهل سنت، هرچند انتخاب و بیعت را ملاک مشروعیت خلافت و موجب انعقاد خلافت می‌داند، ولی بر این باور است که بر خلاف نظر قدما، کارکرد بیعت اهل حل و عقد، فقط «ترشیح» است و نقش اساسی در مشروعیت و انعقاد امامت ندارد و مشروعیت و انعقاد امامت، فقط از بیعت مردم، نشأت می‌گیرد. بر این اساس، بیعت خاصه (اهل حل و عقد)، «بیعت ترشیح» است و بیعت عامه، «بیعت انعقاد» (الگوی ترشیح - انعقاد). دکتر احمد فؤاد عبدالجواد، معتقد است: بیعت دارای سه مرحله است که مرحله اول و دوم آن با اهل حل و عقد و مرحله سوم آن با مردم است. این مراحل سه گانه عبارتند از: «ترشیح» که در آن نامزد خلافت، مشخص می‌شود، «بیعت خواص» با نامزد خلافت که به وسیله آن عملیات ترشیح، کامل می‌شود و «بیعت مردم» با فرد معرفی شده از سوی اهل حل و عقد که مرحله سوم را مرحله اساسی در انتخاب خلیفه بوده و جز به وسیله آن تصدی خلیفه، تام نخواهد بود. بنابراین از دیدگاه وی، بیعت اهل حل و عقد، ترشیحی است، نه تعیینی و بیعت عموم مردم، تعیینی است، نه تأییدی. (احمد فؤاد عبدالجواد عبدالمجید، ۱۹۹۸ م: ۷۳، ۹۴ و ۱۰۳).

۱. این ترشیح، ممکن است به دو گونه، صورت پذیرد؛ یکی «استخلاف» و دیگری «مقدم کردن» یک نفر از جمع اهل حل و عقد.

جمع بندی

بنابر آنچه بیان شد، اگر در فرایند تعیین حاکم، سه مرحله «نامزدی»، «انعقاد» و «اعلام اطاعت» را مورد توجه قرار دهیم، می توان گفت که طبق عقیده قدما، مرحله اول و دوم، مخصوص اهل حل و عقد است (که از آن به بیعت انعقاد، یاد می شود) و مرحله سوم، مخصوص مردم است (که از آن به بیعت اطاعت، یاد می شود). اما طبق عقیده روشنفکران، مرحله اول، مخصوص اهل حل و عقد است (که بیعت ترشیح، نامیده می شود) و مرحله دوم و سوم، مخصوص مردم است (که بیعت انعقاد، نامیده می شود).

بیعت؛ یک راه یا تنها راه؟

هر چند اهل سنت در باب امامت و زمامداری، برای بیعت و انتخاب مردم، ماهیت انعقادی قائلند، اما اینگونه نیست که تنها راه انعقاد را بیعت و انتخاب مردم بدانند. اگر سؤال این باشد که از نظر آنان، امامت چگونه منعقد می گردد، آیا بیعت یک راه است یا تنها راه؟ مسئله متفاوت خواهد بود. در این که عوامل انعقاد امامت چیست، میان پیشینیان و روشنفکران اهل سنت، اختلاف نظر وجود دارد که در ادامه به آن می پردازیم:

الف) دیدگاه پیشینیان

پیشینیان اهل سنت، چند عامل برای انعقاد امامت، قائل هستند که یکی از آنها، بیعت است. این بدان معناست که امامت، بدون بیعت هم، منعقد می گردد. ماوردی و قاضی فراء حنبلی پس از آنکه امامت را از واجبات کفای دانسته اند، از «بیعت» و «استخلاف» به عنوان عوامل انعقاد امامت، یاد کرده اند. (ماوردی، ۱۴۱۶ ق: ۶؛ فراء، ۱۴۱۶ ق: ۲۳) و اما گروه زیادی از پیشینیان از «تغلیب» یا قهر و غلبه با شمشیر نیز به عنوان عاملی برای انعقاد امامت، یاد کرده اند. قاضی فراء حنبلی، (فراء، ۱۴۱۶ ق: ۲۳) احمد بن حنبل، (خطیب، ۱۳۹۵ ق: ۲۹۹)^۱ ابن خلدون، (همان: ۳۰۲) شافعی، (شمس الدین، ۱۴۱۲ ق: ۱۱۵، به نقل از: ابوزهره، بی تا: ۱۲۱) قلقشندی، (قلقشندی، بی تا: ۵۸) باجوری، (شمس الدین، ۱۴۱۲ ق: ۱۱۷، به نقل از: حاشیه الباجوری علی شرح الغزی، ج ۲: ۲۵۹ - ۲۶۰) ابو حامد غزالی، (شمس الدین، ۱۴۱۲ ق: ۱۱۹، به نقل از: شیخ طوسی، ۱۴۰۰ ق: ۹۷) در این گروه جای می گیرند.

بر اساس آنچه بیان شد، از دیدگاه پیشینیان اهل سنت، چهار الگو برای تحقق حاکمیت (و نه بیعت)، وجود دارد. البته این چهار الگو، در چارچوب همان الگوی بنیادین پیشینیان اهل سنت؛

۱. سخن ابن حنبل و ادبیات وی، شگفتی نویسنده کتاب را برانگیخته است.

یعنی الگوی (انعقاد - اطاعت) قرار دارد. این چهار الگو عبارتند از:

- ۱) الگوی بیعت (اهل حل و عقد) - بیعت (مردم)؛
- ۲) الگوی استخلاف (خلیفه سابق) - بیعت (مردم)؛
- ۳) الگوی تغلیب (شخص خلیفه) - بیعت (مردم)؛
- ۴) الگوی شورا (منصوب خلیفه سابق) - بیعت (مردم).

بر همین اساس دو مرحله انعقاد و اطاعت را که در الگوی کلان آنان قرار دارد، این گونه می‌توان ترسیم نمود:

ب) دیدگاه روشنفکران اهل سنت

از دیدگاه روشنفکران، بیعت، تنها راه انشای ولایت و انعقاد امامت است. این گروه قائل به انحصار انشای ولایت در بیعت است و راههایی چون استخلاف و تغلیب را موجب انشای ولایت نمی‌دانند. از نظر آنان، استخلاف، فقط «توصیه» و «ترشیح» است. سنهوری (سنهوری، ۱۹۹۳ م: ۵۱، ۱۴۷ و ۱۶۱)، اسماعیل ابراهیم بدوی (بدوی، ۱۴۱۴ ق: ۶۴)، سمیر عالیه (عالیه، ۱۴۰۸ ق: ۴۷)، محمد یوسف موسی (موسی، ۱۴۱۰ ق: ۹۳ - ۹۶) از جمله کسانی هستند که بر این مطلب تأکید کرده‌اند.

همچنین روشنفکران اهل سنت، نسبت به صحت انعقاد امامت به وسیله «تغلیب» تردید جدی داشته و اساساً راه قهر و غلبه را جایز ندانسته و حکومت مبتنی بر استیلا و تغلیب را نامشروع می‌دانند. برخی از این نویسندگان، بدون تصریح به ردّ تغلیب و استیلا، هنگام برشمردن راه یا راههای انعقاد امامت، عامل تغلیب را از شمار عوامل انعقاد خلافت، حذف کرده‌اند و برخی دیگر به طور صریح به آن پرداخته و آن را «رد» کرده‌اند. (نبهانی، ۱۴۱۰ ق: ۵۵).

سنهوری که یکی از مخالفان تغلیب می‌باشد به گونه دیگری عمل کرده است. وی نخست خلافت را به دو گونه «خلافت کامل و صحیح» و «خلافت ناقص و فاسد» تقسیم کرده و مهم‌ترین ویژگی خلافت صحیح را «قراردادی بودن» آن دانسته و می‌گوید:

اما قدرت و خشونت، کاملاً از [حقیقت] خلافت صحیح به دور است (سنهوری، ۱۹۹۳ م: ۲۵۶). بنابراین وی هرچند تغلیب را موجب «تشکیل» حکومت و «دست‌یابی» به قدرت می‌داند، اما خلافت حاصل از آن را ناقص و فاسد می‌داند. این نظر وی، یک اقدام تازه در میان اهل سنت و یک قدم به نظریه شیعه نزدیک‌تر است.^۱

۱. زیرا دیدگاه قدمای اهل سنت به تبیین راههای «شکل‌گیری» حکومت پرداخته و پیوسته آن را توأم با

به نظر می‌رسد، طیف روشنفکران اهل سنت، تحت تأثیر نظریه دموکراسی و قرارداد اجتماعی، دست به تغییراتی در دیدگاه سلف خود زده و اموری همچون تقلیب را به طور کلی، حذف نموده و برای اموری همچون استخلاف و شورا نیز ماهیت ترشیحی و توصیه‌ای، قائل شده‌اند و لذا تنها راه مشروعیت حاکمیت را بیعت و انتخاب مردم دانسته‌اند.

بر اساس آنچه بیان شد، روشن می‌شود که این گروه، سه الگو برای تحقق حاکمیت ارائه کرده‌اند. البته این الگوهای سه‌گانه نیز در چارچوب همان الگوی کلان معاصرین اهل سنت؛ یعنی الگوی (ترشیح - انعقاد) قرار دارند. این الگوهای سه‌گانه عبارتند از:

- ۱) الگوی بیعت (اهل حل و عقد) - بیعت (مردم)؛
- ۲) الگوی استخلاف (خلیفه سابق) - بیعت (مردم)؛
- ۳) الگوی شورا (منصوب خلیفه سابق) - بیعت (مردم).

گروه دوم: ترتب بیعت بر حق حاکمیت

دیدگاه اول، قائل به تقدم بیعت بر ولایت بوده و حق حاکمیت را محصول بیعت می‌داند. اما دیدگاه دوم که مخصوص شیعه است، قائل به تقدم حق حاکمیت بر بیعت بوده و بر این باور است که بیعت نقشی در ثبوت اصل ولایت ندارد و این خود برخاسته از نوع نگاهی است که شیعه به امامت و مقام زمامداری مردم دارد.

از دیدگاه شیعه، امامت مقام دنیوی نیست، بلکه مقامی است الهی که استمرار رسالت بوده و در امتداد نبوت قرار دارد و لذا محدود به ریاست دولت نیست، هرچند با آن در تضاد هم نیست. در راستای این نگاه، نظریه «کلامی بودن امامت» شکل می‌گیرد که بر اساس آن تعیین حاکم از جانب خداوند، صورت می‌گیرد. (علم الهدی، ۱۴۱۱ ق: ۴۰۹؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۱۷ ق: ۱۴۴ - ۱۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹ ش: ۱۴۴، شمس الدین، ۱۴۱۲ ق: ۱۰۲ و ۱۰۳).

تفکیک مقام ولایت از مقام تولی

با توجه به آنچه بیان شد، معلوم می‌گردد که شیعه برای حاکمیت دو مقام قائل است؛ مقامی که در آن، حق حاکمیت «جعل» می‌شود و مقامی که در آن، حاکمیت «تحقق» می‌یابد. به همین

→

حقانیت دانسته است به خلاف شیعه که دیدگاه خود را بر اساس قوانین شریعت تنظیم کرده و لذا هر راهی را که به تصاحب قدرت منجر شود، مشروع نمی‌دانند. در این میان سنه‌وری با تقسیم حکومت‌ها به حکومت صالح و فاسد، یک گام به دیدگاه شیعه نزدیک شده است؛ زیرا دست کم هر راهی را که منجر به حاکمیت شود، نمی‌پذیرد.

جهت از مسائل بنیادین و اساسی در دیدگاه دوم، «تفکیک» مقام ولایت و حق حاکمیت از مقام تولی و تحقق حاکمیت است که در نتیجه هر یک از این دو مقام نیز، قهرمان و نقش آفرین خاص خود را دارد. در این دیدگاه، «اعطای حق حاکمیت» و «تعیین ولی» در یک مقام صورت می‌گیرد و تنها عامل مؤثر در آن، «جعل الهی» است و «تحقق حاکمیت» و «تولّی و تصدی امور» در مقام دیگری، شکل می‌گیرد که در آن، بیعت مردم نقش داشته و کارکرد سیاسی، پیدا می‌کند.

به بیان دیگر در مقام اول، مشخص می‌شود، چه کسی دارای ولایت الهی و حق حاکمیت است و چه کسی دارای چنین حقی نیست و لذا گفتمان آن مقام و پرسشهای اساسی آن، پیرامون حق حاکمیت و اعطای ولایت خواهد بود. اما مقام دوم، مقام تولی و تحقق و عینیت یافتن است. در این مقام، مشخص می‌شود که چه کسی، حاکم شد و چه کسی، حاکم نشد. آن مقام، مقام حقانیت و عدم حقانیت است و این مقام، مقام وقوع و عدم وقوع است. مسئله بیعت در این مقام که صحبت از تحقق ریاست و زمامداری است، جای می‌گیرد و بیعت راهی است که به «تحقق» و «فعلیت» ختم می‌شود، بدون این که حقانیت داشتن یا نداشتن در آن تأثیری، داشته باشد.^۱

شواهدی بر تفکیک

قرآن کریم از رفتار مردم در این باره به عنوان «اتخاذ ولی» و «تولّی» یاد کرده است. در برخی آیات، صحبت از اتخاذ ولی است و به مؤمنین توصیه شده که شیطان و دشمنان را ولی خود «اتخاذ» نکنند.^۲ همچنین در برخی دیگر از آیات، قرآن کریم مردم را به تولّی خداوند و اتخاذ او به عنوان ولی، فراخوانده است.^۳

یکی دیگر از نکاتی که به روشن شدن بحث تفکیک کمک می‌کند، «تقدم» و «جواب اطاعت معصومین علیهم السلام بر بیعت است. از دیدگاه شیعه، وجوب اطاعت و فرمانبرداری از معصومین علیهم السلام، متوقف بر بیعت نیست. در دیدگاه غیر شیعی، حق فرمانبرداری متوقف بر بیعت و انتخاب است؛ چون به وسیله انتخاب مردم، حق فرمانروایی برای حاکم به وجود می‌آید و لذا حق فرمانبرداری، مترتب بر آن بوده و پس از آن، شکل می‌گیرد. اما در تفکر شیعی، حق فرمانبرداری از حاکم، متوقف بر بیعت نبوده و پیش از آن نیز وجود دارد. این بدان جهت است که حق فرمانروایی

۱. البته درباره میزان نقش و تأثیر بیعت در این دیدگاه، اختلاف نظر وجود دارد. تبیین دقیق کارکرد بیعت در مقام اثبات، هنگام طرح دو نظریه موجود در این باره، انجام خواهد شد.
 ۲. آل عمران (۳): ۲۸ «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ»؛ اعراف (۷): ۳۰ «انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله»؛ نحل (۱۶): ۱۰۰ «انما سلطانة على الذين يتولونہ...».
 ۳. مانند (۵): ۵۱ «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء... ومن يتولهم منكم فإنه منهم»؛ مانند (۵): ۵۶ «ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون».

حاکم از بیعت و انتخاب مردم به وجود نمی‌آید و نشان می‌دهد که حق حاکمیت و فرمانروایی در مقامی غیر از مقام بیعت به وجود می‌آید.^۱

به نظر می‌رسد، مسئله تفکیک در تلقی جامعه صدر اسلام و حتی قدمای اهل سنت، نیز وجود داشته است؛ زیرا همه در مورد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و خلافت عمر به نوعی قائل به این تفکیک شده‌اند. آنان هر چند «وقوع بیعت» را در این دو مورد قبول دارند، اما معتقدند که ولایت آنان در نقطه دیگری و به دلیل، دیگری غیر از بیعت، منعقد شده است. این نشان می‌دهد که از دیدگاه آنان نیز، مقام انعقاد ولایت با مقامی که بیعت در آن واقع می‌شود (مقام تولی)، متفاوت است و این امکان وجود دارد که با وجود ولایت پیشین، بیعت نیز بعداً واقع شود. از همین رو وجود یکی، مانع دیگری نخواهد بود. به بیان دیگر، ثبوت ولایت و وجود آن پیش از بیعت، دلیل روشن تفکیک میان مقام ثبوت ولایت و مقام تحقق آن است. در میان متأخرین و معاصرین نیز اصل تفکیک، زیربنای نظری بسیاری از علما را تشکیل داده است. امام خمینی رحمته الله علیه میان مقام ولایت و تولی، تفاوت قائل شده و قلمرو بیعت را در مقام تولی می‌داند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ ش، ج ۲۰: ۲۵۹).

خلاصه سخن این که در دیدگاه شیعه، مقام ولایت از مقام تولی جداست و بیعت تنها در مقام تولی، قابل طرح است، نه در مقام ولایت و به بیانی، «تولی ساز» است، نه ولایت ساز. در این دیدگاه، قلمرو بیعت، مقام تولی و تحقق حاکمیت است و مسئله ولایت و حق حاکمیت در قلمرو «نصب» جای دارد. علت آن نیز روشن است؛ چون مقام ولایت، فلسفه‌ای دو وجهی دارد که بر اساس آن، هم تشخیص حاکم شایسته بر عهده خداوند است و هم جعل حق حاکمیت برای او. یک وجه آن توحید ربوبی است و وجه دیگر آن مصلحت مردم است. بر اساس توحید ربوبی، حق جعل ولایت از آن خداوند است و بر اساس وجه دوم، مصلحت مردم اقتضا می‌کند که علاوه بر جعل حق حاکمیت، تشخیص زمامدار شایسته نیز به عهده خداوند باشد؛ چون این امر از غیر خداوند ساخته نیست. بر این اساس می‌توان گفت که اگر وجه اول (توحید ربوبی).

۱. به حکم قرآن، اطاعت از معصومین علیهم السلام واجب است. خداوند متعال در موارد متعددی می‌فرماید: «اطیعوا الله واطیعوا الرسول» (نساء: ۴)؛ ۵۹؛ مائده: ۵)؛ ۹۲؛ نور: ۲۴)؛ ۵۴؛ محمد: ۴۷)؛ ۳۳؛ تغابن: ۶۴)؛ ۱۲). در آیه ۹۵ سوره نساء جمله «واولی الامر منکم» را نیز اضافه کرده که به حکم حدیث و تفسیر، مراد از «اولی الامر» ائمه اطهار علیهم السلام هستند. بنابراین اطاعت از خدا و معصومین (رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام) واجب است. برای مطالعه بیشتر: ر.ک. به: سروش، محمد، دین و دولت در اندیشه اسلامی، ص ۲۳۵؛ علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۳۸۸؛ امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۷۵؛ سید مرتضی، الشافی فی الإمامة، ج ۲، ص ۱۵۰؛ مظفر محمد حسین، عقائد الامامیه، ص ۳۱۷، «عقیدتنا فی طاعة الأئمة».

وجود نمی‌داشت، امکان طرح این احتمال می‌بود که خداوند حاکم شایسته را معرفی کند و مردم حق حاکمیت بر خود را به او دهند. (فرض: انتخاب خدا + جعل مردمی).
 همچنین اگر وجه دوم (مصلحت مردم) وجود نمی‌داشت، امکان طرح این احتمال می‌بود که نخست، مردم حاکم را برگزینند و سپس خداوند، حق حاکمیت را برای او جعل کند. (فرض: انتخاب مردم + جعل الهی).

ب) فلسفه مقام تولی

و اما فلسفه و مبنای مقام تولی را باید در «اصل اختیار»، جستجو کرد. هرچند، خداوند متعال به لحاظ تشریح، امام را «منصوب» و حق حاکمیت را به وی اعطا می‌کند، اما به لحاظ تکوین، انسان در پذیرش یا رد آنچه حق است، «اختیار» و «امکان‌گزینش خیر یا شر» دارد. همچنین این امکان تکوینی نیز قرار داده شده که گزینش او در نظام آفرینش «تحقق عملی و عینی» یابد؛ یعنی هرچند خداوند، جز آنچه را در شریعت بیان کرده، نمی‌پذیرد، اما با این حال، بشر را مجبور به پذیرش نکرده و به او «امکان» انتخاب داده تا در چالش سهمگین میان نفس و خدا، جوهره انسانیت وی، آشکار گردد. به بیان دیگر، هر چند ولایت و حق حاکمیت در مقام اول، جعل می‌شود و «اختیار» در آن راه ندارد، اما در مقام دوم که مقام «تولی» است، مردم «اختیار» داشته و بر همین اساس، بیعت در این قلمرو، نقش آفرین است.

نقش بیعت در دیدگاه تفکیک

هرچند همه معتقدان به تفکیک و تقدم ولایت بر بیعت بر این باورند که قلمرو بیعت، مقام تولی است، نه جعل ولایت، و هرچند همگی قبول دارند که بیعت، عامل «تحقق» است، اما در این مسئله، اختلاف است که نقش بیعت چیست: آیا «جواز تصدی»، منوط به بیعت است یا نه؟ آیا پیش از بیعت، تصدی منصب ولایت الهی، مشروع است یا غصب؟
 در این باره، دو نظریه وجود دارد: یک نظر این است که بیعت، شرط «جواز تصدی» است و نظر دوم بر این باور است که بیعت، شرط «تحصیل قدرت» می‌باشد، نه جواز تصدی؛ بدین معنا که حصول قدرت لازم برای اعمال ولایت، متوقف بر بیعت است، اما جواز تولی و مشروعیت تصدی، متوقف بر بیعت نیست. در ادامه این دو نظریه را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف) نظریه شرط جواز

در دوران معاصر، برخی برای آشتی دادن میان نصب و رضایت عامه، نظریه «شرط جواز» را مطرح نموده‌اند. اینان بر این باورند که هرچند منشأ ولایت، خداوند متعال بوده و بر بیعت، تقدم

دارد و هرچند مقام این دو متفاوت بوده و بیعت به مقام تولی تعلق دارد، اما با این حال، بیعت صرفاً شرطی برای تحقق عینی حکومت نیست، بلکه یکی از ارکان مشروعیت نظام سیاسی اسلام به شمار می‌رود. (سعیدی، ۱۳۷۹، ش ۱۷: ۲۳۴) این نظریه از آن جا که «غصب» را نقطه مقابل مشروعیت می‌داند، بر این باور است که حکومت، بدون بیعت و تحصیل رضایت مردم، مشروعیت نداشته و تصرفات حاکم، نامشروع بوده و شایسته عنوان غصب می‌باشد. بر اساس این نظریه، حتی حکومت امام معصوم علیه السلام نیز بدون بیعت مردم، «غاصبانه» خواهد بود.

البته این نظریه، علاوه بر اینکه، مردم را به خاطر نپذیرفتن ولایت ولی الهی، مؤاخذ و معاقب می‌داند و انتخاب دیگر آنان را هم مشروع نمی‌داند، تصدی بدون بیعت را نیز حرام و تصرفات حاکم را نامشروع می‌خواند. (همان: ۲۳۰ - ۲۴۰) بنابراین شرط «جواز» تصدی، بیعت و رضایت مردم است. در این باره گفته شده است:

میزان تأثیر آرای عمومی در تعیین زمامدار به اندازه‌ای است که بدون رضایت یا رأی مثبت آنان، زمامدار اسلامی «مجاز» به تصدی حکومت و اعمال ولایت در این خصوص بر آنها نمی‌باشد. به عبارت دیگر باید دو مرحله را از یکدیگر «تفکیک» نمود: یکی مرحله ثبوت ولایت است و دیگری مرحله اعمال ولایت یا تولی و تصدی امور مسلمین. در مرحله اول، رأی مردم، هیچ دخالتی ندارد؛ چرا که 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 شرعی «مجاز» به اعمال قدرت بر آنها نخواهد بود. بدون شک در چنین حالتی زمامدار 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 اعمال ولایت که رضایت عمومی است، تحقق نیافته است. (ارسطا، ۱۳۷۹، ش ۱۷: ۱۱۴).

بررسی ادله

پردازش نظریه به تنهایی کافی نیست، آنچه مهم است، دلایل یک نظریه و مستندات آن است. در این باره به اموری، استناد شده که در ادامه به نقل و بررسی آنها خواهیم پرداخت^۱:

۱- روایت «رضایت عامه»!

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک. به: سروش، محمد، مجله حکومت اسلامی، ش ۳۷، مقاله «سر قعود». در این مقاله به تفصیل، مستندات این نظریه، مورد بررسی عالمانه، قرار گرفته است.

به باور این گروه، روایاتی از رسول خدا ﷺ، وجود دارد که تصدی را مشروط به رضایت عامه می‌سازد. در رأس این روایات، روایتی است از امیرالمؤمنین ﷺ که می‌فرماید:

وقد كان رسول الله ﷺ عهد إليّ عهداً فقال: «يا ابن أبي طالب، لك ولاء أمتي، فإن ولوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه فإن الله سيجعل لك مخرجاً». (ابن طابوس، ۱۴۱۲ ق: ۲۴۸).

و به تحقیق رسول خدا ﷺ با من عهد کرد و فرمود: «ای پسر ابوطالب! ولایت امت من حق توست، اگر در آرامش تو را والی خویش قرار دادند و با رضایت گرد تو جمع شدند، نسبت به سامان امور آنان اقدام کن و اگر بر تو اختلاف کردند، آنان را به حال خودشان واگذار که به زودی خداوند راه خروجی برای تو قرار خواهد داد.»

درباره این حدیث، چنین استدلال شده که پیامبر اکرم ﷺ ولایت را به طور صریح از آن علی ﷺ می‌داند، لکن در خصوص اعمال ولایت و به اجرا گذاشتن این حق الهی به آن حضرت، دستور می‌دهد که تا زمانی که مردم پذیرای حکومتش نشده‌اند از به دست گرفتن قدرت و حکومت خودداری نماید. (ارسطا، ۱۳۷۹، ش ۱۷: ۱۱۵).

و اما در مقام بررسی این دلیل، باید گفت که درباره عهد پیامبر اکرم ﷺ با امیرالمؤمنین ﷺ نقلهای متعددی وارد شده، اما این روایت به صورت «مرسل» نقل گردیده و معلوم نیست که علی بن ابراهیم به چه طریقی آن را از امام علی ﷺ اخذ کرده است. و جالب‌تر این که این نامه، پیش از این در منابع دیگری، مثل الغارات (ثقفی، ۱۳۹۵ ق، ج ۱: ۳۰۸) و الإمامة والسیاسة (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۱۳۴) نقل شده و سپس در نهج البلاغه (خطبه ۲۱۷) نیز آمده است، اما با کمال تعجب در هیچ یک، جمله مورد استناد وجود ندارد!

و انگهی روایات متعددی داریم که اقدام نکردن امام علی ﷺ برای به دست گرفتن حکومت را مستند به «نبود امکان تشکیل حکومت» می‌کند، نه «فقدان رضایت عامه». امام علی ﷺ پس از شهادت حضرت زهرا ﷺ، با ابوبکر بیعت کردند. (محمدی ری شهری و همکاران، ۱۴۲۱ ق، ج ۳: ۵۸ «بیعة الإمام بعد وفاة فاطمة») آن حضرت در جملات مختلفی که بیان داشته‌اند از چند عامل به عنوان دلایل بیعت خود با ابوبکر یاد کرده‌اند. این عوامل عبارتند از: «حفظ یکپارچگی جامعه اسلامی و پرهیز از اختلاف»، «ترس از ارتداد مردم»، «تنهایی و بی یاور» و «اجبار». در هیچ یک از این موارد از نبود رضایت عامه برای خود و وجود آن برای خلفای سه گانه به عنوان علت سکوت و بیعت یاد نشده است. (علم الهدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۲۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۸: ۳۹۲؛ بیاضی، بی تا، ج ۳: ۱۱۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۳۰۷ و ج ۶: ۹۵؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۱:

۲۴۶ و ۲۴۹ و ۴۳۷؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۱۵۵، ح ۶: نهج البلاغه، نامه ۶۲: نفی، ۱۳۹۵ ق، ج ۱: ۳۰۲ به بعد؛ کلینی، ۱۳۸۹ ق، ج ۸: ۱۸۹، ح ۲۱۶ و ۲۹۵، ح ۴۵۴: شیخ صدوق، بی تا: ۱۴۹، ح ۸: شیخ طوسی، ۱۴۱۳ ق: ۲۲۹، ح ۴۰۶، هر چند روایات زیادی نیز وجود دارد که نشان می دهد، عهد پیامبر ﷺ با امام علی علیه السلام «اقدام در صورت وجود نیرو و عدم اقدام در صورت نبود قدرت» بوده است که این بخش از روایات در تبیین نظریه شرط قدرت، خواهد آمد.

۲- روایت «لولا حضور الحاضر»

روایت دیگری که مورد استناد قرار می گیرد، سخنی از امام علی علیه السلام است که می فرماید:

لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان یقاروا علی كظة ظالم ولا سغب مظلوم، لالقیبت حبلا علی غاربها و لسنقیت آخرها بکأس أولها. (نهج البلاغه، خطبه ۳).

اگر حضور حاضران نبود و وجود یاوران، حجت را تمام نمی کرد و خداوند از علما، پیمان نگرفته بود که بر شکمبارگی ظالمان و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، هر آینه زمام آن را بر پشتش می افکندم و پایانش را چون آغازش می انگاشتم.

چنین استدلال شده که حضرت از حضور جمعیت فراوان و وجود یاورانی که حجت را تمام می کنند به عنوان دلیل پذیرش حکومت، یاد کرده است و این نشان دهنده نقش خواست و اراده عمومی در حاکمیت اسلامی است. ذیل این حدیث شریف تصریح شده که:

نتیجه آنکه، میزان اهتمام امام علی علیه السلام به خواست عمومی مردم در مرحله تعیین رهبر به اندازه ای است که رضایت مردم را شرط «جواز» اعمال ولایت می داند، بدین معنا که اگر چه برای دارا شدن ولایت، وجود شرایط و خصوصیات در شخص، لازم است و اعطا کننده ولایت، خداوند متعال است... لکن چنین شخصی برای جواز اعمال ولایت خود به شرط دیگری نیز احتیاج دارد و آن، پذیرش مردمی است. (ارسطا، ۱۳۷۹، ش ۱۷: ۱۲۲).

در بررسی این دلیل باید گفت:

اولاً: باید متن و ادبیات این روایت را در دیگر نقلها، نیز بررسی نمود. تعبیر «حضور الحاضر» در منابعی همچون: نهج البلاغه، علل الشرائع (شیخ صدوق، بی تا: ۱۵۱، ح ۱۲)، الافصاح فی الامامة (شیخ مفید ۱۴۱۳ ق، ج ۸: ۴۶)، احتجاج (طبرسی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۲۸۸) و مناقب (ابن شهر آشوب، بی تا، ج ۲: ۴۹) آمده است. اما در برخی منابع دیگر، تعبیر «حضور الناصر و قیام الحجة» آمده که

فقط بر «وجود یاوران که موجب اتمام حجت می‌شود» دلالت دارد و از حضور «حاضر» اثری دیده نمی‌شود. مرحوم شیخ طوسی در الاقتصاد؛ الهادی الی سبیل الرشاد (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ ق: ۲۱۰) و الامالی (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۳۸۳) و - رسالة المفصح فی امامة امیرالمؤمنین والائمة - الرسائل العشرة (شیخ طوسی: ۱۲۴) شیخ صدوق در معانی الاخبار (شیخ صدوق، ۱۳۶۱ ش: ۳۶۲) و ارشاد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۲۸۹) و مسألة فی النص علی علی (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۷: ۲۷) سید مرتضی در الشافی (علم الهدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۳۷۰) و سید بن طاووس در الطرائف (ابن طاووس: ۴۲) حدیث مذکور را با تعبیر «حضور الناصر» نقل کرده‌اند.

ثانیاً: باید دید، مراد از حاضران چه کسانی هستند. عبارت یاد شده، بخشی از خطبه معروف شفشقیه است که در اواخر حیات حضرت (ونه هنگام بیعت)، پس از وقایع مهم و جانکاهی، مثل: جنگ جمل، صفین و نهروان، ایراد شده است. در این خطبه، حضرت به بیان وقایع تأسف‌بار پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا قتل عثمان و از بیعت پرشور مردم با ایشان تا جنگ‌های سه گانه جمل و صفین و نهروان می‌پردازد و سپس می‌فرماید: «لولا حضور الحاضر و...». نظم طبیعی مطالب، اقتضا می‌کند که این جملات اخیر مربوط به روزهای آخر و در جمع پیروان باقی‌مانده حضرت باشد، نه هنگام بیعت و در جمع بیعت‌کنندگان و اگر بنا بود، مربوط به قصه بیعت باشد، باید در جای خود و در کنار جملاتی، همانند «فما راعنی الا والناس کعرف الضبع...» قرار می‌گرفت. (سروش، ۱۳۸۴، ش ۳۷: ۶۸) بنا براین، سیاق کلام، حکم می‌کند که این جملات، مربوط به زمان سخن حضرت با یاران در آن هنگام باشد، مگر آن که قرینه محکم و قانع‌کننده‌ای بر خلاف آن وجود داشته باشد.

شاهد دیگری که می‌تواند، احتمال دوم را تأیید کند، جمله «لا لقیبت جبلها علی غاربها» است. بیان مطلب این که: اگر آن تعبیر مربوط به زمان بیعت باشد در پاسخ به این پرسش، خواهد بود که «چرا حکومت را پذیرفتم؟» و اگر مربوط به زمان پایانی حکومت حضرت باشد در پاسخ به این پرسش خواهد بود که «با این شرایط چرا حکومت را رها نمی‌کنم؟» حال باید دید، جمله «لا لقیبت جبلها علی غاربها» با کدام فضا، سازگارتر است؟ معنای جمله این است که «هر آینه ریسمانش را بر پشتش می‌انداختم». سؤال این است که این جمله چه هنگام گفته می‌شود: «زمانی که حکومت در دست امام نیست و می‌خواهد آن را به دست گیرد؟ یا زمانی که در دست اوست و می‌خواهد آن را رها کند؟» هنگام قبول حکومت، انسان می‌خواهد، زمام آن را در دست گیرد و هنگام کناره‌گیری، می‌خواهد زمامی را که در دست دارد، رها کند. بنا براین، اگر فضای تعبیر «حضور الحاضر» مربوط به زمان بیعت باشد، حضرت باید می‌فرمود: «اگر به خاطر حضور مردم نمی‌بود، زمام شتر خلافت را در دست نمی‌گرفتم» نه این که بفرماید: «زمام آن را بر پشتش می‌انداختم».

همان گونه که روشن است، جمله دوم، مربوط به حالتی است که حضرت، خلافت را در دست داشته باشد و چیزی مانع رها کردن و کناره گیری کردن از آن باشد و معلوم است که این با احتمال دوم، سازگار است.

بنا بر این، مراد از حضور حاضر، یاران باقی مانده حضرت در انتهای حکومت است، نه حاضران هنگام بیعت.

ثالثاً: اگر مجموع این جمله در حکم علت واحد باشد در این صورت، باید دید میان این دو جمله: «حضور حاضر» و «قیام حجت به وجود ناصر» چه ارتباطی وجود دارد؟ و چرا به جمله اول، اکتفا نشده است؟ آیا «حضور» مردم، نشان دهنده آن نیست که «یاور کافی» وجود دارد^۱ و عهد و پیمان الهی بر مبارزه با ظلم در اثر «قدرت» منجز شده است؟ که در این صورت «حضور مردم» بی «وجود ناصر» خواهد بود و «به اندازه» ای که در تأمین «ناصر» دخالت دارد، لازم خواهد بود و فراتر و بیشتر از آن، تأثیری در حکم تصدی حکومت، نخواهد داشت و از همین روست که برخی شارحان نهج البلاغه از این جمله استفاده کرده اند که «قدرت و تمکن» برای نهی از منکر لازم است. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۰۳).

رابعاً: آیا این روایت و تعبیر حضرت به معنای آن است که «بدون حضور مردم، حکومت برای من نامشروع بود»؟ آیا ترک یک عمل از سوی معصوم، نشان دهنده «حرمت» آن است؟ به خصوص که امام در اینجا رها کردن حکومت را در چنین وضعیتی، نه به خاطر «احترام به مردم» یا «ناروا بودن تحمیل بر آنها» بلکه به «زهد نسبت به دنیا» تعلیل کرده است: «وَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدُ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنزٍ» آیا چنین تعلیلی، گویای «حرمت» است؟

ب) نظریه شرط قدرت

به نظر می رسد «بیعت»، نه شرط «ولایت» است (آن گونه که اهل سنت و برخی شیعیان پنداشته اند) و نه شرط «جواز» تصدی. (آن گونه که برخی شیعیان پنداشته اند)، بلکه «بیعت»، شرط «قدرت» است. نخست به تبیین این نظریه می پردازیم و سپس شواهد و مستندات آن را بیان خواهیم کرد:

تبیین نظریه

با توجه به مباحث گذشته، معلوم می گردد که اگر تفکیک مقام ولایت و مقام اثبات را پذیرفتیم و اگر پذیرفتیم که ولایت و حق حاکمیت، از جانب خداوند، انشا شده و متوقف بر بیعت نیست،

۱. زک. به: علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۹، ص ۵۴۳: الحجة بوجود الناصر را تفسیر «حضور حاضر» می شمارد.

عناصر مشروعیت چنین حکومتی، تام بوده و هیچ مانع مشروعیتی بر سر راه تشکیل این حکومت وجود نخواهد داشت. تنها چیزی که باقی می ماند «تولئی» و عملی شدن آن است که خود متوقف بر «وجود قدرت» و «امکان تحقق» است. تولئی، تکلیف دارنده حق ولایت است، ولی این تکلیف، همانند تکالیف دیگر، مشروط به استطاعت و قدرت است. بدون وجود قدرت، هم ولایت وجود دارد و هم جواز تصدی، اما امکان تشکیل حکومت و تداوم آن وجود نخواهد داشت.

به بیان دیگر در ادبیات دین و معارف آسمانی آن از اموری به نام «استضعاف اجتماعی» و در برابر آن «اقتدار اجتماعی» یاد می شود. مراد از استضعاف اجتماعی این است که شخصی یا ایده ای در موضع ضعف، قرار گیرد و جامعه به آن اقبال نکرده، آن را تنها گذارد. کس یا ایده ای که با چنین وضعیتی رو به رو شود از نظر اجتماعی (ونه فکری و اقتصادی) به استضعاف، کشیده می شود. اما در طرف مقابل اقتدار اجتماعی قرار دارد که مراد از آن، اقبال عمومی و پذیرش اجتماعی است که نتیجه آن، تقویت موقعیت اجتماعی و حاکمیت یافتن آن است.

تحقق حاکمیت یک شخص یا یک ایده در جامعه، به اقتدار اجتماعی بستگی دارد و به عبارت بهتر، تحقق و عدم تحقق حاکمیت، منوط به اقتدار و عدم اقتدار اجتماعی است و عناصر دیگر، حتی مشروعیت الهی در آن نقشی ندارد. این جا است که «بیعت» نقش پیدا می کند. در حقیقت بیعت، تأمین کننده عنصر اقتدار اجتماعی است. مقام تولئی و تشکیل حکومت، قلمرو نقش آفرینی بیعت است و بیعت به وجود آورنده قدرت لازم برای تحقق عینی حکومت است.

تفاوت مفهوم «رضایت» با «قدرت»

«رضایت» و «قدرت» از جهت مفهومی با یکدیگر در حوزه کاربرد تفاوت جدی دارند. رضایت در مبادلات و معاملات، صدق پیدا می کند که دو طرف معامله در شرایط یکسان، قرار دارند و رضایت طرفین، شرط صحت انتقال است. اما در اموری همانند حق و تکلیف، مفهوم «قدرت» است که کاربرد دارد؛ زیرا استیفای حق و ادای تکلیف، بسته به وجود قدرت است، نه رضایت. پیش از این گفتیم که قبول داریم، حق حاکمیت از آن امام معصوم است و این حق، تکلیفی را متوجه او می کند. طبیعی است که استیفای این حق و ادای این تکلیف، مشروط به وجود قدرت است، نه رضایت عامه، رضایت عامه هنگامی شرط است که مبادله ای میان مردم و امام در جریان باشد و حق حاکمیت از جانب آنان به امام واگذار شود؛ یعنی اگر چنین می بود، رضایت مردم نیز شرط می بود، ولی پیش از این بیان کردیم که منشأ حق حاکمیت، خداوند متعال است و همو این حق را به امام واگذار می کند. پس رضایت باید از جانب خداوند باشد که وجود

دارد و اعطای حق حاکمیت نشانه آن است. پس آنچه مربوط به امام می‌شود، استیفای حق و ادای تکلیف است که به قدرت نیاز دارد، نه رضایت.

عدم ملازمه میان «رضایت» و «قدرت»

شاید تصور شود قدرت اجتماعی با رضایت عامه به دست می‌آید که اگر چنین باشد، تفاوت اساسی میان دو نظریه وجود نخواهد داشت. اگر رضایت عامه شرط می‌شود، برای تحقق قدرت است و اگر قدرت شرط است به وسیله رضایت عامه محقق می‌گردد.

این تصور نادرست است؛ زیرا قدرت، نه با توانایی شخصی رهبر حاصل می‌شود و نه با رضایت عامه. میزان قدرت لازم برای تولی، با توجه به مجموعه شرایط سیاسی - اجتماعی حاکم بر جامعه و با توجه به توانایی نیروهای معارض مشخص می‌شود. گاهی با وجود رضایت عامه، امکان تولی و تداوم آن وجود ندارد و گاهی با وجود اقلیت قدرتمند، امکان تولی و قدرت لازم برای تصدی وجود دارد. لذا «رضایت عامه» و «قدرت» دو مفهوم جداگانه‌اند و ملازمه‌ای با یکدیگر ندارند، هرچند گاهی بر هم منطبق می‌شوند. (سروش، ۱۳۸۴، ش ۳۷، ص ۶۸) بنابراین نمی‌توان شرط اقتدار اجتماعی را مصادره به مطلوب کرد و آن را با رضایت عامه یکی دانست. نه ملازمه‌ای میان این دو وجود دارد و نه تضادی و لذا اقتدار اجتماعی نه به معنای رضایت عامه است و نه به معنای ظلم به عامه و عدم رضایت آنان.

نبود ملازمه میان «عدم اشتراط رضایت عامه» با «استبداد»

کسانی که با قبول مبانی شیعه در منشأ الهی ولایت، دیدگاه شرط جواز را طرح کرده‌اند، در حقیقت به خاطر فرار از دیکتاتوری و حکومت خشونت و شمشیر به چنین دیدگاهی رو آورده‌اند. تصور آنان بر این بود که شرط نبودن رضایت عامه، به معنای حکومت دیکتاتوری و اجبار بر مردم است و چون این امر به حکم عقل و شرع ناپسند است، پس رضایت عامه شرط جواز تصدی است. در این باره گفته شده است:

در این زمینه - یعنی پذیرش یا عدم پذیرش ولی حق - اجازه تحمیل کردن به مردم یا تنبیه آنان به احدی داده نشده و حتی پیامبران الهی علیهم‌السلام و خاتم انبیا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز سیطره‌ای بر مردم ندارند... وقتی که اساس پذیرش دین و ایمان آوردن به آن و گردن نهادن به حکم انبیا و فرمان خدا اجبار بردار نیست. طبیعتاً تحمیل عملی و اجرائی احکام دین - یعنی تشکیل حکومت دینی بدون درخواست و رضایت مردم - نیز نه ممکن است، نه سودمند و نه مجاز.

همین نویسنده، اقامه حکومت دینی را برای دین‌شناس مبسوط‌الید واجب دانسته و سپس به

مفهوم مبسوط‌الید بودن پرداخته و تفسیری غیر از رضایت عمومی از آن را مساوی با ارباب و خشونت دانسته و می‌نویسد:

مبسوط‌الید بودن به معنای برخورداری از مقبولیت، پذیرش و حمایت مردمی است، نه بسط یدی که از ارباب و خشونت ناشی شود و از طریق استبداد حاصل آید... اگر همین فرد [صاحب ولایت الهی] به اجبار بر مردم مسلط شود و رأی و حکم خود را ولو آن که حق محض و عین حکم الله باشد در میان آنان به قهر و غلبه جاری کند، او نیز [همانند مردمی که از او اعراض کرده‌اند] مرتکب حرام شده و تصرفاتش، نامشروع خواهد بود. (سعیدی، ۱۳۷۹، ش ۱۷: ۲۳۳)

همان‌گونه که از متن بالا به دست می‌آید، بر اساس نظر این گروه، در مقابل رضایت عامه مفاهیمی همچون «اجبار»، «تحمیل»، «ارباب»، «خشونت»، «استبداد»، «قهر» و «غلبه» قرار دارد، این گونه القا می‌شود که نپذیرفتن اشتراط رضایت عامه به معنای استبداد و حکومت دیکتاتوری و خشونت خواهد بود.

این در حالی است که امر، میان این دو دوران ندارد. می‌توان رضایت عامه را شرط ندانست و در عین حال به دامن استبداد و ارباب هم نیفتاد. نظریه امکان و شرط قدرت، نه رضایت عامه را شرط می‌داند و نه مستلزم پذیرش ارباب و خشونت است. میان رضایت عامه و استبداد، حالت سومی وجود دارد به نام «امکان». اگر رضایت عامه وجود نداشته باشد، ممکن است دو حالت پیش آید: یا مردم ضدیت تام دارند و یا اگر چه رضایت ندارند، ولی ضدیت هم نداشته و نسبت به آن خنثی هستند. پس سه وضعیت خواهیم داشت: رضایت، ضدیت و سوم حالت خنثی که ممکن است با انجام اقداماتی به موافقت تبدیل شود و امکان تشکیل حکومت فراهم آید.

وقتی این سه حالت را با مسئله امکان و عدم امکان بسنجیم، وضعیت متفاوتی به دست می‌آید. در فرض وجود رضایت عامه، گاه امکان برقراری حکومت الهی هست و گاه نیست. در فرض نبود رضایت بالفعل نیز، گاه امکان برقراری حکومت الهی هست و گاه نیست.

بر اساس نظریه شرط قدرت، هنگامی که امکان برقراری حکومت اسلامی باشد، صاحب ولایت الهی، حتی اگر رضایت عامه وجود نداشته و مردم در حالت خنثی و بی تفاوت باشند، باید زمام امور را به دست بگیرد. اگر امکان آن نباشد، نمی‌تواند زمام امور را در دست گیرد، حتی اگر رضایت عامه وجود داشته باشد. نبود امکان، به معنای راضی نبودن مردم نیست. گاهی رضایت عامه وجود دارد، ولی امکان حکومت دینی نیست؛ همان گونه که امیرالمؤمنین علیه السلام، پس از قتل عثمان، با وجود اقبال شدید مردم، از قبول حکومت استنکاف می‌کرد و گاهی رضایت عامه وجود ندارد، ولی عموم مردم ضدیت نیز ندارند و لذا با انجام تغییراتی و با در هم ریختن برخی معادلات سیاسی - اجتماعی، امکان حکومت معصوم به وجود می‌آید؛ همان گونه که حضرت

علی علیه السلام پس از بیعت مردم با ابوبکر برای جمع نیرو تلاش می کرد تا زمام امور را در دست گیرد. در چنین شرایطی نمی توان گفت چون رضایت بالفعل برای معصوم وجود ندارد و یا رضایت بالفعل برای جریان مخالف حاکمیت معصوم شکل گرفته، هیچ اقدامی نمی توان صورت داد و هر اقدامی خلاف شرع و غیرمجاز است.

البته اگر عموم مردم، ضدیت با جریان معصوم و حاکمیت او داشته باشند، نمی توان بر آنان حکومت کرد و چون امکان آن وجود ندارد، معصوم اقدامی برای کسب خلافت نمی کند. لذا باز هم بر اساس «شرط قدرت» این کار صورت نمی گیرد، نه شرط رضایت. بنا براین، شرط نبودن رضایت عامه، منجر به خشونت و استبداد نمی شود و شمشیر امامت برای غلبه بر خواص معاند به کار می رود، نه عموم مردم. از دیدگاه اسلام، سلوک حکومت با عامه مردم باید بر اساس عطفوت و مهربانی باشد، این یک اصل است. امام صادق علیه السلام در باره این اصل و شیوه سلوک زمامداران در نظریه امامت می فرمایند:

أما علمت أن إمارَةَ بنی أمیة کانت بالسيف والعسف والجور وإن إمامتنا بالرفق والتألف والوقار والتقية وحسن الخطة والورع والاجتهاد، فرغبوا الناس فی دینکم وفيما أنتم فيه. (هلامه مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۶۹: ۱۷۰).

آیا نمی دانی امارت بنی امیه بر پایه شمشیر و ظلم و ستم قرار دارد، ولی «امامت» ما بر پایه رفق و الفت و وقار و تقیه و خوش برخوردی و تقوا و اجتهاد قرار دارد. پس شماها مردم را به دین خودتان و به آنچه آن را قبول دارید، ترغیب کنید.

این شیوه حکومت اسلامی است و آنقدر اهمیت دارد که حتی برای حفظ حکومت نیز نمی توان از این اصل چشم پوشی کرد. متأسفانه برخی از جوامع جز با «شمشیر» و «تحقیر» سامان نمی یابند و جز امثال فرعون ها را نمی پذیرند. با کمال تأسف باید گفت مردم عراق نیز از همین قبیل بودند که جز با تحقیر و شمشیر به راه نمی آمدند. اما از آنجا که در حکومت اسلامی «سلوک مهر و کرم» یک اصل اساسی است، حضرت علی علیه السلام هرگز حاضر نشد برای بقاء حکومت خود از روش های خشونت آمیز استفاده کند. برخی افراد به ایشان متذکر می شدند که «إِنَّ أَهْلَ الْعِرَاقِ لَا يُصَلِحُهُمْ إِلَّا السَّيْفُ!» (آمدی، بی تا، ح ۳۷۵۸)؛ اهل عراق جز با شمشیر به راه نمی آیند! اما حضرت علی علیه السلام هرگز تن به استفاده از این روش ها ندادند. امام صادق علیه السلام در این باره می فرمایند:

كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه يقول للناس بالكوفة: يا أهل الكوفة، أتروني لا أعلم ما يصلحكم؟! بلى ولكني أكره أن أصلحكم بفساد

نفسی. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲۰۷، ح ۴۰؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲).

حضرت علی علیه السلام همواره به مردم کوفه می فرمودند: ای مردم کوفه گمان می کنید که نمی دانم چه چیزی شما را به راه می آورد؟! می دانم ولی مایل نیستم به خاطر سر به راه کردن شما، خودم را آلوده کنم.

همچنین آن حضرت، خود خطاب به مردم عراق فرموده اند:

ولقد علمت أنّ الذی یصلحکم هو السیف وما کنت متحرّياً صلاحکم بفساد

نفسی. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۲۸۱، طبرسی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۴۱۴، ح ۸۹).

به خوبی می دانم آنچه شما را به راه می آورد، شمشیر است، ولی من کسی نیستم که به خاطر سامان دادن شما، نفسم را آلوده سازم.

این روایت را مرحوم کلینی و علامه مجلسی با عبارات های دیگری نیز نقل کرده اند. (کلینی، ۱۳۸۹ ق، ج ۸: ۳۶۱، ح ۵۵۱؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۷۷: ۳۶۴، ح ۳۳) پس خلاصه سخن این که ملازمه ای میان شرط نبودن رضایت عامه با ارباب و خشونت نیست. نظریه شرط قدرت به این معنا نیست که اگر جامعه ای حکومت ولایی را نپذیرفت و در برابر آن ایستاد، باید با تک تک آنان جنگید، بلکه بر عکس، نظریه شرط قدرت معتقد است که اساساً در چنین جامعه هایی امکان تشکیل حکومت ولایی و تحقق اهداف آن (که هدایت مردم است) وجود ندارد و لذا نسبت به آن اقدام نمی کند. لذا این نظریه هر چند رضایت عامه را شرط نمی داند، ولی علیه عامه نیز دست به شمشیر نمی برد؛ چون در این صورت نیز امکان پیاده شدن اهداف حکومت ولایی وجود ندارد، همان گونه که اگر رضایت عامه باشد، الزاماً به معنای وجود امکان تحقق حکومت ولایی نیست و لذا گاه از پذیرش آن سر باز می زند. امکان و قدرت حکومت کردن به تسلط یافتن بر مردم از هر راه ممکن نیست به مجموعه ای از شرایط بستگی دارد.

از مجموع آنچه گفتیم، روشن می شود که حکومت ولایی برای «مشروعیت» تولی و «جواز» تصدی به هیچ عامل دیگری نیاز ندارد. آن چه برای تولی لازم است، وجود قدرت کافی و امکان اجتماعی لازم برای تولی است که می تواند از راه بیعت تحقق یابد.

شواهد و مستندات

در باره شرط بودن اقتدار اجتماعی برای تحقق حکومت دینی و نه رضایت عامه، شواهد زیادی وجود دارد که در ادامه به بررسی آنها می پردازیم. برخی از این شواهد مربوط به جریان

امیرالمؤمنین علیه السلام است و برخی دیگر مربوط به دیگر پیشوایان حق.

الف) روایات عهد پیامبر با امیرالمؤمنین

بر اساس روایات، رسول خدا صلی الله علیه و آله هر گونه اقدام حضرت را برای تولی و تصدی امور جامعه، منوط به وجود نیروی لازم می‌کند، نه رضایت عمومی. مرحوم علامه مجلسی در باره این روایات که به عنوان روایات عهد شناخته می‌شود، ادعای تواتر کرده و می‌گوید:

«ورد فی الاخبار المتواترة ان النبی صلی الله علیه و آله اوصی الیه علیه السلام انک ان لم تجد ناصراً فوادعهم وصالحهم حتی تجد اعواناً». (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۸: ۲۴۶).

بخشی از این روایات عبارتند از:

۱- امام علی علیه السلام در اواخر عمر شریفشان در کوفه خطبه‌ای خوانده و ضمن آن این جمله را بیان فرمودند که «الا وانی لا ولی الناس بالناس و ما زلت مظلوماً منذ قبض رسول الله صلی الله علیه و آله». سخن حضرت به اینجا که رسید، اشعث از جا برخاست و گفت: «از روزی که به عراق آمدی در هر سخنرانی تکرار کردی که به خدا سوگند من شایسته‌ترین فرد برای حکومت بر مردم بودم، ولی از زمانی که رسول خدا رحلت نمود من مظلوم واقع شدم! اگر این گونه است، پس چرا آن زمان که قبیله تیم و عدی به حکومت رسیدند برای احقاق حقت شمشیر نزدی؟» حضرت در پاسخ وی فرمودند:

والله ما منعنی من ذلك الا عهد اخی رسول الله صلی الله علیه و آله اخبرنی وقال لی: یا ابالحسن! ان الامة ستقدر بک و تنقض عهدی وانک بمنزلة هارون من موسی. فقلت: یا رسول الله فما تعهد الی اذا کان ذلك كذلك؟ فقال: ان وجدت اعواناً فبادر الیهم وجاهدهم وان لم تجد اعواناً فكف بیدک واحقن دمک حتی تلحق بی مظلوماً. (طبرسی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۵۰).

به خدا سوگند چیزی جز پیمان رسول خدا مرا از این کار باز نداشت که به من خیر داد و فرمود: ای ابالحسن! مردم با تو نیرنگ کرده و عهد مرا خواهند شکست و تو بمنزله هارون نسبت به موسی هستی.

گفتم: ای رسول خدا! وقتی اوضاع چنین شد، چه عهده‌ای برای من داری؟ فرمود: اگر یاورى یافتی به سوی آنان بشتاب و با آنان نبرد کن و اگر یاورى نداشتی دست نگهدار و خون خود را حفظ کن تا این که مظلومانه به من ملحق شوی.

سپس حضرت ادامه می‌دهند که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله به کار دفن حضرت، مشغول شدم و چون از آن فارغ شدم، سوگند یاد کردم که جز برای نماز، کار جمع‌آوری قرآن را ترک

نکنم و چون آماده شد، آن را بر آنان عرضه کردم، ولی نپذیرفتند. آنگاه دست فاطمه و حسن و حسین را گرفتم و در خانه اصحاب رفتم و برای احقاق حقم یاری طلبیدم و جز چهار تن، سلمان، مقداد، عمار و ابوذر پاسخم را ندادند و از خاندانم آنان که پشتیبان من در این راه بودند، همه شهید شده بودند و من مانده بودم با دو نفر که تازه از جاهلیت خارج شده بودند؛ یعنی عباس و عقیل.

۲- در نقل دیگری که از جریان بالا آمده و در گفتگویی که میان امام علیه السلام و اشعث بن قیس صورت گرفته، نکات جالب دیگری به چشم می‌خورد. امام پس از بیان عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله در توضیح علت قعود خویش می‌فرماید:

وانی خشیت ان يقول ذلک اخی رسول الله صلی الله علیه و آله: لم فرقت بین الامه ولم ترقب قولی؟ وقد عهدت الیک انک ان لم تجد اعواناً ان تکف یدک وتحقن دمک ودم اهل بیتک وشیعتک. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۹: ۴۶۸)

و من ترسیدم که برادرم رسول خدا صلی الله علیه و آله این را بگوید که: چرا میان مردم اختلاف افکندی و سخن مرا مراعات نکردی؟ در حالی که از تو پیمان گرفته بودم که اگر یآوری نیافتی، دست نگهداری و خون خود و خانواده‌ات و شیعیانت را حفظ کنی.

سپس در ادامه در بیان علت بیعت با ابوبکر، تأکید می‌کند:

لما لم اجد احداً بایعتهم و بیعتی لهم لما لا حق لهم فيه لا یوجب لهم حقاً ولا یلزمونی رضاً... ولو کنت وجدت یوم بویع اخو تیم اربعین رجلاً مطیعین لجاهدتهم. (همان: ۴۶۹).

چون هیچ نیرویی را نیافتم، با آنان بیعت کردم و بیعت من با آنان برای چیزی که حقی در آن ندارند، هیچ حقی را به وجود نمی‌آورد و موجب رضایت من نیز نمی‌گردد... و اگر روزی که با برادر تیمی^۱ بیعت شد، چهل نفر گوش به فرمان می‌داشتم، با آنان جهاد می‌کردم.

در جای دیگری می‌فرماید:

لو کنت وجدت یوم بویع اخو تیم اربعین رجلاً مطیعین لجاهدتهم. (همان).
اگر روزی که با برادر تیمی بیعت شد، چهل نفر گوش به فرمان می‌داشتم، با آنان جهاد می‌کردم.

۱. یعنی ابوبکر که از قبیله تیم است.

در جای دیگر می فرماید:

یابن قیس! هل سمعت لی بفرار قط او نبوة؟!

یابن قیس! اما والذی فلق الحبة وبرأ النسمة لو وجدت یوم بیوع ابوبکر -
الذی غیرتنی بدخولی فی بیعته - اربعین رجلاً کلهم علی مثل بصیرة الاربعة
الذین وجدت لما کففت یدی ولناهضت القوم ولكن لم اجد خامساً.

ای پسر قیس! آیا تا به حال فرار کردن یا شانه خالی کردن را از من شنیده‌ای؟!
ای پسر قیس! بدان به کسی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر روز بیعت ابوبکر
- که مرا به خاطر بیعت با او

سرزنش می کنی - چهل نفر می داشتم که بصیرتی همانند آن چهار نفر می داشتند،
دست نمی کشیدم و حتماً با آنان مقابله می کردم، ولی نفر پنجمی نیافتم.

اشعث از نام آن چهار تن می پرسد و امام علیه السلام از سلمان و ابوذر و مقداد و زبیر نام برده و بیان
می دارد که پس از بیعت ابوبکر، چهل تن اعلام آمادگی کردند که این چهار تن جزء آنان بودند و
از آنان خواستم که فردا با سرهای تراشیده بیایند که جز این چهار تن نیامدند. سپس حضرت
ادامه می دهد که:

یابن قیس! فوالله لو ان اولئک الاربعین الذین بايعونی، وفوالی واصبحوا
علی بابی مطلقین قبل ان تجب لعقیق فی عنقی بیعة، لناهضته وحاكمته الی الله
عزوجل ولو وجدت قبل بیعة عثمان اعواناً لناهضتهم وحاكمتهم الی الله. (همان).
ای پسر قیس! به خدا سوگند اگر چهل نفری که با من بیعت کردند، وفادار می ماندند و
صبح با سر تراشیده و پیش از آن که بیعت ابوبکر بر گردن من واجب گردد بر در خانه
من می آمدند، با او مبارزه می کردم و داوری اش را به خدا وا می گذاشتم. و اگر پیش از
بیعت با عثمان یاورانی می یافتم، حتماً با آنان مبارزه می کردم و داوری درباره آنان را
به خدا وا می گذاشتم.

۳- به نقل سلیم بن قیس از جابر بن عبد الله انصاری و عبد الله بن عباس، رسول خدا صلی الله علیه و آله
به حضرت علی علیه السلام وصیت کرد که:

یا اخی! ان قریشاً ستظاھر علیک وتجتمع کلماتهم علی ظلمک وقهرک، فان
وجدت اعواناً فجاهدھم وان لم تجد اعواناً فکف یدک و احقن دمک فان الشهادة من
وراءک. (شیخ طوسی، ۱۴۱۱ ق: ۳۳۴).

برادرم! بی تردید قریش علیه تو بر می‌خیزند و بر ظلم تو و دشمنی با تو متحد می‌شوند، پس اگر یآوری یافتی با آنان نبرد کن و اگر یآوری نیافتی، دست نگهدار و خون خود را حفظ کن که شهادت در پی توست.

۴ - سلمان فارسی پیش از رحلت رسول خدا ﷺ و هنگامی که ایشان در بستر بودند، جریانی را نقل می‌کند که ضمن آن، حضرت به امام علی علیه السلام رو کرده و می‌فرماید:

یا اخی! انک ستبقی بعدی وستلقى من قریش شدة من تظاهرهم علیک وظلمهم لک، فان وجدت اعواناً فجاهدهم وقاتل من خالفک بمن وافقک وان لم تجد اعواناً فاصبر وکف یدک ولا تلق بها الی التهلكة فانک منی بمنزلة هارون من موسی ولک بهارون اسوة حسنة اذا استضعفه قومه وکادوا یقتلونه. (شیخ صدوق، بی تا: ۲۶۴).

برادرم! تو پس از من می‌مانی و از قریش به خاطر مخالفتشان با تو و ستمشان بر تو سختی می‌بینی، پس اگر یآوری یافتی با آنان نبرد کن و به وسیله موافقات با مخالفان مبارزه کن و اگر یآوری نیافتی صبر کن و دست نگهدار و خودت را به نابودی نینداز؛ چرا که تو نسبت به من همانند هارون نسبت به موسی هستی و رفتار هارون آنگاه که قومش او را تضعیف کرده و نزدیک بود او را به قتل برسانند، الگوی خوبی برای توست.

۵ - در جلسه بیعت با ابوبکر، حضرت برای اثبات حقانیت خود به سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره غصب حق خلافت حضرت و غاصبان آن اشاره کرده و اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله را شاهد می‌گیرد و آنان سخنان ایشان را تأیید کرده و ادامه جریان را این گونه نقل کردند:

فقلت له: یا بایی انت وامی یا نبی الله! فما تأمرنی أن أفعل اذا کان ذلک؟ فقال لک: ان وجدت علیهم اعواناً فجاهدهم ونابذهم وان لم تجد اعواناً فبایعهم واحقن دمک. پس تو به ایشان گفتی: پدر و مادرم فدای تو ای پیامبر خدا! وقتی چنین شد چه فرمان می‌دهی که انجام دهم؟ و حضرت به تو فرمود: اگر علیه آنان یاورانی یافتی با آنان نبرد کن و کنارشان زن، و اگر یاورانی نیافتی با آنان بیعت کن و خون خود را حفظ نما.

پس از کلام آنان حضرت می‌فرماید: «اما والله لو ان اولئک الاربعة رجال الذین بایعونی وفوالی لجاهدکم فی الله»؛ «بدانید که به خدا سوگند اگر این چهل نفری که با من بیعت کردند به

من وفادار می ماندند، بی تردید با شما نبرد می کردم.»
در ادامه این نقل آمده که در نهایت آن حضرت آیه شریفه «یا ابن ام ان القوم استضعفونی
و کادوا یقتلوننی» (اعراف (۷): ۱۵۰) را تلاوت کرده و با ابوبکر بیعت نمود. (طبرسی، ۱۴۱۳ ق،
ج ۱: ۱۱۰؛ سلیم بن قیس، ۱۴۱۵ ق: ۱۵۵).

ب) روایات سر قعود

یکی از سؤالاتی که همواره مطرح بوده این است که چرا امام علی علیه السلام در آن ایام بیست و پنج
ساله، نشست و هیچ اقدامی علیه دشمنان خود نکرد. پاسخ این پرسش می تواند روشن کند که
ملاک در اختیار گرفتن حکومت چیست؟ رضایت عمومی یا اقتدار اجتماعی؟
یکی از مسائلی که در روایات به آن پرداخته شده، پاسخ به همین پرسش است. بخشی از این
روایات، روایاتی است که هنگام بررسی نظریه شرط جواز و نقد آن بیان کردیم. در آن روایات
مشخص شد که عواملی همچون «حفظ یکپارچگی جامعه اسلامی و پرهیز از اختلاف»، «ترس
از ارتداد مردم»، «تنهایی و بی یاری» و «اجبار» علت سکوت حضرت بوده و در هیچ یک از این
موارد از نبود رضایت عامه برای خود و وجود آن برای خلفای سه گانه به عنوان علت سکوت و
بیعت یاد نشده است.

برای تکمیل این بحث، روایات دیگری را که در این زمینه وجود دارد و علت را «نبود
قدرت» اعلام می کند، مورد بررسی قرار می دهیم تا مشخص شود که از نظر روایات، اعتبار شرط
قدرت در تحقق حکومت تا چه اندازه است!

۱ - هیثم بن عبد الله رمانی می گوید: این مسئله را از حضرت رضای علیه السلام پرسیدم و ایشان در
جواب فرمودند:

لانه اقتدی برسول الله صلی الله علیه و آله فی ترک جهاد المشرکین بمكة ثلاثة عشرة سنة
بعد النبوة وبالمدينة تسعة عشر شهراً، وذلك لقلّة اعدائه عليهم وكذلك علی علیه السلام
ترک مجاهدة اعدائه لقلّة اعدائه عليهم. (شیخ صدوق، بی تا، ج ۱: ۱۴۸)؛
زیرا او به رسول خدا صلی الله علیه و آله در ترک جهاد با مشرکین اقتدا کرد و پس از نبوت به مدت
سیزده سال در مکه و نوزده ماه در مدینه که به خاطر اندک بودن یاوران در برابر آنان
بود. و همچنین علی علیه السلام به خاطر اندک بودن یاوران در برابر آنان، نبرد با دشمنانش

۱. همچنین با بیان این روایات، جنبه های دیگری از تواتر مورد ادعای مرحوم علامه مجلسی روشن
می شود؛ زیرا اگر حضرت بر اساس عهد نبوی سکوت کرده و اگر علت سکوت حضرت، نبود قدرت بوده،
معلوم می شود، عهد نبوی نیز مبتنی بر نبود قدرت بوده است.

را ترک کرد.

۲- مرحوم طبرسی، جریانی را از جابر بن عبدالله انصاری نقل می‌کند که رسول خدا ﷺ به ابوبکر و عمر آنچه را پس از رحلت ایشان انجام می‌دهند، خیر می‌دهد و سپس رو به امام علی علیه السلام کرده و می‌فرماید:

يا علي! الصبر الصبر حتى ينزل الامر ولا قوة الا بالله العلي العظيم فان لك من الاجر في كل يوم ما لا يحصيه كاتباً لك، فاذا امكنت الامر فالسيف السيف، فالقتل القتل حتى يفيؤوا الى امر الله وامر رسوله فانك على الحق ومن ناوك على الباطل. (طبرسی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۲۹۰ به بعد؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۹: ۴۲۵، ح ۱۰)!

ای علی! صبر صبر تا این که حکومت در دست تو قرار گیرد و هیچ قدرتی جز از خدای بلند مرتبه و با عظمت نیست. بی تردید اجری در هر روز آن خواهی داشت که کاتبان اعمال نتوانند آن را بشمارند. پس آن گاه که حکومت را در دست گرفتی، شمشیر و شمشیر و قتل و قتل تا این که به فرمان خدا و فرمان رسول او بازگردند، بی گمان تو بر حقی و آن که با تو مقابله کند بر باطل است.

۳- جندب بن عبدالله نقل می‌کند که پس از بیعت مردم با عثمان، بر امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شدم و ایشان را ناراحت و سر در گریبان دیدم. گفتم: چه خواهی کرد؟ فرمود: صبر جمیل. گفتم: سبحان الله! چه قدر تو بردباری؟! پس چه کنم؟! گفتم: میان مردم به سخنرانی بایست و به آنان خبر ده که تو نسبت به پیامبر و در فضل و سابقه ایمان شایسته تری و از آنان برای مقابله با این گروه یاری بخواه. اگر ده درصد آنان پاسخ را بدهند به وسیله آنان بر دیگران پیروز می‌شوی... حضرت در پاسخ جندب می‌فرماید: «اتراه يا جندب كان يباعدني عشرة من مائة؟»: «آیا فکر می‌کنی ده درصد مردم با من بیعت می‌کنند؟» جندب می‌گوید: امیدوارم و حضرت در پاسخ وی می‌فرماید: «لكني لا ارجو ولا من كل مائة افنان»، «ولی من چنین امیدی ندارم و نه حتی دو درصد!» جندب به حضرت می‌گوید: پس با مردم سخن نمی‌گویند و آنان را به یاری فرا نمی‌خوانید؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: «ليس ذا زمان ذاك»، «اکنون زمان آن نیست». (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۹: ۴۳۲، ح ۱۷).

۴- امام صادق علیه السلام در پاسخ به این پرسش که چرا امیرالمؤمنین علیه السلام با آنان نبرد نکرد، می‌فرماید:

وما كان له ان يقاتلهم وليس معه الا ثلاثة رهط من المؤمنين. (همان: ۲۳۷، ح ۲۷)؛ چگونه می توانست بجنگد در حالی که فقط سه تن از مؤمنین با او بودند!

۵ - سلیمان بن خالد می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: سخن مردم با علی علیه السلام این است که اگر حق با او بود، چه چیزی او را از قیام کردن برای گرفتن حقش بازداشت؟ حضرت در پاسخ می فرماید:

ان الله لم يكلف هذا الا انساناً واحداً رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك وحرص المؤمنين» (نساء: ۴)؛ (۸۲) فليس هذا الا للرسول. وقال لغيره: «الا متحرفاً لقتال او متحيزاً الى فئة» (انفال: ۸)؛ (۱۶) فلم يكن يومئذ فئة يعينونه على امره. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ج ۲۹: ۴۲۹، ح ۳۸)؛ خداوند این را جز به یک نفر، رسول خدا صلى الله عليه وآله تکلیف نکرد، فرمود: «پس در راه خدا نبرد کن؛ جز خودت را تکلیف نکن و مؤمنین را تحریک کن». پس این جز برای رسول خدا نیست و برای دیگران فرمود: «مگر کناره گیری به خاطر نبردی مجدد یا پیوستن به جمعی دیگر باشد». پس آن روز ایشان گروهی که او را برای این کار یاری دهند نداشت.

آیه دوم مربوط به موارد جواز عقب نشینی در جنگ است. مرحوم علامه مجلسی در تبیین وجه استدلال حضرت به این آیه برای موقعیت امیرالمؤمنین علیه السلام می گوید:

«شاید معنایش این باشد که وقتی با وجود نیرو، فرار برای فراهم کردن نیروی قوی تر جایز باشد، پس ترک کردن جهاد به خاطر وجود نداشتن هیچ نیرویی به طریق اولی، جایز است و بی تردید این آیه به دلالت التزامی بر شرط بودن گروه جنگاوران دلالت می کند». (همان: ۲۳۷).

شبهه این پرسش و پاسخ میان زید شحام و امام کاظم علیه السلام نیز رد و بدل شده است. در این روایت، حضرت پس از استناد به همان دو آیه شریفه می فرماید: فعلى عليه السلام لم يجد فئة لقاتل. ثم قال: لو كان جعفر و حمزه حيين. انما بقى رجلان. (همان: ۴۵۲، ح ۴۲)؛ «علی علیه السلام گروهی نداشت تا نبرد کند. سپس فرمود: ای کاش جعفر و حمزه زنده می بودند. فقط دو نفر باقی مانده بودند».

مرحوم علامه مجلسی مراد از دو نفر باقی مانده را عباس و عقیل می داند که روایات دیگری هم بر آن دلالت دارد. (همان).

ج) شرط قدرت در مبنای دیگر پیشوایان حق

دیگر پیشوایان حق و زمامداران مقدس نیز (چه پس از امیرالمؤمنین علیه السلام و چه پیش از او) هر

چاکه حاکمیت آنان محقق نشده و مجبور به کناره گیری شده‌اند به دلیل نبود یاور و تحقق نیافتن شرط قدرت بوده است. این راهم در تاریخ نبوت و هم در تاریخ امامت به وضوح می‌توان یافت که در ادامه به مواردی از آن اشاره می‌کنیم:

۱ - بارزترین نمونه آن جریان گوساله سامری به هنگام فرمانروایی حضرت هارون است که در قرآن به صراحت بیان شده است. وقتی حضرت موسی علیه السلام از کوه طور برگشت و با کمال تعجب، گوساله پرست شدن قومش را با وجود برادرش هارون مشاهده نمود، لب به اعتراض سختی علیه او گشود. هارون در پاسخ برادرش جمله‌ای دارد که بیانگر اصل یاد شده در تحقق و تداوم حاکمیت‌ها است. وی گفت:

يَا بَنِي اِمِ ان الْقَوْمِ اسْتَضَعْفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي. (اعراف (۷): ۱۵۰)؛ ای پسر مادرم! همانا مردم مرا تضعیف کردند و نزدیک بود مرا بکشند.

در اینجا به خوبی پدیده استضعاف اجتماعی بیان شده است و نشان می‌دهد که بدون آن، تحقق آرمان‌های الهی ممکن نیست. این یک قاعده و اصل اساسی است که بارها مورد استناد ائمه اطهار قرار گرفته است.

۲ - حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیز به جهت بی‌یاوری و ترس از دشمنان مجبور شد، شبانه مکه را ترک کند و حضرت علی علیه السلام را بر جای خود بخواباند. اینها همه نشان می‌دهد که استضعاف اجتماعی و نبود یاور، عامل اصلی ناکامی حاکمیت‌های الهی است.

اتفاقاً امیرالمؤمنین علیه السلام در پاسخ به این اعتراض که چرا با ابوبکر و عمر جنگیدی، ولی با طلحه و زبیر جنگیدی به سیره انبیا نامبرده استناد نموده و بدین‌سان نبود اقتدار اجتماعی و بی‌یاوری را عامل اصلی سکوتش و اقتدار اجتماعی را عامل اصلی نبردش، معرفی می‌کند. (طبرسی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۲۷۹؛ شیخ صدوق، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۸).

۳ - این مطلب را در بیعت امام حسن مجتبی علیه السلام با معاویه نیز مشاهده می‌کنیم. معاویه در مراسم بیعت، اعلام کرد که حسن بن علی مرا شایسته‌تر دانسته و لذا با من بیعت می‌کند. حضرت در پاسخ وی در سخنانی فرمود:

ايها الناس ان معاوية زعم اني رأيت للخلافة اهلاً ولم ار نفسي لها اهلاً كذب معاوية، انا اولي الناس بالناس في كتاب الله وعلى لسان نبي الله فاقسم بالله لو ان الناس بايعوني واطاعوني ونصروني لاعطيتهم السماء قطرها والارض برکتها.

ای مردم! معاویه گمان کرده من او را برای خلافت شایسته دیدم و خودم را برای آن شایسته ندانستم، معاویه دروغ می‌گوید. من به حکم کتاب خدا و به گفته پیامبر خدا سزاوارترین مردم به حکومت بر مردم هستم. به خدا سوگند اگر مردم با من بیعت می‌کردند و از من فرمانبرداری می‌کردند و مرا یاری می‌نمودند، باران آسمان و برکت زمین را به آنان می‌دادم.

سپس حضرت به عملکرد هارون و رسول خدا ﷺ استناد می‌کند و می‌فرماید:

... وقد هرب رسول الله ﷺ من قومه وهو يدعوهم الى الله حتى فر الى الغار ولو وجد عليهم اعداء ما هرب منهم ولو وجدت انا ما بايعتكم يا معاوية. وقد جعل الله هارون في سعة حين استضعفوه وكادوا يقتلونه ولم يجد عليهم اعداء وقد جعل الله النبي في سعة حين فر من قومه لما لم يجد اعداء عليهم.

... و به تحقیق رسول خدا ﷺ از قوم خود که آنان را به سوی خدا فرا می‌خواند، فرار کرد تا این که به غار پناه برد، ولی اگر یاورانی علیه آنان می‌یافت، فرار نمی‌کرد و اگر من می‌یافتم، ای معاویه با تو بیعت نمی‌کردم. به تحقیق، خداوند، هارون را وقتی قومش او را تضعیف کرده و نزدیک بود او را به قتل برسانند و او یآوری نداشت در گشایش قرار داد و به تحقیق، خداوند، پیامبر را که به خاطر نبود یاور، مجبور به فرار شد در گشایش قرار داد.

آن گاه حضرت به ماجرای خود و پدرش اشاره کرده و آن را نمونه‌ای از اصول حاکم بر ماجراهای پیامبر و هارون می‌خواند:

كذلك انا وابي في سعة من الله حين تركنا الامة و بايعت غيرنا ولم نجد اعداء و انما هي السنن والامثال يتبع بعضها بعضاً. (طبرسی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۸).

همچنین من و پدرم آن هنگام که مردم ما را ترک کرده و با شخص دیگری، بیعت کردند و ما یآوری نیافتیم از جانب خدا در گشایش قرار گرفتیم. همانا اینها سته‌ها و نمونه‌هایی است که از یکدیگر تبعیت می‌کنند.

طبیعی است که وقتی اقتدار اجتماعی برای امام وجود نداشته و بلکه برای طرف مقابل به وجود آید، مقابله بی‌تأثیر است. به همین جهت، اهل بیت علیهم‌السلام در چنین شرایطی، دست از مبارزه می‌کشیدند و این نه به خاطر نبود رضایت عامه که به دلیل نبود یاور و حفظ خون مردم بوده است.

د) شرط قدرت در دیدگاه متکلمان

این که آیا حق امامت به انتخاب است یا به نص به یکی از مسائل مهم در علم کلام، تبدیل شده و متکلمان شیعی به تجزیه و تحلیل این موضوع پرداخته‌اند. بررسی دیدگاه این اندیشمندان اسلامی نشان می‌دهد که از نظر آنان، عنصر اساسی در تحقق حاکمیت دینی، وجود اقتدار اجتماعی است، نه رضایت عامه. نظر اینان از آنجا که از نظر تاریخی به زمان وقوع حوادث صدر اسلام و نزدیک‌تر و از تأثیرات فرهنگ بیگانه دورتر می‌باشد، حائز اهمیت است و لذا به برخی از این موارد اشاره خواهد شد:

۱- مرحوم شیخ مفید، معتقد است که قیام و قعود، بر محور مصلحت دین می‌چرخد، نه کثرت افراد و لذا علت سکوت امیرالمؤمنین علیه السلام را مصلحت اسلام می‌داند، نه نبود رضایت عامه. قاضی ابوبکر باقلانی در مناظره‌ای که با مرحوم شیخ دارد از ایشان سؤال می‌کند که اگر افراد زیادی به منصوص بودن امامت علی بن ابی طالب، اعتقاد داشتند، پس چرا به پشتیبانی آنان به جنگ با دشمنانش نپرداخت؟ مرحوم شیخ مفید به قاعده یاد شده اشاره کرده و در پاسخ می‌گوید:

«نبردهای دینی، متوقف بر کثرت نیرو نیست، بلکه متوقف بر مصلحت است. آیا نمی‌بینی که پیامبر صلی الله علیه و آله با ۳۱۳ نفر جنگید، ولی در روز حدیبیه با داشتن ۳۶۰۰ نفر نبرد نکرد؟ پس معلوم می‌شود که نبردهای دینی، متوقف بر مصلحت است، نه عدد.»

وقتی شیخ در ادامه سخن خود و در پاسخ پرسش باقلانی مصلحت سکوت حضرت را بیان می‌کند، وی هیچ حرفی برای گفتن نداشت. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۷: ۲۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۲۵۰).

۲- مرحوم شیخ طوسی رحمته الله نیز علت سکوت حضرت و عدم اقدام عملی ایشان را نداشتن یاور ذکر کرده و می‌گوید:

«و اما ترک مخالفت عملی با آنان به خاطر این بود که هیچ یار و یآوری نیافت و اگر خود و خواصش به این کار اقدام می‌کردند، چه بسا به کشته شدن خودش و نیز کشته شدن خانواده و خواصش، منجر می‌شد و به همین دلیل از آن عدول کرد.» (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ ق: ۲۰۹).

۳- شاگرد مرحوم شیخ مفید؛ یعنی مرحوم سید مرتضی رحمته الله از منظر امر به معروف و نهی از منکر، مسئله را مورد توجه قرار داده و در بیان علت سکوت امام علیه السلام در برابر آن منکر بزرگ به نبود «قدرت و توانایی» اشاره کرده و می‌گوید:

«برخورد با منکرات، دارای شرایطی است که از مهم‌ترین آن، «قدرت و توانایی» است. به

علاوه شخصی که به انکار اقدام می‌کند، نباید این گمان را داشته باشد که در اثر انکارش «ضرری غیر قابل تحمل» به وقوع خواهد پیوست و یا مفاسدی بیش از اصل منکر رخ خواهد داد. و مگر امیرالمؤمنین از این «قدرت و توانایی» برای رسیدن به حقیقت برخوردار بوده است؟! و مگر برای حضرت این نگرانی وجود نداشته که ضرر عظیمی به خود، فرزندان و پیروانش وارد شود؟ به علاوه برخوردار با آن منکر این ترس را هم داشته که عده‌ای اساساً از دین برگشته و از اسلام بیرون روند. از این رو امام صبر را به مصلحت دین می‌دانست. (علم الهدی، ۱۴۱۱ ق: ۱۷۹).

ه) ملازمه میان نصب و جواز تصدی

از مسائل مهم این است که از نظر مسلمانان و حتی دانشمندان اسلامی میان «نصب» و «جواز تصدی» ملازمه وجود داشته و دارد. سؤال همه این است که «اگر علی علیه السلام بر حق بود، چرا قیام نکرد و حق خود را نستاند؟» این قبیل سؤال‌ها، گویای آن است که در نزد همه پرسشگران، این اصل، مسلم است که اگر ولایت کسی به وسیله «نص» تعیین شده است، «حق خلافت» دارد و می‌تواند برای رسیدن به حق خود، قیام کند و رضایت و عدم رضایت مردم، تأثیری در «حق تصدی» او ندارد و اقدام او را نامشروع نمی‌سازد و لذا می‌پرسند که اگر حق با او بود، پس چرا اقدام نکرد. (سروش، ۱۳۸۴، ش ۳۷: ۵۸) این ملازمه در پرسش‌هایی که از ائمه اطهار علیهم السلام می‌شده (طبرسی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۲۷۹؛ قمی، ج ۲: ۳۱۶؛ شیخ صدوق، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۷ و ۱۴۹؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا، ج ۱: ۲۳۴؛ هیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۱ و ج ۲: ۵۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۷ ق، ج ۱: ۸۷) و همچنین در پرسش و پاسخ‌های کلامی (علم الهدی، ۱۴۱۱ ق: ۱۳۳؛ و ۴۷۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۰ ق: ۲۰۹) به چشم می‌خورد. جالب این جا است که برخی سؤال‌ها از اهل سنت بوده و چنین برمی‌آید که ملازمه مورد اشاره، نزد آنان نیز مسلم بوده است، هرچند برخی، مسلم بودن آن را حتی نزد شیعه قطعی نمی‌دانند! (ارسطا، ۱۳۷۹، ش ۱۷: ۱۲۴).

ز) سیره متفاوت حضرت؟!

یکی از موارد سؤال برانگیز، سیره متفاوت حضرت در برخورد با مسئله حکومت، پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و پس از قتل عثمان است. در مورد نخست، هر چند مردم با ابوبکر بیعت کرده بودند، ولی حضرت در پی جمع‌آوری نیرو و احقاق حق خود بوده است! اما در مورد دوم، هر چند مردم به حضرت رو آوردند، ولی حضرت از پذیرش حکومت امتناع می‌کند! سؤال این است که وقتی بیعت و رضایت عمومی بر خلاف حضرت بود، چرا ایشان در پی جمع نیرو و کسب خلافت بود؟ و وقتی مردم به ایشان روی آوردند، چرا حضرت از قبول آن امتناع می‌کند؟

نظریه شرط جواز، قادر به پاسخ گویی به این پرسش‌ها نیست. اگر ملاک جواز تصدی، رضایت عامه است، نباید حضرت در دوره نخست برای کسب خلافت به جمع نیرو و پردازد و نباید در دوره دوم از قبول آن امتناع کند.

اما نظریه شرط قدرت، قادر به پاسخ گویی به این پرسش‌ها است. همان گونه که پیش از این گفتیم، فرق است میان اشتراط «رضایت عامه» با اشتراط «قدرت قیام و امکان تصدی» و نسبت میان این دو، عموم و خصوص من وجه است. گاهی رضایت عامه، وجود ندارد، ولی امکان تصدی هست و گاهی امکان تصدی نیست، ولی رضایت عامه، وجود دارد و گاهی هم، رضایت عامه، وجود دارد و هم، امکان تصدی و گاهی هیچیک وجود ندارند. پس از رحلت رسول خدا ﷺ، آن حضرت، بیعت عامه را نداشت، ولی می‌شد با تغییری اندک و سرکوب عده‌ای خاص، احقاق حق نمود و فضا را برای حکومت حق آماده نمود. پس از قتل عثمان، رضایت عامه بود، ولی امکان تداوم تصدی وجود نداشت و لذا آن حضرت از قبول خلافت امتناع می‌کرد (محمدی ری شهری و همکاران، ۱۴۲۱ ق، ج ۴: ۶۰ «کراهه الإمام للحکومة» و ۶۳ «نظر تحلیلی حول اسباب کراهه الإمام لقبول الحکومة»)، هرچند در اثر پافشاری مردم و برای اتمام حجت آن را پذیرفت. سؤال این است که اگر رضایت عامه کافی است، استنکاف حضرت برای چه بوده است؟ آن حضرت علت استنکاف خود را چنین بیان می‌دارد:

دعونی والتمسوا غیری. فأنا مستقبلون أصرأ له وجوه وألوان، لا تقوم له القلوب ولا تثبت علیه العقول وإن الآفاق قد أغمامت والمحجة قد تنكرت. (نهج البلاغه، خطبه ۹۲؛ ابن شهر آشوب، بی تا، ج ۲: ۱۱۰).

مرا رها کرده و دیگری را طلب کنید: به تحقیق ما با حوادثی رو به رو هستیم که صورت‌ها و رنگ‌های گوناگون دارد که دل‌ها در برابر آن نایستاد و خردها استوار نمانند. همانا کران تا کران را از فتنه پوشیده و راه درست ناشناسا گردیده است.

مهیا بودن شرایط و پیش‌بینی حوادث تلخ و فتنه‌های کور، علت اکراه امام علیه السلام از پذیرش خلافت بوده است و این یعنی نبود امکان اقامه حکومت علوی، نه نبود رضایت عامه. این نشان می‌دهد که ملاک پذیرش حکومت در نظر حضرت، امکان تصدی است، نه رضایت عامه و الا با وجود رضایت عامه هیچ دلیلی برای استنکاف، پذیرفته نیست. اتفاقاً تشکیل حکومت علوی، نشان داد که چنین تحلیلی درست بوده و جامعه آن روز آمادگی چنین حکومتی را نداشته است. همچنین اگر بدون حصول رضایت عامه، امکان تصدی وجود می‌داشت، آیا باز هم آن حضرت سکوت می‌کرد و دست روی دست می‌گذاشت؟ اگر این گونه است، پس چرا حضرت

می فرمود: «اگر ۳۱۳ (یاور) و حتی ۳۰ یاور می داشتم، قیام می کردم.» (کلینی، ۱۳۸۹ ق، ج ۸: ۳۲؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۵: ۷۶) در جای دیگری حضرت می فرماید که: «اگر ۴۰ نفر نیرو می داشتم با آنان می جنگیدم.» (طبرسی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۴۵۱؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۹، ص ۴۶۷) آیا این قیام به دلیل نداشتن رضایت عامه، حرام است؟! و آیا تصدی مبتنی بر این قیام نامشروع خواهد بود؟! مسلماً چنین نیست. حضرت علی علیه السلام اگر اقدامی می کردند، برای احقاق حق خود می بود و احقاق حق، منوط به رضایت دیگران نیست. همان گونه که بیان شد، حکومت، حق معصومین از جمله حضرت علی علیه السلام است و احقاق این حق مشروط به رضایت نگردد. نتیجه این که بیعت، نه شرط ولایت است و نه شرط جواز تصدی، بلکه فقط تحصیل کننده شرط قدرت است. به همین جهت سید مرتضی علیه السلام و شیخ طوسی علیه السلام ماهیت بیعت را اقدام به یاری کردن و دفاع نمودن از امامت و دفع کردن مخالفان می دانند. (شیخ طوسی، ۱۳۹۴ ق، ج ۲: ۱۴۶؛ علم الهدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۱۴۹) همین منطق در کلام معاصرین نیز به چشم می خورد.

نتیجه گیری

از مجموع آنچه گذشت، چند نکته به دست می آید: نخست این که اساساً حوزه نفوذ و عملکرد بیعت، مقام تولی است که ارتباطی با مقام ولایت که در آن حق حاکمیت، جعل می شود ندارد. دقت نکردن در دو مقام بودن این مسئله، سبب خلق نظریه هایی می شود که کارکرد بیعت را جعل حق حاکمیت می دانند.

دوم این که روایات مربوط به نقش مردم و رضایت آنان به این معنا نیست که بیعت، جزئی از فرایند مشروعیت در نظام سیاسی اسلام است. دقت در این دسته روایات و روایات دیگری که در این زمینه وجود دارد، نشان می دهد که بیعت جزئی از مشروعیت نیست و کارکرد آن در تأمین قدرت لازم برای تحقق حکومت ولایی و تبدیل استضعاف اجتماعی به اقتدار اجتماعی است. بر این اساس، مشروعیت حکومت دینی، خالص بوده و جز خداوند متعال، هیچ عنصر دیگری در آن نقش ندارد. البته در جای خود توضیح داده شد که نقش نداشتن بیعت در فرایند مشروعیت - آن گونه که در اندیشه سیاسی شیعه آمده و توضیح آن گذشت - موجب تحمیل حکومت بر مردم نیز نمی گردد و بدین وسیله اشکال استبداد نیز، متفی خواهد بود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آمدی، سیف الدین، **غایة المرام فی علم الکلام**، بی تا، بی جا.
۴. الامامة من أبقار الأفكار فی الاصول الدین، بی جا، بی تا.
۵. ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم، **منهاج السنة النبویة**، تحقیق: محمد رشاد سالم، قاهره، مکتبه ابن تیمیة، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ج ۱.
۶. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، **شرح نهج البلاغه**، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالجمیل، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ج ۲۰.
۷. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، **المصنف**، تحقیق: سعید محمد اللحام، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ج ۸.
۸. ابن اثیر، مبارک بن محمد جزری، **النهاية**، تحقیق: طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷، ج ۴، ج ۱.
۹. _____، **الکامل فی التاریخ**، تحقیق: علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ج ۲.
۱۰. ابن جوزی، عبدالرحمن، **تذکرة الخواص**، تهران، مکتبه نینوی، بی تا.
۱۱. الاندلسی، ابن حزم، **الفصل فی الملل والاهواء والنحل**، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ ق، ج ۳.
۱۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمه ابن خلدون**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۳. ابن سعد، محمد، **الطبقات الکبری**، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۱.
۱۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، **مناقب آل ابی طالب**، قم، مطبعة العلمیة، بی تا، ج ۲.
۱۵. ابن طاووس، علی بن موسی بن جعفر، **کشف المحجبة**، تحقیق: محمد حسون، قم، دفتر

- تبليغات، ١٤١٢ ق، ج ١.
١٦. ابن قتيبة دینوری، عبد اللہ بن مسلم، الإمامة والسياسة، تحقيق: على شيرى، قم، شريف رضى، ١٤١٣ ق، ج ١.
١٧. ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٤١٠ ق، ج ١، ج ٨.
١٨. ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا و ابراهيم ابيارى و عبد الحفيظ شلبى، قم، مكتبة المصطفى، ١٣٥٥ ق، ج ٣.
١٩. ابو الفتوح رازى، حسين بن على، روض الجنان، تحقيق: محمد جعفر ياحقى و محمد مهدي ناصح، مشهد، آستان قدس رضوى، ١٣٧٤، ج ٥.
٢٠. ابو الصلاح حلبى، تقى بن نجم، تقريب المعارف، تحقيق و نشر فارس تبريزيان، ١٤١٧ ق، بى جا، بى نا.
٢١. ابو زهرة، محمد، الشافعى - حياته وعصره،، بى نا، بى جا، بى نا.
٢٢. احمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، البيعة عند مفكرى أهل السنة، بيروت، دار قباء، ١٩٩٨ م.
٢٣. احمد محمود صبحى، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنى عشرية، بيروت، دار النهضة العربية، ١٤١١ ق.
٢٤. أحمد بن حنبل، مسند ابن حنبل، تحقيق: عبد الله محمد درويش، بيروت، دار الفكر، ١٤١١ ق، ج ١، ج ١.
٢٥. اسماعيل، يحيى، منهج السنة فى العلاقة بين الحاكم والمحكوم، قاهره، دار الوفاء، ١٤٠٦ ق، ج ١.
٢٦. اشعري، على بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين، تحقيق: محمد يحيى الدين عبد الحميد، بيروت، مكتبة العصرية، ١٤١١ ق.
٢٧. القاسمى، ظافر، نظام الحكم فى الشريعة و التاريخ الاسلامى، دار النفائس، ١٤١١ ق.
٢٨. باقلانى، محمد بن طيب، تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين احمد حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٤ ق، ج ٣.
٢٩. بخارى، محمد بن اسماعيل، صحيح بخارى، تصحيح: مصطفى ديب البغا، دمشق، دار ابن كثير و دار اليمامة، ١٤١٠ ق، ج ٤، ج ٣.
٣٠. بدوى، اسماعيل ابراهيم، نظام الحكم الاسلامى، قاهره، دار النهضة العربية، ١٤١٤ ق، ج ١.
٣١. بياتى، منير حميد و نعيمى، فاضل شاكر، النظم الاسلامى، بغداد، وزارة التعليم العالى و البحث العلمى، ١٩٨٧ م، ج ١.
٣٢. تفتازانى، مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، قم،

- انتشارات شریف مرتضی، ۱۳۷۰، ج ۱.
۳۳. تقفی، ابراهیم بن محمد، **الفارات**، تحقیق: میر جلال الدین حسینی ارموی، تهران، انجمن آثار ملی ایران، ۱۳۹۵ ق، ج ۱.
۳۴. جز، خلیل، **فرهنگ لاروس**، ترجمه: حمید طیبیان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲، ج ۴، ج ۱.
۳۵. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه ؛ ولایت فقاہت و عدالت**، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۹، ج ۲.
۳۶. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقیق: مصطفی عبدالقادر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ج ۳.
۳۷. حائری یزدی، مهدی، **حکمت و حکومت**، بی جا، بی تا.
۳۸. حجاریان، سعید، **جمهوریت ؛ افسون زدایی از قدرت**، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹، ج ۲.
۳۹. حلبی، تقی الدین، **الکافی فی الفقه**، تحقیق: رضا استادی، اصفهان، مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۳ ق.
۴۰. حمیری، عبدالله بن جعفر، **قرب الاسناد**، تحقیق: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۱۳ ق، ج ۱.
۴۱. خطیب، عبدالکریم، **الخلافه والامامة**، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۵ ق، ج ۲.
۴۲. موسوی خمینی، سید روح الله، **صحیفه امام**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸، ج ۱.
۴۳. _____، **صحیفه نور**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا، ج ۱۲.
۴۴. دهخدا، علی اکبر، **لغت نامه دهخدا**، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ج ۱، ج ۳.
۴۵. روسو، ژان ژاک، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه: مرتضی کلانتریان، تهران: نشر آگاه، ۱۳۷۹، ج ۱.
۴۶. زبیدی، مرتضی، **تاج المروس**، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ج ۱.
۴۷. زحیلی، وهبة، **نظام الإسلام**، بیروت، دار فنیة، ۱۴۱۳ ق، ج ۲.
۴۸. سبحانی تبریزی، جعفر، **الالهیات**، قم، مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ج ۴.
۴۹. _____، **مفاهیم القرآن**، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۳ ق، ج ۴، ج ۲.
۵۰. سلیم بن قیس، **کتاب سلیم بن قیس الهلالی**، به کوشش محمد باقر الانصاری الزنجانی الخوئینی، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۵، ۳ جلد.
۵۱. سنهوری، عبدالرزاق احمد، **فقه الخلافة وتطورها**، ترجمه: نادیه عبدالرزاق سنهوری، مصر، الهيئة المصرية للكتاب، ۱۹۹۳ م، ج ۲.
۵۲. سیوری، مقداد بن عبدالله، **الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد**، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱.

۵۳. سیوطی، عبدالرحمان، الدرّ المثور، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق، ج ۸
۵۴. شمس الدین، محمد مهدی، اصول الحکم والادارة فی الاسلام، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۲ ق، ج ۳.
۵۵. _____، نظام الحکم والإدارة فی الإسلام، بی تا، بی جا، بی تا.
۵۶. شیخ صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۸۹ ق، ج ۲.
۵۷. _____، حلل الشرائع، بیروت، دارالبلاغه، بی تا.
۵۸. _____، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: مهدی حسینی لاجوردی، قم، دارالعلم، ۱۳۷۷ ق، ج ۱.
۵۹. _____، معانی الأخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ ق.
۶۰. _____، امالی الصدوق، تحقیق: واحد تحقیقات مؤسسه بعثت، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۷ ق، ج ۱.
۶۱. _____، کمال الدین وتمام النعمة، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، بی تا.
۶۲. صبحی، عبده سعید، الحاکم وأصول الحکم فی النظام الاسلامی، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۹۸۵ م.
۶۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.
۶۴. طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج، تحقیق: ابراهیم بهادری و محمّد هادی به، قم، اسوه، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ج ۱.
۶۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تصحیح و تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ج ۹.
۶۶. طبری، محمّد بن جریر، تاریخ طبری، مصر، دارالمعارف، بی تا، ج ۲، ج ۳.
۶۷. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق: مؤسسه بعثت، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ج ۱.
۶۸. شیخ طوسی، محمّد بن حسن، الاقتصاد؛ الهادی إلى سبیل الرشاد، تهران، چهل ستون، ۱۴۰۰ ق.
۶۹. _____، الامالی، قم، دارالثقافة، ۱۴۱۴ ق، ج ۱.
۷۰. عالیه، سمیر، نظریة الدولة وأدابها فی الإسلام، بیروت، مجد، ۱۴۰۸ ق، ج ۱.

٧١. عبدالرازق، علي، الإسلام واصول الحكم، مصر، هيئة المصرفة للكتاب، بي تا.
٧٢. علامه حلّي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد، تصحيح: حسن زاده آملی، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ١٤١٩ ق، ج ٨
٧٣. _____، نهج الحق و كشف الصدق، قم، دارالهجرة، ١٤١٤ ق، ج ٤.
٧٤. علامه مجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق.
٧٥. عروسی حویزی، عبد العلی بن جمعه، تفسير نور الثقلين، تصحيح: سيد هاشم رسولي محلاتي، قم، اسماعيليان، ١٤١٢ ق، ج ٤، ج ٤.
٧٦. علم الهدی، سيد مرتضی، الذخيرة في علم الكلام، قم، انتشارات اسلامي جامعه مدرسين، ١٤١١ ق.
٧٧. _____، الشافي في الإمامة، تحقيق: عبدالزهراء حسيني، قم، مؤسسة الصادق، ١٤١٠ ق، ج ٢، ج ٢.
٧٨. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بغداد، دانشگاه بغداد، ١٤١٣ ق، ج ٥.
٧٩. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسير العیاشی، تصحيح و تحقيق: سيد هاشم رسولي محلاتي، تهران، مكتبة العلمية الإسلامية، بي تا، ج ١.
٨٠. فراء، محمد بن حسين، الاحكام السلطانية، قم، المكتب الاعلام الإسلامي، ١٤١٦ ق، ج ١.
٨١. فراهیدی، خليل، توقيب كتاب العين، تصحيح: محمد حسن بكائي، قم، انتشارات اسلامي جامعه مدرسين، ١٤١٤ ق، ج ١.
٨٢. فيومي، احمد بن محمد بن محمد بن مفری، المصباح المنير، قم، دارالهجرة، ١٤١٤ ق، ج ٢.
٨٣. قلقشندی، احمد بن علي، مآثر الانافة في معالم الخلافة، بيروت، عالم الكتب، بي تا.
٨٤. قمی، علي بن ابراهيم، تفسير القمی، تصحيح: سيد طيب موسوی جزایري، قم، دارالكتاب، ١٤٠٤ ق، ج ٣، ج ٢.
٨٥. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي اكبر غفاري، تهران، دارالكتب الاسلامية، ١٣٨٩ ق، ج ٢، ج ٢.
٨٦. ليله، محمد كامل، التظلم السياسية (الدولة والحكومة)، بي تا.
٨٧. ماوردی، علي بن محمد، الاحكام السلطانية، بيروت، بي تا، ١٤١٦ ق، ج ١.
٨٨. مبرّد، محمد بن يزيد، الكامل، تحقيق: محمد احمد الدالي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣ ق، ج ٢، ج ١.
٨٩. متقی، علي بن حسام الدين، كنز العمال، تحقيق: صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ ق، ج ٥.

۹۰. محمدی ری شهری، محمد، **موسوعة الامام علی علیه السلام**، با همکاری محمد کاظم طباطبایی و محمود طباطبایی، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۱ ق، ج ۳.
۹۱. مسعودی، عبدالهادی، **روش فهم حدیث**، تهران، دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۴، ج ۱.
۹۲. مصطفی، ابراهیم (و دیگران)، **المعجم الوسیط**، احمد حسن زیات و حامد عبدالقادر و محمد علی نجار، ترکیه، مکتبه الاسلامیه، بی تا، ج ۱.
۹۳. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، تهران، انتشارات صدرا، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ۴ و ۱۷.
۹۴. مظفر، محمدرضا، **عقائد الامامیه**، قم، مؤسسه امام علی علیه السلام، ۱۴۱۷ ق، ج ۱.
۹۵. معرفت، محمد هادی، **ولایت فقیه**، قم، التمهید، ۱۳۷۷، ج ۱.
۹۶. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **الارشاد**، تحقیق مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم، آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۳ ق، ج ۱.
۹۷. _____، **الجمال**، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۱.
۹۸. _____، **الانصاح فی الامه**، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، المجلد الثامن، ۱۴۱۳ ق.
۹۹. _____، **مسألة فی النص علی**، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، المجلد السابع، ۱۴۱۳ ق.
۱۰۰. _____، **الفصول المختارة**، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، المجلد الثاني، ۱۴۱۳ ق.
۱۰۱. مکارم شیرازی، ناصر، **أنوار الفقاهة**، کتاب البیع، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ج ۱.
۱۰۲. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه**، قم، مرکز تحقیقات اسلامی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ج ۱.
۱۰۳. موسی، محمد یوسف، **نظام الحكم فی الإسلام**، مصر، دارالفکر العربی، بی تا.
۱۰۴. میر داماد، محمد باقر، **الرواشح السماویة**، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۱۰۵. نیهان، محمد فاروق، **نظام الحكم فی الإسلام**، جامعه الکویت، ۱۹۸۷ م.
۱۰۶. نیهانی، تقی الدین، **نظام الحكم فی الإسلام**، بیروت، دارالامه، ۱۴۱۰ ق، ج ۳.
۱۰۷. نعمانی، محمد بن ابراهیم، **الغیبة**، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، بی تا.
۱۰۸. واقدی، محمد بن عمر، **المغازی**، تحقیق: مارسون جونس، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ج ۲.
۱۰۹. هاشمی، سید محمود، **مصدر التشريع ونظام الحكم فی الإسلام**، بیروت، دارالاعراف، ۱۴۱۳ ق، ج ۱.

۱۱۰. یعقوب، احمد حسین، النظام السياسي في الإسلام، لندن، مؤسسه فجر، بی تا.
۱۱۱. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۲.

مطبوعات

۱. آصفی، محمد مهدی، کیهان اندیشه، ش ۶۲.
۲. ارسطا، محمد جواد، فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۳۷۹، ش ۱۷.
۳. جوادی آملی، عبداللّه، صحیفه حوزه، ش ۳۳.
۴. جوادی آملی، عبداللّه، هفته نامه کیهان هوایی، چهارشنبه ۱۴ خرداد ۱۳۷۶، ش ۱۲۳۲.
۵. حسینی، شهاب الدین، مجله التوحید، ش ۹۲.
۶. سروش، محمد، مجله حکومت اسلامی، ۱۳۸۴، ش ۳۷.
۷. سعیدی، محمد حسن، فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۳۷۹، ش ۱۷.
۸. فضل اللّه، محمد حسین، فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۳۷۷، ش ۷.
۹. مصباح، محمد تقی، روزنامه رسالت، ۱۳۶۹/۱۰/۶.
۱۰. مصطفی جعفر پیشه فرد، فصلنامه حکومت اسلامی، ۱۳۷۹، ش ۱۷.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

